

بررسی آداب و آرای صوفیان در مورد زکات و سؤال

مهدی جبّاری* - دکتر فرهاد طهماسبی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران -
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر

چکیده

آداب و رسوم متصوّفه که متضمّن ابعاد و زوایای مختلف عقاید و اندیشه‌های آنها است، از تعالیم اسلامی مایه گرفته است، اما بنا به دلایلی در مسیر تطّور و تحوّل خود، شکلی متفاوت یافته است. زکات به عنوان فریضه‌ای دینی و سؤال به عنوان پدیده‌ای اجتماعی، از جمله آدابی هستند که صوفیه نگاهی متمایز از شریعت بدان دارند؛ از جمله این تفاوت نگرشها، اعتقاد به واجب نبودن زکات بر صوفیان، تجویز سؤال و دریوزگی و ترجیح آن بر دریافت زکات بوده است. در این مقاله، ضمن بیان دیدگاه‌های اهل شریعت و طریقت درباره زکات و سؤال، به بررسی و تحلیل عواملی که سبب شکل‌گیری رویکرد متفاوت متصوّفه به این دو موضوع شده است، می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: عرفان و تصوّف، آداب و رسوم، زکات، سؤال.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۹/۲۲

(نویسنده مسئول). Email: jabarim45@yahoo.com.*

مقدمه

در سال‌های اخیر پژوهش‌هایی در باب معرفی آداب صوفیه، چون آداب خرقه‌پوشی و سماع و... صورت گرفته است. برای آشنایی با تفکرات صوفیانه شناخت آداب و رسوم ایشان از اهمیّت والایی برخوردار است؛ چراکه اعمال و رفتار آنان، همچون آینه‌ای می‌تواند اندیشه‌های آنان را به ما نشان دهد.

از تحقیق در متون صوفیه چنین استنباط می‌شود که آداب و رسوم صوفیان مبتنی بر آموزه‌های دین مبین اسلام بوده است. اما در مواردی، به اقتضای اوضاع اجتماعی و احیاناً تلاقی با افکار پیروان ادیان دیگر، صبغه‌ای دیگر یافته است. به‌گونه‌ای که متصوّف گاهی برای نیل به اهداف متعالی طریقت، به فراخور ذوق عرفانی خود در برخی از مناسک شریعت تصرّف کرده‌اند که قسمی از این اعمال مورد تأیید علمای دین بوده و بخشی به سبب سپردن طریق افراط مورد طعن طاعنان، قرار گرفته است.

زکات یکی از فرایض دینی است که صوفیان همانند متشرعان، برای آن اهمیّت ویژه‌ای قائل هستند. اما در مواردی به آنچه درباب پرداخت و دریافت زکات نزد مسلمانان مرسوم است، اکتفا نکرده‌اند و با اتخاذ شیوه‌ای متفاوت، عقاید متمایزی ابراز کرده‌اند. رسم سؤال نیز که در اسلام مؤمنان جز در موارد اضطراری، از آن نهی شده‌اند، گاهی از سوی برخی بزرگان این طایفه با ضمیمه کردن موضوعی اخلاقی به آن، تجویز شده است؛ به طوری که حتی ایشان پرداختن به سؤال را بر گرفتن زکات برتری می‌داده‌اند. با توجه به شواهد موجود در آثار صوفیه، این طرز نگرش به زکات و سؤال از نخستین زمان پیدایش نظام خانقاهی در میان گروهی از متصوّف ظهور یافته است و در دوره‌های تکامل این مسلک، رواج بیشتری داشته است. بیان وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های صوفیان با سایر مسلمانان در باب مسائل زکات و سؤال و باز نمودن عوامل مؤثر

در ایجاد برخی از جریان‌های فکری منحصر به صوفیه، مرتبط با این دو کنش اجتماعی، از موضوعاتی است که در این مختصر مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

بحث و بررسی

زکات: زکات (زکوٰۃ) در لغت «به معنی رشد و پاکی» (ابن منظور ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ۳۵۸) و «خلاصه و برگزیده چیزی» (معین ۱۳۵۷: ذیل زکات) و در اصطلاح شریعت به معنی «خلاصه و پاره‌ای از مال که جهت تطهیر و پاکیزگی و نماد و برکت، از مال خارج کنند.» (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل زکات) بوده است. به عبارت دیگر زکات عبارت است از انفاق بخشی از دارایی‌های اغنیا، بر اساس موازین اسلامی به نفع فقرا که موجب پاک شدن اموال افراد متمکن و وفور رزق و روزیشان می‌گردد:

جوشش و افزونی زر در زکات عصمت از فحشا و منکر در صلوات
(مولوی ۱۳۷۹/۶/۳۵۷۴)

در واقع زکات هرس کردن مال و مکنت از حشو و زواید به منظور پاک کردن و رویش و بالندگی آن است:
زکات مال به درکن که فضله رز را چو باغبان ببرد بیشتر دهد انگور
(سعدی ۱۳۸۴: ۹۰)

اهمیت زکات در اسلام

زکات یکی از ارکان دین اسلام است که از یک سو موجب پاکی اموال صاحبان مال و مکنت و رهایی آنان از اسارت هوای نفس می‌شود و از سوی دیگر ضمن رفع انحصار ثروت، دایره بهره‌مندی از آن را وسعت می‌بخشد و عاملی برای زدودن فقر و فساد از جامعه اسلامی و صیانت از آبروی فقرا است. آیات قرآنی به این نکته اشاره دارد که زکات در سایر ادیان الهی نیز وجود داشته است. چنان‌که حضرت عیسی (ع) وقتی در گهواره به سخن آمد فرمود: «اوصانی

بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (مریم: ۳۱) حضرت موسی (ع) نیز خطاب به بنی‌اسرائیل فرمود: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (بقره: ۴۳) خداوند در قرآن کریم، آیات متعددی در باب زکات فرو فرستاده و در بیشتر این آیات، همچون آیه شریفه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) (ولی شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند، همان کسانی که نماز بر پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.) آن را هم‌شأن نماز، معرفی کرده است.

به علاوه توصیه‌های مؤکد پیامبر اسلام (ص) و سایر پیشوایان دین در مورد زکات نیز از اهمیّت انکارناشدنی و جایگاه رفیع این فریضه الهی حکایت دارد. در این زمینه، احادیث گوناگونی از ایشان نقل شده است؛ به عنوان نمونه حضرت محمد (ص) می‌فرماید: «جز مشرک کسی در مورد زکات، خیانت نمی‌کند.» (مجلسی ۱۳۶۴، ج ۹: ۲۹) از امام صادق (ع) نیز نقل شده است که: «خداوند بر این امت چیزی را سخت‌تر از زکات، واجب نکرده است و اکثر هلاکت امت‌ها به خاطر نپرداختن آن است.» (فیض کاشانی ۱۳۶۵، ج ۱۰: ۳۳)

با تعمق در آیات و احادیث، می‌توان دریافت که منظور از زکات، در شرع اسلام، فقط زکات مال نبوده و اقسام دیگر آن نیز، مورد توجه بوده است. به عنوان مثال، حضرت علی (ع) در این مورد می‌فرماید: «زَكَاةُ الْعِلْمِ نَشْرُهُ» (آمدی ۱۳۷۷: ۴۴) زکات دانش این است که انسان، دانایی‌های خویش را از دیگران دریغ ندارد. هم ایشان می‌فرماید: «زَكَاةُ الْجَمَالِ الْعِفَافِ» (همان: ۲۵۶) شکر زیبایی، پاک کردن روح و وجود خویش، از آرایش‌ها است و عفاف و پاکدامنی، ساز رشد و تعالی روح است.

زکات از دیدگاه اهل تصوف

زکات در مفهوم کلی، یعنی پرداخت بخشی از مال و ثروت از جانب صاحبان نعمت و ثروت، به اقشار فقیر جامعه، مورد اتفاق اهل شریعت و طریقت بوده است و اغلب متصوفه نیز همانند سایر پیروان دین اسلام، ضمن پایبند بودن به وجوب این تکلیف الهی، در مورد اهمیت ادای زکات گفته‌اند: «زکات تزکیت نفس کند از صفات حیوانی، و او را متّصف کند. به صفات حق ... که جود و عطا صفت حق تعالی است.» (نجم رازی ۱۳۹۱: ۱۶۹) همچنین مولوی با اشاره به مضمون حدیث «ما حَبَسَ قَوْمٌ الزَّكَاةَ إِلَّا حَبَسَ اللَّهُ عَنْهُمْ الْقَطْرَ» (فروزانفر ۱۳۸۷: ۸) اهمیت موضوع زکات را متذکر می‌شود و می‌گوید: «ابر بر ناید پی منع زکات» (مولوی ۱/۱۳۷۹/۹۹) برخی از آنان با استناد به آیه «والمؤلفه قلوبهم» (توبه: ۶۰) در مورد ادای زکات، پا فراتر نهاده‌اند و با در نظر گرفتن بخشی از زکات، به مؤلفه، یعنی کسانی که با اسلام مانوس نیستند، گروهی از غیر مسلمانان را نیز مشمول دریافت زکات می‌دانند؛ تا از این طریق، قلب‌هایشان به اسلام الفت یابد؛ زیرا «حُبّ مال ایشان را از مسلمانی باز می‌داشت که در اسلام، این رسوم بدیشان نرسیدی. پس خدای تعالی، قسمی از زکوة مال، ایشان را دادی، تا در دل ایشان الفتی وادید آید و از برای حُبّ مال، در اسلام آیند.» (عین‌الفضات ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۰)

اهل تصوف، ادای زکات را با شروطی، صحیح می‌دانند که «از آفت ریا، سمعه، تفاخر، مباهات، ترفع، ایذا، منت، توقع ثنا، صیت، شهرت، لاف، صلف، حیل، مکر و خدیعت محفوظ باشد که این جمله مبطل ثواب زکوة و صدقه است.» (نجم رازی ۱۳۹۱: ۵۰۲) متصوفه همچون سایر پیروان دین اسلام، با الهام گرفتن از روایات و آموزه‌های دینی، فریضه زکات را شامل امور انتزاعی نیز می‌دانسته‌اند و از این حیث، تعبیر و تفاسیر مختلفی از زکات داشته‌اند؛ مثلاً گفته‌اند: «حقیقت زکوة، گزارد نعمت بود، هم از آن جنس.» (هجویری ۱۳۸۲: ۴۰۵)

بدین منوال ایشان همه نعمات الهی را که انسان‌ها از آنها برخوردارند، مشمول زکات می‌پنداشته‌اند و بر اساس این باور، در آثارشان از دو نوع زکات، سخن به میان آورده‌اند: یکی، زکات نعمت‌های ظاهر و دیگری زکات نعمت‌های باطنی. در مورد اول، علاوه بر آنچه متشرعان بدان پایبندند، به اقسام دیگری نیز معتقدند. از جمله زکات جاه و مقام را، خدمتگزاری به خلق خدا می‌پندارند و در این باره، به حدیثی از پیامبر استناد می‌کنند که: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَيْكُمْ زَكَاةَ جَاهِكُمْ كَمَا فَرَضَ عَلَيْكُمْ زَكَاةَ مَالِكُمْ» (هجویری ۱۳۸۲: ۴۰۵) عین‌القضات همدانی در نامه‌های خود می‌گوید: «مال و جاه چندان که توانی، بذل کن... که اگر بذل کنی، بر خود بذل کنی و اگر دریغ داری، از خود دریغ داری، و مَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَزَكِّي لِنَفْسِهِ.» (۱۳۸۷، ج ۱: ۶۶)

گاهی نیز، مراد از زکات جاه در تعبیر عارفان، توجه بزرگان به زیردستان، جهت پروردن روح و جان آنان بوده است. در این مفهوم، سالک خود را نیازمند چنین زکاتی می‌داند، تا به واسطه بذل توجه از جانب پیر، یا عنایت حق، فقر معنوی خویش را غنا بخشد. مولوی در یکی از حکایات مثنوی، با اقتباس از حدیث «زَكَاةُ الْجَاهِ إِغَاثَةُ اللَّهْفَانِ: زکات کسی که به جاه و مقام رسیده این است که به داد ستمدیدگان برسد.» (فروزانفر ۱۳۸۷: ۵۶۹) از این نوع زکات، سخن به میان می‌آورد و با بیانی نمادین، می‌گوید:

بی‌نیازی از غم من، ای امیر ده زکات جاه و بنگر در فقیر
این فقیر بی‌ادب نا درخور است لیک لطف عام تو زان برتر است
(۱۳۷۹/۶/۲۶۹۱ و ۲۶۹۲)

همچنین زکات «نزد عارفان شکر نعمت هر عضوی از اعضاء است.» (سجّادی ۱۳۹۳: ۴۴۲) چنان که سالک که باید «کل اعضاء خود را مستغرق خدمت و مشغول عبادت دارد. و به هیچ لهُو و لعب نگراید. تا حقّ زکوة نعمت بگزارد.» (هجویری

۱۳۸۲: ۴۰۵) و در بیان اینکه از آنچه دارد، دیگران را بی‌نصیب نکند، گفته‌اند: «از هر چه تو را داد و غیری را نداد، نصیب ده! کور را از دیده بینای خود نصیب ده!... گنگ را از زبان گویای خود نصیب ده! که چون او را حاجتی بود که نتواند گفت: تو قیام کن بدان حاجت. بیمار را از صحت خود نصیب ده! و بی‌مال را از مال خود نصیب ده! بی‌علم را از علم خود نصیب ده! بی‌چاره را از چاره خود نصیب ده! تا قرآن تو را، ثنا گوید.» (عین‌القضات ۱۳۸۷، ج ۱: ۹۴)

در مورد زکات نعمت‌های باطنی نیز معتقدند، که بر استعداد‌های درونی، همچون قوه تفکر، تخیل، ادراک و... نیز زکات تعلق می‌گیرند. «پس نعم باطن را نیز زکوتی باید اندر خور آن و حقیقت آن را احصا نتوان کرد، از بسیاری که هست.» (همانجا) بنابراین، موهبت‌های الهی که در باطن انسان به ودیعه گذاشته شده‌اند، باید در شناخت ذات ربوبیت و نیل به حقیقت، به کارگرفته شوند.

علاوه بر این، در تعالیم صوفیه، زکات با مفهوم تزکیه که ریشه لغوی یکسانی دارند، نیز ارتباط نزدیک می‌یابد. همان‌طور که ادای فریضه زکات به پاکی مال و جان می‌انجامد، تزکیه هم زکات قلب محسوب می‌شود و پاکی و صفای باطنی را در پی دارد. در حقیقت تزکیه در عرفان زدودن نفس و تخلیه آن از عقاید باطل و صفات مذموم، و پیراستن روح و روان از شوائبی چون بخل، طمع، کینه، نفاق و... است. با این اوصاف برخی از عرفا، ضمن تأویل آیاتی از قرآن در باب زکات، اهمیت تزکیه نفس را متذکر می‌شوند. و می‌گویند: «تربیت کردن نفس و او را به صلاح آوردن و از صفت امارگی او را به مرتبه مطمئنگی رسانیدن، کاری معظم است و کمال سعادت آدمی در تزکیت نفس است و کمال شقاوت او در فروگذاشتن نفس است، بر مقتضای طبع، چنانکه فرمود، بعد از زیاده سوگند، قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها، از بهر آنکه از تزکیت و تربیت نفس، شناخت نفس حاصل شود، و از شناخت نفس، شناخت حق لازم می‌آید، که، من

عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، و معرفت سر همه سعادت‌هاست.» (نجم رازی ۱۳۹۱: ۱۷۳)

گذشته از دیدگاه اهل تصوف در مورد مفهوم کلی زکات، صوفیان در مورد پرداخت و دریافت زکات مالی نظریات و نگرش‌های متفاوتی با سایر مسلمانان داشته‌اند. با این توضیح که برخی از آنان بر این باور بوده‌اند که پرداخت زکات مالی بر اهل طریقت واجب نیست. یکی از دلایل واجب نبودن زکات بر صوفیان، گزیدن فقر اختیاری و اعراض ایشان از مال و مکنت دنیا است؛ چرا که ایشان با تاسی از حدیث نبوی الفَقْرُ فخری، فقر مالی را نخستین گام در سیر و سلوک می‌دانستند و دیگر این که در صورت تصاحب مال و ثروت، همه دارایی خود را کریمانه به هم‌نوعان خود ایثار می‌کردند و پیوسته سعی بر آن داشتند که هیچ اندوخته‌ای به فردا باقی نگذارند. همچنان‌که ابوسعید ابوالخیر هر چه به عنوان فتوح به خانقاه عاید می‌شد، دستور می‌داد همان روز خرج شود. در این زمینه از حسن مؤدب خادم خاص وی نقل می‌شود که: پس از فراغت از یک میهمانی که شیخ ابو سعید برای اطعام عام و خاص ترتیب داده بود، «همه سفره‌ها و کرباس‌ها برگرفتم و با شهر آمدم. چون شب در آمد، شیخ سر باز نهاد. مرا آواز داد، گفت: ای حسن! در خزینه بنگر تا چه باقی مانده است که ما در خواب نمی‌شویم... در شدم و کرباس‌ها می‌افشادم. یک تا نان خشک از میان کرباسی فروافتاد، پیش شیخ بردم. شیخ گفت: برو خرج کن تا ما در خواب شویم. خرج کردم تا شیخ در خواب شد.» (محمدبن منور ۱۳۸۵، ج ۱: ۹۸)

صوفیان اهل قلم در این باره حکایت‌های فراوانی نقل کرده‌اند؛ برای نمونه «از ابوعلی مُشتولی حکایت شده است، که او چندان بر صوفیان انفاق می‌نمود، که بازرگانان مصر شگفت‌زده می‌شدند. و می‌گفتند ما توانایی چنین انفاقی را نداریم. و گفته‌اند، هرگز بر ابوعلی، زکات واجب نگشت.» (سراج ۱۳۸۸: ۲۰۰) حکایت

دیگری که ابتدا نویسنده اللمع بیان کرده و سپس عیناً در کشف‌المحجوب نقل شده است، چنین است: «روزی ابراهیم شیبان به شبلی برای امتحان گفت: خمس شتر چه مقدار است؟ گفت: برای انجام واجب الهی یک گوسفند، ولی در طریقت ما همه آن، ابراهیم او را گفت: در این شیوه پیرو کسی هم هستی؟ شبلی گفت: بله، ابوبکر صدیق، آنگاه که همه دارایی خود را بخشید و پیامبر او را گفت: برای خانواده‌ات چه نهادی؟ ابوبکر گفت: خداوند و پیامبر را.» (همان: ۲۰۰)

همچنین داستانی با مضمونی نزدیک به این حکایت که مؤید نگرش متفاوت اهل تصوف در باب زکات است، چنین است: «شخصی از شبلی پرسید که از دویست درم چند درم زکات باید داد؟ گفت: آن تو بگویم یا آن خویش؟ گفت آن تو کدام است و آن من کدام؟ گفت: تو را از دویست درم پنج درم باید داد، و مرا از دویست، دویست درم و پنج درم. گفت: این دویست خود دانم، آن پنج چیست؟ گفت آن دویست درم که داری بدهی و پنج دیگر وام کنی. گفت: این مذهب کیست؟ گفت: مذهب ابوبکر صدیق، رضی الله تعالی عنه.» (جامی ۱۳۹۰: ۱۴۰) البته حکایت مذکور، پیش از *نفحات الانس*، در *کشف‌المحجوب* نیز آمده است که نویسنده آن پس از بیان این داستان، در ادامه مطلب، می‌نویسد: «و از امیرالمؤمنین علی، کرم الله وجهه، روایت کنند، که اندر قصیده‌ای چنین گفته است:

فَمَا وَجِبْتَ عَلَيَّ زَكَاةَ مَالٍ وَهَلْ يَجِبُ الزَّكَاةُ عَلَيَّ جَوَادٍ

پس مال کریمان مبذول باشد و خونشان هدر. نه به مال بخیلی کنند و نه بر خون خصومت. از آنچه ایشان را ملک نباشد.» (هجویری ۱۳۸۲: ۴۰۸) همچنین وی مطلب اخیر را در جایی دیگر، از زبان سهل بن عبدالله، به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند و می‌گوید: «الصوفى دُمَّهُ هَدَرَ وَ مَلِكُهُ مُبَاحٌ» (همان: ۴۱۰)

در واقع این طرز نگرش صوفیانه، حاکی از آن است که چون در تعالیم این طایفه، جود و سخاوت جایگاه ویژه‌ای دارد، پیوسته در صدد آن هستند که مال و

جان خود را در طبق اخلاص، به دیگران ایثار کنند. به همین سبب ادای زکات نزد این گروه از صوفیه، محلی از اعراب نمی‌یابد.

در مورد پذیرش زکات و صدقه از جانب صوفیان، دو گونه دیدگاه وجود دارد: «آداب گروهی از متصوفه درباره زکات آن است که از آن نمی‌خورند و از کسی آن را نمی‌طلبند و نمی‌گیرند. گرچه خداوند بر ایشان، مباح دانسته است. گفته‌اند: که محمد بن منصور، هرگاه کسی بدو چیزی عطا می‌کرد، یا می‌سپرد - برای زکات یا صدقه یا کفاره - او نمی‌پذیرفت و در میان یاران فقیر خود نیز نمی‌پراکند و می‌گفت: آنچه برای نفس خود نمی‌پسندم، حتماً دوستانم را هم خوش نمی‌آید. هر چند که اگر می‌رسید و مطمئن نبود زکات یا صدقه است، می‌پذیرفت و بین یاران می‌پراکند.» (سراج: ۱۳۸۸: ۲۰۰) بنابراین، درویشان حقیقی هرگز قصد نداشتند، از طریق دریافت زکات امرار معاش کنند و دست طمع سوی آن بیازند و اگرچه بدون درخواست هم به ایشان می‌رسید، آن را نوعی ننگ، برای خود می‌شمردند. و از قبول آن ابا می‌کردند. همچنین «گروهی که از گرفتن صدقه و زکات، کراهت دارند، گفته پیامبر را گواه می‌آورند که غنا، داشتن مال نیست، غنی کسی است، که به ذات یا به دل بی‌نیاز باشد. اینان، اگرچه چیزی از حطام دنیایی ندارند، اما در حقیقت توانگرند؛ چه غنایشان از خدا است.» (همان: ۲۰۲)

در این خصوص این دسته از صوفیان به پذیرش نذور و فتوحات، بیش از أخذ زکات تمایل داشته‌اند. به این دلیل که چون ایشان به سبب اهتمام به کشفیات و تجلیات، خود را در پرداختن به کسب روزی، مسلوب‌الاختیار، و رزق مقسوم را مرهون خواست الهی می‌دانسته‌اند، نذر و فتوح را انعام و اکرام خداوندی، در حق خویش می‌پنداشته‌اند که به واسطه خلق خدا، به دستشان می‌رسیده است. لذا معتقد بودند، «هر آن وقت که از شخصی یا موضعی، فتوحی

و رزقی روی به شخص نهد، بی‌خواست و مسألت او، باید که قبول کند و صرف کند بر اهل و فرزندان و اگر توانگری باشد، وی را قبول کند و به محتاجان ایثار کند ... اما در ستدن و در حالت بخشیدن و ایثار کردن، نفس او را هیچ حظّی نباشد.» (سهروردی ۱۳۹۲: ۸۰) چنان‌که ابوسعید ابوالخیر صد دیناری را که پیرزنی به عنوان فتوح نزد وی آورده بود، از او قبول کرد و به پیرمرد طنبورزن نیازمندی، بخشید. (محمدبن منور ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۰۷)

در مورد پذیرش زکات نیز صوفیان دو دلیل آورده‌اند. گروهی بدین سبب گرفتن آن را تجویز کرده‌اند که با دریافت زکات از اغنیا، پاداش و سعادت اخروی برای آنان رقم می‌زدند و این عمل را به نیت این که تکلیف الهی را از دوش برادران دینی خود بر می‌دارند، نوعی نیکی در حق ایشان پنداشته‌اند و با در نظر گرفتن فضیلت، در ستاندن زکات، گفته‌اند: «ید علیا آن باشد که چیزی به حکم و جوب آن از برادر مسلمان بستاند تا بار آن از گردن آن کس بردارد.» (هجوی ۱۳۸۲: ۴۰۷)

«گروهی دیگر زکات و صدقه را بر هدیه و هبه و ایثار و مواسات برتری می‌دهند و می‌گویند: خداوند در مال اغنیا سهمی برای فقرا نهاده است. اگر بگیریم حق خود را گرفته‌ایم و گرنه نستانیم، حق خدایی را از بین برده‌ایم. و می‌گویند نگرفتن زکات و صدقه گونه‌ای از تکبر و کراحت از فقر است. از ابومحمد مرتعش نقل کرده‌اند، که همراه گروهی از یاران غنی و تاجر بود، ناگاه به مردی نگریست که مقداری نان داشت و آن را به مساکین می‌بخشید و پیرامونش سخت آکنده از مردم شده بود. مرتعش ایستاد و به سوی مرد آمد و خرده‌ای نان ستاند و برگشت و به جای خویش نشست. معنای این عمل را پرسیدند، گفت: نگران شدم که اگر برنخیزم و نان از او نستانم، نامم از دیوان فقیران محو شود.» (سراج ۱۳۸۸: ۲۰۱)

سؤال و دريوزگی

یکی از معانی سؤال کردن «تقاضای چیزی کردن و گدایی» (انوری ۱۳۸۱: ذیل سؤال) است. دريوزه نیز مترادف سؤال است. و معانی «بینوایی، تهیدستی و گدایی» (معین ۱۳۷۵: ذیل دريوز) از آن استنباط می‌شود. به عبارت دیگر، دريوزه، همان دريوز، به معنی «آویختن از درها برای گدایی و چیزی خواستن» (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل دريوزه) و دريوزه داشتن به معنی «التماس و تمنا کردن» (انوری ۱۳۸۳: ذیل دريوزه) است. احتمالاً واژه دريوز، به معنی در زنده به صورت صفت فاعلی نیز به کار می‌رفته است و در این مفهوم، به کسی اطلاق می‌شده است که برای گدایی درها را می‌زده است. «بعضی محققان نوشته‌اند که درویش در اصل دريوز بود. در میان یاء و واو قلب مکانی کردند، دريوز شد. زاء را به شین بدل کردند، و یوز صیغه امر است، از یوزیدن، به معنی جستجو کردن.» (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل دريوز) به نظر می‌رسد درویش همان دريوز بوده است که در گذر زمان مشمول فرایند تغییر و تحوّل لفظی و نوشتاری شده است.

سؤال و دريوزگی از دیدگاه اسلام

یکی از مسائلی که در اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، حفظ حرمت و عرض و آبروی مسلمانان است. سؤال و دريوزگی که موجب خدشه‌دار شدن عزت نفس می‌شود، پیوسته در تعالیم اسلامی مذمت شده است. سیره عملی شخص پیامبر (ص) و ائمه (س) که مبتنی بر کار و تلاش و همت والا بوده است، با سؤال و تکدی منافات داشته است و احادیث ایشان که پیوسته مؤمنان را از دست یازیدن به سؤال برحذر می‌دارد نیز مؤید همین نکته است که گدایی و سؤال، جز در مواقع اضطرار و درماندگی، امری مذموم و ناپسند است. هر چند

پدیده سؤال در آیین مقدس اسلام امری قبیح و نوعی ناهنجاری اجتماعی محسوب شده است. در مورد نحوه رفتار با سائل و بذل و بخشش به آنان توصیه‌های اکیدی شده است. به طوری که قرآن در مال اغنیا برای سائلان سهمی در نظر گرفته است: «وَ فِي أَمْوَالِهِمْ لِسَائِلٍ حَقٌّ» (ذاریات: ۱۹) و مؤمنان را از راندن سائلان و محروم کردن آنها از حق خود بر حذر می‌دارد: «وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ» (ضحی: ۱۰)

سؤال و دريوزگی از دیدگاه اهل تصوف

به روایت متون صوفیه، سؤال و دريوزه از جمله رسوم متداول، در میان برخی از صوفیان بوده است که در رفتار آنان ظهور می‌یافته است و صوفیان آن را به سه دلیل جایز دانسته‌اند: «یکی مر فراغت دل را که لاابد بود و گفته‌اند: ما دوگرده نان را آن قیمت ننهیم که روز و شب در انتظار آن گذاریم... و دیگر ریاضت نفس را سؤال کرده‌اند، تا ذل آن بکشند... و سدیگر مر حرمت حق را از خلق سؤال کردند و همه املاک دنیا و مال از آن وی دانسته‌اند.» (هجوی ۱۳۸۲: ۴۶۷) برخی از محققان بر این باورند که این رسم در تصوف ایرانی، زمینه غیر اسلامی داشته است و از ادیان دیگر سرچشمه گرفته است؛ برای نمونه رسم سؤال یکی از آداب مجاهدت در آیین بودایی محسوب می‌شود که در داستان بودا در رفتار او متجلی می‌گردد. در داستان ابراهیم ادهم نیز که وجوه مشترک زیادی با داستان بودا دارد، نسبت دادن تکدی به ابراهیم را مأخوذ از شیوه زندگی بودا می‌پندارند. (غنی ۱۳۸۹: ۱۴۷)

صرف نظر از چگونگی نفوذ پدیده دريوزگی در آداب صوفیه، این رسم به عنوان یک رفتار اجتماعی، در میان گروه‌های مشخصی از این طایفه رواج داشته است. در این زمینه باید گفت که صوفیان از نظر نحوه امرار معاش دو گروهند:

گروهی متوکّلان هستند که توکّل را اساس معیشت می‌دانند. و گروهی به متسبّبان معروفند که روزی را به واسطه اسباب طلب می‌کنند و خود به روایتی، سه گروهند؛ یعنی «بعضی به کسب تسبّب نمایند و بعضی به سؤال و بعضی به حکم صلاح وقت، گاه به کسب و گاه به سؤال.» (کاشانی ۱۳۹۲: ۲۴۸) و به روایت دیگر به دو گروه منقسم می‌گردند: «جمعی اشتغال مکتسب برگزیده‌اند و بعضی آنند که در وقت فاقت و وفور ما لا طاقت، اختیار سؤالی کرده‌اند» (سهروردی ۱۳۹۲: ۷۳) گروهی که طریق اکتساب، اختیار کرده‌اند و از شوایب سؤال تبری جستند و آن را امری قبیح پنداشته‌اند، به روایات متعددی از پیامبر (ص) استدلال کرده‌اند و گفته‌اند:

«رسول (ص) با صحابه گفت که کیست که یک نصیحت از من قبول کند و ضامن استعمال آن باشد. تا من ضامن شوم که او را به بهشت باقی و درجات عالی برسانم؟ ثوبان (رض) گفت: من این کفالت کنم که در بند استعمال این نصیحت باشم، رسول (ص) فرمود که در سؤال از خلق بسته دار و حلقه سؤال بر سندان امل هیچ آفریده مزن، قبول کرد. و در امتثال این مثال، چنان قیام نمود که وقتی علاقه تازیانه از دست وی بیفتاد، از مرکوب به زیر آمد و برداشت. و از هیچ کس سؤال نکرد.» (همان)

بنابراین قاطبه صوفیان با پرداختن به امر سؤال موافق نبوده‌اند و حتی گزیدن این شیوه برای امرار معاش در میان صوفیان، مخالفان جدی نیز داشته است؛ مثلاً ابن جوزی از رویکرد برخی از هم‌کیشان خود به امر گدایی به شدت انتقاد می‌کند و رفتار آنان را ناشی از تلبیس دانسته و گفته است: «ابلیس بر بعضی فقیران تلبیس می‌کند؛ بدین گونه که اظهار فقر نماید ... و اگر اظهار فقر به گدایی منجر شود، بر عذاب جهنّمش افزوده است، چنان‌که از پیغمبر (ص) روایت است هر کس برای مال اندوزی تکدی نماید، پاره آتش جمع می‌کند.» (۱۳۶۸: ۲۸۲)

اما کسانی چون جنید و ابراهیم ادهم و ابوسعید خراز که در وقت حاجت سؤال را جایز می‌شمردند، و شیء لله می‌گفتند و بر مبنای نیت صادق، خود را در سؤال و یا ترک آن مخیر می‌دانستند، با تمسک به احادیثی چون «مَنْ جَاعَ وَ لَمْ یَسْأَلْ فَمَاتَ دَخَلَ النَّارَ؛ یعنی هر آن کس که گرسنه شود و به قدر حاجت که بدان سدّ رمق کند، بنخواهد از حاضران و از غایت گرسنگی بمیرد، در دوزخ رود.» (سهروردی ۱۳۹۲: ۷۶) عمل خویش را توجیه می‌ساختند.

به هر حال، مسأله سؤال به عنوان یک پدیده اجتماعی انکارناشدنی، در میان گروهی از صوفیان رایج بوده است و در ابعاد مادی و معنوی قابل بررسی است. در بعد مادی سؤال عوامل مختلفی در اقبال عده‌ای از صوفیان به آن مؤثر بوده است از جمله:

الف) فقر و تهیدستی: یکی از عوامل پیدایش سؤال و در یوزه، عامل فقر و تهیدستی در جوامع گذشته به ویژه در بعضی از مقاطع تاریخی است که گاه به سبب مسائل طبیعی، همچون قحطی و گاه به سبب مسائل سیاسی و اجتماعی، گریبانگیر گروه کثیری از طبقات پایین دست جامعه بوده است؛ مثلاً «در قرون نخستین اسلامی موضوع گدایی کردن یکی از مسائل اجتماعی بود. چون با شکست ایرانیان و سقوط دولت ساسانی و اسارت عده‌ای از مردم به دست اعراب و جابه‌جا شدن طبقات اجتماعی، اوضاع اقتصادی دچار اختلال و بی‌نظمی گردیده و عده‌ای از مردم آواره و اسیر، به اقتضای شرایط خاص، با استفاده از کمک دیگران زندگی می‌کردند.» (کیانی ۱۳۸۹: ۲۹۹) به این ترتیب، گدایی به عنوان یک پدیده اجتماعی، مدت‌ها در میان افراد طبقات پایین جامعه مرسوم بوده و سپس به صورت رفتاری خاص در اعمال صوفیان بروز یافته است.

ب) تن‌آسانی و بیکارگی: عامل دیگری که موجب شکل‌گیری این رفتار، نزد گروهی از صوفیه گشته است، تن‌آسانی و بیکارگی آنان بوده است. به طوری که اهل تصوّف غالباً به جهت داشتن رویکرد معنوی و دنیاگریزی، سرگرم شدن در امور مادی را مانعی برای رشد معنوی خود می‌پنداشتند و به همین دلیل برای انجام کسب و کار، از خود رغبت چندانی نشان نمی‌دادند، تا این که به مرور زمان بیکارگی به عنوان فرهنگی رایج در خانقاه‌ها، نهادینه شد و سبب شد که گروهی از گدایان حرفه‌ای این مکان را جایگاه مناسبی برای ادامه کار بیابند و با قرار گرفتن در سلک صوفیان حقیقی سعی داشتند از این نمد، برای خود کلاهی بدوزند و با تظاهر به صوفی‌گری، از این شیوه به عنوان ابزاری مناسب برای پیشه خود بهره می‌جستند. البته در روی آوردن گدایان به محیط خانقاه، علاوه بر این که فطرت گدامنشانه، آنان را به جانب خانقاه‌ها سوق می‌داده است، اهتمام برخی از پیران این طایفه نیز در جهت افزایش تعداد صوفیان و رونق بیشتر خانقاه‌ها، زمینه را برای نفوذ این گونه افراد مساعد می‌کرده است و موجب خدشه‌دار شدن حیثیت درویشان واقعی می‌گشته است. هجویری در این مورد می‌نویسد:

«وقتی در خدمت شیخ خود اندر دیار آذربایگان، مرقعه داری دو سه دیدم که بر سر خرمن گندم ایستاده بودند و دامن‌های مرقعه پیش کرده، تا مرد برزگر گندم در آن افکند... گفتم: أیها الشیخ! به چه بی‌حرمتی بدین مبتلا گشتند و بر سر خلائق فضیحت شدند. فرمود که پیران ایشان را حرص مرید جمع کردن

است و ایشان را حرص جمع کردن دنیا،» (۱۳۸۲: ۶۴)

درواقع قرارگرفتن این افراد ناشایست و آزمند در جمع صوفیان راستین سبب شده است که لبه تیز تیغ انتقاد منکران، متوجه اهل تصوّف شود. و آنان را به عطلت و تن‌بارگی متهم کنند و در نهایت ایشان را موجب عقب ماندگی و انحطاط جامعه پندارند. با وجود این، هرچند که «نزد بعضی افراد و فرق، تصوّف به صورت بیکارگی و تن‌آسانی و ریاکاری جلوه کرده است، در نزد جمیع فرق و

افراد متصوفه، حال بدین منوال نیست. و بسیاری از صوفیه خود اهل سعی و عمل و بعضی از آنها موجب فخر و مباهات طوایف و جوامع نیز بوده‌اند.» (زرّین کوب ۱۳۹۲: ۱۷۶)

ج) فضای حاکم بر خانقاه‌ها: عامل مؤثر دیگر در شکل‌گیری رفتار مذکور، فضای حاکم بر خانقاه‌ها بوده است؛ با این توضیح که «خدمات اجتماعی خانقاه‌ها در بر آورده ساختن نیازهای مردم (نظیر نیاز به غذا و سرپناه) در گسترش خانقاه‌ها مؤثر بوده است.» (عدلی ۱۳۹۲: ۱۰۶) چراکه «این ظرفیت موجود در تصوف (خدمت به خلق الله) مخاطبان جدیدی را به قلمرو تصوف می‌کشاند.» (همان: ۱۰۷) بنابراین در مواقعی که خانقاه‌ها در عرضه خدمات به ساکنانشان با مشکل مالی مواجه می‌شده است، جمعی از مریدان به ناچار در یوزگی را به عنوان شیوه خدمت‌رسانی اتخاذ می‌کرده‌اند و آن را یکی از منابع اقتصادی خانقاه‌ها به شمار می‌آورده‌اند. بر این اساس عده‌ای از سر ناچاری، به این امر می‌پرداخته‌اند و گروهی به خاطر حس نوع دوستی و خدمت به دیگران، داوطلبانه و با طوع و رغبت، به این کار مبادرت می‌ورزیده‌اند. با این استدلال که «سؤال کردن به جهت اصحاب مستحب است، رسول (ص) جهت اصحاب را سؤال می‌کرد و اگر این سؤال بد بودی از آن احتراز می‌کردی.» (باخرزی ۱۳۵۳: ۲۵۷) و باز برای توجیه کردارشان، گفته‌اند که پیش از پیامبر (ص) «از انبیا سه کس سؤال کرده‌اند. یکی سلیمان، در آن چهل روز که ملک از او رفته بود و دیگر خضر و موسی که از اهل قریه سؤال کردند.» (همان: ۲۵۸)

د) خدمت‌رسانی به هم‌کیشان: گاهی هم مرشدان خانقاه مریدان را به این کار می‌گماشتند تا سایر یارانشان با خاطری آسوده به اعمال عبادی خود بپردازند و

این عمل خود را نوعی اشتراک مساعی تلقی می‌کردند. این گروه که خادمان یا خدّام صوفیه نامیده می‌شدند، وظیفه داشتند «که خدمت فقرا و طالبان حق، اختیار کنند و در طلب مایحتاج ایشان در هر طریق که شرعاً مذموم نباشد، مداخلت نمایند. بعضی به کسب و بعضی به دريوزه و بعضی به فتوح.» (کاشانی ۱۳۹۲: ۱۱۹) تا با اشتغال به این عمل، ضمن بهره‌مند از ثنویات ذکر و عبادات سالکان «به سؤال از عوام رعونت و کبر بشکنند و به نفقه بر صوفیان بخل را بشکنند.» (غزالی ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵۱) و بدین‌گونه به‌زعم خود بتوانند علاوه بر دادن خدمات به هم‌کیشان خود، بعضی از رذایل اخلاقی را از ضمیر خود بزدايند و گامی در راه خودسازی بردارند.

اما در بعد معنوی، از آنجا که یکی از اصول بنیادی مذهب تصوف، مبارزه با نفس اماره بوده است، پیوسته آن را در دستور کار خویش قرار داده‌اند. به طوری که برخی از آنان از مخالفت با نفس را به موت احمر تعبیر کرده‌اند. (جامی: ۱۳۹۰: ۶۳) و برخی با تأویل آیه «و أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹) گفته‌اند: «نفس جاهل‌تر جاهلان است، سزاوارتر است به آنکه از وی اعراض کنی.» (همان: ۷۱) چرا که «صفات رذیله نفس اماره مانند - حرص و شهوت و مقام‌پرستی و آرزوهای دنیایی - چارمیخ و عقال عقل هستند و لازم است از پای عقل کوتاه گردند، تا انسان آزاد شده در سلوک معنوی به رقص آید.» (شجاری ۱۳۹۲: ۱۵۳) به همین سبب، اهل طریقت، سختی‌ها را به جان خریده و ریاضت‌های طاقت‌فرسا بر خود تحمیل کرده‌اند. سرگذشت بزرگان صوفیه مبنی بر تحمّل محرومیت‌ها و ریاضت‌ها، خود گواه این مدعا است. از دیدگاه ایشان یکی از آفت‌های نفسانی، آفت شهرت‌طلبی است که سالک را در مسیر سیرالی الله، از نیل به حقیقت باز می‌دارد. بنابراین طلایه‌داران این طایفه می‌کوشیدند به هر طریق ممکن، این آفت نفسانی را از خود به دور کنند. به عنوان نمونه ابراهیم ادهم از بیم شهرت در یک

جا نمی‌ماند. و هر جا هم که شناخته می‌شد، از آن جا سفر می‌کرد. (عطار ۱۳۸۸: ۹۶) گروهی از پیران طریقت نیز در یوزگی و گدایی را وسیله‌ای برای مصاف با شهرت‌طلبی نفس پنداشته‌اند و از آن به عنوان شیوه‌ای برای تربیت مریدان بهره گرفته‌اند و آن را نه برای کسب درآمد، بلکه فقط در جهت اصلاح سالکان مبتدی ضروری می‌دانسته‌اند. همچون ابراهیم ادهم که «سؤال را از جهت تذلیل نفس و هم به خاطر آنکه موجب کسب ثوابت برای اهل خیر می‌شود، تجویز می‌کرد؛ اما از اینکه آن را وسیله گذران سازد، خرسند نبود...» (زرین‌کوب ۱۳۹۰: ۳۴) شایان ذکر است که گدایی برای مهار نفس و ممانعت از طغیان آن، پیش از پیدایش تصوّف نظیر آنچه نزد صوفیه رواج داشته است، در ادیان غیر اسلامی نیز مرسوم بوده است. بدین‌گونه که «گدایی و ذلّ نفس ... یادآور قصّه‌های قدّیس فرانچسکو، اهل ایتالیا است و حقیقت آن است که این‌گونه کدیه را راهبان مسیحی هم وسیله‌ای برای تذلیل نفس و رهایی از رعونت آن توصیه می‌کرده‌اند و مایه تهذیب و تلطیف روح می‌شمرده‌اند.» (زرین‌کوب ۱۳۸۲: ۱۵۵)

در زمینه امر کردن مریدان به گدایی از جانب پیران متصوّفه، حکایت‌های گوناگونی روایت شده است. یکی از آنها حکایت جنید و ابوبکر شبلی است که جنید طی دو مرحله شبلی را به گدایی امر می‌کند، به طوری که شبلی در این مورد می‌گوید: «هر روز گدایی می‌کردم و بدو می‌بردم. او آن همه به درویشان می‌داد و شب مرا گرسنه همی‌داشت. چون سالی برآمد، گفت: اکنون تو را به صحبت راه دهم...» (عطار ۱۳۸۸: ۴۵۷)

اما باید گفت این تجویز سؤال و گدایی نسبت به مریدان، وجهه قانونی دائمی نداشته است، بلکه فقط در بازه زمانی مشخصی که پیر آن را در نفس‌کشی مرید لازم می‌دانسته، صورت می‌گرفته است؛ مثلاً در بیان حال ابومحمد حداد که یکی از مریدان ابوحفص بوده است، چنین نقل کرده‌اند که:

«پیش ابوحفص آمد. وی را گفت که آهنگری می‌کن و به درویشان می‌ده و از آن منخور، و برای خود سؤال می‌کن و می‌خور. یک چند چنان می‌کرد. مردم زبان به وی دراز کردند که حرص نگرید که کار می‌کند و سؤال هم می‌کند. چون آخر به جای آوردند که حال وی چون است، وی را قبولی پیش آمد. دست احسان بر وی گشادند. ابوحفص گفت: چون حال تو را به جای آوردند، دیگر سؤال مکن که سؤال بر تو حرام شد.» (جامی ۱۳۹۰: ۵۷)

برخی از اولیای حق، مبادرت به دریوزگی را الهامی از جانب حضرت ربوبیت به شمار می‌آوردند. یکی از طرفه حکایت‌هایی که در این باب نقل شده است، حکایت شیخ محمد سررزی است. این شیخ که در طی طریق، متحمل ریاضت‌های طاقت‌فرسایی شده است، چنان جدّ و جهدی از خود نشان داده است که وجود خود را حجابی برای لقای حق می‌داند و سرانجام برقله کوهی می‌رود و از درد فراق ناله سر می‌دهد که:

گفت: ای دانای رازم مو به مو چه کنم در شهر از خدمت؟ بگو
گفت: خدمت آن که بهر دُلّ نفس خویش را سازی چو عبّاسِ دَیس
مدّتی از اغنیا زر می‌ستان پس به درویشان مسکین می‌رسان
(مولوی ۱۳۷۹/۵/۲۶۷۹-۲۶۸۱)

به این ترتیب پس از سال‌ها سرگشتگی و عزلت، به شهر باز می‌گردد و مورد استقبال نجبا و اعیان شهر قرار می‌گیرد. اما وی بر سخنان آنها وزنی نمی‌نهد و زنبیل‌گذاری بر دست می‌گیرد و به موجب حکم غیبی، مدت دو سال به الحاح از اغنیا کدیه می‌کند و ابرام وی در این کار سبب می‌شود که مورد نفرت و عتاب خلق واقع شود و پس از آن که به واسطه دُلّ نفس به بالاترین رتبه سیر الی الله، یعنی فنا دست می‌یابد، این بار از درگاه حق ندا می‌رسد که:

بعد از این می‌ده ولی از کس مخواه ما بدادیمت ز غیب این دستگاه...
رو یدالله فوق آیدبیم تو باش همچو دست حق گزافی رزق باش
(همان ۶/۲۷۸۷ و ۲۷۹۵)

و سرانجام در اثر دریوزگی برای تحقیر نفس، به چنان مقام قرب و منزلتی می‌رسد که:

زر شدی خاک سیه اندر کفش حاتم طایی گدایی در صفش
(همان/ ۶/ ۲۷۹۸)

ابوسعید ابوالخیر نیز پس از اختیار عزلت برای تهجد و مواظبت بر ریاضت، آن گاه که از بارقه‌های حضور، در خود اثری نمی‌یابد، در باب این امر جويا می‌شود و سرانجام چنین می‌گوید که

«این معنی در هیچ چیز نیافتیم، مگر در خدمت درویشان که إذا ارَادَ اللهُ بَعْدَ خَيْرًا دَلَّةً عَلَى ذُلِّ نَفْسِهِ. پس به خدمت درویشان شدیم و جایگاه نشست و مبرز و متوضای ایشان پاک می‌کردیم و زنبیلی بر گرفتیم و بدین مهمات قیام می‌نمودیم و خاک و خاشاک بدان زنبیل بیرون می‌بردیم. چون مدتی برین مواظبت کردیم و این ملکه گشت، از جهت درویشان به سؤال مشغول شدیم که هیچ چیز سخت‌تر از این ندیدیم بر نفس هرکه ما را می‌دید به ابتدا یک دینار زر می‌داد، چون مدتی برآمد کمتر شد. تا به دانگی رسید و فروتر می‌آمد. تا به یک مویز و یک جوز باز آمد. چنان‌که بیش از این نمی‌دادند.» (محمد بن منور ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۱)

به این ترتیب، او نیز در برهه‌ای از زندگی خود شیوه دریوزگی را برای تربیت نفس تجربه کرده است و از این طریق، گامی در جهت خودسازی و طی مراحل سلوک خویش برداشته است.

شایان ذکر است که یکی دیگر از معانی دریوزه در اصطلاح صوفیان، نیاز بردن به خدا و طلب معرفت بوده است که به تعبیر ایشان، همان اولین وادی از هفت وادی طریقت است که سالک از هر آن چه غیر خدا است، اعراض می‌کند و فقط درگاه حق تعالی را قبله آمال و حاجات معنوی خود می‌پندارد. مولوی در بیان این مفهوم، می‌فرماید:

صوفیانیم آمده در کوی تو شیئی لله از جمال روی تو
ها بده چیزی به درویشان خویش ای همیشه لطف و رحمت خوی تو
(۱۳۸۲، ج ۲: ۹۶۸)

نتیجه

فریضه زکات از مسائلی است که در دین اسلام، دستورهای اکیدی در باب نحوه پرداخت و دریافت آن بیان شده است. در تصوّف اسلامی نیز در اغلب موارد، اوامر دین را لازم الاجرا می‌دانند؛ اما گاهی برخی از آنان دیدگاهی متفاوت با اهل شریعت دارند، به طوری که گروهی همه شئون مادی و معنوی زکات را در نظر داشته‌اند و نعمات باطنی را همچون نعمات ظاهری مشمول زکات می‌دانسته‌اند. گروهی دیگر، پرداخت زکات مالی را به جهت فقر اختیاری و با اهتمام به اصل ایثار در تصوّف، بر درویشان واجب نمی‌دانسته‌اند. در مورد دریافت زکات نیز عقاید دوگانه داشته‌اند. بعضی نگرفتن آن را ضایع کردن حق خود تلقی کرده‌اند و معتقد بوده‌اند که نپذیرفتن زکات، موجب بسته شدن راه کسب ثواب برای اغنیایمی‌شود و برخی به جهت اتصال به حقیقت، خود را توانگران واقعی قلمداد می‌کرده‌اند و از گرفتن زکات امتناع می‌ورزیده‌اند و پرداخت زکات را به اهل طریقت، نوعی اهانت به آنان محسوب می‌کرده‌اند.

همچنین آیین مقدس اسلام، با وجود اینکه سؤال و درپوزه را جز در موارد ضرورت، امری مکروه و مبادرت به آن را منافی عزت نفس شمرده است، در مورد رأفت و عطوفت در حق سائل توصیه‌های فراوانی به مؤمنان کرده است که مورد اتفاق بسیاری از اهل تصوّف بوده است. اما عده‌ای از متصوّفه با عرف و عادت مألوف، متفاوت عمل کرده‌اند که خود بر دو گروهند: گروه اول، همان صوفی‌نمایانی هستند که «جامه پشمین از برای کد» پوشیده‌اند (مولوی ۱۳۷۹ / ۱ / ۱۰۹) و برخلاف شیوه صالحان طریقت، از این روش به عنوان ابزار تنبلی و تن‌آسانی، بهره جسته‌اند و از اصل تصوّف که همان، «اعراض کردن از دنیا، و به بافته قناعت کردن و نایافته طلب ناکردن» است (زرّین‌کوب ۱۳۹۲: ۱۸۸) به دور افتاده‌اند و گروه دوم کسانی هستند که اقدام به درپوزگی را جهت خوارداشت و

تأدیب نفس اماره، به خود واجب می‌دانسته‌اند و می‌گفتند که اگر کسی ذلّ سؤال را نچشد، در طی طریقت، راه به جایی نمی‌برد.

بنابر مطالب مذکور، باید گفت که در مذهب تصوف زکات و سؤال به نوعی با هم ارتباط می‌یابند. به گونه‌ای که در باور عده‌ای از صوفیان، سؤال بر اخذ زکات تفوق می‌یابد. با این توضیح که صوفی با محقق دانستن خود در گرفتن زکات و توجه داشتن به رفع نیازهای مادی در این امر، روح و ضمیرش همچنان در بند تعلقات دنیوی گرفتار خواهد ماند، اما در پرداختن به امر گدایی آثار تربیتی آن از جمله فائق آمدن بر صفات مذمومی چون تکبر و شهرت‌طلبی، جهت نیل به مراتب والای نفسانی و قرب الهی، مورد نظر بوده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آمدی، عبدالواحدین محمد. ۱۳۷۷. *غرر الحکم و درر الکلم*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن جوزی، ابوالفرج. ۱۳۶۸. *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم. ۱۴۱۴ق. *لسان العرب*. ج ۱۴. بیروت: دار الطباعة والنشر والتوزيع.
- انوری، حسن. ۱۳۸۳. *فرهنگ کنایات سخن*. ج ۱. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۱. *فرهنگ بزرگ سخن*. ج ۵. تهران: سخن.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. ۱۳۵۳. *اوراد الاحباب و فصوص الادب*. به اهتمام ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. ۱۳۹۰. *تفحات الانس*. به تصحیح محمود عابدی. چاپ ششم. تهران: سخن.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۷. *لغت نامه دهخدا*. ج ۹ و ۱۰. تهران: دانشگاه تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۹۲. *ارزش میراث صوفیه*. چاپ پانزدهم. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۸۲. *بحر در کوزه*. چاپ دهم. تهران: علمی.

- _____ . ۱۳۹۰. جست‌وجو در تصوف ایران. چاپ یازدهم. تهران: امیرکبیر.
- سجّادی، سیدجعفر. ۱۳۹۳. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ دهم. تهران: طهوری.
- سراج، ابونصر. ۱۳۸۸. *اللمع فی التصوف*. ترجمه مهدی محبتی. چاپ یازدهم. تهران: اساطیر.
- سعدی، مصلح‌بن عبدالله. ۱۳۸۴. کلیات. بر اساس نسخه محمدعلی فروغی. چاپ هفتم. تهران: پیمان.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر بن محمد. ۱۳۹۲. *عوارف‌المعارف*. به اهتمام قاسم انصاری. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- شجاری، مرتضی و زهرا گوزلی. ۱۳۹۲. «دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی» / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. سال نهم. ش. ۳۳. صص. ۱۳۹ تا ۱۷۶.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۸. *تذکرة الاولیا*. بر اساس نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون. چاپ دوم. تهران: میلاد.
- عدلی، محمدرضا. ۱۳۹۲. «علل گسترش جماعت‌های اولیه صوفیان و شکل‌گیری خانقاه‌ها» / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. سال نهم. ش ۳۱.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. ۱۳۸۷. نامه‌های عین‌القضات. ۳ جلدی. به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۸۰. *کیمیای سعادت*. تصحیح حسین خدیو جم. چاپ نهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- غنی، قاسم. ۱۳۸۹. *تاریخ تصوف در اسلام*. چاپ یازدهم. تهران: زوآر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۸۷. *احادیث و قصص مثنوی*. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. ۱۳۶۵. *وافی*. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- کاشانی، محمود بن علی عزالدین. ۱۳۹۲. *مضباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چاپ سیزدهم. تهران: هما.
- کیانی، محسن. ۱۳۸۹. *تاریخ خانقاه در ایران*. چاپ سوم. تهران: طهوری.
- مجلسی، محمد باقر. ۱۳۶۴. *بحار الانوار*. ج ۹. تهران: الاسلامیه.

س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ - بررسی آداب و آراء صوفیان در مورد زکات و سؤال / ۱۰۱

محمد بن منور، میهنی. ۱۳۸۵. اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید. ۲ جلدی. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: آگاه.

مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۹. مثنوی معنوی. ۷ جلدی. به تصحیح محمد استعلامی. چاپ ششم. تهران: سخن.

معین، محمد. ۱۳۷۵. فرهنگ فارسی. ۶ جلدی. تهران: امیرکبیر.

نجم رازی، عبدالله بن محمد. ۱۳۹۱. مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد. به اهتمام محمد امین ریاحی. چاپ پانزدهم. تهران: علمی و فرهنگی.

هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۲. کشف المحجوب. به تصحیح ژوکوفسکی. به اهتمام قاسم انصاری. چاپ نهم. تهران: طهوری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

The Holy Qurārn.

- Adli, Mohammad Rezā. (2013/1392SH). "Elal-e gostaresh-e jamā't-hā-ye avvaliyeh soufiyān va sheklgiri-ye khāngāh-hā". *Azād University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 9. No. 30. Pp. 93-113.
- Āmedi, Abdol-vāhed Ebn-e Mohammad. (1998/1377SH). *Ghorar-olhekam. va dorar-olkalām*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmi.
- Anvari, Hasan. (2002/1381SH). *Farhang-e bozorg-e sokhan*. Vol. 5. Tehran: Sokhan.
- Anvari, Hasan. (2004/1383SH). *Farhang-e Kenāyāt-e Sokhan*. Vol. 1. Tehran: Sokhan.
- Attār, Farid-oddin Mohammad Ibn-e Ebrāhim. (2009/1388SH). *Tazkerat-ol owliyā*. Based on Reynold Nicholson edition. 2nd ed. Tehrān: Milād.
- Bākharzi, Abol-mafākher Yahayā. (1974/1353SH). *Awrad-ol-ahbāb va fosous-ol-ādāb*. With the efforts of Iraj Afshār. Tehrān: Tehrān University.
- Dehkhodā, Ali Akbar. (1998/1377SH). *Loghat nāmeḥ-ye Dehkhodā*. Vols 7 & 9. Tehrān: Moasseseh-ye Enteshārāt va Chāp-e Dāneshgāh-e Tehrān.
- Ebn-e Jouzi, Abol-faraj. (1989/1368SH). *Telbis-e Eblis*. Tr. by 'Ali Rezā Zakāvati Gharagouzlou. Tehrān: Markaz-e Nashr-e Dānesgahi.
- Feiz Kāshāni, Mohmmad Ebn-e Shāh Mortezā. (1986/1365SH). *Vāfi*. Esfahān: Maktab-ol-Emām Amir-ol-Mo'menin 'Ali (pbnh).
- Forouzānfar, Badi'-ozzamān. (2008/1387SH). *Ahādīs va gesas-e Masnavi*. 4th ed. Tehrān: Amirkabir.
- Ghani, Ghāsem. (2010/1389SH). *Tarikh-e Tasavvof dar Eslām*. 11th ed. Tehrān: Zavvār.
- Ghazzālī, Abouhāmed. (2001/1380SH). *Kimiyā-ye sa'ādāt*. Ed. by Hossein Khadiv-jam. 9th ed. Tehran: 'Elmi o Farhangi.
- Hamedāni, Abdollāh Ebne Mohammad 'Einol-ghozāt. (2008/1387SH). *Nāmeḥ-hā-ye 'Einol-ghozāt*. 3 Vols. With the efforts of 'Ali-naghi Monzavi va 'Afif 'Osirān. 2nd ed. Tehrān: Asātir.
- Hojviri, Ali Ebne Osmān. (2003/1382SH). *Kashf-ol-Mahjoub*. Ed. by Zhukovsky. With the efforts of Ghāsem Ansāri. 9th ed. Tehrān: Tahouri.

- Ibn-e Manzour, Mohammad ibn-e Mokarram. (1993/1414GH). *Lesān-ol-'Arab*. Vol. 14. Beirut: Dārol-tebā'a Valnashr Valtowzi'.
- Jāmi, Abdorrahmān Ebn-e Ahmad. (2001/1390SH). *Nafahāt-ol-ons*. Ed. by. Mahmoud 'Ābedi. 6th ed. Tehran: Sokhan.
- Kāshāni, Ez-oddin Mahmoud. (2013/1392SH). *Mesbāh-ol-Hedāyat. va Meftāh-ol-Kefāyat*. Ed. by. Jalāl-oddin Homāei. 13th ed. Tehrān: Homā
- Kiyāni, Mohsen. (2010/1389SH). *Tārikh-e Khāngāh Dar Irān*. 3rd ed. Tehran: Tahouri.
- Majlesi, Mohammad Bāgher. (1985/1364SH). *Behārol-Anvār*. Tehrān: Eslāmiyeh.
- Mihani, Mohammad Ebn-e Monavvar. (2009/1388SH). *Asrār-ottowhid fi Maghāmāt-e Abi-Sa'eid*. Ed. by. Mohammad Rezā Shafi'ei Kadkani. 6th ed. Tehran: Āgāh.
- Mo'in, Mohammad. (1978/1357SH). *Fahang-e Fārsi*. 6 Vols. Tehrān: Amirkabir.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (2000/1379SH). *Masnavi Ma'navi*. Ed. by Mohammad Este'alāmi. 6th ed. Tehrān: Sokhan.
- Najm Rāzi, Abdollāh Ebn-e Mohammad. (2012/1391SH). *Mersād-ol-'ebād Menal-mabda' Elal Ma'ād*. Ed. by. Mohmmad Amin Riyāhi. 15th ed. Tehrān: Elmi Va Farhangi
- Sa'di, Mosleh Ebn-e Abdollāh. (2005/1384SH). *Koliyyāt*. Based on Mohammad 'Ali Foroughi version. 7th ed. Tehran: Peimān.
- Sajjādi, Seyyed Ja'far. (2014/1393SH). *Farhang-e Estelāhāt va ta'birāt-e 'erfāni*. 10th ed. Tehrān: Tahouri
- Sarrāj-e Tousi, Abou-Nasr. (2009/1388SH). *Alloma' fettasavvof*. Tr. by Mahdi Mohabbati. 11th ed. Tehran: Asātir.
- Shajāri, Morteza va Zahrā Gozali. (2013/1392SH). "Del-e ādami va marateb-e ān dar erfān-e eslāmi". *Azād University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 9. No. 39. Pp. 139-176.
- Sohravardi, Shahāb-oddin 'Omar Ebn-e Mohammad. (2013/1392SH). *Avārefol-Ma'āref*. With the efforts of Ghāsem Ansāri. 5th ed. Tehrān: 'Elmi va Farhangi.
- Zarrinkoub, Abdol-hosseini. (2003/1382SH). *Bahr Dar Kouzeh*. 10th ed. Tehrān: 'Elmi.

Zarrinkoub, Abdol-hossein. (2011/1390SH). *Jostejou dar tasavvof-e Irān*. 11th ed. Tehrān: Amirkabir.

Zarrinkoub, Abdol-hossein. (2013/1392SH). *Arzesh-e Mirāse Soufiyeh*. 15th ed. Tehrān: Amirkabir.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی