

علل پای‌بندی پیروان مکتب عرفانی بغداد به رعایت شریعت

سید علی اصغر میرباقری فرد

حسین آقاحسینی

دانشیاران دانشگاه اصفهان

مهدی رضایی*

استادیار مرکز آموزش عالی کازرون

چکیده

مکتب عرفانی بغداد تقریباً از اوایل سده دوم هجری و اندکی پس از تأسیس بغداد، توسط برخی از صوفیان، از جمله معروف کرخی، در این شهر شکل گرفت و بعد از او از طریق سری سقطی ادامه یافت تا نهایتاً به وسیله جنید بغدادی شکل کامل خود را به دست آورد. این مکتب در قرن چهارم به پشتوانه آموزه‌های جنید و توسط شاگردانش همچون شبلی، واسطی، جریری و... به اوج شکوفایی خود رسید. مهم‌ترین وجه تمایز پیروان این مکتب، تقید و التزام شدید آنان به رعایت ظواهر شریعت است. واکنش این عده نسبت به پیروان مکتب سکر را مهم‌ترین دلیل این مسئله می‌دانند و با مطرح ساختن مبحث سکر و صحو، سعی در توجیه آن می‌کنند؛ بدین طریق که جنید بغدادی صاحب صحو و هوشیاری است و به همین سبب او و دیگر بغدادیان، به سبب داشتن این خصیصه، گرفتار سکر نمی‌شوند و در نتیجه، همیشه آماده انجام دستورهای شریعت هستند. هرچند مبحث فوق در توجیه این مطلب صحیح است، اما تنها عامل تقید بغدادیان به انجام ظواهر شریعت نیست؛ بلکه عوامل دیگری نیز در آن دخیل است. در این مقاله ابتدا با بررسی حوزه رواج و گسترش مکتب بغداد در قرون سوم و چهارم و پنجم به معرفی اجمالی

* kur.sh56@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۰/۱۰

تاریخ دریافت: ۸۷/۳/۸

مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۷، شماره ۶۴، بهار ۱۳۸۸

پیروان آن پرداخته می‌شود و سپس علل تقید بنیان‌گذاران این مکتب به رعایت ظواهر شریعت بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: مکتب بغداد، جنید، شریعت، قیاس، وقت، بدعت.

۱. مقدمه

مکتب عرفانی بغداد در اواخر قرن سوم هجری، توسط برخی از صوفیان ساکن بغداد پایه‌گذاری شد. نخستین شخصیت این مکتب ابو محفوظ معروف کرخی است و مهم‌ترین عارف و نماینده واقعی این مکتب نیز جنید بغدادی است. هرچند که این عنوان را در ابتدا صرفاً به جهت مکان جغرافیایی این صوفیان و در برابر صوفیان ساکن خراسان به این مکتب اطلاق کردند و در رساله قشیریه (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۳) و التعرف کلابادی (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۰۷) این صوفیان را به سبب محل زندگی‌شان بدین نام خوانده‌اند، اما در اصول عقاید و باورهای این دو شعبه تصوف اسلامی نیز تفاوت‌های فراوانی به چشم می‌خورد.

مکتب بغداد در قرن سوم با تعالیم جنید بغدادی به انسجام کامل رسید و بعد از او به وسیله مریدان فراوانی که تربیت کرده بود ادامه یافت. از بین شاگردان جنید، عده‌ای بعد از او به دیگر سرزمین‌ها مهاجرت کردند و تعالیم او را در دیگر نقاط گسترش دادند. برخی از پیروان این مکتب در سده چهارم و پنجم به خراسان مهاجرت کردند و زمینه‌ساز گسترش مکتب بغداد در این سرزمین شدند. با تعالیم این عده، صوفیان فارسی‌زبانی چون هجویری، دقاق، ابوعلی فارمدی، ابوالقاسم کرکانی، ابوبکر نساج، ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری ظهور کردند و برخی از آنان دست به تألیفات زدند که با این آثار، بسیاری از اصول اساسی مکتب بغداد مدوّن شد. از جمله مهم‌ترین خصایص مکتب عرفانی بغداد که در این گونه آثار به فراوانی مشاهده می‌شود، گرایش و پای‌بندی شدید به رعایت ظواهر شریعت است که در سده سوم بنا

به دلایلی در اندیشه پایه‌گذاران این مکتب تقویت می‌شود و به عنوان میراثی به آیندگان می‌رسد.

۲. طرح مسئله

صوفیان و عارفان ساکن خراسان که در قرون چهارم و پنجم می‌زیستند، برخلاف برخی از گذشتگان این سرزمین، توجه بسیاری به رعایت ظواهر شریعت دارند؛ بنا به مدارک و آثار موجود، عده‌ای از صوفیان این سرزمین در زمینه رعایت شریعت بسیار سنت‌شکنی می‌کنند و برخی از مسلمانات دین اسلام از جمله زیارت کعبه و پای‌بندی به واجبات و رعایت سنت رسول (ص) را تأویل می‌کنند؛ مثلاً درباره سنت و فرایض از بایزید منقول است که «السنة ترك الدنيا و الفريضة الصحبة مع المولى. لان السنة كلها تدل على ترك الدنيا و الكتاب كله يدل على صحبة المولى، فمن تعلم السنة و الفريضة فقد كمل» (سلمی، ۱۹۵۳: ۷۴). این در حالی است که بسیاری از صوفیان هم‌عصر او در بغداد، تقید بیش از اندازه‌ای به ظواهر شریعت دارند و روایات به دست آمده از سری سقطی و معروف کرخی و حارث محاسبی و جنید بغدادی درباره لزوم تقید و عمل کامل به ظواهر آیات و احادیث، غیر قابل احصا است. بر این اساس می‌توان به این مطلب پی برد که آن همه تأکید در لزوم اجرای کامل اوامر شرع و پرهیز از نواهی آن، که در آثار سده چهارم و پنجم خراسانیان به چشم می‌خورد، متأثر از تعالیم پیروان مکتب بغداد است. مسئله دیگر آن است که پای‌بندی پیروان مکتب بغداد، از جمله جنید را بیشتر حمل بر صحوی مسلک بودن او می‌کنند و در برابر آن تأویل شریعت در عقاید امثال بایزید بسطامی را معلول سکر او می‌دانند.

در این مقاله به دو مسئله پرداخته خواهد شد؛ اول این که بسیاری از صوفیانی که در سده چهارم و پنجم در عراق و خراسان می‌زیستند، از طریق سلسله خرقه و نسب شاگردی خود، از نظر افکار و اندیشه به عقاید بنیان‌گذاران مکتب بغداد وفادار بودند و از پیروان مکتب بغداد به شمار می‌روند و دیگر آن که التزام پیروان این مکتب و

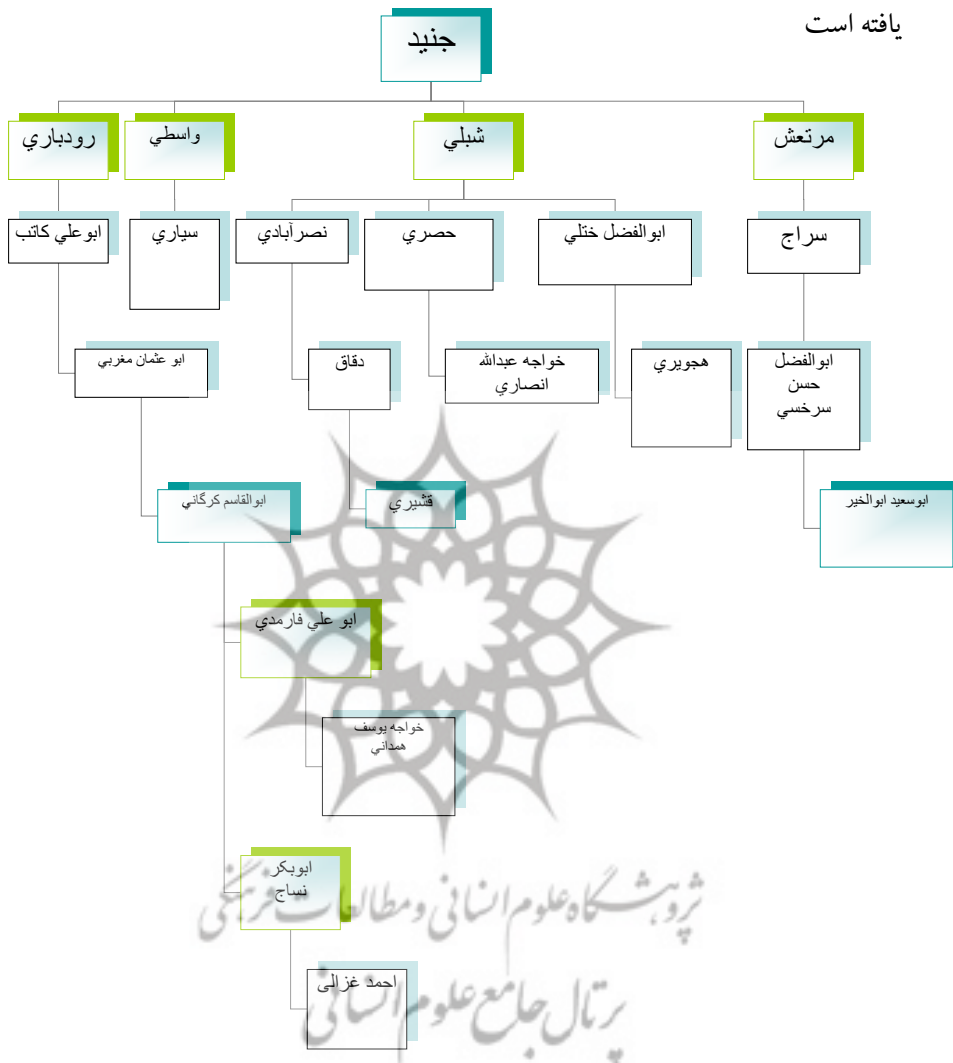
مخصوصاً بنیان‌گذارانش به رعایت ظواهر شریعت، صرفاً به دلیل صحوی بودن آنان نیست؛ بلکه عوامل دیگری نیز در آن دخیل است.

۳. گسترش مکتب بغداد در خراسان

بسیاری از دست‌پروردگان جنید بغدادی و شاگردانش، بنا به دلایل گوناگونی به خراسان مهاجرت کردند. ابوبکر واسطی شاگرد جنید است که به خراسان کوچ کرد و آموخته‌های خود را که بیشتر در حلقه درس جنید کسب کرده بود به دیگران تعلیم داد (سلمی، ۱۹۵۲: ۳۰۱). علت مهاجرتش به مرو را نداشتن شنونده می‌دانند (جامی، ۱۳۶۶: ۱۷۵). خواجه عبدالله انصاری درباره سلسله خرقه و شاگردان او می‌گوید که «واسطی را یک استاد است و یک شاگرد؛ استاد جنید اید و شاگرد ابوالعباس سیاری که سخن او نه به طاقت خلق بود که توحید آزرَم نبود و وی در توحید گفت» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۳۲).

شاگرد دیگر جنید، مرتعش است که مرید او به نام ابونصر سراج خراسانی بود و در خراسان سکنی داشت و در سال ۳۷۱ از دنیا رفته است (رادمهر، ۱۳۸۰: ۱۷۹). اهمیت او در تألیف مشهورش یعنی *اللمع فی التصوف* است. شاگرد دیگر جنید، ابوعلی رودباری است که پس از وفات جنید به مصر مهاجرت کرد. او شاگردی به نام ابوعلی کاتب داشت که او نیز ابوعثمان مغربی را تربیت کرد و این شخص اخیر پس از مدت‌ها زیستن در مکه به خراسان مهاجرت کرد و در آن‌جا شاگردانی پرورش داد که مهم‌ترین آنان، ابوالقاسم کرکانی است. شبلی از مهم‌ترین شاگردان جنید و از چهره‌های برجسته مکتب بغداد است که هر چند خود از بغداد بیرون نیامد، اما شاگردانی تربیت کرد که بیشتر آنان به خراسان مهاجرت کردند و تعالیم مکتب بغداد را در این ناحیه گسترش دادند.

ادامهٔ سلسلهٔ پیروان مکتب بغداد را که در خراسان می‌زیستند می‌توان در قالب نمودار زیر^۱ مشخص کرد. این نمودار که نشان‌دهندهٔ بخشی از انشعابات مکتب بغداد است، آشکار می‌کند که تعالیم جنید و دیگر مشایخ بغدادی تا چه حد در خراسان نفوذ یافته است



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۴. دلایل تقید به ظواهر شریعت

اهمیتی را که این عده از صوفیان برای التزام به شریعت قایل اند، به طور قطع باید در آموزه‌های آنان و تبعیتشان از مکتب بغداد جستجو کرد. همه پیشینیان این مکتب که در بغداد می‌زیسته‌اند، توصیه‌های فراوانی در این باره دارند؛ از معروف کرخی روایت شده است که می‌گوید «دوام طاعت خدای و حرمت مسلمانان تو را به خدای نزدیک کند» (قشیری، ۱۳۵۴: ۲۹) و هم‌چنین از او روایت شده که «طلب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب» (سلمی، ۱۹۵۳: ۸۹). حارث محاسبی می‌گوید که «لا ینبغی أن یطلب العبد الورع بتضییع الواجب» (همان، ۵۸) و هم‌چنین از او مروی است که «من صحح باطنه بالمراقبة والاخلاص، زین الله ظاهره بالمجاهدة و اتباع السنة» (انصاری، ۱۳۸۰: ۷۵). سری سقطی که از دیگر بنیان‌گذاران این مکتب است، سخنان فراوانی درباره لزوم تبعیت از ظواهر شرع دارد و می‌گوید: «مرید را ده مقام است: نزدیک شدن به خدا با انجام نوافل، خیرخواهی امت، انس به کلام الله، صبر بر احکام الهی، پیروی از اوامر حق، حیا در نگاه به حق، کوشش در کسب رضایت حق با فقر و قناعت و خمول» (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷: ۱۱۷/۱۰). او هم‌چنین معتقد است که «پاک‌سازی عبادات از آفات سخت‌تر از انجام آن است» (همان، ۱۲۲) و می‌گوید که «تصوف اسمی است برای سه معنی؛ نور معرفت نور تقوا را خاموش نکند (یعنی عرفان سبب نشود که تقوی و عبادت کنار گذاشته شود)، از علوم باطنی که ظواهر کتاب‌الله آن را رد کند، سخن نگوید و کرامات سبب نشود تا مرتکب محارم شود» (ابن خلکان، ۱۹۷۷: ۳۵۷/۲؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۳۰). جنید بغدادی درباره او می‌گوید «هرگز ندیدم کسی به عبادت سری، نود و هشت سالش بود و هرگز پهلویش بر بستر نرسیده بود مگر اندر علت مرگ» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۰). همو درباره لزوم التزام به قرآن و سنت می‌گوید: «کسی که قرآن حفظ ندارد و حدیث نوشته و فقیه نیست، شایستگی مقتدایی را ندارد» (خطیب بغدادی،

[بی تا]: ۷/ ۲۴۳). مرتعش درست کردن اصول بندگی بر اساس سنت نبوی و عبادت را برترین رزقی می‌داند که از خداوند به بنده می‌رسد (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۵۱؛ ابی‌نعیم، ۱۹۶۷: ۱۰/ ۳۵۵؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۳۸۷)، یعنی بندگی انسان هنگامی درست و صحیح است که سنت رسول اکرم (ص) دقیق انجام شود و عبادات به درستی به جا آورده شود. بکران دینوری از شبلی روایت کرده است که وقت وفات گفت:

«بر من یک درم از مظلّم‌ای بود و چندین هزار درم صدقه کردم صاحب آن را و بر دل من هیچ چیز از آن بزرگ‌تر نیست. پس گفت مرا آبدست بده. من او را آبدست می‌دادم و فراموش کردم خلال کردن محاسن او و در آن حال زبان وی از کار فرو رفته بود، دست من بگرفت و در محاسن خود برد و عرق از پیشانی او روان گشته و این قدر از سنت بر وی نمی‌گذشت و پس وفات کرد» (ابونجیب سهروردی، ۱۳۶۲: ۱۶۸).

شبلی در تعریف بندگی می‌گوید که «عبودیت برخاستن ارادت تو است در ارادت او و فسخ ارادت و اختیار تو است در اختیار او و ترک آرزوهای تو است در رضای او» (عطّار، ۱۳۶۶: ۲/ ۱۵۱).

از متأخران مکتب بغداد که در خراسان می‌زیستند نیز سخنان زیادی در دست است که دلیل بر تقید آنان به رعایت رسوم و معاملات شرع است، که می‌توان به عنوان نمونه به برخی از این سخنان اشاره کرد؛ ابوالفضل ختلی عبودیت را در افتقار به خدا و حسن اقتدا به رسول (ص) خلاصه می‌کند و معتقد است که در انجام این امور، نفس را هیچ راحت و نصیب نیست (عطّار، ۱۳۳۶: ۲/ ۲۸۵). ابوبکر طمستانی معتقد است که با انجام تمام عبادات می‌توان به مرتبه صحابه رسید. او در این باره می‌گوید:

«راه پیداست و کتاب و سنت در میان ماست و فضل صحابه معلوم است از آن که سابق بودند به هجرت و صحبت رسول الله (ص) و هر که از ما صحبت کتاب و سنت کند و خویشتن و خلق را بشناسد و به دل با خدای هجرت کند، او صادق و مصیب است» (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷: ۱۰/ ۳۸۲؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۸۱).

سلمی رعایت کردن اوامر شریعت و حفظ جوارح بر اساس فرامین خدا و رسول را از آداب صوفیه می‌داند (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۳۵۲).

دقاق، عبودیت را برتر از عبادت می‌داند و می‌گوید:

«عبودیت تمام‌تر از عبادت بود که اول عبادت بود پس عبودیت، عبادت عوام مؤمنان را بود و عبودیت خواص را و عبودت خاص خواص را. عبادت اصحاب مجاهدت را بود و عبودیت ارباب مکابدت را و عبودت صفت اهل مشاهدت بود. هر کس به نفس خود با حق سبحانه مضایقت نکند، او صاحب عبادت بود و هر کس که به دل بخیلی نکند باز او، صاحب عبودیت بود و هر کس که روح از او دریغ ندارد او صاحب عبودت بود» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۰۳).

وی معتقد است که ربوبیت نعت حق است و از او زایل نمی‌شود پس عبودیت هم که نعت خلق است، نباید از او جدا شود (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۰۷؛ عطار، ۱۳۳۶: ۱۶۶/۲) و برای عبادت مراتبی برمی‌شمارد که مرتبه نهایی آن یعنی عبودت، منتهی به مشاهده می‌گردد. ابوعثمان مغربی نیز به این حقیقت اشاره می‌کند و می‌گوید: «کسی که در عبودیت به حقیقت رسیده باشد، سر او یا مشاهده پاکیزه می‌گردد» (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۸۱) و عبودیت را پیروی از امر خدا برای مشاهده او می‌داند (عطار، ۱۳۳۶: ۲/۲۶۱).

ابوالعباس سیاری معرفت را نتیجه عبودیت می‌داند و می‌گوید عبودیت، معرفت معبود و قیام به عهد است (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷: ۱۰/۳۸۱؛ سلمی، ۱۹۵۳: ۴۴۵). نصرآبادی نیز هم‌چون سیاری، معرفت را نتیجه عبودیت و متابعت سنت می‌داند. او انجام فرایض الهی را عامل قربت برمی‌شمارد و معتقد است که انجام نوافل مایه ایجاد محبت است (عطار، ۱۳۳۶: ۲/۲۶۵).

ابوسعید در لزوم انجام عبادات و رعایت ظواهر شریعت و تبعیت از پیامبر (ص) می‌گوید: «العبودية شیئان: حسن الافتقار الى الله و هذا من باطن الاحوال و حسن القدوة

برسول الله و هذا ليس للنفس فيه نفس و راحة» (ابوسعید، ۱۳۶۷: ۱/ ۲۹۴). خواجه عبدالله انصاری در این باره بسیار سخن دارد و نقاوة عقیده‌اش این است که «تا از خود بنپسندی خوشت نیاید و لذت نیابی و پسند از خود شرک است. طاعت بگزار، چنان که فرمان است، به شرط علم و سنت. آن‌گاه از خود می‌پسند و به وی سپار و پسند خود بر روی دیو زن» (انصاری، ۱۳۸۰: ۱۸۹).

اخی فرج زنجانی دربارهٔ عبودیت عقیده‌ای خاص دارد که آن را وجهی دیگر از ربوبیت می‌داند؛ وی می‌گوید: عبودیت جدای از ربوبیت، زوال و نقصان است و ربوبیت جدای از عبودیت محال است (عین‌الفضائل، [بی‌تا]: ۲۷۵). هجویری فصل‌های مبسوطی از کتابش را به مسایل عبادی اسلام همانند نماز، زکات، روزه و حج اختصاص داده است که نشان از اهمیت پای‌بندی به عبادات دارد. حال باید دید که چرا صوفیان مکتب بغداد تا این اندازه در عمل به شریعت اصرار دارند.

۴. ۱. تبعیت از آیات و احادیث

مهم‌ترین دلیل این تقید را می‌توان تبعیت آنان از قرآن و سنت دانست؛ یعنی چون که آن‌ها مسلمانند، همانند دیگران ملزم به رعایت دین در همهٔ ابعاد ظاهر و باطن آن هستند. آیات فراوانی دربارهٔ لزوم تبعیت از قرآن و سنت در دست است؛ مانند «من یطع الله و رسوله یدخله جنّات تجری من تحتها الأنهار خالدین فیها» (۴/ ۱۳)، «ما ارسلنا من رسول الا لیطاع» (۴/ ۶۴)، «من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم» (۴/ ۶۹)، «من یطع الرسول فقد اطاع الله» (۴/ ۸۰). احادیثی نیز از رسول اکرم (ص) در دست است؛ مانند «من یطع الله و رسوله فقد رشد و من یعصیها فقد غوی و فرط ضل ضللاً بعیداً» (خراسانی، [بی‌تا]: ۸). علی (ع) نیز می‌فرماید: «لا تشرکوا بالله جل ثناءه شیئاً و محمداً فلا تضیعوا سنة اقیموا هذین العمودین و اوقدوا هذین المصباحین» (کلینی، ۱۳۴۸: ۲/ ۶۶). در بین صوفیان بغدادی، جنید برخلاف بسیاری دیگر که راه رسیدن به حقیقت را به تعداد نفوس خلائق می‌دانند، معتقد است که «همهٔ راه‌ها بر مردم

مسدود است مگر کسی که دنباله‌روی از حضرت رسول (ص) کند و تابع سنت باشد و راه او را ملازم باشد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲؛ ابی‌نعیم، ۱۹۶۷: ۱۰/۲۵۷؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵: ۳/۴۱۸). او علم تصوف را وابسته به کتاب و سنت می‌داند و می‌گوید کسی که قرآن حفظ نکند و حدیث ننویسد و فقیه نباشد شایستگی رهبری را ندارد (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲؛ ابی‌نعیم، ۱۰/۲۵۵؛ خطیب بغدادی، ۷/۲۴۳). در همین راستا عبودیت را رعایت دو خصلت می‌داند؛ یکی صدق افتقار به خدا در نهان و آشکار و دیگر اقتدای صحیح به رسول خدا (ص) (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۵). وی در بین عبادات به نماز و روزه بسیار اهمیت می‌دهد و می‌گوید: «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 (رادمهر، ۱۳۸۰: ۳۰۶)؛ به همین سبب است که او خود هر روز به دکان می‌رود و پرده می‌اندازد و چهارصد رکعت نماز می‌کند و به خانه باز می‌گردد (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲).

۴. ۲. انجام عبادات به عنوان تنها راه رسیدن به سعادت

از دیگر علل علاقه‌مندی آن‌ها به عبادات، وسیله‌دانستن آن است برای رسیدن به خداوند (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۷۱۶)؛ جنید در لحظات آخر زندگی مشغول تلاوت قرآن است (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۳) و شبلی هنگامی که در بستر افتاده و آخرین دقائق حیات دنیوی را می‌گذراند، تخلیل را فراموش نمی‌کند (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷: ۱۰/۲۵۷). همین تعهد دینی باعث رواج و مقبولیت بیش از اندازه مکتب بغداد شده است. خواجه عبدالله انصاری هم علت مقبولیت این مکتب را در پیروی آنان از اوامر شرع می‌داند و این که امر و نهی را بزرگ می‌داشته‌اند (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۵). جنید عبادت را برای عارفان، زیباتر از تاج بر سر پادشاهان می‌داند (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷: ۱۰/۲۵۷) و تمام علوم خویش را مدیون عباداتی می‌داند که در درگاه خداوند انجام داده است و در جواب

شخصی که از او می‌پرسد این علوم را از کجا فرا گرفته‌ای می‌گوید: «حاصل سی سال به عبادت نشستن است در برابر خداوند در زیر آستانهٔ خانام» (خطیب بغدادی، [بی‌تا]: ۷/ ۲۴۵؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲؛ سبکی، [بی‌تا]: ۲۹/۲). وی عبادات را بدان سبب که وسیله‌ای برای رسیدن به خداست، به دقت انجام می‌دهد (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۷۱۶) و چون هنگام پیری از او می‌خواهند که به خاطر ضعف، از بخشی از نوافل دست بردارد می‌گوید: «این چیزهایی است که اندر بدایت هر چه یافته‌ام بدین یافته‌ام بعد از قضای خدای، محال باشد که دست از این بردارم» (هجویری، ۱۳۸۰: ۳۹۱) و «اگر هزار سال بزیم، از اعمال، یک ذره کم نکنم مگر که مرا از آن باز دارند» (عطارد، ۱۳۷۰: ۳۶۷). حتی پس از مرگش کسی او را در رؤیا می‌بیند که می‌گوید: «طاحت تلک الاشارات و غابت تلک العبارات و فیت تلک العلوم و نفدت تلک الرسوم و ما نفعنا الا رکعات کنا نرکعنا فی الاسحار» (خطیب بغدادی، همان: ۷/ ۲۴۸). او برای مریدان رعایت هشت نکته را ضروری می‌داند که عبارت است از وضوی دائمی، روزهٔ دائمی، خلوت دائمی، ذکر دائمی. توجه دائمی دل به شیخ، دوام نفی خاطر و این که حق هیچ‌گونه اعتراضی نسبت به خدا به خود ندهد (نجم‌الدین کبیری، ۱۳۶۸: ۶۸) که بیشتر آن‌ها در واقع رعایت عبادات است؛ همانند وضو، روزه، ذکر و رضا. دقت او در توجه دائمی به خدا و سخت‌گیری‌اش در انجام امور شریعت به حدی است که می‌گوید «اگر صادقی به هزار سال با خدا می‌گردد، پس یک لحظه از او برگردد آن چه از وی گذشت بیش از آن است که بیافت» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲).

۴. ۳. فقیه و محدث بودن صوفیان سنی و مطالعات فقهی

عامل مهم دیگر آن است که بیشتر صوفیان بغدادی سدهٔ سوم فقیه و محدث بوده‌اند و بالطبع التزام بیشتری برای تقید به شریعت در آنان وجود داشته است. جنید بغدادی مهم‌ترین شرط مقتدای قوم را حفظ داشتن قرآن و راوی و حافظ حدیث بودن و فقاہت برمی‌شمارد (خطیب بغدادی، [بی‌تا]: ۷/ ۲۴۳). دربارهٔ جنید گفته شده که در

حلقه درس ابو ثور در سن بیست سالگی فتوی می‌داده است و او را راوی حدیث نیز می‌دانند. در سلسله روایان حدیث نبوی: «اتَّقُوا الفِرَاسَةَ الْمُؤْمِنَ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»، جنید نیز قرار دارد. خلیفه و جانشین جنید، یعنی جریری نیز از فقها بوده است (همان). اکثر تذکره‌نویسان، معروف کرخی را یک فقیه و شاگرد ابوحنیفه به شمار آورده‌اند (ابی‌نعیم، همان: ۷/ ۳۳۲؛ خطیب بغدادی، همان: ۸/ ۳۴۷؛ ابن خلکان، ۱۹۷۷: ۲/ ۲۷۳؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۸/ ۲۷۹). نام قشیری را به عنوان استاد علوم دینی او ذکر می‌کنند (جامی، ۱۳۶۶: ۳۶۸). به همین سبب است که پیروان این مکتب به انجام همه اوامر شریعت بسیار علاقه‌مند هستند و در انجام آن بسیار دقیق و پای‌بندند.

۴. ۴. پرهیز از بدعت

احتیاط از گرفتار شدن در بدعت از دیگر دلایل التزام آنان به شریعت است. کلینی که در قرن سوم می‌زیسته است و شرایط آن زمان را درک کرده است، در اصول کافی درباره لزوم پرهیز از بدعت که گویا آفت مردم آن زمان بوده است، می‌گوید:

«کسی که دینش را از کتاب خدا و سنت نبی (ص) بگیرد، حتی اگر کوه‌ها فرو ریزند دین او پایدار می‌ماند و کسی که دینش را از دهان مردم بگیرد، مردم او را [از خود] می‌رانند و کسی که اوامر و نواهی شرع را از قرآن نگیرد گرفتار فتنه و بدعت می‌شود. به همین علت بر اهل این روزگار این ادیان و مذاهب فاسد و شنیع مستولی شده است... کسی که خدا توفیقش دهد، اسبابی برایش فراهم می‌سازد تا دینش را با علم و یقین از کتاب خدا و سنت رسول (ص) بگیرد» (کلینی، همان: ۷/ ۱).

سری سقطی در این باره سخنی دارد که با سخن کلینی موافق است. او می‌گوید: «قلیلٌ فی سنۃ خیرٍ من کثیرٍ مع البدعة» (سلمی، ۱۹۵۳: ۵۲). امام صادق (ع) فرموده است: «هیچ کس بدعتی نهاد جز آن که به سبب آن، سنتی را ترک کرد» (همان، ۷۵). ایشان برای در امان ماندن از بدعت راهکاری ارائه می‌دهند که «چون حدیثی به شما

رسید و از قرآن یا قول پیامبر، گواهی بر آن یافتید اخذش کنید؛ و گرنه برای آورنده‌اش سزاوار است» و هم‌چنین می‌فرمایند: «هر موضوعی باید به قرآن و سنت ارجاع شود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، دروغی است خوش‌نما» (کلینی، [بی‌تا]: ۱/ ۸۹).
 علی(ع) در این باره می‌فرمایند: «قد خاضوا بحار الفتن و اخذوا بالبدع دون السنن» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۰: ۱۵۲). همین وسواس را در سخنان بازمانده از جنید نیز می‌توان مشاهده کرد. او می‌گوید هر گاه موضوعی به ذهن من برسد تا دو شاهد از قرآن و سنت برای آن نیابم آن را نمی‌پذیرم (عطار، ۱۳۳۶: ۳۴۲). این سخن نشان از شدت احتیاط او برای در امان ماندن از ورطه بدعت است و هم‌چنین چون وی فقیه بوده است، می‌توان منشأ این سخنش را در مخالفت او با مبحث قیاس نیز دانست؛ باز شدن مبحث قیاس به روزگار ابوحنیفه باز می‌گردد که امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) در برابر او موضع‌گیری می‌کنند. در این باره روایاتی ثبت شده است؛ مثلاً:

«ابوحنیفه بر امام صادق وارد شد، حضرت فرمود: به من خبر رسید که تو قیاس می‌کنی. گفت آری. فرمود قیاس مکن؛ زیرا نخستین کسی که قیاس کرد، شیطان بود آن گاه که گفت مرا از آتش آفریدی و آدم را از خاک» (کلینی، [بی‌تا]: ۱/ ۷۶).
 امام صادق(ع) از پدرش خبر داد که علی(ع) فرموده است هر که خود را بر کرسی قیاس نشاند، همیشه عمرش در اشتباه است» (همان، ۷۵). محمد بن حکیم گوید:
 «به حضرت ابوالحسن موسی(ع) عرض کردم قربانت شوم ما در دین دانشمند شدیم و از برکت شما، خدا ما را از مردم بی‌نیاز کرد؛ اما گاهی مطلبی برای ما پیش می‌آید که از شما و پدران آن سخنی به ما نرسیده، پس ما به بهترین وجهی که در نظر داریم توجه کنیم و راهی را که به اخبار از شما رسیده موافق‌تر است انتخاب کنیم. فرمود هیهات هیهات این راه از حقیقت دور است به خدا هر که هلاک شد از همین راه هلاک شد ای پسر حکیم. سپس فرمود خدا لعنت کند ابوحنیفه را که می‌گفت علی چنان گفت و من چنین می‌گویم» (همان، ۷۳).

به همین سبب است که در روایات باز مانده از جنید و دیگر پیروان این مکتب تا این حد و سواس در لزوم تبعیت کامل از آیات و احادیث دیده می‌شود. این لزوم پیروی از رسول اکرم (ص) و به کار بستن اوامر قرآن به روزگار حضرت ختمی مرتبت باز می‌گردد. ایشان در این باره می‌فرمایند: «مَنْ يَطْعَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ رَشَدَ وَ مَنْ يَعْصِيهَا فَقَدْ غَوَى» (خراسانی، [بی‌تا]: ۸). امیرالمؤمنین (ع) نیز درباره لزوم تبعیت از این دو گوهر می‌فرماید: «لَا تَشْرِكُوا بِاللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ شَيْءٌ وَ مُحَمَّدًا فَلَا تَضِعُوا سُنَّتَهُ اَقِيمُوا هَذِينَ الْعُمُودِينَ وَ اوقدوا هذین المصباحین» (کلینی، [بی‌تا]: ۶۶/۲). معروف کرخی درباره لزوم رعایت اوامر شریعت می‌گوید: «جستن بهشت بدون عبادت، گناهی از گناهان است» (سلمی، ۱۹۵۳: ۸۹). حارث محاسبی که استاد جنید است در این باره گفته است: «لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقْلَبَ الْعَبْدُ الْوَرَعَ بِتَضْيِيعِ الْوَاجِبِ» (همان، ۵۸). محاسبی در جهت رعایت صحیح اوامر شریعت، دلیل دیگری نیز ذکر می‌کند که «علامت محبت بنده نسبت به خدا اتباع مرضات الله و تمسک به سنن رسول الله (ص) است» (ترمذی، ۱۹۶۵: ۴۵۴).

۴. ۵. توجه به وقت

علت دیگر سخت‌گیری جنید و دیگر پیروان این مکتب در رعایت دقیق فرامین شرع را می‌توان در مبحث وقت و دیدگاه آنان درباره وقت جستجو کرد. وقت در اصطلاح صوفیان، هر کاری را در زمان خویش انجام دادن است. وقت از دو جهت مورد توجه صوفیان است؛ اول این که اعتقاد دارند اعمالی که از شخص فوت شود، به هیچ‌وجه قابل قضا کردن نیست؛ زیرا این کار تلف کردن وقت کنونی برای جبران گذشته است. چون وقت کنونی اعمال خویش را اقتضا می‌کند، پس عملاً وقت قابل بازگشت نیست؛ به همین جهت، صوفی باید بسیار سعی کند تا وقتی از او ضایع نشود. دیگر این که این صوفیان امید به آینده ندارند، نه امید به این که آینده برای آن‌ها حادث

شود و نه حتی در صورت آمدن آینده، می‌تواند اعمال از دست رفته را در آن زمان قضا کنند، به همین جهت وقت را هم چون گوهری گران‌بها می‌دانند و نهایت دقت در استفاده از آن را دارند. جنید در این باره می‌گوید که اگر وردی از او فوت شود، قضای آن ممکن نیست؛ زیرا وقت آن دوباره باز نخواهد گشت که بتواند آن را انجام دهد و هر وقت، مخصوص انجام اعمال خودش است (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹۷) و هم چنین می‌گوید: «لیس شیء اعزُّ من ادراک الوقت، فإنَّ الوقتَ اذا فاتَ لا یُسْتَدْرَکُ» (عین‌القضات، همان: ۳۱۴). به همین سبب هیچ دقیقه‌ای از احکام شرع را فروگذار نمی‌کند. ابوالفضل ختلی دربارهٔ صفت عبودیت می‌گوید که «گذشته را نباید به یاد آورد و آینده را نباید چشم داشت. آنچه در وقت است را ملتزم باش این است صفت عبودیت» (جامی، ۱۳۶۶: ۲۸۵).

ابوسعید در تعریف وقت با کمال ظرافت، وقت را بسیار محدود و کوتاه معرفی می‌کند و معتقد است که «وقت تو آن است که بین دو نفس تو قرار دارد، میان دو نفس یکی گذشته و یکی ناآمده» (ابوالخیر، همان: ۲۸۵). با این تعریف محدودهٔ وقت بسیار کوتاه و در حد لحظه و ثانیه پایین می‌آید؛ بنابراین به طور ضمنی اهمیت آن را نیز بیان می‌کند که چیزی این چنین کم و نایاب، شایستهٔ ادراک و توجه است. هجویری توضیح مبسوط‌تری در باب وقت ارائه می‌دهد، هر چند که محتوای سخنش همان عقیدهٔ ابوسعید است. او بر این باور است که:

«وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود، چنان که واردی از حق به دل وی پیوندد و سرّ وی را در آن مجتمع گرداند، چنان که اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل، خداوندان وقت گویند علم ما مر عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد. ما را اندر وقت با حق خوش است که اگر به فردا مشغول گردیم و یا اندیشهٔ دی بر دل گذرانیم از وقت محجوب شویم» (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۵۶).

گویا ریشه این اعتقاد درباره وقت به حدیثی از حضرت رسول (ص) می‌رسد؛ پیامبر (ص) در توصیه به ابوذر می‌فرماید:

«ای ابوذر! پرهیز از این که عبادات را به آینده واگذار کنی؛ زیرا تو ملزم به رعایت زمان و وقت خود هستی و آینده‌ای برای تو نیست؛ زیرا اگر فردایی باشد، برای فردایت اعمال خودش وجود دارد و اگر فردایی برایت نباشد، پشیمان نخواهی شد درباره آن چه که امروز انجام داده‌ای» (خراسانی، [بی تا]: ۴۰۳).

«یا اباذر، نسبت به اوقات عمر خود خسیس تر از درهم و دینارت باش» (همان،

۴۰۵).

۴. ۶. شرایط اجتماعی

از دیگر عوامل پای‌بندی پیروان نخستین این مکتب به دستورهای شریعت را می‌توان اوضاع اجتماعی آن روزگار نام برد. حضور فقهای سخت‌گیری در بغداد، که نفوذشان در ادوار بعد حتی باعث به دار آویختن حلاج شد، ایجاب می‌کرد که جانب احتیاط را در رعایت ظواهر شریعت بیشتر ملحوظ دارند. اکثر این صوفیان، ساکن بغداد بودند که محل خلافت اسلامی بود و به دلیل این مرکزیت، پیروان دیگر نحله‌های فکری نیز در بغداد حضور پررنگی داشتند. یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار، حضور فقها و متشرعین متعصب و سخت‌گیر در بغداد و در دستگاه خلافت بود. آن‌ها بر خلیفه و دستگاه سیاسی و نظامی آن روزگار، بسیار تسلط داشتند. این فقها به سبب مسئولیت دینی که بر عهده داشتند، احساس وظیفه بیشتری می‌کردند و چون صوفیان را بدعت‌گذار می‌دانستند، نسبت به آنان به دیده انکار می‌نگریستند و رابطه خوبی بین این دو فرقه نبود. اوج این اختلاف را در حادثه قتل حلاج می‌توان مشاهده کرد. به خاطر حضور چنین رقیب قدرتمند و سخت‌گیری، طبیعی بود که صوفیان نیز از خود نقطه ضعفی نشان ندهند، مخصوصاً در زمینه عبادات و انجام ظواهر شریعت، تا بهانه‌ای برای

سرکوب شدن به دست مخالفان ندهند. به سبب همین عامل است که جنید و پیروانش با زیرکی، همیشه در انجام عبادات تأکید دارند. پیروانش که شاهد قتل حلاج بودند، در این زمینه راه استاد خویش را ادامه دادند و بر شدت سخت‌گیری آنان به رعایت ظواهر شرع افزوده گشت.

۴. ۷. پای‌بندی به صحو

از دیگر دلایل این امر می‌توان از صحو نام برد. جنید بغدادی که از بزرگان مکتب بغداد است، در عرفان و تصوف اسلامی به پیروی از صحو مشهور است. صحو و هوشیاری مرتبه‌ای بعد از سکر است که سالک پس از گذشتن از سکر بدان دست می‌یابد. بر خلاف مرحله سکر که سالک از خود بی‌خود است و ممکن است برخی از نکات عبادی را فروگذار کند، در مرحله صحو به سبب گذشتن از سکر و رسیدن به هوشیاری، هیچ عبادتی توسط سالک ترک نمی‌شود؛ بلکه او با هوشیاری و دقت، همه عبادات و ظواهر شرع را انجام می‌دهد و به دلیل این هوشیاری است که سالک در این مرحله شایستگی رهبری و هدایت دیگران را می‌یابد.

جنید صحو را برتر از سکر به شمار می‌آورد 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 مرحله‌ای بالاتر رفتن است، نه بازگشتن. او در این باره می‌گوید: «لانه (ای سالک) خَرَجَ مِنْ سُكْرٍ لِّلْعَلْبَةِ إِلَى بَيَانِ الصَّحْوِ وَ تَرَدُّ عَلَيْهِ الْمَشَاهِدَةُ لِانْزَالِ الْأَشْيَاءِ مِنْ أَمَاكِلِهَا وَ وَضَعِهَا مَوَاضِعَهَا لِاسْتِدْرَاكِ صِفَاتِهِ بِنِقَاءِ آثَارِهِ وَ الْاِقْتِدَاءِ بَعْدَ بُلُوغِهِ غَايَةَ مَا لَهُ مِنْهُ» (بغدادی، ۱۹۶۲: ۵۱). جنید و پیروان وی می‌گویند سکر محل آفت است، از آن‌چه آن تشویش احوال است و ذهاب صحت و کم کردن سررشته خویش (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۳۱). جنید از صحو تعریفی به دست می‌دهد و آن را با مرحله 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). او در این تعریف صحت حال بنده را با حق می‌داند؛ یعنی در عین این که با حق است (بقا) و از او نبریده است، دارای صحت حال است و در عین حال بر خلاف باور رایج دربارهٔ 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.

جنید، سکر را غیبتی می‌داند که به واسطهٔ واردی قوی به وجود می‌آید و آن را برتر از غیبت می‌داند؛ زیرا صاحب سکر صاحب بسط است (همان) و تفاوت غیبت و سکر را در علت ایجاد آن‌ها می‌داند 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: ۳۷۲) که طبق مشرب صحو او نمی‌توان گفت که در این جا تبلیغ فنا و سکر کرده است؛ بلکه دعوت به صحو می‌کند، البته صحویی که از نظر او از سکر فراتر است.

روایتی از شبلی منقول است که برتری صحو به سکر را اثبات می‌کند. او می‌گوید: «شاهکار من این است که حال صحو بر حال سکر غلبه می‌یابد، هرچند هر دو از موافقت خدا بیرون نمی‌روند» (همان، ۳۶۷). این سخن نیز از عجایب حال شبلی است که نشان می‌دهد او نیز بر خلاف آنچه که درباره‌اش قضاوت می‌شود، صحو را بر سکر ترجیح می‌دهد و در این مسئله به استادش، جنید، نزدیک و با او هم عقیده است. از سخنان واسطی مشخص می‌شود که او هم صحو را بر سکر برتر می‌داند؛ زیرا 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: ۱۹۳؛ معصوم‌علی‌شاه، [بی‌تا]: ۲/ ۵۲۰).

نقل شده که ابوعثمان مغربی، از دیگر پیروان این مکتب، پس از بیست سال زندگی در تجرّد و به سر بردن در بیابان‌ها، به میان مردم بازگشت. چون علت بازگشت را از او می‌پرسند می‌گوید:

«به سگری رفتم و آفت سکر دیدم و نومیدی یافتم و به عجز باز آمدم. جمله مشایخ گفتند یا با عثمان! حرام است از پس تو بر معبران، عبارت صحو سکر کردن. تو انصاف جمله بدادی و آفت سکر باز نمودی» (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۳۲).

هجویری صحو و هم‌چنین سکر را به دو گونه تقسیم می‌کند. صحو از روی غفلت و دیگر صحو ناشی از محبت.

«صحو که غفلتی بود آن حجاب اعظم بود و صحو که محبتی بود آن کشف این بود. پس آن که مقرون غفلت بود، اگر چه صحو باشد، سکر باشد و آن که موصول محبت بود، اگر چه سکر بود صحو باشد» (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

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 آن چه سکر صفتی است زیادت بر صحو و تا اوصاف بنده روی در زیادت دارد، بی‌خبر بود» (همان).

احمد غزالی در بحر الحقیقه در بیان برتری صحو نسبت به سکر و این که صحو پس از سکر است، نه بازگشت از آن، می‌گوید که تنها اصحاب صحو شایسته اقتدا هستند 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 او از

همه در گذشته است و این دیگران از او شاخ شاخ‌اند و او جمع است» (غزالی، ۱۳۷۶: ۵۷). غزالی هم چون دیگر پیروان این مکتب، 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 بگیرد و از علم هر یک، حقیقت طلب کند و از صورت هر چیز سرّ بازجوید و در هر چه آن‌گاه (هنگام سکر) متحرک بوده است، اکنون ساکن باشد و در هر چه آن‌گاه نایبنا بوده است، اکنون بینا گردد و از احوال دل و سرّ 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. آن که را این علوم نیست، رونده این راه را تعلیم نداند کرد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۵۵).

۴. ۸. عدم اسقاط تکالیف دینی

از دیگر دلایل این تقید به شریعت، موضع‌گیری در برابر صوفیانی است که به بهانه رسیدن به حقیقت عبادات را ترک می‌کردند. جنید در برابر کسانی که به بهانه رسیدن به خداوند عبادات را ترک می‌کنند، موضع‌گیری سختی می‌کند و می‌گوید که کار آن‌ها در نظر من زشت است و آن که دزدی کند و زنا کند، نکو حال تر باشد از این افراد (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۵۹؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۵۱؛ سهروردی، ۱۳۶۴: ۳۲). عین همین روایت از جریری نیز نقل شده است و هنگامی که از او پرسیده می‌شود «کی سنگینی عبادات از بنده ساقط می‌گردد؟» می‌گوید هیئات از این سخن، از انجام آن چاره‌ای نیست هر چند که در انجام آن سختی باشد (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷: ۱۰/۲۷۶؛ سلمی، ۱۹۵۳: ۲۶۲). او خود در انجام عبادات و رعایت سنت بسیار وسواس دارد و نهایت ادب و

دقت را در این راه انجام می‌دهد، به طوری که برای رعایت ادب با خدای تعالی، حتی در خلوت بیست سال پای خویش را دراز نکرده است (ابن جوزی، ۱۹۸۵: ۲/۴۴۷).

۴. ۹. موقعیت جغرافیایی بغداد

در این میان می‌توان به موقعیت جغرافیایی بغداد نیز اشاره کرد. بغداد در سال ۱۴۵ هجری طرح‌ریزی شد و در سال ۱۴۶ بنای آن شروع شد (خطیب بغدادی، [بی‌تا]: ۸/۶۶). این شهر بر خرابه‌های فرهنگی کهن بنا شد و هنگام بنای آن دیرها و صومعه‌های فراوانی در آن مکان قرار داشت و رهبانیتی عمیق در آن مکان شایع بود:

«بغداد به دلیل نزدیکی به سلوکیه قدیم، دارای دیرها و صومعه‌هایی بود که مهم‌ترین آن دیر الروم بود. چند دیر دیگر عبارت بودند از دیر مارفائون، دیر بوستان و دیر جاثلیق. دیر الروم در کنار دجله و در میان درختان و نزارها قرار داشت. منصور (خلیفه عباسی) با رسیدن به این ناحیه، کشیشانی را که در آن دیر ساکن بودند فراخواند و از چگونگی اقلیم گیاهان و حیوانات منطقه سؤالاتی نمود که همه جواب‌ها مثبت و امیدوارکننده بود» (بیانی، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

آنچه که قطعی است گرایش شدید راهبان به عبادت و وسواس و دقت آنان در رعایت کامل نکات عبادی است و دیگر آن که با بنای بغداد، این فرهنگ که در بین ساکنان اصلی این شهر رایج بوده مسلماً یک مرتبه از بین نرفته است، بلکه به شکل جدیدی در بین ساکنان جدید گسترش یافته است. اوج این گسترش فرهنگ مسیحی و رهبانی را در شخصیت معروف کرخی می‌توان یافت. درباره زندگی او روایات کثیری در دست است. قدیم‌ترین مأخذ یعنی *طبقات الصوفیه سلمی*، تنها اشاره کرده که او به دست علی بن موسی الرضا (ع) اسلام آورده و دربان او بوده و هنگامی که شیعه بر درگاه او ازدحام کرده بودند، دنده‌هایش شکسته شد و از این درد، بالاخره در بغداد درگذشت (سلمی، ۱۹۵۳: ۸۵). داستان ترسا بودن او را دیگر منابع نیز نقل کرده‌اند و خطیب بغدادی پدرش را از صابئین و از اهالی نهروان، از روستای واسط می‌داند

(خطیب بغدادی، همان: ۱۳ / ۲۰۰). ابن جوزی هم در *صفة الصفوة* و هم در *المنتظم*، یک داستان برای اسلام آوردن او ذکر می‌کند که چون معلم در مکتب به آن‌ها تثلیث مسیحیت درس می‌داد، او با معلم منازعه کرد و در نهایت از مدرسه متواری شد؛ هنگامی که به خانه بازگشت مسلمان شده بود. پدر و مادرش نیز به تبع او مسلمان شدند (ابن جوزی، ۱۹۲۲: ۱۰ / ۸۹؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵: ۲ / ۳۱۸). ابن خلکان نیز گفته است که به دست علی بن موسی الرضا (ع) مسلمان شد و والدینش نیز بعد از او مسلمان شدند (ابن خلکان، ۱۹۷۷: ۵ / ۲۳۱)؛ اما خطیب بغدادی می‌گوید هنگامی که اسلام بر پدرش عرضه کرد بر او داد زد (خطیب بغدادی، همان: ۱۳ / ۲۰۰). خواجه عبدالله انصاری، پدر او را دربان امام رضا می‌داند (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۸). در منابع تاریخی سال فوت او متفاوت نقل شده، اما بیشتر سال ۲۰۰ هجری را ذکر کرده‌اند. درباره او باید گفت که سر سلسله اکثر فرق صوفیانه است و استاد سری سقطی است و سری، استاد جنید بغدادی است و او پیر و مرشد و نماینده تام بغدادیان است. پس بی دلیل نیست که فرهنگ کهن رهبانی به واسطه موقعیت شهر بغداد و از طریق این گونه افراد وارد عرفان و تصوف اسلامی شده باشد.

۵. نتیجه گیری

بر اساس آنچه گذشت می‌توان موارد زیر را به عنوان نتیجه بیان کرد:

۱. مکتب عرفانی بغداد که در سده سوم هجری توسط برخی از صوفیان ساکن این شهر پی ریزی شد، دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که آن را از دیگر فرق صوفیانه ممتاز می‌کند، هر چند این عنوان در ابتدا صرفاً به سبب موقعیت جغرافیایی و حوزه گسترش و رواجش به آن داده شده بود.

۲. مکتب بغداد از سده چهارم و در زمان شاگردان جنید بغدادی، از محل اصلی رشد و توسعه خود یعنی بغداد، خارج می‌شود و در دیگر سرزمین‌ها از جمله خراسان شیوع می‌یابد.

۳. اصول مهم این مکتب به شدت در خراسان و در بین صوفیان این سرزمین منتشر می‌شود. یکی از این اصول، تقید بیش از حد به رعایت ظواهر شریعت است که این اصل با عقاید برخی از صوفیان سلف این سرزمین در تعارض است.

۴. التزام شدید به ظواهر شریعت علاوه بر رعایت باطن آن که هدف اصلی تصوف است، معلول شرایط اجتماعی بغداد و موقعیت فرهنگی آن روزگار بغداد است.

۵. دیدگاه این صوفیان که انجام عبادات را تنها راه رسیدن به سعادت ابدی می‌دانند، ریشه در آیات و احادیث دارد که اولین و مهم‌ترین دلیل التزام آنان به انجام عبادات و نوافل است.

۶. موقعیت جغرافیایی بغداد و این که بر فرهنگ کهن رهبانان مسیحی بنا شده بود، از دیگر عوامل این تمایل است.

۷. فقیه و محدث و حافظ قرآن بودن اکثر این صوفیان دلیل دیگر این امر است.

۸. پرهیز از گرفتاری در ورطه بدعت، عامل دیگری برای آن است.

۹. شرایط اجتماعی و کنترل شدید جامعه بغداد توسط خلیفه و فقها را می‌توان دلیلی دیگر برای این امر دانست.

۱۰. توجه به مبحث وقت و تأویل جدید از آن توسط جنید از دیگر علل التزام به انجام عبادات است.

۱۱. موضع‌گیری در برابر برخی از صوفیان که به بهانه رسیدن به حقیقت از خود رفع تکلیف می‌کردند و نیازی به انجام عبادات نمی‌دیدند و هم‌چنین تقید به صحو از علل مهم گرایش به رعایت شریعت است.

پی نوشت

۱. این نمودار براساس منابع زیر طراحی شده است: هجویری، ۱۳۸۰؛ رادمهر، ۱۳۸۰؛ محمدبن منور، ۱۳۶۷؛ جامی، ۱۳۶۶؛ سلمی، ۱۹۵۲؛ ذهبی، ۱۹۸۶؛ سبکی، [بی تا]؛ همدانی، ۱۳۶۲؛ گنابادی، ۱۳۸۳؛ خاوری، ۱۳۶۲؛ موسوی خوانساری، ۱۳۹۰ق؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲؛ ابن بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶؛ انصاری، ۱۳۶۲؛ ابن خلکان، ۱۹۷۷؛ عطار، ۱۳۳۶؛ قشیری، ۱۳۴۵؛ ابی نعیم، ۱۹۶۷؛ پورجوادی، ۱۳۶۹؛ عین القضاة، [بی تا].

منابع

قرآن کریم

ابن بزاز اردبیلی. (۱۳۷۶). *صفوة الصفا*. تصحیح غلامرضا طباطبایی. تهران: زریاب.

ابن خلکان. (۱۹۹۷). *وفیات الاعیان*. تصحیح احسان عباس. بیروت: دار صادر.

ابن جوزی، ابو الفرج. (۱۹۸۵). *صفة الصفة*. تحقیق محمود فاخوری. بیروت: دارالمعرفة.

_____ . (۱۹۹۲). *المنتظم*. تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمية.

ابی نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۶۷). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. بیروت: دارالکتب العلمية.

انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۰). *طبقات الصوفیه*. تصحیح و حواشی عبدالحی حبیبی قندهاری. به اهتمام حسین آهی. تهران: فروغی.

_____ . (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.

محمدبن منور. (۱۳۶۷). *اسرار التوحید*. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

بغدادی، جنید بن محمد بن جنید. (۱۹۶۲م). *رسائل الجنید*. تصحیح و تحریر علی حسن عبدالقادر. لندن: LUZAC & Company LTD.

بیانی، شیرین. (۱۳۷۷). *تیسفون و بغداد در گذر تاریخ*. تهران: جامی.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۹). مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی. جلد اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ترمذی، ابی عبدالله محمد بن علی. (۱۹۶۵م). ختم الاولیاء. تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مکتبه الكاثولیکیه.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۶). نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح مهدی توحیدی پور. بی‌جا: سعدی.

خاوری، اسدالله. (۱۳۶۲). ذهبیه. تصوف علمی - آثار ادبی. تهران: دانشگاه تهران.

خراسانی، علم الهدی. (بی‌تا). نهج الخطابه. تهران: کتابخانه صدر.

خطیب بغدادی. (بی‌تا). تاریخ بغداد. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان. (۱۹۸۶). سیر الاعلام النبلاء. تحقیق اکرم البوشیبی. بیروت: دارالرساله.

رادمهر، فریدالدین. (۱۳۸۰). تحقیقی در زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی. تهران: روزنه.

سبکی، تاج‌الدین. (بی‌تا). طبقات الشافیه الکبری. مصر: مطبعة الحسينية المصرية.

سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۹۵۳). طبقات الصوفیه. تحقیق نورالدین شریبه. قاهره: جماعة الازهر للنشر و التألیف.

سهروردی، ابونجیب عبدالقاهر بن عبدالله. (۱۳۶۳). آداب المریدین. ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

سهروردی، شهاب‌الدین عمر. (۱۳۶۴). عوارف المعارف. ترجمه عبدالؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.

عطار، فریدالدین. (۱۳۳۶). تله کرة الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (بی‌تا). تمهیدات. مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: کتابخانه منوچهری.

نهج البلاغه. (۱۳۷۹). ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.

کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). *التعرف*. ترجمه محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر.
کلینی، ابویعقوب محمد. (۱۳۴۸). *اصول کافی*. ترجمه و شرح سید قاسم رسولی. جلد اول. تهران: مسجد چهارده معصوم.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۵۴). *الرسالة الی الصوفیه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد العثماني. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل محمد. (۱۳۶۵). *شرح التعرف لمنهذب التصوف*. ربع چهارم. با مقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.

موسوی خوانساری، محمد باقر. (۱۳۹۰). *روضات الجنات*. تهران: مکتبه اسماعیلیان.
نجم‌الدین کبری. (۱۳۶۸). *فوایح الجمال و فواتح الجلال*. ترجمه محمدباقر ساعدی. به اهتمام حسین حیدرخانی. تهران: مروی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۰). *کشف المحجوب*. تصحیح ژو کوفسکی. تهران: طهوری.

همدانی، خواجه یوسف. (۱۳۶۲). *رتبه الحیات*. تصحیح و مقدمه محمد امین ریاحی. تهران: توس.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی