

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۵، بهار ۱۴۰۲

نگاهی به ابعاد گوناگون اختلاف جنید و حلاج در آیینۀ تقابلِ تصوف مکتب خراسان و بغداد

شکرالله پورالخاص^۱

احمد جباری^۲

فرشید باقری^۳

چکیده

تأثیر محیط جغرافیایی بر نحوه تفکر و اندیشه انسانی امری قابل توجه است. تصوف اسلامی با ورود به حوزه جغرافیایی ایران با چالش‌های جدیدی مواجه شد. عارفان و اندیشمندان ایرانی با خوانش جدیدی از دین و قرآن به تدریج جهان اسلام را به سوی دو قطبی شدن سوق دادند. به دنبال آن تصوف عاشقانه مکتب خراسان در مقابل تصوف پای‌بند به سنت مکتب بغداد قرار گرفت. کرانه‌های این تقابل حوزه‌های اندیشه، سیاست و اجتماع را نیز فراگرفت. اوج این تقابل در مرگ حلاج و نوع برخورد طرف‌داران دو مکتب با او است. در پژوهش حاضر به بیان علت‌ها و ماهیت تقابل این دو مکتب پرداخته شده است. سپس بنا به اهمیت مسئله حلاج، با بررسی ابعاد اختلاف او با جنید بغدادی، روشن شد که موارد اختلاف این دو عارف بزرگ، ریشه در تقابل تصوف مکتب خراسان با بغداد داشته است. آنان در مسائل مهمی مانند: ۱. اندیشه سیاسی، ۲. مرز تأویل و تفسیر قرآن، ۳. معنای توحید، ۴. عقلائیة صحوی و اندیشه سکری و ۵. بندگی عربی و عدالت‌جویی ایرانی، با هم اختلاف داشته‌اند.

واژگان کلیدی:

تصوف مکتب خراسان، تصوف مکتب بغداد، حلاج و جنید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. نویسنده مسئول:

pouralkhas@uma.ac.ir

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

۳- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

۱- پیشگفتار

دین مبین اسلام در سرزمین حجاز محدودنماند و به زودی سرزمین‌های دیگر را هم درنوردید. حکومت حضرت علی (ع) در سرزمین عراق باعث شد تا توجه مسلمانان نسل‌های بعد متوجه کوفه و بغداد شود. ایران از نظر جغرافیایی سریع‌تر از دیگر مناطق غیرعرب در مسیر این تحول بزرگ فکری، عقیدتی و اخلاقی قرار گرفت. تأثیر محیط جغرافیایی و گفتمان فرهنگی - سیاسی حاکم بر آن، بر نحوه تفکر و اندیشه انسانی امری قابل توجه است. از قبل این تأثیرپذیری است که ما در دنیای اسلام و در طول تاریخ پرفراز و نشیب آن، همواره با ظهور و افول فرقه‌ها، مکاتب و نگرش‌های عرفانی خاص روبه‌رو هستیم.

مقایسه تفاوت اندیشه در اوایل اسلام، حاکی از آن است که بعد از وفات پیامبر و تکیه خلفای اموی و عباسی بر مسند قدرت، اندیشه و تفکر مسلمانان روی در یک‌سونگری نهاده‌است و اندیشه‌های متفاوت هم از طرف حکومت و هم دانشمندان جزم‌گرا مورد تخطئه قرار می‌گرفته‌است. نگرش تحقیرآمیز عرب‌ها به مردم دیگر سرزمین‌ها و تأکید آن‌ها بر تفاوت عناصر فرهنگی از جمله زبان، حساسیت خاصی را در میان ایرانیان برانگیخته بود. عارفان و اندیشمندان ایرانی، با خوانش جدیدی از دین و قرآن، راه را برای اندیشه‌ورزی ایرانیان و دیگر مسلمانان گشودند و به تدریج جهان اسلام را به سوی دوقطبی شدن سوق دادند. به دنبال آن تصوف عاشقانه همراه با تساهل مکتب خراسان در مقابل تصوف خشک و پای‌بند به سنت مکتب بغداد قرار گرفت. کرانه‌های تقابل این دو مکتب، حوزه‌های اندیشه، سیاست و اجتماع را نیز فراگرفت. وجوه برجسته مکتب خراسان از جمله افکار ملامتی و قلندری و عیاری پاسخی به حس استقلال‌طلبی ایرانیان بوده‌است. طریقت خراسانی با ابراهیم ادهم شروع می‌شود و با افکار بایزید و ابوسعید ابوالخیر مراحل تکامل را پشت سر می‌گذارد، تا به حلاج می‌رسد.

۲- بیان مسأله

با وجود این‌که عرفا و صوفیان اسلامی با هر نژاد و زبانی، اغلب برداشت‌ها و تأویل‌ها و تفسیرهای خود را از قرآن کریم و سیره پیامبر اکرم (ص) اخذ کرده‌اند. اما در اثر آموزش‌ها، محیط جغرافیایی و فرهنگی متفاوت، زاویه دید خاص و متمایزی نسبت به دین و قرآن داشته‌اند و قرائت

تازه‌ای از فلسفۀ زندگی ارائه دادند. تصوف اسلامی در سرزمین ایران با عقایدی در تقابل با مکتب بغداد - که به شدت از طرف متکلمان و خلفا و حاکمان حمایت و کنترل می‌شد - شکل گرفت. علت اصلی این امر را می‌توان در حیات فکری و نوع برخورد اندیشۀ ایرانی با قرآن کریم دانست. ایرانیان بر خلاف دنیای عرب که به شدت درگیر الفاظ و فهم دقیق لغوی آیات و روایات بودند، در ورای معنای لغوی به دنبال کشف بطن و رمز آیات قرآنی بودند، اما دنیای تک بعدی دستگاه خلافت بغداد تحمل برداشت و تأویلات برخلاف چهارچوب خاص خودش را نداشت؛ به گونه‌ای که برای مجازات صوفیان خارج از تفکر بغداد از تبعید، دار و مرگ استفاده می‌کرد.

اوج تفاوت اندیشۀ تصوف اسلامی ایرانی با تصوف اسلامی عربی در مرگ حلاج و نوع برخورد دو مکتب تصوف خراسان و بغداد، با حلاج است. جنید پیشوای مکتب صحو، به علت زندگی در بغداد و سخت‌گیری خلافت عربی، عارفی محافظه‌کار و مصلحت‌اندیش بود. پیروی این عارف بزرگ از فقه شافعی، او را تابع حاکمیت بغداد کرده بود و چنین تبعیتی را در سایه قرآن و احادیث توجیه می‌کرد؛ در حالی که آیات زیادی مبنی بر تفکر و اندیشه در اختیارش بود. در مقابل، حلاج از عارفان بزرگ مکتب سکر بود. در سکر و مستی علاوه بر بیان صریح و بی‌محابای مسائل عقیدتی، بر نوع حکومت خلافت عربی نیز انگشت اتهام گذاشته می‌شد. وی با تکیه بر تجربه‌های خاص عرفانی خویش سعی در عبور از سنت منقول و پیوند آن با علم حضوری داشت. آشنایی او با اندیشه‌های ایرانی و نشست و برخاست‌هایش با زمین‌داران، سیاستمداران و به‌ویژه اعیان خاندان سامانی، خلفا را در دغدغه و ترس از تشکیل ایرانی مستقل می‌انداخت. آنچه در تعقیب، محاکمه و به دار کشیدن حلاج مدنظر خلافت بود، مورد تأیید صوفیان مکتب بغداد از جمله جنید نیز بود. لذا رویارویی جنید و حلاج، تفاوت نگاه ایرانی و عربی به متن قرآن مجید و تفاوت نحوه قرائت آن را نشان می‌دهد و ریشه در تقابل دو مکتب تصوف بغداد و خراسان دارد؛ به طوری که می‌توان در آیینۀ تقابل تصوف مکتب خراسان با بغداد، ابعاد گوناگون اختلاف جنید و حلاج را به وضوح مشاهده کرد. در این مقاله سعی شده است با تشریح ماهیت و علت‌های تقابل مکتب خراسان با بغداد، تصویر گویا و روشن‌تری از اختلاف و رویارویی جنید و حلاج به خوانندگان نشان داده شود.

۳- اهمیت و ضرورت تحقیق

در دنیای معاصر نگاه به حوزه‌های علوم انسانی تخصصی شده است. با این حال هنوز در اکثر پژوهش‌هایی که در حوزه عرفان و تصوف اسلامی انجام می‌شود، تنها به نقل تاریخی مختصر از جریان‌ها و فرقه‌های مهم عرفانی و ذکر بعضی اصطلاحات و اسامی خاص اکتفا می‌شود. برآیند خواندن چنین آثاری برای مخاطبان این حوزه گسترده، جز تصویری مبهم، ناقص و گسسته از تصوف و عرفان اسلامی نیست. شایسته است محققان حوزه عرفان و تصوف اسلامی به جای نگاه کلی به

مباحث عرفانی، با دقت در زوایا و نکات مبهم برخی از مسائل عرفانی، دریچه‌ای جدید در مطالعات تخصصی عرفان و تصوف اسلامی بگشایند. از آنجاکه بسیاری از آثار مطرح در این حوزه توسط محققان اروپایی و عربی و به زبانی غیر از فارسی نوشته شده‌است، ضرورت انجام پژوهش‌هایی از این دست بیشتر احساس می‌شود.

اهمیت پژوهش حاضر در این است که با نگاهی به خاستگاه و اصول تصوف دو مکتب خراسان و بغداد، سطوح متفاوت و حتی متناقض عرفان و تصوف اسلامی را به تصویر می‌کشد و با واکاوی ماهیت و ریشه‌های اختلاف جنید و حلاج، به صورت تلویحی شکل‌گیری و خط سیر عقل عربی و اندیشه ایرانی را ترسیم می‌کند؛ همچنین به طور ضمنی، فلسفه و نحوه شکل‌گیری برخی جریان‌ها، نهادها و عناصر خاص هویت ایرانی را برای خواننده بیان می‌کند.

۴- پیشینه پژوهش

هرچند پژوهش‌های انجام‌شده، ویژگی‌های دو مکتب تصوف بغداد و خراسان را تشریح‌نموده و تا حدودی تقابل این دو مکتب را بررسی کرده‌اند، اما به‌جز عقدایی و یمینی (۱۳۹۲) که به اختلاف جنید و حلاج در نوع رابطه با خلافت اشاره‌ای گذرا نموده‌اند، نویسندگان دیگر به‌طور مستقیم به بررسی اختلاف‌های اساسی این دو عارف بزرگ نپرداخته‌اند. در ادامه به منظور آشنایی خوانندگان، مرور و نقدی اجمالی بر پژوهش‌های انجام‌شده در این موضوع به ترتیب سال انتشار صورت پذیرفته‌است. جواد نوربخش در مقاله‌ای با عنوان «ویژگی‌های تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری» که در کتاب میراث صوفیه به‌چاپ رسیده‌است، ویژگی‌های تصوف ایرانی را در رویکرد عملی و شهودی به وحدت وجود، عشق الهی، کارکردن و پرهیز از تنبلی، خدمت به مردم و انسان‌دوستی، نرنجیدن از آزار مردم، جوانمردی، استغنا، ایثار، بی‌اعتنایی به علایق دنیوی، شفقت با حیوانات، تأکید بیشتر بر بعد باطنی نسبت به بعد ظاهری و احترام به معتقدات دیگران می‌داند (نوربخش، ۱۳۸۴). این مقاله به‌جای آن‌که به ویژگی‌های خاص تصوف ایرانی به ویژه در سده نخستین بپردازد بدون هیچ سابقه و ارتباط تاریخی و فرهنگی، ویژگی‌های تصوف اسلامی را تحت عنوان ویژگی‌های تصوف ایرانی آورده‌است و اغلب گفتارها و سلوکی که در آن به عنوان شواهد مدعا آمده‌است، مربوط به حوزه تصوف مکتب بغداد و عربی است. سیدحسین نصر در مقاله «ظهور و تحول تصوف ایرانی» چاپ‌شده در کتاب «میراث تصوف» ضمن بیان اصول تصوف ایرانی بیشتر به نقش تصوف در احیای زبان و توسعه ادب فارسی پرداخته‌است. نصر بر «ایرانی‌وار» بودن تصوف اسلامی تأکید می‌کند و به دو مؤلفه اصلی تصوف ایرانی یعنی «شطح» و «عشق الهی» اشاره می‌کند. نگرش تصوف ایرانی به این دو مقوله سبب شده‌است تا زبان و ادب فارسی روی در تحول شگرف بگذارد، به گونه‌ای که به عقیده نصر شعر صوفیانه فارسی به نوعی برجسته‌ترین و مؤثرترین محصول فرهنگ ایرانی تا به امروز است (نصر، ۱۳۸۴: ۴۱).

احمد فرید المزیدی در کتاب «سید الطائفتین الإمام الجنید البغدادی» به شرح زندگی جنید، گردآوری سخنان وی، و ذکر مناقب، شیوخ و شاگردانش پرداخته است. المزیدی در این کتاب، اقوال جنید را بر اساس الفاظ خاص صوفیان طبقه‌بندی می‌کند (المزیدی، ۲۰۰۶). جامعیت کتاب، آن را به یک مرجع اصلی درباره زندگی و آثار جنید بدل کرده است. ارزش کتاب در نقل اصطلاحات عرفانی است که برای نخستین بار توسط جنید به‌کاررفته‌اند. با این حال المزیدی در این کتاب به تحلیل محتوایی آثار، توصیف اوضاع سیاسی، اجتماعی و دینی دوران زندگی جنید پرداخته است، و خواننده نمی‌تواند دورنمایی دقیق از روزگار جنید و نقش وی در آن عصر داشته‌باشد. این کاستی در اغلب آثار عربی در حوزه عرفان و تصوف نیز دیده می‌شود. عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب «جستجو در تصوف ایران» به بحث و بررسی در خصوص صوفیان مکتب بغداد و مکتب خراسان پرداخته است. زرین‌کوب با اشراف بر تاریخ ایران، تحلیلی متفاوت از این مسئله ارائه می‌دهد. ویژگی مهم این اثر در جامعیت آن و در برگرفتن سیر تاریخی تصوف ایرانی در معنای خاص آن است (زرین‌کوب، ۱۳۸۵). با این حال در این کتاب به جهت اختصار، به عوامل سیاسی سیر تاریخی تصوف اشاره چندانی نشده است، هرچند نگاه عمیق نویسنده به ماجرای حلاج و شبلی درخور توجه است. شفیع کدکنی در کتاب «قلندریه در تاریخ: دگرپرسی‌های یک ایدئولوژی» به تفصیل به تحلیل و بررسی آثار و اندیشه‌های ملامتیه و قلندریه پرداخته است. در این کتاب با نگاه دقیق تاریخی به چهار جریان فکری در خراسان پرداخته شده است. از نکات قوت این کتاب، اشاره به قدرت سیاسی قلندریه در ایران است (شفیع کدکنی، ۱۳۸۷). با این حال، بهتر بود نویسنده جهت رفع ابهام از خوانندگان، موضع خود را در خصوص معنای «ایدئولوژی» به روشنی تبیین می‌نمود. عقدایی و یمینی در مقاله‌ای با عنوان «جنید بغدادی به گزارش تذکره الاولیا»، بر اختلاف دیدگاه جنید و فقها اشاره می‌کنند، اما آموزه‌های او در حدیث و فقه و زندگی‌اش در بغداد، این اختلاف را چندان برجسته نمی‌سازند (عقدایی و یمینی، ۱۳۹۲: ۵۶). نویسندگان به اعتراض حلاج به خلافت از یک سو و همراهی جنید با حکومت نیز اشاره می‌کنند (همان: ۵۷). نکته برجسته مقاله در تشریح برخورد جنید با شریعت است (همان: ۶۰). با این حال نویسندگان از دیدگاه یک‌سونگر عطار در تذکره‌الاولیاء به بررسی موضوع پرداخته‌اند. محمدی عسکرآبادی و ملک ثابت در مقاله‌ای تحت عنوان «تقابل آرای شمس و مولوی در باب حلاج» به نحوه اندیشه سگری حلاج اشارتی کرده‌اند (محمدی عسکرآبادی و ملک ثابت، ۱۳۹۲: ۱۴۳). کار ویژه این مقاله تبیین اختلاف تفاوت شمس و مولانا در باب سکر و صحو است. اما بهتر بود نویسندگان تفاوت‌های رویکرد سگری و تحولات سیاسی و دینی در حوزه جغرافیایی و عصر حلاج را با دوران آرامش تصوف در آناتولی که شمس و مولانا در آن می‌زیسته‌اند، مدنظر قرا می‌دادند. به نظر می‌آید طریقت سگری در گذر از عصر حلاج به عصر شمس و مولانا به تدریج در حال تلطیف شدن است. موضوع مهم دیگر که این مقاله به آن پرداخته است بسط و تأویل انالحقی به هوالحقی است (همان: ۱۴۴). ایرانی

و جعفرپور در مقاله‌ای با عنوان «رویکرد هجویری با تأمل در کشف‌المحجوب»، به تأثیر ملامتیه در مکتب سکر و حلاج پرداخته‌اند (ایرانی و جعفرپور، ۱۳۹۵: ۱۲۷-۱۲۸). نکته با اهمیت تأکید بر این مطلب است که دستگاه خلافت حلاج را به عنوان تهدیدی برای خود می‌دانسته‌است: «دستگاه خلافت عباسی وجود حلاج را مزاحم بقای خود می‌دید.» (همان: ۱۲۳)

۵- اصول تقابل تصوف مکتب خراسان و مکتب بغداد .

بعد از ورود اسلام به دیگر سرزمین‌ها، ما شاهد چند بعدی‌نگری در اندیشه و تمدن اسلامی هستیم. ایران سرزمینی بود که خود دارای پشتوانه عظیم فرهنگی و در عین حال اندیشه‌های متفاوت و متضاد بوده‌است. به گونه‌ای که حتی گاهی این تشتت آراء در دنیای صوفیانه پیش از اسلام نیز منعکس شده‌است. بنا برگفته زرین‌کوب، ایران پیش از اسلام مجموعه گوناگونی از ادیان و اعتقادات به جهان عرضه کرد، که همه آن‌ها شامل عناصری از تجربه عرفانی بودند (ر. ک: زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۶). این تجارب عرفانی که پس‌زمینه‌هایی از حکمت و فلسفه ایرانی داشتند، توسط خلافت بغداد طرد می‌شدند. از طرف دیگر با تمام مجادلات کلامی و فقهی که در بغداد بود، هنوز دل و زبان خلیفه با بغدادیان همراه بود، تا ضمن کنترل دیگر سرزمین‌های اسلامی، نوعی تغییر تفکر و تحمیل عقلانیت عربی را انتقال دهد. اعراب به هیچ وجه تاب و تحمل چند بعدی‌نگری در حوزه اندیشه را نداشتند. یک- سونگری و عدم نگاه هنری به الهیات، تصوف بغداد را در ظاهری خشن و زهدی متکلفانه غرق کرده- بود؛ این امر ناشی از زندگی در سرزمینی مسطح و صاف و لم‌یزرع بود. البته ذکر این نکته ضروری است که در میان خلفای عباسی کسی مانند مأمون تحت تأثیر ایرانیان، زمینه‌هایی برای بحث و اندیشه- ورزی ایجاد کرده بود. او که از طرف مادر نسب ایرانی داشت، در سایه آشنایی با اندیشه‌های ایرانی طرفدار شدید مجالس مناظره و گفتگو بین ادیان صوفیان و فرق اسلامی بود (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۵۸).

قبل از حوزه جغرافیایی اعراب، در حوزه خراسان تأویل و تفسیر عاشقانه از برخی آیات و روایات، مورد توجه واعظان عاشق بر منابر قرار گرفت؛ لذا ما در خارج از حوزه جغرافیایی عرب‌ها، به‌ویژه در زبان فارسی، شاهد تحولات عظیمی در شاخص‌های زبان و اندیشه هستیم. احتمالاً در توجه طرفداران مکتب خراسان به زبان فارسی، ادعای برتری نژادی عرب‌ها نسبت به دیگر مسلمانان بی‌تأثیر نبوده‌است. رویکرد عاشقانه به قرآن، به‌شدت از طرف اهل شریعت و خلافت مورد تعقیب و انکار قرار می‌گرفت. درحالی‌که به نظر می‌رسد، عرب‌های مسلمان در اغلب موارد تمایل چندانی برای ورود به آیات متشابهات ندارند؛ آیاتی که ذهن و قلم صوفیان را به دنیای تأویل و رمز می‌کشاند؛ به ویژه آیاتی که مجال پرواز تخیل و اندیشه را هم‌زمان به مفسران و تأویل‌کنندگان صوفی مسلک می‌داد.

یکی از ویژگی‌های مهم تصوف مکتب خراسان تفکر ملامتی است. در حقیقت مرکز ملامتیان و منشأ ملامتیه، نیشابور خراسان بوده است. پورجوادی نیز به بیانی دیگر قید می‌کند که: «تصوف طریقه

اهل عراق است و راه ملامتی طریقهٔ اهل خراسان. ویژگی عمده و مهم ملامتی، آشکار نکردن خوبی و پنهان نکردن بدی است.» (ر. ک: پورجوادی، ۱۳۸۸: ۲۴) اساسی‌ترین ویژگی تصوف مکتب بغداد، پای-بندی به سنت و التزام به شریعت است. تأکید بر نقل، عمل به مستحبات و چون زیاده‌روی در انجام اعمال مذهبی، صوفیان مکتب بغداد را به زهد خشک سوق داده‌بود. آنان خروج از این دایره را مستوجب عقوبت می‌دانستند. این نگرش درست همسو با افکار سلطه طلبانه خلافت بغداد بر دیگر مسلمانان بود.

در کنار اندیشهٔ ملامتی، میل و رغبت خراسانیان به قلندریه و عیاریه نیز ملاحظه می‌شود (لوین، ۱۳۸۴: ۲۱۶). این علاقه صرف‌نظر از تحلیل‌های روانشناختی تصوف ایرانی، حاکی از مبارزه برای برون‌رفت از حاکمیت اعراب در ایران بود. از ثمرهٔ همین تفکر ما شاهد استقلال‌طلبی صفاریان و سامانیان هستیم. به گونه‌ای که یعقوب لیث در جواب وعده‌های دنیوی خلیفه، نان و پیاز سفره خویش را بر سفره رنگین وی ترجیح می‌دهد. نکته‌ای که لوین به گونه‌ای دیگر تحلیل می‌کند: «... پس از برآمدن اسلام، [خراسان] بستر پرورش بذر شورش برضد نفوذ اعراب و استبداد به اسلوب ساسانی بود: یعنی بر ضد هرچه از مقر خلافت واقع در بین‌النهرین بر آن‌ها تحمیل می‌شد. در این منطقه سنت ایرانی وار دیگری نیز اعمال نفوذ می‌کرد، سنتی که بیشتر اهمیت مردمی داشت و آن آدابی بود مبتنی بر خصیصه‌های ناب پیشه‌وری و صنعت‌گری معروف به جوانمردی.» (ر. ک: همان: ۲۳۵) به وضوح مشاهده می‌شود که خراسان با استقبال از این نوع اندیشه‌ها در فکر انتقال معانی جدید و احقاق حقوق سیاسی و اجتماعی خود از خلافت بغداد بوده‌است. مکتب بغداد با تأثیر پذیرفتن از اوضاع سیاسی و اجتماعی بغداد، چندان ضرورتی به این نوع تمایل‌ها نمی‌دید. تفکر شریعت‌مدارانه و وابستگی صوفیان مکتب بغداد به خلافت، آنان را از هر تهمت ناروایی که توسط شارعان و حاکمان به آمران و عاملان شریعت زده می‌شد، دور نگه می‌داشت. تعداد زیادی از آن صوفیان با اعراض از کسب و حرفت به نوعی خود را مدیون حکومت و مردمان نگه می‌داشته‌اند، مدیون خلافتی که به ظاهر از طرف الله بر جان و ناموس مسلمان القاء می‌شده‌است.

در کنار این گونه توجه‌ها به مسائل اجتماعی سیاسی، ما شاهد توجه مکتب خراسان به نهادهایی غیر از نهادهای مورد قبول اسلام هستیم. خانقاه به همت ابوسعید ابوالخیر دارای مبانی و رسوم خاصی گردید که محل مراقبه و تفکر صوفیان خراسان یا ایرانی بود. در کنار این صوفیان، افرادی با گرایش‌های سیاسی عدالت‌طلب نیز با فراغ بال از امکانات خانقاه استفاده می‌کردند. در این خانقاه‌ها ضمن بیان مسائل اساسی تصوف و راه‌های رسیدن به حق، اندیشهٔ فتوت و جوانمردی ایرانی قبل از اسلام نیز مورد توجه قرار می‌گرفت. به گونه‌ای که به روایت هجویری تقابل اندیشهٔ جوانمردی ایرانی و عربی کاملاً آشکار می‌شود:

«... از وی [ابوحفص] سؤال کردند که: «ما الفتوه؟» وی گفت: «شما ابتدا کنید و قولی بگویید.» جنید گفت: «الفتوه عندی ترک الرویه و اسقاط النسبه. فتوت نزدیک من آن است که فتوت را نبینی و آنچه کرده باشی به خود نسبت نکنی که این من می‌کنم.» ابوحفص گفت: «ما احسن ما قال الشيخ، و لکن الفتوه عندی اداء الانصاف و ترک مطالبه الانصاف.» نیکوست آنچه شیخ گفت؛ ولیکن فتوت به نزدیک من دادن انصاف بود و ترک طلب کردن انصاف.» جنید گفت، رحمهم الله: «قوموا یا اصحابنا، فقد زاد ابوحفص علی آدم و ذریته. برخیزید یا اصحابنا، که زیادت آورد ابوحفص بر آدم و ذریه وی اندر جوانمردی.» (ر. ک: هجویری، ۱۳۸۶: ۱۸۹)

اصل اساسی که باعث برجستگی مکتب خراسان گردید، اندیشه مستی (سکر) بود. آن نوع مستی که گاه در خراسان آن روزگار شائبه وحدت بین خالق و مخلوق را در اذهان دین‌داران و حکومت برمی‌انگیخت. حتی آن‌گونه که شقیق بلخی در رساله العبادات خود علاوه بر زهد، خوف و شوق به بهشت، بر محبت نیز تأکید می‌کند (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۱۰۶). این شور و مستی علاوه بر اندیشه، در ظاهر امر نیز چندان به مذاق اهل بغداد اعم از خلیفه و صوفیه خوش نمی‌آمد. جملات شورانگیز، شطاحی و اشعار پارسی منقول بر سر منابر و خانقاه‌ها، نشان از جدایی مکتب خراسان از حوزه خلافت بغداد بود. در قبال چنین نگرشی بود که خراسانیان به راحتی شطحیات و اشعار عاشقانه فارسی را در خصوص باری تعالی مورد تأویل و تفسیر قرار دادند. اندیشه سگری، موضوع عشق را به نحو بارزتری مطرح می‌ساخت، که با اندیشه تنزیه‌گرای جامعه اسلامی در تضاد بود. در سکر و مستی علاوه بر مسائل عقیدتی که بی‌محابا بیان می‌شد، بر نوع حکومت خلافت عربی انگشت اتهام زده می‌شد.

۶- ابوالقاسم جنید بغدادی

ابوالقاسم جنید بن محمد بن جنید بغدادی نهاوندی قواریری (فوت ۲۷۹ یا ۲۹۸ هـ.ق) خواهرزاده سری سقطی بود. از محضر او و حارث محاسبی بهره‌ها برده، اصول علمی و عملی تصوف را از آنان آموخته است. جنید در میان اهل تصوف و عرفان به سیدالطائفه، لسان‌القوم و طاووس‌العلماء معروف بوده است؛ همین اوصاف ارجمندی و اهمیت او در میان مسلمانان را می‌رساند. او همواره بر رعایت حدود شریعت و انجام فرایض و مستحبات دینی تأکید می‌ورزیده، به همین علت همواره مورد توجه مردم و دستگاه خلافت اسلامی بوده است.

۷- ابو عبدالله بن منصور حلاج

ابوعبدالله حسین، پسر منصور، پسر محمد، در حدود سال ۲۴۴ هـ.ق در بیضاء فارس به دنیا آمد. در شانزده سالگی به خدمت سهل تستری در اهواز رفت. با تبعید استادش به بصره، او نیز به بغداد و بصره رفت و آمد می‌کرد. در سال ۲۶۲ هـ.ق وارد بغداد شد و هجده ماه نزد عمرو بن مکی به آموزش

و تصفیۀ درون پرداخت. پس از مدتی با دختر ابو یعقوب اقطع یعنی ام‌الحسین ازدواج کرد. در سال ۲۶۴ هـ.ق مرید جنید بغدادی شد، اما ارتباطش با او چندان دوام نیاورد. حلاج بعد از اولین سفر حجش به سال ۲۸۲ هـ.ق از صوفیان کناره‌گرفت و به تبلیغ و نوشتن آرا و افکار خود پرداخت. مأموران خلیفه پس از دستگیری، محاکمه و شکنجه در روز سه شنبه ۲۴ ذی القعدة ۳۰۱ هـ.ق او را به طرز فجیعی کشتند و جسدش را آتش زدند.

۸- بررسی علل و موارد اختلاف جنید و حلاج

اختلاف در اندیشه سیاسی: هرچند دین مبین اسلام در ابتدای ورودش به ایران، با شعار برابری و برادری گام به میدان گذاشته بود، اما به زودی عصبیت عربی و برتری‌جویی نژادی عرب‌ها، عرصه را بر مسلمانان غیر عرب‌زبان تنگ کرد. ایرانیان با علاقه و مهر در جستجوی آمال و آرزوهای انسانی بودند و این امر در قرآن و معارف ناب اسلامی، به ذهن و زبان ایرانیان قدرت و تجلی منحصر به فردی می‌داد. مخالفت ایرانیان با خلافت اموی و عباسی، همواره با سعی و تلاش مداوم آنان برای تغییر اوضاع سیاسی همراه بود؛ به وجهی که در زمان خلافت مأمون، فضل بن سهل، قصد تغییر خلافت به سلطنت را داشت (بهرامی، ۱۳۵۰: ۱۵۱). این امر جز در راستای انتقال قدرت از بغداد به خراسان نبود. آنان با شدت هرچه تمام‌تر در صدد تغییر خلافت عباسی به خلافت آل علی بودند. آنان به زیرکی تمام، حضرت امام رضا (ع) را با اعزاز و اکرام به عنوان ولیعهد از کوفه به خراسان بزرگ آوردند تا ضمن بیعت با آل علی از یوغ خلافت عربی بغداد خلاصی یابند؛ هر چند سلسله حوادث بعدی آن گونه که مدنظر ایرانیان بود، پیش‌نرفت.

همین مخالفت‌ها و استقلال‌طلبی‌ها، حاکمان بغدادنشین و صوفیان بغداد را در یک جبهه متحد بر علیه سیاست‌مداران و از همه مهمتر اندیشمندان، صوفیان و عارفان ایرانی تبار قرار می‌داد. تماس حلاج با زمین‌داران و سیاست‌مداران به ویژه اعیان خاندان سامانی حاکم در خراسان خلفا را در دغدغه و ترس از تشکیل ایرانی مستقل می‌انداخت (میسن، ۱۳۹۱: ۲۶). هرچند وزیر شیعه‌مذهب المقتدر، ابن-فرات، حلاج را تحت پیگرد و شکنجه و در نهایت اعدام قرارداد، اما ذهن خلیفه بیشتر از خطر شیعیان متوجه استقلال سیاسی ایرانیان بود. ماسینیون بر اساس روایتی از ابن ابی طاهر می‌گوید: «وی [حلاج] در آغاز دوره فعالیت خود به منظور گردآوری یارانی برای علویان به تبلیغ و موعظه پرداخت.» (ر. ک: ماسینیون، ۱۳۹۰: ۹۱) اما با همه این احوال، تفکر ضدخلافتی حلاج و همراهی وی با ابوسعید جُنَّابی و ابن مقفّع او را فراتر از اندیشه عرفانیش، مورد توجه خلافت و مأموران قرار می‌داد (همان: ۹۱).

حلاج قبل از آن که تهدیدی بر دین و عقیده مردم زمان خود باشد، خطری عظیم برای خلافت به حساب می‌آمد. زندگی در شیراز و ارتباط با اندیشه‌های مانوی وزرتشت از یک سو و سر و سر داشتن با خوانین، زمین‌داران، قرامطه و مبارزان سیاسی از سوی دیگر، جاسوسان و خفیه‌نویسان خلافت را در

مورد او بسیار حساس کرده بود. دعوتش به دریافت زیبایی‌های حضرت حق، آب سردی بود بر چهره مکتب بغداد که با ملاحظه‌کاری سیاسی در کنار دنیای فقه و کلام به زندگی ادامه می‌داد. آموزه‌های سهل تستری بدون شک در شکل‌گیری و تکوین زبان و بیان حلاج موثر بوده است. استادی که به تحریک فقها، از شوشتر و اهواز به بصره تبعید شد. به نظر باورینگ زندگی حلاج تحت‌الشعاع تستری قرار گرفته است (ر.ک: باورینگ، ۱۳۹۳: ۸۵). نوع بیان و زندگی سیاسی حلاج، او را در برابر خلافت و عقل دنیوی حاکم بر آن روزگار قرار داده بود.

هرچند تذکره‌نویسان تصوف، جنید را ایرانی‌الاصل و از نهادند دانسته‌اند (سلمی، ۲۰۰۳: ۱۲۹ و المزیدی، ۲۰۰۶: ۵)، ولی مولد و منشأ او بغداد بوده است (بدوی، ۱۳۸۹: ۶۴ و ۶۵ و سید بی، ۲۰۰۵: ۱۱ و جاسم، ۱۹۹۷: ۱۴۷ و ۱۴۸). زندگی از بدو تولد در بغداد او را علی‌رغم ایرانی‌الاصل بودنش، عارفی یک بعدنگر و محتاط در ابراز اندیشه صوفیانه قرار داده بود. اما با توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران حیات او و سختگیری بی‌حد و حصر خلافت و فقهای جزم اندیش، او را نمی‌توان مقصر شمرد. او نه با حوزه جغرافیایی خارج از بغداد آشنایی چندانی داشت و نه با تنوع اندیشه ایرانی.

آنگاه که دنیای اشرافی‌گری عربی تحت عنوان خلافت اسلامی بر همه جا سایه می‌گسترده، زهد و پارسایی اسلامی در قبول چنین شیوه‌ای به دو روش اعتزال و گوشه‌نشینی و امر و به معروف و نهی از منکر متوسل شده بود. ماجرای ابوالحسین نوری که به سبب شکستن شیشه‌های شراب با ماموران خلیفه درافتاد، در زمره امر به معروف و نهی از منکر بود (مشرف، ۱۳۸۴: ۸۱). اما روش و سیاق جنید پرهیز از درافتادن با خلافت بود. به نظر می‌رسد او در برخورد های اجتماعی و مسائل دینی بسیار محافظه‌کار بود. علت این امر علاوه بر سخت‌گیری دستگاه خلافت، به‌ویژه غلام خلیل، که از صوفیان نفرت داشت و محرک خلافت در نهب و قتل صوفیان بود، در نوع آموزه‌های او نیز ریشه داشت. جنید در فقه پیرو ابو ثور بغدادی بود. و از همین روی تا آخر عمر در زبان و گفتار از طریق شریعت پای بیرون نهاد. علاوه بر این در فقه شافعی اقدام علیه خلیفه نوعی بدعت دینی به‌شمار می‌آمد و المزیدی علاوه بر ابو ثور بغدادی، جنید را در فقه شافعی پیرو سفیان ثوری می‌داند (المزیدی، ۲۰۰۶: ۵). حتی به روایتی تسلط او در فقه شافعی تحسین و اعجاب ابوالعباس ابن سریج را برانگیخته بوده است (همان: ۵).

درواقع این دو عارف برجسته، در دو مقوله تغییر خود و جامعه، در تقابل با هم بودند. جنید که سرسلسه هوشیاران و صحویان بود؛ با زیرکی تمام دامن خود را از حوزه سیاست و تغییرات اجتماعی فراهم آورده بود. او به شیوه و مسلک زاهدان اولیه، با بیرون‌رفت از متن جامعه، در اندرون خویش به پالایش خود و رعایت اصول تشبیهی و تنزیهی متکلمان اسلامی مشغول بود. اما از سوی دیگر، حلاج با نشان دادن مستی و بی‌پروایی و جانبداری از مکتب طیفوریان یا سکریان، سعی در انتقال اندیشه خود به متن جامعه را داشت. موعظه‌های او در بازار بغداد و نشست و برخاستش با اقشار مختلف، تغییر رویکرد در حوزه عرفان و تصوف را نشان می‌داد.

اعراب بغداد در رویارویی با مکتب خراسان، آسیمه‌سر سعی می‌کردند، نومسلمانان ایرانی را به دنیای خشن و تاریک بغداد - با آن همه زیبایی ظاهری مسحورانه‌اش - راهنمایی کنند؛ غافل از آن که از ورای کوه‌های سربه فلک کشیده مستان و خیزان، بایزید و حلاج، در فکر کشورگشایی اندیشه در دنیای عرب بودند. تفکری که عقبه‌ای از التقاط تفکر یونانی و اندیشه ایرانی را به دنیای عرب انتقال می‌داد. بعدها از منظر اندیشه سیاسی ایران، آمادگی و قابلیت قبول آراء شیعه و سرسپردگی به امامت، جهت احقاق حق و اجرای عدالت اجتماعی و سیاسی را به وضوح می‌بینیم. حقیقت مطلب هم آن بود که خلافت اسلامی با بهره‌گرفتن از آراء و اندیشه‌های جبرگرایانه هم در حوزه شریعت و هم تصوف میل چندانی به ابراز اندیشه‌های جدید و انقلابی را نداشت.

اختلاف در مرز تأویل و تفسیر قرآن: نگاه‌ی به رسائل جنید، ما را در درک بهتر ذهن و زبان او یاری می‌رساند. رسائل جنید حول محور موضوع‌هایی مانند: توحید، شناخت صفات الهی، توجه به تفسیر آیات الهی و گاهی تأویل درست آیات، عمل به واجبات، صدق، فنا، میثاق، الوهیت، فرق بین اخلاص و صدق، ادب فقیر، پرهیز از تفریط نوشته‌شده‌اند (عبدالقادر، ۱۹۷۶: ۷۶-۱). موضوع‌های ذکرشده، برگرفته از محتوا و عنوان نامه‌هایی است، که جنید به یاران و شاگردانش نگاشته‌است. جنید درخصوص تأویل، ضمن توجه دادن به معنی و مفهوم حقیقی تأویل، به کسانی که از تأویل نادرست و تشویق و ترغیب عوام گام در ناکجاآباد می‌نهند، انتقادی می‌کند (همان: ۱۱). با دقت در متن این نامه، اشاراتی به حلاج دیده می‌شود، که عوام به آن اقبال دارند: «فلما عُرف موضعه و مکانه و سَمع منه و اقبل الناس علیه نحوه، استحسن اجتماع العوام علیه و ثناء الجاهلین بما لیس فیهِ...» (همان: ۱۲) این انتقاد بیشتر از آن‌که یک ایراد و ایضاح علمی بر اندیشه حلاج باشد، به نوعی تبرئه جنید از انتساب به شاگرد جسورش است.

حلاج از جنید در مورد ارج و ارزش الهامات درونی، به منزله معیار سنت‌های روایت‌شده و قواعد پارسایی در اعمال دینی، پرسش کرده بود (ماسینیون، ۱۳۹۰: ۷۵). همان سؤالی که قبلاً از «نهرجوری» و «مکی» نیز پرسیده بود؛ اما این پرسش چندان به مذاق جنید خوش نیامده بود، و او را مدعی خوانده بود. اتهامی که گاه در حق قرمطیان و مبتدعان نیز به کار می‌رفت. جنید بر اساس سنت گذشته روایی، به هیچ روی خود را مجاز به گام گذاشتن در دنیای استعاره دینی نمی‌دانست. درحالی‌که حلاج با پس‌زمینه ذهنی از اندیشه ایرانی و رجوع به خویشتن خویش، سعی در کشف دنیا‌های خاص داشت. به گفته ماسینیون: «حلاج بر خلاف دیگران به جای نقل سلسله روایان احادیث، سلسله‌ای از آیات و رموز قرآنی وجودهای استعاره و تمثیلی - مفاهیم حکمت الهی و سنتی را تبلیغ می‌کرد، که در نزدش دارای مدارج و حقایق مشخص و ممتاز بودند.» (ر. ک: همان: ۸۲) انگار در بیان و اندیشه حلاج نوعی تبلیغ و به عبارتی دریافت الهام از سوی خداوند به مشام می‌رسید (میسن، ۱۳۹۱: ۲۰).

اختلاف در معنای توحید: انصاری به درستی تأکید می‌کند که: «جنید همواره به سلوک و مجاهدت به عنوان راهی برای پالودن نفس می‌نگرد و بارها تأکید کرده است که فراتر از تصوف، دانشی (معرفت/شناختی) نمی‌شناسد و اگر می‌شناخت، قطعاً به آن می‌پرداخت. و از دیگر سوی، مقرر می‌دارد که می‌باید گرسنگی و ترک دنیا و روی‌گردانی از لذایذ ظاهری دنیوی بر تن تحمیل کرد تا بتوان به آنجا که پیش از پیدایی بوده‌است، باز رسید...» (انصاری، ۱۳۹۰: ۶۶)

هرچند حلاج هم سعی در تزکیه نفس دارد، اما نحوه سیر و سلوکش با جنید، از منظر عقل و نحوه اندیشه تفاوت‌های اساسی دارد. به نظر حلاج، زبان تحقیقات فلسفی برای همیشه بر فن آموزش عرفان راستین و تحلیل تجارب دست اول و بی‌واسطه آن تأثیرگذار بوده‌است (میسن، ۱۳۹۱: ۵۷). جنید به شدت پای‌بند واژگان بوده است و در رسائل و سخنان خویش، با دقت سعی می‌کرده در حد همین واژگان بماند.

جنید بغدادی اصل و اساس معرفت حق را در توحید می‌داند. او در توصیف توحید می‌نویسد: «نظام توحیده نفی الصفات عنہ بالکیف و الحیث و الاین، فیه استدلال علیہ، و کان سبب استدلاله به علیہ توفیقه.» (عبدالقادر، ۱۹۷۶: ۵۸) چنین توصیفی از حضرت حق بر خلاف آنچه که در بادی امر به نظر می‌آید، نوعی عقلانیت فقهی و کلامی رایج در آن دوره بوده، خروج از این نوع نگرش در نزد فقها و عرفای بغداد به شدت طرد می‌شد. در برابر چنین دیدگاهی از توحید، حلاج می‌گوید: «آن کس که بر ازلیت و ابدیت دیده بگمارد و از آنچه میان این دُوآن است، دیده برگیرد، توحید را دریافته. و آن کس که از ازلیت و ابدیت دیده برگیرد و بر هر آنچه میان این دُوآن است، دیده بگمارد، بندگی آورده و آن کس که از هر دوان و آنچه میان این دوان است روی‌بگرداند، چنگ در رشته حقیقت زده.» (ماسینیون، ۱۳۷۸: ۳۱) این نگرش برخلاف آنچه که در جنید مشاهده می‌شود، فراتر از نگرش سنتی به خداوند و تمایلات فقیهانه و کلامی به مقوله خداوند است. عبدالودود بن سعید عبدالغنی زاهد، روایتی دیگر نیز ارائه می‌دهد:

«بر حلاج در آمدم. پس به او گفتم: مرا به توحید راه بنمای. گفت: توحید فرای کلام است، تا بتوانند آن را عبارت کنند. گفتم: پس کلمه لاله الا الله را معنی چیست؟ گفت: این کلمه‌ای است، که عامه بدان پردازند، تا با اهل توحید مشتبه نشوند و این بیان توحید از جانب شرع است. پس چهره‌اش سرخ شد و گفت: بر تو مختصر کنم؟ گفتم: آری. گفت: هر آن کس گمان برد که توحیدِ خدای گفته، پس به راستی هم او شرک آورده‌است.» (همان: ۴۹)

محاسبی و جنید با قدرت تمام در تعریف و تحدید مکتب بغداد تلاش می‌کردند. به گونه‌ای که حارث محاسبی با نگارش الرعایه لِحقوق الله، خداوند و انسان را دقیقاً رو در روی هم قرار داده بود. درست برخلاف مکتب بغداد، مکتب خراسان از جمله حلاج، سعی در درونی‌تر کردن خداوند داشت. با ظهور جنید است که دیدگاه کلامی محاسبی هم مورد انتقاد قرار می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۷: ۵۵). از همه

مهمتر با خردگرایی معتزله هم با شدت هرچه تمام‌تر مقابله می‌شود. جنید آشکارا روی صحو تأکید می‌کرد تا شائبۀ وحدت خالق و مخلوق را از ساحت تصوف دورسازد. او در تفسیر و توضیح آیه میثاق بر تفاوت وجودی و ماهوی وجود انسان و خداوند تأکید می‌کند.

«از نظر جنید توحید به ۴ صورت است: ۱) توحید عوام، ۲) توحید حقایق علم ظاهر، ۳) توحید خاص، ۴) وجه دوم توحید خاص.» (مشرف، ۱۳۸۴: ۹۴) چنین برداشتی از توحید در نوع خود تازگی دارد، اما همین چهار حالت توحیدی در صورت نهایی به دو توحید عام و توحید خاص منتهی می‌شود. این نوع نگرش به طبقه‌بندی خاصی از مؤمنان آن دروان می‌پردازد، که به‌هیچ‌روی از طرف عارفانی چون حلاج قابل قبول نبود. این نوع تقسیم‌بندی چهارگانه یا سه‌گانه شیوه عادی صوفیه و مفسران بوده‌است که به‌طور ضمنی خود را از خواص فرض می‌کردند و مدینۀ دینی جدیدی را ترسیم می‌نمودند که احتمال قبول چنین مدینه‌ای در خارج حوزه عربی قابل تصور نیست.

نگاه متفاوت حلاج به توحید نه تنها در امور تزیهی و تسبیهی بلکه در مقوله ابلیس بیشتر نمایان می‌شود. هرچند در نظر مسلمانان و اغلب صوفیه، علت رانده‌شدن ابلیس و محرومیت از محضر حضرت حق در تمرد و عصیان از سجود در برابر آدمی بوده، اما در نزد حلاج، مطلب به گونه‌ای بس متفاوت نمود می‌یابد. به نظر پیتر جی. آون حلاج این هنر را دارد که؛ با کنار هم قراردادن تضاد، ذهن خواننده را دچار شوک کرده و وی را به تأمل دوباره در واقعیات متناقض روحانی وادارد (ر. ک: آون، ۱۳۹۰: ۳۳۲). همین جمع تضادهاست که جنید به شدت با آن مخالف است. تناقضی که در مقوله- ای دیگر منجر به انالحق‌گویی می‌گردد و به معرفت می‌انجامد. (ر. ک: حلاج، ۱۳۸۴: ۹۴) حتی حلاج در تعریف و توضیح توحید و موحد حقیقی دست به دامان ابلیس می‌شود: «در آسمان عابدی و موحدی چون ابلیس نبود.» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۷۷) دنیای اسلام سنتی با عابد بودن ابلیس مشکلی نداشت، بلکه تقابل حلاج با جنید و به تبع آن با بیشتر مسلمانان، در موحد بودن ابلیس بود. حلاج همواره موضع جانبدارانه‌ای نسبت به ابلیس دارد؛ چنین دفاع از ابلیس بعدها از سوی یکی از پیروان مکتب خراسان، عین‌القضات، به شکلی دیگر روی می‌دهد. در هر حال حلاج نه تنها ابلیس را طرد نمی‌کند بلکه نسبت به او موضعی کاملاً مثبت دارد: «... لیکن عین بر او آشفتنند، از لحوظ و الحاظ در سر هجران کرد، و معبود را به تجرید پرسش [پرستش] کرد.» (همان: ۳۷۷)

حلاج بر اساس نوشته‌ها و روایات به اصل توحید اعتقاد داشت. اصلی که به نظر او در جامعه اسلامی هر روز در حال عوض شدن و استحاله بود. به نظر او دو گروه ناقض چنین توحید اصیلی بودند: یکی دین‌داران دوآتشی‌ای که به گمان خود در سطحی عالی تر - ولی در واقع تنگ‌نظرانه- بر یگانگی خداوند مهر تصویب می‌نهادند و دیگری ابلیس بود (میسن، ۱۳۹۱: ۵۶-۶۴).

اختلاف بین عقلانیت صحوئی جنید و اندیشه سگری حلاج: عقل، واژه‌ای قرآنی است، این کلمه به دو صورت اسمی و فعلی، همراه با مشتقاتش، چهل و نه بار در قرآن آمده‌است. اما نکته

درخور توجه کاربرد صورت فعلی آن است، که نشان از سفارش قرآن به اندیشیدن و تفکر دارد. از آنجا که عقل پایه و اساس قرآنی دارد.

استدلال‌های عقلی در اغلب آثار صوفیانه، اعم از نظم و نثر، دید می‌شود و آوردن احتجاج‌های عقلانی، از شیوه‌های معمول صوفیه و عرفا است؛ با این وجود از سوی عرفا نسبت به عدم کارایی عقل در توصیف و دستیابی به ذات اقدس، ایرادهایی گرفته می‌شود. علاوه بر آن برداشت‌های خاص و دقیق از این واژه در کتب و جوه و نظایر نیز، در چگونگی نگرش ما به عقل و حوزه کاربرد آن یاری می‌رساند. «قرشی» برای عقل معانی؛ فهم، معرفت و درک را آورده است (ر. ک: قرشی، ۱۳۵۴، ج ۵: ۲۸). به کار نرفتن صورت اسمی «عقل»، و تأکید بر عمل اندیشیدن با توجه به آیات، مفهوم درک و معرفت خاص را به ذهن متبادرمی‌سازد. از سویی دیگر آیات مورد نظر، ما را به فرق گذاشتن اعتقاد قبلی با ایمان جدید رهنمون می‌سازد، که سرسپردگی به امری بی اندیشه و تفکر و تأمل راه، در جامعه آن روزگار اعراب می‌رساند. از همین روی قرآن کریم با سفارش و تشویق به تفکر و تأمل، انسان اسیر در بند عادات و آداب راه، به رهایی و اعتلای ارزش انسانی دعوت می‌کند.

نویسندگان وجوه و نظایر، چندان میلی به شرح و توضیح واژه عقل نداشتند. به نظر می‌آید، مفهوم عقل برای عرب‌های قرون اولیه اسلامی مسئله چندان بغرنجی نبوده است؛ بلکه این مفهوم، با گسترش و خروج از مرزهای حوزه عرب است، که مورد توجه مسلمانان غیرعرب قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که عقل بعدها در دنیای ابن عربی، به عقل از عقال گرفته شده، که بندکننده اندیشه است، گسترش معنایی می‌یابد. (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۳ و آلموند، ۱۳۹۰: ۳۶) اندیشه‌ای که از مرز انتزاعات گذشته و قدم در دایره اندیشه به اندازه طاق بشری می‌گذارد..

جنید و دیگر طرفداران مکتب صحو، هم در کلام و هم در عمل، بر عقلانیت آیین خویش تأکید داشتند. به گونه‌ای که «وقتی حسین بن منصور در حالت غلبه خویش، از عمرو بن عثمان بیزار می‌جست، به نزد جنید آمد که خدایش ببخشاید، و جنید به او گفت: چرا آمده‌ای؟ گفت برای آن‌که با شیخ همراه شوم. جنید گفت: ما را چه از همنشینی با دیوانگان؟ زیرا شرط صحبت بر جای بودن عقل است.» (انصاری، ۱۳۹۰: ۵۱)

میرباقری و رضایی برای تحلیل صحو و سکر به مقوله فنا و بقا اشاره می‌کنند (ر. ک: میرباقری و رضایی ۱۳۸۹: ۳۴۲) در نزد جنید، فنا یکی از مقامات است و نمایانگر توحید حضرت حق. جنید به سائقه آموزه‌ها و نگاه فقیهانه‌اش به رابطه انسان و خداوند، حد فاصل بین حق و انسان را در صفات بشری می‌بیند. جنید در ورای این نوع نگرش سعی دارد، به طور سازمان‌یافته تصوف را با عقلانیت شرح و بررسی کند. که در آن دوران و حوزه جغرافیایی بغداد امری قابل قبول به نظر می‌رسد.

در برابر آن‌ها سکریان به ویژه حلاج، بیشتر اهتمام خویش را بر تجربه شخصی و عرفانی ناب قرار می‌دهند. از همین روی می‌بینیم که در متون عربی مکتب بغداد، فضای حاکم بر متن عرفانی، بسیار

دشوار و تکراری است. اما در حوزهٔ سکریان، واژه‌ها در هر لحظه بارمعنایی خاصی دارند، که برای درک چنین دنیایی چاره‌ای جز سهیم‌شدن در آن تجارب ویژه باقی‌نمی‌ماند. در متون مکتب خراسان آنجا که کلام اوج می‌گیرد، ریتم سخن همراه با موسیقی، جان و گوش خواننده را می‌نوازد و انسان در هر لحظه بی‌هیچ تکراری لحظات ناب را پشت سر می‌گذارد.

عقلی که جنید بر آن پای می‌فشارد، به نظر عقل معاش اندیش یا عقل سیاسی است. عقلی که می‌توان با آن خود را از برخی حوادث سیاسی و به تبع آن اعدام دور نگه‌داشت. زندگی وی در آن دورهٔ پرآشوب، با محافظه‌کاری و ترسیم خاصی از تصوف امکان‌پذیر بود. جنید بر خلاف عارفان پرشور عصر خود؛ چون حلاج و ابن عطا و ابوالحسین نوری و شبلی، که همواره زندگی صوفیانهٔ پرماجرا و پرخطری داشتند، می‌کوشید تا دنیا و آخرت را به نحوی که خود می‌پسندید، برای خویش نگاه دارد و در سایهٔ آن شاید از متلاشی‌شدن بدنهٔ صوفیه در آن گپرو دارها جلوگیری کند (اشرف، ۱۳۸۴: ۸۴). شبلی با رندی تمام بر مفهوم عقلانیت عربی آن روزگار اشارت دارد: «انا و الحلاج شیئ واحد، فَخَلَصْنِي جُنُونِي وَ اَهْلَكَه عَقْلُهُ» (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۳۰) عقل در این مفهوم، به نوعی جبرگرایی را در بین برخی مسلمانان تبلیغ می‌کرد. عقل سازش‌پذیر، هم از طرف خلافت و هم فقها و حتی صوفیان تبلیغ می‌شد تا هرگونه جایگزینی سیاسی و حتی مذهبی و طریقتی به بوتۀ فراموشی سپرده‌شود.

مرزبندی میان خالق و بنده از سوی جنید، در بادی امر او را در موضع تفکر عقلانی قرار می‌دهد. اما در واقع این مرزبندی او ناشی از تفکر عبودیت او بوده‌است که با پیروی از سنت تفسیر قرآنی و تبعیت از احادیث و تأکید بر نقل ناشی می‌شد، نگاه او در تصوف، آرامش قلب و تسلیم روح بوده است (انصاری، ۱۳۹۰: ۴۳). پورنامداریان به درستی ذکر می‌کند که: «عقل و تفکر فلسفی در دنیای عرفان و تصوف بر خلاف جهان فلسفه که یک عمل و فعل متعدی است، جزو اعمال و افعال لازم به-شمار می‌آید (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۷۷). همین نگرش در مکاتب مخلف صوفیانه، درونی کردن مقولۀ عقل و اتصال آن به عبودیت را رایج می‌کند. روش تصوف حقیقی در نزد جنید در هشت خصلت خلاصه می‌شود که عبارتند از: اقتدا به پیامبران هشتگانه، در سخاوت به ابراهیم، در رضا به اسماعیل، در صبر به ایوب، در اشارت به زکریا، در غربت به یحیی، در سیاحت به عیسی، در لبس به موسی و در فقر به محمد (همان: ۴۴). همین توجه و اقتدا به انبیاء الهی، دامن او را از هر گرایش تند و تیز صوفیانه دور نگه می‌دارد و او مثل یک مفسر سستی در حال گذار به دنیای صوفیانه است.

اما چنین برداشتی در دنیای حلاج فراتر از رتبه‌بندی و تقسیم‌بندی کلامی و شریعتی اتفاق می‌افتد. تجارب منحصر به فرد عرفانی و مستی حاصل از این تجربه او را به وادی شطحیات می‌کشاند. حوزه‌ای که انگار در سرزمین ایران امکان رشد و شکوفایی دارد. اناالحق گویی او، و نیز در نوردیدن وسایط میان بنده و الله، عنان صبر از جنید و جامعهٔ دینی آن روزگار می‌رباید. علاوه بر آن گام نهادن در توصیفات

ماوراء الطبیعی چون ماهیت، ناسوت، ملکوت و ...، بررسی جهان‌شناسی او را از منظر دیگر ادیان و جهان‌بینی‌ها ممکن می‌سازد.

اختلاف بین بندگی عربی جنید و عدالت‌جویی ایرانی حلاج: میل و علاقه ایرانیان به اندیشه‌های ملامتی و عضویت در گروه‌های عیاری و فتوت، درست نقطه مقابل مکتب بغداد بود که به هیچ‌وجه سرکوب و آزار مسلمانان بیرون از بغداد توسط خلافت بغداد در تصورشان نمی‌گنجید. در نزد جنید و یارانش خلیفه جانشین برحق حضرت محمد(ص) بود. هرچند ما با کسانی چون حسن بصری و ربو هستیم که در کنار زهد اولیه، امر به معروف و ناهی از منکر به شمار می‌آمده است، اما بعدها تصوف مکتب بغداد همگام با متکلمان و دین‌داران خلافتی، تمام هم و غم خود را در محاسبه نفس و رد اندیشه‌هایی غیر از نظر و تفکر عربی قرار می‌دهد.

روح تسلیم‌جویانه عربی بیشتر بر اطاعت محض از پیر و مراد تمرکز می‌کرد؛ درحالی‌که بررسی تصوف ایرانی این نکته را آشکار می‌سازد که عارفان و صوفیان ایرانی، به نوعی به استقلال فردی و هویتی قائل بوده‌اند. حلاج با توجه به شخصیت متفاوتش، به هیچ‌روی خود را ملزم به اطاعت از شیخ تا آخر عمر نمی‌دید. حتی اگر به گونه‌ای دیگر به موضوع نگاه کنیم؛ احتمال درگیری بر سر پیشوایی مکتب بغداد با توجه به نفوذ حلاج و سحر کلامش با جنید که محافظه‌کارانه با خلافت در یک سو بود و جودداشت. مباحثات او با سه صوفی نامدار؛ در مکه با عمرو مکی، در کوفه با ابراهیم خواص و در نهایت در بغداد با جنید، تفوق و برتری او را در بحث به رخ جامعه تصوف کشانده بود. آیا اندیشه ایرانی در لباس تصوف خراسانی در حال واژگون کردن اصول عربی بغدادی بود؟ به نظر ما نباید این موضوع را فراموش کرد که حوادث و سخت‌گیری‌های بیش از حد در تصوف اسلامی بیشتر متوجه صوفیان ایرانی الاصل بود. عدم تمکین حلاج در برابر جنید و رانده شدنش از محضر جنید، علاوه بر مسائل عقیدتی، به ویژگی هویت‌طلبی او نیز اشارت دارد. خارخار و تلاشی که سرانجامش دار بود و مرگ؛ اما قابل تأکید است که این مصلوب کردن‌ها هیچ‌وقت در دنیای سیاسی و دینی خلافت عربی پایانی نداشته‌است.

زبان مورد استفاده در دو مکتب از جهت نوع بیان نیز اهمیت دارد. زبان حلاج هرچند عربی است اما در ورای این جملات، لحظات نابی است که جز در طریق سکر قابل انعکاس نیست. طریقت جنیدی آنچنان عقل معاش را به کار می‌گیرد که ذره‌ای از اصول عدول نشود، از همین روی زبان به-کاررفته در طریقت بغدادی فنخیم، باشکوه و به همان اندازه از صمیمیت دور است، اما زبان حلاج برخلاف ظاهر عربی از غنای فرهنگی خاصی برخوردار است که نشان از هویت ایرانی او می‌دهد و در شعر و ادب صوفیانه دوره‌های بعد تجلی می‌یابد.

۹- نتیجه گیری

تصوف اسلامی با ورود به حوزه جغرافیایی ایران با چالش‌ها و خوانش‌های جدیدی مواجه شد. تقسیم‌بندی تصوف به دو مکتب خراسان و بغداد، علاوه بر تنوع تجربه صوفیانه، نشان‌دهنده تفاوت نوع نگرش عربی و ایرانی بود. مقوله توحید و برداشت‌های خاص از آن، مکتب خراسان را در برابر مکتب بغداد قرار داده بود. جنید و حلاج به عنوان دو شخصیت برجسته مکتب بغداد و خراسان، به لحاظ تفاوت آموزش و محیط پرورش یافته، هرکدام به گونه‌ای خاص به هستی و انسان می‌نگریستند. پیشینه فرهنگ ایرانی حلاج، ذهن او را برای درونی کردن مفهوم خداوند آماده ساخته بود، اما جنید به خاطر اصل تضاد انسان با خداوند، با تصور قرب و همسو شدن با حضرت حق به شدت مخالف بود. تفاوت نوع تلقی این دو عارف بزرگ از مسأله توحید سبب شد تا در محاکماتی که از سوی خلافت برای حلاج ترتیب داده شد، جنید برخلاف اصول تصوف، تمایلی به حمایت از حلاج نداشته باشد.

طریقت صحویۀ جنید به نوعی او را در عقل معاش اندیش و نگاه‌داشت حدود اوامر خلافت بغداد گرفتار کرده بود. همراهی جنید با خلافت و فقه حاکم در جامعه، امنیت خاصی را برای طریقتش فراهم آورده بود، جنید سخت از به خطر افتادن شیخوخیت هراس داشت، او به هیچ وجه به دلیل آموزه‌های فقهی و حدیثی خویش، توان در هم ریختن اصول سنتی تصوف مورد تأیید خلافت عربی را نداشت اما عدم سرسپردگی حلاج به سنت مریدی و مرادی او را در مقابل تصوف مکتب بغداد و جنید قرار داده بود. در واقع این دو عارف برجسته، در دو مقوله تغییر خود و جامعه در تقابل با هم بودند. جنید که سرسلسه هوشیاران و صحویان بود؛ با زیرکی تمام دامن خود را از حوزه سیاست و تغییرات اجتماعی فراهم آورده بود. اما از سوی دیگر، حلاج با نشان دادن مستی و بی‌پروایی و جانبداری از مکتب طیفوریان یا سکریان، سعی در انتقال اندیشه خود به متن جامعه را داشت. سفرهای بسیار او، هم‌چنین نشست و برخاست‌هایش با اقشار مختلف مردمی از هر نوع دین و مسلک، او را به اندیشه وحدت ادیانی نیز سوق داده بود، اما سفر نکردن و خارج نشدن از حوزه جغرافیایی عرب، ذهن و اندیشه جنید را مسدود کرده بود.

حلاج به سائقه آموزه‌هایش در نزد سهل تستری، گام در دنیای تأویل گذاشته بود و با الهام از تجربه‌های عارفانه شخصی، قصد عبور از سنت منقول و پیوند آن با فراست و علم حضوری را داشت. در مقابل جنید هیچ‌گاه ورود خود را به دنیای رمز و استعاره مجاز نمی‌دانست. نگرش خاص حلاج به انسان و رابطه او با خداوند همچنین آزاداندیشی و هویت‌طلبی او در آن زمان خروج از هنجارها و عقاید جامعه به‌شمار می‌رفت. آنچه در تعقیب، محاکمه و به دارکشیدن حلاج مد نظر خلافت بود، مورد تأیید صوفیان مکتب بغداد از جمله جنید نیز بوده است؛ هرچند از دیدگاهی دیگر به نوعی ماندگاری تصوف مدیون محافظه‌کاری جنید و سکوتش در مقابل به دارکشیدن حلاج بود.

منابع و مأخذ

- (۱) ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۹). *الفتوحات المکیه*، تصحیح شمس‌الدین احمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۲) المزیدی، احمدفرید (۲۰۰۶). *الامام الجنید سید الطائفتین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۳) آلموند، یان (۱۳۹۰). *تصوف و ساختار شکنی*، فریدالدین رادمهر، تهران: کتاب پارسه.
- (۴) انصاری، مسعود (۱۳۹۰). *تاج العارفین جنید بغدادی*، تهران: جامی.
- (۵) ایرانی، نفیسه و جعفرپور، میلاد (۱۳۹۵). «نقد رویکرد هجویی به حلاج با تأملی در کشف‌المحجوب»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، دوره ۱۰، ش ۲، ۱۳-۱۲۱.
- (۶) باورینگ، گرهارد (۱۳۹۳). *نگاه عرفانی به وجود: بررسی تفسیر عرفانی سهل تستری*، ترجمه‌ی سعید کریمی، تهران: علم.
- (۷) بدوی، عبدالرحمان (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف اسلامی*، ترجمه‌ی محمود رضا افتخارزاده، تهران: افراز.
- (۸) بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۹). *شرح شطحیات*، تهران: طهوری، چ چهارم.
- (۹) بهرامی، اکرم (۱۳۵۰). *تاریخ ایران*، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت معلم، چ دوم.
- (۱۰) پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۸). *پژوهش‌های عرفانی*، تهران: نی، چ دوم.
- (۱۱) ----- (۱۳۸۱). *دومجدد*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۲) پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰). *دیدار با سیمرخ شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ پنجم.
- (۱۳) پیتر جی. آون. (۱۳۹۰). *شیطان در تصوف*. ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران: نشر علم.
- (۱۴) جاسم، عزیز السید (۱۹۹۷م). *متصوفه بغداد*، بغداد: المرکز الثقافی، چ دوم.
- (۱۵) حلاج، حسین (۱۳۸۴). *طواسین*، به اهتمام لویی ماسینیون، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: نشر علم.
- (۱۶) زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، چ چهاردهم.
- (۱۷) ----- (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
- (۱۸) ----- (۱۳۸۵). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- ۱۹) سلمی، عبدالرحمان (۲۰۰۳م). *طبقات الصوفیه*، تصحیح عطا عبدالقادر، بیروت: دارالکتب العلمیه، چ دوم.
- ۲۰) سیدی، جمال رجب (۲۰۰۵م). *رسائل الجنید*، دمشق: انتشارات دارالقرا.
- ۲۱) شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *قلندریه در تاریخ*، تهران: سخن، چ سوم.
- ۲۲) عبدالقادر، عطا (۱۹۷۶م). *الرسائل*، لندن: گیب.
- ۲۳) عقدایی، تورج و یمینی، هما (۱۳۹۳). «جنید بغدادی به گزارش تذکره الاولیا»، *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، دوره ۱۰، ش ۳۹، ۷۷-۵۳.
- ۲۴) قرشی، علی اکبر (۱۳۵۴). *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۵) لویزن، لئوناردو (۱۳۸۴). *میراث تصوف*، ج ۱، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.
- ۲۶) ماسینیون، لویی (۱۳۸۷). *اخبار الحلاج*، ترجمه سودابه و محمد فضایلی، آبادان: پرسش.
- ۲۷) ----- (۱۳۹۰). *مصائب حلاج*، عارف شهید چهارم هجری، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران: جامی، چ دوم.
- ۲۸) محمدی عسکرآبادی، فاطمه و ملک ثابت، مهدی (۱۳۹۲). «تقابل آرای شمس و مولوی در باب حلاج»، *پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، دوره ۷، ش ۱، ۱۳۵-۱۵۶.
- ۲۹) مشرف، مریم (۱۳۸۴). «جنید بغدادی»، *آشنایان ره عشق*، مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ، به کوشش محمدرضا اسفندیار، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۰) میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و مهدی رضایی (۱۳۸۹). «جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان»، *ادب و زبان*، ش ۲۸، ۳۳۹-۳۵۹.
- ۳۱) میسن، هربرت. و (۱۳۹۱). *حلاج*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز، چ پنجم.
- ۳۲) نصر، سیدحسین (۱۳۸۴). «ظهور و تحول تصوف ایرانی»، *میراث تصوف*، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- ۳۳) نصر، سید حسین (۱۳۸۷). «تصوف»، *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۵، فصل چهارم، ویراسته بویل، جی. ا.، ترجمه تیمور قادری، تهران: مهتاب.
- ۳۴) نوربخش، جواد (۱۳۸۴). «ویژگی های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده های هجری»، *میراث تصوف*، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- ۳۵) هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۶). *کشف المحجوب*، تصحیح محمودعابدی،

Various Dimensions of Junaid and Hallaj Dispute in the Light of Khorasan and Baghdad Schools of Sufism

Shokrollah pouralkhas¹*Ahmad Jabbari², , Farshid Bagheri³
Full Professor, Department of Persian Language and Literature, University of
Mohagheh Ardabili, Ardabil, Iran. *Corresponding Author, pouralkhas@uma.ac.ir
PhD Student, Persian Language and Literature, Urmia University, Urmia, Iran
PhD Student, Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran.

Abstract

The effect of the geographical environment on human thinking is a remarkable matter. Islamic Sufism with entering the geographical area of Iran faced new challenges. Iranian mystics and scholars, with a new reading of religion and Quran led the Islamic world gradually to polarization. Soon after, Sufistic romance of Khorasan School was put in opposition to tradition-based Sufism of Baghdad School. Confrontation of these two schools penetrated into fields of thought, politics and society as well. The peak of this conflict was in the death of Hallaj and also the approach the followers of Baghdad and Khorasan schools chose toward that issue. In this study, we discuss the causes and the nature of the confrontation between these two schools. Then, with regard to the importance of Hallaj issue, after investigating the dimensions of Hallaj dispute with Junaid, it became clear that the divergence between these two great mystics had roots in the confrontation of Baghdad and Khorasan schools. These two persons had fundamental disagreements about important issues such as: 1. the political thought, the border between interpretation and explanation of Quran, 3. the meaning of Oneness 4. the conscious rationality and unconscious pondering 5. Arabian servitude and Persian justice- seeking.

Keywords:

Khorasan School of Sufism, Baghdad School of Sufism, Hallaj, Junaid.