

فصلنامه علمی عرفانیات در ادب فارسی

سال دهم، شماره ۴۰، پاییز ۱۳۹۸

صفحات ۱۴۹-۱۲۵

گذاری اجمالی بر دیدگاه‌های قشیری و مولوی در باب «اختیار فقر و انتخاب جوع»

دکتر فرشاد عربی دیزگرانی^۱

چکیده

رساله قشیریه، از ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (۳۸۶-۴۶۵) از نامورترین کتب تعالیم صوفیّه است که در دو فصل به نگارش آمده و در آن، جوع و اختیار فقر، یکی از مقدمات سلوک و راه‌های تصفیه، تصفیل و تنویر درون دانسته شده است. قشیری در مسند یک صوفی عالم و عامل، در باب‌های چهاردهم و چهل و دوم رساله خود، حول موضوع فقر و جوع اختیاری، حق مطلب را ادا کرده و در خصوص اهمیت کمزنی (فقر) و کم‌خواری (جوع) و نقش آن دو در تعالی روحانی آدمی سخن رانده است. مولانا نیز هم‌عقیده با او در تأیید فقر (کمزنی) و تحمل گرسنگی (بی‌دمی)، نظرات قابل اعتنایی دارد. نگارنده، به شیوه توصیفی-تحلیلی، با انطباق آراء این دو نشان داد هردو متفق‌القول‌اند که تحمل اکسیر گرسنگی و درآمدن در کسوت فقر خودخواسته، مایه مصنونیت از سرکشی‌ها و مهلكات و سبب درآمدن در مراتع حقایق سبحانی و مدخل عدم ازلی و فقر ذاتی است.

واژگان کلیدی: فقر، جوع، تصوف، قشیری، مولوی

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان.
arabi.farshad@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۸/۷/۱۰

تاریخ دریافت

۹۸/۴/۱۶

مقدمه

نیشابور قرن پنجم، کانون علم، تصوف، تجارت و سیاست (جدال غزنویان با سلاجقه نوظهور) بود. همچنین بازار تعصبات مذهبی و مجادلات کلامی (میان اشاعره، معتزله، کرامیان و ...) داغ و تمام کوی و بازار از آن متأثر بود. در این آشفته بازار مذهب و سیاست و تعدد خانقه‌های صوفیه، قشیری به واسطه اصالت خانوادگی و کسب معارف زمان، توانست محبوب عام و منظور نظر حکام باشد. وی هدف از تألیف رساله قشیریه را، وجود فترت در طریقت، انحراف در مرام صوفیان (صوفی نمایان)، فساد سنن پیشینیان و مشایخ حقیقت و ظهور مدعیان دروغین عرفان می‌داند. (قشیری، ۱۳۸۷: ۸۸-۸۶).

از منظر او پرهیز از شکمبارگی و تحمل گرسنگی، یکی از مقدمات سلوک و راه تصفیه، تصفیل و تنویر درون است. این مهم، امر تازه‌ای نیست، بلکه «از دوران باستان مطرح بوده و عرفای مسلمین نیز گرسنگی را ارج می‌نهند و از شکمبارگی، پرهیز می‌کنند» (یشربی، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

قشیری هم در مسند یک صوفی عالم و عامل، در باب‌های چهاردهم و چهل و دوم رساله خود حول موضوع فقر و گرسنگی، حق مطلب را به جا آورده و در خصوص اهمیت کمزنی (فقر) و کم‌خواری (جوع) و نقش آن دو در تعالی روحانی آدمی سخن گفته است. مولانا نیز هم عقیده با او در تایید فقر (کمزنی) و گرسنگی (بی‌دمی)، چنین سروده است:

کسی کاو دم زند بی‌دم، مباح او راست غواصی

کسی کاو کم زند در کم، رسد او را فزون رفت

(مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۱۸۴۶)

نیز مولوی در باب نکوهش تن‌پروری گفته است: «تو را غیر این غذای خواب و خور غذای دیگر است که أبیت عند ربی یُطعمنی و یُسقینی. در این عالم آن غذا را فراموش کرده‌ای و به این مشغول شده‌ای و شب و روز تن را می‌پروری. آخر این تن اسب توست و این عالم آخر اوست و غذای اسب، غذای سوار نباشد. او را به سر خود، خواب و خوری است و تنعمی است. اما سبب آنکه حیوانی و بهیمی، بر تو غالب شده است؛ تو بر سر اسب، در آخر اسبان مانده‌ای و در صف شاهان و امیران عالم بقا، مقام نداری». (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۹)

پیشینهٔ پژوهش

به دلیل اهمیت فراوان فقر در سلوک صوفیه و نقش آن در هدایت انسان به غایت معرفت، آثار و اقوال بسیاری از گذشتگان به ما رسیده و پژوهش‌های متعددی هم در این باره صورت گرفته است. گذشته از کتب بسیاری که به کلیات و شرح مبانی عرفان و تصوف پرداخته‌اند، گزاره‌های اختصاصی به مقولهٔ فقر از قرار زیر است: مقالهٔ «بررسی و تحلیل رسم فقر بر پایهٔ متون منثور عرفانی تا قرن هفتم هجری» از فاطمه‌سادات طاهری و مریم پاکدل در مجلهٔ متن‌شناسی دانشگاه اصفهان دورهٔ یازدهم، شمارهٔ پیاپی ۴۲، تابستان ۱۳۹۸، صفحات ۱۱۱-۱۲۵ به چاپ رسیده است. مقالهٔ «تحلیل عرفانی فقر و غنا از دیدگاه عرفانی خواجه عبدالله انصاری و مولانا» توسط حسین آریان و دیگران در نشریهٔ عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، تابستان ۱۳۹۶، دورهٔ ۱۳، شمارهٔ ۵۲، از صفحهٔ ۱۹۷ تا ۲۱۸ به چاپ رسیده است. مقالهٔ «مفهوم فقر عرفانی در غزلیات شمس و مثنوی مولانا» از غلامرضا دانش‌پژوه و ناصر کاظم‌خانلو، دانشگاه ایلام، نشریافتہ در کنفرانس ملی آینده‌پژوهی علوم انسانی و توسعه به سال ۱۳۹۴ که در ۱۷ صفحهٔ ارائه شده است. هم‌چنین پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی و مقایسهٔ اصطلاح فقر در شش اثر منثور عرفانی» (کتاب‌های شرح تعرّف، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، کشف المحجوب، کیمیای سعادت، سوانح العشاق و تمهیدات) از اصغر اصلانی، در سال ۱۳۸۷ که در دانشگاه قم انجام گرفته است. مقالهٔ «تلقی عرفا و مشایخ صوفیه از فقر» (با تکیه بر کشف المحجوب هجویری و انسان کامل نسفی) از عبدالله نصرتی و فرشاد عربی در نشریهٔ عرفانیات در ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی همدان در سال ۱۳۹۱ که در صفحات ۱۱۹ تا ۱۴۱ به چاپ رسیده است.

تعريف درویشی و فقر

فقر، جایگاه ویژه‌ای در عرفان و اندیشه عارفان دارد، تا آن جا که فقیر بودن فخر است و از اوصاف بسیار ارزشمند سالکان عالی مرتبه شمرده می‌شود. فقیر از نظر عارف، کسی است که بنیان هستی موهوم و اعتباری خویش را در هم ریزد و به کمال مطلوب دست یابد. لذا هر سالکی، شایسته این وصف نمی‌شود، زیرا گفته‌اند: جوع، غذای دونان نیست و رزق خواص است. در باب معنای لغوی فقر گفته‌اند: به معنای تنگدستی، تهیدستی و درویشی است. اما در معنای مصطلح گویند: فقر «عبارت از بی‌چیزی است و فقیر کسی را گویند که

او را از دنیاوی هیچ چیز نباشد»(نسفی، ۱۳۸۱: ۳۲۷). گروهی هم آن را «اثبات اختیار حبیب» دانسته‌اند(هجویری، ۱۳۸۹: ۴۵۲) و آن کس که این محبت را در دل جای دهد محب است و او را فقیر گفته‌اند. پس آن گاه که سالک قدم در وادی فنا نهاد، به درجه‌ای می‌رسد که «اثری از غیر نمی‌ماند و سپس نوبت به ظهور وجود حق می‌رسد و سالک، حقیقت حق را با حق می‌یابد»(یتری، ۱۳۸۶: ۱۰۵). نیز گفته‌اند: فنا «یعنی این که بندۀ اعمال خود را برای خدا نایود انگارد و بقا یعنی بندۀ بداند که همیشه و در همه احوال، عبودیت خدا بر پا و برجاست»(سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۲۵۲).

از بارزترین علامات صوفیّه، درآمدن در کسوت فقر و انتخاب درویشی و لو در عین توانگری است. قشیری در باب چهل و دوم رساله، با نقل روایتی از رسول^(ص) معتقد است که تنها تقمّص، شرط صوفیگری نیست. زیرا چه بسا صوفیانی که صوفپوش نبوده‌اند. همچنین صوفی را هم از ماده صفة و صفا نمی‌داند. چون ابداع این لقب بر مقتضای لغت بدین شیوه صحیح نیست. و اینکه گفته‌اند از صف باشد و به این معنا که اهل تصوف در صف اول تقرب به خدا هستند باز هم از منظر او انتسابی ناصحیح است؛ زیرا تعیّن تصوف در حصار واژگان اساساً کار درستی نیست. اینها همه استقصاناتی است که در معرفی چهره راستین اهل فقر، راه به جایی نخواهد برد. لذا قشیری کوشیده است تصوف را در مصدق و معنا معرفی نماید نه در حصار واژگان و ماده. یعنی اهل عمل است تا نظریه. بنابراین گفته است صوفی آن است که اهل نیکوبی، پشت پا زدن به دارندگی و توانگری، انتخاب فقر و عادت به بخشش مال و زنده بودن به عنایت ذوالجلال باشد(بنگرید به: ترجمه رساله، باب چهل و دوم)، با این مرزبندی هوشیارانه و تحدید قشیری در باب مصاديق فقیر بودن، راه بر نااهلان و اهل ریا بسته خواهد شد. زیرا درآمدن در کسوت صوفیّه صادق، بازبسته به عمل و اقدام است نه صوفپوشی و سبحه‌گردانی یا تحفظ ظاهر و تعبد ریایی.

فقر از مهم‌ترین مقامات (و نه احوال) سلوک است و به نظر عده‌ای نخستین گام تصوف، به شمار می‌آید. تعاریف زیادی از فقر در قاموس عرفان آمده است. از جمله: «فقر، کبریت احمر است و کیمیای اخضر و آن به کسب به دست نیاید»(انصاری، ۱۳۷۲، نیز نوشته‌اند: «فقر در بدایت، ترک دنیا و مافیهاست و در نهایت، فنا شدن است در ذات احادیث. بنابراین فقیر کسی است که هیچ ندارد؛ یعنی از سر همه چیز گذشته تا به همه

چیز رسیده است»(کاشفی، ۱۳۷۵: ۳۸۳). عزّالدین کاشانی در بیانی که مستلزم ترجیح زهد بر فقر است، می‌گوید: «سالک راه حقیقت به مقام فقر (که عبارتست از عدم تملک اسباب)، نرسد آلا بعد از عبور از مقام زهد. چه اوّل تا رغبت او از دنیا منصرف نگردد، عدم تملک از او درست نیاید»(سجادی، ۱۳۸۹: ۶۲۳) به نقل از مصباح الهدایه(۳۷۵). در نهایت می‌توان نقاوه مفهوم «فقر» را از دیدگاه صوفیه، بی‌نیازی از خلق و نیازمندی مطلق به حضرت حق دانست.

در نزد صوفیه، راه‌های وصول به رضایت حق، به تعداد نفووس عالمیان است و اصطلاحاً از هر دلی به خدا راهی هست. اما در این میانه راه درویشی، سالم‌ترین و بی‌گزندترین راه است. «مزین گوید: راه به خدای بیش از آنست که ستاره آسمان. اکنون هیچ راه نمانده است مگر راه درویشی. و این درست‌ترین راه‌هاست»(قشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۵). قشیری قریب همین مضمون گوید: «یحیی بن معاذ را پرسیدند از درویشی. گفت: حقیقت وی آن بود که جز به خدای مستغنی نگردد و رسم آن بود که سبب وی را نبود»(همان: ۴۹۰). بعضاً هم شدت خدای استغنا تا بدان جاست که حتی صدق درویشی را عدم اظهار فقر در محضر خدای تعالی دانسته‌اند و این متعالی‌ترین مرتبه فقر اختیاری است. «مظفر کرمانشاهانی گوید: درویش آن بود که او را به خدای حاجت نبود»(همان: ۴۹۷).

به واسطه همین است که اظهار فقر و فاقه در غیر محضر خدا، خطاست. چنانکه می‌بینیم قشیری درویشی و استغنا را چنان تافته و باfte در همدیگر می‌داند که کمال یکی را بی‌دیگری متصور نمی‌داند. «محمد بن عبداله فرغانی را پرسیدند از درویشی به خدای و استغنا به خدای. گفت: چون درویشی درست گردد استغنا درست گردد. رعایت بر بنده تمام شود، نگوبند کدام تمام‌تر؟ درویشی یا استغنا؟ زیرا که آن دو حال است، یکی تمام نیاشد مگر به دیگری»(همان: ۴۹۱). باری، معنای گرسنگی و درویشی خودخواسته، در دو قول زیر منقول از قشیری چنین نمود یافته است: «بن سالم گوید: معنای گرسنگی آن است که از عادت خویش کم نکند مگر چند گوش‌گربه‌ای» (همان: ۲۷۴). و «ابوسليمان دارانی گفت: کلید دنیا سیر خوردن است و کلید آخرت گرسنگی» (همان: ۲۷۵). پرخوری همواره مورد نکوهش معرفت‌یافتگان بوده است. چون آنگاه که «صفات حیوانی به خوش خوردن و خوش خفتن غلبه گرفت، حجب زیادت شد و انس حضرت نقسان پذیرفت» (نجم رازی، ۱۳۷۹:

۹۱). مولانا هم، که از مبانی فکری اش، گریزانی از آب (مال و منال دنیوی) و درآویختن در تشنگی (فقر و جوع اختیاری) است، با تمجید از گرسنگی، هدف از تمایل به هر خوراکی را، قوت‌گیری روح می‌داند تا بدین سبب به اقتضای ذات، سیر تعالی در پیش گیرد:

چندین چشش از بهر چه؟ تا جان تلخت خوش شود

چندین کشش از بهر چه؟ تا در رسی در اولیا

...گاهی نهد در طبع تو، سودای سیم و زر و زن

گاهی نهد در جان تو، نور خیال مصطفی

(مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۳)

خاستگاه فقر

برای عرفان و تصوّف اسلامی، آبشخوری واحد نمی‌توان تعیین کرد. هرچند تأثیر مبانی دین مبین اسلام و تعالیم قرآن در آن بر کسی پوشیده نیست. اما برای فروعاتی از آیین‌های صوفیه، منابع دیگری ذکر کرده‌اند. مانند: فقر، سبحه، کشکول و امثال ذلك که از حیث رازآمیزی حتی برای آن‌ها منشأ بودایی هم قائل شده‌اند (بنگرید به: ارزش میراث صوفیه، ۱۳۸۷: ۱۴). علت این امر نیز شاید آن است که «عرفان هندی، برهمن هندو را به فقر و تجرّد و دریوزگی سوق می‌دهد و هوای فرزند و مال را از سر او به در می‌کند و بدین‌گونه فقیر هندو، با موی فروهشته و با ژنده سیاه که دارد، خود را مهبط انوار و مظہر تجلی برهمای می‌داند» (همان: ۱۸).

باید دانست خایت سلوک عارفانه، از خود تهی شدن و پرشدن از خداست که عارفان با عنوان «فناء فی الله» از آن یاد می‌کنند. آن‌ها بر این باورند که آدمی می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که جز خدا نبیند. ابوالحسن خرقانی در این‌باره گوید: باید به مرحله‌ای از مردی بررسی که «همه، او باشد و تو نباشی» (نورالعلوم: ۷۳). وصول به این مرتبه، در گرو فقیر یافتن خویش از همه کمالات است

در قاموس نگاه صوفیه، گویی درویشی، مرادف استغنایت و درویش حقیقی از غیر خدا استغنا دارد. آنگونه که قشیری از شبلى روایت کرده است، بنیان فقر بر روی گردانی از ماسوی الله و چنگ زدن در حبل نیازمندی به حضرت بی‌نیاز است. «شبلى را از حقیقت درویشی پرسیدند. گفت: آن که بدون خدای به هیچ چیز مستغنی نگردی» (خشیری، ۱۳۸۷: ۷۳).

۴۹۶). از این رو فقر، جایگاه ویژه‌ای در عرفان و اندیشه عارفان پیدا می‌کند؛ تا آن جا که فقیر از عناوین و اوصاف افتخارآمیز سالکان عالی مرتبه شمرده می‌شود و فقط برخی از سالکان، شایسته این وصف می‌شوند، زیرا وصول به این مقام، مستلزم درک صفات رزاقیت و صمدیت باری تعالی است. قشیری این دسته از فقرجویان را «صمدانی» خوانده است(بنگرید به رسالت قشیریه: ۲۷۴).

کیفیت و شرایط تجویع

در سلک صوفیه راستین درآمدن، مستلزم شرایطی است که گرسنگی یکی از آنهاست. اندیشه خورد و خوراک، همان «آخربینی» است که نباید جای «آخربینی» را بگیرد. قول قشیری در باب شرایط دروبشی و زهد، که از علامات اصلی آن، داشتن علم، ورع، یقین و ذکر است، نشانگر آنست که نقش هر چهار عامل، نقشی بازدارنده است. یعنی برخورداری از هر کدام از آنها، سالک را در کسب یک فضیلت مدد می‌رساند. این همان اعتقاد عمومی صوفیه به اصل «تخلیه» است که مقدمه ناگزیری برای اصل «تخلیه» محسوب می‌شود. «گفته‌اند کمتر چیزی که بر درویش واجب بود اندر درویشی، چهار چیز بود: علمی که او را نگاه دارد. و ورعی که از چیزها باز دارد. و یقینی باید که او را برگیرد. و ذکری باید که او را باز دارد و مونس بود»(خشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۵).

گرسنگی هم نوعی تخلیه و زمینه‌ساز تخلیه و نورانیت باطن است. یعنی از دید صوفیه و عرفان، تجویع، مایه تنویر است. واضح است که نهاد آدمی مستعدّ ذوق و جذب نور حق تعالی است، ولی باید دانست که بهره‌بری از نور آفتاب، هم قابلیت می‌خواهد و هم دارای تعیینات و شرایط ویژه است. به قول شمس تبریزی «هر کس را غذایی است»(شمس، ۱۳۶۹: ۵۷). اما هر کس عمر را در چیزی غیر از نورخواهی و کسب ارزاق نورانی صرف گرداند، زیستنش بی‌ثمر است:

باز گردنی، کیسه‌حالی، پر تعب
قابلیت نور حق را ای حرون!
چند کسب خس کنی؟ بگذار بس!
(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۶۰۲/۲)

این جهان بازی‌گهست و مرگ شب
کسب دین عشقست و جذب اندرون
کسب فانی خواهدت این نفس خس

قرب به معنای نزدیکی است و در اصطلاح صوفیه «به معنای زوال حس و اضمحلال نفس است و البته این قرب به [معنای] قرب مکانی نیست» (کاشفی، ۱۳۴۴: ۴۲۱). قشیری هم بر سینهٔ شکم‌مداران و پرخواران دست رد زده است. او می‌گوید پرخواری حیوان‌صفتی است و کسی که هم و غمّش، قوت یومیه باشد، جایش در جمع آدمیان نیست. «کسی فرا سهل عبدالله گفت: چه گویی اندر شبازورزی یکبار خوردن؟ گفت: خوردن صدیقان است. گفت: دوبار خوردن چه گویی؟ گفت: اکل مومنان است. گفت: سه بار خوردن؟ گفت: اهل خویش را بگویی تا علف جایی بکند ترا» (خشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۵). یعنی پرخوار، حیوان خو و در زمرة انعام است. مولانا نیز، شکمانباران حیوان‌سیرت را همواره می‌نکوهد و آنان را از حیث تناول بهیمی، پر؛ اما از حیث کمالات معنوی و توشه‌های معرفتی فقیر و مقلّ می‌بیند:

جز گلابه در تننت کو ای مقل؟ آب صافی کن ز گل ای خصم دل

خاک ریزی اندربین جو بیستر تو بر آنی هر دمی کز خواب و خور

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۸۱۰-۲۸۱۱)

برای همین است که قشیری می‌گوید: «سهـل بن عبدالله هر پانزده روز، یکبار خوردی. چون ماه رمضان درآمدی، تا ماه نديندـی طعام نخوردی. هرشـب روزهـ تنها به آب گـشـادـی» (خشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۴). در باور قشیری و قاطبـهـ صوفـیـهـ، کـمـ خـوارـیـ سـیرـهـ نـبـوـیـ هـمـ هـسـتـ. «اـنـسـ بـنـ مـالـکـ گـوـیدـ کـهـ فـاطـمـهـ بـهـ نـزـدـیـکـ پـیـغـمـبـرـ آـمـدـ وـ پـارـهـاـیـ نـانـ آـورـدـ. گـفتـ: چـیـسـتـ اـینـ نـانـ یـاـ فـاطـمـهـ؟ گـفتـ: قـرـصـیـ پـخـتـهـ بـودـ، دـلـمـ خـوشـ نـبـودـ تـاـ اـینـ پـارـهـ بـهـ نـزـدـیـکـ توـ [ـآـورـدـ]. گـفتـ اـینـ اوـلـ طـعـامـیـ اـسـتـ کـهـ اـنـدـرـ دـهـنـ پـدـرـتـ مـیـرـسـدـ اـزـ سـهـ رـوزـ باـزـ» (همان: ۲۷۳).

به عقیده مولوی هم، برای دریافت ارزاق روحانی از جنس نور، بایستی مستعد دریافت نور بود و از تاریکنای حس و جسم و ماده به حکم «واسجُدْ واقتَرَبْ» (علق ۱۹) به سوی خداوند متعال، قرب جوییم:

نور خواهی مستعد نور شو! دور خواهی خویش‌بین و دور شو!

سر مکش از دوست «واسجُدْ واقتَرَبْ»

(مولوی، ۱۳۸۵: ۳۶۰۶-۳۶۰۷)

و قریب همین مضمون در فرجام غزلی از دیوان کبیر آورده است که نور را با خاک سر سازگاری نیست. باید از بام جهان برخیزی تا در نور بگریزی:

ما همه تاریکی و الله نور	ز آفتاب آمد شعاع این سرای
در سرا چون سایه آمیز است نور	نور خواهی، زین سرا بر بام آی
	دل نخواهی تنگ، رو زین تنگ‌نای

(مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۲۹۰۲)

از نظرگاه مولوی، شهوات یا میل‌های غیرخدایی، حالت خوردن آب شور را دارند، هر چه بیشتر بیاشامیم، عطش ما را بیشتر می‌کنند. این شهوات، نه تنها حلاوتی موقتی دارند و در خور گوهر جان ما نیستند، بلکه سرمایه‌هایی فربینده و سراب مانند نیز هستند(بنگرید به: ۴/۳۲۲۸-۳۲۳۲). داستان زیر از قشیری، بی‌رغبتی دراویش خداجو را به خورد و خوراک به اثبات می‌رساند. «بوترب نخشبی از بادیه بصره به مکه شد. پرسیدند که طعام کجا خوردی؟ گفت: از بصره به نجاج آدم طعام خوردم. پس به ذات العرق اینجا. [یعنی] در بادیه دوبار طعام خورده بود»(خشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۴).

سالکان الی الله، با هر قدم که در قطع تعلق از مادیات بر می‌دارند، به همان اندازه به قرب الهی و کسب توانایی شهود و دریافت معارف معنوی، نائل می‌آیند؛ گفته‌اند: «قرب حق به دل بنده، به اندازه قرب دل بنده بود بدو. هر چند دل او به خدا نزدیک‌تر، خدا بدو نزدیکتر» (سجادی، ۱۳۸۹: ۶۳۷). بنابراین تنها با مدد از عنایات الاهی است که می‌توان بر این دشمن خانگی غلبه کرد، زیرا آتش دوزخ هم تنها به اشارت و عنایت حق از زبانه کشی فرو می‌ماند و به «برد و سلام» مبدل می‌گردد.

خودشناسی جوهره فقر اختیاری

انسان در راستای معرفت‌یابی و کسب شناخت‌ها، به دست‌نایافته‌ها پی می‌برد. و برای رسیدن به هر شناخت، مسیر تکاملی آن را طی می‌کند و اگر این نوجویی‌ها را نادیده بگیرد، از ظلمات جهل، سر به در می‌آورد؛ پس برای رسیدن به شناخت راستین، باید از جهل گذشت و پرده‌های غفلت را کنار زد، تا دیدی بهتر پیدا کرد. و این همان معرفت است که از خودشناسی به دست می‌آید.

در اهمیّت و ضرورت خودشناسی، همین بس که برای حرکت در مسیر کمالات انسانی، گریزی از شناخت نفس، قوای آن و خیر و شرّش نیست. یکی از پلیدی‌هایی که باید با خودآگاهی از آن گریخت، تن و خواهش‌های تنینه است. قشیری از قول سهل بن عبدالله، مطلبی گفته است که نشانگر شناخت عمیق آدمی از خویشتن او و راه بردن به ارزش حقیقی، معرفت و خودشناسی عمیق اوست. در این قول، پنج چیز گوهر تن و مایه ارزشمندی انسان است «درویشی که توانگری نماید و گرسنه‌ای که سیری نماید و اندوهگنی که شادی نماید و مردی که به روز روزه دارد و به شب قیام کند و ضعف فرا ننماید و مردی که او را با دیگری عداوت بود و او را دوستی نماید» (خشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۲).

مولوی هم با شناساندن «معرفت نفس» به عنوان عاملی که می‌تواند وسیله شناخت غذاهای معنوی نیز باشد، می‌گوید: آن دزدی که نعل بازگونه می‌زند و ما را از خود ما می‌دزد، در میان سینه خود ماست و آفت راه بیرون از خود ما نیست. این مطلب می‌تواند، یادآور بیتی از مثنوی نیز باشد، که:

گر نه موش دزد در انبار ماست گندم اعمال چل ساله کجاست؟

(مولوی، ۱۳۸۵: ۳۸۲/۱)

اندیشه کردن در سیر تکامل تکوینی انسان، مایه هدفمندی حیات و کمال روحی است. مولانا که قائل به عوالم متعدد (هیجده هزار عالم) در گستره هستی است، بارها به توالی این سیر تکاملی، اشاره داشته است که ما از خاک به نبات می‌رسیم و سپس حیوانیت و انسانیت را تجربه می‌کنیم. اما آنان که اسیر شهوّات و فرورفته در گرداب‌های غفلت و خور و خواب‌اند، بدون تأمل در این باب، و بیگانه با هر کمال روحانی، دوباره به خاک برمی‌گردند و حتی از گیاهی که رسالت خود را شناخته و میل به رشد و تعالی و تکامل دارد، کمترند و چون مقید به ظواهر ماده‌اند، از برکات‌های عوالم بربین روحانی و سیر استكمال خود بیگانه می‌مانند (بنگرید به: ۱۸۱۰-۱۸۱۳/۲).

در اندیشه دراویش، تهی شدن، مقدمه امتلاه و تخلیه، پیش‌نیاز تحلیه است. بر اساس نگاه قشیری به مبحث خودشناسی و ضرورت آن برای سالک وارسته، آنان تا هرچه دارند نبازند به دارندگی و برازنده‌گی و پوشیدن کسوت فقر محمدی در نخواهند آمد. «ابراهیم ابن المؤلد گوید: ابن جلا را دیدم که از وی پرسیدند که مرد، مستحق اسم درویشی کی گردد؟

گفت: آنگه که از وی هیچ بقیّت نماند. گفتم: این چگونه بود؟ گفت: چون او را نبود، او را بود»(خشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۳).

این باور نامتعارف صوفیه، که فقیر حقیقی، به معدن غنا دست یافته است، همان شنای خلاف جهت آب را تداعی می‌کند. شگفتا که عکس این مطلب هم صحیح است. یعنی آن کس که دارد و انکار دارندگی می‌کند، براستی ندار و فقرزده است. و ندار حقیقی هموست چون اقرار به فقر و نداری می‌کند و بهره او از ظواهر و آسایش حیات، همان است که بدان معترف است. لذا منتهای درجه درویشی همین است که فرد بداند هیچ ندارد و اگر دارد مالکیتی اعتباری و ناپایاست. انتخاب فقر و افتخار به آن در این قول قشیری بازنمود حقیقی یافته است که «گفته‌اند: صحت فقر، آن بود که درویش به هیچ چیز مستغنی نگردد مگر به آن که فقرش باز او بود»(همان).

در باور عرف، ظریفترین نوع فقر، همین فقر اختیاری (فقر تحقیق) است؛ زیرا «حظ را در آن راه نیست... و نعمت بیرون از شمار است و شکر به سزای نعمت فراتر از طاقت است»(انصاری، ۱۳۷۲: ۱۴۴). صاحب رساله قشیریه هم با اعتقاد به اینکه فقر هبة‌اللهی به بندگان منظور است، می‌نویسد: «درویشی شعار اولیا بود و پیرایه اصفیا و اختیار حق سبحانه، خاصگان خویش را»(خشیری، ۱۳۸۷: ۴۰۳). سهل تستری معتقد است: «نظرتِ فی هذا الأمر، فلم أَرَى طَرِيقًا أَقْرَبَ إِلَيِ اللهِ مِنَ الْإِفْتِقَارِ»(چیتیک، ۱۳۸۸: ۲۲۸). دلیل این امر نیز آن است که ملائکه و شیطان هر کدام به نوعی به عبادت خویش مغورند، اما انسان با پیشکش افتقار و شکستگی، به آستان حب‌اللهی راه یافته است.

شرافت فقیر در کتمان فقر و اظهار فقر مساوی با خواری و خذلان درویش است؛ لذا از احمد خضرویه نقل کرده‌اند که: «أَسْتُرُ عَزَّ فَقْرِكَ» یعنی عزّت درویشی خود را پنهان دار و با خلق مگوی که من درویشم تا سرّ تو آشکار نشود»(هجویری، ۱۳۸۹: ۱۸۵). چون فقر کرامت عظیمی است که از ناحیه خدای حکیم بر بندۀ اهل و شایسته افاضه شده است و نباید آن را به شائیه درخواست آلوده گردانید.

علاوه بر نفس فقر، دوام فقر نیز منظور نظر صوفیه بوده است. از دیدگاه قشیری، فقر مقطعی مردود است و درویش باید بر تداوم این حالت ثبات ورزد و صدق داشته باشد. «ابوحفص گوید: نیکوترین وسیلتی که بندۀ بدو تقرب کند به خدای، دوام فقر است بدو اندر

همه حال‌ها و ملازم گرفتن سنت اندر همه فعل‌ها و طلب قوت حلال کردن»(قشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۴). قشیری در قول زیر روشن می‌دارد که درویش باید هرآنچه می‌نماید همان باشد و هرچه باشد همان را بازنماید. در غیر این صورت، او اهل نفاق است و از دایره صدق در قبول فقر، بیرون خواهد بود. مصدق این ادعا، قول منقول از قشیری است که «ابومحمد بن یاسین گوید: ابن جلا را پرسیدند از درویشی. خاموش بود تا بیرون شد و بازآمد. پس گفت: چهار دانگ بود مرا. شرم داشتم که اندر فقر سخن گویم. بیرون شدم و خرج کردم. پس بنشست و اندر فقر سخن گفت» (همان).

چنانکه می‌بینیم در افق نگاه قشیری، ابن الوقت بودن صوفی هم، برآیند همین معرفت نفس و شدت توکل اوست. «سهل بن عبدالله را پرسیدند که درویش کی برآساید؟ گفت: آن گاه که خویشن را جز آن وقت نبیند که اندر وی است»(همان: ۴۹۸).

طالبان حقيقی جوع

گرسنگی مطبوع صوفیه، درمانگر دردها و داروی ناراستی‌های دلسپردگان به مشیت ربانی است. جوعی که منظور نظر متصرفه است ظاهری سؤال خیز و بحث‌انگیز دارد؛ اما در نهان سرشار از حکمت و فواید است. مبارزه با هوی‌پرستی و امیال شهوانی، به معنای سرکوب غراییز، و معطل ساختن بایسته‌های فطری آدمی نیست، بلکه پاسخ‌های منطقی و هدایت هوشمندانه این امیال و تعديل آن‌هاست که می‌تواند زمینه‌ساز تحقیق کمال باشد(برای تفصیل مطلب بنگرید به: احیاء علوم الدین، ج ۳: ۵۴-۵۵).

نگاه دراویش حقیقی به جوع، نگاهی متعالی است و آن را موهبتی الاهی و رمزی از رازخانه خداوند می‌دانند که کشف آن بر هر نامحرم روا نیست. یعنی اظهار فقر و گرسنگی بر نامحرمان، افشاری رازهای سر به مهر است و درویش راستین از آن می‌پرهیزد «از استاد ابوعلی شنیدم که گفت درویشی اندر مجلس، بر پای خاست. چیزی می‌خواست و گفت سه روز است تا هیچ چیز نخورده‌ام. یکی از مشایخ آنجا حاضر بود. بانگ بر وی زد و گفت: تو دروغگویی. که درویشی سری است از اسرار خدای و او سر خویش جایی ننهد که کسی آشکارا کند»(قشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۱). به عقیده مولوی هم، حیات راستین بهره‌مندی از چرب و شیرین عالم نیست؛ بلکه درک التذاذ حیات حقیقی، بازبسته به بریدن از پستان دنیاست.

زیرا نهایت دلستگی به مظاهر مادی، قوت حاصل از نان است. اما نتیجه فطام از این مستلزمات، مشاهده جانان. بر همین مبنای سروده است:

لب را تو به هر بوسه و هر لوت می‌الا	تا از لب دلدار شود مست و شکرخا
تا عشق مجرد شود و صافی و یکتا	تا از لب تو بسوی لب غیر نیاید

(مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۹۶)

و گفته‌اند: «چون معده را از مشتهیات نفسانی خالی‌سازی، و به مستلزمات جسمانی نپردازی، هر آینه ابای خوان «أَبِيتُ عِنْدَ رَّبِّي» را سزاوار گردی و از نعمت دیدار دلدار برخوردار شوی» (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۳۱۸). از منظر قشیری، طالبان وصال و دلستگان جمال الهی، در اثر دل کندن از خواسته‌های دون و دل‌سپردن به انعام حضرت بیچون، به مرتبه‌ای از مراتب معنوی ارتقاء می‌یابند که تنها رضایت محبوب برایشان به منزله نان و آب، و تمام مایحتاج حیات است. «یحیی بن معاذ گوید: اگر گرسنگی بفروختنی در بازار، اصحاب آخرت هیچ چیز واجب نکند خریدندی، مگر آن را» (خشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۵). اشتیاق دراویش به خرید این کالای نامتعارف از آنست که گرسنگی و احساس نیاز، نه تنها درد نیست، که درمانگر و چاره‌گستر نیز هست و باعث پیدایش درهای تازه و ساحت‌های نوین در جان و اندیشه انسان می‌شود و اعضای بدن را به تازگی و طراوت می‌کشاند:

در تو جوعی می‌رسد نوز اعتدال	که همی‌سوزد از او تخمه و هلال
نو شدن با جزو جزوش عقد شد	هر که را درد مجاعت نقد شد

(مولوی، ۱۳۸۵: ۴۲۹۴-۴۲۹۵/۶)

مولوی در مطاوی این دو بیت، از واژه کلیدی «اعتدال» سود برده است. مراد ما هم از توصیه به فقر و جوع، رعایت همین اعتدال است و گرنه آدمی برای حیات مادی از گراییدن به مأکولات دنیوی و تنانی، ناگزیر است. اعتدال اکسیر نجات‌بخشی است که در دو بیت نفرز از زبان مولوی به شرح آمده است:

گر خوری کم، گرسنه مانی چو زاغ	ور خوری پر، گیرد آروغت دماغ
کم خوری، خوی بد و خشکی و دق	پر خوری، شد تخمه را تن مستحق

(همان: ۱۷۴۷/۵-۱۷۴۶)

لذا مولانا، انسان گرفتار در نفسانیات و اجابت خواسته‌های حسی را مورد سرزنش قرار داده است در حالیکه همین تن که منع اشباع امیال آدمی است می‌تواند چونان هیزمی که

مستعد شعله‌وری است در آتش شیدایی نورانی شود و مستفیض گردد (بنگرید به: دیوان شمس، غزل ۴۷۸).

استغنای اهل فقر

به باور عرفا رسیدن به مقام استغنا، در سایه تصدقیل درون، تبدیل مزاج و تحفظ نفسانی ممکن است. انسانی که به این مرتبه از تربیت نفسانی رسیده، هر درد و رنجی برایش گوارا و هر ناملایمی در نظرش مطبوع و پذیرفتی است. نزد عارف تبدیل حقیقی اینست که «تا بندۀ نشوی، آزادی نیابی. تا پشت بر هر دو عالم نکنی به آدم و آدمیت نرسی و تا از خود بنگریزی، به خود نرسی» (عین القضاط، ۱۳۸۹: ۲۵). وقتی سالک به معدن عطایای رحمانی متصل باشد، به داده حق خرسند است و عطیه‌الاهی را هرچه که باشد، نیکو می‌انگارد. این از بنیادی‌ترین خصلت‌های عاشقان راستین است که نار معشوق را نور، جفاش را وفا و جورش را حلوا می‌انگارند (بنگرید به: ۱۵۶۵-۱۵۷۰/۱).

در مکتب تصوف، وقتی تن به قضای الاهی سپرده شد، همه چیز در ید اختیار یار است و درویش در این حالت سر و دست از دو عالم برافشانده و از ماسوی الله دل برداشته است. نه ملکی دارد و نه خود ملک کسی است. این باور در این حکایت منقول از قشیری چنین نشان داده شده است: «از ابوبکر مصری پرسیدند از فقیر صادق. گفت: لا یملکُ و لا یُملکُ. معنی آن بود که وی را ملک نبود و وی ملک کس نبود» (قشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۹).

مولانا هم همسو با این انگاره، بر آنست که بریدن از تن و اجابت اعتدالی نیازمندی‌های آن، در حقیقت سوار شدن بر کشتی مراد و مایه وصول به ساحل امن و رضوان الهی است:

از طعام الله و قوت خوش گوار بر چنان دریا چو کشتی شو سوار

(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۷۴۸/۵)

مدیریت کشتی تن، در گرو سلطنت و سکان‌داری عشق است که با صدور حکمی تلخ، تن را از غیر خود به فطام می‌کشاند. کار عشق عین کیمیاگری است، زیرا در پستی تن، روح را به اعلا می‌کشاند و عاشق را از مجرای «لا» به «لا» می‌رساند. اعجاز این کیمیاگر آنست که ما را نه برای نفع و ضرری به سوی خود می‌کشد که می‌خواهد ما را در خود ما ذخیره کند:

ای عقل هستم می‌کنی، وی عشق مستم می‌کنی

هر چند پستم می‌کنی، تا رب اعلا می‌کشی

ای عشق می‌کن حکم مر، ما را ز غیر خود بُر
ای سیل می‌غرسی، بُفر، ما را به دریا می‌کشی
ای جان، بیا اقرار کن، وی تن، برو انکار کن

ای لا، مرا بر دار کن، زیرا به الا می‌کشی

(مولوی، ۱۳۸۶: ترجیع ۲۶)

حتی گاهی دریوزگی هم (که اصل واژه درویش برآمده از آنست)، مورد مذمت اهالی فقر است. چون با اصل استغنا منافات دارد. چنانکه قشیری می‌گوید درویش هرگز نباید دامن به ذل سوال بیالاید. «ابواحمد صغیر گوید: از ابوعبدالله خفیف پرسیدم که درویشی که سه روز گرسنه باشد. پس از آن بیرون آید و سوال کند آن قدر که وی را کفایت بود او را چه گویند؟ گفت: گدایی بود. چیزکی می‌خورید و خاموش می‌باشید که اگر درویشی از در درآید، شما همگنان را فضیحت کند» (خشیری، ۱۳۸۷: ۵۰۰).

جوع، طعام الله است

جوع در شریعت به معنی امساك از خوردن و آشامیدن است، اما عرفای اسلامی می‌گویند در حقیقت عبارتست از «عارض از جمیع کائنات»؛ بنابراین می‌گویند: مرتبه نازل جوع، نگهداشتن بدن از گرایش به مشتهیات است. این گرسنگی می‌تواند تزکیه کردن، آماده نمودن و مستعد ساختن مخاطب، برای پذیرش پیام باشد.

چرب و شیرین غذاهای دنیا هم با مزاج باطنی انسان ناسازگار است. امروزه این مهم، در نظام تربیتی ما مغفول مانده است. حکمای غربی نیز، همسو با متصوفه یادآور شده‌اند که لذت محصل از مجرای حواس، لذت حقیقی نیست، شبه لذت است و «تنها به سبب رسم و عادت‌های فاسد بشری، خوشایند شده‌اند؛ مردم تلخ را شیرین می‌انگارند، چنانکه زنان ویاردار، ذغال و دنبه را خوشتراز عسل می‌پندارند» (مور، ۱۳۷۳: ۹۷). کمال و سعادت در اینست که با بریدن تعلق به غذای جسمانی، میل به تناول غذاهای روحانی افزایش یابد.

به فرموده امیرمؤمنان^(۴): «فَأَنِي أَحْذِرُكُمُ الدِّيَا فَإِنَّهَا حُلُوهٌ خَضْرَهٌ حُقْتَ بِالشَّهْوَاتِ» (دشتی، ۱۳۸۸، خ ۱۱۱: ۱۴۸) دنیا چونان حلوایی شیرین است که بیشتر فریبنده اطفال خام و مردمان کودک صفت است. انسان‌های طفل‌سیرت بدان دل خوش می‌دارند که البته دلبستن به لذت‌های نفسانی آن مایه خواری است. از نظر محققین روان‌پژوه «در گرسنگی

است که قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها گسترش می‌یابد؛ اما در سیری این ظرفیت‌ها به ایستایی و توقف دچار می‌شوند. چرا که انسان بیش از آنکه یک فعلیت (Actuality) باشد، یک قابلیت (Potentially) است»(کریمی، ۱۳۸۲: ۱۵۰). در نتیجه «جوع اختیاری» یا «گرسنگی عارفانه» نه تنها پرهیز از هرگونه حرام و شبhet و انباشتن شکم از غذاهای رنگین است، بلکه پرهیز از بهره‌مندی غیر لازم از حلال‌ها نیز هست. به همین واسطه مولانا خوردن مأکولاتی همچون نان و گوشت را موازی با گل‌خواری دانسته است که نوعی مرض بوده و باعث زردرویی و لاغراندامی افراد می‌شده است. بنا بر حدیثی منقول از حضرت رسول^(ص) «من أَكَلَ الطَّيْنَ فَكَانَمَا أَعَانَ عَلَى قَتْلِ نَفْسِهِ» (کنوخ الحقایق: ۱۸؛ به نقل از فروزانفر، ۱۳۶۱)، گل‌خواری در حکم شرارت در قتل نفس خویشتن است. لذا مولوی افراط در التفات به هر کباب، شراب، اشربه و اطعمه‌ای را در حکم گل و خاک و مایه گلوگیری و خفغان آدمی می‌داند و معتقد است تمام آفات روحی از همین ناحیه، متوجه انسان می‌شود:

خاک خوردی کاشکی حلق و دهان	چون گلو تنگ آورد بر ما جهان
لیک خاکی را که آن رنگین شدست	این دهان خود خاک‌خواری آمدست
خاک رنگینست و نقشین ای پسر	این کباب و این شراب و این شکر
رنگ لحمش داد و این هم خاک کوست	چونکه خوردی و شد آن لحم و پوست
(مولوی، ۱۳۸۵: ۶/۸-۴۷۰-۴۷۰/۶)	

درویشی مرادف با جوع و گرسنگی به اختیار است. از نظرگاه قشیری، همین گرسنگی خودخواسته، وجه تمایز بندگان برجسته و عوام‌الناس است و مدار افتخاری است که خدا در گردن خاصان در گاهش انداخته است. «درویشی شعار اولیا بود و پیرایه اصفیا و اختیار حق، خاصگان خویش را از اتقیا و انبیا. و درویshan گزیدگان و رازداران خدایند از بندگان او و موضع رازهای او اندر میان خلقان او. و خلق را سبب ایشان نگاه می‌دارد و برکه [برکت] ایشان روزی همی دهد و درویشان صابر هم‌نشینان خدای باشند در قیامت. و چنین خبر آمده است از رسول^(ص)»(خشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۰). از دید مولانا نیز، جوع موهبت خاصان حق است وی در آثار خویش، گرسنگی را خوراک خاصان خدا خوانده است که دست گدایان و اغیار این درگاه، از آن کوتاه است:

کی زبون همچو تو گیج گداست؟	جوع رزق جان خاصان خداست
(مولوی، ۱۳۸۵: ۵/۸۴۶-۲)	

کاین علفزاری است ز اندازه برون تا شوند از جوع شیر زورمند چون علف کم نیست پیش او نهند (همان: ۲۸۳۹-۲۸۳۷)	خود نباشد جوع هر کس را زبون جوع مر خاصان حق را داده‌اند جوع هر جلف گدا را کی دهند؟
---	--

این فقر خودجوش و خودخواسته را در میانه اثر قشیری هم می‌توانیم دید. وی از قول «روبیم صوفی» که نامش ابن احمد البغدادی است نقل کرده است که معنی حقيقی تصوف و درآمدن در جرگه صوفیه صادق در سه چیز است و در رأس آنها، فقر به اختیار است. نکته اینجاست که قشیری از لفظ «افتقار» در بیان این مطلب سود برده است که افتقار از باب انفعال است و از دید لغتشناسی عرب، خاصیت ذاتی این باب، پذیرش و متاثر شدن از روی اختیار و اراده است.

حقیقت آن است که همیشه سیری از محل سفره‌های زمینی حاصل نمی‌شود. بلکه عارفان مهدب و پاکبازان ساحت عشق، از انباشت ظرف شکم، بیزار و خواهان ارزاق روحانی پروردگارند (برای شناخت بیشتر، بنگرید به: مولوی نامه، ج ۲: ۷۳۰-۷۳۱). دلیل این بیزاری از اقوات مادی، و گرایندگی به طعام جوع و استقبال از گرسنگی، آن است که:

طوطیان خاص را قندی است ژرف (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۵۹)	طوطیان عام از آن خود بسته طرف
--	-------------------------------

آنچه از بستر داستان‌های حکمت‌خیز مثنوی، مرتبط با مسئله جوع و نیز تشنگی، مستفاد می‌شود، ناظر به این است که برای تربیت صحیح درونی و پالایش و والایش معنوی، باید تشنگی را بر سیراب شدن و گرسنگی را بر شکمانباری ترجیح داد. از منظر مولانا، فرعونِ نفس، اگر سیر و ممتلى باشد، موسای روح را وقی نمی‌نهد و در برابر آن به طغيان می‌ایستد. آدمی پر از سگان گرسنگه‌ایست که اگر مردار یا استخوان ببینند برمی‌خیزند. آدمی با وجه عقلانی و آسمانی خود و با جوهره علوی خویش، در حصار همین سگان خفته در خانه آب و گل اسیر است همانگونه که هاروت و ماروت در چاه بابل به اسارت آمدند:

بسته‌اند اینجا به چاه سهمناک
اندرین چه گشته‌اند از جرم بند
اندر ایشان خیر و شر بنه‌فته‌اند
هم چو هیزم پاره‌ها و تن زده
نفح صور حرص کوبید بر سگان
(مولوی، ۱۳۸۵: ۶۳۰-۶۲۰/۵)

هم چو هاروت و چو ماروت آن دو پاک
عالم سفلی و شهوانی درند
...میل‌ها هم چون سگان خفته‌اند
چونک قدرت نیست خفتند این رده
تا که مرداری در آید در میان

از دیگرسو قشیری در روایتی دیگر گرسنگی را از مختصات اولیاء‌الله دانسته و از قول صوفی‌ای نقل می‌کند: «ربیع بن خثیم را گفتند: نرخ گران شد. گفت: ما بر خدای خوارتر از آنیم که ما را گرسنه دارد. گرسنه اولیا را دارد» (قشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۲). گذشته از این، بنا به اعتقاد قشیری، در جایی دیگر رضایت ربانی در گرو جلب رضایت در روایش است: «خداؤند تعالی وحی فرستاد به یکی از پیغمبران که اگر خواهی که بدانی از خویشتن رضای من، بنگر تا رضای درویشان از تو چگونه است» (همان: ۴۹۸). لابد از همین رو بوده است که گفتهداند «درویشان اندر مجلس سفیان ثوری، چون امیران بودندی» (همان).

تفاوت نظرگاه صوفیه به مبحث جوع در این است که از آن نه تنها نالان نیستند که آن را منبع تغذیه و اتصال به حضرت رحمان می‌پنداشته‌اند. قشیری در این باره گوید «از استاد ابوعلی [دقاق] شنیدم که یکی از مردان اندر نزدیک پیری شد. او را دید که می‌گریست. گفت: چه بودت؟ گفت: گرسنه‌ام. گفت: چون تویی از گرسنگی بگردید؟ گفت: خاموش! ندانی که مراد او از گرسنه داشتن من، گریستن من است» (همان: ۲۷۴).

مولانا هم چونان عالمی خردمنج و ژرف‌نگر، زاویه نگرشی نامتعارف به مسئله گرسنگی دارد. او دیگر بینانه می‌گوید: «گرسنگی، سؤال است از طبیعت که در خانه تن خلی هست، خشت بد، گل بد. خوردن جواب است که بگیر! ناخوردن جواب است که هنوز حاجت نیست. آن مهره [چینه دیوار و کنایه از غذای قبلی] هنوز خشک نشده است. بر آن، مهره (چینه نو) نشاید زدن» (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۷۱-۱۷۲). با این انگاره است که این گرسنگی، نه دردآفرین، که درمان‌ساز است :

جوع خود سلطان داروهاست هیآن!	جمله ناخوش از مجاعت خوششدهست
چون نه! چنین خوارش مَبین!	چون خوش‌ها بِ مجاعت ها ردست
(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۸۳۳-۲۸۳۲/۵)	

نیز همین گرسنگی، منبع کنجکاوی است؛ و برای سالک مایه تحرک و جویایی و یک ساحت پر تب و تاب و طلب خیز است:
این طلب مفتاح مطلوبات توست
این سپاه و نصرت رایات توست
(همان: ۱۴۴۳/۳)

صبر بر فقر (جوع) و برکات آن

خشیری چنانکه شیوه اوست ابواب کتاب را به فراخور موضوع، به زینت آیاتی از قران کریم می‌آراید و در خلال سخن از یک یا چند حدیث (عمده‌تا نبوی) بهره می‌جوید. او در آغاز باب چهاردهم با موضوع جوع، آن را مستند به آیه «وَلَنَبْلُوْكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ» (بقره ۱۵۵) هم‌ردیف خوف و از شمار آزمایش‌های الهی شمرده است و با التفات به انتهای آیه مزبور، صبر بر جوع را مایه بشارت صابرین و خشنودی حق دانسته است «وَبَشَرَ الصَّابِرِينَ». نیز رجحان گرسنگی بر سیری در آیه کریمه «وَيُوَثِّرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانُوا بِهِمْ خَاصِّهَا» (حشر ۹) مورد اشاره اوست تا اثبات کند جوع به اختیار، بر شکم‌پرستی و انباشت آن مرچح است.

نظر به تمایل قهری آدمی به التذاذ نفسانی، مجاهده و مبارزه با این کشش طبیعی، کار آسانی نیست و نوعی شنای خلاف جهت آب را تداعی می‌کند. اما تنها زمانی تلخی ترك این لدّت، به گوارایی و اقبال درونی می‌انجامد، که آدمی در دوردست‌ها برای خود مقصد و مقصودی متصوّر باشد که این لذّات دون در نظر او حقیر جلوه کند و با همت بلند، حاضر به فرو نهادن این مطامع قلیل به امید وصل آن برکات کشیر باشد. «پس آدمی را از این خوشی‌ها و لطف‌ها که پرتو و عکس حق است، بباید گذشت و براین قدر نباید قانع گشتن، هرچند که این قدر از لطف حق است و پرتو جمال اوست، اما باقی نیست. نسبت به حق باقی است، نسبت به خلق باقی نیست... چون آفتاب غروب کند، روشنایی نماند. پس آفتاب باید شدن تا خوف جدایی نماند» (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۴).

لزوم اعتیاد به جوع و سرکوب خواهش‌های تن‌مدارانه، تا بدانجاست که قشیری از قول ابوعلی رودباری گفته است: «هرگاه که صوفی پس از پنج روز گرسنگی، گله کند، وی را به بازار فرست تا کسب کند» (خشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۶). یعنی چنین فردی شایسته راه سلوک نیست و بهتر است تا در پی حرفة و کسبی دیگر رود. وی در باب ثبات در تحمل فقر و

اختیار آگاهانه آن، از قول بشر بن الحارث گوید: «فاضل‌ترین مقام‌ها اعتقاد صبر است بر درویشی تا به گور» (همان: ۴۹۲).

در بیان قشیری، یکی از برکات صبر بر جوع آن است که رهروان راه حقیقت، با این مجاهده نفسانی، دروازه‌های دانایی و چشم‌های حکمت را بر دل خوش گشاده می‌دارند. از دید او اعتقاد به جوع و امساك از اکل، عادت اهل طریقت و طالبان سلوک عرفانی است «بدان که گرسنگی از صفات این قوم است و این یکی است از ارکان مجاهدت و سالکان این طریق، به گرسنگی بدین درجه رسیدند و از طعام بازیستادند و چشم‌های حکمت اندر گرسنگی یافتند» (همان: ۲۷۳). قریب به همین مضمون، سیری را برخاسته از جهل و مادر معصیت‌ها خوانده و گرسنگی را زاینده حکت و علم. «سه‌هل عبدالله گوید: چون خدای دنیا را بیافرید، معصیت را اندر سیری نهاد و جهل. و اندر گرسنگی حکمت و علم نهاد» (همان: ۲۷۴). برکات جوع برای هر مسلکی فراوان است. قشیری از قول یحیی بن معاذ نقل می‌کند: «گرسنگی مریدان را از ریاضت بود و تائیان را تجربت بود و زاهدان را سیاست و عارفان را مکرمت بود» (همان). مولانا بریدن جان را از اسارت شهوات و غذاهای نفسانی، زمینه‌ساز وصول به غذاهای روحانی معرفی کرده و پرهیز از امیال بهیمی را شرط دریافت حقایق معرفتی و یقینی دانسته است:

معده را بگذار و سوی دل خرام

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۵۱۴/۵)

او معتقد است معده تن، طالب کاه است ولی معده دل، خواهان نور است. آنگونه که نان در کارخانه تن استحاله می‌یابد، آدمی هم در دستگاه عقلانی و روحانی خود می‌تواند مستحیل شده و میل به صعود بیابد:

بکوشید بکوشید که تا جان شود این تن
نه نان بود که تن گشت، اگر آدمیانید؟!

(همو، ۱۳۸۶: ۶۳۸)

راه فرشته‌خویی و گذار از دیوسیرتی، خالی داشتن اندرون از طعام‌های غیر ضروری و حرصنمندانه است؛ «بیخ جمله شهوات و منشأ جمیع مخالفات، املا از طعام است» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۲۳۲). همین طعام که مایه قوام جسم و قوت روح است، اگر آزمندانه و

نامتعارف مصرف شود مایهٔ مریضی و مرگ روح است؛ همان‌سان که روغن چراغ اگر از حد بگذرد به خاموشی و مرگ شعله می‌انجامد:

آن بود آورده از کسب حلال	لقمه‌ای کاو نور افزود و کمال
آب خوانش، چون چراغی را کشد	روغنی کاید چراغ ما کشد

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۶۴۳-۱۶۴۲)

در منابع مؤثر صوفیه، راه رستگاری برای اسیران لذت‌خانهٔ چرب و شیرین دنیا، فطام از طعام دنیوی دانسته شده است. اگر علاج هر واقعه را با صبر بتوان کرد، اینجا سلاح صبر را کارسازی نیست. کسی که اسیر خواهش‌های بی‌انقطاع شکم است، صبر به معنای تمدید اسارت او در این زندان خودساخته است. باید چاره‌ای بیندیشد و دست در روزن فطام بیاویزد و از حبس هوس به درآید. زیرا جوع صفابخش درون است و امیال بهیمی و پرخوری مایهٔ جمود اندیشهٔ آدمی:

جوشش فکرت از آن افسرده شد	ای دریغاً لقمه‌ای دو خورده شد
---------------------------	-------------------------------

(همان: ۳۹۹۰/۱)

قطع تعلق از شکم‌پرستی و گذار از مرحلهٔ دنیاداری، تنها با بریدن از شیر دایهٔ دنیا (سطام) امکان‌پذیر است که در قیاس با طعام‌های عالم علوی، جیوه‌ای گندیده و پس مانده‌ای کراحت‌آور است. در ذهن و زبان قشیری، یکی دیگر از برکات غلبه بر شهوت شکم و تحمل جوع، باوری قدیمی است که البته برای مردم آن روزگار پذیرفتی تر و حائز اهمیت بسیار بوده است. «هر که بر شهوت دنیا غلبه گیرد، دیو از وی بترسد» (خشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۶).

بزرگان صوفیه، شکمانباری را از بزرگترین مهلكات تعالی و پرورش جان شمرده‌اند «بزرگترین مهلكات فرزند آدم، شهوت شکم است و آدم و حوارا به سبب آن از سرای قرار بیرون کرده‌اند و به سرای مذلت و افتخار فرستاده» (غزالی، ۱۳۷۳، ج: ۳: ۱۶۸). گاهی صوفیه به جای تعبیر صبر بر جوع، از واژه «آرام» در هنگام نداری و نیستی مال، سود برده‌اند «نوری گوید: صفت درویش آرام بود به وقت نیستی و ایثار [بود] به وقت هستی» (همان: ۴۹۶).

آنچه حاصل درویشی است اجر صبری است که بر آن کرده‌اند. گویی مراد از درویشی، شیرین‌کامی حاصل از تحمل صبر است. در باور صوفیه، صبر که خود تلخ است، میوه‌ای شیرین می‌دهد که همانا سنگینی ترازوی اعمال و مایهٔ فلاح و نجاح ابدی است. «نزدیک

یحیی بن معاذ حدیث توانگری و درویشی می‌رفت. گفت: فردا نه توانگری وزن خواهند کرد و نه درویشی، صبر و شکر وزن خواهند کرد باید که تو صبر و شکر آری» (همان: ۴۹۸).

نتیجه‌گیری

فقر اولیاء با فقر عامه متفاوت است. زیرا اوّلی اختیاری و حقیقی است و برای درک فقر وجودی انسان‌ها و عمق نیازمندیشان به منبعی بینیاز، لازمه کار آسان است، فقر در این منشور، مرادف و همنشین عشق می‌شود و جوهر جان آدمی می‌گردد. اما برای دسته دوم فقری برآمده از اضطرار است و ریشه در ستم طبقات فرادست و ظلم‌پذیری اینان دارد که در این صورت نه تنها مایه نازش و کمال نیست که نقصان و مذلت را نیز در پی دارد.

به طور کلی فقر از جهت مصدق، دو گونه است: یکی آنکه پرتگاه هلاکت است و پیامبر^(ص) از آن در پناه خدا می‌گریخته است «أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ». این همان فقر مادی است که عامل حقارت شخص فقیر است. دیگر آنکه به مصدق «الْفَقْرُ فَخْرٌ» مایه قرب به حضرت حق است. گرچه صوفیه که در تأویل آیات و احادیث مؤثر، یدشان طولاست، آن فقر هلاکت‌آور را هم از حیطه فقر مادی برکشیده و در باورشان، فقر برای اهلش، موهبتی الاهی است تا به واسطه آن، شاکران نعمت ربوبی، از کافران مواهب الوهی، شناخته آیند.

تنها عیب درویشی افلاس ظاهری آن است، درحالی که محاسنش فراوان و مکتوم است. در باور صوفیه فرجو، چون تمایل به چرب و شیرین توانگری، به عاقب فتنه‌بار و بلانگیزش نمی‌ارزد، پس بهتر آنست که همواره از توانگری به ساحت فقر گریخت. اما اندکند آنانی که این فقر ذاتی را از رزفای وجود احساس و به شایستگی، نیازمندی به حضرت بینیاز را ادراک می‌کنند. جوع از آن جهت طعام‌الله است که تهی‌شکمی، خود نوعی محرك و باعث طلب است و آن‌کس که به جای نان، در طلب جانِ جان است، به طعامی می‌رسد که معده او را، از سنگینی اشیاع به رنج ملال نمی‌آورد و سیری حاصل از آن، او را از طلب خداوند روزی بخش غافل نمی‌کند.

بنا بر آنچه آمد، معلوم شد که فقری محمود و مطبوع است که ناشی از اضطرار نباشد بلکه خواستنی و از ساحت اختیار، آگاهی و انتخاب باشد. نیز دانستیم که هیچ ولی و عارف حقی، با شکمانباری به مرتبه‌ای از مراتب عرفان نرسیده است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

نهج البلاغه، ۱۳۸۸، ترجمه محمد دشتی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی شاکر، چاپ ششم.

انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۲، مجموعه رسائل فارسی، به تصحیح دکتر محمد سرور مولایی. تهران: توس، بی چا.

چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۸، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران: حکمت، چاپ اول.

خرقانی، ابوالحسن، ۱۳۸۷، نورالعلوم، به سعی عبدالرّفیع حقیقت. تهران: بهجت، چاپ نهم. خوارزمی، کمال الدّین حسین، ۱۳۸۴، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر، چاپ اول.

زرّین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۷، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چاپ سیزدهم. سجادی، سید جعفر، ۱۳۸۹، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری، چاپ نهم. سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲، اللّمع فی التّصوّف، به تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی محبّتی، تهران: اساطیر، بی چا.

شمس تبریزی، محمد ملک داد، ۱۳۶۹، مقالات، با مقدمه و حواشی محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، بی چا.

عین القضاط همدانی، ۱۳۸۹، تمهیدات، به تصحیح و مقدمه: عفیف عسیران، تهران: منوچهری، بی چا.

غزالی، محمد، ۱۳۷۳، احیاء علوم الدّین، ترجمه: خوارزمی، به کوشش: خدیوجم، تهران: علمی فرهنگی، چاپ سوم.

فروزانفر، بدیع الزّمان؛ ۱۳۶۱، شرح مثنوی شریف، تهران: زوار، چاپ سوم. قشیری، عبدالکریم، ۱۳۸۷، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: زوار، چاپ دوم.

کاشانی، عزّالدین محمود، ۱۳۸۵، مصباح الهدایه و مفتاح الكفایه، تصحیح و توضیح عفت کرباسی و م. برزگر خالقی، تهران: زوار، چاپ دوم.

- کریمی، عبدالعظیم، ۱۳۸۲، روان روان در نهان نهان، تهران: عابد، چاپ دوم.
- مور، تامس، ۱۳۷۳، آرمانشهر (یوتوبیا)، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۸۶، کلیات دیوان شمس، تصحیح: نظام الدین نوری، تهران: آبان، چاپ پنجم.
- _____، ۱۳۸۵، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: هرمس، چاپ سوم.
- _____، ۱۳۸۷، فیه ما فیه، با تصحیح و تحشیه فروزانفر، تهران: نگاه، چاپ سوم.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد، ۱۳۷۹، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ هشتم.
- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۱، انسان کامل، با پیشگفتار هانری کربن، تهران: طهوری، چاپ ششم.
- هجویری غزنوی، علی بن عثمان، ۱۳۸۹، کشف المحبوب، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ پنجم.
- همایی، جلال الدین، ۱۳۷۶، مولوی نامه [مولوی چه می گوید]، تهران: هما، بی چا.
- یشربی، یحیی، ۱۳۸۶، عرفان عملی در اسلام، تهران: دفتر نشر معارف، چاپ سوم.

Quran

- Nahj-ol-balagha. (1388). Translated by Dashti, Mohammad. 6th edition. Tehran: Shaker.
- Ansari, Khaje Abdollah. (1372). Majmoe'ey-e resae'e'l-e farsi. Emended by Mawlaei, Mohammad Soroor. Tehran: Toos.
- Chittick, William. (1388). Daramadi bar tasavof va erfani-e eslami. Translated by Parvin, Jalil. 1st edition. Tehran: Hekmat.
- Kharaqani, Ab-ul-Hassan. (1387). Noor-ul-uloom. Compiled by Haghhighat, Abd-ul-Rahim. 9th edition. Tehran: Behjat.
- Khwarazmi, Kamaluddin Hossein. (1384). Javaher-ul-asrar va Zawaher-ul-anvar. Compiled by Sharia't, Mohammad Javad. 1st edition. Tehran: Asatir.
- Zarrinkoob, Abd-ul-Hossein. (1387). Arzesh-e miras-e sufieh. 13th edition. Tehran: Amirkabir.
- Sadjadi, Sayyed Ja'afar. (1389). Farhang-e estelahat va ta'abirat-e erfani. 9th edition. Tehran: Tahoori.
- Sarraj-e Toosi, Ab-u-nasr. (1382). Al-loma'a fi al-tasavvof. Compiled by Nicholson, R. Alleyne. Translated by Mohabbati, Mehdi. Tehran: Asatir.

- Shams-e Tabrizi, Mohammad. (1369). Maghalat. With a foreword and margins by Movahhed, M. Ali.Tehran: Khwarazmi.
- Hamadani, Ayn-ul-quzat. (1389). Tamhidat. Emended by Osseiran, Afif. Tehran: Manoochehri.
- Ghazzali, Mohammad. (1373). Ihya'o-uloomeddin.Translated by Khwarazmi, Mohammad.
- Foroozanfar, Badia'ozzaman. (1361). Sharh-e masnavi-e sharif. 3rd edition.Tehran: Zovvar.
- Qushayri, Abd-ul-Karim. (1387). Resaley-e Qushayriyya. Translated by Osmani, Ab-u-Ali. Emended by Foroozanfar, Badia'ozzaman. 2nd edition.Tehran: Zovvar.
- Kashani, Ezzoddin Mohammad. (1385). Mesbah-ul hedaya va meftah-ul kefaya.Emended by Karbasi, Effat and Barzegar khaleghi, M.R. 2nd edition. Tehran: Zovvar.
- Karimi, Abd-ul-Azim. (1382). Ravan-e ravan dar nahان-e nahان. 2nd edition. Tehran: Abed.
- More, Thomas. (1373). Armanshahr(Utopia). Translated by Ashoori, Daryoosh. 2nd edition.Tehran: Khwarazmi.
- Rumi, Jalaluddin. (1386). Kolleyyat-e divan-e shams. Emended by Noori, Nezamuddin. 5th edition.Tehran: Aban.
- , (1385). Masnavi-e ma'anavi. Emended by Nicholson, R. Alleyne. 3rd edition.Tehran: Hermes.
- , (1387). Fih-e ma fih. Emended by Foroozanfar, Badia'ozzaman. 3rd edition.Tehran: Negah.
- Najm-e Razi, Abdullah ibn Mohammad. (1379). Mersad-ul e'bad. Compiled by Reyahi, Mohammad Amin. 8thedition. Tehran: Elmi farhangi.
- Nasafi, Azizuddin. (1381). Ensan-e kamel. With a foreword by Corbin, Henry. 6th edition. Tehran:Tahoori.
- Hujwiri Ghaznavi, Ali. (1389). Kashf-ul mahjoob. Emended by Abedi, Mahmood. 5th edition. Tehran: Soroosh.
- Homaei, Jalaluddin. (1376). Mawlawi nameh.Tehran: Homa.
- Yasrebi, Yahya. (1386). Erfan-e amali dar eslam. 3rd edition. Tehran: Daftar-e nashr-e ma'aref.