

تجلیات جمالی و جلالی و پیامدهای رفتاری آن در عرفان سکریان و صحویان

اکرم جودی نعمتی^۱

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۳

تاریخ تصویب: ۹۱/۴/۲۴

چکیده

بررسی رابطه تجلیات با هنجارهای رفتاری عارفان، مسئله پژوهشی این مقاله است. نویسنده نشان می‌دهد که تجلیات جمالی، صفاتی مانند لطف، حسن و رحمت خداوند را در نظر عارف محب آورده، او را مست می‌کند و موجب سخنان و رفتارهایی می‌شود که بوی ترک تکالیف می‌دهند. تجلی جلالی نیز صفاتی چون قهر و غضب و جباریت خداوند را در نظر عارف می‌آورد، او را در هشیاری نگه می‌دارد و به رعایت هنجارها و توجه هرچه بیشتر به تکالیف و عبادت‌ها سوق می‌دهد. گروه نخست «سکریان» هستند و گروه دوم «صحویان». سکریان هم متهم به ترک تکالیف بوده‌اند و هم مشهور به عبادت‌های بسیار. بررسی علل این تناقض، مسئله دیگر مقاله است. نویسنده با عرضه اسناد و مدارک ثابت می‌کند که در این باره تناقض واقعی وجود ندارد: زمینه‌های نظری تجلیات جمالی و موضوع‌هایی مثل وحدت وجود و مقام جمع و فنا، برداشت‌های متفاوتی را موجب می‌شود؛ اما در عمل ترک تکالیف رخ نمی‌داده است.

واژه‌های کلیدی: تجلی، تکلیف، جلالی، جمالی، سکر، صحو، فنا، وحدت.

مقدمه

«تجلی» از مقوله‌های بسیار مهم و بنیادین عرفان اسلامی به‌شمار می‌رود و حبّ الهی بر پایه آن تحقق یافته است. عارفان به تناسب بهره‌مندی‌شان از جلوه جمالی یا جلالی، روحیات خاصی پیدا می‌کنند، به نظریه‌های ویژه‌ای قایل می‌شوند و در رفتار و کردارشان از یکدیگر متمایز می‌گردند.

نگارنده پیش از این، آثار و پیامدهای نظری تجلیات را در عرفان سکریان و صحویان مورد بحث قرار داده است (جودی، ۱۳۸۸: ۵۷-۷۶). در این مقاله، پیامدهای رفتاری و کرداری این دو گروه را بررسی می‌کند و در پی پاسخ به این پرسش‌هاست:

– رفتار سکریان و صحویان چه تفاوت‌هایی با هم دارد و این تفاوت‌ها با تجلیات جمالی و جلالی چه ارتباطی پیدا می‌کنند؟

– بازتاب این مسائل در ادبیات عرفانی چگونه بوده است؟

– چرا سکریان هم متهم به ترک تکالیف بوده‌اند و هم مشهور به عبادت‌های بسیار؟ آیا چنین اتهامی نشانه تناقض رفتاری آن‌هاست، یا به تفاوت تجلیات مربوط می‌شود، یا علت‌های دیگری داشته است؟

دامنه پژوهش دو گروه از عارفان هستند:

۱. سکریان یا اصحاب سکر؛ به‌پیشوایی بایزید بسطامی (م ۲۶۱ هـ) که به برخورداری از تجلی جمالی شهره‌اند؛
۲. صحویان یا اصحاب صحو؛ به‌رهبری جنید نهبوندی بغدادی (م ۲۹۷ هـ) که از تجلی جلالی بهره برده‌اند.

در ادبیات فارسی نیز آغاز شعر عرفانی و نقطه اوج آن محل بررسی است.

روش پژوهش توصیفی-تحلیلی، و تاریخی و کتابخانه‌ای است. مهم‌ترین منابع مقاله متون کهن و معتبر عرفان و تصوف سده‌های نخستین هستند. در حلقه سکریان، مستندات بحث سخنان و رفتارهای بایزید بسطامی و عارفانی چون حلاج، شبلی، نوری، ابوسعید و خرقانی است. در حلقه صحویان، به سخنان و رفتارهای جنید بغدادی و عارفانی چون ابوالقاسم قشیری، کلابادی، مستملی بخاری، نجم رازی و عزالدین محمود کاشانی استناد

شده است. در ادبیات فارسی نیز سنایی، در مقام آغازگر شعر عرفانی، و مولانا، در مقام نقطه تکامل آن، مورد استناد قرار گرفته‌اند.

هدف این پژوهش ترسیم مدل رفتاری سکریان و صحویان در سایه تجلیات، از طریق مقایسه و تحلیل داده‌هاست.

جایگاه تجلی در عرفان اسلامی

در جهان‌بینی عارفان، لطیفه‌ای هست که به منزله شاخص این طایفه رخ می‌نماید و آن‌ها را از دیگر طوایف مسلمان (مثل فیلسوفان، متکلمان، زاهدان و غیر از ایشان) متمایز می‌کند. خداشناسی و حق‌پرستی عارفان با دل و جان‌شان پیوند خورده است. ایشان خدایی را می‌پرستند که دوستش دارند و او نیز ایشان را برای دوستی برگزیده است (یحِبَّهُم و یَحْبُونَهُ). به بیان دیگر، حبّ الهی از مبانی اصلی اندیشه و سلوک عارفان در تاریخ عرفان و تصوّف اسلامی است و بدون آن نمی‌توان از عرفان تصوّری پیدا کرد. نکته مهم این است که حبّ با تجلی پیوندی اساسی دارد؛ زیرا حبّ الهی به واسطه تجلی خداوند بر عالم هستی ارزانی می‌شود و در عین حال، حبّ بندگان به خداوند را موجب می‌گردد.

تجلی حق دو گونه است: جمالی و جلالی. صفات جمال به لطف، رضا و رحمت او متعلّق اند و صفات جلال با قهر و غضب و نقت و وی ارتباط دارند. به این ترتیب، نام‌هایی مانند جمیل، لطیف، انیس و رحیم، نام‌های جمال خداوند هستند و از لطف و رحمت حق حکایت می‌کنند. در عین حال، نام‌های جلیل، قهار، منتقم، جبار و امثال آن‌ها نیز نام‌های جلال هستند و بر قهر و غضب خداوند دلالت دارند. اگر عارف محب از تجلی جمالی بهره‌مند شود، به لطف و انس و حسن خداوند راه می‌برد و اگر از تجلی جلالی برخوردار شود، عزّت و شوکت و هیبت و جبروت خداوند پیش چشم او می‌آید.

تجلی و تمایز سکریان و صحویان

وجه تمایز سکریان و صحویان، چنان‌که از نامشان پیداست، به روش معرفتی ایشان در اصالت دادن به سکر یا صحو مربوط می‌شود. سکر بر اثر تجلی جمال حاصل می‌شود و صحو در نتیجه تجلی جلال. سکریان یا اصحاب سکر- که پیشوایشان بایزید بسطامی بود-

چون از جلوۀ حسن و جمال خداوند بهره می‌بردند، از شراب دیدار مست می‌شدند و در مستی‌شان سرور و طربی می‌یافتند که موجب می‌شد سر از پای نشناسند. در تاریخ عرفان، ایشان را به‌علت این مستی و غایب شدن علم و آگاهی و عقل و حسّشان در مشاهدهٔ جمال الهی، «اصحاب سکر» نامیده‌اند. در مقابل آنان، «اصحاب صحو» - که رهبرشان جنید است - از جلوۀ جلال، بقای هشیاری می‌یابند و علم و حسّ و حال خویش را بازمی‌شناسند.

پیامدهای تجلی در سکریان و صحویان

تجلی هم آرا و اندیشه‌های سکریان و صحویان را تحت تأثیر قرار می‌داد، هم کردار و رفتار ایشان را. از این رو، هم پیامدهای نظری تجلیات بررسی شدنی است، هم پیامدهای رفتاری آن. پیامدهای نظری پیش‌تر بررسی شده است؛ اکنون به پیامدهای رفتاری می‌پردازیم.

تفاوت‌های نظری و عملی، هر دو، در اثر نوع تجلی به عارف تعلق می‌گرفت. وجد و شوریدگی از نخستین ثمرات تجلی جمالی بود که از حسن محبوب ناشی می‌شد و سکریان را که عاشقان روی دوست بودند، به شدت دگرگون می‌کرد:

عاشقان را شد مدرّس حسن دوست دفتر و درس و سبّشان روی اوست
خامشند و نعرهٔ تکرارشان می‌رود تا عرش و تخت یارشان
(مولوی، ۱۳۶۲: ۳/۳۸۴۷ب و ۳۸۴۸)

در همان گام نخست تجلی، عشق روی دوست اختیار از کف می‌ربود و هشیاری می‌زدود و عاشق حیرت‌زده را از خود بیگانه می‌کرد:

عشق نوعی ز حیرت و سکرست حاصل معرفت ازو سُکرست
عقل را کرده جام او سرمست رشتهٔ اختیار رفته ز دست
حال او برتر از مقامات است ابتدای تجلی ذات است

(سنایی، ۱۳۸۹: ۸۴)

وی چون مست می‌شد و نمی‌توانست خود را در تعادل نگه دارد، هنجارشکنی می‌کرد و از عاقبت کار و غوغای عوام نمی‌هراسید.

اما در آن سوی عرفان، تجلیات جلالی فاصلهٔ میان محبّ و محبوب را به یاد صحویان می‌آورد و با دورباش خود موجب می‌شد که عارف از حدّ بندگی تجاوز نکند، بر خویشتن چیره بماند و هشیارانه هنجارها را حفظ کند. بازگویی واقعه‌ای عرفانی که برای ابوالحسین نوری (از گروه سکریان) پیش آمده بود، و عکس‌العمل جنید بغدادی (پیشوای صحویان) در برابر آن، تفاوت برخورد این دو طایفه را با مسائل روحی و میزان تسلط ایشان را بر رفتارهای خویش به خوبی نشان می‌دهد:

روزی به جنید خبر آوردند که چند شبانه‌روز است نوری نخفته و به یک خشت می‌گردد و می‌گوید الله الله! و هیچ نخورده و نیاشامیده... جنید پیش نوری آمد و گفت: یا ابوالحسین، اگر دانی که با او خروش سود دارد، من نیز با تو در خروش آیم و اگر دانی که [سود نمی‌دارد] رضا به تسلیم کن تا دلت فارغ شود. نوری در حال از خروش بازایستاد و گفت: نیکو معلّما که تویی ما را (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵ م: ۲/۵۰).

در این ماجرا، جنید اصل واقعه را - که شهود وحدت توسط نوری بود - رد نمی‌کند، بلکه در نحوهٔ برخورد با واقعه نظری متفاوت دارد و به آرامش و سکینه قایل است. این نکته نشان می‌دهد که صحویان و سکریان در اصل نظریهٔ حبّ الهی و اعتقاد به تجلی حق در تمام پدیده‌های هستی، و امکان شهود حق در اشیا هم‌داستان بودند؛ اما واکنش‌های رفتاری ایشان در برابر این حقیقت تفاوت آشکاری با یکدیگر داشت. آثار و پیامدهای عملی و رفتاری تجلی‌ها را در هر دو گروه سکریان و صحویان بیش‌تر بررسی می‌کنیم.

التزام صحویان به شریعت، علم و عمل

صحویان همواره جانب اعتدال را رعایت می‌کردند و عملکردشان به اهل علم و متشرعان نزدیک بود. پیشوای ایشان، جنید بغدادی، بر حفظ آداب و سنن شریعت علاقه و تأکید فراوانی داشت و می‌گفت: «هر که حافظ قرآن نباشد و حدیث ننوشته باشد، به وی اقتدا نکنید که علم ما مقید است به کتاب و سنت.» (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۲). در میان مشایخ روزگارش، او تجارب عرفانی را با علم فقه در یک جا جمع کرده بود؛ چنان‌که اگر کسی علم او را می‌دید، آن را بر حال عرفانی وی ترجیح می‌داد و اگر حالش را می‌دید، بر علمش رجحان می‌نهاد (سبکی، طبقات الشافعیه: ۲/۲۸ و ۳۶؛ به نقل از زرّین کوب، ۱۳۶۳: ۱۱۷). به

همین دلیل، هم مقبول اهل ظاهر و هم ارباب قلوب بود (هجوری، ۱۳۵۸: ۱۶۱) و در میان عارفان، علاوه بر صحویان بسیاری از سکریان نیز (مانند نوری، شبلی و حلاج) از دوستان و ارادتمندان او بودند. خواجه عبدالله انصاری هم گواهی داده است که جنید را همه فرقه‌ها پذیرفته‌اند؛ زیرا به او امر و نواهی شرع و بزرگداشت آن‌ها ملتزم بوده است (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۵).

جنید در همه احوال، از غوغا و تظاهر و هرآنچه با ظاهر شریعت هم‌خوانی نداشت، به‌شدت گریزان بود. گویند روزی در مجلس او شبلی (از سکریان) به‌پا خاست و به آواز بلند و با گریه و سوز و گداز گفت: «ای مراد من! مراد من!» و اشاره به حق کرد. جنید گفت: «این اشاره چرا کردی؟ اگر مراد تو حق است، او از اشاره مستغنی است و اگر مراد تو غیر حق است، خلاف چرا گفتی؟ که حق به سخن تو آگاه است.» (هجوری، ۱۳۵۸: ۴۶۴). سنایی در حدیقه، این ماجرا را همراه با پاسخ جنید و افزوده‌هایی - که تبیین‌کننده روش صحوی جنید در دوری از قیل و قال، و تأکید بر روی آوردن به صدق و آرامش و تمکین است - ذکر کرده (سنایی، ۱۳۵۹: ۳۲۲-۳۲۳). اساس طریقه عرفانی جنید مبتنی بر علم و عمل بود. او نخستین کسی بود که علم تصوف را ترتیب نهاد و درباره آن کتاب ساخت. همچنین در هر شبانه روز چهارصد رکعت نماز می‌گزارد و او را «طاووس العباد» می‌خواندند (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹۷؛ زرّین کوب، ۱۳۶۳: ۱۱۸-۱۱۹).

ابوالقاسم قشیری، مؤلف رساله قشیریّه، هم یکی دیگر از عارفان صحوی بود که به‌دلیل علم و فضلش، همواره در متون کهن عرفانی با عنوان تکریم‌آمیز «استاد» از او یاد شده است. ماجراهای میان او و ابوسعید ابوالخیر^۱، تقابل شیوه‌های رفتاری صحویان و سکریان را به‌خوبی می‌نمایاند. در این ماجراها، ابوسعید صوفی اهل قول و غزل و شادی و سماع است که ادعایی ندارد، به دیگران سخت نمی‌گیرد و به نظرش نزدیک‌ترین راه رسیدن به خدا، راحتی رساندن به دل مسلمانان است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف: ۲۰۹). وی استاد قشیری را با تکریمی ظریف و ایهام‌آلود «جاسوس درگاه خدای» می‌خواند (همان، ۱۴۶) و پروایی ندارد که به علم فقیهان طعنه زند و در پاسخ به کسی که در حضور فقیهی منکر، از وی پرسیده بود «آیا با خون کیک^۲ نماز روا باشد؟»، پاسخ دهد: «دانشمند خون کیک اوست؛ ما را سؤال جمال و جلال و انس و هیبت پرسند.» (همان، ۱۴۹؛ ابن‌منور، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۲۰).

از سوی دیگر، دغدغه استاد قشیری این است که «این قوم که چنین فاش سماع می کنند و گرد در می گردند، در شرع، عدالت ایشان باطل بود و گواهی ایشان بنشوند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف: ۱۴۶). در نتیجه، اصحاب را از رفتن به مجلس بوسعید منع می کند و خود را کوهی می شمارد و او را ذره‌ای (همان، ۱۴۴).

رابطه این دو عارف بزرگ هم عصر همواره در کش و قوس مخالفت و موافقت با یکدیگر است؛ تا آنکه پس از مرگ بوسعید، استاد به زیارت شیخ می رود و با اندوه بر سر منبر اعتراف می کند که «ما ظلم کردیم بر شیخ ابوسعید که او اهل عیان بود و ما اهل علم، و ما انصاف وی ندادیم. اکنون توبه کردیم از انکار.» (همان، ۲۲۰؛ ابن منور، ۱۳۶۶: ۱/۳۶۳).

به اجمال می توان گفت که صحویان به علم و اعمال عبادی بسیار اهمیت می دادند و در دین و توحید و عرفان کتاب‌ها می پرداختند. آثاری که از ترمذی، کلابادی، سراج، قشیری، هجویری و نجم رازی به جا مانده، میراث این نوع اندیشه است. بخش عظیمی از این آثار به کتاب و سنت و تبیین تکالیف سالکان در متابعت شریعت اختصاص دارد.

بی‌اعتنایی سکریان به علم و اتهام ترک تکالیف

اغلب صوفیان اهل سکر، برخلاف صحویان، امی و نانویسا و ناخوانا بودند و به علم اکتسابی بها نمی دادند. در حوزه عرفان خراسان، بایزید بسطامی، پیشوای سکریان (سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۲۱)؛ ابوالعباس قصاب آملی، پیر خرقانی و بوسعید (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ ب: ۶۱)؛ و ابوالحسن خرقانی (همان؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۵۹۶) همگی امی بودند و درباره نفی ارزش علم اکتسابی سخنان فراوانی از آن‌ها به جا مانده است. سنایی تحت تأثیر میراث ایشان، با تلمیح به امی بودن پیامبر اسلام^(ص) گفته است:

اگر بودی کمال اندر نویسایی و خوانایی چرا آن قبله کل نانویسا بود و ناخوانا^۳

بایزید می گفت: «سی سال مجاهده ورزیدم؛ هیچ چیز را دشوارتر از متابعت علم نیافتم و اگر اختلاف علما نبود، من فرومی ماندم!» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۸۶). وی همچنین عقیده داشت: «سه کس به سه چیز در حجاب است: زاهد به زهد خویش، عابد به عبادت خویش، و عالم به علم خویش.» (همان، ۲۵۹ و ۲۷۴). وی علمی را برتر می دانست که اکتسابی نباشد، بلکه بی‌واسطه از خداوند گرفته شود: «عالم آن است که علم او خداست؛ از او می گیرد هر گاه که بخواهد و هر گونه بخواهد، بی هیچ حفظ و کتابتی.» (همان، ۲۶ و ۱۸۲-۱۹۱).

پیرو او، خرقانی، هم با همین عقیده و با کنایه به علما و نویسندگان گفته است: «وارث رسول (ص) آن کس بود که به فعل رسول اقتدا کند، نه آن بود که روی کاغذ سیاه کند.» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۰۴). همچنین گفته است: «علما و عبّاد در جهان بسیارند؛ تو را از آن باید بودن که روز به شب آری چنان که حق پسندد و شب به روز آری چنان که حق پسندد.» (همان، ۳۰۵).

تاریخ تصوّف گواهی می‌دهد که ایشان خود به آنچه می‌گفتند، عمل می‌کردند و بدون تکیه بر علوم اکتسابی به درجه‌ای بالاتر از علما و عبّاد می‌رسیدند. هجویری بی‌واسطه نقل می‌کند که استاد ابوالقاسم قشیری با آن مقام علمی قابل احترامش، دربارهٔ خرقانی امّی و نانویسا گفته است: «چون من به ولایت خرقان آمدم، فصاحتم برسد و عبارت‌م نماند از حشمت آن پیر، تا پنداشتم که از ولایت خود معزول شدم.» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۰۵).

گذشته از این، برخی از گروه امّی از سکریان هم که روزگاری به تحصیل علوم رسمی پرداخته بودند، در پی واقعه‌ای، ناگهان از عالم علم بریده، به مستی و شیدایی عرفان روی آورده‌اند؛ چنان که دربارهٔ ابوسعید ابوالخیر نوشته‌اند که نزد استادان بزرگ^۴، قرآن، ادبیات، فقه، اصول، کلام و تفسیر بیاموخت و به حدّ اجتهاد رسید؛ اما روزی ناگهان این ندا به گوش جانش رسید:

علم رسمی سر به سر قیل است و قال نه ازو کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی مابقی تلبیس ابلیس شقی

و او را از مدرسه به خانقاه انداخت (همای، ۱۳۶۲: ۱۴۲-۱۴۷). روزی دیگر به درس تفسیر امام ابوعلی زاهر، مفتی بزرگ شافعی، در سرخس رفت. به محض شنیدن آیه «قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون»، حالتی عجیب به وی دست داد. امام ابوعلی دریافت و او را به محضر پیر ابوالفضل حسن سرخسی، از مشایخ صوفیه، روانه کرد. پیر ابوالفضل چون حال او بدید، گفت: «مستک شده‌ای همی ندانی پس و پیش!». ابوسعید یک‌سره از علوم رسمی برید، کتاب و دفتر در خاک کرد و به سیر و سلوک مستانه پیوست (همان، ۱۴۸؛ ابن‌منور، ۱۳۶۶: ۲۵/۱ و ۴۲-۴۴).

علم، حتی علم عرفان، با جانب آگاهی و هشیاری وجود انسان ارتباط دارد و با جهد و کوشش به دست می‌آید. بنابراین، به مکتسبات مربوط می‌شود و مکتسبات در کانون توجهات بایزید و پیروانش نبود. این باور سکریان رفته‌رفته به اندیشه غالب در عرفان و تصوف تبدیل شد و هریک از عارفان و شاعران به گونه‌ای بدان پرداختند. مولانا که هم عارف بود، هم اهل علم، گفته است:

دَفتَرِ صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
زادِ دانشمند آثارِ قلم زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قَدَم
(مولوی، ۱۳۶۲: ۲/۱۵۹-۱۶۰)

ماجرای قرآن آموختن خرقانی در اثر زیارت مداوم خاک بایزید و تضرع به درگاه خداوند، نمونه برخورداری سکریان از همین آثار قدم و علم غیراکتسابی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ ب: ۱۳۸-۱۳۹).^۵

هراندازه صحویان به اصالت مکتسبات و اعمال قایل بودند، سکریان به نقطه مقابل آن، یعنی مواهب و احوال اهمیت می‌دادند.^۶ شعر سنایی هم که پیش‌تر نقل شد (حال او برتر از مقامات است)، اشاره به همین اعتقاد سکریان در برتری دادن به «احوال» است؛ احوالی که محصول برخورداری ایشان از جلوه حُسنِ دوست در عالم عشق بود و هدیه معشوق به ایشان شمرده می‌شد.

در نقطه مقابل علم که از مکتسبات است، «وجد» قرار دارد که به جانب ناخودآگاه و بی‌خویشی انسان تعلق دارد و از مواهب الهی به‌شمار می‌آید. در تعریف وجد نوشته‌اند که بدون تکلف و تصنع بر قلب آدمی وارد می‌شود و چون برقی می‌درخشد و به سرعت خاموش می‌شود (جرجانی، ۱۳۰۶ هـ: ۱۰۸). صحویان، و پیشاپیش ایشان جنید، بیش‌تر به علم می‌پرداختند و سکریان و پیشوایشان بایزید، بیش‌تر به وجد. جنید عقیده داشت که اگر فضیلت علم باشد، نقصان وجد زیان نمی‌رساند؛ زیرا فضل علم کامل‌تر و برتر از فضل وجد است (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۰۰). او همچنین معتقد بود که اگر وجد در علم مستغرق شود، بهتر از آن است که علم در وجد مستغرق گردد (همان، ۲۰۱). اما بایزید و پیروانش وجد را ترجیح می‌دادند. به عقیده ایشان، وجد زبانه آتشی بود که از شوق ناشی می‌شد و شوق میوه محبت بود (کاشانی، [بی تا]: ۴۱۱) و البته این‌ها غیراکتسابی بودند.

در مجموع، نزد صحویان کوشش بنده اصالت داشت و نزد سکریان کَشش و جذبۀ الهی. ابوسعید در مقایسه آنچه از کَشش و کوشش به دست می آید، گفته است:

فتوت و لطافت و ظرافت نبات‌هایی است که در بوستان کَشش روید؛ در بوستان کوشش، نمازهای دراز بود و روزه‌ها و گرسنگی‌ها و بیداری‌های شب و صدقه بسیار. هرچه کوشش اثبات می کند، کَشش محو می کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف: ۱۹۷).

از این رو، او وصول به حق را فقط از همان طریق الهی میسر می دانست، نه از این طریق بشری: «درویش آن است که بدو نرسد مگر هم بدو؛ و به خودی خود راه نیست.» (همان، ۲۰۶).

زمینه‌های نظری اسقاط تکلیف در عرفان سکریان

جهان‌بینی سکریان در پرتو تجلیات جمالی، و دیدگاه ایشان در تبیین رابطه عاطفی عبد و حق، به گونه‌ای بود که مسائل عبادی ایشان را خودبه‌خود زیر سؤال می‌برد و به اسقاط تکلیف (به‌ویژه در اظهار و استدلال) منجر می‌شد؛ نتیجه‌ای که به دلایل زیر حاصل می‌شد:

۱. مستی ناشی از تجلی

هنگامی که سکریان در اثر تجلی جمالی و مشاهده حسن و زیبایی خداوند، مست و بی‌خود می‌شدند، عقل و حسشان زوده می‌شد. در چنین حالی، احکام عبادی و تکالیف شرعی از آن‌ها برداشته می‌شد؛ چنان‌که از مجانین برداشته می‌شود:

هرچه مستان کنند معذورند زان‌که ایشان معاف و معذورند
چون در افعالشان حسابی نیست هیچ بر جریشان عتابی نیست
(سنایی، ۱۳۸۹: ۸۵)

پس نمی‌توان حکم فسق بر ایشان نهاد:

هر که مست از شراب عشق بُود احتسابش مکن که فاسق نیست
(همو، ۱۳۶۲: ۹۵)

مولانا هم در تأیید این مطلب می‌گوید که اگر کسی شراب انگوری بخورد، معذور است و مانند کودکان و بردگان، تکلیفی بر او نیست. پس چگونه ممکن است مستی توحید و بی‌خویشی از بوی حضرت حق - که بیش از صد خُم می‌تأثیر دارد - موجب اسقاط تکلیف نشود (مولوی، ۱۳۶۲: ۳/۶۷۱ به بعد).

نکته مهم در مستی اصحاب سکر این است که ایشان نه تنها نمی‌خواستند مستی مورد بحث را ازدست بدهند، بلکه آن را به دنیا و مافیها نمی‌فروختند و جان بر سر آن می‌گذاشتند؛ زیرا هویت ایشان به همین مستی وابسته بود و طالب هشیاری نبودند:

مست حق هشیار چون شد از دُبور؟ مست حق بی‌خود بُود تا نفع صورت
(همان، ب ۶۸۸)

اهل سکر اگر در حال مستی، اعمالی هم به‌جای می‌آوردند، با معیارهای عادی سنجش اعتباری نداشت. اوج این مستی در مقام فنا بود. عارف در مقام فنا، به مکاشفه درمی‌یافت که دراصل خودش وجود مستقل ندارد و فقط سایه‌ای از وجود معشوق است. مولوی اعمال عبادی را در مستی یادشده چنین توصیف کرده است:

عجبا نماز مستان، تو بگو درست هست آن؟ که نداند او زمانی، نشناسد او مکانی
عجبا دو رکعت است این عجا که هشتمین است؟ عجا چه سوره خواندم؟ چون داشتم زبانی
در حق چگونه گویم که نه دست ماند و نه دل دل و دست چون تو بردی، بده ای خدا امانی
به خدا خبر ندارم چو نماز می‌گزارم که تمام شد رکوعی، که امام شد فلاّنی
پس ازین چو سایه باشم پس و پیش هر امانی که بکاهم و فزایم ز خراک سایه‌بانی
به رکوع سایه منگر، به قیام سایه منگر مطلب ز سایه قصدی، مطلب ز سایه جانی
ز حساب رست سایه، که به جان غیر جنبید که همی‌زند دو دستک که کجاست سایه، دانی؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۹/۶-۱۳۰)

۲. مقام جمع

روی دیگر فنا، مقام جمع است. در اندیشه عرفانی، اثبات وجودی جز خدا پذیرفته نیست و «توحید» رسیدن به این معناست که جز او در عالم چیزی وجود ندارد. در رسیدن به این حقیقت، تجلی نقش اساسی دارد؛ یعنی عارف در کمال توحید از تجلی برخوردار می‌شود و در نور حاصل از آن درمی‌یابد که خودی در میان نیست و هر چه هست، اوست. سخن ابوسعید ابوالخیر همین معنی را دارد:

هر که خدا گوید و چیزی دیگر اثبات کند، مشرک بود؛ این روا نباشد؛ یکی بیش نیست. آدمی را به فضل مخصوص کرده است که می‌گوید بیا تا من باشم به‌جای تو. خداوند عزّ و جلّ می‌خواهد که نیست کند تو را و از بیخ برگذنت؛ آنگاه به نور خویش تجلی کند بر آن خاک پاک (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف: ۲۰۴).

در نتیجه این تجلی که اثری از بنده باقی نمی‌گذارد، قیام به آداب بندگی هم باقی نمی‌ماند: از من چو اثر نماند این عشق از چیست؟ چون من همه معشوق شدم عاشق کیست؟ (همان، ۲۱۱)

این مطلب بعدها در عرفان ابن عربی و پیروانش، عنوان فنا و مقام جمع یافت. در مقام فنا و جمع، احکام تفرقه و تمایز از میان برداشته شده، عابد و معبود و حتی عبادت یکی می‌شود. با این فرض، عبادت کردن یکی برای دیگری معنایی پیدا نمی‌کند؛ زیرا در اساس عابدی وجود ندارد که عبادت کند. از ابوالحسن خرقانی پرسیدند: «نشان بندگی چیست؟ مستانه پاسخ داد: آنجا که منم، نشان خداوندی است؛ هیچ نشان بندگی نیست.» (مینوی، ۱۳۶۳: ۹۳). این سخن ایهام دارد: از دیدگاه عرفانی، توحید محض است. اما از دید ظاهری، می‌تواند شرک و کفر محسوب شود. به‌ویژه درباره کسانی که مانند ابن‌فارض بی‌باکانه اظهار می‌کردند که در مقام جمع و شهود وحدت، دیده‌اند که حقیقت نمازهایی که برای معشوق گزارده‌اند، این بوده که معشوق ایشان را نماز گزارده است.^۷ چنین سخنانی با معیارهای عادی و ظاهری توجیه‌پذیر نبود؛ حساسیت‌های اجتماعی را برمی‌انگیخت و گویندگان آن‌ها را به ترک اعمال و عبادات متهم می‌کرد؛ اگرچه آن‌ها در عمل، بیش از مردم عادی عبادت می‌کردند.

۳. نظریه خلّت

نظریه خلّت که معتقدان آن روحیات سکرآلود داشتند، این نتیجه نظری را در پی می‌آورد که چون صوفی به مقام خلّت رسد، تکلیف از او ساقط می‌شود و آنچه بر دیگران مباح نیست، بر وی جایز می‌گردد؛ زیرا وی دوست صمیمی خدا شده است و به حکم صمیمیت می‌تواند در حریم او کارهایی کند که دیگران نمی‌توانند (بدوی، ۱۳۶۷: ۷۹).^۸ این نظر نه تنها مورد طرد و انکار متشرّعان و مخالفان تصوّف بود، بلکه بزرگان صوفیه نیز نظر خوشی بدان نداشتند و گاهی معتقدان آن را زندیق و ملحد می‌شمردند (هجوری، ۱۳۵۸: ۴۰۳).^۹ مخالفان خلّت به‌حق معتقد بودند که اگر بنده‌ای به مقام خلّت برسد، باید در تسلیم و رضای محض باشد؛ همان‌گونه که ابراهیم، خلیل‌الله، در برابر فرمان «أَسْلِم»، گفت «أَسْلَمْتُ» (بقره، ۱۳۱). ابراهیم چون تسلیم به‌جای آورد، مقام خلّت یافت و هر که را تسلیم

نباشد، دعوی خلت کردن محال باشد (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۳۹۳-۱۳۹۴). چگونه ممکن است انسان با کسی دعوی دوستی کند و در همان حال آنچه را دوست نمی‌پسندد، مرتکب شود؟ اصولاً محبت و دوستی ایجاب می‌کند که محب تمام خواسته‌های خویش و آنچه را دوست می‌دارد، نثار محبوب کند و او را بر جان و مال و دنیا و عقبی برگزیند؛ چراکه گفته‌اند: «المحبةُ إيثارٌ ما تُحبُّ لِمَن تُحبُّ» (کلابادی، ۱۴۱۲ هـ: ۱۲۸). ابراهیم علیه‌السلام هم جان و مال و فرزند را نثار حق کرد تا خلیل‌الله شد. علاوه بر این، چون نسبت محب و محبوبی میان عبد و رب متحقق گردد، حضرت حق بر بنده غیرت ورزد و از همین رو فواحش را بر او حرام گرداند تا به غیر محبوب توجهی نکند؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «مِنَ غَيْرَتِهِ حَرَمَ الْفَوَاحِشِ» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۴۰۷). پس از این نظر هم روا نیست که خلیل و محب خداوند از حدود و آداب شرع که او تعالی تعیین کرده است، تجاوز کند.

این استدلال‌ها بسیار هشیارانه است؛ اما سکریان را با هشیاری کاری نبود. در مجموع، نه تنها طرفداران افراطی خلت، بلکه بیش‌تر اصحاب سکر نیز در معرض اتهام ترک اعمال بوده‌اند.

در سخنان سکریان، به‌ویژه بایزید، بر تأیید ترک تکلیف تصریحی دیده نمی‌شود و آنچه از ایشان نقل شده، توجیه‌شدنی و تأویل‌پذیر است. وی اهل طاعات و عبادات طاقت‌فرسا بود؛ اما رفتارهایی از او سر می‌زد که این اتهام را تقویت می‌کرد. نقل کرده‌اند که روزی قصد حج کرد. در راه مردی پیش آمد و گفت: کجا می‌روی؟ گفت: به حج. گفت: چه داری؟ گفت: دویست درهم. گفت: بیا به من ده که صاحب عیالم و هفت بار گرد من در گرد که حج تو این است. بایزید چنان کرد و بازگشت (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۷۶؛ عطار نیشابوری، ۱۹۰۵ م: ۱/ ۱۳۹؛ مولوی، ۱۳۶۲: ۲/ ۲۳۴۵ به بعد). روزی هم از سفر مدینه به بسطام باز می‌گشت. چون خبر در شهر افتاد، اهل بسطام مسافت بسیار به استقبال او رفتند. بایزید احساس کرد که این بزرگداشت مردم نفس او را خوش می‌آید و از حق بازمی‌دارد. فوراً قرص نانی درآورد و با آنکه ماه رمضان بود، مشغول خوردن شد؛ مردم از گرد او پراکنده شدند (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵ م: ۱۳۸). ملاحظه می‌شود که ترک حج در حکایتی که آمد، اگر حج واجب نبوده باشد، ترک تکلیف نیست؛^۱ همچنان‌که روزه‌خواری وی هم، با

توجه به مسافر بودنش، اشکال شرعی نداشت. اما تظاهر به این امر (ولو با بینشی ملامتی و به قصد روی گردان کردن مردم از خویش) کافی بود تا اهل ظاهر را بر وی بشوراند. به دلیل چنین رفتارهایی، هفت بار او را از بسطام بیرون کردند (همان، ۱۳۹؛ سهلگی، ۱۳۸۸: ۳۴۲).

بی‌اعتباری اعمال در سخن سکریان

از سکریان سخنانی هم صادر شده است که در نگاه نخست می‌توان آن‌ها را قرینه‌ای بر ترک تکالیف ایشان دانست.^{۱۱} برای مثال، روزی کسی بر بایزید خُرده گرفت که تو را به زهد و معرفت یاد می‌کنند و من در تو عبادت بسیار نمی‌بینم. به هیجان آمد و پاسخ داد: «ای بیچاره! زهد و معرفت از من سرچشمه می‌گیرد.» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۴۱). همچنین کسی برای وی حصیری و نامه‌ای فرستاد که «شب بر این نماز کن»؛ در پاسخ نوشت: «من همه عبادات اهل آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه را گرد آوردم و در مخده‌ای کردم و در زیر سر خویش نهادم.» (همان، ۲۸۵). شگفت‌آورتر از این، گفته است: «از نماز جز رنج تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی شکم.» (همان، ۲۰۴). یا «چهل سال در دریا‌های اعمال غوطه زدم، چون سر بر آوردم، خویشتن را به هر زناری وابسته دیدم.» (همان، ص ۱۴۳ و ۲۵۲؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۵). و به دعا می‌خواست: «خدایا مرا عالم و زاهد و قرآ مگردان!» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

حلاج هم شبی پس از آنکه در نماز قرآن ختم کرد و دعاها خواند، به دوست عارف خویش که ناظر بر ماجرا بود، روی کرد و با خنده گفت:

نمی‌بینی که من نماز می‌گزارم تا خدا را از خود خشنود کنم؟ کسی که پندارد با خدمت و عبادت خدا را از خود خشنود می‌کند، برای خشنودی خدا قیمتی تعیین کرده است... و اگر از عشق گواهی خواهد، پاسخ گیرد که: نماز عاشقان کفر است (ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۸: ۳۹).

از دیگر سکریان پیرو بایزید هم سخنانی مانده است که اگرچه به تندی سخنان بایزید و حلاج نیست، بوی کم‌اعتباری علم، عمل و عبادت از آن‌ها به مشام می‌رسد؛ از جمله خرقانی گفته است: «عالم علم بگیرت و زاهد زهد بگیرت و عابد عبادت، و با این فرا پیش او شدند. تو پاکی بر گیر و ناباک فرا پیش او شو که او پاک است.» (مینوی، ۱۳۶۳: ۸۸)؛

نیز «روز قیامت گویم: بوالحسن نه زاهد است و نه عابد و نه عالم. الهی تو یکی و بوالحسن از یکی ای توست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ ب: ۲۸۲).^{۱۱}

البته، سخنان یادشده با معیارهای فقهی و منطقی چندان سازگار نیستند؛ اما در ادامه مقاله ثابت خواهد شد که منظور از آن‌ها نفی ارزش واقعی عبادات هم نیست و می‌توان توجیه و تأویلشان کرد.

پای‌بندی عملی سکریان به تکالیف

از پای‌بندی اهل سکر به مسائل عبادی و موازین اخلاقی حکایت‌های بسیاری نقل کرده‌اند. از این حکایت‌ها برمی‌آید که جماعت مذکور رفتارهای شبه‌انگیزی از خود نشان می‌دادند؛ اما مبانی دینی را به شدت پاس می‌داشتند، به نفس خویش بسیار سخت می‌گرفتند و بیش از حد معمول پای‌بند احکام و اعمال عبادی بودند. مولانا در نقلی که مشابه آن را سهلگی هم آورده است، می‌گوید: روزی بایزید در نماز خواندن خود نوعی کاهلی احساس کرد؛ اندیشید و علت را در آن یافت که به خواهش نفس آب بسیار نوشیده است. پس یک سالی خود را از نوشیدن آب محروم کرد:

این گمینه جهد او بُد بهر دین گشت او سلطان و قطب‌العارفین
(مولوی، ۱۳۶۲: ۳/۱۶۹۹ به بعد؛ سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۱۴-۲۱۵)

این‌گونه سخت‌گیری به نفس، تقریباً درباره تمام سکریان نقل شده است. ابوالحسن خرقانی چهل سال جرعه‌ای آب سرد یا دوغ ترش به مراد نفس نوشید و بادنجان نخورد و چنان زیست که گفت: «هفتاد و سه سال با حق زندگی کردم که یک سجده در مخالفت شرع از من در وجود نیامد و یک نفس در موافقت نفس نردم.» (مینوی، ۱۳۶۳: ۱۶، ۹۵، ۱۰۶ و ۱۴۱). ابوسعید در جوانی، هجده چیز را بر خود واجب کرد. از آن جمله بود: پرهیز از حرام، ذکر و روزه بر دوام، شب‌زنده‌داری، رو به قبله نشستن، در مسجد بودن، ننگریستن حتی به محرمان، ختم قرآن در هر شبانه‌روز، و عمل کردن به هر نقلی که از پیامبر (ص) شنیده بود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف: ۱۳۶). حسین بن منصور حلاج هم نخستین بار که به مکه رفت، یک سال تمام در صحن مسجد نشست و جز برای طهارت و طواف کعبه بیرون نیامد (ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۸: ۲۹). او چون هلال ماه رمضان را می‌دید، نیت روزه هم

رمضان می‌کرد و تا پایان ماه، روزه نمی‌گشود و هر شب قرآن را در دو رکعت نماز ختم می‌کرد (همان، ۳۰).^{۱۳} وقتی هم که برای کشتن می‌بردندش، چون چشمش به چوبه دار افتاد، از شبلی سجاده خواست و دو رکعت نماز عاشقانه گزارد و مناجاتی شورانگیز در پیوست (همان، ۱۳)، سپس با خنده به سوی چوبه دار روان شد. چون از علت پرسیدند، گفت: «کرشمه جمال، اهل وصال را به سوی خود جلب می‌کند.» (همان، ۷۱).

به علت سخت‌گیری‌های سکریان بر خویشتن و نگاهداشت جانب دین و دینداری، بسیاری از ایشان با وجود خصومت‌ها و مخالفت‌ها، مثل اعلائی مسلمانی در زمانه خود بودند. نوشته‌اند که در روزگار بایزید گبری بود. به او گفتند: مسلمان شو. گفت: اگر مسلمانی این است که بایزید می‌کند، من طاقت ندارم و اگر این است که شما می‌کنید، آرزو نمی‌کنم (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵ م؛ ۱۴۹؛ مولوی، ۱۳۶۲: ۵/ب ۳۳۵۶ به بعد).

بایزید رعایت اوامر و نواهی شریعت را ضروری می‌دانست و معتقد بود چیزی نمی‌تواند جایگزین آن شود. به همین دلیل می‌گفت: «اگر مردی را دیدید که چندان کرامت یافته است که در هوا چهارزانو می‌نشیند، بدان فریفته مگردید، تا بنگرید که در برابر امر و نهی الهی و حفظ حدود و ادای شریعت، کارش چگونه است؟» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۵۱-۱۵۲ و ۲۷۰). همچنین می‌گفت: «ده چیز حُسن مرد است: چشم نگاه داشتن از دیدن مُنکرات،... جوارح را به آداب شریعت آراسته گردانیدن،... بسیار عبادت کردن و سنت را متابعت نمودن.» (همان، ۳۵۶).^{۱۴} از دیدگاه بایزید، پای‌بندی به آداب شریعت مهم‌ترین معیار برای سنجش افراد، به ویژه اولیا بود. نوشته‌اند که روزی با نزدیکان خود عازم دیدار کسی شد که به ولایت شهره گشته بود. زمانی به سرای مرد رسیدند که وی از سرا درآمده، روانه مسجد شد و آنگاه آب دهان به سوی قبله انداخت. بایزید بی آنکه سلامی کند، بازگشت و نزدیکان را گفت: «این مرد، مأمون بر آداب شریعت - که رسول (ص) ما را به آن ادب کرده است - نیست. پس چگونه مأمون خواهد بود بر آنچه از مقامات اولیا و صدیقین دعوی آن را دارد.» (همان، ۱۴۴). مشابه این را از ابوسعید ابوالخیر هم نقل کرده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف: ۱۸۸).

آرا و عقاید و رفتار و گفتار سکریان این شبهه را به وجود می‌آورد که ایشان در مسئله عبادت دچار تناقض بوده‌اند؛ چراکه گاهی چنان بر آن تأکید می‌ورزیدند که راه افراط

رفته، به ریاضت می‌افتادند و گاه بر انجام طاعات و عبادات قلم درمی‌کشیدند. باید دید این تناقض را چگونه می‌توان حل کرد.

نقد و بررسی تناقض سکریان در اعمال عبادی

در مسئله تکلیف و اعمال عبادی، آنچه اهل سکر را مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌داد، بیش از آنکه به ترک اعمال ایشان مربوط باشد، به نتیجه‌ای مربوط می‌شد که از نظر عقلی و منطقی از جهان‌بینی ایشان به‌دست می‌آمد. بنا بر این نتیجه، تجلی جمالی موجب غلبه استغراق و بی‌خودی می‌شد و استغراق و بی‌خودی، تکالیف و احکام را از عارف برمی‌داشت. اما در این زمینه، هیاو بیش از حد معمول بود؛ زیرا عارف در طول زندگی‌اش، همواره در تجلی و مستی ناشی از آن نیست که همیشه در اسقاط تکلیف باشد؛ چنان‌که ابوسعید گفته است: «سکر و مستی اینجا از تیزی ارادت بود و آن تیزی گاه بود و گاه نه.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف: ۱۹۴). لذا اگر در حال سکر و بی‌خویشی، چیزی از اعمال فرو می‌گذاشت، پس از به‌هوش آمدن جبران مافات می‌کرد:

آنچه در حال سکر کسر کنند باز در حال صحو جبر کنند^{۱۵}
(سنایی، ۱۳۸۹: ۸۵)

گذشته از این، شواهدی در دست است که نشان می‌دهد ترک تکالیف (به‌معنای متداول آن) در عمل رخ نمی‌داد. در ماجرای ابوالحسین نوری که پیش‌تر نقل کردیم (چند شبانه‌روز بی‌آنکه بخورد و بیاشامد یا بخوابد، به گرد خشتی چرخیده و الله الله گفته بود)، می‌خوانیم که وی در همان حال سکر، نمازها را به‌وقت خوانده است و اصحاب جنید اشکال کرده‌اند که نوری تکلف می‌کند و به مقام فنا نرسیده است که می‌تواند اوقات نماز را نگاه دارد. جنید در پاسخ ایشان می‌گوید: «چنین نیست که شما می‌گویید؛ آن‌ها که در وجد باشند، محفوظ باشند. پس خدای ایشان را نگاه دارد از آنکه وقت خدمت از خدمت محروم مانند.» (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵ م: ۵۰/۲). این سخن جنید - که خود اهل صحو و در عین حال، معاشر اهل سکر بود - نشان می‌دهد که سکر الزاماً و همیشه با ترک تکالیف همراه نیست و انتساب سکریان به ترک اعمال، لااقل درباره گروهی از ایشان، مبتنی بر واقعیت نبوده است.

عطار دربارهٔ حلاج، مشهورترین قربانی سکر، می‌گوید:

حلاج پیوسته در ریاضت و عبادت بود و در بیان معرفت و توحید؛ و در زی اهل صلاح و در شرع و سنت بود که این سخن (أناالحق) از او پیدا شد. [اینکه] بعضی مشایخ او را مهجور کردند، نه از جهت مذهب و دین بود، بلکه ناخشنودی مشایخ از سرمستی او این بار آورد (عطار، ۱۹۰۵م: ۱۳۶/۲).

ابن سُرَیح هم در پاسخ به کسی که راجع به حلاج پرسیده بود، گفت:

او حافظ قرآن و عالم بدان و استاد در فقه و آگاه به حدیث و اخبار و سنت است؛ همه‌روزه روزه می‌دارد و همه‌شب به نماز ایستاده است؛ اندرز می‌گوید و می‌گرید و سخنانی بر زبان می‌راند که مفهوم آن را در نمی‌یابم؛ پس چگونه می‌توانم به کفر او حکم کنم؟ (ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۸: ۶۱).

جنید با شوریدگی‌های حلاج موافق نبود و هشدار می‌داد که «در سخن تو گستاخی می‌بینم، تا کدامین چوبهٔ دار را به خون خود آلوده سازی.» (همان، ۲۷). ولی در مجموع، می‌کوشید جوّ موجود اجتماعی بر ضدّ سکریان را تعدیل کند و از شدت برخوردها و واکنش‌ها بکاهد. او دربارهٔ بایزید، پیشوای سکریان، می‌گفت: «نهایت سالکانی که به توحید درآیند، بدایت این خراسانی است.» یا «بایزید در میان اولیا همچنان است که جبرئیل در میان ملائکه.» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۳۴۰). مسلماً این ستایش‌ها بدون التزام عملی بایزید به تکالیف شرعی - که برای صحویان و به‌ویژه جنید بسیار مهم بود - اتفاق نمی‌افتاد. با این‌همه، باید پذیرفت که تلقی سکریان از اعمال و عبادات، با تلقی مردم عادی متفاوت بود و از آنجا که کاملاً با هنجارهای موجود اجتماعی مطابقت نداشت، مورد اعتراض اهل ظاهر واقع می‌شد.

در مسائل عبادی سکریان، نکتهٔ اساسی دیگر این بود که ایشان بر اعمال تکیه نمی‌کردند و آن را برای نجات کافی نمی‌دانستند و البته بر این عقیده بیش از حدّ معمول پای می‌فشرده‌اند. سخن بایزید که می‌گفت: «چهل سال در دریا‌های اعمال غوطه زدم، چون سر برآوردم، خویشتن را به هر زناری وابسته دیدم.» (همان، ۱۴۳ و ۲۵۲؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۵) نشانگر همین مطلب است. نویسندهٔ کتاب *النور* نیز این سخن را که گفته است «از نماز جز رنج تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی شکم»، چنین تعبیر می‌کند که در مدارج کمال و

نهایت راه از او صادر شده و منظور وی آن بوده است که رسیدن به مراد و محبوب، در اثر کوشش و پرهیزکاری و زهد و اکتساب و قیام او نبوده، بلکه بر اثر فضل خدا بوده است (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۰۴). نجم رازی با تأیید این دیدگاه می‌گوید: «وصول به حضرت خداوندی، نه از طرف بنده است، بلکه از عنایت بی‌علت و تصرف جذبات الوهیت است.» (نجم رازی، ۱۳۶۶: ۳۳۰). او به این سخن ابوالحسن خرقانی استناد می‌کند که گفت:

راه به حضرت عزت دو است: یکی از بنده به حق، و یکی از حق به بنده. آن راه که از بنده به حق است، همه ضلالت بر ضلالت است، و آن راه که از حق به بنده است، همه هدایت بر هدایت است (همان).

ابوسعید هم گفته است:

راه‌ها به خدا بسیار است و لکن راه خدا یکی است. در راه‌های خلق، حق نیست و در راه حق، خلق نیست... خلق که خدای را به خود طلب کنند به شریعت، این راه خلق بود. باز چون منی و تویی در میان نبود، کشش حق بود و این راه حق بود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف: ۱۹۵).

ملاحظه می‌شود که مکتسبات و اعمال و عبادات در این راه‌ها نقش اصلی و تعیین‌کننده ندارند و همه چیز به لطف و عنایت و جذبۀ الهی که از صفات جمال ناشی می‌شود، وابسته است. بسیاری از سخنانی که در ردّ ارزش اعمال عبادی از بایزید و پیروانش صادر شده، ناظر به همین جنبه است.

نکتۀ دیگر که مطلب پیشین را کامل می‌کند، تفاوت تلقی ایشان و اهل ظاهر از عبادت است. اهل ظاهر عبادت می‌کردند تا از ثواب برخوردار شوند؛ اما سکریان مست دیدار حق و خریدار جمال او بودند و ثواب و پاداش را مایۀ سرگرمی و غفلت می‌دانستند. بایزید می‌گفت: «خدای تعالی بندگان خویش را به کارهایی فرمان داد و از کارهایی بازداشت و آنان اطاعت کردند. پس بر ایشان خلعتی پوشاند و آنان بدان خلعت‌ها سرگرم شدند و از او بازماندند و من از خدای جز خدای نخواهم.» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۸۲). خرقانی هم که پرورده عرفان بایزید بود، می‌گفت: «الهی چه بودی که دوزخ و بهشت نبودی تا پدید آمدی که خداپرست کیست؟» (مینوی، ۱۳۶۳: ۵۵؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ ب: ۲۷۵). با همین دیدگاه، مولانا در پاسخ همسرش که از سر حدیث «اکثر اهل الجنة البله» پرسیده بود، با

ظرافت گفت: «اگر ابله نبودندی، کی به جنت و انهار خرسند شدندی؟ جایی که دیدار یار است، چه جای جنت و انهار است؟» و سپس به عارف متقدم، رابعه عدویه (م ۱۸۰ یا ۱۸۵ هـ) اشاره کرد که به دستی آتش گرفته بود و به دستی آب، و به شتاب می‌رفت و می‌گفت: «می‌روم که آتش در بهشت زخم و آب در دوزخ ریزم تا این هر دو حجاب رهن از میانه برخیزند و مقصد معین شود و بندگان خدا خدا را بی غرض رجا و علت خوف خدمت کنند.» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/ ۳۹۶). حلاج نیز گفته است: «اگر کسی به اعمال بنگرد، از مطلوب و هدف عمل در پرده ابهام می‌افتد، و اگر به مطلوب و هدف عمل بنگرد، از دیدن اعمال در پرده می‌افتد.» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۸: ۶۶). بر پایه چنین نگرشی، حتی وقتی در رویایی معراج‌گون، ملک آسمان‌ها را یکی پس از دیگری بر بایزید عرضه کردند، از بهر اجلال حرمت پروردگار به آن‌ها التفات نکرد و مدام گفت: «ای عزیز من! مراد من جز آن است که بر من عرضه می‌داری.» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۳۲۶-۳۳۷). همچنین هنگام عبور از جیحون - که دو کرانه رود در اثر کرامت به هم آمد تا وی از آن بگذرد - گفت: «به عزت تو سوگند ای عزیز من! که من تو را از برای این عبادت نکردم و به عزت تو سوگند که من این نخواستم» و بازگشت و از رودخانه عبور نکرد (همان، ۳۱۸).

طبیعی است که سکریان با این دیدگاه‌های نامتعارف، با اهل ظاهر و عبادات شائبه آلودشان برخورد می‌کردند و می‌گفتند توبه از معصیت یکی است و از طاعت هزار؛ زیرا معصیت با پشیمانی همراه است، اما طاعت آلوده به آفات بسیاری چون ریا، سُمعه و تکبر است (همان، ۳۵۴). پس از دیدگاه ایشان، طاعات و عبادات انسان را از گناه بی‌نیاز می‌کرد! «در طاعت چندان آفت داری که واجب کند سیئات نیاری.» (همان، ۳۵۷) و توبه کردن از آن البته اولی است.

در نقد سکریان، هویت سطحی سخنان ایشان را هم نباید از نظر دور داشت. رویکرد سطحی نامتعارف است؛ اما هرگز به معنای باطل دانستن و رد طاعات و عبادات نیست، بلکه توجه به مفهوم حقیقی عبادت و خارج کردن آن از محدوده تنگ مرسوم و متعارف است. چنان‌که وقتی خرقانی می‌گوید:

مؤمن را همه جایگاه مسجد بود و روزش همه آدینه بود و ماهش همه ماه رمضان بود؛ هر کجا باشد در زمین، چنان زید که در مسجد؛ همه ماه‌ها را چنان حرمت دارد که ماه رمضان را و همه روزها چنان نیکویی کند که روز آدینه (مینی، ۱۳۶۳: ۱۱۲).

هرگز نمی‌تواند منکر عبادت حق و عمل به تکالیف مسلمانی باشد.

سخنان سکریان درباره طاعات و عبادات، از دیدگاه مهم دیگری هم قابل بررسی است و آن واکنش اجتماعی ایشان به کسانی است که متکلفانه به دین‌داری تظاهر می‌کردند. روزگار بایزید (سده دوم و سوم هجری) با حمله اعراب به ایران فاصله زیادی نداشت. در آن زمان، هنوز احساس پیروزی اعراب به خاموشی نگراییده بود و معامله تازیان با ایرانیان، دنباله همان رفتار فاتحان مسلمان با موالی بود. چنان‌که اعرابی مست با آزادی تمام می‌توانست در سرای ایرانی فرود آید و آنجا را سکونتگاه خود کند و صاحب‌خانه هم جز برحذر داشتن محترمانه او چاره‌ای نداشت؛ نه قدرت مقاومت داشت و نه می‌توانست مقابله کند.^{۱۶} در چنین فضای اجتماعی، برخوردار شدن از مواهب مادی و امنیت اجتماعی، مستلزم پای‌بندی به موازین مورد قبول حاکمان غالب بود. چیزی که سبب می‌شد فضای جامعه رنگ تظاهر، تملق و ریا به خود گیرد و مظاهران برای نزدیک‌تر شدن به قدرتمندان و برخورداری‌های اجتماعی، خود را هرچه پای‌بندتر به ظواهر اسلامی نشان دهند و از سوی دیگر، برای اثبات وفاداری‌شان، دیگران را هم دائم رصد کرده، از کوچک‌ترین تخلف ایشان صرف نظر نکنند.

عارفان و صوفیان نخستین از جمله مقابله‌کنندگان با این فضا بودند. آن‌ها به دنیا و دنیاداران وابستگی نداشتند. در عین حال، باورمندان حقیقی اسلام و معارف توحیدی بودند. از این رو، معیارهای مظاهران را به نقد می‌کشیدند و به عمد سخنانی می‌گفتند که ارزش‌های آن‌ها را به چالش بکشد. زیرا هم با روش معرفتی ظاهرگرایان سازگاری نداشتند و هم اساس شیوه زندگی و تعامل ایشان را با مردم نمی‌پسندیدند. بایزید چنین افراد ظاهرالصلاحی را- که ایمان خود را برتر از ایمان دیگران می‌پنداشتند و در پی خردنگری، عیب‌جویی و آزار مردم بودند- «قراگونه»^{۱۷} می‌خواند و آن‌ها را- که در میان مردم می‌نشستند و لبان خود را ظاهراً به ذکر می‌جنبانیدند و دیگران را به چشم می‌پاییدند- به ماهی تیرانی مانند می‌کرد که ماهی‌ها از او حذر می‌کنند؛ زیرا آن‌ها را می‌زند و می‌درد

(سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۰۳). وی از صلاح ظاهر و فساد باطن قرآگونگان بسیار بیزار بود و نهیب می زد که «ای قرآگونه! چنان نما که هستی یا چنان باش که می نمایی.» (همان، ۲۰۲). پیرو او، خرقانی، هم با همین دیدگاه سفارش می کرد که «زنهار تا مرده دل و قرآ نباشی.» (مینوی، ۱۳۶۳: ۴۵). او با لحنی گزنده و اغراق آلود - که از نهایت بی اعتقادی وی به ایشان نشان داشت - می گفت: «اگر برنایی را با زنی در خانه کنی، سلامت یابد و اگر با قرآیی در مسجد کنی، سلامت نیابد.» (همان، ۷۴).

در سخنان و حکایت های بایزید، موارد قابل توجهی از برخورد او با اهل ظاهر و قرآگونگان دیده می شود که از لابه لای آن ها حالت های عاطفی و احساسی منفی به خوبی پیداست (سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۲۲، ۱۸۹، ۱۹۷ و ۲۴۸). برخی از سخنان وی در رد اعمال و عبادات، ستیز با اعمال و عبادات متظاهران و همین قرآگونگان بود. او برای خود نیز دعا می کرد که «خدایا مرا عالم و زاهد و قرآ مگردان! اگر خواهی مرا اهلیتی دهی، اهلیت در چیزی کی از چیزهای خود ده؛ یعنی در اسرار و معانی خویش (همان، ۱۲۲).

در این چالش های اجتماعی، ظاهر گرایان هم سکریان را رها نمی کردند. در همسایگی بایزید فقیهی بود که بر اقبال مریدان وی رشک می برد و به ایشان می گفت: «چرا به کاری که سود شما در آن است، دست نمی یازید؟ آیا نمی دانید که چه چیز به سود شماست؟ چه چیز شما را به خدمت این مرد مهُوس می کشاند که طهارتی به درستی نمی تواند؟»؛ اما بایزید با آرامش می گفت: «به او بگویند که تو خویشتن را کوش و دین خود را می ورز! اگر نه بر ایمان تو می لرزم که چون بمیری، بر اسلام نمیری.» به مریدان خود نیز سفارش می کرد که «هیچ چیز آسان تر از این نیست که در حرمت برادر مسلمان و تعظیم او بکوشید و هیچ چیز در کار دینتان زیان آورتر از این نیست که به تزییع حرمت برادران خویش کوشید و تهاون در حق ایشان.» (همان، ۲۰۰-۲۰۱). با این همه، چون کارش بالا گرفت، جماعتی از قرآیان به خبث وی برخاستند و در سخنش طعن ها کردند و هفت بار او را از بسطام بیرون کردند و چون از علت پرسید، گفتند تو مردی بد هستی. گفت: خوشا شهری که بد او بایزید باشد (همان، ۳۴۲). آزارها چنان بود که با وجود شکیبایی می گفت: «قرآگونگان بسطام مرا پیر کردند؛ کاش ایشان را ندیده بودم.» (همان، ۲۰۲). حتی یاد کرد این آزارها پس از مرگ بایزید کهنه نمی شد. ابوسعید - که یک قرن پس از مرگ او به

دنیا آمده بود- بر گور وی این سخن او را یاد می کرد که گفت: «خدای تعالی اقدام اولیا را نثار زمین کرده است؛ این حاسدان چه می گویند؟» (همان، ۲۰۱).

پیروان بایزید هم از آزارها در امان نبودند؛ در روزگار بوسعید، ابوبکر اسحق کرامی و قاضی صاعد از جمله منکران منتقد بودند که پیروان بسیار داشتند؛ پیروانی که از بالا گرفتن کار بوسعید بیمناک شدند و به سلطان محمود غزنوی محضر نوشتند. آن‌ها از بیت و غزل خواندن بوسعید بر سر منبر و لوزینه و مرغ بریان خوردن و ادعای زهد کردن و سماع پیروانش شکایت کردند؛ و از اینکه مردم را گمراه می کند و در فتنه می افکند. سلطان نیز پاسخ نوشت که «ائمه فریقین، شافعی و ابوحنیفه، بنشینند و تفحص حال او کنند و آنچه از مقتضای شرع بر وی متوجه شود، بر وی برانند.» (ابن منور، ۱۳۶۶: ۱/ ۶۹). منکران شادمانه بر بر دار کردن بوسعید و مریدانش اتفاق کردند. گرچه با فراست و کرامت بوسعید و به لطایف الحیل وی، آن‌ها نتوانستند به مقصود خود برسند، این واقعه بر خوردهای تند و شدید اهل ظاهر را با آموزه‌ها و روش‌های این قبیل عارفان نشان می داد. واقعیت این است که تفاوت‌های فکری و روش‌های زندگی این دو طایفه به قدری زیاد بود که برخورد میان ایشان را اجتناب‌ناپذیر می کرد و صف‌آرایی ظاهرگرایان را در برابر آن‌ها در طول تاریخ موجب می شد. بسیاری از سخنان سکریان در نفی ارزش اعمال و عبادات، به همین صف‌آرایی اجتماعی مربوط می شود و اگر این نکته نادیده گرفته شود، لغزشگاه بزرگی پیش پای پژوهشگر عرفان به وجود می آید که مانع از رسیدن او به حقیقت می شود.

نتیجه‌گیری

از مطالعه متون عرفانی و بررسی اقوال و افعال عارفان، نتایج زیر به دست می آید:

۱. تجلی بر دو گونه است: جمالی و جلالی. به حسب برخورداری از این تجلیات، دو دسته عارفان در تاریخ تصوف پدید آمده‌اند: صحویان (برخوردار از تجلی جلالی)، و سکریان (بهره‌مند از تجلی جمالی).

۲. تجلیات جلالی هیبت و جلال خداوند را پیش چشم صحویان می آورد و سبب می شد ایشان به احکام شریعت ملتزم بمانند. اما تجلیات جمالی، حسن و لطف خدا را در نظر سکریان می آورد و آن‌ها را مست و از خود بی خود می کرد. به لحاظ نظری، چون عقل

زدوده گردد، تکلیف برداشته می‌شود؛ چنان‌که از می‌خوارگان و دیوانگان برداشته می‌شود. از همین جا اتهام ترک تکالیف سکریان شکل می‌گیرد.

۳. در اثر تجلی جمالی، سکریان به فنا و مقام جمع می‌رسیدند و با معبود وحدت پیدا می‌کردند. به لحاظ نظری، اگر وحدت حاصل می‌شد، عبادت یکی برای دیگری، معنای خود را ازدست می‌داد و به رفع تکالیف می‌انجامید. این هم دلیل دیگری بر اتهام یادشده بود.

۴. سخنانی از سکریان برجای مانده است که ظاهراً نفی ارزش طاعات و عبادات را می‌رساند و دلایل فوق را تقویت می‌کند. از سوی دیگر، شواهد بسیاری دال بر پای‌بندی فراوان ایشان به اعمال عبادی، در دست است. لذا این شبهه شکل می‌گیرد که سکریان گرفتار تناقض بوده‌اند.

۵. پاسخ شبهه این است که: اولاً عارف همیشه در حال سکر و فنا نبود و طبعاً در حال هشیاری، قیام به آداب بندگی حتمی بود و اگر در اثر سکر تکلیفی فوت می‌شد، در هشیاری جبران می‌گشت. ثانیاً اسقاط تکلیف، نتیجه استدلالی از مقدمات نظری ایشان بود و به معنای متداول آن در عمل رخ نمی‌داد. به‌ویژه شواهدی در دست است که نشان می‌دهد سکریان در حال وجد ناشی از فنا و شهود هم به تکالیف شرعی عمل می‌کرده‌اند؛ زیرا محفوظ به نظر لطف الهی بودند و خداوند آن‌ها را از اینکه قصور کنند، نگه می‌داشت. ثالثاً سکریان عبادت‌های سوداگرانه اهل ظاهر را قبول نداشتند و نفی می‌کردند، نه حقیقت عبادات را. رابعاً برخی از این سخنان، شطح‌آلود و هیجانی بود و گاه در واکنش اجتماعی به اهل ظاهر بیان می‌شد؛ پس منافاتی با اصل تکلیف و عمل به تکلیف نداشت.

۶. آنچه سکریان در بی‌اعتباری عبادات گفته‌اند، البته با این نکته هم پیوند داشت که ایشان مکتسبات را (از هر نوعی که بود) اصل نمی‌دانستند، بلکه اصالت را به موهبت الهی می‌دادند. به‌همین دلیل، بر عبادات تکیه نمی‌کردند و آن را برای نجات کافی نمی‌دانستند. از دیدگاه سکریان، نجات و سعادت در دست خدا بود، نه در گرو طاعات و عبادات ایشان. پس خدا را عبادت می‌کردند؛ چون شایسته عبادت بود، نه چون مایه سعادت بود. سعادت تنها به فضل و احسان خدا- که از صفات جمال ناشی می‌شد-

وابسته بود. البته این نکته به معنای ترک تکالیف نبود؛ هرچند به گونه‌ای در این زمینه سخن می‌گفتند که موجب برآشفتن اهل ظاهر می‌شد.

۷. سکریان نیز مانند صحویان پای‌بند تکالیف و عبادات بودند؛ ولی عمل ایشان به تکالیف، در سایه تجلیات جمالی، گرم و شورانگیز و همراه با شوق و اشتیاق بود و رنگ عاشقانه پیدا می‌کرد. در حالی که عبادات صحویان در سایه تجلیات جلالی، از سر خوف بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر تر رک. شفيعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف: ۱۴۴-۱۴۸.
۲. حشره‌ای مانند شپش که روی بدن انسان یا حیوان زندگی می‌کند و خون او را می‌مکد.
۳. دکتر شفيعی کدکنی این بیت را که در *دیوان سنایی* نیست، از *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل لغت «نویسا» آورده است (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۱ ب: ۶۲).
۴. برای آگاهی از استادان متعدّد ابوسعید و علمی که وی از ایشان آموخته است، رک. ابن‌منور، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۳-۲۵؛ همایی، ۱۳۶۲: ۱۴۳-۱۴۷.
۵. برای دیگر نمونه‌های علم غیراكتسابی خرقانی رک. مینوی، ۱۳۶۳: ۳۳.
۶. در اصطلاح عرفاء، «حال» واردی است که بدون تلاش و کوشش عارف از غیب بر دل او وارد می‌شود و از مواهب الهی است. در مقابل «مقام» که به واسطهٔ عبادت، مجاهدت و ریاضت حاصل می‌شود. به همین دلیل، گفته‌اند: «الأحوال مواهب و المقامات مکاسب» (قشیری، ۱۳۶۱: ۹۲؛ کاشانی، [بی تا]: ۱۲۵).
۷. لها صلواتی، بالمقام، أقیّمها و أشهد فیها أنّها لی صلّت کلانا مُصلِّ واحدٌ ساجدٌ إلی حقیقته بالجمع فی کلّ سجده
یعنی «نمازهایی که من در مقام ابراهیم به‌پا می‌دارم، برای اوست و در آن نمازها مشاهده می‌کنم که او مرا نماز می‌گزارد. در حضرت جمع، ما هردو یک نمازگزاریم؛ نمازگزاری که در هر سجده‌ای، بر حقیقت خویش سجده می‌کند.» (ابن‌فارض، ۱۴۰۴هـ: ۶۱).
۸. برای آگاهی بیشتر از نظریه خلّت رک. جودی، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۲.
۹. یحیی معاذ رازی در برابر این سخن که به وی گفتند: «قومی‌اند که می‌گویند ما به جایی رسیده‌ایم که ما را نماز نباید کرد»، برآشفتم و گفتم: «به‌گور رسیده‌اند، به سقر رسیده‌اند... اینان می‌پندارند که در کارند؛ در خرق شریعت و سنت‌اند؛ تا آنجا که می‌گویند ما از پیامبران به‌ایم و مه‌ایم تا زندق شوند تمام.» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۱). نکته قابل تأمل این است که یحیی معاذ رازی خود از کسانی بود که به‌علت همین صمیمیت و انبساطی که با خدا حس می‌کرد، سخنان گستاخ‌وار می‌گفت و عطار از وی

- با عنوان «گستاخ درگاه» یاد کرده است (عطار، ۱۹۰۵ م: ۱/ ۲۹۸). اما درعمل، ترک تکالیف را بر نمی‌تابد. جنید هم به کسی که گفته بود: برخی از اهل معرفت در اثر تقرب به خدای تعالی به جایگاهی رسیده‌اند که اعمال عبادی را ترک گفته‌اند، چنین پاسخ داد:
- آن که دزدی کند و زنا کند، نکو حال‌تر به نزدیک من از آن که این گوید. عارفان به خدای تعالی، کارها از خدای تعالی فراگیرند و اندر آن رجوع به او کنند؛ من اگر هزار سال بزیم، از اعمال یک ذره کم نکنم، مگر مرا از آن باز دارند (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۱).
۱۰. به‌ویژه که نویسنده کتاب *النور* مطالبی را درباره سه بار حج گزاردن بایزید هم از وی نقل کرده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۷۱-۱۷۲).
۱۱. برخی از این سخنان هویت شطحی دارند و شارحان و مؤلفان مختلف آن‌ها را توجیه و تأویل کرده‌اند.
۱۲. برای نمونه‌های دیگر رک. همان، ۲۸۴؛ مینوی، ۱۳۶۳: ۴۲، ۶۳، ۸۳ و ۸۹.
۱۳. این مطلب را میرداماد نیز در کتاب *الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة* آورده است. برای اطلاع بیش‌تر رک. خوانساری، *روضات الجنات*: ۲/ ۲۳۶، به نقل از: ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۸: ۳۰.
۱۴. برای مشاهده سفارش‌های مکرر بایزید به نگاه‌داشت جانب شریعت، رک. سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۲۵-۲۲۶.
۱۵. «کسر» به معنی شکستن چیزی مثل استخوان است و «جبر» به معنی بستن و ترمیم آن.
۱۶. پس از آنکه بایزید را از خانه پدری و زادگاهش نفی بلد کردند، خانه به یکی از خویشاوندان بایزید به‌نام معلم زیرگران سپرده شد. روزی اعرابی مستی در آن فرود آمد؛ معلم به او گفت: «به این خانه داخل مشو که خانه نیکان است و جایگاه گزیدگان؛ و گرنه چیزی خواهی دید که تاب آن نداری». یکی از شب‌ها که اعرابی مست به خانه آمد و خفت، بامدادان برهنه از خواب بیدار شد و تمام جامه خود و کالای خانه را سوخته یافت. از معلم ازاری گرفت و از بیم کرامات و کيفری که دیده بود، از آن خانه به خانه‌ای دیگر نقل مکان کرد (سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۱۲). ملاحظه می‌شود که اعرابی صاحب اختیار است که کجا را انتخاب کند و در خانه چه کسی علی‌رغم میل وی اقامت گزیند. نمونه مشابه دیگر در ورود مرد سپاهی به خانه بایزید با حضور وی است که در همان منبع دیده می‌شود (همان، ۱۴۵-۱۴۶).
۱۷. استاد شفیعی کدکنی در ترجمه کتاب *النور*، قراگونه را معادل «متقرء» متن عربی اختیار کرده است. یعنی کسی که در طاعت و عبادت و قرائت قرآن تکلف و تظاهر می‌کند.

منابع

- قرآن مجید

- ابن‌فارض. (۱۴۰۴ هـ/ ۱۹۸۳ م). *دیوان*. دار بیروت للطباعة والنشر. بیروت.

- ابن منور، محمد. (۱۳۶۶). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. آگاه. تهران.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). *مناقب العارفين*. تصحیح تحسین یازجی. چ ۲. دنیای کتاب. تهران.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی. توس. تهران.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۶۷). *شهید عشق الهی رابعه عدویه*. ترجمه محمد تحریرچی. مولی. تهران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح دکتر محمود عابدی. اطلاعات. تهران.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۰۶ هـ). *التعريفات*. المطبعة الخيرية. مصر.
- جودی نعمتی، اکرم. (۱۳۸۸). «تجلیات جمالی و جلالی و پیامدهای نظری آن در عرفان سکریان و صحویان». *مجله علمی - پژوهشی ادیان و عرفان (مقالات و بررسی‌ها)*. س ۴۲. ش ۱. پاییز و زمستان. صص ۵۷-۷۶.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر. (۱۳۶۶). *مرصاد العباد*. تصحیح محمد امین ریاحی. چ ۳. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *جستجو در تصوف ایران*. چ ۲. امیرکبیر. تهران.
- سنایی غزنوی، مجدودبن آدم. (۱۳۵۹). *حدیقه الحدیقه و شریعة الطریقه*. تصحیح سید محمد تقی مدرس رضوی. چ ۲. دانشگاه تهران. تهران.
- _____ (۱۳۶۲). *دیوان*. تصحیح سید محمد تقی مدرس رضوی. چ ۳. سنایی. تهران.
- _____ (۱۳۸۹). *مثنوی‌ها (عقل‌نامه، عشق‌نامه، سنایی‌آباد، تحریمه‌القلم، طریق‌التحقیق، کارنامه بلخ)*. تصحیح عبدالرضا سیف و غلامحسین مراقبی. دانشگاه تهران. تهران.
- سهلگی، محمدبن علی. (۱۳۸۸). *دفتر روشنایی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)*. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. چ ۵. سخن. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۱ الف). *چشیدن طعم وقت (از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر)*. چ ۴. سخن. تهران.
- _____ (۱۳۹۱ ب). *نوشته بر دریا (از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی)*. چ ۵. سخن. تهران.
- عطار نیشابوری، ابوحامد محمد. (۱۹۰۵ م). *تذکره الاولیاء*. تصحیح رنولد الن نیکلسون. چ ۲. مطبعة بریل. لیدن.

- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). رساله قشیریه. ترجمه ناشناس (قرن ششم). تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۲. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- کاشانی، عزالدین محمود. (بی تا). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. چ ۲. سنایی. تهران.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۴۱۲ هـ). التعرف لمذهب اهل التصوف. تحقیق محمدامین النواوی. چ ۳. المكتبة الازهریه للتراث.
- ماسینیون؛ ل. و پ. کراوس. (۱۳۶۸). اخبار حلاج. ترجمه و تعلیق سیدحمید طیبیان. چ ۲. اطلاعات. تهران.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل. (۱۳۶۶). شرح التعرف لمذهب التصوف. ۵ ج. تصحیح محمد روشن. اساطیر. تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۶۳). کلیات شمس یا دیوان کبیر. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۹. چ ۳. امیر کبیر. تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۶۲). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الین نیکلسون. چ ۲. مولی. تهران.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۶۳). احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی (به ضمیمه منتخب نورالعلوم). چ ۳. طهوری. تهران.
- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۵۸). کشف المحجوب. تصحیح ژو کوفسکی. طهوری. تهران.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۲). تصوف در اسلام (نگاهی به عرفان شیخ ابوسعید ابوالخیر). مؤسسه نشر هما. تهران.