

شیوهی تعامل قوه نظری و عملی در بینش توحیدی جنید

سید علی اصغر میر باقری فرد^۱، الهام سیدان^۲
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۲/۲۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۱۱/۹)

چکیده

جنید بغدادی عارف بزرگ و نظریه پرداز سنت اول عرفانی، یکی از پیشگامان بحث توحید است که سخنان ارزشمندی در باب معرفت و توحید دارد. وی با توجه به سطوح مختلف مخاطبان، مراتبی را برای توحید برمی شمرد. سخنان وی در باب این موضوع، نمایانگر آن است که سیر و سلوک عملی و بینش خاص عرفانی در کنار هم در پیشبرد عارف برای رسیدن به مرتبهی توحید ایفای نقش می کنند. جنید در بیان مراتب معرفت و توحید تعامل سازگاری میان قوهی عملی و نظری برقرار می کند و عرفان او چنانچه در باب عرفان پیش از سدهی هفتم ذکر شده، عمل صرف نیست. در این پژوهش کوشیده ایم که به بررسی مبحث توحید از نگرگاه جنید با استفاده از الگویی جدید و کارآمد (شیوهی تعامل قوه نظری و عملی) بپردازیم. رسیدن به مرتبهی توحید از جهتی روی در قوهی عملی دارد و با گذشتن از مراتب سیر و سلوک برای عارف حاصل می شود و از طرف دیگر، ارتباط ناگسستنی با بینش ویژهی عرفانی و به تعبیر دیگر، قوهی نظری دارد. بدین سان، برای شناخت بهتر توحید توجه به نحوهی تعامل قوهی نظری و عملی ضروری است.

کلید واژگان: توحید، جنید بغدادی، قوهی عملی، قوهی نظری، وحدت شهود.

۱. نویسنده مسؤل، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
a_mir_fard@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان.

مقدمه

عرفان اسلامی یکی از ارزشمندترین میراث‌های فرهنگ اسلامی است که از آغاز شکل‌گیری تا کنون فراز و نشیب‌های بسیاری را پشت سر گذاشته است. یکی از بارزترین مشخصه‌هایی که در بررسی آثار عرفانی تاکنون کمتر به آن پرداخته شده، توجه به ماهیت عرفان اسلامی است. عرفان به عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌ها و دستورات عمل‌هایی که عارف را در جهت رسیدن به هدفی متعالی یاری می‌رساند، دو جنبه‌ی را در برمی‌گیرد: ۱- جنبه‌ی عملی و معاملات عرفانی که برای رسیدن به هدف مشخص صورت می‌گیرد و از آن تعبیر به قوه‌ی عملی می‌شود. ۲- جنبه‌ی نظری و بینشی که به کار عارف جهت می‌دهد و به آن قوه‌ی نظری می‌گویند. هرچند که این دو قوه در دوره‌های مختلف، کارکردهای گوناگونی را بر عهده داشته، اما دو عنصر اساسی عرفان اسلامی در سیر تاریخی آن است. نحوه‌ی تعامل قوه‌ی نظری و عملی نیز در ادوار مختلف عرفان اسلامی متفاوت و متنوع بوده است و بدون شک برای شناخت تمام زوایا و ابعاد یک مشرب عرفانی توجه به نحوه‌ی تعامل قوه‌ی نظری و عملی امری اجتناب‌ناپذیر است. این شیوه ابزار مناسبی را به دست می‌دهد تا به یاری آن بینش و تفکر یک عارف را از معاملات و شیوه تربیتی او بازشناسیم و به طور کامل به تجزیه و تحلیل ابعاد مختلف مشرب عرفانی و مبانی فکری وی بپردازیم.

نحوه‌ی ارتباط و تعامل قوه نظری و عملی باعث شده است که عرفان اسلامی در دوره‌های مختلف ویژگی‌های متفاوتی پیدا کند؛ به گونه‌ای که طرح مباحث نظری در قرن هفتم سنت عرفانی جدیدی را در عرفان اسلامی پایه‌گذاری کرد. در سیر عرفان اسلامی از آغاز پیدایش تا کنون با توجه به تحولی که در سده‌ی هفتم رخ داد، با دو دوره‌ی متفاوت و در عین حال مرتبط و مکمل یکدیگر روبرو هستیم. در سده‌ی هفتم دیدگاه‌های ابن عربی و گروه دیگری از اهل معرفت که مشرب عرفانیشان به انگاره‌های محی‌الدین نزدیک بود، رواج یافت و در قلمرو عرفان اسلامی تحولی بنیادی پدید آورد. این تحول چنان ژرف، گسترده و تأثیرگذار بود که در سیر عرفان اسلامی نقطه‌ی عطفی بر جای گذاشت، چنانکه بر اساس آن می‌توان سیر عرفان اسلامی را به دو دوره تقسیم کرد: ۱- دوره‌ی اول از زمان پیدایش عرفان تا سده‌ی هفتم ۲- دوره‌ی دوم از سده‌ی هفتم به بعد.

در سنت اول عرفانی توجه ویژه‌ای به معاملات عرفانی و طی کردن مراحل سیر و سلوک مشاهده می‌شود و قوه‌ی عملی در این دوره، جلوه و نمودی ویژه دارد؛ اما این مسأله به این معنا نیست که قوه‌ی نظری بی‌تأثیر و کم‌کار است. در این دوره، مباحث نظری و علمی در کنار معاملات عرفانی مطرح بوده است و اساساً قوه‌ی نظری و بینش ویژه‌ی عرفانی است که به شکل‌گیری عرفان انجامیده است. در دوره‌ی دوم هم با وجود اینکه معاملات عرفانی همچنان به قوت خود باقی است و حتی به مراتب از دوره‌ی پیش هم بیشتر شده است، اما بدان سبب که مباحث نظری در این دوره به صورت منسجم مطرح می‌شود، غالباً در معرفی این سنت عرفانی به قوه‌ی نظری استناد می‌شود. بدین‌سان، قوه‌ی نظری و عملی در همه‌ی دوره‌ها عرفان اسلامی در کار بوده، اما نحوه‌ی تعامل و ارتباط آنها متفاوت بوده است.

یکی از مباحث بنیادینی که در عرفان اسلامی مطرح می‌شود و تبیین درست مبانی آن، به شناخت بهتر دو سنت عرفانی یاری می‌رساند، بحث توحید است. توحید در سنت اول عرفانی غایت راه عارف شناخته می‌شود، اما تعاریفی که عارفان در سنت اول عرفانی از آن به دست می‌دهند، یکسان و یکدست نیست. توحید از جمله مباحث مهمی است که تأمل در آن، خط سیر فکری عارف را مشخص می‌کند. گسترش بحث توحید و اندیشه‌های وحدت‌گرایانه پیش از سده‌ی هفتم است که پس از سده‌ی هفتم به بیان آموزه‌های نظری در باب وحدت وجود می‌انجامد. بنابراین، بررسی مباحث مربوط به توحید نه تنها ما را با انگاره‌های عارفان پیش از سده‌ی هفتم آشنا می‌کند، بلکه در تبیین بینش هستی‌شناسانه‌ی پس از سده‌ی هفتم هم کارگشا خواهد بود. یکی از پیشگامان مبحث توحید، جنید بغدادی است. وی به طرح مباحث نظری عمیقی در باب این اصل بنیادین عرفان می‌پردازد و طریقه‌ی عرفانی وی — چنان‌که غالباً در باب عرفان پیش از سده‌ی هفتم تصور می‌شود — معاملات صرف نیست. تأمل در این قسمت از سخنان جنید بیانگر این مطلب است که وی افزون بر اهمیت دادن به قوه‌ی عملی و معاملات، بینش عرفانی ویژه‌ای داشته است. در واقع، مکتب بغداد بر مبنای بینش و تفکرات ناب عرفانی شکل می‌گیرد و می‌توان گفت که نظر و قوه‌ی نظری در آثار و افکار جنید به عنوان نظریه‌پرداز مکتب بغداد نمود فراوانی دارد. در این مقاله، اساسی‌ترین اصل

عرفان اسلامی یعنی توحید در انگاره های جنید بغدادی با استفاده از الگویی جدید (شیوهی تعامل قوهی نظری و عملی) بررسی می شود.

پیشینه پژوهش

با وجود جایگاه ویژه ای که توحید در میان مباحث عرفان اسلامی دارد، تاکنون پژوهشی فراگیر و دقیقی در باب آن صورت نگرفته است. آثاری که در زمینه ی توحید به رشته ی تحریر درآمده، غالباً به مباحث کلامی نظر داشته است. به عنوان نمونه، یکی از کتاب هایی که در باب توحید تألیف شده، *خدا در مکتب قرآن و مشرب حکمت و عرفان* است. با وجود اینکه قسمتی از عنوان کتاب به موضوع خداشناسی در عرفان اشاره می کند، اما بحث عرفانی دقیقی در باب توحید در این کتاب مطرح نشده است. همچنین در بسیاری از کتاب های عرفانی، به صورت پراکنده به بحث توحید پرداخته شده است، اما تاکنون پژوهشی در این زمینه با استفاده از تحلیل شیوهی تعامل دو قوهی نظری و عملی صورت نگرفته است و اساساً در بسیاری از کتاب های عرفانی، عرفان پیش از سده ی هفتم را دارای جنبه عملی صرف دانسته اند. در باب جنید بغدادی هم کتاب هایی به صورت مستقل تألیف شده است، از جمله *جنید بغدادی: تحلیلی در زندگی و افکار و آثار او*. مقاله ای نیز زیر عنوان «مراتب توحید از دیدگاه جنید بغدادی» در *مجله ی علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، به چاپ رسیده است.

۱- قوهی نظری و عملی

میرداماد برای اولین بار دو اصطلاح قوهی نظری و قوهی عملی را به کار می برد (میرداماد، ۶۴). پیش از وی به این صورت و با اشاره ی صریح در میان آثار متقدم سخنی از آن در میان نیست. هرچند که این اصطلاح برای نخستین بار در سده ی یازدهم ق وضع شده، اما مفهوم و حقیقت آن از آغاز شکل گیری عرفان اسلامی در میان مشرب های مختلف وجود داشته است و اساساً قوهی نظری و عملی را می توان از عناصر جدایی ناپذیر عرفان اسلامی در سنت اول و دوم عرفانی به شمار آورد. در سنت اول عرفانی، تفاوت هایی در میان سلسله های گوناگون عرفانی مشاهده می شود، اما این اختلاف ها مبنایی و اساسی نیست و همگی عارفان سنت اول عرفانی، بینش و غایت

یکسانی را در نظر دارند که به سیر و سلوک عملی آنان جهت می‌دهد. در واقع تا زمانی که زهد و عبادت دوران اولیهی اسلامی با بینش خاص عرفانی همراه نشد، اصطلاح عرفان و تصوف در مورد آن به کار نرفت. تفاوت دیدگاه و بینش غایی زاهد و عارف است که زهد و عبادت صرف را از عرفان جدا می‌کند. ابن سینا در نمط نهم/ اشارات به تعریف عارف و عابد و زاهد و بیان تفاوت آنان می‌پردازد. تعریفی که ابن سینا از عارف و هدف وی به دست می‌دهد، به تبیین ماهیت عرفان اسلامی یاری می‌رساند. ابن سینا در این قسمت به تفاوت زاهد و عارف و عابد اشاره می‌کند (ابن سینا، ۳۶۳). وی کسی را که از بهره‌های دنیا و خوشی‌های آن دوری کند، زاهد و کسی را که بر انجام دادن عبادات مواظبت کند، عابد نامیده است و نام عارف را مخصوص کسانی می‌داند که اندیشه‌های خود را به عالم قدس جبروت متوجه کرده، پیوسته در باطن خود از اشراقهای نور حق برخوردار باشند. زهد و عبادت در نزد غیر عارف از نگرگاه ابن سینا، نوعی معامله است چراکه زاهد در عوض متاع دنیا، متاع آخرت را طلب می‌کند و عابد برای دریافت پاداش اخروی به عبادت می‌پردازد؛ اما عارف در پی وصال حق برمی‌آید. نکته شایان توجه در باب عارف، این است که وی همانند زاهد و عابد، زهد و عبادت پیشه می‌کند، اما زهد و عبادت او با قصد و اندیشه‌ی ویژه‌ای است که او را از آنان جدا می‌کند. همان‌گونه که در سده‌ی اول و دوم ق، زاهدان هشتگانه تکیه‌ی بسیاری بر زهدورزی و دوری از دنیا داشته‌اند، اما هرگز اصطلاح عارف یا صوفی را برای آنان به کار نبرده‌اند. حسن بصری واپسین فرد از زهاد هشتگانه است. حسن بصری هرگز صوفی و یا عارف نامیده نشد، اما مطالبی را بیان کرد که با هسته‌ی اولیه افکار و اندیشه‌های صوفیانه همخوانی داشت. مالک دینار از شاگردان حسن بصری بود که زهد را از یک حالت ساده به سمت یک مکتب فکری به نام عرفان سوق داد (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۵۳-۵۵). بنابراین چیزی که عارف را از زاهد و عابد جدا می‌کند، زهد یا اعمال عبادی بیشتر نیست، بلکه اندیشه و هدفی است که به کار عارف جهت می‌دهد. بسیاری از عارفان با تعبیرهای گوناگون به این بینش نظری اشاره کرده‌اند. این هدف غایی در تعاریفی هم که از نخستین دوران شکل‌گیری عرفان و تصوف برای تصوف برشمرده‌اند، مشاهده می‌شود. بشر بن حارث در تعریف صوفی چنین می‌گوید: «الصوفی من صفا قلبه لله» (کلابادی، ۲۱). در واقع وی نیز غایتی را برای عرفان در نظر می‌گیرد که برگرفته از بینش عرفانی اوست. بر این پایه،

این که سنت اول عرفانی را عرفان عملی و جنبه‌ی عملی صرف تصور کنیم، درست به نظر نمی‌رسد. البته در این دوره، تکیه بر رفتارهای عبادی و زمیت عرفانی، به اندازه‌ای است که گاه مباحث نظری را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد، اما قوه‌ی نظری نه تنها در این دوره کمرنگ نیست، بلکه به عنوان عنصر بنیانی آن شناخته می‌شود.

پس از سده‌ی هفتم ق هم عارفان همچنان به انجام معاملات توجه ویژه‌ای دارند اما می‌کوشند تا آنچه را که به یاری قوه عملی و اشراق نور حق در باطن خود دریافت کرده‌اند، با بینش نظری ویژه‌ی خود توجیه کنند و ارتباط منسجمی میان مباحث نظری و دریافت‌های شهودی و معنوی برقرار کنند. البته تعاریفی که بر مبنای سنت دوم عرفانی از قوه‌ی نظری ارائه شده، عمدتاً به این مطلب اشاره دارد که قوه‌ی نظری سعی در شناخت حق از رهگذر پدیدارهای او یعنی نامها و صفتها الهی دارد و در پی تفسیر هستی و پیوند خدا و انسان و جهان برمی‌آید. قیصری شارح بزرگ *فصوص‌الحکم*، تعریفی از عرفان به دست می‌دهد که هر دو قوه را در بر می‌گیرد، اما به صراحت نامی از قوه‌ی نظری و عملی نمی‌برد: «هو العلم بالله سبحانه من حیث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقیة واحدة هی الذات الأحدیة و معرفة طریق السلوک و المجاهدة لتخليص النفس عن مضایق القیود الجزئیة و اتصالها الی مبدءها و اتصافها بنعت الاطلاق و الکلیة» (قیصری، ۷). وی در این تعریف، بینش عرفانی خود را به طور کامل بیان می‌کند و برای عرفان دو جنبه قائل می‌شود. یک جنبه‌ی آن، علم به خداوند از جهت نامها و صفتها‌ی او و به چگونگی آفرینش هستی و حقایق عالم است. در واقع در این بخش از تعریف، قوس نزول و رابطه‌ی حق و خلق و دیگر موجودات و حقایق هستی مطرح می‌شود و این که عارف بتواند چگونگی به وجود آمدن کثرت‌ها از وحدت مطلق را تبیین کند. این بخش از عرفان مطابق با قوه‌ی نظری است. اما قسمت دوم تعریف قیصری، چگونگی بازگشت عارف به مبدأ آفرینش و رهایی از تنگناهای بشری و مبارزه با نفس را با استفاده از سیر و سلوک عملی به تصویر می‌کشد که مطابق است با قوه‌ی عملی در عرفان و قوس صعود در دایره‌ی هستی. از تعریف قیصری چنین برمی‌آید که هر دو قوه‌ی نظری و عملی، جزئی از عرفان شمرده شده است و در واقع قیصری تفاوت و تمایزی میان دو قوه قائل نمی‌شود و مجموع آن را عرفان می‌نامد.

با مقایسه‌ی تعریف ابن‌سینا و قیصری، آشکار می‌شود که به طور کلی عرفان اسلامی، بدون در نظر گرفتن دو سنت عرفانی، بر دو جنبه‌ی نظری و عملی تکیه می‌کند و عرفان در هیچ دوره‌ای عمل صرف یا نظر و بینش صرف نبوده است. این دو قوه همیشه در کنار هم اعلام وجود کرده‌اند و اساساً عرفان بدون هیچ کدام از این دو عنصر، هویت مستقل نخواهد داشت. اما تفاوتی هم در این دو تعریف مشاهده می‌شود. بینش نظری در سنت اول و دوم عرفانی متفاوت است. عارف پیش از سده‌ی هفتم ق با در نظر گرفتن غایتی در سیر و سلوک و متوجه کردن فکر خود به قدس عالم جبروت به کار خود جهت می‌دهد اما عارف پس از سده‌ی هفتم، افزون بر این، به صراحت غایت دیگری نیز برای عرفان برمی‌شمرد و آن تأمل در ارتباط حق و خلق و عالم و چگونگی به وجود آمدن کثرت از وحدت است. غالباً در تعریف قوه‌ی نظری به تفکر عرفانی پس از سده‌ی هفتم توجه شده و بینش عرفانی سنت اول نادیده انگاشته شده است. بدین‌سان، به طور کلی قوه‌ی نظری را می‌توان هرگونه بینش و تفکری دانست که در عرفان مشاهده می‌شود؛ اما این بینش در سنت اول و دوم عرفانی یکسان نیست.

۲- نحوه تعامل قوه عملی و نظری در دیدگاه‌های توحیدی جنید

یکی از مهم‌ترین و ژرف‌ترین مسائلی که در عرفان اسلامی مطرح می‌شود، بحث توحید و معرفت است. عارفان در نخستین مراحل شکل‌گیری عرفان و تصوف، از آن سخن می‌گویند و برای آن مراتب و مراحل برمی‌شمارند. جنید بغدادی هم که شاگرد و پرورش یافته سری محسوب می‌شود، از جمله کسانی است که مباحث لطیف و ژرفی در باب توحید مطرح می‌کند. وی مبحث توحید را وارد مرحله تازه‌ای می‌کند، به گونه‌ایی که برخی از آراء او در این زمینه پیش از این پیشینه نداشته است.

جنید عارفی است اندیشور که از سویی به طرح مباحث نظری ژرف در بحث توحید می‌پردازد و از سوی دیگر بر قوه‌ی عملی و طی کردن مراحل سیر و سلوک برای رسیدن به سرمنزل توحید تأکید می‌کند. ابن جوزی سخنی از جعفر خلدی نقل می‌کند که بیانگر این خصلت جنید است: «در میان مشایخ ما کسی جامع‌تر از جنید در علم و حال نبود، بیشتر آنان را دانش زیاد بود و حال نداشتند و عده‌ای حال بر آنها غالب بود و دانش کم، اما جنید حالی خطیر داشت و علمی عزیز، چون حالش را می‌دید بر علمش

برتری دادی و آنگاه که علم او را شنیدی بر حالش رجحان دادی» (ابن جوزی، ۴۱۷/۲). جنید حتی گاهی تا آنجا پیش می‌رود که علم را بر حال برتری می‌دهد: «لایضراً نقصان الوجد مع فضل العلم لأنَّ فضلَ العلمِ اتمُّ من فضلِ الوجد» (انصاری، ۱۶۷). البته وی رسیدن به مرتبه معرفت و توحید را تنها در سایه واردات و تجلیات الهی میسر می‌داند (ملاصدرا، ۳۲۰). ازین‌رو، شناخت حق از نگرگاه جنید، امری شهودی است که در اثر تجلیات حق حاصل می‌شود. تجلی تا پیش از سده‌ی هفتم در برابر ستر مطرح می‌شود: «عام در پرده ستر باشند و خاص اندر دوام تجلی» (قشیری، ۱۱۲). تجلی شهودی که بر عارف رخ می‌دهد، وی را در مسیر رسیدن به مرتبه‌ی توحید یاری می‌رساند و در واقع، این نوع تجلی در سنت اول عرفانی، مقدمه‌ی توحید به شمار می‌آید. جنید هم با اشاره‌ی ظریفی تجلی شهودی را مقدمه رسیدن به توحید می‌داند. این تجلی در قوس صعود که عرصه‌ی فعالیت قوه‌ی عملیه است، برای عارف رخ می‌دهد و وی را در مسیر رسیدن به مقصود یاری می‌رساند.^۱ بدین‌قرار، با دقت در گفته‌های جنید که آشکار می‌شود که منظومه‌ی فکری وی بر پایه‌ی دو محور شکل می‌گیرد: ۱. بینش و تفکر نظری ۲. طی کردن مراتب سیر و سلوک و تزکیه‌ی نفس که زمینه‌ی دریافت تجلیات شهودی را فراهم می‌کند. جنید برای معرفت و توحید، مراتبی را در نظر می‌گیرد که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم.

۲-۱- معرفت و شناخت اولیه (معرفت عوام)^۲

جنید در چند موضع با اشاراتی ظریف و لطیف از مرتبه‌ی آغازین شناخت سخن به میان می‌آورد که از جمله، آن قولی است که ابونعیم اصفهانی از جنید نقل می‌کند: «اول ما یحتاج الیه من عقد الحکمة تعریف المصنوع صانعه والمحدث کیف کان احده و کیف

۱. در مقابل تجلی شهودی، تجلی وجودی در قوس نزول هستی مطرح است که عارف با استفاده از آن در پی تبیین چگونگی به وجود آمدن کثرت از وحدت برمی‌آید. تجلی وجودی در عرفان پس از قرن هفتم مبنای نظریه سامان‌یافته وحدت وجود است. اصطلاح تجلی پس از قرن هفتم از لحاظ بار معنایی گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌شود. تجلی در سنت دوم عرفانی از سویی در قوس نزول مطرح می‌شود و در تبیین نظریه وحدت وجود به کار می‌رود و از سوی دیگر با تجلیات شهودی در قوس صعود ارتباط تنگاتنگی برقرار می‌کند.

۲. با اندکی تسامح می‌توان عوام را کسانی دانست که به تازگی قدم در راه شناخت خداوند گذاشته‌اند و هنوز به مراتب‌اعلای توحید دست نیافته‌اند و یا کسانی که شایستگی و ظرفیت وجودی رسیدن به توحید خواص را ندارند.

کان اوله و کیف احدث بعد موته فیعرف المربوب ربّه و المصنوع صانعه و العبد الضعیف سیده، فیعبده و یوحده و یعظمه و یدل لدعوته ویعترف بوجوب طاعته» (ابونعیم اصفهانی، ۲۵۶/۱۰).

جنید در این عبارات اولین مرتبه از حکمت را شناختی که بنده باید در راه سلوک حاصل کند معرفی می‌کند. وی معتقد است که مربوب در آغاز باید در باب آفرینش عالم و آغاز خلقت و نیز احوال پس از مرگ اندیشه کند تا رب خود را بشناسد و بعد با شناختی که برای او حاصل می‌شود، حق را عبادت کند و به وحدانیت او گواهی دهد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، جنید به ترتیب از معرفت، عبادت و توحید سخن می‌گوید که اشاره ظریفی دارد به سه مرحله سیر الی الله: معرفت و شناخت اولیه که سرآغاز راه است، عبادت که با اندکی تسامح می‌توان آن را گذشتن از مراحل سیر و سلوک دانست و رسیدن به منزل توحید که حد نهایی سفر اول است. نکته‌ی شایان توجه دیگری هم در این عبارات به چشم می‌خورد که جایگاه جنید را به صراحت در باب مباحث نظری آشکار می‌کند. وی معتقد است که عارف بالله می‌باید ارتباط میان انسان، حق و عالم را دریابد و در باب آن تأمل و تفکر کند. در واقع جنید با اشاره‌ی ظریفی در این تعریف، قوس نزول را در دایره‌ی هستی به تصویر می‌کشد و بر آن است که عارف باید در پی فهم آن برآید. آنچه که جنید در این عبارت به آن سفارش می‌کند، همان غایتی است که عارفان برای بخش نظری عرفان و قوه‌ی نظری ذکر می‌کنند، هرچند که چنانکه پیش از این نیز گفتیم، قوه‌ی نظری، عام‌تر از این تعریف است و هر گونه تفکر و بینشی را که عارف در سیر الی الله به آن دست می‌یابد، می‌توان در چهارچوب قوه‌ی نظری جای داد. در همین مرتبه است که جنید سخن از جدایی حق و خلق می‌گوید و در واقع به تنزیه حق از کاستیهای ممکنات باورمند می‌شود: «التَّوْحِيدُ إِفْرَادُ الْقَدَمِ عَنِ الْحَدَثِ» (هجویری، ۴۱۱). عطار نیز سخنی را در همین باره از جنید نقل می‌کند که در برگیرنده‌ی نکته‌ی ظریفی است: «باز گفتند توحید چیست؟ گفت صفت بندگی همه ذل است و عجز و استکانت و صفت خداوند همه عزّ و قدرت، هر که این جدا تواند کرد با آنکه گم شده است موحدّ است» (عطار، ۳۲۲-۳۳).

جنید نکته‌ی ظریفی را در این تعریف یادآور می‌شود و آن این است که هر کس بتواند صفات خاص بنده و حق را از هم جدا کند، اگرچه از راه راست و حقیقی منحرف

شده است و در گمراهی خفی به سر می‌برد، اما موحد به شمار می‌آید. این سخن جنید نشان از آن دارد که این مرتبه از توحید پایین‌ترین حد شناخت و توحید عوام است؛ چراکه حق و خلق در بینش هستی‌شناسانه‌ی او، یکی بیش نیست و اصل بر وحدت و یگانگی است نه جدایی.

جنید این مرتبه از معرفت را که نقطه‌ی آغازین حرکت به سمت حق است، معرفت عوام معرفی می‌کند: «المعرفة من الخاصة و العامة همی معرفة واحدة لأنّ المعروف بها واحد» (ابونعیم اصفهانی، ۲۵۷/۱۰). بدین‌سان، از نگرگاه جنید، عارف پیش از اینکه سیر الی‌الله خود را آغاز کند، باید در باب حق و رابطه‌ی خلق با آن بیندیشد و شناختی از مرتبه‌ی بندگی و ربوبیت به دست آورد. در همین مرتبه، آغاز شناخت است که بنده صفات حق و خلق را از هم جدا می‌کند، چرا که هنوز در مرحله، آغازین راه است. از نگرگاه جنید، آغاز راه سیر و سلوک باید با معرفت و بینش همراه باشد.

۲-۲- سکر و حیرت

از سخنان جنید برمی‌آید که وی پس از دعوت سالک به تدبّر و تأمل پیرامون هستی و آفرینش، برنامه‌ی سیر و سلوک ویژه‌ای را به او پیشنهاد می‌کند و از او می‌خواهد که با تکیه بر قوه‌ی عملی و گذشتن از مراتب سلوک، به مرتبه‌ی توحید که غایت سیر الی‌الله است برسد. این مرتبه از توحیدی که جنید از آن سخن می‌گوید، بر مبنای قوه‌ی عملی شکل می‌گیرد. جنید در این دسته از آموزه‌های خود، گاه اصطلاح توحید را برای مراتب پیش از آن، از جمله منزل حیرت به کار می‌برد. سکر و حیرت در اثر عشق پدید می‌آید. وقتی سالک در حریم عشق گام می‌گذارد، از غیر خدا و خود خالی می‌شود و تنها به او توجه می‌کند و این بی‌توجهی به خود سبب می‌شود که سالک در سکر فرو رود: «سکر و غلبه عبارتی است که ارباب معانی کرده‌اند از غلبه‌ی محبت حق تعالی» (هجویری، ۲۷۹).

سکر مقدمه‌ی فنا شناخته می‌شود و به بی‌خودی و استغراق در حق می‌انجامد. جنید گاه در تعریف توحید به منزل سکر و حیرت اشاره می‌کند. در همین حالت سکر و بی‌خودی است که زبان سالک به واسطه استغراق در محبت حق از گفتار بازمی‌ایستد: «من عرفَ الله کلّ لسانه» (هجویری، ۵۲۳). هنگامی که عارف از این مرتبه فراتر می‌رود، نه تنها خاموشی پیشه نمی‌کند، بلکه حقایق را مطرح می‌کند که هر کس را یاری شنیدن آن نیست؛ همچنان که جنید حقایق توحید را تنها در خلوت و برای افرادی خاص بیان

می‌کرده است. شناختی که جنید در این عبارت مطرح می‌کند، اشاره‌ی ظریفی به منزل سکر و حیرت دارد. وی در یکی از رسائل خود در باب توحید و مراتب آن سخن می‌گوید که بن‌مایه فکری او در باب این مسأله است و برای روشن شدن موضوع به ذکر این قسمت از سخنان وی می‌پردازیم:

«اعلم أن أول عبادة الله عزوجل معرفة و أصل معرفة الله توحيدة و نظام توحيدة نفى الصفات عنه بالكيف و الحیث و الأین، فبه استدلال علیہ و كان سبب استدلاله به علیہ توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له و من توحيدة وقع التصديق به و من التصديق به وقع التحقيق علیہ و من التحقيق جرت المعرفة به و من المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا اليه و من الاستجابة له وقع الترقى اليه و من الترقى اليه وقع الاتصال به و من الاتصال به وقع البيان له و من البيان له وقع الحيرة و من الحيرة ذهب عن البيان و من ذهابه عن البيان انقطع عن الوصف له ...» (رادمه، ۳۹۶).

جنید در آغاز به معرفت عوام اشاره می‌کند که نکته‌ی آغازین حرکت توحیدی و رسیدن به وحدت نهایی است (أول عبادة الله عزوجل معرفته). در همین مرتبه است که بنده به تنزیه حق از کاستیهای ممکنات معتقد می‌شود (نظام توحیده نفی الصفات عنه بالكيف و الحیث و الأین، فبه استدلال علیہ). از دید او، این مرتبه از توحید جز از رهگذر توفیق حق محقق نمی‌شود (فبتوفيقه وقع التوحيد له). این مرتبه از شناخت نتایج دارد که به ترتیب عبارت است از: تصدیق یگانگی حق، تحقیق (رسیدن به حقیقت)، معرفت (معرفت اولیه)، استجاب دعا، ترقی و پیش رفتن در مسیر قرب الی الله و سرانجام اتصال به حق. اتصالی را که جنید در اینجا از آن سخن می‌گوید، می‌توان اشاره‌ی ظریفی به حال مشاهده دانست. تا پیش از این، سالک از رهگذر مجاهده در غیبت به سر می‌برد و هنوز شایستگی حضور کامل را نیافته است و از همین جاست که سالک با عبور از مراتب سیر و سلوک و ترقی در آن شایستگی مشاهده‌ی الهی را پیدا می‌کند. البته اشاراتی که جنید در این سخن پیش از رسیدن به مرتبه اتصال در باب سیر الی دارد، به طور کامل منطبق با مراتب سیر و سلوک نیست و بررسی و تحلیل آن مجال دیگری می‌طلبد. جنید می‌گوید بعد از این که مشاهده نصیب سالک می‌شود، سالک در پی بیان این وصول برمی‌آید و در اثر کوشش برای بازگو کردن حقایق به سکر و حیرت می‌رسد و در اثر سکر

و حیرت از بیان بازمی‌ماند. جنید برداشت جالبی از سکر دارد، وی معتقد است این حالت وقتی به سالک دست می‌دهد که می‌خواهد حقایق اتصال و مشاهده را به بیان درآورد و البته بعد از این که به حالت سکر می‌رسد، از بیان بازمی‌ماند. بعد از این مرتبه هم، جنید به مرتبه‌ی فنا و وحدت شهود اشاره می‌کند که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم.

همان گونه که ملاحظه شد، سالک با بینش ویژه‌ی عرفانی، گام در راه سلوک می‌گذارد، این بینش عرفانی به معاملات عارف جهت می‌دهد و به برتر شدن مرتبه‌ی وجودی او می‌انجامد. سالک پس از رسیدن به مشاهده و وصل الهی، در پی بیان حقایق آن برمی‌آید و در اثر کوشش برای بیان، از گفتار بازمی‌ماند و به حیرت می‌رسد. بدین‌سان، حیرت تنها در اثر سیر و سلوک عملی به دست نمی‌آید، بلکه بینش ویژه‌ی عارف و به تعبیر دیگر، قوه‌ی نظری در رسیدن سالک به این مرتبه نقش اساسی ایفا می‌کند.

۲-۳- فنا

مرتبه‌ی دیگری که جنید با عنوان توحید از آن یاد می‌کند، فناء فی الله و بقاء بالله است. این مرتبه از توحید سرانجام به وحدت شهود می‌انجامد. در این منزل، وجود سالک به طور کامل غرق و مستهلک در وجود حق می‌شود. یکی از سخنانی که در آن، جنید توحید را به معنی فنا به کار برده است، قولی است که روزبهان از جنید نقل می‌کند: «التوحید هو الخروج من ضیق رسوم الربانیة الی فضاء السرمدیة» (روزبهان بقلی، ۱۹۶).

روزبهان این مرتبه را از مقامات موحدان می‌شمارد و یکی از ویژگی‌های آن را بیرون شدن روح از رسوم عبودیت و ربوبیت برمی‌شمرد، یعنی جایی که وجود بنده به طور کامل در هستی حق مستهلک می‌شود. سخن جنید در باب این مرتبه از توحید یعنی فنا به وحدت شهود نزدیک می‌شود، چرا که وی آن را رسیدن به فضای سرمدیت می‌داند، یعنی جایی که تنها حق باقی می‌ماند و دوگانگی عبودیت و ربوبیت از میان می‌رود. مرز این دو مرحله بسیار ظریف است و وحدت شهود را می‌توان نتیجه‌ی فنا دانست. جنید گاه از مراتب پایین‌تر فنا مثل فنای افعال هم، با عنوان توحید یاد می‌کند: «پرسیدند از توحید گفت یقین است. گفتند چگونه گفت آن که بشناسی که حرکات و

سکنات خلق فعل خدای است که کسی را با او شرکت نیست، چون این به جای آوردی شرط توحید به جای آورده باشی» (عطار، ۳۳/۲).

جنید در سخن خود در باب مراتب معرفت و توحید، از این مرتبه از توحید زیر عنوان حقیقت وجود یاد می‌کند، یعنی جایی که وجود سالک به طور کامل در وجود حق ناچیز می‌شود و به وجود حق می‌پیوندد. جنید این مرتبه از توحید را مقدمه‌ی وحدت شهود (رسیدن به حقیقت شهود) می‌داند: «... من الاتّصال به وقع البیان له و من البیان له وقع الحیره و من الحیره ذهب عن البیان و من ذهابه عن البیان انقطع عن الوصف له و بذهابه عن الوصف وقع فی حقیقة الوجود له و من حقیقة الوجود وقع فی حقیقة الشهود» (رادمهر، ۳۹۶).

جنید در این بخش از سخنان خود به ترتیب از حیرت، حقیقت وجود و حقیقت شهود یاد می‌کند که اشاره است به منزل سکر و حیرت که پیش از این در باب آن سخن گفتیم، حقیقت وجود و رسیدن به مرتبه‌ی فنا که وجود عارف به طور کامل در وجود حق مستهلک می‌شود و تنها یک وجود باقی می‌ماند و حقیقت شهود که همان مرتبه‌ی وحدت شهود است. فنا نیز همچون سکر و حیرت از جنید با تکیه بر بینش جهت‌دار عارف، در پی گذشتن از مراتب سلوک برای عارف حاصل می‌شود و ارزشمندترین نتیجه‌ی آن، رسیدن به مرتبه‌ی توحید و سرانجام وحدت شهود است که بینش عارف را دگرگون می‌کند.

۲-۴- توحید

یکی از مراتب توحید که جنید هم از آن یاد می‌کند، مرحله‌ایست که پس از فنا قرار دارد و سرمنزله سفر اول به‌شمار می‌رود. سفری را که سالک با بیداری و طلب آغاز کرده است، در این مرحله پس از گذشتن از منازل به سرمنزله مقصود می‌رساند و به طور کلی از غیر حق تهی می‌شود. این مرتبه از توحید اگرچه همانند دو مرحله‌ی پیش (سکر و فنا) بر مبنای بینش و معرفتی که سرآغاز راه سلوک است بنیان نهاده می‌شود، اما به یاری قوه‌ی عملی، به سرانجام می‌رسد و البته اگر توفیق حق نصیب سالک نشود، به صرف عمل، هرگز به این مرتبه دست نمی‌یابد. جنید رسیدن به این مرحله را تنها با یاری حق میسر می‌داند: «اگر مرتضی این سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردند و آن سخن آنست که از مرتضی سؤال کردند که خدای را به چه شناختی

گفت بدانکه شناسا گردانید مرا به خود» (عطار، ۹/۲). چنان که پیش از این نیز به آن اشاره شد، جنید معرفت حق را امری شهودی می‌داند که در سایه‌ی واردات الهی حاصل می‌شود. وی گاه به صراحت و یا به اشاره از این مرتبه‌ی توحید یاد می‌کند و رسیدن به آن را تنها با گذشتن از احوال و مقامات میسر می‌داند: «لا يبلغ العبد الى حقيقة المعرفة و صفاء التوحيد حتى يعبر الاحوال و المقامات» (سراج، ۳۵۹). وی برآنست برای رسیدن به چنین توحیدی باید با طی مراحل سلوک حق عبودیت و بندگی را ادا کرد: «بوی توحيد نشنوی (تا آنکه که او را) سوی تو حقی بود که تو آن حق را ادا نکرده باشی» (محمد بن منور، ۲۶۱).

همان‌گونه که از سخنان جنید دریافت می‌شود، برای رسیدن به این مرتبه از توحید، افزون بر تکیه بر عنایت حق و بهره بردن از واردات الهی باید از مقامات و احوال عبور کرد و با استفاده از سلوک عملی به تزکیه نفس پرداخت. با تأمل در این مرتبه از توحید، آشکار می‌شود که بینش نظری عارف تا اینجا در پیش برد عارف در راه سلوک نقش بنیادین داشته است و به اعتلای وجودی عارف و تقویت قوه‌ی عملی او منجر شده است. بنابراین، می‌توان گفت که قوه‌ی نظری و بینش ویژه‌ی عارف به او کمک می‌کند که گام در راه سلوک بگذارد و با گذشتن از مرتبه‌ی حیرت و فنا، به مرتبه‌ی بالای توحید و غایت سلوک عرفانی دست یابد.

۲-۵- وحدت شهود

برترین مرتبه توحید از نگرگاه جنید بعد از فنا و توحیدی که نهایت سیر الی الله است، برای عارف روی می‌نماید. در این مرحله، عارف از همه‌ی کثرت‌ها می‌گذرد و جز خدا هیچ نمی‌بیند. در این مرتبه که عارف به شهود حقیقت واحد می‌رسد، حق را در تمام هستی و عین آن می‌بیند. در واقع تعمیق و گسترش همین دیدگاه وحدت شهودی پس از سده‌ی هفتم ق، به پیدایش نظریه‌ی فراگیر وحدت وجود در اندیشه ابن عربی می‌انجامد. ابن عربی این اندیشه‌ی توحیدی را به طور کامل از رهگذر نظریه‌ی تجلی بیان می‌کند و حق را عین همگی ممکنات می‌داند. ابوالعلاء عقیفی یکی از بزرگ‌ترین ابن عربی شناسان معاصر، معتقد است که نظریه‌ی وحدت وجود در اسلام تا قبل از ابن عربی وجود نداشته است و وی پایه‌گذار آن است. وی میان وحدت وجود و شهود تفاوت قائل می‌شود و نظر فون کریمر را که معتقد است تصوف در سده‌ی سوم ق رنگ وحدت

وجود به خود گرفته، رد می‌کند (ابن عربی، ۲۵). هر چند که توحید مبتنی بر وحدت شهود پیش از سده‌ی هفتم به شکل‌گیری نظریه‌ی کامل وحدت وجود در کلام ابن عربی می‌انجامد، اما بدون شک مرز آشکاری میان این دو اصطلاح مشاهده می‌شود. بسیاری از پژوهشگران به اشتباه، تا پیش از سده‌ی هفتم، قائل به وحدت وجود شده‌اند و یا حتی وحدت وجود را اشاره به مرحله‌ی فانی صفات و وحدت وجود را مقام فانی ذات دانسته‌اند (یثربی، ۱۹۸). مطهری نیز این دو اصطلاح را یکی دانسته، بر آنست اندیشه‌ی وحدت وجود تا پیش از ابن عربی در آثار عارفانی مانند عطار وجود داشته، بدون آنکه نام وحدت وجود بر آن نهاده باشند (مطهری، ۱۳۶). شاید همگی پژوهشگرانی که وحدت وجود و شهود را یکی می‌دانند، از این نکته غافل شده‌اند که تبیین اندیشه و تفکر وحدت وجود، نیاز به مقدماتی دارد که تا قبل از ابن عربی مشاهده نمی‌شود. ابن عربی قائل به یگانگی حق و خلق است و کثرت‌هایی را که در عالم وجود دارد، از راه نظریه‌ی تجلی بیان می‌کند. از نظر او، همه‌ی موجودات جهان مطهری از اسماء و صفات الهی هستند. هیچ کدام از این مقدمات و مباحث تا پیش از سده‌ی هفتم مشاهده نمی‌شود و عارفان تنها از شهود حقیقت واحد سخن گفته‌اند.

باور به وحدت شهود، به عنوان عالی‌ترین مرتبه‌ی توحید در سخنان جنید فراوان به چشم می‌خورد. در این مرتبه وی از یکی بودن عارف و معروف و متلاشی شدن محدث در جنب قدیم سخن به میان می‌آورد: «معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو، گفتند زیادت کن گفت عارف و معروف یکی است» (عطار، ۲۸/۲).

در همین مرتبه‌ی وحدت است که همه‌ی رسوم از میان می‌رود و فقط حق باقی می‌ماند: «سئل جنید عن التوحید فقال معنی تضحل فیہ الرسوم و تدرج فیہ العلوم و یکون الله تعالی کما لم یزل» (سراج، ۲۹).

این بخش از سخنان جنید مهم‌ترین بخش اندیشه‌های او در باب توحید است. مراتب مختلف توحید که پیش از این گفتیم، تا پیش از جنید هم موجود بوده است، اما وی مبتکر این بخش از توحید یعنی وحدت شهود است (میرباقری فرد و دیگران، ۲۲۳). وی بر آنست پس از آنکه وجود سالک به طور کامل در وجود حق فانی می‌شود، عارف به مرحله‌ای می‌رسد که جز خدا هیچ نمی‌بیند و خدا را در همه‌ی هستی مشاهده می‌کند: «سئل الجنید عن التوحید الخاص فقال ان یکون العبد شبحاً بین یدی الله عزوجل

تجری علیه تصاریف تدبیره فی مجاری احکام قدرته فی لجاج بحار توحیده بالفناء عن نفسه و عن دعوة الخلق له و عن استجابته بحقائق وجود وحدانیتته فی حقیقه قربه بذهاب حسّه و حرکته لقیام الحق له فیما اراد منه و هو ان یرجع آخر العبد الی اوله فیکون کما کان قبل ان یکون» (سراج، ۱۹).

گاه جنید این دسته از سخنان وحدت گرایانه‌ی خود را به اشاره سخن گفته است: «روزی جنید نشسته بوده با جماعت فقرا و سخنش می‌رفت در فضل‌ها و نعمت‌ها حق جلّ جلاله. درویشی گفت الحمد لله، جنید گفت حمد تمام گوی چنانکه خدای تعالی گفته است که الحمد لله رب العالمین. درویش گفت و این عالمین کی باشد کی ایشان را باو یاد باید کرد؟ جنید گفت تو تمام بگویی که چون حدیث به قدیم مقرون کنی محدث متلاشی گردد در جنب آن و قدیم بماند (محمد بن منور، ۲۵۷).

در اینجا جنید به صراحت از وحدت شهود سخن نگفته است، اما با اشاره‌ی ظریفی همه‌ی پدیده‌ها را در جنب وجود حق ناچیز معرفی می‌کند و بر آن می‌شود که وجود یک امر واحد بیش نیست و آن خداوند قدیم است. همچنین وی همه‌ی جهان را پرتوی از وجود حق می‌داند و در واقع سراسر هستی را گواه وجود حق تعالی معرفی می‌کند (شبستری، ۱۵۸-۱۵۹).

این مرتبه از توحید، بالاترین و لطیف‌ترین اندازه‌ی آن است. زمانی که عارف با بازگشت به صحو این تجربه‌ی شهودگرایانه خود را به عرصه‌ی بیان درمی‌آورد، در واقع به بالاترین اندازه‌ی شناخت که معرفت خواص است، دست پیدا می‌کند.

۲-۶- معرفت حاصل از شهود (معرفت خواص)

معرفتی که جنید زیر عنوان معرفت خواص از آن یاد می‌کند، بالاترین اندازه‌ی شناخت است و پس از رسیدن به بالاترین مرتبه‌ی توحید یعنی وحدت شهود حاصل می‌شود و جنید گاه با اشاراتی ظریف از آن یاد می‌کند: «سُئِلَ الْجَنیدُ اِذَا ذَهَبَ اسْمُ الْعَبْدِ وَ ثَبِتَ حَکْمُ اللَّهِ؟ قَالَ اعْلَمُ رَحِمَکَ اللَّهُ اِنْ اِذَا عَظُمَتِ الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ ذَهَبَتْ اَثَارُ الْعَبْدِ وَ اَمَحَتْ رَسُومُهُ فَعِنْدَ ذَلِکَ یَبْدُو عِلْمُ الْحَقِّ وَ ثَبِتَ اسْمُ حَکْمِ اللَّهِ تَعَالَى» (سراج، ۲۵۵).

در اینجا جنید از علم حق یعنی شناختی سخن می‌گوید که پس از محو شدن آثار بنده و فنای او در حق به دست می‌آید و این همان شناخت خواص است که از نگرگاه جنید، بالاترین مرتبه‌ی معرفت است. این مرتبه را می‌توان اندازه‌ی نهایی شناخت عارف

دانست که در پرتو شهود حقیقت واحد برای عارف آشکار می‌شود. جنید معتقد است عارف پس از گذشتن از مرحله‌ی فنا و رسیدن به تجربه‌ی شهود حقیقت مطلق، به حالت صحو باز می‌گردد. وی چنین صحو را مقام بالاتر از سکر می‌داند: «من حقیقة الوجود وقع فی حقیقة الشهود بذهابه عن وجوده و بفقد وجوده صفا وجوده و بصفائه غیب عن صفاته و من غیبه حضر بکلیته، فکان موجوداً مفقوداً و مفقوداً موجوداً. فکان حیث لم یکن و لم یکن حیث کان. ثم کان بعد ما لم یکن حیث کان کان، فهو هو بعد ما لم یکن فهو موجود موجود بعد ما کان موجوداً مفقوداً، لأنه خرج من سکره الغیبة الی بیان الصحو و تردّ علیه المشاهدة لانزال الأشياء منازلها» (رادمهر، ۳۹۶).

در این عبارات جنید از عارفی که در مرتبه‌ی فنا به سر می‌برد با عنوان «موجود مفقود» یاد می‌کند، چرا که به طور کامل از صفات خود تهی شده است. عارف پس از گذشتن از فنا به حالت صحو و حضور باز می‌گردد. جنید از شخصی که در این مرتبه قرار دارد با عنوان «موجود موجود» یاد می‌کند. در همین مرتبه است که عارف در پی آن برمی‌آید که وحدت شهودی را که پس از سپری کردن مقامات و احوال و گذشتن از مرتبه‌ی فنا به آن دست یافته، به زبان بیاورد و البته هر کس را یارای درک این بینش وحدت‌گرایانه نیست و به همین جهت است که این گونه سخنان طبق گفته خود جنید به کفر و زندقه شباهت پیدا می‌کند: «لا یبلغ أحد درج الحقیقة حتی یشهد الف صدیق بالله زندق و ذلک لانهم یعلمون من الله ما لا یعلمه غیره» (ملاصدرا، ۴۵).

بدین قرار، عارف پس از رسیدن به مرتبه‌ی شهود حقیقت واحد به بینشی مبتنی بر وحدت دست می‌یابد. این معرفت و شناخت، جهان‌بینی عارف را دگرگون می‌کند. اگر عارف در ابتدای امر از جدایی حق و خلق سخن می‌گفت، در اینجا از یگانگی سخن می‌گوید. جنید معرفت و شناخت اولیه را که بر مبنای تنزیه حق از کاستیهای ممکنات حاصل می‌شود، نوعی گمراهی می‌شمرد و این مرتبه‌ی نهایی شناخت را که بر پایه‌ی وحدت شهود شکل می‌گیرد، معرفت خواص نام می‌نهد. در این مرحله، عارف همه‌ی هستی را حق می‌بیند و با بازگشت به حالت صحو از یگانگی عابد و معبود سخن به میان می‌آورد. از همین جاست که عارف به یاری قوه‌ی نظری، آنچه را که با شهود حقیقت به آن دست یافته، بیان می‌کند. این مرتبه از توحید بر مبنای بینش و به عبارت دیگر قوه‌ی نظری شکل می‌گیرد. زمانی که عارف به شهود حقیقت واحد می‌رسد، در پی بیان

و تبیین این یافته شهودی خود برمی آید. تبیین این مرحله از شناخت در سخنان جنید و به طور کلی دیگر عارفان پیش از سده‌ی هفتم ق هرچند که با نکات نظری خاصی همراه است، به صورت نظریه‌ای منسجم و سامان یافته نیست.

با بررسی سخنان جنید در باب این مرتبه از شناخت، آشکار می‌شود که جهان‌بینی عارف پس از گذشتن از مراتب سلوک دگورگون می‌شود و عارف در این مرحله به بیان حقایقی و مباحث نظری ژرفی می‌پردازد که پیش از این پیشینه نداشته است. باری می‌توان گفت که ارتقای قوه‌ی عملی و گذشتن از مراتب سلوک، به اعتلای بینش نظری عارف می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

نتایج برآمده از این پژوهش را می‌توان چنین برشمرد:

۱- عرفان اسلامی از نخستین مراحل شکل‌گیری به صورت یک مکتب فکری هدفمند ظهور می‌کند و با بینشی جهت‌دار همراه می‌شود. ماهیت عرفان اسلامی را می‌توان متشکل از دو جنبه دانست: ۱- بینش نظری و جهان‌بینی عرفانی که به کار عارف جهت می‌دهد ۲- جنبه‌ی عملی و تزکیه‌ی نفس با گذشتن از مراتب سیر و سلوک به منظور رسیدن به وصال حق تعالی.

۲- با بررسی سخنان جنید بغدادی در باب توحید و معرفت، آشکار می‌شود که از نگرگاه وی، نخستین مرتبه‌ی شناخت حق، تدبیر در باب خلق و حق و اعتقاد به تنزیه حق از کاستیهای ممکنات است (معرفت عوام). هرچند که جنید این مرتبه از معرفت را گمراهی خفی می‌شمرد، اما معتقد است که همین معرفت ساده و ابتدایی، به کار عارف جهت می‌دهد و او را در مسیر سیر و سلوک پیش می‌راند. بر این پایه، نخستین مرتبه از شناخت از نگرگاه جنید، بر بینش و به عبارتی قوه‌ی نظری استوار است و همین قوه‌ی نظری است که معاملات سالک را هدفمند و جهت‌دار می‌کند.

۳- جنید واژه‌ی توحید را برای مراتب مختلف سیر الی‌الله به کار می‌برد که به ترتیب عبارت است از: سکر و حیرت، فنا و توحید که غایت سفر سالک است.

۵- جنید به مرتبه‌ی بالاتری از توحید هم اشاره می‌کند و آن وحدت شهود است. در همین مرتبه است که عارف پس از طی منازل سلوک حق را در تمام هستی می‌بیند.

۶- عارف پس از اینکه با شهود حقیقت واحد به مرتبه‌ی صحو بعد از سکر می‌رسد، به بینشی متفاوت با آغاز راه دست می‌یابد و جهان بینی او در این مرحله به طور کامل دگرگون می‌شود. این مرتبه از شناخت، نهایت معرفت است (معرفت خواص). در همین مرتبه است که جنید به طرح مباحث نظری عمیقی بر مبنای وحدت شهود می‌پردازد.

۷- از مجموع سخنان جنید درباره‌ی توحید، چنین برداشت می‌شود که قوه‌ی نظری و عملی در اندیشه‌های او در تعامل پایدار به سر می‌برند. قوه‌ی نظری به سلوک عارف جهت می‌دهد و به اعتلای وجودی وی یاری می‌رساند و از سوی دیگر، اعتلای قوه‌ی عملی بینش نظری عارف را ژرف‌تر می‌کند.

کتابشناسی

۱. ابن جوزی، یوسف، *صفوة الصفا*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی؛ قطب‌الدین محمد رازی، تهران، مطبوعه حیدری، ۱۳۷۹ش.
۳. ابن عربی، محی‌الدین، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰ش.
۴. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیا و طبقات الاصفیاء*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
۵. افلاکی، شمس‌الدین احمد، *مناقب العارفين*، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، انجمن تاریخ ترک، ۱۹۵۹م.
۶. انصاری، عبدالله، *طبقات الصوفیة*. کابل، به کوشش عبدالحی حبیبی، ۱۳۴۱ش.
۷. باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ش.
۸. دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، علی اصغر، *تاریخ تصوف (۱)*، تهران، سمت، ۱۳۸۶ش.
۹. رادمهر، فریدالدین، جنید بغدادی: *تحقیقی در زندگی و افکار و آثار او*، تهران، روزنه، ۱۳۸۰ش.
۱۰. روزبهان بقلی، *مشرب الارواح*، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، کلیة الآداب، ۱۹۷۳م.

۱۱. سراج، ابونصر عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رنولد نیکلسون، لیدن، مطبعه بریل، ۱۹۱۴م.
۱۲. سلمی، عبدالرحمن، *طبقات الصوفیه*، به کوشش نور الدین شریبه، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. سهروردی، ضیاء الدین ابونجیب، *آداب المریدین*، ترجمه‌ی عمر بن محمد احمد شیرکان، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۳ش.
۱۴. شبستری، محمود، *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*، به کوشش صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۷۱ش.
۱۵. شفاپی، محسن، *خدا در مکتب قرآن و مشرب حکمت و عرفان*، تهران، مهرآیین، ۱۳۴۷ش.
۱۶. عطار نیشابوری، فرید الدین، *تذکره الاولیاء*، به کوشش رنولد نیکلسون، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۰ش.
۱۷. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۶۰ش.
۱۸. فروزانفر، بدیع‌الزمان، *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه و تنظیم حسین داودی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ش.
۱۹. قشیری، ابوالقاسم، *رساله قشیریه*، ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵ش.
۲۰. قیصری، شرف الدین محمود، *رسائل قیصری*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷ش.
۲۱. کلابادی، ابوبکر محمد، *التعرف لمذهب التصوف*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۲۲. محمد بن منور، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۸ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، *تماشاگاه راز*، تهران، صدرا، ۱۳۵۸ش.
۲۴. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۲۵. همو، *مبدأ و معاد*، ترجمه‌ی احمد اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش.
۲۶. میرباقری فرد و دیگران، «مراتب توحید از دیدگاه جنید بغدادی»، *مجله علوم اجتماعی و انسانی شیراز*، دوره ۲۶، شماره ۲، تابستان، ۱۳۸۶ش.
۲۷. میرداماد، محمد بن محمد، *جندوات*، تهران، بهنام، بی‌تا.
۲۸. نسفی، عزیز الدین، *انسان کامل*، به کوشش مازیبران موله، تهران، طهوری، ۱۳۷۱ش.
۲۹. هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۶ش.
۳۰. یثربی، یحیی، *عرفان نظری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.

