

زهد و رهبانیت در عرفان اسلامی

دکتر علی اشرف امامی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

چکیده

در جستار حاضر دربارهٔ ارتباط عرفان اسلامی با رهبانیت که ارکان اساسی آن را خلوت، ریاضت، فقر و سیاحت تشکیل می‌دهند، بحث و نشان داده شده است که اصل بنیادین رهبانیت، یعنی انضباط و اطاعت، در هریک از این سه رکن، وجه تمایز زهد صوفیانه با گونهٔ دیگر زهدورزی است. در نخستین گفتار از تفسیر و توجیه خاص عارف محقق، ابن عربی در مورد جایز بودن رهبانیت در شرع اسلام و همسنگ پنداشتن آن با «عهد» و «نذر» سخن رفته است، که در نهایت به مشروعیت طریقت عرفانی نیز می‌انجامد. این مشروعیت با سیرهٔ اهل بیت پیامبر (ز) به ویژه سیرهٔ امام علی (س) که اکثر سلسله‌های صوفیه بدو ختم می‌شوند، تأیید بیشتری می‌یابد؛ چرا که مطابق احادیث، یاران آن حضرت (س) کسانی هستند که رهبانیت در سیمایشان نمایان است. همچنین از نشانه‌های دوستداران امام علی (س) مواجهه با تجربهٔ فقر رهبانی است. در همین رابطه چالش صوفیه با حدیث «لا رهبانیه فی الاسلام» نقد و بررسی شده است.

کلید واژه‌ها: امام علی (س)، انزوا، اطاعت، رهبانیت، رهت، ریاضت، سیاحت، سیرهٔ نبوی،

طریقت، عهد، فقر

مقدمه

یکی از نکات اساسی که برخی منتقدان تصوف همواره بدان اشاره کرده‌اند، فاصله‌ای است که میان سنت نبوی و طریقت صوفیه می‌دیدند و صوفیه را به شریعتی متعبد دانستند که خداوند وضع نکرده است. به ویژه فقها اجتهاد در اموری را که صوفیه اعمال می‌کردند، حایز نمی‌شمردند و آن را از مصادیق بدعت می‌دانستند؛ چنان که صوفیه ترک نکاح را در برخی موارد از باب زهد و از جهت احتراز از اشتغال به امور دنیا و گرفتار شدن در کثرت تجویز می‌کردند، در صورتی که فقها این تجویز را خلاف سنت تلقی می‌کردند. همچنین تکدی و پوشیدن لباس خشن و یا نخوردن گوشت هم که از جهت زهد و تقرب انجام می‌دادند، به عقیده اهل شریعت ستوده نبود و به کار راهبان شباهت داشت و اصولاً فقها در طعن صوفیه، ریاضات و عباداتشان را به منزله مباح دانستن امر مکروه یا مستحب و یا حتی حرام دانستن امر مباح و واجب یا مستحب دانستن آن تلقی می‌کردند و آن را مصداق **تشریح عالم شرع** و در نهایت بدعت و معصیت می‌دانستند (ارزش میراث صوفیه، صص ۱۶۲، ۱۶۳).

از این رو در نخستین مبحث این مقاله، تحلیل بزرگ‌ترین نظریه پرداز عرفان اسلامی، یعنی محی‌الدین بن عربی، در مورد بدعت بودن یا مشروع بودن طریقت صوفیه نقل و پس از آن درباره وجود عناصر رهبانی در تصوف بحث می‌شود.

عهد و پیمان رهبانی در طریقت عرفانی

آنچه موجب می‌شود زهد صوفیه را به عنوان پدیده‌ای رهبانی، از زهد دینداران دیگر جدا سازیم، اهدافی است که آنان در طریقت خویش مد نظر داشته و بر این مطلب اذعان کرده‌اند که برای رسیدن به اهداف، فقط رعایت احکام شریعت کافی نیست. بدین منظور، قواعد و دستوراتی را بنا نهادند و برای اجرای این قواعد، به هیچ وجه ادعای وجوب شرعی نکردند؛ بلکه آن را به عنوان یک عهد، بین خود و

خدا مطرح ساختند و روشن است که وجوب عهد (نذر)، در بین انسان‌ها و در رابطه شخصی‌شان با خدا، وجوبی ابتدایی است، یعنی خداوند التزام به نذر و عهد را از آن سبب که انسان خود بدان متعهد شده است، از او می‌خواهد، پس این وجوب از طرف انسان آغاز می‌شود.

ابن عربی - بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز عرفان اسلامی - با ارائه چنین تحلیلی، طریقت صوفیانه را نوعی «دین» می‌داند که اختراع و وضع آن از طرف انسان است، نه از جانب خدا. دینی که خداوند برای انسان قرار داده، همان شریعت است. خدا از انسان می‌خواهد به دستورات شرع و دین‌گردن نهد. این گردن‌نهادن و انقیاد، از دیدگاه محی‌الدین، عملی است که موجب اقامه یا به تعبیر وی «انشای دین» می‌شود و هر که نسبت به دستورات دین منقاد و مطیع باشد، به دین خدا قوام بخشیده است. پس فعل انسان در برابر احکام، نوعی دین است، چراکه مفهوم لغوی دین نیز همان انقیاد است و این عمل انقیاد سعادت را پیش روی انسان قرار می‌دهد. بنابراین، اساس سعادت در فعل انسان است و انسان با افعال و اعمال خود، سعادت و شقاوت خویش را رقم می‌زند.

دقت و موشکافی ابن عربی در این مسئله تا بدانجا است که وی مسئله دستیابی انسان به سعادت را با آثار الهی مقایسه می‌کند؛ از این جهت که عبودیت انسان، نتیجه و محصول آثار و افعالی است که وی انجام می‌دهد و اثر آن باقی می‌ماند. ربوبیت خدا نیز مرهون آثار الوهیت او است. پس انسان به جهت اینکه می‌تواند دین را با انقیاد عملی خویش اقامه و انشا کند، در جایگاهی مشابه پروردگار قرار دارد و خود دین به سبب اینکه متضمن احکام شرعی و الهی است، از جانب خدا است؛ ولی از این حیث که فعل انسان - یعنی انقیاد وی - موجب تحقق دین می‌شود و به دین جامه عمل می‌پوشاند، از جانب انسان است.

ابن عربی از این امر نتیجه می‌گیرد که انسان برای اظهار انقیاد خود می‌تواند برنامه‌ای اختراع کند. این اختراع گرچه نوعی بدعت در دین است، شرعی بودن آن

را خود دین تضمین می‌کند؛ چرا که اگر با حکمت و مصلحت ظاهر دین سازگار باشد، درحقیقت مقصود شرع هم تأمین می‌شود. البته جای این پرسش باقی می‌ماند که: «اگر این طریقت موافق حکمت و مصلحت شرع است، چرا در شرع پیامبر (ز) واجب نشده است؟» در پاسخ باید گفت این‌گونه سلوک فقط از عهده برخی انسان‌ها برمی‌آید، اما بیشتر مردم توان انجام دادن آن را در صورت و جوب نداشته‌اند، به همین دلیل این راه فقط برای خواص بیان شده است و آن از طریق رحمت و عنایت خاصی است که خداوند با دل‌های بندگان مقرب داشته و به آنان اجازه داده است که با وضع طریقت، رضای او را بجویند. ابن عربی در تبیین نظریه خود، آیه ۲۷ سوره مبارکه حدید را شاهد می‌آورد:

وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا...

(خوارزمی، ۱۳۶۸: فص حکمة روحیه، ص ۳۱۶-۳۱۵)

در این آیه، توبیخ متوجه رهبانیت نیست، بلکه برای رعایت نکردن رهبانیتی است که خود را به اجرای آن ملزم کرده بودند. از طرف دیگر، خداوند در قرآن، رهبان‌ها را ستوده است؛ چرا که نیتشان جلب رضای حق است. وی دامنه رهبانیت را به شرع مسیحیت محدود نمی‌داند، بلکه می‌گوید در شرع ما هم از این نوع رهبانیت مطلقه وجود دارد. در حدیث نبوی «من سنّ سنة حسنة فله اجر من عمل بها؛ سنت نیک نهادن، عین بدعت است اما بدعتی خوب و ممدوح»، پس شریعت اسلام نیز پذیرای این‌گونه بدعت‌ها است. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۵۳۳)

ارتباط مسئله ترس رهبانی یا وفای به عهد در قرآن به خوبی نمایان است:

أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون. (بقره / ۴۰)

به عهد من وفا کنید تا به عهد شما وفا کنم و از (شکستن پیمان) من برحذر باشید. وفای به عهد، مستلزم ترس از نقض عهد و پیمان خدا است و درحقیقت عامل مصونیت انسان از شکستن پیمان. و بدعه‌دی با خدا، ترس و رهبت او در این باره

است. بدین ترتیب، راهب کسی است که همیشه با ملازمت خوف، به پیمان خود با خدا وفادار می ماند، به همین دلیل در سیر و سلوک روحانی بر همگان پیشی می گیرد، و چون ترس و رهبت ملازم شوق و رغبت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۴۹)^(۱)، سیر معنوی راهب با عشق و محبت نیز قرین است. ابن عربی در مقدمه بحث از رهبت این ابیات را ذکر می کند:

دل الدلیل علیه من مضایقه فالرَّاهِبُ الخائف المسارع السَّابِق
یسیر فی ظلمة عمیاء غاسقه سیر المریب و سیر الواله العاشق

در این ابیات، نگرش عرفانی محی الدین درباره شخص راهب هویدا است؛ سیر راهب از جنبه مخوف بودن راه، مشابه سیر کسی است که در تاریکی و ظلمت محض حرکت می کند. به این دلیل، راهب همیشه می ترسد مبادا راهی که او طی می کند، رضایت خداوند را در پی نداشته باشد و در حالات شیخ جنید (قدس سره)، و به ویژه در هنگام رحلت وی، چنین مطلبی گزارش شده است. با آنکه وی از حیث مقام و منزلت عرفانی جزو عارفان واصل بود، چون زمان وفاتش نزدیک شد، دائم به گریه و سجده می پرداخت تا بدانجا که مریدان از این حالت بسیار شگفت زده شدند و از او در این باره پرسیدند که با این همه طاعت و عبادت چرا این گونه ترسان است. وی در جواب می گوید: (عطار، ۱۳۷۲: ۴۵) «هیچ وقت جنید محتاج تر از این ساعت نیست.» و در آن حال، شروع به خواندن قرآن می کند. این بار تعجب حاضران افزون می شود. در این بین، مریدی به حالت اعتراض و پرسش می گوید: قرآن می خوانی؟ جنید (قدس سره) پاسخی می دهد که دقیقاً بیانگر حالت رهبانی یک عارف است. وی می گوید: «اولی تر از من در این ساعت بر من، که خواهد بود؟ که این ساعت صحیفه عمر من در خواهند نوردید و هفتادساله طاعت و عبادت خود را می بینم در هوا به یک موی آویخته و بادی درآمده، آن را می جنباند. نمی دانم که باد قطعیت است یا باد وصلت! و بر یک جانب صراط، بر یک جانب ملک الموت و قاضی ای که عدل صفت اوست میل نکند و راهی در پیش

من نهاده و نمی دانم که مرا به کدام راه خواهند برد».

خلوت و انزوا

اساسی ترین عنصر و ویژگی رهبانیت، در مسئله «انزواطلبی» و «گوشه نشینی» پدیدار می شود. گوشه نشینی ممکن است با لوازمی چون عزلت گزینی، تشکیل ندادن خانواده و زندگی قلندرانه توأم با سیاحت باشد. «رهبانیت» در ریشه لاتین، به معنای تفرد به نحو اساسی آمده است: «Monasticism»، «رهبانیت»، از واژه یونانی «Monos» گرفته شده و به معنای «شخص تنها» است. تنهایی و عزلت رهبانی، بیشتر در جنبه عدم اختلاط و آمیزش با عوام الناس متبلور می شود؛ وگرنه راهب عزلت پیشه معمولاً با جمع رهبان، اجتماع خاصی را تشکیل می دهد. این جامعه ممکن است در مرکز یا خارج از محیط بزرگ سنتی تشکیل شود (وکمن^۱ ۱۹۸۷: ج ۱۰، ص ۳۶) خانقاه شیخ ابوسعید ابوالخیر (قدس سره)، نمونه ای از تمرکز صوفیه در متن جامعه مسلمان، و نهضت اخوان آباد قطب بن محیی جهرمی، نمونه ای از صوفیانی است که به سبب طعن و انکار مخالفان، از عامه فاصله گرفتند و در واقع بیشتر طرح یک نوع مدینه فاضله صوفیانه دارد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ج ۲، ص ۷۷-۷۶). نجم رازی بنای سلوک را بر خلوت و عزلت و انقطاع از خلق می داند. همیشه انبیا و اولیا در بدایت حال، داد خلوت سرداده اند تا به مقصود رسیده اند. حضرت موسی (س) برای آنکه لایق شنیدن کلام حق شود، تا چهل روز خلوت کرد؛ پیامبر خاتم (ز) نیز برطبق روایت «کان یتحیب الی حراء اسبوعاً و اسبوعین»، یک تا دو هفته در کوه حراء خلوت می کرد و اصولاً خلوت را در نظرش محبوب گردانید: «کان حبیب الیه الخلاء» (رازی، ۱۳۷۰: ۳۸۱).

به هر حال، شکی نیست که پس از بعثت و آغاز مأموریت آن حضرت برای تبلیغ

رسالت، مسئله خلوت، به ملازمت با جماعت و اصحاب مبدل شد. از این رو متصوفه برای وجه شرعی «خلوت» در آدابشان توجیهاتی داشته‌اند؛ از جمله اینکه در روزگار رسول (ز) مصاحبت آن حضرت (ز) برای مسلمانان سنت بود و بر هر فضیلت دیگر رجحان داشت و صحابه به سبب متصف بودن به صحبت، بدین نام مشهور شدند؛ چراکه هیچ چیز بالاتر از صحبت آن وجود مقدس نبود و آنان از پرتو نبوت و برکت شکوه آن از طمأنینه برخوردار می‌شدند و با صرف مشاهده آن جمال الهی، سرشار از محبت شدند. از این جهت کامل‌ترین عبادت برای آنان، همین حالت صحبت دائم بود. اما پس از آنکه آفتاب رسالت پنهان شد، آن حالت طمأنینه نیز از بین رفت و جدال و اختلاف آرا پدید آمد.

بنی‌امیه خلافت را تقریباً به سلطنت تبدیل کردند و میل به عزلت در بین سالکان قوت بیشتری یافت و اینان به‌عنوان عکس‌العملی در برابر افراط و اسراف هیئت حاکمه، به زهد و انزوا پرداختند و برای سالم ماندن دینشان صوامع و خلوات را برگزیدند. شیخ جنید (قدس سره) در این باره می‌گوید:

من اراد أن یسلم دینه و یستریح بدنه و قلبه فلیعتزل الناس فانّ هذا زمان وحشة و العاقل من اختار فيه الخلو.

هر که بخواهد دینش سالم و بدن و قلبش راحت باشد، باید از مردم کناره بگیرد، چرا که زمانه، زمانه وحشت است و عاقل کسی است که در آن خلوت گزیند.

صوفیه برای توجیه مسئله انزوا، به عهد رسالت استناد نمی‌کنند؛ چون در آن زمان، جماعت، سنت بود نه خلوت. پس خلوت متصوفه، امری محدث و از جمله مستحسنان ایشان است. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۶) که برای آغاز سلوک عرفانی، آغاز انقطاع و تبطل حضرت ختمی مرتبت (ز) را شاهد می‌گیرند و معتقدند پیمودن راه طریقت با خلوت‌نشینی میسر است و آن نه به‌گونه تصنعی، بلکه از روی شوق و اشتیاق است. شیخ علاءالدوله سمنانی (قدس سره) در این باره می‌گوید: «آن کسی را که درد عشق در دل افتاد، او را خود برگنج‌های خلوت بازکشند. حکایت آن باشد

که تو مادر مرده را گریه میاموز!» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۹۹-۲۹۸).

بنابراین، خلوت‌گزینی، تجربه ایمانی راهب است. در این تجربه آنچه از سایر جنبه‌های دینی ملموس‌تر است، مسئله خوف و خشیت از پروردگار است که با نوعی فرار به سوی او همراه باشد. تصور فرار بدون گسستن از وضع و موقعیت موجود میسر نخواهد بود. و این دقیقاً همان چیزی است که واژه «رهب» بر آن دلالت دارد. «رهب» ترس عالمانه‌ای است که «هرب» و گریختن، نشانه حصول آن در قلب است (آقامیرزا بابای شیرازی، ۱۳۶۳: ۲). امیرالمؤمنین علی (س) در بیان ویژگی‌های زهاد، به جنبه خوف و «رهبت» آنان اشاره می‌کند و بریدن و فرار از همه تعلقات را بدین شکل مصور می‌سازند:

فوالله لو حنتم حنین الوله العجال و دعوتم بهدیل الحمام و جارتهم
متبتلی الرهبان و خرجتم الی الله من الاموال و الاولاد التماس القریة
الیه فی ارتفاع درجه عنده او غفران سیئة احصتها کتبه و حفظها
رسله لکان قلیلاً فیما ارجولکم من ثوابه و اخاف علیکم من عقابه.

به خدا سوگند که اگر مانند شتران بچه مرده بنالید، بسان کبوتران نوحه کنید، همچون راهبان تارک دنیا زاری کنید، در راه خدا از اموال و فرزندان خویش ببرید و نزدیکی او را در آخرین درجه‌اش بخواهید، یا آمرزش خطایی را بخواهید که در نامه عمل شما نوشته شده است و فرشتگان آن را ثبت و ضبط کرده‌اند، با این همه کمتر از آن خواسته‌اید که من به پاداش دادن او امیدوارم و غذایی را که در مقابل گناهان خود تصور می‌کنید، کمتر از آن است که من از آن می‌ترسم. (نهج البلاغه، خطبه ۵۲)

مسئله فرار در مقام «رهبت»، در مناجات حضرت سجاد (س) نیز مطرح شده است؛ با این توضیح که شخص راهب خود را در حالتی می‌بیند که اگر بگریزد، خدا او را می‌جوید و اگر فرار کند وی را پیدا می‌کند، پس به این ترتیب جز خضوع و ذلت و انکسار، راه دیگر ندارد (صحیفه سجادیه، دعای پنجاه دعا و فی‌الرهبة) و این خاکساری، خود، مقدمه گشایش فتوحات غیبی برای سالک است، که معمولاً در طور چهارم

رخ می دهد. در این طور، شخص دچار انقلاب روحی می شود، دلش برای مشاهده تجلیات گشوده می شود، و آفتاب مشاهده بر فؤاد می تابد؛ و این مرحله، مرحله ای است که فرد به سبب کثرت مشاهدات خلوت را بر جلوت ترجیح می دهد. شیخ سعدالدین حمویه در این باره می نویسد:

طور چهار که فؤاد است، ترسایان اخلاق کلیسا کرده اند و بتخانه ساخته اند و در خانه مشاهده به شاهد بازی نشستند و در گلزار اسرار، به بازی مشغول گشته و عیسی صفتان، حواریان بگشته و سر تفکر در پیش انداخته، نه قوّت مقابله و مقاتله و نه پای گریز. (رساله قلب المنقلب، ص ۱۰۴-۱۰۲، مجله معارف، شماره ۲، ۱۳۶۷، دوره پنجم)

رهبت به سبب شدتی که دارد، از وجل برتر است. «وجل» ترسی است که زنده دلان دارند؛ و رهبت ترسی است که اوصافش در عمل راهب تأثیر می گذارد؛ ابتدا عیش و خوشی را از او می گیرد و موجب می شود که از خلق جهان ببرد و سرانجام چنان می شود که با آنکه در عالم است، از جهان گسسته باشد. خواجه عبدالله انصاری (قدس سره)، ضمن برشمردن صفات فوق برای رهبت، آن را ترس زاهدان می داند. (انصاری، ۱۳۶۳: ۲۶) بدین ترتیب، رهبانیت از حیث تجربه سلوک عارفانه، با خوف و خشیتی همراه است که فقط در اشخاص زاهد پدیدار می شود. این خوف گاهی چنان شدت می یابد که عقل ظاهری سالک را کاملاً مسلوب و او را دچار حیرت می سازد. ابن عربی درباره عقلا و مجانین، خلوت کردن خداوند با آنان در سر را مطرح می سازد. اینان به واسطه تجلیات ناگهانی حق تعالی، از درک و پذیرش اوامر و نواهی معاف می شوند، چراکه خود و عقل خود را از شدت سکر و مستی از دست می دهند.

در سفارش رسول خدا (ﷺ) به اسامه، از اوصاف زهاد و پارسایان چنین یاد شده است:

ای اسامه! آن قوم، خوراکی ها و نوشیدنی های حلال را برای دستیابی به فضل و آخرت ترک کرده اند و همچون سگانی که بر سر مرداری با هم می جنگند، بر سر

دنیا با هم نستیزند. غذا به اندازه سدّ رمق خورند و لباس کهنه پوشند. می‌بینی که ژولیده‌مو و غبارآلودند؛ چون مردم به آنان بنگرند، پندارند که بیمارند ولی بیمار نیستند و پندارند که دیوانه‌اند ولی دیوانه نیستند، بلکه اندوهی بزرگ با آنان درآمیخته است و مردم پندارند که عقل اینان از دست رفته است ولی عقلشان از دست نرفته، بلکه با دل‌های خود به امری نگریسته‌اند که عقل‌هایشان را از توجه به دنیا برده است، از این رو در دنیا، در نظر اهل دنیا مردمی بی‌عقل به نظر می‌رسند. ای اسامه! آن وقت که همه مردم بی‌عقل بودند، آنان سر عقل بودند. بزرگی و منزلت رفیع، از آن ایشان است. (همدانی، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۱۶۱)

بنابراین، تجربه خوف رهبانی در سیمای ظاهری زاهدان آشکار می‌شود. در مجالس شیخ صدوق (قدس سره)، از رسول اکرم (ز) مروی است که فرمودند:

یا علی! اخوانک ذبل الشفاه، تعرف الّٰه هبانیه من وجوههم.

ای علی! برادران تو خشک‌لبانند و رهبانیت از سیمایشان نمایان است. (مجالس

صدوق، م ۸۳، ص ۵۳؛ به نقل از همدانی، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۱۶۰)

و در اصول کافی، از امام صادق (س) روایت شده است که: «شیعیان علی (س)، شکمی لاغر و لبانی خشک دارند و اهل رأفت و دانش و بردباری هستند و به رهبانیت شناخته می‌شوند» (اصول کافی، کتاب ایمان و کفر و باب «المؤمن و علامته و صفاته»، حدیث ۱۰). پس چون تجربه رهبت، نتیجه معرفت شهودی و نیل به حقایق ایمان است، صاحبان این تجربه از مردم دیگر متفاوت می‌شوند؛ و از این رو، برای عموم مسلمانان، تجویز و یا ممنوع شده است، و در برخی موارد، برای اینان حکمی دیگر می‌یابد. این نکته در بیان عرفا کاملاً هویدا است: وقتی به بشر حارث گفته شد که «مردم به سبب آنکه تو سنت مؤکد نکاح را ترک کرده‌ای، در طعن تو سخن‌ها می‌گویند». در پاسخ گفت: «ایشان را بگو که فرض وی را مشغول کرده است از سنت» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۸۷).

درواقع منطوق آنان این است که انجام دادن سنت اگر به بهای از دست دادن روح

دین باشد، دیگر استحباب نخواهد داشت. ابن مسعود از رسول خدا (ز) حدیثی نقل می‌کند که:

لیاتین علی التّاس زمان لایسلم لذی دین دینه الا من یفرمن شاهق الی شاهق و حجر الی حجر کثعاب باشباله. قولوا: و متی ذلک الزمان؟ قال: اذا لم تتل المعیشه الا بمعاصی الله، فعند ذلک حلت العزوبه. قالوا: یا رسول الله! امرنا بالتزویج! قال: بلی! ولكن اذا کان ذلک الزّمان فهلاک الرّجل علی یدی ابویه. فان لم یکن له ابوان فعلی یدی زوجة و اولاده فان لم یکن له زوجته ولا ولد فعلی یدی قرابته و جیرانه. قالوا: و کیف ذلک یا رسول الله (ص)؟ قال: یعیرونه بضیق المعیشه و یکلفونه مالا یطیق حتی یورد موارد الهلکه.

زمانی برای مردم فرا می‌رسد که دین هیچ دینداری سالم نمی‌ماند مگر آن کسی که از سر کوهی به کوه دیگر و از سوراخی به سوراخ دیگر، همچون روباه، با بچه‌های خود فرار کند. پرسیدند: و آن کی خواهد بود؟ فرمود: آنگاه که معیشت و زندگانی، جز با معصیت خدا میسر نشود. در آن هنگام مجردماندن و ترک ازدواج جایز می‌شود. عرض کردند: یا رسول الله! مگر خود، ما را به ازدواج امر نفرمودی؟ فرمود: آری! اما وقتی آن زمان فرا رسد، تباهی مرد بر دست پدر و مادر او خواهد بود؛ اگر پدر و مادر نباشد، بر دست همسر و فرزندانش؛ و اگر زن و فرزند نداشته باشد، بر دست نزدیکان و همسایگان. عرض کردند: ای رسول خدا (ص)! آن چگونه خواهد بود؟ فرمود: او را به سبب تنگی معیشت و ناداری سرزنش می‌کنند و به اموری که طاقش را ندارد، وا می‌دارند، تا کار به جایی می‌رسد که با ارتکاب معاصی، دین خود را هلاک می‌کند. شیخ بهایی (قدّس سرّه) پس از این حدیث می‌گوید: «پس همان بهتر که از صحبت خلق به صحبت حق اشتغال نمایی و عزت دنیا و آخرت خود را در عزلت و انزوا از ماسوا دانی». (شیخ‌بهای، ۱۳۶۸: حدیث هیجدهم، ص ۳۲۱)

همچنین اگرچه لزوم جماعت از سنّت‌های مؤکد اسلامی است، این سنت برای

اهل معرفت نمود دیگری دارد. آنان جماعت مورد نظر اسلام را جمع اهل دل و گروه اهل صفا می‌دانند نه مردم عادی. بنابراین، اگر از انگیزه شخصی، برای خلوت‌گزینی در رهبانیت سؤال شود، مسلماً پاسخ صاحبان تجربه دینی بیشتر به جنبه ستایش از این پدیده معطوف می‌شود. اما «دانش‌پژوهان و محققان رفتار انسانی - که تلاش آنان برای فهم زیر و بم خودآگاهی شرکت‌کنندگان در یک پدیده اجتماعی است - پاسخ‌های گوناگونی دارند؛ برخی پاسخ‌ها جنبه ستایش دارد، بعضی روانی و شخصی است و تعدادی تأکید اجتماعی و تاریخی دارند و اکثر این پاسخ‌ها پیچیده و مبهم‌اند. بسیاری از مردم، راهب را با کلمات و اصطلاحاتی نظیر «فرار از واقعیت» و «به کنجی خزیدن» همنشین کرده‌اند. این نوع گفت‌وگو، منعکس‌کننده ادراکی از جهان رهبانی، به‌عنوان قلمرو و حوزه‌ای است که تحت نفوذ و سیطره ناتوانایی یا بی‌علاقگی به کنار آمدن با دنیا یا زندگی عادی است. این دید ممکن است ما را به این تفکر وادارد که زندگی رهبانی را سرپناهی برای ضعف یا درستکاران بدانیم. ولی به کنج‌خزیدن رهبانی تا آنجا که جهان و زندگی عادی را شیطانی یا موهوم و فریبنده بدانیم، راه‌حل شجاعانه‌تر و واقع‌بینانه‌تری است؛ چرا که این انتخاب، خلوص و قدرت فوق‌العاده‌ای می‌طلبد. (وکمن، ۱۹۸۷: ج ۱۰، ص ۳۹)

انگیزه و هدف اصلی یک صوفی برای خلوت‌گزینی و انزوا، چیزی جز محافظت دل از مشغولیت‌های نفسانی و ممارست بر ذکر دائم و خفی نیست. سالک مبتدی برای پاس‌نفس به عزلت نیاز دارد. البته عزلت وی همانند آنچه در نظام‌های رهبانی و دیرها مرسوم است، باید به دستور و تحت نظارت شیخ مرشد باشد. شیخ، مبتدی را به زاویه و مکان عزلت خود می‌برد و به او ضبط نفس می‌آموزد (نیکلسون، ۱۹۸۰) و سالک وظیفه دارد آنچه را در خلوت، از مشاهدات و واقعات بر او مکشوف می‌شود، به پیرگزارش دهد. شیخ‌نجیب‌الدین رضای تبریزی، از مشایخ صوفیه، در بیان اهمیت خلوت، بر ضرورت نظارت شیخ چنین تأکید می‌کند (نجیب‌الدین رضای تبریزی، ۱۳۲۵: ۲۲۰):

لیکن آنچه ضرور است آن است که اول باید عزلت‌گزین و خلوت‌نشین را که بی‌دلالت دلیل صاحب ولایت و مرشد رشید صاحب ارشاد، اراده آن ننماید. از آن جهت که مر او را وارداتی وارد گردد، که تعبیر آن را به‌جز معبر حقیقی نداند. و سرکشی‌های نفس اماره را علاج نتواند... و گذرانیدن از سالک و مهالک این راه جز از دستگیری کامل دست ندهد.

بدین ترتیب خلوت صوفی، از اصل انضباط رهبانی تبعیت می‌کند، به همین دلیل از خلوت زهاد غیرصوفی متمایز می‌شود.

ریاضت رهبانی

از مهم‌ترین عناصر رهبانیت، ریاضت است. ریاضت، محدود کردن غرایز و مبارزه با نفس حیوانی و شهوات آن و به‌طور کلی، مبارزه با همه محرکات «خود» یا «من» است. ریاضت از بُعد روان‌شناسی عبارت است از زیاده‌روی در رام‌ساختن «محرکات خودی» و غرایز حیاتی که نظارت بر آنها برعهده «فرا من» یا «فرا خویشتن» است. بعضی تحریم‌هایی که مرتاض بر خود تحمیل می‌کند مبتنی بر دستورهای شرعی است و برخی هم محدودیت‌های اختیاری بر محرکات نفس و مقتضیات و حوایج و حسّ مال و جاه و نشاط است (ریتر، ۱۳۷۴: ۳۶).

عرفا در طریق زهد و تصوف، اغلب ریاضت را به‌شکل عام و غیرمحدود به موارد شرعی تجربه می‌کنند و به‌همین دلیل طریقت آنان، رهبانیت محسوب می‌شود. البته عکس آن هم صادق است؛ یعنی سلوک راهبان قابل انطباق با طریقت عرفای مسلمان است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مدّه) در *فتوت نامه‌اش* می‌نویسد: «رهبانان بر راه طریقت می‌رفتند و ریاضت می‌کشیدند و از حرام پرهیز می‌کردند». (سهروردی، ۱۳۷۰: ۱۱۱)

البته در محدود کردن پرهیز رهبانی به حرام، تسامحی به‌چشم می‌خورد: زیرا چنان‌که گفته شد، ریاضت متصوفه و رهبان‌ها فراتر از حلال و حرام شرعی است،

مگر آنکه مقصود از حرام را چیزی بدانیم که آنها به خود به عنوان یک پرهیز و رژییم خاص تحریم کرده باشند. برای نمونه، از شیخ جنید نقل است که وی به جعفر بن نصیر درمی داد تا برایش انجیر وزیری و زیت بستاند و روزه اش را بدان بگشاید. اما وی پس از گذاشتن انجیر در دهان، آن را بیرون می آورد. می گوید: وقتی در این باره از او می پرسد، پاسخ می دهد: «هاتفی آواز داد که شرم نداری چیزی را که برای ما بر خود حرام کرده ای، باز گرد آن می گردی؟» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۲۵) این گونه تحریم ها در بین زهاد نیز رواج داشت. «نقل است که ابویوسف غسولی در غزوات مسلمانان شرکت می کرد؛ اما از غنائم بهره نمی جست. از او پرسیدند: آیا در حلال بودن غنائم شکی دارد؟ در جواب می گوید: نه، لیکن زهد در حلال است؛ یعنی زهد، نگاه داشتن خود از حلال است نه از ارتکاب حرام». (دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، یادداشت به خط مرحوم دهخدا، واژه «زهد»)

پس ریاضت متصوفه از این حیث با ریاضت زهاد مشترک است. اما امتیاز و وجه مشخصه ریاضت عارفان که باعث افتراق و جدایی شان از زهد خشک می شود، نظام مند بودن آن است؛ بدین معنا که صوفیه همچون یک نظام رهبانی و دیر، باید از اصل اطاعات پیروی کند و به همین جهت ریاضت های سالک تحت نظر مرشد، از نظم و انضباط خاصی تبعیت می کند (وکمن، ۱۹۸۷) و برای سالک مبتدی به هیچ وجه مجاز نیست خودسرانه ریاضت بکشد، اما زاهد این محدودیت را ندارد. اختیار و انتخاب ریاضت برعهده خود او است. در این زمینه حکایت خواجه ابوالفتح در *اسرارالتوحید* خواندنی است: وی با دیدن ریاضت ها و مجاهدات شیخ ابوسعید ابوالخیر تصمیم می گیرد در خفا ریاضت هایی پیش گیرد و او از احتیاط در طعام درویشان و لقمه آغاز کرد و غسل ها و نمازهای زیادی انجام می داد. اما شیخ ابوسعید به وی بی اعتنایی می کند و می فرماید: «زاهد نباید» و او به سبب انجام کارهای خودسرانه و بی اجازه شیخ توبیخ می شود. (محمد بن منور، ۱۳۷۱: ۱۶۶-۱۶۵)

از دیدگاه عرفا، زاهدان در سلوک خود به بن بست می رسند. ماجرای شیخ

بایزید با آن زاهد که سی سال به روزه و شب‌زنده‌داری مشغول بود، در این باره است که زاهد با وجود آن همه سختی ریاضت به شیخ می‌گوید:

خود را از این علم که تو می‌گویی، اثری نمی‌یابم و تصدیق می‌کنم و دوست می‌دارم.

شیخ پاسخ می‌دهد: اگر سیصد سال به روزه باشی و نماز کنی، یک ذره بوی این حدیث نیابی.

گفت: چرا؟

گفت: از بهر آنکه تو محجوبی به نفس خویش.

گفت: دواایی هست؟

شیخ گفت: هست بر من که بگویم؛ اما تو قبول نکنی.

گفت: قبول کنم که سال‌ها است طالبم.

شیخ گفت: این ساعت برو و موی سر و محاسن باز کن و این جامه که داری، بیرون کن و ازاری از گلیم در میان بند و بر سر آن محلت که تو را بیشتر شناسد، بنشین و توبره‌ای پر جوز کن و پیش خود بنه و کودکان جمع کن و بگو هر که سیلی‌ای مرا زند، یک جوز بدهم و هر که دو سیلی زند، دو جوز دهم! در شهر می‌گرد تا کودکان سیلی برگردنت می‌زنند، که علاج تو این است. (عطار، ۱۳۷۲: ۱۷۳)

ریاضتی که شیخ برای زاهد مقرر داشت، جهت تأدیب نفس او از خودبینی و عجب وی به طاعات و عبادتش بود که مقبول زاهد واقع نشد. تشخیص و تعیین ریاضت تنها برعهده شیخ کامل مکمل است. از ابوعلی ثقفی نقل است که گفت: «کسی که جمله عموم جمع کند و با جمله طوایف صحبت دارد، هرگز به جایگاه مردان نرسد مگر ریاضت یافته باشد به فرمان شیخی یا امامی یا مؤدبی ناصح.» (همان، ص ۷۵)

ریاضت زاهدان از آن جهت که متضمن ندادن حقوق نفس است، نوعی ظلم به نفس محسوب می‌شود، و از این جهت، مصداق «ظالم لنفسه» در آیه ۳۲ سوره

مبارکه فاطر است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در این باره از قول بعضی مفسران نقل می‌کند که: «ظالم لفسه زاهد است، مقتصد عارف است و سابق محب است» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۷).

ریاضت عارف، همانند عبادتش، توأم با نور معرفت است؛ از این رو سلوک عارفانه تجربه «رهبت و رغبت» را در خود دارد و عارف، علاوه بر اشارت پیر، بسیاری از ریاضت‌ها و تکالیف را از دل خویش الهام می‌گیرد، چرا که تجربه درونی او را به طور آگاهانه به پیش می‌برد و تجربه خوف رهبانی خود به خود او را از دنیا دور می‌سازد. از این جهت عارف به معنای واقعی کلمه یک «راهب» است که زهد او با تکلف و تحمیل بر نفس نیست.

ابن عربی در باب دویست و سی و چهار فتوحات مکیه برای مدح رهبان در این مقام - یعنی مقام «رهبت» - از قرآن شاهد می‌آورد و در مورد رهبت مطلقه توضیح می‌دهد که در آن حالت قلب عبد تحت تأثیر وعید پروردگار نمی‌داند آیا او از کسانی است که مؤاخذه می‌شود یا مورد عفو قرار می‌گیرد. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۵۳۴) مطابق تفسیر شیخ بایزید (قدس سره) سالک عارف که با رغبت و رهبت عبادت می‌کند، «مقتصد» است. (میبدی، ۱۳۷۶: ج ۸، ص ۱۸۷)

عن ابی یزید: «قال الظالم الذی یعبده علی العاده والمقتصد الذی یعبده علی الرغبة والرهبة والسابق الذی یعبده علی المحیة».

اما سلوک عارفانه در این مرتبه خلاصه نمی‌شود، بلکه سالک با محبت و عشق بر همگان پیشی می‌گیرد و بر همین اساس، ریاضت عارف واصل با ریاضت زاهد بسیار متفاوت است، چرا که به تعبیر ذوالنون مصری، «زاهدان پادشاه آخرت‌اند و عارفان پادشاه زاهدان» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۵۲).

در ریاضت منتهیان سلوک و واصلان به حق، حکایت شیخ جنید خواندنی

است:

نقل است که علی سهل (ره) نامه‌ای نوشت به جنید که خواب غفلت است و قرار،

چنان باید که محب را خواب و قرار نباشد. اگر نخسبد، از مقصود بازماند و از خود و وقت خود غافل شود، چنان که حق تعالی به داوود (س)، وحی فرستاد که: «دروغ گفت آن که دعوی محبت ما کرد و چون شب درآمد، بخفت و از دوستی من برداخت». جنید جواب نوشت که: «بیداری ما معاملات ما است در راه حق و خواب ما فعل حق است بر ما. پس آنچه بی اختیار ما بود از حق به ما بهتر از آن بود که به اختیار ما بود از ما به حق؛ - والنوم موهبة من الله علی المحیین - آن عطایی بود از حق تعالی بر دوستان. (همان: ص ۴۳۰)

همچنین بین ذوالنون - که از شخصیت‌های بارز زهد است - و بایزید بسطامی - عارف بزرگ - مشابه این مسئله نقل شده است که:

ذوالنون مصری - رحمه الله علیه - به بایزید بسطامی پیغام فرستاد که بدان مقدار که خفتم، قافله بگذشت. وی را جواب داد که: مرد آن است که همه شب بخسبد و بامداد پیش از قافله به منزل برسد. (سهروردی، ۱۳۶۴: ۶۱)

همچنین از بایزید بسطامی (قدّه) نقل است که به وی گفتند: «ما را به زهد و عبادت فرمایی و تو زیادت زهد و عبادت نمی کنی». شیخ نعره ای کشید و گفت: «زهد و عبادت از من شکافته اند» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۹۸).

در حقیقت ریاضت در مرتبه وصال به حق همچون تکلیف از عارف ساقط می شود؛ چون ریاضت جهت رام کردن نفس وضع می شود و در مراتب عالیّه سلوک، نفس به ساحل اطمینان می رسد و مشقتی در سلوک خود نمی بیند. شیخ نجم الدین کبری (قدس سره) در پاسخ به این پرسش که: «آیا تکلیف از بندگان خاص خدا ساقط می شود؟» می گوید:

آری! ولی به این معنی که لفظ تکلیف در اصل لغت از «کلفت» گرفته شده و کلفت به معنای رنج و مشقت است. بندگان خاص خدا در عبادت بی تکلیف و تکلف اند، چرا که خدای را بدون تحمل سختی عبادت می کنند؛ بلکه آنان از عبادتش متلذذ می شوند و از آن، احساس شادی و طرب به آنها دست می دهد. (استخری، بی تا:

(۲۱۱)

زهد صوفی و فقر رهبانی

همان‌گونه که اساس طریقت عرفانی به واسطه ویژگی‌های خاص خود، از شیوه دینداران متمایز می‌شود، «زهد صوفی» نیز با اقسام دیگر زهد دینی تفاوت دارد. زهد در لغت به معنای اعراض از چیزی به واسطه حقیر شمردن آن و نیز به معنای ترک میل و خلاف رغبت است. در *منازل السائرين* آمده است: «الزهد اسقاط الرغبة عن الشيء بالكلية» (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۳۰۶).

در سوره مبارکه یوسف، آیه ۲۰ ترکیب زهد به صورت اسم فاعل به کار برده شده، و در لغت به معنای ترک‌المیل و در اصطلاح اهل حقیقت، بغض دنیا و اعراض از آن است (جرجانی، بی تا: ۵۰). گفته شده است که «زهد» به معنای این است که قلبت را از آنچه بر آن تملک نداری، خالی کنی. شیخ جنید (قدس سره) در تعریف زهد، به جنبه ظاهری و باطنی آن توجه دارد و می‌گوید: «الزهد خلو الایدی من الاملاک والقلوب من التتبع».

در این تعریف، هم تهیدستی ظاهری و هم خالی بودن قلب از مشغله در باطن مد نظر است. با این تعریف می‌توان گفت که زهد با نوعی فقر همراه است که در آن شخص فقیر نه به دنبال مال و ثروت می‌رود و نه در دل توجهی به امور دنیوی دارد. تلمسانی در تعریف اقسام فقر، به فقر زهاد اشاره می‌کند و می‌نویسد:

و فقر زهاد عبارت است از دست‌نگاه داشتن از دنیا، چه از نظر تصرف کردن و در قبضه درآوردن [مال] دنیا و چه از نظر خواستن آن؛ و نیز ساکت کردن زبان از سخن گفتن درباره آن، چه در مدح و چه در ذم آن و [سرانجام] سالم ماندن از [آفات] آن، چه هنگام خواستن آن و یا انصراف از آن. (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۳۰۷)

بدین ترتیب، زهد فقط در اعراض قلبی خلاصه نمی‌شود، بلکه از حیث پدیدارشناسی با فقر و درویشی نمایان می‌شود و هرچه دامنه زهد وسیع‌تر باشد، جنبه پدیداری آن نیز نمایان‌تر خواهد بود. شیخ ابونصر سراج طوسی در انتهای

بحث از مقام زهد، از رابطه نزدیک آن با فقر چنین یاد می‌کند:

وَالزَّهْدُ يَقْتَضِي مَعَانِقَهُ الْفَقْرَ وَ اخْتِيَارَهُ.

زهد اقتضای هم‌آغوشی با فقر دارد و زاهد فقر و درویشی را برمی‌گزیند.

گزینش فقر از سوی زاهد، دلیل رغبتی است که وی به آن اظهار می‌کند، به تعبیر

امیرالمؤمنین علی (س):

ان المتقين اصابو الله زهدهم في دنياهم.

«پارسایان لذت زهد را در همین دنیا تجربه می‌کنند.» (نهج البلاغه، کتاب ۶/۲۷). (۲)

برای شناخت دقیق‌تر زهد، به ارتباط مفهومی آن با فقر اشاره می‌شود:

از نظرگاه دینی، فقر به دو نوع مذموم و ممدوح تقسیم می‌شود:

فقر مذموم فقری است که در آن انسان خود را نیازمند چیزی ببیند که خارج از ذات او است [مثل مال دنیا]. اگر شخص خود را به چیزهای بیرون از خود محتاج ببیند، از دیدگاه دینی فاقد شخصیت سالم است. در همین رابطه، امام صادق (س) در بیان جنود عقل و جهل، فقر را از جنود جهل می‌شمارد و بدان‌گونه که در شرح آمده است، نیازمندی به غیر خدا و اعتماد به اسباب و یاری‌خواستن از غیر خدا از صفات جهل و هوا و هوس است و نتیجه این صفت، خواری، سبکی، آشفتگی، جوش و خروش، ناپایداری، بی‌اعتمادی و دگرگونی است که به‌هنگام وقوع هر حادثه و امری مانند پر کاهی که در بیابانی افتاده باشد و بادهای آن را به هر سویی برانند از جا کنده می‌شود، چنین فقری با ثروت و دارایی قابل جمع است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۴۹)

اما فقر ممدوح و محمود، در موردی است که برای خدا و در خدا باشد. صوفیه برای دستیابی به غنای حق تعالی، فقر و درویشی را برمی‌گزینند و زهد را به‌عنوان ثروت تلقی می‌کنند.

ابراهیم ادهم به مردی که مدام از فقر خود ناله می‌کرد، می‌گوید: «ای پسر! مگر تو فقر را ارزان خریدی؟» مرد گفت: «چرا بیهوده می‌گویی؟ مگر درویشی را هم

باید خرید؟» ابراهیم گفت: «من آن را به قیمت ملک عالم که ترکش کردم، خریده‌ام و هنوز هم قیمت آن را ارزان می‌یابم؛ پس قدر آن را من می‌دانم نه تو، و شکر آن را من بر خود واجب می‌خوانم نه تو.» (سهروردی، ۱۳۶۴: مقدمه، ص ۳)

پس زاهد چاره‌ای ندارد جز اینکه در مقام زهد، باب فقر را بر خود بگشاید و طریق تصوف از اینجا آغاز و به درجات بالای فقر، ختم می‌شود. بدین ترتیب مفهوم فقر و غنا در نحوه ارتباط آن با خدا و غیر خدا معلوم می‌شود.

امیرالمؤمنین علی (س) در مفهوم حقیقی فقر و غنا می‌فرمایند:

الغنى و الفقر بعد العرض على الله.

آنگاه که کارها به پیشگاه الهی عرضه شود، آشکار شود که چه کس توانگر است و چه کس درویش.

فقری که صوفیه از آن دم می‌زنند، درحقیقت عین بی‌نیازی و غنا است. به تعبیر حکیم سنایی (سنایی، ۱۳۷۴: ۴۸۹):

پر نیازان بی‌نیازانند راست‌بازان پاکبازانند

زهد عرفانی، آغاز و انجامش با فقر است. فقر آغازین، نتیجه اتمام‌نداشتن صوفی به رزق و کاستن از امور دنیوی است. ابونصر سراج طوسی باتوجه به مفهوم مخالف آیه پنجاه‌وشش سوره مبارکه مؤمنین نتیجه می‌گیرد که اولین گام برای پیشروی و مسارعت در «خیرات»، کناره‌گیری از امور دنیوی و فرار از جمع است. در انتها زهد و فقر در برابر ذات لایزال الهی به شکل دایم در جان فرد تحقق می‌یابد؛ که شیخ سراج با تعبیر «اظهارالفاقه» و «دوام‌الافتقار» از آن یاد می‌کند. (کتاب‌اللمع، ص ۸۴)

پس ابتدای زهد با بی‌نیازی از اسباب و وسایل مادی به انگیزه تصحیح توکل و آلوده‌نشدن به مادیات صورت می‌گیرد. در پایان، زاهد صوفی، از حظوظ نفسانی و از خویشتن خویش بی‌نیاز و به وادی فنا منتهی می‌شود (عطار، ۱۳۷۰: ص ۱۸۰، بیت: ۲۳۳۱):

هفتمین، وادی فقر است و فنا بعد از این روی روش نبود تو را

و در این مرتبه کمال توحید ظاهر می‌شود و زاهد صوفی بارها شدن از وجود مجازی و فقر، به غنای حق و اصل می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۱: ص ۳۷۸، بیت ۵۵):
 به کلیت رهایی یابی از خویش غنی گردی به حق ای مرد درویش
 از این رو به این اعتبار در انتهای سلوک، فقر، منتفی می‌شود. سهل بن علی (ره)،
 در این باره می‌گوید (کتاب‌اللمع، ص ۴۸):

حرام علی کلّ من یسمی اصحابنا الفقراء لانّهم اغنی خلق الله عزّوجلّ.
 و عین القضاة فقر را پل و واسطه بین زهد و تصوف می‌داند. از نظر او اگر زاهد در مرتبه اعراض از دنیا توقف کند، به حقیقت زهد نرسیده است؛ چون دنیا بر طبق حدیث نبوی، کمتر از پر پشه‌ای هم ارزش ندارد؛ پس ترک متاع قلیل دنیا، که در مقایسه با آخرت ذره‌ای هم نیست، واجب است: «ترک این قلیل واجب است، این ترک زهد نباشد»: چرا که در آخرت، مقامی عالی تر از دنیا وجود دارد و قرآن آخرت را چنین می‌ستاید:

و لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا. (اسراء / ۲۱)

«اکبر» از صفت کبریایی خدا گرفته شده؛ پس کبریا از آن خدا است. اگر زاهد به کبریا و بزرگواری حق پی ببرد، عالم آخرت در نظر او ناچیز می‌شود؛ چون در جنب بزرگی حق، ترک آخرت هم واجب است و دیگر برای سالک رغبتی نمی‌ماند تا زهد در آنجا معنی پیدا کند. از این رو ترک آخرت هم زهد محسوب نمی‌شود و بدین ترتیب، بساط زهد و زاهد بر چیده می‌شود و سالک درمی‌یابد که دنیا و آخرت اساساً از آن او نیست تا اختیاری برای ترک آن داشته باشد. بدین‌گونه زاهد سالک به فقر ذاتی خویش پی می‌برد و با همه وجود به سوی حق متوجه می‌شود. در حدیث نبوی، از نتایج این اقبال چنین یاد شده است:

و الزّهد فی الدّنیاء یریح البدن و الزّهد فی الآخرة یریح القلب و الاقبال علی الله یریح الروح.

پس زهد با توجه به همّت زهّاد، درجات متفاوت دارد. و در این بین کسانی

برگزیده می‌شوند که خداوند آنها را از صفات انسانی و بشری شان پاک کند و آنان به مقام تصوف ترقی کنند: این زهد آن باشد که مرد به مقامی رسد که آن را مقام تصوف خوانند و شیخ بایزید از آن نشان می‌دهد: «ان الله صفي الصوفيه عن صفاتهم فصافاهم فسموا صوفيه».

مقام تصوف، اول زهد باشد و اعراض از جمله موجودات؛ پس صفات حق تعالی، صوفی را از همه صفات ذمیمه و بشریت صفا دهد و زاهد و صوفی حقیقی شود. آنگاه فقر روی نماید که: «اذا تم الفقر فهو الله». آن بزرگ از اینجا که او را پرسیدند که صوفی کیست و کدام است، گفت: «الصوفي هو الله»، «اذا تم الفقر فهو الله» این باشد. «الفقر فخری» پیشه این صوفی و زاهد باشد.

وقتی بایزید را پرسیدند: «من الزاهد؟» گفت: «هو الفقير و الفقير هو الصوفي و الصوفي هو الله». (عین القضاة، همدانی، ۱۳۷۳: ۳۱۴-۳۱۳)

یادآوری و تذکر این مسئله بسیار به جا است که جماعت صوفیه با وجود دستیابی به مراتب معنوی عرفان و درجات عالی از زهد، اغلب از نظر صوری به هیئت و شکل ظاهری فقیرانه و درویشی ملتس می‌شوند. از دیدگاه امیرالمؤمنین علی (س) که همه فریق صوفیه، سلسله فقر خود را به نحوی به او مستند می‌کنند - پوشیدن جامه فقر، امتحان و آزمایش الهی است. آن حضرت در خطبه قاصعه برای بیان این مطلب که اولیا همیشه در چشم بندگان متکبر، خوار و ضعیف به نظر می‌رسند و خدا این سنت را به عنوان امتحان در بین مردم جاری ساخته است، نمونه بارزی از انبیا، یعنی داستان موسی بن عمران و برادرش هارون (س) را ذکر می‌کند که این دو لباس‌های پشمینه و صوف بر تن داشتند و علائم فقر و ذلت به سبب شکل ظاهری هویدا بود؛ چرا که فرعون طلا و جمع‌آوری آن را بزرگ می‌شمرد و لباس پشمینه و صوف در نظر وی حقیر بود (نهج البلاغه، خطبه قاصعه - ۱۹۳). امام علی (س) در جای دیگر، طریق ولایت اهل بیت پیامبر (ز) را برای رهروان و دستداران ولایت ترسیم می‌کند و به آنان هشدار می‌دهد که برای ملازمت با فقر

آماده باشند:

من احببنا اهل البیت فلیستعدّ للفقیر جلیبا یا.

هرکس ما اهل بیت پیامبر را دوست دارد، باید پیراهنی از فقر آماده کند.

همچنین مطابق حدیثی از اصبع بن نباته آمده است که روزی شخصی به خدمت امیرالمؤمنین (س) می‌رسد و محبت قلبی خود را به آن امام اظهار می‌دارد. مطابق گزارش اصبع، حضرت علی (س) مدت زمانی با چوبی که در دست داشت، زمین را خراش می‌داد و گویی سیری در طینت شیعیان خود داشت. آنگاه سر خود را بلند و سخن آن مرد را تصدیق کرد و به وی فرمود: «طینت ما طینتی است که مورد رحمت الهی قرار گرفته است و خداوند از آن در روز میثاق عهد و پیمان گرفته است. از این رو صاحبان این طینت تا روز قیامت معلوم و معین‌اند، نه کسی از آن کم می‌شود و نه به آنان فردی اضافه می‌شود. پس حال که طینت تو نیز از اینان است، آگاه باش و خود را برای تنگدستی مهیا کن، چرا که خود از رسول خدا (ص) شنیده‌ام که فرمود: [نزول تنگدستی بر دوستان تو، سریع‌تر از فرود آمدن سیل از بالای قله به پایین آن است.]»^(۳)

مستمسک صوفیه برای برگزیدن فقر و درویشی، در درجه اول سیره نبوی و اهل بیت بزرگوار او است و در حقیقت الگوی درویشی از نمونه اعلای فقر، یعنی شخص پیامبر خاتم (ص) اقتباس شده است. زهد و توکل صوفیان پاک‌باخته، محصول اقتدا به آن حضرت است.

قرآن در آیات متعدد، از صبر و توکل پیامبر (ص) به عنوان عالی‌ترین الگوی ایمانی یاد می‌کند. در شأن نزول آیات ۶۰-۵۹ سوره مبارکه عنکبوت، از طریق علمای عامه (بیهقی و ابن عساکر) از ابن عمیر چنین روایت شده است که روزی وی با رسول خدا (ص) بیرون می‌آید و به یکی از باغ‌های مدینه داخل می‌شود. پیامبر (ص) از خرماهایی که روی زمین ریخته شده بود، می‌خورند و از ابن عمیر می‌پرسند که چرا با وی همراهی نمی‌کند. ابن عمیر عرض می‌کند: «ای رسول خدا! اشتهای خوردن

ندارم». حضرت می‌فرماید: «ولی من اشتها دارم، زیرا امروز روز چهارم است که از طعام و غذا چیزی به دست نیآورده‌ام که بخورم و اگر اراده می‌کردم و از خدا می‌خواستم، می‌توانستم مانند سلطنت کسری و قیصر داشته باشم. بنابراین، چگونه می‌بینی ای ابن عمیر طایفه‌ای را که روزی و رزق سال خویشان را پنهان می‌کنند و از این راه یقین خود را به خداوند به ضعف و سستی مبدل می‌سازند؟» ابن عمیر گوید: «چیزی نگذشت که این (آیه سوره مبارکه عنکبوت) نازل شد». سپس رسول خدا (ز) فرمود: «ای عمیر! خداوند به من دستور نداده است که مال و گنج دنیا را جمع‌آوری کنم و نیز امر نفرمود که تابع و پیرو شهوات باشم. آگاه باش که من نه درهمی جمع می‌کنم و نه دیناری انباشته می‌نمایم و نه رزق و روزی خویش را پنهان می‌سازم» (قرآن‌الحکیم، ترجمه محمد خواجوی، ص ۳۶۳).

در شأن نزول آیه ۱۳۱ سوره مبارکه طه نیز صاحب مجمع‌البیان از ابورافع نقل می‌کند که گوید: برای رسول خدا (ز) میهمانی رسیده بود. پیامبر (ز) مرانزد یهودی فرستاد، و فرمود: «از طرف من به او بگو مقداری آرد به من بفروشد». یهودی سوگند یاد کرد تا گرویی از پیامبر دریافت نکند، آرد به او نفروشد (همان، ص ۳۴۹).

شیخ عطار مشابه همین قضیه را در مصیبت‌نامه نقل می‌کند که چون پیامبر (ز) از معراج بازگشت، برای قوت خود اندکی جو از جهودی وام خواست. شیخ در تحلیل این وام‌خواهی، به فقر ظاهری و غنای باطنی آن حضرت اشاره می‌کند. در شب معراج، همه عالم دنیا و آخرت در نظر پیامبر (ز) به اندازه‌ی ارزنی بها داشت؛ با وجود این، وی نیازمند بود. عطار از این حکایت به سرفقر نظر دارد که در عین حال که فقیر فاقد سرمایه است، هر دو جهان زیر دست او است. سالک هم اگر عزم ديار خدای کامکار را دارد، باید تجربه‌ای از پاکبازی و درویشی را از خود نشان بدهد. پاکبازی سالک، پاک شدن وی را در پی دارد و خدای پاک به پیش‌باز او می‌آید و او را به خود نزدیک می‌کند (عطار، ۱۳۷۳: ۳۱۴-۳۱۲):

پاک شو از هرچه داری و بباز تا حقت در پاکی آید پیش‌باز

تا نتابد نقطهٔ درویشی ات نبود از قرب خدا بی خویشی ات
 گر به فقرت نیست فخری چون رسول هست دینت شرک و فضل تو فضول
 عطار در الهی‌نامه، به فقر خاندان رسول اکرم (ز) اشاره می‌کند و جنبهٔ بارز آن را
 به‌ویژه در عروسی دختر او فاطمه (س) متذکر می‌شود و با احساساتی رقت‌انگیز آن
 را به‌نمایش می‌گذارد (عطار، ۱۳۶۶: ۲۷۵):

به پیش حجرهٔ حیدر رسیدم زگریه روی مردم می‌ندیدم
 پیمبر گفت: ای مرد نکوکار! چرا می‌گیری آخر این چنین زار؟
 بدو گفتم ز درویشی زهرا مرا جان و جگر شد خون و خارا
 کسی کو خواجهٔ هر دو جهانست جهاز دخترش اینک عیانست
 بین تا قیصر و کسری چه دارد ولی پیغمبر از دنیا چه دارد

شیخ در ادامهٔ بحث از فقر محمدی، به چهار جلوهٔ نمایان فقر در بین صحابه اشاره می‌کند و آنها را چنین برمی‌شمرد: جوع، جانبازی، ذلت و غربت. صوفیان از این چهار، معجون فقر را می‌سازند و در شیوهٔ زندگی فقیرانه و چشیدن ذلت و غربت در مواردی (به ترتیب) در یوزگی، سیاحت و دوره‌گردی را بر خود واجب می‌کردند. در مورد تکدی باید متذکر شد که اینان در بحث از درجات عالی توکل، به بهره‌بری از فتوح غیبی معتقد شدند و در نظر آنان، حقیقت فتوح این است که از حق ستانند، نه از خلق (خواه دست مردم در این بین واسطه باشد، خواه نباشد). خواه سبب فتوح معلوم، خواه نه، شرط آنکه در نفس خود شوق و رغبتی نیابد. بنابراین، متوکل از فتوح تناول می‌کند و به سبب زهدی که دارد، به دیگران می‌بخشد. نقش زهد، محظوظ‌نشدن در دو حالت بخشش و قبول است.

بدین ترتیب، فقر صوفی به سبب پذیرفتن مسئلهٔ تکدی، با زهد متشرعه متفاوت می‌شود؛ زیرا از دیدگاه متشرعان، مسئلهٔ کسب در سنت اسلامی، به‌عنوان امری ضروری برای معاش، ترغیب و واجب شمرده شده و برعکس سؤال و در یوزگی در شرع منع شده است.

عزالدین محمود کاشانی در مصباح‌الهدایه به منع شرعی آن اشاره می‌کند و در نهی از تکدّی، حدیثی را هم نقل می‌کند. با این همه معتقد است چون سلوک محتاج آرامش و دوری از امور دنیوی و استغراق در طاعات و عبادات و اجتناب از میل به مادیات است، ترک کسب برای این طایفه، یعنی برای متصوفه، جایز است و چون ترک کسب به فقر و گرسنگی منجر می‌شود، به‌ناچار سؤال و تکدّی نیز مطرح می‌شود و برای آن نیز آدابی مقرر کرده‌اند، از جمله اینکه تا ضرورت باعث نشود، اقدام به سؤال نکنند و مادام که طاقت دارد، نفس را وادار به صبر کنند (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۴۸-۲۴۹).

توجه به این نکته ضروری است که جایز شمردن در یوزگی برای صوفیان، بی‌اعتنایی به شرع نیست؛ بلکه این حاکی از نوعی اجتهاد فقهی صوفیان است که نمی‌خواهند به بهانه عمل کردن به ظواهر، آسیبی به باطن وارد سازند. در عوارف‌المعارف، حکم سؤال از نوع ضرورت شمرده شده است:

هر آنگاه که فقیر به طاقت رسد و نفس ضعیف شود و از استغراق حال به کسب مشغول نتواند بود، به حکم ضرورت شاید که به قدر سدّ رمق چیزی حاصل کند؛ چراکه ایشان را با حق سبحانه و تعالی حالی باشد، ایشان را مبالاتی نباشد به سؤال کردن و ترک کردن، که هرچه از ایشان صادر شود، از عملی شامل و نیتی کامل باشد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در این زمینه، برخی از تأویلات صوفیه راجع به احادیث مشوّق کسب را ذکر می‌کند؛ از جمله تأویل حدیث «إِنَّ اطِّيبَ مَا يَأْكُلُ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبٍ يَدُهُ»؛ که در تأویل آن گفته شده است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۷۷-۷۶)؛ «این کسب پاک و طعام حلال، سؤال کردن است از مخلوق در وقت حاجت».

و برخی دیگر گفته‌اند: به کسب آن خواسته است که درویش در وقت حاجت دست‌ها برهنه کند و به حضرت عزت بردارد، حق اجابت رزق او را رساند. این اجابت دعوت، حلال‌تر کسبی باشد در حقّ درویش، قال الله تعالی حکایة عن

موسی(ع): «رَبِّ اَتَى لَمَّا اَنْزَلْتَ اِلَى مِنْ خَيْرِ فَقِيرٍ». حتی وقتی مریدان یکی از مشایخ را در حال تکدّی می‌بینند و نزد شیخ جنید به‌عنوان اعتراض عرض می‌کنند، شیخ در جواب می‌گوید: «وی از بهر آن سؤال می‌کرد تا دنیای فانی از ایشان بستاند و در عقبی از خدای تعالی بخواهد تا نعمتی باقی بدیشان بدهد» (همان، ص ۸۱).

بنابراین، فقر صوفی به‌واسطهٔ چنین ویژگی‌هایی، از زهد اهل شریعت فراتر می‌رود، چراکه در این‌گونه از زهد، اساس کار، قلب پاک و دل صاف صوفی است که در هر لحظه با رویارویی در مصاف زندگی تجربهٔ ایمانی‌اش را بارورتر می‌سازد، تا بدانجا که اگر با الهام قلبی یا امر پیر، چارهٔ کار خود را در گدایی ببیند، به این کار تن درمی‌دهد؛ بدان‌گونه که در داستان شیخ سر زری در مثنوی معنوی آمده است و مرحوم استاد دکتر زرین‌کوب آن را مشابه قصه‌های قدیس فرانچسکو - اهل آسیسی ایتالیا - می‌داند که راهبان مسیحی این‌گونه کدیه را برای تذلیل نفس و رهایی از رعونت آن توصیه می‌کرده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱۵۵). اما باید توجه داشت که منظور از فقر رهبانی در تصوف به‌هیچ‌وجه تقلید از راهبان مسیحی، بدان‌گونه که فیلیپ حتّی در *تاریخ عرب* عنوان می‌کند، نیست؛ زیرا وی حتی پشمینه‌پوشی، عزلت و نیز تفکر و شب‌بیداری را نشانِ نفوذ رهبانی شام می‌داند و معتقد است روش شیخ و مرید، همانند کشیش و نوآیین در مسیحیت است و ذکر، محصول و مایهٔ سرودهای مسیحی به تصوف اسلامی است (حتّی، ۱۳۶۶: ۵۵۴)، در صورتی که منشأ و مبدای رهبانیت در اسلام، مسیحیت و بودایی، تجربهٔ خوف و رهبت دینی و شوق و رغبت قلبی به مبدای هستی است و این رهبت و رغبت، به دین و مذهب خاصی محدود نمی‌شود، بلکه در جوهر و ذات دین، خاصیتی است که به‌موجب آن، دیندار حقیقی - که همیشه در پی حقیقت و معرفت است - دچار حیرت و شیفتگی و جذب می‌شود. نتیجهٔ چنین جذبه‌ای، گسستن از دنیا و بی‌اعتنایی به امور دنیوی است. صوفی با انتخاب فقر، ذلّت و تواضع را در نفس خود تجربه می‌کند و با اعتماد به فتوح غیبی، زندگی در غربت را بر زندگی معمول ترجیح می‌دهد و از این

رو «سیاحت»، یکی از مهم‌ترین عناصر تصوف شمرده می‌شود. ابوبکر محمد کلابادی «کثرة الاسفار» (زیاد سفرکردن) را از ارکان دهگانه تصوف می‌داند (کلابادی، ۱۳۱: ۸۹) که همان سیاحت است، و از لوازم رهبانیت نیز شمرده می‌شود و در همین مورد، حدیث نبوی «السیاحه فی امتی» مشابه «لا رهبانیه فی الاسلام» وارد شده است. مفسران هم با استناد به حدیث «سیاحه امتی الصیام»، واژه «السائحون» آیه ۱۱۲ سوره مبارکه توبه را به معنای روزه‌داران، می‌گیرند (مبیدی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۲۳۱). اما متصوفه به دلیل ارج نهادن به حالت غربت، در اینجا از معنای ظاهری واژه تجاوز نمی‌کنند. ابن عطا در تفسیر این آیه، تحقق حمد را فقط با مداومت سیاحت و ریاضت میسر می‌داند. در تصویری هم که امیرالمؤمنین علی (س) از چهره زهاد ارائه می‌دهند، تأکید بر این جنبه که زهاد به روش مسیح دنیارا می‌گذرانند، نشان‌دهنده قرارنداشتن در دنیا و همیشه در سیر و سیاحت به سر بردن آنان است.

یا نوف! طوبی للزاهدین فی الدنیا الراغبین فی الآخرة اولئک قوم
اتخذوا الارض بساطاً و ترابها فراشاً و ماءها طیباً و القرآن شعاراً
و الدعاء دثاراً ثم قرضوا الدنیا قرضاً علی منهج المسیح.

ای نوف! خوشا به حال زاهدان در دنیا و راغبان در آخرت! آنها که زمین را فراش قرار دادند و خاک آن را بستر و آبش را عطر و قرآن را همچون لباس زیرین و دعا را همچون لباس رویین، سپس دنیا را بر روش مسیح طی کردند (نهج البلاغه، کلمات قصار، ۴۰، ترجمه دکتر شهیدی).

صوفیان قلندر که به تخریب عادات مشهور بودند، توجه و اهتمام خاصی به سیاحت داشته‌اند. در *قلندرنامه* خطیب فارسی درباره ارتباط سیاحت با سلوک و زیاد سفرکردن حضرت مسیح (س) و رابطه آن روایت شده است. گویی سنت الهی اقتضا می‌کند که شمس ولایت همیشه در خفا و غربت به سر برد که «خود غریبی در جهان چون شمس نیست».

به هر حال، از مجموع آنچه گذشت، تمایز زهد صوفی از زهد زهاد معلوم شد و ارتباط این زهد با مسئله فقر و درویشی، ما را به رهبانیت نزدیک ساخت. عنصر سیاحت رهبانی در تصوف، شاهد دیگری بر این مسئله بود. اما در مورد نهی سیاحت و رهبانیت از جانب پیامبر (ؐ)، با توجه به شأن نزول این حدیث که عده‌ای از صحابه به رعایت برخی محدودیت‌های رهبانی و تقلید از رفتار آنان تصمیم گرفتند، به نظر می‌رسد بتوان همان توجیهی را که کاشانی در بیان خلوت‌گزینی صوفیان ارائه کرده است، در مورد کل رهبانیت جاری ساخت؛ و آن اینکه در عهد پیامبر (ؐ) و با وجود حضور آن انسان کامل، اجرای دستوراتی، غیر از آنچه ایشان بیان فرمود، خلاف ادب می‌نماید، چون اساس تصوف و عرفان بر مبادی مرید و مرادی و اطاعت صرف از مرشد است. دوره پیامبر (ؐ)، دوره استقرار شریعت مصطفوی است؛ در چنین عهدی که پیامبر (ؐ) برای استقرار حاکمیت توحید و سرکوب شرک به تلاش و جهاد صحابه نیاز دارد، دستور اساسی همان جنگ و جهاد با مشرکان است، و متابعت از این فرمان در اولویت قرار دارد، هر چند که شخص پیامبر (ؐ) همیشه با مواعظ و بیان حکم، بر اصحاب گوشزد می‌فرمود که جهاد و مجاهده در این عرصه جنگ ظاهری، منحصر شود و جهاد حقیقی، همان جهاد با نفس و خود است و این بزرگ‌تر از جهاد با دشمن بیرون است.

پس دوران پیامبر (ؐ)، اقتضای رعایت هر دو جهاد را با هم داشت. مؤمنان در هنگام هجرت از مکه به مدینه، تجربه غربت عرفانی را هم می‌گذراندند. مفهوم توکل و اعتماد به رزاقیت خداوند در این هجرت، به خوبی نمایان است و حتی عده‌ای در ابتدای امر هجرت، به سبب آنکه در مدینه امکانات مالی و مسکن نداشتند، نگران امرار معاش خود بودند؛ که آیه ۶۰ سوره مبارکه عنکبوت در چنین مقطعی نازل شد (قرآن‌الحکیم، ترجمه محمد خواجه‌ای، ص ۳۶۳).

با رحلت پیامبر (ؐ)، جنبه شریعت از جانب متصوفه کنار گذاشته نشد؛ بلکه آن معنی که برای انزوا و خلوت و تجرید در عهد پیامبر (ؐ) وجود داشت، مرتفع شد.

متصوفه در کنار مراعات ظاهر شرع، به جنبه باطن و طریقت اهتمام ورزیدند و رهبانیت که متضمن عهدبستن با خدا است را تشنگان حقایق ایمان رعایت می‌کنند؛ آنان متعهد می‌شوند که فضولات زندگی را که مانع سلوکشان است، از سر راه بردارند و در مسیر رضای حق و جلب مهر و محبت خدا گام نهند. شیخ ابوسعید ابوالخیر، شریعت و طریقت را به‌طور خلاصه چنین تعریف می‌کند (محمدبن منور ۱۳۷۱: ص ۸۰):

از دوست پیام آمد کارآراسته کن کار
اینک شریعت
مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار
اینک طریقت

اصل فقر دقیقاً برای ترک دل‌بستگی به دنیا و پرداختن به زینت‌ها و زخارف دنیوی در طریقت اسلامی معتبر شناخته شده و آن خود یکی از اصول مهم سه‌گانه در رهبانیت است که قدیس بندیکتوس، مؤسس رهبانیت در غرب، وضع کرد. طبق این اصل، گرچه جامعه‌ای که راهبان بدان وابسته بودند می‌توانست ثروت زیادی گردآوری کند ولی خود آنها باید فقیر زندگی می‌کردند (رابینسون، ۱۳۷۰: ۷۷۸-۷۷۹). تصوف اسلامی نیز به دلیل داشتن این اصل، پدیده‌ای رهبانی [به معنای عامش] تلقی می‌شود. پیش از همه، شخص پیامبر بود که شیوه فقر را فخر خود می‌دانست، و عرفا بر همین مبنا بر خاصیت مهم درویشی و فقر توجه می‌کردند که چگونه می‌تواند سالک را به سوی عالم وحدت پیش برد. شیخ ابوالحسن خرقانی می‌گوید:

علما گویند که «ما وارثان رسولیم». رسول را وارث ما میم که آنچه رسول بود، بعضی ما داریم: رسول درویشی اختیار کرد و درویشی اختیار ماست. درویش آن بود که در دلش اندیشه نبود. می‌گوید و گفتارش نبود. می‌بیند و می‌شنود و دیدار و شنوایش نبود. می‌خورد و مزه طعامش نبود. حرکت و سکون و شادی و اندوهش نبود. (عطار،

۱۳۷۲: ۶۹۶، ۷۰۱)

برای حسن ختام، عبارت زیبای عزیزالدین نسفی در این باره نقل می‌شود (نسفی،

:۱۳۷۷:۳۲۹

ای درویش! پیامبر (ز)، درویشی اختیار کرده است، از جهت آنکه خاصیت‌های درویشی، خاصیت‌های توانگری را دیده است و دانسته است و با امت می‌گوید که هر که راحت و آسایش می‌خواهد در دنیا و آخرت، باید که درویشی اختیار کند و هر که تفرقه و پراکندگی و بلا و عذاب می‌خواهد در دنیا و آخرت، باید که توانگری اختیار کند. درویشی یک عیب دارد و هنرهای بسیار، و توانگری یک هنر دارد و عیب‌های بسیار؛ اما آن عیب درویشی ظاهر است و عیب‌ها پوشیده است نمی‌بینید.

نتیجه

از مجموع مباحث گذشته چالش صوفیعه با حدیث لارهبانیه فی الاسلام را می‌توان بدینگونه حل کرد:

با توجه به احادیث دیگری نظیر رهبانیه امتی الصیام و رهبانیه امتی الجهاد می‌توان پی برد که اصل رهبانیت نفی نشده، بلکه مسئله مهم، جانشینی امر دیگری همانند صیام یا جهاد با مسایلی است که در رهبانیت مسیحی مجهود بوده ایت. پیامبر (ز) به عنوان شارع جدید، جلوه نوبی از رهبانیت را برای سالکان امت خود مطرح می‌کند تا از فرو افتادن در ورطه افراط و تفریط که متدینان در امت عیسی (س) بدان مبتلا شده بود، مصون بمانند. گذشته از این، صوفیه با اجتهاد خاص خود، حساب عصر نبوت را از دیگر اعصار و قرون جدا کرده‌اند؛ زیرا، امت پیامبر (ز) به دلالت حدیث نبوی خیر القرون قرتی، با فاصله گرفتن از عصر نبوت، از خیر القرون فاصله می‌گیرند و به شروری که ملازم آخر الزمان است، نزدیک می‌شوند. به تعبیر دیگر، به اجتهاد صوفیان، عنصر زمان و شرایط اجتماع نقش عمده‌ای در جایز شمردن تظاهرات رهبانی داشته است. بدین ترتیب، آنچه از صوفیه قرن دوم هجری به بعد، به شکل عناصر خاص رهبانی، نظیر سیاحت، فقر، ریاضت، خلوت و انضباط خاص در خانقاه و اطاعت از مرشدان در میان آنان ظاهر

شد، دقیقاً در راستای همین اجتهاد صوفیانه شکل گرفت. علاوه بر این، واژه عربی رهبانیت از ریشه رهب، به نوعی با تجربه خشیت و رهبت مرتبط است. سالکانی که این تجربه خاص عرفانی را به شکل حال با مقام ادراک می‌کنند، از حیث زندگی ظاهری از دیگران متمایزند و برخی امور که بر دیگران جایز است، بر آنان مکروه یا حرام می‌شود؛ مصافاً بر اینکه نمطابق تحلیل خاص ابن عربی، طریقت با همه عناصر رهبانیش، هر چند که از طرف شارع وضع نشده باشد، می‌تواند همانند نذر و عهد شخصی انسان با خدا به شکلی مشروعیت یابد و متعلق احکام و جوب یا حرام قرار بگیرد. همان‌گونه که در آیه وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَوْهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ (حدید / ۲۷) بدان اشاره شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. وی در این باره به آیه ۹۰ سوره انبیا استناد می‌کند.
۲. ان‌المتقين اصابوا لذه زهدهم فی دنياهم. (از عهدنامه‌های امام علی (س) به محمد بن ابی‌بکر).
۳. متن کامل حدیث چنین است: «عن الاصع بن نباته قال: كنت جالساً عند امير المؤمنين (س) فاتاه رجل، فقال: يا امير المؤمنين، اني لاحيک في السر كما احیک في العلانية. قال: فنكت امير المؤمنين (س) الارض بعودكان في يده ساعة. ثم رفع رأسه فقال: كذبت والله، ما اعرف وجهک في الوجوه و لاسمک في الاسماء، قال الاصع: فعجبت من ذلك عجباً شديداً فلم ابرح حتى اتاه رجل آخر، فقال يا امير المؤمنين اني لاحيک في السر كما احیک في العلانية فقال: فنكت بعوده ذلك في الارض طويلاً، ثم رفع رأسه. فقال: صدقت، ان طنتنا طنية مرحومه، اخذ الله ميثاقها يوم اخذ الميثاق، فلا يشد منها شاداً، و لا يدخل فيها داخل الي يوم القيامة، اما انه فاتخذ للفاقة جلباباً فاني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: الفاقة الي مجيک اسرع من السيل المنحدر من اعلى الوادى الي اسفله.»

القرآن الحکیم. ۱۳۶۱. ترجمه محمد خواجوی، از جهت وجوه و نظایر، همراه با شأن نزول آیات.

نهج البلاغه. ۱۳۷۳. ترجمه سیدجعفر شهیدی. تهران.

صحیفه سجاده. ۱۳۷۵. ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران.

ابن عربی، محی الدین محمد بن علی. بی تا. الفتوحات المکیه. بیروت.

آقامیرزا بابای شیرازی (راز). ۱۳۶۳. مناہج انوار المعرفه فی شرح مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، الباب الاول: فی البیان. تهران.

استخری، احسان الله. بی تا. اصول تصوف. تهران: کانون معرفت.

انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۶۳. صد میدان. به کوشش قاسم انصاری. تهران.

تلمسانی، عقیف الدین. ۱۳۷۱. شرح التلمسانی علی منازل السائرین. قم.

جرجانی، سید شریف. بی تا. التعریفات. تهران.

حتی، فیلیپ. ۱۳۶۰. تاریخ عرب. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات آگاه.

حمویه، شیخ سعد الدین. ۱۳۶۷. «رسالة قلب المنقلب». به تصحیح نجیب مایل هروی، مجله معارف، شماره ۲، دوره پنجم.

خطیب فارسی. ۱۳۶۳. قلندرنامه خطیب فارسی در سیرت جمال الدین ساوجی. به تصحیح

دکتر حمید زرین کوب. تهران.

خوارزمی، تاج الدین حسین. ۱۳۶۸. شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران.

دهخدا، علی اکبر. لغت نامه دهخدا. نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رابینسون، چارلز، الکساندر. ۱۳۷۰. تاریخ باستان. ترجمه دکتر اسماعیل دولتشاهی. تهران.

رازی، نجم الدین. ۱۳۷۰. مرصاد العباد. به تصحیح امین ریاحی. تهران: انتشارات فرهنگی - علمی.

ریتر، هلموت. ۱۳۷۴. دریای جان. ترجمه دکتر عباس زریاب خویی. تهران.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۳. ارزش میراث صوفیه. تهران.

_____. ۱۳۷۲. بحر در کوزه. تهران.

_____. ۱۳۶۹. جست و جو در تصوف ایران. ج ۳. تهران: امیرکبیر.

سراج الطوسی، ابونصر. ۱۹۱۴. اللمع فی التصوف. تصحیح نیکلسون. لیدن: بریل.

سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی. ۱۳۷۴. شریعة الطریقه حدیقه الحقیقه. به تصحیح

- مدرس رضوی. تهران.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. ۱۳۶۴. *عوارف‌المعارف*. به تصحیح قاسم انصاری. ترجمه عبدالمؤمن اصفهانی. تهران.
- _____ . ۱۳۷۰. *فتوت‌نامه، رسائل جوانمردان*. به تصحیح مرتضی صراف. تهران.
- شیخ بهایی، بهاء‌الدین عاملی. ۱۳۶۸. *اربعین حدیث*. ترجمه خاتون‌آبادی. به تصحیح استاد ولی. تهران.
- شیخ علاء‌الدوله سمنانی. ۱۳۶۹. *مصنفات شیخ علاء‌الدوله سمنانی*. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران.
- شیخ طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن. ۱۴۱۴. *الامالی*. قم: مؤسسه البعثه، دارالثقافه.
- عطار، شیخ فریدالدین. ۱۳۶۶. *الهی‌نامه*. تصحیح هلموت ریتر. تهران.
- _____ . ۱۳۷۲. *تذکرة الاولیاء*. تصحیح دکتر استعلامی. تهران.
- _____ . ۱۳۷۳. *مصیبت‌نامه*. تصحیح دکتر نورانی وصال. تهران.
- _____ . ۱۳۷۰. *منطق‌الطیر*. تصحیح سیدصادق گوهرین. تهران.
- عین‌القضاة همدانی. ۱۳۷۳. *تمهیدات*. به تصحیح غفیف عسیران. تهران.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۷۲. *مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة*. به تصحیح استاد جلال‌الدین همایی. تهران.
- کلابادی، ابوبکر محمد. ۱۳۷۱. *التعرف لمذهب اهل‌التصوف*. به کوشش و ترجمه محمدجواد شریعت. تهران.
- لاهیجی، شیخ محمد. ۱۳۷۱. *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*. به تصحیح خالقی. تهران.
- محمدبن منور. ۱۳۷۱. *اسرار‌التوحید فی مقامات‌الشیخ ابوسعید*. به تصحیح دکتر شفیعی کدکنی. تهران.
- ملاصدرا. ۱۳۶۰. *شرح اصول‌کافی*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۶. *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*. به کوشش علی‌اصغر حکمت. تهران.
- نجیب‌الدین رضای تبریزی. ۱۳۲۵. *نورالهدایة*. تهران.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۷۷. *کتاب‌الانسان‌الکامل*. تهران: کتابخانه طهوری.
- همدانی، ملاعبدالصمد. ۱۳۷۰. *بحر‌المعارف*. به تصحیح استاد ولی. تهران: انتشارات

حکمت.

Nicholson, Rynold. 1980. "Asceticism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
ed. G. Hastings. New York.

Weckman, George. 1987. "Monasticism", *Encyclopaedia of Religion*, Editor
in chief: Mircea Eliade, Vol. 10, New York.

