علل پای‌بندی پیروان مکتب عرفانی بغداد به رعایت شریعت

سید علی‌اصغر میرباقری فرد

حسین آقاحسینی

دانشیاران دانشگاه اصفهان

مهدی رضایی*

استادیار مرکز آموزش عالی کازرون

چکیده

مکتب عرفانی بغداد تقریباً از اوایل سدهٔ 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 وسیلهٔ جنید بغدادی شکل کامل خود را به دست آورد. این مکتب در قرن چهارم به پشتوانهٔ 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 آمادهٔ 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 حوزهٔ رواج و گسترش مکتب بغداد در قرون سوم و چهارم و پنجم به معرفی اجمالی مهم‌ترین

* kur.sh56@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۷/۳/۸ **تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۰/۱۰**

مجلهٔ 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 ابومحفوظ معروف کرخی است و مهم‌ترین عارف و نمایندهٔ 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 *رسالهٔ قشیریه* (قشیری، ۱۳٤٥: ٤۳) و *التعرف* کلابادی (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۰۷) این صوفیان را به سبب محل زندگی‌شان بدین نام خوانده‌اند، اما در اصول عقاید و باورهای این دو شعبهٔ 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 وسیلهٔ 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 سدهٔ 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 کرّکانی، ابوبکر نساج، ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری ظهور کردند و برخی از آنان دست به تألیفاتی زدند که با این آثار، بسیاری از اصول اساسی مکتب بغداد مدوّن شد. از جمله مهم‌ترین خصایص مکتب عرفانی بغداد که در این‌گونه آثار به فراوانی مشاهده می‌شود، گرایش و پای‌بندی شدید به رعایت ظواهر شریعت است که در سدهٔ سوم بنا

به دلایلی در اندیشهٔ 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 زمینهٔ رعایت شریعت بسیار سنّت‌شکنی می‌کنند و برخی از مسلّمات دین اسلام از جمله زیارت کعبه و پای‌بندی به واجبات و رعایت سنت رسول(ص) را تأویل می‌کنند؛ مثلاً دربارهٔ سنّت و فرایض از بایزید منقول است که «السنة ترک الدنیا و الفریضة الصحبة مع المولی. لان السنة کلها تدل علی ترک الدنیا و الکتاب کله یدل علی صحبة المولی، فمن تعلم السنة و الفریضة فقد کمل» (سلمی، ۱۹۵۳: ٧٤). 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 دربارهٔ 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 سدهٔ چهارم و پنجم خراسانیان به چشم می‌خورد، متأثر از تعالیم پیروان مکتب بغداد است. مسئلهٔ 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 سدهٔ چهارم و پنجم در عراق و خراسان می‌زیستند، از طریق سلسلهٔ 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 آن‌که التزام پیروان این مکتب و

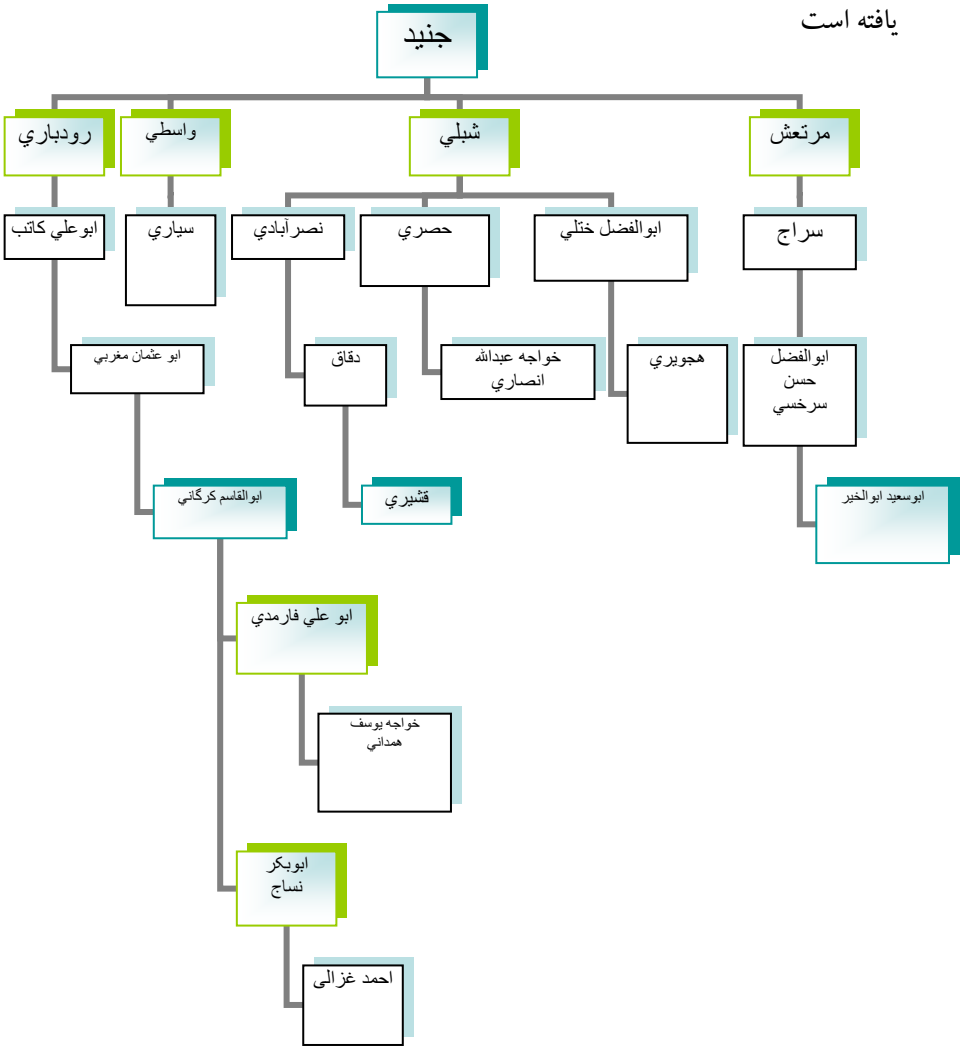
مخصوصاً بنیان‌گذارانش به رعایت ظواهر شریعت، صرفاً به دلیل صحوی بودن آنان نیست؛ بلکه عوامل دیگری نیز در آن دخیل است.

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 حلقهٔ درس جنید کسب کرده بود به دیگران تعلیم داد (سلمی، ۱۹۵۲: ۳۰۱). علت مهاجرتش به مرو را نداشتن شنونده می‌دانند (جامی، ١٣٦٦: ۱۷۵). خواجه عبدالله انصاری دربارهٔ سلسلهٔ 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 آزرم نبود و وی در توحید گفت» (انصاری، ١٣٦٢: ٤٣٢).

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 کرّکانی است. شبلی از مهم‌ترین شاگردان جنید و از چهره‌های برجستهٔ مکتب بغداد است که هرچند 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 کـه در خراسـان مـی‌زیـستند مـی‌تـوان در قالـب نمودار زیر[۱] مشخص کرد. این نمودار که نشان‌دهندهٔ بخشی از انـشعابات مکتـب بغـداد است، آشکار می‌کند که تعالیم جنید و دیگر مشایخ بغدادی تا چه حد در خراسان نفوذ یافته است



٤. دلایل تقید به ظواهر شریعت

اهمیتی را که این عده از صوفیان برای التزام به شریعت قایل‌اند، به‌طور قطع باید در آموزه‌های آنان و تبعیتشان از مکتب بغداد جستجو کرد. همهٔ 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، ١٣٥٤: ٢٩) و هم‌چنین از او روایت شده که «طلب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب» (سلمی،١٩٥٣: ٨٩). حارث محاسبی می‌گوید که «لاینبغی أن یطلب العبد الورع بتضییع الواجب» (همان، ٥٨) و هم‌چنین از او مروی است که «من صحح باطنه بالمراقبة والاخلاص، زین‌الله ظاهره بالمجاهدة و اتباع السنة» (انصاری، ١٣٨٠: ٧٥). سری سقطی که از دیگر بنیان‌گذاران این مکتب است، سخنان فراوانی دربارهٔ لزوم تبعیت از ظواهر شرع دارد و می‌گوید: «مرید را ده مقام است: نزدیک شدن به خدا با انجام نوافل، خیرخواهی امت، انس به کلام‌الله، 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، ١٩٦٧: ١٠/ ١١٧). او هم‌چنین معتقد است که «پاک‌سازی عبادات از آفات سخت‌تر از انجام آن است» (همان، ١٢٢) 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، ١٩٧٧: ٢/ ٣٥٧؛ قشیری، ١٣٤٥: ٣٠). جنید بغدادی دربارهٔ 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، ١٣٤٥: ٣٠). همو دربارهٔ لزوم التزام به *قرآن* و سنّت می‌گوید: «کسی که *قرآن* حفظ ندارد و حدیث ننوشته و فقیه نیست، شایستگی مقتدایی را ندارد» (خطیب بغدادی،

[بی‌تا]: ٧/ ٢٤٣). مرتعش درست کردن اصول بندگی بر اساس سنّت نبوی و عبادت را برترین رزقی می‌داند که از خداوند به بنده می‌رسد (سلمی، ١٩٥٣: ٣٥١؛ ابی‌نعیم، ١٩٦٧: ١٠/ ٣٥٥؛ انصاری، ١٣٦٢: ٣٨٧)، 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 مظلمه‌ای 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 سنّت بر وی نمی‌گذشت و پس وفات کرد» (ابونجیب سهروردی، ١٣٦٢: ١٦٨).

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» (عطار، ١٣٦٦: ٢/ ١٥١).

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 (عطار، ١٣٣٦: ٢/ ٢٨٥). ابوبکر طمستانی معتقد است که با انجام تمام عبادات می‌توان به مرتبهٔ صحابه رسید. او در این باره می‌گوید:

«راه پیداست و کتاب و سنّت در میان ماست و فضل صحابه معلوم است از آن که سابق بودند به هجرت و صحبت رسول‌الله (ص) و هر که از ما صحبت کتاب و سنّت کند و خویشتن و خلق را بشناسد و به دل با خدای هجرت کند، او صادق و مصیب است» (ابی‌نعیم، ١٩٦٧: ١٠/ ٣٨٢؛ قشیری، ١٣٤٥: ٨١).

سلمی رعایت کردن اوامر شریعت و حفظ جوارح بر اساس فرامین خدا و رسول را از آداب صوفیه می‌داند (پورجوادی، ۱۳٦۹: 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 هرکس که روح از او دریغ ندارد او صاحب عبودت بود» (قشیری، ۱۳٤۵: 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، ۱۳٤۵: ۳۰۷؛ عطار، ۱۳۳٦: ۲/ ۱٦٦) و برای عبادت مراتبی برمی‌شمارد که مرتبهٔ 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، سرّ او با مشاهده پاکیزه می‌گردد» (سلمی، ۱۹۵۳: ٤۸۱) و عبودیت را پیروی از امر خدا برای مشاهدهٔ او می‌داند (عطار، ۱۳۳٦: ۲/ ۲٦۱).

ابوالعباس سیاری معرفت را نتیجهٔ عبودیت می‌داند و می‌گوید عبودیت، معرفت معبود و قیام به عهود است (ابی‌نعیم، ۱۹٦۷: ۱۰/ ۳۸۱؛ سلمی، ۱۹۵۳: ٤٤۵). نصرآبادی نیز هم‌چون سیاری، معرفت را نتیجهٔ عبودیت و متابعت سنّت می‌داند. او انجام فرایض الهی را عامل قربت برمی‌شمارد و معتقد است که انجام نوافل مایهٔ ایجاد محبت است (عطار، ۱۳۳٦: ۲/ ۲٦۵).

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

برسول الله و هذا لیس للنفس فیه نفس و راحة» (ابوسعید، ١٣٦٧: ١/ ٢٩٤). خواجه عبدالله انصاری در این باره بسیار سخن دارد و نقاوهٔ 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 سنّت. آن‌گاه از خود مپسند و به وی سپار و پسند خود بر روی دیو زن» (انصاری، ١٣٨٠: ١٨٩).

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 (عین‌القضات، [بی‌تا]: ٢٧٥). 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.

٤. ١. تبعیت از آیات و احادیث

مهم‌ترین دلیل این تقید را می‌توان تبعیت آنان از *قرآن* و سنّت 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 سنّت در دست است؛ مانند «من یطع الله و رسوله یدخله جنّات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها» (١٣/ ٤)، «ما ارسلنا من رسول الا لیطاع» (٤/٦٤)، «من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم» (٤/٦٩)، «من یطع الرسول فقد اطاع الله» (٤/٨٠). احادیثی نیز از رسول اکرم(ص) در دست است؛ مانند «من یطع الله و رسوله فقد رشد و من یعصیها فقد غوی و فرّط ضل ضلالاً بعیداً» (خراسانی، [بی‌تا]: ٨). علی(ع) نیز می‌فرمایند: «لاتشرکوا بالله جل ثناءه شیئاً و محمداً فلا تضیعوا سنة اقیموا هذین العمودین و اوقدوا هذین المصباحین» (کلینی، ١٣٤٨: ٢/ ٦٦). در بین صوفیان بغدادی، جنید برخلاف بسیاری دیگر که راه رسیدن به حقیقت را به تعداد نفوس خلایق می‌دانند، معتقد است که «همهٔ راه‌ها بر مردم

مسدود است مگر کسی که دنباله‌روی از حضرت رسول(ص) کند و تابع سنّت باشد و راه او را ملازم باشد» (قشیری، ۱۳٤٥: ٥۲؛ ابی‌نعیم، ۱۹٦۷: ۱۰/ ۲٥۷؛ ابن جوزی، ۱۹۸٥: ۳/ ٤۱۸). 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، ۱۳٤٥: ٥۲؛ ابی‌نعیم، ۲٥٥/۱۰؛ خطیب بغدادی، ۷/ ۲٤۳). 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: ۳۸٥). وی در بین عبادات به نماز و روزه بسیار اهمیت می‌دهد و می‌گوید: «روزه نصف طریقت است» (هجویری، ۱۳۸۰: ٤۱۳؛ 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: ۳۰٦)؛ 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، ۱۳٤٥: ٥۲).

٤. 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، ۱۳٦٦: ۱۷۱٦)؛ جنید در لحظات آخر زندگی مشغول تلاوت *قرآن* است (قشیری، ۱۳٤٥: ٥۳) و شبلی هنگامی که در بستر افتاده و آخرین دقایق حیات دنیوی را می‌گذراند، تخلیل را فراموش نمی‌کند (ابی‌نعیم، ۱۹٦۷: ۱۰/ ۲٥۷) . همین تعهد دینی باعث رواج و مقبولیت بیش از اندازهٔ 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، ۱۳٦۲: ۱۰٥). جنید عبادت را برای عارفان، زیباتر از تاج بر سر پادشاهان می‌داند (ابی‌نعیم، ۱۹٦۷: ۱۰/ ۲٥۷) 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 فراگرفته‌ای می‌گوید: «حاصل سی سال به عبادت نشستن است در برابر خداوند در زیر آستانهٔ خانه‌ام» (خطیب بغدادی، [بی‌تا]: ٧/ ٢٤٥؛ قشیری، ١٣٤٥: ٥٢؛ سبکی، [بی‌تا]: ٢٩/٢). وی عبادات را بدان سبب که وسیله‌ای برای رسیدن به خداست، به دقت انجام می‌دهد (مستملی بخاری، ١٣٦٦: ١٧١٦) و چون هنگام پیری از او می‌خواهند که به خاطر ضعف، از بخشی از نوافل دست بردارد می‌گوید: «این چیزهایی است که اندر بدایت هرچه یافته‌ام بدین یافته‌ام بعد از قضای خدای، محال باشد که دست از این بردارم» (هجویری، ١٣٨٠: ٣٩١) و «اگر هزار سال بزیم، از اعمال، یک ذره کم نکنم مگر که مرا از آن باز دارند» (عطار، ١٣٧٠: ٣٦٧). حتی پس از مرگش کسی او را در رؤیا می‌بیند که می‌گوید: «طاحت تلک الاشارات و غابت تلک العبارات و فنیت تلک العلوم و نفدت تلک الرسوم و ما نفعنا الا رکعات کنّا نرکعنا فی الاسحار» (خطیب بغدادی، همان: ٧/ ٢٤٨). 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 این‌که حق هیچ‌گونه اعتراضی نسبت به خدا به خود ندهد (نجم‌الدین کبری، ١٣٦٨: ٦٨) 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 ازو برگردد آن‌چه از وی گذشت بیش از آن است که بیافت» (قشیری، ١٣٤٥: ٥٢).

٤. ٣. فقیه و محدث بودن صوفیان

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 فقاهت برمی‌شمارد (خطیب بغدادی، [بی‌تا]: ٧/ ٢٤٣). دربارهٔ جنید گفته شده که در

حلقهٔ درس ابوثور در سن بیست سالگی فتوی می‌داده است و او را راوی حدیث نیز می‌دانند. در سلسلهٔ راویان حدیث نبوی: «اتّقوا الفراسة المؤمن فانّه ینظر بنور الله»، 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/ ۳٤۷؛ ابن خلکان، ۱۹۷۷: ۲/ ۲۷۳؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۸/ ۲۷۹). نام قشیری را به عنوان استاد علوم دینی او ذکر می‌کنند (جامی، ۱۳٦٦: ۳٦۸). به همین سبب است که پیروان این مکتب به انجام همهٔ اوامر شریعت بسیار علاقه‌مند هستند و در انجام آن بسیار دقیق و پای‌بندند.

٤. ٤. 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* دربارهٔ لزوم پرهیز از بدعت که گویا آفت مردم آن زمان بوده است، می‌گوید:

«کسی که دینش را از کتاب خدا و سنّت 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 سنّت رسول(ص) بگیرد» (کلینی، همان: ۱/ ۷).

سری سقطی در این باره سخنی دارد که با سخن کلینی موافق است. او می‌گوید: «قلیلٌ فی سنة خیرٌ من کثیر مع البدعة» (سلمی، ۱۹۵۳: ۵۲). امام صادق(ع) فرموده است: «هیچ‌کس بدعتی ننهاد جز آن‌که به سبب آن، سنّتی 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؛ وگرنه برای آورنده‌اش سزاوار است» و هم‌چنین می‌فرمایند: «هر موضوعی باید به *قرآن* و سنّت ارجاع شود و هر حدیثی که موافق *قرآن* نباشد، دروغی است خوش‌نما» (کلینی، [بی‌تا]: ١/ ٨٩). علی(ع) در این باره می‌فرمایند: «قد خاضوا بحار الفتن و اخذوا بالبدع دون السنن» (نهج‌البلاغه، ١٣٨٠: ١٥٢). همین وسواس را در سخنان بازمانده از جنید نیز می‌توان مشاهده کرد. او می‌گوید هرگاه موضوعی به ذهن من برسد تا دو شاهد از *قرآن* و سنّت برای آن نیابم آن را نمی‌پذیرم (عطار، ١٣٣٦: ٣٤٢). این سخن نشان از شدت احتیاط او برای در امان ماندن از ورطهٔ 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]: ٧٦/١).

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، ٧٥). 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 پدرانت دربارهٔ 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 هرکه 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، ٧٣).

به همین سبب است که در روایات باز مانده از جنید و دیگر پیروان این مکتب تا این حد وسواس 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: «من یَطِعَ اللهَ و رسولَهُ فَقَد رَشَدَ و مَن یعصیها فقد غَوی» (خراسانی، [بی‌تا]: ۸). امیرالمؤمنین (ع) نیز دربارهٔ لزوم تبعیت از این دو گوهر می‌فرمایند: «لا تَشرکوا باللهِ جلَّ ثناؤَهُ شیءً و محمداً فلا تضیعوا سنَتَهُ اقیموا هذین العمودین و اوقدوا هذین المصباحین» (کلینی، [بی‌تا]: ۲/ ٦٦). معروف کرخی دربارهٔ 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: «لا یَنبغی أن یَقلبَ العبدُ الورعَ بتضییعِ الواجبِ» (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 رسول‌الله (ص) است» (ترمذی، ۱۹٦۵: ٤٥٤).

٤. 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 دربارهٔ 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 این‌که این صوفیان امید به آینده ندارند، نه امید به این‌که آینده برای آن‌ها حادث

شود و نه حتی در صورت آمدن آینده، می‌توانند اعمال از دست رفته را در آن زمان قضا کنند، به همین جهت وقت را هم‌چون 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، ١٣٦٢: ١٩٧) و هم‌چنین می‌گوید: «لیسَ شیءٌ اعزُّ من ادراکِ الوقتَ، فإنَّ الوقتَ اذا فاتَ لا یُستَدرک» (عین‌القضات، همان: ٣١٤). 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، ١٣٦٦: ٢٨٥).

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: ٢٨٥). 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 این‌چنین کم و نایاب، شایستهٔ ادراک و توجه است. هجویری توضیح مبسوط‌تری در باب وقت ارائه می‌دهد، هرچند 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، ١٣٨٠: ٢٥٦).

گویا ریشهٔ این اعتقاد دربارهٔ وقت به حدیثی از حضرت رسول (ص) می‌رسد؛ پیامبر(ص) در توصیه به ابوذر می‌فرمایند:

«ای ابوذر! بپرهیز از این‌که 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 دربارهٔ آن‌چه که امروز انجام داده‌ای» (خراسانی، [بی‌تا]: ٤٠٣).

«یا اباذر، نسبت به اوقات عمر خود خسیس‌تر از درهم و دینارت باش» (همان، ٤٠٥).

٤. ٦. 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 وظیفهٔ بیشتری می‌کردند و چون صوفیان را بدعت‌گذار می‌دانستند، نسبت به آنان به دیدهٔ انکار می‌نگریستند و رابطهٔ خوبی بین این دو فرقه نبود. اوج این اختلاف را در حادثهٔ 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 زمینهٔ 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.

٤. ٧. 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 مرحلهٔ سکر که سالک از خود بی‌خود است و ممکن است برخی از نکات عبادی را فروگذار کند، در مرحلهٔ صحو به سبب گذشتن از سکر و رسیدن به هوشیاری، هیچ عبادتی توسط سالک ترک نمی‌شود؛ بلکه او با هوشیاری و دقت، همهٔ 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) خَرجَ من سُکرةِ الغلبةِ الی بیانِ الصحوِ و تردُّ علیه المشاهدة لانزال الاشیاءِ منازلَها و وضعَها مواضعَها لاستدراک صفاتَهُ ببقاءِ آثارِه و الاقتداءِ بعدَ بلوغه غایةٌ ما له منه» (بغدادی، ١٩٦٢: ٥١). جنید و پیروان وی می‌گویند سکر محل آفت است، از آن‌چه آن تشویش احوال است و ذهاب صحت و کم‌کردن سررشتهٔ خویش (هجویری، ١٣٨٠: ٢٣١). جنید از صحو تعریفی به دست می‌دهد و آن را با مرحلهٔ 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 این‌که 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 ایجادی آن‌ها می‌داند و معتقد است که غیبت، معلول غلبه‌گرفتن 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 این‌جا تبلیغ فنا و سکر کرده است؛ بلکه دعوت به صحو می‌کند، البته صحوی 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 سکرم غلبه می‌یابد، هرچند هر دو از موافقت خدا بیرون نمی‌روند» (همان، ۳٦۷). 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 هم‌عقیده 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، ١٣٦٤: ١٩٣؛ معصومعلی‌شاه، [بی‌تا]: ٢/ ٥٢٠).

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 سکری رفتم و آفت سکر دیدم و نومیدی یافتم و به عجز باز آمدم. جملهٔ 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، ١٣٨٠: ٢٣٢).

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

«صحوی که غفلتی بود آن حجاب اعظم بود و صحوی 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، ١٣٨٠: ٢٣٤).

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، بی‌خبر بود» (همان).

احمد غزالی در *بحرالحقیقة* در بیان برتری صحو نسبت به سکر و این‌که صحو پس از سکر است، نه بازگشت از آن، می‌گوید که تنها اصحاب صحو شایستهٔ 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 درگذشته است و این دیگران از او شاخ شاخ‌اند و او جمع است» (غزالی، ۱۳۷٦: ۵۷). غزالی هم‌چون 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 برگیرد و از علم هر یک، حقیقت طلب کند و از صورت هرچیز سرّ بازجوید و در هرچه آن‌گاه (هنگام سکر) متحرک بوده است، اکنون ساکن باشد و در هرچه آن‌گاه نابینا 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. آن‌که را این علوم نیست، روندهٔ این راه را تعلیم نداند کرد» (غزالی، ۱۳۷٦: ۵۵).

٤. ۸. عدم اسقاط تکالیف دینی

از دیگر دلایل این تقید به شریعت، موضع‌گیری در برابر صوفیانی است که به بهانهٔ رسیدن به حقیقت عبادات را ترک می‌کردند. جنید در برابر کسانی که به بهانهٔ 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، نکوحال‌تر باشد از این افراد (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۵۹؛ قشیری، ۱۳٤۵: ۵۱؛ سهروردی، ۱۳٦٤: 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 هیهات از این سخن، از انجام آن چاره‌ای نیست هر چند که در انجام آن سختی باشد (ابی‌نعیم، ۱۹٦۷: ۱۰/ ۲۷٦؛ سلمی، ۱۹۵۳: ۲٦۲). او خود در انجام عبادات و رعایت سنّت 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، ١٩٨٥: ٢/ ٤٤٧).

٤. ٩. موقعیت جغرافیایی بغداد

در این میان می‌توان به موقعیت جغرافیایی بغداد نیز اشاره کرد. بغداد در سال ١٤٥ هجری طرح‌ریزی شد و در سال ١٤٦ بنای آن شروع شد (خطیب بغدادی، [بی‌تا]: ١/ ٦٦). 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 مارفاثیون، دیر بوستان و دیر جاثلیق. دیر الروم در کنار دجله و در میان درختان و نیزارها قرار داشت. منصور (خلیفهٔ 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 همهٔ جواب‌ها مثبت و امیدوارکننده بود» (بیانی، ١٣٧٧: ١١٩).

آن‌چه که قطعی است گرایش شدید راهبان به عبادت و وسواس و دقت آنان در رعایت کامل نکات عبادی است و دیگر آن‌که با بنای بغداد، این فرهنگ که در بین ساکنان اصلی این شهر رایج بوده مسلماً یک‌مرتبه 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. دربارهٔ زندگی او روایات کثیری در دست است. قدیم‌ترین مأخذ یعنی *طبقات الصوفیهٔ* سلمی، تنها اشاره کرده که او به دست علی بن موسی‌الرضا (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، ١٩٥٣: ٨٥). 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 *صفةالصفوة* 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)؛ امّا 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، ۱۳٦۲: ۳۸). در منابع تاریخی سال فوت او متفاوت نقل شده، اما بیشتر سال ۲۰۰ هجری را ذکر کرده‌اند. دربارهٔ او باید گفت که سر سلسلهٔ اکثر فرق صوفیانه است و استاد سری سقطی است و سری، استاد جنید بغدادی است و او پیر و مرشد و نمایندهٔ تام بغدادیان است. پس بی‌دلیل نیست که فرهنگ کهن رهبانی به واسطهٔ موقعیت شهر بغداد و از طریق این‌گونه افراد وارد عرفان و تصوف اسلامی شده باشد.

۵. نتیجه‌گیری

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

۱. مکتب عرفانی بغداد که در سدهٔ سوم هجری توسط برخی از صوفیان ساکن این شهر پی‌ریزی شد، دارای ویژگی‌های منحصر به‌فردی است که آن را از دیگر فرق صوفیانه ممتاز می‌کند، هرچند این عنوان در ابتدا صرفاً به سبب موقعیت جغرافیایی و حوزهٔ گسترش و رواجش به آن داده شده بود.

۲. مکتب بغداد از سدهٔ چهارم و در زمان شاگردان جنید بغدادی، از محل اصلی رشد و توسعهٔ 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.

٤. 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.

٥. 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.

٦. موقعیت جغرافیایی بغداد و این‌که 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 ورطهٔ بدعت، عامل دیگری برای آن است.

۹. شرایط اجتماعی و کنترل شدید جامعهٔ 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 بهانهٔ 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.

پی‌نوشت

۱. این نمودار براساس منابع زیر طراحی شده است: هجویری، ۱۳۸۰؛ رادمهر، ۱۳۸۰؛ محمدبن منور، ۱۳٦۷؛ جامی، ۱۳٦٦؛ سلمی، ۱۹۵۲؛ ذهبی، ۱۹۸٦؛ سبکی، [بی‌تا]؛ همدانی، ۱۳٦۲؛ گنابادی، ۱۳۸۳؛ خاوری، ۱۳٦۲؛ موسوی خوانساری، ۱۳۹۰ق؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲؛ ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷٦؛ انصاری، ۱۳٦۲؛ ابن خلکان، ۱۹۷۷؛ عطار، ۱۳۳٦؛ قشیری، ۱۳٤۵؛ ابی‌نعیم، ۱۹٦۷؛ پورجوادی، ۱۳٦۹؛ عین‌القضات، [بی‌تا].

منابع

قرآن کریم

ابن بزاز اردبیلی. (۱۳۷٦). *صفوة الصفا*. تصحیح غلامرضا طباطبایی. تهران: زریاب.

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

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

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

ابی‌نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹٦۷). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

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

ـــــــــــــــــ . (۱۳٦۲). *طبقات‌الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.

محمدبن منور. (۱۳٦۷). *اسرار التوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

بغدادی، جنید بن محمد بن جنید. (۱۹٦۲م). *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. (١٣٦٩). *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی*. جلد اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ترمذی، ابی عبدالله محمد بن علی. (١٩٦٥م). *ختم الاولیاء*. تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مکتبة الکاثولیکیه.

جامی، عبدالرحمن. (١٣٦٦). *نفحات‌الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی‌پور. بی‌جا: سعدی.

خاوری، اسدالله. (١٣٦٢). *ذهبیه. تصوف علمی ـ 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. (١٩٨٦). *سیر الاعلام النبلاء*. تحقیق اکرم البوشیبی. بیروت: دارالرسالة.

رادمهر، فریدالدین. (١٣٨٠). *تحقیقی در زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی*. تهران: روزنه.

سبکی، تاج الدین. (بی‌تا). *طبقات الشافیة الکبری*. مصر: مطبعة الحسینیة المصریة.

سلمی، ابو عبدالرحمن. (١٩٥٣). *طبقات‌الصوفیه*. تحقیق نورالدین شریبه. قاهره: جماعة الازهر للنشر و التألیف.

سهروردی، ابونجیب عبدالقاهر بن عبدالله. (١٣٦٣). *آداب المریدین*. ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

سهروردی، شهاب‌الدین عمر. (١٣٦٤). *عوارف المعارف*. ترجمه عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.

عطار، فریدالدین. (١٣٣٦). *تذکرة الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.

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

نهج البلاغه. (١٣٧٩). ترجمهٔ سید جعفر شهیدی. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد. (۱۳۷٦). *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. (۱۳٤۸). *اصول کافی*. ترجمه و شرح سید قاسم رسولی. جلد اول. تهران: مسجد چهارده معصوم.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳٥٤). *الرسالة الی الصوفیه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد العثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل محمد. (۱۳٦٥). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. ربع چهارم. با مقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.

موسوی خوانساری، محمد باقر. (۱۳۹۰). *روضات الجنات*. تهران: مکتبة اسماعیلیان.

نجم‌الدین کبری. (۱۳٦۸). *فوایح الجمال و فواتح الجلال*. ترجمه محمدباقر ساعدی. به اهتمام حسین حیدرخانی. تهران: مروی.

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

همدانی، خواجه یوسف. (۱۳٦۲). *رتبةالحیات*. تصحیح و مقدمه محمد امین ریاحی. تهران: توس.