

جنید بغدادی به گزارش تذکرة الاولیا

تورج عقدايي^۱

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، دانشیار گروه ادبیات فارسی، زنجان، ایران

هما یمینی

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، کارشناسی ارشد ادبیات فارسی، زنجان، ایران

چکیده:

مقاله حاضر بر آن است که دانش بینش و احوال جنید بغدادی، یکی از نام‌آورترین چهره‌های عرفان اسلامی را با تکیه بر گزارش عطار در تذکرة الاولیا معرفی نماید.

جنید اگرچه اهل صحو است، با سکرهم بی ارتباط نیست. اما عمده‌ترین مسأله در پیوند با او تأکید بسیارش بر شریعت است. همین گرایش او را از عارفان پرشوری چون حلاج جدا و به وابستگی به حکومت عباسیان متهم می‌کند.

برای ارائه تصویری روشن از چهره جنید، ابتدا به اختصار طرز تلقی محققان مختلف را درباره او بررسی کرده و سپس برای نشان دادن ویژگی‌های او به سراغ تذکرة الاولیا رفته ایم. عطار، همچنان که در معرفی شخصیت‌های دیگر، ابتدا اقوال دیگران را درباره جنید می‌آورد و سپس سخنان گزیده او را در باب مسایل مختلف بیان می‌کند. ما با تحلیل هر دو بخش، کوشیده‌ایم در حد امکان، ساختار دانش، بینش و جهان بینی او را ترسیم نماییم.

در این ساختار، جنید را عارفی متشّرع می‌یابیم که از سویی به مبانی آیین خویش سخت پایبند است و از سوی دیگر، می‌کوشد با تکیه بر دستاوردهای شهودی، باورهای دینی خود را تلطیف نماید.

کلید واژه‌ها: جنید، مکتب بغداد، شریعت، صحو، عارفان.

^۱ - dr-aghdaie@yahoo.com

پیشگفتار

معروف کرخی در سال ۲۰۰ یا ۲۰۱ هجری قمری درگذشت و اندیشه‌های او از طریق یکی از تربیت یافتگانش، سری سقطی، در بغداد اشاعه یافت و بدین ترتیب «مکتب بغداد» بنیاد نهاده شد. «تمایز میان طریقه‌های شام، عراق، خراسان و جاهای دیگر را در اقوالی که از بعضی مشایخ قرون سوم و چهارم باقی مانده است می‌توان ملاحظه کرد. یکی از این اقوال از جنید بغدادی است که می‌گوید: فتوت در شام است، سخنگویی در عراق و صدق در خراسان.» (پورجوادی، ۱۳۸۸: ۲۵) دیری نپایید که خواهرزاده سری، یعنی جنید بغدادی سبب شد «مکتب بغداد» که با آموزه‌های معروف و سری شکل گرفته بود، به چنان شهرتی رسد که نگاه معاصران بدان معطوف گردد. بدین ترتیب جنید در مرکز مکتبی قرار گرفت که هم او را به شهرت رساند و هم هواداران بسیار یافت.

جنید اصالتاً ایرانی و اهل نهاوند و پیرو مذهب شافعی، بود. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۶۱) اما در بغداد ولادت یافت و در همان جا بالید و به شهرت رسید. او در پی دست یافتن به دانش‌های دینی به مجلس «حارث محاسبی» که به رغم اشاعه گسترده نامش در آثار صوفیان، اطلاعات زیادی از او در دست نیست، راه یافت و از دانش او بهره مند شد. محاسبی از دانشمندان بنام و از چهره‌های شناخته شده تصوف اسلامی است که در نیمه دوم قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری می‌زیست و به دلیل دانش گسترده و عمیق و نفوذش در اطرافیان، محسود واقع شد و به وسیله بدخواهان به کفر و زندقه متهم گشت.

جنید که با نظریه پردازی‌هایش مکتب بغداد را نیرو بخشید و ماندگار کرد، سری پرشور برای دانستن و دلی پُر حال برای بینش و آمادگی فراوان برای دگرگونی و تحوّل داشت. به همین دلیل در همان حال که از محضر محاسبی برای کسب «دانش» بهره می‌جست، از ارشاد

خال خود، سری سقطی، که صوفی سرشناسی بود، غفلت نمی‌ورزید و بدین ترتیب «سر» و «دل» را با هم می‌پرورانید.

سری سقطی او را از رفتن به محضر حارث محاسبی منع نمی‌کرد. اما به وی تلقین می‌کرد که پای استدلالیان را چوبین بداند و به «استدلال» و «جدل» او که با ترک اسباب یا سبب سوزی سازگار نیست، دل خوش نکند. اما جنید به «دانش» پایبند ماند و برای رسیدن به «بینش» هم هیچ لحظه‌یی را از دست نداد.

سری وقتی علاقه جنید را به یادگیری حدیث و دانش‌های دینی می‌دید، آرزو می‌کرد که خداوند او را محدثی صوفی کند و نه صوفی‌ای محدث. این سخن پرمعنای سری نشان دهنده گرایش ناسازجنید به سر و دل و قال و حال است و بعدها در عمل نیز به اثبات رسید که جنید صوفی‌ای دانشمند است. زیرا به رغم بسیاری از صوفیان، همواره بر شریعت تاکید ورزیده و آن را اصلی مهم در نظام صوفیانه خود به شمار می‌آورده است.

اما به شهادت تاریخ زندگی صوفیانه‌اش همواره بر زندگی عالمانه او سایه می‌انداخته و در تاریخ نام او پیش‌تر در سلسله صوفیان ثبت شده است. در تمام عمر نه یک سره در زی عالمان زیست و نه زندگی عارفانه‌یی برای خود تدارک دید. بلکه دانش و بینش او اسباب نوعی از تعادل عقل و دل را در وی پدید آورد. شیخ ابو جعفر حداد می‌گوید: «اگر عقل مردی بودی، بر صورت جنید بودی.» (جامی، ۱۳۶۶: ۸۰) اما هم چنان که دیدیم، هرگز از یافته‌های دل غفلت نورزید.

خواجه عبدالله انصاری از قول «ابوعبدالله خفیف شیرازی که او را شیخ کبیر می‌گویند» نقل می‌کند که پنج کس قابل اقتدایند. یکی از آن‌ها جنید بغدادی است. زیرا آنان «جمع کردند میان علم شریعت و علم طریقت. هم علم دانستند و هم معاملات.» (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۹) گفته‌اند جنید لباس صوفیان نمی‌پوشید و غالباً در لباس عالمان ظاهر می‌شد.

این پیر خردگرای و شریعت‌مدار و البته گراینده به دل با انتخاب طریقه «صحو» نشان داد که نمی‌تواند مثل برخی از عارفان، از زیر فرمان عقل بیرون آید. زیرا او سلوک صوفیانه را، در کنار مسئولیت بنده و ضرورت قبول و انجام همه فرایض و تکالیف شرعی می‌پذیرد. (استعلامی، ۱۳۸۸: ۷۶)

جنید، بر خلاف بسیاری از صوفیان که با توسل به توکل و یک سویه‌نگری از کسب و کار می‌گریختند، در آغاز، حرفه پدر؛ یعنی آینه‌فروشی را برگزید. ولی بعدها خزفروشی پیشه کرد.

او در کنار کار و معاملات بازاری، به تحصیل علوم شرعی و مراقبه می‌پرداخت و میان این دو تضادی نمی‌دید. دیو آز را مغلوب کرده و از ریاکاری بازاریان بیزار بود. بنابراین پس از کسب درآمدی معمول و معقول، پرده دکان خود را می‌کشید و به عبادتی عارفانه مشغول می‌شد.

جنید به گفتن ذکر و ورد علاقه یی وافر داشت و از آن برای تعمیق آگاهی‌هایش استفاده می‌کرد. او از این طریق ذهن خود را سرشار از قرآن، آداب شریعت و احوال عرفانی کرد. تامل بسیارش بر توحید و معرفت و قرائت‌های خاص و تاویلش از شریعت، که گاه با دریافت متشرعان خشکاندیش و بی ذوق، تفاوت‌های بسیار داشت، سبب شد که برخی او را به تاثیر پذیری از جریان‌های صوفی مآبانه هند، مثل یوگا و یا باور به حلول متهم کنند.

با وجود آن که جنید اهل «توحید» بود و بر شریعت پای می‌فشرد و در نهایت سخنانش از قرآن سرچشمه می‌گرفت، گاهی تعبیر او با نشانه‌هایی مبهم که نیازمند تاویل بود، بیان می‌شد. همین تاویل‌ها بود که کلام او را از کلام فقها و محدثان دور می‌کرد و او را در معرض خطر قرار می‌داد. خطری که از اختلاف فقها با صوفیان سرچشمه می‌گرفت. گاهی هم تاویل سخنان شطح آمیز حلاج در برابر کسانی که این صوفی پر شور را متهم به کفر می‌کردند او را به دردسر می‌انداخت. به هر روی این گونه سخن‌ها اگرچه تاویل پذیر بود، اما ناچار موجب سوء ظن عامه در حق صوفیه می‌شد (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۶۸) و گاهی هم به خشونت می‌کشید. مثل آن چه در زندگی حسین منصور حلاج مشاهده می‌شود. بنابراین جنید می‌کوشید میان عارفان تندرو و ملایم، آشتی برقرار نماید. او با استفاده از موقعیت اجتماعی و سیاسی‌اش به تاویل شطحیات عرفا می‌پرداخت و در پاسخ به کسانی که به شطح معروف با یزید اعتراض می‌کردند، گفت: «از گزافه او در کلام چه چیزی به شما رسیده است؟ گفتند: شنیدیم که می‌گوید: «سبحانی! سبحانی! انا ربی الاعلی» جنید گفت: این مرد در شهود اجلال مستهلک است و از آن چه بدان مستهلک شده است سخت گفته است.» (سهلکی، ۱۳۸۴: ۸۱)

حلاج ستم خلفای عباسی و عمال آنان را می‌بیند، تاب نمی‌آورد و بر آن می‌شورد و توصیه و نصایح جنید که «همواره به حلاج گوشزد می‌کرد، جانب احتیاط پیشه کند»، (روزبهان، ۱۳۸۲: ۵) بی‌فایده بود.

البته با وجود آن که فاجعه برخورد حکومت با حلاج قابل پیش بینی بود، «به نظر می‌رسد که حلاج در ضدیت خود با افراط کاری‌های سیاسی و استبداد ازهر نوع و کیفیتی، و نیز مخالفت با تصوف منفی و تسلیم آمیز ثابت قدم‌تر می‌شد. او این نوع تصوف را، درست یا

نادرست، به مشایخ خود، و از آن جمله جنید نسبت می‌داد.» (همان: ۲۰) و سرانجام جان بر سر این کار نهاد.

شاید همین مخالفت‌های جنید با جریان مبارزه جویانه تصوف مثبت است که او را عارفی وابسته به حکومت و امضا کننده فتوای قتل حلاج قلمداد می‌کند. معروف است که به دلیل تاکیدش بر شرع از «تاییدات مقامات دولتی وقت، برخوردار بود». (سریه، ۱۳۸۵: ۲۵۳)

اما البته اتهام جنید در امضای حکم قتل حلاج بی اساس است. زیرا حلاج پس از وفات جنید (۲۹۷ هجری) دستگیر، محاکمه و در سال ۳۱۹ (هجری قمری) اعدام شده است. بنابراین، این ادعا از نظر تاریخی اعتباری ندارد. چه بسا این اتهام از آنجا ناشی می‌شود که حلاج به مکتب بغداد تعلق داشته است. اما «جنید چندان زنده نماند که ماجرای غم بار حلاج را شاهد باشد. حلاج در واقع حلقه جنید را زمانی ترک کرد که شیخ هنوز زنده بود». (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۴۱) از این رو جنید، با وجود سلطه بسیارش بر حقایق امور و تشخیص ناروایی‌های حکومت و ستمگری‌های آن از درگیر شدن با آن چه بغداد را می‌آشفته و زمینه‌های تباهی را فراهم می‌آورد، مثل مساله قرامطه و شیعه، محتاطانه پرهیز می‌کرد.

جنید پس از قتل متوکل عباسی، در بغداد شیخ و مراد بود و پیروان بسیاری داشت. عصر او عصر آشفته‌گی اوضاع سیاسی و اجتماعی خلافت عباسی بود و در روزگار او فرقه‌گرایی و فرقه‌ستیزی و به ویژه رویارویی اهل شریعت با اهل طریقت، که ریشه در تضادهای اجتماعی و سیاسی داشت، با شدت هر چه تمام‌تر، در بغداد ادامه داشت. اما جنید با وجود این همه خصومت با صوفیان، به دلیل تکیه‌اش را بر شریعت، از این همه بلوا آسیبی ندید. اگرچه این خصومت چنان حاد بود که حتی پای این صوفی گوشه نشین هم به رخم و اومه پی که از وی داشتند به این ماجراها باز کردند و وقتی خلوت گزید و الله الله می‌گفت از غیبت او ترسیدند و گزارش کار او را به خلیفه عباسی دادند و گفتند خلق به سخن او در فتنه می‌افتند! (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹)

گفته شد که او اهل صحو بود و حالات عارفانه‌اش را که گاه به سکر می‌انجامد، پنهان می‌کرد. بدین ترتیب تا پایان عمر در درون تناقض آشکار عقل و دل زیست و نتوانست و یا نخواست مثل حلاج علیه ستم بشورد و یا مثل علمای وابسته، یک سره گوش به فرمان حکومت بسپارد. بنابراین میان عشق و عبودیت آشتی برقرار کرد.

سهل بن عبدالله تستری، از یاران جنید که همانند او مدافع شریعت و برخوردار از احوال روحانی بود، پس از جنید به جای او نشست و پیروان جنید به گرد او حلقه زدند واز تعالیمش برخوردار شدند.

از داوری ابوالحسین نوری درباره جنید می‌توان دریافت، که او ادراک شهودی خود را پنهان می‌کند. گفته‌اند وقتی کسی از او درباره صبر و توکل سوال کرد نوری نگذاشت جنید جواب دهد و به او گفت: مگوی! «نه آیا در وقت محنت صوفیان، تو خود را کنار کشیدی و دست در دانشمندان زدی؟» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۲۵). به هر روی جنید با قرار گرفتن در متن عرفان زمان خویش و با تامل در آموزه‌های صوفیان پیشین، به نظریه‌هایی درست دست یافت که در جملاتی فشرده و به صورت گزینه گویی دهان به دهان گشت و در آثار عرفانی باقی ماند. گزینه‌هایی که در ساختار اصول و مبانی عرفان اسلامی تأثیر فراوانی داشته است.

همین سخنان است که او را به عارفی جریان ساز تبدیل کرد. القابی نظیر «سیدالطایفه»، «سلطان المحققین»، «سیدالعارفین»، «لسان القوم» و نظایر این‌ها مؤید نوآوری او در تعلیم و تاثیرگذاری اش بر پیروان و جریان‌های عرفانی بوده است. همچنان که خود او هم خواندن و تکرار کلمات مشایخ و حکایات آنان را برای «تقویت دل و ثبات به مجاهده و تجدید عهد طلب» مرید، مفید می‌داند. (رازی، ۱۳۶۶: ۱۳)

جنید اگر چه غالباً دریافته‌های خود را با زبانی ساده بیان می‌کند، گاهی به دلیل تمایل به کتمان اسرار، مافی الضمیر خویش را در لفافه‌ی از الفاظ و تعابیر و اصطلاحات صوفیانه می‌پیچد. «جنید، شیخ هوشمند این مکتب در پیوند با حلاج معتقد بود که حقایق صوفیانه حاوی عناصری باطنی و سری است که نباید آن را پیش ناآشنایان این راه برملا کرد. در مکاتباتش با دوستان پیوسته اصرار می‌ورزید که با مردم با دقت و از روی احتیاط سخن بگویند.» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۴۱) علاوه بر این به دلیل توصیف ناپذیری تجربه‌های عرفانی، زبانش اندکی دشوار و به بیان شاعرانه، نزدیک می‌شود که نیازمند تاویل است و بدین سان زبان او از «عبارت» به «اشارت» میل می‌کند. اما در این میان اهمیت انتخاب الفاظ و به کار بردن تعابیر و اصطلاحات صوفیانه توسط جنید، بسیار حایز اهمیت می‌نماید. زیرا در تکوین زبان اشارت موثر بوده است. (پورجوادی، ۱۳۸۸: ۲۱۰)

با وجود آگاهی جنید از دانش‌های اسلامی و آموزه‌های عرفانی، گویا به دلیل مسئولیت سنگین آموزگاری، از تعلیم خلق، خودداری می‌کرده است. زیرا خبر داریم که او پس از

دریافت جواز تعلیم از پیامبر اکرم در عالم خواب، به تعلیم و تدریس روی می آورد. (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۱۱۶-۱۱۵)

جنید قواعد و اصول هشت گانه یی برای سلوک و خلوت وضع کرد که به ویژه در سلسله کبرویه مورد توجه خاص قرار گرفت. این اصول عبارتند از: ۱- دوام وضو ۲- دوام ذکر ۳- دوام خلوت ۴- دوام روزه ۵- دوام صمت ۶- دوام نفی خواطر ۷- دوام دل با شیخ داشتن ۸- دوام رضا به قضای الهی و ترک اعتراض. (شمس، ۱۳۸۹، ج ۱۸: ۶۴۴)

به هر روی جنید در بیان آرا خود و مبادی صوفیه اهتمام بسیار به کار برد. بعضی رسایل که به او منسوب است حاکی از قدرت قریحه اوست. از سخنانی هم که در کتب صوفیه بدو نسبت داده اند می توان میزان اعتبار و اهمیت او را دریافت. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ص ۶۱)

البته این تلاش او اگرچه به تصوف اسلامی وجهه یی نظام مند بخشید و آن را از پراکندگی نجات داد، در نهایت به سود عرفان نبود. زیرا «آن را از جوشندگی و فیضانی که به عنوان «حال» داشت بیرون آورد و در ردیف سایر علوم «قال» قرار داد.» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۱۵-۱۱۴) اما اندکی تأمل بر آثار و اندیشه های جنید نشان می دهد که «عرفان جنید سختگیرانه و خشک و جدی است. نفوذ اندیشه های دنیاگیزانه، همانند افکار مانویان در مکتب زاهدانه - عارفانه او دیده می شود.» (مُشرف، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۷۴)

یکی از منابع معتبر درباره جنید، کتاب گران قدر تذکرة الاولیای شیخ فریدالدین عطار نیشابوری است. عطار با دقتی کم نظیر، اطلاعات سودمندی در باب احوال و اندیشه های این عارف بزرگ فراهم آورده و کوشیده است طرز تلقی او را از خدا، انسان و جهان به نمایش بگذارد. اما عطار هم چنانکه خود می گوید، درباره عارفان فقط آگاهی می دهد و داوری را به مخاطب وا می گذارد: «ما را کار با نقل است و به ما نرسد که کسی از ایشان را بر دیگری تفضیل نهادن.» (عطار، ۱۳۷۰: ۴۱۷) اما البته خواننده متأمل تذکرة الاولیا از طرز تلقی و زاویه دید عطار نسبت به شخصیت های این کتاب، می تواند به عظمت و اهمیت برخی، مثل جنید بغدادی، پی ببرد.

در این مقاله، ویژگی های جنید را، از لابه لای سخنان عطار، در این کتاب بیرون کشیده و کوشیده ایم با دسته بندی آنها تصویری روشن از چهره این عارف بزرگ، پیش چشم خواننده ترسیم کنیم.

اول: اصول و مبانی فکری

جنید و شریعت

هم چنان که دیدیم، جنید شریعت را جزء تفکیک ناپذیر تصوف می‌داند و بر این باور است که تارکان شریعت، اهل بدعت‌اند. به نظر او کسی می‌تواند در مسیر تصوف گام بردارد که «کتاب خدای، عزوجل با دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی، علیه السلام، به دست چپ گرفته و به روشنایی این دو شمع می‌رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت.» (همان: ۴۲۰)

با این باور است که به پیروان خود توصیه می‌کند «هر که حافظ قرآن نباشد و حدیث پیغمبر، علیه الصلوة و السلام، نوشته باشد، به وی اقتدا نکنید. زیرا که علم به کتاب و سنت باز بسته است.» (همان: ۴۳۷)

او به اعمال اهمیت بسیار می‌دهد و می‌گوید: «اگر من هزار سال بزیم، از اعمال یک ذره کم نکنم. مگر که مرا از آن باز دارند.» (همان: ۴۲۱)

آن چنان که خود می‌گوید «بیست سال تکبیر اول» از وی فوت نشده است. حتی اگر اندیشه دنیا در خلال نماز به سراغ او می‌آمد نماز را قضا می‌کرد و اگر اندیشه آخرت و بهشت سبب به هم خوردن تمرکز وی می‌گشت، سجده سهو به جای می‌آورد. (همان)

جنید در ادای فرایض چنان شهره بود که پس از مرگش، جُریری او را به خواب می‌بیند و می‌پرسد خدای با تو چه کرد؟ می‌گوید آن همه اشارات و عبارات باد بود. مگر آن دو سه رکعت تمام که در نیم شبان می‌کردم. (همان: ۴۵۱) او پیوسته روزه می‌گرفت و آن را در کنار یاران می‌گشاد و می‌گفت: «فضل مساعدت با برادران کم از فضل روزه نبود.» (همان: ۴۲۲)

جنید چنان دلبسته شریعت است که آن را بر سلامت خود ترجیح می‌دهد. نقل است که وقتی چشم او آسیب دید و طبیب گفت: «اگر چشمت به کار اسبت آب مرسان.» ولی جنید وضو ساخت و نماز کرد و خفت «و چون بیدار شد چشمش نیک شده بود.» (همان: ۴۲۶)

تصوف و صوفی در نظر جنید

جنید تصوف را با صفا از یک ریشه می‌داند و می‌گوید: «تصوف صافی کردن دل است از مراجعت خلق و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میرانیدن صفات بشریت و دور بودن از هوای نفسانی و فرود آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن به علوم حقیقی و به کار داشتن آن چه اولی‌تر است الی الله.» (همان: ۴۴۶) جای دیگر می‌گوید «تصوف از اصطفاست هر که گزیده

شود از ما سوی الله او صوفی است.» (همان: ۴۴۱) به باور او حقیقت تصوف نعت حق و اسمش نعت خلق است. از وی درباره ذات تصوف پرسیدند گفت: «بر تو باد که ظاهرش بگیری و از حقیقتش نپرسی، که ستم کردن بود بر وی.» (همان: ۴۴۱)

بنابراین جنید به «حقیقت» تصوف باور دارد نه به پوسته ظاهری آن. زیرا می‌گوید: «ما این تصوف به قیل و قال نگرفتیم و به جنگ و کارزار به دست نیاورده ایم. اما از گرسنگی و بی‌خوابی یافته‌ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آن چه دوست داشته‌ایم و در چشم آراسته.» (همان: ۴۲۰) بنابراین صوفیان در نظر او جماعتی پاکیزه درون و برگزیده‌اند که جز خدای به هیچ چیز نمی‌اندیشند: «صوفیان آن‌اند که قیام ایشان به خداوند است از آن جا که نداند، الا او.» (همان: ۴۴۱)

به همین دلیل است که به باور او صوفیان به زمین می‌مانند که هر پلیدی در وی افکنند، از وی همه نیکویی آید. (همان) جنید برای عارفان هفتاد مقام در نظر می‌گیرد که یکی از آنها «نیافت مراد است از مرادات این جهان.» (همان: ۴۲۲)

جنید تمام اوصاف بر جسته پیامبران را به صوفیان حقیقی نسبت می‌دهد و آنان را جماعتی ارجمند می‌شمارد. به گفته او دل آنان مثل دل ابراهیم از دوستی دنیا سلامت یافته، و از لحاظ تسلیم به اسمعیل می‌مانند، اندوهشان اندوه داود و فقرشان فقر عیسی و صبرشان صبر ایوب است. شوقشان به موسی و اخلاقشان به محمد (ص) می‌ماند. (همان: ۴۴۱) بنابراین صوفیان در نگاه او عزیزترین مردم به شمار می‌آیند تا جایی که آنان را از قرآیان برتر می‌داند: «چون حق - تعالی - برای مریدی نیکی خواسته است، او را پیش صوفیان اندازد و از قرآیان باز دارد.» (همان: ۴۳۹)

جنید و بیان ناپذیری دریافته‌های عرفانی

تجربه عارف از نوع تجربه‌های متعارف نیست. اما «تجربه عرفانی کاملاً واقعی است. به همان اندازه که تجربه عملی واقعی است.» (فولادی، ۱۳۸۹: ۶۲-۶۱) به همین دلیل بیان آن آسان نمی‌نماید. به همین دلیل «یکی از ویژگی‌های عمده تجربه عرفانی رایبان ناپذیری این گونه تجربه انگاشته‌اند.» (همان: ۷۱) این باور پیشینه‌ی کهن دارد. به گونه‌ی که ماندوکیه اوپانیشاد می‌گوید: آگاهی وحدانی و رای حد تقریر است. فلوطین هم بر این باور بوده و می‌گفته است: مشاهده راه را بر گفتار می‌بندد. اکهارت در مورد تجربه پیامبران می‌گوید: پیامبران در روشنایی قدم برمی‌دارند و از این که دریافته‌های خود را به ما بگویند بی‌تاب

می‌شوند و به همین دلیل مهر خاموشی بر لب می‌زنند. زیرا رازی که به آن پی برده‌اند، نگفتنی است. (ستیس، ۱۳۶۱: ۲۸۹) البته این بیان ناپذیری در نفس تجربه عرفانی نهفته است، نه در ناتوانی عارف در بیان ما فی الضمیرش. در مورد بیان نیرومند جنید گفته‌اند: «چون در توحید سخن گفتمی، هر بار به عبارتی دگر آغاز کردی که کس را فهم بدان نرسیدی.» (عطار، ۱۳۷۰: ۴۲۸) و نیز گفته‌اند: «او در کلمات لطیف و اشارت عالی بر جمله سبقت داشت.» (همان: ۴۱۶)

جنید درباره دشواری بیان تجربه‌های عرفانی می‌گوید: «بیست سال برحواشی این علم سخن گفتم. اما آن چه غوامض آن بود نگفتم که زبان‌ها را از گفتن آن منع کرده‌اند و دل را از ادراک آن محروم.» (همان: ۴۲۱) زیرا آن چه اوسر بیانش را دارد در قلب جاری است نه بر زبان: «تا دانستم انَّ الکلامَ لَفی الفوآدِ، سی ساله نماز را قضا کردم.» (همان: ۴۲۱) از سوی دیگر به دلیل آن که خداوند کلام را بر زبان عارف جاری می‌کند، نه تنها سخن او را صولتی است بلکه؛ همین شکوه مانع از بیان آن می‌گردد.

جنید در جواب به پیام عجزی که او را برای بیان حدیث خداوند در پیش عوام نکوهش کرده بود، می‌گوید: «معاذالله که ما حدیث او کنیم که از او حدیث نتوان کرد.» (همان: ۴۲۴)

سخنان اینان تا بدان حد دشوار است که باری جنید به شبلی می‌گوید: «اگر در همه عالم کسی را یابی که در یک کلمه از این که می‌گویی موافق تو بود، دامنش گیر.» (همان: ۹)

بی‌گمان همین بیانان ناپذیری سبب شده است که عارفان در کلام خود از حکایات و روایات واستعاره و مجاز، به فراوانی استفاده کنند. «جنید را گفتند رحمة الله علیه: که مرید را چه فایده در این حکایات و روایات؟ گفت: سخن ایشان لشکری است از لشکرهای خدای عزوجل، که بدان مرید را اگر دل شکسته بود، قوی گردد و از آن لشکر مدد یابد.» (همان: ۷)

جنید سرانجام به این نتیجه می‌رسد که زبان «عبارت»، برای بیان دریافته‌هایش توانایی لازم را ندارد. پس به زبان «اشارت» روی می‌آورد: «او را تصانیف عالی است در اشارات و حقایق و معانی و اول کسی که علم بر اشارت منتشر کرد، او بود.» (همان: ۴۱۷-۴۱۶)

می‌توان گفت فراوانی بهره‌گیری از پارادوکس که مخاطب را به تأمل وامی‌دارد و موضوع را عمیق‌تر به مخاطب انتقال می‌دهد و نیز استفاده از عکس به دلیل همین بیان ناپذیری‌ها است. مثلاً «گفت: غایت توحید انکار توحید است.» (همان: ۴۴۳) یا می‌گوید: «نهایت میدان رونندگان که به توحید در آیند، بدایت میدان با یزید است.» (همان: ۱۶۰) این پارادوکس نیز بسیار زیباست. «گفتند: هیچ چیز فاضل‌تر از گریستن نیست. گفت: گریستن بر گریستن!» (همان: ۱۶۰)

(۴۴۹) جنید از آرایه عکس نیز که با آشنایی زدایی‌اش سبب تأثیرپذیری بیشتر می‌گردد، برای تعمیق گفته‌هایش استفاده کرده است. برای مثال او در باب رؤیم می‌گوید: «ما عارفان، فارغ مشغولیم و رؤیم مشغول فارغ است.» (همان: ۴۸۷)

در یک گفت و گوی او با شبلی، حتی مفهوم یکی از گزینه‌هایی که حکمت قومی است و به مثل تبدیل شده است، عکس می‌گردد: «جنید گفت من طَلَبَ وَجَدَ. شبلی گفت: لا، بَلْ مَنْ وَجَدَ طَلَبَ. او گفت: هر که طلب کند، یابد. شبلی گفت: نه هر که یابد طلب کند.» (همان: ۶۲۳)

با توجه به آن چه گفته شد، درمی‌یابیم که جنید به زبان عارفان و سنجیدگی‌های آن توجه داشته و بیشترین رسالات او «به توصیف و شرح تجربه عرفانی، یا به تعبیر صوفیه، مکاشفات و مُنازلات، اختصاص دارد که به زبانی پیچیده و دشوار نوشته شده است.» (مشرّف، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۷۳)

آمیزه صحو و سکر

جنید به تعبیر عطار «صاحب صحو بود.» اما چنان که از رفتار او بر می‌آید میان صحو و سکر در نوسان بوده است. نقل است که علی سهل در نامه‌ی بی که به وی نوشت، گفت خواب غفلت است و محب را خواب و قرار نباشد. جنید در جواب او نوشت که بیداری ما معاملات و خواب ما فعل حق بر ماست و از اختیار ما بیرون است. عطارسخن جنید را تاویل می‌کند و می‌گوید: «عجب از جنید آن است که او صاحب صحو بود و در این نامه تربیت اهل سکر می‌کند.» (عطار، ۱۳۷۰: ۴۳۰)

وقتی شبلی مجلس می‌نهد و اسرار را اشکارا می‌گوید، جنید او را ملامت می‌کند. اما وقتی به احوال او آگاه می‌شود می‌گوید: «تو را مسلم است اگر چنین است.» (همان: ۶۲۱) بنابراین عطار در صحو جنید هم سکر می‌بیند. زیرا نقل می‌کند که گفتند جنید هشیار و شبلی مست به دنیا آمدند و رفتند. اما اگر از این دو بپرسند که چه گونه به دنیا آمدید و بیرون شدید این دو نه از آمدن خود خبر دارند و نه از بیرون شدن خویش. زیرا هر دو فقط «خدای را دانند و از چیزهای دیگر خبر ندارند.» (همان: ۱۱۷)

حتی وقتی مرقع پوشی به نزد او آمد و ادعا کرد که جنید و قتم، شبلی و قتم، با یزید و قتم. او نیز پای بر زمین کوفت و به سان اهل سکر گفت: «مصطفای و قتم! خدای و قتم!» عطار این سخن او را معادل انالحق حسین منصور حلاج می‌داند. (همان: ۶۷۲)

جنید و یارانش مثل اهل سکر، غلبه احوال را می‌شناسند. زیرا وقتی به او می‌گویند که نوری چند شبان روزاست که بر یک خشت می‌گردد و الله، الله می‌گوید و هیچ طعام و شراب نخورده و نخفته است، ولی نمازها به وقت می‌گزارد، یاران گفتند: «او هوشیار است و فانی نیست. از آن که اوقات نماز نگه می‌دارد و آداب به جای آوردن می‌شناسد. پس این تکلف است نه فنا که فانی از هیچ چیز خبر ندارد.» (همان: ۴۶۹)

گرایش جنید به سکر از آن جا که نمی‌تواند حالات عارفانی چون با یزید و شبلی و حلاج را نادیده بگیرد، آشکار می‌گردد. بنابراین وقتی برخی از اطرافیان او به انکار کار اهل سکر برمی‌خیزند، در دفاع از آنان می‌گوید: «چنین نیست که شما می‌گویید که آن‌ها که در وجد باشند، محفوظ باشند. پس خدای، تعالی، ایشان را نگه دارد. از آن که وقت خدمت از خدمت محروم مانند.» (همان: ۴۶۹)

اما گاهی هم ناگزیر می‌شود که در برابر تندروترین عارف اهل وجد و سکر، حسین منصور حلاج، از صحو دفاع می‌کند تا شاید حلاج را از بی‌پروایی‌هایی که او را در معرض خطر قرار می‌دهد، بر حذر دارد. بنابراین وقتی حسین به وی گفت: «صحو و سکر دو صفت‌اند بنده را و پیوسته بنده از خداوند خود [محبوب تا] اوصاف وی فانی شود.» جنید گفت: «ای ابن منصور خطا کردی در صحو و سکر از آن خلاف نیست که صحو عبارت است از صحت حال با حق و این در تحت صفت و اکتساب خلق نیاید و من ای پسر منصور! در کلام تو فضول بسیار می‌بینیم و عبارات بی‌معنی.» (همان: ۴۲۴)

جنید چون حلاج را در معرض خطر می‌بیند و حلاج هم قادر به ترک وجد و شوق و افشای راز و بر ملا کردن مفاسد سیاسی و اجتماعی و متهم کردن خلفا و حاکمان دیگر به تباه کاری، نبود به وی می‌گوید: «زود باشد که سرچوب پاره سرخ کنی.» حسین گفت: در آن روز که من سرچوب پاره سرخ کنم تو جامه اهل صورت پوشی! (همان: ۵۸۵) بدین ترتیب وقتی حلاج گرفتار می‌شود و انگشت بر سخنان شطح آمیز اومی نهند تا محکومش کنند برخی جنید را گفتند: «این سخن که (حسین) منصور می‌گوید، تأویلی دارد؟ گفت: بگذارید تا بکشند که روز تأویل نیست.» (همان: ۵۸۹)

عطار می‌گوید وقتی خلیفه برای اعدام حلاج به فتوای جنید نیاز پیدا کرد و گفت: «خط جنید باید»، لباس تصوف بیرون آورد و دستار و دراعه در پوشید و به مدرسه رفت و جواب فتوا نوشت که «نحن نحکم بالظاهره»؛ یعنی به ظاهر حال کشتنی است و فتوا به ظاهر است، اما

باطن را خدای داند.» (همان: ۵۸۵) جنید «جامه به رسم علما پوشیدی» و وقتی اصحاب از وی خواستند که برای خاطر ایشان مرقع پوشد «گفت اگر دانمی که به مرقع کاری برآمدی از آهن و آتش لباس ساختمی و در پوشیدمی. لکن هر ساعت در باطن ندا کنند که لیس الاعتبار بالخرقه انما الاعتبار بالخرقه.» (همان: ۴۲۲)

ادب

«ادب ملکه بی است در شخص که او را از کارهای زشت باز می‌دارد.» (فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی: ۲۴) جنید در رعایت حدود و ترک شهوات و مراعات احوال مردم، اسوه ایی بود که به رفتارش مثل می‌زنند: «خلیفه بغداد زویم را گفت ای بی ادب! وی گفت من بی ادب باشم و نیم روز با جنید صحبت داشته‌ام؛ یعنی اگر کسی نیم روز با جنید صحبت داشته باشد از وی بی ادبی نیاید، فکیف که بیش تر.» (نفحات الانس ص ۸۰)

کرامت

برخی از کراماتی که به صوفیان نسبت می‌دهند «با قوانین نظام هستی، با نص کلام پروردگار و با عقل و منطق منافات دارد و عارفان بزرگی چون بایزید و جنید و قشیری و بوسعید و مولانا هم امکان آن گونه کرامات را هم تأیید نکرده‌اند.» (حدیث کرامت: ۱۹۹) دیدیم که جنید اهل صحو است و با خرق عاداتی که به صوفیان نسبت می‌دهند و آنان را دارای کرامت می‌دانند، سازگاری ندارد و این اعمال را ترفند رندان برای فریب مریدان ساده دل می‌داند. گفت: «در این راه قاطعان بسیارند و در راه سه گونه دام می‌اندازند. دام مکر و استدراج و دام قهر و دام لطف و این را نهایت نیست. اکنون مریدی باید تا فرق کند میان دام‌ها.» (همان: ۴۳۶) اظهار کرامت را فریب می‌داند و می‌گوید: «کرامت آن بود که تو در میان نباشی.» (همان: ۴۶۶)

توکل و تسلیم

جنید در راه توکل و تسلیم نیز آیتی است. گفته‌اند روزی شبلی گفت: «لا حول و لا قوة الا بالله» جنید گفت: «این گفتار تنگ دلان است و تنگ دلی از دست داشتن رضا بود به قضا.» (همان: ۲۷-۴۲۶) عطار می‌گوید: «جنید رنجور شد و در آن حال بیماری گفت: اللهم اشفنی. هاتفی ندا داد که در میان بنده و خدای قرار نگیر به آن چه تو را فرموده‌اند، مشغول باش!» (همان: ۴۲۵)

بنابراین اگر مخیر باشد، از میان دوزخ و بهشت، دوزخ را بر می‌گزیند تا خواست خود را که بهشت است، ترک کرده باشد. (همان: ۴۲۴)

گویند خواستار دیدار ابلیس شد. او را دید و پرسید: «چه چیز تو را از سجده آدم بازداشت؟ گفت من جز خدای سجده نکنم. جنید متحیر شد. ندا آمد بگوی که دروغ می‌گویی. اگر بنده بودی امر خداوند را فرمانبردار بودی.» (همان: ۴۲۶)

صبر همواره با توکل همراه است و «صبر بازداشتن نفس است با خدای، تعالی، بی آن که جزع کند و غایت صبر توکل است.» (همان: ۴۴۵) «توکل خوردن بی طعام است.» (همان: ۴۴۵) «توکل آن است که خدای را باشی. چنان که پیش از این که نبودی خدای را بودی.» (همان: ۴۴۵) توکل که به باور او پیش‌تر حقیقت بود و امروز علم است، «نه کسب کردن است و نه ناکردن. لیکن سکون دل است به وعده حق، تعالی» (همان: ۴۴۵)؛ یعنی «با توکل زانوی اشتر ببندد.»

حضور

او نمی‌تواند لحظه‌یی از خدا غافل ماند پس می‌گوید: «خنک کسی که او را در همه عمر یک ساعت حضور بوده است.» (همان: ۴۳۷)

بزرگواری

وقتی دزدی به خانه‌اش آمد و پیراهنی از او به سرقت برد. روز دیگر پیراهن خود را به دست دلالی که قصد فروش آن را داشت، دید. خریدار، آشنا و گواه می‌طلبید. به نزدیک رفت و گواهی داد تا خریدار، با اطمینان آن را بخرد. (همان: ۴۳۱)

انزوا

جنید به رغم بسیاری از صوفیان، مردم گریز نیست؛ بلکه وقتی در باره عزلت از وی می‌پرسند، می‌گوید: «تنها بودن وقتی درست آید که از نفس خویش عزلت گیری.» (همان: ۴۴۸) اما وقتی فساد و تباهی اهل عصر را می‌بیند و می‌داند که نفس آدمی پیش از رسیدن به کمال خوپذیراست، می‌گوید: «هر که خواهد دین او به سلامت باشد و تن او آسوده و دل او با عافیت، گو: از مردمان جدا باش که این زمانه وحشت است و خردمند آن است که تنهایی اختیار کند.» (همان: ۴۳۸)

دعوت به تعلیم

معروف است که جنید به رغم آن همه دانشی که اندوخته و ریاضت‌هایی که تحمل کرده و به بینش رسیده بود، از سخن گفتن با خلق پرهیز می‌کرد. تا این که به اشارت پیامبر اکرم (ص) به این کار تن در داد. سری، پیر و مرشد او، اعتقاد داشته است که سخن او را «سبب نجات عالمیان گردانیده‌اند.» (همان: ۴۲۲) او می‌پذیرد که در برابر خلق سخن گوید. اما «به شرط آن که از چهل تن زیادت نباشند.» (همان)

مخالفت با نفس

جنید قهرمان مخالفت با نفس بود. عطار برای نشان دادن این ویژگی او، به حکایتی متوسل می‌شود که در آن خلیفه، کنیزکی را «که به جمال او کسی نبود و او را به سه هزار دینار خرید و عاشق او بود، لباس فاخر پوشانید و به نزد جنید فرستاد و از کنیزک خواست در نزد جنید روی بگشاید و جمال خویش و لباس‌ها و جواهر بدو عرضه دارد و بگوید از مال بی نیازم. مرا بخواه تا در صحبت تو روی به طاعت آرم.» جنید پس از شنیدن حرف‌های کنیز، سر بر داشت و آه کرد و کنیزک در حال بیفتاد و بمرد. خلیفه برآشفته و به نزد جنید رفت و گفت: «ای شیخ آخر دلت داد که چنان صورت را بسوزی؟ جنید گفت: ای امیرالمومنین تو را شفقت بر مومنان این است که خواستی تا ریاضت و بی‌خوابی و جان‌کندن چهل ساله مرا به باد دهی؟» (همان: ۴۱۹)

بیزاری از هم جنس بازی

برخی از صوفیان به بهانه «الله جَمیلٌ وَ یُحِبُّ الْجَمَالَ»، دوست داشتن زیبارویان را تشبیه به اخلاق الله می‌دانستند. با وجود آنکه داستان‌های تعبیری از شاهدبازی ایشان وجود دارد، تذکره نویسان کوشیده‌اند این اعمال را تأویل کنند و معنوی نشان دهند. اما صوفیان بزرگ، همواره این اعمال را تقبیح کرده‌اند. (شمیسا، ۱۳۸۱: ۹۹-۹۸)

بر پایه برخی گزارش‌ها، هم جنس بازی در میان خانقاهیان، کمابیش رواج داشته است. جنید نه تنها به آدمیان که حتی از التفات به اشیا و پدیده‌های جهان، به این دلیل که تمرکز او را به هم می‌زنند، پرهیز می‌کرد. وقتی دید کسی در برابر چهره زیبای پسری از خود بی‌خود گشت، تاب نیورد و او را به عذاب بشارت داد: «گفت روزی جوانی ترسا را دیدم صاحب جمال و در مشاهده او متحیر شدم و در مقابله او بایستادم. شیخ جنید می‌گذشت. گفتم: یا استاد! این چنین روی به آتش دوزخ بخواهد سوخت؟ گفت: این بازارچه نفس است و دام

شیطان که تو را بدین می‌دارد، نه نظاره عبرت، که اگر نظر عبرت بودی در هر ذره یی از هجده هزار عالم، اعجوبه یی موجود است. اما زود باشد که به این بی‌حرمتی و نظر دروی معذب شوی.» (همان: ۹۸-۴۹۷)

انسان دوستی و تواضع

جنید از سری سقطی، خال خویش، می‌آموزد که نباید هیچ کس را برتر از خود بدانند: «با سری به جماعت مخنثان بگذشتم. به دل من درآمد که حال ایشان چون باشد؟ سری گفت: هرگز به دل من نگذشته است که برهیچ آفریده مرا فضل است در کل عالم. گفتم یا شیخ! و نه بر مخنثان؟ گفت: هرگز نه!» (همان: ۳۳۳ - ۳۳۲) جنید به رغم مقام شامخی که میان مشایخ دارد، به دلیل انسان دوستی خود را از جماعت جدا نمی‌کند و می‌گوید: «چون کسی خود را کل ببیند و خلاق را به مثبت اعضای خود ببند و به مقام المؤمنون کنفس واحد برسد، سخنش این بود که ما اودی نبی مثل، اوذیت.» (همان: ۴۵۱)

تکفیر

عطار درباره جنید می‌گوید: «با چنین روزگاری، بارها دشمنان و حاسدان به کفر و زندقه او گواهی دادند.» (همان: ۴۱۷)

قناعت

او قانع است و احساس نیاز نمی‌کند. وقتی کسی پانصد دینار به نزد او آورد، پرسید: «جز این چیزی داری؟ گفت بسیار. گفت: دیگری می‌باید؟ گفت: باید. گفت: بردار که تو بدین اولی‌تری که من هیچ ندارم و مرا نمی‌باید.» (همان: ۴۲۸)

نگران سعادت مردم

جنید، بی‌تردید جزو معدود صوفیانی است که با صفا و پاکی زیسته و به دلیل پای بندی به شریعت همواره بر درستی و نادرستی اعمال خود و تأثیری که بر مردم دارد، ترسان بوده است. این احتیاط او بدان دلیل است که می‌ترسد رفتارهای او سبب گمراهی دیگران گردد. همین احساس مسئولیت او در پیوند با اصلاح مردم موجب می‌شود که به پیر خود، سری، بگوید: «منی‌خواهم که در بغداد بمیرم. از آن که می‌ترسم که زمین مرا نپذیرد و رسوا شوم و مردمان به من گمان نیکو برده‌اند و ایشان را بد افتد.» (همان: ۳۴۰)

گریزان از غیبت

جنید از غیبت چنان هراس داشت که وقتی درباره مردی که با تن درست گدایی می‌کرد گفته بود او با این سلامت چرا سوال می‌کند. شب به خواب دید که طبقی پوشیده پیش او نهادند و گفتند بخور. وقتی سرپوش برگرفت دید در آن طبق جنازه سایل نهاده‌اند. گفت من گوشت مرده نخورم. گفتند: پس چرا دی می‌خوردی؟ دانست این عقوبت غیبت است و توبه کرد.

تعادل میان درون و بیرون

جنید توجه به بیرون و درون را ضروری می‌داند. به گفته او امیر المومنین علی (ع) دو شمشیر می‌زد، یکی با کافران و یکی با نفس. اما سینه را حریم حرم خدا می‌داند و می‌گوید: «تا توانی هیچ نامحرم را درحرم خاص راه مده.» (همان: ۴۳۶)

ثبات شخصیت

جنید به چنان یقینی در شریعت و حقیقت و طریقت دست یافته بود که «از اول حال تا آخر روزگار پسندیده بود و مقبول و محبوب همه فرقت بود و جمله در برابر امامت او متفق بودند که سخن او در طریقت حجت است و به همه زبان‌ها ستوده.» (همان: ۴۱۶)

دوم: منش جنید درگزینه گویی‌های او

از جنید مجموعه‌های گران بهایی از کلمات قصار باقی است. با تحلیل این گزینه‌ها می‌توان نه تنها به دانش و بینش؛ بلکه به منش او نیز پی برد و به شناخت نسبتاً دقیقی از او دست یافت. به ویژه از آن روی که این گزینه‌ها در شرایط ویژه‌ی بر زبان او جاری شده، ارزشی روان شناختی بسیاری نیز دارد. در این جا به برخی از مفاهیمی که در این گزینه‌ها وجود دارد اشاره می‌کنیم:

«خود بودن» یکی از ویژگی‌های انسان سالم است. جنید به این امر توجه داشته و در پاسخ کسی که از وی می‌پرسد: «دل کدام وقت خوش بود؟» می‌گوید: «در آن وقت که دل بود.» (همان: ۴۲۸)

«در خود گم بودن و بی‌خودی» و ناتوانی در تحقق حضور نیز چیزی است که عارفان و تمامی انسان‌های برجسته بدان توجه داشته‌اند. وقتی کسی به جنید می‌گوید ساعتی حاضر باش تا سخن گویم می‌گوید: «ای عزیز تو از من چیزی می‌طلبی که مدتی است تا من می‌طلبم و

می‌خواهم که یک نفس با حق، حاضر شوم، نیافتم. این ساعت به تو حاضر چون توانم شد؟» (همان: ۴۲۴)

«کمال» نهایت آمال عارف رسیدن به کمال است. جنید برای این که این مطلوب را در دل مریدان بیاراید و آنان را به طلبش برانگیزد، با رفتاری شگفت این اندیشه را به آنان انتقال داد: وقتی در بغداد دزدی را دید که به دار آویخته بودند. برفت و پای او را بوسه داد. از او پرسیدند چرا این کار را کردی؟ «گفت هزار رحمت به وی باد که در کار خود مرد بوده است و چنان این کار را به کمال رسانیده است که سر درسر آن کرد.» (همان: ۴۳۱)

«پندار کمال» از عقبه‌های دشوار مریدان است. مریدی تصور کرد که به درجه کمال رسیده است و تنها بودن برایش بهتر است. ادعا کرد که «هر شبی مرا به بهشت می‌برند.» جنید شنید و او را به گونه‌ی خاصی تنبیه کرد تا مرید توبه کرد. (همان: ۴۳۳)

«احسان و مروت» وقتی به حجاجی دیناری زر داد و اطرافیان گفتند «اسراف کردی.» گفت: «هر که را مروت بود، عبادت نباشد.» (همان: ۲۹۷)

«صدق دعا و اجابت» جنید باور دارد که اگر از سر صدق دعا کنیم، اجابت می‌گردد. گویند پیرزنی به نزد او آمد و گفت: «پسرم غایب است. دعایی کن تا باز آید.» گفت: «صبر کن! زن برفت و چند روز بعد باز آمد شیخ گفت صبر کن! باز زن برگشت و گفت هیچ صبرم نمانده است.

جنید گفت اگر راست می‌گویی که صبرت نمانده است، پسرت باز آمده است. زن به خانه برگشت و دید پسرش باز آمده است: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا» [قرآن، نمل، ۶۲] (عطارد، ۱۳۷۰: ۳۷۶)

«نفی خودبینی» در راه خداوند خود را دیدن، شرط نیست. حکایت کنند که مردی به دیدار او رفت که همه چیز را در راه شیخ صرف کرده بود، الا خانه یلی. شیخ گفت بفروش و زر بیاور. چنین کرد. شیخ خود را بیگانه ساخت «تا خود بینی نکند که من چندین زر درباخته‌ام.» (همان: ۴۳۲)

«حساب‌گری» را خوش نمی‌دارد. ضمن انتقاد از بازاریان حسابگر، می‌گوید برای گام نهادن در راه خدا و رسیدن به حق، باید پاک باز بود و یک باره دل از هر آن چه جز اوست برکند. به همین دلیل به کسی که مشتاق است به سلک مریدانش بیوندد و دینارهایش را «یک یک در دجله می‌اندازد»، می‌گوید: «قدمی که یک بار باید نهاد، تو به هزاران بار می‌نهی؟ برو که ما را

نشایی. در این راه نیز اگر چنین حساب خواهی کرد، برو که به هیچ جا نرسی. بازگرد و باز بازار شو که حساب و صرفه دیدن در بازار راست آید!» (همان)

«اخلاص» را فریضه می‌داند مثل نماز و معتقد است که اخلاص مغز نماز است. گفت: «اخلاص آن است که بیرون آری خلق را از معامله خدای و نفس. یعنی نفس دعوی ربوبیت می‌کند.» (همان: ۴۴۸) جنید اخلاص را از حجامی می‌آموزد که موی او را به خاطر خدای می‌سترد و وقتی می‌خواهد با دادن مزد، آن عمل پر اخلاص را جبران کند، مرد بر می‌آشوبد که: «مرا چیزی می‌دهی؟ که را دیدی که برای خدای کاری کرد بدان مزد گرفت؟» (همان: ۴۲۹) به باور او خالص شدن افعال اهل «حال» اولین چیزی است که از ایشان دیده می‌شود «هر که را سرّ خالص نبود، هیچ فعل او صافی نبود.» (همان: ۴۴۰)

«آزادی» نه در معنای امروزی؛ بلکه در مفهومی که نزد عارفان رایج است، رها شدن در ساحت قدس الهی است و به گفته جنید «به حقیقت آزادی نرسی تا از عبودیت هیچ بر تو باقی مانده بود.» (همان: ۴۳۸)

«شرایط سخت رهایی» رهایی و رسیدن به آزادی دشوار است. زیرا هر که از علم به یقین و از یقین به خوف و از خوف به عمل و از عمل به ورع و از ورع به اخلاص و از اخلاص به مشاهده نرسد، از هالکین است. (همان)

«آب کم جو تشنگی اور به دست» گفت: «مردانی بوده‌اند که به یقین بر آب می‌رفتند و آن مردان که از تشنگی می‌مردند، یقین ایشان فاضل تر.» (همان)

«تجرید» عصاره علم عالمان «تصحیح ملت و تجرید خدمت است.» (همان: ۴۳۹) از نظر او تجرید عبارت است از این که «ظاهر او مجرد بود از اعراض و باطن او از اعتراض.» (همان: ۴۴۷) و «هر مریدی که زن کند و علم نویسد؛ از او هیچ نیاید.» (همان: ۴۳۹)

«زندگی و مرگ» او مردن را لایق کسانی می‌داند که به نفس خود زنده‌اند. اما به باور او کسانی که «به خدای زنده‌اند» نمی‌میرند؛ بلکه «نقل کند از حیات طبع به حیات اصل.» پس هستی سراسر عبرت است و «هر چشمی که به عبرت حق، تعالی، مشغول نبود، نابینا به و هر زبان که به ذکر او مستغرق نیست، گنگ به. هر گوش که به حق شنیدن مترصد نیست کر به و هر تنی که به خدمت خدای، عزوجل در کار نبود، مرده به.» (همان: ۴۳۹)

«آب حیوان درون تاریکی است» آدمیان به طور طبیعی از بلا و الم می‌گریزند و به دنبال لذت و شادی‌اند. اما جنید بر عکس می‌گوید: «بلا چراغ عارفان است و بیدار کننده مریدان و

هلاک کننده غافلان.» (همان: ۲۰۴) پس بلا انگیزه است. مثل قصه که با یک دشواری آغاز می‌شود. بلا آغاز قصه عارفان است.

«صوفی ابن الوقت باشد» زمان‌اندیشی و توجه به آنات و حال از ویژگی‌هایی است که جنید از آن غافل نمی‌ماند. زیرا «وقت چون فوت شود، هرگز باز نتوان یافت و هیچ چیز عزیزتر از وقت نیست.» (همان: ۴۴۴) به دلیل گرایش شدید به شریعت، وقت را هم در پیوند با دین باوری بررسی می‌کند و در نظر او فاضل‌ترین اعمال «علم اوقات آموختن است و آن علم آن است که نگه دارنده نفس باشی و نگه دارنده دل و نگه دارنده دین.» (همان، ۴۶۹)

«همت بلنددار» پیشی آن بود که صاحب همت به همت‌های دیگر سبقت گیرد.» (همان) در اهمیت «همت» همین بس که به گفته جنید «هرگز صاحب همت را عقوبت نکند، اگرچه معصیت رود بر وی و گفت هر که را همت است او بیناست و هر که را ارادت است او ناپیناست» (همان) «چون همت اشارت خدای است و ارادت اشارت فرشته.» (همان) «ریاضت» در نگاه جنید «نهایت ریاضت این است که هر گه دل خود طلبی، ملازم حق بینی.» (همان)

«معرفت» معرفت را دو گونه می‌داند: معرفت تصرف و معرفت تعریف می‌داند و می‌گوید: «معرفت تعریف آن است که خود را با ایشان آشنا گرداند و معرفت تعریف آن است که ایشان را بشناسد.» (همان: ۴۴۲) اما البته هر که «پندارد که عارف است ممکور است.» (همان) «اول علم است، پس معرفت است» و «علم خدای راست و معرفت بنده را». اما تا وقتی این دو جدایند، شر وجود دارد. پس باید «عارف و معروف یکی شود.» (همان) «خودشناسی» گفت: «علم آن است که قدر خویش بدانی.» (همان)

«خود را در میان ندیدن» «مشاهده، اقامت ربوبیت است و ازاله عبودیت. به شرط آن که تو در میانه هیچ نبینی.» (همان: ۴۴۳) و بدین سان در پی «معاینه»، «مشاهده» دست می‌دهد و «معاینه شدن چیزی بانایافت ذات آن چیز، مشاهده است.» سپس در یک تعبیر پارادوکسی می‌افزاید. «وجد هلاک وجد است.» (همان)

«مراقبه» تعریف کوتاه و جامع او از مراقبه خواندنی است «مراقبه آن بود که ترسنده باشد بر فوت شد.» پس «مراقبت انتظار غایب است.» (همان)

«عبودیت و تمرکز» گفت: «عبودیت ترک مشغله‌هاست و مشغول بودن بر آن چه اصل فراغت است.» (همان: ۴۴۴)

«صدق» او به صدق، صدیق و صادق توجه دارد و می‌گوید: «صدق صفت صادق است و صادق آن است که چون او را بینی چنان بینی که شنوده باشی. خبر او چون معاینه بود». (همان: ۴۴۸)

صدق را از ضروریات زندگی و یافتنی می‌داند. و می‌گوید: «هیچ کس نیست که طلب صدق کند و نیابد و اگر همه نیابد، بعضی بیابد.» (همان: ۴۴۴)

صدق را عامل پویایی صادق می‌داند: «صادق روزی چهل بار از حال به حال بگردد و مرائی چهل سال به یک حال بماند.» (همان) مرید صادق نپرسد، معارضه نکند، در برابر معارضه خاموش است تا «تصدیق زیادت شود و نقصان نگیرد.» (همان: ۴۴۵) صدق در دل جای دارد و «دل مومن در ساعتی هفتاد بار می‌گردد و دل منافق هفتاد سال به یک حال بماند.» (همان: ۴۴۹)

«سمع» درباره تأثیر سماع و ردّ و قبول آن بسیار سخن گفته‌اند. اما سخن جنید در این باب ریشه دارتر از کلام دیگران است. پرسیدند چرا سماع به شنونده اثر دارد؟ گفت: «حق، تعالی، ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که آلت برکتکم؟ همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند. چون در این عالم سماع شنونده در حرکت و اضطراب آیند.» (همان: ۴۴۶)

«اخلاق» در اخلاق به عنصرهایی نظیر فتوت، تواضع، حیا، رضا، فقر، خوف، نیک خوئی و... توجه دارد. اما نکته ارجمند سخن او این است که می‌گوید: «صحبت با فاسقان نیکوخوی دوست‌تر از آن دارم که با قرای بدخوی!» (همان: ۴۴۵) یکی از ویژگی‌های مورد نظر او «شفقت بر خلق» است که با انسان دوستی او در پیوند است. زیرا می‌گوید: «شفقت بر خلق آن است که به طوع به ایشان دهی آن چه طلب کنند و باری بر ایشان نهی که طاقت ندارند و سخنی نگویی که ندانند.» (همان: ۴۴۸)

«ذکر» به باور جنید: «حقیقت ذکر فانی شدن ذاکر است در ذکر!» (همان: ۴۴۶)

«مرید و مراد» «مرید دونده بود و مراد پرنده. دونده در پرنده کی رسد؟» (همان: ۴۴۹)

«وصال» و «رسیدن» دو شرط دارد: «دنیا را ترک گیر و یافتی و خلاف هوا کن که به حق پیوستی.» (همان: ۴۴۹)

«توحید»، گفت: «توحید یقین است.» (همان: ۴۴۷) «صفت بندگی همه ذل است و عجز و ضعف و استعانت، صفت خداوند همه عز و قدرت. هر که این جدا تواند کرد، با آن که گم شده است، موحد است.» (همان)

«حجاب پندار» گفتند: «می‌گویی حجاب سه است: نفس و خلق و دنیا گفت این سه عام است، حجاب خاص سه است؟ دید طاعت، دید ثواب و دید کرامت.» (همان: ۴۴۹)

«ترک خودی»، «رنج ان جا رسد که خود بر جای بود.» (همان: ۴۴۰)

«محبت»: محبت چیست؟ و نیز در یک گزاره پارادوکسی می‌گوید: «محبت میل است بی میل.» (همان: ۴۴۳) و نیز در جای دیگری افزایش محبت عبارت از آن است که «صفات محبوب بدل صفات مُحب نشیند.» (همان: ۴۴۷) به باور او «محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید که ای من!». (همان: ۴۴۳) شرط چنین محبتی پاک بازی محب است. زیرا «هر محبت که به عوض بود، چون عوض برخیزد محبت برخیزد.» (همان: ۴۴۳) بین الاحباب سقَطُ الآداب «چون محبت درست گردد، شرط ادب بیفتد.» (همان) «چنان که انس آن بود که حشمت برخیزد.» (همان: ۴۴۷)

«توبه» بازگشتن از آن چه درآئیم و تلاش برای تغییر وضع کنونی به آن چه شایسته‌تر است، ما را به سوی توبه سوق می‌دهد. جنید برای توبه سه معنی یا مرحله قایل است: «اول ندامت، دوم عزم به ترک معاودت، سیوم خود را پاک کردن از مظالم و خصومت.» (همان: ۴۴۶)

«فقیر و غنی»: از سخن او در باب فقیر و غنی، بوی سیاست به مشام می‌رسد و رنگ اجتماعی دارد: «اگر با اغنیا حساب کنند از درویشان عذرخواهند و عذر فاضل‌تر از حساب!» (همان: ۴۸۹) و این بر خلاف سخن کسانی است که گفته‌اند «اغنیا فاضل‌ترند از فقرا.» (همان)

نتیجه‌گیری

مطالعه در احوال و آثار جنید و نیز تأمل بر سخنان عطار درباره او، ما را به نتایج زیر می‌رساند:

جنید به رغم آن که اهل صحو دانسته شده، با سکر بی‌ارتباط نیست.

با وجود آن که بسیاری کوشیده‌اند او را در برابر حسین منصورحلاج قرار دهند، تمایلات پنهانی او به مبارزات حلاج، از برخی سخنانش دریافتنی است.

با وجود آن که باید مثل اهل شریعت، از زبان علمی بهره جوید، گاه به ادبیت زبان خویش توجه دارد.

بر خلاف عارفان اهل صحو، نه تنها عبارات تند اهل سُکر را رد نمی‌کند؛ بلکه به تأویل آنها نیز می‌پردازد.

به همین دلیل او هم با عارفانی همراه می‌شود که بر بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی تأکید ورزیده‌اند.

اگر از منظر روانشناسی به سخنان او بنگریم، او را پیری وارسته و درصدد تحقق خود می‌یابیم و از این گذشته گزینه گویی‌اش، اسباب هدایت مخاطبان را به سرزمین سلامت نفس، فراهم می‌آورد.

جهان بینی او، جز در گرایش متناقض صحو و سُکر، در بقیه موارد منسجم است و نشان می‌دهد که او از تناقض درون رسته، هم سو با حرکت هستی، مدارج کمال را می‌پیماید.

Archive of SID

منابع و مأخذ:

- ۱- استعلامی، محمد، ۱۳۸۸، حدیث کرامت، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن.
- ۲- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۷، مجموعه رسایل، ج ۱، به تصحیح: محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- ۳- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۸۸، پژوهش‌های عرفانی، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
- ۴- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۶۶، نفحات الأنس، تصحیح و مقدمه: مهدی توحیدی پور، چاپ دوم، تهران، انتشارات سعدی.
- ۵- روزبهان، بقلی، ۱۳۸۱، حلاج تعالیم صوفیانه، ترجمه و نوشته: قاسم میرآخوری، چاپ اول، تهران، انتشارات شفیعی.
- ۶- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۷- _____، _____، ۱۳۸۵، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، مترجم: مجدالدین کیوانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.
- ۸- _____، _____، ۱۳۸۵، جست و جو در تصوف، چاپ سوم، تهران امیرکبیر.
- ۹- ستیس. و.ت، ۱۳۶۱، عرفان و فلسفه، مترجم: بهالدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.
- ۱۰- سرّیه، ایزابت، ۱۳۸۵، صوفیان و ضد صوفیان، مترجم: مجدالدین کیوانی، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- ۱۱- سعادت، اسماعیل (سرپرست)، ۱۳۸۶، دانشنامه زبان و ادبیات فارسی، ج ۲، چاپ اول، تهران، فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی، (مدخل جنید بغدادی، مریم شرف).
- ۱۲- سهلکی، محمد بن علی، ۱۳۸۴، دفتر روشنائی، مترجم: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۳- شمیسا، سیروس، ۱۳۸۱، شاهدبازی در ادبیات فارسی، چاپ اول، تهران، انتشارات فردوس.
- ۱۴- عطار، شیخ فریدالدین، ۱۳۷۰، تذکرة الاولیا، تصحیح: محمد استعلامی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوآر.

- ۱۵- فولادی، علیرضا، ۱۳۸۹، زبان عرفان، چاپ دوم، قم، فراگفت.
- ۱۶- میس، هربت.و، ۱۳۸۵، حلاج، مترجم: مجدالدین کیوانی، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ۱۷- موسوی بجنوردی، کاظم (سرپرست)، ۱۳۸۹، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، (مدخل جنید بغدادی، محمد جواد شمس).
- ۱۸- رازی، نجم الدین، ۱۳۶۶، مرصادالعباد، تصحیح: محمد امین ریاحی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

Archive of SID