

نشریه ادب و زبان

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

دوره جدید، شماره ۲۸ (پیاپی ۲۵) زمستان ۸۹

جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان

(علمی - پژوهشی)*

دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

دکتر مهدی رضائی

استادیار مرکز آموزش عالی کازرون

چکیده

صوفیان سده پنجم هجری، بحثهای گسترده ای در باره صحو مطرح کرده اند. این عده بنا بر مشرب عرفانی خویش به تعریف صحو و سکر پرداخته و با دقت در این دو بحث، دسته بندیهایی ارائه کرده اند. با این تعریفها و دسته بندیهای منظم و دقیق، بسیاری از اختلافاتی که ناشی از درک نادرست از صحو و سکر بوده است از بین می رود. با استناد به این آرا و عقاید می توان ضمن شناخت دقیق و علمی تر هر کدام از این دو مبحث به این نتیجه رسید که هیچ تضاد و تقابلی بین صحو کسانی چون جنید بغدادی و سکر امثال بایزید و شبلی نیست.

در این مقاله دلایل طرفداران هر کدام از دو مکتب بغداد و خراسان درباره صحو و سکر ذکر خواهد شد. در نهایت با استناد به دلایل صوفیان مکتب بغداد و خراسان در سده پنجم به این نتیجه می رسیم که صحو و سکر که در سخنان مشایخ و عارفان واصل دیده می شود، نه تنها با هم در تقابل و تضاد نیست، بلکه در ورای این ظاهر متفاوت، وحدت عمیق معنایی و محتوایی بین آنان وجود دارد.

کلید واژه ها: صحو و سکر، عرفان در مکتب بغداد، عرفان در مکتب خراسان، بایزید بسطامی، جنید بغدادی.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۸/۹/۲۴

* تاریخ ارسال مقاله: ۸۸/۱/۲۲

آدرس ایمیل: kurosh56@yahoo.com

مقدمه

صحو وجه ممیز مکتب بغداد و سکر را ویژگی مهم مکتب عرفانی خراسان می دانند. هرچند در واقع نمی توان این دو مکتب را در صحو و سکر خلاصه کرد، بلکه صحو و سکر در همه مشربهای عرفانی مطرح بوده است و هر کدام از صوفیان در این باره دیدگاه های خاصی ارائه کرده اند. منحصر کردن حوزه عرفان اسلامی در مکتب خراسان و بغداد تا حدی غیر واقعی به نظر می رسد؛ چون این تقسیم بندی، یعنی مکتب خراسان و بغداد، ظاهراً در آرای قشیری ریشه دارد که در رساله اش به این تقسیم بندی اشاره کرده است و صحبت از «خراسانیان» و «عراقیان» (صوفیان ساکن بغداد) به میان می آورد (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۹۵). هرچند این تقسیم بندی علاوه بر اختلاف دیدگاه، بیشتر به حوزه جغرافیایی نظر دارد، سبب شده است تا در دوره های بعد، ملاک عمده ای برای تقسیم بندی عرفان و تصوف اسلامی به شمار آید و اعتقاد به دو مکتب عرفانی خراسان و بغداد به وجود آید؛ همان گونه که امروزه نیز در فرهنگهایی که در زمینه عرفان و تصوف نوشته شده از مکتب بغداد و مکتب خراسان سخن به میان آمده است. مکتب بغداد با جنید بغدادی شناخته می شود و مکتب خراسان با بایزید بسطامی. برخی مواقع مکتب جنیدیه با مکتب بغداد و مکتب طیفوریه با مکتب خراسان یکی دانسته می شود. با نگاهی به تقسیم بندی قشیری و مناسبت سخنش مشخص می شود که تقسیم بندی او بیشتر به حوزه جغرافیایی ناظر است نه تفاوت دیدگاهها و عقاید و آرای رایج در این دو مکتب؛ زیرا با توجه به دیدگاه هجویری که از دوازده مکتب نام می برد (هجویری، ۱۳۸۰: ۷۴)، این نکته آشکار می شود که در خراسان در کنار بایزید، عده ای دیگر از مشایخ و مقتدایان این قوم هستند که هرچند همگی ساکن خراسانند، تفاوت دیدگاههایشان بسیار آشکار است؛ همانند حمدون قصار، محمد بن علی حکیم ترمذی و ابوالعباس سیاری و در بغداد علاوه بر جنید، عارفان صاحب مذهب دیگری همچون حارث محاسبی، ابوالحسن نوری و ابوسعید خراسانی زندگی می کنند و علاوه بر این، مشایخ دیگری هستند که نه بغدادی اند و نه خراسانی؛ همانند سهل بن عبدالله تستری که مقتدای سهلان است و بیشتر پیروانش در خوزستانند و ابن خفیف شیرازی که شیخ صوفیان فارس است. دلیل دیگر اینکه هجویری، که از صوفیان بنام و صاحب نظر عصر خویش است و با بیشتر مشربهای صوفیانه زمان خود آشنایی دارد،

هیچ صحبتی از مکتب خراسان و بغداد به میان نمی آورد و تنها تعبیر جنیدی مذهب را به کار می برد (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: عابدی، فرقه های صوفیه ...، ۱۳۸۵).

بنابراین مشخص می شود که مکتب بغداد و مکتب خراسان اصطلاحی عام است که در درون هر یک مشربهای دیگری وجود دارد و دسته بندی مشربهای عرفانی به دو دسته عمده، تحت عنوان مکتب خراسان و مکتب بغداد، پیش از اینکه به دسته بندی آرا و دیدگاه ها ناظر باشد به حوزه جغرافیایی نظر دارد. تقسیم مشربهای عرفانی به دو مکتب خراسان و بغداد نمی تواند موقعیتهای تاریخ تصوف را به طور کامل تبیین کند. شاید بتوان دسته بندی هجویری را بر این دسته بندی ترجیح داد؛ به همین دلیل در دیدگاه های این دو مکتب درباره صحو و سکر نیز نمی توان با قاطعیت سخن گفت؛ حتی آن گونه که درباره جنید بغدادی و پیروانش - به عنوان یکی از زیر شاخه های مکتب بغداد - نیز گفته شده است، صحو مهمترین محور فکری و عملی آنان نیست، بلکه مهمترین وجه تمایز مکتب جنید، پایبندی او و یارانش به ظواهر شریعت است.^۱

۲- طرح مسئله

از قرن سوم به بعد، برخی از مباحثی که بایزید و جنید مطرح کردند و به دنبال آن دیدگاههایی از سوی برخی صوفیان درباره صحو و سکر ارائه شد که دیدگاه های آنان تحت تأثیر آرای بایزید و جنید قرار داشت. انتساب مسئله صحو و سکر به این دو مکتب در منابع عرفانی به گونه ای است که صحو و سکر در تقابل با یکدیگر قرار می گیرد و در نتیجه پیروان این دو مشرب با توجه به نوع نگرششان به صحو و سکر در تعارض با هم نشان داده می شوند؛ در حالی که اگر با دقت در اقوال مشربهای مختلف عرفانی، که تحت عنوان مکتب خراسان و بغداد قرار دارند، تأمل شود و این مسئله تجزیه و تحلیل شود، باز این نتیجه مهم به دست می آید که صحو و سکر در تضاد و تقابل با یکدیگر نیست؛ بلکه این دو به عنوان تابع و نتیجه مقامات دیگر و در امتداد همدیگر در یک سلسله صعودی قرار می گیرد. صحو نشان بالاترین مرتبه توحید یعنی شهود و سکر مربوط به مرحله قبل از شهود یعنی فنا است. برای اثبات این ادعا باید در آرای صوفیان و عرفا تفحصی کرد تا دلایل متقنی برای آن یافته شود؛ به همین دلیل دیدگاه های عرفا بویژه کسانی که خود دارای کتاب و رساله هستند، بررسی خواهد شد و در اثبات آن به ذکر دلایل لازم خواهیم پرداخت. در اثبات این مدعا، که صحو

و سکر دو نشانه است نه دو مقام عرفانی، می توان به نظر پیر هرات استناد کرد. او در «صد میدان»، که مراحل سلوک را بر می شمارد از صحو و سکر صحبتی نمی کند؛ زیرا عقیده دارد که آن دو مقام و مرحله نیست، بلکه نشانه است.

۳- زمینه های تحقق صحو و سکر

از عوامل عمده ایجاد صحو و سکر در سالک باید از فنا و بقا نام برد. بر همین اساس در آغاز به تبیین فنا و بقا و جایگاه آن در عرفان و تصوف اسلامی پرداخته می شود بویژه بین کسانی که در عرف مطالعات عرفانی تحت عنوان مکتب بغداد شناخته می شوند. فنا از عالیترین مفاهیم و مباحث عرفان اسلامی و از دیدگاه جنید، یکی از مراتب توحید است که سالک در جهت رسیدن به حق از خود و صفات خود خالی می شود و سراسر وجود خویش را از صفات حق مطلق سرشار می یابد. این مرحله در عرفان اسلامی، مقام به شمار می آید و از دید صوفیان، سکر مسلک و پیروان مکتب بایزید، نهایت و غایت تهذیب و سلوک به شمار می آید (میرباقری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹) و مهمترین دلیل و پشتوانه روایی آن نیز حدیث قرب نوافل است. آواز پر آوازه حلاج، یعنی انا الحق، دلیل قرار گرفتن او در این مقام است و بسیاری از سخنان شبلی و بایزید و احمد غزالی نیز حاکی از تجربه کردن مقام فنا است. سالک هنگام قرار گرفتن در این مقام، شایستگی ارشاد و هدایت مریدان را ندارد مگر اینکه از این فنا به بقا عروج کند؛ یعنی به مقام نهایی سلوک و عرفان برسد.^۲

جنید بغدادی، که مقتدای بسیاری از صوفیان بغدادی و پایه گذار مذهب جنیدیه است، سخنان بسیاری درباره این مقام دارد و آن را «معنایی می داند که رسوم در آن مضمحل می شود» (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۲۰۸؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲ ص ۳۲) و چون رسوم مضمحل شد، «خروج از تنگنای رسوم به سوی فضای سرمدیت» (رادمهر، ۱۳۸۰، ص ۲۶۰) صورت می گیرد. او فنا را این گونه تعریف می کند که «بنده چون هیکلی شود اندر جریان تصرف تقدیر حق اندر مجاری قدرتش، خالی از اختیار و ارادت خود اندر دریای توحید به فنای نفس خود و انقطاع دعوت خلق از وی و محو استجابت وی مر دعوت خلق را به حقیقت معرفت وحدانیت اندر محل قرب به ذهاب وی و حرکت و حس او و قیام حق بدو و اندر آنچه ارادت اوست، می رسد» (بغدادی، ۱۹۶۲، ص ۵۵؛ سراج، ۱۳۸۲، ص ۸۶ و ۱۹؛ هجویری، ۱۳۸۰، ص ۳۶۳؛ قشیری، ۱۳۴۵، ص ۵۱۵). معنی فنا محو شدن است در ذات حق؛ البته نه به معنی

حلول و اتحاد، بلکه فنا در عرفان اسلامی و از دیدگاه بسیاری از عارفان مسلمان، حاصل محبت و عشق است (دهباشی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۱).^۳ جنید در این مورد می گوید که «محبت درست نیاید میان دو تن تا یکی دیگری را نگوید ای من» (عطّار، ۱۳۴۶، ص ۲۹؛ قشیری، ۱۳۵۴، ص ۵۶۴). جنید دربارهٔ ضرورت فنا می گوید که «اعلم أنّک محبوبٌ عنه بک و انک لا تصل الیه بک و لکنک تصل الیه به» (بغدادی، ۱۹۶۲، ص ۵۴) و این ضرورت را در جایی دیگر بدین صورت بیان می کند: «فانأ اضرّ الاشياء علیّ، الویلُ لی منی، کان حضوری سبب فقدی» (بغدادی، ۱۹۶۲، ص ۳۱). در کشف المحجوب آمده است که «پیش جنید برخواندند: «لم تقولون مالا تفعلون» وی گفت بار خدایا ان قلنا، قلنا بک و ان فعلنا، فعلنا بک فاین القول و الفعل» (هجویری، ۱۳۸۰، ص ۵۱۲). این سخن، دلیل بر فنای اوست در دریای عظمت الهی؛ در نامه‌ای که به یکی از دوستانش می نویسد می گوید: «خداوند، وجودت را از خودت برای خودش و از خودش برای تو خالی نماید تا بی همتا شوی» (رادمهر، ۱۳۸۰). بخش اول آن، که می گوید وجودت را از خودت برای خودش خالی نماید، اشاره به فنا فی الله است. جنید با استناد به آیهٔ شریفهٔ «کلُّ من علیها فانٍ و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» از فنا و بقا تعریفی می کند بدین شرح که «بقا حق راست و فنا مادون او را» (عطّار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۷)؛ تعریفی دیگر از فنا ارائه کرده است که با مرحلهٔ محبت که قبلاً بیان شد ارتباطی قوی می یابد. او در تعریف محبت گفته بود که صفت محبوب به جای صفت محب بنشیند و در تعریف فنا نیز می گوید: «تهی شدن از همهٔ اوصاف و به کارگیری همهٔ توان در حق» (سراج، ۱۳۸۲، ص ۲۵۳).

جنید فنا را به سه دسته تقسیم می کند: اول فنا از صفات و اخلاق و طباع که از مخالفت با نفس به دست می آید. دوم فنا از رؤیت نصیب خود از ذوق حلاوت و لذت طاعات (یعنی اینکه از عبادات و طاعات خود لذتی نیند و از آنها فانی شود). نادیدن لذت طاعات و عبادات برای موافقت و همراهی باحق است تا حتی عبادات و لذت ناشی از آن نیز سد راه سالک نباشد. سوم فنا از دیدن حقیقت است که به واسطهٔ غلبات شهود حق رخ می دهد. در این حالت سالک فانی به بقا رسیده است (بغدادی، ۱۹۶۲، ص ۵۵).

البته باید اذعان کرد که در مطالعات عرفانی در این باره همیشه نمی توان به جمع بندی و انسجام و قطعیت دست یافت که علت آن نیز تنوع آرا و عقاید و پراکندگی مباحث و فراوانی

اصطلاحات عرفانی است. برخی از پژوهشگران معاصر در زمینه جمع‌بندی آرای گوناگون اهل خرقة استقصائاتی، و در این راه چارچوبی ارائه کرده اند؛ اما آنچه به دیدگاه ما در این تحقیق نزدیک است، تحقیقی است که در تاریخ تصوف (۱) صورت گرفته است. این اثر در همین راستا مراتب سلوک را در بدین ترتیب شرح کرده است: طلب، تزکیه، احوال، شوق، عشق، سکر، فنا، بقا و توحید (دهباشی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰).

بقا بالاترین مرحله سلوک است که عارف همه هستی را خدا می بیند و به شهود واحد می رسد (میرباقری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹). این مقام عرفانی نسبت به فنا در جایگاه برتری است. در این مقام، سالک با حفظ هویت خویش، خود و همه مخلوقات را به صورت یک کل واحد می بیند که یک وجود بیش نیستند و آن حقیقت واحد است. آیاتی از قرآن کریم دلیل بر این مرتبه است؛ مانند «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ» (۲/۱۱۵). «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (۵۷/۲). «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (۵۷/۳).

جنید بغدادی هنگام برشمردن مراتب سلوک می گوید که «...و من ذهابه عن البیان له انقطع عن الوصف له و بذهابه عن الوصف، وقع به (ای حق) فی حقیقه الوجود له و من حقیقه الوجود، وقع فی حقیقه الشهود بذهابه عن الوجوده و یفتقد وجوده صفا وجوده» (بغدادی، ۱۹۶۲، ص ۵۱) یعنی که قرار گرفتن در حقیقت این شهود که آخرین مرتبه سلوک است به وسیله ترک وجود خود کردن یا فنا به دست می آید. از این نکته دانسته می شود که ابتدا فنا است و بعد از آن شهود قرار می گیرد زیرا با استناد به دسته بندیهای خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین (انصاری، ۱۳۶۱، ص ۲۱۷) و کاشانی در مصباح الهدایه (کاشانی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۶) که بقا را نهایت سلوک به شمار آورده اند، مشخص می شود که شهود و بقا ملازم یکدیگر است.

همین طور نهرجوری نیز بقا را در معنای شهود به کار می برد و در تعریف فنا و بقا می گوید که «فنا دیدن قیام بنده برای خدا است و بقا رؤیت قیام خدا در احکام است» (سلمی، ۱۹۵۳، ص ۳۷۸؛ ذهبی، ۱۹۸۶، ج ۲۵، ص ۲۳۳) و در توضیح این سخنش می گوید که «فنا یعنی اینکه بنده، اعمال خود را برای خدا نابود انگارد و بقا یعنی بنده بداند که همیشه و در همه حال، عبودیت خدا برپا و برجاست. بنده در هر دو حال فنا و بقا، همنشین عبودیت گردد و پیوسته به مشیت حق راضی باشد؛ چه هر کس که در فنا و بقا بندگی نداشته باشد، جز مدعی

چیزی نیست» (سراج، ۱۳۸۲، ص ۲۵۲). او همین سخن را به بیانی دیگر نیز نقل کرده است که «صحت بندگی کردن در فنا و بقاست؛ پس تبرا از نصیب آدمیت، فنا بود و اخلاص اندر عبودیت، بقا» (هجویری، ۱۳۸۰، ص ۳۱۶). هم چنین اینکه او بقا را مرحله بعد از فنا به شمار می آورد، می توان آن را معادل مرتبه شهود دانست؛ زیرا از لوازم مرتبه شهود، پایبندی به ملزومات بندگی و اجرای فرمانهای شرع است که در این سخن نهرجوری آشکارا به آن اشاره شده است.

خواجه عبدالله انصاری درباره مرحله فنا می گوید که از زبان اشاره برتر رفتن و متحقق به حقیقت او شدن است (همان) که تعریفی ساده از فنا است. او فنا را در میدان نود و نهم از صد میدان صعود ذکر می کند و مرحله بعد از آن و آخرین مرحله را بقا می نامد. درباره فنا می گوید که از میان رفتن هر چیزی است که پایین تر از حق باشد از روی علم، پس از روی جحد، پس از روی حق (انصاری، ۱۳۶۱، ص ۲۱۷).

او در صد میدان در تعریف فنا می گوید که «آن نیست گشتن به سه چیز است در سه چیز: نیست گشتن جستن در یافته، شناختن در شناخته، دیدن در دیده» (انصاری، ۱۳۶۰، ص ۷۲). او درباره بقا می گوید که «آن است که بعد از فنای شواهد و بر افتادن آن، پاینده بماند» (انصاری، ۱۳۶۱، ص ۲۱۹)؛ هم چنین می گوید که در این مرحله، علایق منقطع، اسباب مضمحل، رسوم باطل، حدود متلاشی، مفهوم فانی، تاریخ مستحیل، اشارات متناهی، حق یکتا و به خودی خود باقی» (همان، ۱۳۶۰، ص ۷۳). البته تعریفی که از بقا ارائه می کند با آنچه درباره فنا می گوید، چندان متفاوت نیست و در کل همان فنای ظواهر و رسوم را بسط و گسترش می دهد.

عز الدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه و احتمالا به پشتوانه همین سخنان، فنا و بقا را کامل تشریح، و ارتباط آن را با صحو و سکر بیان می کند. وی اعتقاد دارد که فنا بر دو نوع است: فنای ظاهر و فنای باطن. فنای ظاهر «فنای افعال است و این نتیجه تجلی افعال خداوند است^۴ و صاحب این فنا چنان مستغرق بحر افعال الهی شود که نه خود را و نه غیر را از مکونات، هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند و اثبات نکند الا فعل و ارادت و اختیار حق ... و از مشاهده فعل الهی بی شائبه فعل غیر لذت می برد و بعضی از سالکان در این مقام بمانده اند و

نه خورده و نه آشامیده تا آن گاه که حق تعالی کسی بر ایشان گماشته است که به تعهدات ایشان از طعام و سقی و غیر آن قیام نماید» (کاشانی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۷).

اما فنای باطن از دیدگاه کاشانی عبارت است از «فنا فی صفات و فنا فی ذات و صاحب این حال؛ گاه در مکاشفه صفات قدیمه غرق فنای صفات خود بود و گاه در مشاهده آثار عظمت ذات قدیم، غرق فنای ذات خود تا چنان وجود حق بر او غالب و مستولی شود که باطن او از جمله وساوس و هواجس، فانی گردد. ... اما غیبت از احساس در این مقام، لازم نباشد بل شاید که بعضی را اتفاق افتد و بعضی را نه و سبب غایب ناشدنش از احساس، اتصاء و عاء و گنجایی ظرف بود هم فنا در او گنجد و هم حضور. باطنش غرق لجه فنا بود و ظاهرش حاضر آنچه می رود از اقوال و افعال و این وقتی تواند بود که در مقام مشاهده ذات صفات تمکن یافته باشد و از سکرِ حالِ فنا با صحو آمده باشد» (همان). کاشانی در اینجا آشکارا سکر را معلول فنا می داند؛ یعنی سگری که نشانه و معلول فنا است و فنا که جزء «حال» های عرفانی است و گرنه منظور وی آن نیست که سکر، حال باشد؛ زیرا احوال و مقامات عرفانی را در مصباح الهدایه دسته بندی کرده و صحو و سکر را نه جزو احوال به شمار آورده و نه جزو مقامات بلکه فنا و بقا را از احوال شمرده است (کاشانی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۱ و ۲۵۵). وی در تکمیل سخن خویش می گوید «آنکه هنوز در بدایت این حال بود سکرش از احساس غایب گرداند» (کاشانی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۸). آنچه از سخنان کاشانی دریافت می شود این است که سکر معلول فنا است که در ابتدا غیبت از احساس و خود است و در نهایت به صحو منتهی می شود.

کاشانی در برابر هر فنا از بقایی نام می برد؛ «بقایی که در ازای فنای ظاهر بود، آن است که حق تعالی بنده ای را بعد از فنای ارادت و اختیار، مالک ارادت و اختیار کند و در تصرف، مطلق العنان گرداند تا هرچه خواهد به اختیار و ارادت حق کند ... و بقایی که در ازای فنای باطن بود آن است که ذات و صفات فانیه که در کسوت وجود باقی از خفا در ظهور انگیزته شود و حجاب کلی از پیش برخیزد؛ چنانکه نه حق حجاب خلق گردد و نه خلق حجاب حق و صاحب فنا را حق حجاب خلق باشد؛ هم چنانکه نارسیدگان منزل فنا را خلق حجاب حق و صاحب بقای بعد از فنا را هر یک در مقام خود بی آنکه حجاب دیگری گردد مشاهده کند و فنا و بقا در او مجموع و در یکدیگر مندرج باشند» (همان، ۲۹۸).

وی اتصال به محبوب را نهایت این راه به شمار می آورد و آن را بعد از فنای وجود محب و بقای او به محبوب میسر می داند و می گوید که قبل از فنا و در فنا ممکن نیست. وی معتقد است که این وصال بر دو نوع است: اتصال شهودی و اتصال وجودی. اتصال شهودی، وصول سر محب است به محبوب در مقام مشاهده و اتصال وجودی عبارت است از وصول ذات محب به صفات محبوب و اتصافش بدان (همان، ص ۲۹۹).

۴- مراتب صحو و سکر

صحو و سکر را برای اولین بار در سخنان باز مانده از بایزید بسطامی می توان یافت. بایزید در تعریف صحو و سکر بر همتای بغدادی خویش، یعنی جنید، تقدم زمانی دارد. تعریف وی از صحو و سکر با تعریف جنید متفاوت است. بایزید در این باره می گوید: «صحو بر تمکین صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر حق خود به بقای قوتی که اندر او موجود است به خلاف جنس وی و این ابلغ و اتم و اکمل بود» (هجویری، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰). اما جنید صحو را از سکر برتر به شمار می آورد و بر خلاف برخی که معتقدند صحو، بازگشتن از سکر به حالت طبیعی است بر این باور است که صحو، بازگشت از سکر نیست، بلکه ترقی کردن و به مرحله ای بالاتر رفتن است نه بازگشتن. او در این باره می گوید: «لانه (ای سالک) خَرَجَ مِنْ سُكْرَةِ الْغَلْبَةِ إِلَى بَيَانِ الصَّحْوِ وَ تَرَدُّ عَلَيْهِ الْمَشَاهِدَةُ لِانْزَالِ الْأَشْيَاءِ مِنْ أَعْلَاهَا وَ وَضْعَهَا مَوَاضِعَهَا لِاسْتِدْرَاكِ صِفَاتِهِ بِنِقَاءِ آثَارِهِ وَ الْاِقْتِدَاءِ بَعْدَ بَلُوغِهِ غَايَةَ مَا لَهُ مِنْهُ» (بغدادی، ۱۹۶۲، ص ۵۱). همان گونه که ملاحظه شد جنید می گوید «خروج من سکره الی بیان الصحو» یعنی حرف جر «الی» را به کار برده است یعنی «به سوی» و نگفته است «رجع».

جنید و پیروانش می گویند سکر محل آفت است؛ از آنچه سکر تشویش احوال است و ذهاب صحت و کم کردن سررشته خویش (هجویری، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱). جنید، سکر را غیبتی می داند که به واسطه واردی قوی به وجود می آید و آن را برتر از غیبت می داند؛ زیرا صاحب سکر، صاحب بسط است (همان) و تفاوت غیبت و سکر را در علت ایجاد آنها می داند و معتقد است که غیبت، معلول غلبه گرفتن مواردی مانند رغبت و رهبت و خوف و رجا است، اما سکر، معلول وجد (یافت) و کشف جمال حق است (همان). او در جایی دیگر گفته است به حقیقت آزادی نرسی تا از عبودیت بر تو هیچ باقی مانده بود (عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۷۲) که

طبق مشرب صحو او، نمی‌توان گفت که در اینجا تبلیغ فنا و سکر کرده است، بلکه دعوت به صحو می‌کند البته صحویی که از نظر او از سکر فراتر است. از او روایتی در دست است که نشان می‌دهد قبل از رسیدن به مقام صحو، مرحله سکر را پشت سر نهاده است: «گفت روزگار چنان گذاشتم که اهل آسمان و زمین بر من گریستند، باز چنان شدم که من بر غیبت ایشان گریستم، اکنون چنان شدم که نه من از ایشان خیر دارم و نه از خود(همان، ۳۶۷) که دلیل بر سکر او است. در مقامی دیگر می‌گوید: «خدای تعالی سی سال به زبان جنید با جنید سخن گفت و جنید در میان نه و خلق را خبر نه» (همان).

جنید از صحو تعریفی ارائه می‌کند و آن را با مرحله وحدت شهود که فراتر از فنا است، مرتبط می‌داند و می‌گوید که بی‌شک، صحو عبارت از صحت حال بنده است با حق (بقا) و فراتر از صفت بنده و اکتساب خلق است (همان، ۲۳۵). در اینجا مشخص می‌شود که آن صحویی که جنید از آن صحبت می‌کند با صحو مورد نظر بایزید متفاوت است؛ زیرا جنید آن صحو را فراتر از صفت بنده و اکتساب خلق می‌داند و صحویی که مورد نظر بایزید است، غیر از صحو بغدادیان است؛ زیرا درباره آن می‌گوید که بر تمکین صفت آدمیت صورت می‌گیرد؛ هم چنین جنید در این تعریف صحت حال بنده را با حق می‌داند؛ یعنی در عین اینکه با حق است (بقا) و از او نبریده است، دارای صحت حال است و در عین حال بر خلاف باور رایج درباره صحو، آن را از اختیار و اکتساب بنده فراتر می‌داند؛ یعنی صفتی است که اکتسابی نیست بلکه معلول مقامی است و تا کسی به آن مقام (شهود) نرسد، صاحب صحو نمی‌شود.

با توجه به همین نکته آشکار می‌شود که چون تعریف دقیقی از صحو و سکر در میان نبوده است به صرف تشابه نام، هر دو گروه گرفتار اشتباه و نزاعهای طولانی مدت شده‌اند تا اینکه در سده پنجم، هجویری و انصاری به تعریف دقیق و دسته‌بندی انواع صحو و سکر می‌پردازند و این ابهام را تا حدی بر طرف می‌کنند؛ ولی متأخران نیز بدون امعان نظر به آرای هجویری و انصاری دوباره گرفتار خلط در تعریف می‌شوند و نزاع بین صحو و سکر همچنان ادامه می‌یابد.

هجویری صحو و هم چنین سکر را به دو گونه تقسیم می‌کند: صحو از روی غفلت و دیگر صحو ناشی از محبت. «صحویی که غفلتی بود آن حجاب اعظم بود و صحویی که

محبتی بود آن کشف ابین بود. پس آنکه مقرون غفلت بود، اگر چه صحو باشد، سکر باشد و آنکه موصول محبت بود، اگر چه سکر بود صحو باشد» (هجویری، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴). وی سکر را به دو گونه تقسیم می‌کند: سکری که به شراب مودت باشد و دیگر سکری که به کأس محبت باشد. «سکر مودتی معلول باشد که تولد آن از رؤیت نعمت بود و سکر محبتی بی علت بود که تولد آن از رؤیت منعم بود؛ پس هر که نعمت بیند بر خود نبیند، خود را دیده باشد و هر که منعم بیند به وی بیند، خود را ندیده باشد؛ اگر چه اندر سکر باشد، سکرش صحو باشد» (همان، ۲۳۳). او صحو را بر سکر برتری می‌دهد و می‌گوید که چون سکر فقط تصور فنا است در حالی که صفات باقی است، حجاب است و «صحو جمله دیدار بقا در فنای صفت است و این عین کشف باشد. در جمله اگر کسی را صورت بندد که سکر به فنا نزدیکتر بود از صحو، محال باشد از آنچه سکر صفتی است زیادت بر صحو و تا اوصاف بنده روی در زیادت دارد، بی خبر بود» (همان). چون هجویری جنیدی مذهب است، طبیعی است که همانند جنید، صحو را از سکر برتر بداند. هم چنین هجویری همانند جنید، بین سکر و صحو به عنوان معلول و فنا و بقا به عنوان علت، رابطه برقرار می‌کند و می‌گوید «شیخ من گفتی و وی جنیدی مذهب بود که سکر بازی گاه کودکانه است و صحو فناگاه مردان و من که علی بن عثمان الجلابی ام می‌گویم بر موافقت شیخم که کمال حال صاحب سکر، صحو باشد و کمترین درجه اندر صحو، رؤیت بازماندگی بشریت بود. پس صحوی که آفت نماید، بهتر از سکری که عین آن آفت بود» (همان، ۲۳۲).

یکی از عوامل خلط مضامین دقیق صحو و سکر و تقابل معنایی این دو مبحث در طول تاریخ تصوف، آرا و تعاریف قشیری در باره این دو مبحث عرفانی است. برخلاف هجویری که در تعریف صحو می‌گوید که برتر و بعد از سکر و کشف ابین است، قشیری اعتقاد دارد که صحو، بازگشت است با حال خویش و حس و علم (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۱۱۲). این تعریف قشیری از صحو معادل همان صحو اول هجویری است که آن را صحو غفلتی یا حجاب اعظم نامیده است. این عقیده قشیری بر خلاف نظر جنید و هجویری است؛ زیرا آنها صحو را مرحله برتر از سکر می‌دانند، نه بازگشت از آن. با این حال قشیری تعریف دیگری از صحو ارائه می‌کند که به نظر می‌رسد آن را برتر از سکر و مرتبه بعد از آن به شمار آورده است؛ در این معنا می‌گوید که «بنده اندر حال سکر، مشاهد جمال بود و اندر حال صحو به شرط علم بود.

آنکه او را نگاه داشته بود نه به تکلف او و اندر صحو نگاه داشته به تصرف او» (همان، ۱۱۴) که در واقع صحو را بعد از سکر معرفی می‌کند. هم چنین این حالت برتری صحو را به گونه‌ای دیگر نیز در قالب تمثیل بیان می‌کند که «مثل صوفی همچون برسام است که اولش هذیان است و آخرش سکون و هنگامی که به تمکین رسد، خاموش می‌شود» (جامی، ۱۳۶۶، ۳۱۴). در این تعریف اخیر، وجه دیگری نیز به چشم می‌خورد که به هر حال صحو پس از سکر است و بعد از آن به دست می‌آید. در این تعریف، قشیری به عقیده جنید و هجویری نزدیک می‌شود که صحو را مرحله بعد از سکر می‌دانند، ولی در تعریف صحو به کار بردن واژه «بازگشت» چندان صحیح نیست؛ زیرا صحو واقعی که هجویری آن را ناشی از محبت می‌داند، برتر و بعد از سکر است نه بازگشت از سکر به حال علم و هوشیاری؛ زیرا هوشیاری قبل از سکر، غفلت است و اگر بازگشتی باشد، بازگشت به «صحو غفلت» است که هجویری از آن سخن به میان می‌آورد و منظور قشیری از بازگشت رجوع به همان حالت هوشیاری است که قبل از سکر قرار دارد. این صحو از نظر هجویری غفلت به شمار می‌رود؛ یعنی هوشیاری به مسائل مادی است که غفلت از حق به شمار می‌رود ولی صحو ناشی از محبت یا صحو واقعی، بعد از سکر قرار می‌گیرد و هوشیاری به حق است. بنابراین، هرگاه قشیری اصطلاح بازگشت را به کار می‌برد منظورش صحو قبل از سکر است؛ به همین سبب است که سکر را بر آن برتری می‌دهد. عمر سهروردی نیز همانند قشیری صحو را بازگشت از سکر معنی می‌کند و معتقد است که «سکر غلبه سطوات حال است و صحو، رجوع است به ترتیب افعال و تهذیب اقوال» (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۱۹۳)؛ اما در عین حال همچون دیگران، صحو را مولود شهود می‌داند و می‌گوید «سکر ارباب قلوب را باشد و صحو ارباب حقایق را در حال مکاشفات» (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۱۹۳).

خواجه عبدالله انصاری در تعریف سکر می‌گوید که «سکر اشاره می‌کند به سقوط خود در وادی مستی و آن از مقامات دوست‌داران خاصه است که چشمان فنا آن را نپذیرد و منازل علم به آن نرسد» (انصاری، ۱۳۶۱، ص ۲۰۴). پیر هرات هم چنین در بخش «سکر» از رساله «محبت نامه» می‌گوید که «مست نه آن است که نداند بد از نیک و نیک از بد؛ مست آن است که نشناسد خود از دوست و دوست از خود. یکی مست شراب و یکی مست ساقی؛ آن یکی فانی و این یکی باقی؛ هر که را مستی روی نموده است، هرگز هوشیار نبوده است.

مستی پس از هوشیاری است و پس از عافیت بیماری است» (انصاری، ۱۳۷۱، ص ۱۲۸)؛ بخش اول سخنش که می گوید «یکی مست شراب و یکی مست ساقی»، کاملاً شبیه تقسیم بندی هجویری از سکر است که آن را به سکر مودتی ناشی از رؤیت نعمت و سکر محبتی ناشی از رؤیت منعم تقسیم می کند. پس چون «سکر محبتی ناشی از مشاهده منعم است و از طرفی گفته شد که «صحو محبتی» نیز هنگام شهود حق رخ می دهد، می توان این دو، یعنی سکر عالی (محبتی) و صحو دوم (محبتی) را یکی دانست. پس مشخص می شود که آنچه در آن اختلاف است و سبب تنازع بین طرفداران سکر و پیروان صحو شده است، تقابل سکر در معنی اول (مودتی) که مولود دیدن نعمت است با صحو به معنی غفلت است که قبل از سکر قرار می گیرد.

خواجه عبدالله انصاری نیز همچون هجویری آشکارا اظهار می کند که «صحو (البته صحو در معنای دوم) بالاتر از سکر (در معنای اول) است و با مقام بسط نسبتی دارد و صحو مقامی است بالاتر از انتظار از طلب، پاکیزه از حرج؛ زیرا که سکر در حق است و صحو به حق» (انصاری، ۱۳۶۱، ص ۲۰۶). انصاری علاوه بر سکر معتقد به مرتبه بالاتری است که از آن تعبیر به جنون می کند. وی درباره جنون می گوید که «جنون در مستی نهایت است و درویشی در بدایت از وجد آگاهی ای باشد که مرد در او از خود بی آگاهی گردد و جنون آن باشد که مرد در این آگاهی از خود بی خبر و گمراه گردد؛ هر چند آگاهی از خود پیدا است، اما این آگاهی در آن گمراهی زیبا است. ... مرد در این راه مفتون گردد و در صفت جنون مجنون؛ نه خود باشد که هوش دارد نه با دوست باشد تا وی را گوش دارد. از صورت برخاسته باشد و از صفت کاسته» (انصاری، ۱۳۷۱، ص ۱۲۱). این جنونی که از آن صحبت می کند، می تواند حد واسط دو مرتبه سکر قرار گیرد.

شبللی که شاگرد بلا واسطه جنید است نیز همچون وی سکر را در معنی فنا به کار می برد. در این باره، روایتی در حلیه الاولیا از او منقول است که «ابوبکر رازی می گوید بسیار از شبللی می شنیدم که می گفت: «ما احوج الناس الی سکره». پس گفتم ای سرورم سکره چیست؟ پس گفت سکره آن است که بندگان را از دیدن خودشان و افعالشان و احوالشان بی نیاز می کند» (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰، ص ۳۷۲). این سخن در فایده فنا و سکر است؛ ولی روایتی دیگر از او منقول است که برتری صحو به سکر را اثبات می کند. او می گوید: «شاهکار من این است که

حال صحو بر حال سکر غلبه می‌یابد هر چند هر دو از موافقت خدا بیرون نمی‌روند» (همان، ۳۶۷). شبلی فنا را ناسوتی می‌داند و ظهور (شهود) را لاهوتی (عطارد، ۱۳۷۴، ص ۷۱۵). شبلی در اینجا کاملاً با جنید هم عقیده می‌شود؛ زیرا جنید نیز شهود را برتر از فنا می‌داند زیرا فنا به عالم جسمانی و بندگی مربوط است و بنده می‌باید از این تعین، فانی شود ولی ظهور و شهود، خاص خداست. این سخن شبلی درخور تأمل است؛ زیرا نشان می‌دهد که وی صحو را بر سکر ترجیح می‌دهد و در این مسئله به استادش، جنید، نزدیک و با او هم عقیده است. هر چند بیشتر سخنانی که از او به دست آمده و حالاتی که از او حکایت شده است، نشان از سکر دارد، این گونه سخنان معدود، ثابت می‌کند که احتمالاً در مراحل پایانی عمر خود، پایبند صحو بوده است.

ابوبکر واسطی هم صحو را بر سکر برتر می‌داند؛ وی آشکارا مراحل تدریجی فراموش کردن خود را در حق بیان می‌کند و می‌گوید: «مقامات واجدان چهار است: اول ذهول، دوم حیرت، سوم سکر، چهارم صحو. بر مثال کسی که اول نام دریا شنود، پس بدو نزدیک شود. سپس در او غوص کند، سپس تلاطم موجها او را بر کنار اندازد» (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۱۹۳؛ معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۰). از تعریف وی لااقل این نکته مستفاد می‌شود که صحو و سکر در تقابل با یکدیگر نیست بلکه در امتداد هم و در جهت رسیدن به یک هدف است.

احمد غزالی در بیان برتری صحو نسبت به سکر و اینکه صحو پس از سکر است، نه بازگشت از آن، می‌گوید که تنها اصحاب صحو شایستگی ارشاد دیگران دارند و توصیه می‌کند که «مرد را عبرت باید گرفت که ایشان را مقتدا کسی باشد که در او بهره‌ای نمانده باشد. پس این صاحب صحو باشد که آن همه در او جمع باشد... و این دیگران از او شاخ شاخند و او جمع است» (همان). غزالی همچون دیگران و برخلاف قشیری، صحو را بازگشت از سکر نمی‌داند، بلکه آن را عروج کردن از سکر معنی می‌کند و می‌گوید: «چون از وله بیرون آیند، ذره ذره بر ایشان بگیرند؛ زیرا از سکر به صحو آمده باشند تا در سکر است به وی اقتدا نشاید کرد، چون به صحو آید، اقتدا کردن را شاید. در این صحو، وی را پدیدار آید، آنچه در وله او را نبوده است و از هر یک تجربه برگیرد و از علم هر یک، حقیقت طلب کند و از صورت هر چیز سر باز جوید و در هر چه آن گاه (هنگام سکر) متحرک بوده است، اکنون ساکن باشد و در هر چه آن گاه نابینا بوده است، اکنون بینا گردد و از احوال دل و سر

واقف گردد. روزگار هر یک را دریابد. صاحب ارادت را بداند. صاحب صدق را بداند. . . پس کسی را که چندین علوم حاصل آید برای مدار این راه مقتدایی را شایسته باشد و اقتدا کردن به وی بایسته باشد. آنکه را این علوم نیست، رونده این راه را تعلیم نداند کرد» (غزالی، ۱۳۷۶، ص ۵۵). غزالی سماع را برای صاحب صحو مسلم می‌دارد؛ زیرا معتقد است که او این تجربه‌ها یافته است و او تواند که مریدان را در سماع از صلاح و فساد باز دارد (همان، ۵۶).

ابونجیب سهروردی درباره ماهیت سکر و صحو سخنی نگفته و با توجه به این که او درباره فنا، اظهار عقیده نکرده و خود صاحب این مقام نبوده است، همین انتظار نیز می‌رود که در باب سکر هم سخنی نگفته باشد. او فقط اشاره می‌کند که سخنی که در حال سکر گفته شود، نمی‌تواند مورد ارجاع و اسناد و ردّ و قبول قرار گیرد (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۸۵).

عزالدین محمود کاشانی سکر را رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن به سبب اختطاف نور عقل در اشعه نور ذات می‌داند (کاشانی، ۱۳۸۲، ص ۹۶). وی در علت ایجاد سکر می‌گوید: «واجد ذات در بدایت وجد به جهت قوت و غلبه وارد، مغلوب سلطنت حال گردد و عقلش که رابطه تمییز و بصر قلبی است در تواتر اشعه انوار ذات و غلبه آن، مختطف و متطایر شود و سررشته تمییز از دست تصرف و اختیارش مسلوب گردد ... و به افشای اسرار ربوبیت که مکنون خزانه غیبند مبالات ننماید و به مثل «سبحانی» و «انالحق» زبان انبساط دراز کند» (همان)؛ «اما صحو عبارت است از معاودت قوت تمییز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محل و مستقر خویش و بیان آن است که چون وجود سالک در نهایت حال به غلبه انوار ذات، فانی و و مستهلک شود (فنا) حق سبحانه در نشأت ثانیه، او را وجودی باقی بخشد (بقا) که از لمعان انوار ذات، متلاشی و مضمحل نگردد و هر وصفی که از وی فانی شده باشد، اعادت کند. پس عقل نیز که که رابطه تمییز است معاودت نماید مطهر از لوث حدود و باقی به بقای حق (همان).

وی در اشاره به رابطه صعودی صحو و سکر و اینکه اول سکر است و مرتبه برتر از آن صحو است نه بازگشت از آن، ضمن اشاره به سخن واسطی که مراتب واجدان را ذهول و حیرت و سکر و صحو بر می‌شمارد، می‌گوید که «هم چنانکه تواجده مقدمه وجد است تساکر مقدمه سکر است. . . پس متساکر اهل وجد بود و سکران اهل غلبه وجد و صاحی اهل وجود به عبارت دیگر متساکر را اهل ذوق خوانند و سکران را اهل شرب و صاحی را

اهل ری (سیراب شدن) ... بر مثال شاری مدمن که طبیعت شراب جزو وجود او گشته بود و چندان که خورد مست نگردد و از حد تمییز بیرون نرود» (همان، ص ۹۷).^۴

با اینکه مولانا را نمی توان از این مکتب به شمار آورد، او نیز گاه به این مبحث پرداخته است. مولوی هم چون دیگران سکر را در هر دو معنی به کار برده است. هوشیاری و صحوی که در برخی از ابیات مثنوی به آن برمی خوریم به معنای عام و دنیایی آن است که در تقابل با سکر قرار می گیرد و از نظر مولوی، نکوهیده است. درباره این معنای صحو، یعنی معنی مذموم آن مولوی می گوید:

پس عمر گفتش که این زاری تو	هست هم آثار هشیاری تو
راه فانی گشته راهی دیگر است	زانکه هوشیاری گناهی دیگر است
هست هوشیاری زیاد ما مضی	ماضی و مستقلبت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی	پر گره باشی از این هر دو چونی
تا گره بانی بود بود همراز نیست	همنشین آن لب و آواز نیست

(مثنوی: ۲۲۰۳ تا ۲۱۹۹)

پس با توجه به این ابیات، مشخص شد که مولانا هوشیاری به معنای توجه به این دنیا را نکوهش می کند؛ یعنی صحوی که قشیری نیز به معنی بازگشت از سکر معنی کرده به معنی توجه به این دنیا و گذشته و آینده است. بررسی ابیاتی دیگر از مثنوی مشخص می کند که هوشیاری از دیدگاه مولوی در دو معنی دنیوی مذموم و اخروی پسندیده به کار رفته که هوشیاری برای خدا و در جهت رسیدن به خدا را که حاصل و نشانه مقام شهود است، نعمت می داند و در برابر آن هوشیاری دنیایی را به نام غفلت می شناسد:

استن این عالم ای جان غفلت است	هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن	غالب آید پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص یخ	هوشیاری آب و این عالم و سخ
زان جهان اندک ترشح می رسد	تا نلغزد در جهان حرص و حسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب	نی هنر ماند در این عالم نه عیب

(مثنوی: ۷۰-۲۰۶۶)

هوشیاری در مصراع دوم و بعد از آن متناسب با همان صحو است که جنید و هجویری و ... بدان معتقدند و آن را برتر از سکر می دانند.

نتیجه

- ۱- ترتیب و اولویت قرار گرفتن صحو و سکر از دیدگاه بیشتر پیروان مکتب بغداد همان است که ابوبکر واسطی بیان کرده است؛ اول ذهول، دوم حیرت، سوم سکر، چهارم صحو.
- ۲- صحو بر دو نوع است: صحو غفلتی و صحو محبتی.
- ۳- صحو غفلتی از موانع راه سالک است و هر جا که در تعریف صحو بگویند بازگشت از سکر است، منظور همین نوع صحو است و از حجابهای سالک، و مورد مذمت همه عرفا است.
- ۴- صحو واقعی یعنی صحو از روی محبت که برتر از سکر است و این صحو همان است که مورد نظر و علاقه جنید و دیگر بغدادیان است.
- ۵- سکر نیز خود بر دو نوع است: سکر ناشی از دیدن نعمت که سکر مودتی است و سکر بی علت که ناشی از دیدن منعم است و با صحو محبتی یکی است و این نوع از سکر مقبول همگان چه بغدادیان و چه خراسانیان است.
- ۶- صحو و سکر از مقامات یا حالات عرفانی نیست، بلکه از نشانه های دو مرحله سلوک یعنی فنا و بقا است.
- ۷- فنا عامل ایجاد سکر و بقا به وجود آورنده صحو است.

یادداشتها

^۱ جنید در لحظات آخر زندگی مشغول تلاوت قرآن است (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۳). جنید عبادت را برای عارفان، زیباتر از تاج بر سر پادشاهان می داند (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۵۷). دقت او در توجه دائمی به خدا و سختگیری وی در امور شریعت به حدی است که می گوید «اگر صادقی به هزار سال با خدا می گردد، پس یک لحظه از او برگردد، آنچه از وی گذشت بیش از آن است که بیافت» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲). در بین عبادات به نماز و روزه بسیار اهمیت می دهد و می گوید: «روزه نصف طریقت است» (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۱۳؛ عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۷) و گفته است که هر مریدی که روزه ندارد و به شب نماز نکند همچنان باشد که آرزوی آن کند که صلاح او در آن نباشد (سهروردی، ۱۳۶۳: ۹۴)؛ به همین سبب است که او خود هر روز به دکان می رود و پرده می اندازد و چهارصد رکعت نماز می کند و به خانه باز می گردد (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲). او خزاز بوده و در بازار

دکان داشته و به کسب مشغول بوده است، اما بر مذهب او «کسب کردن فریضه نیست لکن طاعت است، همچون نماز نوافل و به کسب کردن به خدا تقرب افتد و روزی از کسب نبیند تا جرّ منفعت کند» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۴؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۱۰۹).

معروف کرخی از پایه گذاران و استادان باواسطه جنید، نیز دائم الصیام بوده و گفته است که هر روز صبح روزه بودم مگر آنکه کسی مرا به طعامی می خواند که دعوتش را اجابت می کردم و نمی گفتم که روزه ام (ابن جوزی، ۱۹۸۰: ۶۴۴). شبلی، مهمترین و تأثیر گذارترین شاگرد او، هنگامی که در بستر افتاده است و آخرین دقایق حیات دنیوی را می گذراند، تخلیل را فراموش نمی کند (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۵۷). همین تعهد دینی، باعث رواج و مقبولیت بیش از اندازه مکتب جنید شده است. خواجه عبدالله انصاری هم علت مقبولیت وی را در پیرویش از او امر شرع می داند و اینکه امر و نهی را بزرگ می داشته است (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۵).

^۲- ر.ک. صد میدان و منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری و مصباح الهدایه عزالدین محمود کاشانی.

^۳- البته عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه بیان کرده که فنا نتیجه تجلی است.

^۴- وی فنا را معلول تجلی می داند و تجلی را به سه نوع تقسیم می کند: تجلی افعال، تجلی صفات و تجلی ذات که تجلی ذات برترین نوع تجلی است و سبب فنای سالک می شود (کاشانی، ۱۳۸۲، ص ۹۲).

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابی نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۶۷م). **حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۳- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۹۸۰م). **مناقب معروف الکرخی و اخباره**، تحقیق صادق محمود الجمیلی. بغداد: مدرسه الولاء.
- ۴- انصاری، خواجه عبد الله. (۱۳۶۰). **صد میدان**. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: کتابخانه طهوری.
- ۵- _____. (۱۳۶۱). **منازل السائرین**. ترجمه و شرح روان فرهادی. تهران: انتشارات مولی.
- ۶- _____. (۱۳۶۲). **طبقات الصوفیه**. تصحیح محمدرور مولایی. تهران: انتشارات توس.
- ۷- _____. (۱۳۷۱). **رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری**. تصحیح و مقابله وحید دستگردی. مقدمه و شرح حال از سلطانحسین تابنده گنابادی. تهران: انتشارات فروغی.
- ۸- بغدادی، جنید بن محمد بن جنید. (۱۹۶۲م). **رسائل الجنید**. تصحیح و تحریر علی حسن عبدالقادر. لندن: LUZAC & Company LTD.
- ۹- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۶). **نفحات الانس من حضرات القدس**. تصحیح مهدی توحیدی پور. بی جا: انتشارات سعدی.
- ۱۰- _____. (۱۳۷۰). **نفحات الانس من حضرات القدس**. تصحیح محمود عابدی. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۱- دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۸۴). **تاریخ تصوف (۱)**. تهران: سمت.
- ۱۲- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان. (۱۹۸۶م). **سیر اعلام النبلاء**، تحقیق اکرم ابوشیبی. بیروت: دارالرساله.
- ۱۳- سراج، ابونصر. (۱۳۸۲). **اللمع فی التصوف**. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

- ۱۴ - سهروردی، ابونجیب عبدالقاهر بن عبدالله. (۱۳۶۳). **آداب المریدین**. ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
- ۱۵ - سهروردی، ابو حفص شهاب الدین عمر. (۱۳۶۴). **عوارف المعارف**. ترجمه عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی- فرهنگی.
- ۱۶ - عابدی، محمود. **فرقه های صوفیه تا روزگار کشف المحجوب هجویری**. مطالعات عرفانی. شماره سوم. بهار و تابستان ۱۳۸۵.
- ۱۷ - عطار، فرید الدین. (۱۳۳۶). **تذکره الاولیاء**. تصحیح محمد استعلامی. تهران: انتشارات زوار.
- ۱۸ - _____. (۱۳۷۰). **تذکره الاولیاء**. به کوشش نیکلسون. تهران: انتشارات صفی علیشاه.
- ۱۹ - غزالی، احمد. (۱۳۷۶). **مجموعه آثار فارسی احمد غزالی**. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۰ - قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۵۴). **الرساله الی الصوفیه**. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد العثماني. **تصحیح بدیع الزمان فروزانفر**. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۱ - کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۲). **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**. مقدمه و تصحیح و توضیح کرباسی. عفت و برزگر خالقی، محمد رضا. تهران: انتشارات زوار.
- ۲۲ - کرمانی، عماد الدین فقیه. (۱۳۷۴۹). **طریقت نامه، به تصحیح و تحشیه دکتر رکن الدین همایونفرخ**. تهران: اساطیر.
- ۲۳ - کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). **التعرف، ترجمه محمد جواد شریعت**. تهران: انتشارات اساطیر.
- ۲۴ - مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل محمد. (۱۳۶۵). **شرح التعرف لمذهب التصوف**. ربع سوم. با مقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات اساطیر.
- ۲۵ - معصومعلی شاه شیرازی محمد. (بی تا). **طرائق الحقائق**. تصحیح محمد جعفر محجوب. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- ۲۶ - مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۰). **مثنوی، رینولد نیکلسون**. تهران: انتشارات مولی.

- ۲۷- میرباقری، سید علی اصغر و... (۱۳۸۶). *مواتب توحید از دیدگاه جنید بغدادی*. مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز. شماره دوم.
- ۲۸- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۰). *کشف المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی. تهران: انتشارات طهوری.

Archive of SID