

فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر

شماره پیاپی: پانزدهم - بهار ۱۳۹۲

از صفحه ۷۵ تا ۹۲

تبیین تعلیمی فقر از دیدگاه عرفای اسلامی*

مسعود سپه‌وندی^۱

استادیار زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد خرم‌آباد - لرستان - ایران

فاطمه تقی‌زاده^۲

چکیده

فقر از دیدگاه «ابونصر سراج» چهارمین مقام از مقامات سلوک محسوب می‌شود و منظور از آن عدم التفات به ماسوی الله و مقرر بودن به نیازمندی در برابر حق - تعالی - است. فقر دارای مراتبی است: بعضی از مراتب آن به قناعت و خلو دست و بعضی به زهد و طلب کسب ثواب اخروی و بعضی دیگر به مرتبه‌ی خلو قلب از حب دنیا و فنا و اسقاط صفات باز می‌گردد. در مرتبه‌ی آخر که بالاترین مرتبه‌ی فقر محسوب می‌شود سالک تنها خود را مجرای برای نفاذ امر خداوند می‌داند و به آنچه برایش مقدر کرده است راضی است با توجه به این تعریف فقیر می‌تواند از لحاظ مالی غنی هم باشد ولی چون بدان رغبتی ندارد فقیر محسوب می‌شود.

واژه‌های کلیدی: تصوف، عرفان، فقر، فنا

* - تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱۸

^۱ - پست الکترونیکی: masood.sepahvandi@yahoo.com

^۲ - دانشجوی ارشد زبان و ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی - واحد خرم‌آباد - لرستان - ایران :

atemeh taghizadeh385@yahoo.com

مقدمه

از نظر اهل ظاهر، زبان عرفا، زبانی پیچیده و متغییر است به طوری که می‌توان گفت در این مسلک هر اصطلاح در معنی مجازی خود به کار رفته است و گاه گمان می‌رود که در یک اصطلاح عرفانی، از تعاریف مختلف استفاده شده است. اما از آن جا که فهم حقیقت در عرفان، مبتنی بر ذوق و اشراق است، عرفا به این الفاظ گونه‌گون و تعاریف مختلف مصطلحات تصوف، توجهی ندارند و این تفاوت در لفظ را این‌گونه توجیه می‌کنند که: «بعضی معانی را نمی‌توان نام گذاری کرد و تحت اسم و عبارت درآورد، زیرا عبارت و سخن از بیان معانی واقعی آن عاجز است و عرفا تنها از روی ضرورت است که تعریفی را از یک معنی ارائه می‌دهند و هر یک دریافت وجدانی خود را از آن حقیقت واحد به شکلی بیان می‌کنند. پس تفاوت، تنها در لفظ و عبارت است و فرق معنوی وجود ندارد.» (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۹: ۸۰) فقر، از جمله اصطلاحاتی است که در معنی لفظی خود، چنان که مصطلح است به کار نرفته است و عرفا آن را با تعاریف مختلف بیان داشته‌اند، لذا در این مجال، برخی از عقاید آنان را درآمیخته، به تبیین تعلیمی فقر از دیدگاه عرفا می‌پردازیم.

فقر در لغت

چهارمین مقام از مقامات تصوف بر اساس دسته بندی «ابونصر سراج»، فقر است.^۱ فقر در لغت به معنای نیازمندی و در اصطلاح، نیازمندی به باری تعالی و بی‌نیازی از غیراوست. عرفا در مورد فقر به آیه شریفه: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله هو الغنی الحمید» (فاطر/۱۵)، استناد می‌کنند و همچنین حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است به این ترتیب: «الفقر فخری» و «الفقر فخری و به افتخار». (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۳)

فقر در لغت عرب به معنای ناداری و جمع آن فُقُور و مَفَاقِر است (المنجد) در زبان فارسی، فقر به معنی تهی‌دستی، تنگ‌دستی و درویشی است، خلاف غنی (فرهنگ دهخدا) در نزد «هجویری»، فقر، به معنای درویشی است. (ر.ک: هجویری ۱۳۸۹: ۲۹)

درویش در لغت به معنای خواهنده و گداست. دهخدا، در زیر این واژه، آورده‌اند: «بعضی گویند کلمه‌ی دوریش، در اصل درویز بُود، «زا» را به «شین» معجمه بدل کرده‌اند و درویز در اصل درآویز بوده، به معنی آویزنده از در، چون گدا به وقت سؤال، از درها می‌آویزد، یعنی درها را می‌گیرد، لهذا گدا را درویش گفتند. پاره‌ای محققان نوشته‌اند که: درویش در اصل دریوز بود، در میان یا و واو قلب مکانی کرده‌اند، درویز شد، بعد زا را به شین بدل کردند و یوز صیغه امر است از یوزیدن، که معنی آن جستجو کردن است. اگر کلمه درویش به معنی نداری و نیازمندی به حق استعمال شود، مرادف کلمه صوفی و فقیر است» (فرهنگ دهخدا)

مراتب فقر

ابن عربی نیاز(فقر) را بر دو وجه می‌داند: «مطلق و نسبی، عالم در برابر ذات حق نیازمند مطلق است، ولی نیازمندی عالمیان در قبال یک دیگر نیازمندی نسبی است. بی‌نیازی مطلق، خاص حضرت حق است که به ذات خود از عالمیان مستغنی است.» (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۷۰)

فقر مطلق:

درباره‌ی فقر مطلق، در قرآن مجید آمده است: «یا ایها الناس ائتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر/۱۵) «ای مردم شما همه نسبت به خدا فقیرید و تنها خداست که بی‌نیاز و غنی با لذات و ستوده صفات است»
 «وَلِلَّهِ الْغَنَىٰ وَ اَنتُمْ الْفُقَرَاءُ» (محمد ص/ ۳۷) «فقط خدا بی‌نیاز است و شما نیازمندید»
 فقر مطلق، فقر حقیقی است و آن عبارت است از: «احتیاج، «کائناً ماکان» (به هر نحوی که باشد.)» (نراقی، ۱۳۹۰: ۳۷۰)

این نوع از فقر به جنبه‌ی امکان وجود انسان توجه دارد و در این تعریف، همه‌ی انسان‌ها و ممکنات فقیرند و تنها واجب الوجود است که غنی با لذات است. «افتقار در کل ما سوی الله امری است ذاتی و هیچ‌گیزی از آن نیست.» (ابن عربی ۱۳۸۹: ۶۰۰/۲)
 «علامه طباطبایی»، این آیات را بیانگر تمامی انحای فقر؛ در مردم، و تمامی انحای بی‌نیازی در خدای سبحان می‌داند و چون فقر و غنی را دو صفت متقابل هم می‌داند

می‌گوید: «ممکن نیست موضوعی از هر دو خالی باشد، و هرچیزی که تصور شود، یا فقیر است و یا غنی و لازمه انحصار فقر در انسان و انحصار غنی در خدا، انحصاری دیگر است و آن عبارت از این است که انسان‌ها منحصر در فقر باشند و خدا منحصر در غنی، پس انسان‌ها غیر از فقر ندارند و خدا غیر از غنی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۵)

«غزالی» نیز در تبیین فقر مطلق انسان‌ها و غنای مطلق حق تعالی، چنین آورده است: «آدمی را اول به وجود خود، حاجت است، آنگاه به بقای خود حاجت است، آن‌گاه به غذا و مال و به چیزهای بسیار، و از این همه، هیچ چیز به دست وی نیست، و وی بدین همه نیازمند است و غنی آن بود که از غیر خود بی‌نیاز بود و این جز یکی نیست - جل جلاله.» (غزالی، ۱۳۸۷: ۴۲۰ و ۴۱۹).

«مستملی بخاری» در کتاب شرح تعرف، با استناد به آیه ۱۵ سوره فاطر، علت فقر بنده را صفت ذاتی او می‌داند و از نظر او اتصاف به این صفت باعث شده که بنده حتی با وجود ملک باز غنی نگردد و تا ذات او برجاست حکم ذات هم پایدار خواهد بود. (ر.ک: مستملی، ۱۳۶۵: ۱۲۳۹)

«مولانا جلال الدین محمد بلخی» نیز، فقر را در کل ممکنات امری ذاتی می‌داند و بارها در آثارش به این حصر غنا و بی‌نیازی خداوند و فقر و نیاز بندگان اشاره کرده است:

ما گدایانیم والله الغنی از غنی دان آنچه بینی با گدای

(کلیات شمس، ۱۳۸۶: ۲۹۰۲/۲)

آنکه بدهد بی امید سودها آن خدايست آن خدايست آن خدا
کو غنی است و جز او جمله فقیر کی فقیری بی عوض گوید که گیر

(مثنوی مولوی، ۱۳۸۴: ۳۳۵۲/۳)

«عطار نیشابوری» نیز در کتاب منطق الطیر در ضمن داستانی، غنای حقیقی را فقط خاص خداوند و سلطنت «سلطان محمود» را پندار و گمانی بیش نمی‌داند و می‌گوید:

پاک رایى بود در راه صواب
گفت: «ای سلطان نیکو روزگار
گفت: «تن زن، خون جان من مریز
بود سلطانیم پندار و غلط
حق که سلطان جهاندار آمدست
چون بدیدم عجز و حیرانی خویش
گرتوخوانی، جز پیریشانم مخوان
سلطنت اوراست، من بر سودمی
یک شبی «محمود» را دید او به خواب
حال تو چون است در دار القرار»
دم مزن، چه جای سلطانی است، خیز
سلطنت کی زبید از مثنی سقط
سلطنت او را سزاوار آمدست
ننگ می دارم ز سلطانی خویش
اوست سلطان، نیز سلطانم مخوان
گر به دنیا در گدایی بودمی

(عطار، ۱۳۷۰: ۱۲۶)

فقر نسبی:

به فقر نوع اول فقر واقعی و به این نوع فقر که فقر به بعضی از ضروریات است فقر اضافی گویند. (نراقی، ۱۳۹۰: ۳۷۰)

اگر فقر مختص به مال و دارایی نباشد همه موجودات نه تنها انسان به دلیل مخلوق بودن، فقیر مطلق‌اند، اما اگر ملاک فقر، داشتن و نداشتن مال باشد، همه انسان‌ها فقیر نیستند. مخلوقات نمی‌توانند بی نیاز مطلق باشند ولی برخی از انسان‌ها نسبت به برخی دیگر، می‌توانند بی نیاز باشند؛ پس این نوع بی‌نیازی، نسبی است. فقیر از این دیدگاه چند گونه است:

مرتبۀ اول مرتبه‌ی کسی است که از دنیا هیچ چیز ندارد و مال را دوست دارد و اهل سؤال از مردم است و به آن فقیر حریص گویند.

مرتبۀ دوم مرتبه‌ی آن‌هایی است که بهره‌ای از مال دنیا نبرده‌اند و در طلب مال هم نمی‌روند و به آنچه دارند قناعت می‌کنند و این را فقیر قانع می‌گویند.

در مرتبۀ سوم فقیر چیزی از مال دنیا ندارد و به وقت ضرورت هم سؤال نمی‌کند و با توکل، زندگی را به سر می‌برد و صبر پیشه می‌کند که به آن فقیر صابر می‌گویند.

در مرتبۀ چهارم، فقیر، چیزی ندارد و اهل سؤال نیست و اگر چیزی به دست نیاورد شکر می‌کند و بر خدا توکل می‌کند که آن را فقیر شاکر گویند. (رک: نسفی، ۱۳۸۸: ۳۲۸)

«هجویری» در «کشف المحجوب»، غنای انسان را نسبی و تنها از طریق رسیدن به مال و یا به دست آوردن خوشی و دوری از درد و آرام گرفتن با مطلوب، محقق می‌داند وی معتقد است از آنجا که تمامی این‌ها ناپایداراند، برای انسان ره آوردی جز غم و اندوه به بار نمی‌آورد. (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲)

«سید جعفر سجادی» به نقل از «سلمی» در کتاب «طبقات الصوفیه» درباره مراتب فقر نسبی چنین آورده است:

«بدان که فقیر دو است : یکی آن که رسول (ص) از آن استعاضت کرد و گفت: «اعوذبک من الفقر» و دیگر آن است که رسول خدا (ص) گفت: «الفقر فخری». آن یکی نزدیک کفر است و این نزدیک به حق. اما آن فقر که به کفر نزدیک است، فقر دل است که علم و حکمت و اخلاق و صبر و تسلیم و توکل از دل ببرد، تا دل از این ولایت‌ها درویش گردد، اما آن فقر که گفت «الفقر فخری» آن است که مرد از دنیا برهنه گردد و در این برهنگی به دین نزدیک گردد». (سجادی، ۱۳۸۳: ۶۲۷)

رسم و حقیقت فقر

عرفا برای فقر، رسم و حقیقتی اختصاص داده‌اند و در کتب خود به ذکر اختلافات میان این دو وجه از فقر، یعنی صورت و حقیقت آن پرداخته‌اند.

رسم فقر (صورت)

رسم یا صورت فقر آن است که شخص بیشتر به آداب ظاهری این مسلک، مثل پوشیدن خرقة و گفتن ذکر و حضور در مجالس فقری و انجام سماع، خود را مقید نشان دهد و به مانند زهاد در طلب کسب ثواب اخروی و رسیدن به بهشت، از غنا، اعراض می‌کند. چنین کسی در ورای این ظواهر، به حقیقت فقر تمایلی ندارد و یا «بی آنکه منکر حقایق تصوف باشد به رسوم ظاهر آن اکتفا کند و البته به متشبه به صوفیه محسوبند». (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۸۵۹)

«کاشانی»، رسم فقر را عدم تملک با وجود زهد می‌داند. وی درباره‌ی کسانی که از فقر فقط رسم آن را باخود به یدک می‌کشند، می‌گوید: «اینان گروهی هستند که از حقیقت فقر، اثر و نشانی نیافته‌اند و معنی آن در ذاتشان متجوهر نشده، پس صفت فقر

این گروه امری عارضی است که با حدوث اسباب تغییر می‌کند و فقط برای نازیدن و اعتداد به فضیلت فقر و طلب ثواب اخروی از غنا و تملک مال حذر می‌کنند». (کاشانی، ۱۳۸۸: ۳۷۶ و ۳۷۵)

«جامی»، باعث و برانگیزاننده‌ی این طایفه را بر ترک دنیا، سه چیز می‌داند: اول: امید تخفیف حساب یا ترس از عقاب، دوم: امید فضل ثواب و سبقت گرفتن برای دخول به بهشت، و سوم برای کسب آرامش خاطر و فراغت، تا در سایه‌ی این فراغت در عبادات خود حضور دل بیابند. این شخص از نظر جامی، طالب بهشت است. (رک: جامی، ۱۳۸۶: ۸ و ۷)

گاه مشایخ و اولیاء، رسم فقر را بر می‌گزینند و مراد اینان در این انتخاب، اقتدا و تشبّه به پیغمبران و اولیا و تقلل از دنیا و ترغیب و دعوت طالبان است و در این روش که برگزیده‌اند طلب حظی اخروی ندارند. «نراقی»، با آوردن مثالی، بحث را بسیار روشن و شفاف می‌سازد و در این باره می‌گوید: «مَثَل فقر پیغامبران مانند داستان افسونگری ماهر است که در برابر فرزندان خود از مار می‌گریزد، نه اینکه نتواند آن را بگیرد، بلکه بدین سبب که می‌داند اگر پیش چشم فرزندان مار را به دست گیرد، کودکان او نیز چنین می‌کنند و هلاک می‌شوند و از این رو سیره‌ی ضعفا و صفت انبیا و اوصیا شده است». (نراقی، ۱۳۹۰: ۳۷۲ و ۳۷۱)

حقیقت فقر (معنا)

صوفیه، فقر را صفت ذاتی خود می‌دانند، صفتی که با وجود اسباب یا عدم وجود آن تغییر نمی‌کند. آنان تنها مالک واقعی را خداوند می‌دانند و اگر همه‌ی عالم را در حوزه تصرف بیاورند خود را از تملک آن بری می‌دانند و به همین دلیل است که «کاشانی» حقیقت فقر را «عدم امکان تملک» می‌داند. (رک: کاشانی، ۱۳۸۸: ۳۷۵)

حقیقت فقر از نظر «مستملی»، نیازمندی است. مستملی، فقر را صفت بندگان و غنا را فقط مختص خداوند می‌داند. (رک: مستملی، ۱۳۶۵: ۱۲۳۹)

«فقر در مقام صوفی، سلب نسبت جمیع اعمال و احوال و مقامات است از خود و عدم تملک آن، چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و هیچ مقام از خود نبیند و به خود

مخصوص نداند بلکه خود را نبیند. پس او را نه وجود بود نه ذات و نه صفت، محو در محو و فنا در فنا بود». (جامی، ۱۳۸۶: ۷۸)

«هجویری» نیز از حقیقت فقر تحت عنوان «اقبال اختیاری» یاد می‌کند و معتقد است که صاحب چنین فقری پس از وقوف بر فقر خود و غنای حق - تعالی - روی از ما سوی الله بر می‌تابد و تمام توجه و تمایلش فقط به خداوند معطوف می‌گردد. (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۹: ۳۰)

درباره‌ی حقیقت فقر، اقوال مختلفی در کتب عرفانی از مشایخ و بزرگان نقل شده است که ما در اینجا بعضی از آنان را التقاط کرده و می‌آوریم:

«یحیی بن معاذ» را پرسیدند از درویشی، گفت:

«حقیقت فقر آن بود که جز به خدا مستغنی نگردد و رسم آن بود که سبب وی را نبود». (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۹۰)

این قول «یحیی بن معاذ»، بسیار شباهت داشت به گفته‌ی «ابراهیم بن احمد بن المولّد الصوفی»، که «جامی»، در نفحات الانس، به آن اشاره کرده است:

«حقیقه الفقر لا یستغنی العبدُ بشیءٍ سِوَى الحَقِّ، سبحانه» (حقیقت فقر، آن است که بنده به چیزی غیر از خدا، بی‌نیازی نجوید). (جامی، ۱۳۸۶: ۲۲۱)

در پایان، به ذکر بیتی از «مولانا جلال الدین» می‌پردازیم که به گفته‌ی «نیکلسون» مولانا، در این بیت به تقابل صورت و حقیقت فقر اشاره داشته است. از نظر نیکلسون فقر حقیقی، توحید است به مفهوم وحدت وجودی یا وحدت موجودی کلمه. (ر.ک: نیکلسون، ۱۳۸۴: ۳۴۱)

آن فقیری بهر پیچاپیچ نیست بل پی آن که بجز حق هیچ نیست
(مثنوی مولوی، ۱۳۸۴: ۳۴۹۷/۲)

فقدان سبب

یکی از اصول مهم فقر حقیقی، بحث توکل و عدم التفات به اسباب است. سالک با تکیه بر این اصل، از دنیا رویگردان می‌شود و تمامی اسباب دنیایی و طبیعی را ترک کرده و خود را به مسبب اصلی، واگذار کند؛ چنین شخصی همواره خود را نیازمند قادر مطلق می‌داند و ملک را تنها در انحصار او می‌بیند و از او می‌خواهد.

«قشیری»، به نقل از «مسوحی» در این باره آورده است:

«درویش آن است که خویشتن را هیچ حاجت نبیند به هیچ چیز از سبب ها». (قشیری، ۱۳۸۹: ۴۹۸)

«قشیری» توکل را دست برداشتن از سببها و متولی کردن حق - تعالی - بر انجام امور می داند و آن را اصل اساسی در فقر، محسوب می کند. (همان، ۳۱۰)

«ابوبکر واسطی»، نیز در این باره می گوید: «اصل توکل، فقر و نیاز است و جدایی ناپذیری از توکل در همه ی آرزوها». (سراج، ۱۳۸۱: ۱۰۵)

«ابوبکر محمدبن عمر وراق»، داشتن توکل را برای فقیر الزامی می داند و فقیر بی توکل از نظر او قرین شیطان است. (رک: هجویری، ۱۳۸۹: ۲۱۸)

سالک در مقام توکل، به جایی می رسد که بود و نبود مال برایش فرقی ندارد به گونه ای که نه داشتن مال باعث انبساط خاطر او می شود و نه خاطرش از نبود مال مکدر و متأذی می گردد، زیرا ملک را فقط از آن خداوند - تعالی - می داند. با پا نهادن در وادی فقر، سبب بینی ها هم از میان می رود زیرا عارف، سبب بینی را حجاب می داند، به طوری که از غیر او رویگردان می شود.^۲

از آن جا که در نزد این گروه فقر فقد سبب و غنا، وجود سبب است و انسان سبب جو از خداوند دور است - زیرا سبب موجب حجاب میان بنده و خداوند است - پس توانگر در محل حجاب، قرار می گیرد و فقیر به دلیل اسباب و در نتیجه از میان بردن حجابها، مقرب درگاه حق است. (رک: همان، ۱۹۵)

«مولانا» اسباب این جهانی را در مقابل اراده و خواست خداوند، لاف و دروغی بیش نمی داند و معتقد است این اسباب هرگز شایستگی دل بستن را ندارند.

از این هفت آسیا ما نان نجویم نوشیم آب، ما زین سبز دولاب
مسبب اوست اسباب جهان را چه باشد تار و پود لاف و اسباب

(کلیات شمس، ۱۳۸۶: ۲۹۵/۱)

فقر دارای مراتبی است، بعضی از مراتب فقر به قناعت و بعضی دیگر به زهد، و بعضی به مرتبه ی فنا باز می گردد. در اینجا به صورت اجمالی به بررسی هر یک می پردازیم:

قناعت:

از نظر عرفا، هر کس که از حطام دنیوی، تنها در حد کفاف یعنی به اندازه‌ی حفظ حیات و انجام تکالیف دینی بهره ببرد، فضیلت قناعت را به کار بسته و در مقامی بالاتر به آرمان خود یعنی فقر اختیاری، نایل می‌شود؛ کسی که قناعت پیشه باشد از دیگران مستغنی می‌گردد.

«خواجه عبدالله انصاری»، در کتاب «صد میدان» اولین مرتبه از فقر اختیاری را مرتبه‌ای می‌داند که فقیر به آنچه دارد قناعت می‌کند. (ر.ک: انصاری، ۱۳۷۶: ۳۵)

«ابوبکر محمد کلابادی»، در کتاب «تعرف» به نقل از «جریری»، آورده است:

«الفقر أن لا تطلب المعدوم حتى تفقد الموجود. معناه: أن لا تطلب الأرزاق إلا عند خوف العجز عن القيام بالفرض». (صحت فقر آن است که معدوم طلب نکند تا موجود گم کند،

یعنی رزق طلب نکند مگر آن که بترسد که از گزاردن فرضیه، عاجز آید). (کلابادی، ۱۳۷۱: ۹۵)

«مستملی بخاری»، در شرح قول «جریری»، طلب را فقط در صورت معدوم گشتن مال و آن هم فقط برای «صلاح معاش و تقویم نفس و اقامت شریعت» جایز می‌داند و گرنه از نظر او اگر طلب مال برای «استکثار» و جمع کردن باشد، به نوعی متهم کردن حق - تعالی - است. (ر.ک: مستملی، ۱۳۶۵: ۱۲۴۰)

البته باید توجه داشت که فقر و قناعتی که از تقوا و پرهیزگاری حاصل آمده باشد، با ظنت و ناخن خشکی لثیمان و فرومایگان تفاوت دارد. «مولوی» در این باره در مثنوی معنوی آورده است:

قَلْتِي كَانِ از قناعت وز تقاست آن ز فقر و قلتِ دونان جداست

(مثنوی مولوی، ۱۳۸۴: ۳۱۳۳/۴)

«عطار» در الهی‌نامه، با اشاره به داستان سلیمان و غرور سلطنتش، قناعت را سبب بی‌نیازی انسان از خلق می‌داند که در سایه‌ی آن می‌توان به فضیلت فقر نایل شد.

قناعت بایدت پیوسته حاصل که تا بر تو نگردد مُلک زایل

ولی مغز قناعت فقر آمد تو شاهی گر به فقرت فخر آمد

اگر خواهی تو هم ملک جهانی مکن کبر و قناعت کن زمانی

(عطار، ۱۳۷۰: ۶۹۶)

فقر و زهد

سومین مقام از مقامات سلوک از نظر «ابونصر سراج»، زهد است که بنیاد و اساس کارهای نیک و نخستین قدم قاصدین به پرودگار و منقطعین از دنیا، به سوی خداست. زهد، اسم معنی است یعنی اعراض از دنیا، دنیا را برای آخرت ترک کردن. جمع اسم فاعل این کلمه یک بار در قرآن و آن هم در سوره‌ی یوسف، آیه‌ی ۲۰ به کار رفته است. (دایرة المعارف تشیع)

این نوع از فقر، همان طور که گفته شد به رسم فقر باز می‌گردد و فقرا، تنها برای اعتداد به فضیلت فقر و کسب ثواب اخروی، فقر را بر گزیده‌اند.

«نراقی»، مرتبه‌ی زاهد را پایین تر از مرتبه‌ی فقیری که به فنا فی الله، رسیده است می‌داند. از نظر او بالاترین درجه‌ی زهد، کمال نیکان و ابرار است، حال آن که صاحب این مرتبه از فقر، از مقربان است، پس زهد در حق او نقصان و کاهش مرتبه است، زیرا که: «حسنات الابرار سیئات المقربین». علت این برتری آن است که زاهد، از دنیا کراهت دارد و کراهت دنیا، خود نوعی دل مشغولی به آن است، چنانکه راغب و متمایل به دنیا مشغول به آن است و دل مشغولی به غیر خدا حجاب و پرده است میان بنده و خدا؛ خواه به حب باشد یا به بغض و هرچه غیر خداست، همچون رقیبی است که در مجلس عاشق و معشوق درآمده است. (ر.ک: نراقی، ۱۳۹۰: ۳۷۱)

فنا

عرفا گاه از فقر، معنی دیگری را منظور می‌دارند و آن فنا فی نفس، سلب انانیت و اسقاط از صفات است و گاهی آن را با مقام فنا برابر می‌انگارند، فقیر از این دیدگاه کسی است که به کمال مطلوب نائل گشته، از رسم، در وجود او اثری نماند و به مقام فنا، رسیده باشد.

از میان تعینات و حدود و تقلیداتی که حجاب تلقی شده‌اند خودی و هستی انسان از همه شگرف‌تر است. سالک تنها با قدم نهادن در این وادی می‌تواند بیخ هستی خود را بسوزاند و گردن منیت و خودپسندی را بزند.

نفس انسان‌ها دارای دو ساحت باطن و ظاهر است. ساحت باطنی، آن‌جایی است که خدا را در آن می‌یابیم و فنای از این ساحت به معنای فنای از خداست و این امری است که امکان ندارد. اما ساحت ظاهری نفس، ساحت ادراکات، و تعلقات نفس است و مراد از فنا، فنا در این ساحت است. با نفی ساحت ظاهری نفس، دیگر چیزی از دانستن، علم، محبت و اراده^۳ نمی‌داند و به طور کلی در وجود حق - تعالی - حل می‌شود. (ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۱: ۳۰۸ و ۳۰۷)

مولانا، هستی انسان را بدترین جنایت معرفی می‌کند و معتقد است که فقر، تنها اعراض از مال و جاه و خویشاوندان نیست، بلکه باید هستی انسان نیز از میان برداشته شود:

نیست شو از خودی زیرا
بتر از هستی ات جنایت نیست
(کلیات شمس، ۱۳۸۶: ۴۹۹/۱)

رستی ز عالم اما از خویشتن نرستی
عارست هستی تو وین عار تا به گردن
(همان، ۲۰۲۸/۲)

در مثنوی معنوی، فنا، «فقر جسم»^۴ نامیده شده است و از نظر مولانا، تنها «طیب فقر» است که می‌تواند تمام تعینات و وابستگی‌ها را بزداورد و انسان را از رنج وجود خود رها کند.

برست جان و دلم از خودی و از هستی
شددست خاص شهنشاه روح در مستی
طیب فقر بجست و گرفت گوش مرا
که مژده ده که ز رنج وجود وارستی
(همان، ۳۰۸۲/۲)

صوفیه، بدایت فقر را ترک دنیا و نهایت آن را فنا می‌دانند. (ر.ک: کاشفی، ۱۳۶۲: ۳۸۳)

«فقر عبارت از فناء فی الله است و اتحاد قطره با دریا، و این نهایت سیر و مرتبت کاملان است که فرمود: «الفقر سواد الوجه فی الدارین»، به طوری که سالک کاملاً فانی شود و هیچ چیز او باقی نماند و بداند که آنچه به خود نسبت می‌داده است همه از آن حق است و او را هیچ نبوده است». (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۸۷)

البته، اینجا فنا، به معنای محو ذات انسان و مرگ و نیستی ظاهری نیست بلکه جلوه و معنایی دیگر دارد. دکتر زرین کوب، فنا را از دیدگاه عرفا، چنین توضیح می‌دهد: «فناى صوفیه، البته فناى ذات و صورت نیست، فناى صفات بشریت است. آنچه در نظر صوفی و عارف، حجاب راه وصول است، همین صفات بشری است که تا سالک از آنها فانی نشود، به صفات حق تجلی نیابد و به سرچشمه‌ی بقا - بقاء به حق - نرسد». (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۲۹)

«هجویری» در کتاب «کشف المحجوب» صفات بشری را آفت محسوب می‌کند و معتقد است که این آفات باید از میان برداشته شوند و فناى صفات را درحکم کشف حجاب تلقی می‌کند. وی در ضمن تعریفی که از فنا، بیان داشته، آن را نفی صفات از عین می‌داند، نه «فناى عین» و ضمن مثالی این بحث را این گونه تبیین می‌کند:

«مثال این، چنان بود که هرچه اندر سلطان آتش افتد، به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش، وصف شی ورا اندر شی مبدل می‌گرداند، سلطان ارادت حق، از سلطان آتش اولی‌تر؛ اما این تصرف آتش، اندر وصف آهن است و عین همان است، هرگز آهن آتش نگردهد». (همان، ۳۶۴)

«ابونصر سراج» هم، «فنا» را فناى صفت، معنی می‌کند و می‌گوید: گروهی به غلط از آن، فناى بشریت را اراده کرده‌اند و ترک آب و غذا کرده‌اند و گمان می‌کنند هرگاه بدن ضعیف شد بشریت زایل می‌شود و انسان به صفات الهی موصوف می‌گردد. (رک:سراج، ۱۳۸۱: ۴۴۴)

وی، بشریت و اخلاق بشری را از هم جدا می‌داند، زیرا بشریت از انسان دور نمی‌شود همان طور که سیاهی از سیاه پاک نمی‌شود. (همان، ۴۴۴)

«مولوی» هم غالباً فنا را در حد فناى صفات مطرح کرده است. سالک از نظر او با حفظ فردیت خود، در صفات الهی محو می‌شود و به سخنی دیگر صفات خداوند را در هستی خود می‌تاباند و به رنگ آن در می‌آید. «مولوی» این موضوع را این گونه بیان داشته است:

راه بسته در بگشا خویش را	نی که منم بر در بلکه تویی
گفت برون آی به من دلبرا	آمد کبریت بر آتشی
محو شود صورت من در لقا	صورت و معنی تو شوم چون رسی
از خود خود، روی بیوشم چرا	آتش، گفتش که برون آمدم

(کلیات شمس، ۱۳۸۶: ۲۵۰/۱)

فقرا، زندگی این جهانی را امری عاریتی می‌دانند و خود را تنها مجرا و رهگذری برای نفاذ امر و قدرت حق تلقی می‌کنند و همه‌ی افعال خود را به او نسبت می‌دهند:

«و فی الجملة درویش در کل معانی فقر عاریت است و اندر کل اسباب اصل پنجگانه؛ اما گذرگاه اسرار ربانی است. تا امور وی مکتسب وی بود، فعل را نسبت بدو بود و معانی را اضافت بدو، و چون امور وی از بند کسب رها شد، نسبت فعل از وی منقطع بود. آن گاه آنچه بر وی گذرد، او راه آن چیز باشد نه راهبر آن، پس هیچ چیز را به خود نکشد و از خود دفع نکند.» (هجوی، ۱۳۸۹: ۳۹)

«آن ماری شیمل» در کتاب «شکوه شمس» در باب آمیختگی و نزدیک بودن دو مفهوم فقر و فنا می‌گوید: «فقیر مطلق، با خداوند غنی ازلی، متقابل داشته می‌شود و پس از رسیدن به فقر مطلق، در او فنا می‌پذیرد. همان گونه که پیش از مولوی در اشعار عطار و سنایی تصویر شد. فقر در نظر مولانا تقریباً با فنا هم مرز است. کسی که از «فقر و نیستی» می‌گریزد، در واقع سعادت حقیقی را ترک می‌گوید. حدیث مرسل «اذا تم الفقر فهو الله»^۵ یعنی وقتی فقیر کامل می‌شود، خدا می‌شود، را می‌توان درباره‌ی عارف به کار برد.» (شمیل، ۱۳۷۰: ۴۲۸ و ۴۲۷)

فقیر، در مرتبه‌ی فنا با محو کامل خودآگاهی و هشپاری سالک، گذشته و آینده خود را فراموش می‌کند و جز حضرت احدیت در سراسر وجود خود، چیزی نبیند:

فقیر و عارف و درویش وانگهی هشپار؟ مجاز بود چنین نام‌ها تو پنداری

(کلیات شمس، ۱۳۸۶: ۳۰۶۷/۲)

وی با نفی، ساحت ظاهری نفس خود، نه تنها صفات و خود آگاهی، بلکه هوا و هوس، عقل و علم را نیز از میان بر می‌دارد و دیگر نفس او هیچ نوعی از علم را نمی‌داند.

عقل را معزول کردیم و هوا را حد زدیم

این جلالت لایق این عقل و این اخلاق نیست

(همان، ۱/۳۹۵)

همه در بند هوا اند و هوا بنده ماست

که برون رفته از این دور و زمانیم همه

(همان، ۲/۲۳۷۹)

«مولانا» هوشیاری را مایه‌ی رسوایی سالک^۶ و حجاب رؤیت حقیقت می‌داند^۷ و در ستایش از عالم بی خویشی می‌گوید:

اگر زهرست اگر شکر، چه شیرین است بی خویشی
کله جویی نیابی سر چه شیرین است بی خویشی
چه هشیاری برادر هی بین دریای پر از می
مسلمان شو تو ای کافر چه شیرین است بی خویشی

(همان، ۲/۲۵۰۴)

در این وادی، آنچه عارف می‌گوید و می‌کند، در واقع کرده و گفته‌ی حق است زیرا انسان با خداوند به نوعی «وحدت صفاتی» می‌رسد و به نوعی ترجمان صفات حق تعالی می‌گردد:

الحق تو نگفتی و دم باده او گفت ای خواجه منصور تو بردار چرایی؟

(همان، ۲/۳۱۳۵)

در صفات او صفاتم نیست شد هم صفا و هم صفاتم می‌دهد
رخت را برد و مرا درویش کرد نک زیاقوتش زکاتم می‌دهد

(همان، ۸۱۱۸)

نتیجه گیری

با توجه به مقدمه‌ای که عنوان شد و متن مقاله می‌توان چنین نتیجه گرفت که نباید در «ظلمت عبارات» تنها به دنبال تعریفی متقن، جامع و مانع از تعالیم اصطلاحات عرفانی و از آن جمله تعلیم اصطلاح «فقر» بود، ولی با این وجود از فحوای کلام عرفا می‌توان چنین استنباط کرد که اصل اساسی در فقر، اعراض از ماسوی الله و نیازمندی در برابر پروردگار است و اینکه سالک، فقر را صفت ذاتی خود بداند. فقیر صادق به اسباب و وسایط دنیایی التفاتی نمی‌کند و در این وادی، اراده، خواست، هوای نفس و حتی وجود و هستی خود را نادیده می‌گیرد و بر جانش تنها خرسندی، رضا و فراغت دل حکم فرماست.

یادداشت‌ها

۱- ر.ک: اللمع فی التصوف، ۱۳۸۸: ۱۰۱؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ۱۳۸۸: ۳۷۵؛ قشیری، ۱۳۸۷: ۴۸۹؛ هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹؛ تعرف، ۱۳۷۱: ۹۵؛ نفحات الانس، ۱۳۸۶: ۸؛ کیمیای سعادت، ۱۳۸۷: ۴۲۲؛ انسان کامل، ۱۳۸۸: ۳۲۹؛ شرح تعرف، ۱۳۶۵: ۱۲۳۹؛ لمعات، ۱۳۸۴: ۹۸؛ معراج السعاده، ۱۳۹۰: ۳۷۶؛ قوت القلوب، ۱۹۹۵: ۳۱۸

-۲

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست	که نه هر دیدار صنعتش را سزاست
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن	تا حجب را برکنند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لا مکان	هرزه داند جهد و اکساب و دکان
از مسبب می‌رسد هر خیر و شر	نیست اسباب و وسایط ای پسر

(مثنوی، ۱۵۵۴/۵-۱۵۵۱)

۳- البته بعضی از عرفا نفی اراده را در فنا جایز نمی‌شمرند. ابن عربی در فتوحات مکیه ج ۳ ص ۴۶۴ در این باره می‌گوید: «دیدگاه کسانی که قایل به این هستند که برای عبد بودن باید در مقابل خدا بدون اراده بود، صحیح نیست. صحیح آن است که بگویند عبد عبارت است از کسی که متعلق اراده‌اش همان چیزی باشد که خدا خواهد»

-۴

نیستی چون هست بالاین طبق	بر همه بردند درویشان سبق
خاصه درویشی که شد بی جسم و مال	کار فقر جسم دارد نه سؤال

(مثنوی، ۱۴۷۲/۶-۱۴۷۱)

-۵

گر فقیری کوس تم الفقر فهو الله بزن	و رفقیهی پاک شو از انهم لایفقهون
------------------------------------	----------------------------------

(کلیات شمس، ۱۹۴۸/۱)

-۶

هوشیار مباحث از آن که هوشیار	در مجلس عشق سخت رسواست
------------------------------	------------------------

(کلیات شمس، ۳۶۶/۱)

-۷

نُه چشم گشته‌ای تو که بی آگهی ز خویش	ما را حجاب دیده و دیار، آگهی
--------------------------------------	------------------------------

(همان، ۳۰۰/۲)

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، توضیح و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه، چ چهارم.
- ۳- _____ (بی تا) الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- ۴- بلخی رومی، جلال الدین محمد (۱۳۸۶)، کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات میلاد، چ سوم.
- ۵- بندر ریگی، محمد، (۱۳۷۵)، المنجد، تهران: ایران.
- ۶- جامی، عبد الرحمان بن احمد، (۱۳۸۶)، نفحات الانس، تصحیح محمود عابدی، تهران: سخن، چ پنجم.
- ۷- حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۸۵)، دیوان حافظ، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران: دوستان، چ پنجم.
- ۸- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران، چ دوم.
- ۹- دایرةالمعارف تشیع (۱۳۸۶)، زیر نظر احمد صدر، حاج سید جوادی، بهاءالدین خرمشاهی، کامران فانی، تهران: شهید سعید محبی.
- ۱۰- زرین کوب، عبد الحسین، (۱۳۶۶)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چ پنجم.
- ۱۱- سجادی، ضیاءالدین، (۱۳۸۳)، مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف، تهران: سمت، چ دوازدهم.
- ۱۲- السراج، ابونصر عبد الله بن علی (۱۳۸۱)، اللمع فی التصوف، به اهتمام رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۱۳- شیمل، ان ماری، (۱۳۷۰)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی، چ دوم.
- ۱۴- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸)، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، تهران: اسلامی، چ بیست و هشتم.
- ۱۵- عطار، فرید الدین محمد، (۱۳۷۰)، منطق الطیر، به اهتمام احمد رنجبر، تهران: اساطیر.
- ۱۶- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۷)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی، چ چهاردهم.
- ۱۷- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: زوار، چ دوم.

- ۱۸- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۶۲)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح و مقدمه جلال الدین همایی، تهران: هما، چ دهم.
- ۱۹- کاشفی ملاحسین، (۱۳۶۲)، لب لباب مثنوی، تهران: بنگاه مطبوعاتی افشار.
- ۲۰- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، وحدت وجود (به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت) تهران: هرمس.
- ۲۱- کلابادی، ابوبکر محمد، (۱۳۷۱)، تعرف، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران: اساطیر.
- ۲۲- لاهیجی، م، (۱۳۸۸)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، چ هشتم.
- ۲۳- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسمائیل بن محمد، (۱۳۶۵)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۲۴- نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۳۹۰)، معراج السعادة، تصحیح سید آقا موسوی کلانتری، تهران: پیام آزادی، چ هشتم.
- ۲۵- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۸)، انسان کامل، تصحیح ماژیران موله، تهران: طهوری، چ نهم.
- ۲۶- نیکلسون، رینولد الین، (۱۳۸۴)، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی، چ سوم.
- ۲۷- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۹)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، چ پنجم.