

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۰/۱۵

«جامی، محبت الهی و باده معنوی»

محبوبه مسلمی زاده^۱

چکیده:

عشق و محبت مهم‌ترین مضمونی است که از شعر گذشته به شعر صوفیانه در آمد و در مفهومی غیر از مفهوم معمول، از جمله مهم‌ترین اصطلاحات صوفیه شد. همراه با این لفظ، بسیاری الفاظ مرتبط با آن-که در وصف معشوق به کار می‌رفت- و نیز واژگانی چون شراب و باده و خرابات و ... به شعر صوفیانه راه یافت و معنای استعاره‌ای و مجازی پیدا کرد. تشبیه محبت به شراب اولین مرحله شکل‌گیری معنی عرفانی شراب است و این تشبیه سبب شد تا شاعران و از جمله عبدالرحمن جامی، از باده در بیان مضامینی چون عشق ازلی و کیهانی استفاده کنند. درباره مضمون عشق و مراتب آن و دیدگاه شعرای دوره‌های مختلف رسالات و مقالات بسیار نگاشته شده و از آنجا که درباره آثار جامی بدین موضوع، چندان پرداخته نشده، مقاله حاضر بر آن است تا با تکیه بر غزل‌های دیوان او و اشعه اللمعات و لوامع و لویح، مضمون مذکور را بررسی و دیدگاه‌های جامی را در آن خصوص بیان کند. الفاظ مربوط به محبت و باده در مفهوم عرفانی در غزل‌های جامی و دیگر آثارش به شکلی متعالی و بدیع به کار رفته که حاکی از تلقی او از عرفان و عشق الهی است.

کلید واژه‌ها:

جامی، غزل عرفانی، باده محبت، عشق الهی.
پژوهش‌های انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی رشت، ایران.
mah.moslemi@gmail.com

پیشگفتار

«بررسی صورت‌های خیال در شعر هر دوره راهنمای مفیدی برای شناخت وضع ادبی و اجتماعی و سیاسی هر دوره و فضای ذهنی و جهان‌بینی شاعران آندوره و رمز شناخت شاعر و راهیابی به دنیای ذهنی اوست. ازدوره رودکی تا پایان قرن چهارم هجری، تصویرها ساده و حسی و متنوع بود و شاعران تصاویر را در قلمرو زندگی خود و حوادث آن می‌ساختند و از این جهت طبیعی‌ترین دوره شعر فارسی است. از اوایل سده پنجم هجری به بعد تصاویر ساده و تازه دوره‌های پیشینکم شد و نوعی تصویر خیالی در شعر شکل گرفت و شاعران با کمک قدرت ذهن و خیال، تصاویر تازه‌ای آفریدند. از مهم‌ترین دستاوردهای آنان ابداع نخستین تصاویر انتزاعی بود. در سده ششم با ظهور شاعرانی چون سنائی و نظامی، شیوه تصویرسازی دگرگون شد. پس از این دوره شاعران متصوف بُعد دیگری به تصاویر بخشیدند تا عوالم عرفانی را بیان کنند. در سده هشتم حافظ با اراده تصویرهای بدیع، بُد نمادین ادب عرفانی را بدان آمیخت. از عصر جامی رفته رفته مضمون‌سازی جای تصویر را گرفت و این ویژگی در تصویرسازی‌های سده دهم هجری بارزتر شد» (انوشه، ۱۳۷۶: ۳۶۸)

پس از طرح نظریه وحدت وجود توسط ابن عربی و ذکر مراتب محبت و حبّ و ...، شاعران بسیار با پیروی از او، اشعاری با درونمایه عشق سرودند و این مضمون، شعر عرفانی را تحت تأثیر زیاد قرار داد. «از قرن چهارم هجری به بعد که نظریه عشق به طور جدی وارد عرصه فلسفه و عرفان اسلامی شد، الفاظ مربوط به این تصاویر، به شعر عرفانی هم راه یافت و بار معنایی آن از شکل زمینی به صورت آسمانی و غیر مادی و عرفانی تعبیر یافت و کم کم این گونه الفاظ در شعر عرفانی، نمادهایی شدند که با آن اصطلاحات مربوط به عشق و عرفان الهی توصیف می‌شد. از میان آن‌ها، عشق و محبت در واقع مهم‌ترین مضمونی بود که از شعر گذشته وارد شعر صوفیانه شد و خود از مهم‌ترین اصطلاحات صوفیه و از مفاهیم اساسی

تصوّف و عرفان گشت و بحث‌های عمیق و پیچیده‌ای بر سر حقیقت، اقسام و مراتب آن در تاریخ تصوّف و عرفان درگرفت» (دوبروین، ۱۳۷۸: ۷۳). «قبل از این که صوفیان خراسانی در قرن پنجم به شعر عاشقانه روی آورند، لفظ عشق توانسته بود بر اثر تحوّلی که در معنی اولیه آن ایجاد شده بود، جایی در زبان صوفیه و در کنار لفظ محبت بیابد» (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۲۲). محبت را خداوند در چند جای قرآن یاد کرده از جمله مائده/۵۴ و آل عمران/۳۱ و بقره/۶۵ که در آیات مذکور، به تقدّم دوستی خدا نسبت به بندگان، تقدّم دوستی مؤمنان به خدا و دوستی مؤمنان در باب خدا اشاره شده است.

تعبیر «باده» در شعر عرفانی

«الفاظی که از شعر غیرصوفیانه وارد زبان شاعرانه صوفیه گردید عمدتاً دو دسته بود: یک دسته الفاظی بود که در وصف جمال معشوق به کار می‌رفت و شامل اعضای بدن وی بود و دسته دیگر الفاظی بود درباره مستی و وسایل و اسباب آن» (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۹۷) با توجه به زبان رمزی شعر عرفانی، برخی تعبیرات در مفهومی و رای مفهوم ظاهری به کار رفت و شعرای صوفیه با کاربرد این الفاظ، اسراری را اراده می‌کردند که زبده آن توحید خداوند و نفی ماسوی‌الله بود. از جمله لفظ باده یا می که برای بیان این معنی، همان الفاظی را که دیگر شعرا در شعر آوردند مثل: می، شراب، خمر، مدام/مدامه، رحیق و ... استعمال کردند. و «از آنچه برای سالک مایه‌رهایی از خودی بود به شراب تعبیر نمودند و پیران کامل و مرشدان اصل را پیر مغان، خمار یا باده فروش نام دادند و از مرتبه‌ای که سالک طریق به مقام «از خود رهایی» نایل می‌آمد تعبیر به خرابات نمودند» (انوشه، ۱۳۷۶: ۹۸۱). هاتف گوید:

هاتف ارباب معرفت که گهی مست خوانندشان و گه هشیار
از می و بزم و ساقی و مطرب وز میخ و دیر و شاهد و زَنّار
قصداً ایشان نهفته اسراری است که به ایما کنند گاه اظهار
که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو

(هاتف، ۱۳۷۵: ۴۸)

مسئله معانی عرفانی الفاظ شراب و باده و می و میخانه و خرابات و جام و ساقی و غیره در شعر صوفیانه یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مسائل عرفانی است. معنای مجازی باده، در

تاریخ تصوّف و در مراحل تطوّر شعر عرفانی تقریباً ثابت ماند که آن هم هسته اصلی این مفهوم یعنی محبّت یا عشق به پروردگار است و آن چه دگرگون شد، تعبیرهایی بود که مشایخ صوفیه و شاعران از محبّت و عشق و مراتب آن داشتند. نخستین مرحله تحوّل معنای شراب، در قرن‌های سوم و چهارم هجری است که زبان عرفانی و اصطلاحات خاص آن در حال شکل‌گیری بود. در این دوره باده و می با معنای عرفانی هنوز وارد شعر فارسی نشده بود ولی معادل عربی آن (شراب/خمر) گاه در سخنان و اشعار عربی اهل تصوّف به کار می‌رفت. معنای جدید عرفانی شنآنَاعَعَاااراب/خمر در آغاز مربوط به اصطلاح سکر بود که نزد صوفیه بر حالی ناشی از غلبه محبّت پروردگار به انسان دست می‌دهد و قدرت تمیز را از او سلب می‌کند. صوفیه برای تمایز معانی حقیقی و عرفانی باده، مایع مسکری را که شرع حرام کرده بود شراب صوری و باده خود را «معنوی» خواندند و از آن، محبّت ایشان به پروردگار را که باعث حالات خاص قلبی می‌شود، اراده کردند. وقتی مشایخ صوفیه و فارسی‌گویان از قرن پنجم به بعد به اشعار خراباتی و عاشقانه روی آوردند، معنایی را که قبلاً به شراب و خمر داده شده بود، عیناً به الفاظ فارسی باده و می منتقل کردند. از نیمه دوم قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری برخی از شاعران صوفی برای افاده دقیق معنای عرفانی باده و مانند آن قرآینی لفظی یا معنوی در شعر به کار بردند.

عشق ازلی، می الست

از مضامین عارفانه‌ای که از قرن پنجم به بعد نزد برخی از صوفیه مطرح شد، موضوع محبّت یا عشق ازلی است یعنی محبّتی که ارواح آدمیان پیش از ورود به این جهان پیدا کرده‌اند. صوفیه این محبّت را محبّت ازلی یا عشق ازلی خواندند و این بُعد تازه، معنای عشق را به مفهوم عرفانی شراب، باده و می در کلام صوفیان افزود. تشبیه محبّت و عشق الهی به باده و مترادف‌های آن، نخستین مرحله شکل‌گیری معنای عرفانی شراب است. بر اساس این اصطلاح محبّت ازلی و با توجه به تشبیه محبّت و عشق به باده، ترکیبات تازه‌ای مانند باده الست، شراب ازل و می الست که همگی کنایه از محبّت ازلی‌اند، وارد زبان شعر عرفانی گردید» (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۳۰۳).

درونمایه عشق و باده عرفانی در شعر جامی

«عبد الرحمان جامی (۸۹۸-۸۱۷ هـ. ق.) از مشایخ نقشبندی، شمار زیادی اثر، شامل تقریباً تمام انواع ادبی به نظم و نثر از خود به جای گذاشته است. وی در شرح فلسفه عرفانی، از رباعیات به شیوه متفاوتی استفاده کرده، در رساله «شرح رباعیات» چهل و چهار رباعی از سروده‌های خود را که تمامی در باب «وحدت وجود و بیان تنزلاتش به مراتب شهود است» شرح کرده؛ این درونمایه اصلی در بسیاری از آثار جامی تکرار می‌شود. اشعار ذوقی او مشتمل بر شمار زیادی غزل مطابق مراحل زندگی شاعر در سه دفتر فاتحه الشبّاب، واسطه العقد و خاتمه الحیاه، گردآوری شده است. سهم وی در اشعار مثنوی صوفیانه «هفت اورنگ» عاری از خصیصه‌های اصیل و بدیعی نیست که در آن مجموعه داستان یوسف پیامبر، در دست جامی به صورت قصه شکوهمندی از عشق عرفانی در آمده است و بخشی از سلسله الذّهب، مختص عشق عارفانه و شامل مثال‌های فراوان در قالب حکایات است» (دوبروین، ۱۳۷۸: ۸-۱۶۷).

اما مدّ نظر گفتار حاضر، استخراج تصاویری است که جامی در غزل‌های خود با عشق و باده ساخته، همچنین بر اشعه‌اللمعات و لوامع و لویح وی که در آن آثار اشاره‌هایی به سرچشمه عشق، ازلیت و پیشینه آن، مناسبت بین «متحائین» و شرط دریافت محبت و سرّ و سریان آن و ... تکیه دارد. پس از بیان این مفاهیم، به تشابه عشق و محبت با شراب صوری و ذکر علت کاربرد لفظ باده و شراب برای وصف عشق و جز آن اشاراتی شده است. نیز به شرح جامی درباره اصطلاحات ابن فارض در پیوند با باده و شراب و بیان تشابه عشق و باده در شعر ابن فارض و دیدگاه‌های جامی در باب جام یا باده عشق، نگاه کوتاهی شده است. از آنجا که محققان و صاحب‌نظران بسیاری پیرامون آرای بزرگان و از جمله جامی درباره محبت و طبقات و مراتب آن سخن گفته و مقالات فراوان نیز نگاشته‌اند، در نوشته پیش رو از بیان این مراتب صرف نظر شده بیشتر به مضمون «باده معنوی» و عشق از نظر جامی پرداخته شده است. این مقاله در دو بخش نگاشته شده، بخش اول شامل مقدمه و سه زیربخش بخش دوم نخست کلیاتی در باب مضمون عشق و شراب در شعر صوفیانه سخن به میان آمده و بعد هر کدام از مضامین محبت و باده جداگانه با زیربخش‌های فرعی تحلیل شده است.

از پیشینه آثاری که درباره جامی و دیدگاه او نسبت به عشق و مراتب آن نوشته شده می‌توان به این موارد اشاره کرد: فرهنگ تحلیلی اصطلاحات عرفانی - اخلاقی دیوان جامی و

مقاله «جامی و مشکل عشق» از بهاء‌الدین اسکندری؛ عرفان جامی از سوسن آل رسول؛ عشق صوفیانه از جلال ستاری؛ عشق الهی از بنیامین آبراهاموف؛ عشق در سه مکتب از علی کریمی صیقلانی؛ عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی از محمود غراب و...؛ ویلیام سی چیتیک نیز مقاله‌ای دارد با عنوان *Jami on Divine Love and the Image of Wine* که در *Mystical Literature*، ۱/۳ (۱۹۸۱)، صص ۲۰۹-۱۹۳ چاپ شده، در آن به طور پراکنده و کوتاه از قضاوت آن ماری شیمل درباره تصویر عشق و شراب- که شاعران به کار برده‌اند- و همچنین دیدگاه جامی نسبت به حقیقت و ماهیت اشیا و اعیان ثابت، متابعت شاعرانی چون عراقی، جامی و حافظ از شریعت و ارتباط اعتقاد ایشان با باده نوشی و عشق مادی، مراتب محبت ذاتی از نظر جامی و تشابه آن با باده، سخن به میان آورده است.

معانی عرفانی عشق و شراب

در بحث از شعر سنتی فارسی، مضمون پردازی و تصویرسازی در دوره‌های مختلف مورد توجه شاعران بوده است. زبان و اصطلاحات عرفان ادبی، بر اساس تشبیه و استعاره بنا شده به گونه‌ای که توجه نکردن به این تصاویر، مانع از دریافت منظور و مقصود شاعر از کاربرد آن‌هاست. «عشق یا محبت نیز در حقیقت مهم‌ترین مضمونی بود که از اشعار شعرای پیشین بویژه قصیده سرایان وارد شعر صوفیانه گردید که خود یکی از اصطلاحات مهم صوفیه و از اساسی‌ترین مفاهیم تصوف و عرفان گشت که بحث بر سر حقیقت آن و اقسام و مراتب آن به یکی از عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث تاریخ تصوف و عرفان تبدیل شد. مسأله معانی عرفانی الفاظ شراب و باده و می و میخانه و خرابات و جام و ساقی و... نیز در شعر صوفیانه یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مسائل عرفانی است که در تاریخ شعر فارسی به خصوص شعر صوفیانه و عرفانی می‌توان مطرح کرد» (چیتیک، ۱۹۸۱: ۱۹۳). «ظهور معانی مجازی و عرفانی شراب به واسطه یک مفهوم اساسی دیگر در تصوف بوده و آن مفهوم «سکر» است که در معنایی با جنبه باطنی به کار می‌رفت که مبتنی بر مفهوم اساسی دیگری در تصوف بود و آن مفهوم محبت بود. تشبیه محبت به شراب اولین مرحله شکل‌گیری معنای عرفانی شراب است» (پورجوادی، ۱۳۶۰: ۸).

حقیقت وجود و سرشت شراب در بیان جامی

ویلیام چیتیک- مترجم و مفسر متون کلاسیک فلسفی و عرفانی اسلامی و پیشرو تحقیق در

آثار مولانا و ابن عربی و صاحب آثار بسیار در مکتب ابن عربی و فلسفه اسلامی - معتقد است: «بی شک وقتی حافظ از شراب سخن می‌گوید، منظور او خود شراب است. اما بهاء‌الدین خرمشاهی چنین اعتقادی ندارد و گوید در بسیاری از ابیات حافظ حتماً باید باده و جام و ساقی و ... را به معنای مجازی و استعاره‌اش حمل کرد و گرنه غالباً معنای سالم و محصی از بیت یا غزل بر نمی‌آید. (رک. خرمشاهی، ۱۳۶۱: ۴۹) چیتیک شرط دریافت سرشت شراب را در شعر عرفانی، توجه به عقاید حکیمانه و عرفانی شاعران صوفی می‌داند که این تصویر را به کار می‌برند. مثلاً وقتی عراقی یا جامی در شعر خود درباره مخلوقات عالم - از جمله شراب - سخن می‌گویند، باید شالوده افکارشان را در نظر گرفت. این دو شاعر نماینده طریق ابن عربی هستند که بر پایه مکتب آن‌ها، اشیاء دنیوی فقط شیء محض نیستند، بلکه آفریده خدا و مظهر و مجلای اویند، مظهری که در آن «خزائن نهان» خود را در آن می‌نماید، آینه‌هایی که در آن جمال محبوب را می‌توان نظر کرد. بنابراین ایشان از روی تفنن، برای سرگرمی خود و دیگران به عرفان نپرداخته یا بدون بیان عقاید حکمی و عرفانی خود شعر نسروده‌اند. خواننده آثار نثر چنین نویسندگانی، تردید ندارد که عرفان مورد بحث ایشان، محور همه افکار و تجربیات ایشان است و به ترفندهای فکری و لفاظی‌های حکیمانه ربطی ندارد. (چیتیک، ۱۹۸۱: ۱۹۴) وقتی جامی گوید:

همسایه و همنشین و هم‌ره همه اوست با دلق گدا و اطلس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهانخانه جمع بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

(جامی، ۱۳۸۰، رباعی ۱۸)

مراد او رؤیت مستقیم و شهود عرفانی است. از دیدگاه جامی وقتی عارف حقیقت شیء را چنان که هست می‌آزماید، وقتی همه حجاب‌ها از پیش چشمش رفع می‌شود، می‌بیند در واقع چیزی جز خدا نیست و همه چیز تجلی ذات مقدس اوست. جامی باور دارد این ماهیت عالم است و انسان هرچه را که می‌اندیشد، می‌گوید و انجام می‌دهد باید بر این حقیقت استوار باشد:

كل ما فی الكون وهم أو خیال أو عكوس فی مرایا أو ظلال
لاح فی ظلّ السّوی شمس الهدی لاتكن حیران فی تیه الضّلال

کیست آدم عکس نور لم یزل چیست عالم موج بحر لایزال
 عکس را کی باشد از نور انقطاع موج را چون باشد از بحر انفصال
 عین نور و بحر دان این عکس و موج چون دویی اینجا محال آمد محال
 رهروان عشق را بنگر که چون هر یکی را بر دگرگونه است حال
 آن یکی در جمله ذرات جهان دیده تابان آفتابی بی زوال
 و آن دگر ز آینه هستی عیان دیده مستورات اعیان را جمال
 و آن دگر در هر یکی آن دیگری دیده من غیر احتجاب و اختلال
 خرم آن عاشق که با سلطان عشق می خرامد در نهایت الوصال ...

(جامی، ۱۳۱۰، غ ۹۴۸)

سه بیت آخر این غزل به سه مرتبه شهود عرفانی که ابن عربی بدان اشاره کرده باز می‌گردد که جامی در بیان آن از عبدالرزاق کاشی چنین نقل می‌کند: «و القوم رضی الله عنهم الی هذه المراتب الثلاث أشاروا حیث قالوا «ذوالعقل» هو الذی یری الخلق ظاهراً و باطناً، فیکون الحق عنده مرآه للخلق لاحتجاب المرآه بالصوره فیه احتجاب المطلق بالمقید. و «ذو العین» هو الذی یری الحق ظاهراً و الخلق باطناً، فیکون الخلق عنده مرآه الحق لظهور الحق عنده و اختفاء الخلق فیه اختفاء المرآه بالصوره. و «ذو العقل و العین» هو الذی یری الحق فی الخلق و الخلق فی الحق و لا یحتجب بأحدهما عن الآخر، بل یری الوجود الواحد بعینه حقاً من وجه خلقاً من وجه. فلا یحتجب بالکثره عن شهود الوجه الواحد الأحد... و لا یزاحم فی شهوده أحدیة الذات المتجلیه فی المجالی کثرتها. قال الشیخ رضی الله عنه:

ففی الخلق عین الحق إن كنتَ ذا عین و فی الحق عین الخلق إن كنتَ ذا عقل
 و إن كنتَ ذا عین و عقل فما تری سوی عین شیء واحد فیه بالشکل

(جامی، ۱۳۸۱: ۳-۱۴۲)

چیتیک (۱۹۸۱: ۱۹۶)، از میان همه شاعران صوفی، جامی را در بیان عقیده واقعی خود با صراحت بیشتری در اشعار یکسره عرفانی و نیز در آثار منتشر خود، معرفی کرده است. وقتی درباره ماهیت شراب پرسیده شود، باید در نظر داشت که برای شاعران صوفی، جهان و هر چه

در اوست، تجلی‌گاه ذات حق است. اما تجلی‌گاه خاص به واسطه اعیان اشیاء حقیقت را آشکارتر از بقیه می‌نماید. از جمله مستقیم‌ترین تجلیات خدا، باده و شراب است که تصویر و نمادی است از حقیقت برتر و حقیقه‌الحقایق و می‌تواند پلی باشد از عالم شهادت به عالم غیب. سوسن آل رسول در بیان حقیقت عشق توسط جامی گوید عبدالرحمن جامی، طرح بهترین قسمت آثار خود را در زمینه عشق (بدون جدا کردن عشق انسانی و عشق عرفانی) هم در رساله‌های عرفانی، هم در دیوان اشعار و هم در داستان‌های «هفت اورنگ» و «بهارستان» عرضه می‌کند. او هنرمندانه برای بیان آرا و عقاید خود از مسلک پیشکسوتان استفاده برده، حقایق عرفان و تصوف را در نقاب عشق زمینی نهفته و اگرچه در اشعارش مسائل عشق را با رمز و کنایه و در شکل بدیعی بیان می‌کند ولی در رساله‌هایش این مسائل بدون پرده نگاشته می‌شوند. (آل رسول، ۱۳۸۵: ۱۶۵) هم او معتقد است عشق حقیقی و عرفانی در تفکر جامی، عشق به خداست و بقیه همه مجازی‌اند یعنی در حقیقت عشق نیستند بلکه صورتی از عشق دارند و از آنجایی که همه افراد صلاحیت و قابلیت عشق به ذات الهی را ندارند، متناسب با شأن و استعداد و مرتبه وجودی خودشان به کمالات و زیبایی‌ها مجذوب می‌شوند. (همان: ۱۷۵) در واقع جامی، عشق مجازی را پلی برای رسیدن به عشق حقیقی تعبیر می‌کند و آن را تنها وسیله وصول به کمال مطلوب می‌داند که این عقیده ناشی از اندیشه تکاملی او و دیگر صوفیان است که عشق را تنها وسیله سیر به مراتب بالا می‌شمارند. به همین جهت عشق از دیدگاه آن‌ها نقطه عطف و مبنای اصلی معرفت است و تا سالک عاشق نشود و همه چیز را در راه معشوق نبازد در این راه قدم نتواند گذاشت.

عشق حقیقی زیربنای کمال آفرینش

به گفته الزیموسی (۱۳۸۲: ۱۶۸) «عشق الهی، گرانیگاه بنیادین هر تجربه عرفانی و پایه و اساس هر اثر ادبی خلّاقی باشد که هدف آن تحقق بخشیدن به عظمت والای انسانی است. این مفهوم تمامی جنبه‌های حیات انسان اعم از فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد و عشق زیربنای هر تجربه عرفانی کمال‌گرایی به شمار می‌رود که آرمانش طرح ریزی نگاه پیشرو به روابط سالک با شیخ و پیوند او با خویش و دیگران است و این ارتباط در چارچوب مفهومی است که قلمرو اصلی تجربه عرفانی در بعد عاشقانه آن با محوریت انسان را تعیین می‌کند.» آل رسول هم بر چنین باور است که در عرفان اسلامی، اصولاً علت آفرینش جهان نه سود بردن

خالق اوست و نه بهره رساندن به مخلوق بلکه سبب اصلی آفرینش، حبّ حق تعالی به کمال آفرینش است. یعنی همانطور که خود کمالات، کمالند، حبّ و عشق به آنها نیز کمال است و تنفّر از آنها نقص. حق تعالی که کمال مطلق و مطلق کمال است، به ذات خود که عین تمام صفات کمالیه اش می باشد، نیز عشق و محبت دارد. (آل رسول، ۱۳۸۵: ۱۵۹) در دیدگاه عرفانی، بارقه عشق الهی در اجزاء و ارکان هستی و بویژه در ضمیر پاک انسان سریان دارد و همواره به سوی منبع و محلّ صدور خود در حرکت است و این حرکتی است کمال‌گرا و بی پایان.

عشق حقیقی مبنای معرفت

چنان که گفته شد، از میان همه مباحث عرفانی که جامی مطرح کرده و به شرح آنها پرداخته، مبحث عشق مهم ترین مبحثی است که آن را تنها وسیله وصول به کمال مطلوب دانسته است. به اعتقاد صوفیان، عشق در عرفان نقطه عطف و مبنای اصلی معرفت است. جامی در باب سرچشمه عشق معتقد است که پس از شعور به کمال اسمائی، حرکت و میل و طلبی به سوی تحقّق و ظهور عشق منبث می شود که این میل و طلب و خواست سرچشمه همه عشق‌ها و خمیرمایه همه محبت‌هاست. همه عشق‌ها و محبت‌ها و مودت‌ها و میل‌ها صور تعینات و مراتب تقیدات آن است همانگونه که همه حسن‌ها و جمال‌ها و کمال‌ها فروغ آن کمال و جمال است:

ای بر قد تو قبای حُسن آمده چست بر قامت ما لباس عشق از تو درست
زانسان که جمال همه عکس رخ توست عشق همه از تو خاست در روز نخست

(جامی، ۱۳۶۰: ۱۰۷)

عشق ازلی

جامی، جمال عشق را قدیم و مابقی را محدث می داند، روحش پیوسته از ازلی بودن عشق خبر می دهد و گوید چون آگاه بوده، استاد ازل رقم عشق را بر دل آگاه او کشیده است، عشقی که ارواح قدس از ترانه آن بر اوج لامکان در اهتزازند. از دیگر سو، جامی آغاز و انجامی برای عشق خود نمی شناسد و آن را منشور دولت ابد می داند که این دولت از قسمت ازل بدو حواله شده:

نشان نبود ز عهد الست و قول بلی که می‌رسید به گوش دلم ز عشق ندی

(جامی، ۱۳۸۰: غ ۱۴۵۹)

این عشق ازلی در آغاز کار، در قالب عشق حق به حق بوده بدین گونه که «حضرت ذوالجلال و الافضال در ازل آزال خود را به خود می‌دانست و کمال و جمال ذاتی خود را به خود می‌دید و صدای استغناي ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (عنکبوت/۶۷) برگوش تارک نشینان ظلمت آباد عدم می‌زد و می‌گفت:

در ملک بقا منم به استغنا فرد با من دگری را نرسد صلح و نبرد
عاشق خود و معشوق خود و عشق خودم نشسته ز اغیار به دامانم گرد

(جامی، ۱۳۶۰: ۱۰۷)

با این حال، آنان که به تعریف ماهیات و توضیح مخفیات می‌پردازند در بیان این حقیقت گفته‌اند که «محبت میل جمیل حقیقی است عزّ شأنه به جمال خودش جمعاً و تفصیلاً»:

معشوق که کس سرّ جمالش شناخت در ملک ازل جمال خوبی افراخت
نی طاس سپهر بود و نی مهره مهر هم خود با خود نرد محبت می‌باخت

(جامی، ۱۳۶۰: ۱۰۹)

عشق آینه معشوق

«معشوقی که همه ذرات وجود او آینه هستی است، با جمال خود عشق می‌ورزید. این عشق از روی معشوقی، که ظاهر وجود است، آینه عاشق شد تا عاشق در او بر ذات و وجود نظر افکند و از روی عاشقی آینه معشوق شد تا اسما و صفات خود را در او ببیند زیرا که هستی معشوق بالذات است و نیازی به غیر ندارد» (جامی، ۱۳۸۳: ۷۵). غیرت معشوقی چنان اقتضا کرد که عاشق، که به واسطه اشتغال بر امور متعدّد، به اشیاء مختلف محتاج است «و به اندازه احتیاج وی را محبت آنها ثابت - چون محبت در تمام اشیا سریان دارد»، غیر معشوق را دوست ندارد و به غیر او محتاج نشود پس بناگیز خود را به تجلی فیض اقدس و فیض مقدّس، عین اشیا کرد تا هرچه را دوست دارد و به هرچه محتاج شود او باشد» (همان: ۹۲).

بنابراین محبوب در «هر لحظه روی دیگر» نماید یعنی به اسم و صفتی دیگر ظاهر شود. گاهی عاشق، شاهد معشوق و گاه معشوق، ناظر عاشق گردد:

عشق مشاطه ای است رنگ آمیز که حقیقت کند به رنگ مجاز

(جامی، ۱۳۸۳: ۱۰۷)

در واقع معشوق هر دم به حکم ﴿کلّ یوم هو فی شان﴾ (الرحمن/۲۹) از دریچه صفتی جمالیه یا جلالیه، به عاشق روی می‌نماید:

عشقت نموده روی نیک و بد را نیرنگ زده نقش قبول و رد را

در جلوه‌گری است کل یوم فی شان خواهد به همه شئون بیند خود را

(جامی، ۱۳۶۰: ۱۰۷)

با این حال، هرچند که ذات عشق یکی است اما در صورت‌های مختلف خود را می‌نماید:

که عشق به ذات می‌نماید گاهی به صفات می‌نماید

بی پرده یکی است ذاتش اما در پرده ذوات می‌نماید

(جامی، ۱۳۸۰: ۶۵۱)

بی صورت است عشق ولی عشق صورتش غالب شده به کسوت صورت درآمده

(همان: ۱۳۴۰)

عشق و سرّ وحدت

جامی گوید آن کس که مقید به ظواهر باشد هرگز به سرّ وحدت عشق پی نخواهد برد و آن که خواهد که حبیب هم‌خانه او شود، باید که در کوی او از خان و مان خود بگذرد. پس برای دریافت این محبت، سنخیت و وحدت باید. حقیقت عاشق یا چشم بصیرت او از نور تجلی وی «روشنایی دیگر باید» که مراد از این روشنایی، صفای استعداد اوست برای تجلی و هرچه روشنایی بیشتر شود، ظهور جمال بر عاشق زیادتر شود، ناگزیر محبت بر عاشق غالب شود، هرچه عشق غالب‌تر باشد، جمال بهتر نماید و «هرچند جمال کامل‌تر نماید، بیگانگی

معشوق از عاشق بیشتر بود پس بیگانگی و امتیاز ایشان افزون گردد تا غایتی که از جفای بیگانگی معشوق در پناه عشق و وحدت وی می‌گریزد و از دوگانگی عاشقی و معشوقی در یگانگی عشق می‌آویزد و به شهود وحدت متحقق می‌گردد» (جامی، ۱۳۸۳: ۱۷۳).

محبت ذاتی

محبت و دوستی صفت ذاتی محب است و عین او پس اصل محبت از هیچ کس مرتفع نتواند شد بلکه تعلق او نقل شود از محبوبی به محبوبی. غیر او را نشاید که دوست دارند بلکه محال است، زیرا که هرچه را دوست دارند بعد از محبت ذاتی، نمی‌دانند که چرا دوست می‌دارند و این در اثر مناسبت میان محب و محبوب است «پس متعلق محب ذاتی جز ذات نتواند بود و شک نیست که هر ذات، ظل و فرع ذات حق است پس محبت آن هم راجع به محبت ذات حق سبحانه باشد. محب تابع محبوب است در وجود محبوب به هر صفت که تجلی کند محب در آن صفت تابع او باشد» (همان: ۱۱۲، ۱۵۷).

بر شکل بتان همی‌کنی جلوه‌گری وز دیده عاشقان در آن می‌نگری
هم جلوه حسن از تو هم جذبه عشق باشد ز غبار غیر کوی تو ببری

در اشعه‌اللمعات، این محبت در مقام احدیت مانند دیگر صفات عین ذات یگانه است و در مرتبه واحدیت، از ذات و سایر صفات ممتاز است و راه شناختش بر صاحبان دانش و بینش گشوده می‌باشد. بی تردید بر محب ذات، همه صفات متقابل محبوب و افعال و آثار مخالف مترتب بر آن نیز مطلوب است و جز مراد محبوب، مراد دیگری ندارد و امری خلاف مراد محبوب تصور نمی‌کند (جامی، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

سریان عشق

جامی باب سریان عشق را در اشعه‌اللمعات (ص ۱۰۹) چنین شرح دهد که عشق به اطلاق ذاتی خود در همه موجودات - علمی، غیبی، وجودی شهودی - سریان دارد زیرا که نخست به شئون ذاتی خود بر خود تجلی کرد، پس اعیان ثابت که ماهیت اشیاء اند در مرتبه علم تعیین یافتند و دوم منصوب به احکام و آثار اعیان ثابت، در عین ظاهر شد و موجودات خارجی ظاهر شدند (همان: ص ۱۰۹). و مراد از سریان وی به همه، تجلی عام اوست بر موجودات «و کیف ینکر العشق و ما فی الوجود الا هو» :

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق
حاشا که ز سرّ عشق غافل باشم چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق

(جامی، ۱۳۸۳: ۱۱۰)

سریان عشق در اعیان پیوسته و دائمی است «کالبد در فی الدجیه و الشمس فی الغمام».

شرط ادراک عشق

به باور جامی، شرط دریافت عشق آن است که نشان آن نپرسی و از قید هر نشان خود را برهانی زیرا تا وقتی اسیر نشان باشی، به بی نشان- یعنی عشق- نخواهی رسید و شرط ادراک سرّ عشق آن باشد که دل خود را از قوانین عقل و دین بشویی و آماده هرگونه ملامت باشی زیرا:

عشق در هر دل که سازد بهر دردت خانه‌ای اول از سنگ ملامت افکند بنیاد او

(جامی، ۱۳۸۰: ۱۳۱۸)

فکر معاد و معاش سدّ راه عاشق است پس باید که از هر دو جهان فارغ شد پس روی در عشق باید کرد:

شدی عاشق به پای دوست نقد جان فشان جامی نباشد عاشق آن کز دوست جان را دوستر دارد

(همان: غ ۷۲۷)

از شروط دیگر آن است که در راه عشق، طلب نیکنامی ننگ است و سلوک آن بی ثبات قدم محال می‌نماید پس «قدم صدق نه ای دل خدا ثبات دهد» در این راه سزاست که سالک با کمال شوق، پروانه صفت به درون آتش رود تا عشق بر او جلوه کند که این بی جلوه معشوق ممکن نیست. خلعت عشق در خور برهنگان و فارغان از دین و دنیا است چرا که این تشریف بر بالای هر خرّقه پوشی لایق نمی‌آید:

نماز عشق و ولا را به قبله گاه قدم نخست شرط طهارت بود ز لوث حدث

(همان: غ ۴۰۷)

افزون بر این، عاشق کسی است که در بازار عشق، دین و دنیای خود درباخته و اندوه ابدی

عشق اندوخته است. او در قید نام و نسب نیست که در این راه به هیچ نیاید. هوای عشق همت عالی می‌طلبد همتی که از دو جهان فراتر رود که عروج عشق از همت دنی، میسر نیست. جامی شرط دیگر طریق عشق را عافیت سوزی و بریدن از بتان می‌داند و معتقد است که پیمودن راه عشق، طی مقامات و منازل نیست بلکه از خود رها شدن است و لازمه آن یکرنگی و ساده بودن از نکته دانی و نکته جویی‌هاست. در مذهب عشق خودپسندی شرط نیست بلکه در این راه باید فقیر و دردمند بود. جامی معتقد است عشق همچون جادوست که در شیوه خود به جای چشم بندی، چشم بخشی دارد پس:

اساس عشق محکم باد جامی اگر بنیاد زهد از هم فرو ریخت

(همان: غ ۲۵۱)

سرّ عشق

این عشق ازلی ساری، سرّی است پنهانی و امری است ذوقی و وجدانی که تا به کام ذوق نچسند هرگز آن را نشناسند و هرکه از آن نوشد محرم راز می‌گردد. « سرّ عشق زبان ارباب شوق را می‌بندد لیکن همین بی‌زبانی راز نهران عشق را آشکار می‌کند و چون عشق در دل مقیم شد و محرمیت این راز یافت، باید که عقل از سر راه به کناری رود. به باور جامی، سرّ عشق رمزی است «کس مگوی و سخنی است کس مدان» پس باید که افسار زبان را کشیده داشت:

لبّ است سرّ عشق و سبوس است مابقی لبّ کی ستاند آنکه بود در خور سبوس

(همان: غ ۱۲۰)

و فقط باید با محرم از رموز عشق سخن گفت آن هم به زبانی که رازداران عشق دانند. رموز عشق شود فاش اگر نه کلک تو جامی سخن به صورت تشبیه و استعاره نویسد

(همان: غ ۷۴۴)

مگر آنکه معشوق ازل افشای سرّ بخواهد که در آن صورت آن را در گفت و شنید بلبل با گل آورد:

سرّ عشق از دفتر گل خواندندم دستور نیست فهم آن معنی ز گفت و گوی بلبل می‌کم

(جامی، ۱۳۸۰: غ: ۱۰۹۴)

عشق مجازی قنطره محبت ذاتی

جامی در جای جای آثار خود برای محب و محبت مراتبی برمی‌شمارد که این مراتب به کرات در کتب و مقالات متعدّد ذکر شده است. اما وی محبت را ثمره مناسب بین «متحابین و حکم غلبه ما به الاتّحاد بر ما به الامتیاز» می‌داند و گوید عشق مجازی ظلّ و فرع محبت حقیقی است و به حکم المجاز قنطره الحقیقه، طریق وصول آن «زیرا که چون مقبلی را به حسب فطرت اصلی قابلیت محبت ذاتی جمیل علی الاطلاق بوده باشد اگر ناگاه پرتوی از نور آن جمال از پرده آب و گل در صورت دلبری نمودن گیرد، هر آینه مرغ دل آن مقبل بر آن اقبال نماید و در هوای محبت او پر و بال بگشاید و جز وی مقصودی دیگر نداند آتش عشق در نهادش افروختن گیرد، غشاوه غفلت از بصر بصیرت او بگشاید و غبار کثرت از آیینة حقیقت او بزدايد و بقا و کمال ذوالجلال را ادراک کند و سابقه عنایت استقبال او کند، جمال صفات منکشف شود، جمال ذاتی تجلی کند به محبت ذاتی متحقّق گردد، ابواب مشاهده بر وی مفتوح شود، چون اینجا برسد بداند که عشق مجازی به منزله بویی بوده است از شربخانه عشق حقیقی و محبت آثاری به مثابه پرتوی از محبت ذاتی» (جامی، ۱۳۶۰: ۱۴۱).

اسباب محبت

از نظر وی «اسباب محبت پنج است: یکی محبت نفس و وجود و بقاست که ضرورتاً همه کس طالب بقاء و هستی خود است و تمام اهتمامش برای ابقای وجود خود و چون محبت وجود و بقا ضروری است، شک نیست که جاهل حق را دوست ندارد زیرا محبتش ثمره شناخت وی است؛ دیگر محبت محسن و منعم است و بی شک خالق منعم و منعم به، حق تعالی است پس حق سبحانه از هر منعم و محسنی به محبت سزاوارتر است؛ سوم محبت صاحب کمال زیرا کسی که آراسته به صفات کمال است آن صفات سبب محبت می‌گردد و مسلماً منبع همه کمالات - که حضرت حق است - به محبت اولی؛ چهارم محبت جمیل است چون جمال عاریتی که در حقیقت تصویر و خیالی بیش نیست و به اندک عارضه‌ای متغیّر می‌شود، فی ذاته محبوب است پس جمیل مطلق که جمال همه ممکنات پرتو اوست و

ظهورش مقید نیست به محبت اولی؛ و پنجم محبتی است که آن نتیجه شناخت روحانی است و این شناخت نیز نتیجه مناسبت بین محب و محبوب است. پس چون تعارف روحانی موجب محبت می‌شود حضرت مسبب الاسباب هرآینه به محبت شایسته‌تر» (همان: ۲-۱۲۱). جامی آن کس را که به عشق زنده نیست، مرده ای می‌داند که «خود مرده پیش زنده دلان از فسرده به».

عشق هدایتگر و درمانگر

جامی در لوامع و لوايح، راه هدایت را چیزی جز عشق نمی‌داند و با تابع هوی اتمام حجت می‌کند و گوید که خود از هفتاد و دو ملت روی به عشق آورده چرا که عاشق، مذهبی جز ترک مذهب‌های دیگر ندارد. طالب چنین عشقی، عاشق آوارگی در وادی عشق است. آن کس که با عشق از هر مراد خود فارغ شد، حتی گردش ایام را بر مراد خویش می‌یابد. به نظر او عشق جنونی است که با تجویز شفای ابن سینا هم درمان پذیر نیست اما همین عشق است که مرد را از دو جهان فرد می‌سازد و مردم بی درد شایسته آن نیستند. وی هیچ چیز را جز صبر سازگار با سوز عشق نمی‌داند که البته این تجویز را خود آزموده و سازگار خویش هم نیافته چون عشق ورطه‌ای است که برون رفتن از آن محال است. او از هر طبیعی علاج عشق را جویا شده، آن درد را بی مرهم و بی مداوا یافته است. برای دل دردمند غم عشق مایه شادی است و اگر همه جهان را غم بگیرد برای عاشق غمی نیست که گریزگاهی بهتر از عشق ندارد و اوست که در میان اهل وفا مایه سربلندی است و با غم عشق می‌توان از دام علایق رست. غیر از آن، شیوه عشق را سراسر ادب می‌داند که در خور بی ادبان نیست و عشق آداب خرد هرکس را که بر هم زند، با پند ادیب ممکن نیست که مؤذّب شود. آن که بی‌حاصل راه زهد پیشه کرده، به کوی عشق راه نمی‌یابد. تنها صاحب‌نظران هستند که در کوی عشق مقیم می‌شوند. درویش کوی عشق حقیر نیست هرچند کیسه تهی، به همت توانگر است. به باور او راه عشق در آغاز آسان می‌نماید ولی چه دشواری‌ها که در میانه راه پیش آید و رونده این را جز به حکم عشق راه نتواند پیمود. منزلگاه این عشق در آن دلی است که از گرد خواطر رفته باشد و آنکه گرفتار محنت عشق است جویای وصل نیست زیرا که:

محنت هجر دهد چاشنی شربت عشق دردمندان فراقت به همان ساخته‌اند

(جامی، ۱۳۸۰: غ ۶۶۸)

جامی حاضر است زمام ارادت خود را یکسره به عشق سپارد زیرا که او را خوش قایدی می‌داند و باور دارد که در راه عشق باید عَلم شد که در دنیا آنچه ماندگار است چیزی جز قصهٔ عشق نیست.

عشق و باده

تشبیه محبت به شراب و باده و ترکیبات متعدّد این تصویر با عشق نیز، از اصطلاحاتی است که در دیوان جامی و دیگر آثارش بسامد بالایی دارد. دیگر شاعران هم که این مضمون را به کار برده‌اند، مانند عراقی و شبستری، همچون جامی آشکارا منظور خود را از آنچه به کار گرفته‌اند، بیان می‌کنند. شبستری در «گلشن راز» اصطلاحات بسیاری در این پیوند به کار برده که در «مفاتیح الاعجاز» محمد لاهیجی (ص ۶۲۰) شرح شده از جمله: «... خرابات اشاره به وحدت است اعم از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی و ابتداء آن عبارت از مقام فنای افعال و صفات است، و خراباتی سالک عاشق لابلالی است که از قید رؤیت و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن خلاصی یافته افعال و صفات جمیع اشیاء را محو افعال و صفات الهی داند و هیچ صفتی را به خود و دیگران منسوب ندارند و نهایت این خرابات مقام فناء ذات است که ذوات همه را محو و منظمس در ذات حق یابد که ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾ (هود/۱۲۳)»

فخر الدین عراقی (۱۳۷۵: ۲۰-۴۱۰) نیز معنی بسیاری از اصطلاحات مربوط به صور محسوس را چنین شرح می‌دهد: «چشم خمار: ستر کردن تقصیر سالک را گویند، از سالک لیکن کشف آن بر ارباب کمال، که از او اکمل و اعلی و اجل باشند، گاه روشن به زبان ایشان باشد و گاه نه. شراب (می): غلبات عشق را گویند، با وجود اعمال که مستوجب ملامت باشد و آن اهل کمال را باشد که اخص اند در نهایت نهایات سلوک. میخانه: عالم لاهوت را گویند. ساقی: شرابدار را گویند. مستی: فروگرفتن عشق است جمیع صفات درونی و برونی را و آن عبارت از سکر اول است. خمار: رجعت را گویند از مقام وصول به قهر نه به طریق انقطاع.»

وجوه تشابه عشق و باده

جامی در آغاز لوامع (ص ۱۰۶)، در وصف خمریهٔ فرضیه با تصویری از عشق و باده چنین گوید:

زین نظم که هست بحر دردانه عشق آفاق پر از صداست ز افسانه عشق
هر بیت چو خانه‌ای و هر حرف در او ظرفی است پر از شراب میخانه عشق

و بحثی در باب تشابه عشق و محبت با شراب صوری پیش می‌کشد
مبنی بر این که عشق و محبت با شراب صوری شباهت تام و تمام دارد و الفاظ و
اصطلاحات فارسی و عربی که برای بیان آن به کار می‌رود، به صورت استعاره است. مثلاً از
عشق به راح و مدام تعبیر می‌کنند و این ماندگی جهات و وجوه متعددی دارد:

ظهور و اعلان

می در جایگاه اصلی و نخستین خود، بی آن که محرکی از بیرون آن را به ظهور و اعلان
برانگیزد، خود میل به آشکارگی دارد، همچنین است سر محبت که «در تنگنای سینه عشاق و
سویدای دل هر مشتاق مستور است به سبب غلبه و استیلا، بی باعث بیرونی مقتضی انکشاف و
متقاضی ظهور است:

عشق تو که شاه بود در ملک درون چون دبدبه شاهی او گشت فزون
شد همره آب دیده و همدم آه وز پرده سرای سینه زد خیمه برون

صورت بی صورتی

می در ذات خود دارای صورت خاص و معینی نیست بلکه صورت آن به حسب شکل
ظرف تغییر می‌یابد، اگر خم باشد صورت مدور خم به خود می‌گیرد و چون در سبو باشد به
شکل جوف سبو در می‌آید و در پیمانه هم به صورت آن. محبت حقیقی هم این گونه است و
ظهور آن در وجود صاحبان محبت ذاتی شکل می‌گیرد. در برخی به صورت محبت اسمائی و
صفات، در برخی دیگر به صورت محبت آثاری به اختلاف مراتب آن و آن چه سبب این
اختلاف صورت محبت است تفاوت در استعداد و قابلیت ایشان است:

عشق ار چه به سوی هر کسش آهنگ است با هیچ کسش نه آشتی نه جنگ است
بس بی رنگ است باده عشق و درو این رنگ ز شیشه‌های رنگارنگ است

سریان عشق و باده

همان گونه که شراب صوری در همه اعضا و جوارح نوشنده آن جاری می‌شود، شراب محبت نیز در همه مشاعر و قوای صاحب آن ساری است و تار مویی بر تن او از این محبت بی‌نصیب نمی‌ماند و یک رگ در تن او بی اقتضای محبت نمی‌جهد و این شراب محبت مانند خون در گوشت و پوست او جریان می‌یابد و چون روح در وجود او منزل می‌گیرد:

فصّاد به قصد آنکه بردارد خون شد تیز که نشتری زند بر مجنون
مجنون بگریست گفت از آن می‌ترسم کاید بدل خون غم لیلی بیرون

جود و کرم می و عشق

می و محبت هر دو صاحبشان را هرچند که بخیل و لئیم باشد، جواد و کریم سازد اما با این تفاوت که صاحب می در بذل دینار و درهم کرم کند و صاحب عشق بر دو جهان به یکباره آستین افشانند:

مست می اگر دست کرم جنباند جز بخشش دینار و درم نتواند
چون مست غمت مرکب همت راند بر فرق دو کون آستین افشانند

بی باکی و شجاعت مست عشق و باده

مست عشق و مست می هر دو بی‌باک و لاابالی شوند و ترس و جبن از وجودشان رخت بریندد و بر کارهای پرخطر دلیر شوند و در آن راه از جان گذرند، اما شجاعت حاصل از مستی می، ناشی از زوال عقل است که به هلاک دو جهان بیانجامد و دلیری حاصل از مستی عشق، غلبه نور کشف و یقین که به حیات ابد منتهی شود:

ما مست و معربدیم و رند و چالاک در عشق نهاده پا به میدان هلاک
صد بار بتیغ غم اگر کشته شویم آن مایه عمر جاودانیست چه باک

تواضع

دیگر جهت تشابه، تواضع است و نیاز مستی عشق و سکر محبت «نازنینان را از پیشگاه ترفع و سربلندی به آستان تواضع و نیازمندی اندازد و عزیز آن جهان را از اوج عزت و کامکاری به حضيض مذلت و خواری افکند»:

بس تخت نشین که شد ز سودای تو مست در خیل گدایان تو بر خاک نشست
سر بر در تو نهاده بوسد پیوست سگ را به نیاز پا و سگبان را دست

افشای سر

«این همه اسرار توحید و حقایق اذواق و مواجید که بر صفحه روزگار و صحیفه لیل و نهار مانده است ثمره گفت و گوی متجرعان جام سلسبیلی معرفت و نتیجه قیل و قال متعطشان شراب زنجبیلی عشق و محبت است»:

عشق تو بدین نشیمن بی سر و بن آورد مرا که نو کنم عهد کهن
در کام ریخت جامی از خم لدن سرخوش گشتم زبان گشادم به سخن

شیوه بیهوشی و مستی

وجه دیگر شیوه بیهوشی و رهایی از بند هستی و خودپرستی است، مست محبت کمال شعور و آگاهی به محبوب دارد و سبب علو درجات قرب و وصال شود و مست می در کمال جهل و غفلت از هر مطلوب است و او را به درکات بعد و وصال رهنمون شود:

عیبم مکن ای خواجه اگر می نوشم در عاشقی و باده پرستی کوشم
تا هشیارم نشسته با اغیارم چون بیهوشم به یار هم آغوشم

طلب بیشتر

«هرچند بیش نوشند در جست و جوی آن بیش کوشند و هرچند افزون خورند رنج در طلب آن

افزون برند نه مست آن هوشمند گردد و نه حریص آن خرسند. بزرگی به دیگری نوشت^۱:

حاشا که دگر در پی ساغر بروم یا در طلب باده احمر بروم
آن جام لبالبم که گر خود به مثل یک قطره شود زیادت از سر بروم

او در جواب گفت بیت:

شربت الحبّ كأساً بعد کاس فما نفذ الشراب و لا رویت

به عبارت دیگر

من بحری ام تشنه لب و بی پایاب هان ای ساقی تشنه لبی را دریاب
عمریست چو آب می خورم باده ناب نی باده شود تمام و نی من سیراب

رفع پرده حیا و حشمت

مشابهت دیگر آن است که پرده حیا و حشمت و ناموس و دهشت رفع گردد، چون مستی محّت غلبه یابد، محبّ از حیا و ناموس و حشمت روی تابد و جز بر نشاط به چیزی نپردازد:

چون آنکه شوم مست و به سویت گذرم گستاخ آیم به ماه رویت نگرم
که حقه لعل درفشانت بوسم که حلقه جعد مشکبویست شمرم

شراب الست

ابن فارض در قصیده خمریه خود، که جامی به شرح آن پرداخته، درباره سابقه عشق گوید:

شربنا علّی، ذکر الحبيب مُدامه سکرنا بها من قَبْلِ، أن یخلق الکرم

یعنی نوشیدیم بر یاد حضرت دوست از شرابی و مست شدیم از آن دست که این مستی ما پیش از آفریدن درخت انگور بود. ولی جامی پا را از این فراتر می گذارد، مستی را به قبل از آفرینش افلاک- نه قبل از خلقت درخت انگور- نسبت می دهد، زمانی که حتی نشانی از باده و

۱- عراقی این داستان را در «المعات» آورده و طرفین مکاتبه را یحیی معاد رازی و بایزید بسطامی معرفی می کند.

تاک نبوده است:

روزی که مدار چرخ و افلاک نبود و آمیزش آب و آتش و خاک نبود
بر یاد تو مست بودم و باده پرست هر چند نشان باده و تاک نبود

جامی درباره کاربرد اصطلاحات ابن فارض (۱۳۶۰: ۱۲۹) درباره شراب و باده گوید که او معنی عشق و محبت را در کسوت شراب صوری باز نموده از جمله لفظ «مدامه» را به جهت اشعار بر مداومت و مواظبت بر شرب، در این باب ترجیح داده و چنین استدلال کرده که هیچ مداومتی از این شرب افزون تر نیست که آغازش ازل و پایانش ابد است:

ساقی می از آن مهینه جامم در ده از هم مگسل علی الدوامم در ده
چون در لغت عرب مدام آمد می ای ماه عجم تو هم مدامم در ده

(جامی، ۱۳۶۰: ۱۲۹)

و خود در پیشدستی در برگرفتن جام عشق گوید:

ماییم ز جام عشق تو جرعه کشان بر جرعه کشان خود گذر جرعه فشان
بر یاد تو آن صبح صبحی زده ایم کز تاک نشان نبود و از تاک نشان

(همان: ۱۳۰)

شراب و محبت ذاتی

جامی (۱۳۶۰: ۱۳۳) در تفسیر «مدامه» در قالب تجلی حق، پس از برشمردن مراتب تجلی و شرح آن گوید که شاید مراد ابن فارض از مدامه، محبت ذاتی باشد و مراد از شرب مدام، قابلیت پذیرش آن محبت در اعیان ثابت باشد و مراد از ذکر حبیب، تجلی علمی خودش در حضرت علم به صورت اعیان و قابلیت، شاید که مراد از شرب مدام، تحقق صفت محبت باشد در عالم ارواح، و شاید مراد از سکر، حقیقت آن یعنی حیرت و هیمنی باشد که ارواح کاملان در مشاهده جمال و جلال حق دچار شوند. همچنین در ادامه همان تفسیر گوید: «بعد از تعبیر آن حقیقت [محمدی] به بدر و از محبت به مدامه، چون متعطشان بادیه ضلال و گمراهی به شرب راح سلسبیلی محبت الهی و تجرع شراب زنجبیلی مودت و آگاهی به

دستیاری هدایت او توانند رسید، آن را کاس آن مدامه توان داشت و جام آن شراب توان انگاشت:

این بزم چه بزم است که ارباب کمال نوشند می محبت از جام جمال
بین بر کف ساقی قدح مالمال بدری که بود مدیر آن چند هلال

(همان: ۱۳۸)

جامی بر این باور است که این باده عشق و محبت را از همان زمان عهد الست نوشیده و سرمست شده:

تنها نه منم ز عشق تو باده پرست آن کیست تو خود بگو کزین باده پرست
آن روز که من گرفتم این باده به دست بودند حریف می پرستان الست

(همان: ۱۳۵)

مراتب واصلان و کاملان

در این پیوند، واصلان و کاملان از دیدگاه جامی دو قسم اند: گروهی مقربان حضرت جلال که بعد از رسیدن به درجه کمال، چندان شراب عشق و محبت بر ایشان پیمودند که از وجود خود بیخود و احکام شریعت از ایشان ساقط شد؛ گروه دوم آنان که چون از می محبت از خود بیخود شوند، جمال ازل در ایشان تصرف کرده ایشان را به خود باز گرداند، باز احکام شریعت و طریقت بجای آورند «شراب زنجبیلی جذب و محبت را با زلال سلسبیلی علم و معرفت پیامیزند، از مزاج این آب به آن شراب بسیار حباب نجوم آثار معارف و اسرار برخیزد و هر یک نجم هدایت فروماندگان ظلمت بیابان ضلال و حیرت شوند» (همان، ۹-۱۳۸).

مستی عشق و مقام شهود

جامی جز نوشیدن باده عشق کاری برای خود سراغ ندارد و آن را هم عیب و عاری نمی داند، چرا که باده ای است که نه خماری دارد و نه لحظه ای می توان از آن کناره گرفت. در چنین حالتی چون سالک در مقام فناء فی الله و بقاء به واسطه غلبه مستی شراب محبت از هستی و خودپرستی رست و به شرف خلعت بقاء حقیقی نایل آمد، همه تصرفات حق را

مضاف به خود می‌بیند و همه موجودات را مطیع تصرفات خود یابد» (رک. لوامع: ۱۸۳). جامی، جرعه ای از آن جام غم‌زدا از ساقی می‌طلبد تا او را از خودی خود خلاص داده به شهود حق برساند. وی پیمودن طریق فقر و فنا را بی مدد عشق میسر نمی‌داند زیرا که این مراحل را کمین‌گاه حوادث بسیار می‌داند که از خرد در این راه کاری ساخته نیست و باده می‌طلبد تا خود را از این مشغله برکنار سازد:

گرچه تا می‌کده عشق هزاران راه است هست نزدیک‌ترین راه ره فقر و فنا

(همان: ۲۳)

و عقیده دارد که اسرار عشق درونی ساده و بی‌آلایش می‌طلبد و به خود نهیب می‌زند که ضمیر خود را از خرده‌جویی‌ها بشوید و این که:

مرغان آشیان خرابات عشق را مرغوب‌تر ز باده و نقل آب و دانه نیست

(همان: ۲۰۸)

و آن حرکت و اهتزاز را که از ذوق عشق در صوفی پدید می‌آید، ناشی از مستی می‌داند: صوفی که ذوق عشق تو می‌آردش به رقص مست است کز سرایت می در تمایل است

(همان: ۲۹۵)

و در ابیات زیر مضمون خود را چنین به تصویر می‌کشد:

لاله کند ایما که می عشق کشیدن زان جام که نبود به میان دست کس اولی است
هر کس می از آن جام کشد خاطر پاکش فارغ ز غم و توبه و اندیشه تقوی است
از صورت و معنی بگذر جامی و درکش زان می که برون از قلع و صورت و معنی است

(همان: ۳۱۵)

وی جام عشق را جام بلا می‌خواند که باید با دردی آن هم خوش بود زیرا که ساقی عشق این باده را پیموده، پس باید که به می‌کده درآید تا مشکل عشق را به آن جام باده بگشاید زیرا که بر این باور است:

مخوان زین پس به‌درس‌ای همدم از کوی خراباتم که مشکل‌های عشق از خدمت استاد نگشاید

(همان: ۵۸۱)

جامی مقصود از رفتن به خرابات را نوشیدن بادهٔ عشق می‌داند «خواهی ز سبو درکش و خواهی ز قدح نوش» و چنانچه کسی از میکدهٔ عشق بویی ببرد «تا زید مست زید چون برود مست رود». او کشف اسرار حقیقت عشق را از میخانه می‌خواهد نه از تفسیر کشاف و ... و معتقد است وقتی مشکل عشق به دست دردکشان کشف می‌گردد، پس چرا باید در مدرسه دردرس کشاف کشید.

دفتر علم و هنر ز آب قدح می‌شویم مرشد عشق نفرمود جز اینم عملی

(جامی، ۱۳۸۰: غ ۱۴۹۴)

پس این می چیزی است که عشق را جذب می‌کند و بد و نیک را از وسوسهٔ نیکی و بدی تهی می‌سازد. او هر که را که به میخانه راه یافت تحسین می‌کند زیرا که هر چه جز می را در شرع عشق ضلالت دانسته بر این باور است که کسی تا بادهٔ عشق را نچشیده نمی‌تواند توصیف آن کند و خرد انسان به منزلهٔ زنگاری است بر آئینهٔ عشق که این زنگار با می زدوده می‌شود.

نتیجه‌گیری

به طور کلی، محبت یا عشق، چه در معنای عرفانی چه غیر عرفانی، مراتب و درجاتی داشت که بعضی از صوفیه آن‌ها را به مراتب و مراحل شرب یا شرب‌خواری و باده‌نوشی تشبیه می‌کردند. جامی نیز با استفاده از الفاظی همچون محبت، باده، خرابات و ... مضمونی ساخته و اسراری را اراده کرده که زبده‌ترین آن توحید خدا و نفی ماسوای اوست. وی به همهٔ دقیقه‌های عشق الهی و بادهٔ محبت، از روزگاری که با جان درآویخت و پیشینگی و سریان آن در جهان هستی و نیز آداب عشق و محبت نظر داشته و دیدگاه‌های خود را به صراحت تمام در آثارش ارائه کرده است. وی عشق را تنها وسیلهٔ وصول به کمال مطلوب می‌داند که در این طریق عقل راه به جایی نمی‌برد و طالب این عشق در صورت تقید به هر گونه ظواهر، قادر به دریافت سر عشق نخواهد بود پس باید عاری و بی‌پیرایهٔ مادی شود تا سنخیت و وحدت لازم را با عشق

بیابد و آنچه شرط طریق عشق است به جای آرد تا محرم راز گردد. جامی بین باده و عشق و حالاتی که در اثر آن دو بر انسان عارض می‌شود از برخی وجوه تشابه قائل است که آغازش میل به جانب ظهور و اعلان و پایانش رفع حجاب و روی تافتن از غیر باشد. وی باده عشق را بلایی داند که باید بدان خوش بود و دردی که هیچش درمان نیست، اما همین درد مایه شادی است و تنها گریزگاه عاشق. مستی این باده نصیب کسی شود که دل از گرد خواطر رفته باشد. جامی حاضر است تمام اراده و هستی خود را بدان سپارد و رسوای میخانه عشق شود چرا که معتقد است:

در عشق شو علم که به عالم نمانده است جز قصه ایاز ز محمود غزنوی

(جامی، ۱۳۸۰: غ ۱۵۷۶)



منابع و مأخذ

- ۱- آل رسول، سوسن (۱۳۸۵)، «عشق در عرفان اسلامی از دیدگاه عبدالرحمن جامی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۷۹، صص ۱۷۶-۱۵۷
- ۲- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۶)، «باده عشق (۱) سیر تاریخی معنای عرفانی باده یا می در شعر فارسی»، دانش، مهر و آبان ۱۳۷۰، ش ۸۶
- ۳- _____ (۱۳۸۷)، باده عشق (پژوهشی در معنای باده در شعر عرفانی فارسی)، تهران: کارنامه
- ۴- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۰)، دیوان جامی، با مقدمه و اشراف: محمد روشن، تهران: سیمای دانش
- ۵- _____ (۱۳۶۰)، سه رساله در تصوف: لوامع و لوايح: در شرح خمريه ابن فارض و در بيان معارف و معانی عرفانی به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، مقدمه ایرج افشار، تهران: کتابخانه منوچهری
- ۶- _____ (۱۳۸۳)، اشعه اللمعات، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
- ۷- _____ (۱۳۸۱)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص [ابن عربی]، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک و پیشگفتار جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ۸- دانشنامه ادب فارسی (۲) (۱۳۷۶)، به سرپرستی حسن انوشه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات
- ۹- دوبروین، یوهانس توماس پیتر (۱۳۷۸)، شعر صوفیانه فارسی (درآمدی بر کاربرد عرفانی شعر کلاسیک)، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز
- ۱۰- الزیموسی، و داد (زمستان ۱۳۸۲)، «عشق الهی در شعر جامی و ابن فارض»، نامه پارسی، سال هشتم، ش ۴، صص ۱۷۸-۱۶۷
- ۱۱- عراقی (همدانی)، فخر الدین ابراهیم (۱۳۷۵)، دیوان عراقی، با تصحیح و مقدمه: سعید نفیسی، تهران: سنائی
- ۱۲- الغراب، محمود محمود (۱۳۸۵)، عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی، ترجمه: محمد

رادمنش، تهران: جامی

۱۳- لاهیجی گیلانی، محمد (۱۳۸۱)، شرح گلشن راز (مفاتیح الاعجاز)، تهران: علم

۱۴- هاتف اصفهانی، احمد (۱۳۷۵)، دیوان هاتف اصفهانی، با مطابقت نسخه تصحیح وحید دستگردی، شرح احوال هاتف از عباس اقبال، تهران: نگاه

15- William C. Chittick (1981), "Jami on Divine Love and the Image of Wine",
Studies in Mystical Literature, 1/3, pp.193-209
<<http://www.ibnarabiscity.org/index/html>>





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی