

مقایسه و بررسی مبادی اولیه زهد در تصوف و تائویسم (باتکیه بر آرای فضیل بن عیاض و یانگ چو)

قربان علمی / دانشیار دانشگاه تهران

Hosseinomidi2015@yahoo.com

حسین امیدی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

محمدرضا خیاط محمدی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۰۸

چکیده

این مقاله با استفاده از منابع دست‌اول و با روش توصیفی - تحلیلی به مقایسه آرای فضیل بن عیاض، صوفی سده دوم اسلامی و یانگ چو، زاهد سده‌های نخستین تائویی، در باب زهد می‌پردازد. ضرورت این تحقیق بر شباهت‌های ابتدایی مکتب تائویسم و تصوف در باب زهد است؛ که به‌ظاهر موجب یکسان دانستن مفهوم زهد در این دو مکتب می‌شود؛ زیرا تصوف اسلامی با زهد آغاز شد و شروع مکتب تائویسم هم زهد است. در مجموع باید گفت که در ظاهر، اقوال فضیل و یانگ چو، در مواردی شبیه هستند؛ اما به‌رغم شباهت‌های ظاهری، نتیجه می‌شود که فضیل زاهدی عارف، عابد، اهل ایثار و طالب حق است؛ درحالی‌که یانگ چو، صرفاً زاهدی دنیاگریز، مادی‌گرا و متمایل به حفظ خویش‌نوازی از رنج‌های دنیوی است که فاقد ارزش‌های متعالی به نوع انسان است. در نتیجه، مفهوم زهد در آرای فضیل بن عیاض بر یانگ چو برتری دارد.

کلیدواژه: زهد در تصوف، زهد در تائویسم، فضیل بن عیاض، یانگ چو.

بیان مسئله

زهد، از جمله ارزش‌های متعالی مکتب اسلام است که مورد توجه و تأکید زیاد قرار گرفته است. گرچه ممکن است عده‌ای زهد را خارج از قلمرو دین و اسلام بدانند، ولی این زهد با بهره‌گیری از تعالیم اصیل اسلامی، درصدد هماهنگی با دستورات ذات حق و اصلاح خویش از مفاسد اجتماعی برآمده‌اند. یکی از این اشخاص، فضیل بن عیاض است که به‌همراه/ابراهیم/دهم، شقیق بلخی، سفیان ثوری و... تصوفی زاهدانه را در قرن دوم اسلامی پدید آوردند. در فراسوی تصوف اسلامی و نزدیک به ۶۰۰ الی ۳۰۰ سال پیش از میلاد مسیح، در چین مکتبی با نام تائوئیسم پدید آمد. نقطه آغاز این مکتب، همانند تصوف، مبتنی بر زهد است؛ یعنی تائویست‌های نخستین، زاهدانی گوشه‌گیر بودند که آرزوی حفظ پاکی و اصلاح خویش را داشتند. آنها مردمانی بودند که با رفتن به گوشه‌ی عزلت کوشیدند با تدوین یک نظام فکری، به کار و کردارشان معنا دهند. این نظام فکری با آنچه در تصوف است، همانندی‌های ظاهری دارد. یکی از بارزترین شباهت‌ها، در اقوال فضیل بن عیاض (صوفی سده دوم اسلامی) و یانگ‌چو (زاهد سده‌های نخست تائویی) مشهود است؛ زیرا هر دو از جامعه دوری گزیدند و سعی نمودند با رفتن به گوشه‌ی عزلت، نوعی نظام فکری را مبتنی بر ریاضت، نفی دنیا، اخلاص، دوری از خلق و ریا تدوین نمایند. به‌رغم این شباهت‌ها، این دو دارای تفاوت‌های بارزی در نوع نگاهشان به انسان، دنیا، توجه به عوالم روحانی و حق بوده‌اند. نظر به این شباهت‌ها و تفاوت‌ها، در این مقاله سعی شده‌است تا به دو سؤال اساسی پاسخ داده شود: ۱. چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان زهد فضیل و زهد یانگ‌چو وجود دارد؟ ۲. مزیت و برتری زهد صوفیانه فضیل بن عیاض بر زهد تائویستی یانگ‌چو چیست؟

۱. پیشینه تحقیق

بی‌تردید مهم‌ترین تحقیق تطبیقی - که مبانی تصوف و تائوئیسم را بررسی کرده - کتاب صوفیسم و تائوئیسم اثر/بیروتسو است. در این اثر، بیروتسو به بررسی تطبیقی احوالات ابن عربی، لائوتسه و چوانگ‌تسه پرداخته‌است؛ اما وی مفهوم زهد را در بین تائویست‌های اولیه مانند یانگ‌چو و صوفیان نخستین اسلامی مانند فضیل بن عیاض، بررسی نکرده‌است. آنتون فرک (Fork) نیز در کتاب خود با نام *باغ تفرج یانگ‌چو* به بازشناسی مفهوم زهد در اندیشه‌های یانگ‌چو و زهد ابتدایی این مکتب پرداخته است. محققان برجسته دیگری مانند جیمز لگ (Legg) کوپر (Cooper) فانگ یولان (Yu-lan) و... آثار برجسته‌ای را در باره تائوئیسم به رشته تحریر درآورده‌اند که از محتوای آنها در این تحقیق استفاده شده است.

جونز (Jones) هم در یک کار تحقیقی، میان هدف زهد در ادیان توحیدی و غیرتوحیدی، مانند چینیان و هندوان، تمایز گذاشته است. وی می‌نویسد: زهدگرایی معمولاً در بیشتر مذاهب توحیدی و غیرتوحیدی، غالباً به‌عنوان عملی مطلوب و پسندیده به کار رفته است. در بیشتر مذاهب غیرابراهیمی، مانند مذاهب چینی یا هندی،

این عمل به خاطر آزادی از غم‌های دنیوی و تعنیات آن به کار رفته است؛ درحالی‌که در ادیان ابراهیمی مانند مسیحیت و اسلام، هدف از آن به‌دست آوردن یک تجربه شخصی با معبود بوده است (جونز، ۲۰۰۵، ص ۵۲۷).

در عرفان اسلامی، *ابن‌سینا* در کتاب *اشارات و تنبیهات* بابتی را به موضوع زهد اختصاص داده است. او در این اثر، میان زاهدین، عابدین و عارفین تمایز گذاشته و به‌نوعی بر برتری عرفا در برابر زهاد و عباد تأکید نموده است. برای شناخت اندیشه‌های فضیل نیز کتاب *تصوف و ادبیات تصوف* اثر *یوگنی برتسل*، *کشف‌المحجوب*، *رساله قشیریه* و *تذکره‌الاولیاء* مفید است.

در مجموع، هرچند کتاب‌ها و مقالاتی درباره تصوف و تائویسم نوشته شده‌است، اما اثری مقایسه‌ای درباره زهد *فضیل* و *یانگ‌چو* وجود ندارد؛ که این مقاله درصدد تبیین و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه آنهاست.

۲. زهد در تصوف

تصوف در دنیای اسلام، از زهد و فقر آغاز شد (زرین کوب، ۱۳۹۰، ص ۱). عرفان و تصوف، از جهتی عبارت از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت است که با گرایش به عالم درون همراه است (زرین کوب، ۱۳۸۷، ص ۹).

زهد در لغت به‌معنای ترک و روی‌گردانی است. زهد نسبت به چیزی به‌معنای میل نداشتن و ترک آن است. نقطه مقابل زهد، رغبت است که به‌معنای میل به چیزی است. در یک معنای وسیع، مراد از زهد، ترک دنیا و دوری از تعنیات، رنج‌ها و خوشی‌های آن است. *یحیی‌بن‌معاذرازی* در تعریف زهد می‌گوید: «زهد سه حرف است: ز، ه، دال. اما ز، ترک زینت است؛ ه، ترک هوا و دال، ترک دنیا» (غنی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۴۷).

قدیمی‌ترین شکل تصوف اسلامی زهد است که اساساً عکس‌العملی در برابر دنیا دوستی و دوری از لذات است. این جنبه از تصوف با نوعی طغیان داخلی و برآشفستگی ذهن، بر ضد بی‌عدالتی‌های اجتماعی است که با گرایش به تصفیه و تطهیر باطن همراه است (همان، ص ۱۵۷).

در واقع بنیان زهد صوفیانه، بر زهد عملی است. به قول جنید: «ما این تصوف را به قیل و قال نگرفتیم و به جنگ و کارزار به دست نیاوردیم؛ اما از گرسنگی و بی‌خوابی یافته‌ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته‌ایم که در چشم ما آراسته بوده است» (همان، ص ۲۹).

ابونصر سراج زهد را مرتبه‌ای والا و سرانجام نیکی‌ها می‌داند؛ تا آنجا که وی زهد را نخستین گام برای سالکان، منقطعین از دنیا، خشنودان و متوکلان به درگاه حق معرفی می‌کند (سراج، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰-۱۰۱).

ابن‌سینا در نمط نهم کتاب *اشارات* در باب زهد می‌نویسد:

روی‌گردان از تنعم دنیا و تعنیات آن به اسم زاهد شناخته می‌شود و کسی که بر انجام عبادات، مانند نماز، روزه و غیره کوشاست، به نام عابد شناخته می‌شود و آن که فکر خود را وصف عالم جبروت کرده و به‌طور ادامه‌دار تابش نور حق در ضمیرش ادامه دارد، به اسم عارف شناخته می‌شود. البته گاهی این عناوین در یکدیگر جمع می‌شوند

و معانی مختلفی می دهند. زهد در نزد غیر عارف، نوعی دادوستد است. گویی که او کالای دنیا را برای به دست آوردن آخرت می فروشد؛ اما در نزد عارف به معنای پاکیزه نگه داشتن دل است از آنچه وی را از یاد حق غافل کرده است و این باعث می شود خود را در مقابل حق حقیر و در برابر دیگران بزرگ ببیند. عارف در ابتدا حق را در برابر هر چیزی می خواهد و هیچ چیز را بر معرفت حق در عباداتش ترجیح نمی دهد؛ زیرا حق را شایسته عبادت می داند و به خاطر میل یا طمع و ترس، به عبادت روی نمی آورد (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۴۴۰).

در تحلیل مطالب فوق باید گفت، عارف در مقابل عبادت و زهدی که پیشه کرده، هیچ اجری جز رضایت و معرفت به معبود - که بزرگترین هدیه برای اوست - نمی خواهد و این همان چیزی است که عرفای اسلامی را از سایر نحله های عرفانی، به ویژه مکاتب چینی و هندی، متمایز نموده و باعث تالو هر چه بیشتر عرفان اسلامی در میان سایر علوم و مکاتب فلسفی شده است.

۳. زهد در تائوئیسم

تائوئیسم یکی از مکاتب خاور دور است که مبدأ و اصول اصلی آن مبتنی بر زهد، ریاضت، اعمال جادویی، طریقت انزوا، اخلاص، عبادت و توجه به یک نیروی روحانی به نام تائو است (کوپر، ۲۰۱۰، ص ۵-۱).

اصطلاح تائو از نظر حکیمان تائوئی، به معنای واقعیت غایی، امر واحد، مادر اشیا که منشأ آسمان ها، زمین و کثرات است، به کار می رود. تائو چیزی است که همه چیز از آن پدید می آید؛ ولی او خود معروض ولادت و مرگ، افزایش و کاهش یا هر نوع تغییر دیگر نمی شود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

تاریخ ابتدایی این مکتب، در میان نویسندگان ارتدکس چینی شکل گرفته است. این نویسندگان هسته ابتدایی این مکتب را ایجاد کرده اند. در میان تائویست های اولیه، پرورش و اصلاح شخصی به منظور پاکدامنی نفس، به صورت شخصی انجام می شده است (سیوین، ۱۹۵۵، ص ۲-۷).

ویژگی بارز زهد تائوئی، بی توجهی به تن جسمانی، امیال و دوری از تعنیات دنیوی است. شاید به همین دلیل است که لاتوتسه تن را موجب نکبت، و انسانی را که بر نفسش فائق می آید، لایق شناختن عالم ماورایی، که به آرامش رسیده و از کدورت به زلال و صافی نایل آمده است، فرض می کند (لاتوتسه، ۱۳۹۱، ص ۱۳).

ورنر آیکههورن می نویسد: تائویست ها معمولاً عالمانی بودند که در خلوت روستایی خویش در گوشه ای به سر می بردند. درگیر نشدن با کارهای پرشتاب، نخوابیدن در شب، سکوت، پاکی و زلالت، کمال مطلوبی بود که توسط فرزندگان و تارکان دنیا در این مکتب اجرا می شد (آیکههورن «آیین تائو»، ۱۳۸۹، ص ۶۰۸).

ویژگی دیگر زهد تائوئی، مفهوم صومعه یا خانقاه است که این صومعه می تواند در هر مکانی باشد. در یک دست نوشته تائویستی به نام فنگ دائوکجی (Feng dao kejie) آمده است: صومعه دائویی شامل یک مکان انفرادی برای مشایخ و امکانات کاربردی برای فعالیت های روزمره است که شامل نیمکت و رختخواب، یک قفسه لباس، یک جعبه، یک ناقوس و ابزار شست و شوست. راهبه ها اجازه دارند تا از ابزار خوردن هم استفاده کنند. تمام

ابزارها، بویژه رداها و وسایل تشریفات مذهبی باید کاملاً پاک نگه داشته شوند. آنها از این وسایل در جهت رسیدن به تائو استفاده می‌کنند (کوهن، ۱۹۹۷، ص ۹۴).

محور اعمال دینی تائویست‌ها، تکیه بر مراقبه و عبادت است که هدف آن، تقویت وضع جسمی و روحی، و در نهایت برای اشخاص جدی‌تر رسیدن به هماهنگی با تائوست (آدلر، ۱۳۹۲، ص ۹۴).

روس (Roth) می‌نویسد: هدف اصلی تائویست‌ها، دورانداختن غم، شادی، خوشی، عصبانیت و... است تا از این طریق احوالات درونی خود را تقویت کنند. برای رسیدن به این حالات، تائویست‌ها باید تا حد امکان امور مادی را از خود دور نگاه دارند (روث، ۱۹۹۹، ص ۴۶-۵۰).

در واقع هنگامی که جایی از غم، شادی و عصبانیت، رنج و حالات نفسانی وجود نداشته باشد، این حالتی از کمال است که باعث تعادل و هماهنگی در وجود شخص می‌شود. چنین شخصی به زیرکی و فضیلت دست پیدا کرده است (لگ، ۲۰۰۲، ص ۳۰).

در تشریح زهد تائویی باید گفت، زهد تائویی از وووی (Wu wei) به معنای بی‌عملی یا انجام ندادن هیچ کار و کوشش در سکوت مطلق آغاز می‌شود (گایل، ۲۰۱۴، ص ۲۲). بعد از آن به مرتبه هسین (hsin) یا قلب و شهود می‌رسد. پس از این مرحله، سالک تائویی به مرتبه چیه (chih) یا خرد می‌رسد و به‌عنوان یک حکیم که دارای نیرویی روحانی است، شناخته می‌شود (پاشایی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۷). در این حالت است که توانایی اتحاد با حق (تائو) را پیدا می‌کند و شنگ جن (shengjen) یا انسان مقدس و فرزانه لقب می‌گیرد.

عده‌ای لائوتسه را بنیان‌گذار تائویسم می‌دانند؛ اما ممکن است وی تنها شارح مبادی تائویسم باشد (گایل، ۲۰۱۴، ص ۹) زیرا یانگ‌چو و تائویست‌های اولیه بوده‌اند که صورت‌های اولیه زهد را در تائویسم پدید آورده‌اند.

۴. فضیل بن عیاض

تصوف اسلامی در حالی سده اول اسلامی را پشت سر می‌گذاشت که حکام اموی با تحمیل زجرها و ستم‌ها موجب آشفتگی حال مسلمانان شده بودند که در این حالت چاره‌ای جز گوشه‌نشینی و دوری از دنیا را برای عده‌ای باقی نگذاشته بودند. ظلم و تجمل‌گرایی این حکام کار را به جایی رسانده بود که زندگی معتدلانه و ساده مسلمانان نخستین اسلامی به ورطه فراموشی سپرده شده بود که این موضوع با واکنشی از سوی برخی اشخاص روبه‌رو شده بود.

دکتر غنی می‌نویسد: در قرن دوم هجری، مخصوصاً در نیمه آخر آن، یک دسته مردمی در بین مسلمان‌ها دیده می‌شوند که زندگی عجیب و خاصی دارند؛ به این معنا که رفتار و ظواهر خاص آنها، هیچ شباهتی به سایر مردم ندارد و قهراً اسم مخصوصی می‌بایست به آنها داده شود و آن، نام «صوفی» است. آنها به لباس پشمینه دهاتی خشمگین‌لباس‌اند. بعضی از آنها در نقاط دور از جمعیت، صوامعی برای خود ساخته و در آن زندگی می‌کردند. بعضی در مغازه‌ها گوشه‌نشین می‌شدند و دسته‌ای در صحراها به گوشه‌نشینی می‌پرداختند که یکی از این

اشخاص برجسته، فضیل بن عیاض بوده است (غنی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۵).

منابع مختلف، داستان زندگی فضیل را با توبه او نشان می دهند. نقل است که در خراسان می زیسته و با جامه و کلاهی پشمین به راهزنی مشغول بوده است تا اینکه یک شب در میان کاروانی که قصد دزدی آن را کرده بود، آیه «لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» (حدید: ۱۶)؛ آیا وقت آن نرسیده است که دل های خفته شما بیدار گردد» را می شنود. از اینجاست که مرحله جدیدی در زندگی فضیل گشوده می شود و او از کار خود پشیمان می شود. در این مرحله وی رو به خرابه می کند و از دنیا رویگردان می شود (برتسل، ۱۳۸۷، ص ۲۵۱-۲۵۵).

دانستن و بررسی مطالب فوق به تشریح و اهمیت جایگاه فضیل بن عیاض در تصوف کمک شایانی می کند؛ زیرا وی از اولین کسانی است که با بهره گیری از توبه و فضل الهی، به عرفان و بازگشت به مسیر الهی گام نهاده است. شاید دانستن همین مطلب بوده که باعث شده در سده بعد/بونصر سراج به تدوین مقامات صوفیه مبادرت ورزد که تکیه اصلی و اولین گام آن بر توبه است. به هر ترتیب، فضیل جلوه ای از تصوف و زهد عملی را در چهارچوب تصوف به نمایش گذاشته که در آن بر پابندی به شریعت، قرآن و دین تأکید شده است. ویژگی بارز این نوع زهد، رسیدن به حد اعلای طریقت و شناخت حقیقت خداوند است. همین زهد در مبنای شریعت است که بر اهمیت فضیل در تصوف صوفیانه افزوده و او را به عارفی جان سوخته تبدیل کرده که باعث شده است، بسیاری از صوفیان دیگر به تقلید از او و ستایش وی پردازند و او را الگویی از طریقت، ریاضات و کرامات بدانند.

برهمن اساس عطار نیشابوری در وصف فضیل می نویسد: «آن دریای ورع و عرفان، عیار طریقت، آن اعراض کرده از دو هستی، فضیل بن عیاض، از کبار مشایخ است که در ریاضات و کرامات شأنی رفیع داشت و در ورع و معرفت بی همتا بود» (عطار، ۱۳۹۱، ص ۷۶).

هجویری نیز فضیل را از بزرگان طریقت می داند که به صفات صدق و اخلاص مزین است. وی همچنین فضیل را شاه اهل حضرت و پادشاه ولایت می داند که احوالاتش معمور به صدق و اخلاص بوده است (هجویری، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹).

بیشترین تأکید فضیل بر نفی دنیاست؛ به گونه ای که آن را عامل هر نوع گرفتاری می داند و این از گفته های وی درباره دنیا فهمیده می شود. وی درباره بی توجهی به دنیا که از مقتضیات زهدش است، می گوید:

در دنیا شروع کردن آسان است؛ ولی بیرون آمدن و خلاصی یافتن دشوار است؛ و جمله بدی ها را در خانه ای جمع کرده اند که کلید آن دوستی دنیاست و جمله نیکی ها را در خانه ای جمع کرده اند و کلید آن دشمنی دنیاست؛ و از این سیرین به نیکی یاد می کند که گفت: اگر همه دنیا را به من دهند حلال و بی حساب، از وی ننگ دارم؛ چنان که شما از مردار ننگ دارید. وی معتقد است هر که از خدای حق تعالی بترسد، جمله چیزها از او بترسد و این خوف باعث می شود تا از حب دنیا و شهوات دوری کند و رغبت دنیا را از خود به دور اندازد (عطار، ۱۳۹۱، ص ۸۲-۸۶).

در واقع فضیل در مرتبه ای از خوف قرار گرفته، که خدا را بر همه چیز ترجیح می دهد و دنیا و تعنیات آن را مانعی بزرگ برای رسیدن به خدا می داند و عشق به حق تعالی را فراتر از همه چیز می داند.

موضوع بعدی، باطن‌گرایی فضیله بن‌عیاض است. در واقع وی یکی از اشخاصی است که این موضوع را وارد تصوف اسلامی کرد و سعی نمود از اشخاصی که دین را به صرف ظاهر می‌خواهند، دوری کند. به همین دلیل در گوشه‌ای خلوت به خواندن قرآن پرداخت و در همان حال به ستایش خدای خود مشغول شد.

فضیل می‌گوید: «هر کسی که خویشتن خود را قیمتی داند، بهره‌ای از تواضع نبرده است» (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹). می‌توان این گفته را واکنش فضیل به کسانی دانست که خویشتن خود را بر همه چیز ترجیح داده و از یاد خدا غافل‌اند؛ کسانی که هنوز نفس خود را نکشته و به آن دل بسته‌اند. به‌رحال تأکید فضیل بر خداشناسی و کشتن نفس، به اهمیت و جایگاه وی در تصوف اسلامی افزوده است.

می‌توان گفت، تصوف فضیل دنباله زندگی و مسلک زهاد قرن اول اسلامی است که با تکیه بر زهد، انزوا، کناره‌گیری از دنیا، توکل، ریاضت، قناعت، خوف و کشتن نفس همراه بوده است.

فضیل دست کشیدن از کار به‌خاطر مردم را ریا، و کار به‌خاطر مردم را شرک می‌داند؛ یعنی فضیل هر کار و اقدامی را که انگیزه‌اش مناسب با دنیای خارج باشد، گناه، و هر کار و اقدام انسان را که دیگران ببینند یا برای تأثیر بر دیگران باشد، ریا می‌داند (برتسل، ۱۳۸۷، ص ۲۶۲).

این سخنان به خوبی تأثیر فضیل را بر طریقت ملامتیه - که در دوره‌های بعد در تصوف ظهور کرد - نشان می‌دهد. شاید فضیل این سخنان را در محیط خراسان ابراز داشته و همین باعث شده است که ملامتیان گفته‌های وی را تقلید یا حتی در زندگی شخصی به کار گیرند.

از دیگر مسائل مهم در اندیشه‌های فضیل، موضوع مصاحبت با خلق است که وی تا حد امکان از آن رویگردان بوده است. شاید به همین دلیل است که محیط کوفه را رها می‌کند و به سرزمین مکه می‌رود تا از مصاحبت خانه خدا بهره‌مند شود. فضیل در این باره می‌گوید: «می‌خواهم بیمار شوم تا به نماز جماعت نرم تا خلق را نبینم» (عطار، ۱۳۹۱، ص ۸۲).

در واقع فضیل به دنبال منش، صفا و اخلاق می‌گردد و آن را درون‌مایه روابطش با دیگران قرار داده است؛ اما چون این صفا و پاکی را نمی‌بیند، ترجیح می‌دهد از خلق دوری کند تا پاکی شخصی‌اش را در برابر معبود نشان دهد و آن را به آلودگی‌های دنیوی تزیین ننماید.

فضیل علاوه بر اینکه به خدا توجه دارد، از اثرات بی‌توجهی به فرامین پروردگار هم آگاه است. شاید به همین دلیل است که می‌گوید: «اگر بر خدای عزوجل عاصی شوم، اثر آن را در خلق چارپای خود و خادم خود خواهم دید» (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۲۸). در تحلیل این مطلب باید گفت: برای فضیل صرف رعایت احکام شرع کفایت نمی‌کند؛ زیرا او وارد مرحله‌ای شده که باطن شریعت را - که همان نیت پاک و اخلاص است - مد نظر قرار داده است.

برتسل تلاش فضیل برای انزوا و تنهایی را بر اثر نفرت از مردم نمی‌داند و انگیزه آن را بی‌زاری از خویش

می‌داند که می‌کوشد برای پاک شدن از گناه، از زندگی شخصی فاصله گیرد (برتسل، ۱۳۸۷، ص ۲۶۷).

ابوعلی رازی در توصیف فضیلت می‌گوید: سی سال با فضیلت صحبت کردم؛ ولی هرگز ندیدم که بخندد و تبسمی کند، مگر آن روز که پسرش علی بمرد. از وی پرسیدم: چرا امروز شاد هستی؟ گفت: خدای دوست داشت که این پسر بمیرد و من هم به امر پروردگار تن می‌دهم (قشیری، ۱۳۸۱، ص ۲۸). در تحلیل این مطلب باید گفت: فضیلت اهل غم است و غم او نه به‌خاطر دنیا و نه دل‌بستگی به تعینات آن، مثل خانواده است؛ بلکه او در چنان مراتبی از عرفان قرار دارد که این مراتب با توکل، رضا و مشاهده همراه است. او از ظاهرگرایی و ریا در طی منازل زهد بی‌مناک است و روح و باطن احکام شریعت را مهم‌تر از ظاهر اعمال می‌داند.

۵. یانگ چو

درست همانند *فضیلت* که در دوره‌ای می‌زیسته است که برخی از حکام به تجمل‌گرایی و توجه به ظواهر دنیوی مشغول بوده‌اند، حکام چینی به‌ویژه سلسله شانگ هم از این موضوع مستثنا نیستند؛ زیرا این حکام که به تجمل‌گرایی شهره بودند، به ساخت دیوار بزرگ چین مبادرت ورزیدند که مستلزم به‌کارگیری هزاران نفر و از بین رفتن بسیاری از اشخاص بود. *یانگ‌چو* هم که در این دوره می‌زیست، سعی نمود با دوری از مقامات و تجمل‌گرایی ظاهری، به تدوین نوعی خط فکری مبادرت ورزد.

متأسفانه اطلاعات دقیقی از زندگی *یانگ‌چو* در دست نیست؛ فقط همین بس که در اواخر قرن چهارم و پنجم ق.م می‌زیسته و چون نظام اجتماعی را دچار آشفتگی دید، درصدد برآمد زندگی شخصی خود را که به عقیده‌اش گران‌بهاتر از موجودات است، اصلاح و کامل کند. به همین دلیل از اجتماع رویگردان شد و به پیروانش آموخت که نباید گذاشت اشیا و امور خارجی بر شخصیت انسان سلطه یابند. به همین دلیل از کسب علم رویگردان شد و راه تسلیم محض به مشیت و تقدیر را در تنهایی پیش گرفت (بایرناس، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴).

یانگ‌چو اولین متفکر چینی است که برای نخستین بار اصل بی‌میلی به ثروت و قدرتهای جهان را بیان کرد و آن را اساس اندیشه خود قرار داد (گراهام، ۱۹۹۰، ص ۱۳۵). وی اجتناب از مسئولیت‌های سیاسی و دنیوی را یک سعادت و خوشبختی شخصی برای خود قلمداد می‌کرد (مرتین، ۱۹۶۵، ص ۱۷).

درک و تشریح این مطالب به جایگاه و اهمیت *یانگ‌چو* در مکتب تائوئیسم کمک شایانی می‌کند؛ زیرا برای شکل‌گیری یک جریان دینی، عرفانی یا اخلاقی در یک جامعه، اشخاصی وجود دارند که با مجاهدت و تلاش بی‌وقفه باعث پیدایش این جریان‌ها یا مکاتب می‌شوند. به‌رحال *یانگ‌چو* هم از این نکته مستثنا نیست؛ زیرا وی از بنیان‌گذاران اولیه مکتب تائوئیسم است که هسته اولیه این مکتب را بر اساس زهد، گوشه‌نشینی و نفی دنیا پدید آورد. در واقع وی در ابتدا به‌دنبال یک جامعه آرمانی برای خود بوده است؛ اما هنگامی که این مقصود را در جامعه خویش ندید، روش گریز و گوشه‌نشینی را بهترین راه حل دانست و اعلام داشت که هرکس باید در انزوا به پاکی شخصی روی آورد و از هرگونه مسئولیت دوری‌گزیند. وی در جایگاه یک زاهد تائوئی، گمنامی و خلوت را بر تمام

امور مادی و دنیوی ترجیح داده و چشم‌داشتی به مقامات رسمی نداشته است. به‌هرحال وی با ایجاد چنین اندیشه‌هایی باعث شده است که در سده‌های بعد بسیاری از اشخاص به‌مانند کنفوسیوس و لائوتسه راه او را ادامه دهند و نوعی زندگی ساده‌مآبانه همراه با زهد و دوری از دنیا در پیش بگیرند. ذکر همین موضوع باعث تثبیت جایگاه وی در این مکتب به‌عنوان یک شخصیت برجسته شده است.

منسیوس (Mencius) درباره یانگ‌چو می‌گوید: اگر همه جهان را به او بدهند تا با یک تار مویش عوض کند، او به هیچ وجه تن به چنین کاری نمی‌دهد (مرتن، ۱۹۶۵، ص ۱۷). در تحلیل این مطلب باید گفت: یانگ‌چو در جایگاهی از عزت نفس قرار گرفته است که همه چیز را خوار می‌شمرد و زندگی خود را از هر چیزی بالاتر می‌داند.

نقطه آغاز فلسفه یانگ‌چو، حفظ حیات و اجتناب از صدمات است. برای نیل به این هدف، یانگ‌چو بیان می‌کند: هر کس باید به فکر خویش باشد و کاری به هم‌نوعان و دیگران نداشته باشد (فورک، ۲۰۱۳، ص ۶۱-۶۸).

به نظر می‌رسد یانگ‌چو، تحت تأثیر مسئله رنج بشری و شرهای عالم قرار گرفته است و چون راه‌حلی برای آن پیدا نکرده، جامعه و انسان‌های آن را مسئول رنج و شرور دانسته است. مجموع این عوامل، باعث دوری وی از اجتماع و گرایش به خلوت‌گزینی شده است.

کنفوسیوس، یانگ‌چو و زاهدان تائویی را بین چه (Yin che) لقب داده بود؛ به‌معنای کسی که خود را پنهان می‌کند و از جهان‌گریزان است؛ ولی این زاهدان گوشه‌نشین، کنفوسیوس را به‌خاطر تلاش‌های بیهوده‌اش برای نجات جهان تمسخر می‌کردند (یو لان، ۱۹۶۶، ص ۶۰).

توماس مرتن (Thomas Merton) از فردگرایی بیش از حد در اندیشه‌های یانگ‌چو انتقاد می‌کند و آن را مخالف با شیوه ارتقای احوالات درونی می‌داند. مرتن می‌نویسد: «یک فردگرایی که هیچ راهی را به‌جز فرار توصیه نمی‌کند، به هیچ وجه یک فردگرایی اصیل نخواهد بود و روابط را خراب خواهد کرد، بدون اینکه باعث رشد انسان‌ها شود» (مرتن، ۱۹۶۵، ص ۱۷).

می‌توان آرای یانگ‌چو را نزدیک به دیدگاه‌های کلیون و رواقیون دانست. فلسفه کلیبی مانند فلسفه یانگ‌چو «معتقد است که باید از تمدن فرار کرد و سعادت انسان را در رهایی، آزادی و استغنا انسان از متاع دنیا می‌داند و مانند حیوانات، سیاست‌گریز و گمنامی را پیشه می‌کند» (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۳۹۱-۴۰۰).

یانگ‌چو معتقد است چهار چیز به افراد اجازه آرامش نمی‌دهد: زندگی طولانی، شهرت، مقام و ثروت؛ زیرا این‌گونه افراد زندگی‌شان را بر اساس عوامل بیرون تنظیم می‌کنند و از طبیعت درون خود غافل‌اند (فورک، ۲۰۱۳، ص ۶۲).

یانگ‌چو می‌گوید: نیاکان می‌دانستند که همه موجودات برای یک مدت زمان کوتاه وارد زندگی می‌شوند. به همین دلیل آنها گرایش‌ها و احوالات درون خود را بررسی نمی‌کردند و با انکار خودشان، لذت‌های دنیوی برایشان

مهم نبوده است و هرگاه به احوالات درون پرداخته‌اند، هرگز خود را در معرض تمایلات گوناگون قرار نداده‌اند و حتی در جست‌وجوی این هم نبوده‌اند که پس از مرگ برای خود شهرتی باقی گذارند (همان، ص ۴۰).

یانگ چو سعادت واقعی را در فقر می‌داند و فقیر واقعی را کسی می‌داند که دارای اموال بسیار است. یانگ چو کسانی را مانند پو یو (Po yo) و چی (che) - که حکومت دنیا را رها ساختند و در نهایت فقر زیستند - می‌ستاید. وی همچنین از کنفوسیوس به دلیل اینکه از خدمت در پست‌های حکومتی رویگردان بوده، تمجید می‌کند (همان، ص ۳۷-۳۸).

۶. مقایسه و ارزیابی

موضوع بررسی مقایسه‌ای ادیان به‌عنوان مطالعه علمی و ویژگی‌های ادیان گوناگون جهان، تحولی نسبتاً جدید است. تقریباً تنها در صد سال اخیر است که نام «بررسی مقایسه‌ای مکاتب دینی - عرفانی» رواج یافته و مطالعات مقایسه‌ای در این زمینه با علاقه و جدیت انجام شده‌است. بررسی مقایسه‌ای مکاتب، مطالعه‌ای علمی است. این مطالعه نباید غیرواقعی و تعصب‌آمیز، بلکه باید حقیقی باشد. به همین نحو، در پایان این تحقیق با دیدی خارج از تعصب، به مقایسه اقوال فضیله و یانگ چو پرداخته می‌شود.

۶-۱. شباهت‌ها

مسلماناً برای شکل‌گیری یک جریان دینی، عرفانی یا اخلاقی در یک جامعه، اشخاصی وجود دارند که با مجاهدت و تلاش بی‌وقفه باعث پیدایش این جریانات یا مکاتب شده‌اند. برای اعتلا و اهمیت جایگاه زهد در تصوف و تائویسم نیز یانگ چو و فضیل بن عیاض از این نکته مستثنا نیستند؛ زیرا هر دو از بنیان‌گذاران اولیه مفهوم زهد در دو مکتب هستند. همان‌گونه که بیان شد، یانگ چو اولین متفکر چینی است که برای نخستین بار اصل بی‌میلی به ثروت و قدرت‌های جهان را بیان کرد و آن را اساس اندیشه خود قرار داد. درک و تشریح همین موضوع، به جایگاه و اهمیت یانگ چو در مکتب تائویسم کمک شایانی می‌کند. در مورد فضیل هم چنین مطلبی صادق است. او واعظ و نمونه‌ای عملی از مفاهیم عرفانی به مانند زهد، توبه، پاکی شخصی، اخلاص و کشتن نفس شده است. دلیل این موضوع این است که عارفی به مانند فضیل، علاقه به دنیا را سرمنشأ هر خطیته، و ترک آن را سرچشمه هر خیری می‌داند. به همین نحو، زاهد تائویی مانند یانگ چو به مرحله‌ای رسیده است که از هیجانات، تعلقات و مشغولیات دنیوی فراتر رفته و آن را باعث هر نوع زجر و رنج دانسته است.

هر دو، از بنیان‌گذاران اولیه زهد صوفیانه و زهد تائویستی هستند که گرچه ظاهراً زهدی خشک و پرتکلف را ترویج نموده‌اند، اما اقدامات آنها در دوره‌های بعد، باعث ترویج روحیه اخلاص و گرایش بیشتر به حفظ پاکی شخصی در دو مکتب شده است. توجه به احوالات درونی، بعد مهمی از اندیشه‌های هر دو را تشکیل می‌دهد که با دوری از موانع و اشتغالات بیرونی همراه است. ویژگی دیگر، علم‌گریزی آنهاست؛ زیرا آن را مانعی بر سر راه معرفت

دانسته‌اند. شاید بتوان گفت: هر دو، علم را باعث غرور بشر و دل‌بستگی آن به امورات دنیوی دانسته‌اند. به همین دلیل از روبه‌رو شدن با آن هراس داشته و راهی مخالف با آن را در پیش گرفته‌اند. اگر فضیله و یانگ‌چو را از نخستین صوفیان مکتب تصوف و تائویسم بدانیم، باید بگوییم: تعلیم بدوی این دو در باب زهد، زمینه را برای ورود مفاهیم متکامل عرفانی، مثل درون‌گرایی، انسان کامل، اتحاد با حق، نیت خالص و... را در سده‌های بعد فراهم کرده‌است. برای نمونه، تعلیمات فضیله درباره‌ی دوری از مردم ریاکار و خود را شایسته‌ی ملامت دیدن، باعث شد در سده‌ی بعدی، مکتب ملامتیه این اقوال را سرلوحه‌ی کار خود قرار دهد. به همین نحو، تعلیمات یانگ‌چو درباره‌ی ضرورت اخلاص موجب شد در سده‌های بعدی تائویست‌هایی مانند لائوتسه آن را اساس تعلیمات خود قرار دهند. شباهت بعدی این است که هر دو در دوره‌ای می‌زیسته‌اند که برخی از حکام به تجمل‌گرایی و توجه به ظواهر دنیوی مشغول بوده‌اند؛ در نتیجه باید به اقدامی مبادرت می‌ورزیده‌اند تا باعث نوعی آگاهی‌بخشی برای مردم جامعه‌ی خویش باشند. به همین دلیل، فضیله محیط کوفه را رها می‌کند و به خانه‌ی وحی پناه می‌برد تا با پروردگار خویش در تنهایی و خلوت به راز و نیاز بپردازد.

هر دو صاحب نوعی غم، اندوه و اضطراب دائمی‌اند؛ اما علت غم و اندوه دائمی فضیله، ترس از عواقب اعمال و کردار در قیامت است که ثمره‌ی ایمان کامل است و باعث شده تن به دوری از خلق دهد؛ اما روحیه‌ی اضطراب و تشویش یانگ‌چو، ربطی به زمینه‌ها و ابعاد متعالی ندارد و امری شخصی تلقی می‌شود.

۶-۲. تفاوت‌ها

اولین تفاوت در دیدگاه‌های دو شخصیت این است که فضیله پس از توبه، به زهد گرایش می‌یابد؛ اما یانگ‌چو برای در امان ماندن از رنج‌ها و شرهای دنیوی، به زهد گرایش پیدا کرده است. در تحلیل این مطلب باید گفت که فضیله در جایگاهی است که در آن به تکمیل صفات معنوی و روحی خود می‌پردازد؛ درحالی‌که یانگ‌چو در مرحله‌ای از عالم مادی و دنیوی است که نمی‌توان زهد وی را عرفانی دانست؛ بلکه باید آن را به زهد دنیوی محدود کرد.

تفاوت بعدی این است که فضیله در مرتبه‌ای از خوف نسبت به خدا قرار دارد که خود را گنهکار می‌داند و نسبت به خود نگران است؛ اما نگرانی او دنیوی و جسمانی نیست؛ بلکه بیشتر متوجه عالم زندگی پس از مرگ است. یانگ‌چو هم در مرحله‌ای از خوف قرار دارد؛ اما خوف وی دنیوی است. می‌توان گفت یانگ‌چو توجه چندانی به عوالم روحانی که بعدها توسط لائوتسه و چوانگ‌تزو در تائویسم مطرح شد، ندارد. دیگر اینکه در اندیشه‌ی فضیله، روح ایثار و همدردی دیده می‌شود؛ به طوری که او با گناهکار دانستن خود، دیگران را بر خویش ترجیح می‌دهد و از اینکه در جامعه رفاقت راستین نیست، ناراحت است؛ اما یانگ‌چو اعتقادی به انسان‌دوستی، سود رساندن به دیگران و ایثار ندارد؛ زیرا مردم و جامعه را عامل شر می‌داند که باید از آنها گریخت. در واقع یانگ‌چو جامعه را عامل شر می‌داند و از آن گریزان است؛ اما فضیله جامعه را عامل شر نمی‌داند، بلکه در ابتدا خودش را عامل هر گونه گناه و خطا می‌داند و درصدد اصلاح خود است.

یانگ‌چو با طرح نظریه «هر کس برای خویش» که در آن هر کسی باید به خودش اهمیت بدهد و از دیگران غافل بماند، نوعی فردگرایی را تبلیغ کرده که فاقد تواضع و اخلاقیات است. درحالی‌که فضیلت در واکنش به این‌گونه گرایش‌ها، با بیان اینکه هر کس خویشتن خود را قیمتی بداند، بهره‌ای از تواضع نبرده، نوعی روحیه همدردی و انسان‌دوستی را بیان کرده است. می‌توان گفت که فضیلت در مرتبه‌ای از صحو عرفانی قرار گرفته که حتی من خویشتن را فراموش کرده است؛ اما یانگ‌چو هنوز به این درجه از عرفان نرسیده و تنها در جایگاه ترک تعلقات و اهمیت به خود است که این مرتبه، ضعیف‌ترین جنبه عرفان را در دیدگاه‌های وی نشان می‌دهد.

زهد فضیلت سرشار از مفاهیم اخلاقی و عرفانی مثل مناجات‌های عارفانه، مفهوم محبت، ایثار، درک گنهکار بودن شخصی، روحیه انسان‌دوستی و پرهیزگاری است؛ اما در زهد یانگ‌چو، این روحیات کمتر دیده می‌شود و تنها ویژگی کامل وی، عزت نفس است که با بی‌توجهی به شئون دنیوی همراه است.

فضیلت راه نجات از گزندهای دنیا و مشکلات آن را پیدا شدن حاکمی عادل می‌داند که راه حقیقت را به دیگران نشان دهد؛ اما در دیدگاه یانگ‌چو، جامعه آن‌چنان بد است که هیچ کس نمی‌تواند آن را اصلاح کند. در واقع یانگ‌چو فرمانروای ایدئال را کسی می‌داند که از حکومت رویگردان است و به فکر اصلاح شخصی و درونی خود است؛ اما فضیلت عادل بودن را شرط حکومت کردن یک حاکم می‌داند و به‌اندازه یانگ‌چو از جامعه و حکومت رویگردان نیست. فضیلت اهل غم و اندوه است و هیچ شادی را در این دنیا جز برای رضایت معبود نمی‌خواهد؛ اما یانگ‌چو بر بی‌تفاوتی تأکید دارد و غم و شادی تأثیری در روحیات وی ندارد و آنچه مهم است، روحیه نجات از تعلقات و آسیب‌هاست. درک همین رضایت الهی است که باعث می‌شود فضیلت پس از مرگ فرزند احساس شادی کند و آن را محبتی الهی تلقی کند. در واقع فضیلت، در مرتبه‌ای از عرفان قرار دارد که او را عابد و عاشقی عارف ساخته، اما یانگ‌چو این مرتبه را درک نکرده و در همان مرتبه زاهد باقی مانده است.

نتیجه‌گیری

در مجموع، در این تحقیق سعی شد به مطالعه تطبیقی بین این دو زاهد (فضیلت بن‌عیاض و یانگ‌چو) پرداخته شود. بی‌تردید شباهت‌های زیادی بین این دو وجود دارد؛ به‌نحوی که یک محقق ممکن است مفهوم زهد را در اندیشه‌های این دو و حتی مکتب تائوئیسم و تصوف را تا حدی شبیه پندارد؛ درحالی‌که به‌رغم همانندی‌های ظاهری، اندیشه‌های یانگ‌چو و فضیلت به یک معنا نیست و نمی‌توان زهد صوفیانه فضیلت را مشابه زهد یانگ‌چو دانست و زهد صوفیانه فضیلت به دلایلی بر زهد تائوئیستی یانگ‌چو برتری دارد. دلیل آن این است که منشأ زهد در اندیشه‌های فضیلت، برگرفته از مفاهیم اصیل اسلام است که سرشار از توجه به عالم نفسانی و روحانی است؛ درحالی‌که این تحقیق نشان داد، منشأ زهد در دیدگاه یانگ‌چو، سرشار از مفاهیم مادی و دنیوی است که در آن، جسم و خویشتن مهم است و هیچ بهایی به دیگران نمی‌دهد. دلیل بعدی این است که زهد فضیلت سرشار از مفاهیم اخلاقی و عرفانی مثل مناجات‌های عارفانه، ایثار، درک گنهکار بودن شخصی، روحیه انسان‌دوستی و پرهیزگاری

است؛ اما در زهد یانگ‌چو این روحيات کمتر به چشم می‌آید و تنها ویژگی کامل وی عزت نفس است که با بی‌توجهی به شئون دنیوی همراه است.

زهد فضیل بسیار عارفانه‌تر از زهد یانگ‌چو است. در واقع عالی‌ترین مرتبه زهد در اندیشه یانگ‌چو، حفظ تن از طریق پشت پا زدن به تعنیات دنیاست؛ در حالی که فضیل به دنبال حفظ جان نیست؛ بلکه زهد وی سرشار از ذکرها و نیایش‌های عارفانه‌ای است که او را به اوج مقامات - که همان رضایت الهی است - رسانده است. متأسفانه اندیشه‌های یانگ‌چو، فاقد یک گرایش انسان‌دوستانه، اخلاقی و معنوی است که در نوع خود بسیار بدبینانه و منفی است؛ اما در اندیشه فضیل این مفهوم نسبیّت می‌یابد.

همان‌طور که بیان شد، فضیل در جست‌وجوی بندگان و زاهدانی با اخلاص می‌گردد تا با آنها همنشینی کند و این بدان معناست که فضیل به دنبال کناره‌گیری صرف از خلق و جامعه نیست؛ بلکه به دنبال انسان‌های نیک‌منش و راست‌کردار می‌گردد و چون آنها را نمی‌یابد، ترجیح می‌دهد تا با دوری از خلق، خود را پالایش کند. در واقع زهد یانگ‌چو پیش از آنکه صوفیانه و عارفانه باشد، شبیه به مکاتبی مثل کلیون و اپیکوریسم است. همان‌طور که ذکر شد، فلسفه کلی همانند فلسفه یانگ‌چو معتقد به فرار از تمدن است و سعادت انسان را در آزادی و استغنائی انسان از متاع‌های دنیا می‌داند و مانند حیوانات، سیاست‌گریز را پیشه می‌کند. فلسفه اپیکور نیز یک فلسفه جامعه‌گریز و فردگراست که دعوت به گمنامی و گریز از اجتماع می‌کند؛ زیرا تنها بدین وسیله است که از رنج‌ها در امان است. البته باید به این نکته بسیار مهم هم اذعان شود که چون مکتب تائوئیسم با یانگ‌چو در مراحل ابتدایی تکامل خویش بوده، این‌گونه به مفاهیم فاقد اخلاق و حیوانی پرداخته است و نمی‌توان از عارفان تائویی مثل لائوتسه و چوانگ‌تزو - که بعدها به تائوئیسم وجهه‌ای عرفانی، اخلاقی و دینی بخشیدند - چشم‌پوشی کرد.

به نظر می‌رسد عرفان یانگ‌چو فاقد ارزش معنوی و انسانی است که بر اساس یک نظریه اخلاقی و عرفانی نیست. همین توجه بیش‌ازحد به مبادی مادی و غفلت از مبادی روحانی مانند «تائو» باعث شده است که حتی عده‌ای یانگ‌چو را یک دنیاگریز مبتدی بدانند؛ به نحوی که وی را زاهدی ساده، بی‌آلایش و بدون مفاهیم عرفانی در نظر گیرند. در مقابل، زهد فضیل، گرچه جنبه‌ای افراطی از کناره‌گیری و دوری از خلق را تداعی می‌کند، اما در باطن دارای مفاهیم اخلاقی و عرفانی است که ریشه در آزادمنشی فضیل دارد.

نکته بعد برتری بُعد شخصیتی و اسطوره‌های فضیل بن‌عبّاس بر یانگ‌چو است؛ زیرا فضیل یک نوع تغییر و تحول شخصیتی را پشت سر گذاشته است که در آن از جایگاه یک راهزن و عیاش به عارفی دل‌سوخته تبدیل شده است که نوعی جایگاه شخصیتی اسطوره‌ای به وی داده است؛ در حالی که یانگ‌چو از این فضایل بی‌بهره است. همان‌گونه که ذکر شد، فضیل از اولین کسانی است که با بهره‌گیری از توبه و فضل الهی به عرفان و بازگشت به مسیر الهی گام نهاده است. شاید دانستن همین مطلب بوده که باعث شده‌است در سده بعد بونصر سراج به تدوین *مقامات صوفیه* مبادرت ورزد که تکیه اصلی و اولین گام آن بر توبه است.

در مورد یانگ چو هم باید گفت که وی اصلاح طبیعت شخصی و نفس خود را اولین مرحله در زهد خویش می داند و چون هدف اصلی او پشت پا زدن به دنیا و تعنیات آن است، دیگر برای وی حکومت بر دنیا و تعنیات آن، به اندازه یک لحظه آرامش درونی ارزش ندارد.

در پایان باید فضیله و یانگ چو را دو شخصیت برجسته در مکاتب تصوف و تائویسم دانست که به ترویج و برجسته سازی جایگاه زهد در دو مکتب، کمک شایانی نموده اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، ۱۳۸۸، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه: حسن ملک‌شاهی، چ ششم، تهران، نشر سروش.
- ایزوتسو، توشهیکو، ۱۳۹۲، *صوفیسم و تائوئیسم*، چ پنجم، تهران، انتشارات روزنه.
- آدلر، جوزف، ۱۳۹۲، *دین‌های چینی*، ترجمه: حسن افشار، چ سوم، تهران، نشر مرکز.
- آیکه‌هورن، ورنر، ۱۳۸۹، *دانشنامه فشرده ادیان زنده «آیین تائو»*، ترجمه: زهت صفای اصفهانی، چ اول، تهران، نشر مرکز.
- بایرناس، جان، ۱۳۸۶، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، چ هفدهم، تهران، نشر علمی فرهنگی.
- برتسل، یوگنی، ۱۳۸۷، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه: سیروس ایزدی، چ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۷، *ارزش میراث صوفیه*، چ سیزدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۰، *جست و جو در تصوف*، چ دوازدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- سراج، ابونصر، ۱۳۸۲، *اللمع فی التصوف*، تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، چ اول، تهران، نشر اساطیر.
- غنی، قاسم، ۱۳۸۶، *تاریخ تصوف در اسلام*، جلد ۲، چ دهم، تهران، نشر زوار.
- قشیری، عبدالکریم، ۱۳۸۱، *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چ هفتم، تهران، انتشارات کتیبه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، *واحد در ادیان*، ترجمه: محمود یوسف ثانی، چ اول، قم، انتشارات دانشگاه ادیان.
- لاوتسه، ۱۳۷۱، *دانودجینگ*، ترجمه و تشریح شده با نام «دائو راهی برای تفکر»، ع. پاشایی، چاپ اول، تهران، نشر چشمه.
- _____، ۱۳۹۱، *دائودجینگ*، ترجمه سودابه فضل‌ی، چ اول، قم، انتشارات ادیان.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۳، *کلیات علوم اسلامی*، چ شانزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۴، *کشف المحجوب*، تصحیح: محمود عابدی، چ دوم، تهران، انتشارات سروش.

- Cooper .J.C, 2010, *the wisdom of the sage*, Ed: Fitzgerald.J.A, Liberty of congress.
- Forke, A, 2013, *Yang chus garden of pleasure*, London. Forgotten books.
- Giles, L (T.R), 2014, *Taoist teachings from the book of liehtzu*, London, Forgotten book.
- Graham, A.C. (T.R), 1990, *the book of lieh-tzu*, New York, Columbia university press.
- Jones, L, 2005, *Encyclopedia of Religion «Asceticism»*, (2th.ed.) Usa, Macmillan.
- Kohn, L, 1997, East Asian history, Australian, *institute of advanced studies*.13(14), p91-118.
- Legge, J, 2002, *The Chinese classics*, Gutenberg, the legal small print.
- Merton, T, 1965, *the way of chuang tzu*, Canada, new direction.
- Roth, H.D, 1999, *Original Tao*, New York, Columbia University press.
- Sivin, N, 1995, *meditation philosophy and religion in ancient in china*, Variorum.
- Yu-lan, F, 1966, *A short history of Chinese philosophy*, network, macmillm.