University of Sistan and Baluchestan

Journal of Lyrical Literature Researches

Print ISSN: 2008 - 5737
Online ISSN: 2538 - 5011

Homepage: https://jllr.usb.ac.ir

Examination and Comparison of Fate, Love, and World-Avoidance in the Works of Plotinus and Jami

Fatemeh Rahdar[1] | **Abdulali Oveisi Kahkha**[2]✉ | **Ahmadreza Keikha Farzaneh**[3]

1. PhD student of Persian language and literature University of Sistan and Baluchestan. Email: rahdar63@gmail.com
2. Corresponding author: Associate Professor of Persian Language and Literature Department University of Sistan and Baluchestan ., Email: oveisi@lihu.usb.ac.ir
3. Associate Professor of Persian Language and Literature Department University of Sistan and Baluchestan ., Email: keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
15 February 2024
Received in revised form:
18 June 2024
Accepted:
19 June 2024
Published online:
22 September 2024

Keywords:
Plotin, Jami, Tashir, Love, aversion to the world.

ABSTRACT

Fate, love, and world-avoidance are among the most fundamental and frequently addressed intellectual foundations shared by thinkers of mysticism, such as Plotinus, and enlightened poets like Jami. Mystic philosophers believe that the origin, existence, and ultimate destiny of humans are based on divine fate, adorned with the delicacy of love, the most beloved grace of God. Human absorption in this love can lead to salvation from the veils of tyranny and luminosity in the creation of the realm, facilitating ascension towards perfection and eternal proximity. This research aims to analytically and descriptively explore the concepts of fate, love, and world-avoidance, relying on the views of Plotinus, a pioneer in the philosophy of mysticism. The study also investigates the perspective of Nūr ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān Jami on these concepts. The author seeks to answer the questions of how Plotinus and Jami perceive fate, love, and world-avoidance, and what intellectual commonalities exist between them in this regard. The findings of the research show that Plotin and Jami consider destiny as a general plan governing the universe. These two extremes consider love to be "one", and virtual love is only a means to reach the Supreme. Both of them believe that the fleeting world is not worthy of attachment and emphasize the necessity of self-cultivation and giving up attachments.

Cite this article: Rahdar, Fateme; Owaisi Kahkha, Abdulali; Keikha Farzaneh, Ahmadreza. (2024). “Examining and comparing destiny, love and worldly aversion in the works of Plotin and Jami”. *Journal of Lyrical Literature Researches*, 22(43), 105-122. http//doi.org/10.22111/JLLR.2024.47984.3232

© Rahdar, Fateme; Owaisi Kahkha, Abdulali; Keikha Farzaneh, Ahmadreza. Publisher: University of Sistan and Baluchestan.

Extended abstract

1. Introduction

Philosophical thinking of Plotinus and his followers was considered as the most important influential philosophical school in the philosophical, mystical and literary thought of the East. Plotin founded a new school by combining different philosophies and numerous sources, a school that was born from the combination of philosophy, religion and mysticism, and perhaps the most important reason why Muslims first turned to this idea is the compatibility between the principles of this school and the principles of Islam. Was. "The influence of Greek philosophy, especially the influence of Aristotle and the Neoplatonists, on Islamic philosophy is remarkable and prominent." (Collection of authors, 1390: 141).

On the other hand, Jami Arefi, a poet who used poetry, literature, and art to serve wisdom, mysticism, and philosophy. He is one of the few poets who was a mystic himself and had a valuable position in Sufism among the Sufis, and he held the mantle of leadership of the Naqshbandi sect. He was the greatest exponent of Ibn Arabi's thoughts and works. "Since the 8th decade of the 9th century, Jami's intellectual concern has been to know Ibn Arabi's views and works." (Mile Hervey, 2017: 266)

From their works and thoughts, it appears that according to God's desire and will, man has stepped into the circle of existence and in this world, he encountered love, which is the most noble deposit of God in the institution of existence, so that with its help, he can overcome the love of the world and in the direction of Nile ascends towards the eternal lover.

The purpose of this research is to examine the shared opinion of Plotin and Jami and to express the influence that Jami had on the basic and important terms of the three defining categories in mysticism, i.e. destiny, love and worldliness. This research intends to answer the following questions:

-What is the position of deep concepts such as destiny, love and worldliness in the eyes of a philosopher like Plotinus and a sage like Abdul Rahman Jami?

Did these two thinkers basically believe in destiny as a divine decree?

-What degree of credibility do these two thinkers attach to love and does virtual love have authenticity in their eyes or not?

2. Research methodology

This research has been done in an analytical-descriptive way, first the authors study the works of Plotin and Jami, and then through the review of books related to these two thinkers, and also by looking at the articles and researches that have been done in these fields, to analyze and The analysis of the ideas and thoughts of these two sages have been done to: explore the views of these two sages about destiny, love and worldliness and express the points of commonality and difference in their ideas and opinions about the above-mentioned matters

3. Discussion

In Plotin's view, "One" and "Good" are the same as the first source, that is, God, from whom the whole existence is abundant. Plotinus does not consider the creation of the world and its affairs to be accidental, but emphasizes that the sensible world is the product of reason, and through reason, one has made thoughts and laws the ruler of the sensible and sensible world and deals with the management of their affairs, from these thoughts and laws to the title mentions appreciation. By raising the issue of fate, Plotin does not deny free will and human effort, but considers free will to be a part of this program: "Fate exists and works in everything, but this does not mean that it destroys everything." (Ibid: 317)

In Plotin's view, in any situation we are wishing or longing, we are actually looking and loving. He divides love into physical and heavenly categories and says: "Dual aspects of desire cause two meanings of love: beauty causes physical production. Lustful love, which in itself is worse than heavenly love, is still good in so far as it is accompanied by wisdom through the spectacle of beauty and the desire to continue living in time. This love becomes bad for the first time when it ignores beauty and only seeks to satisfy lust. (Ibid.: 104)

Plotin is of the opinion that Ahud has no desire for people, and these are the people who, according to the rule of the ascending arc, have an innate desire for Ahud, and in order to achieve this, they must purify themselves and leave the world. "A soul that is purified with the help of virtues becomes a pure idea and wisdom, frees itself from the body and fully benefits from divinity and ascends to reason, that's why they say that a soul that becomes good and beautiful becomes like God." (Ibid,: 118)

Jami believes that the events of the world, whether good or bad, are all the result of God's will and destiny, and all are based on His grace and justice.

4. Conclusion

According to Plotin's point of view, fate, as a general plan that governs the sensible and sensible world, does not create good and bad, but includes both good and evil, and according to this plan, man has the power to determine his eternal happiness or misery. Jami, like Plotinus, considers fate to be valid and believes that fate and fate are unchangeable, but at the same time, man has the power to determine the good and bad of his actions.

Jami and Plotin consider ultimate love to be "unity" and look at virtual love as a means to reach true love, which is "the Supreme". From this point, we can see that Jami had a look at the Neoplatonists' teachings in his ideas and works.

But there is also an important difference in the perception of love between Jami and Plotin. Plotin considers the best love to be "Ahud", but he rejects Ahud's love for his servant. Jami considers love as a two-sided category and examines it in two downward and upward arcs. Plotin does not consider permissible love to be true, while Jami strongly considers virtual love to have value and validity and calls love in any case whether it is permissible or the truth.

According to the philosophy of Plotinus, the sensible world is only an image of the sensible world and it is in a much lower and weaker position than the sensible world, so it is not worthy of being close to the heart and one should try to conduct and purify the soul in order to make the soul beautiful. In the discussion of apostasy, Jami, like Plotinus and Islamic mystics, believes in the invalidity of the world and emphasizes the need to leave ties in order to reach the truth.

5. References

The Holy Quran

A group of writers. (2013). *An Introduction to the History of Islamic Philosophy*, under the supervision of Dr. Mohammad Fanai Ashkouri:, Volume 1, Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books of Universities (Samt).

Afsahzad, A. (1999). *Criticism of Jami's works and description of his life*, Tehran: Written Heritage.

Alfa khouri, H; Al-Jar, KH. (1994). *History of Philosophy in the Islamic World*, translator: Abdul Mohammad Aiti, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Ervin, T. (2001). *Thinking in the Ancient Era*, translated by: mohammad saeed hanai Kashani, Tehran: Qaseedah.

Foroughi, M. (2004). *The path of wisdom in Europe*, the wisdom of Socrates and Plato, Tehran: Hermes.

Forozanfar, B. (1982). *Commentary on Masnavi Sharif*, Vol. 1, Tehran: Zovar.

Iqbal Lahori, M. (2001). *The course of philosophy in Iran*, translated by: A.H. arianpour, Tehran: Negah.

Jami, A. (1999). *Diwan Jami, introduction and correction*: alakhan afsahzad, first volume (Fatiha al-Shabaab), Tehran: Center for Iranian Studies.

Jami, A. (1999). *Diwan Jami, introduction and correction*: alakhan afsahzad, second volume (Wasteh al-Aqd, termination of al-Hiyah), Tehran: Center for Iranian Studies.

Jami, A. (2000). *Baharestan and Jami's letters*, introduction and revision: Alakhan Afsahzad, Mohammad Jan Amraf, Abu Bakr Zahoruddin, Tehran: Written Heritage.

Jami, A. (2003). *Nafahat Al-Alans Man Hazrat al-Quds*, introduction, correction and notes: Mahmoud Abedi, Tehran: Information.

Jami, A. (2010). *Masnavi Haft Aurang*, correction and introduction: Morteza Modares Gilani, Tehran: Mehtab.

Jami, A; Ghazali, A. (1973). *Rayy al-Ma'at Jami* [including Ghazali's stories and some other mystical books], edited by: Hamed Rabbani, Tehran: Ganjineh.

Jaspers, K. (2009). *Plotin*, translated by: Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Khwarazmi.

Khalili, M. (2006). *Philosophical foundations of love from the perspective of Ibn Sina and Mulla Sadra*, Qom: Bostan Kitab.

Khorramshahi, B. (1989). *Hafez Nameh*, third edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications and Soroush Publications.

Kikhafarzaneh, A. (2019). "The Basics of Robin Ranath Tagore's Philosophical and Mystical Thought", *Subcontinental Studies Quarterly*, Vol. 3, No. 6, pp. 115-134.
Majlisi, M. (1983) *Bihar al-Anwar*, volume 84, Beirut: Al-Wafa Institute.
Mayal Heravi, N. (1998). *Jami*, Tehran: Islamic Culture and Guidance Publications.
Nasafi, A. (2009). *Al-Insan al-Kamel*, Foreword: Henry Carbone, Tehran: Tahori Publications.
Plotinus. (1987). *The Period of Plotinus's Works "Taswaat"*, Translated by: Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Khwarazmi.
Russell, B. (1994). *History of Western Philosophy*, translated by Najaf Darya Bandari, Tehran: Faraz.
Safa,Z. (2010). *History of Literature in Iran*, Volume IV, Tehran: Ferdous.
Yousefi, G. (2007). *Cheshme Roshan*, Tehran: Ilmi.
Zahrawand, S; Masoudi, M; Rahimi, M. (2013). "Morphology of the story of Laili and Majnoon Jami", *Lyric Literature Research Journal*, Vol. 12, number 23, pp. 169-190.
Zarrin koob, A. (2004). *from Iran's literary past*, Tehran: Sokhn.
Zarrin Koob, A. (2005). *with the caravan of Hella*, Tehran: Scientific.

پژوهشنامه ادب غنایی
شاپا چاپی: ۵۷۳۷-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۱۱-۲۵۳۸
Homepage: https://jllr.usb.ac.ir

بررسی و مقایسهٔ تقدیر، عشق و دنیاگریزی در آثار فلوطین و جامی

فاطمه رهدار[۱] | عبدالعلی اویسی کهخا[۲]✉ | احمدرضا کیخافرزانه[۳]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: rahdar63@gmail.com
۲. نویسنده مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: oveisi@lihu.usb.ac.ir
۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

واژه‌های کلیدی:
فلوطین، جامی، تقدیر، عشق، دنیاگریزی

چکیده

تقدیر، عشق و دنیاگریزی از اساسی‌ترین مبانی فکری مشترک حکیمان ذوقی چون فلوطین و شاعرانی عارف همچون جامی است. حکیمان ذوقی معتقدند که مبدأ هستی و معاد انسان بر پایهٔ تقدیر الهی است که به لطیفهٔ عشق یعنی گرامی‌ترین لطف خداوند مزیّن شده است. انسان به جذبهٔ این عشق می‌تواند از موانع ظلمت نفس نجات یابد و به جانب کمال و قرب محبوب حرکت کند. در این پژوهش به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی سعی بر آن است تا مفاهیم تقدیر، عشق و دنیاگریزی با تکیه‌بر نظرات فلوطین و نورالدین عبدالرحمن جامی مورد بررسی قرار گیرد. این پژوهش در پی یافتن جواب این پرسش است، فلوطین و جامی از چه منظری به سه مقولهٔ تقدیر، عشق و دنیاگریزی نگریسته‌اند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که فلوطین و جامی تقدیر را به‌عنوان طرحی کلی بر عالم حاکم می‌دانند، این دو نهایتِ عشق را «واحد» و عشق‌های مجازی را صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به حق تعالی می‌دانند. هر دو معتقدند که دنیای زودگذر شایستهٔ دلبستگی نیست و بر لزوم تزکیهٔ نفس و ترک تعلقات تأکید می‌کنند.

رهدار، فاطمه؛ اویسی کهخا، عبدالعلی؛ کیخافرزانه، احمدرضا. (۱۴۰۳). «بررسی و مقایسهٔ تقدیر، عشق و دنیاگریزی در آثار فلوطین و جامی». *پژوهشنامهٔ ادب غنایی*، ۲۲(۴۳)، ۱۰۵-۱۲۲.

http//doi.org/10.22111/JLLR.2024.47984.3232

CC BY NC

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان. © رهدار، فاطمه؛ اویسی کهخا، عبدالعلی؛ کیخافرزانه، احمدرضا.

۱- مقدمه

بی‌تردید یکی از آبشخورهای فکری حکما، فلاسفه و دانشمندان مسلمان، فلسفهٔ یونان قدیم بوده است. «اولین فلسفه‌ای که مسلمانان با آن آشنا شدند، حکمت نوافلاطونی است که در آن زمان در سرزمین شام و در میان سریانی‌ها شایع بوده است» (خلیلی، ۱۳۸۵: ۵۰). در باب ماهیت فلسفه و تاریخچهٔ پیدایش آن حناالفاخوری می‌گوید: «فلسفه زادهٔ نگرش عقل به اصل و سرنوشت وجود است؛ بنابراین از آن زمان که زبان آدمی به پرسش گشوده شد و از علل پدیده‌ها سؤال کرد، فلسفه به وجود آمد» (الفاخوری، ۱۳۷۳: ۳-٤).

یکی از مهم‌ترین و ارزشمندترین خصیصه‌های مردم ایران، گرایش آنان به انواع علوم ازجمله فلسفه بوده که به آن رنگ و لعاب اسلامی نیز بخشیده‌اند. «پس از غلبهٔ اعراب بر ایران، فیلسوفان نوافلاطونی و ارسطویی ایران، موقتاً فلسفهٔ محض را از دین جدا کردند، اما این جدایی زودگذر بود. فلسفهٔ یونانی با آن که ایرانی نبود، جزء لاینفک فکر ایرانی شد» (اقبال لاهوری، ۱۳۸۰: ١٦) و تفکر فلسفی فلوطین و پیروان او به‌عنوان مهم‌ترین مکتب فلسفی تأثیرگذار در اندیشهٔ فلسفی، عرفانی و ادبی مشرق زمین به شمار آمد. فلوطین از تلفیق فلسفه‌های مختلف و منابع متعدد، مکتبی نو را بنا نهادهٔ مکتبی که از امتزاج فلسفه، دین و عرفان به وجود آمد و شاید مهم‌ترین دلیلی که مسلمانان ابتدا به این اندیشه روی آوردند، همین انطباق میان اصول این مکتب و مبادی دین اسلام بود.

ازجمله عارفانی که می‌توان ردپایی از افکار فلوطین و نوافلاطونیان را در آثارش یافت، عبدالرحمن جامی است. «جامی دانشمندی بلندآوازه بود، در هر چیز که می‌دانست بر دیگر مدعیان برتری داشت و در همه چیز کتابی و رساله‌ای تألیف کرده بود. از این‌ها گذشته، قریحهٔ شاعری نیز داشت» (زرین‌کوب، ۱۳۸٤: ۲۹۰). وی یکی از شاعران شاخص فارسی ایران زمین و از فاضل‌ترین شاعران عصر تیموریان بود. «شعرش اصولاً سهل و روان و رساست، با احاطه‌ای که بر زبان فارسی دارد می‌تواند اندیشه‌های ژرف و نیز نکته‌های لطیف عرفانی را به صورتی آن‌چنان مأنوس و مطبوع بیان کند و به ما القا نماید که گویی ما خود آن‌ها را اندیشیده و بر زبان آورده‌ایم» (یوسفی، ۱۳۸٦: ۲۷۸).

یکی از نکات مسلّم دربارهٔ جامی آن است که گرایشات شخصی و سلوکی وی دلیل محرزی است بر تصوف او که تبلور آن در آثار وی دیده می‌شود؛ آثاری چون «*نقدالنصوص فی شرح‌الفصوص*» که تعلیق و شرحی است بر *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی یعنی تنها کتابی که آن را می‌توان مدوّن جامع عرفان اسلامی نامید که خود به شکل ویژه‌ای متأثر از اندیشه‌های فلوطین بوده است.

از آثار فلوطین و جامی چنین برمی‌آید که انسان بنا به خواست و ارادهٔ الهی قدم به دایرهٔ هستی گذارده و در این دنیا با عشق که لطیف‌ترین و شریف‌ترین ودیعهٔ الهی در نهاد هستی است، مواجه شده است و به مدد آن بر حبّ دنیا غلبه کرده و درجهت نیل به سوی معشوق ازلی قوس صعود را طی می‌کند. مطابق با دیدگاه فلوطین، برنامهٔ جهان یعنی تقدیر شامل همه چیز است؛ هم اعمال بد و هم نیک را دربرمی‌گیرد، اما پدیدآورندهٔ آن‌ها نیست. تقدیر همان برنامه‌ای است که از سوی عقل برای ادارهٔ جهان طراحی شده است و مانند عقل خیر و نیک است؛ ولی از آنجایی که انسان‌ها دارای اختیار هستند، مرتکب شر و بدی می‌شوند و این بدی ربطی به تقدیر ندارد (فلوطین، ۱۳٦٦: ۳۳٦). جامی نیز همچون فلوطین به تقدیر اعتقادی راسخ دارد و همه جهان و حادثات آن را به حکم تقدیر نسبت می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین مسائلی که ابتدا در فلسفهٔ نوافلاطونی مطرح و سپس وارد عرفان شد و رنگ و لعاب اسلامی به خود گرفت، مسئلهٔ عشق الهی است. «اولین ریشهٔ مهم بحث از عشق (در فلسفهٔ نوافلاطونی) و در فرهنگ غربی، به *رسالهٔ مهمانی* (ضیافت= سمپوزیوم) افلاطون و *رسالهٔ اخلاق* نیکوماخوس ارسطو می‌رسد. تقسیم عشق به شهوی جسمانی و معنوی روحانی

هم از اینان است» (خرمشاهی، ۱۳٦۸: ۱۱٦۷). فلوطین به‌عنوان پایه‌گذار مکتب نوافلاطونی، به بحث دربارهٔ عشق می‌پردازد و زیبایی را سرمنشأ عشق می‌داند. عبدالرحمن جامی نیز عشق حق را سبب آفرینش هستی دانسته و بر آن است که عشق در تمام هستی ساری و جاری است.

در باب دنیاگریزی فلوطین معتقد است که نفوس آدمیان در عالم محسوس محدود شده‌اند و از آنجایی که ریشه در عالم معقول دارند، کشش و اشتیاقشان هم به همان سوست و باید برای رسیدن به آن از تمامی تعلقات جهان محسوس و مادیات گذر کرده و با تزکیه و تصفیهٔ نفس به هدف والای خود دست یابد. جامی نیز همچون سایر عرفا و حکما و صوفیهٔ عصر خویش بر دنیاگریزی تأکید و اهتمام ویژه‌ای دارد. در این پژوهش سعی شده است تا به بررسی آرا و نظرات این دو متفکر که هر کدام ازجمله سرآمدان روزگار خویش بوده‌اند، در باب سه عنصر تقدیر، عشق و دنیاگریزی پرداخته شود.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

فلوطین میراث‌دار فلسفهٔ یونان قدیم و شارح افکار افلاطون و ارسطو بود. فرفوریوس می‌نویسد: تعالیم رواقی و مشایی به‌وضوح در نوشته‌های او به هم آمیخته است. بااین‌حال او رویکرد خاص خویش را در بیان مسائل داشت و هیچ چیز مستقیم از این کتاب‌ها نمی‌گفت، بلکه نظر متمایزی از آنِ خودش داشت (اروین، ۱۳۸۰: ۲۵۱).

فلسفهٔ فلوطین به‌طور قابل‌توجهی با اندیشه‌های عرفانی درآمیخته بود و همین امر موجب تأثیر شگرف آن بر فلسفه و عرفان اسلامی شد. «تأثیر فلسفهٔ یونانی، به‌ویژه تأثیر ارسطو و نوافلاطونیان بر فلسفهٔ اسلامی چشمگیر و برجسته است» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۱٤۱). می‌توان گفت تا زمان جامی، تصوف در ایران و به‌ویژه در خراسان بر پایهٔ وجد و ذوق بود؛ اما با ورود جامی به عرصهٔ علم و ادب و حکمت و استفاده از ادبیات و شعر برای بیان عقاید عرفانی خویش، تصوف مکتبی را با مباحث نظری درآمیخت. او جزء معدود شاعرانی است که خود عارف بوده و خلعت رهبری فرقهٔ نقشبندیه را بر دوش می‌کشیده و بزرگ‌ترین شارح افکار و آثار ابن‌عربی بوده است. «از دههٔ هشتم سدهٔ نهم هجری، دغدغهٔ فکری جامی شناخت آرا و آثار ابن‌عربی بوده است» (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۲٦٦). این پژوهش در نظر دارد تا به این پرسش اساسی پاسخ دهد:

جایگاه مفاهیم عمیقی چون تقدیر، عشق و دنیاگریزی که از گذشته و در ادوار مختلف ذهن اهل علم و عوام را به خود مشغول داشته است، نزد فیلسوفی چون فلوطین و حکیمی همچون عبدالرحمن جامی چگونه است؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

آنچه که موجب ضرورت تحقیق دربارهٔ اندیشه‌های فلوطین می‌شود، آن است که او برجسته‌ترین شاگرد افلاطون و مروّج افکار او با نگاه و رویکرد خاص خویش است. افکاری که تأثیر گسترده و عمیق آن بر مبانی عرفان اسلامی-ایرانی انکارناپذیر است. یکی از کسانی که از این تأثیر و تأثر بی‌بهره نبوده، شاعر و عارف قرن نهم هجری، عبدالرحمن جامی است که نقش بسزایی در بسط و توسعهٔ عرفان نظری داشت.

هدف این پژوهش بررسی نظریات فلوطین و جامی دربارهٔ تقدیر، عشق و دنیاگریزی و بیان تأثیری است که اندیشه‌های این دو در عالم عرفان و تصوف داشته است.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش به شیوهٔ تحلیلی- توصیفی ابتدا به مطالعهٔ آثار فلوطین و جامی پرداخته و سپس از طریق بررسی کتب مرتبط با آن دو و همچنین با نگاهی به مقالات و تحقیقاتی که در این زمینه‌ها صورت پذیرفته، به تجزیه‌وتحلیل نظریات و افکار این دو

حکیم می‌پردازد تا دیدگاه آنان را دربارهٔ تقدیر، عشق و دنیاگریزی مورد کاوش قرار داده و نقاط اشتراک و افتراق افکار و نظریات آن دو را دربارهٔ موارد مذکور بیان کند.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ تقدیر، عشق و دنیاگریزی از دیدگاه فلوطین به‌صورت جداگانه مقالات متعددی چاپ شده و عشق در نگاه جامی نیز در پژوهش‌هایی مورد واکاوی قرار گرفته است که در ادامه به مهم‌ترین پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده است، اشاره می‌شود:

– مقالهٔ «جامی و مشکل عشق» (۱۳۹۰) پژوهشی از اسکندری است که در فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی منتشر شد. محقق در این مقاله به بررسی گسترهٔ عشق و تقسیم‌بندی‌های آن از نگاه جامی پرداخته است.

– مقالهٔ «جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشبیه و تنزیه در شعر جامی و تطبیق آن با آرای ابن‌عربی» (۱۳۹٤) از فرهنگی و فرحانی‌زاده که در شمارهٔ ۱۵ پژوهشنامهٔ عرفان به چاپ رسید. نویسندگان در این پژوهش به تحقیق دربارهٔ نظریات و افکار جامی در باب تشبیه و تنزیه و میزان تأثیرپذیری او از ابن‌عربی پرداخته‌اند.

– پژوهشی با عنوان «دنیاگریزی یسوعی و زیبایی‌شناسی فلوطینی در تصویرسازی‌های کتابِ وردیکوس کریستیانوس» (۱۳۹۷) به قلم کمالی دولت آبادی انجام شده است که در فصلنامهٔ الهیات هنر به چاپ رسیده است.

– مقالهٔ «تبیین وجودشناختی رابطهٔ خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفهٔ افلوطین» (۱۳۹۸) توسط نقیب و اکوان در مجلهٔ ادب تاریخ فلسفه به چاپ رسیده است. نویسندگان در این مقاله به بررسی رابطهٔ خیر با تقدیر در افکار فلوطین پرداخته‌اند.

– مقاله‌ای با عنوان «تفسیر بافت بینامتنی تصوف و عرفان جامی در بهارستان براساس نظریهٔ فرکلاف» (۱٤۰۱) توسط قاسمیان، یوسفی‌پور کرمانی و ذبیح‌نیا در شمارهٔ ۷٤ فصلنامهٔ علمی عرفان اسلامی به چاپ رسیده است که در آن به بررسی چگونگی استفادهٔ جامی از مضامین عرفانی برای بیان اهداف تعلیم و تربیت در *بهارستان* پرداخته است.

– مقالهٔ «عشق در عرفان اسلامی از دیدگاه عبدالرحمن جامی» نوشتهٔ آل‌رسول در دورهٔ ۵۷ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران به چاپ رسیده است.

تاکنون بررسی سه عنصر عشق، تقدیر و دنیاگریزی به‌صورت مقایسه‌ای از نگاه فلوطین و جامی تا جایی که جست‌وجو کرده‌ایم، انجام نشده است.

۲- فلوطین

فلوطین آخرین فیلسوف بزرگ دورهٔ قدیم غرب است. «او در لیکوپولیس، یکی از شهرهای مصر، حدود سال ۲۰۳ میلادی متولد شد» (الفاخوری، ۱۳۷۳: ۸۳). ظهور وی مصادف شد با زمانی که فرهنگ و فلسفهٔ یونان به‌دلیل رواج گستردهٔ دین مسیحیت و افکار مسیحیان رو به اضمحلال و انحطاط گذاشته بود و «کلیهٔ فلسفه‌ای که به افلاطونیان اخیر منتسب است و در واقع باید حکمت اشراقی و عرفان نامید، مربوط به فلوطین است» (فروغی، ۱۳۸۳: ۷۸).

فلوطین مجموعه‌ای از عمق تفکر و پاکی سیرت و زندگی زاهدانه بود. تا سن چهل و نه سالگی دست به تألیف نزد. شاگرد او فرفوریوس مجموعه آثارش را جمع کرد و آن را «تاسوعات» (دفترهای نه گانه) نامید که شامل ٥٤ رساله کوچک است. تاسوعات در ٦ جلد و شامل موضوعاتی چون انسان و اخلاق، بحث از عالم محسوس و عنایات الهی است (الفاخوری، ۱۳۷۳: ۸٤).

مهم‌ترین سوءتفاهمی که دربارهٔ فلوطین روی داده، این است که او را با افلاطون یکی انگاشته‌اند و درنتیجه مدت‌ها طرز فکر فلوطین، طرز فکر افلاطون پنداشته شد، تا آنکه افلاطون گام‌به‌گام از نو کشف شد و سرانجام از صد سال پیش چنانکه به

راستی است، نمایان گردید و همین امر سبب شد که بزرگی خاص فلوطین نیز شناخته شود (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۱٤٥)؛ به‌گونه‌ای که امروزه نمی‌توان تأثیر فوق‌العادهٔ او را نادیده انگاشت. او آموزه‌های فلسفی افلاطون و ارسطو و رواقیون را با افکار خویش که متأثر از عرفان و اشراق بود، درهم‌آمیخت و مکتب جدیدی را در فلسفه پایه‌گذاری کرد و به قول برتراند راسل او «هم آغاز است و هم انجام» (راسل، ۱۳۷۳: ٤۲٦).

۲-۱- فلسفهٔ فلوطین

فلوطین بر آنست که روح همواره می‌تواند در حال تکامل یا سقوط باشد. «فلسفهٔ ماوراءطبیعی فلوطین هم شناسایی مبتنی‌بر اندیشیدن است و هم عروج روح. آگاهی فلوطین بر تعالی از آگاهی او بر آزادی‌اش جداشدنی نیست. به‌نظر فلوطین روح در وضعی ثابت و نهایی نیست: از مقام اصلی خود فروافتاده است؛ هم می‌تواند فروتر بیفتد و هم می‌تواند به آن مقام اصلی بازگردد» (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۹۲). وی به زیبایی اصیل روح یعنی تمایل روح به جدایی از رذایل و پیوستن به فضایل معتقد است و می‌گوید: «روحی که نیک و زیبا شود همانند خدا می‌گردد، زیرا خدا منشأ بخش بهتر و زیباتر هستی و به عبارت بهتر منشأ خود هستی یعنی زیبایی است» (فلوطین، ۱۳٦٦: ۱۱۷).

۲-۲- تقدیر در نگاه فلوطین

در نگاه فلوطین «واحد» و «خیر» همان مبدأ اول، یعنی خداست که تمام هستی از او فیضان یافته است. فلوطین پیدایی جهان و امور آن را اتفاقی نمی‌داند بلکه تأکید می‌کند که جهان محسوس زاییدهٔ عقل است و احد از طریق عقل، اندیشه و قوانینی را بر عالم معقول و محسوس حاکم گردانیده است و به ادارهٔ امور آن‌ها می‌پردازد و از این اندیشه و قوانین به‌عنوان تقدیر یاد می‌کند.

فلوطین بر آنست که تقدیر همان برنامه و هماهنگی‌ای است که بر خیر و شر در کنار هم و آن گونه که هستند نظارت دارد؛ یعنی تقدیر نمی‌خواهد چیزی را تغییر دهد و در پی نیک‌شدن همهٔ امور نیست، بلکه «همهٔ امور، ناشی از «برنامهٔ جهان» است و همه چیز را چنان می‌خواهد که هست، حتی بدی نیز به اقتضای آن برنامه پدید می‌آید؛ زیرا آن برنامه نمی‌خواهد همه چیز نیک و یکنواخت باشد، همان‌گونه که نگارگر هنرمند نمی‌خواهد همهٔ تن حیوان چشم باشد» (فلوطین، ۱۳٦٦: ۳۱۹).

فلوطین در بیان اساس فکری فلسفهٔ خویش در بحث از تقدیر، مسئلهٔ سرنوشت را مطرح می‌کند. او مفهوم تقدیر را دربارهٔ امور معقول به‌کار می‌گیرد و تعبیر سرنوشت را برای امور عالم محسوس به‌کار می‌برد: «تقدیر در سطح پست‌تر، سرنوشت است و در سطح بالاتر، تقدیر محض؛ زیرا در جهان معقول همه چیز صورت معقول است و برتر از صورت معقول؛ یعنی عقل و روح ناب. همهٔ آنچه از آنجا می‌آید، تقدیر است... فعالیت آدمیانی که اعمالشان خدا را خوش می‌آید با تقدیر هماهنگ است؛ زیرا نقشهٔ تقدیر با الوهیت دوستی دارد. اعمال بد نیز با تقدیر ارتباط دارند، ولی معلول تقدیر نیستند، این اعمال از ما سر می‌زنند و سبب آن‌ها عللی نیستند که تقدیر بر ما تحمیل کرده باشد؛ بلکه عللی هستند که ما آن‌ها را با تقدیر یا آثار ناشی از تقدیر مربوط می‌سازیم» (فلوطین، ۱۳٦٦: ۳٤۱).

فلوطین با مطرح‌کردن بحث تقدیر منکر اختیار و تلاش آدمی نمی‌شود؛ بلکه اختیار را جزئی از همین برنامه می‌داند: «تقدیر هست و در همه چیز اثر می‌بخشد؛ ولی این بدان معنی نیست که همه چیز را از میان برمی‌دارد» (همان: ۳۱۷).

۲-۳- عشق در کلام فلوطین

فلوطین بر آن است که مهم‌ترین خصیصهٔ آدمی، نظارهٔ زیبایی مطلق (خیر) و دیدن حقیقت است و هرچه شوق او برای نظارهٔ زیبایی بیشتر باشد، به مقصد نزدیک‌تر می‌شود. در نگاه فلوطین ما در هر موقعیتی که هستیم در حال آرزو یا حسرت، در واقع در حال نگریستن و عشق‌ورزی هستیم. «تماشا، عشق‌ورزیدن و تولیدکردن و آفریدن است: روح از دریچهٔ چشم، اشکال

دیدنی زیبایی را می‌بیند و در حالی که از عشق آکنده است، در تصویرها آن چیز بی‌تصویر را می‌نگرد و در نگرش به آنجا، آرام و کمال می‌یابد. در حال نگرش به مرتبهٔ بالاتر، تصویر صورت اصلی تقریباً خود به خود و بی‌صدا پدیدار می‌گردد و عشق آغاز به تولید می‌کند» (یاسپرس، ۱۳۸۸: ۱۰٤).

۲-۳-۱- تقسیم بندی عشق

فلوطین معتقد است که عشق در افراد به نوع نگاه آن‌ها وابسته است؛ پس عشق را به دو دستهٔ جسمانی و آسمانی تقسیم می‌کند و می‌گوید: «جهات دوگانهٔ آرزو، سبب دو معنایی عشق می‌گردد: زیبایی سبب تولید عشق جسمانی می‌شود. عشق شهوی که به خودی خود بدتر از عشق آسمانی است، تا آن حد که از طریق تماشای زیبایی با خرد همراه است، هنوز نیک است. این عشق نخستین بار آنجا که بی‌توجه به زیبایی تنها در پی تسکین شهوت است بد می‌شود» (همان: ۱۰٤).

۲-۳-۲- عشق در قوس صعودی

براساس نظریهٔ حرکت حبی، انسان در دو مرحلهٔ قوس نزول و صعود سیر می‌کند. «جملهٔ ارواح هر یک از مقام خود به مرتبهٔ اسفل‌السافلین یعنی خاک نزول می‌کنند و بر مرکب قالب سوار می‌شوند و به واسطهٔ قالب، کمال خود حاصل می‌کنند و باز از اینجا عروج می‌کنند و به مقام اول خود می‌رسند» (نسفی، ۱۳۸۸: ۱۱۵). فلوطین در باب قوس صعود بر آن است که: «نفوسی که بخواهند به مبدأ بازگشت کنند و قوس صعود را بپیمایند باید از عالم مادی اعراض جسته، به نظاره و سیر عالم معنی بپردازند. نخست تزکیه و تطهیر نموده، خود را از آلایش اغراض و خواهش‌های پست پاک کنند، آنگاه در راه سلوک گام نهند» (فروغی، ۱۳۸۳: ۸۳).

در نگاه فلوطین عشق آدمی به احد از جنس عشق زمینی نیست و عاشق نظر به عشق‌های محدود و معیّن ندارد؛ بلکه او صاحب عشقی است بی‌نهایت به معشوقی نامتناهی؛ لذا هیچ‌یک از معشوق‌های زمینی و مادی او را اقناع نمی‌کند (فلوطین، ۱۳٦٦: ٦).

«خدای فلوطین موضوع عشقی بی‌نهایت است، ولی خود او عشقی به آفریدگان ندارد... او مانند بسیاری از فیلسوفان (ارسطو و اسپینوزا)، عشق خدا به آدمیان را به رسمیت نمی‌شناسد؛ بلکه معتقد است که تنها عشق آدمیان به خدا پایهٔ زندگی راستین است» (یاسپرس، ۱۳۸۸: ٤۱).

۲-۳-۳- نهایت عشق در فلسفهٔ فلوطین

نکتهٔ حائز اهمیت در فلسفهٔ فلوطین این است که هدف متعالی برای نفسی که در مسیر عشق سیر می‌کند، خیر مطلق است؛ یعنی به اشیای محسوس عشق نمی‌ورزد و وقتی که نفوس پاک به اصل و منشأ همهٔ موجودات و صور که همان خیر نخستین است نظر داشته باشند، عشق تمام است.

۲-۳-٤- مشابهت عاشق و معشوق

فلوطین تأکید می‌کند که روح برای مشاهدهٔ زیبایی باید متخلق به اخلاق معشوق خویش یعنی «خدا» شود. «روح اگر خود زیبا نباشد زیبایی را نمی‌تواند دید. پس کسی که می‌خواهد نیکی و زیبایی را ببیند، نخست خود باید همانند خدا گردد و نیک و زیبا شود. چنین کسی هنگام صعود نخست به عقل می‌رسد و ایده‌های زیبا را می‌نگرد» (فلوطین، ۱۳٦٦: ۱).

۲-۳-۵- لزوم سیر و سلوک

فلوطین معتقد است زمانی می‌توان عشق را بی‌واسطه دریافت کرد که به زیبایی‌های عقلانی نظر داشت؛ یعنی تلاش در راه تهذیب نفس و کسب فضایل. او می‌گوید: «زیبایی، همان ایده‌هاست: زیرا زیبایی همه چیز از ایده‌هاست. از طریق تأثیر نیروی آفرینش عقل» (فلوطین، ١٣٦٦: ١٢١).

۲-۳-٦- دنیاگریزی در نگاه فلوطین

فلوطین بر آن است که احد اشتیاقی به آدمیان ندارد؛ یعنی جهان محسوس نسبت‌به سایر مراتب هستی کمترین شأن را دارد و این آدم‌ها هستند که مطابق با قاعدهٔ قوس صعود دارای میل ذاتی به سوی احد و خیر هستند و برای نیل به این مهم ناگزیر از تصفیهٔ نفس و سیر و سلوک و ترک دنیا هستند. «روحی که به یاری فضیلت‌ها پاک گردد، خود ایده و خرد ناب می‌شود، از تن رهایی می‌یابد و از الوهیت که سرچشمهٔ زیبایی است، بهرهٔ کامل می‌یابد و به سوی عقل صعود می‌کند، برای این است که می‌گویند روحی که نیک و زیبا شود همانند خدا می‌گردد» (همان: ۱۱۸).

فلوطین نه تنها بر دنیاگریزی برای گذر از عالم ماده بلکه بر لزوم سیر و سلوک برای گذر از جسم تأکید دارد و می‌گوید: «به خویش بازگرد و در خویشتن بنگر و اگر ببینی که زیبا نیستی همان کن که پیکرتراشان با پیکر می‌کنند. هر چه را زیادی است بتراش و دور می‌انداز، اینجا را صاف کن، آنجا را جلا بده و از کار خسته مشو تا روشنایی خدایی فضیلت درخشیدن آغاز کند» (همان: ۹).

۳- جامی

نورالدین عبدالرحمن بن احمد بن محمد جامی (۸۱۷–۸۹۸ هـق) در خرجرد جام به دنیا آمد؛ «در هرات تربیت و کمال یافت، چندی نیز برای تکمیل دانش به سمرقند رفت و در کسب دانش‌های رایج عصر ذکاوت و نبوغ کم‌نظیری از خود نشان داد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۳۸۷). پدرش احمد دشتی ازجمله افراد سرشناس در جام به حساب می‌آمد و با پیران و بزرگان صوفیه آشنا بوده و با برخی از آن‌ها معاشرت داشته است؛ ازجمله آنکه در پنج سالگیِ عبدالرحمن وی را به دیدار پیر مشهور نقشبندی خواجه محمد پارسا می‌برد و همین‌ها سبب ارادت وی به فرقهٔ نقشبندی می‌شود و پس از مرگ مرشدش، رهبر این طریقت شد. «تصوف عصر جامی با اخلاق مدرسی و تشریعی آمیختگی تام داشت. اینکه بیشتر خانقاه‌های این دوره در هرات، در کنار مدرسه‌ها احداث شده‌اند. ظاهراً به سبب پیوستگی اخلاق اهالی مدرسه و خانقاه بوده است» (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۲۳).

ازجمله مشخصات عرفان جامی، پیروی او از آثار و افکار ابن‌عربی است، تا جایی که به شرح افکار ابن‌عربی پرداخت؛ به گونه‌ای که می‌توان او را از بزرگ‌ترین شارحان آثار ابن‌عربی دانست.

۳-۱- تقدیر در شعر جامی

جامی معتقد است که حادثات جهان چه شر و چه نیک، همه ناشی از خواست و تقدیر الهی است و همه براساس فضل و عدل اوست. در دفتر اول *سلسلة الذهب* می‌گوید:

حادثات جهان چه شر و چه خیر — همه تقدیر او بود لاغیر
فعل ما خواه زشت و خواه نکو — یک به یک هست آفریدهٔ او

(جامی، ۱۳۸۹: ١٧٤)

جامی شر و بدی را ناشی از فعل انسان می‌داند و معتقد است که خواست الهی نیکی صرف است.

کار تو جمله نیکی صرف است و خیر محض — در کارگاه ماست دو رنگی نیک و بد

(جامی، ۱۳۷۸: ٤٣)

و آدمی را به تفویض امور به خداوند توصیه کرده و در خردنامهٔ اسکندری می‌گوید:

همهٔ کارها را به یزدان گذار — که بیرون ز تقدیر او نیست کار

(جامی، ۱۳۸۹: ۱۰۰۷)

جامی «حکم قضا و قدر را تغییرناپذیر می‌شمارد که این نیز به تعلیمات و ترغیبات خود او دربارهٔ کار و کوشش، طلب بهبودی و مبارزه و حرکت در این راه ضدیت دارد...» (افصح‌زاد، ۱۳۷۸: ۲۹٤).

جامی مکن اندیشه که تغییر نیابد — در حکم ازل هر چه مقدر شده باشد

(جامی، ۱۳۸۹: ٤۰۱)

و در مثنوی *لیلی و مجنون* نیز تأکید می‌کند تا تقدیر الهی بر امری واقع نشود، هیچ تلاشی فایده ندارد:

هر حیله که بود آزمودم — نی صلح و نه جنگ داشت سودم

سودی ندهد چو نیست تقدیر — نی سعی جوان نی همت پیر

(جامی، ۱۳۸۹: ۸۲۵)

۳-۲- عشق نزد جامی

جامی یکی از بزرگ‌ترین شاعران عارف فارسی زبان بود که مباحث مهم عرفان و تصوف را در قالب شعر بیان کرد و «از باب قدرتی که در شرح معضلات تصوف و عرفان به نظم رایع دلپذیر و به نثر فصیح عالمانه داشت، عرفان ایرانی را که در عهد وی به ابتذال می‌گرایید، در پایه و اساسی عالمانه نگاه داشت» (صفا، ۱۳۸۹: ۳۵۳). جامی به مصداق نظریهٔ «حرکت حبی» ابن‌عربی، عشق را دلیل پیدایش هستی می‌داند و بر آن است که حضرت حق که جمیل مطلق است، هستی را آفرید و عشق را در تمام هستی نهادینه کرد، زمانی که نه لوح بود و نه قلم و اعیان همه در ستر عدم به سر می‌بردند. حضرت ذوالجلال خود را و کمال و جمال ذاتی خود را به خود می‌دانست و صدای استغنای «إن الله لغنی عن العالمین» (عنکبوت: ۲۹)، گوش عدم‌نشینان را پر کرده بود:

در ملک بقا منم به استغنا فرد — با من دگری را نرسد صلح و نبرد

عاشق خود و معشوق خود و عشق خودم — ننشسته ز اغیار به دامانم گرد

(جامی، ۱۳۸۹: ۲٤۹)

جامی دلیل آفرینش هستی را عشق باری تعالی به ذات خویش می‌داند، چنان‌که در *اشعة اللمعات* آورده است که: «حق حسن خود را در آینهٔ عاشقی و معشوقی بر خود عرضه کرد و نام عاشقی و معشوقی و صفت طالبی و مطلوبی ظاهر گشت» (جامی، ۱۳۵۲: ٤۲).

حق چو حسن کمال اسما دید — آن چنانش نهفته نپسندید

خواست اظهار آن کمال کند — عرض آن حسن و آن جمال کند

خواست تا در مجالی اعیان — سرّ مستور او رسد به عیان

(جامی، ۱۳۸۹: ۲٤۹)

۳-۲-۱- تقسیم‌بندی عشق

جامی از متفکرانی است که عشق را به‌عنوان یک موضوع قابل‌بررسی، مورد تجزیه‌وتحلیل قرار داده و از چند منظر به آن پرداخته و هر بار به گونه‌ای متفاوت تقسیم‌بندی کرده است:

۱- او منشأ تمام عشق‌ها را عشق خدا به خویش می‌داند: «چون ذوالجمال و ذوالجلال به حکم «إن الله جمیلٌ و یحب الجمال» محبت جمال و کمال صفت ذاتی اوست و آدمی را به موجب «خلق الله تعالی آدم علی صورته» بر صورت خود

آفریده است و خلعت صفات خود پوشانیده پس بالضروره میل خاطر به حسن و جمال شیوهٔ اصلی او باشد و انجذاب باطن به فضل و کمال سیرت جبلّی او» (جامی، ۱۳۷۹: ۳٤۸). جامی برای این نوع از عشق چهار صورت قائل است:

الف- از مقام جمع به جمع: یعنی مشاهدهٔ جمال ذات در آینهٔ ذات، که خداوند در ازل الآزال بر جمال و کمال ذاتی خود واقف بوده است؛ یعنی شهود کمال ذاتی.

معشوق که کس سرّ جمالش نشناخت — در ملک ازل لوای خوبی افراخت
نی طاس سپهر بود و نی مهرهٔ مهر — او هم با خود نرد محبت می‌باخت
(جامی، ۱۳۷۹: ۳٤۷)

سه نوع دیگر از عشق در این تقسیم‌بندی شهود کمال اسمایی است.

ب- از مقام جمع به تفصیل: ذات باری تعالی در مظاهر آفرینش لمعات جمال خود را مشاهده می‌کند.

جانان که دم عشق زند با همه کس — کس را نرسد به دامنش دست هوس
مرآت شهود اوست ذرات وجود — با صورت خود عشق همی‌بازد و بس
(جامی، ۱۳۸۹: ۳٤۷)

پ- از مقام تفصیل به تفصیل: چنانکه اکثر افراد انسانی عکس جمال مطلق را در آینهٔ آثار مشاهده می‌کنند و به لذت وصال خرسند و از محنت فراق دردمند می‌شوند.

ای حسن تو کرده جلوه‌ها در پرده — صد عاشق و معشوق پدید آورده
بر بوی تو لیلی دل مجنون برده — وز شوق تو وامق غم عذرا خورده
(همان: ۳٤۷)

ت- از مقام تفصیل به جمع: برخی از خواص از افعال و آثار عبور کرده و حجاب‌های صفات را پشت سر گذارده و قبله‌گاه توجه‌شان جز ذات متعالی صفات رفیع‌الدرجات امری دیگر نیست.

آنم که به ملک عاشقی بی‌بدلم — در شهر وفا به پاک‌بازی مثلم
پاک آمده ز آلایش علم و عملم — بنهاده نظر به قبله‌گاه ازلم
(همان: ۳٤۷)

۲- در نگاهی دیگر، جامی معتقد است از آنجایی که انسان مظهر جمیع اسماء الهی است، پس ناگزیر به عشق‌ورزی است و هر کجا حسنی یا فضلی دید ناخودآگاه به آن سو کشش می‌یابد. حال آنکه معشوق وی خدا باشد یا غیر، مخیّر است و حق انتخاب دارد. در این تقسیم‌بندی، جامی به دو نوع عشق حقیقی و مجازی قائل است؛ ازجمله می‌گوید:

گه در هوس روی نکو آویزم — گه در سر زلف مشکبو آویزم
القصه ز هر چه رنگ و بویی یابم — از حسن تو فی‌الحال در او آویزم
(همان: ۳٤۸)

۳- یکی دیگر از تقسیم‌بندی‌های عشق در نزد جامی آن است که وی عشق را منبعث از ذات و صفات و افعال و آثار خدای تعالی می‌داند.

یا بود عشق منتشی از ذات — یا بود منبعث ز حسن صفات
یا ز افعال یا ز آثارش — می‌شمر منحصر در این چارش
(جامی، ۱۳۸۹: ۱۹۱)

۳-۲-۲- عشق مجازی دارای اعتبار است

یکی از نقطه‌نظرات مهم جامی در باب عشق این است که وی برای عشق مجازی اعتبار قائل است؛ همان‌طور که در منظومه‌های یوسف و زلیخا، *سلسلة الذهب* و *سلامان و ابسال* عشق مجازی را پل رسیدن به حقیقت می‌خواند.

متاب از عشق رو گر خود مجازیست — که آن نهی حقیقی کار سازیست
چو خواهی رخت در منزل نهادن — نباید بر سر پل ایستادن
(همان: ۵۹۴)

جامی در عین حال که عشق را بی‌صورت می‌داند، بر آن است که در هر صورتی که در آفرینش می‌بینیم، عشق نمایان است و غرض از عشق‌های این جهانی همچون لیلی و مجنون، عذرا و وامق و... رسیدن به آن عشق مطلق است، همهٔ این‌ها مجازی‌اند تا آدمی در مسیر عشق حقیقی قرار گیرد. «در روایت جامی، عشق مجنون از مجاز به حقیقت راه می‌یابد، مجنون اگرچه اول نظر به لیلی داشت، درنهایت اما این عشق تعالی می‌یابد» (زهره‌وند و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۸۶).

هست بی‌صورت جناب قدس عشق — لیک در هر صورتی خود را نمود
در لباس حسن لیلی جلوه کرد — صبر و آرام از دل مجنون ربود
در حقیقت خود به خود می‌باخت عشق — وامق و مجنون به جز نامی نبود
(جامی، ۱۳۷۸: ۳۵۶)

جامی کسانی را که در عشق مجازی مانده‌اند، مردود می‌شمارد و آنانی را که به واقعیت عشق حقیقی پی‌برده‌اند، تحسین کرده و کسانی را که عشق مجازی را نادیده می‌گیرند، سرزنش می‌کند که چرا خود را از یک تجربهٔ ژرف عرفانی محروم می‌کنند.

وان دگر گر چه سوی صورت، رو — آورد، نیست قید صورت او
پیش او حسن صورت و معنی — چون دو آیینه‌اند و داده جلی
دیده بر هر کدام بگشاید — جز جمال خدای ننماید
هیچ چیز از متاع این دو سرای — نشود پیش او حجاب خدای
(جامی، ۱۳۸۹: ۲۰۶)

شیخ جام در *لوامع*، عشق مجازی را سایهٔ عشق حقیقی می‌خواند: «همچنان که جمال آثاری که متعلق عشق مجازی است، ظل و فرع جمال ذاتی و متعلق محبت حقیقی است، همچنین عشق مجازی ظل و فرع محبت حقیقی است و به حکم «المجاز قنطرة الحقیقه» طریق حصول آن و وسیلهٔ وصول به آن».

بر ره تو مجاز قنطره‌ایست — نکند کس فراز قنطره ایست
گر چه آن پل بود برای گذر — به حقارت به سوی او منگر
(همان: ۲۰۵)

۳-۲-۳- سیر و سلوک لازمهٔ عشق

جامی در بحث از عشق تأکید می‌کند که روح انسان در مسیر کمال اگر دارای بصیرت گردد، به بارگاه دوست راه می‌یابد و از همین رهگذر است که در مسیر سلوک گام می‌نهد. «غیبت از خود و حضور با حق -سبحانه- به قدر عشق است و نتیجهٔ محبت مفرطه است. عشق هر که بیشتر، غیبت او از خود و حضور با معشوق بیشتر. چون ملک و ملکوت بر طالب پوشیده شود و فراموش گردد، فنا بود و چون هستی سالک هم بر سالک پوشیده شود، فنای فنا بود» (جامی، ۱۳۸۲: ۳۹۵).

۳-۲-٤- سریان عشق در تمام هستی

حکیم جام در جای‌جای مختلف اشعارش به این اشاره می‌کند که عشق در تمام ذرات عالم هستی سریان دارد و حسن لیلی و لعل شیرین نشئه‌ای از جمال حق‌اند و آفرینش قائم به عشق است:

هیچ جنسی ز سافل و عالی — نیست از عشق و حکم آن خالی
حق چو بر خویشتن تجلی کرد — یافت خود را در آن تجلی فرد
حق چو حسن کمال اسما دید — آن‌چنانش نهفته نپسندید

(جامی، ۱۳۸۲: ۱۸۵)

این تفکر جامی، در آثار و افکار فیلسوف و شاعر معاصر رابیند رانات تاگور نیز به چشم می‌خورد، «برای او جهان انباشته از شادمانی و عشق است و آهنگ رقص فناناپذیر خوشبختی در سراسر جهان وجود دارد» (کیخافرزانه، ۱۳۹۰: ۱۲۲).

۳-۲-٥- قوس نزول

براساس نگاه عارفان مسلمان، آفرینش نتیجهٔ عشق است که از آن به حرکت حبی تعبیر کرده و به حدیث قدسی «کُنتُ کَنزاً مَخفیاً فَأحبَبتُ اَن اُعرَف فَخَلقتُ الخَلقَ لکَی اُعرَف» (مجلسی، ١٤٠٤: ۱۹۹) استناد می‌کنند. جامی هم به این مهم اشاره می‌کند؛ ازجمله در مثنوی *هفت اورنگ* می‌گوید:

گفت بودم پر از گهر گنجی — مخفی از چشم هر گهرسنجی
خواستم کان جواهر مکنون — بنمایم ز ذات خود بیرون
همه یابند سوی هستی راه — از خود و غیر خود شوند آگاه

(جامی، ۱۳۸۲: ٦۹)

۳-۲-٦- قوس صعودی عشق در نگاه جامی

جامی در بیان قوس صعودی عشق، خواص و فواید آن را بیان می‌کند، خواصی که هر کدام بالابرندهٔ عاشق به سوی معشوق حقیقی و درجهت قوس صعودی است.

الف. رنگ‌باختن خودخواهی و منیت در محضر عشق

یکی از خواص عشق که جامی به آن اشاره می‌کند این است که عاشق صادق از خودخواهی و منیت خویش روی برمی‌تابد و خواست خود را در خواست معشوق فانی می‌کند.

عاشق صدق‌جو چو دریابد — ظلمت خود ز خود عنان تابد
روی جان آورد به قبلهٔ دوست — نشود محتجب ز مغز به پوست

(همان: ۲۱۹)

ب. عشق حقیقی دارای ثبات و بقاست

جامی میان عشق زمینی و آسمانی تمایز قائل است و عشق حقیقی را بر عشق مجازی رجحان می‌دهد و بر آن است که عشق زمینی موجب افسردگی دل و زوال گرمی عشق می‌شود؛ اما عشقی که برخاسته از ذات باشد دارای ثبات است و عاشق را شوریده و شیدا می‌کند.

عشق کان منتشی نه از ذات است — هدف تیرهای آفات است
عاشقان را فسرده گردد دل — گرمی عشق‌شان شود زایل
ور بود عشق منبعث از ذات — باشد آن عشق را بقا و ثبات

ذات بـــا هـــر صـــفت شـــود پیـــدا　　عاشـــق از عشـــق آن بـــود شـــیدا
(جامی، ۱۳۸۹: ۱۸۸)

ج. عشق غیور است

غیرت و عشق دو یار دیرین‌اند. «هر معشوقی چنان می‌خواهد که عاشق جز بر رخ او ننگرد؛ و عاشق از سر همهٔ مرادها برمی‌خیزد و تنها یک خواهش برای او باقی می‌ماند و آن وصال معشوق است و عاشق در عین نیستی خواهش، به غایت خودخواه می‌شود و فکر اختصاص‌طلبی که از لوازم عشق است، مادهٔ جوشان غیرت اوست» (فروزانفر، ۱۳۶۱، ج ۲: ۶۸۱). جامی می‌گوید:

ای بـــه هـــر غیـــر گشـــاده نظـــری　　در دلـــت نیســـت ز غیـــرت اثـــری
شـــاه جـــو شـــاه نگـــر شـــاه پرســـت　　هـــر چـــه جـــز شـــاه بشـــوی از وی دســـت
اینقـــدر بـــس ز تـــو غیـــرت کـــه بـــه دل　　شـــوی از هـــر چـــه نـــه او مهـــر گســـل
(جامی، ۱۳۸۹: ۵۲۰)

۳-۳- دنیاگریزی در شعر جامی

یکی از مهم‌ترین مباحث در عرفان، دنیاگریزی و ترک تعلقات است. جامی نیز بر این مهم بسیار تأکید دارد و در جای‌جای آثارش به آن می‌پردازد. از آن جمله در *فاتحة الشباب* می‌گوید:

زر بود در جیب مال و میل او در جان وبال　　لعل آتش رنگ بر کف لعل و در دل اخگر است
بگذر از ویرانه گیتی سلامت گرچه هست　　گنج‌ها در وی که بر هر یک طلسمی منکر است
(جامی، ۱۳۷۸: ٦٩)

او دنیا را عجوزه‌ای می‌داند که بر صاحب خویش مسلط می‌شود و نشاط و خرّمی را از او می‌گیرد:

نیست از مردی عجوز دهر را گشتن زبون　　زن که فایق گشت بر شوهر به معنی شوهر است
راه عزلت پوی و خرّم زی که چندین قهقهه　　کبک از آن دارد که دور از خلق بر کوه و در است
(همان: ٧٤)

جـــاه دنیـــی مطلـــب دولـــت فـــانی بگـــذار　　جـــاه دیـــن بـــس بـــود و دولـــت اســـلام تـــو را
رو بـــه دیـــوار کـــن و ســـر بـــه گریبـــان درکـــش　　هر چه جز هستی حق از همه دامان درکش
(همان: ١٦٩)

٤- نتیجه

با توجه به دیدگاه فلوطین، تقدیر به‌عنوان طرح کلی حاکم بر عالم معقول و محسوس، بدی و خوبی را به وجود نمی‌آورد اما هم نیک و هم شر را دربرمی‌گیرد و مطابق با همین برنامه انسان دارای اختیار است تا سعادت یا شقاوت ابدی خویش را رقم بزند. فلوطین تأکید می‌کند: کاری که مرد لگام‌گسیخته می‌کند، نه اثر تقدیر است و نه با نقشهٔ تقدیر هماهنگ، عمل مرد خویشتن‌دار نیز اثر تقدیر نیست، بلکه ناشی از عملِ عمل‌کننده است، ولی با تقدیر هماهنگی کامل دارد. فرق فلوطین و جامی در همین‌جاست که فلوطین انسان را صاحب‌اختیار در انتخاب عمل می‌داند و فقط نیکی را آفریدهٔ عقل و خدا می‌داند؛ اما جامی اشعری مذهب و به نظریهٔ کسب معتقد است، یعنی ما قدرتی در انتخاب عمل خود نداریم و قدرت انجام عمل را از سوی خدا کسب می‌کنیم.

در باب عشق، جامی و فلوطین نهایت عشق را «واحد» می‌دانند و به عشق‌های مجازی به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به عشق حقیقی یعنی «حق تعالی» می‌نگرند. از همین نکته می‌توان دریافت که جامی در عقاید و آثار خویش نگاهی به تعالیم و آموزه‌های نوافلاطونیان داشته است.

تفاوت مهمی نیز میان جامی و فلوطین، در برداشت از عشق وجود دارد. فلوطین بحث عشق و زیبایی را مطرح می‌کند، ولی قائل به عشق از جانب «احد» به بندگان نیست. برترین عشق را «احد» می‌داند، ولی عشق احد به بنده را مردود می‌داند. خدای فلوطین عشق نمی‌ورزد، خشم و غضب و رحم و رحمت ندارد. برخلاف او، جامی با نگاه به قرآن و سخنان پیامبر، فلاسفه، عرفا و حکمای مسلمان قبل از خود به مسئلهٔ عشق می‌پردازد و عشق را مقوله‌ای دوسویه می‌داند، چنان‌که در آیهٔ کریمهٔ ٥٤ سورهٔ مائده آمده است: «يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ»، وی عشق را در دو قوس نزولی و صعودی بررسی می‌کند، اول به عشق الهی نسبت‌به آفریدگان معتقد است. فلوطین عشق مجازی را وقعی نمی‌نهد؛ درحالی‌که جامی قویاً عشق مجازی را دارای ارزش و اعتبار می‌داند و عشق را در هر صورت چه مجاز و چه حقیقت رهنما می‌خواند.

مطابق با فلسفهٔ فلوطین، عالم محسوس تنها تصویری از جهان معقول است و در مرتبه‌ای بسیار فروتر و ضعیف‌تر نسبت‌به عالم معقول قرار دارد؛ پس شایستهٔ دل‌بستن نیست و باید درجهت سلوک و تصفیهٔ نفس تلاش کرد تا روح زیبا شود. در بحث از دنیاگریزی، جامی نیز همچون فلوطین و عرفای اسلامی به بی‌اعتباری دنیا معتقد بوده و بر لزوم ترک تعلقات درجهت نیل به حقیقت تأکید دارد.

۵- منابع

قرآن کریم

اروین، ترنس. (۱۳۸۰). *تفکر در عهد باستان*، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.

افصح زاد، اعلاخان. (۱۳۷۸). *نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی*، تهران: میراث مکتوب.

اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۸۰). *سیر فلسفه در ایران*، ترجمهٔ ا.ح. آریان‌پور، تهران: نگاه.

جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۸). *دیوان جامی*، مقدمه و تصحیح: اعلاخان افصح‌زاد، جلد دوم (واسطه العقد، خاتمه الحیاه)، تهران: مرکز مطالعات ایرانی.

جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۸۲). *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: اطلاعات.

جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۸۹). *مثنوی هفت اورنگ*، تصحیح و مقدمه: مرتضی مدرس گیلانی، تهران: مهتاب.

جامی، عبدالرحمن بن احمد؛ غزالی، ابوحامد. (۱۳۵۲). *اشعه اللمعات جامی* [به انضمام سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر]، به کوشش: حامد ربانی، تهران: گنجینه.

جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۹). *بهارستان و رسائل جامی*، مقدمه و تصحیح: اعلاخان افصح زاد، محمدجان عمراف، ابوبکر ظهورالدین، تهران: میراث مکتوب.

جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۰). *درآمدی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، زیر نظر محمدفنایی اشکوری، جلد اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳٦۸). *حافظ‌نامه*، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

خلیلی، محمدحسین. (۱۳۸۵). *مبانی فلسفی عشق از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا*، قم: بوستان کتاب.

راسل، برتراند. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: پرواز.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *از گذشته ادبی ایران*، تهران: سخن.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸٤). *با کاروان حله*، تهران: علمی.

زهره‌وند، سعید؛ مسعودی، مرضیه؛ رحیمی، منصور. (۱۳۹۳). «ریخت‌شناسی داستان لیلی و مجنون جامی»، *پژوهشنامهٔ ادب غنایی*، سال دوازدهم، شمارهٔ ۲۳، صص ۱۹۰-۱٦۹.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۹). *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد چهارم، تهران: فردوس.

الفاخوری، حنا؛ خلیل‌الجر. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳٦۱). *شرح مثنوی شریف*، ج ۲، تهران: زوار.

فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۳). *سیر حکمت در اروپا*، حکمت سقراط و افلاطون، تهران: هرمس.

فلوطین. (۱۳٦٦). *دورهٔ آثار فلوطین «تاسوعات»* ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

کیخافرزانه، احمدرضا. (۱۳۹۰) «مبانی اندیشهٔ فلسفی- عرفانی رابیند رانات تاگور»، *فصلنامهٔ مطالعات شبه‌قاره*، سال سوم، شمارهٔ ٦، صص ۱۳٤-۱۱۵.

مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۷). *جامی*، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مجلسی، محمدباقر. (۱٤۰٤ه.ق). *بحار الانوار*، جلد ۸٤، بیروت: مؤسسه الوفاء.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۸). *الانسان الکامل*، پیشگفتار: هانری کربن، تهران: انتشارات طهوری.

یاسپرس، کارل. (۱۳۸۸). *فلوطین*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

یوسفی، غلامحسین. (۱۳۸٦). چشمه *روشن*، تهران: علمی