

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 صوفیه است که در دو فصل به نگارش آمده و در آن، جوع و اختیار فقر، یکی از مقدمات سلوک و راه‌های تصفیه، تصقیل 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 قابل‌اعتنایی دارد. نگارنده، به شیوه توصیفی-تحلیلی، با انطباق آراء این دو نشان داد هر دو متفق‌القول‌اند که تحمل اکسیر گرسنگی و درآمدن در کسوت فقر خودخواسته، مایه مصونیت از سرکشی‌ها و مهلکات 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 آشفته‌بازار مذهب و سیاست و تعدد خانقاه‌های صوفیه، قشیری به واسطه اصالت خانوادگی و کسب معارف زمان، توانست محبوب عام و منظور نظر حکام باشد. وی هدف از تألیف رساله قشیری را، وجود فترت در طریقت، انحراف در مرام صوفیان (صوفی‌نمایان)، فساد سنن پیشینیان و مشایخ حقیقت و ظهور مدعیان دروغین عرفان می‌داند. (قشیری، ۱۳۸۷: ۸۶-۸۸).

از منظر او پرهیز از شکمبارگی و تحمل گرسنگی، یکی از مقدمات سلوک و راه تصفیه، تسکین 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» (یثربی، 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 رفتن

(مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۱۸۴۶)

نیز مولوی در باب نکوهش تن‌پروری گفته است: «تو را غیر این غذای خواب و خور غذای دیگر است که ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی. 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 آخور 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 آخور اسبان مانده‌ای و در صف شاهان و امیران عالم بقاء، مقام نداری.» (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۹)

پیشینه 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 مقوله فقر از قرار زیر است: مقاله «بررسی و تحلیل رسم فقر بر پایه متون منثور عرفانی تا قرن هفتم هجری» از فاطمه‌سادات طاهری و مریم پاکدل در مجله متن‌شناسی دانشگاه اصفهان دوره یازدهم، شماره پیاپی ۴۲، تابستان ۱۳۹۸، صفحات ۱۱۱-۱۲۵ به چاپ رسیده است. مقاله «تحلیل عرفانی فقر و غنا از دیدگاه عرفانی خواجه عبدالله انصاری و مولانا» توسط حسین آریان و دیگران در نشریه عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، تابستان ۱۳۹۶، دوره ۱۳، شماره ۵۲، از صفحه ۱۹۷ تا ۲۱۸ به چاپ رسیده است. مقاله «مفهوم فقر عرفانی در غزلیات شمس و مثنوی مولانا» از غلامرضا دانش‌پژوه و ناصر کاظم‌خانلو، دانشگاه ایلام، نشریافته در کنفرانس ملی آینده‌پژوهی علوم انسانی و توسعه به سال ۱۳۹۴ که در ۱۷ صفحه ارائه شده است. هم‌چنین پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی و مقایسه اصطلاح فقر در شش اثر منثور عرفانی» (کتاب‌های شرح تعریف، ترجمه رساله قشیری، کشف‌المحجوب، کیمیای سعادت، سوانح العشاق و تمهیدات) از اصغر اصلانی، در سال ۱۳۸۷ که در دانشگاه قم انجام گرفته است. مقاله «تلقی عرفا و مشایخ صوفیه از فقر» (با تکیه بر کشف‌المحجوب هجویری و انسان کامل نسفی) از عبدالله نصرتی و فرشاد عربی در نشریه عرفانیات در ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی همدان در سال ۱۳۹۱ که در صفحات ۱۱۹ تا ۱۴۱ به چاپ رسیده است.

تعریف 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 محبت است و او را فقیر گفته‌اند. پس آن گاه که سالک قدم در وادی فنا نهد، به درجه‌ای می‌رسد که «اثری از غیر نمی‌ماند و سپس نوبت به ظهور وجود حق می‌رسد و سالک، حقیقت حق را با حق می‌یابد» (یثربی، ۱۳۸۶: ۱۰۵). نیز گفته‌اند: فنا «یعنی این که بنده، اعمال خود را برای خدا نابود انگارد و بقا یعنی بنده بداند که همیشه و در همه احوال، عبودیت خدا بر پا و برجاست» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۲۵۲).

از بارزترین علامات صوفیه، 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 صوف پوش نبوده‌اند. همچنین صوفی را هم از ماده صّفّه 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 تعین تصوف در صف اول تقرب اساسا کار درستی نیست. اینها همه استقصائاتی است که در معرفی چهره راستین اهل فقر، راه به جایی نخواهد برد. لذا قشیری کوشیده است تصوف را در مصداق و معنا معرفی نماید نه در حصار واژگان و ماده. یعنی اهل عمل است تا نظریه. بنابراین گفته است صوفی آن است که اهل نیکویی، 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 مصداق فقیر بودن، راه بر نااهلان و اهل ریا بسته خواهد شد. زیرا درآمدن در کسوت صوفیه صادق، باز بسته به عمل و اقدام است نه صوف پوشی و سبحة گردانی یا تحفظ ظاهر و تعبّد ریایی.

فقر از مهم‌ترین مقامات (و نه احوال) سلوک است و به نظر عدّه‌ای 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: ۱۳۸). نیز نوشته‌اند: «فقر در بدایت، ترک دنیا و مافیهاست و در نهایت، فنا شدن است در ذات احدیت. بنابراین فقیر کسی است که هیچ ندارد؛ یعنی از سر همه چیز گذشته تا به همه

چیز رسیده است» (کاشفی، ۱۳۷۵: ۳۸۳). عزالدین کاشانی در بیانی که مستلزم ترجیح زهد بر فقر است، می‌گوید: «سالک راه حقیقت به مقام فقر (که عبارتست از عدم تملک اسباب)، نرسد الا بعد از عبور از مقام زهد. چه اول 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 نفوس 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 این 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 بافته در همدیگر می‌داند که کمال یکی را بی دیگری متصور نمی‌داند. «محمد بن عبدالله فرغانی را پرسیدند از درویشی به خدای و استغنا به خدای. گفت: چون درویشی درست گردد استغنا درست گردد. رعایت بر بنده تمام شود، نگویند کدام تمام‌تر؟ درویشی یا استغنا؟ زیرا که آن دو حال است، یکی تمام نباشد مگر به دیگری» (همان: ۴۹۱). باری، معنای گرسنگی و درویشی خودخواسته، در دو قول زیر منقول از قشیری چنین نمود یافته است: «ابن سالم گوید: معنای گرسنگی آن است که از عادت خویش کم نکند مگر چند گوش گربه‌ای» (همان: ۲۷۴). و «ابوسلیمان 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 نقصان 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 زرّ 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 صوفیّه، منابع دیگری ذکر کرده‌اند. مانند: فقر، سبحة، کشکول و امثال ذلک که از حیث رازآمیزی حتی برای آن‌ها منشأ بودایی هم قائل شده‌اند (بنگرید به: ارزش میراث صوفیّه، ۱۳۸۷: ۱۴). علت این امر نیز شاید آن است که «عرفان هندی، برهمن هندو را به فقر و تجرّد و دربوزگی 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 مظهر تجلّی برهما می‌داند» (همان: ۱۸).

باید دانست غایت سلوک عارفانه، از خود تهی شدن و پر شدن 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 این باره گوید: باید به مرحله‌ای از مردی برسی 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 صوفیّه، گویی درویشی، مرادف استغناست و درویش حقیقی از غیر خدا استغنا دارد. آنگونه که قشیری از شبلی روایت کرده است، بنیان فقر بر روی گردانی از ماسوی الله و چنگ زدن در حبل نیازمندی به حضرت بی‌نیاز است. «شبلی را از حقیقت درویشی پرسیدند. گفت: آن که بدون خدای به هیچ چیز مستغنی نگردی» (قشیری، ۱۳۸۷:

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 رساله قشیری: ۲۷۴).

کیفیت و شرایط تجویع

در سلک صوفیه راستین درآمدن، مستلزم شرایطی است که گرسنگی یکی از آنهاست. اندیشه خورد و خوراک، همان «آخوربینی» است که نباید جای «آخربینی» را بگیرد. قول قشیری در باب شرایط درویشی 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 «تحلیه» 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 برگردد. و ذکری باید که او را باز دارد و مونس بود» (قشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۵).

گرسنگی هم نوعی تخلیه و زمینه‌ساز تخلیه و نورانیت باطن است. یعنی از دید صوفیه و عرفا، تجویع، مایه تنویر است. واضح است که نهاد آدمی مستعد ذوق و جذب نور حق تعالی است، ولی باید دانست که بهره‌بری از نور آفتاب، هم قابلیت می‌خواهد و هم دارای تعینات 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:

این جهان بازی‌گهست و مرگ شب	باز گردی، کیسه‌خالی، پر تعب
کسب دین عشقست و جذب اندرون	قابلیت نور حق را ای حرون!
کسب فانی خواهدت این نفس خس	چند کسب خس کنی؟ بگذار بس!

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۶۰۲/۲-۲۶۰۰)

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 سینه شکم مداران و پرخواران دست رد زده است. او می‌گوید پرخواری حیوان‌صفتی است و کسی که هم و غمّش، قوت یومیّه باشد، جایش در جمع آدمیان نیست. «کسی فرا سهل عبدالله گفت: چه گویی اندر شبانروزی یکبار خوردن؟ گفت: خوردن صدیقان است. گفت: دوبار خوردن چه گویی؟ گفت: اکل مومنان است. گفت: سه بار خوردن؟ گفت: اهل خویش را بگوی تا علف‌جایی بکند ترا» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۵). یعنی پرخوار، حیوان‌خو و در زمره 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 تنت کو ای مقل ؟ آب صافی کن ز گل ای خصم دل
تو بر آنی هر دمی کز خواب و خور خاک ریزی اندرین جو بیشتر

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۸۱۰/۵-۲۸۱۱)

برای همین است که قشیری می‌گوید: «سهل بن عبدالله هر پانزده روز، یکبار خوردی. چون ماه رمضان درآمدی، تا ماه ندیدندی طعام نخوردی. هرشب روزه تنها به آب گشادی» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۴). در باور قشیری و قاطبه صوفیه، کم‌خواری سیره نوی هم هست. «انس بن مالک گوید که فاطمه به نزدیک پیغمبر آمد و پاره‌ای نان آورد. گفت: چیست این نان یا فاطمه؟ گفت: قرصی پخته بودم، دلم خوش نبود تا این پاره به نزدیک تو [آوردم]. گفت این اوّل طعامی است که اندر دهن پدرت می‌رسد از سه روز باز» (همان: ۲۷۳).

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

نور خواهی مستعدّ نور شو! دور خواهی خویش‌بین و دور شو!
ور رهی خواهی ازین سجن خرب سر مکش از دوست «وأسجد و اقترب»

(مولوی، ۱۳۸۵: ۳۶۰۶/۱-۳۶۰۷)

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
دلخوشی گاهی و گاهی تنگدل	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 درخور گوهر جان ما نیستند، بلکه سرمایه‌هایی فریبنده و سراب مانند نیز هستند (بنگرید به: ۳۲۲۸-۳۲۳۲). داستان زیر از قشیری، بی‌رغبتی درآویش خداجو را به خورد و خوراک به اثبات می‌رساند. «بوتراب نخشی از بادیه بصره به مکه شد. پرسیدند که طعام کجا خوردی؟ گفت: از بصره به بناج آمدم طعام خوردم. پس به ذات العرق اینجا. [یعنی] در بادیه دوبار طعام خورده بود» (قشیری، 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. هرچند 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 زبانه‌کشی فرو می‌ماند و به «برد و سلام» مبدل می‌گردد.

خودشناسی جوهره فقر اختیاری

انسان در راستای معرفت‌یابی و کسب شناخت‌ها، به دست‌نیافته‌ها 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 اهمیت و ضرورت خودشناسی، همین بس که برای حرکت در مسیر کمالات انسانی، گریزی از شناخت نفس، قوای آن و خیر و شرش 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» (قشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۲).

مولوی هم با شناساندن «معرفت نفس» به عنوان عاملی که می‌تواند وسیله شناخت غذاهای معنوی نیز باشد، می‌گوید: آن دزدی که نعل باژگونه می‌زند و ما را از خود ما می‌دزدد، 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 شهوات 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 برکات عوالم برین روحانی و سیر استکمال خود بیگانه می‌مانند (بنگرید به: ۱۸۱۳/۲-۱۸۱۰).

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

گفت: آنکه که از وی هیچ بقیت نماند. گفتم: این چگونه بود؟ گفت: چون او را نبود، او را بود» (قشیری، 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 منتها 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 باز نمود 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 عرفا، 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 هبه الهی به بندگان منظور است، می‌نویسد: «درویشی شعار اولیا بود و پیرایه اصفیا و اختیار حق سبحانه، خاصگان خویش را» (قشیری، ۱۳۸۷: ۴۰۳). سهل تستری معتقد است: «نَظَرْتُ فِي هَذَا أَمْرٍ، فَلَمْ أَرَى طَرِيقًا أَقْرَبُ إِلَى اللَّهِ مِنْ الْإِفْتِقَارِ» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۲۲۸). دلیل این امر نیز آن است که ملائکه و شیطان هر کدام به نوعی به عبادت خویش مغرورند، اما انسان با پیشکش افتقار و شکستگی، به آستان حب الهی 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: «أَسْتَرُّ عِزَّ فَقْرٍ كَ» یعنی عزت درویشی خود را پنهان دار و با خلق مگوی که من درویشم تا سر تو آشکار نشود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۸۵). چون فقر کرامت عظیمی است که از ناحیه خدای حکیم بر بنده اهل و شایسته افاضه شده است و نباید آن را به شائبه 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 بنده 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. مصداق 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 خویشتن را جز آن وقت نبیند که اندر وی است» (همان: ۴۹۸).

طالبان حقیقی جوع

گرسنگی مطبوع صوفیه، درمانگر دردها و داروی ناراستی‌های دل‌سپردگان به مشیت ربّانی است. جوعی که منظور نظر متصوّفه است ظاهری سؤال‌خیز و بحث‌انگیز دارد؛ اما در نهان سرشار از حکمت و فواید است. مبارزه با هوی پرستی و امیال شهوانی، به معنای سرکوب غرایز، و معطل ساختن بایسته‌های فطری آدمی نیست، بلکه پاسخ‌های منطقی و هدایت‌هوشمندانه این امیال و تعدیل آن‌هاست که می‌تواند زمینه‌ساز تحقق کمال باشد (برای تفصیل مطلب بنگرید به: احیاء علوم الدّین، ج ۳: ۵۴-۵۵).

نگاه دراویش حقیقی به جوع، نگاهی متعالی است و آن را موهبتی الهی و رمزی از رازخانه خداوند می‌دانند که کشف آن بر هر نامحرم روا نیست. یعنی اظهار فقر و گرسنگی بر نامحرم، افشای 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 سرتی است از اسرار خدای و او سرتی خویش جایی نهد 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، باز بسته به بریدن از پستان دنیا است.

زیرا نهایت دل‌بستگی به مظاهر مادی، قوت حاصل از نان است. اما نتیجه فطام از این مستلذات، مشاهده جانان. بر همین مبنا، سروده است:

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

(مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۹۶)

و گفته‌اند: «چون معده را از مشتتهیات نفسانی خالی‌سازی، و به مستلذات جسمانی نپردازی، هرآینه آبی خون «أبیت عند ربی» را سزاوار گردی و از نعمت دیدار دلدار برخوردار شوی» (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۳۱۸). از منظر قشیری، طالبان وصال و دل‌بستگان جمال الهی، در اثر دل‌کندن 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 بفروختندی در بازار، اصحاب آخرت هیچ چیز واجب نکند خریدندی، مگر آن را» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۵). اشتیاق در اویش 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 نو ز اعتدال که همی‌سوزد از او تخمه و هلال
هر که را درد مجاعت نقد شد نو شدن با جزو جزوش عقد شد

(مولوی، ۱۳۸۵: ۴۲۹۵/۶-۴۲۹۴)

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 مأكولات دنیوی و تنانی، ناگزیر است. اعتدال اکسیر نجات‌بخشی است که در دو بیت نغز 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 مستحِق

(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 منبع اشباع امیال آدمی است می‌تواند چنان هیزمی که

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

استغناى اهل فقر

به باور عرفا رسیدن به مقام استغنا، در سایه تصقیل 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 پذیرفتنی است. نزد عارف تبدیل حقیقی اینست که «تا بنده نشوی، آزادی نیابی. تا پشت بر هر دو عالم نکنی به آدم و آدمیت نرسی و تا از خود بنگریزی، به خود نرسی» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۵). وقتی سالک به معدن عطایای رحمانی متصل باشد، به داده حق خرسند است و عطیّه الهی را هر چه که باشد، نیکو می‌انگارد. این از بنیادی‌ترین خصلت‌های عاشقان راستین است که نار معشوق را نور، جفایش را وفا و جورش را حلوا می‌انگارند (بنگرید به: ۱۵۷۰/۱-۱۵۶۵).

در مکتب تصوف، وقتی تن به قضای الهی 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: لایمَلِکُ و لا یُمَلِکُ. 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 مایهٔ 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 سگّان‌داری عشق است که با صدور حکمی تلخ، تن را از غیر خود به فطام می‌کشاند. کار عشق عینِ کیمیاگری است، زیرا در پستی تن، روح را به اعلا می‌کشاند و عاشق را از مجرای «لا» به «الا» 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 ربّ اعلا می‌کشی

ای عشق می‌کن حکم مرّ، ما را ز غیر خود بئر
 ای سیل می‌غری، بغرّ، 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 در یوزگی 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 ابو عبدالله 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. چیزی می‌خورد و خاموش می‌باشید که اگر درویشی از در آید، شما همگان را فضیحت کند» (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۰۰).

جوع، طعام الله است

جوع در شریعت به معنی امساک از خوردن و آشامیدن است، اما عرفای اسلامی می‌گویند در حقیقت عبارتست از «اعراض 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 خوشتر از 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^(ع): «فَأَنى أَحذِرُكم الدّٰتِیَا فَأَنّٰهَا حُلُوهُ حَضِرَهُ حُقَّتْ بِالشَّهَوَاتِ» (دشتی، ۱۳۸۸، خ ۱۱۱: ۱۴۸) دنیا چونان حلویایی شیرین است که بیشتر فریبنده اطفال خام و مردمان کودک‌صفت 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 شبهت و انباشتن شکم از غذاهای رنگین است، بلکه پرهیز از بهره‌مندی غیر لازم از حلال‌ها نیز هست. به همین واسطه مولانا خوردن مأكولاتی همچون نان و گوشت را موازی با گل‌خواری دانسته است که نوعی مرض بوده و باعث زردروبی و لاغراندami افراد می‌شده است. بنا بر حدیثی منقول از حضرت رسول (ص) «مَنْ أَكَلَ الطَّيْنَ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ عَلَى قَتْلِ نَفْسِهِ» (کنوز الحقایق: ۱۸؛ به نقل از فروزانفر، ۱۳۶۱، ج ۳: ۱۱۸۸)، گل‌خواری در حکم شراکت 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 خفقان آدمی می‌داند و معتقد است تمام آفات روحی از همین ناحیه، متوجّه انسان می‌شود:

چون گلو تنگ آورد بر ما جهان	خاک خوردی کاشکی حلق و دهان
این دهان خود خاک‌خواری آمدست	لیک خاکی را که آن رنگین شدست
این کباب و این شراب و این شکر	خاک رنگینست و نقشین ای پسر
چونکه خوردی و شد آن لحم و پوست	رنگ لحمش داد و این هم خاک کوست

(مولوی، ۱۳۸۵: ۴۷۰۸/۶-۴۷۰۴)

درویشی مرادف با جوع و گرسنگی به اختیار است. از نظرگاه قشیری، همین گرسنگی خودخواسته، وجه تمایز بندگان برجسته و عوام‌الناس است و مدال افتخاری است که خدا در گردن خاصان درگاهش انداخته است. «درویشی شعار اولیا بود و پیرایه اصفیا و اختیار حق، خاصگان خویش را از اتقیا و انبیا. و درویشان 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)» (قشیری، ۱۳۸۷: ۴۹۰). از دید مولانا نیز، جوع موهبت خاصان حق است وی در آثار خویش، گرسنگی را خوراک خاصان خدا خوانده است که دست‌گدایان و اغیار این درگاه، از آن کوتاه است:

جوع رزق جان خاصان خداست کی زبون همچو تو گیج گداست؟

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۸۴۶/۵)

خود نباشد جوع هر کس را زبون	کاین علف‌زاری است ز اندازه برون
جوع مر خاصان حق را داده‌اند	تا نشوند از جوع شیر زورمند
جوع هر جلف‌گدا را کی دهند؟	چون علف‌کم نیست پیش او نهند

(همان: ۲۸۳۹/۵-۲۸۳۷)

این فقر خودجوش و خودخواسته را در میانهٔ اثر قشیری هم می‌توانیم دید. وی از قول «رویم صوفی» که نامش ابن احمد البغدای است نقل کرده است که معنی حقیقی تصوف و درآمدن در جرگهٔ صوفیهٔ 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 متأثر شدن از روی اختیار و اراده است.

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

طوطیان خاص را قندی است ژرف طوطیان عام از آن خود بسته طرف

(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۵۹/۶)

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 ممتلی باشد، موسای روح را وضعی نمی‌نهد و در برابر آن به طغیان می‌ایستد. آدمی پر از سگان گرسنه‌ایست که اگر مردار یا استخوان ببینند برمی‌خیزند. آدمی با وجه عقلانی و آسمانی خود و با جوهرهٔ علوی خویش، در حصار همین سگان خفته در خانهٔ آب و گل اسیر است همانگونه که هاروت و ماروت در چاه بابل به اسارت آمدند:

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

از دیگر سو 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 ربّانی در گرو جلب رضایت دروایش است: «خداوند 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 گفته‌اند «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 بگرید؟ گفت: خاموش! ندانی که مراد او از گرسنه داشتن من، گریستن من است» (همان: ۲۷۴).

مولانا هم چونان عالمی خرده‌سنج و ژرف‌نگر، زاویه نگرشی نامتعارف به مسأله گرسنگی دارد. او دیگر بینانه می‌گوید: «گرسنگی، سؤال است از طبیعت که در خانه تن خللی هست، خشت بده، گل بده. 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 هین!
 جمله ناخوش از مجاعت خوش‌شددست
 جوع در جان نه! چنین خوارش مبین
 جمله خوش‌ها بی‌مجاعت‌ها رددست
 (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۸۳۳/۵-۲۸۳۲)

نیز همین گرسنگی، منبع کنجکاو است؛ و برای سالک مایهٔ تحرک و جویایی و یک ساحت پر تب و تاب و طلب‌خیز است:

این طلب مفتاح مطلوبات توست این سپاه و نصرت رایات توست

(همان: ۱۴۴۳/۳)

صبر بر فقر (جوع) و برکات آن

قشیری چنانکه شیوهٔ اوست ابواب کتاب را به فراخور موضوع، به زینت آیاتی از قرآن کریم می‌آراید و در خلال سخن از یک یا چند حدیث (عمدتاً نبوی) بهره می‌جوید. او در آغاز باب چهاردهم با موضوع جوع، آن را مستند به آیه «وَلَنَبْلُوَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ 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 صابرين و خشنودی حق دانسته است «و بَشِّرِ الصَّابِرِينَ». نیز رجحان گرسنگی بر سیری در آیهٔ کریمه «و یوثرن علی انفسهم و لو کان بهم خصاصه» (حشر/۹) مورد اشارهٔ اوست تا اثبات کند جوع به اختیار، بر شکم‌پرستی و انباشت آن مرخّح 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 ترک این لذت، به گوارایی و اقبال درونی می‌انجامد، که آدمی در دوردست‌ها برای خود مقصد و مقصودی متصور باشد که این لذات دون در نظر او حقیر جلوه کند و با همت بلند، حاضر به فرو نهادن این مطامع قلیل به امید وصل آن برکات کثیر باشد. «پس آدمی را از این خوشی‌ها و لطف‌ها که پرتو و عکس حق است، نباید گذشتن 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» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۶). یعنی چنین فردی شایسته راه سلوک نیست و بهتر است تا در پی حرفه و کسبی دیگر رود. وی در باب ثبات در تحمل فقر و

اختیار آگاهانه آن، از قول بشر بن الحارث گوید: «فاضل ترین 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 چشمه‌های حکمت را بر دل خوش گشاده می‌دارند. از دید او اعتیاد به جوع و امساک 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 بازایستادند و چشمه‌های حکمت اندر گرسنگی یافتند» (همان: ۲۷۳). قریب به همین مضمون، سیری را برخاسته از جهل و مادر معصیت‌ها خوانده و گرسنگی را زاینده حکمت و علم. «سهل 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 تائبان 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:

معدۀ را بگذار و سوی دل خرام تا که بی پرده ز حق آید سلام

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۵۱۴/۵)

او معتقد است معدۀ تن، طالب کاه است ولی معدۀ 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: غزل ۶۳۸)

راه فرشته‌خویی و گذار از دیوسیرتی، خالی داشتن اندرون از طعام‌های غیر ضروری و حرص‌مندانه است؛ «بیخ جمله شهوات و منشأ جمیع مخالفات، امتلا 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:

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

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱/۱۶۴۳-۱۶۴۲)

در منابع مأثور 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:

ای دریغا لقمه‌ای دو خورده شد جوشش فکرت از آن افسرده شد

(همان: ۱/۳۹۹۰)

قطع تعلق از شکم‌پرستی و گذار از مرحلهٔ دنیا‌داری، تنها با بریدن از شیر دایهٔ دنیا (فطام) امکان‌پذیر است که در قیاس با طعام‌های عالم علوی، جیفه‌ای گندیده و پس مانده‌ای کراهت‌آور 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 پذیرفتنی‌تر و حائز اهمیت بسیار بوده است. «هرکه بر شهوات دنیا غلبه گیرد، دیو از وی بترسد» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۷۶).

بزرگان صوفیه، شکم‌انباری را از بزرگترین مهلکات تعالی و پرورش جان شمرده‌اند «بزرگترین مهلکات فرزند آدم، شهوت شکم است و آدم و حوا را به سبب آن از سرای قرار بیرون کرده‌اند و به سرای مذلت و افتقار 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 مایه فلاح و نجات ابدی است. «تزدیک

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 اولی اختیار و حقیقی است و برای درک فقر وجودی انسان‌ها و عمق نیازمندیشان به منبعی بی‌نیاز، لازمه کار آنان 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 مصداق، 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 مصداق «الْفَقْرُ فَخْرِي» مایه قرب به حضرت حق است. گرچه صوفیه که در تأویل آیات و احادیث مأثور، یدشان طولاست، آن فقر هلاکت‌آور را هم از حیطة فقر مادی برکشیده و در باورشان، فقر برای اهلش، موهبتی الهی 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 فقرجو، چون تمایل به چرب و شیرین توانگری، به عواقب فتنه‌بار و بلاانگیزش نمی‌ارزد، پس بهتر آنست که همواره از توانگری به ساحت فقر گریخت. اما اندکند آنانی که این فقر ذاتی را از ژرفای وجود احساس و به شایستگی، نیازمندی به حضرت بی‌نیاز را ادراک می‌کنند. جوع از آن جهت طعام‌الله است که تهی‌شکمی، خود نوعی محرک و باعث طلب است و آن کس که به جای نان، در طلب جان‌جان است، به طعامی می‌رسد که معده او را، از سنگینی اشباع به رنج ملال نمی‌آورد و سیری حاصل از آن، او را از طلب خداوند روزی‌بخش 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، بی‌چاپ.

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

خرقانی، ابو الحسن، ۱۳۸۷، نورالعلوم، به سعی عبدالرفیع حقیقت. تهران: بهجت، چاپ نهم. خوارزمی، کمال‌الدین حسین، ۱۳۸۴، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر، چاپ اول.

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۷، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چاپ سیزدهم.

سجّادی، سیدجعفر، ۱۳۸۹، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری، چاپ نهم. سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲، اللمع فی التصوّف، به تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر، بی‌چاپ.

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

عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۹، تمهیدات، به تصحیح و مقدمه: عفیف عسیران، تهران: منوچهری، بی‌چاپ.

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

فروزانفر، بدیع‌الزمان؛ ۱۳۶۱، شرح مثنوی شریف، تهران: زوّار، چاپ سوم.

قشیری، عبدالکریم، ۱۳۸۷، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، با تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زوّار، چاپ: دوم.

کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۸۵، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح و توضیح عفت کرباسی و م. برزگرخالقی، تهران: زوّار، چاپ دوم.

کریمی، عبدالعظیم، ۱۳۸۲، *روان روان در نهران نهران*، تهران: عابد، چاپ دوم.
مور، تامس، ۱۳۷۳، *آرمانشهر (یوتوپیا)*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.

مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۶، *کلیات دیوان شمس*، تصحیح: نظام‌الدین 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 کرین، تهران: طهوری، چاپ ششم.

هجویری غزنوی، علی بن عثمان، ۱۳۸۹، *کشف‌المحجوب*، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ پنجم.

همایی، جلال‌الدین، ۱۳۷۶، *مولوی‌نامه [مولوی چه می‌گوید]*، تهران: هما، بی‌چاپ.

یثربی، 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'el-e farsi*. Emended by Mawlaei, Mohammad Soroor. Tehran: Toos.

Chittick, William. (1388). *Daramadi bar tasavof va erfane eslami*. Translated by Parvin, Jalil. 1st edition. Tehran: Hekmat.

Kharaqani, Ab-ul-Hassan. (1387). *Noor-ul-uloom*. Compiled by Haghghat, Abd-ul-Rahim. 9th edition. Tehran: Behjat.

Khwarazmi, Kamaluddin Hossein. (1384). *Javaher-ul-asrar va Zawaher-ul-anvar*. Compiled by Sharia'at, 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.

Sarraji-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 nahan-e nahan. 2nd edition. Tehran: Abed.
- More, Thomas. (1373). Armanshahr (Utopia). Translated by Ashoori, Daryoosh. 2nd edition. Tehan: 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. 8th edition. 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.