

مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز
دوره بیست و ششم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۶ (پیاپی ۵۱)
(ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی)

مراتب توحید از دیدگاه جنید بغدادی

دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد* دکتر حسین آقاحسینی** مهدی رضائی***
دانشگاه اصفهان

چکیده

توحید، رکن اساسی اسلام، در طول قرن‌های اولیه اسلامی از معنای نخستین خود بیرون آمد و از نظر معنایی به تدریج دچار تحولاتی شد. مبنای عمده‌ی این تحولات، قدرت اندیشه و تأمل و دقت متفکران مسلمان به خصوص عارفان، در آیات و احادیث است. عارفان مسلمان، با توجه و امعان نظر بیشتر به آیات الهی، به جنبه‌های دیگری از معنای توحید پی بردند که باعث برداشت‌های جدیدی شد. در نهایت، در تعالیم جنید بغدادی، چهار مرتبه از توحید دیده می‌شود که دو مرتبه‌ی اول آن، بر پایه‌ی علم و معرفت شکل می‌گیرد و مورد قبول همه‌ی مسلمانان است ولی مراتب سوم و چهارم توحید، یعنی فنا و وحدت شهود، خاص عارفان و سالکان طریق الی الله و نتیجه‌ی عشق و مشاهده است.

واژه‌های کلیدی: ۱. توحید ۲. فنا ۳. وحدت شهود ۴. وحدت وجود ۵. جنید بغدادی ۶. ابن عربی.

۱. مقدمه

توحید به عنوان اصلی اساسی در اسلام، از آغاز دعوت پیامبر(ص)، مورد بحث و مطالعه قرار گرفت. اهمیت توحید در اسلام به حدی است که اساس و بنیاد این دین به شمار می‌رود. توحید در ابتدا به معنای نفی سایر خدایان و بت‌هایی بود که در برابر الله پرستش می‌شد. اساس دعوت پیامبر اسلام(ص) یعنی «لا اله الا الله»، نفی هر شریکی از خداست. با گذر زمان و در طول قرن‌های نخستین اسلامی، این معنای بسیط توحید، دچار تحول شد زیرا اعتقاد به الله به عنوان خدای واحد، برای مسلمانان، امری مسلم بود و خلاف آن به تصور در نمی‌آمد اما با وجود این باور، نه تنها بحث و جدل در

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

میدان توحید متوقف نشد بلکه با شکل‌گیری عرفان و تصوف، توحید از معنای نخستین خود خارج شد و معانی جدیدی بر آن حمل شد. اهمیت توحید در عرفان و تصوف به این دلیل است که عارفان و صوفیان مسلمان، هدف خویش را رسیدن به حق و فنا شدن در آن قرار دادند.

پس از آن که توحید وارد حلقه‌های بحث صوفیانه شد، تلاش و کوشش فراوانی در جهت شناختن بهتر و بیشتر خداوند، به عنوان مبدأ و مقصد هستی، صورت گرفت و باعث شد که مراتب و درجاتی برای توحید به وجود آید. اگرچه پیدایش این مراتب توحیدی با گذشت زمان و تدریجی بود، اما زمینه‌های پیدایش آن، از همان باور نخستین اسلامی که در روزگار پیامبر اکرم (ص) در بین مسلمانان رواج داشت، سرچشمه گرفت. در مراحل بعد، در بین برخی از مسلمانان، کم‌کم اعتقاد به توحید با اندیشه‌های کلامی جبر و اختیار آمیخته شد و گروهی به این باور رسیدند که خداوند، فاعل اصلی اعمال و افعال انسان است که این اعتقاد، به توحید افعالی منجر شد. این اندیشه به عرفان اسلامی رسید و تداوم آن در عرفان و با استناد به حدیث قرب نوافل، به مرتبه‌ی دیگر توحید یعنی فنا فی الله منتهی شد. رشد و شکوفایی نظریه‌ی فنا، دیدگاه تازه‌ای را در عرفان و تصوف بنیان گذاشت که بعدها وحدت شهود نام گرفت. نشانه‌های این مرتبه‌ی عالی تفکر توحیدی را در اندیشه‌های جنید بغدادی به فراوانی می‌توان یافت.

در بین صوفیان مسلمان، جنید بیش از دیگران به مسأله‌ی توحید اهمیت می‌دهد و توحید در تعالیم او به چهار مرتبه تقسیم می‌شود. جنید، برترین مرتبه‌ی توحید را وحدت شهود می‌داند که نتیجه‌ی مشاهده است. در این مرتبه، عارف خدا را در همه‌ی هستی می‌بیند و مانند باباطاهر همدانی، می‌تواند از دریا و صحرا و کوه و در و دشت، خدا را مشاهده کند؛ زیرا «کسی که خدا چشمش را گشوده باشد، او را در هر چیز و عین هر چیز می‌بیند». (ابن عربی، ج ۳، ۲۴۷: ۱۹۸۵).

نظریه‌ی وحدت شهود از این جهت اهمیت دارد که مبنایی برای پیدایش و ابتکار اندیشه‌ی وحدت وجود شد؛ ایده‌ای که ابن عربی در قرن هفتم پایه‌گذاری کرد و عرفان اسلامی با این ابتکار، وارد مرحله‌ی کاملاً جدید شد. او با نظام‌مند کردن مباحث عرفانی، آن را به فلسفه نزدیک ساخت. ابتکار ابن عربی در مبحث توحید، یعنی طرح نظریه وحدت وجود، بنا به اعتقاد برخی از محققان، در واقع مکتوب و شرح کردن «وحدت شهود» است که از قرن سوم در عرفان اسلامی وجود داشت. می‌توان گفت که «توحید عارفان در بعد وجودی، وحدت وجود و در بعد شهودی، وحدت شهود است و این دو بعد، از یکدیگر جدایی ندارد و از دید ابن عربی، حق دیدن سراسر جهان، به دلیل حق بودن سراسر جهان است». (رحیمیان، ۱۵۰: ۱۳۸۲) در واقع، وحدت وجود ابن عربی ناشی از وحدت شهود است و خود می‌گوید: «کل ما ندرکه، فَهَوَ وجود الحق فی اعیان الممکنات» (ضیاء نور، ۱۸۵: ۱۳۶۹) که ادراک همان مشاهده‌ی عرفانی است و عارف هرچه که مشاهده می‌کند، حق را در آن می‌بیند. تفاوت نامحسوس وحدت شهود و وحدت وجود در این است که عارف وحدت شهودی، حق را در ممکنات می‌بیند، اما عارف وحدت وجودی حق را عین ممکنات می‌داند.

این چهار مرتبه‌ی توحید را می‌توان در سخنان بازمانده از جنید بغدادی مشاهده کرد. تا روزگار او، سه مرتبه از توحید (البته نه به صورت منسجم) در عرفان اسلامی وجود داشت و او خود مبتکر مرتبه‌ی چهارم توحید یعنی وحدت شهود است و تا آن حد در بحث وحدت شهود پیش رفته است که می‌توان رگه‌هایی از وحدت وجود که ابن‌عربی آن را چهار قرن بعد مطرح می‌کند، در آن مشاهده کرد.

۲. رابطه‌ی توحید با احکام شرع

توحید به عنوان اصلی مهم از تعالیم شرع مقدس اسلام و اولین شعار پیامبر بزرگوار اسلام بود. پیامبر(ص)، قبل از هر چیز و پیش از این که هیچ حلال و حرام یا واجب و مستحبی را برای اعراب بیان کند، فریاد «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» سر دادند؛ زیرا تا توحید تحقق نمی‌یافت، دیگر ارکان شرع نیز استوار نمی‌شد. بنابراین، توحید که به عنوان یکی از اصول دین اسلام پذیرفته شده است، تنها راه ورود به دین است و نمی‌توان آن را هم ارزش دیگر اصول اسلام به شمار آورد بلکه پایه‌ی دین اسلام و تمامی ادیان آسمانی، توحید است. به همین سبب است که عارفی همچون جنید، برترین مجالس را نشستن و تفکر کردن در میدان توحید می‌داند زیرا اگر این اصل پذیرفته شود، التزام به بقیه‌ی اصول و امور شرع، به سادگی امکان‌پذیر خواهد شد. مستملی بخاری همین مسأله را این گونه توضیح می‌دهد: «علم شریعت که بر بنده واجب کرد طلب کردن آن، پس از آن واجب گردد که نخست علم توحید و معرفت محکم کرده باشد، از بهر آن که علم توحید و معرفت، اصل است و علم شریعت فرع و فرع را بر اصل بنا کنند؛ نبینی که انبیا، نخست، بندگان را به توحید دعوت کردند و کفار به شرایع مخاطب نیستند و اگر کافری پس از صد سال ایمان آورد، بر او قضای نماز و روزه واجب نیاید آن روزگار گذشته را؛ پس پدید آمد که توحید و معرفت اصل است و شریعت فرع اوست و روا باشد بنده را که چون اصل درست باشد به تقصیر در فرع، تجاوز افتد و به تقصیر در اصل هیچ تجاوز نیفتد. از این معنی گفتیم که علم توحید و معرفت مقدم باید.» (مستملی بخاری، ۱۲۴: ۱۳۶۵).

۳. پیدایش مراتب توحید در عرفان اسلامی

اعتقاد به مراتبی برای توحید، در سخنان جنید بغدادی به صورتی مشخص وجود دارد. رسیدن به این مراتب، نتیجه‌ی دقت و تأمل او در مباحث توحید است. همان گونه که مکرر گفته است: «اشرف المجالس و اعلاها، الجلوس مع الفكرة فی میدان توحید». (جامی، ۸۱: ۱۳۷۰). او می‌گوید: «کار ما بر چهار اصل استوار است: این که جز از وجود، سخن نگوئیم و جز هنگام گرسنگی نخوریم و جز هنگام ناتوانی و غلبه نخوابیم و سکوتمان از خشیت پروردگار است.» (سبکی، ج ۲، ۱۳۶: بی‌تا). او از طرفی برترین اندیشه‌ها را اندیشه‌ای می‌داند که درباره‌ی توحید باشد و از طرف دیگر، به جز وجود، از چیزی سخن نمی‌گوید. بنابراین، از نظر او، توحید و وجود جدائی ناپذیرند و از طریق وجود و هستی می‌توان به توحید رسید و در نهایت، توحید را به واسطه‌ی وجود و هستی، می‌توان مشاهده کرد. بحث درباره‌ی

توحید در بین او و شاگردانش به جایی رسید که «تعمق در توحید نزد اصحاب او گه‌گاه به جاهای باریک می‌کشید؛ نزدیک به مقالات اهل حلول و اتحاد». (زرین کوب، ۱۱۹: ۱۳۶۷)

جنید، همیشه توحید را به یک شکل و صورت بیان نمی‌کند بلکه بنا بر اقتضای زمان و بر حسب توان و درک مخاطب، برای او یکی از درجات مختلف توحید را بیان می‌کند. اگر سخنان او را درباره‌ی توحید، متفاوت می‌بینیم، به همین دلیل است. علت این تفاوت‌ها در آداب المریدین ذکر شده است: «حکایت کنند از جنید که او را گفتند که سالی از تو سوال کند و تو جواب او را بگویی، پس دیگر همان سوال کند و تو جوابی دیگر بگویی. گفت جواب بر قدر سائل باشد». (سهروردی، ۸۲: ۱۳۶۳). بیشتر تعاریف او از توحید، منطبق با شریعت است به عنوان مثال، می‌گوید: «موحد حقیقت وحدانیت را فقط ویژه‌ی او داند و کمال احدیت را نیز از او شناسد و بداند که فقط اوست یگانه‌ای که نه می‌زاید و نه زاده می‌شود و همه‌ی بت‌های دیگر را نفی نماید، بی آن که خداوند را تشبیه کند». (سراج، ۸۵: ۱۳۸۲). اما برای توحید، مراتب و درجاتی قائل است و توحید را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند و می‌گوید: «اعلم انّ التوحید فی الخلق علی اربعه اوجه و وجه منها توحید عوام و وجه منها توحید اهل الحقایق بعلم الظاهر و وجهان منها توحید الخواص اهل المعرفه». (رادمهر، ۳۹۸: ۱۳۸۰). او توحید عامه را اقرار به وحدانیت خدا، به همراه حذف ارباب و انداد و اضداد از وجود خدا می‌داند و توحید اهل حقایق را نیز همین می‌داند؛ با این تفاوت که می‌گوید توحید آن‌ها همراه با عمل به امر و نهی او (خدا) و بریدن از ترس و آرزو و رغبت از غیر او است. برای وجه اول از توحید خواص، علاوه بر موارد مذکور، فنا شدن در حق را نیز ضروری می‌داند و در ادامه می‌گوید که وجه آخر، این است که بنده به صورت شبحی در برابر خداوند در آید که بین آن‌ها سومی نباشد و تصاریف تدبیر خداوندی براو جریان یابد. (هجویری، ۳۶۳: ۱۳۸۰)

جنید، تعریف دیگری از این مرتبه از توحید، ارائه می‌دهد و می‌گوید: «توحید این است که بنده سایه‌ای پیش روی حق باشد و انواع تدبیرهای خود را در کوه‌های امواج دریای توحید او فانی سازد و خود را فراموش نماید و مردمان را از یاد ببرد و حقایق وجود یگانه‌ی خدا را در قرب خالصانه بدو، با فراموشی جسم و حس خود بپذیرد و بداند که خدای تمامی کارهای چنین بنده‌ای را خود بر پای می‌دارد و انجام بنده به آغازش بازگردد و چنان باشد که بود». (سراج، ۸۶: ۱۳۸۲). تعریف اخیر او از توحید، حاوی نکات تازه‌ای است که با تعاریف معمولی توحید، تفاوت‌های بسیاری دارد. در این جا، صحبت از فنای تدبیرها در امواج توحید است و فراموش کردن خود، که بیانی شیوا از «فناء فی الله» است و اوج توحید عملی بندگان را بیان می‌کند.

از نظر او، نهایت توحید، مرتبه‌ی وحدت است؛ همان آموزه‌هایی که مخفیانه به شاگردان خاص خود آموزش می‌داد و در متون مختلف به آن اشاره شده است که «جنید بغدادی به تقیه رفتار می‌کرد و عقیده‌ی خود را از دیگران پنهان می‌نمود تا آن حد که هیچ گاه درباره‌ی علم توحید سخن نمی‌گفت، مگر در میان خانه‌ی خود، پس از آن که درها را می‌بست و کلید آن را در زیر زانو پنهان می‌کرد و

می‌گفت آیا شما دوست دارید که مردم اولیاء و خادمان خدا را به دروغ و کفر و زندقه نسبت دهند».
(شیبی، ۲۵۲: ۱۳۵۴).

اما بعضی از شاگردانش از جمله حلاج و شبلی، به خاطر عدم تمکین، آن‌چه را که استاد به آن‌ها آموخته بود بر سر منابر فریاد کردند مثلاً «هنگامی که حالت شبلی قوت گرفت، مجلسی بنهاد و آن سر بر سر عامه آشکار کرد و جنید او را ملامت کرد و گفت: ما این سخن را در سرداب‌ها می‌گفتیم، تو آمدی و بر سر بازارها می‌گویی. شبلی گفت: من می‌گویم و من می‌شنوم در هر دو جهان به جز از من کیست؟ بلکه خود سخنی است که از حق به حق می‌رود و شبلی در میانه نه. جنید گفت: تو را مسلم است، اگر چنین است» (مستملی بخاری، ۱۷۳۰: ۱۳۶۶) می‌بینیم که جنید گفته است: آن‌چه ما در سرداب‌ها می‌گفتیم پنهان، شبلی آمد و آن را بر سر منبر برد و بر خلق آشکار کرد. پس سخنان شبلی که ندای فنای فی الله است، همان سخنان جنید است. از طرفی جنید او را معذور و مسلم می‌دارد، هر چند در برخی روایات او را نفرین می‌کند و می‌گوید «لا بارک الله فیک» (مستملی بخاری، ۱۷۳: ۱۳۶۶) و این روایت دوم صحیح‌تر به نظر می‌رسد زیرا که حلاج را نیز بعد از افشای اسرار طرد می‌کند. این واقعیت نشان می‌دهد که آنان اسرار او را فاش کرده‌اند. پس می‌توان این احتمال را در نظر گرفت که سخنان شبلی و حلاج، آموزه‌های جنید بوده است.

در همین جواب کوتاه شبلی، برخی مسائل آشکار می‌شود؛ که از طریق آن، می‌توان عقاید جنید را بهتر شناخت. اول این که می‌گوید: «من می‌گویم و من می‌شنوم و شبلی در میانه نه»، اشاره به مرتبه‌ی فناست که از بالاترین مراتب اهل توحید است. دوم این که می‌گوید: «در هر دو جهان به جز از من کیست؟ بلکه خود سخنی است که از حق به حق می‌رود»، نشان از وحدت شهود است زیرا او اولاً، سراسر وجود خود را لبریز از خدا می‌بیند و دیگر این که غیر از خود را در جهان نمی‌بیند. بنابراین، همه‌ی هستی را خدا می‌بیند. معنای وحدت شهود نیز همین است. در ادامه، با صراحت بیشتری بیان می‌کند که «سخنی است که از حق به حق می‌رود» که نشان یکی شدن با حق است. این مرتبه، نهایت توحید به شمار می‌رود و در این مرتبه، عارف همه‌ی هستی را یک وجود واحد می‌بیند.

ابوحامد محمد غزالی نیز چهار درجه برای توحید قائل است که با تقسیم بندی جنید شباهت‌هایی دارد. او دو درجه اول آن را به پوست تشبیه می‌کند و دو درجه‌ی دیگر را بسان مغز توحید می‌داند. درجه‌ی اول توحید از نظر غزالی «آن است که به زبان لا اله الا الله گوید و به دل اعتقاد ندارد و این توحید منافق است. درجه دوم، آن که معنی این، به دل اعتقاد کند چون عامی، یا به نوعی از دلیل چون متکلم. درجه‌ی سوم آن که به مشاهده ببیند که همه از یک اصل می‌رود و فاعل یکی بیش نیست و هیچ کس دیگر را فعل نیست و این نوری بود که در دل پیدا آید و در آن نور، این مشاهده صورت گیرد و این مثل توحید عارفان است و این توحید اگرچه به درجه، بزرگ است و لکن در وی خلق را می‌بیند و خالق را می‌بیند. پس در این بسیار کثرت هست و تا دو می‌بیند در تفرقه باشد و جمع نبود و کمال توحید، درجه‌ی چهارم است که جز یکی را نبیند و همه را خود یکی ببیند و یکی شناسد و تفرقه

را بدین، هیچ راه نبود و این را صوفیان فنا گویند در توحید. صافی بکمال، توحید چهارم است که اندران همه را حق داند و بس و جز یکی را نبیند و خود را نیز فراموش کند». (غزالی، ۷۹۹: ۱۳۵۲).

درجات توحید غزالی با جنید کاملاً هماهنگ نیست بلکه تفاوت‌هایی بین نظرات آن‌ها وجود دارد:

۱. درجه‌ی اول توحید که غزالی بیان می‌کند، در عقاید جنید وجود ندارد.
۲. درجه‌ی دوم توحید غزالی برابر مرتبه‌ی اول توحید جنید است.
۳. غزالی مشاهده را درجه‌ی سوم به شمار می‌آورد، ولی جنید معتقد است که مشاهده برترین مرتبه‌ی توحید است.

غزالی در تعریف فنا به طور ضمنی سخن از وحدت شهود نیز به میان می‌آورد و می‌گوید «جز یکی را نبیند و همه را خود یکی ببیند و بشناسد». (همان). این سخن به مشاهده و وحدت شهود اشاره دارد که شبیه دیدگاه جنید است.

۴. توحید و مراتب آن

اگر مجموعه سخنان منقول از جنید را در کنار هم قرار دهیم، با دیدگاه‌های بسیار متفاوتی روبه‌رو خواهیم شد. او، خود علت این تفاوت‌ها را ذکر کرده و آن را ادای سخن بر حسب درک مخاطب دانسته است. (سهروردی، ۸۲: ۱۳۶۳). از طرفی، اگر این دیدگاه‌های به ظاهر متفاوت را در کنار هم بگذاریم، متوجه می‌شویم که در باب توحید، همیشه به یک موضوع اشاره نمی‌کند و یک موضوع را به شیوه‌های متفاوت بیان نمی‌کند بلکه معتقد به درجاتی برای توحید است که هر بار بنا بر اقتضای زمان و مکان و فهم مخاطب، یک مرتبه از مراتب آن را بیان می‌سازد. عطار در تذکره‌الاولیاء روایتی از او نقل می‌کند که دلیل اعتقاد وی به مراتب مختلفی برای توحید است: «اول علم است، پس معرفت است به انکار، پس جحود است به انکار، پس نفی است، پس غرق است، پس هلاک و چون پرده برخیزد، همه خداوند حجاب اند». (عطار، ۳۸۳: ۱۳۴۶).

در حلیه‌الاولیا روایت شده که: «بعضی علما از جنید پرسیدند که توحید را برای ما بیان کن و به ما بگو که آن چیست؟ گفت: آن یقین است. پس گفتند: بیشتر توضیح بده. گفت: توحید، یعنی معرفت تو به این که حرکات خلق و سکونشان فعل خداست که تنهاست و برای او شریکی نیست. هرگاه به این مرحله رسیدی به توحید رسیده‌ای» (ابی نعیم، ج ۱۰: ۲۵۶: ۱۹۶۷). جنید در این سخنان، دو مرتبه از توحید را بیان می‌کند، یعنی توحید نظری و توحید افعالی. او در جایی دیگر علم توحید را از یافتن او (خدا) جدا می‌داند. (قشیری، ۱۰۱: ۱۳۴۵)

از نظر جنید، توحید شامل مراتبی است که هر کس بسته به مقام عرفانی خود و به واسطه‌ی مرتبه‌ای از آن، خدا را می‌شناسد. این مراتب در دو مرحله جای می‌گیرند. همان طور که اشاره شد، جنید علم توحید را از یافتن او جدا می‌داند. (قشیری، ۱۰۱: ۱۳۴۵)، به همین سبب برای بررسی مراتب توحید از دیدگاه او، باید آن مراتب را در دو مرحله‌ی علم و وصال، مطالعه کرد: مرحله‌ی اول برپایه‌ی

معرفت و شناخت است و خود به دو مرتبه تقسیم می‌شود: مرتبه‌ی اول همان دیدگاه اولیه‌ی شرع است، یعنی اقرار به یگانگی و نفی انداد و یقین به یگانگی و در آمدن از شک و تردید و مرتبه دوم، توحید افعالی است یعنی اعتقاد به این که خدا فاعل هر فعلی است و فعال مایشاء هستی است و اعتقاد به این که قدرت خداوند در ورای هر چیز و هر عمل است.

مرحله‌ی دوم، عرصه‌ی وصال و یافت است. این مرحله نیز به دو مرتبه تقسیم می‌شود: مرتبه‌ی فنا و مرتبه‌ی شهود. در مرتبه‌ی فنا، انسان خود را چون شبحی در جریان قدرت خدا می‌داند و از خود، هیچ اختیار و خواستی نمی‌بیند. وحدت شهود، عالی‌ترین مرتبه‌ی توحید است، یعنی این که همه چیز خداست و غیر خدا موجودی نیست، بلکه یک وجود مطلق است که به صور متفاوت متعین شده است.

۴.۱. مرحله‌ی اول؛ مرحله‌ی معرفت

مرحله‌ی معرفت از دیدگاه جنید برابر با بحث توحید در شرع است. این مرحله‌ی توحید، بر خلاف مرحله‌ی وصال که بر پایه‌ی مشاهده است، بر پایه‌ی علم شکل می‌گیرد؛ خود جنید نیز می‌گوید: «علم توحید از یافتن او جداست و اندرین معنی گفته‌اند:

وجودی ان اغیب عن الوجود بما یبیدا علی من الشهودی»

(قشیری، ۱۰۱: ۱۳۴۵)

یعنی: وجود من این است که از وجود غایب شوم، به واسطه‌ی آنچه که از شهود بر من آشکار شده است. در این بیان کوتاه، یافت و شهود را برتر از مرحله‌ی علم می‌داند و معتقد است، باید به شهود رسید.

جنید، نهایت مرحله‌ی معرفت را که حاصل تلاش عقلانی برای شناخت خداست، حیرت می‌داند و می‌گوید: «عقل عقلا چون به نهایت رسد در توحید به حیرت ادا می‌کند» (قشیری، ۵۱۴: ۱۳۴۵) و در این باره به سخنی از ابوبکر استناد می‌کند که می‌گوید: «پاک آن خدایی است که به معرفت خویش راه نداد، مگر به عجز از معرفت خویش». (همان، ۵۱۶). پس مشخص شد نهایت مرحله‌ی معرفت، حیرت و عجز است. به همین دلیل، جنید هنگامی که به مراحل والای شهود و وصال می‌رسد، می‌گوید: «اکبر ذنبی معرفتی اّاه» (انصاری، ۵۵۷: ۱۳۶۲)؛ یعنی به خاطر این که قبلاً خدا را آن گونه که هست، نشناخته، آن را بزرگترین گناه خود می‌داند و چون به مقام بالاتر رسید، مقام پایین تر و این که تصویری غلط درباره‌ی خدا داشته را گناه می‌داند.

۴.۱.۱. مرتبه‌ی اول، توحید علمی: اولین مرتبه‌ی توحید از نظر جنید، یکی دانستن حق است

به حقیقت یگانگی او. استنباط جنید در این تعریف، بر اساس ظواهر آیات و احادیث است و معمولاً این مرحله از توحید را در جواب مردم عادی بیان می‌کند و از نظر او، این مرحله توحید، خاص عوام بوده است. او بر پایه‌ی آیات سوره‌ی اخلاص، توحید را این گونه شرح می‌دهد: «یکی دانستن حق است به حقیقت یگانگی او که او یکی است، از کس نزاد و کس از او نزاد، اضرار و انداد نفی کردن [از او] و تشبیه و تصویر و چگونگی برو جایز نیست». (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۱۴) بخش اول این سخن، معنا و

مفهوم «قل هو الله احد و الله صمد» است و زاییدن و زاییده نشدن نیز معنای مستقیم «لم یلد ولم یولد» است و نفی اضداد و انداد از او، معنی ادامه‌ی سوره است که می‌فرماید «و لم یکن له کفواً احد». این برداشت از توحید را در جایی دیگر، این گونه بیان می‌کند که «توحید آن است که بدانی و اقرار دهی که خداوند سبحانه و تعالی فرد است به ازلیت خویش و او را ثانی نیست و هیچ چیز آن که او کند، نتواند کرد». (همان، ۱۶) در «اللمع فی التصوف» آمده است: «مردی به نزد جنید آمد و از او پرسشی در مسأله‌ی اشاره، کرد. جنید با چشمانش به آسمان اشاره کرد. مرد به او گفت: ای ابوالقاسم بدو اشارت مکن چه، او از این هم به تو نزدیک‌تر است. جنید گفت: راست گفتی و خندید». (سراج، ۲۶۱: ۱۳۸۳). این گونه جواب‌های خاص عوام به وفور از او روایت شده است و در این مرتبه از توحید، برای مخاطبین، قدیم را از محدث جدا می‌کند و می‌گوید: «صفت بندگی همه ذلّ است و عجز و ضعف و استکانت و صفت خداوند، همه عز است و قدرت. هر که این جدا تواند کرد با آن که گم شده است، موحد است». (عطار، ۳۸۷: ۱۳۴۶).

توحید در این مرحله، بر پایه‌ی معرفت شکل می‌گیرد و علم، نقش مهمی در این شناخت دارد. روایتی در حلیة‌الاولیاء است که آشکار می‌کند، جنید این نوع توحید را با حکمت و عقل آمیخته می‌دانسته و معتقد بوده که بدون عقل، این مرحله از شناخت صورت نخواهد گرفت. او در این باره می‌گوید: «ان اول ما یحتاج الیه من عقد الحکمه، تعریف المصنوع صانعه و المحدث کیف کان احده و کیف کان اوله و کیف احداث بعد موته فیعرف صفة الخالق من المخلوق و صفة قدیم من المحدث، فیعرف المربوب ربّه و المصنوع صانعه و العبد الضعیف سیده، فیعبده و یوجده و یعظمه و یدلّ بدعوته و یعترف بوجوب طاعته، فان من لم یعرف مالکة لم یعترف بالملک لمن استوجبه و التوحید علمک و اقرارک بان الله فرد فی اولیته و ازلیته لا ثانی معه و لا شی یفعل فعله». (ابی نعیم، ج ۱۰، ۲۵۶: ۱۹۶۷). در این روایت، ابتدا لازمه‌ی توحید را استواری حکمت و دانش می‌داند و شناخت توحید را وابسته به علم و اقرار به فرد بودن خداوند در اولیت و ازلیت او می‌داند. بنابراین، از نظر او شناخت و علم برای این مرتبه از توحید، اصلی ضروری و ناگزیر است.

۴.۱.۲. مرتبه‌ی دوم؛ توحید افعالی: مرتبه‌ی دوم توحید هم که از نظر جنید وابسته به علم و معرفت است، توحید افعالی است و برخلاف مرتبه‌ی نخست که توحید علمی است. این مرتبه، توحید افعالی به شمار می‌رود یعنی انسان همه چیز را از خدا بداند و همه‌ی افعال را فعل او بداند و در واقع، این مرتبه، حاصل و نتیجه‌ی مرتبه قبل، یعنی مرتبه‌ی علمی است. هنگامی که یگانگی خدا و فعال ما یسأله بودن او از طرق علمی بر بنده اثبات شد، در عمل نیز به آن پای‌بند خواهد بود. قشیری در این باره آورده است: «جنید را پرسیدند از توحید، گفت: یقین است. پس سائل گفت: پیدا کن تا چون بود؟ گفت: آن که بشناسی که حرکات خلق و سکون ایشان فعل خدای است تنها، کس را با او شرکت نیست، چون این به جای آوردی، شرط توحید به جای آوردی». (قشیری، ۱۸: ۱۳۴۵). یقین در این تعریف، اشاره به توحید علمی دارد و بخش دوم پاسخ او اشاره به توحید افعالی است.

این دو مرتبه از توحید، بر پایه‌ی علم شکل می‌گیرد اما علم بشری قطره‌ای از دریای علم الهی است و توان راه یافتن به اصل هستی را ندارد و جست‌وجوی حق از طریق علم، به حیرت و سردرگمی ختم می‌شود و جنید معتقد است که این مرحله از توحید به حیرت می‌انجامد. (قشیری، ۱۴: ۱۳۴۵). در این مرحله، هر چه به ذهن می‌رسد توحید نیست و باید آن را انکار کرد زیرا توحید فراتر از ذهن و قوه‌ی توهم است.

از جنید روایات فراوانی درباره‌ی ناقص بودن این مرحله‌ی توحید، نقل شده است. در همه‌ی این روایات می‌گوید که توحید در این مرحله، به طور کامل قابل تحقق نیست و به شناخت علمی نمی‌توان اعتماد کرد. او بارها گفته است: که «غایت توحید (البته این مرحله از توحید)، انکار توحید است یعنی هر توحید که بدانی، انکار کنی که نه توحید است». (استخری، ۱۲۳: بی تا). شبیه این اعتقاد از حضرت علی (ع) نیز روایت شده است: که «إن تعلم ما تصور فی قلبک فالحق بخلافه». (مستملی بخاری، ۱۶۵۰: ۱۳۶۶) جنید دلیل ناتوانی علم از شناخت کامل خداوند را در این می‌داند که «نهایتی برای معروف نزد عارفان نیست و چگونه علم می‌تواند احاطه یابد به آن چه که اندیشه به آن نمی‌رسد و همچنین عقول نیز به آن احاطه نمی‌یابند و از حیطة ی توهم اذهان و توان دید نیز برتر است». (ابی نعیم، ج ۱۰، ۱۵۷: ۱۹۶۷).

۴.۲. مرحله‌ی دوم؛ مرحله‌ی وصال

دومین مرحله‌ی توحید از دیدگاه جنید، مرحله‌ی وصال و مشاهده است که خود به دو مرتبه تقسیم می‌شود: یکی مرتبه‌ی فنا و دیگر مرتبه‌ی مشاهده. این مرحله فراتر از دسترس عقل و ادراک حس است و فقط از طریق دل می‌توان به آن رسید. از نظر جنید، هر کس در این مرحله نباشد، نمی‌تواند سخن از توحید بگوید: «من قال الله عن غیر مشاهده فهو مفتري» هر که به زبان گوید الله و در سر او مشاهدت نباشد، این کس دروغزن است (مستملی بخاری، ۱۳۳۷: ۱۳۶۵). این مشاهده، مشاهده‌ی قلبی است و روایتی نزدیک به این سخن، از علی (ع) نیز نقل شده است: «خدایی را که نبینم نمی‌پرستم». همان گونه که اشاره شد، غزالی نیز مشاهده و فنا را توحید عارفان بر می‌شمارد و آن را به منزله‌ی مغز و روغن گردو می‌داند در برابر دو درجه‌ی اول توحید که آن را به پوست گردو تشبیه می‌کند. (غزالی، ۷۹۹: ۱۳۵۲).

۴.۲.۱. مرتبه‌ی سوم؛ فنا: فنا از عالی‌ترین مفاهیم و مباحث عرفان اسلامی و یکی از مراتب

توحید است که سالک در جهت رسیدن به حق از خود و صفات خود، خالی می‌شود و سراسر وجود خویش را سرشار از صفات حق مطلق می‌یابد. این مرحله در عرفان اسلامی یک مقام به حساب آمده و از دید صوفیان سکر مسلک و پیروان مکتب بایزید، نهایت و غایت تهذیب و سلوک به شمار می‌آید و مهمترین دلیل و پشتوانه‌ی روائی آن نیز، حدیث قرب نوافل است. آواز پر آوازه‌ی 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 فرارگرفتن در این مقام، شایستگی ارشاد و هدایت سالکان را ندارد مگر این که از این سکران به صحو عروج کند و به مقام نهایی توحید، یعنی وحدت شهود برسد. جنید سخنان بسیاری درباره‌ی این مرتبه از توحید دارد و آن را «معنایی می‌داند که رسوم در آن مضمحل می‌شود» (انصاری، ۲۰۸: ۱۳۶۲) و چون رسوم مضمحل شد، «خروج از تنگنای رسوم به سوی فضای سرمدیت» (رادمهر، ۲۶۰: ۱۳۸۰) صورت می‌گیرد. او در این مرتبه، توحید را این‌گونه تعریف می‌کند: «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 آن چه ارادت اوست، می‌رسد». (هجویری، ۳۶۳: ۱۳۸۰؛ سراج، ۱۳۸۲: ۸۶ و ۱۹؛ قشیری، ۵۱۵: ۱۳۴۵). معنی فنا یعنی محو شدن است در ذات حق البته نه به معنی حلول و اتحاد بلکه فنا در عرفان اسلامی و از دیدگاه جنید، حاصل محبت و عشق است و لازمه‌ی این معنی است که عاشق خود را در برابر معشوق نبیند و دویی از میان آن‌ها برخیزد. در این مورد می‌گوید: که «محبت درست نشود در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من». (عطار، ۲۹: ۱۳۴۶)

در کشف المحجوب آمده است: «پیش جنید برخوانند: "لم تقولون مالا تفعلون" وی گفت: بار خدایا ان قلنا، قلنا بک و ان فعلنا، فعلنا بک، فاین القول و الفعل» (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۱۲) دلیل بر فنای اوست در دریای عظمت الهی و در نامه‌ای که به یکی از دوستانش می‌نویسد، می‌گوید: «تمم لک ترید منک له، ثم اخلاک منک له و منه له به لیفردک فی قلبه لک» (رادمهر، ۳۶۰: ۱۳۸۰)؛ بخش اول آن که وجودت را از خودت برای خودش (خالی نماید) اشاره به فنا فی الله است.

بنابراین، سومین مرتبه‌ی توحید، فناست که بنده در این مقام، غرق و مستهلک وجود حق می‌شود و پس از این مقام، مرتبه‌ی آخر توحید یعنی مرتبه‌ی مشاهده و مقام تمکین و صحو پدید می‌آید که در حکمت متعالیه، از آن تعبیر به «سفر من الحق الی الخلق» می‌شود.

۲.۲.۴. مرتبه چهارم؛ وحدت شهود: وحدت شهود بالاترین مرتبه‌ی توحید است که عارف

همه‌ی هستی را خدا می‌بیند و به شهود واحد می‌رسد. این مرتبه‌ی توحیدی نسبت به فنا در جایگاه برتری است و نشانه‌ی قرار گرفتن در این مقام، صحو است که پس از فراتر رفتن از سکر و فنا حاصل می‌شود. در این مقام، سالک با حفظ هویت خویش، خود و همه‌ی مخلوقات را به صورت یک کل واحد می‌بیند که یک وجود بیش نیست و آن حقیقت واحد است. بر خلاف تصور معمول که صحو را بازگشتن از سکر می‌داند، صحو بازگشت از سکر نیست بلکه نشان مرتبه‌ی وحدت و مشاهده است که برتر از مرتبه فنا است. قبلاً گفته شد که سکر، نشانه‌ی مقام فنا است؛ «جنید و خراز و نوری وعده‌ای دیگر، فنا را صفت کمال به شمار آورده‌اند و آن را اکرام و موهبت حق نام نهاده‌اند. آن‌ها معتقدند که حق صفت کمال را از دوستان باز نستاند تحقق محبت را. پس اگر فنا صفت کمال است، باتفاق، زوال آن روا نیست». (مستملی بخاری، ۱۶۱۳: ۱۳۶۶) بنابراین، بازگشت از فنا ممکن نیست و عارفی که پس

از سکر و فنا به صحو می‌رسد، به مرتبه‌ای بالاتر صعود کرده است. به همین دلیل نمی‌توان صحو را بازگشت از سکر دانست بلکه صحو نشان دهنده‌ی مقامی بالاتر از فنا است چون سکر نشان قرار داشتن عارف در مرتبه‌ی فناست، پس صحو نیز باید نشان از مرتبه‌ی شهود باشد. دلیل برتر بودن مرتبه‌ی شهود را می‌توان در سخنان شمس‌الدین محمد لاهیجی یافت. لاهیجی در شرح گلشن راز در این مورد می‌گوید: «چون نهایت کمال واصلان کامل، شهود جمال مطلق توحید است که مقام محمود محمدی است، فرمود:

دهد یکباره هستی را به تاراج درآید در پی احمد به معراج

حضرت حق به تجلی ذاتی بر او متجلی می‌شود و سالک جمیع ذوات اشیاء را در پرتو نور تجلی ذات احدیت، فانی یابد و تعینات عدمی وجود، به فنا در توحید ذاتی، مرتفع شود و هیچ شیء به غیر حق نبیند و وجود اشیاء را وجود حق داند و در دیده‌ی حق‌بین عارف، «کل شیء هالک الا وجهه» جلوه‌گری نموده به جز وجود واجب، موجودی دیگر نبیند و خیال غیریت نزد وی محال گردد. صاحب این مقام، جمیع ذوات و صفات و افعال اشیاء را مضمحل و متلاشی در اشعه‌ی ذات و صفات و افعال می‌یابد. (لاهیجی، ۲۲۸: ۱۳۷۴) بر اساس این سخنان می‌توان فهمید که شهود، برترین مرتبه‌ی عارف است که بعد از فنا قرار دارد و نتیجه‌ی آن به شمار می‌رود. برتری شهود نسبت به فنا را در سخنان جنید هم به وفور می‌توان یافت.

در بین روایات منقول از جنید، به موارد بسیار زیادی بر می‌خوریم که هیچ شکی نمی‌ماند که او صاحب این تجربه‌ی عرفانی یعنی وحدت شهود است. مثلاً در ادامه‌ی روایت فوق‌الذکر از کشف المحجوب، بعد از این که فنای انسان را در برابر خداوند ذکر می‌کند، وحدت شهود را به عنوان نتیجه‌ی آن، این گونه بیان می‌کند: «تا آخر بنده اندرین محل، چون اول او شود و چنان گردد که از اول بوده است، پیش از آن که بوده است» (هجویری، ۳۶۳: ۱۳۸۰) که در واقع بیان مرتبه‌ی بعد از فنا یعنی مرتبه‌ی وحدت است. همچنین در ادامه‌ی نامه‌ای که به یکی از دوستان می‌نویسد، می‌گوید: «وجودت برای خودش و از خودش نیز برای تو خالی نماید تا بی‌همتا شوی». (رادمهر، ۳۶۰: ۱۳۸۰). خالی کردن وجود برای خودش، دلیل مرتبه‌ی فنا است و خالی کردن دوباره‌ی آن از خودش برای تو، مقام صحو و تمکین یا مرتبه وحدت است.

«جنید، معرفت را واحد می‌داند، زیرا که معروف واحد است» (ابی نعیم، ج ۱۰، ۲۵۷: ۱۹۶۷). چون معروف واحد است، آن معرفتی ارزشمند است که آن را واحد ببیند و یکی بیش نداند. در جایی دیگر می‌گوید: «معرفت، وجود جهل تو است هنگام قیام علم خداوند» و چون از او می‌خواهند که بیشتر توضیح دهد، اصل عقیده‌ی خود را بیان می‌کند که «هو العارف و المعروف»؛ خدا خود هم عارف است هم معروف، یعنی که غیر خدا وجودی نیست (جامی، ۸: ۱۳۶۶). این روایات، نشان دهنده‌ی اعتقاد جنید به مرتبه‌ی وحدت است؛ مرتبه‌ای که در آن، عارف همه‌ی پدیده‌ها را یکی می‌بیند که آن هم حق مطلق است.

هنگامی که از او در مورد نهایات سوال می‌شود، به صراحت می‌گوید که نهایات همان رجوع به بدایات است (رادمهر، ۲۹۶: ۱۳۸۰) که «هو الاول و الاخر» را به ذهن می‌رساند و در تفسیر آیهی «کما تراکم تعودون...» می‌گوید: «اول کل انسان شبیه آخره و آخره شبیه اوله ادامه می‌دهد نهایت هر کار رجوع است با بدایت آن کار» (رادمهر، ۲۹۶: ۱۳۸۰) که قوس نزول و صعود هستی که ابن عربی ترسیم کرده، هنگام شنیدن این سخن جنید نیز در ذهن ترسیم می‌گردد.

از دیگر نظریات جنید که نشانه‌ی اعتقاد او به وحدت است، روایتی است که در حلیه‌الاولیاء نقل شده است: «ان الله جل ثنا لا یخلی الارض من اولیائه ولا یریبها من احبائه لیحفظ بهم من جعلهم سبباً لحفظه یحفظ بهم من جعلهم سبباً لکونه» (ابی نعیم، ج ۱۰، ۱۸۰: ۱۹۶۷) که سخنی به همین محتوا در فص اول از فصوص الحکم آمده است که نشان از تاثیر آرای جنید در آثار ابن عربی دارد: «فهو الانسان الحادث الازلی و النش الدائم الابدی الکلمه الفاصله الجامعه، قیام العالم بوجوده فهو من العالم کفص الخاتم من الخاتم و هو محل النقش والعلامه التي یختم بها الملك علی خزائنه و سماه خلیفه من اجل هذا لانه تعالی الحافظ به خلقه کما یحفظ الختم الخزائن فمادام ختم الملك علیها لا یجسراداً علی فتحها الا باذنه فاستحفظه فی حفظ الملك فلا یزال العالم محفوظاً مادام فیہ الانسان الکامل، الاتراه اذا زال و فک من خزانه الدنيا لم یبق فیها ما اخترنه الحق فیها و خرج ما کان فیها» (ابن عربی، ۵۰: ۱۳۷۵).

در روایتی که در رسایل شاه نعمت الله ولی آمده، از جنید ذکر شده که مقایسه‌ای بین انسان و قرآن دارد که بی شباهت به مثال بالا نیست. او می‌گوید: «لفظ قرآن و جسم انسان توأم‌اند و معنی قرآن و معنی انسان توأم‌اند و حقیقت قرآن و حقیقت انسان یکی است و هو حقیقت الاشیاء» (رادمهر، ۳۰۶: ۱۳۸۰). در این روایت، به صراحت گفته می‌شود که حقیقت همه‌ی موجودات یکی بیش نیست و آن حق مطلق است که تعیین‌های متفاوتی یافته است؛ تعیین بارز آن قرآن و انسان هستند و همین‌طور همه‌ی موجودات تعیین‌هایی از این وجود واحدند.

عین القضاة در تمهیدات می‌گوید: «از جنید بشنوید؛ از وی پرسیدند که من العارف؟ فقال: المعرفه ماء و لون الماء من لون الاناء؛ گفت: رنگ آب از رنگ اناء باشد تا در عالم تلوین باشد» (پارسا، ۵۳۵: ۱۳۶۶) یعنی این عالم همانند ظرفی و تعینی است و حقیقت یا وجود واحد، همانند آبی است که در هر تعیین که قرار گرفته، به همان رنگ درآمده است به همین سبب، تلوین و کثرت در عالم مشاهده می‌شود. همین مفهوم را جامی به زیبایی در دو بیت بیان می‌کند:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود	کافتاد در او پرتو خورشید وجود
هر شیشه سرخ بود یا زرد و کبود	خورشید در او به هر چه او بود نمود

جنید این اتحاد و وحدت را حتی از زبان یک مطرب می‌شنود و آن را در جواب سوال کننده از

توحید می‌گوید:

و غنی لی منی قلبی و غنیت کما غنی و کنا حیثما کانوا و کانا حیثما کنا

(همان، ۲۶۲)

یعنی: قلبم مرا از من بی نیاز کرد تا بی نیاز شدم و ما آن جایی هستیم که آن‌ها آیند و آن‌ها همان جایند که ما مییم. سخنی دیگر از جنید نقل شده است که هیچ شبهه‌ای در مورد اعتقاد او به وحدت، به جای نمی‌گذارد و آن هنگامی است که درباره‌ی حدیث نبوی «کان الله و لم یکن معه شیء» سوال می‌شود. او در جواب می‌گوید: «الآن کما کان» الآن نیز غیر از خدا نیست و هیچ چیزی با او نیست و همه خداست (همان).

با توجه به روایات منقول از جنید، کاملاً آشکار می‌شود که بحث وحدت وجود در عرفان اسلامی، مدت‌ها قبل از ابن عربی به صورت وحدت شهود، مطرح بوده و اساس عرفان و هدف آن رسیدن به این وحدت است.

برای تبیین بهتر این موضوع، به بیان چند نمونه از سخنان شاگردان او استناد می‌کنیم. نمونه‌هایی از سخنان شبلی ذکر شد که مدعی بود: «من می‌گویم و من می‌شنوم. در هر دو جهان به جز از من نیست بلکه خود سخنی است که از حق به حق می‌رود و شبلی در میانه نه». (مستملی بخاری، ۱۷۳۰: ۱۳۶۶) ابوعلی رودباری در روایتی، بحث اسمای الهی و تجلی از طریق آن را بیان می‌کند. (سلمی، ۳۶۰: ۱۹۵۳). شکل منسجم این اعتقاد رودباری را می‌توان در افکار ابن عربی به وضوح مشاهده کرد. (ابن عربی، ۴۸ و ۷: ۱۳۷۵). ابو بکر واسطی در این باره می‌گوید: هر که با وجود او خطبه وجود می‌خواند، بر کفر خود ساجد می‌کند. هر که با هستی او، هستی خود بیند کافر است. (معصومعلی شاه، ج ۲: ۵۲۰ بی تا). جعفر خلدی شبلی در خواب پیامبر(ص) را می‌بیند و «می‌پرسد: تصوف چیست؟ حضرت می‌فرماید: حالتی که در او ظاهر شود در عین ربوبیت و مضمحل شود در عین عبودیت» (همان، ۵۱۴) که ربوبیت و عبودیت را در یک راستا می‌داند. ابوبکر نساج که با چند واسطه، شاگرد جنید است و استاد احمد غزالی، در مناجات می‌گوید: «الهی ما الحکمة فی خلقی؟ یعنی هدف از خلقت من چیست؟ خداوند در جواب می‌فرماید: حکمت خلقت تو دیدن خودم است در آینه‌ی روح تو». (همان، ۵۶۴) ابن عربی این مسأله را در فص اول بیان کرده که انسان همچون آینه‌ای است که خدا خود را در آن می‌بیند. (ابن عربی، ۴۹: ۱۳۷۵). همین تمثیل آینه و برداشت وحدت وجودی از آن، در ابیات سنایی نیز به چشم می‌خورد:

با تو چون رخ در آینه‌ی مصقول نـز ره اتحاد و رای حـلـول

(ضیاء نور، ۱۶۳: ۱۳۶۹)

ابوالحسن خرقانی نیز در مناجات خویش می‌گوید: «الهی مرا در مقامی مدار که گویم خلق و حق و یا گویم من و تو؛ مرا در مقامی دار که در میان نباشم و همه تو باشی». (همان، ۱۰۹) منظور خرقانی از این عبارت، فنا نیست بلکه می‌خواهد به مقامی بالاتر برسد و دیگر، خلق و حق نگوید و همه را یک چیز بیند که هدفش رسیدن به آن هدف غایی توحید، یعنی وحدت است.

ابو سعید خراز، خود را وجهی از وجوه خدا می‌داند و زبانی از زبان‌های او که از خود او سخن می‌گوید (پارسا، ۱۳۷: ۱۳۶۶)؛ یعنی وجود و زبان او دلیلی بر خداست و او، خود خداست و حاکی از قرار

گرفتن گوینده‌ی آن در مقام وحدت است. غزالی نیز می‌گوید: «کمال توحید درجه‌ی چهارم است که اندران همه را حق داند و بس و جز یکی را نبیند». (غزالی، ۷۹۹: ۱۳۵۲). هرچند این ویژگی‌ها را درباره‌ی مرتبه‌ی فنا برمی‌شمارد اما با مرتبه‌ی وحدت شهود جنید هماهنگی کامل دارد.

۵. اسباب رسیدن به وحدت

برای رسیدن به وحدت، باید مراحل را پشت سر گذاشت. سلوک در هر کدام از این مراحل، نیازمند اسبابی است. برای رسیدن به دو مرتبه‌ی اول توحید، باید از علم یاری جست تا به معرفت رسید؛ زیرا معرفت به دست نمی‌آید جز با عقل و علم. بنابراین، عقل و علم برای مرحله‌ی معرفت، حکم ابزاری دارد که در اختیار سالک است تا به این مرحله برسد و در صورت توانایی بتواند از آن بگذرد و به مراتب بالاتر برسد. جنید نیز عامل شناخت توحید را علم می‌داند که به وسیله‌ی آن، معرفت به دست می‌آید. (عطارد، ۳۸۰: ۱۳۴۶).

از دیگر لوازم مرحله‌ی معرفت، «حضور» است. جنید در جواب شاگردانش که از او می‌پرسند خدا کی به بنده روی می‌آورد؟ می‌گوید: «جای بسی تعجب است که کسی در برابر پروردگارش بدون حضور بایستد و با این گونه وقوف، توقع اقبال خدای نیز داشته باشد». (ابی نعیم، ج ۱۰، ۲۶۸: ۱۹۶۷)

مهم‌ترین ابزار برای صعود و پیمودن مرتبه‌ی فنا، عشق و محبت است یعنی فنا بدون عشق و محبت ممکن نیست. عطارد به نقل از جنید می‌گوید: «محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید: ای من!». (عطارد، ۲۹: ۱۳۴۶) برای رسیدن به مرحله‌ی فنا، محبت و عشق مهم‌ترین سرمایه است؛ به پشتوانه‌ی شور عشق است که می‌توان از همه چیز چشم پوشید تا آن جا که هیچ چیز جز معشوق ندید. با محبت و عشق می‌توان پا بر سر طبیعت نهاد و به ماورای آن که همان وجود مطلق است، دست یافت.

رسیدن به وحدت شهود، بدون مشاهده ممکن نیست و جنید کسی را که بدون مشاهده، سخنی از خداوند به میان آورد، دروغزن خوانده است. (مستملی بخاری، ۱۳۳۷: ۱۳۶۵) برای تبیین بهتر این سخن جنید و این که چگونه ممکن است بنده‌ای خاکی به مرتبه‌ی شهود حق برسد، می‌توان از فصوص‌الحکم کمک گرفت. ابن عربی در فصوص‌الحکم می‌گوید: انسان آینه‌ای است که خداوند خود را در آن می‌بیند و در اصل، هدف از خلقت انسان نیز همین مشاهده بوده است (ابن عربی، ۴۹: ۱۳۷۵) و چون تصویری از خداوند در آینه‌ی وجود انسان منعکس می‌شود، انسان، خود نیز می‌تواند به این مشاهده برسد. این مشاهده، نهایت و هدف عارف از سلوک است، همان گونه که هدف از خلقت انسان نیز همین مشاهده است زیرا خدا با خلقت انسان، به مشاهده‌ی اعیان خویش می‌رسد و هدف او از خلقت انسان تحقق می‌یابد، انسان نیز باید به این مشاهده برسد. بنابراین، رسیدن به این مرتبه، بدون مشاهده ممکن نیست و همان گونه که جنید گفته است، شهود بی‌مشاهده دروغ است و گوینده‌ی آن مفتری.

۶. نتیجه‌گیری

توحید که در شرع مقدس اسلام، فقط یک اعتقاد و باور نظری بود، با گذشت زمان و وارد شدن به عرفان و تصوف اسلامی، از شکل اولیه‌اش خارج گشت. عارفان مسلمان با دقت بیشتر به مبحث توحید، مراتب و درجاتی برای آن در نظر گرفتند، به گونه‌ای که تا پایان سده‌ی سوم هجری، می‌توان مراتبی از توحید را در آرا و عقاید این قوم مشاهده کرد.

جنید از عارفانی است که به مبحث توحید توجهی خاص داشته است. در سخنانی که از او باز مانده است، چهار مرتبه از توحید دیده می‌شود. از دیدگاه جنید، اولین مرتبه‌ی توحید، توحید علمی است. مرتبه‌ی دوم توحید را با توجه به برخی دیگر از روایات منقول از او، می‌توان توحید افعالی به شمار آورد. او معتقد است که این دو مرتبه از توحید، بر پایه‌ی علم شکل می‌گیرد. مرتبه‌ی سوم که از دسته‌ای دیگر از سخنان او استنباط می‌شود، فنا است. از نظر وی، فنا نهایت سیر سالکان نیست بلکه سالک باید از این مرتبه نیز بگذرد و قدم در وادی وحدت گذارد. او معتقد است که هر کس در فنا بماند، حتی اگر بایزید باشد، گرفتار توهم است. آخرین مرتبه‌ی توحید که از سخنان او به دست می‌آید، وحدت شهود است.

از بین این مراتب چهارگانه‌ی توحید، سه مرتبه اول آن تا زمان جنید، در عرفان و تصوف اسلامی وجود داشته است. جنید، مبتکر نوع چهارم آن است که وحدت شهود نامیده می‌شود. اهمیت وحدت شهود در آن است که زمینه‌های پیدایش وحدت وجود را فراهم کرده است که چهار قرن بعد، به وسیله‌ی ابن عربی پدید آمد و عرفان و تصوف اسلامی را وارد مرحله‌ای جدید کرد. اختلاف دیدگاه عارفان درباره‌ی مراتب توحید، سبب پیدایش دو مکتب سکر و صحو شده است. پیروان سکر، فنا را نهایت سیر سالک می‌دانند ولی پیروان مکتب صحو، وحدت شهود را برتر از فنا و آخرین مقام عارف به شمار می‌آورند. با توجه به این مراتب، رابطه‌ی صحو و سکر نیز بهتر شناخته می‌شود؛ سکر نشان مرتبه‌ی فنا است و صحو نشان عارفی است که به شهود رسیده باشد. چون اکثر عارفان فنا را صفت کمال به شمار می‌آورند و معتقدند که خدا صفت کمال را از بنده پس نمی‌گیرد، بنابراین استنباط می‌شود که صحو بازگشتن از سکر نیست بلکه مرتبه‌ای بالاتر از آن است.

منابع

قرآن مجید.

ابی‌نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۶۷). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۷۵). *فصوص الحکم*. تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهرا.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۸۵). *فتوحات مکیه*. ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.

استخری، احسان الله. (بی تا). *اصول تصوف*. تهران: نشر معرفت.

- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس.
- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۶). *نفحات الانس من حضرت القدس*. به تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران: انتشارات سعدی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرت القدس*. تصحیح و تعلیق محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- رادمهر، فریدالدین. (۱۳۸۰). *تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی*. تهران: انتشارات روزنه.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). *مبانی عرفان نظری*. تهران: انتشارات سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷). *جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- سبکی، تاج الدین. (بی تا). *طبقات الشافعیه الکبری*. مصر: مطبعه الحسینیة المصریه.
- سراج، ابو نصر. (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. تصحیح نیکلسون، ترجمه‌ی مهدی محبتی، تهران: انتشارات اساطیر.
- سلمی، ابوعبدالرحمن. (۱۹۵۳). *طبقات الصوفیه*. تحقیق نورالدین شریبه، قاهره: جامعه‌الازهر لنشر و التالیف.
- سهروردی، ابونجیب عبدالقاهر بن عبدالله. (۱۳۶۳). *آداب المریدین*. ترجمه‌ی عمر بن محمد بن احمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- شیبی، کامل مصطفی. (۱۳۵۴). *همبستگی میان تصوف و تشیع*. تحقیق و ترجمه‌ی علی اکبر شهبایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ضیاء نور، فضل الله. (۱۳۶۹). *وحدت وجود*. با مقدمه‌ی محمود کتابی، تهران: انتشارات زوآر.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۴۵). *الرساله*. ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد العثماني، تصحیح فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- عطار، فرید الدین. (۱۳۴۶). *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوآر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۵۲). *کیمیای سعادت*. بی جا: کتابخانه‌ی مرکزی.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۴). **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**. تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوآر.

مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۵). **شرح التعرف لمذهب التصوف**. ربع سوم، تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.

مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۶). **شرح التعرف لمذهب تصوف**. ربع چهارم، تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.

معصوم‌علی شیرازی، محمد. (بی تا). **طرایق الحقایق**. تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی سنایی.

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

