

ابن عربی و مولانا از منظر جامی

دکتر عباس گوهری^۱

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

امین رضا نوشین

دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

چکیده مقاله

در حوزه عرفان و تصوف اسلامی، دو چهره شاخص یعنی ابن عربی و مولانا، پیوسته مورد توجه و علاقه بسیار بوده‌اند. طریقت هر یک از ایشان که مبین شیوه سلوکی آنهاست، در عین منحصر به فرد بودن، نزد بسیاری از عارفان بعدی، مقبول افتاده و از اینرو مزج و ترکیب یافته است؛ تا آنجا که بسیاری، به شرح آثار مولانا با تکیه بر آراء ابن عربی پرداخته‌اند؛ و این ماجرا باعث شده است برخی پای مقایسه به میان آورده و تلاش کنند که از هم‌آوردی یا برتری یکی نسبت به دیگری پرده بردارند. اینک بر اساس آنچه گذشت و با توجه به این که جامی نیز صوفی متعلق به روزگار پس از ابن عربی و مولوی بوده و از تأثیر این دو عارف بزرگ بر کنار نمانده، می‌کوشیم تا بر مبنای دو کتاب مهم وی یعنی نفحات الانس و لوایح، چگونگی اعتقاد وی در حق ایشان و میزان تأثر از آنها را تا اندازه‌ای باز نماییم.

کلید واژه‌ها:

جامی، مولانا، ابن عربی، شعر فارسی.

^۱ - gohari-a@yahoo.com

مقدمه

تبیین مقام ابن عربی و مولانا در اندیشه جامی، ناگزیر از به دست دادن مختصری در شرح احوال اوست. وی که به سال ۸۱۷ هـ ق در خرگرد (خرجرد) جام^۱ تولد یافت، در مقام صوفی‌ای نقشبندی به صحبت سعدالدین کاشغری شتافت^۲ و با آنکه سال‌ها به قیل و قال اهل مدرسه پرداخته بود راه تصوف در پیش گرفت. نکته مهم آنکه تصوف در عصر جامی پیوستگی بسیار با اخلاق مدرسی و تشریحی داشته و بسیار تحت تأثیر اندیشه‌های ابن عربی بوده است؛ تا آنجا که در این دوره، خانقاهی که از تدریس فصوص و فتوحات غافل مانده باشد وجود نداشته است.^۳

جامی نیز که به این دوره از تصوف تعلق دارد، ترکیب عجیبی از عرفان آمیخته به زهد و شریعت یا تصوف هشیارانه و صحوآمیز با عرفان عاشقانه که از سابقه علاقه او نسبت به امردان سرچشمه می‌گیرد، در خود فراهم آورده و در عین حال به ترکیبی دیگر از تفکر صوفیانه خراسان با عرفان نظری ابن عربی، در خویش دست یا زیده است.^۴

تصوف خراسان که بخصوص با مولانا اوج می‌گیرد، یکی از مکاتب چندگانه تصوف اسلامی و البته مهم‌ترین مکتب تصوف ایران بوده است.^۵ مهم‌ترین ویژگی این مکتب عشق

^۱ - جامی، ص ۳۱.

^۲ - مقامات جامی، ص ۸۷.

^۳ - مایل هروی. صص ۲۳ و ۲۸ و ۲۹.

^۴ - همان. صص ۲۴۴ الی ۲۵۱.

^۵ - نسیم انس، صص ۱۰۵ و ۱۰۶.

مداری آن است^۱ که خود برآیند نوع خاصی از ارتباط انسان با خدا یعنی پرستش عاشقانه است. در این مکتب عارف در مقام عاشق با خدا در مقام معشوق عشق می‌بازد و در آثار خود نیز به شرح ماجرای پرشور عشقبازی‌های خویش می‌پردازد، و اگر چه که ترجمان احوال صوفیان این مکتب در کتاب‌های مثنوی نیز ثبت افتاده، اما بیشترین جلوه را در آثار منظوم داشته است؛ هرچند که به قول یکی از محققین تألیفات مثنوی صوفیه باز هم رنگ شعر دارد^۳ و با شعر پهلو می‌زند. نکته آخر آنکه، بیشترین اهتمام صوفیان این مکتب، شرح راه و رسم سلوک و تبیین عرفان عملی است.

اما عرفان نظری ابن عربی که البته توأم با عرفان عملی است، مجموعه‌ای از اندیشه‌های عرفانی است که موضوع آن ذات حق و ظهورات او یعنی اسماء و صفات و افعال اوست.^۴ از این رو باید توجه داشت که در آثار مربوط به عرفان نظری، مفاهیم از زبان فلسفه جاری می‌شود و اشعار عاشقانه جای خود را به اصطلاحات فلسفی می‌دهند، هرچند که این اصطلاحات از معنای رایج خود در متون فلسفی نیز دور افتاده باشند. اکنون باید یادآور شد که منظور از ترکیب عجیب تصوف خراسان و عرفان نظری ابن عربی، در هم آمیختن این دو مکتب عرفانی بی توجه به ویژگی‌های متمایز از هم آنهاست.

جامی که در عرفان نظری از شارحان و مروجان بنام مرام و مسلک ابن عربی به حساب می‌آید^۵ و بیشترین آثارش بیان جهان بینی آثار ابن عربی است، به عارفان خراسان و بیش از همه به مولوی توجه بسیاری داشته تا آنجا که هم از زبان و هم از اندیشه او تأثیر فراوان جستته است.^۶ باید توجه داشت که او هم برای نقش الفصوص ابن عربی و هم برای نی نامه مولانا، شرح‌هایی فراهم آورده است؛ و جالب آنکه نظامی با خرزنی در کتاب مقامات جامی، از زبان وی، ابن عربی را قرینه مولانا معرفی می‌کند.^۷

۱- همان. ص ۱۱۰.

۲- مقاله‌های بدیع الزمان فروزانفر، ص ۳۱۴.

۳- تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۷۷.

۴- مبانی عرفان نظری، ص ۸.

۵- مقدمه نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۲۵.

۶- مایل هروی، صص ۲۵۳ الی ۲۵۶.

۷- نظامی باخرزنی، ص ۹۰.

۲- نظر جامی بر اساس کتاب نفحات الانس:

برای مقایسه جایگاه ابن عربی و مولانا از منظر جامی، براساس کتاب نفحات الانس، ابتدا می‌توان در القابی که به ایشان نسبت داده است تأمل کرد.

او از ابن عربی با القابی همچون، قدوه قایلان به وحدت وجود، حضرت شیخ و احتمالاً با توجه به لقب شیخ اکبر، از او به عنوان شیخ بزرگ^۱ یاد می‌کند. جامی همچنین از مولانا نیز همواره با پیشوند خدمت، سخن به میان می‌آورد؛^۲ با این توجه که خدمت در زبان وی معادل با حضرت است. تا اینجا بنظر می‌رسد که جامی، هر دو را از یک چشم نگریسته است.

در ذکر احوال آن دو نیز، کرامات فراوان محیی الدین ابن عربی را متذکر می‌شود؛ تا آنجا که شاید بتوان گفت، شرح احوال ابن عربی در نفحات، شرح کرامات وی است. او از قدرت نظر شیخ بر کسب خبر از احوال اخروی و دنیوی مردم و نیز از ارتباط او با روح متجسد احمد سبتی در حین طواف و نیز از معامله وی با ملک الموت و سرد شدن آتش توسط او گزارش می‌دهد.^۳

اما او تنها به شرح کرامات ابن عربی نمی‌پردازد بلکه در احوال مولانا نیز، واقعه‌ای را که برای جلال الدین محمد پنج ساله رخ داده و طی آن همراه با جماعتی سبز قبا گرد آسمانها را گردیده و عجایب ملکوت را دیده است، توصیف می‌کند.^۴ البته هرچند که وصف کرامات مولانا به همین فقره محدود است، لیکن باید توجه داشت که مولوی به اندازه ابن عربی به خوارق عادات و کرامات مشهور نیست و جالب آنکه جامی در ادامه شرح احوال مولانا با ذکر اخلاق و احوال و اقوال عارفانه او، گویی حق مولوی بر گردن خویش را ادا می‌کند.^۵

آخرین نکته‌ای را که به استناد کتاب نفحات الانس می‌توان یادآور شد، بر اساس شرح احوال شاگردان و شارحان ابن عربی در آن کتاب است. جالب است که محیی الدین در روزگار حیات، هرگز از آن آوازه‌ای که پس از درگذشت شامل حالش شد بهره مند نبود و این شهرت و اعتبار محصول بزرگداشت وی توسط شاگردان و پیروانش بخصوص صدرالدین

^۱ - نفحات الانس من حضرات القدس، صص ۵۴۵ و ۵۴۶ و ۵۵۴ و ۵۵۶.

^۲ - همان. ص ۴۶۱.

^۳ - همان. صص ۵۴۸ الی ۵۵۱.

^۴ - همان. ص ۴۶۱.

^۵ - همان. صص ۴۶۱ الی ۴۶۵.

قونوی است.^۱ قونوی که در مقام فرزند خوانده و شاگرد ابن عربی به تعمق بسیار در اندیشه‌های وی پرداخت، با تألیف آثاری علی‌الخصوص کتاب فکوک که از منظر محققان تتمه و مستدرک فصوص است،^۲ سهمی بسزا در رواج اندیشه‌های استاد، مخصوصاً از طریق تربیت برخی شاگردان تأثیر گذار بر منهج مکتب ابن عربی داشت. از پی قونوی شاگردان و شارحان دیگری نیز همچون، جندی، تلمسانی، فرغانی، عراقی، کاشانی، قیصری، سید حیدر آملی، صائن الدین ترکه اصفهانی^۳، رکنای شیرازی، خوارزمی خود جامی و... پیدا آمدند، که هر یک در پیشبرد اندیشه‌های ابن عربی مؤثر و دخیل بودند.

جامی در نفعات پس از معرفی برخی از آنها؛ با توصیف مقام و مرتبه ایشان، به شیخ محیی الدین ابن عربی ادای احترام می‌کند. گویی او در حین شرح احوال شاگردان ابن عربی با اشاره به مقام عالی ایشان و نیز پیرویشان از مکتب وی، به نحوی غیر مستقیم به مدح و منقبت استاد می‌پردازد.

اما نکته جالب، وصف مولوی است که از زبان قونوی و جندی آورده است. جامی در نفعات حکایتی را نقل می‌کند که طی آن قونوی، در مجلسی پر جمعیت سجاده خویش را به مولانا وا می‌گذارد و چون مولانا به احترام وی نمی‌پذیرد، از او می‌خواهد تا لااقل بر گوشه دیگر سجاده در کنارش بنشیند و چون باز با امتناع مولانا روبرو می‌شود، سجاده را دور انداخته و می‌گوید: «سجاده‌ای که نشست ترا نشاید ما را نیز نشاید».^۴

جامی حکایت دیگری را نیز از زبان جندی نقل می‌کند: حکایت از این قرار است که شخصی از شیخ مویلدالدین جندی، درباره نظر قونوی در شأن مولانا می‌پرسد. جندی نیز در پاسخ خاطره‌ای را باز می‌گوید، از مجلسی که صدرالدین قونوی در حضور اصحاب زبده خود، سخن از سیرت و سریرت مولانا می‌راند و مدعی می‌شود که «اگر با یزید و جنید در این عهد بودند، غاشیه این مرد مردانه برگرفتندی و منت بر جان خود نهادندی. خوانسالار فقر محمدی او است. ما به طفیل وی ذوق می‌کنیم».^۵ جالب آنکه پس از این سخن همه انصاف

^۱ - مقدمه فصوص الحکم، ص ۳۵.

^۲ - مقدمه فکوک، ص ۲۵.

^۳ - محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، صص ۵۸۵ الی ۵۹۳.

^۴ - نفعات الانس. ص ۵۵۶.

^۵ - همان. ص ۴۶۵.

داده و آفرین می‌گویند.^۱ جامی در ادامه، قول خود جندی را نیز در منقبت مولانا می‌آورد که می‌گوید: «من نیز از جمله نیازمندان آن سلطانم».^۲

این دو حکایت که حاکی از مقام مولانا از منظر شاگردان مکتب ابن عربی است، تلویحاً به نکته‌ای مهم اشاره دارد، و آن دغدغه جامی است. آنچه از حکایات مزبور مستفاد می‌شود دغدغه ناخودآگاه جامی پیرامون اهمیت و مقام ابن عربی و مولانا است. دغدغه‌ای که از توجه و علاقه بسیار جامی نسبت به این دو عارف بزرگ جهان اسلام بر می‌خیزد و اندیشه برابری و هم‌اوردی آن دو شخصیت را بدون ترجیح یکی بر دیگری، در خود نهفته دارد.

اکنون با توجه به این مستندات از کتاب *نفحات الانس*، می‌توان مدعی شد که جامی از زمره آن دسته از علاقه‌مندان ابن عربی و مولانا است که دوست دارند و می‌کوشند تا برای ایشان شأنیت و مقام یکسانی را سراغ دهند.

۳- دیدگاه جامی بر اساس کتاب *لوايح*:

دغدغه جامی را که شرح آن طی بندهای پیشین از نظر گذشت، همچنان از کتاب دیگر او یعنی *لوايح*، می‌توان باز جست. او در این کتاب که به لحاظ حجم بسیار موجز و مختصر بوده و از زمره آثار مشهور عرفانی اوست، با شیوه‌ای مبتکرانه دغدغه ذهنی خود را پیرامون جمع میان ابن عربی و مولانا، دنبال کرده است. ابتکار او در این جا تألیف اثری عرفانی است که از ترکیب عرفان عملی و عرفان نظری فراهم آورده است. جامی در این کتاب به بیان آموزه یا آموزه‌هایی از عرفان عملی موجود در تعالیم مولانا پرداخته و سپس آن‌ها را بر اساس نظام فکری ابن عربی استوار ساخته است. به بیان دیگر او آموزه یا آموزه‌هایی از عرفان عملی مولانا را به مخاطب مشتاق سلوک عرضه داشته و سپس بر بنیاد انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی ابن عربی، به توصیف انسان‌شناختی و جهان‌شناختی آن آموزه‌ها دست یافته است. گویی جامی در این اثر نیز، خودآگاه یا ناخودآگاه، از نظر خویش پیرامون هم‌سنگی و هم‌طرازی ابن عربی و مولانا عدول نکرده و می‌کوشد تا با مکمل نمایاندن آموزه‌ها و اندیشه‌های آن دو، بر مدعای قرینگی آنها پا فشاری کند.

۱- همان.

۲- همان.

کتاب لوایح که مجموعه‌ای است از سی و شش لایحه همراه با مقدمه و مؤخره، در عین حال که تقریباً هر لایحه آن به طور مستقل نمایش جمع میان ابن عربی و مولانا است؛ به طور کلی نیز حاکی از این جمع و ترکیب توسط جامی است.

جامی در این کتاب و برای توفیق به هدف خویش، از ابن عربی، مهم‌ترین آموزه یا لب لباب اندیشه‌های او یعنی، اعتقاد وحدت وجود را اخذ کرده و سپس به سراغ مولانا رفته و پی آمد عملی چنین اعتقادی را از اندیشه‌های او باز جسته است. شاید هم به عکس؛ ابتدا مهم‌ترین آموزه عرفان عملی یعنی توحید و لزوم رفتار متناسب با این اعتقاد را از مولوی گرفته و سپس با مراجعه به عرفان نظری محیی الدین؛ و تمسک به نظریه وحدت وجود، مبنایی عقلی / فلسفی نیز برای آن به دست داده است. به هر حال، او کتاب لوایح را با مباحث عرفان عملی آغاز می‌کند؛ مباحثی که از نظر نگارنده، رد مولانا از سراپای آن پیدا است.

جامی در لایحه اول از کتاب لوایح نخستین توصیه سلوکی را که به مثابه نخستین پله از نردبان طریقت به شیوه عرفانی وی است، ارایه می‌دهد و به شیوه عارفان مکتب خراسان بخصوص مولوی، عرفان را به عشق آمیخته و سالک را به مقام عاشقی فراخوانده و به مهم‌ترین نکته از درس عشق می‌پردازد.

پر واضح است که تصور سلوک عاشقانه از تأثیر تفکر مکتب خراسان و بخصوص غزالی کهتر، صاحب سوانح العشاق یعنی احمد و البته مولوی است. تأثیر عنصر عشق در عرفان و آثار عرفانی مولانا تا آنجاست که به قول بزرگترین مولوی پژوهان، از نخستین تا آخرین صفحه اشعار او را در لفاف خود پیچیده است.^۱ به واقع آثار مولانا شرح عشق است و از تأثیر اوست که عشق و عرفان، برای بسیاری از عارفان بعدی تفکیک ناپذیر شده است.

به واقع عرفان مولانا تلاشی است در جهت ارایه نوعی تعامل زنده و پویا میان خلق و حق / حق و خلق؛ و از این رو می‌کوشد تا با معرفی عشق به عنوان جوهر و جان جهان،^۲ به این مقصود دست یابد. البته زمینه ظهور عشق در تصوف اسلامی به قرن دوم هجری و ظهور رابعه عدویه می‌رسد.^۳ اما تطور تدریجی تصوف از عرفان زاهدانه و خائفانه به عرفان مبتنی بر عشق

^۱ - شکوه شمس، ص ۴۶۱.

^۲ - ن ک: کریمی، سودابه، با نگ آب، صص ۱۲۵ الی ۱۳۳.

^۳ - تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۳۳.

و محبت، بیش از همه مدیون مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی است، و جامی در مقام صوفی فرهیخته و با دانش، هم از آن آگاه و هم تحت تأثیر آن بوده است. از این رو، جامی لویح را با این پیش فرض شروع می‌کند که تعلق خاطر مخاطب تصوف عاشقانه و سلوک از طریق نردبان محبت است. پس اولین درس برای این شیوه سلوک نکته‌ای است که در نخستین لایحه از کتاب لویح آمده است و آن اینکه «حضرت بی چون که تو را نعمت هستی داده است، در درون تو جز یک دل نهاده است»^۱. او به مشتاقان تصوف عاشقانه هشدار می‌دهد که سالک تنها یک دل دارد، پس در محبت حق نیز باید یک دل باشد و از پراکندگی احتراز جوید. جامی به این نکته اهمیت بسیار می‌دهد که پراکنده‌جویی مستقیماً منافی عشق و پی‌آمد هوس است. از این رو در جایی دیگر با ساختن داستانی در قالب مثنوی، می‌کوشد که هر چه ساده تر به تبیین این نکته که همانا لب لباب تصوف عاشقانه است پردازد.

«چارده ساله بتی بر لب بام	چون مه چارده در حسن تمام
داد هنگامه معشوقی باز	شیوه جلوه‌گری کرد آغاز
او چو خورشید و همه کرده هجوم	بردرو بامش اسیران چو نجوم
ناگهان پشت خمی همچو هلال	دامن از خون چو شفق مالمال
کرد در قبله او روی امید	ساخت فرش ره او موی سپید
کای پری با همه فرزانیگیم	رفت نام از تو به دیوانگیم
لاله‌سان سوخته داغ توایم	سبزه وش پی سپر باغ توایم
نظر لطف به حالم بگشای	زنگ اندوه زجانم بزدای
نوجوان حال کهن پیر چو دید	بوی صدق از سخن او نشنید
گفت کای پیر پراکنده نظر	رو بگردان به قفا باز نگر

^۱ - لویح، ص ۵۱.

دیگر استنادات این مقاله به لویح نیز به کتاب فوق و طبیعتاً با همان مشخصات کتاب شناختی است که اگر به شماره لایحه اشاره رفت از آوردن پی نوشت اجتناب خواهد شد و اگر به شماره صفحه اشاره رفت، پی نوشت مربوط به آن را نیز خواهیم آورد.

که در آن منظره گل رخساریست	که جهان از رخ او گلزاریست
او چو خورشید فلک من ماهم	من کمین بنده‌ی او، او شاهم
عشق بازان چو جمالش نگرند	من که باشم که مرا نام برند
پیر بیچاره چو آن سو نگرست	تا ببیند که در آن منظره کیست
زد جوان دست و فکند از بامش	داد چون سایه به خاک آرامش
کانکه با ما سر سودا سپرد	نیست لایق که دگر جا نگرد
هست آیین دو بینی زهوس	قبله عشق یکی باشد و بس

مولانا نیز احتراز از پراکنده خاطری را، در ابتدای کتاب فیه ما فیه به خوبی بیان کرده است. او در جواب کسی که از فراموش کردن چیزی افسوس می‌خورد می‌گوید: «در عالم یک چیز است که آن فراموش کردنی نیست اگر جمله چیزها را فراموش نکنی و آن را فراموش کنی هیچ نکرده باشی.»^۱ مولوی برای تفهیم بهتر، پادشاهی را مثال می‌زند که مخدوم را مأمور به انجام کاری در روستایی کرده، او که به دلیل مشغله فراوان و فعالیت‌های بسیار از مأموریت اصلی باز می‌ماند با مؤاخذه پادشاه روبرو می‌شود؛ چرا که «[چون] صد کار دیگر گزاردی... [ولی] آن کار را که برای آن رفته بودی نگزاردی چنانست که هیچ نگزاردی».^۲ مولانا لزوم جمعیت ورستن از پراکندگی و پریشانی را با نقل این حکایت و با مثال آوردن ماموری که به جای یک کار اصلی کارهای بسیار کرده و نهایتاً مضرور و مغبون گردیده است، گوشزد می‌کند. اما مهم‌تر از طرح این آموزه، آموزش شیوه محقق ساختن آن است، یعنی اینکه سالک چگونه می‌تواند خاطر را از پراکندگی به جمعیت (که لازمه ناگزیر عشق است) بکشاند. جامی در دومین لایحه با تظنن به این مسئله مهم بدان پرداخته و تنبیه می‌دهد که راه نیل به یک دلی شناخت تفرقه و گرفتار نیامدن به آن است. پس باید دانست که تفرقه تعلق خاطر داشتن به امور متعدد و پراکنده است در حالی که جمعیت به معنی دیدن واحد در کثرت‌هاست. جامی با این توضیحات، می‌کوشد تا حضور همیشگی و همه‌جایی خدا را به سالک گوشزد کرده و او را از پریشانی به جمعیت سوق دهد و در عین حال بر خود لازم می‌داند تا از طریق مباحث

^۱ - فیه ما فیه، ص ۱۴.

^۲ - همان.

نظری، توجیهی برای مدعای عملی خود ارائه دهد. در اینجا است که پای مهم‌ترین آموزه عرفانی ابن عربی؛ یعنی وحدت وجود را به میدان می‌گشاید. او در لایحه چهارم ماسوی الله را نمود و خدا را بود حقیقی معرفی می‌کند؛ تا با طرح نظریه وحدت وجود، به سالک بقبولاند که نیل به جمعیت ضرورت هستی شناختی دارد.

بی شک مأخذ جامی در نظریه وحدت وجود ابن عربی است. هر چند که قبل از وی نیز، از دیگر عرفا کلماتی مشعر بر وحدت حقیقت وجود و اعتباری بودن کثرات نقل شده، لیکن نظریه وحدت شخصی وجود همراه با نظریه تجلی به صورت مدون و مستدل، مربوط به مکتب ابن عربی و شارحان اوست.^۱ تقریر ساده این نظریه، از این قرار است که ماسوی الله، کثرات چیزی بیش از تعینات یا نمودهای وجود حقیقی نیستند، از این‌رو آنچه اصالت دارد حق است و مخلوقات همگی تصاویر و تجلیات بی‌نهایت اوست. بنابراین اصالت از آن وحدت بوده و کثرات دارای وجود اعتباری‌ند. البته نباید مخلوقات را توهم پنداشت، بلکه آنها همچون تصاویر درون آئینه از واقعیت برخوردار بوده و به هر حال بهره‌ای از وجود را دارا هستند، لیکن وجود آنها اعتباری و قایم به غیر است.

ابن عربی اگر چه که اصطلاح وحدت وجود را خود به کار نبرده، اما مفاد آن را به خوبی در آثارش توضیح داده است. او در فصل حکمت الهی در کلمه آدمی، از کتاب فصوص الحکم مدعی است که «حادث به صورت حق ظاهر گردید، [پس] خداوند تعالی ما را حوالت فرمود که برای شناختن وی در حادث نظر کنیم و گفت که آیات خود را در آن نمایان گردانیده است، پس ما به [وسیله] خود بر خدا راه جستیم و او را به هر وصفی که خواندیم، خود آن وصف ما بودیم جز وصف وجوب خاص ذاتی»^۲ و در ادامه می‌گوید: «چون او را دیدیم، خود را دیدیم و او نیز چون ما را دید، خود را دید»^۳ او نهایتاً با این توضیح بحث خود را کامل می‌کند: «شکی نیست که ما به لحاظ شخص و نوع در کثرت هستیم، اگر چه یک حقیقت ما را جمع می‌کند و به طور قطع می‌دانیم که این جا فارقیتی هست که مایه تمایز اشخاص از یک دیگر است، و اگر آن فارق نبود کثرت در واحد نبود. همچنین اگر خداوند هر وضعی را که

^۱ - مبانی عرفان نظری. ص ۱۱۵.

^۲ - فصوص الحکم، صص ۱۶۱ و ۱۶۲.

^۳ - همان.

درباره خود آورده باشد، ناگزیر فارقی در میان خواهد بود و این فارق چیزی نیست. جز آنکه ما در وجود به او نیازمندیم و وجود، متوقف بر اوست زیرا که ما بسته امکائیم و او از آنچه ما نیازمندیم بی نیاز است»^۱.

ابن عربی در ابتدای نقش الفصوص نیز که آدمیان را با عنوان طالب مطلوب و محب محبوب مورد خطاب قرار داده است، باز هم تلویحاً به نظریه وحدت وجود اشاره دارد. بخصوص که همانند بحث مفصلی که در فصوص الحکم آورده در اینجا نیز عالم را آئینه و آدم را جلای آن آئینه دانسته و عالم را انسان کبیر گفته و انسان را مختصری از حضرت الهیه معرفی کرده است؛ و با این تذکار که خلعت خلافت اسم جامع تنها سزاوار قامت انسان است یادآوری کرده است که باید هر یک از ماسوی الله را آینه و مجلای یکی از اسماء الهی و انسان کامل را آئینه اسم جامع که خود شامل تمامی اسماء الله است، دانست.^۲ جامی پس از فراغت از از توجیه نظری آموزه یک دلی، به سراغ آموزه عملی دیگری می‌رود. او می‌داند که بزرگ‌ترین خطر و گسترده‌ترین دام راه در تصوف عاشقانه، جمال و کمال غیر است که سالک را از تمرکز بر حق باز داشته و به پراکندگی می‌کشاند. او در لایحه پنجم از کتاب لویح تذکار می‌دهد که: «هر جمال و کمال که در جمیع مراتب ظاهر است، پر تو جمال و کمال اوست، آنجا تافته و ارباب و مراتب بدان سمت جمال و کمال صفت یافته»^۳؛ و با این توضیح به این نکته اشاره می‌کند که هر دانایی و بینایی نیز از اوست. او سالک حواس پرت را متنبه می‌سازد که خداوند خود منشاء هر گونه جمال و کمال است، پس هر کس که طالب جمال و کمال است باید روی در منبع پایان ناپذیر و لایتغیر الهی کند.

این نیز از آموزه‌های عرفان مولوی است. مولانا که ماهرویان عالم مادی را کاهرویان می‌خداوند در همان ابتدای مثنوی و طی قصه شاه و کنیزک، به این نکته عرفانی اشاره می‌کند. در این قصه که معشوق شاه، کنیزکی است دلداده به عشق زرگری اهل سمرقند، معشوق را در حالت ضعف و بیماری و زشتی و زوال زیبایی ناشی از آن می‌بیند؛ و از این‌رو دل از او و عشق او بر می‌گیرد. مولانا به سرعت در پی شرح ماجرا این بیت را می‌آورد:

^۱ - همان. ص ۱۶۲.

^۲ - ن ک: نقش الفصوص، صص ۷ الی ۱۱.

^۳ - لویح، ص ۵۷.

«عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود»^۱

ماجرای عشق کنیزک به زرگر و پی آمد آن، همان چیزی است که نظر جامی را به خود معطوف کرده است، چرا که زوال عشق کنیزک به دلیل ناپایداری عشق مادی است و این از آن روست که معشوق خود از دوام و بقا بهره‌ای ندارد، پس لازمه تصوف عاشقانه، عشق بازی با زنده پایدار و حیّ لایزال است؛^۲ و این بزرگ‌ترین درس برای سالک است که به جای پراکندگی در میان جمال‌ها و کمال‌های مادی، راه سرچشمه و مبداء را پیش گیرد.

جامی بلافاصله برای توجیه نظری این رای نیز، به سراغ عرفان ابن عربی رفته و می‌گوید «بالجمله همه صفات اوست از اوج کلیت و اطلاق تنزل فرموده و در حضيض جزویت و تقیید تجلی نموده...» او در این عبارات، همچنان تحت تأثیر ابن عربی، نظریه اسماء و صفات و مبحث حضرات خمس است. چرا که بر بنیاد عرفان ابن عربی هر یک از موجودات تجلی یکی از اسماء و بدین ترتیب مجلای صفات الهی هستند؛ و حضرت حق که شش مرتبه و پنج حضرت دارد، عالم را آینه خویش ساخته است. پس زیبایی هر موجود دال بر جمال الهی است.

در لایحه ششم، جامی مهم‌ترین آموزه عملی خود را در اختیار سالک گذاشته و شیوه عملی رسیدن به توحید و یک دلی را به وی آموزش می‌دهد. او نخست تذکار می‌دهد که انسان جمع روحانیت و جسمانیت است؛ و نهایتاً ممکن است که به یکی از این دو تبدیل شود. پس از این توضیح است که نکته‌ای عمیق را در عرفان عملی مطرح می‌سازد که همانا تأثیر اندیشه است. جامی بدرستی مدعی می‌شود که انسان نهایتاً محصول تمرکز اندیشه و ذهن خود است. یعنی انسان بر هر چه تمرکز کند نهایتاً به همان چیز تبدیل خواهد شد. او در این آموزه نیز تحت تأثیر مولانا است از همین رو به دنبال مدعیات خود دو بیت زیر را از مولوی تضمین می‌کند و بدین وسیله بهترین تفسیر ممکن را از آن ابیات ارائه می‌دهد؛ تفسیری که به یمن آن، عمق شعر مولوی آشکار می‌گردد:

^۱ - مثنوی معنوی، ص ۱۳۳.

^۲ - شرح مثنوی شریف، ص ۴۸.

«ای برادر توهمین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی و بر بود خاری تو هیمه گلخنی»

جامی در استقبال از دو بیت مولوی خود نیز رباعی زیبایی سروده است.

«گر درد تو گل گذرد گل باشی و بلبلی بی‌قرار، بلبلی باشی
تو جزوی و حق کل است، اگر روزی چند اندیشه کل پیشه‌کنی کل باشی»

جامی در لایحه هفتم از لزوم دایمی و همیشگی بودن تمرکز ذهن و اندیشه سخن رانده و سپس طی لوایح هشت و نه به مبحث فنا پرداخته و سرانجام در لوایح یازده و دوازده از سلوک و جذب سخن می‌راند، که از همگی تاثیر مولانا را می‌توان باز جست.

او از لایحه سیزده به بعد، بیشتر مجال را به اندیشه ابن عربی سپرده و می‌کوشد تا مبنایی نظری برای آموزه‌های عملی خویش به دست دهد. از این رو طی لوایح سیزده، چهارده و پانزده به توصیف مقام ذات، مباحث مربوط به وحدت وجود؛ و مباحث صفات و دوگانگی ذات و صفات از لحاظ تعقل و یگانگی آنها در عالم و اقع پرداخته و به دنبال آن طی لایحه شانزدهم مبحث جالبی را مطرح می‌سازد که خود بهترین دلیل نظری برای آموزه یک دلی و توحید در عرفان عملی است. او می‌گوید «... هر چند تضاعف نسبت و اسماء او [=حق] بیشتر، ظهور او بلکه خفای او بیشتر»^۲، این نکته‌ای است که اهل ذوق بسیار بدان اشاره کرده‌اند. عطار و شیخ محمود شبستری قبل از جامی و حاج ملاهادی سبزواری نیز پس از او به زیبایی آن را مطرح ساخته‌اند.

مثلا شیخ محمود شبستری می‌گوید:

«جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندروی زپیدایی است پنهان»

و حاجی سبزواری می‌گوید:

^۱- لوایح. ص ۵۹.

^۲- همان. ص ۷۰.

«یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره»^۱

جامی همچنان بر آموزه‌های وحدت وجود و لوازم و شرایط و نتایج آن اصرار می‌ورزد، و می‌کوشد تا به مقصود خویش در به دست دادن مبنای نظری برای آموزه‌های عملی خویش نایل شود. از این رو به تاسی از ابن عربی در لایحه هفدهم به بحث از احدیت و واحدیت و در لایحه هجدهم به این موضوع که موجودات چیزی جز حق نیستند، می‌پردازند. در لوائح نوزده و بیست و بیست و یک نیز، چگونگی پیدایش کثرات را بر وفق مکتب وحدت وجود شرح می‌دهد و همچون مراد خویش یعنی ابن عربی از یکی بودن محب و محبوب دم می‌زند. در لایحه بیست و دو، موجودات را تعینات وجود می‌خواند و در لایحه بیست و سه به توجیه نظریه وحدت وجود و رفع نقص از آن می‌پردازد و می‌گوید:

«ای برده گمان که صاحب تحقیقی و اندر صفت صدق و یقین صدیقی

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی»^۲

در لایحه بیست و چهار، مراتب شش گانه موجود حقیقی را بر می‌شمارد و در لایحه بیست و پنج از یکی بودن ذات و کثرت تعینات سخن می‌راند. در لایحه بیست و هفت، اصل اعیان را عدم گفته و خاطر جمع می‌سازد که بنابراین، حقیقت وجود بر وحدت حقیقی خود باقی است و در لایحه بیست و هشت نیز می‌گوید: «وجود حق و هستی مطلق هر جا ظاهر است عین مظاهر است»^۳ که این خود یاد آور جمله معروف ابن عربی در کتاب فتوحات است: است: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها»^۴.

جامی در پایان کتاب و تحت عنوان تزییل باز هم اشاره به وحدت کرده و جالب آن که رباعی‌هایی می‌آورد که در آنها همچون مولانا خود را به خاموشی دعوت می‌کند.

«درژنده فقر عیب پوشی بهتر در نکته عشق تیز هوشی بهتر

^۱ - شرح منظومه با شرح مرتضی مطهری، ص ۱۴.

^۲ - جامی لوائح، ص ۸۳.

^۳ - همان، ص ۹۷.

^۴ - الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۵۹.

چون بررخ مقصود نقاب است سخن از گفت و شنید ما خموشی بهتر^۱
یا «تاکی چودرای، کردن، افغان و خروش یکدم شو از این هرزه درایی خاموش
گنجینه درهای حقایق نشوی مادام که چون صدف نگر دی همه گوش^۱
مولانا نیز در پایان غزلیات خویش ابیاتی از این قرار آورده است:

«خامش بیان سرمکن خامش که سرممن لدن چون می زنداندر همش کالصبیر مفتاح الفرج»^۲
زنداندر همش کالصبیر مفتاح الفرج»^۳

یا «چون خیره شد زین می سرم خامش کنم خشک آورم لطف و کرم را نشمرم کان در نیاید در عدد»^۴

یا «می زخم من نعره‌ها در خامشی آمدم خاموش گویان ای پسر»^۵
و شواهد بسیار دیگر از این دست که در دیوان کبیر یا غزلیات شمس مولا فراوان است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- جامی، لویج. ص ۱۰۹.

۲- همان. ص ۱۱۰.

۳- دیوان شمس تبریزی، ص ۳۱۹.

۴- همان. ص ۳۲۵.

۵- همان. ص ۵۱۵.

منابع:

- ۱- آشتیانی، جلال الدین، مقدمه نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به اهتمام ویلیام چیتیک، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ترجمه و توضیح محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه، ۱۳۸۵.
- ۳- -----، نقش الفصوص، ترجمه شاه نعمت الله ولی و به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۵.
- ۴- پور جوادی، نصر الله، نسیم انس، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴.
- ۵- جامی، عبدالرحمان، فحاحات الانس من حضرات القدس، به اهتمام محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۲.
- ۶- -----، لویح، به اهتمام یان ریشار، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
- ۷- جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- ۸- خواجوی، محمد، مقدمه فکوک، تهران، مولی، ۱۳۸۵.
- ۹- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- ۱۰- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح منظومه، شرح مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
- ۱۱- شبستری، محمود بن عبدالکریم، گلشن راز، بتصحیح حسین محی الدین الهی قمشه ای، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- ۱۲- شیمل، آنه ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- ۱۳- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، تهران، زوار، ۱۳۸۳.
- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان، مقاله‌های بدیع الزمان فروزانفر، به کوشش عنایت الله مجیدی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۱۵- -----، شرح مثنوی شریف، تهران، زوار، ۱۳۸۱.
- ۱۶- کریمی، سودابه، بانگ آب، تهران، شور، ۱۳۸۴.
- ۱۷- مایل هروی، نجیب، جامی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
- ۱۸- مولوی، جلال الدین محمد، فیه ما فیه، باتصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۱.
- ۱۹- -----، مثنوی معنوی، بتصحیح رینولد نیکلسون، تهران، بهزاد، ۱۳۷۶.
- ۲۰- -----، دیوان شمس تبریزی، بتصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، سرایش، ۱۳۷۸.
- ۲۱- نظامی با خرزی، عبدالواسع بن جمال الدین، مقامات جامی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، نی، ۱۳۸۳.
- ۲۲- نیکلسون، رینولدالین، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۲.
- ۲۳- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی تا.