

نامهٔ زندگی جنید

زندگی، عقاید و آثار

سہیلا موسوی سیرجانی



نامهٔ زندگی جُنید
(زندگی، عقاید و آثار)

سهیلا موسوی سیرجانی



اشارات طوری

سرشناسه	: موسوی سیرجانی، سهیلا
عنوان و نام پدیدآور	: نامه زندگی جنید: زندگی، عقاید و آثار/ سهیلا موسوی سیرجانی.
مشخصات نشر	: تهران: طهوری، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	: ۱۳۷ ص.
شابک	: 978-600-5911-54-1
وضعیت فهرست نویسی: فیا	
موضوع	: جنید بغدادی، جنید بن محمد، - ۴۲۹۷ق.
موضوع	: Junayd ibn Muhammad, Abu al-Qsim
موضوع	: جنیدیه
موضوع	: Joneydiyyeh
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۷ م ۷ ج ۹/۴ BP۲۷۸
رده بندی دیویی	: ۸۹۲۴/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۲۴۷۲۶۵



انتشارات طهوری

شماره ۱۳۰۴، خیابان انقلاب، صندوق پستی ۱۶۴۸-۱۳۱۴۵
تلفن ۶۶۴۸۰۰۱۸ - ۶۶۴۰۶۳۳۰

نامه زندگی جنید

سهیلا موسوی سیرجانی

چاپ اول، ۱۳۹۷

صفحه آرایه: علم روز

امور فنی و ناظر چاپ: بهروز مستان

تیراژ، ۳۳۰ نسخه

حق هرگونه چاپ و انتشار برای انتشارات طهوری محفوظ است

۲۰۰۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

.....	مقدمه	۵
.....	سبک ادبی جنید بغدادی	۱۱
.....	فصل اول - زندگی و زمانه	۱۵
.....	اصل و نسب جنید	۱۵
.....	ابوالحسن سرّی بن الْمُعَلِّس السَّقَطِی	۱۶
.....	دوران کودکی جنید	۱۷
.....	استادان جنید	۱۸
.....	هم‌عصران جنید	۲۰
.....	طیفوریه و جنیدیه و کلام ایشان در باب سُکر و صحو	۲۰
.....	شاگردان جنید	۲۲
.....	پایان زندگی جنید	۲۴
.....	جنید و اهل بیت پیامبر	۲۵
.....	فصل دوم - تحلیل آثار	۲۷
.....	آثار جنید بغدادی	۳۲
.....	بررسی محتوایی رسائل جنید براساس چند نظرگاه مختلف	۳۴
.....	جنید و شرح شطحیات بایزید بسطامی	۳۴
.....	نمونه‌ای از شطحیات بایزید و تفسیر آن از زبان جنید	۳۶

۳۷	کرامتی منسوب به جنید.....
۳۹	فصل سوم - کلیات عقاید جنید.....
۴۲	افکار و اندیشه‌های جنید.....
۴۵	فصل چهارم - تأثیرگذاری و پیامدها.....
۴۵	اصول مکتب جنید.....
۹۵	انعکاس حضور جنید در ادبیات فارسی.....
۹۵	دسته‌بندی انعکاس حضور جنید در ادبیات فارسی.....
۱۰۳	اعلام رجال.....
۱۱۹	نمایه‌ها.....
۱۳۱	فهرست منابع و مآخذ.....

مقدمه

عرفان در لغت، عبارت از بازشناختن، معرفت، آگاهی و درایت است و در اصطلاح «راه و روشی که طالبان حق برای نیل به مطلوب و شناسایی حق برمی‌گزینند.» (سجادی ۱۳۸۳: ۵۷۷) و نیز «منقطع گشتن و دست برداشتن از هر چه جز حق... تنزیه و پاکیزگی است از هر چه سرّوی را مشغول کند از حق، و تکبر است بر همه چیزها کی جز از حق است.» (ابن‌سینا ۱۳۳۲: ۲۴۸ و ۲۵۴) ابونصر سراج عرفان را معادل احسان و به معنای دریافت حقیقت ظاهر و باطن دین می‌داند: «آنگاه که جبرئیل از پیامبر (ص)، اصول سه‌گانه اسلام و ایمان و احسان را پرسید و ارتباطشان را با ظاهر و باطن و حقیقت خواست، او گفت: اسلام ظاهر دین است و ایمان، به ظاهر و باطن برمی‌گردد، و احسان، حقیقت ظاهر و باطن است.» (سراج ۱۳۸۸: ۶۷) «شیخ [ابوسعید ابوالخیر] را در مجلس سنوال کردند: کئی مَا التَّصَوُّفُ؟ شیخ گفت: التَّصَوُّفُ تَرَكُ التَّكَلُّفِ وَ هِيَجُ تَكَلُّفٍ، تو را بیش از تویی تو نیست، کی چون به خویش مشغول شدی، ازو بازماندی.» (ابن منور ۱۳۸۴: ۳۶۵) هجویری، تصوّف (= عرفان) را حقیقتی بدون رسم می‌داند: «التَّصَوُّفُ حَقِيقَةٌ لَّا رَسْمَ لَهُ.» (هجویری ۱۳۷۳: ۴۳) جریری، تصوّف را: «نیک خوئی کردن و از بد خوئی پرهیزیدن» (قشیری ۱۳۸۸: ۴۶۹) دانسته است. ابن عربی در فصوص الحکم، با بیان این سخن: «فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْحَقُّ لَمْ يَبْقَ كَانٌّ / فَمَا تَمَّ مَوْصُولٌ وَ مَا تَمَّ بَانٌّ / بَدَا جَاءَ بُرْهَانُ الْعِيَانِ فَمَا أَرَى / بِعَيْنِيَّ إِلَّا عَيْنَهُ إِذْ أَعَايَنُ» (ابن عربی ۱۳۸۵: ۵۸۰)، اظهار می‌دارد که عرفان حاصل: «مرتفع شدن امثال و اضداد، ظاهر

شدن وحدت وجود، باقی نماندن غیر حقّ و فانی شدن عالم در وی است به گونه‌ای که لاجرم نه اصلی باشد نه موصولی، نه مفارقی و نه مواصلی» (خوارزمی ۱۳۸۵: ۳۰۲) با توجه به آنچه عارفان و عرفان‌شناسان اظهار داشته‌اند، می‌توان بر دو پایه بنیادین عرفان تأکید نمود: ۱- انسان، در مقام روآورنده و شناسنده ۲- حضرت حقّ در جایگاه رو آورده شده، مطلوب و هدف شناخت.

کسانی که در قرن دوم هجری عارف خوانده می‌شدند، تشکیلات اجتماعی و مکتب عرفانی خاصی نداشتند؛ به عبارت دیگر، تشکیلات خانقاهی و رابطه مرید و مرادی و آداب و رسوم خاص صوفیه، در قرن دوم و حتی در ربع اول قرن سوم پدید نیامده بود. می‌توان شکل‌گیری و تدوین تاریخ تصوّف را از آغاز تا پایان قرن پنجم به سه مرحله تقسیم کرد: ۱- مرحله شکل‌گیری تصوّف ۲- مرحله پختگی ۳- مرحله تثبیت.

مرحله شکل‌گیری در آغاز و به‌خصوص قرن دوم قمری با حضور عارفانی چون: ابوهاشم کوفی، سفیان ثوری، ابراهیم ادهم، داود طایی، شقیق بلخی، رابعه عدویه، فضیل عیاض، معروف کرخی، شکل یافت. در مرحله کمال و پختگی (قرن سوم تا نیمه‌های قرن چهارم) مشایخ بسیار بزرگی در مصر، شام و خراسان و به‌خصوص بغداد مانند: ذوالنون مصری، جنید بغدادی، ابوسعید خراسانی، ابن عطاء آدمی، سهل تستری، حکیم ترمذی، و حارث محاسبی به تبیین تصوّف و عرفان پرداختند. حاصل این شد که قرن سوم قمری، تصوّف گسترش یافت و تعینات و ظواهر متعدد، طریقت پیدا کرد و ابعاد علمی را نیز محکم ساخت. در این قرن صوفیه در قالب یک فرقه و طبقه خاص اجتماعی با آداب خاص طریقت متشکل شدند و از سویی مورد انتقاد شدید فقها و متشرعان بودند. از جمله بایزید توسط متشرعان به عقیده اتحاد و حلاج به اعتقاد به حلول متهم شدند. از بزرگان صوفیه در سده سوم: حارث محاسبی، ذوالنون مصری، سَرّی سقطی، بایزید بسطامی، سهل تستری، جنید بغدادی و حلاج می‌باشند.

مرحله تثبیت (نیمه قرن چهارم و قرن پنجم) نیز مشایخ عرفان همچون: قشیری، سلمی، ابوطالب مکی، هجویری و خواجه عبدالله انصاری به نگارش آثار گذشتگان پرداختند و آموخته‌های عرفان و تصوّف را مدوّن نمودند. طبقات الصوفیه سلمی، کشف‌المحجوب هجویری، کتاب اللّمع ابونصر سراج،

قوت القلوب ابوطالب مکی و طبقات الصوفیه، صد میدان و منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری از جمله کتاب‌هایی است که با این هدف نوشته شده‌اند و به ماندگاری عرفان نظری و عملی کمک کردند. (ر.ک: سجادی ۱۳۸۳: ۵۰-۵۶-۷۳)

بررسی این سه مرحله سبب شد که نگارنده پس از درک زمانه جنید و عقاید و آثارش و تألیفات مشایخ مرحله تثبیت که دنباله‌رو مکتب جنید بودند، بسیاری از اصول اعتقادی در مکتب بغداد (جنیدیه) را از زبان جنید بغدادی و استادان، شاگردان وی و مشایخ مرحله بعد (همچون قشیری، ابونصر سراج طوسی، هجویری، خواجه عبدالله انصاری) جستجو کند تا به کلیات عقاید این عارف به‌طور کامل دست‌یابد. زیرا ایشان نیز همچون جنید قرآن را الگو و رسول اکرم (ص) را انسان کامل و الگوی همه مؤمنان اعم از عارف و فقیه می‌دانند و می‌کوشند تا اندیشه‌های عرفانی را بر بستر شناخت قرآن و رسول اکرم بیان کنند.

ایشان نیز سعی بر آن دارند که میان شریعت و طریقت و تمامی رویکردهای صوفیانه توازن برقرار کنند و در کنار روحيات عارفانه، مادیت زندگی را نیز به رسمیت بشناسند. دغدغه تمامی ایشان انسان کامل و وحدت وجود بوده است.

«از جنید درباره عارف و معرفت پرسیدند و او چنین پاسخ گفت: «لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ إِنَانِهِ.» «شیخ گفت: از ابوعبدالله ابن جابان شنیدم که می‌گفت: روزی به سراغ شبلی رفتم در ایام قحطی، سلام کردم و نشستم. چون برخاستم که از پیشگاه او خارج شوم به من و همراهم گفت: بروید، من همراه شمایم، شما هرکجا که باشید در پناه و حمایت من هستید. به همراهم گفتم مرادش از این سخن، قول خداوند تعالی است، که به‌راستی خداوند همراه شماست، هرجا که باشید. اوست که شما را پناه می‌دهد و حمایت می‌کند و شما در پناه و حمایت اوید. معنای واقعی سخن شبلی آن است که او خودش را بر اثر غلبه توحید و تجرید، محو در خدا می‌دید و عارف در هنگام غلبه حالات ربّانی، هرگاه تعبیر به «من» کند، پرده از این وجد برمی‌دارد و در حالی که ذاتش را تصرف نموده باز می‌نماید.» (سراج ۱۳۸۸: ۴۱۹)

آثار ایشان نیز همچون اندیشه ممتاز جنید آکنده از درون‌مایه‌های رشادت، جهاد، مبارزه، شهادت و معرفت عرفانی و عشق به خداوند است. عطار نیشابوری در توصیف عبدالله مبارک، او را افزون بر امام شریعت و طریقت، ذوالجهادین، و امیر قلم و بلازک (شمشیر پولادین) خوانده و گفته است: «نقل است که یک سال

حج کردی و یک سال غزو کردی و یک سال تجارت کردی و منفعت خویش بر اصحاب تفرقه کردی.» (عطار ۱۳۸۸: ۲۴۴) همچنین در شرح زندگی جنید بغدادی آورده است: «... او را هشت مرید بود که از خواص او بودند... ایشان را در خاطر آمد که ما را به جهاد می باید رفتن. دیگر روز جنید خادم را فرمود که ساختگی جهاد کن. پس شیخ با آن هشت مرید به جهاد رفتند. چون صف برکشیدند، مبارزی از کفار درآمد و هر هشت را شهید کرد... (من جنید) در صف کارزار شدم... آن مبارز که اصحاب را کشته بود درآمد. پس مسلمان شد.» (همان: ۴۴۷)

اوضاع و احوال سیاسی

جنید بغدادی عمر خویش را در دوران اول و دوم حکومت عباسی سپری کرد و در این زمان که حدود یک قرن می باشد، تقریباً سیزده خلیفه حکومت کردند؛ لذا ذکر اوضاع و احوال سیاسی این دو دوره با عنایت به بحث زناده خالی از فایده نیست. خلافت عباسی توسط نوادگان عباس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر (ص)، که از بنی هاشم بود، در سال ۷۵۰ میلادی در حَرّان تأسیس شد. مرکز این خلافت بعدها از حَرّان به بغداد منتقل شد؛ حکومت عباسی در بغداد در سال ۱۲۵۸ میلادی پس از یورش مغولان به پایان رسید در حالی که نزدیک به ۵۳۴ سال حکمرانی کرد. حکومت شان با «ابوالعباس سَفّاح» آغاز شد و با مرگ «مُسْتَعِصِم»، به دست مغولان به پایان رسید. از نظر سیاسی حکومت عباسیان را می توان به چهار دوره تقسیم کرد. عصر اول، دوران نیرومندی، گسترش و شکوفایی حکومت عباسیان بود و سال های ۱۳۲ تا ۲۳۲ ق. را دربر می گرفت، عصر دوم، دوران نفوذ ترکان بود که شامل سال های ۲۳۲ تا ۳۳۴ ق. می شود. عصر سوم، دوران نفوذ «آل بویه» ایرانی که از سال های ۳۳۴ تا ۴۴۷ ق. می باشد و عصر چهارم که دوران نفوذ «سلجوقیان» است که بین سال های ۴۴۷ تا ۶۵۶ ق. می باشد. (طقوش ۱۳۸۰: ۱۳)

دوران اول عباسی با خلافت «ابوالعباس سَفّاح» آغاز و با خلافت «واثق» پایان می پذیرد. نیرومندی خلافت و تسلط خلفا بر دستگاه های حکومتی و استقلال کامل آنان از ویژگی های این دوره می باشد؛ که آنها را از نیروی شخصی، سیاسی و اداری فوق العاده ای برخوردار می کرد که از خلال آن توانستند حکومت را حفظ و آشوب ها و شورش ها را سرکوب کنند. در این دوره ایرانیان از جایگاهی برجسته

برخوردار بودند. نفوذ گسترده آنان تأثیر مهم در هدایت سیاست‌های حکومت داشت و فرماندهی سپاه و مقام‌های اداری مهم مانند وزارت، دبیری و استانداری دیگر مناطق را عهده‌دار شدند. افراد سپاه، یاور خلافت و ابزاری مطیع، در دست خلیفه بودند؛ بنابراین می‌توان گفت همه خلفای این دوران برجسته بودند (خضری ۱۳۸۴: ۲۳) دوران دوم عباسی با خلافت متوکل آغاز و با خلافت مُستکفی پایان می‌پذیرد. ویژگی این دوران ضعف خلافت و از میان رفتن تدریجی هیبت آن است تا جایی که امیران تابع خلافت، برای جدایی از آن نقشه کشیدند، در این زمان ترک‌ها سیطره بر حکومت پیدا کردند. (ابن اثیر ۱۳۷۰، ج ۴: ۳۷۲)

زنداقه، از مهمترین مباحثی است که در دوران خلافت عباسیان مطرح می‌شود. واژه زندیق، معرب واژه زندیگ فارسی میانه و زندیک فارسی دری است که اولین بار، در قرن سوم میلادی، در کتیبه کرتیر، موبد موبدان ساسانی، مطرح شد که مانویان را به این نام می‌خواندند. در مورد معنای این واژه نیز، واژه‌نامه‌های فارسی، تعابیر و معناهای مختلفی را برای آن در نظر گرفتند؛ ولی معروف‌ترین معنایی که اغلب مورخان، به خصوص، ایران‌شناسان غربی برای آن در نظر گرفتند، مفهوم «ملحد» است.

اما از لحاظ سیاسی، این بحث زمانی مطرح می‌شود که حکومت اموی به حکومت عباسی انتقال می‌یابد و این فرصت خوبی را برای ناراضایان حکومت عباسی فراهم می‌کند، تا به نوعی در قالب زنداقه، مخالفت خود را به حکومت عباسی نشان دهند. اغلب قیام‌هایی که تحت این عنوان، برضد عباسیان برپا می‌شود، از نواحی شرق و شمال شرقی ایران است. مناطقی که تسلط عباسیان بر آنها کم است و دین زرتشتی در آنجا حاکم است و شدیداً نیز تحت تأثیر تفکرات مانوی و مکتب‌های ضد اسلامی است. اما استفاده از این عنوان «زنداقه» به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه فراتر از آن هم می‌رود. به طوری که خلفای عباسی نیز برای از بین بردن دشمنان و رقیبان خود، به خصوص کسانی که از قدرت و محبوبیت‌شان در میان مردم می‌ترسند، استفاده می‌کنند. مانند: خاندان برامکه که همگی به غیر از محمدبن خالد متهم به زندیق شدند و همچنین برخی از وزیران، وزیرزادگان و کاتبان دربار... تا جایی که حتی خلیفه عباسی (مأمون) نیز به خاطر علاقه‌اش به بحث و مناظره با ادیان مختلف، از سوی مخالفانش متهم به زندیق

می‌شود. در کل، به نظر می‌رسد ظهور زنادقه، در اثر آشفتگی‌های دینی و سیاسی عباسیان به وجود می‌آید و اگرچه مفهوم زنادقه، در ابتدا ابزاری برای جداسازی قلمرو کفر از ایمان بود ولی، به تدریج، ابزار سیاسی مناسبی برای از بین بردن مخالفان و رقیبان حکومت عباسی شد. از نگاهی دیگر در دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس ظلم دستگاه حکومتی و تجمل‌گرایی باعث به وجود آمدن مخالفت‌ها در اقصای مختلف مسلمانان می‌شد که مردم به هر نحوی مخالفت خود را با این اعمال بروز می‌دادند. یکی از این روش‌ها روی گرداندن از دنیا بود و افرادی برای ابراز مخالفت با زندگی اشرافی حاکمان، به عبادت، زهد و دوری از دنیا پرداختند تا به نوعی انزجار خود را از حکومت ظالم زمان نشان دهند. در نهایت، خروج خلافت دینی از جایگاه اصلی خود و عواملی دیگر، دست به دست هم داد و جنبش نیرومندی به‌عنوان زهد و مبارزه منفی در برابر دستگاه خلافت بروز و ظهور کرد و با گذشت زمان رواج یافت. به تدریج اندیشه زهد با حرف‌های تازه همراه شد و رنگی تازه یافت و به مرور زمان، خود، تبدیل به فرقه‌ای جدید گشت. ابن‌سراج، از اوصاف صوفیان می‌گوید: «اولین ویژگی صوفیان پس از انجام واجبات و ترک مُحَرَّمات، دوری از کردارهای بی‌فایده و بریدگی از همه دلبستگی‌هایی است که میان آنان و مطلوب دوری و تاریکی ایجاد می‌کند، زیرا صوفیان مقصود و مطلوبی جز حق ندارند. صوفیان را احوال خاصی است از جمله: خشنودی به اندکی از دنیا، و رضایت به نان پاره‌ای که چاره‌ای از آن نیست، و بسندگی به کمترین بهره‌های دنیاوی از پوشیدنی و گستردنی و خوردنی و همانند این‌ها و گزینش درویشی بر توانگری، سبکباری و دوری از گرانبجانی و برگزیدن گرسنگی بر سیری و اندکی بر بسیاری و ترک برتری جویی و کامرانی و سروری و نیز مهربانی بر آفریده‌ها و فروتنی بر خرد و کلان و از خود گذشتگی در هنگام نیاز مردمان و سیرچشمی از دنیا داران و نیک‌اندیشی در باب خداوند و راستکاری در پیروی از فرمان‌های حق... و پذیرش بلاهایش و تسلیم و رضا در برابر فرمان‌هایش...» (سراج ۱۳۸۸: ۷۲)

سرانجام، اعمال، رفتار و عقاید صوفیان در مجامع عمومی چنان نمود کرد که موجب تکفیر و همچنین زندیق دانستن جمعی از شیوخ تصوف شد. اوج این درگیری را می‌توان در تکفیر حسین بن منصور حلاج [یکی از برجسته‌ترین

شاگردان جنید، (م ۳۰۹ ق.)] و به‌دار آویختن او مشاهده کرد. همانطور که اشاره شد، صرف‌نظر از این عوامل داخلی که در پیدایش تصوّف در جهان اسلام مؤثر بودند، جمعی از مستشرقین و بسیاری از مؤلفان اسلامی که درباره تصوّف تحقیق کرده و کتاب نوشته‌اند، اعتقاد دارند که عواملی نیز خارج از متن اسلام در پیدایش و تشکیل عقاید و افکار صوفیه تأثیر داشته است. درباره عوامل خارجی پیدایش تصوّف در اسلام و اینکه این شیوه از کجا وارد اسلام شده است، سخن بسیار است. گروهی از محققان آن را مولود افکار هندی دانستند و عده‌ای آن را زاینده فلسفه نوافلاطونی یونان می‌دانند. بعضی دیگر آن را از رهبانیت و زهد مسیحی منشعب دانسته و جمعی معتقدند تصوّف، مولود عکس‌العمل فکر آریایی در مقابل افکار عربی می‌باشد. حاصل کلام آنکه تصوّف جوشان اوایل عهد عباسی در دوره «سَری سَقَطی» و «جُنید» و «حلاج» در بغداد به اوج خود رسید و با وفات شبلی، تقریباً در آنجا پایان یافت.

سبک ادبی جنید بغدادی

در تحقیقات اخیر، قریب به اتفاق مطالعات سبک‌شناسی درباره متون کهن معطوف به تحقیق درباره سبک‌های ادبی است؛ اما تاکنون توجه چندانی به مقوله سبک‌شناسی عرفانی نشده است. حال آنکه پدیده شگرف عرفان اسلامی با آن همه طول و تفصیلی که در پهنه تاریخ ایران داشته و تاریخ و فرهنگ این سرزمین بوده است، ساختار خاصی دارد و سبک و ویژه‌ای از زندگانی را ارائه می‌دهد. درون نظام تصوّف نیز سبک‌های فرعی متنوعی وجود دارد که هر یک، در ضمن تبعیت از اصل، نوآوری‌هایی را به نمایش می‌گذارد. یکی از بسترهای تشخیص سبک عرفانی، دایره اصطلاحات هر عارف و مقام و مکان هر اصطلاح در منظومه ذهنی وی است. در سبک‌شناسی ادبی از دو مفهوم «سبک دوره» و «سبک شخصی» سخن می‌رود. اولی به معنای طرز حاکم بر آثار ادبی در یک دوره معین تاریخی است و دومی به شیوه خاص یک شاعر یا نویسنده اطلاق می‌شود که اثر او را متمایز از آثار دیگران می‌سازد. (شمیسا ۱۳۷۴: ۹۶۰) باید گفت که مفاهیم سبک دوره و شخصی منحصر به ادبیات نیست بلکه هر نظام حاضر در جامعه مانند عرفان، در طول تاریخ، سبک‌های مختلفی را تجربه کرده است. در دل عرفان، چند سبک

دوره و تعداد قابل توجهی عارف صاحب سبک نشو و نما یافت که گاهی از شیوه آنها با تعبیر «مکتب» یا «جریان» یاد می‌شود. نخستین تقسیم‌بندی از سبک‌های عرفانی از جانب خود صوفیه ارائه گشت. کلابادی کلّ عرفان زمانه خویش را در دو گروه جای داده و آن دو را بنا بر موقعیت جغرافیایی «مکتب بغداد» و «مکتب خراسان» و به خاطر روش زندگی عرفانی، «صحویه» و «سکریه» نامید. (کلابادی ۱۶۵۷: ۲۷۱) و این خود دلیل بنیان‌گذار و صاحب سبک بودن جنید است.

این نوع نگاه به مسئله سبک دوره و شخصی از دیدگاه فردینان دوسوسور Ferdinand du Saussure، زبان‌شناس مشهور ساختارگرا، به شکل دیگری مطرح و وارد مطالعات ساختارگرایانه و به ویژه روایت‌شناسی شده است. وی اعتقاد داشت زبان (به مفهوم خاص او Langue) نظامی با قواعد ثابت است که سخنگویان یک زبان (به معنای عام) آن را رعایت می‌کنند. در برابر آن، گفتار Parole وجود دارد هر کسی در ضمن تبعیت از نظام زبان به شیوه خاصی حرف می‌زند؛ دقیقاً مانند بازی شطرنج که قواعد مشخصی دارد اما هر کس به روش مخصوصی بازی می‌کند. (سوسور ۱۳۹۲: ۳۵) حرف سوسور مبنای مهمی برای تمام تحلیل‌های ساختاری است. اگر نظر سوسور را در سبک‌شناسی عرفانی پیگیری نماییم، اینگونه باید گفت: آن عارفی که از قوانین از پیش تعیین شده پیروی می‌کند، مصداق پارول را دارد و هر اندازه در محدوده این قوانین روش تازه‌تری را ارائه دهد، برجسته‌تر و خلاق‌تر است. اما آن عارفی که قوانین را عوض نموده و طرحی نو در می‌افکند، سبک دوره یا لانگ جدیدی را معرفی می‌نماید. دوره اول عرفان اسلامی که از نیمه دوم قرن دوم تا قرن پنجم را شامل می‌شود، یک لانگ محسوب می‌گردد و عارفانی چون جنید پارول‌های برجسته و خلاق آن یا همان صاحبان تصرف هستند.

در جمع‌بندی کلی باید گفت جنید بغدادی در مقام پیر و مرشد، نامی آشنا در ادب و عرفان ایران است؛ اما افکار، شخصیت و نگرش او به صورت شخصیتی مستقل و صاحب سبک آنچنان که شایسته اوست، مورد کنکاش قرار نگرفته است. این پژوهش در راستای تکمیل و برداشتن گامی جدید در پژوهش‌های مربوط به جنید و به دست دادن شناختی دقیق و ژرف‌تر از جهان‌بینی این عارف با نگاهی کل‌نگر و جامع پرداخته است.

بر مبنای نظر صاحب‌نظران، جهان‌بینی را می‌توان نوع نگرش، تفسیر، تبیین،

برداشت و طرز تفکر یک شخص یا گروه یا مکتب درباره جهان، هستی، انسان و رابطه میان آنها تعریف کرد: ریکرت Rikert می‌گوید: «ما می‌خواهیم درکی از جهان داشته باشیم که به ما کمک کند تا معنای زندگی مان، [یعنی] ارزش «من» مان را در جهان در یابیم.» (ر.ک: ژرمان ۱۳۷۷: ۲۰۶-۲۱۴) اهمیت بررسی جهان‌بینی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که اعمال انسان‌ها بر اساس جهان‌بینی آنها صورت می‌پذیرد؛ یعنی نگرش انسان‌ها به خود، به جهان هستی، به سایر انسان‌ها و به خالق آن (اعتقاد یا عدم اعتقاد به آفریننده جهان)، در عقیده، رفتار و کردار و زندگی اجتماعی و فردی بشر تأثیر مستقیم دارد. در جهان‌بینی عرفانی اساس مباحث مبتنی بر انسان‌شناسی و خداشناسی است.

با توجه به اینکه عارفان، اغلب به انسان در سه ساحت «انسان و خویشتن، انسان و خدا، و انسان و هموعان» توجه می‌کنند، مباحث این پژوهش غالب سخنان جنید را در سه زمینه فوق دربر می‌گیرد. در این پژوهش، مقام و جایگاه برجسته انسان در نگاه این عارف - که براساس نگرش وحدت وجودی وی بوده - و توجه جدی و مسئولانه وی در برابر همه انسان‌ها؛ نشان داده شده است.

در پایان وظیفه خود می‌دانم از زحمات بی‌دریغ معاونت محترم پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب و مرکز مطالعات ادبیات فارسی و تحقیقات عرفانی و همکاران گرامی: سرکار خانم دکتر امیربانو کریمی، دکتر سرور مولایی، دکتر عبدالحسین فرزاد و دکتر ابومحبوب و پژوهشگران مرکز: سرکار خانم مهدیه منصوری و جناب آقای مهبد خاتم و دیگر عزیزان که مرا در این راه همراه بوده‌اند و همچنین بزرگوارانی که در چاپ و انتشار این اثر محبت خودشان را از نگارنده دریغ نفرموده‌اند، سپاسگزار باشم. از خداوند بزرگ توفیق تمام آنان را مسئلت می‌نمایم.

فصل اول

زندگی و زمانه

اصل و نسب جنید

ابوالقاسم الجُنیدبن محمدبن الجُنید القواریری «کنیت او ابوالقاسم است، و لقب وی قواریری و زُجاج و خَرَزاز است. قواریری و زجاج از آن گویند که پدر وی آبگینه فروختی.» (جامی ۱۳۷۰: ۷۹) «پس باز بغداد آمد (جنید) و آبگینه فروشی کردی و هر روز به دکان شدی...» (عطار ۱۳۸۳: ۳۶۵) «و فی تاریخ الیافعی: انّ الخَرَزاز بالخاء المعجمه و الزّاء المشدّه المکرّره، و انما قبل له الخَرَزاز لانه کان یعمل الخَز.» (جامی ۱۳۷۰: ۷۹) از جمله نامدارترین و شناخته شده‌ترین عارفان دین‌دار در جهان اسلام و یکی از تأثیرگذارترین افراد تاریخ فرهنگ تصوّف است که مدتی رهبری این گروه را برعهده داشته است. وی در میان سال‌های ۲۰۶ یا ۲۰۷ تا ۲۱۰ هجری قمری در خلال سال‌های نزدیک به وفات شافعی و در دوران خلافت مأمون و در آستانه به قدرت رسیدن معتزله در شهر بغداد از پدر و مادری مسلمان و ایرانی تبار چشم به جهان گشود.

از احوال، نسب و نژاد پدر و مادر جنید همین قدر اطلاع در دست است که اجداد او ایرانی و از شهر نهاوند بوده‌اند که ظاهراً در اوایل بنای بغداد به آنجا مهاجرت کردند.

گویند که: اصل وی از نهاوند بود و جای نشست به بغداد بود. (انصاری

از سوی دیگر در بعضی از منابع متأخر مانند تذکرة الاولیاء عطار نیشابوری او را خواهرزاده سَرّی سَقَطی دانسته‌اند.

«صحبت مُحاسِبی یافته بود و خواهرزاده سَرّی بود و مرید وی.»

(عطار ۱۳۸۳: ۴۱۴)

گزارش متون طبقات و تاریخ درباره پدرش در همین حد است که در شهر بغداد به شیشه‌گری مشغول بوده است. خود جنید هم در دوران نوجوانی و پس از بازگشت از سفر حج در هفت سالگی که به همراه دایی اش سَرّی سَقَطی رفته بود، تحت حمایت پدر و دایی اش به کار در بازار بغداد و نیز عبادت روی آورد و چون پدرش آبگینه فروش بود، او نیز در جوانی بدان کار مشغول شد و بعدها به خزفروشی پرداخت و از این طریق روزگار می‌گذراند.

ابوالحسن سَرّی بن الْمَغَلَسِ السَّقَطی

جنید، پدر خود را در کودکی از دست داد و تحت نظر دایی اش، سَرّی بن الْمَغَلَسِ سَقَطی (ف. ۲۵۳ ق.) پرورش یافت که خود مرید معروف کَرّخی (ف. ۲۰۰ ق.) بود. سَرّی آغاز سیروسلوک خود را در برخورد با حبیب راعی دانسته است. لقب سَقَطی به واسطه اهل بازار و خرده فروش (سَقَطی) بودن وی است. محققان همه بر آن هستند که جنید بیشترین تأثیر را از سَرّی، دایی خویش پذیرفته است.

«سَرّی خال جنید بود و عالم به جمله علوم، و اندر تصوّف ورا شانی عظیم است. و ابتدا کسی که اندر ترتیب مقامات و بسط احوال خوض کرد وی بود، رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ. و بیشتر از مشایخ عراق مریدان وی‌اند. و وی حبیب راعی را دیده بود و با وی صحبت داشته، و مرید معروف کرخی بود. اندر بازار بغداد سقطفروشی کردی ... وی را پرسیدند که: «ابتدای حالت چگونه بود؟» گفت: «حبیب راعی روزی به دوکان من اندر آمد. من شکسته‌ای فرا وی دادم که: به درویشان ده. مرا گفت: جَبْرک‌الله. از آن روز که این نکته به گوش من رسید، نیز از من فلاح دنیایی برخاست.» و از وی می‌آید که گفت: «اللَّهُمَّ مَهْمَا عَذَّبْتَنِي بِشَيْءٍ فَلَا تُعَذِّبْنِي بِذَلِكَ الْحِجَابِ.» بار خدایا، اگر مرا به چیزی عذاب کنی به ذلّ حجابم عذابم مکن؛ از آنکه چون محبوب نباشم از تو، عذاب و بلا به ذکر و مشاهدت تو بر من آسان بود، و چون از تو

محبوب باشم نعیم ابدی تو هلاک من باشد به ذلّ حجاب تو.»

(هجویری ۱۳۸۴: ۱۶۸)

دوران کودکی جنید

جنید از کودکی تیزفهم و با فراست بود؛ از دوران کودکی وی نقل شده است:

«و ابتدای حال او آن بود که از کودکی باز درد زده بود و طلب کار و با ادب و فراست و فکرت، و تیزفهمی عجب بود. یک روز از مکتب به خانه آمد. پدر را دید گریان. گفت: چه بوده است؟ گفت: امروز چیزی از زکات مال پیش خال تو بردم، سرّی قبول نکرد. می‌گیرم که عمر خود را در این پنج درم به سر برده‌ام و این خود هیچ دوستی را از دوستان خدای را نمی‌شاید.

جنید گفت: «به من ده تا ببرم، که بستاند.» بستد و روانه شد و در خانه خال بزد. گفت: «کی است؟» گفت: «منم جنید.» درش بگشاد «این قراضه بستان.» سرّی گفت: «نمی‌ستانم.» گفت: بدان خدای که با تو این فضل و با پدرم این عدل کرده است که بستانی.» سرّی گفت: «ای جنید! با من چه فضل و با او چه عدل کرده است؟» جنید گفت: «با تو آن فضل کرد که درویشی داد و با پدرم آن عدل کرد که او را به دنیا مشغول گردانید. تو اگر خواهی قبول کنی و اگر خواهی رد کنی. و او اگر خواهد و اگر نه، زکوة مال به مستحق باید رسانید.» سرّی را این سخن خوش آمد. گفت: ای پسر! پیش از آنکه این زکات قبول کنم، تو را قبول کردم.» در بگشاد و آن زر بستد و او را در دل خود جای داد.»

(عطار ۱۳۸۳: ۳۶۴)

بیان دیدگاه جنید در این داستان در باب درویشی و توانگری بیانگر عمق اندیشه وی در دوران طفولیت است و گویای اینکه وی به معنای حقیقی فقر و غنا دست یافته است. در نظر وی، غنا به معنی توانگری و دولت‌مندی حقیقی، خاصّ حقّ است و غنای خاصّ خلق، غنای دل می‌باشد که به معنای توانگری قلب است. توانگری قلب، مقامی است که بنده در آن، خود را از همه جهان و جهانیان بی‌نیاز می‌داند و چون حقّ را یافته، التفاتی به ماسوی‌الله نمی‌کند. از سوی دیگر، فقر نیز در معنای نیازمندی به خدای - تعالی - است. درویش در این نیازمندی به هیچ سببی از اسباب دنیایی تعلق خاطر ندارد. وی با رسیدن به مرتبه حقیقت فقر؛ یعنی

برهنه گردیدن از ماسوی‌الله و به فنا فی‌الله رسیدن، به توانگری راستین، یعنی توانگری قلب می‌رسد. از اینروست که وی درویشی را فضل خداوند و توانگری را عدل خداوند دانسته است.

حکایت دیگر از تیز فهمی دوران کودکی وی در تذکرة‌الاولیاء در مسئله شکر آمده است:

«و جنید هفت‌ساله بود که سرّی او را به حج برد و در مسجدالحرام مسئله شکر می‌رفت. در میان چهارصد قول بگفتند در شرح بیان شکر، هرکسی قولی، سرّی با جنید گفت: تو نیز چیزی گو. گفت: شکر آن است که نعمتی که خدای تو را داده باشد بدان نعمت در وی عاصی نشوی و نعمت او را سرمایه معصیت نسازی. چون جنید این بگفت، هر چهارصد گفتند: «أحسنّت یا قُرّة‌عین‌الصّدّیقین.» و همه اتفاق کردند که بهتر از این نتوان گفت. [تا سرّی گفت:] «یا غلام! زود باشد که حفظ تو از خدای [زبان تو بود.] جنید گفت: «من بدین می‌نگرستم که سرّی گفت. پس شیخ گفت: این از کجا آوردی؟ گفتم: از مجالس تو.»

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۶۵)

کلام جنید بیانگر اشراف وی بر معنای حقیقی شکر یعنی شناسایی نعمت، قبول نعمت و سپس ثنا گفتن به پاس نعمت است.
(ر.ک: شکر در این پژوهش)

استادان جنید

جنید در همان سن جوانی به رسم قالب صوفیان آن عصر، ضمن پرداختن به کار، به تحصیل علوم شرعی و معارف دینی نیز همت گماشت. وی در بغداد حدیث و فقه آموخت، به مذهب اهل حدیث گروید و به دیدار عالمان زمان نایل شد، از جمله نزد ابو‌ثور ابراهیم بن خالد بن ابی الیمان کلبی (شاگرد شافعی) فقه آموخت. و به خاطر جدّت ذهن در ۲۰ سالگی به فتوی در مجالس درس او می‌پرداخته است. بنا بر ثبت همه تذکرها، حارث مُحاسبی از دیگر استادان او در وادی تصوّف است و علاوه بر حارث مُحاسبی به صحبت محمّد قصاب نیز رسیده است.

«و فقیه بود بر مذهب بو‌ثور، مهینه شاگرد شافعی، و فتوی وی دادید، و با سرّی سَقَطی و حارث مُحاسبی و محمّد قصاب صحبت داشته بود و شاگرد ایشان بود. و وی از ایمة این قوم است و از سادات و مقبول و همه زبان‌ها.»

(انصاری، ۱۳۴۲: ۱۹۶)

نکته‌ای که در مورد حارث مُحاسَبی، استاد جنید، شایان ذکر است، اقتدای مذهب محاسبیه و تولّای محاسبیان به وی است. حارث رضا را از جمله مقامات نمی‌داند. در زمان وی اهل خراسان این گفته را پذیرفتند در حالی که عراقیان (از جمله جنید شاگرد وی) رضا را از جمله مقامات و نهایت مقام توکل دانسته‌اند. این اختلاف دیدگاه در مکتب جنیدیه و محاسبیه از اختلاف عقیده ایشان در باب دوام حال نشأت گرفته است. حارث محاسبی معتقد بر دوام حال است، در نتیجه رضا را حال می‌داند؛ در حالی که اعتقاد جنید این است که احوالات چون برق می‌باشند و دوام ندارند در نتیجه رضا را مقام می‌داند. هجویری در کتاب معروف خود، کشف‌المحجوب، در این باب می‌گوید:

«مشایخ - رض - در باب دوام حال مختلفند:

۱- گروهی دوام حال روا دارند. حارث محاسبی دوام حال روا دارد و گوید: محبّت و شوق و قَبْضُ و بَسْطُ جمله احوال‌اند، اگر دوام آن روا نباشدی نه محبّ، مُحَبّ باشدی و نه مشتاق، مشتاق، و تا این حال بنده را صفت نگرده، اسم آن بر بنده واقع نشود. و از آن است که وی رضا را از جمله احوال گوید.

۲- گروهی که دوام حال روا ندارند. جنید - رض - گوید: «الأحوال كالبروق فان بقيت فحديث النفس» احوال چون بروق باشد که بنماید و نباید و آنچه باقی شود نه حال بود که آن حدیث نفس و هوس طبع باشد.»

(هجویری، ۱۳۷۳: ۲۲۶-۲۲۵)

اگر عرفای اهل خراسان و عراقیان در میان اجتماع مسلمانان از منظر سیر تحول تاریخی اش مورد بررسی قرار گیرد؛ باید گفت: عرفان در دوران اولیه شکل‌گیری، در یک تقسیم‌بندی کلی به دو مکتب عراق (صوفیان ساکن بغداد) و مکتب خراسان تقسیم‌بندی می‌شود.

هرچندکه این تقسیم‌بندی، علاوه بر اختلاف دیدگاه، بیشتر به حوزه جغرافیایی نظر دارد؛ ولی سبب شده است تا در دوره‌های بعد، ملاک عمده‌ای به شمار آید و اعتقاد به دو مکتب عرفانی خراسان و بغداد به وجود آید. مکتب بغداد، با نام جنید بغدادی گره خورده و مکتب خراسان، با نام بایزید بسطامی. با نگاهی به تقسیم‌بندی قشیری و مناسبت سخنش مشخص می‌شود، تقسیم‌بندی او بیشتر

ناظر به حوزه جغرافیایی است نه تفاوت دیدگاه‌ها و عقاید و آرای رایج در این دو مکتب.

«و خلاف است میان عراقیان و خراسانیان اندر رضا [که] رضا از احوال است یا از مقامات. خراسانیان گویند: رضا از جمله مقامات بود و این نهایت توکل است. و معنی این باز آن آید که بنده به کسب و حیلت بدو رسد. و عراقیان گویند: رضا از جمله احوال است و بنده را اندر این کسب نبود؛ بلکه اندر دل فرود آید چون حال‌های دیگر. و ممکن بود میان هر دو زبان جمع کردن. گویند: بدایت رضا مکتسب بود [بنده را] و آن مقامات است و نهایت وی، از جمله احوال بود و مکتسب نیست.»
(قشیری ۱۳۸۸: ۲۹۶-۲۹۵)

هم‌عصران جنید

جنید، بیشتر عمر خود را در بغداد به تربیت مریدان و وعظ و ارشاد سپری کرد، و ظاهراً جز چند سفری به حج، سفر دیگری نداشت. جنید، از عارفان اهل صحو / هوشیاری است و با بایزید بسطامی عارف اهل سُکر / مستی هم‌عصر بوده و شطحیات او را شرح کرده است.

«و در شریعت و حقیقت به اقصای الغایه بود، و در زهد و عشق بی‌نظیر و در طریقت مجتهد، و بیشتر مشایخ بغداد در عصر او و بعد از وی مذهب او داشته‌اند. و طریق او طریق صَحْو است؛ به خلاف طیفوریان که اصحاب بایزیدند.»
(عطار ۱۳۸۳: ۳۶۳)

طیفوریه و جنیدیه و کلام ایشان در باب سُکر و صَحْو

صحو، وجه ممیز مکتب جنیدیه (پیروان جنید) و سُکر، از ویژگی مهم مکتب طیفوریه (پیروان ابویزید طیفورین عیسی البسطام) است. هجویری (جنیدی مذهب)، سُکر را به معنی غلبه محبت حق تعالی و صحو را در معنی حصول مراد و دیدار بقا در فنای صفت می‌داند. (ر. ک. صحو و سُکر در کشف‌المحجوب) همچنین صحو از زبان ابوالقاسم جنید، در این کتاب، عبارت است از: صحت حال با حق که در وصف و کسب بنده نمی‌گنجد. وی، سُکر را غیبتی می‌داند که به واسطه واردی قوی به وجود می‌آید و آن را برتر از غیبت

می‌داند؛ زیرا صاحب سُکر، صاحب بسط است. (همان) و تفاوت غیبت و سُکر را در علت ایجاد آنها می‌داند و معتقد است که غیبت، معلول غلبه گرفتن مواردی مانند رغبت و رهبت و خوف و رجا است، اما سُکر، معلول وجد (یافت) و کشف جمال حق است (ر.ک. صحور و سکر در کشف‌المحجوب) جنید در جایی دیگر گفته است:

«به حقیقت آزادی نرسی تا از عبودیت بر تو هیچ باقی مانده بود.»

(عطار ۱۳۷۷: ۴۳۳)

که طبق مشرب صحو او، نمی‌توان گفت که در اینجا تبلیغ فنا و سُکر کرده است، بلکه دعوت به صحو می‌کند؛ البته صحوی که از نظر او از سُکر فراتر است؛ در حالی که حلاج از شاگردان بنام جنید، صحو و سُکر را صفت بنده دانسته و بر این اعتقاد است که پوسته اوصاف بنده حجاب وی از خداوند خویش است. (هجویری ۱۳۷۳: ۲۳۶) دیدگاه این عرفای بزرگ (جنید و حلاج) بیانگر سبک شخصی ایشان در بطن سبک این دوره از عرفان است.

اختلاف سبکی طیفوریه و جنیدیه در باب سُکر و صحو سبب شد دو دیدگاه مبنی بر برتری صحو بر سُکر یا سُکر بر صحو پایه‌گذاری شود. هجویری در کتاب کشف‌المحجوب آورده است:

نمودار شماره ۱: صحو و سُکر در کشف‌المحجوب هجویری (جنیدی مذهب)

<p>۱- گروهی سُکر را بر صحو فضل می‌نهند، و آن ابویزید طیفوربن عیسی البسطامی است و متابعان آن.</p> <p>۲- گروهی صحو را بر سُکر فضل نهند و آن ابوالقاسم الجنید بن محمد بن الجنید القواریری است و متابعان آن.»</p>	}	<p>«اندر این معنی سخن بسیار است»</p>
---	---	--------------------------------------

گروه ۱

«گویند که: صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی. سُکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر خود به بقای قوتی که اندر او موجود است، بخلاف جنس وی و این اَبْلَغ و اَتَم و اَكْمَل آن بود.»