

فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

س 7 - ش 24 - پاییز 90

جامی و مشکل عشق

دکتر بهاء‌الدین اسکندری

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم

چکیده

جامی افزون بر سرودن منظومه‌های عاشقانه‌ای همچون "لیلی و مجنون" و "یوسف و زلیخا" به عشق از منظر یک محقق مدرسی و با نگاه و تحلیل عارفان نیز نگریسته است. در این جهان‌بینی عشق کلیدی‌ترین عنصر است؛ عنصری که آفرینش با او تبیین می‌شود و در همه جا و همه چیز جاری است. سرآغاز فتنه وجود، عشق حق است به خویشتن و شهود کمالات خویش. جامی می‌کوشد گونه‌های مختلف این عشق‌ورزی و شهود و نیز آدمیان و تنوع نگاه عاشقانه آنان را باز نماید. کوشش او در تبیین سریان عمومی عشق، انواع شهود حق و انگیزه‌های متفاوت آدمیان، کوششی است سزا و اما در موضعی مبهم و شاید نارسا و ناتمام. در این نوشتار سعی بر آن است که به برخی از این ابهامات و ناهماهنگی‌ها، نارسایی‌ها و ناتمامی‌ها اشارت رود. نیز تلاش شده است تا براساس همان نگاه جامی، در طرحی دیگر تا آن‌جا که ممکن است این ناهماهنگی‌ها به هماهنگی رسد و ابهامات رفع شود.

کلیدواژه‌ها: جامی، حق، عشق، انسان، هستی.

تاریخ دریافت مقاله: 89/9/27

تاریخ پذیرش مقاله: 90/8/30

Email: Mehravaran72M@yahoo.com

مقدمه

جامی را با همه کم‌مه‌ری‌هایی که در این سال‌ها از سوی برخی صاحب‌نظران نسبت به او شده است، می‌باید از چهره‌های کم‌نظیر ادبیات دیرینه و پربار پارسی دانست. پیشینیان او را وزن و اعتباری بسیار می‌نهادند تا بدانجا که وی را خاتم الشعرا دانستند و خواندند. گویا آنچه آنان را بدین نظر برمی‌انگیخت پیش و بیش از آنکه کم و یا بی‌ارج کردن شاعران پس از او باشد، اعتقاد به این نکته بوده است که پس از او شاعری بزرگ - آنچنان تیزپا که چون فردوسی و مولوی و حافظ و نظامی قله‌هایی را فتح و آن‌گونه درشت که وسعت چشم‌ها را مسخر خویش کند - در باغ‌های در هم تنیدهٔ ادب پارسی نبالیده است⁽¹⁾؛ اما امروزی‌ها انگار که در تردید اظهار نظری قطعی و علمی در باب او مانده‌اند. برای نمونه می‌توان بر اظهار نظر صاحب‌نظران، نجیب مایل هروی و اعلا خان فصیح‌زاد، را دربارهٔ جامی تأمل کرد که یکی او را سخت تأیید می‌کند (اعلا خان) و دیگری در تقبیح و کم‌ارزش نمودن ابعاد گوناگون شخصیتی جامی کم‌نمی‌کوشد (نجیب مایل هروی).

به هر حال حتی اگر ادعای خاتمیت او را گراف بدانیم، آن را بی‌وجهی تلقی نخواهیم کرد. پس از او چند شاعر را می‌توان سراغ گرفت که:

- 1- در کمیت (نزدیک به چهل هزار بیت)؛
- 2- در کیفیت (روانی⁽²⁾)، ترکیب‌سازی و تصویرپردازی؛
- 3- و در گستردگی مفاهیم (اندیشه‌های دینی، عرفانی، اخلاقی، و غنایی البته همراه با چاشنی عرفان)؛

به توان و قدرت او پا گرفته و بالیده باشد، آن هم شاعری که در علوم مختلف - گر چه چون برخی از صاحب‌نظران آن را دایرة‌المعارفی بخوانیم - دستی داشته باشد و در عرصهٔ نثرگام‌ها زده باشد. به نظر می‌رسد اگر پیشتر با آن

عنوان، تند تاخته باشند، امروز نیز در این سو بی‌شتابی نبوده‌اند؛ جامی و اندیشه و شعر و سخن و کارهای علمی او همچنان شایسته باز کاوی‌اند.

جامی جهان را آنچنان می‌بیند و تفسیر می‌کند که عارفان - به ویژه پس از ابن عربی - دیده و تفسیر کرده‌اند. در ترسیمی اجمالی از خطوط اساسی جهان‌بینی جامی - با محوریت عشق - می‌توان از: انگیزه و چرایی آفرینش؛ سرچشمه عشق‌ها؛ سریان عمومی عشق؛ و تقسیم‌بندی عشق؛ سخن گفت.

پیشینه

این مفاهیم در ادبیات جامی البته اندیشه‌هایی نوظهور نیستند، پیش از او نیز درباره این موضوعات چهارگانه سخن‌ها گفته‌اند. ریشه‌های این گونه تفکرات را می‌توان در آثار افلاطون و پس از او نو افلاطونیان باز جست؛ اما تفکرات فلسفی و اندیشه‌های صوفیانه و عارفانه مسلمانان در این باره با اینکه وامدار دو جریان یادشده است، فهم‌های نوظهور و بدیعی را عرضه داشته که تشخیص ویژه خود را به آن بخشیده است.

در این میان از قرن چهارم هجری به بعد بود که نظریه عشق به صورت مفصل و جدی در عرصه فلسفه و عرفان اسلامی ظاهر شد⁽³⁾ و از آن پس بالید و تحول و توسعه یافت. در حوزه فلسفه، این موضوعات چهارگانه را می‌توان در ادبیات مشائیان و اشراقیون و بعدها در حکمت متعالیه مشاهده کرد و اما در کلام عرفا و صوفیان و صوفی‌مآبان در این باره فراوان سخن رفته است؛ به عنوان نمونه می‌توان از:

1- ابوالحسن علی بن محمد دیلمی در *عطف الألف المؤلف علی اللام*

المعطوف؛

2- هجویری در *کشف المحجوب*؛

3- غزالی به ویژه در *کتاب المحبه (از احیاء)*؛

4- ابو نصر سراج در *اللمع فی التصوف*؛

5- ابن دباغ در *مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب*؛

6- ابن عربی به ویژه در *فتوحات مکیه*؛

7- و ابوطالب مکی در *قوت القلوب*؛

یاد کرد؛ اما اگر منصفانه بنگریم کمتر کسی چون جامی چنین گسترده و همه‌جانبه عشق را بازکاویده است؛ به ویژه در موضوع چهارم که به نظر می‌رسد از ابتکارات و ابداعات او خالی نباشد. مقایسه دیدگاه جامی با دیگران در این باره خود می‌تواند موضوع مقاله یا مقالات مستقلی باشد.

می‌باید اذعان کرد محققان و صاحب‌نظران بسیاری پیرامون نظرات بزرگان درباره عشق - هم به صورت مقاله و هم کتاب - سخن گفته‌اند⁽⁴⁾. درباره جامی می‌توان بحث مفصل عشق را در رساله دکتری نگارنده با عنوان «فرهنگ تحلیلی اصطلاحات عرفانی - اخلاقی جامی» و کتاب «عرفان جامی» از سوسن آل رسول بازجست. در کتاب عرفان جامی با اینکه در بسیاری مواضع، بحث، عالمانه پی‌گرفته شده است، اما نویسنده درباره انواع عشق و محبت، آن‌جا که دیدگاه جامی را در *لوامع* - که در این بحث بسیار اساسی و محوری است - دنبال کرده است، بیشتر گزارشی لفظ به لفظ داده است و کمتر، نشانی از تحلیل و تدقیق را می‌توان در آن یافت.

آنچه نگارنده را به نوشتن این مقاله برانگیخت آن است که در کتاب‌ها و مقالاتی که درباره جامی نگاشته شده است، تحلیلی از کاستی‌های کوشش او در این موضوعات چهارگانه - و به‌ویژه موضوع چهارم - دیده نمی‌شود. در ادامه پس از طرح دیدگاه جامی در این موضوعات کوشش خواهد شد این نقایص تحلیل شوند.

عشق و گستره آن در نگاه جامی

1- انگیزه و چرایی آفرینش

از این منظر آنچه حضرت حق را به آفرینش می‌انگیزد، عشق به شهود کمال اسمائی خویش است و اما این شهود موقوف است بر اعتبار غیر. می‌باید غیری باشد، می‌باید مراتب مختلف وجود - و به بیانی دیگر مراتب تفصیل و کثرت - باشد تا خداوند این کمالات نهفته را بنگرد، همچنانکه کمالات ذاتی خویش را در ازل آزال به گاهی که او بود و چیزی دیگر نبود - حیث کان الله و لم یکن معه شیء - می‌دانست و به خود - و بی‌نیاز غیر - می‌دید.

2- سرچشمهٔ عشق‌ها

نقطهٔ آغازین تمامی عشق‌ها و فتنه‌انگیزی‌ها را در همین شعور و آگاهی به کمال اسمائی می‌باید جست‌وجو کرد. این شعور و این آگاهی، به دنبال خویش میل و خواستی را برمی‌انگیزد؛ میل و خواستی به تحقق و ظهور این جمال و کمال در مظاهر. این میل و خواست سرچشمه‌ای است که تمامی عشق‌ها و محبت‌ها از آن جاری است. هر کجا محبتی است، هر کجا عشق و مودّتی است - که همه جا هست - تعیناتی است از همین عشق، عشقی که از آن انبساط خویش، در تقیّدات وجود ظهور و تحقق یافته است.

3- سریان عمومی عشق

از این منظر دیگر جای شگفتی نخواهد بود اگر عشق را در تمامی مظاهر آفرینش ساری و جاری ببینیم؛ چه با این نگاه، مظاهر آفرینش طفیل شهود یک عاشق است؛ عاشقی که خویشتن را از بلندای انبساطی یکدست در تنزلات وجود می‌ریزد و افزون بر خویش همگان را به شهود جمال و حسن و عشقبازی گرفتار می‌سازد.

4- تقسیم‌بندی عشق

در این عرصه جامی از مناظری گوناگون به عشق نگریسته و بر اساس زاویهٔ نگاه تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از عشق ارائه داده است:

الف - در نگاه نخست بازیگر اصلی خداست. عاشق اوست که کمال و جمال خویش را می‌نگرد؛ محبت میل خداوند است به جمال خود. این عشق‌ورزی و شهود به چهار گونه است؛ مهر ورزیدن به خویش و خود را دیدن:

1- به خود در خود (از مقام جمع به جمع)؛

2- به خود در غیر خود (از مقام جمع به تفصیل)؛

3- به غیر خود در غیر خود (از تفصیل به تفصیل)؛

4- به غیر خود در خود (از تفصیل به جمع).

در گونه نخست حق جمال ذات خویش را در آینه ذات بدون حضور غیر می‌نگرد و این همان نگریستن کمال ذاتی است که حق در ازل آزال آن را می‌دانست و بدون نیاز به غیر می‌دید. سه گونه دیگر در واقع میل به کمال اسمائی است و شهود آن کمال. در مقام جمع به تفصیل، حق در مظاهر خویش جمال و صفات خود را می‌نگرد و اما در مقام تفصیل به تفصیل این عشق به صورت عشق انسانی به حسن و جمال مقید و شهود عکس جمال مطلق حق در آینه‌های مظاهر متجلی می‌گردد. مقصود نهایی در این مقام همان جمال مقید است؛ مقامی که عاشقان همچنان به لذات وصال شادند و به محنت رنج هجران دردمند و گرفتار. اما در مقام تفصیل به جمع با اینکه عاشق همچنان انسان است، لیکن این بار انسانی است از خواص و راه‌یافتگانی که حجاب‌ها را دریده‌اند و ذات متعالی حضرت دوست را قبله همت خویش کرده‌اند.⁽⁵⁾

ب) در نگاهی دیگر بازیگر عرصه عشق، آدمی است. آدم در هرم اندیشه جامی مظهر جمیع اسماء است. از آنجا که خداوند در همان حال که زیباترین است، عاشق زیبایی‌ها نیز هست و از آنجا که آدمی بر ساخته‌ای است به صورت حضرت حق، او نیز چاره‌ای جز عشق ورزیدن ندارد. هر کجا حسنی و جمالی یافت، ناآرام و هر کجا فضلی و کمالی دید، مجذوب می‌شود. اما آدمی اگر چه در عشق خویش مجبور است در انتخاب معشوق مختار است و پیداست که میان

معشوق و همت آدمیان رابطه‌ای است مستقیم، هر چه همت بلندتر محبوب باارزش‌تر و هر چه محبوب باارزش‌تر، همت بلندتر.⁽⁶⁾

بر این اساس جامی از عشق‌های متفاوت آدمیان می‌گوید و از ارزش‌های متفاوت آنان. او عشق و محبت را به چهار گونه: ذاتی، صفاتی، افعالی و آثاری تقسیم می‌کند.⁽⁷⁾

افزون بر این، در *لوامع هنگام سخن* از انواع یاد شده، به دنبال محبت ذاتی (عشق به حق بدون هیچ غرضی) از محبت با غرض نیز می‌گوید و آن را به: محبت حق به خاطر اموری چون معرفت و شهود حق و قرب و وصول بدو؛ محبت حق به خاطر رسیدن به نعمت‌های اخروی؛ و محبت حق به خاطر رسیدن به نعمت‌های دنیوی، تقسیم می‌کند.

به نظر می‌رسد با همه همتی که جامی در ترسیم زوایای عشق - با آن مفهوم گسترده در هرم اندیشه‌اش - از خویش نشان می‌دهد، کوشش او با کاستی‌هایی نیز همراه است. سعی او مشکور است، اما تمام نیست. در پی به برخی از این ناتمامی‌ها اشاره خواهد شد:

1- همچنان که آمد یکی از عناصر جهان‌بینی جامی، عمومیت و سریان عشق است در همه هستی، اما در تبیین دو نکته کوتاهی شده است:

الف) همه هستی بی‌قرار عشق است، اما این مظاهر و جلوه‌های گوناگون به چه عشق می‌ورزند؟ گاه سخن از همه جایی بودن عشق است؛ از اینکه غوغای عشق فتنه‌ها آفریده است:

فلک سرگشته از سودای عشق است جهان پر فتنه از غوغای عشق است
(جامی 1378ب: 36)

هیچ جنسی ز سافل و عالی نیست از عشق و حکم آن خالی
(همان: 249)

بی‌قراری سپهر از عشق است گرم رفتاری مهر از عشق است
(همان: 631)

و گاه حکایت از دو سوی عشق - که هر دو از اجزای آفرینش اند - در میان

است:

مغناطیسی که طبع سنگ است در آهن سخت کرده چنگ است
عشقی است فتاده آهن آهنگ سر بر زده از درونۀ سنگ
بین سنگ که چون در این نشیمن بی سنگ شود ز ذوق آهن
(همان: 234)

و اما گاه نیز دلربای تمامی ذرات هستی را حضرت حق می‌داند:

جلوه حسن تو کجاست که نیست جذبۀ عشق تو که راست که نیست
همه ذرات مست عشق تواند پای کوبان ز دست عشق تواند
(همان: 287)

ای در هوای مهر تو ذرات کائنات واقف نه از کما هی ذات تو هیچ ذات
(جامی 1378 الف، ج 1: 246)

با توجه به اینکه جامی در بسیاری موارد - همچون *سلسلۀ الذهب و لوامع* - از منظر یک محقق و کاملاً مدرسی به عشق نگریسته و بدان پرداخته است و نه از جایگاه یک شاعر و با نگاهی هنری و ذوقی، انتظار می‌رود صریح و با خامۀ علم فضا را بر مخاطبان خویش روشن کند و آنان را در ابهامی شاعرانه رها نسازد. از اشارات او شاید بتوان چنین برداشت کرد:

- روابط متقابل میان اشیاء و مظاهر آفرینش بر اساس عشق است. با این نگاه به عنوان نمونه می‌توان از عشق الکترون و پروتون گفت.

- در همان حال تمامی هستی به حضرت حق نیز عشق می‌ورزند.

اما نسبت میان این دو عشق چیست؟ جامی بر آن است که در جمال خوبان

نشان خوبی حق است که راه عاشق را می‌زند:

همه ذرات مست عشق تواند پای کوبان ز دست عشق تواند
حسن لیلی که راه مجنون زد گامش از کوی عقل بیرون زد
زلف عذرا که صبر و امق برد دل و جانش به رنج و غصه سپرد
لعل شیرین که شد ز شکر ریز قوت فرهاد و قوت پرویز
یک به یک نشئه جمال تو بود که در اطوار مختلف بنمود

(جامی 1378ب: 287)

آیا عشق میان موجودات غیر انسانی نیز از همین مقوله است؟ آیا آنان نیز نشانی از جمال محبوب ازل را در یکدیگر می‌یابند که چنین سرگشته هم می‌شوند؟ جامی سخنی در این باره نمی‌گوید. آیا سکوت او حکایتی است از ابهام مطلب بر خود او؟ و یا چنان این مقوله را بی اهمیت و روشن می‌دانسته که خود را به زحمت نینداخته است؟ و خدا بهتر می‌داند.

ب) نسبت میان عشقی که در تمام ذرات و مظاهر آفرینش ساری و جاری است با چهار گونه عشق حق به خویش:

1- به خود در خود؛ 2- به خود در غیر خود؛

3- به غیر خود در غیر خود؛ 4- و به غیر خود در خود

چیست؟ این عشق در کدامیک از چهار صورت یاد شده جای دارد؟

جامی در این باره نیز ساکت است و هیچ اشاره‌ای را روا نمی‌دارد. به روشنی و بی‌هیچ تردیدی می‌توان این عشق را از حوزه دو گونه نخست خارج دانست. می‌ماند گونه‌های 3 و 4، اما مثال‌های جامی درباره موارد 3 و 4 به تمامی انسانی است. فضای کلام جامی در *لوامع* در هنگام طرح تقسیم انواع محبت حق - درمبحث جلاء و استجلاء - به گونه‌ای است که ادعای غفلت او از این نکته گراف و بی‌انصافی نیست. آنچه برای او اهمیت داشته است، تبیین انواع مختلف عشق آدمیان و ربط دادن آن به محبت‌های حق بوده است و گنجاندن عشق دیگر پدیده‌های هستی در نظر او نبوده است.

2- هر کسی طلبی دارد و جوایزی است. گویا همه گمشده‌ای دارند، همه عاشق‌اند. اصلاً آدمی در عاشق بودن خویش مجبور است؛ چاره‌ای جز عشق‌ورزیدن ندارد؛ اگر اختیاری است در انتخاب معشوق است. وقتی زندگی از جست‌وجوی نایافته‌ای خالی شود، دیگر بودن معنایی ندارد؛ سرانجام یا افسردگی است، یا پوچی، یا عصیان و یا خودکشی برای آنان که شجاع‌ترند. علم، مقام،

قدرت، ثروت، شهرت و ... هر کدام در دل‌هایی در مرتبه الوهیت نشسته‌اند، همه معبود دل‌اند با پیروانی بسیار؛ اما جایگاه این‌گونه عشق‌ورزی‌ها در تفکر جامی کجاست؟ اینها همه عشق‌اند، اما در کجای تقسیم‌بندی چهارگانه - عشق ذاتی، صفاتی، افعالی و آثاری - جای می‌گیرند؟ درباره عشق‌های چهارگانه - از خود به خود، از خود به غیر خود، از غیر خود به غیر خود، از غیر خود به خود - چگونه؟

اینکه بکشیم و بر اساس تعریف و توصیف‌های جامی نزدیک‌ترین مورد را در میان تقسیم‌بندی‌های او بیابیم، حرفی است و اینکه جامی چه می‌اندیشد حرفی دیگر. تمامی نمونه‌های ارائه شده به وسیله جامی عشق‌هایی است که معشوق یا حق است - با تنوع صورت‌ها - و یا انسانی دیگر با نگاه‌هایی متفاوت از اوجی آسمانی تا ژرفای شهوت و پلیدی. به گمانم اگر جامی خود به این موارد ناظر می‌بود، جایی در ادبیات گسترده خویش اشارتی می‌کرد. گویا او موارد یادشده را از مصادیق عشق نمی‌شمرده است.

3- یا بود عشق متشی از ذات یا بود منبعث ز حسن صفات
یا از افعال یا ز آثارش می‌شمر منحصر در این چارش
(جامی 1378 ب: 255)

«ما عدای مرتبه اولی که محبت ذاتی است از قبیل محبت اسمائی و صفاتی یا افعالی و آثاری تواند بود؛ محبت اسمائی و صفاتی آن است که محبت بعضی از اسماء و صفات محبوب را چون افضال و انعام و اعزاز و اکرام بر اضدادش ایثار و اختیار کند، بی ملاحظه وصول آثار آنها به وی و محبت افعالی و آثاری آن است که آن اختیار و ایثار بنا بر وصول احکام و آثار آنها باشد به وی.» (جامی 1379: 351)

در سلسله‌الذهب به صراحت از چهارگونه عشق سخن رفته است: ذاتی، صفاتی، افعالی و آثاری.

اما در *لوامع* این تقسیم‌بندی با ابهام همراه است. بر طبق متن *لوامع* اگر محبت افعالی و آثاری را دو گونه متفاوت بینگاریم، آنگاه نابجا نخواهد بود اگر محبت اسمائی و صفاتی را نیز دو گونه فرض کنیم و این به یقین خلاف صواب است. در *سلسله‌الذهب* تنها از عشق صفاتی سخن رفته است. در *لوامع* نیز برای محبت اسمائی و صفاتی یک تعریف آمده است. در هیچ جایی از آثار مختلف او نیز نمی‌توان نشانی بر دو انگاری محبت اسمائی و صفاتی یافت و با توجه به اینکه در متن *لوامع* شیوه برخورد جامی با محبت افعالی و آثاری - در طرح و در تعریف - همچون محبت اسمائی و صفاتی است، می‌باید نتیجه گرفت که بر اساس این متن (متن *لوامع*) با تقسیمی سه گانه روبه‌رو هستیم: ذاتی، اسمائی و صفاتی، افعالی و آثاری.

اما این برداشت با آنچه در *سلسله‌الذهب* آمده است، نمی‌خواند. آیا موضوع برای جامی نیز مبهم بوده است؟ آیا او خود نیز به درستی مرز روشنی را میان محبت افعالی و محبت آثاری نمی‌یافته است؟

4- «و محبت افعالی و آثاری آن است که اختیار و ایثار⁽⁸⁾ بنابر وصول احکام و آثار آنها باشد به وی و این محبت لایزال در صدد زوال و معرض تغییر و انتقال می‌باشد، هر گاه که محبوب به صفات حمیده و افعال پسندیده که متعلق محبت محب است، تجلی کند، به همگی قصد و همت خود بر آن اقبال نماید و در آن آویزد و چون به مقابلات این صفات و افعال که ملایم هوا و موافق رضای او نباشد تجلی کند، به تمام حول و قوت خود از آن اعراض کند و بپرهیزد. کما قال تعالی: و من الناس من یعبد الله علی حرف فإن اصابه خیراً اطمأن به و ان اصابه فتنه انقلب علی وجهه. رباعیه:

چون یار وفا کند در او آویزی ور تیغ جفا زند از او بگریزی
 آب رخ عاشقان چرا می‌ریزی کاش از سر کوی عاشقان برخیزی
 (جامی 1379: 351-352)

«ادنی مراتب محبت، محبت آثاری است و متعلق آن جمال آثار است که معبر می‌شود به حسن و مفسر می‌گردد به روح منفوخ در قالب تناسب و فی الحقیقه ظهور سرّ وحدت است در صورت کثرت و آن یا معنوی روحانی باشد، چون تناسب و عدالت اخلاق و اوصاف کاملان مکمل که متعلق ارادت و محبت طالبان و مریدان می‌گردد و ارادت و اختیار خود را فدای ارادت و اختیار ایشان می‌کند و یا صوری غیر روحانی چون تناسب اعضا و اجزای بعضی از صور عنصری انسانی که به صفت حسن ملاحظت موصوف باشند و مشاهدان صفت جمال در صور عنصری انسانی بر چهار طبقه‌اند.» (همان: 352)

جمع میان دو تعریف و توضیح یاد شده - آن هم از یک منبع و از دو لامعۀ پی در پی - خالی از تکلف نیست. از این می‌گذریم که جامی خود گویی در توجیه و تبیین محبت افعالی دچار مشکل است و اگر تصریح وی در هفت اورنگ را - آنجا که از تقسیم چهارگانه عشق می‌گوید و از تمایز میان عشق افعالی و آثاری - جدی بگیریم، در اینجا با یک گریز روبه‌رو هستیم، چه همچنان‌که در لامعۀ دوم آمده است، صحبت از ادنی مراتب محبت است و اینکه پایین‌ترین مراتب محبت، محبت آثاری است. از محبت افعالی در این میان سخنی نیست. اگر فارغ از هفت اورنگ و تنها از منظر *لوامع* می‌نگریستیم، ادنی مراتب محبت را محبت افعالی و آثاری می‌انگاشتیم و آنچه را جامی در لامعۀ دوم از دو لامعۀ یادشده آورده است، اکتفا به یک نام - از دو نام برای یک مفهوم - می‌پنداشتیم، اما صراحت بیان در *سلسلۀ الذهب* راه را بر چنین پنداری می‌بندد.

آنچنان که در لامعۀ نخست پیداست محبّ آثار پیش از آنکه به محبوب عشق ورزد، بر بهره‌های خویش از محبوب عاشق است. اکرام و افضال و انعام و وفای او را می‌پسندد و می‌خواهد، چه از هر کدام آثاری دیده است و این صفات و افعال موافق رضا و ملایم هوای او بوده است. اگر بپذیریم که در تقسیم‌بندی چهارگانه⁽⁹⁾ و یا سه‌گانه عشق و محبت، محور عشق اساساً حق است: عشق

ذات آن بود که باشد دل / سوی حق خالی از غرض مایل.⁽¹⁰⁾ (جامی 1378 ب: 255).
بجاست اگر انتظار داشته باشیم در محبت آثاری، معشوق خدا باشد و اما عاشق،
محبی خودخواه که اگر به خدا عشق می‌ورزد در واقع بر افضال و اکرام و وفای
او عاشق است و اگر خلافی بیند، می‌رنجد و پشت می‌کند، اما به واقع این نگاه
با آنچه در لامعه دوم آمده است چه نسبت و تناسبی - صد البته خالی از تکلف و
دست و پا زدن و توجیه‌گری - دارد. در اینجا محبت آثاری، عشق آدمی است به
انسانی دیگر، چه معنوی و روحانی و چه صوری و غیر روحانی.

جامی محبان آثاری را در چهار طبقه می‌گنجاند (جامی 1379: 352-355). طبقه
اول و دوم کشششان به عشق انسانی برای ظهور وحدت در کثرت است. اگر به
انسانی دیگر عشق می‌ورزند و محبوبی زمینی دارند، محبوبشان در واقع خداست؛
محبوبان زمینی در نگاهشان آینه‌هایی بیش نیستند. در طبقه سوم نیز هاله‌ای
کمرنگ از حضور حق را می‌توان دید، اما:

الف) اگر از طبقه سوم هم بگذریم تکلیف طبقه چهارم چه می‌شود. طبقه‌ای
که آلودگانی اند که: «نفس اماره ایشان نمرده است و آتش شهوتشان نیفسرده، در
اسفل السافلین طبیعت افتاده‌اند و در سجن سجین بهیمیت رخت نهاده، وصف
عشق و محبت از ایشان منتفی است و نعت رقت و لطافت در ایشان مختفی و
محبوب حقیقی را بالکلیه فراموش کرده‌اند و با محبوبان مجازی دست در آغوش
آورده با آرزوی طبع آرام گرفته‌اند و هوای نفس را عشق نام نهاده.» (جامی 1379:
355)

در اینجا از وحدت خبری نیست و دیگر، محبوبان مجازی آینه نیستند.
ب) در دو طبقه نخست که در «مظاهر خلقیه جز مشاهده حق نمی‌کنند»⁽¹¹⁾ و
«ادراک معانی مجردشان بی‌مظهري مناسب حال و نشأت ایشان میسر نشود»⁽¹²⁾،
نه خبری از توجه عاشقان به افضال و اکرام و انعام حق است و نه گریز و
رنجش در صورت دیدن صفات و آثار مخالف. گفتنی است از داستان حضرت

ابراهیم(ع) - در سلسله‌الذهب - نیز چنین برمی آید که عشق به افضال و اکرام و انعام حق، عشق صفاتی و یا افعالی است نه آثاری:

عشق نعمت زده است ره بر وی عشق منعم نبرده سُویش پی
عشق فعلی است آن و اسمایی نیست از عشق ذات شیدایی
(جامی 1378ب: 252)

5- مرز میان عشق و محبت صفاتی (اسمائی) و افعالی و آثاری مبهم است. در هفت اورنگ، جامی برای ترسیم دقیق‌تر عشق ذاتی و نشان دادن تفاوت آن با عشق صفاتی و افعالی از داستانی بهره می‌برد که قهرمان عاشق، حضرت ابراهیم خلیل الله (ع) است؛ عاشقی که در عشق خالص خویش مورد اتهام و امتحان ملائک واقع می‌شود. در این حکایت آمده است که ابراهیم (ع) نعمت‌هایی فراوان از حق یافت:

لیک با این همه نمی‌آسود پی کسب رضای حق می‌بود
روز بودی به شغل مهمانی شب در اندیشه خدا خوانی
در مقام مجاهدت قایم در عبادت قدم زدی دایم
(همان)

اما فرشتگان را گمان آن است:

کان همه جدّ و جهد دم به دمش نیست جز در مقابل نعمش
عشق نعمت زده است ره بر وی عشق منعم نبرده سُویش پی
عشق فعلی است آن و اسمایی نیست از عشق ذات شیدایی
عشق کان متشی نه از ذات است هدف تیرهای آفات است
فعل معشوق وصف او به مثل چون به اضداد خود شود مبدل
عاشقان را فسرده گردد دل گرمی عشقشان شود زایل
ور بود عشق منبعث از ذات باشد آن عشق را نفاذ و ثبات
ذات با هر صفت شود پیدا عاشق از عشق او بود شیدا
گر رضا باشد آن صفت ور قهر جان عاشق ز هر دو یابد بهر
(جامی 1378ب: 252)

همچنان که پیداست مرز روشنی عشق فعلی و اسمایی (صفاتی) را از هم جدا نمی‌کند، فرشتگان نیز که گمان می‌برند عشق ابراهیم عشق به نعمت است نه منعم، او را متهم به عشق صفاتی و یا افعالی می‌کنند.

این تردید به نظر می‌رسد همان تردید جامی است. او موفق به ترسیم دقیقی از این دو در ذهن و اندیشه خویش نشده است؛ البته این گفته بدان معنی نیست که نمی‌توان بر اساس وجه تمایز آمده در *لوامع* - وصول و عدم وصول آثار - چاره‌ای اندیشید و صورت‌هایی تصور نمود، اما در ادبیات جامی این دقیقه به اجمال مطرح شده است.

نکته جالب توجه دیگر در حکایت حضرت ابراهیم (ع) این است که در آنجا صحبتی از عشق آثاری در میان نیست. گمان نگارنده نیز بر آن است که آنچه در لامعه نهم از *لوامع* ⁽¹³⁾ آمده، اساساً مربوط به محبت افعالی است نه آثاری.

در *لوامع* نیز همچنان که دیدیم:

الف) برای محبت افعالی و آثاری یک تعریف آمده است و این درست نمی‌نماید.

ب) وجه تمایز میان محبت صفاتی و اسمائی و محبت افعالی و آثاری، ملاحظه و عدم ملاحظه وصول آثار اسماء و صفات دانسته شده است، اما توضیحی روشنی‌بخش در این باره نیامده است.

6- در لامعه هشتم، جامی پس از آنکه در لامعه ششم محبت ذاتی را توضیح

داده است از تالی محبت ذاتی می‌گوید:

و تالی محبت ذاتی است محبت حق - سبحانه و تعالی - به واسطه اموری که اختصاص کلی و ارتباط تمام به آن حضرت داشته باشد، چون معرفت و شهود او و قرب و وصول بدو، و این نسبت به مرتبه اولی اگر چه نازل است و معلول ... اما نسبت به مرتبه‌ای که تالی اوست رفیع و عالی است و آن محبت حق است سبحانه به واسطه اموری که اختصاص و ارتباط مذکور (را) نداشته باشد، چون فوز به مرادات عاجله و مطعومات و مشروبات و ملموسات و مرکوبات و چون ظفر به سعادات آجله از حور و قصور و غلمان و ولدان... .
(جامی 1379: 350-351)

در جمع لامعه ششم و هشتم می‌توان به تقسیمی سه گانه از عشق به حق

رسید:

الف) عشق ذات.

ب) عشق به حق به واسطهٔ اموری که اختصاص کلی و ارتباط تام با آن حضرت دارند.

ج) عشق به حق به واسطهٔ اموری که اختصاص کلی و ارتباط تام با آن حضرت ندارند.

برای سهولت ارجاع، محبت دوم و سوم را به ترتیب محبت (ب) و محبت (ج) می‌نامیم. بر اساس این طرح سه گانه چند نکته می‌باید روشن گردد:
* هدف جامی از طرح این مبحث چیست؟ آیا دو گونهٔ (ب) و (ج) چیزی جز محبت صفاتی و افعالی و آثاری هستند، و یا در واقع مصادیقی‌اند همان‌ها⁽¹⁴⁾؟

* اگر دو محبت یاد شده مصادیقی از محبت صفاتی و افعالی و آثاری هستند، هر کدام چه نسبتی با این محبت‌ها - صفاتی و ... - دارند؟ به بیان دیگر، کدام یک صفاتی است، کدام یک افعالی و کدام یک آثاری؟

* اگر دو محبت یاد شده مصادیقی از محبت‌های صفاتی و افعالی و آثاری نیستند، در این میان تقسیم چهارگانهٔ سلسله‌الذهب چه جایگاهی خواهد داشت. پیداست که این تقسیم‌بندی آسیبی جدی خواهد دید .

به نظر نمی‌رسد مقصود جامی خروج از طرح سلسله‌الذهب باشد. کوشش او در راستای جدا کردن عشق ذاتی است از عشق به معرفت و شهود و قرب حق - که در نگاه بسیاری موهم ذاتی بودن آن است . اما در همان حال که موفق به ترسیم مرزی میان این دو شده، ابهاماتی را نیز به‌جا گذاشته است:

1- محبت (ب) به راستی چه نسبتی با محبت صفاتی و افعالی و آثاری دارد؟ با توجه به تعریفی که در لامعهٔ دهم از محبت آثاری ارائه گردیده است، این محبت را محبت آثاری نمی‌توان تلقی کرد و نیز اگر بخواهیم آن را با محبت صفاتی و یا افعالی انطباق دهیم با چند مشکل روبه‌رو می‌شویم:

الف) در تعریف محبت صفاتی و افعالی می‌خوانیم که این هر دو ایثار و اختیار بعضی از اسماء و صفات است بر اضداد آن. بر این اساس عشق به حق به خاطر معرفت و شهود او را ایثار و اختیار کدام صفت بر ضد آن می‌باید انگاشت؟

ب) اگر هم این‌گونه عشق را ایثار و اختیار برخی صفات بدانیم - و این با توجه به صفات بسیار حق کاری غیر ممکن نیست - چند نکته می‌باید حل شود:
ب-1- جامی تصریح می‌کند عشقی که ذاتی نیست در معرض آفت و زوال است:

عشق کان متشی نه از ذات است هدف تیرهای آفات است
فعل معشوق وصف او به مثل چون به اضداد خود شوند بدل
عاشقان را فسرده گردد دل گرمی عشقشان شود زایل
(جامی 1378 ب: 252)

«و این محبت لایزال در صدد زوال و معرض تغیر و انتقال می‌باشد، هر گاه محبوب به صفات حمیده و افعال پسندیده که متعلق محبت محب است تجلی کند، به همگی قصد و همت خود بر آن اقبال نماید و در آن آویزد و چون به مقابلات این صفات و افعال که ملایم هوا و موافق رضای او نباشد تجلی کند، به تمامی حول و قوت خود از آن اعراض کند و پرهیزد.» (جامی 1379: 351-352)
اما آیا به راستی جامی معتقد است عرفایی که به عشق معرفت و شهود و قرب و وصول حق می‌زیند و نفس می‌کشند، می‌کوشند و ره می‌سپزند، با دگرگونی فعل و صفت حق به تمامی توان خویش از او می‌پرهیزند؟ آیا عارفی که سال‌ها در تمنای جلوه‌ای از حق و دیداری از او می‌کوشد و هنوز حسرت این لقاء را بر جان دارد، در برابر تجلی کدام صفت قرار دارد؟ صفت مطلوب (و این در حالی است که هنوز از شهود و وصال خبری نیست) و یا صفت نامطلوب (و در این حال نیز اعراض و پرهیزی از او نمی‌بینیم. هر چه هست کوشش است و

سلوک و رفتن) و یا حالتی سوم را می‌باید تجسم کرد، حالتی که به عنوان نمونه عارف نه در برابر صفت مطلوب است و نه نامطلوب؟!

ب-2- درباره عشق افعالی و تطبیق آن با این‌گونه از عشق مشکلی دیگر نیز از این قرار هست که در عشق و محبت افعالی وصول آثار مطرح است، درحالی‌که عاشقی از این دست لزوماً به شهود و وصولی نرسیده است.

2- و اما نسبت میان محبت (ج) و محبت صفاتی و اسمائی و یا محبت افعالی و آثاری نیز فارغ از مشکل نیست:

الف-2- در مقدمه این نکته را یادآور شوم که جامی تمایز محبت افعالی و آثاری را از محبت اسمائی و صفاتی در وصول آثار می‌داند؛ اما مقصود از وصول آثار چیست؟ آیا عاشق، عاشق است چون آثار صفاتی از حق بدو رسیده است، نعمتی از حق بدو رسیده است؟ و یا عاشق است چون طالب آن است که آثار این صفات به او برسند؟⁽¹⁵⁾ و یا وصول آثار هر دو صورت را دربرمی‌گیرد؟ اگر امید به آینده مشمول وصول آثار باشد، چگونه عاشق تغییر صفت حق را در می‌یابد و در آن صورت محبتش زوال می‌یابد؟

برداشت نگارنده این است که مقصود جامی از وصول آثار آن است که عاشق عشق می‌ورزد چون از آثار صفت و یا صفاتی از حق بهره برده و می‌برد، نه آنکه به امید دیدن آثار است، چه همچنان که آمد، معلوم نیست محبی که هنوز آثاری از صفات معشوق را لمس نکرده است چه زمان تبدیل صفت او را درخواهد یافت و در نتیجه عشقش زوال خواهد پذیرفت؟ لحن بیان جامی، استشهاد به آیه قرآن، آوردن رباعی و طرح داستان نیز مؤید همین برداشت است.⁽¹⁶⁾ با این فرض:

الف) اگر کسی به حق به خاطر مرادات عاجله محبت ورزد، چنانچه به این نعمت‌ها رسیده باشد انطباق آن با محبت افعالی از نظر وصول آثار با مشکلی روبه‌رو نمی‌شود، اما در اینجا آیا عاشق به صفتی از صفات حق عشق می‌ورزد؟

اگر از او بپرسیم چرا به حق عشق می‌ورزی، خواهد گفت: «زیرا خداوند منعم است» و یا «من صفت افضال او را اختیار کرده‌ام» و یا شایسته‌تر آن است که بگوییم او حق را دوست دارد بی آنکه خود بدین دقیقه‌ها اندیشیده باشد و عارف به ضعف خویش باشد.

و اما اگر امید رسیدن به مرادات عاجله در میان باشد، به طور اساسی با تعریف محبت افعالی سایش و ناهماهنگی خواهد یافت.

ب) اگر کسی به حق به خاطر مرادات آجله عشق ورزد، چگونه می‌توان او را عاشق افعال دانست؟ او هنوز به اثری نرسیده است، گرمای عشق او برخاسته از امید رسیدن است.

به هر حال طرح این موضوع در لامعه‌ای مستقل پیش از لامعه‌ای که از محبت اسمائی و صفاتی سخن رفته است، موهم این تردید است که گویا جامی خود نیز تکلیف محبت‌های یاد شده را نمی‌دانسته است.

7- نخستین و طبیعی‌ترین انتظار از یک تعریف و تقسیمات آن، آن است که تقسیمات مصادیقی از تعریف باشند نه خارج از چارچوب آن. در تعریف محبت آثاری، محبت برخی از اسماء و صفات محبوب با ملاحظه وصول آثار مطرح است. بر همین اساس است که این محبت در معرض تغییر و زوال است، چه زمانی که محبوب با صفاتی که ملایم هوا و موافق رضای محب نباشد تجلی کند، می‌رنجد و اعراض می‌کند.

جامی محبان آثاری را به چهار طبقه تقسیم می‌کند؛ اما چنین می‌نماید که طبقه اول و دوم مصادیقی از این تعریف نمی‌توانند بود. درباره طبقه اول آمده است:

روشندلانی که نفوس طیبه ایشان از شوب شهوت مصفا شده باشد و قلوب طاهره ایشان از لوث طبیعت مبرا گشته در مظاهر خلقیه جز مشاهده وجه حق نمی‌کنند و در مرائی کونیه جز مطالعه جمال مطلق او نمی‌نمایند، در عشق به شکل‌های مطبوع و صورت‌های زیبا مقید نیستند؛ بلکه هر صورتی که در کل عالم هست، نسبت به ایشان کار آن اشکال و صور می‌کند. (جامی 1379: 352)

به راستی وارستگی در این جایگاه و عارفانی چنین بلندمقام چه زمان از حق می‌رنجد و از او می‌رمند؟ آیا آنان را می‌توان مشمول این بیت دانست که:

چون یار وفا کند در او آویزی و ر تیغ جفا زند از او بگریزی
آب رخ عاشقان چرا می‌ریزی کاش از سر کوی عاشقان برخیزی
(جامی 1379: 352)

عاشقان ذات نیز در مرائی کونیه مطالعه جمال حق نمی‌کنند؟ چه چیز این گروه را - که بر اساس سخن جامی، از طبقات چهارگانهٔ محبان آثاری‌اند و محبت آثاری همچنان که آمد ادنی مراتب محبت‌هاست - از محبان ذات که بالاترین‌اند، جدا می‌کند؟ تفاوت آنان با محبان صفات در چیست؟

دربارهٔ طبقهٔ دوم نیز آمده است:

پاکبازان که نفس‌شان به عنایت بی‌علت یا به واسطهٔ مجاهدت و ریاضت از احکام کثرت و انحراف ظلمت و کدورت طبیعت فی‌الجمله صافی شده باشد، اگر چه آن احکام بالکلیه زایل نگشته باشد، ادراک معانی مجردشان بی‌مظهري مناسب حال و نشأت ایشان میسر نشود، لاجرم به رابطهٔ معنی حسن صوری از حیثیت مظهري انسانی که اتم مظاهر است، آتش عشق و سوزش شوق در نهادشان شعله‌ور گردد، بقایای احکام مابه‌الامتياز سوختن گیرد و حکم ما به الاتحاد قوت یابد، آن تعلق و میل حسی از آن مظهر منقطع گردد و سر جمال مطلق از صور حسی مقید تجرید یابد، دری از درهای مشاهده به روی ایشان گشاده گردد و عشق مجازی عارضی رنگ محبت اصلی حقیقی گیرد. (جامی 1379: 353)

کماییش همین ایراد وارد است.

8- جامی محبت ذاتی را منحصر در حق می‌داند، معشوق خداست به تصریح جامی:

و اعلاى درجات آن، محبت ذاتی است که محبت طالب میلی و انجذابی و عشقی به محبوب حق و مطلوب مطلق در باطن پدید آید... (همان: 348)

اما دربارهٔ دیگر انواع محبت - صفاتی و افعالی و آثاری - با آنکه چنین صراحتی دیده نمی‌شود همچنان به نظر می‌رسد مقصود حق است. و جای این پرسش باقی است که همین تقسیم چهارگانه را دربارهٔ معشوق انسانی نیز نمی‌توان به کار برد؟

از قضا جامی خود در تبیین عشق ذاتی - که به تصریح او تمایل دل است به سوی حق فارغ از هر غرضی⁽¹⁷⁾ - از عشقی نمونه می آورد که معشوق انسان است؛ از عشقی میان حبشی زاده و شاهزاده خانمی درباری.⁽¹⁸⁾

9- در همین داستان حبشی زاده، با جهشی غیر معقول و بدون توجیه عقلانی و بی آنکه زمینه چینی خردپذیری انجام شود، ناگاه حبشی زاده به عشقی معنوی می رسد. در این حکایت دختری شاهزاده، زمانی از کرانه قصر سر برون می آورد، حبشی زاده ای را می بیند: دلریا همچو خال چهره حور (جامی 1378 ب: 256). این عشق خواب و خور را از او می رباید و او را از بزم و عیش دور می سازد و این، حیرت درباریان را که گویا جز بزم و عیش و خواب و خور را نمی شناسند در پی دارد. دختر راز خویش را با دایه ای گنده پیر و تبهکار در میان می نهد و او چاره می جوید. دایه حبشی زاده را می یابد و به دوستی با او پیوند می یابد، چون مادری و پسری. شبی به افسون او را به خوابی گران فرو می برد و در همین حال او را بر پشت خادمی به خانه دختر می برد و حبشی شب را تا سحر در کنار دختر است؛ دختری که نمی داندش. سحر چون به خواب می رود و چشم حس می بندد، دایه دیگر بار او را به همان جای نخست باز می برد و حبشی زاده چون در بلندی چاشت سر از خواب برمی دارد:

چشم مالید و هر طرف گردید زانچه شب دیده بود هیچ ندید
(جامی 1378 ب: 263)

و چون در پی جست و جو از این و آن، راه به مقصود نمی برد: ماتمی در گرفت عالم سوز. (همان: 263) و در پاسخ دوستی که حال وی را آن گونه می بیند و موجب می پرسد از زیبایی آن دختر می گوید و این که:

گر کسی نعت و نام او پرسید	یا محل یا مقام او پرسید
ور بگوید کجاست خانه او	خاننه کیست آشیانه او
نخل قدش که صنع حق بسته است	معتدل یا بلند یا پست است
گیسویش چون کمند تافته اند	یا پی دام و بند یافته اند
هر چه زین نکته ها خیال کنند	وز من خسته دل سؤال کنند

جز خموشی جواب دیگر نیست جز ندانم سخن میسر نیست
(همان: 264)

در همین جاست که در توجیه این نمی دانم بی هیچ توجیه عقلانی به ناگاه
سخن از عشق معنی به میان می آید:

زآنکه من در جمال آن دلبر	معنی‌یی دیده‌ام برون ز صور
گرچه آن معنی ز صورت فرد	در لباس صور تجلی کرد
نور آن برق پرده‌سوز افروخت	سربه سر پرده‌های صورت سوخت
محو معنی و فارغ از صورم	نیست از جلوۀ صور خبرم
پیش من نیست رخ ز خط ممتاز	زلف او را نمی‌شناسم باز
گر کشد چشم او به تیغ ستم	ور دهد لعل او نوید کرم
هر دو در ذوق من بود یکسان	نیست آن مشکل آن دگر آسان
دأب من نیست جز محبت ذات	ذات بر من زده است ره نه صفات
من صفت بهر ذات می‌خواهم	نز برای صفات می‌کاهم

(جامی 1378 ب: 264-265)

جامی گرچه می‌کوشد اما نمی‌تواند حکایتی موفق در ترسیم روشن و ملموس
محبت ذات بپروراند. او کاستی‌های حکایت را با پرسشی نامفهوم جبران می‌کند.
10- بیشتر آمد که جامی محبان آثار را به چهار طبقه تقسیم می‌کند: در طبقه
دوم از پاکبازانی سخن می‌گوید که ذیل شماره 7، از ویژگی‌های آنان سخن رفت.
در پایان همان فراز منقول، جامی از تبدیل عشق مجازی آنان به حقیقی می‌گوید.
اما آیا عشق اینان را با این بلندای مقام می‌توان عشق مجازی نامید؟ آیا جامی
این تعبیر را با مسامحه به کار می‌برد؟

11- و کلام آخر آنکه آیا آنچه در توصیف طبقه اول و دوم عشق آثاری آمده
است، آنان را بالاتر از عاشقان صفات و افعال - با توجه به تعریف عشق صفاتی
و افعالی - قرار نمی‌دهد؟

می‌توان مطالب آمده را چنین خلاصه کرد:

1) عشق در همه ذرات و اجزای هستی جاری است. این عشق به دو صورت
نمود دارد:

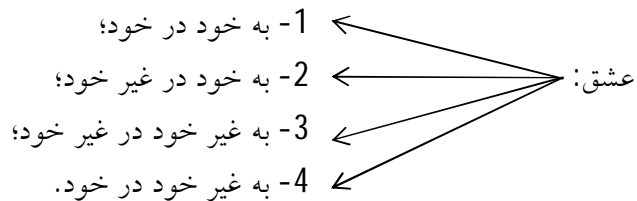
الف) عشق و کشش متقابل ذرات مختلف هستی

ب) عشق ذرات هستی به حق

نکته مبهم در ادبیات جامی نسبت میان «الف» و «ب» است. به نظر می‌رسد اگر «الف» را مصداقی از «ب» بدانیم، گره این ابهام را گشوده‌ایم، بدین معنی که عشق ذرات و اجزای مختلف هستی به یکدیگر را انعکاسی از عشق آنان به حق بدانیم. به بیانی دیگر، از آنجا که هر پدیده‌ای در جهان آفرینش جلوه‌ای است از حق و از آنجا که هر موجودی به حق عشق می‌ورزد، عشق هر ذره و پدیده به ذره و پدیده دیگر، عشق به جلوه‌ای از حق است، عشق به خود حق است.

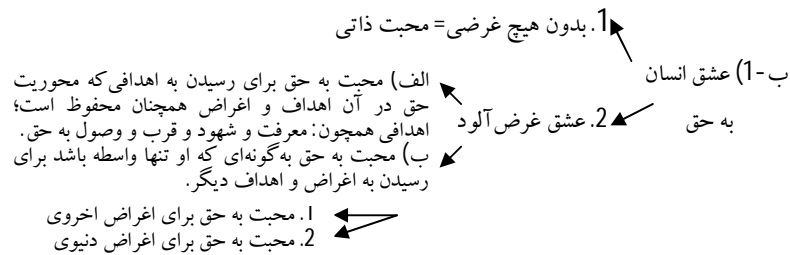
2) جامی درباره اقسام عشق و محبت، سه تقسیم‌بندی ارائه می‌دهد:

الف) اقسام عشق با محوریت حق:

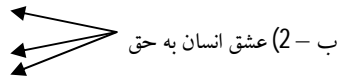


نمودار شماره 1

ب) اقسام عشق با محوریت انسان:



- 1- ذاتی
- 2- اسمائی و صفاتی
- 3- افعالی
- 4- آثاری



نمودار شماره 2

3- جامی درباره تقسیم بندی «ب-1» چنین اظهار نظر می کند که هر محبتی را که ذاتی نباشد، می باید از قبیل محبت اسمائی و صفاتی یا افعالی و آثاری شمرد. بر این اساس انواع عشق غرض آلود را می باید ذیل شماره های 2 و 3 و 4 از تقسیم بندی «ب-2» گنجانند.

4- جامی محبت آثاری را پایین ترین مرتبه در تقسیم بندی «ب-2» به شمار آورده، به چهار زیرگروه تقسیم می کند، از این چهارگروه، گروه چهارم گرفتاران شهوت اند، کسانی که حق در عشق آنان هیچ رنگ و حضوری ندارد و این با اصل تقسیم بندی ناسازگار است. گروه اول نیز که در مرایای کونیه تنها مطالعه جمال مطلق می نمایند، می تواند با محبت ذاتی و صفاتی همپوشانی داشته باشد.

5- عشق آدمیان به مقولاتی چون ثروت، قدرت، شهرت و مقام، علم و... بدون آنکه عاشق در این تمایلات حق را در نظر داشته باشد. محوریتی که در تقسیم بندی «ب-1» و «ب-2» بر اساس ادعای جامی جایی دارد. در کجای این تقسیمات می گنجد؟ جامی به روشنی چیزی نمی گوید.

6 - چگونگی نسبت میان تقسیمات آمده در اندیشه جامی چندان واضح نیست؛ نسبت میان عشق پدیده های عالم با اقسام عشق با محوریت حق، نسبت میان «ب-1» و «ب-2» و «الف». با این همه اگر انواع عشق با محوریت حق را با وسعت دید بنگریم و دیگر تقسیم بندی ها را کمی با اغماض و مسامحه معنا کنیم، آن گاه:

6- الف) عشق حق به گونه «غیر خود در خود» را می توان به دو صورت انسانی و غیر انسانی تقسیم کرد و عشق انسان ها به مقولات مادی نیز کشش متقابل اجزاء عالم را در ذیل آنها گنجانند.

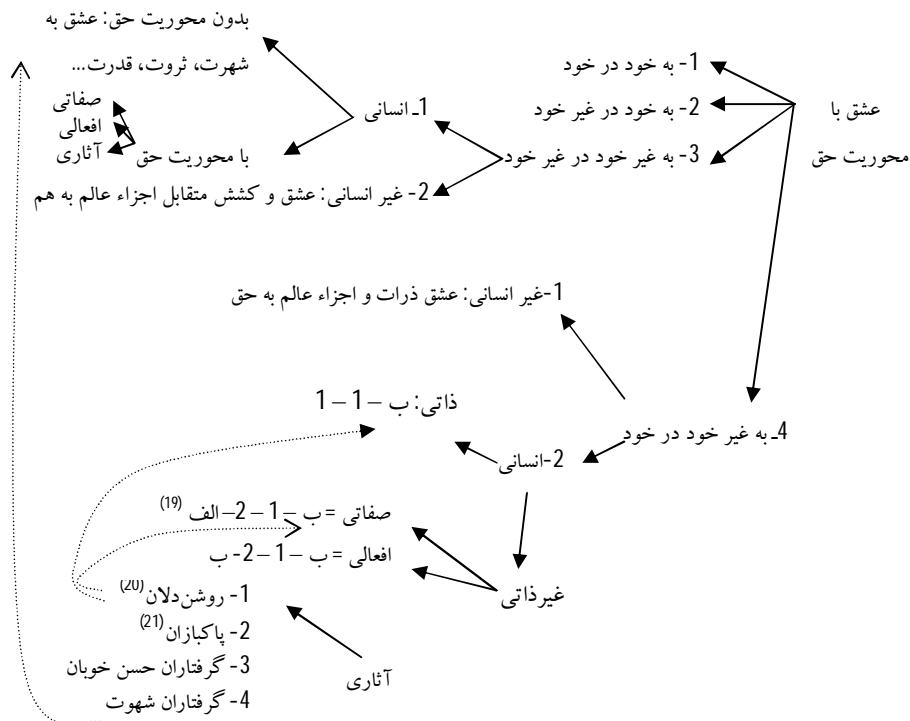
6- ب) عشق به گونه «غیر خود در خود» را نیز همچین می‌توان به انسانی و غیر انسانی تقسیم کرد. غیر انسانی همان عشق هستی به حق است و نوع انسانی آن را می‌توان مقسم «ب-2» قرارداد.

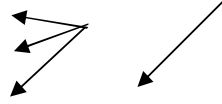
6- ج) اگر با زیرگروه 3 از محبت آثاری با مسامحه برخورد کنیم، به نظر می‌رسد زیرگروه 4 از محبت آثاری را در واقع می‌باید به نوع انسانی از «غیر خود به خود» انتقال داد.

6- د) عشق غرض‌آلود نوع «الف» با پذیرفتن مسامحه و کم‌دقتی در تعاریف، همان محبت اسمائی و صفاتی است.

6- ه) عشق غرض‌آلود نوع «ب» به نظر می‌رسد ذیل محبت افعالی می‌گنجد.

6- و) با فرض 6- ه- زیرگروه 1 از محبت آثاری در مرتبه‌ای بالاتر از محبت افعالی قرارداد. این زیرگروه وسعتی دارد که هم ذاتی و هم صفاتی را می‌تواند شامل شود. با این ترتیب می‌توان در نمودار زیر، این تقسیمات را در شبکه‌ای از ارتباطات نشان داد:





نمودار شماره 3

نتیجه

جامی متأثر از یافته‌های بزرگان پیش از خود و با تکیه بر قدرت ابداع خویش در توسعه مفهوم عشق در عرصه‌های گوناگون تلاش بسیاری کرده و کوشیده است یافته‌های خود را در شبکه‌ای منظم و خلل‌ناپذیر عرضه دارد. با این همه کوشش‌های او با کاستی‌هایی همراه است که در مقاله بدان‌ها اشاره شد و این موضوع نشان می‌دهد هنوز این راه به پایان نیامده است.

پی‌نوشت

(1) باید افزود که جامی، هم در آخرین روزهای سبک عراقی ظهور کرد و هم می‌توان او را آخرین شاعر بزرگ سبک عراقی دانست و کم نبوده‌اند کسانی که بسته شدن دفتر سبک عراقی را آغاز انحطاط ادب پارسی دانسته‌اند.

(2) زبان جامی گاه سنگین و فنی و دور از ذوق می‌شود، اما باید در نظر داشت که او کوشیده است مکتب ابن عربی را با همه سنگینی و دشواری‌اش - که نثر نیز با همه آزادی‌های خود، خویش را از ادای محتوای آن ناتوان می‌یابد - در فضای شعر بپروراند. (3) این سخن منافاتی ندارد با این نکته که کسانی چون معروف کرخی و رابعه و شقیق بلخی در قرن دوم هجری و حارث بن اسد محاسبی و ذوالنون مصری و جنید در قرن سوم هجری درباره عشق الهی سخن گفته‌اند.

(4) برای نمونه می‌توان از: عشق صوفیانه از جلال ستاری، عشق الهی از بنیامین آبراهاموف، عشق در سه مکتب از علی کریمیان صیقلانی، مبانی فلسفی از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا از محمدحسین خلیلی، سخن عشق از دکتر علی‌اصغر حلبی، عشق و عرفان از دیدگاه ابن‌عربی از محمد محمود الغراب و منطق عشق عرفانی از علیقلی بیانی یاد کرد.

(5) ر.ک. به: جامی 1379: 347.

(6) ر.ک. به: همان: 348.

(7) ر.ک. به: جامی 1378 ب/دفتر 2: 255 و جامی 1379: 348 و 351.

(8) مقصود اختیار و ایثار بعضی از اسماء و صفات محبوب است.

- ⁹) بر اساس صراحتی که در *سلسله‌الذهب مشهود* است.
- ¹⁰) در داستان حضرت ابراهیم (ع) در *سلسله‌الذهب* نیز این محوریت نمود دارد. در ادامه به این داستان اشاره خواهد شد.
- ¹¹) مربوط به طبقه دوم ر. ک. به: جامی 1379: 353.
- ¹²) مربوط به طبقه دوم ر. ک. به: جامی 1379: 353.
- ¹³) رجوع شود به لامعه نخست ذیل شماره 4.
- ¹⁴) جامی تصریح می‌کند که هر محبتی جز محبت ذاتی از قبیل محبت اسمائی و صفاتی و افعالی و آثاری است، اما در باز کردن این موضوع کوشش چندانی نمی‌کند: ماعدای مرتبه اول که محبت ذاتی است مانند محبت اسمائی و صفاتی یا افعالی و آثاری تواند بود.
- ¹⁵) به عنوان نمونه، عاشق حق است بدان امید که در جهان بازپسین به بهشت درآید.
- ¹⁶) رجوع کنید به داستان حضرت ابراهیم (ع) در *سلسله‌الذهب* و نیز لامعه نهم از *لوامع*.
- ¹⁷) عشق ذات آن بود که باشد دل سوی حق خالی از غرض مایل
(جامی 1388: 255)
- ¹⁸) رجوع شود به: (همان: 256-265)
- ¹⁹) ارقام و آدرس‌های آمده مربوط به نمودار شماره 2 است.
- ²⁰) روشن‌دلانی که در مرایای کونیه جز مطالعه جمال مطلق نمی‌نمایند و در عشق به شکل‌های مطبوع و صورت‌های زیبا مقید نیستند، بلکه هر صورتی که در عالم هست نسبت با ایشان کار آن اشکال و صور می‌کند.
- ²¹) پاکبازانی که ادراک معانی مجردشان بی‌مظهری مناسب حال و نشأت ایشان را میسر نشود، ناگزیز به واسطه حسن صوری از حیثیت مظهر انسانی که اتم مظاهر است آتش عشق و سوزش شوق در نهادشان شعله‌ور گردد.

- آبراهاموف، بنیامین. 1388. *عشق الهی در عرفان اسلامی*. ترجمه مرضیه شریعتی. چ 1. تهران: حکمت.
- آل رسول، سوسن. 1383. *عرفان جامی*. چ 1. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن دباغ، عبدالرحمن بن محمد الانصاری. 1379. *مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب*. تحقیق پروفیسور ه. ریتر. ترجمه قاسم انصاری. چ 1. تهران: طهوری.
- بیانی، علیقلی. 1370. *منطق عشق عرفانی*. چ 3. تهران: سهامی انتشار.
- تحریرچی، محمد. 1380. *مدرسه عشق (ترجمه و تنظیم بخش‌هایی از فتوحات مکیه)*. چ 1. تهران: ناشر مؤلف.
- جامی. 1353. *اشعة اللمعات فی شرح اللمعات*. به تصحیح حامد ربانی. تهران: گنجینه.
- _____. 1374. *بهارستان*. به تصحیح اسماعیل حاکی. چ 3. تهران: اطلاعات.
- _____. 1379. *بهارستان و رسائل جامی*. با مقدمه و تصحیح اعلا خان افصح زاد، محمد جان عمراف و ابوبکر ظهورالدین. چ 1. تهران: میراث مکتوب.
- _____. 1376. *تائیه*. به تصحیح صادق خورشیا. چ 1. قم: نقطه.
- _____. 1358. *الدرة الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحکماء (به انضمام حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری)*. به اهتمام نیکولا هیرو و علی موسوی بهبهانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران: دانشگاه تهران.
- _____. 1378. *الف دیوان جامی*. با مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح زاد. چ 1. تهران: مرکز مطالعات ایرانی.
- _____. 1360. *سه رساله در تصوف، لوامع، لوائیح و شرح قصیده خمریه ابن فارض در بیان معارف و معانی عرفانی (به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود)*. با مقدمه ایرج افشار. تهران: کتابخانه منوچهری.
- _____. 1373. *لوائیح*. به تصحیح یان ریشار. چ 1. تهران: اساطیر.
- _____. 1370. *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*. به تصحیح ویلیام چیتیک. چ 2. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- _____ . 1378 ب. مثنوی هفت اورنگ. به تصحیح اعلاخان افصح زاد، حسین احمد تربیت، جابلقداد علیشاه، اصغر جانفدا و طاهر احراری. چ 1. تهران: مرکز مطالعات ایرانی.
- _____ . 1375. مثنوی هفت اورنگ. به تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. چ 7. تهران: مهتاب.
- حلبی، علی اصغر. 1380. سخن عشق. چ 1. تهران: بهبهانی.
- خلیلی. 1380. مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا. چ 1. قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.
- ستاری، جلال. 1375. عشق صوفیانه. چ 2. تهران: مرکز.
- صیقلانی، علی. 1386. عشق در سه مکتب. چ 1. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- محمود الغرائب، محمود. 1387. عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی. ترجمه دکتر سید محمود رادمنش. چ 2. تهران: جامی.
- نجیب مایل هروی. 1377. شیخ عبدالرحمن جامی. چ 1. تهران: طرح نو.
- هجویری، علی بن عثمان. 1383. کشف المحجوب. به تصحیح محمود عابدی. چ 1. تهران: سروش.

References

- Āl-e Rasoul, Soosan. (2004/1383H). *Erfān-e Jāmi*. 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Abrahamov, Binyamin. (2009/1388H). *Eshgh-e Elāhi dar Erfān-e Eslami (Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazali and al-Dabbagh)*. Tr. by Marzieh Sharī'ati. 1st ed. Tehran: Hekmat.
- Bayāni, Ali Gholi. (1991/1370H). *Mantegh-e Eshgh-e Erfāni*. 3rd ed. Tehran: Sahami-e Enteshar.
- Halabi, Ali Asghar. (2001/1380H). *Sokhan-e Eshgh*. 1st ed. Tehran: Behbahāni.
- Hojviri, Ali Ibn Osman. (2004/1383H). *Kashf-ol Mahjoob*. Ed. by Mahmood Ābedi. 1st ed. Tehran: Soroush.
- Ibn Dabbāgh, Abdorrahman Ibn Mohammad Al Ansari. (2000/1379H). *Masharegh-e Anvar El Ghloub va Mafatih-e Asrar El Ghoyub*. Research by Prof. H. Ritter. Tr. by Ghāsem Ansāri. 1st ed. Tehran: Tahuri.
- Jāmi. (1974/1353H). *Asha'at-al Lom'āt fi Sharh-el Lom'āt*. Ed. by Hāmed Rabbāni. Tehran: Ganjineh.
- (1979/1358H). *Addorrat-el Fakhera fi Tahghigh-e Maz'hab-e Sufia val Motekallemin val Hokama* (With the Author's annotation and Abdol Ghofoor Lāri's commentary). With the efforts of Nicola Hiroo and Ali Mousavi Behbahāni. Tehran: Moassese-ye Motāle'āt-e Eslami-e Daneshgah-e McGill, Tehran Branch (McGill University, Institute for Islamic Studies): Tehran University.
- (1981/1360H). *Se Resāleh dar Tasavvof, Lavāme', Lavāyeh va Sharh-e Ghaside-ye Khamriye-ye Ibn Farez Dar Bayān-e Ma'āref va Ma'āni-e Erfāni* (plus a commentary on the couplets about The Unity of Being). Intr. by Iraj Afshār. Tehran: Ketabkhane-ye Manuchehri.
- (1991/1370H). *Naghd-ol Nosus fi Sharh-e Naghsh-ol Fousus*. Ed. by William Chittick. 2nd ed. Tehran: Moassese-ye Motāle'āt va Tahghighāt-e Farhangi.
- (1994/1373H). *Lavāyeh*. Ed. by Jan Richard. 1st ed. Tehran: Asātir.
- (1995/1374H). *Bahārestān*. Ed. by Esmāil Hāki. 3rd ed. Tehran: Ettelā'āt.
- (1996/1375H). *Masnavi Haft Owrang*. Ed. by Morteza Modarres Gilāni. 7th ed. Tehran: Mahtāb.

- , (1997/1376H). *Tā'yyeh*. Ed. by Sadegh Khorsha. 1st ed. Qom: Noghteh.
- , (1999/1378H). A. *Divān-e Jāmi*. Introduction and ed. by A'alā khān Afsah Zād. 1st ed. Tehran: Markaz-e Motāle'āt-e Irani (Center for Iranian Studies).
- , (1999/1378H). B. *Masnavi Haft Owrang*. Ed. by A'alā khān Afsah Zād, Hossein Ahmad Tarbiat, Jabelghadad Alishah, Asghar Jān Fada, and Taher Ahrāri. 1st ed. Tehran: Markaz Motāle'āt-e Irani (Center for Iranian Studies).
- , (2000/1379H). *Bahārestān va Rasāel-e Jāmi*. Intr. and ed. by A'alā khān Afsah Zād, Mohammad Jān Omarov, and Abubakr Zohuroddin. 1st ed. Tehran: Miras-e Maktub.
- Khalili. (2001/1380H). *Mabāni-e Falsafi-e Eshgh az Manzar-e Ebn-e Sina va Molla Sadra*. 1st ed. Qom: Moassese-ye Boostan-e Ketab-e Qom.
- Mahmood Al-gharāeb, Mahmood. (2008/1387H). *Eshgh va Erfān az Didgāh-e Ibn Arabi*. Tr. by Seyyed Mahmood Rād Manesh. 2nd ed. Tehran: Jāmi.
- Najib Mayel Heravi. (1998/1377H). *Sheikh Abdorrahman-e Jāmi*. 1st ed. Tehran: Tarh-e Nou.
- Sattāri, Jalāl. (1996/1375H). *Eshgh-e Sufiāneh*. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- Seighalāni, Ali. (2007/1386H). *Eshgh dar Se Maktab*. 1st ed. Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmi.
- Tahrirchi, Mohammad. (2001/1380H). *Madrese-ye Eshgh* (Tr. of parts of *Fotuhāt-e Makkieh*). 1st ed. Tehran: Moallef.