



Confrontation between Sokr school of Khorasan and Sahv school of Baghdad

Mohammad Roodgar¹

Recived:1/7/2024

Accepted: 29/1/2025

Abstract

The division of Sufiya into Baghdad and Khorasan is not a modern division that emerged from contemporary research, but it has been of interest since the beginning. Khorasanians were especially aware of this gap between Sufis. Junaid Baghdadi, Maruf Karkhi and Sari Saqati were the founders of Sahv school in Baghdad. Bayazid Bastami and Ebrahim Adham are also the founders of the Sokar school in Khorasan. In the school of Khorasan, originality is based on practical mysticism and the principle of sokr. On the other hand, the school of Baghdad includes Sufis subject to the rules of religion, for whom the principle of Sahv was more important. The study of Junaid's life brings us to a mystic who is separate from the Khorasan tradition. The Sahv school of Junaid did not last long and declined in Baghdad, but it had interesting effects on the school of Khorasan. The mysticism of Khorasan gradually attracted Yaran Junaid and appropriated his thoughts, both theoretically and practically. In the theoretical aspect, the mystical version of Khorasan Sufis of the doctrine of unity, which is known as "the unity of intuitions", is derived from the version of Junaid. Also, Junaid's non-linear model has been an inspiration in practical mysticism in Khorasan school.

Keywords: Sokar, Sahv, Baghdad school, Khorasan school, mystic schools.

¹ Corresponding author, Assistant Professor, Department of Islamic mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution; Tehran, Iran.
Roodgar@gmail.com orcid: 0000-0002-6473-3751.



1. Introduction

In the 4th lunar century, the elders of Khorasan saw differences in their mystical way and thought with Iraqis. Qashiri has presented the first report about this. He mentioned "Khorasan" and "Iraq" as two schools of Sufism. Abu Abd al-Rahman Solmi has also mentioned these differences. In *Risal al-Malmatiyah* written by Abu Abd al-Rahman Solami and *Tahzib al-Asrar* written by Abu Saad Khargushi, the Khorasan Tariqat is mentioned separately from Iraq. Solami and Khargushi called the followers of the Iraqi Tariqat "Sufi" and the followers of the Khorasan Tariqat "Malamati". These two people, who were both Nishaburs, considered Nishabur to be the center of the Malamatians of Khorasan, and Baghdad to be the center of Sufis in Iraq. Sana'i Ghaznavi, by reporting a debate between Khorasani and Baghdadi Sufis, has pointed out the existence of the Khorasani school or elders against Baghdadi Sufism. So this division existed from the very beginning in the history of Sufism.

Research Question(s):

What were the main differences between the mysticism of Khorasan and the school of Baghdad? In other words, what are the characteristics of the school of Baghdad and Khorasan that make each different from the other? What is the fate of these two schools in facing each other?

2. Literature Review

The most important initiative of Junaid to establish the school of Baghdad is: giving authenticity to Sahv, founding Madrasi mysticism (emphasis on scientific and theoretical Sufism), and using the theory of the unity of intuition. These can also be considered the characteristics of the Baghdad school. On the other hand, the Khorasanians believed in the originality of Sekr; emphasized practical Sufism and the centrality of love in their mysticism.

3. Methodology

Descriptive and analytical.

4. Results

Although "Khorasan Mysticism" or "Baghdad School" are titles that were formed due to the gathering of mystics such as Bayezid and Junaid in the geography of Khorasan or Baghdad, but it is important for a researcher if this division occurred due to differences in foundations and not attribution to Two geographies. The mysticism of Khorasan was

able to maintain its identity at the same time as the school of Baghdad and after that because it had its own mystical foundations. Sokr of Khorasan is more famous with Bayezid and Sahv of Iraq with Junaid Baghdadi. The confrontation of these two types of Sufism has been known since ancient times, in the face of contrast with expansion, division with gathering, fear with hope, absence with presence, annihilation with survival, stillness and silence with passion and movement, etc. Even centuries before the emergence of the Ibn-Arabi school, the elders were familiar with these mystical dualities and had classified the mystics into two groups: the followers of Khorasani love (anfasi mysticism) and Iraqi knowledge (afaqi mysticism). The differences between the Khorasan school and Iraq, such as the originality of Sokr versus Sahv and the emphasis on practical Sufism versus scientific Sufism, are due to the centrality of love among the elders of Khorasan. Junaid also knew the importance of this issue and presented different definitions of love, but this concept is not central in his thoughts as it is central in Khorasani's theoretical and practical mysticism. Overcoming love over knowledge. The identification of Khorasan mysticism against the Baghdad school can be proven at least in these two areas. Therefore, Khorasan mysticism cannot be considered to be different from the Baghdad school. If someone does not accept the classification of Khorasan and Iraqi for any reason, he may be able to ignore the Iraqi school in favor of the comprehensive Khorasan school, but he cannot ignore the Khorasan school and reduce its value. Khorasani Sufism cannot be recognized as a special mystical school and trend. After the decline of the Baghdad school, Khorasan mysticism continued its work, until it attracted Junayd's companions and enjoyed the valuable assets of the Baghdad school, such as the doctrine of the unity of intuition.

References

- Ansari, Abdullah bin Muhammad; Sufi classes; Confrontation and correction: Mohammad Sarwar Moulai, TOS, Tehran: 1362.
- Ashouts, Yanis, "Shah Nematullah Wali Kermani, mystic poet", in: Irfan Iran, collection of articles; Compilation and compilation: Editorial Board, Haqirat, Vol. 12, Tehran: 2011, pp. 22-43.
- Attar Neishabouri, Mohammad Bin Ibrahim; Parents' notice; Edited by Mohammad Istalami, Zovar, Tehran: 1998.
- Bertels, Yevgeny Eduardich; Sufism and Sufism literature; Translated by Siros Yazidi, Amir Kabir, Tehran: 1356.

- Darashkoh, Mohammad; Sakina al-Awliya; By Tara Chand and Jalali Naini, Scientific Publications, Tehran: 1344.
- Deilmi, Abolhasan; Biography of Ibn Khafif Shirazi; Edited by Anne Marie Schimel and with the efforts of Tawfiq Sobhani, Babak, Tehran: 1363.
- Dhahabi, Mohammad bin Ahmad; The course of the announcement of the nobles and Bhamshah of the rulings of men, the amount of moderation in the criticism of men; Dar al-Fakr, Beirut: 1997 AD-1417 AH.
- Hajawiri, Ali bin Othman; Kashf al-Mahjub; Correction and annotations by Mahmoud Abedi, Soroush, Tehran: 2003.
- Hanabi, Abdul Malik; Enlightenment of secrets; Edited by Bassam Mohammad Barood, Al-Majma al-Thaqafi, Abu Dhabi, 1999.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman; Ibn Khaldun's introduction; Translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Scientific and Cultural Publications, Tehran: 1353.
- Ibn Mulqan, Omar Ibn Ali Andalsi; classes of elders; Researcher: Nur al-Din Sharibeh, Al-Khanji Library, Cairo: 1415 AH.
- Jami, Nuruddin Abdul Rahman; Nafahat al-Ans, my holy people; Correction and introduction by Mehdi Heydari, Alami, Tehran: 1375.
- Khatib Baghdadi, Ahmed bin Ali; History of Baghdad; Beirut: Beta.
- Khatib Baghdadi, Ahmed bin Ali; The history of Madinah al-Salam and the news of the Muhaddiths and the mention of Qatans, my scholars, non-Ahlul and Wardi; Research by Bashar Awad Ma'rouf, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut: 1422 AH.
- Khayatian, Qadratullah and Seyyed Hamid Delavar, "A question about the famous division of Sufism and mysticism schools in Baghdad and Khorasan", in: History of Philosophy, second year, vol.1, summer 2018.
- Massignon, Louis; The sufferings of Hallaj; Translated by Seyyedziauddin Desheiri, Jami: Tehran 2013.
- Mir Bagheri Fard, Seyyed Ali-Asghar, "The Place of Sahu and Sekar in the Mystical School of Baghdad and Khorasan", in: Prose Study of Persian Literature, Volume 25, pp. 360-399, Tehran: 2018.
- Mulla Sadra, Sadruddin Mohammad Shirazi; Mofatih al-Ghaib; By Mohammad Khajawi, Institute of Cultural Studies and Research, Tehran: 1363.
- Najm al-Din Kabri, Ahmad bin Omar; Fuah Al-Jamal and Fuath Al-Jalal; Yusuf Zeidan's research, Dar Saad Al-Sabah, Cairo: 1993.

- Porjawadi, Nasrallah, "Ibn Yazdaniyar of Ermoy and his conflict with the Sheikhs of Baghdad; A look at Sofia's fights with each other", in: Ma'arif, No. 45, Tehran: 1377, pp. 66-91.
- Qashiri, Abdul Karim bin Hawazen; Qashiriyyah treatise; Translated by Abu Ali Hasan bin Ahmed Osmani, corrected by Badi al-Zaman Forozanfar, scientific and cultural, 7th edition, Tehran: 2001.
- Qashiri, Abdul Karim Bin Hawazen; Risala al-Qashiriyyah; The research of Abdul Halim Mahmoud and Mahmoud bin Al-Sharif, Publisher of Al-Kutub al-Hadithah, Cairo: 1974.
- Radmehr, Fariduddin; Junaid Baghdadi: a research on his life, thoughts and works; Rozeneh, Tehran: 1380.
- Rezaei, Mehdi; Junaideh School; roots and ideas; Institute of Islamic Studies, University of Tehran-McGill University, Tehran: 1387.
- Rizvi, Seyyed Athar Abbas, "Sufism in the Indian subcontinent", in: Nasr, Seyed Hossein (edited), Manifestations of Spirituality in the Islamic World: Mystical Methods; Translation: Fatemeh Shahhosseini, University of Religions and Religions Publications, Qom: 2011, pp. 472-400.
- Sabaki, Abdul Wahab Bin Ali; Tabaqat Al-Shafi'i Al-Kabri; By the efforts of Mahmoud Mohammad Tanahi and Abdul Fattah Mohammad Halo, Cairo: 1974.
- Sajjadi, Seyyed Ziauddin; An introduction to the basics of mysticism and Sufism; Address, Tehran: 1372.
- Salmi, Abu Abd al-Rahman; A collection of works by Abu Abd al-Rahman Salmi; Compilation of Nasrullah Pourjavadi, Academic Publishing Center, Tehran: 1372.
- Sanai, Majdod Ben Adam; The Garden of Truth and Shari'ah Proofreading by Mohammad Taghi Modares Razavi, University of Tehran, Tehran: 1374.
- Siraj, Abu Nasr Abdullah bin Ali; Al Luma in Sufism; By Renold Nicholson, Brill Press, Leiden: 1914.
- Suri, Mohammad, "Jafar Khaldi, an unknown Sufi of the Baghdad school". In: Javidan Khard, No. 31, Tehran: 2016.
- Wadh, Jean-Claude, "Thought and Opinion: Ibn Khafif Shirazi", in: Information of Wisdom and Knowledge, No. 3, pp. 64-65, Tehran: 1387.
- Zarinkoub, Abdul Hossein; Searching in Iranian Sufism; 6th edition, Amir Kabir, Tehran: 1379.



فصلنامه

سال ۲۲، شماره ۸۸، تابستان ۱۴۰۴، ص ۶۱-۸۲

مقاله پژوهشی



DOI: <https://doi.org/10.2634/Lire.22.88.61>

رویارویی مکتب سُکری خراسان و مکتب صَحوی بغداد

دکتر محمد رودگر^۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۴/۱۱

چکیده

تقسیم صوفیه به بغداد و خراسان، یک تقسیم امروزی و برآمده از پژوهش‌های معاصر نیست بلکه از همان ابتدا مورد توجه بوده است. بخصوص خراسانیان متوجه این شکاف میان صوفیه بودند. جنید بغدادی، معروف کرخی و سری سقطی، بنیان‌گذاران مکتب صحو بغداد بودند. بایزید بسطامی و ابراهیم ادهم نیز مؤسسان مکتب سکر خراسان به شمار می‌آیند. در مکتب خراسان اصالت با عرفان عملی و اصل سکر است. در مقابل، مکتب بغداد شامل صوفیان شریعتمداری است که اصل صحو برایشان مهم‌تر بود. مطالعه زندگی جنید ما را به یک عارف جدا از سنت خراسانی می‌رساند. مکتب صحو جنید در بغداد چندان نپایید و افول کرد اما تأثیرات جالب توجه‌ای بر مکتب خراسان داشت. عرفان خراسان رفته‌رفته یاران جنید را به خود جذب کرد و اندیشه‌های او را چه در بعد نظری و چه عملی از آن خود نمود. در بعد نظری تقریر عرفانی صوفیه خراسان که به «وحدت شهود» مشهور است، برگرفته از تقریر جنید است. همچنین الگوی غیر خطی جنید در عرفان عملی در مکتب خراسان الهام‌بخش بوده است.

کلیدواژه‌ها: سُکر، صَحو، مکتب بغداد، مکتب خراسان، مکاتب عرفانی.

۱. استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی؛ تهران، ایران.

roodgar@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6473-3751



Copyright© 2025, the Authors | Publishing Rights, ASPI. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-

خراسان بزرگ، سرزمینی پهناور و باستانی است؛ فراتر از مرزکشی‌های جهان معاصر. شمار انبوهی از صوفیان، خراسانی بوده‌اند یا از مبانی عرفان خراسان پیروی می‌کرده‌اند؛ به همین دلیل به خراسان «مهد تصوف» گفته‌اند. این واقعیتی است که برخی از پژوهشگران معاصر به صراحت پذیرفته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۳۲؛ برتلس، ۱۳۵۶: ۲۹۳-۳۱۳). شواهد و دلایل فراوانی می‌توان در تأیید این موضوع یافت. چهار کتاب مشهور تصوف، که می‌توان از آنها ذیل عنوان «کتب اربعه تصوف» یاد کرد، همگی متعلق به سنت خراسان بزرگ است. این کتابها عبارتند از: اللّمع فی التّصوّف، التّعرف، کشف المحجوب و رساله قشیریه. دو کتاب مهم دیگر یعنی عوارف المعارف و مصباح الهدایه نیز در سنت عرفانی رایج در ایران و خراسان ریشه دارد. قریب به اتفاق مفاخر تصوف یا ایرانی‌اند یا اصالت ایرانی دارند.

سه چهار قرن، زمانی کافی بود برای آنکه عرفان خراسان بسیار نیرومندتر از مکتب صحوی بغداد در ایران مستقر شود و ویژگیهای خاص خودش را پیدا کند. با شکل‌گیری و استحکام پایه‌های عرفان سکری در ایران و خراسان، گروه دیگری از صوفیان ایرانی یک مکتب صحوی پدید آوردند. در دهه‌های پایانی سده سوم، جنید بغدادی مکتب عرفانی بغداد را پایه گذاشت. صوفیان بغداد برای تأسیس مکتب خود از یاران خراسانی خویش الگو گرفتند. عرفان خراسان را بیشتر با بایزید بسطامی می‌شناسند و مکتب بغداد را با جنید بغدادی با اصالت نهاوندی. به پیروان جنید در بغداد «جنیدیه» می‌گفتند و به پیروان بایزید در خراسان «طیفوریه» می‌گفتند. نخستین شخصیت این مکتب ابومحفوظ معروف کرخی بن فیروزکوهی (م ۲۰۰ق) است؛ اما نماینده واقعی این مکتب جنید بغدادی نهاوندی است. معروف کرخی پدر معنوی مکتب بغداد است. سری سقطی (م ۲۵۳ق) شاگرد معروف کرخی، آموزه‌های استاد را به خواهرزاده‌اش جنید رساند و جنید بزرگترین گسترش‌دهنده آن بود. معروف کرخی از مهمترین حلقه‌های اجازه در سلاسل تصوف است. وی از طریق داود طایی به حسن بصری بن فیروز میسانی (۲۱-۱۱۰ق) می‌رسد و از طریق حسن بصری به امام علی (ع) متصل می‌شود. پس از جنید، خلیفه‌اش عبدالله بن مرتعش بود و آن‌گاه ابوالقاسم گرگانی و ابوبکر نسّاج طوسی پس از شیخ نسّاج طوسی، به یکی دیگر از مهمترین حلقه‌های اجازات در سلاسل تصوف می‌رسیم که بیشتر سلسله‌های صوفیه مدیون او بوده‌اند:

خواجه احمد غزالی. از این دیدگاه، بهتر می‌توان به پیوستگی‌های مکتب خراسان با مکتب بغداد پی برد.

با وجود این پیوستگی‌ها، مشایخ خراسان در قرن چهارم در روش و اندیشه عرفانی خود با عراقیان تفاوت‌هایی را هم می‌دیدند. قشیری نخستین گزارش را در این باره ارائه کرده است. وی از «خراسانیان» و «عراقیان» به عنوان دو مکتب تصوف یاد کرده است (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۹۵). ابوعبدالرحمن سلمی نیز به این تفاوت‌ها اشاراتی کرده است (سلمی، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۲). در رساله ملامتیه نوشته ابوعبدالرحمن سلمی و نیز تهذیب الأسرار نوشته ابوسعید خرگوشی، طریقت خراسانیان جدای از عراقیان آمده است. سلمی و خرگوشی پیروان طریقت عراق را «صوفیان» و پیروان طریقت خراسان را «ملامتیان» خوانده‌اند. این دو نفر، که هر دو نیشابوری بوده‌اند، مرکز ملامتیان خراسان را نیشابور، و مرکز صوفیان عراق را بغداد دانسته‌اند (ر.ک: سلمی، همان: ۴۰۲؛ خرگوشی، ۱۹۹۹م: ۱۳۴؛ پورجوادی، ۱۳۷۷: ۱۳). سنایی غزنوی نیز با گزارش یک مناظره میان صوفی خراسانی و بغدادی به وجود مکتب یا پیران خراسانی در برابر تصوف بغدادی اشاره کرده است (ر.ک: سنایی، ۱۳۷۴: ۴۹۵). پس این انشعاب از همان آغاز در تاریخ تصوف وجود داشت؛ اما تفاوت‌های اساسی میان عرفان خراسان و مکتب بغداد چه بود؟ به عبارتی دیگر، ویژگی‌های مکتب بغداد و خراسان کدام است که هر یک را از دیگری متمایز ساخت؟ این دو مکتب در رویارویی با یکدیگر چه سرنوشتی را رقم زده‌اند؟

پیشینه

«مکتب خراسان» نزد پژوهشگران شهرت دارد. در پژوهش‌های مختلف از این مکتب یاد شده است بدون اینکه به ویژگی‌های این مکتب و تفاوت‌های آن با مکتب بغداد توجه شود. البته برخی از ویژگی‌های مکتب خراسان، جسته و گریخته در آثار نصرالله پورجوادی و عبدالحسین زرین‌کوب آمده اما مقایسه‌ای با مکتب بغداد صورت نگرفته است. «مکتب عرفانی خراسان»، هرچند مقوله آشنایی است، پیشینه پژوهشی قابل اعتنایی ندارد. مقایسه ویژگی‌های نظری و عملی مکتب خراسان با مکتب بغداد و نیز فرجام رویارویی این دو مکتب با یکدیگر در تاریخ از نوآوری‌های این نوشتار است. هم‌چنین دغدغه‌های آثار یاد شده، بسیار متفاوت است با دغدغه‌های این پژوهش. اینکه پژوهشی یافت نشد که مستقلاً به تصوف و عرفان خراسان پرداخته باشد، منظور

پژوهشی در باب معرفی پیران خراسان نیست؛ بلکه در باب اثبات تصوف خراسان به عنوان جریان یا مکتبی مستقل چه از لحاظ نظری و چه عملی است. علاوه بر مطالبی که به طور پراکنده در برخی از آثار به این موضوع اشاره دارد، مقالاتی هم که جستجو شد به گوشه‌ای از این مبحث ناظر است؛ برای نمونه:

- خیاطیان، قدرت‌الله و سید حمید دلاور، تاریخ فلسفه، «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان»، س ۲، ش ۱، تابستان ۱۳۹۰ ش.

این پژوهش در اصل تمایز عرفان خراسانی از بغدادی تشکیک می‌کند بدون اینکه به شاخصه‌ها و ویژگیهای عرفان خراسان توجه کرده باشد.

- صدری، جمشید و قسمتعلی صمدی، «تصوف در مکتب خراسان»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۲۰، س ۵، زمستان ۱۳۸۷ ش.

این نوشتار و امثال آن نیز به بحث رویکرد تاریخی داشته‌اند بدون دقت نظر در تفاوت‌های نظری و سلوکی عرفان خراسان. در این نوشتار به ویژگیها و شاخصه‌های تصوف و عرفان خراسانی، چه در بُعد نظری و چه عملی به طور مستقل پرداخته می‌شود. از آنجا که بسیاری از برترین عارفان ایران و اسلام، حلقه‌هایی از زنجیره همین عرفان به شمار می‌آیند، بررسی شاخصه‌های این گونه خاص عرفانی اهمیت می‌یابد.

ویژگیهای مکتب بغداد و خراسان

مهمترین ابتکار جنید برای تأسیس مکتب بغداد عبارت است از: اصالت بخشیدن به صحو، بنیانگذاری عرفان مدرسی (تأکید بر تصوف علمی و نظری) و استفاده از نظریه وحدت شهود. اینها را می‌توان ویژگیهای مکتب بغداد نیز به شمار آورد. در مقابل، خراسانیان قائل به اصالت سکر، تأکید بر تصوف عملی و محوریت عشق در عرفان خود بوده‌اند.

۱. اصالت صحو

نخستین کسی که از سکر و صحو سخن گفت، بایزید بسطامی از مشایخ خراسان بود. به نظر او صحو ثمره استقرار ویژگیهای بشری، و بزرگترین حجاب میان بنده و پروردگار است؛ زیرا سراسر آفت و نقص است. در مقابل، سکر به معنای از میان رفتن این ویژگیهاست. سکر این است که تدبیر و اختیار از انسان برخیزد و هیچ توانی برای

تصرف در خود و بهره‌گیری از ادراکات شخصی نداشته باشد «و این ابلغ و اتم و اکمل بود» (هجوی، ۱۳۸۳: ۲۳۰).

اینکه بایزید می‌گوید که سکر ابلغ و اتم و اکمل است به صراحت دال بر این است که نزد او و مشایخ خراسان سکر غلبه داشت بر خلاف مشایخ مکتب عراق. البته این بدان معنا نیست که عارفان خراسان همگی سُکری و عراقیان همگی صَحوی بوده‌اند، بلکه سکر و پیامدهای آن در یکی غالب و صحو و پیامد آن در دیگری غالب بوده است؛ چنانکه در آثار عارفان خراسان و بغداد، هم صحو را می‌توان دید و هم سکر را. هم‌چنین ملاک تقسیم خراسانی و عراقی، جغرافیای خراسان و عراق نیست؛ بلکه اصل با غلبه سکر و مفاهیم و تأثیرات تابع آن در خراسان و صحو و مفاهیم و تأثیرات تابع آن در عراق است. برخی پنداشته‌اند که طبقه‌بندی بغداد و خراسان درست نیست و برگرفته از مبنای عرفانی نیست (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰: ۲۳-۴۸) و حال اینکه این طبقه‌بندی فقط در آثار پژوهشگرانی چون عبدالحسین زرین‌کوب و آن ماری شیمل نبوده‌است؛ چنانکه پیشتر آمد؛ قرن‌ها پیش از آنان از سوی بزرگانی چون قشیری، سلمی و خرگوشی گزارش شده است؛ برای نمونه، هجویری نویسنده کشف المحجوب گرچه خود خراسانی است، طریقت خود را از طریق خُتلی و شبلی به جنید بغدادی رسانده، صحو را برتر از سکر می‌داند؛ چنانکه آورده‌اند خُتلی «سُکر را بازیگاه کودکان و صحو را فناگاه مردان می‌دانست» (ر.ک: سجادی، ۱۳۷۲: ۳۷۰). هجویری هم که چنین اعتقادی داشت از نظر مبنایی جزو مکتب بغداد است و نه خراسان. هم‌چنین ابوالحسین نوری در بغداد از اقران جنید بود اما از نظر مبنایی عارفی خراسانی بود و نه بغدادی.

همزمان با جنید در همان بغداد و بویژه در نیشابور و خراسان، گروهی دیگری از صوفیان بوده‌اند که به مضمون عشق و مواجید ناشی از سکر و حال عرفانی تأکید کرده‌اند؛ از جمله ابوالحسین نوری که همزمان با جنید می‌زیست و این موضوع در کتابش مقامات القلوب بخوبی آشکار است. شخصیت‌هایی چون بایزید بسطامی (۱۳۱-۲۶۱ق)، ذوالنون مصری (۱۸۰-۲۴۶ق)، ابوالحسین نوری (۲۲۵-۲۹۵ق)، منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۹ق)، حکیم ترمذی (۲۰۷-۲۹۶ق) کسانی هستند که در دوره پیدایش و شکوفایی به مفهوم عشق و سکر تأکید کرده‌اند. برخی از آنها در مکتب جنید نیز شاگردی کرده‌اند؛ اما در کل تابع سنت خراسانی بوده‌اند. جنید، برخلاف معاصرانش همچون ابوالحسین نوری، حلاج و بیشتر صوفیه خراسان به جای سکر قائل به اهمیت صحو بود و بر ظاهر

شریعت پافشاری می‌کرد. جنید هرگز شطح نگفت. او تابع محض قرآن و سنت بود؛ تلاش تام داشت که آرای عرفانی او مطابق قرآن، سنت پیامبر(ص) و آنگاه امیرالمؤمنین علی(ع) بوده باشد. (رضایی، ۱۳۸۷: ۱۵) اهل سُکر گاهی در حال خود چنان پنهان می‌شدند که در برابر گفتار و رفتار خود نمی‌توانستند پاسخگو بوده باشند. امثال جنید عارفان هوشیاری بودند که با دقت نظریه‌پردازی می‌کردند و مسئولیت می‌پذیرفتند. جنید سماع را مباح نمی‌دانست و آن را برای برخی از مردم گناه می‌دانست (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۳۷). او نه خودش سماع می‌کرد و نه اجازه می‌داد که شاگردانش سماع کنند؛ اما مانع سماع دیگر صوفیان نمی‌شد؛ چنانکه آورده‌اند روزی نوری و جنید در مجلسی بودند و قوال چیزی می‌خواند. نوری سماع‌کنان نزد جنید آمد و گفت: «برخیز!» و این آیه را خواند: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ (انعام: ۳۶): تنها کسانی می‌پذیرند که گوش شنوا دارند» که یعنی به حرفم گوش کن! جنید در جواب این آیه را خواند: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ (نمل: ۸۸): می‌بینی تو کوه‌ها را و حال اینکه می‌پنداری آنها را ایستاده و اینها می‌روند مانند رفتن ابر».

این ماجرا نشانگر انشعاب نظری و عملی جالب در آغاز ظهور عرفان اسلامی در دوره پیدایش و شکوفایی است. پس از آن بزرگان کوشیدند با اصطلاحات مختلف از این انشعاب یاد کنند. سکر و صحو، قبض و بسط، جمالی و جلالی، سلوک زاهدانه و عاشقانه و... از این نظر، جنید را می‌توان در مقایسه با ابوالحسین نوری شناخت.

ابوالحسین احمدبن محمد بَغَوِی هروی خراسانی در اصل از اهالی بَغشور، شهری بین هرات و مرو بود. نوری که فرقه نوریه در تصوف از او منشعب شده است گرچه در بغداد می‌زیست یک عارف با اصالت و مشرب خراسانی بود. نوری اهل وجد و سماع بود. این موضوع در منابع دیگری هم گزارش شده است (ر.ک: ابن ملقن، ۱۴۱۵ق: ۶۸؛ نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۵۷) و نیز آورده‌اند که سه شبانه روز در خانه برپا ایستاده، می‌خروشید (داراشکوه، ۱۳۴۴: ۷۰). در مقابل، جنید حتی اجازه نمی‌داد که مریدانش در مجلس رسمی او اظهار وجد و جذبه کنند. در نقل است که مریدی با شنیدن حرفهای جنید فریاد کشید. جنید از او خواست هرگز چنین نکند و مرید از شدت اضطراب و غلیان احساسات جان داد (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۱۱). ابوالحسین نوری با جنید مصاحبت و دوستی داشت؛ اما گاهی به او ایراد می‌گرفت؛ نکوهش می‌کرد و حتی به او طعنه

می‌زد (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۰۱؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹۰؛ عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۴۷۲). او خود را از اقران جنید می‌دانست نه از اتباع او (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۲۵). جنید هم اگرچه به نوری احترام می‌گذاشت و او را «صدیق زمانه» خوانده و حتی وصیت کرده بود پس از مرگش او را کنار نوری دفن کنند (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۳۳/۶-۳۳۴؛ عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۴۷۴؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق: ۷۰/۱۴)؛ گاهی نوری را به دلیل برخی حرفها و کرامات و کارها و شیوه‌های عجیب و غریبش در تربیت مریدان نکوهش می‌کرد.

در تذکره‌های عرفانی در مقایسه با دیگر عارفان بویژه عارفان خراسان، کرامات کمتری به جنید نسبت داده‌اند. یکی دو کرامتی هم که به او نسبت داده‌اند آن‌چنان محیرالعقول نیست. طبیعی است اگر عارف صَحوی مثل جنید، مخالف اظهار کرامات باشد. وی راه رفتن روی آب و پرواز در آسمان را مکر دانسته و گفته است که نه مرید از این مکر در امان است و نه عارف واصل (عطار، ۱۳۷۸: ۴۵۹).

حال باید دید که دلیل این رویکرد خاص از جنید چه بوده است؟ آیا فقط به صرف اینکه فقیه بوده در شأن خود نمی‌دانسته است که خودش را دچار شوریدگیهای عرفان عاشقانه خراسانی کند یا اینکه برای این کارش مبنای عرفانی داشته است؟

اگر امروزه از مکتب جنید با عنوان «مکتب صَحوی بغداد» یاد می‌کنیم، فقط به دلیل برتری صَحو بر سکر از دید جنید نیست، بلکه به دلیل تعریف خاصی است که جنید از «صَحو» ارائه کرده است. پیش از او نیز عارفان، صَحو و سکر را می‌شناختند؛ اما باید گفت بیشتر سکر را می‌شناختند و نه صَحو را. به نظر جنید، صَحو به معنای بازگشت به حالت هوشیاری طبیعی پس از حالت سکر نیست. او برای صَحو جایگاه عرفانی بالاتری از سکر قائل بود. عارف ممکن است با وارد قلبی از خود غایب شود. این موضوع به فراوانی و بویژه در میان عارفان خراسان گزارش شده است. صَحو در مرتبه‌ای برتر از شهود وحدت و از خود بیخود شدن ناشی از این شهود رخ می‌دهد. صَحو بالاتر از سکر و فناست. صَحو خاص بندگانی است که به بقای بعد از فنا دست یافته‌اند: «صَحو عبارت است از صحت حال بنده با حق و فراتر از صفت بنده و اکتساب خلق است» (عطار، ۱۳۷۸: ۴۵۶). این است تعریف جنید از صَحو. این تعریف اخص از تعریف جنید و پیران خراسانی است و یک ویژگی دیگر هم دارد: بر خلاف باور رایج، جنید صَحو را فراتر از اختیار و اکتساب بنده می‌بیند (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۳۴۷). گفتگوی مهمی درباره صَحو و سکر میان جنید و حلاج گزارش شده است. آورده‌اند

که حلاج آن‌گاه که بر اثر «غلبه حالت» با برخی از عارفان درگیر شد، نزد جنید آمد. جنید ملامتش کرد که چرا با تستری و عمروبن عثمان چنان کردی. حلاج گفت: «صحو و سکر دو صفت‌اند بنده را و پیوسته بنده از خداوند خود محجوب است تا اوصاف وی فانی شود». جنید گفت: «ای پسر منصور! خطا کردی در صحو و سکر از آنکه خلاف نیست که صحو عبارت از صحت حال است با حق و این در تحت صفت و اکتساب خلق نیاید و من ای پسر منصور در کلام تو فضول بسیار می‌بینم و عبارت بی‌معنی» (عطار، ۱۳۷۸: ۴۴۰).

طبق این گفتگو جنید بر آن است که صحو صفت یا حال زودگذری نیست که هرکسی بتواند به آن دسترسی داشته باشد، بلکه «صحت حال با حق» است که کسبی و اکتسابی نیست.

ابن خفیف از شاگردان باواسطه جنید نیز بر این باور بود که هوشیاری و صحو از مستی و سکر برتر است. به نظر او، سکر و بیقراری در طلب و این‌طور آشفتگی‌ها خاص مریدان است. عارف واصل از این مستی‌ها گذشته به آرامش و سکون رسیده است. عارف کامل هرگز شطح نمی‌گوید و حتی وقتی مستغرق است به خودش تسلط دارد (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۴).

پس جنید دارای رویکردی متفاوت در صحو بوده است. افزون بر این به نظر او «خوف و رجا» علت «قبض و بسط» بوده در نتیجه عامل نیل سالک به «فنا و بقا» است. خوف انسان را به قبض می‌برد و رجا به بسط می‌رساند. وقتی انسان به خوف می‌رسد از خویشتن فانی می‌گردد و وقتی به رجا می‌رسد مبسوط می‌گردد و او را به خویشتن باز می‌دهند (عطار، ۱۳۷۸: ۴۶۱).

این خوف و رجاست که سالک را به قبض یا بسط می‌برد تا به فنا یا بقای بعد از فنا دست پیدا کند؛ پس خوف و رجا علت است و قبض و بسط و فنا و بقا معلول. انسان تا قبل از رسیدن به مراحل کمال در قبض و بسط خویش تسلط ندارد. ابوعلی دقاق گفت: «قبض اوایل فناست و بسط اوایل بقا. هر که را در قبض انداخت فانی گردانید و هر که را در بسط انداخت باقی گردانید» و ادامه داد: «ای فقیر! و الله یقبض، منازعت مکن با توانگران و ای غنی! الله یبسط، منت منه بر درویشان» (عطار، ۱۳۷۸: ۷۱۵)؛ یعنی قبض و بسط کار خداست و به بندگان ربطی ندارد که بخواهند به واسطه آن با یکدیگر برخورد کنند؛ صاحب قبض با صاحب بسط دشمنی ورزد و صاحب بسط بر دیگران فخر

فروشد.

کسی که با خوف و رجا حالاتش دگرگون، و دچار قبض و بسط می‌شود، هنوز مرید است و در مراحل اولیه سلوک است و به کمال نرسیده است. عارف واصل از این تغییر و تلوین‌ها رها شده، ابن‌وقت خویش است و بر حالات خود مسلط است. عارفان خراسانی نیز تأثیر خوف و رجا را بر قبض و بسط می‌دانستند. آنان نیز در عین باور به اصالت سکر بر تسلط خویش بر این حالات ملتزم بوده‌اند. اوج تسلط بر این حالات آنجاست که آن را به یکدیگر منتقل می‌کرده‌اند! در تذکره عطار حکایتی است که طبق آن، قبض و بسط صفتی است که می‌تواند قابل نقل و انتقال باشد. ابوسعید ابوالخیر اهل بسط بود و ابوالحسن خرقانی اهل قبض. روزی ابوسعید از ابوالحسن خواست که قبض و بسط یکدیگر را با هم معاوضه کنند. یکدیگر را گرفتند و آن دو صفت معاوضه شد. ابوسعید آن شب تا صبح سر به زانو می‌گریست و ابوالحسن نعره‌زنان سماع می‌کرد. روز شد. ابوالحسن آمد و گفت: «ای شیخ! اندوه من به من بازده که مرا به اندوه خویش خوشتر است» (عطار، ۱۳۷۸: ۷۲۳). بار دیگر قبض و بسطشان را معاوضه نمودند (همان).

عامل اصلی تفاوت میان سکر خراسانی و صحو عراقی را باید در محوریت مضمون عشق جست‌وجو کرد. هم‌چنین التزام به ستهایی مثل سماع، ناشی از التزام به محوریت عشق است. سماع از ستهای عرفان عاشقانه خراسانی است. نوری به محوریت مضمون عشق خراسانی وفادار بود و به همین دلیل بر خلاف جنید، اهل سکر و سماع بود. به قول لوثی ماسینیون: نوری اندیشه‌اش را در عشق الهی رواج داد (ماسینیون، ۱۳۸۳: ۳۲).

روزی نوری در کنار نیستانی با خیزرانهای تازه‌درو شده ایستاده بود. شخصی که عطار او را «پوشیده‌چشم» وصف کرده است گفت: «الله». دیگ غیرت عاشقی در نوری به جوش آمد:

بدو گفتا تو او را می‌چه دانی و گر دانی چرا تو زنده مانی؟

آن‌گاه از خود بیخود شد؛ به سماع درآمد، ناغافل به روی خیزرانهای تازه‌درو شده و نوکتیز افتاد و پاره‌پاره شد.

چنین باشد سماع نی شنودن ز نی گشته شدن، در خون غنودن

(انصاری، ۱۳۶۲: ۴۶۷)

طبق این گزارش، نوری در راه غیرت عاشقی و در حالت وجد و سماع جان داده است. بدیهی است در مقایسه با جنید، که اهل سکر و سماع نبود، عامل اصلی تفاوت این دو مکتب در محوریت عشق خراسانی است.

۲. تأکید بر تصوف علمی

جنید فقیهی بود که در بیست سالگی فتوا می‌داد (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۱؛ سبکی، ۱۹۷۴م: ۲۶۰/۲). او مثل صوفی‌ها خرّقه نمی‌پوشید؛ بلکه لباس علما و فقها را به تن می‌کرد (عطّار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۴۲۲). وقتی به او خرّده می‌گرفتند که چرا بر خلاف صوفیان خرّقه نمی‌پوشد می‌گفت: «لَيْسَ الْإِعْتَبَارُ بِالْخُرْقَةِ إِنَّمَا الْإِعْتَبَارُ بِالْحُرْقَةِ» (عطّار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۴۳۸). او قائل به «تصوف علمی» بود که بعدها به «عرفان نظری» مشهور شد و ابن عربی آن را بنیان گذاشت. تا پیش از جنید، تصوف در عرصه علمی و نظری رشد چندانی نداشت؛ یا تصوف ذوقی، عاشقانه و نوپای ایرانی و خراسانی بود یا همان سنت زهدورزی نخستین. این جنید بود که به تصوف شناسنامه‌ای علمی و نظری بخشید؛ به همین دلیل صوفیان او را از همه برتر می‌دانستند و به او می‌گفتند: «سَيِّدُ الطَّائِفَةِ». «جنید سر این طایفه بود و همه بدو نسبت کنند و اول کسی اید که این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و کتب ساخت در این باب و اول کسی که بر منبر آشکارا از این سخن گفت» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۵۹).

اصالت صحو در مکتب بغداد باعث شد که رفته‌رفته یک گونه عرفان مدرّسی در بغداد شکل بگیرد. جنید و یارانش به جنبه‌های نظری تصوف بیشتر از جنبه‌های عملی توجه کردند. جامعه و روزگاری که در آن زندگی می‌کردند، همین موضوع را می‌طلبید. بغداد در سده سوم مرکز علوم و فنون در تمام جهان بود. در میان علوم اسلامی نیز هر کسی روایی‌دهنده یک رشته شده بود: کلام، فقه، حدیث... و از یاران خود دفاع می‌کرد. علمای ظاهری به زبان علم بر تصوف و عرفان می‌تاختند و عرصه اجتماعی و سیاسی را نیز به عارفان تنگ کرده بودند. جنید با لباس و زبان عالمانه به تصوف پرداخت تا بتواند از هویت علمی تشکیلات تصوف دفاع کرده باشد. رواج عرفان مدرّسی در مکتب بغداد، ابتکار جنید و یارانش بود. همین شأن خاص باعث می‌شد که جنید از شوریدگیهای خراسانی و سنتهای عاشقانه‌ای مثل سماع برحذر باشد. هم‌چنین اینکه جنید اقامت را بر سفر ترجیح می‌داد و به عمرش سفرهای زیادی نرفته بود (قشیری، ۱۳۸۱: ۴۸۷) و تا آخر عمرش در بغداد بود (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۲۵ و ۴۲۶) نیز برآمده از همین شأنیت است که خلاف آن در عرفان خراسان معمول بوده است.

۳. نظریه وحدت شهود

بازخوانی تصوف به صورت علم، جنید را بر آن داشت که تقریری نظری از موضوع وحدت

در عرفان ارائه کند. این ابتکار نیز در اهمیت به صحو ریشه دارد. به نظر او وحدت شهود برترین مرتبه توحید است. در این مرتبه محدث متلاشی می‌شود و عارف و معروف یکی می‌شوند. عارف و معروف «او» است. وقتی حقیقت یکی باشد، عارف و معروف و معرفت نیز یکی است. دوگانگی میان خدا و بنده نبوده «همه خدای است» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۲۸).

تا پیش از جنید عرفای دیگری هم بودند که از وحدت عرفانی و مراتب آن سخن گفته‌اند؛ اما این جنید بود که نخستین بار از مرتبه وحدت شهود یاد کرد و آن را برترین مرتبه توحید دانست و گفت:

أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ شَبَحًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، تَجَرَّى عَلَيْهِ تَصَارِيفُ تَدْبِيرِهِ فِي مَجَارِي أَحْكَامِ قُدْرَتِهِ، فِي لُجَجِ بَحَارِ تَوْحِيدِهِ، بِالْفَنَاءِ عَنْ نَفْسِهِ، وَعَنْ دَعْوَةِ الْخَلْقِ لَهُ، وَعَنْ اسْتِجَابَتِهِ بِحَقَائِقِ وجودِهِ، وَوَحْدَانِيَّتِهِ فِي حَقِيقَةِ قُرْبِهِ بِذَهَابِ حَسِّهِ وَحَرَكَتِهِ لِقِيَامِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ لَهُ فِيمَا أَرَادَ مِنْهُ، وَهُوَ أَنْ يَرْجِعَ آخِرُ الْعَبْدِ إِلَى أَوَّلِهِ، فَيَكُونُ كَمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ (قشیری، ۱۹۷۴م: ۴۰/۱).

این وحدت با مقایسه با وحدت وجود و ملاحظه تفاوت‌های این دو نوع وحدت بخوبی قابل بازشناسی است. قرن‌ها پیش از بنیانگذار عرفان نظری ابن‌عربی، این جنید بود که توحید را طبقه‌بندی کرد: توحید علمی، توحید افعالی، فنا و وحدت شهود. ارائه این طبقات چهارگانه، ابتکار بزرگ جنید بود. این نگرش توحیدی هنوز در میان عرفای خراسان آن‌چنان مطرح نبود. کسی مثل حلاج که خود از شاگردان جنید بود نیز با این طبقه‌بندی بیگانه بود. به نظر جنید، فنا طبقه سوم از توحید است. در این طبقه، سالک از خود و صفات خود تهی می‌شود و به جای صفات خود، صفات حق را در خود می‌بیند؛ این یعنی تبدیل صفات. فنا محصول محبت است: «محبت درست نیاید میان دو تن تا یکی دیگری را نگوید ای من» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۴۵۵). سماع، شطح، جذبات، از خود غایب شدن‌ها و تمام شوریدگیهای سکرآمیز خراسانی در این مرحله رخ می‌دهد؛ اما این پایان راه نیست.

پس از تکمیل فرایند تبدیل صفات، عارف به مقام بقا بار می‌یابد. به نظر جنید، بقای بعد از فنا جایگاهی است که فقط خواص از آن برخوردار می‌شوند. این جایگاه معارف حاصل شهود است که فقط به خواص موهبت می‌شود؛ معرفت خواص. مهمترین ویژگی مقام بقا آن نگرش و معرفت توحیدی خاصی است که به عارف عنایت می‌شود؛

وحدت شهود. در این مقام، انسان گرچه تمام صفاتش فانی شده و از مرحله تبدیل صفات آمده است به همین صفات مبدل باقی می‌گردد؛ این یعنی گرچه خود و تمام کثرات را به صورت کل و حقیقت واحد مستهلک می‌بیند؛ اما در عین حال می‌تواند بقای خود و هر یک از مخلوقات و کثرات را بازشناسد. به نظر جنید، بقای بعد از فنا به مفهوم صحو بعد از سکر است. این نوعی مشاهده توحیدی است که پس از فنا دست می‌دهد: «تا آخر بنده اندرین محل چون اول او شود و چنان گردد که از اول بوده است پیش از آنکه بوده است. قیلَ لَجُنید مَا النَّهَایَةُ؟ قَالَ الرَّجُوعُ إِلَى الْبَدَایَةِ» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۲). این معرفت خاص، بالاترین طبقه در معرفت است که تنها پس از رسیدن به بالاترین طبقه توحید یعنی وحدت شهود به آن دست پیدا می‌کند: «ذهب آثار العبد و امحت رسومه فعند ذلک یبدو علم الحق و ثبت اسم حکم لله تعالی» (سراج: ۱۹۱۴م: ۲۵۵). «علم حق» در این عبارت همان معرفت خاصی است که تنها پس از فنا و تبدیل صفات در میدان سکر و محبت و بقای پس از فنا در میدان صحو و وحدت شهود رخ خواهد داد. طبیعی است که این صحو از سکر بالاتر باشد:

الوجودُ وَقَعَ فِي حَقِيقَةِ الشُّهُودِ بِذَهَابِهِ عَنْ وجودِهِ وَ بَقْدِهِ وجودُهُ صَفَا وجودُهُ وَ بَصَفَائِهِ غِيبٌ عَنْ صفاته وَ مِنْ غِيبَتِهِ حَضَرَ بِكُلِّيَّتِهِ، فَكَانَ موجوداً مفقوداً وَ مفقوداً موجوداً، فَكَانَ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ وَ لَمْ يَكُنْ حَيْثُ كَانَ، ثُمَّ كَانَ بعد ما لَمْ يَكُنْ حَيْثُ كَانَ، فَهُوَ هو بعد ما لَمْ يَكُنْ فَهُوَ موجودٌ موجودٌ بعد ما كَانَ موجوداً مفقوداً، لِأَنَّهُ خَرَجَ مِنْ سَكْرِهِ الْغِيبَةِ إِلَى بَيَانِ الصَّحْوِ وَ تَرَدَّ عَلَيْهِ الْمَشَاهِدَةُ لِانْزَالِ الْأَشْيَاءِ مَنَازِلَهَا موجود(رادمهر، ۱۳۸۰: ۳۹۶).

طبق این عبارت، وحدتی که جنید به آن رسیده، و درباره‌اش نظریه پردازی کرده بود در نگرش او به اهمیت صحو تأثیر مستقیم داشته است. عارف بعد از شهود وحدت به بیان نظری آن می‌پردازد که لازمه این کار، صحو است؛ پس اساس گرایش جنید به صحو بعد از سکر را می‌توان در نظریه وحدت شهود یافت.

اینجا جای تفصیل در باب وحدت وجود و وحدت شهود نیست؛ اما جنید مدتها پیش از ابن عربی ادعا کرده است که فقط از «وجود» سخن می‌گوید: «کار ما بر چهار اصل استوار است: اینکه جز از وجود سخن نگوئیم و...» (سبکی، ۱۹۷۴م: ۱۳۶/۲). کسی می‌تواند فقط از وجود سخن بگوید که فقط به وجود فکر کند؛ همانند جنید که گفت: «أَشْرَفُ الْمَجَالِسِ وَ أَعْلَاهَا الْجُلُوسُ مَعَ الْفِكْرِ فِي مِیدَانِ التَّوْحِيدِ» (جامی، ۱۳۷۵: ۸۱).

توحید در مکتب جنید چنان مهم بود که یارانش با افراط در این مسیر گرفتار شدند. مشهورترین شانها آنها حلاج بود که اسرار هویدا می‌کرد و عاقبت به اتهام حلول و اتحاد سر به دار داد. جنید به یارانش هشدار می‌داد که اگر کسی چیزی از مقامات خود در فنا و بقا برای عموم بگوید نباید انتظار داشته باشد هر کسی از این نوع وحدت و معارف حاصل از آن سر در بیاورد بلکه باید بداند که حرفهایش به کفر و شرک شباهت پیدا خواهد کرد: «لایبلغُ أحدٌ درج الحقیقه حتّی یشهدُ ألفَ صدیقٍ بانهُ زندقٌ و ذلکَ لانهُم یعلمون من الله ما لایعلمه» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۵).

این را هم بگویم که جنید به صراحت، توحید بایزید را در مکتب خراسان تأیید می‌کرد: «نهایت میدان جمله روندگان که به توحید روانند، بدایت میدان این خراسانی است» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۱۴). جنید بایزید را در میان صوفیان، مثل جبرئیل در میان ملائکه می‌دانست (هجوی، ۱۳۸۳: ۱۳۲). گوینده چنین سخنی روشن است که بی‌تأثیر از پیران خراسانی بی‌تأثیر نبود. وحدت شهود ثمره رویکرد علمی جنید به تصوف ذوقی خراسان است.

فرجام رویارویی

پیدایش مکتب بغداد نه تنها به تضعیف عرفان خراسان نینجامید بلکه آن را تقویت کرد. پس از استقرار نظام خانقاهی به دست کسانی چون ابوسعید ابوالخیر، افول مکتب بغداد و انتقال تجربه ارزشمند آن به مکتب خراسان، و بنیان عرفان عاشقانه خراسانی و سلاسل آن به دست امثال خواجه احمد غزالی، کم‌کم تصوف با گفتمان غالب خراسانی مرادف شد. این غلبه پس از سده‌های نخست به اندازه‌ای رسید که بیشتر صوفیان و مشاهیر جهان اسلام فارسی‌زبان بوده‌اند. ابن خلدون در مقدمه فصلی دارد با این عنوان: «بیشتر دانشوران اسلامی از ایرانیان‌اند» (ابن خلدون، ۱۳۵۳: ۲/۳۳۰)؛ به این دلیل امثال عطار بهتر دیدند که به فارسی بنویسند. در مقدمه تذکره‌الاولیا آمده است که هرچند بیشتر سخنان عرفا به تازی است، من این کتاب را به فارسی می‌نویسم تا شامل همگان گردد (عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۷). اینکه عطار، خاص و عام را در پارسیان می‌دید، دال بر این است که بیشتر عارفان و صوفیان و مریدانشان در ایران و جزو مکتب خراسان بوده‌اند. اینها نشانه‌های آشکاری است بر غلبه تصوف ایرانی و خراسانی بر تمام مکاتب و طریقه‌های صوفیانه. بنابراین، تصوف بویژه در این برهه از زمان با مکتب خراسان و

عرفان ایران برابر است. این گونه از تصوف، که در سده‌های پنجم و ششم هجری فراگیر شد، نه تنها از پیران کهن خراسان بلکه برگرفته از مبانی مکتب بغداد پدید آمد و به دست خواجه احمد غزالی بنیانگذار عرفان عاشقانه رسید و بیشترین تأثیر را در مجموعه فرهنگ ایران و خراسان تا به امروز به جا گذاشت (ر.ک: رضوی، ۱۳۹۱: ۴۰۵). خواجه احمد غزالی این مکتب را سازماندهی کرد؛ به تشخیص رساند و «عشق» را محور اصول این مکتب کرد. پس از این، دیگر کسی نمی‌تواند گروه‌بندی عراقی و خراسانی را نادیده بگیرد. اگر جنید در بغداد نبود، چیز زیادی از مکتب عراق در جایی دیگر یافت نمی‌شد؛ این در حالی است که عرفان خراسان به خراسان محدود نبوده و در تمام خراسان بزرگ، عراقین، شام و حتی شمال آفریقا می‌توان تأثیراتش را یافت. یانیس اشوتس از این واقعه تحت عنوان رواج اندیشه ایرانی در جهان اسلام یاد کرده است. به نظر او مکتب خراسان همان عرفان ایرانی است. غلبه سکر بر صحو از ویژگی‌های کهن عرفان ایرانی است که بایزید و دیگر صوفیان خراسانی در ایران و دیگر ممالک رواج دادند. این مکتبی در عرفان عملی است که تابع متغیر «عشق الهی» است و در هر موضوعی حول همین محور می‌گردد. محوریت این مضمون در عرفان عملی خراسانی باعث شده است که عارفان این مکتب همه جا به دنبال آن معشوق یگانه ازلی باشند و بر اثر مستی از باده وحدت از توجه به مرایا و مظاهر او بازمانند. این سنت دیرینی در عرفان ایرانی است که پس از اسلام از خراسان سر برآورد (ر.ک: اشوتس، ۱۳۸۱: ۳۵).

با این رویکرد به عرفان خراسان یعنی غلبه سکر به دلیل محوریت مضمون عشق در این مکتب، باید عارفانی چون نجم‌الدین کبری را جزو مکتب خراسان دانست و نه عراق. البته او با طریقت‌های عراق، شام و حتی مصر ارتباط تنگاتنگی داشت؛ اما محوریت عشق و غلبه سکر در آثار او و انبوه مریدانش آشکار است. حتی کسانی چون شمس تبریزی نیز پیرو مکتب خراسان بوده‌اند؛ چون مراد از خراسان، نگرش خاص فکری و رفتاری است که بیشتر در جغرافیای ایران و خراسان با مرکزیت نیشابور ظهور و بروز داشته است که اصل با آن اندیشه و رفتار است و نه جغرافیا.

عرفان خراسان نه تنها توانست تشخیص خود را در برابر مکتب بغداد حفظ کند بلکه توانست آن مکتب را به خود پیوند دهد. مکتب بغداد جذابیت‌های خود را داشت؛ اما همیشه تحت تأثیر عرفان خراسان بود. مبانی این مکتب به ظاهر در تقابل با مبانی

عرفان خراسان بود؛ اما عملاً در برابر پیران خراسان سر تعظیم فرود آورد و پس از قتل حلاج و ابن عطای آدمی خیلی زود افول کرد.

افول مکتب بغداد

افول مکتب بغداد به چند دلیل رخ داد:

۱. تأیید عرفان خراسان از سوی شخص جنید: جنید آن‌چنان مدعی تقابل با مکتب گسترده، پرتعداد و نیرومند خراسان نبود. او تمایزی میان عرفان خود و عرفان خراسانی می‌دید؛ اما این به آن معنا نیست که عرفان خراسان را نمی‌پذیرفت. وی عرفان خراسان را دست کم به عنوان یک شیوه سلوکی متداول، کاملاً به رسمیت می‌شناخت. در واقع چاره‌ای جز این نداشت! نفوذ قوی و مقبولیت عرفان خراسان فوق‌العاده بود. جنید مانع از سماع نوری و امثال او نمی‌شد؛ اما این سنت خراسانی را برای خود و یارانش روا نمی‌دید. پس جنید به‌رغم تمایزات، هیچ تعارضی میان صحو خویش با سکر خراسانی نمی‌دید.

هرچند جنید علم را از حال برتر می‌دانست: «لَا يَضُرُّ نُقْصَانُ الْوَجْدِ مَعَ فَضْلِ الْعِلْمِ لِأَنَّ فَضْلَ الْعِلْمِ أَتَمُّ مِنْ فَضْلِ الْوَجْدِ» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۶۷)؛ اما این به آن معنا نیست که جایگاهی برای ذوق و حال خراسانی قائل نبود. جعفر خلدی، جنید را جامع «علم» و «حال» می‌دانست. بیشتر مشایخ دارای علم بودند و حال نداشتند و گروهی حال بر آنها غالب بود و علمشان کم بود. در مقابل، جنید کسی بود که حال خطیر و علم عزیز داشت. حالش بر علم برتر بود و علمش بر حال برتر (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۰/۸). طبق اظهارات جعفر خلدی، جنید هم صاحب علم بود و هم حال.

عطار نیشابوری با بیان چند حکایت از جنید، خواننده را به جمع‌بندی جالبی درباره جنید و نسبتش با عرفان خراسان می‌رساند. نخست از ابوسعید خَرَّاز می‌گوید که به وقت مرگ تواجُد بسیار داشت. موضوع را با جنید در میان گذاشتند، گفت که عجیب نبود اگر از شوق جان می‌داد. یکی از مریدان گفت که این چه مقامی است. جنید گفت: «غایت محبت» و توضیح داد که مقام محبت از والاترین مقامات علم معرفت است. در این مقام بنده به جایی می‌رسد که می‌داند خداوند او را دوست دارد و به همین دلیل خداوند را به دوستی او به خودش قسم می‌دهد و عرضه می‌دارد: «به حق من بر تو و به جایگاه من نزد تو!» یا می‌گوید: «به دوستی تو مرا!»

جنید باز هم دربارهٔ عشق خراسانی توضیح داد که در این مقام عقل مستغرق می‌شود و انسان همه کس را جز او فراموش می‌کند. صاحبان این مقام همنشینان خداوندند؛ فقط با او انس می‌گیرند؛ میان ایشان و خداوند حشمت برخاسته است و با خداوند ناز می‌کنند؛ سخنانی می‌گویند که به نظر مردم عامی کفر است (عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۴۴۳ و ۴۴۴).

این توضیحات خواننده را به این نتیجه می‌رساند که جنید از سنت عشق خراسانی بخوبی آگاه بوده و آن را ستوده است. آن‌گاه عطار رفتارهایی را از جنید گزارش می‌کند که از یک عارف صحوی بعید است؛ از جمله نامه‌ای که علی بن سهل اصفهانی به جنید نوشت و در آن پرسید که با خواب غفلت باید چه کرد و حال آنکه محب نباید خواب و قرار داشته باشد و... جنید جواب نوشت که

بیداری ما معاملات ماست در راه حق و خواب ما فعل حق است بر ما. پس آنچه بی اختیار ما بود از حق به ما تمامتر از آن بود که به اختیار ما بود به حق و التَّوَمُّ مَوْهَبَةٌ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْمُحِبِّينَ ...

عطار در ادامه می‌افزاید که باید از جنید که صاحب صحو بود در عجب بود که در این نامه تربیت اهل سکر می‌کند! پس از آن، عطار حکایت آن روز را در بغداد نقل می‌کند که دزدی را به دار آویخته بودند. جنید پای آن دزد را بوسه داد و گفت: «هزار رحمت بر وی باد که در کار خود مرد بوده است و چنان این کار را به کمال رسانیده است که سر در سر آن کرده است» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۸: ۴۴۶).

عطار در ادامه تأکید می‌کند که این هم تربیت اهل سکر است! (همان)

هوشمندی عطار در گزارش از گرایش استاد صحو بغداد به سکر خراسانی، ستودنی است. طبق این شواهد، جنید با عرفان خراسان تقابلی نداشت بلکه در مواردی به این سنت دیرینه صحه می‌گذاشت. از این بالاتر، او که خود بنیانگذار مکتب بغداد بود، سخنان و رفتارهایی داشت که ذیل عرفان خراسان تعریف می‌شود. پس مکتب فراگیر خراسان بر شخص جنید نیز دست‌کم در جهاتی غلبه داشت.

۲. گرایش به عرفان خراسان از سوی یاران جنید: شاگردان مکتب جنید نیز رفته‌رفته در عرفان خراسان محو شدند. جنید همانند ابن عربی شاگردی چون قونوی نداشت که به آموزه‌های سر و سامان ببخشد. پس از مرگ جنید، مکتب بغداد از هم گسیخت. مریدان جنید به ایران رفتند و در گسترهٔ پهناور عرفان خراسان محو شدند. هیچ‌کدام از

آنان عارفی با اصالت آموزه‌های بغداد نبودند. یکی از آنها ابوعلی دقاق بود. جنید به کار بردن عشق را فقط در نسبت با خداوند جایز می‌دانست. ابوعلی دقاق نخستین عارف از مکتب بغداد بود که پس از جنید از عشق سخن گفت. او شاگرد واسطی و استاد قشیری بوده، میراث‌دار مکتب بغداد در خراسان است. دیگری ابن خفیف است که با واسطه رویم و جریری به جنید می‌رسید. ابن خفیف بر خلاف استادش جنید، مدافع حلاج شد؛ از عشق سخن گفت و سماع را جایز دانست. دقت در آرای ابن خفیف پژوهشگر را دچار تردید می‌کند که آیا او به راستی وابسته به مکتب جنید در بغداد است! او خود درباره جنید مردّد بود (واده، ۱۳۸۷: ۷۴). از همه مشهورتر، منصور حلاج بود. گرچه جنید استاد بزرگش بود، او استاد دیگری هم داشت: ابوالحسین نوری. حلاج در عمل نشان داد که بیش از صحو جنید، تحت تأثیر از سکر نوری است.

۳. شرایط دشوار سیاسی: یکی دیگر از عوامل افول مکتب صَحوی جنید، کشمکش‌های سیاسی در بغداد بود. در آن دوره، بغداد عرصه رقابت ترکان، حمدانیان و آل‌بویه بود.

۴. ظهور شخصیت‌های جنجالی: صوفیانی چون حلاج باعث شدند که دستگاه خلافت عباسی از تمام صوفیان بترسد؛ برایشان گرفتاری و محدودیت ایجاد کند؛ آنان را به بیرون از عراق بتاراند و از مرکز خلافت دور سازد.

۵. اختلاف داخلی: نفوذ بی‌چون و چرای مبانی و سنت‌های خراسانی، ظهور شخصیت‌های جنجالی مثل حلاج و نیز اوضاع دشوار سیاسی در عراق، همگی باعث شد که میان شاگردان جنید دو دستگی ایجاد شود. جنید خودش کسی بود که به این دو دستگی دامن زد. او مجبور شد شاگردهایی مثل حلاج و شبلی را از مجلس خود طرد کند.

۶. دشمنی علما: همزمان، مخالفانی سرسخت مثل ابن‌یزدینار اُرموی و محمد باهلی (غلام خلیل) نیز در بغداد حضور داشتند که از هیچ کوششی برای دشمنی با مکتب صوفیان در بغداد فروگذار نمی‌کردند (سوری، ۱۳۹۹: ۱۵۵-۱۵۶). اُرموی قائل به تصوفی خاص بود که تصوف عراقی را بر نمی‌تابید (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۷۷: ۷۳-۱۰۰) و علمای ظاهری هم که همیشه تاریخ علیه تصوف و عرفان موضع داشته‌اند.

عواملی از این دست باعث شد که پس از جنید، مکتب بغداد هم رو به افول بگذارد. مریدان و شاگردان جنید، مجبور شدند در سده‌های چهارم و پنجم به خراسان



مهاجرت کنند و این گونه بود که میراث تصوف بغداد به خراسان منتقل شد.

عرفان خراسان چه در بعد نظری و چه عملی از اندیشه‌های جنید بهره‌مند شد:

۱. **بعد نظری:** مکتب خراسان، نظریه وحدت شهود را که جنید خود برگرفته از سنت خراسانی مطرح کرده بود، در بست از آن خود کرد. بعدها که عرفان نظری ابن عربی تأسیس شد، عرفان خراسان در مقابل وحدت وجود، همان تقریر قدیمی از وحدت را آوردند که جنید هم از آن دم می‌زد: وحدت شهود. در واقع عرفان خراسان چنان پویا، فراگیر، قدرتمند و منعطف بود که توانست آموزه‌های جنید را به خدمت خود در بیاورد.

۲. **بعد عملی:** عرفان خراسان علاوه بر الگوی خطی و منزل‌به‌منزل سیر و سلوک، قائل به نوعی عرفان عملی با الگوی غیرخطی یا دورانی است. این الگوی خاص یادآور همان چیزی است که جنید گفته بود: «النهائية الرجوع إلى البداية». جنید نیز خودش را در سلوک خطی و منزل‌به‌منزل محدود نکرده بود. تأکید جنید بر صحو بعد از سکر در مقام بقای بعد از فنا در واقع تأکید اوست بر اهمیت الگوی غیرخطی تحول معنوی که بویژه پس از فنا پدید می‌آید و عرفان عملی به معنای واقعی کلمه همان است.

این الگوی غیرخطی حتی در تعریف جنید از توحید هم تأثیرگذار بوده است:

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 یگانه 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، ۱۹۱۴م: ۸۶).

این تعریف با تعریفهای رایج از توحید متفاوت است. آنجا که ناظر به عمل بنده است توحید عملی است. پس از توحید عملی بنده به فنای خود و عمل خود در دریای توحید می‌رسد. مقام فنا پایان توحید عملی است. در مرحله سوم بنده به وحدت می‌رسد؛ آنجا که گفت:

انجام بنده به آغازش بازگردد و چنان باشد که بود». پس سه مرحله دارد: توحید عملی، فنا و وحدت. برترین مرتبه توحید، وحدت شهود است: «تا آخر بنده اندرین محل چون اول او شود و چنان گردد که از اول بوده است پیش از آنکه بوده است» (هجوری، ۱۳۸۳: ۳۶۳).

پس الگوی دورانی که در عرفان عملی خراسان رواج دارد، پیشتر در مکتب جنید مورد

توجه بوده است.

نتیجه‌گیری

گرچه «عرفان خراسان» یا «مکتب بغداد» عناوینی است که به دلیل تجمع عارفانی چون بایزید و جنید در جغرافیای خراسان یا بغداد شکل گرفته، برای پژوهشگر در صورتی اهمیت دارد که این تقسیم بر اثر اختلاف مبانی رخ داده باشد و نه انتساب به دو جغرافیا. عرفان خراسان همزمان با مکتب بغداد و پس از آن توانست تشخیص خود را حفظ کند؛ زیرا دارای مبانی عرفانی خاص خود بود. سکر خراسانی بیشتر با بایزید مشهور شده است و صحو عراقی با جنید بغدادی. رویارویی این دو گونه از تصوف را از قدیم در رویارویی قبض با بسط، تفرقه با جمع، خوف با رجا، غیبت با حضور، فنا با بقا، سکون و سکوت با شور و حرکت و... می‌شناخته‌اند. حتی قرن‌ها پیش از ظهور مکتب ابن‌عربی، بزرگان با این دوگانه‌های عرفانی آشنا بودند و عارفان را به دو گروه رده‌بندی کرده بودند: پیروان محبت خراسانی (عرفان انفسی) و معرفت عراقی (عرفان آفاقی). تفاوت‌های مکتب خراسان با عراق، همچون اصالت سکر در برابر صحو و تأکید بر تصوف عملی در برابر تصوف علمی، ناشی از محوریت عشق نزد پیروان خراسانی است. جنید نیز اهمیت این موضوع را می‌دانست و تعاریف متفاوتی از محبت ارائه می‌کرد؛ اما این مفهوم در اندیشه‌های او محوریت ندارد؛ آن‌چنانکه در عرفان نظری و عملی خراسانی محوریت دارد: غلبه عشق بر معرفت. تشخیص عرفان خراسان در برابر مکتب بغداد دست‌کم در این دو ساحت قابل اثبات است. پس نمی‌توان عرفان خراسان را فاقد تشخیص در برابر مکتب بغداد دانست. اگر هم کسی به هر دلیل طبقه‌بندی خراسانی و عراقی را نپذیرد، شاید بتواند از مکتب عراق به نفع مکتب فراگیر خراسان چشم‌پوشی کند؛ اما نمی‌تواند مکتب خراسان را نادیده بگیرد و از قدرش بکاهد. به هیچ وجه نمی‌توان تصوف خراسانی را به عنوان مکتب و گرایش عرفانی خاصی به رسمیت نشناخت. پس از افول مکتب بغداد، عرفان خراسان همچنان نیرومند به کار خود ادامه داد تا جایی که یاران جنید را به خود جذب کرد و از داشته‌های ارزشمند مکتب بغداد همچون آموزه وحدت شهود برخوردار شد.

فهرست منابع

ابن‌ملقن، عمر بن علی اندلسی؛ (۱۴۱۵ق) *طبقات الأولیاء*؛ محقق: نور الدین شریبه، مکتبه الخانجی،



قاهره.

ابن خلدون، عبدالرحمن؛ (۱۳۵۳) *مقدمه ابن خلدون*؛ ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

اشوتس، یانیس؛ (۱۳۸۱) «شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، شاعر عارف»، در: *عرفان ایران، مجموعه مقالات*؛ گردآوری و تدوین: هیئت تحریریه، حقیقت، ش ۱۲، تهران، ص ۲۲-۴۳.

انصاری، عبدالله بن محمد؛ (۱۳۶۲) *طبقات الصوفیه*؛ مقابله و تصحیح: محمد سرور مولائی، توس، تهران.

برتلس، یوگنی ادواردیچ؛ (۱۳۵۶) *تصوف و ادبیات تصوف*؛ ترجمه سیروس ایزدی، امیر کبیر، تهران.

پورجوادی، نصرالله؛ (۱۳۷۷) «ابن یزدانپار ارموی و منازعه او با مشایخ بغداد؛ نگاهی به دعوای صوفیه با یکدیگر»، در: *معارف*، ش ۴۵، تهران، ص ۶۶-۹۱.

جامی، نورالدین عبدالرحمن؛ (۱۳۷۵) *نفحات الأنس من حضرات القدس*؛ تصحیح و مقدمه مهدی حیدری، اعلمی، تهران.

خرگوشی، عبدالملک؛ (۱۳۹۹م) *تهذیب الاسرار*؛ تصحیح بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، ابوظبی.

خطیب بغدادی، احمد بن علی؛ (بی تا) *تاریخ بغداد*؛ بیروت.

خطیب بغدادی، احمد بن علی؛ (۱۴۲۲ق) *تاریخ مدینه السلام و أخبار محدثیها و ذکر قُطَّانها العلماء من غیر أهلها و واردیها*؛ تحقیق بشار عواد معروف، دارالغرب الاسلامی، بیروت.

خیاطیان، قدرت‌الله و سید حمید دلاور؛ (تابستان ۱۳۹۰) «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان»، در: *تاریخ فلسفه*، س دوم، ش ۱، ص ۲۳-۴۸.

داراشکوه، محمد؛ *سکینه الاولیاء*؛ (۱۳۴۴) به کوشش تارا چند و جلالی نائینی، انتشارات علمی، تهران.

دیلمی، ابوالحسن؛ (۱۳۶۳) *سیرت ابن خفیف شیرازی*؛ تصحیح آنه ماری شیمل و به کوشش توفیق سبحانی، بابک، تهران.

ذهبی، محمد بن احمد؛ (۱۹۹۷م-۱۴۱۷ق) *سیر اعلام النبلاء و بهامشه احکام الرجال من میزان الاعتدال فی نقد الرجال*؛ دارالفکر، بیروت.

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

رضایی، مهدی؛ (۱۳۸۷) *مکتب جنیدیه؛ ریشه‌ها و اندیشه‌ها*؛ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه

تهران-دانشگاه مک‌گیل، تهران.

رضوی، سید اطهر عباس؛ (۱۳۹۱) «تصوف در شبه‌قاره هند»، در: نصر، سید حسین (تهیه و تدوین)، *جلوه‌های معنویت در جهان اسلام: طریقه‌های عرفانی*؛ ترجمه: فاطمه شاه‌حسینی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ص ۴۰۰-۴۷۲.

زرین‌کوب، عبدالحسین؛ (۱۳۷۹) *جستجو در تصوف ایران*؛ چ ششم، امیرکبیر، تهران.
سبکی، عبدالوهاب بن علی؛ (۱۹۷۴م) *طبقات الشافعیة الکبری*؛ به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره.

سجادی، سید ضیاء‌الدین؛ (۱۳۷۲) *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*؛ سمت، تهران.
سراج، ابونصر عبدالله بن علی؛ (۱۹۱۴م) *اللمع فی التصوف*؛ به کوشش رنولد نیکلسون، مطبعه بریل، لیدن.

سلمی، ابوعبدالرحمن؛ (۱۳۷۲) *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی*؛ گردآوری نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.

سنایی، مجدود بن آدم؛ (۱۳۷۴) *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*؛ تصحیح و تحشیه محمدتقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران.

سوری، محمد؛ (۱۳۹۶) «جعفر خُلدی، صوفی ناشناخته‌ی مکتب بغداد». در: *جاویدان خرد*، ش ۳۱، تهران.

عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم؛ (۱۳۷۸) *تذکره الأولیاء*؛ تصحیح محمد استعلامی، زوار، تهران.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ (۱۹۷۴م) *الرساله القشیریة*؛ تحقیق عبد الحلیم محمود و محمود بن الشریف، طبعه دار الکتب الحدیثه، قاهره.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ (۱۳۸۱) *رساله قشیریة*؛ ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، چ هفتم، تهران.

ماسینیون، لوئی؛ (۱۳۸۳) *مصایب حلاج*؛ ترجمه سیدضیاء‌الدین دهشیری، جامی: تهران.
ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی؛ (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*؛ به کوشش محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

میرباقری فرد، سید علی‌اصغر؛ (۱۳۹۸) «جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان»، در: *نثر پژوهی ادب فارسی*، دوره ۲۵، ص ۳۶۰-۳۹۹، تهران.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر؛ (۱۹۹۳م) *فوائد الجمال و فوائد الجلال*؛ تحقیق یوسف زیدان، دار سعاد الصباح، قاهره.

هجویری، علی بن عثمان؛ (۱۳۸۳) *کشف المحجوب*؛ تصحیح و تعلیقات محمود عابدی،
سروش، تهران.
واده، ژان کلود؛ (۱۳۸۷) «اندیشه و نظر: ابن خفیف شیرازی»، در: *اطلاعات حکمت و معرفت*،
ش ۳، ص ۶۴ تا ۶۵، تهران.