

بررسی محورهای فکری جامی در زمینه اخلاق عرفانی در هفت/اورنگ

عبدالرحمن دیوسالار*

احمد غنی پور ملک‌شاه**

مرتضی محسنی***

چکیده

اخلاق عرفانی مجموعه‌ای از الگوهای معرفت‌شناختی است که نتایج و کارکرد آن، تجلی صفات خداوند در عارف است و غایت آن، کامل‌ساختن و رساندن انسان است از فروترین حد وجودی خود به بالاترین مرتبه کمال، که با طی طریق و سیر در منازل معنوی و بر محور پیراستگی از ردایل و آراستگی به فضایل، از راه ریاضت و مجاهدت، به دست می‌آید. توجه به این مفهوم غنی و پربار معنوی در مثنوی هفت/اورنگ جامی بسیار خودنمایی می‌کند. هدف این مقاله، پس از ارائه تعریف اخلاق عرفانی، استخراج و بیان شمه‌ای از مضامین اخلاق عرفانی در مثنوی هفت/اورنگ است که در سه حوزه اخلاق عرفانی، یعنی «ارتباط انسان با خدا»، «ارتباط انسان با خود» و «ارتباط انسان با انسان‌های دیگر» و نیز در پنج ساحت «عقیدتی-معرفتی»، «حساسی و عاطفی»، «رادی»، «کردار» و «گفتار»، به‌روش توصیفی-تحلیلی طرح شده‌اند. با مطالعه این مثنوی مشاهده می‌شود که جامی سعی دارد مخاطبان‌ش را به سوی اخلاق عرفانی با محوریت بندگی خدا سوق دهد. از این‌رو، مضامین به‌کاررفته در این مثنوی بیشتر حول حوزه ارتباط انسان با خدا می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق عرفانی، سه حوزه اخلاق عرفانی، ساحت‌های مختلف وجود انسان، هفت/اورنگ، جامی.

*دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول)، Abdolahmandivsalar@gmail.com

**دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، ایران، a.ghanipour@umz.ac.ir

***استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، ایران، Mohseni@umz.ac.ir



A Study of Jami's Intellectual Themes in The Field of Mystical Ethics in *Haft Awrang*

Abd-al-Rahman Divasalar*

Ahmad Ghanipour Malekshah**

Morteza Mohseni***

Abstract

Mystical ethics is a set of epistemological models that their results and functions are manifestation of God's attributes in the mystic and their aim is perfecting and bringing man from the lowest level of his existence to the highest level of perfection. This can be achieved through following the path of God and dwelling in spiritual homes and by abstaining from vices and adornment with virtues and through austerity and effort. Attention to this rich and prolific spiritual concept is very prominent in Jami's *Masnavi of Haft Awrang*. Based on a descriptive-analytical method the aim of this study is first to define mystical ethics and then to extract and express some of the themes of mystical ethics in the *Masnavi of Haft Awrang*, which are proposed in three areas of "Man's relationship with God", "Man's relationship with himself" and "Man's relationship with other men" and within five domains of "ideological-epistemological", "emotional-affective", "voluntary", "action" and "speech". By studying this *Masnavi*, we find that Jami tried to encourage his audience to observe mystical ethics based on serving God. Thus, the themes used in this *Masnavi* mainly revolve around the area of man's relationship with God.

Keywords: Mystical Ethics, Three Areas of Mystical Ethics, Different Domains of Human Existence, *Haft Awrang*, Jami.

*PhD Candidate in Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran (Corresponding Author), Abdolrahmandivisalar@gmail.com

**Associate Professor of Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran, a.ghanipour@umz.ac.ir

***Professor of Persian Language and Literature at Mazandaran University, Mazandaran, Iran, Mohseni@umz.ac.ir

۱. مقدمه

آدمی برای رسیدن به سعادت، عشق، آرامش، و رستگاری در اغلب موارد به جای توجه به جهان درون خود به دنیای بیرون نظر دارد و در این اندیشه است که هر چه واقعاً موجود است، در جهان خارج از او است. غافل از اینکه «آنچه خود داشت، ز بیگانه تمنا می‌کرد» (حافظ، ۱۳۷۰: ۱۱۲) و برای دستیابی به این موهبت‌ها، باید سمت‌وسوی خود را به جهان درون خویش متمرکز کند و حقیقت وجودی خویش را بشناسد و آنچه را که بالقوه در طبیعتش وجود دارد، محقق کند.

أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جَرِمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْاَكْبَرُ

(میبیدی، ۴۱۱ق: ۱۷۵)

مولوی در تبیین این بیت شریف منتسب به امام‌علی^(ع) می‌گوید:

پس به صورت، عالم اصغر تویی پس به معنی، عالم اکبر تویی

(مولوی، ۴/۱۳۸۵: ۵۶۱)

پس:

ای نسخه اسرار الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

(امین، ۱۳۶۱: ۳۷۲)

از این رو، انسان برای رسیدن به فلاح و رستگاری لازم است به جنبه تکاملی اخلاق خود بیندیشد؛ چراکه اخلاق در رشد بعد روحی و معنوی نقش اساسی و کلیدی دارد و باعث تحقق یافتن بنیاد تحول عمیق درونی و بنیان سلوک‌الی‌الله تا ساحت لقاءالله می‌شود. علامه محمدتقی جعفری در این زمینه نوشته است:

اخلاق مقدمه و زمینه لازم برای ورود به عرفان است... و از آنجاکه عرفان، گردیدن تکاملی در جاذبه ربوبی است، این گردیدن و تحول بدون آمادگی اخلاق روح به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نخواهد بود؛ لذا وجد و حال و هیجان عرفانی، بدون پاک کردن درون از رذایل و کثافات اخلاقی، با لذت اپیکوری هم‌ریشه‌اند... خلاصه از آنجاکه عرفان حقیقی عبارت است از تخلق به اخلاق الهی، توقع داشتن این مقام عالی بدون تخلق به اخلاق فاضله، که مقدمه لازم آن است، امکان‌پذیر نیست (جعفری، ۱۳۵۴: ۵۴-۵۹).

۱.۱. بیان مسئله و ضرورت پژوهش

ادبیات فارسی - که سرشار از مضامین اخلاقی، حکمی و تربیتی و منعکس‌کننده خواست‌های جامعه و احساس‌ها و مجموعه‌ای از ارزش‌های سازنده و معنویت بخش است - از عرفان اسلامی تأثیر بسزایی گرفته است، تا آنجا که مایهٔ ارجمندی و اعتلای آن در پهنهٔ اجتماع و جاودانگی آن در عرصهٔ تمدن بشری شده است. شاعران با بینش و بصیرتی عمیق زبان شعر را وسیله‌ای برای ارتقای آدمی به مقام والای آدمیت به کار گرفته‌اند و غایت بیان را در دستیابی به فضایل عالی منحصر کرده‌اند؛ از این رو، برای نیل به کمال حیات آدمی، «تهذیب نفس» و «تزکیهٔ اخلاق» را شعار خود ساخته و شرافت و کرامت انسان را به صفای روح او دانسته‌اند. محمدعلی اسلامی ندوشن در کتاب *جام جهان‌بین* دربارهٔ ارتباط دین و ادبیات و تجلی آن دو در عرفان می‌نویسد: ادبیات و دین هر دو از یک منشأ مشترک سرچشمه می‌گیرند و هدف‌های کم‌وبیش مشترکی را تعقیب می‌کنند که از آن جمله وصول به عالم برتر است. منتها، چنین به نظر می‌رسد که دین بیشتر طالب حق است و ادبیات طالب حقیقت. بهترین آمیختگی دین و ادبیات را در عرفان باید جست‌وجو کرد. عرفان - که بینش دینی خاصی است - آشیان و قرارگاه خود را در ادبیات جسته است، اما عرفان و دین، با آنکه هدف مشابهی را تعقیب می‌کنند، یعنی هر دو وصول به حق را می‌خواهند، معذک از دو راه متفاوت به آسمان راه می‌جویند (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۴۹: ۲۶).

به‌همین دلیل است که آثار فاخر شاعران عرفانی در بردارندهٔ نغزترین مطالب معرفت‌شناختی و نویددهندهٔ سعادت و کامیابی همهٔ افراد بشر است. در میان شاعران عارف و در آسمان ادب و عرفان، مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی در *هفت‌ورنگ* به شرح احادیث و مقالات صوفیه و ائمه و بسیاری از مسائل اخلاقی-عرفانی پرداخته، تا جایی که همین مضامین اخلاقی-عرفانی، لطف و گیرایی خاصی به سخن جامی بخشیده است.

ناگفته نماند که الگوهای مطرح‌شدهٔ اخلاق عرفانی در *هفت‌ورنگ*، متناسب با الگوهای به‌کاررفته در مثنوی‌های شاعران عارف قبل از جامی، همچون سنایی، عطار و مولوی است، اما تفاوت‌هایی در طرح و توضیح بعضی از الگوهای مهم اخلاق عرفانی نسبت به پیشینیان دیده می‌شود؛ همچون فضیلت مهم عشق که جامی در تبیین آن، علاوه بر تقسیم‌بندی فرقه‌های عاشقان و ذکر حالاتشان، برای عشق چهار مرتبهٔ ذاتی، صفاتی، افعالی، و آثاری

برمی‌شمارد، یا در بیان سیر عاشقی به توضیح سه نوع تمایل عاشق، از قبیل تمایل عاشق به سوی خود، معشوق، و عشق می‌پردازد. با عنایت به همه ظرافت‌هایی که جامی در بیان اخلاق عرفانی در آثار خود و به‌ویژه هفت‌اورنگ به خرج داده، هنوز این جنبه از هنر او در پژوهش‌ها چندان مورد توجه قرار نگرفته است؛ لذا، در این مقاله، سعی بر آن است تا ضمن تبیین مفهوم اخلاق عرفانی، این موضوع به صورت منسجم در سه حوزه «ارتباط انسان با خدا»، «ارتباط انسان با خود» و «ارتباط انسان با انسان‌های دیگر» و نیز در پنج ساحت «عقیدتی-معرفتی»، «حساسی و عاطفی»، «ارادی»، «کردار»، و «گفتار» در مثنوی هفت‌اورنگ جامی بررسی شود.

۲.۱. پرسش‌های پژوهش

پرسش‌های پژوهش حاضر از این قرار است: الف) اخلاق عرفانی ناظر بر چه افعالی است؟ ب) کدام‌یک از الگوهای اخلاق عرفانی در هفت‌اورنگ جامی بازتاب یافته‌اند؟ ج) جامی در هفت‌اورنگ با طرح مضامین اخلاقی چه هدفی را دنبال کرده است؟

۳.۱. پیشینه پژوهش

کتاب‌ها و مقالات متعددی درباره اخلاق عرفانی به صورت جداگانه نوشته شده است؛ از جمله: مهدی‌پور (۱۳۹۷)، در کتاب *اخلاق عرفانی عطار نیشابوری* تلاش کرده است تصویری از اخلاق عرفانی در سه ضلع مبانی، نظام فضایل و ردایل و نظریه اخلاق هنجاری نشان دهد. رودگر (۱۳۹۶) در مقاله «ماهیت و مؤلفه‌های اخلاق عرفانی» اخلاق را دارای ماهیتی سلوکی-شهودی می‌داند که براساس منظومه و الگویی برساخته از مبانی هستی‌شناختی، روش‌شناختی، انسان‌شناختی، و غایت‌شناختی کاملاً عرفانی تحقق‌پذیر است. فنایی اشکوری (۱۳۹۲) در مقاله «نظریه عرفانی اخلاق» درصدد دفع شبهه ناسازگاری اخلاق و عرفان و ارائه نظریه‌ای عرفانی درباره منشأ اخلاق از راه تأمل در آموزه‌های عرفانی است و می‌گوید جان کلام در نظریه عرفانی اخلاق این است که عشق برخاسته از خداآگاهی عرفانی منشأ اخلاق و دگردوستی است. اما در زمینه بررسی اخلاق عرفانی در هفت‌اورنگ جامی، پژوهش درخوری صورت نگرفته است. در بعضی از مقالات پژوهشی یا فقط به جنبه‌های اخلاقی و تعلیمی آثار جامی پرداخته شده، یا صرفاً به جنبه عرفانی آن توجه شده است. درباب موضوع این مقاله، علوی‌مقدم (۱۳۶۹)، در مقاله «جلوه‌های عرفان در شعر جامی»، به بعد شخصیت جامی در

کسوت یک عارف راهنما و جنبه‌ها و نمودهای مختلف عرفان در آثار منظوم او پرداخته است. از نگاه نگارنده، جامی در سراسر مثنوی‌های هفت‌گانه خود، غرض اصلی‌اش را در جایگاه معلم عرفان از یاد نمی‌برد و از تربیت انسان‌ها و تهذیب روح و فکر آنها دریغ نمی‌ورزد. محمودی (۱۳۹۱) در مقاله «دیدگاه‌های اخلاقی و تربیتی جامی در مثنوی هفت‌اورنگ» می‌نویسد که توصیه‌های تربیتی جامی نشان‌دهنده آن است که در تعلیم و تربیت باید به ابعاد جسمانی، دینی، عقلانی، عاطفی و احساسی و اجتماعی توجه شود. رضامنش و امامی (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی سیر و سلوک هشت‌گانه طریقه نقشبندیه در هفت‌اورنگ جامی» به تحلیل آموزه‌های معرفتی که سالک عرفان در طی طریقت باید به آن پای‌بند باشد و منهیاتی که باید از خود دور سازد از زبان جامی در هفت‌اورنگ و به‌خصوص در مثنوی‌های سلسله‌الذهب، سلامان و ایسال، تحفه‌الاحرار و سبحة‌الابرار پرداخته‌اند. محمدی و حدادخانسان (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی تعالیم اخلاقی و آموزه‌های تربیتی در مثنوی سلسله‌الذهب جامی» نشان می‌دهند که جامی در دو چهره عارف موعظه‌گر و جامعه‌شناس در اجتماع ظاهر شده است و سعی دارد با انتقاد از نابسامانی‌های اجتماعی، دینی، و عرفانی جامعه‌اش، تعالیم و آموزه‌های اخلاقی را به مخاطب منتقل کند. در مقاله حاضر، پس از بیان مفهوم اخلاق عرفانی، کوشش شده است مضامین اخلاق عرفانی در حوزه‌ها و ساحت‌های مختلف مورد بررسی قرار گیرد.

۲. چارچوب مفهومی

۲.۱. اخلاق عرفانی

درباره این موضوع که اخلاق عرفانی چیست نظریات گوناگونی وجود دارد. برگسن در تعریف اخلاق عرفانی می‌گوید:

میان جان فروبسته و جان گشاده، جانی در شرف گشایش وجود دارد. در اخلاق نیز میان ایستمند و پوینده و توانمند، حالتی انتقالی دیده می‌شود. در اخلاق، ایستمند محض، مادون عقل و مجموعه‌ای از عادات است که نزد انسان، متناظر با برخی از غرایز نزد حیوانات می‌باشد، اما اخلاق پوینده و توانمند، شوق و طلب و شهود و عاطفه و مافوق عقل است. این اخلاق در متن معانی به رشته تحلیل کشیده می‌شود (برگسن، ۱۳۵۸: ۶۳-۶۴).

از این رو است که در تعریف این نوع از اخلاق - که به اخلاق عرفانی تعبیر می‌شود - باید آن را تجلی صفات الهی در وجود انسان دانست و غایت آن را هم کامل‌ساختن و رساندن انسان از

فروترین حد وجودی به بالاترین مرتبه کمال تلقی کرد. «اخلاق عرفانی اخلاقی است که براساس سلوک عارفانه، طی طریق و سیر در منازل معنوی و بر محور پیراستگی از رذایل یا پالودگی دل از آلودگی‌ها و آراستگی به فضایل از راه ریاضت و مجاهدت استوار است» (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۳۲).

تفکیک مباحث عرفانی و اخلاقی چندان امکان‌پذیر نیست؛ چراکه اخلاق عرفانی در سیر تاریخی‌اش هم با پدیده تصوف و ظهور عارفان صوفی‌مسلك ارتباط داشته است و هم در شکل‌گیری‌اش بر دین استوار بوده که از کتاب و سنت بهره‌جسته است؛ از این‌رو، بعضی از عرفا همچون «ابومحمد جریری (۳۱۱ هـ ق) تصوف را واردشدن در اخلاق والا و خروج از اخلاق پست معنی کرده‌اند: اَلتَّصَوُّفُ الدَّخُولُ فِي كُلِّ خَلْقٍ سَنِيٍّ وَالْخُرُوجُ مِنْ كُلِّ خَلْقٍ دَنِيٍّ» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۵).

ابوالحسین نوری گفت تصوف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است؛ یعنی اگر رسوم بودی، به مجاهده به‌دست آمدی و اگر علم بودی، به تعلیم حاصل شدی، بلکه اخلاقی است که تَخَلَّقُوا باخلاق‌الله؛ و به خَلْقِ خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم (گوهرین، ۱۳۷۶: ۱۱۲).

۳. ارائه یافته‌ها

سرّ توانایی عظیم عرفان در این است که اساس خلقت جهان را تجلی نور حق می‌داند و هدفش در قبال شخصیت انسانی، نوسازی انسان و معیاربخشی به او در تنظیم رابطه با خدا، خود و دیگران است؛ از این‌رو، عرفان مکتبی روان‌شناختی، تربیتی، جامعه‌شناختی و یک نظام آرمانی است. در ذیل، جهت جلوگیری از اطاله کلام، به بیان چند مضمون از مضامین اخلاق عرفانی در مثنوی هفت‌اورنگ اکتفا شده است.

۱.۳. توحید

چون عرفا از توحید به‌منزله فضیلت یا مقامی از مقامات یاد می‌کنند، در این بخش به‌عنوان فضیلت عقیدتی-معرفتی به این مقوله اشاره می‌شود. نخستین صفتی که جامی برای باری تعالی برمی‌شمارد، توحید یا وحدانیت است که غایت سلوک عرفانی است. توحید در اندیشه جامی به‌معنای یکی‌دانستن، یکی‌دیدن، جز خدا در عالم ندیدن، و فانی‌دانستن غیرخدا، نسبت‌دادن تمام اوصاف، فالعیت‌ها و تصرفات و تأثیرات به خدا و نفی آن از ماسوی‌الله است:

واحد است او و ز ماهی تا ماه	همه بر وحدت اویند گواه
نیست در رشته وحدت، خم و پیچ	همه او آمد و باقی همه هیچ
	(جامی، ۱۳۸۵: ۴۴۸)

جامی در *لویح* خود توحید را یگانه گردانیدن دل می‌داند؛ یعنی تخلیص و تجرید دل از تعلق به غیر حق، هم از روی طلب و ارادت و هم از جهت علم و معرفت، به طوری که طلب و ارادت بنده از همه مطلوبات و مرادات بریده شود و فقط متوجه خداوند باشد.^۱

به نظر او، نظام باعظمت آفرینش و دستگاه محیرالعقول خلقت - که از کوچک‌ترین جزء تا بزرگ‌ترین عنصرش هماهنگ است - گویای این واقعیت است که یک خالق و کارگردان بیشتر ندارد و مدبر و صاحب و مالک و پرورش دهنده‌اش یکی است، اما این یگانگی و یکی بودن فراتر از صورت عددی است. او یگانهای است که توانسته به تنهایی عوالم هستی را خلق و اداره کند و یکی‌بودنش سبب شده است که ذاتش از داشتن شریک و هم‌تا مبراً باشد:

واحد است او به ذات خویش و احد	وحدتی برتر از شمار و عدد
هرکه را وحدتش شود مشهود	از عدد فارغ است و از معدود
ساحت عزتش بود زان پاک	که کند کس توهم اشراک
ره به امکان نیافت همتایش	تنگنای محال شد جایش
	(همان، ۱۷۱)

در اندیشه جامی، اگر خداوند از یکی بیشتر می‌بود، نه تنها در تمام زوایای خلقت جز فساد و تباهی و ناهماهنگی چیزی دیده نمی‌شد، که: «لو کان فیهما الهه إلاّ الله لفسدتا (انبیاء/ ۲۲)»، بلکه بخشش الهی بار معنایی خود را از دست می‌داد، هستی غیرممکن می‌شد و هیچ موجودی قادر نبود از عالم نیستی به هستی قدم بگذارد. جامی برای بسط این سخن، مثالی عینی می‌آورد که اگر در کشوری دو پادشاه حکم‌فرما باشند، دیگر نظم و ترتیبی بر آن سرزمین حاکم نخواهد شد، بلکه در کار خاص و عام هرج و مرج رخنه خواهد کرد:

گر خدا بودی از یکی افزون	کی بماندی جهان بدین قانون؟
در فیض وجود بسته شدی	تاروپود بقا گسسته شدی
همه عالم شدی عدم با هم	بلکه بیرون نیامدی ز عدم
داند آن کش ز عقل باشد بهر	که دو شه را چو جا شود یک شهر
سلک جمعیت از نظام افتد	رخنه در کار خاص و عام افتد
	(همان، ۱۷۲)

در «حکایت آن پادشاه مریض که از دست دو طبیب، نبض او به اعتدال نمی‌جست و تا قاروره وجود یکی نشکست، مزاج وی از علاج دیگری به صحت نپیوست»، بر وحدت و یکتایی خداوند صحه می‌گذارد و از زبان وزیری که باعث شد دو طبیب - که هر کدام به تنهایی می‌خواستند پادشاه را درمان کنند، اما به جایی نرسیدند- به یک فکر متحدالقول تبدیل شوند، می‌گوید:

گفت از آنجاکه به ما گفت خدای	که عمارتگر این طرفه سرای
گر به فرض از یکی افزون بودی	هر دَمش حال، دگرگون بودی
طشت خورشید ز بام افتادی	کار گردون ز نظام افتادی
زاده خاک دگر خاک شدی	خاک چون گرد بر افلاک شدی
تیز کردی به عدم جمله قدم	بلکه سر بر نزدندی ز عدم

(همان، ۴۷۳-۴۷۴)

پس بر یک نظام بودن عالم، خود، دلیل بر وحدانیت حق است:

حال عالم به یک نظام و نسق	نیست آلا دلیل وحدت حق
موجد کون اگر دو تا بودی	کار آن منتظم کجا بودی؟

(همان، ۲۰۸)

۲.۳. غفلت

غفلت آن رذیله اخلاقی است که حائل ارتباط بین انسان و خداست و بر قوای ادراکی پوینده اخلاق عارض می‌شود، به گونه‌ای که ارتباط او را با آفریدگارش قطع می‌کند. معمولاً هر غفلت ناشی از یک توجه است؛ یعنی هرگاه قوای ادراکی انسان به شدت متوجه امری باشد، از امور دیگر غافل می‌شود.

غفلت در اصطلاح عارفان یعنی ناآگاه بودن دل از دریافت حق. اصل غفلت، حرمان عبد از ذکر خداوند و پیروی نفس از آنچه می‌خواهد و ابطال وقت به بطالت است. بعضی گویند غفلت از خدا کفر است و غفلت از حقیقت خود، یعنی گم شدن در ذات و حقیقت خود، توحید است (سجادی، ۱۳۷۹: ۶۰۷).

با این تعبیر، جامی در مذمت غفلت با استناد به فرمایش رسول مکرّم اسلام: (ص) «أَلْتَأَسِ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»، یعنی مردم همگی در خواب‌اند؛ چون بمیرند، بیدار شوند» انسان غافل را کسی می‌داند که از آگاهی فطری خویش به خداوند و از قوه خداداد عقل بهره مناسب را در جهت تحکیم خداپاوری نمی‌برد و از پروردگار خویش غافل می‌شود. او توجه خود را به دنیا به معنای وسیع آن- معطوف کرده، از حقیقت عالم چشم پوشیده و همه قوای ادراکی خود

را متوجه عمران دنیای خود کرده است. او همچنین از توانایی‌های خود برای لذت حیوانی و کسب قدرت و شهرت استفاده می‌کند و دیگر نمی‌تواند قوای خویش را برای سنجیدن مصالح اخروی به کار گیرد و چون خود را مطیع نفس شیطانی کرده و به مراد نفس خود قدم برداشته است، آن چنان خواب غفلت چشم دلش را برده است که جز به جسم و لذات جسمانی خویش توجه ندارد و تمام همت خود را در به دست آوردن امیال غریزی و خواهش‌های نفسانی منحصر می‌کند. چنین فردی به جهت غفلت و بی‌خبری از آینده و آخرت خود، تمام امور را به پیروی از نفس و هواهای شیطانی انجام می‌دهد، تا آنجا که به سبب سیطره کامل شیطان بر جسم و جان، همواره در چنگال ابلیس اسیر است و در جهل و غفلت و بی‌خبری به سر خواهد برد (جامی، ۱۳۸۵: ۱۳۲-۱۳۳).

حتی گاه چنین انسانی از سلوک دم می‌زند و خود را از سالکان و ره‌پویان طریق حق می‌داند، در حالی که غفلت دیده ادراک او را بسته و پرده بر عقل و خرد او افکنده است، تا جایی که از رسوایی ترسی ندارد. در هنگام مرگ، پرده غفلت از جلو دیده عقلش به کنار می‌رود و از خواب نادانی سربرمی‌آورد و می‌بیند که کار از کار گذشته و تا چه حد گرفتار مکر و خدعه شیطان بوده، ولی خود از آن بی‌خبر بوده است. در این زمان است که به خود می‌آید که چگونه در محضر خداوند بارها نافرمانی و معصیت کرده و از فرمان حق روی برتافته و به جانب حيله و نیرنگ میل داشته است، این پشیمانی اما دیگر سودی به حالش نخواهد داشت و هر چند بانگ و احساسرتای او از گنبد والا می‌گذرد، دواى دردش نخواهد بود (همان، ۱۳۴).

جامی پس از آن به زبان نصیحت به فرد غافل می‌گوید که در دست خواب غفلت اسیر و گرفتار

مانده و همواره در بحر نادانی خود غوطه می‌خورد، یادآور می‌شود که:

در هیچ‌وقتی از اوقات و هیچ‌حالتی از حالت‌ها، از آن نسبت [ارتباط با ذات مطلق] خالی نباشی، چه در آمدن و رفتن؛ و چه در خوردن و خفتن؛ و چه در شنیدن و گفتن؛ و بالجمله در جمیع حرکات و سکنتات حاضر وقت می‌باید بود تا به بطالت نگذرد؛ بلکه واقف نفس، تا به غفلت بر نیاید^۳ (جامی، ۱۳۷۳: ۶۰):

هست یکی نیمه ز عمر تو، روز	نیمه دیگر، شب آنجم‌فروز
روز و شب عمر تو با صد شتاب	می‌گذرد آن به خور و این به خواب
روز پی خور، سگ دیوانه‌ای	خفته به شب، مرده کاشانه‌ای

روز چنان می‌گذرد، شب چنین کی شوی آماده روز پسین؟

(جامی، ۱۳۸۵: ۴۱۷-۴۱۶ و ۱۳۵/۳۹۸)

(۷۴۰/۵۰۲-۵۰۳/۴۱۹)

۳.۳. عشق

یکی از فضایل اخلاقی که در ساحت احساسی و عاطفی و در حوزه ارتباط انسان با خدا بسیار چشمگیر و مورد توجه عرفا و اندیشمندان اخلاق عرفانی بوده، فضیلت عشق به حق است که شاهره رسیدن به کمال مطلوب به حساب می‌آید. از دیرباز، علمای اخلاق و شاعران عارف، عشق را دستمایه کلام خود ساختند و در این راه سخنان نغز و مضامین بکر آفریدند که با هربار خواندن و شنیدن آن، نه تنها گرد کهنگی بر چهره‌اش نمی‌نشیند، بلکه دل‌انگیزتر و شیرین‌تر بر دل می‌نشیند:

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب کز هر زبان که می‌شنوم، نامکرر است

(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۳)

جامی نیز، همچون بسیاری از صوفیان و شاعران عارف، عشق را تنها وسیله وصول به کمال مطلوب دانسته است:

طرح بهترین قسمت آثار خود را از ضمیره عشق ریخته (بدون جداکردن عشق انسانی و عشق عرفانی)، هم در رساله‌های عرفانی‌اش، هم در اشعار لیریکی، هم در داستان‌های هفت‌اورنگ و هم در بهارستان از محبت پاک انسان سخن می‌راند... موافق اعتراف خود جامی، عشق حقیقی در ایجادیات و آثار او پیش از همه عشق عرفانی بوده، اکثر در قالب مفهوم و اصطلاح‌های تصوفی بیان می‌یابد و او از عشق انسانی چون از عشق مجازی تعبیر می‌کند و عشق زمینی را برای رسیدن به عشق عرفانی گذرگاه می‌شمارد (افصح‌زاد، ۱۳۷۸: ۴۳۱).

جامی که نه تنها فضای دل، بلکه سراپای وجودش را عشق فرا گرفته است، دو جهان را حاصل عشق دانسته است و غیر از عشق چیزی در کون و مکان نمی‌بیند:

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق پیدا و نمان هیچ نبینم جز عشق

حاشا که ز سر عشق غافل مانم چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق

(جامی، بی‌تا: ۶۴)

از نگاه جامی، تمام موجودات طفیل عشق‌اند (جامی، ۱۳۸۵: ۷۵۸)؛ بدین معنی که عشق در تمام موجودات و ذرات عالم ساری و جاری است و هرچه که در عالم وجود است، زنده به عشق است (همان، ۵۹۳) و هیچ موجودی از عشق و حکم آن خالی نیست (همان، ۱۸۵).

حال، با عنایت به وابستگی پدیده‌ها به عشق، این تأثیر اکسیر عشق است که «نیست» را «هست» می‌کند، و عدم را با گرمای حیات‌بخش خود زندگی می‌بخشد؛ در نتیجه، نیستی نیز در پرتو عشق، چرخ‌زنان به خلوتگه خورشید و منبع فیض نور هستی در حرکت خواهد بود. علاوه بر آن، عشق پیونددهندهٔ عدم با هستی است و به واسطهٔ جذب عشق، نسبت نیستی با هستی محکم می‌شود و نیستی به واسطهٔ آن هستی می‌گیرد (همان، ۱۸۶).

جامی، با توجه به اینکه عشق از ذات، صفات، افعال، یا آثار نشئت می‌گیرد، برای عشق چهار مرتبه قائل است. در تعریف عشق ذاتی می‌گوید که در این عشق میل دل فقط به جانب حق است و از هرگونه غرضی خالی است و آن چنان آتش طلبی از درون جان عاشق صادق شعله‌ور می‌شود که به هیچ زبان و بیانی به تعریف در نمی‌آید. اگر در این راه، از سالک بپرسند که محبوب و هدف طلب و ربایندهٔ هوش و عقل و دلش کیست، آن چنان مجذوب حق است که به هیچ چیز غیر از او التفات نمی‌کند و زبانش از بیان کمال غایی و نهایت مطلوب عاجز می‌ماند (همان، ۱۹۱-۱۹۲). عشق فقط به جمال ذات احدیت تعلق می‌گیرد، و الفت رحمانی و الهام شوقی را سبب می‌گردد، از شائبهٔ رنگ‌ها و هوس‌ها به دور است، و در یک کلام، خداوند قبلهٔ عشق عاشق می‌شود. این عشق همواره پایدار است و باثبات، و از طرفی چون مایهٔ ادراک شهودی و دریافتن زندگی جاوید، یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگی روحانی است، گرد تزلزل و سستی بر آن نخواهد نشست:

عشق چون بر جمال ذات بود حاش لله که بی‌ثبات بود
(جامی، ۱۳۸۵: ۱۹۱)

۴.۳. زهد

زهد به معنای ترک چیزی و بی‌رغبتی به آن، و در اصطلاح، عدم دلبستگی به دنیا یا ترک آن است. در اندیشهٔ جامی، دو درجه از زهد را می‌توان یافت: زهد نسبت به دنیا و زهد نسبت به آخرت. زهد در درجهٔ اول یعنی ترک دلبستگی‌ها، خواهش‌ها، اهداف و بهره‌های دنیوی؛ مثل قدرت، ثروت، جاه و مقام، تمایلات جسمانی و نفسانی، که در نظر شاعر، از هیچ هم هیچ‌تر است و همچون غباری است که بر صفحهٔ دل می‌نشیند و مانع تابش نور حق بر آیینۀ دل می‌شود:

لذت خوردن و آشامیدن با بُت حوروش آرامیدن
خلعت فاخر از اطلس کردن خانه در قصر مقرنس کردن
زیر ران ابلق تازی راندن بر مه و مهر غبار افشاندن

همه هیچ‌اند و به هیچی سَمَرنند
بلکه از هیچ بسی هیچ‌ترند
همه زنگ‌اند بر آیینۀ دل
تار پیوند از اینها بگسل
(همان، ۴۹۱)

از نگاه شاعر، در سایه زهد است که روح - این نفخه الهی - از سرای عاریتی می‌گذرد و خود را با گهرهای راز آذین می‌بندد:

دلا از لباس بدن، عور باش
ز آرایش ما و من دور باش
چو جان تو گنج و طلسم است جسم
بر این گنج پرمایه بشکن طلسم
ولی باشد آن‌گاه جان تو گنج
که چون بگذرد زین سرای سپنج
بود همره او گهرهای راز
کز آن تا ابد باشدش برگ ساز
بدان جاودان شاد و خرم بود
به هر جا که باشد مکرّم بود
(همان، ۹۸۲)

اما زهد در درجه دیگر به معنای قطع تعلّق از ماسوی‌الله و در مقابل، حبّ و رغبت قلبی به خداست. پس، در این معنا، زهد به تعبیر ابوسلیمان دارایی: «آن است که هر چه تو را از حق تعالی باز دارد، ترک آن کنی» (عطار، ۱۳۹۰: ۲۴۲). زهد به این معنا را می‌توان از اعمال جوانحی و درونی و فنای ناظر به ساحت احساسات و عواطف دانست که رهرو از هر چیزی که باعث برانگیخته شدن میل یا احساسی غیر از حبّ خدا در او می‌شود فانی است. در این مفهوم، جامی گاهی از واژه ورع بهره می‌گیرد:

دید غیر از تو حرام است حرام
ورع از ترک حرام است تمام...
هر که از غیر تو شد بیگانه
ورع این است، دگر افسانه
(همان، ۴۸۹)

از این زهد می‌توان در اندیشه جامی به پاک‌بازی یاد کرد؛ یعنی قطع علاقه از هر چه غیر خدا و حتی گذشتن از خود که پاکی حقیقی است:

جامی از هستی خود پاک شده
در ره فقر و فنا خاک شده
در بقای تو فنا می‌خواهد
وز فنا در تو بقا می‌خواهد
(همان، ۴۷۸)

زهد، به این معنی، حقیقت بندگی است؛ چراکه کوچک‌ترین دلبستگی به غیر خدا، به مراد دل نفس بودن است نه مقام بندگی:

نیست تو را قبله دین، جز خدا
هیچ مدان، هیچ مبین جز خدا
هر چه نه ذکر وی از آن لب ببند
وانچه پستندش نبود، کم پسند

وای تو گر زان نکشی باز دست	وایه نفس است جز او هر چه هست
مایه اقبال تو بی‌وایگی است	جستن آن وایه ز بی‌مایگی است
(همان، ۴۰۵)	

۳.۵. توکل

توکل تکیه و اعتماد کردن به خداوند در تمام امور و واگذاری همه کارها به حضرت حق است. از دیدگاه جامی، توکل به حق هم در حوائج مادی است، مثل رزق و سلامتی، و هم در توفیقات معنوی، مثل مبارزه با نفس و ترک معاصی است.

آنکه ذات تو نوآورده اوست	نعت و فضل تو رقم کرده اوست
نور او راه تو را بوده دلیل	فضل او رزق تو را گشته کفیل
جهل باشد که از او تابی روی	با کفیلیش شوی روزی جوی
(همان، ۵۰۸)	

به نظر عارف جام، توکل یعنی ترک اسباب و اعتماد بر مسبب‌الاسباب؛ چنان‌که ذوالنون از آن به «خلع ارباب و قطع اسباب» (عطار، ۱۳۹۰: ۱۳۵) و ابن‌عطا به «بازایستادن از طلب اسباب» (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۰۹) تعبیر می‌کنند:^۴

ای در اسباب جهان، پای تو بند	ماندن از راه بدین سلسله چند
بگسل از پای خود این سلسله را	باشد از پی برسی قافله را
قافله پی به مسبب برده	تو در اسباب، قدم افشوده
عنکبوت آر نه‌ای از طبع دنی	تار اسباب به هم چند تنی؟
پرده روی مسبب سبب است	عشق با پرده ز دانا عجب است!
(جامی، ۱۳۸۵: ۵۰۸)	

پس از این، جامی تمثیلی می‌آورد به این مضمون که انسان از زمان تولد برای پرورش یافتن متکی و نیازمند به شیر مادر است و زمانی که به سن رشد می‌رسد، برای رفع نیازهایش به دنبال کار و تلاش می‌رود و در این راه با سختی‌ها و خطرهایی مواجه می‌شود که باعث ناکامی او می‌شود. از این رو، به جای توکل کردن بر حق و روی آوردن به او و استمداد از درگاهش، اسیر نفس خود می‌شود و به در شاه و امیر می‌رود و در نهایت آنها را خوارتر از خود می‌بیند. این زمان است که شاعر به او هشدار می‌دهد:

هان یکی حمله مردانه بزن	دل از این کاخ پرافسانه بکن
کسب اسباب ز همت پستی است	ترک اسباب ز بالادستی است

پای بالا نه از این پایه پست در «تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ» زن دست

(همان، ۵۰۹)

خاستگاه معرفتی توکل عنایت به مؤثر بودن خداوند و او را تنها منشأ فاعلیت دانستن در عالم است که ماسوای او هیچ قدرت و تأثیر و علیتی ندارد؛ بنابراین، سرچشمه تمام خیرات و نعمات برای همه پدیده‌ها خداست و اگر بلا و مصیبتی عارض انسان شود، چون عاطفت او را به‌همراه خواهد داشت، نباید هیچ غم و نگرانی به خود راه دهد، بلکه باید به لطف او امیدوار باشد تا از هر دغدغه‌ای مبرا و در هر آفتکده‌ای ایمن باشد:

سوی تو زواست بلا روی به راه	وز بلا عاطفت اوست پناه
در پناهندگی‌اش یک‌رو باش	رو بتاب از همه و با او باش
راست کن قاعده نیت خویش	باز جو مایه امنیت خویش
تا ز هر دغدغه ساکن باشی	در هر آفتکده ایمن باشی

(همان، ۵۰۹)

اینکه شخص خود را به خواست خدا بسپارد و کاملاً در برابر حق منفعّل باشد و ببیند که خدا با او چه می‌کند، عالی‌ترین نوع توکل است:

کار خود را به خدا بازگذار	کِت نمی‌بینم از این بهتر کار
به‌جز او کیست که کار تو کند؟	نقد مقصود نثار تو کند؟
کار دانا کن هر کارگر اوست	پیشه پیش‌آور هر پیشه‌ور اوست

(همان، ۵۰۹)

۳.۶. صبر

صبر در لغت به‌معنای خویش‌داری و حبس نفس است بر چیزی که عقل آن را اقتضا یا از آن نهی می‌کند. در هفت‌اورنگ جامی دو نمونه برای صبر می‌توان یافت: ۱. صبر در برابر مصیبت از دست‌دادن عزیز که منظور از آن خودداری از جزع و فزع یا آه و ناله و شکوه است:

رسد بانگ ازین طارم زرنگار	که سخت است داغ جدایی ز یار
وزان سخت‌تر ناسپاسی بود	که بیرون ز یزدان‌شناسی بود
به آن، دامن یار ناید به کف	شود نیز مُزد مصیبت، تلف
چه زیرک بود هر که زین درد سخت	کشد بر در صبر و آرام رخت
نه تلخ از جزع گردد امروز و شور	نه از مُزد ماند در آینده دور

(همان، ۱۰۰۴-۱۰۰۵)

۲. صبر در برابر سختی‌ها و ریاضت‌های سلوک لازم است تا در سیری تدریجی قرب حق حاصل شود:

کشت ایمان را صبر آمد ابر	این بود سرّ «تَوَاصُوا بِالصَّبْرِ»
خاصه صبر تو بر آن نعمت و ناز	کِت نشاند به سراپرده راز
سینه صافی کنی از زنگ وجود	دیده روشن شوی از نور شهود
وجه حق وجهه جانت گردد	قبله جان و جهانت گردد

(همان، ۴۹۷)

در این نمونه‌ها، صبر، همان‌گونه که جنید آن را «فروخوردن تلخ‌ها و روی‌ترش‌ناکردن» (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۳۸) می‌داند، به معنای تحمل رنج در زمان حال بدون شکایت است. «همچنین، صبر ناظر به ارتباط انسان با خداست. حتی صبر به معنای اول، چون منشأ مصائب نیز خداست و صبر در مصائب، صبر در برابر حکم و اراده خداست» (مهدی‌پور، ۱۳۹۷: ۲۵۵)، پس با اعتقاد به قضا و قدر الهی و بلاپذیری باید به هرگونه رنج و سختی بدون شکوه و گلایه تن داد. از این‌رو، جامی همگان را به صبوری فرامی‌خواند:

چند روزی به صبوری می‌کوش	باده تلخ صبوری می‌نوش
(جامی، ۱۳۸۵: ۴۹۷)	
مکن از تلخی آن زهر خروش	کاخر کار شود چشمه نوش
(همان، ۴۹۹)	

در اندیشه شاعر نتیجه شکیبایی سعادت و بهروزی است:

صبوری مایه فیروزی آمد	قوی تر پایه بهروزی آمد
صبوری مایه امیدت آرد	صبوری میوه جاویدت آرد

(همان، ۷۰۲)

حتی کمال پدیده‌ها نیز در گرو صبرشان است:

نشود نی به‌جز از صبر شکر	نشود صبر جز از صبر گهر
تا نگردد ز صبوری خون خشک	ناف آهو نشود نافه مشک

(همان، ۴۹۷)

و همواره با حس تحمل و صبوری در مقابل غیرمطلوب‌ها و ناپسندهاست که نتایج مطلوب به ارمغان می‌آید:

به صبر اندر صدف باران شود دُرّ به صبر از لعل و گوهر کان شود پُر
 به صبر از دانه آید خوشه بیرون ز خوشه رهروان را توشه بیرون
 (همان، ۷۰۲)

او در ادامه توصیه به گوهراندوزی صبر، نمونه‌هایی از تحمل و بردباری انبیا را متذکر می‌شود که نیل به مراتب عالی‌شان نتیجه شکیبایی و تحمل شداید و ناملایمات آن سفیران الهی بوده است (همان، ۴۹۷) و باز بر این نکته صحنه می‌گذارد که صبر کلید نیک‌فرجامی و پیروزی است:

به صبر ار برآید تو را نام نیک دهد نام نیکت سرانجام نیک
 (همان، ۱۰۰۸)
 خاتم صبر که عالی‌گهر است نقش آن «مَنْ صَبَرَ قَدْ ظَفَرَ» است
 (همان، ۴۹۷)

۳.۷. رضا

رضا به معنی خشنودی بنده از خداوند و قضا و قدر او است. درجه اول رضا، رضا به ربوبیت خداوند است؛ یعنی بنده فقط خدا را بزرگ بشمارد و سزاوار برای پرستیدن بداند و غیر از او کس یا چیزی را شریک پرستش قرار ندهد. در این صورت است که چنین بنده‌ای به قول جامی می‌تواند به سرچشمه حیات و روضه رضوان دست پیدا کند:

بی رضا روضه رضوان مطلب فیض سرچشمه حیوان مطلب
 (همان، ۵۱۱)

چراکه «رضا رافع رنج مقامات و فاتح گنج کرامات است» (همان). درجه دوم رضا، رضا به قضا و قدر الهی است؛ یعنی انسان اطمینان و یقین داشته باشد که خدا برای او بد نمی‌خواهد و همه مقدرات به سودش است؛ حتی بلاها، سختی‌ها و مصیبت‌ها. جامی در این خصوص بر این باور است که رضا شیرین کردن تلخی‌ها بر دل و تن درداندن به تقدیر است. در راه رضای الهی، به مثل، اگر بر سرت اره تیز و پردندانه‌ای قرار دهند، آن را با شانه فرقی نگذار، بلکه چون منشأ آن از ذات یگانه است، پس آن دندانه‌های تیز غیر از دندانه تاج شاه نخواهد بود. اگر دست بیداد جهان رنگ قفایت را از سیلی نیلی کند، آن را نویدی از دولت اقبال بدان و اگر سپهر از شر مشعل مهر، داغ آتشی به جان تو نهد، آن را تازه‌ترین لاله صحرای ازل بدان. حتی به تلخی میوه نگاه نکن، بلکه آن را مثل سیب شیرین تناول کن (همان).

پس از آن، سخنور جام به نتایج رضا پرداخته و گفته است کسی که به مقام رضا می‌رسد، هیچ خواسته‌ای نخواهد داشت، مگر آنچه خداوند برایش بخواهد و گرد رنج و غم بر دل او نخواهد نشست، بلکه حالت خرسندی و رضایتمندی به او دست خواهد داد. آن زمان است که در عین بندگی، خود را آزاد می‌بیند و هرچند که در هاله‌ای از اندوه و رنج باشد، شاد و سرمست می‌شود. هیچ مشغله‌ای حجاب هشیاری‌اش نمی‌شود و هیچ تلخی‌ای غمگینش نمی‌کند. در جراحات و زخم فقط راحتی و آسایش می‌بیند و بخل را مثل بخشش می‌خواند و سرانجام هرچه که از رنج و بلا پیش آید، همه را به عین رضا می‌بیند (همان، ۵۱۲). «بدین‌گونه علت خشنودی در مقام رضا، تحصیل امر مطلوب یا فقدان امر نامطلوب نیست. به این دلایل می‌توان رضا را از مصادیق فنای احساسی-عاطفی برشمرد که مستلزم ترک احساسات متقابل یا متضاد است» (مهدی‌پور، ۱۳۹۷: ۲۵۷).

در عرفان منشأ اصلی رضا عشق است.^۵ عاشق که مبتلا به درد عشق یار است، تمام آمال و آرزوهایش را در رضای یار می‌بیند و می‌داند که در عشق به مراد دل خود بودن معنایی ندارد؛ از این‌رو، درهای آرزو را بر خود می‌بندد و از خواسته‌هایش درمی‌گذرد و رضای خود را در رضای یار می‌بازد و رویش را با رضایت و خرسندی بر خاک پای او می‌نهد:

دلی کو مبتلای دوست باشد مراد او رضای دوست باشد

(جامی، ۱۳۸۵: ۶۶۶)

عشق از طلب مراد دور است عاشق ز مراد خود نفور است

(همان، ۸۷۱)

عاشق با تسلیم و ترک اختیار، اراده خود را در گرو اراده یار می‌داند و مطلوب و غیرمطلوبش را مطلوب و غیرمطلوب یار فرض می‌کند. در نتیجه، به هرچه که از او می‌رسد رضا می‌دهد. حتی به درد فراق هم اعتراضی ندارد و صبوری را پیشه خود می‌سازد و از این بالاتر هم اگر اراده یار به هجر باشد، تحمل این بار را برای خود صدار از وصل خوش‌تر می‌داند (همان، ۶۶۸). به‌خصوص که می‌داند حق هرچه بر او حکم کند سزاوار است و با سرسپردگی و مطیع محض بودن در مقابل اوامرش به خواست او رضا می‌دهد و از هرچه که از یار به او می‌رسد شاد و خرسند است:

فارغ ز امید و ایمن از بیم
بنهاده سری به خط تسلیم
از محنت روزگار، بی‌غم
با هرچه رسد ز یار، خرم
(همان، ۸۰۰)

۳.۸. مبارزه با نفس

مبارزه با نفس از جمله فضایل اخلاقی است که در ساحت ارادی از ارتباط انسان با خدا مفهوم می‌یابد و می‌توان آن را جزء آداب سلوک اخلاقی در طی طریقت شمرد. نفس سرچشمه هر شرّ و مسبب هر فعل مذموم است. «نفس صفت بوقلمون دارد. دم‌بدم رنگی دیگر گیرد و ساعت‌به‌ساعت به‌شکلی دیگر برآید. هاروت بابل وجود است. هر لحظه نقشی دیگر بر آب زند و هر نفس نیرنگی دیگر آغاز کند» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۸۳).

انفس همواره خواهد که روح و قلب را از عالم علوی به مستقر خود که مرکز سفلی است کشد و پیوسته خود را به زینتی دیگر بر نظر انسان جلوه می‌دهد و شیطان به دلالتی در میان ایستاده، جمال مزخرف او را تزئین می‌کند و آن را ملواح الواح و قلوب می‌سازد تا چگونه روح رفیع را وضع گرداند و به چه حیل قلب مطهر را ملوث می‌کند (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۶۵). از نگاه جامی، انسان عارف و حقیقت‌شناس، نفس و عوامل آن را بالاترین دشمن آدمی و بزرگ‌ترین سدّ و مانع سالکان طریقت می‌داند و تمام همت او صرف شناخت و جدال با این دشمن درونی می‌شود:

به خصم درونی که آن نفس توست
ز تو بردباری نباشد درست
در آزار او تیغ خونریز باش
به خونریزی‌اش دم‌بدم تیز باش
(جامی، ۱۳۸۵: ۹۲۳)

چراکه عارف می‌داند که از رهگذر شناخت و نابودی نفس، به شناخت دشمنانی که علیه فضایل انسانی هستند نائل خواهد شد و چه‌بسا ریاضت‌هایی که در طی طریقت در جهت مبارزه و کشتن این نفس ابلیس‌صفت و در نتیجه کندن ریشه آن می‌کشد، موجب آن شود که دشمنان خارجی و آفاقی یار و همدم او شوند:

نفس تو دشمن درونی تو
مابقی دشمن برونی تو
گر شود دشمن درونی نیست
باکی از دشمن برونی نیست
نفس اگر نیست در درون باقی
چه غم از دشمنان آفاقی؟
بلکه آفاقیان همه یارند
با تو آیین دوستان دارند
(همان، ۳۵)

احادیث فراوانی از قول پیامبر اکرم (ص) نقل شده که همه بر مبارزه با این دشمن نهانی و نابودی ریشه آن صحه می‌گذارند. از جمله این احادیث که جامی نیز به آن استناد جسته، حدیث معروفی است که رسول گرامی (ص) فرمودند: «عدی عدوگِ نفسک آلتی بین جنبیک». جامی در شرح این حدیث گفته است که بر رهروان سلوک هیچ دشمنی همانند نفسِ امارهٔ ستمکار نیست؛ زیرا که نفس همواره در پی آن است که هر عمل خالی از نقص و خللی را که به انسان روی می‌آورد، به حرص براندازد یا آن را به عجب و ریا آلوده کند. شدت سرسختی و ستمکاری نفس به حدی است که دشمنان آفاقی و خارجی، از جنس جنّ باشند یا از جنس انسان و غیر آن، به یک لاحول گریزان می‌شوند، یا به کار و حرفی مطیع و فرمانبردار می‌گردند، اما این نفس بدکاره چون در جسم و جان آدمی خانه کند، نه با تدبیر و چاره‌اندیشی می‌توان از آن خلاصی یافت و نه با حيله و نیرنگ می‌توان از آن جان به در بُرد. پس برای درمان‌ماندن از شرّ نفس و دشمنی‌اش باید آن را از سر راه برداشت؛ زیرا که بالاترین عبادت‌ها و کمال تمام مجاهدت‌ها است و این امر دست نمی‌دهد جز با پناه‌بردن به حق و طلب یاری از او.

یکی از موارد مخالفت و مبارزه با این نفس سرکش، قطع علائق و دل‌بستگی‌های نفسانی و پیوندیافتن با حق و مطیع‌بودن و سر تسلیم و تعظیم فرود آوردن به ساحت مقدّس ذوالجلال است که از آن به «مردن قبل از مرگ» تعبیر می‌شود؛ یعنی سالک باید تمام آرزوهایی را که از نفس شوم سرچشمه می‌گیرد و او را به تنگنای ضلالت و آلودگی سوق می‌دهد به کنار نهد؛ چرا که در این آلودگی نه تنها آسایشی نخواهد دید، بلکه هر لحظه به چاه گمراهی فروتر خواهد افتاد:

دامن جان درکش از آلودگی نیست در آلودگی آسودگی

(همان، ۳۹۸)

انسان باید زمام نفس سرکش را به دست گیرد تا او را رام کند و صفات رذیله و پستش را از میان بردارد و با تسلیم و توکل و توجه کامل به حق و مراقبت تمام و مجاهدت فراوان، اخلاق حسنه و فاضله را جانشین صفات رذیله سازد (همان، ۲۵۴)، اما اگر سالک نتواند نفس خود را مهار کند، هیچ‌گاه نمی‌تواند به کنه حقیقت برسد؛ چرا که وقتی به نفس و دایهٔ او دل ببندد، پایه‌اش پست و سُست می‌شود و همچون نفس فرومایه و عوامل آن عمل می‌کند. از این‌رو، باب وصال حق بر او بسته خواهد بود و لیاقت حضور در حریم دوست را نخواهد داشت (همان، ۱۲۵).

نتیجه‌گیری

در بررسی محورهای فکری جامی در زمینه اخلاق عرفانی نتایج زیر به دست آمد:

- اخلاق عرفانی به‌مثابه یکی از اقسام اخلاق هنجاری، شامل مجموعه‌ای از باید‌ها و نباید‌های اخلاقی است که هم ناظر است بر افعال جوارحی و بیرونی، یعنی ساحت‌های «گفتار» و «کردار»؛ و هم ناظر بر افعال جوانحی و درونی، یعنی ساحت‌های «عقیدتی-معرفتی»، «احساسی و عاطفی»، و «ارادی» است.

- سیر و سلوک عرفانی ناظر بر اخلاق عرفانی است که در آن از مراحل مختلف سلوک سالک برای رسیدن به غایت عرفان و از مقامات و حالاتی که در این سیر معنوی به سالک دست می‌دهد سخن به میان می‌آید، اما اخلاق عرفانی فقط به تذکرها و دستورالعمل‌های سلوک، که درباره ارتباط انسان با خدا است، محدود نمی‌شود، بلکه علاوه بر آن، دربردارنده مجموعه‌ای از پندها و توصیه‌های اخلاقی درباره «ارتباط با خود» و «انسان‌های دیگر» و محیط پیرامون او است؛ از این رو، عرفان حقیقی با اخلاق معنا می‌یابد و اخلاق جزء ضروری و لازمه ذاتی عرفان راستین به‌شمار خواهد آمد.

- از میان همه حوزه‌های اخلاقی، رابطه انسان با خدا بر روابط دیگر مقدم است؛ به همین جهت، در مثنوی هفت‌اورنگ نیز، هر سه حوزه اخلاقی پایه‌پای هم پیش می‌روند، اما حوزه ارتباط انسان با خدا نمود بیشتری دارد.

- هدف جامی از طرح مضامین اخلاق عرفانی، بیان ارزش‌ها و جایگاه والای انسان در فرهنگ غنی اسلام و عرفان و رساندن سالک اخلاق معنوی به مقام خلیفه‌اللهی است که با سرلوحه قراردادن آموزه‌های اخلاق عرفانی می‌تواند به مقام فناء فی الله و بقاء بالله برسد.

- جامی در هفت‌اورنگ به صورت مستقیم به تعریف و توصیف فضایل و رذایل اخلاقی نمی‌پردازد، بلکه در قالب حکایات و به صورت‌های مختلف آنها را بیان می‌کند.

پی‌نوشت

۱. به‌نوشته و بنفیلد، نسخه خطی موزه بریتانیا در اینجا حاوی سخنی از خواجه عبدالله انصاری است که گفته است: «توحید فقط عبارت از این نیست که آدمی فکر کند که خدا یکی است، بلکه باید در درون خود با خدا باشد» (جامی، ۱۳۷۳: ۶۴).

۲. جامی در کتاب اشعه‌اللمعات خود به این موضوع اشاره می‌کند:

گر تو به دو رخ نظاره یار کنی شک نیست که بر وحدتش انکار کنی
 نبود رخ او به جز یکی، لیک شود بسیار، چو تو آینه بسیار کنی
 (جامی، بی تا: ۴۲)

۳. «شارت است به تمارین تأمل و اعتکاف که حبس کردن نفس از آن جمله است و به سبب آهسته تر کردن فعالیت‌های اندامی، امکان تمرکز بهتر را فراهم می‌آورد. در تفسیر ملامع آمده است که: «هر نفس گوهر نفیسی است که فقط دهنده آن [خدا] قیمتش را می‌داند. اگر آدمی نفس خود را در سهل انگاری برآورد، نمی‌تواند به زندگی جاودانه دست یابد؛ و این را «پاس انفاس» یا «هوش در دم می‌نامند» (جامی، ۱۳۷۳: ۶۰).
۴. البته، از نظر صوفیه، توکل منافاتی با کسب یا استفاده از اسباب ندارد، چون آن را سنت رسول (ص) و شرط عمل به فریض دانند (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۱۱-۳۱۲).
۵. اهل عرفان و تصوف بر این نظر تأکید دارند که رضا نتیجه یا لازمه عشق یا محبت است (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۵۵؛ کاشانی، ۱۳۷۶: ۵۶۶ و ۵۷۳).

منابع

قرآن کریم.

- اسلامی‌ندوشن، محمدعلی (۱۳۴۹) *جام جهان بین*. تهران: ابن سینا.
- افصح‌زاد، اعلاخان (۱۳۷۸) *نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی*. تهران: میراث مکتوب.
- امین، سیده نصرت (۱۳۶۱) *مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن*. جلد ۱۵. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۸) *صد میدان*. به اهتمام قاسم انصاری. جلد ۴. تهران: طهوری.
- برگسن، هانری (۱۳۵۸) *دو سرچشمه اخلاق و دین*. ترجمه حسن حبیبی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جامی، عبدالرحمن (بی تا) *اشعه اللمعات* [به انضمام چند رساله دیگر]. به اهتمام حامد ربانی. تهران: گنجینه.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۴۱) *دیوان کامل*. ویراسته هاشم رضی. تهران: پیروز.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۰) *سه رساله در تصوف (لوامع، لویح و شرح رباعیات)*. با مقدمه ایرج افشار. تهران: کتابخانه منوچهری.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۵) *مثنوی هفت‌آورنگ*. تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی. تهران: اهورا.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۳) *لویح*. تهران: اساطیر.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۴) *اخلاق و مذهب*. قم: تشیع.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۰) *دیوان حافظ*. تصحیح علامه محمد قزوینی. تهران: پیام محراب.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲) *چهل حدیث* (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.^(۵)

- رضامنش، رؤیا، و علی‌اشرف امامی (۱۳۹۶) «بررسی سیروسلوک هشت‌گانه طریقه نقشبندیه در هفت‌اورنگ جامی». *عرفانیات در ادب فارسی*. سال نهم. شماره ۳۳: ۸۶-۱۲۲.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۹۶) «ماهیت و مؤلفه‌های اخلاق عرفانی». *حکمت اسلامی*. سال چهارم. شماره ۴: ۱۷۷-۲۰۲.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹) *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ پنجم. تهران: طهوری.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۰) *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. چاپ بیست‌ودوم. تهران: زوار.
- علوی‌مقدم، سیدمحمد (۱۳۶۹) «جلوه‌های عرفان در شعر جامی». *کیهان اندیشه*. شماره ۳۴: ۱۶۸-۱۷۷.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۹۲) «نظریه عرفانی اخلاق». *پژوهشنامه اخلاق*. سال ششم. شماره ۲۱: ۷۷-۹۶.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۸) *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۷۶) *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین هُمایی. چاپ پنجم. تهران: هما.
- گوهرین، سیدصادق (۱۳۷۶) *شرح اصطلاحات تصوف*. تهران: زوار.
- محمدی، برات، و مریم حدادخانسان (۱۳۹۸) «بررسی تعالیم اخلاقی و آموزه‌های تربیتی در مثنوی سلسله‌الذهب جامی». *قند پارسی*. سال دوم. شماره ۲: ۱۳۴-۱۵۲.
- محمودی، مریم (۱۳۹۱) «دیدگاه‌های اخلاقی و تربیتی جامی در مثنوی هفت‌اورنگ». *پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی*. سال چهارم. شماره ۱۴: ۲۱۳-۲۳۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲) *آشنایی با علوم اسلامی*. تهران: صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۵) *مثنوی معنوی*. به‌همت رینولد الین نیکلسون. تهران: طلوع.
- مهدی‌پور، حسن (۱۳۹۷) *اخلاق عرفانی عطار نیشابوری*. تهران: نگاه معاصر.
- میبدی، حسین بن معین‌الدین (۱۴۱۱ ق) *دیوان امیرالمؤمنین (ع)*. تحقیق و تصحیح مصطفی زمانی. قم: دار نداء الإسلام للنشر.
- نراقی، احمد (بی‌تا) *معراج‌السعاده*. تهران: جاوید.

References in Persian

The Holy Quran

- Afsahzad, Alakhan (1992) *Criticism and review of Jami's works and description of his life*. Tehran: Miras-e Maktoub. [In Persian].
- Alavi Moghaddam, Seyyed Mohammad (1991) "Mysticism in Jami's Poetry". *Keihan Andisheh*. Number 34. Pp: 168-177. [In Persian].

- Amin, Seyyede Nosrat (1923) *Makhzan al-Erfan in Quran's interpretation*. Tehran: Nehzat-e Zanan-e Mosalman. [In Persian].
- Ansari, Abdullah (1990) *Sad Meydan*. by Qassim Ansari. Vol. 4th. Tehran. Tahrawi. [In Persian].
- Attar Neishabouri, Farid al-din (2012) *Tazkerah Al-Awlia*, edited by Mohammad Istelami. Tehran: Zavvar. [In Persian].
- Bergson, Henri (1980) the Two sources of morality and religion. translated by Hassan Habibi. Tehran: Shekat-e Sahami-e Enteshar. [In Persian].
- Fanai, Ashkouri, Mohammad (2012) "Mystical Theory of Ethics". *Research in Islamic Ethic*. Number 21. Pp: 77-96. [In Persian].
- Gowharin, Seyyed Sadegh (1997) *Dictionary of Mystical Terms*. Tehran: Zavvar. [In Persian].
- Hafiz, Shams al-din Mohammad (1992) *Collection of Hafiz's Poems*. Edited by Allameh Mohammad Qazvini. Tehran: Payam-e Mehrab. [In Persian].
- Islami Nodoushan, Mohammad Ali (1970) *Jām-e jahānbin*. Tehran: Ibn-e Sinā. [In Persian].
- Jafari, Mohammad Taghi (1976) *Ethics and Religion*. Qom: Tashayyo'. [In Persian].
- Jafari, Mohammad Taghi (1963) *Completed Collection of Poems*. edited by Hāshem Razi. Tehran: Pirouz. [In Persian].
- Jafari, Mohammad Taghi (1980) *Haft Awrang*. edited and introduced by Mortaza Modarres Gilani. Tehran: Ahourā. [In Persian].
- Jafari, Mohammad Taghi (1982) *Three Treatises on Sufism*, by Iraj Afshar, Tehran: Manuchehri Library. [In Persian].
- Jāmi, Abd al- Rahman (n.d) *Ashat al-Lomaāt*, by Hamed Rabbani. Tehran: Ganjineh. [In Persian].
- Jāmi, Abd al-Rahman (1995) *Lavāyih*, Tehrān: Asātir. [In Persian].
- Kāshāni, Ezz al-Din (1998) *Mesbāh al-Hedāyah & Meftāh al-Kefāyah*. edited by Jamal Al-Din Homāyi, Tehran: Homā. [In Persian].
- Khomeini, Rouh-Allāh (2010) *Forty Hadith*, Tehran: Institute for editing and publishing Imam Khomeini's works. [In Persian].
- Mahmoudi, Maryam (2012) "Ethical and educational views of Jāmi in Mathnavi of Haft Awrang". *Didactic Literature Review*. Number 14. Pp: 213-235. [In Persian].

- Mehdipour, Hassan (2017) *Attar Neishābouri's mystical ethics*. Tehran: Negāh-e Moāser. [In Persian].
- Meibodi, Hossein bin Moin al-Din (1411 A.H.) *Amir al-Mu'minin's Poets*, by Mustafa Zamani. Qom: Dār al-Nedā al-Islam l-al Nashr. [In Arabic].
- Mowlavi, Jalāl al-Din Mohammad (2007) *Mathani*. by Nicholson. Tehran: Tolou. [In Persian].
- Mohammadi, Barāt & Haddād Khānshān, Maryam (2018) "Analyzing the moral teachings of Jāmi Selsela-Al-Zahab Masnavi". *Qand-e Parsi*. Number 2. Pp: 134-152. [In Persian].
- Motahari, Mortaza (1984) *Introduction to Islamic Sciences*. Tehran: Sadrā.
- Narāghī, Ahmad (n.d) *Mirāj al-sādat*. Tehran: Jāvid. [In Persian].
- Qoshairi, Abd al-Karim bin Hawazen (2010) *Rasāleh-y Qoshairieh*. translated by Abu Ali Hassan bin Ahmad Osmāni. Tehran: Zavvār. [In Persian].
- Rezamanesh, Royā and Emāmi, Ali Ashraf (2016) "Study of the Oight Journyng and Wayfaring of Naghshbandiie in the "Haftorange" Jāmi", *Erfāniat dar Adab-e Farsi*. Number 33. Pp: 86-122. [In Persian].
- Sajjādi, Seyyed Jaffar (2001) *Dictionary of Mystical Terms and Interpretations*, Tehran: Tahouri. [In Persian].

