



شيخ عبدالرحمن

جامع

نجيب مايل هروى





شابک: ۹۶۴-۵۶۲۵-۴۰-۸
ISBN: 964 - 5625 - 40 - 8



جامی

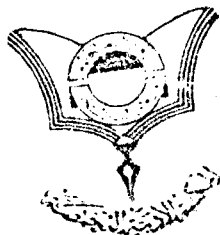
نجیب مایل هروی

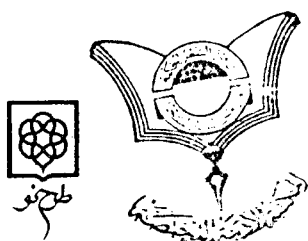
۱	۶۰
۳۱	۱۱



نورالدین عبدالرحمان جامی نماینده تمام عیار شش دهه پسندهای فرهنگی قرن نهم است، و شناخت او شناخت سیاست، اقتصاد و فرهنگ اجتماعی اهالی سده مذکور را میسر می‌کند. جامی از یک سو با دربارهای ابوسعید گورکانی و سلطان حسین میرزا درآمیخته بود، و از سوی دیگر با دانشمندان و اهل مدرسه. علاوه بر این به خانقاهیان و صوفیان تعلق خاطر نشان می‌داد، و عامه مردم را مورد نقد و گاه تفقد قرار می‌داد. او با مجموعه‌ای از پسندهای سیاسی، مذهبی و عرفانی در سرتا سر تاریخ فرهنگ فارسی، نه تنها بر اهالی منطقه، که در دوره‌های اخیر بر عرفان و ادب شرق و غرب جهان اثر گذارده است. نوشته حاضر به همه سمت و سوهای سیاسی، مذهبی، ادبی و عرفانی جامی معطوف شده و با نگره انتقادی کوشیده بر پایه آثار او و انبوه نگارش‌های معاصران و متأخران جامی، چهره او را در سده نهم روشن کند. نجیب مایل هروی نگارنده این کتاب متولد سال ۱۳۳۱ در هرات است و دارای کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، و زبانشناسی از دانشگاه فردوسی مشهد می‌باشد. از جمله آثار انتشار یافته او می‌توان از: «کتاب‌آرایی»، «نقد و تصحیح متون»، «تاریخ تصوف ایران» و «تفسیر صوفی» نام برد.

1200





● بنیانگذاران فرهنگ امروز ۴۵ ●
ویژه فرهنگ ایران و اسلام

جامی

ن. مایل هروی



نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت - کوچه دوازدهم - شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

● جامی

- نویسنده: نجیب مایل هروی
- طراح روی جلد: بیژن صیفوری
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)
- لیتوگرافی، چاپ و صحافی: [لوگو] سازمان چاپ و انتشارات
- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

- نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۷
- تعداد: ۳۳۰۰ جلد
- قیمت: ۱۴۰۰ تومان
- همه حقوق محفوظ است.
- شابک: ۹۶۴-۵۶۲۵-۴۰-۸
- 964-5625-40-8

مایل هروی، نجیب، ۱۳۲۹-
جامی / ن. مایل هروی. - تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
۳۴۱ ص. - (بنیانگذاران فرهنگ امروز؛ ۴۵؛ ویژه فرهنگ ایران و اسلام)
کتابنامه: ص [۳۱۴] - ۳۲۱؛ همچنین به صورت پانویس.
۱. جامی، عبدالرحمن بن محمد، ۸۱۷-۸۹۷ ق. - نقد و تفسیر. ۲. شعر فارسی -
قرن ۹ ق. الف. عنوان

فهرست

۱۱	□ یادداشت
۱۴	۱. ورود به عصر جامی
۱۴	وضع هرات در عصر شاهرخ میرزا
۱۶	شیوع بیماری طاعون
۱۷	آشفته‌گی اجتماعی مقارن مرگ شاهرخ
۱۸	هرات در دست ابوسعید گورکان
۱۸	آرامش و رفاه در عهد سلطان حسین میرزا
۱۹	وضع علمی و فرهنگی
۲۱	گرایشها و نگره‌های مذهبی
۲۳	تصوّف عصر جامی
۲۶	نقشبندیّه خراسان
۲۷	نظریه سیاسی نقشبندیّه
۲۷	دیگر طریقه‌های خانقاهی در عصر جامی
۳۱	۲. از دشت اصفهان تا خیابان هریوا
۳۱	زادگاه جامی
۳۱	خاندان جامی و مهاجرت آنان از دشت اصفهان به جام
۳۲	روزگار کودکی و نوجوانی
۳۲	ورود به هرات
۳۳	قابلیتهای علمی

۳۵	سفر به سمرقند
۳۶	توجه به قصیده رشح بال
۳۸	گرایش به تصوف نقشبندی
۴۰	آشنایی با خواجه عبيدالله احرار
۴۳	آغاز پیوستگی با دربار تیموری
۴۳	سفر حجاز
۴۴	آشنایی با شاه منوچهر در همدان
۴۵	زیارت کربلا
۴۶	محاکمه جامی توسط شیعیان بغداد
۴۷	شکوه جامی از جور بغدادیان
۴۸	زیارت نجف
۵۰	به سوی مدینه
۵۱	بازگشت به شام
۵۱	ورود به تبریز
۵۲	بازگشت به هرات
۵۳	میزان اقتدار جامی در هرات
۵۵	ازدواج جامی و فرزندان او
۵۸	آخرین سفر به سمرقند
۵۹	سالهای پایانی زندگی جامی
۶۰	ایام بیماری و درگذشت

۶۲	۳. جامی، دربارهای سیاسی عصر و پسندهای عام فرهنگی- اجتماعی
۶۳	اجتناب فارسی‌زبانان از رسمیت فرهنگی و فرهنگی دیوانی
۶۳	پیوند نامبارک تیغ و قلم
۶۴	پیوستن جامی با دربارهای عصر
۶۴	اجتناب عارفان از دربارها
۶۵	خواجه احرار و گرایش به دربار
۶۷	جامی در دربارهای تیمورزادگان

۶۷	مدیح گستری جامی
۷۷	پیوند دوستی با امیرعلیشیر نوایی
۷۸	پیوند جامی با دربارهای سپیدگوسپندان و سیاه گوسفندان
۸۰	پیوند با دربار عثمانی
۸۶	عوامل گرایش جامی به دربارهای عصر
۸۹	جامی به حیث کشکول پسندهای فرهنگی و مدنی سده ۹ ه.ق.
۸۹	نقد های اجتماعی جامی
۸۳	جامی درباره علمای عوام
۹۴	در نقد و تعریض شاعران عصر
۹۵	در نقد مشایخ صوفیه و مریدان غافل آنان
۱۰۱	در نقد خواص اهل علم
۱۰۲	جامی و فلسفه ستیزی
۱۱۰	حزم و خویشتن داریهای مصلحت آمیز
۱۱۷	جهان بینی دین مدارانه جامی
۱۱۸	رأی و نظر جامی درباره شیعه و تشیع
۱۲۳	رأی جامی درباره زن
۱۲۶	نقد او بر محتسب و قاضی شهر
۱۲۷	نقد و تعریض او از شاعران و خانقاهیان

۱۳۰	۴. پسترة ادبی و دانش وری
۱۳۰	دانش دائرةالمعارفی و سطحی سده ۹ ه.ق.
۱۳۱	جامی به حیث ادیب و شاعر
۱۳۲	شهرت ناروای خاتم الشعراپی
۱۳۵	جامی و نظریه پردازی شعر شناسانه
۱۳۶	اتهام سرقیت ادبی
۱۳۷	تاریخ سیاسی شعر فارسی
۱۳۸	درباره زبان و معنای شعر
۱۳۹	موفقیت شاعری که به یک «نوع» شعر می پردازد

۱۴۲	شناخت جامی از تاریخ شعر فارسی
۱۴۸	نظریه غزل‌شناسی
۱۴۹	جامی و غیر شخصی بودن زبان ادبی
۱۵۰	جامی به حیث مرکز ثقل شعر فارسی در قرن ۹ ه. ق.
۱۵۰	تعریف جامی از شعر نوایی
۱۵۰	دفاع نوایی از شعر جامی
۱۵۱	نقد و بررسی انواع شعر جامی
۱۵۲	توجه وافر شاعران سده ۹ ه. ق. به شعر جامی
۱۶۸	نقد درویش دهکی از شعر جامی
۱۶۹	نقد و بررسی آثار ادبی جامی
۱۸۷	نگاهی به ارزش تمثیلی مثنویهای جامی
۱۹۲	انواع شعر جامی
۱۹۶	قصیده پردازیهای او
۱۹۸	غزل سرایی او
۲۰۰	اسلوب تقلید او از غزلیات حافظ
۲۰۹	فراوانی مصراعهای تازی در شعر او
۲۰۹	آشنایی او با شعر و ادب تازی
۲۱۱	جامی در بند وزن و قافیه
۲۱۳	نقد و بررسی آثار مثنوی جامی
۲۱۶	نگره علمی جامی در زمینه تصحیح متون

۵. جامی در پهنه عرفان

۲۱۸	مانندگی جامی به ابوسعید ابوالخیر در زمینه آشنایی با تصوّف
۲۲۰	پیوستن جامی به نقشبندیه و انعکاس آن در میان اهل مدرسه
۲۲۱	ارادتمندی او به سعدالدین کاشغری
۲۲۲	جامی و شیخی
۲۲۳	ارادتمندی به خواجه احرار
۲۲۷	جامی نقشبندیه را به توان علمی رسانید

۲۲۸	جامی به‌حیث محقق و مدافع تصوف نقشبندی
۲۳۵	انحصار طلبی نقشبندیه در عصر جامی
۲۳۶	جامی در ردّ سید محمد نوربخش
۲۳۸	انتقاد شاه قاسم نوربخش بر نفحات الانس
۲۴۴	رأی و نظر جامی درباره مشایخ شیعی و شافعی
۲۵۰	پسندهای صوفیانه جامی
۲۵۲	جامی به‌حیث روایتگر آرای عارفان
۲۵۵	تأثیر مولوی بر جامی
۲۵۸	دریافت جامی از «نی» و «نیستان»
۲۵۸	جامی در سایه سار تفکر اندیشه ابن عربی
۲۷۲	تفاوت برآورد عارفان شیعی و سنی از فصوص الحکم
۲۷۵	رباعیات وحدت وجودی جامی
۲۷۹	ترجمه آرای ابن عربی به‌نظم فارسی
۲۷۹	علمای ماوراءالنهر جامی را بهتر از ابن عربی می‌دانسته‌اند!
۲۸۰	جامی و عوام‌زدگی نقشبندیان

۶. جامی پس از تیموریان

۲۸۶	چرا آوازه جامی پس از تیموریان به افسانه فراگیر بدل شد
۲۸۶	شهرت جامی در اوایل عصر صفوی
۲۸۸	شاعران عصر صفوی و تنوع شعر جامی
۲۹۲	رأی و نظر فقیهان شیعی درباره جامی
۲۹۳	رأی و نظر صوفیان عهد صفوی درباره جامی
۲۹۵	شهرت جامی در ایران عصر قاجار
۲۹۷	رأی ادیبان دوره بازگشت ادبی درباره جامی
۲۹۸	توجه شبانیان از یک به آثار جامی
۳۰۰	مقبولیت آثار جامی در شبه‌قاره هند
۳۰۱	موضع و موقف آثار جامی در دوره معاصر
۳۰۲	آشنایی زودرس غرب با آثار جامی
۳۰۳	

۳۰۴	ترجمه آثار جامی به زبانهای لاتین
۳۰۵	تأثیر شدید لویی آراگون از آثار جامی
۳۰۸	□ برای مطالعه بیشتر
۳۰۸	درباره آثار جامی
۳۰۹	ضرورت تصحیح انتقادی آثار او
۳۱۰	نگارندهای دیگران درباره جامی
۳۱۴	□ کتابنامه
۳۲۲	□ نمایه

یادداشت

به زربفتِ سلاطینِ جامی، به نامِ درویشِ دهکی قزوینی
چو درویش آر به جولایی فتد، بینم چه می بافتد

این بیت مجرّد از شاعری است معاصرِ جامی، به نامِ درویشِ دهکی قزوینی که به تنهایی نقدی است ادبی-سیاسی، که شعرِ جامی را می‌توان بر مبنای آن ارزشیابی کرد. علاوه بر آن همین بیت حاکی از آن است که در قرن ۹ ه. ق. بوده‌اند دیده‌ورانی که چشم‌شان معطوف به درشتناکی‌های روزگار بوده است. مگر نه این است که جامی را عده‌ای «مجدّد» و اصلاح‌گرِ سده نهم می‌خواندند و چند قرن پس از زندگی او، از وی با لقبِ «عقده‌آمیز» «خاتم‌الشعراء» یاد می‌کردند و آثارش را به شرق و غربِ ایران - و سپس به شرق و غرب جهان - می‌پراکندند. در ادبِ تازی و پارسی بی‌عدیلش می‌نمودند و در تصوّف و عرفان، بهتر و بالاتر از ابن عربی‌اش محسوب می‌داشتند! این همه بلند و مهتری، چگونه فراگردِ نام و نشانِ جامی و آثارش فراهم آمده است؟ این پرسشی است که مطالعه دقیق تاریخ ادب و ادبیاتِ تصوّفِ عصرِ او به آن پاسخ می‌دهد، پاسخی روشن و پذیرفته.

در عصری که مقوله ابداع چندان شناخته نبوده و «فرد» از یک‌سوی در چُتْبَره «اجتماع» و از سوی دیگر به کُنْدَه کُنْدَه نظام عَسَسی و شحنگی بسته و وابسته بوده است. در عصری که در قلمرو ادب - به قول دولتشاه سمرقندی - «شعر از شعر و ردیف از ردیف» باز نمی‌شناختند و... مسلّم است که فرد - فردی چون جامی هم - نمی‌تواند به استعدادهای فردی و فردیتِ استعدادهایش بال و پر دهد و... در تاریخ ادب و فرهنگِ فارسی چند نفر فردوسی و عین‌القضات و شهاب‌شہید و عطار و مولوی می‌توان

سراغ گرفت؟ راستی را چند نفر چون عین‌القضات در چهارده سالگی، چنان نوشته‌اند که نودسالگانِ عصرش از خواندنِ آن ناتوان بوده‌اند یا چند نفر چون شمس، پریده‌اند و چون مولانا در نای خویش تَنَن تَن زده‌اند؟ در ادب و فرهنگ فارسی همچون جامی اگر نه بسیار، کم نبوده‌اند و... که شعر و شعور داشته و نداشته‌شان را به «زربفتِ سلاطین» پیچیده‌اند و خویشتن را به‌بلندا رسانیده‌اند. و شگفتا که حضورِ این عده، هنوز در قلمرو زبان و فرهنگِ فارسی با پسندهای درشتِ موجود، حس می‌شود و در نزد بسیاری از اهالیِ فارسی‌زبان جای «عین‌القضات»‌ها و... را گرفته است و محکمه دهر نیز هنوز نتوانسته است یک از ده و ده از صد نفرِ آنان را بر جای خود بگذارد و معنای «عدالتِ فرهنگی» را محقق سازد!

چرا چنین است؟ و چرا در قلمرو زبان و فرهنگِ ما مفهومِ عدالتِ فرهنگی شناخته نیست که سهل است، حتی اصطلاحی ادبی هم برای این مفهوم در زبان فارسی موضوعیت نیافته است؟ چرا جامی که در روزگارش از سوی شاعرانِ شاعرتر از او موردِ نقد و تمحیص قرار می‌گیرد، عواملی جز عواملِ ادبی و فرهنگی، از چنان سهمی برخوردار می‌شوند که دوسه سده پس‌تر از آن، او را که برخی از معاصران، نظم‌ش را به‌شعریت نمی‌شناختند، به‌خاتم‌الشعرايي او قائل می‌شوند؟ این نیست مگر از بابِ ناشناختگی، و هم بی‌رغبتی به‌رسایی و رهایی، و پرداختن به مقوله تکرار و مکرر و ترسیم معلوم در عالم تحقیقات و مطالعاتِ فرهنگی و بی‌توجهی به تصویر مجهول و جزئیّتِ نظام‌مندِ فرهنگ، فرهنگی که در متن و بطنِ حیاتِ ما گنجایی و روایی داشته باشد و...

باری، نگارنده در کتاب حاضر بر پایه آثار خود جامی و نگارشهای عصر وی تصویرِ مجهولِ ادبی، عرفانی، اجتماعی و سیاسی او را - هرچند کمرنگ و نیم‌مُرده - کشیده است، عواملِ غیر فرهنگی، غیر ادبی و غیر عرفانی را که آوازه او را به افسانه، مانده کرده، جسته است و کوششهایی را که او در قدرت بخشیدن به نقشبندی خراسان صورت داده بود، مجالِ

طرح داده است و فایده و سودمندبهای موجود در آثارش را - که به لحاظ شناختِ بهترِ تاریخ ادب و ادبیات تصوف و تاریخ سیاسی-اجتماعی خراسان حائز اهمیت فراوانند - تفتیش کرده است. این دفتر به پیشنهادِ مدیرِ دانشورِ انتشارات طرحِ نو، آقای حسین پایا - وفقه الله تعالی لما یحب و یرضی - فراهم شده است و هم به محضرِ شریفِ او تقدیم می شود.

ن. مایل هروی

۱۳۷۶/۹/۱۴

ورود به عصر جامی

جامی در میانه سالهای ۸۱۷-۸۹۸ ه.ق. زیسته است چیزی نزدیک به هشت دهه یا ۸۱ سال. در درازنای هشتاد و یک سال، محیط زندگی او نسبتاً آرام بوده است. اگر آرامش و ثبات سیاسی و اجتماعی را از جمله علل و اسباب بیرونی ترقی و تعالی فرهنگ تلقی کنیم، محیط زندگی جامی تقریباً از آن برخوردار بوده است.

دوران کودکی، نوجوانی و جوانی جامی مصادف با حکومت شاهرخ میرزا فرزند تیمور بوده است. شاهرخ که در ایام حیات تیمور فرمانده کل خراسان بود و در هرات می نشست، پس از مرگ پدر در اترار - آن سوی سیحون - روشی را در پیش گرفت که با وجود همه درگیریهای موجود در میان پسران تیمور، او ملجأ و پناه بسیاری از آنان تلقی شد. آنان که پس از مرگ تیمور، از رفتار خلیل سلطان و دیگر فرزندان تیمور ناراضی بودند، به شاهرخ پناه آوردند.^۱ او خلیل سلطان را از ماوراءالنهر راند و فرزند ریاضی دان و دانشور خود - میرزا الغ بیگ - را در آن نواحی مستقر و مسلط کرد. و هم شیراز را به فرزند دیگرش: ابراهیم میرزا سپرد^۲ و به این گونه بر حوزه قدرتش

۱. کلاویخو، سفرنامه، ۳۱۰-۳۱۱.

۲. حافظ ابرو، زبدة التواریخ، صص ۵۵۹-۵۶۳.

تسلط کافی پیدا کرد. در عصر او هرچند جنگ و ستیزهای عدیده روی می داد، اما از آنجا که وی مردی صلح جو بود و از خونریزی اجتناب داشت، سعی در آرام سازی و برقراری آشتی و صلح داشت. به دین و آیین مسلمانان صمیمانه تعلق داشت هرچند که به مجلس خنیاگران و صحبت اهل عشرت تمایل داشت اما به علمای دین و فرائض مسلمانان میل تمام نشان می داد. بر پایه همین توجّه به دین بود که نذر کرد تا برای مکه جامه ای فراهم آورد. در حدود ۸۳۶ هـ. ق. جامه ای از اطلس در یزد ساخته شد و به مصر نزد ملک اشرف فرستاده شد که البته پس از مخالفت هایی که از سوی قضات عرب با این مسئله صورت گرفت، سرانجام در ۸۴۸ هـ. ق. جامه مذکور توسط حاجیان مصری به مکه برده شد و بر تن خانه خدا پوشانیده شد.^۱ هم بر اساس علایق شاهرخ به مسلمانان بود که به زیارت مرقد علی بن موسی الرضا^(ع) تمایل فراوان نشان می داد و زیارت مشایخ صوفیه را مایه آرامش می یافت.

شاهرخ با مردم به رفق و شفقت سلوک می کرد و در نزد مردم مغول زده خاطره «کسرای عادل» را که در افسانه ها خوانده بودند زنده کرد. اوقاف و امور خیریه را احیا نمود، ویرانی های عصر پدرش را باز ساخت، حرفه های معمول را جان بخشید. هنرمندان، معماران و دانشیان عصر را مورد توجّه داشت.^۲ در اسناد آن دوره کمتر گزارش شده است که به عالمان و خانقاهیان بی حرمتی کرده باشد. تبعید سید محمد نوربخش، قاسم انوار و صابین الدین علی ترکه در روزگار

۱. خواندمیر، حبیب السیر، ۳/۳۶۲؛ ابن حجر، إنباء الغمر، ۸/۳۲۸-۳۳۰؛ ابن تغری بردی، حوادث الدهور، ۱۵/۴۹-۵۳.

۲. حافظ ابرو، همان، ۵۷۹-۵۸۳؛ ابوبکر تهرانی، دیاربکر، ۲۹۷.

او البته پس از ۸۳۰ ه. ق. روی داد که در این سال یکی از حروفیان — احمد لر — او را کارد زد و عده‌ای رابطه‌ای بین احمد لر با صاین ترکه و انوار جُستند و اسباب تبعید آنان را فراهم آوردند.^۱ تبعید نوربخش هم طبق گزارش اسناد عصری^۲ بر اثر دعاوی وی صورت گرفت هرچند نهضت گونه‌ای که ابواسحاق ختلانی در ختلان علیه نظام سیاسی مطرح کرده بود و نوربخش نیز در آن نهضت عضویت داشت^۳، در راندن او از هرات بی تأثیر نبوده است. به‌همه حال واقعه‌های حروفیه و پیش از آن نهضت شیعی صوفیه در ختلان سبب شد تا در نظر شاهرخ، میان این وقایع با ترکمانان و طایفه قراقویونلو نوعی همکاری و پیوستگی نشان دهند و شاهرخ را با نهضت‌واره‌های حروفی و شیعی بدگمان سازند که همین مسئله نقطه عطفی بوده است تا نقشبندی به تیمورزادگان نزدیک گردند و طریقه‌های باطنی و شیعی تصوف را از پایتختهای تیموریان — هرات و سمرقند — به سوی غرب ایران برانند.

غیر از واقعه ۸۳۰ ه. ق.، در ۸۳۸ ه. ق. نیز واقعه اسفناکی در هرات روی نمود: شیوع بیماری طاعون. جامی در این سال ۲۱ ساله بود و با خانواده‌اش در هرات می‌زیست. مرض مذکور هرات را چهار ماه و هشت روز به‌طور گسترده‌ای آلوده کرد و عده زیادی از اهالی هرات را از بین برد. شمار مُردگان این بیماری را در منابع گوناگون بین ۶۰۰ تا ۸۰۰ هزار نفر ذکر کرده‌اند^۴ و البته که در شمارش مذکور غلو نشده است. معین‌الدین زمجی اسفزاری می‌نویسد:

۱. محمد طوسی، مجمع‌التهانی، ۵؛ حافظ ابرو، همان، ۹۰۷؛ خواندمیر، همان، ۱۷/۴ به بعد.

۲. باختری، مقامات جامی، ۱۱۸.

۳. محمد شفیع لاهوری، مقالات، ۱۲۰/۳؛ شوشتری، مجالس المؤمنین، ۱۴۸/۲.

۴. ابن حجر، همان، ۳۸۷/۸-۳۸۶؛ اسفزاری، روضات الجنات، روضه ۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین، وقایع ۸۳۸ ه. ق.

... آنچه از محاسبان معلوم شده، عدد آنها که گور و کفن یافته‌اند در نفْسِ بِلْدَه هرات شش صد هزار نفر است بی آنان که در مفاکها انداخته‌اند و یا در خانه‌ها دفن کرده‌اند. و پدر این مؤلف در شرح این حادثه قصیده‌ای نظم کرده است و این دو بیت از آن قصیده است: ششصد هزار در قلم آمد که رفته‌اند / زان‌ها که یافت گور و کفن مردم خیار / باقی ز بی کسی همه در خانه ماندند / خوردند جسمشان همه در خانه مور و مار^۱.

در اثنای واقعه ۸۳۰ ه. ق. جامی ۱۳ ساله بوده است و هم در واقعه اسف‌انگیز ناشی از بیماری وبا او به ۲۱ سالگی رسیده بوده است. با وجودی که ده‌ها نفر از مدرّسان، هنرمندان، دانشیان و صوفیان هرات بر اثر شیوع بیماری مذکور درگذشته‌اند و بسیاری از نویسندگان و ناظمین عصر تیموری به‌هول‌انگیز بودن آن اشاره دارند و به‌نظم و نثر در آن باره مطالبی در دانگیز نوشته‌اند، اما نظر جامی نسبت به هر دو واقعه معطوف نبوده است^۲!

شاهرخ در ۸۵۰ ه. ق. درگذشت. با مرگ او تیمورزادگان به‌جان هم افتادند و هرات نیز مانند دیگر مراکز قدرت تیموریان ناآرام شد و راه و رسم اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دگرگون گردید. به‌قول ابوبکر تهرانی:

کسانی که چون پیاده شطرنج در پیش اسب دیگران می‌دویدند
به‌موتِ شاهرخ میرزا چون فرزین به‌پهلوی شاه نشستند و زین
زرین بر اسب تازی بستند. هر بی‌اعتباری چون تباری شد.
درهم و دینار بی‌وقع و مقدار گشت. جواهر چون اعراض
بی‌اعتبار ماند و دُر و لآلی چون مُهرهای سفال بی‌قیمتی
یافت. لثیمانِ هرات ندیمانِ امرا و ولات گشتند^۳.

۱. روضات الجنات، همانجا؛ نیز رش: خواندمیر، حبیب‌السیر، ۱۳/۴-۱۴.

۲. برای روشن شدن علت این بی‌توجهی ← فصل ۲.

۳. دیاریکریه، ۲۹۸-۲۹۹.

این وضع آشفته با آمدن ابوالقاسم بابر به خراسان قدری التیام یافت. او که البته از قدرت چندان بر خوردار نبود و ساحه قدرتش از هرات تا مشهد طوس گسترده تر نبود، تا ۸۶۰ ه. ق. در خراسان — و مدتی هم بر عراق و فارس — حکومت کرد. وی علاقه‌ای به شعر و شاعری داشت و هم به تصوف و درویشی تعلق خاطر می‌داشت.^۱ جامی مقارن حکومت همو به دربار تیمورزادگان راه یافت و همچنان که خواهیم گفت، بابر میرزا را مدح گفت و جلّیه خلل را به نام او تألیف کرد.^۲

با مرگ بابر، هرات به تصرف ابوسعید گورکانی افتاد: ۸۶۳ ه. ق. او تا ۸۷۴ بر خراسان حکومت کرد اما اوضاع اجتماعی و اقتصادی دوران حکومت او مطلوب مردم عصر نبود. اگرچه در آثار جامی نام و نشان ابوسعید گورکان آمده و تدوین نخست دیوان اول شاعر به او اهدا شده است و لیکن همچنان که خواهیم گفت، وضع کلی اهالی عصر قانع کننده نبود. این هم که جامی پس از ابوسعید، دیباچه دیوان نخستش را تعویض کرده است^۳ حاکی از نارضایتی او از دوران حکومت ابوسعید گورکان است که البته این نارضایتی را اسناد آن دوره هم تأیید می‌کنند.^۴

با کشته شدن ابوسعید در ۸۷۲ ه. ق. هرچند خراسان ناآرام تر شد اما این ناآرامی دیری نپایید، با تسلط سلطان حسین میرزا بر هرات: ۸۷۵ ه. ق. — خراسان به آرامش مطلوب دست یافت. در عصر او بخشی از خراسان از توش و توان اقتصادی و فرهنگی مشابه با

۱. نوایی، مجالس النفاث.

۲. ر.ش: همین کتاب، فصل ۳.

۳. ر.ش: فصل ۳.

۴. از جمله ر.ش: ابوبکر تهرانی، دیاربکر، ۳۵۲-۳۵۳.

خراسان پیش از مغول برخورد دار شد، با این تفاوت که خراسان پیش از مغول در رنسانس علمی جهان اسلام سهمی کلان بر دوش داشت و در این نوبت، بخشی از خراسان رنسانس و نهضت هنری-فرهنگی‌ای را بر عهده گرفت که دنباله آن در عصر صفوی نیز مدیون آن بود. در دوره ۳۶ ساله فرمانروایی سلطان حسین هرات مرکز بلامنازع نهضت‌های هنری، صنعتی و فرهنگی تلقی می‌شد آن‌گونه که با پیشرفته‌ترین پایتخت‌های اروپایی در قرون وسطی پهلوی می‌زد. آبادانی و عمران و رفاه و آسایش اهالی عصر به حدی رسیده بود که هیچ‌یک از وقایع نگاران نمی‌توانستند از ذکر آن چشم‌پبندند. این همه سبب شده بود تا بهترین مدرّسان، بهترین هنرمندان، بهترین سخنوران و برجسته‌ترین صنعتگران و بازرگانان از سرتاسر ایران به آنجا فراهم آیند و تحرّکی در شؤون اقتصادی و فرهنگی ایجاد کنند که ظهیرالدین بابر، آن‌همه را مایه ابّهت و عظمت عصر سلطان حسین میرزا تلقی کند.^۱

حلقه نگارش‌های تاریخی، ادبی و هنری عصر سلطان مزبور حکایت از آن دارد که جمیع مظاهر مدنی قرون وسطایی در خراسان آن روزگاران وجود داشته است. البته از نشانه‌های تمدن آن روزگار خراسان در کنار رفاه و آسایش اقتصادی، اسباب عشرت و خوشگذرانی و هم فساد اخلاقی بوده است. بابر میرزا می‌نویسد که سلطان حسین، سپاهیان و تقریباً بیشتری مردم هرات دائم الخمر بوده‌اند.^۲ بی‌گمان آن‌همه فرمان و نشان که در این عصر از سوی سلطان در باب منع ریش تراشی و باده‌گساری صادر شده است،

۱. بابرنامه، طبع بورجیج، ورق ۱۷۷b.

۲. همان، ورق ۱۶۴b؛ نیز «واصفی، بدایع الوقایع، ۵/۲-۲۴۴».

حکایت از ناستواری اخلاق در عرصه زندگی توأم با رفاه و آسایش اهلالی عصر دارد.^۱ البته سلطان حسین دهه نخست حکومتش را با اخلاقی کاملاً متشرعانه سپری کرد اما پس از مفلوج شدن در نیمه راه فرمانروایی، بیشتر به پسندهای صوفیانه وقع گذارد و هنرهای گونه گون را با دلبستگی تمام حمایت کرد. در عصر او طایفه هنرمند بیش از هر قومی مورد توجه و تبجیل بودند. حلقه هنر را هم در این دوره شاعر، نقاش، مهندس، بنا، موسیقیدان، صنعتگر و اهلالی حرفه های ظریف و نازک می بسته اند. سلطان نیز با این همه نشست و خاست داشت و همیشه در بین آنان می گذراند یا آنان در نزد او می گذرانند. متن نامه زیر که توسط سلطانعلی مشهدی -خوشنویس ممتاز عهد سلطان حسین- برای دعوت از سلطان در نشستی دوستانه نوشته شده است تا حدی ما را با فضای زندگی هنرمندان عصر جامی آشنا می سازد:

خداوندا! پوشیده نماند که بندگان سید نجم الدین عودی و شاه درویش نایی و شهاب دم کش و حافظ صابرقاق با خدام مخدوم زادگی: استاد مولانا حاج مصطفی و خواجه شادیشه و مولانا غیاث الدین مذهب و خواجه عبدالله قاطع و ماه پاره مجلد و سید بابا افشانگر و شکری چار تاری، و از مقبولان: ایثار بیگ نیی، و از وزیران: خواجه الغور و امیر زادگی قاسم بیگ برلاس و طوفان بیگ بهادرخان و سلطان خان جلایر، و از محبوبان حور نژاد: شاه خانم مهر طلعت و شاه نواز خاتون نغمه سرای و قوامی صاحب صوت و دیگر خوانندگان در باغچه نورا (باغچه منسوب به عبدالرحمن جامی) طبخی در میان دارند و انتظار مقدم شریف می کنند. لطف فرموده، توجه فرمایند.^۲

۱. باخرزی، منشأ الانشاء، ۱۵۹/۱-۱۶۰، ۱۶۴-۱۶۵.

۲. منشآت تیموری، خطی، ورق ۶۷b.

با وجود دو کانون بزرگ علمی-فرهنگی در محیط زندگی جامی: یکی مدرسه سلطانیه و دیگری مجتمع اخلاصیه-نگره های علمی رشدی چشمگیر نداشت، زیرا توجه عام سلطان و وزیرش به زمینه های هنری و طایفه هنرمند بود. غلبه تفکر مذهب حنفی نیز سبب شد که جز معماری، موسیقی و قدری هم نجوم و هیأت، هیچ یک از علوم پرورده در تمدن اسلامی در این دوره کارایی نداشته باشند. در عصری که در آثار ابن سینا فنون «سحر و شعبده» جستجو می کرده اند^۱ و فلسفه قدح و فلسفی سرزنش می شده^۲ و حاشیه نویسی-در حد بیماری فرهنگی-روایی داشته، آشکار است که علوم عقلی چه وضعی داشته است. ارباب دانشهای نقلی (علوم منقول) هم بیشتر به تکرار گفته ها و یافته های پیشینیان دلخوش بوده و در سهولت تکرار شناخته ها گرفتار بوده اند.

البته، از آنجا که نهضت صوفیان صفوی در عصر خواجه علی سیاهپوش با جامه تشیع ظاهر شده بود^۳ و آثار آن در دهه های نیمه دوم سده ۹۰۰ ه. ق. به خراسان سرایت کرده بود، پدیده مذهب یکی از تعلقات ذهنی عصر محسوب می شد و ارباب علوم منقول-خاصه دانشوران حنفی مذهب-سعی بر غلبه عنصر مذهب حنفی در حوزه قدرت تیمورزادگان و در محیط اجتماعی جامی داشتند و همچنان که خواهیم گفت، یکی از مشغله های فکری جامی هم دفاع از عنصر حنفی بود. اساساً در سرتاسر دوران زندگی جامی شیعه در پایتخت تیموریان به نوعی مبارزه روی آورده بود. تیمورزادگان نیز به تشیع و

۱. واصفی، بدایع، ۱۱/۲-۱۳.

۲. باخرزی، مقامات جامی، ۱۲۹.

۳. سید حسن استرآبادی، تاریخ سلطانی، ۷۶.

مظاهر آن دلبستگی نشان می‌دادند. شاه‌رخ و زنش — گوهرشاد بیگم — به مشهد رضوی عقیده وافر داشتند. هنوز جامی در جام می‌زیست که شاه‌رخ به زیارت مشهد رضا^(۴) روی آورد (۸۲۱ ه. ق.). در همین سال که بنای مسجد گوهرشاد بیگم به پایان رسید، شاه‌رخ نذورات فراوانی به مشهد رضا^(۴) تقدیم کرد. از آن جمله بود قندیلی به وزن سه هزار مثقال طلا که در گنبد حرم آویخته شد.^۱ گرایش شاه‌رخ و تیمورزادگان به مظاهر تشیع البته وجهه سیاسی داشت و باید نوعی همسازی دستگاه دیوانی با باورهای عامه مردم تلقی شود. اگر تجربه کلاوینخو را — که می‌نویسد:

چون در ایران راه می‌پیمودیم و بر سر زبانها افتاده بود که ما به زیارت مشهد مشرف شده و آن مکان مقدس را دیده‌ایم، مردم همه می‌آمدند و لبه قبای ما را بوسه می‌زدند به این خاطر که ما از گروهی هستیم که فیض زیارت مرقد و بارگاه قدیس بزرگ خراسان را درک کرده‌ایم.^۲

— مد نظر گیریم، می‌توان گرایش دربار تیمورزادگان را به مظاهر تشیع نوعی همدمی سیاسی با پسندهای عقیدتی جامعه قلمداد کرد. به هر گونه، مذهب غالب در هرات عصر جامی مذهب حنفی بود، شیعه هم سعی در احراز موقعیت خویش می‌کرد. و از راههای گونه‌گون برای مطرح شدن آرا و عقایدش بهره می‌برد. یکی از راههای مزبور جست‌وجوی مزارات پیشوایان شیعه در خراسان و ماوراءالنهر بود. در ۸۸۵ ه. ق. در حومه بلخ، بر سر مزاری، لوحه‌ای یافتند که روی آن نوشته شده بود: «این قبر شیر خدا، برادر رسول خدا، علی مقرب درگاه خداست». گفته‌اند: شاهزاده بایقرا هنگام کشف این لوحه در محل

۱. حافظ ابرو، زبدة التواریخ، ۶۹۲.

۲. سفرنامه، ۱۹۲-۳.

حاضر بوده و سلطان حسین میرزا را به همین مناسبت به بلخ فرا خوانده است. سلطان حسین با امیران و مقربان دربار خویش به بلخ رفت و به سعی شیعیان بر آن شد که قبر مزبور را به هرات منتقل کند، اما جامی و دیگر حنفیان او را از این اقدام بازداشتند.^۱

این گونه مبارزه‌ها را شیعیان روزگار جامی تکرار می‌کردند^۲ و بعضی می‌گوشتند تا نام و نشانِ خُلَفَا را از خطبه بیفکنند. ابوالحسن کربلایی یکبار در جامع هرات فتوا داده بود که در خطبه نباید جز نام ائمه اثناعشر بیاید. سلطان حسین با شنیدن این فتوا، با جامی رایزنی کرد و جامی «مبالغه تمام از تغییر قاعده قدیم و مخالف طریقِ سَلَف به کلی منع و امتناع فرمود»^۳. با وجود این دانشیان شیعه گویا موفق شدند تا میل سلطان حسین میرزا را به تشیع برانگیزانند که ظاهراً وزیرش او را از تغییر مذهب بازداشته است.^۴

تصوُّف عصر جامی نیز با اخلاقی‌مدرسی و تشریعی آمیختگی تام داشت و پُر بود از قیل و قالِ اهل مدرسه. اینکه بیشترین خانقاه‌های این دوره در هرات، در کنار و گاه دیوار به دیوارِ مدرسه‌ها احداث شده‌اند، ظاهراً بر اثر پیوستگی اخلاقی‌اهالی مدرسه و خانقاه بوده است. صوفیانی که البته از قیل و قالِ مدرسه اجتناب داشته‌اند، در محیط زندگی جامی نادر بوده‌اند و انگشت‌شمار.

با بررسی مجموعه آثار بازمانده از صوفیان عصر جامی می‌توان گفت که در این دوره، در مشرق ایران، عارفانی چون سید قاسم انوار — که عزت انسانی را در تفکر عارفانه دریافته بود — کمیاب بوده‌اند و نادر. این چنین نوآوری هم در این دوره به علت سعایت اهالی مدرسه

۱. باخرزی، مقامات جامی.

۲. خواندمیر، حبیب‌السیر، ۲۴۰/۳.

۳. باخرزی، مقامات جامی، ۱۴۸.

۴. بارتلد، امیرعلیشیر نوایی و زندگی سیاسی او، ۲۵.

یا محکوم به «تھاون در شرع» شده‌اند یا خصم و دشمن نظام سیاسی نموده شده‌اند. چنانکه همین قاسم انوار «از کثرت جمعیت مردم بر مودت او، پادشاه وقت میرزا شاهرخ از خروج او ترسانیده شده و او را از هری به سمرقند اخراج (تبعید) فرموده‌اند»^۱.

مذهب گویی و علاقه به ستیزه‌های کلامی - فقهی فرقه‌ای که از اواخر سده ۸ ه. ق. در قلمرو تصوف و عرفان رواج یافت، در عصر جامی به نوعی پسند خانقاهی تبدیل شد و ذهنیت بسیاری از صوفیان این عهد را به خود مصروف و معطوف ساخت. در فصل ۵ خواهیم دید که یکی از مشغله‌های زندگی جامی همین ذهنیت بوده است. مذهب گویی البته یک خصیصه صوفیانه عصر او محسوب است. یکی از مشایخ و راهبران طریقتی جامی - خواجه عییدالله احرار - هم شدیداً گرفتار این ذهنیت بوده است. به روایت زیر - که به نقل از یک سالک نقشبندی - فخرالدین علی صفی - می‌آوریم - توجه کنید که چون دست ارادت به دامن خواجه احرار آویخت، از او پرسیدند که از کجایی؟ گفتم:

مولد سبزوار است اما در هرات نشو و نما یافته‌ام. تبسم کردند و بر سیل انبساط فرمودند که سنی [ای] به سبزوار افتاد و در سایه دیواری نشست. بعد از لحظه [ای] سر بالا کرد، رافضی را دید که بر سر دیوار نشسته است و پایها فرو آویخته و نام ابوبکر و عمر را برای اهانت ایشان بر کف پای خود نوشته. سنی را غیرت دین در حرکت آمد، کاردی بکشید و چنان بر کف پای وی زد که از پشت پای وی سر بر کرد. رافضی فریاد برآورد که یاران دریابید که خارجی مرا کارد زد. روافض از

۱. امیرعلیشیر نوایی، مجالس الثغاس، ۱۸۳.

اطراف و جوانب هجوم کردند و سنی را در میان گرفتند که چرا یار ما را کارد زدی؟ وی دید که در آن ازدحام و غوغا تلف می‌شود، حيله انگيخت و گفت: مرا گذاريد که حال خود بگويم. من يکي ام از جنس شما، خواستم که در اين سايه ديوار زماني استراحت نمايم و از کوفتِ راه برآسايم. چون نشستم و به بالا نگاه کردم، دیدم که اين شخص نامهايي را که من هرگز نمی‌توانم دید (يعنی چشم دیدن آنها را ندارم) آورده و بالای سر من داشته. مرا به غایت ناخوش آمد، آن بود که کارد زدم تا وی آن نامها را از بالای سر من دور کند. روافض که [این] از وی شنیدند، دست وی بیوسیدند و بروی آفرین کردند...
آنگاه حضرت ایشان (خواجه احرار) تبسم کُنان فرمودند که شما از چنین شهری بوده‌اید.^۱

از آنگاه که سيد اسحاق ختلائی با عده‌ای از صوفيان طریقه کُتُروی در حواشی جیحون خروج کردند و خروج‌شان البتّه در فضای حکومتِ شاهرخ رنگ و بوی سیاسی پیدا کرد و توسطِ عمالِ شاهرخ سرکوب شد (حدود ۸۲۵-۸۲۶ ه. ق.)، و هم از وقتی که گرایشهای ولایی در تصوّف خراسان از جانبِ قاسم انوار و صابین‌الدین علی تُرکه مجال طرح یافت و با تبعیدِ آن دو از هرات گرایش مزبور بی‌رنگ شد، تصوّف آمیخته به‌آرا و پسندهای شیعی از خراسان رخت برگرفت و به‌غرب ایران کوچید. پایتختهای تیموریان در خراسان - هرات و سمرقند - میدانِ فراخی برای پسندهای نقشبندیه گردید. بر نقشبندیان هم عنصرِ غالبِ مذهبی، آرای حنفی بود که به‌اشکال و گونه‌های خاص در دربار تیموری نفوذ کردند و مجال

۱. فخرالدین علی صفی، رشحات عین‌الحیات، ۴۹۰/۲-۴۸۹.

رشد و تشخص به دیگر طریقه‌های عرفانی را در خراسان ندادند. البته از حلقه نگارشهای عصر تیموریان برمی‌آید که نقشبندیه، ذهنِ دربارهای تیموری را نسبت به صوفیانِ غیر نقشبندی بدگمان و کژباور می‌ساخته‌اند. پیش از این گفتیم که شاهرخ را از علاقه فراوان مردم به قاسم انوار ترسانیدند تا جایی که منجر به تبعید او از هرات شد. خواجه مؤید دیوانه نه تنها با دربار تیموریان سازگاری نداشت بلکه خود دعوی سلطنت داشت و در عالم خیال از روی جنونِ صوفیانه شهرهای خراسان را بین مریدان خویش تقسیم می‌کرد و آنان را به حکومتِ شهرها منسوب می‌داشت تا آنکه تیمورزادگان به کشتنِ او حکم کردند.^۱

یکه ماندنِ نقشبندیه در فضای تصوفِ خراسان سبب شد تا آنان به رغم آموزه‌های سران‌شان — که به نام خواجگان نامیده می‌شدند — و به خلافِ پسندهای بهاء‌الدین نقشبند^۲، آموزه همسو شدن و هماهنگ شدن با دربار و اهالی حکومت را در طریقه نقشبندی مجالِ طرح بدهند.^۳ آنان به لحاظِ تثبیتِ آموزه مزبور قصه‌ها و حکایت‌هایی بر دهان مریدان و هواخواهان خود می‌گذارده‌اند که:

بسیار از اولیاء کبار در خدمت سلاطین بوده‌اند. چنانچه منقول است که عزیزی در ملازمتِ پادشاهی منصبِ عَسَسی اختیار کرده بود. حضرت خواجه خضر با وی مصاحبت می‌کرد. با خود اندیشه کرد که با وجودِ آنکه من مرتکب چنین امرِ خبیثی گشته‌ام، خضر با من مصاحبت و اختلاط می‌کند، اگر من ترکِ

۱. خواندمیر، حبیب‌السیر، ۱۰۴/۴. برای نمونه‌های دیگر — فصل ۵.

۲. قاضی محمد زاهد، مسموعات، ۹۱.

۳. همان، ۷۱، ۹۲ که گویا آمیزش نقشبندیه با دربار و درباریان از عصرِ خواجه عبیدالله احرار و جامی، و توسط این دو رواج یافته است.

این شیوه کنم و در کُنْجِ صومعه نشینم، قیاس چنان است که خضر از مصاحبت من مفارقت ننماید. بنابراین ترک این امر کرده، در گوشه‌ای منزوی گردیده، به تقوی و ریاضت و عبادت مشغول گردید و مقید گشت. مَدَبِ مدید برگذشت و خضر بروی ظاهر نشد. گفت: اُوخ چه کار کردم! و از من چه عمل واقع شده باشد که مانع صحبت آن بزرگوار شده باشد؟ بعد از مدتی باز به عمل خود معاودت نمود، همان روز حضرت خضر علیه السّلام بروی ظاهر شد.^۱

این آموزه سیاسی در طریقه نقشبندی سبب شد تا سران آن طریقه — از جمله جامی — در دربار تیموریان نفوذی فوق العاده پیدا کنند^۲ و طریقه نقشبندیه را در سده ۹ ه. ق. به یک گروه خانقاهی با پشتوانه سیاسی تبدیل کنند. به همین جهت در عصر تیموریان بیشتر خانقاه‌ها به نوعی با دربار وابستگی یافت و دربار در انتخاب «شیخ خانقاه» و امور مربوط به خانقاه شدیداً دخالت می‌کرد.^۳ البته در عصر جامی مهمترین خانقاه‌ها را هم اهالی دربار تیموری احداث کردند. یکی از فراخترین خانقاه‌های سده ۹ ه. ق. در قلبِ کانونِ فرهنگی اخلاصیه با سرمایه وزیر اُزبک — امیر علیشیر نوایی — ساخته شد. شیخ خانقاه

۱. واصفی، بدایع، ۷۰/۲.

۲. میزانِ نفوذِ نقشبندیه را در دربار تیموریان می‌توان از نامه‌های جامی — که در فصل ۳ به آن خواهیم پرداخت — تخمین زد. گفتنی است که جامی و هم خواجه احرار از نفوذ خود در دربار تیموریان، در بسیاری از موارد به نفع مردم استفاده کردند. چنانکه یکی از سنگین‌ترین مالیات‌های عصر جامی تمغا بود که تا روزگار ابوسعید گورکان رواج داشت و بر اثر اصرارِ خواجه احرار، سلطانِ مذکور آن را لغو کرد. — اسفزاری، روضات الجنات، روضه ۲۰.

۳. بسنجید با باختری، منشأ الانشاء، خواندمیر، مآثر الملوک، ۱۴۴، ۱۹۴، ۲۲۱ و دیگر صفحات.

مذکور حافظ جلال‌الدین محمد بود که از حوزه فکر و نظر جامی بهره‌ور شده بود.^۱ خانقاه اخلاصیه که به لحاظ امکانات خوب و مناسب مورد توجه بسیاری از صوفیان لوت‌خوار و شکمباره بود^۲، مورد ستایش جامی نیز بود^۳. با این همه، در این خانقاه‌ها در هرات و سمرقند تجربه‌ها و یافته‌های عمیق عرفانی و هم سوز و گدازهای تصوّف عاشقانه اصلاً وجود نداشت و اگر نادری هم وجود داشت، معلوم است که در حکم معدوم بود. آنچه بود مرده ریگ تصوّف خراسان در قرون ۴-۷ ه.ق. بود که در این دوره یا در نزد عییدالله احرار به صورت قصه‌ها و حکایت‌های عام‌پسند مجال بروز می‌یافت یا در نزد جامی صورتی می‌گرفت التقاطی و تلفیقی و آمیخته با آموزه‌های ابن عربی، که حاصل آن نگارشهایی می‌شد مژدرسی، خالی از هر گونه قدرت خلاقه عارفانه و عاری از هر نوع سوز و ساخت صوفیانه، مانند نقدالنصوص، شرح رباعیات و أشعة‌اللمعات همو^۴.

آنچه در سرتاسر پیکره عرفان و تصوّف عصر جامی جاری بود، فراگیر شدن آرا و آثار محیی‌الدین بن عربی بود. با آنکه مخالفت با نظریه وحدت وجود ابن عربی مقارن جوانی جامی در هرات جریان

۱. علیشیر نوایی، مجالس‌النفاس، ۱۵۴.

۲. خواندمیر می‌گوید: روزانه در آن خانقاه بیش از هزار نفر را غذا می‌دادند. (حبیب‌السیر، ۱۴۵/۴)؛ نیز Subteliny, pp. 47-48 شکمبارگی صوفیه عصر جامی در حدی بود که سبب پیدایش رساله‌ای به نام اصطلاحات الصوفیه اندر مأكولات شده است. در این رساله «شیخ کبیر» را به «برنج مع شیر»، «قبة الاسلام» را «خربزه»، «شیخ کامل» را «ماس» شیرین، «عاشق و معشوق» را «عسل و روغن»، «تشویش مشایخ» را «بلغور و گندانه» و «قناعت فقرا» را «پشیز» معنی کرده‌اند. ← ایرج، افشار، بیاض سفر، ۴۵۳.

۳. جامی، دیوان، صص ۱۱-۱۰.

۴. برای اطلاع بیشتر ← نجیب مایل هروی، تاریخ تصوّف ایران، فصل تصوّف عصر تیموری.

داشت و صوفیانی چون شیخ زین الدین خوافی با تندی و تیزی بسیار ابن عربی را نکوهش می کردند و آثارش را سزاوار سوزاندن و «غسل دادن» بر می شمردند^۱، با این همه، خانقاهی در ایران عصر جامی وجود نداشت که فصوص الحکم و فتوحات المکیه در آنجا تدریس نشده باشد. در هرات عصر جامی، صوفیان و خانقاهیان دو دسته بودند: زین الدینیان (اتباع شیخ زین الدین خوافی) و سید قاسمیان (اصحاب سید قاسم انوار). چنانکه شیخ بهاء الدین عمر جغارگی از مریدی پر سید که:

در شهر (هرات) چه خبر است؟ گفتند: دو خبر. فرمودند: کدام است؟ گفتیم: شیخ زین الدین و اصحاب ایشان می گویند که «همه از اوست». و سید قاسم و اتباع ایشان می گویند که «همه اوست». شما چه می گوید؟ شیخ فرمودند که شیخ زین الدینیان راست می گویند، و درایستادند به دلیل گفتن بر تقویت قول شیخ زین الدین و اصحاب ایشان. چون گوش فراداشتم همه دلایل ایشان مقوی سخن سید قاسم و اتباع ایشان بود. گفتم: این دلایل تقویت قول سید قاسمیان می کند. شیخ باز درایستادند و به دلایل قوی تر زبان بگشادند هم در تقویت قول سید قاسم و اتباع ایشان. در این محل به خاطر من افتاد که به حسب باطن، معتقد قول سید قاسمیان می باید بود اما به حسب ظاهر خود را بر اعتقاد شیخ زین الدینیان فرا می باید نمود^۲.

البته، هرچند به نیمه دوم سده ۹ ه. ق. — یعنی دوران بلوغ فکری و فرهنگی جامی — نزدیکتر می شویم، می بینیم که رای و نظر «سید قاسمیان» بر تصوف این دوره بیشتر غلبه می یابد، اما این هم تجربه

۱. مایل هروی، این برکهای پیر، بخش نگارندهای زین الدین ابوبکر خوافی.

۲. فخرالدین علی صفی، رشحات، ۸/۲ — ۴۲۷.

صوفیان این دوره نیست، تجربه‌ای است که پیش از ابن عربی شده بود و با ابن عربی نظاممند شد و صوفیان این دوره آن را به مثابتِ متنِ درسی فراگرفتند و تکرار کردند. آموزه‌های عرفانی ابن عربی که در سرتاسر قرن ۹ ه. ق. سایه انداخته بود، جامی و همه متصوفان نقشبندی این دوره را به خود مصروف کرده بود به طوری که در عصر جامی نوعی ابن عربی مآبی شیوع یافته بود و حتی دربار تیمور زادگان را به خود مشغول داشته بود.^۱ این اندازه تعلق و توجه به ابن عربی، چیزی نبود جز ابن عربی مآبی که آموزه‌های شیخ اندلس توسط صوفی دانشمند نقشبندی - جامی - صورتی مژدرسی یافت و چونان «قاعده» ای تلقی شد که حتی عرفان مَواج و جاری در متن حیات خراسانیان پیش از مغول هم با همین قاعده سنجیده می شد و...

۱. در دربار سلطان حسین میرزا چندین شب بر سر مسئله ایمان فرعون - مسئله‌ای از مسائل ابن عربی - بحث می شد. فقها، دانشیان و درباریان در باب آن شب را به صبح می آوردند - باخرزی، مقامات جامی، ۹۶-۹۲.

از دشتِ اصفهان تا خیابان هریوا

در فضایی که پاره‌ای از پسندهای فکری و فرهنگی حاکم بر آن را خواندیم، در ۸۱۷ ه. ق. در خرگرد (خرگرد) جام، در خانه نظام‌الدین احمد دشتی فرزندی به دنیا آمد به نام عبدالرحمان، که بعدها با لقب عمادالدین و نورالدین^۱، و با تخلص و شهرت جامی زبانگرد خاص و عام گشت.^۲

خاندان جامی از طرفِ مادرِ پدر بزرگش به محمد شیبانی - از قُضاتِ قرنِ دوم هجری - نسبت رسانیده‌اند^۳ و به اصل از اهالی دشتِ اصفهان بوده‌اند^۴ که در قرن ۸ ه. ق. به خراسان کوچیده و در جام

۱. عبدالغفور لاری لقب اصلی جامی را «عمادالدین» و لقب مشهور او را «نورالدین» دانسته است. تکمله، ۳۹.

۲. سرگذشت جامی از ولادت تا درگذشت، بسیار روشن و محقق است. خود او به پیروی از کسانی مروزی قصیده لامیه‌ای دارد به نام دشح بال بشرح حال، که در آن به پاره‌ای از فراز و فرودِ زندگیش اشاره کرده است. - جامی، دیوان، ۱۵. جدای از آن در آثار منظوم و منثورش گاهگاه به پاره‌ای از مسائل زندگی خصوصی، خانوادگی و اجتماعی توجّه داده است و هم مریدان، دوستان و معاصرانِ او درباره احوال، آثار و اقوال او آثاری کوتاه و بلند نوشته‌اند. - همین کتاب، بخش «برای مطالعه بیشتر».

۳. لاری، تکمله، ۴۰؛ باخرزی، مقامات جامی، ۴۵؛ فخرالدین علی صفی، دشحاح، ۳۳۴/۱.

۴. بعضی از وقایع‌نگاران و بُلدان‌نویسان متأخر جدِ جامی را به باب‌الدشت (دزدشت فارس) نسبت داده‌اند. فارسنامه ناصری، ۶۰-۱۳۵۸.

ماندگار شده‌اند البته با شهرتِ دشتی. اما از روزگارِ جدِ جامی — شمس‌الدین محمد دشتی — بر اثرِ نقار و کدورتی که با قاضی وقت داشته، نسبتِ این خانواده از دفترهای دیوانی و سجلاتِ اداری حذف شده است.^۱

جامی ایام کودکی را در جامِ سپری کرد. پدرش احمد دشتی از سرشناسان جام محسوب می‌شد و با مشایخ و پیرانِ صوفی آن خطّه آشنایی داشت. صوفیانی همچون بهاء‌الدین عمر آبرده‌ی و فخرالدین لرستانی با احمد دشتی آموشد داشته‌اند و جامی نیز در خانه پدر با آنان آشنا شده است.^۲ در پنج‌سالگی جامی که پیر مشهور نقشبندی، خواجه محمد پارسا از طریقِ جام به‌مکه رهسپار بوده، احمد دشتی فرزندش را به‌دیدار او برده و پارسا عبدالرحمانِ کودک را نواخته است (۸۲۲ ه. ق.).^۳ این همه البته مقدماتی بوده که بعدها سببِ تعلق و توجه جامی به‌طریقه نقشبندیه شده است.

باری، جامی تا اوانِ بلوغِ شرعی — اندکی پیش از ۱۴ سالگی — در جام زیسته است.^۴ در نزد پدر آموزش دیده و صرف و نحو عربی را از او آموخته است. اینکه جامی در دوران کمال مدعی است که «ما بحقیقت شاگردِ پدرِ خودیم که زبان از وی آموختیم»^۵، از تأثیر آموزه‌های پدر بر او حکایت دارد. بی‌گمان در حدود ۱۳ سالگی، احمد دشتی با فرزندش عبدالرحمن به‌هرات آمده و در آنجا اقامت کرده‌اند (حدود ۸۳۰ ه. ق.).^۶ با آمدن به‌هرات، شهرتِ آنان «جامی» شده و سپس عبدالرحمان همین شهرت را به‌حیثِ تخلصِ شعری خود برگزیده است البته به‌دو مقصود:

۱. باخرزی، مقامات، ۴۶.

۲. همان، ۴۹.

۳. لاری، تکمله، ۳۵؛ باخرزی، مقامات، ۵۰.

۴. باخرزی، مقامات، ۵۱.

۵. لاری، تکمله، ۲۱.

۶. باخرزی، همانجا.

مولدم جام و رشحه قلمم جرعه جام شیخ الاسلامی ست
لاجرم در جریده اشعار به دو معنی تخلص جامی ست^۱

جامی در آغاز ورود به هرات، در مدرسه بازار خوش به آموختن پرداخته است. نخست به درس متکلم مشهور عصر: مولانا جنید اصولی حاضر شده و با وجود کمی سن و سال، شرح مفتاح العلوم سکاکي و مطول تفتازانی را با حواشی مشهور آن نزد او خوانده است.^۲ پس از آن به درس محمد جاجرمی حاضر می‌شده و هم به مجلس درس خواجه علی سمرقندی - شاگرد ممتاز سید شریف جرجانی - می‌رفته^۳ و نزد آنان علوم ادبی و کلام را آموخته است. البته همدردان و همشاگردیهای او مرتباً یادآوری می‌کرده‌اند که جامی هرگز در جلسه‌های درس استادان مذکور به صورت تمام وقت حاضر نمی‌شده، بلکه دقایقی می‌آمده و نقد و نظرهای ادبی - کلامی و شک و شبهه‌های علمی مطرح می‌کرده و مجلس درس را ترک می‌گفته است. گویا استادان مزبور نیز از هوشمندی و تیزفهمی جامی و هم از تسلط او بر علوم بلاغی و کلامی آگاهی داشته‌اند و سر به سر او نمی‌گذاشته‌اند. اگر در مجلس درسی استاد یا همشاگردیهایش با او آهنگ مباحثه و مناظره می‌کرده‌اند او «کلّیزوار» با صد زبان نقد و نظرش را بر سر و روی آنان می‌زده و آنان را اسکات می‌کرده است.^۴ البته جامی در ایام بلوغ فکری خویش همواره می‌گفته است که خواجه علی سمرقندی و دیگر همانندهای او در مطالعه و آگاهی بی‌نظیر بودند اما من قریب به چهل روز از آنان مستغنی شدم به آن گونه که:

۱. جامی، دیوان، ۴۶.

۲. باخرزی، همان، ۵۱؛ لاری، همان، ۱۱؛ فخرالدین علی، رشحات، ۲۳۵/۱.

۳. لاری، همانجا؛ باخرزی، همان، ۵۲؛ فخرالدین علی، همان، ۲۳۶/۱.

۴. ر. ش: باخرزی، همان، ۵-۵۴.

آنان «به هیچ حال بر سخن ما مجال غلبه و استیلا نیافتند بلکه اکثر اوقات در هنگام بحث علمی بر هر یک از ایشان غالب می بودیم و احياناً طریقه تعارضاً تساقطاً سپرده، با ما سربه سری می کردند چنانکه هیچ یک را از ایشان به مرور از من و اعصار در ذمه ما حق استادی ثابت و واضح نیست»^۱.

هرچند در این گفتار جامی و در نقد و نظرهایی که او درباره دانشیان معاصر خویش ابراز داشته است^۲ عده ای از محققان معاصر مانند کاپیتان ناسولیس^۳ بوی عجب و خودپسندی یافته اند^۴ و بعضی نیز این تصور را در حق او نادرست یافته اند^۵، اما با وجود استعداد فراوان و قابلیت های علمی جامی نمی توان از وجود نوعی خودمحوری و خودبینی علمی در او چشم پوشی کرد. حتی حکایت هایی هم که دوستانش به اعتبار حدت ذهنی و قابلیت علمی او مطرح داشته اند، بوی خودبینی می دهد. چنانکه گفته اند: مآل علی قوشچی - ریاضی دان مشهور عصر - روزی به مجلس درس جامی رفت به این گونه که:

به رسم ترکان چمتای^۶ عجیب بر میان بسته بود. در آن مجلس، شبهه ای چند به غایت مشکل از دقایق فن هیئت القا نمود. ایشان (جامی) بدیهتاً هر یکی را جوابی شافی گفته اند چنانچه مولانا علی قوشچی ساکت شده و حیران مانده. و ایشان (جامی) بر سبیل مطایبه فرموده اند: مولانا! در چمتای شما بهتر ازین چیزی نبود؟^۷

۱. همان، ۵۶؛ نیز: لاری: همانجا. ۲. ر. ش: فصل ۳.

3. W. N. Lees

۴. ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، ۷۵۰/۳.

۵. علی اصغر حکمت، جامی، ۸۷ به بعد؛ براون، همان، ۷۵۰/۳ حاشیه شماره ۱.

۶. چمتا: پارچه ای که بر روی لباس، کمر را بدان می بسته اند.

۷. فخرالدین علی، رشحات، ۷/۱، ۲۳۶.

به هر حال، جامی پس از آموختن علوم ادبی و کلامی در هرات، به قصد فراگیری بیشتر به سمرقند رفت و نزد قاضی زاده رومی — که یکی از دانشمندان رصدخانه الغ بیگ محسوب بود — به تحصیل علم و نجوم و هیئت پرداخت.^۱ در ایام تحصیل در سمرقند هم قابلیت و استعداد تمام از خود نشان داد به طوری که در شرحی که قاضی زاده بر تذکره (التذکره فی الهیئة) نوشته بود، اصلاحاتی مطرح کرد و هم شرح تلخیص چغینی از همان استاد را تصحیح و راست کرد چنانکه استاد از درک و استدراک جامی در زمینه نجوم و هیئت در شگفتی و اعجاب شد و در یکی از مجالسی که میرزا الغ بیگ هم حضور داشت، در توصیف و تبجیل وی گفت:

تا بنای سمرقند است هرگز به جودت طبع و قوت تصرف این جوان جامی کسی از آب آمویه به این جانب عبور نکرده.^۲

تاریخ دقیقی از سفر تحصیلی جامی به سمرقند در دست نیست ولیکن از مجموعه اسناد و مدارک آن دوره می توان تخمین زد که او در حدود ۲۰ سالگی به این سفر اهتمام کرده است. پیشتر از این گفتیم (فصل ۱) که در ۸۳۸ ه. ق. هرات را بیماری طاعون فرا گرفته بود به سانی که ذهن بیشتر دانشیان آن روزگار را به خود معطوف داشته بود. در آثار منظوم و منثور جامی به این بیماری اشاره ای صریح و روشن دیده نمی شود که نویسنده را در قلمرو ناآرامیها و آزارهای ناشی از آن نشان دهد. از این رو سفر تحصیلی جامی به سمرقند می بایست در حدود ۸۳۷ ه. ق. روی داده باشد. البته فضای زندگی سمرقند در دهه های چهارم و پنجم قرن نهم به نسبت زندگی هرات

۱. لاری، تکمله، ۱۱-۱۲.

۲. فخرالدین علی، رشحات، ۲۳۶/۱.

روشن‌تر بوده است و صاف‌تر. وجود تیمورزاده‌ای دانشمند و ریاضی‌دان همچون الغ‌بیگ، ارزشهای علمی را در آن شهر بیشتر مورد نظر اهالی عصر می‌داشته است. و این نکته البته طبیعت جوینده و دانشی جوانِ جامی را آرام‌تر می‌ساخته است. احتمال دارد که جامی چندین سال در سمرقند مانده باشد یا پس از ۸۴۰ ه. ق. به هرات بازگشته باشد. و چون فضای علمی سمرقند در دهه پنجم سده نهم گوارندگی بیشتر داشته، مجدداً به آن خطه رفته باشد. از فحوای گفتار فخرالدین علی کاشفی بر می‌آید که جامی پس از تجربه عشقی ناموفق در هرات مجدداً به سمرقند رفته و به «کسب فضایل و کمالات» پرداخته است.^۱ او در سمرقند یکی از مشایخ نقشبندیه را به نام سعدالدین کاشغری (د ۸۶۰ ه. ق.) به خواب دیده است که از عشقِ ناکام او سخن گفته و تأکید کرده است:

«دادر^۲ رَو یاری گیر که ناگزیر تو باشد».

جامی پس از دیدن این رؤیا به سوی هرات بازگشته است در حالی که هنوز در اواسط دهه چهارمین عمرش به سر می‌برده و از مهمترین شاخه‌ها و شعبه‌های علوم عصری آگاهی داشته است. اطلاعاتی که جامی از احوالش در این دوره زندگی در قصیده رشع بال بشرح حال آورده است دقیقاً نشان می‌دهد که او بر اساس سنّت کهن دانش‌شناسی، مجموعه علوم معقول و منقول را فرا گرفته است.^۳ او گفته است:

۱. رشحات، ۲۳۸/۱-۲۳۹.

۲. دادر: تلفظی است خراسانی از واژه دَادر (برادر).

۳. فارابی، احصاء العلوم، به کوشش آنخل گونزالز پالنسیا، مادرید، ۱۹۵۳ م، صص ۷-۹. این سنّت آموزشی را در تمدن اسلامی، نویسندگان غربی معادل اصطلاح یونانی egkuklios paideia دانسته‌اند. ← روزنتال، classical Heritage, p. 54-55.

وزان سپس چو ز پایم شکال را برداشت
 شدم روانه به مقصد به گام استعجال
 ز «با»ی پشیمانه تا سین ختم ناس مرا
 عبور داد بدین منهج و بر این منوال
 در آمدم پس از آن در مقام کسبِ علوم
 ممارسان فنون را فتاده در دنبال
 ز نحویان طلبیدم قواعدِ اعراب
 ز صرفیان شنویدم ضوابطِ اِغلال
 ز قولِ شارح مر^۱ منطقم چو شد ملکه
 طریقی کسبِ مطالب به فکر و استدلال
 پیِ دخول به بیتِ فوایدِ حکمی
 زدم به درسِ حکیمان در جواب و سؤال
 گاهی به بَرزَنِ مشائیان نهادم پای
 گاهی به دامانِ اِشراقیان زدم چنگال
 به دستِ فکرت مشکل گشای بگشادم
 ز شاهدانِ طبیعی براقعِ اشکال
 به کلکِ صورتِ معنی‌نمای بنهادم
 برای فهمِ ریاضی بدایعِ اشکال
 نمود رویِ الهی^۲ ز پرده دل روی
 شدم ز پرتو آن مشکلات را حلال
 ز علمِ فقه و اصولش تمام دانستم
 که چیست مُسْتَنَدِ حکم هر حرام و حلال
 چو در سراپرِ قرآن شدم مجاهده‌کش
 در آن مجاهده جایز نداشتم اهمال
 شد از رُواتِ حدیث و آثار مرا روشن
 ره پیمبر و آیینِ صُحُب و سیرتِ آل
 ز حدِّ مَطْلَع و ظَهْر و بطن او کردم
 به قدرِ حوصله رفعِ غیابِ اِجمال^۳...

۱. در نسخه چاپی دیوان، ۶۰ و هره ضبط شده است.

۲. الهی: الهیات، خداشناسی. ۳. جامی، دیوان، ۶۱-۶۰.

اما با این احوال علمی، جامی به آرام و قرار باطنی نرسیده است. در این احوال که سعدالدین کاشغری او را به طور ضمنی به هرات فراخوانده بوده، او تصوّر کرده است که:

معشوقه زد از میکدهام بانگی تَغال داد از می عشقم قدحی مالامال
از درد سرِ خود شدم فارغِ بال برداشتم افغان به تقاضای وصال^۱

و به هرات بازگشته و به «صِفِ صوفیانِ صافیِ دل» قدم زده است که: نیست مقصدشان از علوم جز اعمال^۲.

گرایش جامی به صوفیانِ نقشبندی - به شیخی سعدالدین کاشغری - دانشمندانِ هرات و سمرقند را دچار اعجاب و شگفتی کرد. چنانکه شهابالدین محمد جاجرمی - ادیب و متکلم سده ۹هـ.ق. - بر سعدالدین کاشغری طعنه می زد که:

در این مدتِ پانصد سال یک مردِ صاحبِ کمال در میانِ
دانشمندان از خاک خراسان سر بر زد، خدمتِ^۳ مولانا
سعدالدین را وی زدند^۴.

یکی دیگر از دانشیان و مدرّسانِ هرات - عبدالرحیم کاشغری - در همین مورد گفته است:

تا خدمتِ مولانا عبدالرحمان جامی ترکِ مطالعه نکردند و
روی به طریقِ صوفیه نیاوردند، ما را یقین نشد که بهتر از
مطالعه و تحصیلِ علوم رسمی، کاری دیگر می باشد و فوق
مرتبّه دانشمندی امری دیگر می بوده است^۵.

۱. لاری، تکمله، ۱۲.

۲. جامی، دیوان، همانجا.

۳. خدمت: در نگارشهای عصر تیموری به معنای «جناب»، «حضرت» و «آقا» است.

۴. فخرالدین علی، رشحات، ۲۳۹/۱.

۵. همانجا.

با این همه، جامی هرچند به تصوّف روی آورد، اما هرگز از بافت فرهنگی دانشیان و مدرّسانِ هرات بدر نیامد. او که بر اثر ریاضت‌ها و مجاهدتهای شاق و توانفرسا، مدّتی از مردم گریزان بود و در خلوت با شیخ خود - سعدالدین کاشغری - به سیر و سلوک خانقاهی مصروف بود^۱، هنوز به مرتبه ارشاد نرسیده بود که در ۸۶۰ ه. ق. استادِ معنویت درگذشت. پیش از درگذشتِ پیرش، او با دربارِ تیمورزادگان آشنا شده بود (۸۵۶ ه. ق.). در این سال جامی به نام ابوالقاسم بابر (د ۸۶۱ ه. ق.) حَلِیّه حُلّی را ساخت^۲ رساله‌ای در فنّ معنّا، که حکایت از سلطهٔ پسندهای غالب ادبی عصر بر او دارد آن هم در دوره‌ای که وی به خانقاهیان پیوسته بوده است. آشنایی او با دربار، البته در عهدِ ابوسعید گورکان (جلوس در هرات ۸۶۳ ه. ق.) در حدّی بسیار سطحی ادامه داشت و نام و نشانِ او در مجالسی که ابوسعید گورکان در جمعِ انبوه علمای دین برگزار می‌کرد، زبانِ گردِ اهالی آن مجالس بود^۳.

ابوسعید گورکان (کشته ۸۷۳ ه. ق.) به جهتِ پاره‌ای از رُخدادهای کشوری در حوزهٔ مرو و ماوراءالنهر به سلطه و نفوذِ شیخ متنفذِ مردم‌دار عامّه‌پسندِ نقشبندی - خواجه عییدالله احرار (د ۸۹۶ ه. ق.) - متوسل می‌شد و هم توصیه‌های خواجه احرار را در کنار زدن و محو کردنِ پاره‌ای از آداب و عاداتِ کشورداریِ مغولان - که تیمورزادگان

۱. برای اطلاع از ایام ریاضت‌کشی جامی ← لاری، تکمله، ۱۲؛ فخرالدین علی، رشحات، ۲۴۰/۱-۲۴۲. ۲. خواندمیر، حبیب‌السیر، ۱۲۸/۴.

۳. باخرزی، مقامات، ۷۷ به بعد. گفتنی است که سخن مرحوم علی اصغر حکمت که می‌نویسد: «مولانا [جامی] را در زمان سلطان ابوسعید به درگاه پادشاهی راهی نبود و سلطان او را چنانکه باید، نمی‌شناخته» (جامی، ۲۱) قرین صواب نیست.

نیز به آنها توجه و تعلق داشتند - می پذیرفت^۱. به این اعتبار، پیش از ۸۷۰ ه. ق. خواجه عبیدالله احرار به هرات آمد. آمدن او به هرات، سبب پیوستن جامی به وی شد^۲. به طوری که در اولین ملاقاتی که بین احرار و جامی در حوالی نهر انجیل روی داد، شیخ نقشبندی به قابلیت و استعداد جامی پی برد و فردای آن روز به محله خیابان هرات - که منزل جامی در آنجا بود - رفت و جامی را برانگیخت تا در حوالی منزلش، کانونی بنا سازد مشتمل بر مدرسه، خانقاه و باغ^۳.

پیوند جامی با خواجه احرار پیش از ۸۷۰ ه. ق. هر چند به پیوند متعارف مرید و مراد شباهت و ماندگی ندارد، اما همین پیوند را می بایست نقطه عطفی در زندگی جامی تلقی کرد؛ چرا که خواجه احرار - که پیری دهقان و اُمی بوده و قطعاً مرعوب و شیفته دانش جامی و پایه علمی او شده است^۴ - استعدادهای ناشناخته و نهان جامی را در هرات و ماوراءالنهر مطرح کرده و او را چونان نماینده خود در قلمرو خراسان محسوب داشته است. جامی نیز بقطع و یقین پس از نخستین ملاقات با خواجه احرار بخشهایی از دفتر نخست سلسله الذهب را ساخته و پرداخته^۵، و در آن از شیخ نقشبندی تبجیل

۱. جامی نیز در سلسله الذهب، ۲۱۸ یکجا از خدمات اجتماعی خواجه احرار یاد کرده و از تأثیر سخن او بر ابوسعید سخن گفته است که او:

طسوق گردن همه سلاطین را	ساخت حکم شریعت و دین را
عسالم از دود دوده چنگیز	کرد صافی به لطف عتف آمیز
داغ تسمغا و لوٹ یزغوئست	سعیش از ذیل دین به رای درست
ابر را ئست و شوی باشد کار	آری او هست ابر رحمت بار

۳. همان، ۱۱۷.

۲. باخرزی، مقامات، ۷-۱۱۶.

۴. بسنجید با گفتار خواجه احرار که پس از این دیدار با جامی، در ماوراءالنهر گفته است - باخرزی، همانجا.

۵. اینکه عده ای از معاصران ما نظم دفتر نخست سلسله الذهب را به پس از ۸۷۳ ه. ق. نسبت داده اند (حکمت، جامی، ۱۸۵)، البته درست نیست. - همین کتاب، پس از این.

کرده است.^۱ به هر حال، جامی در این سالها در هرات به تدریس اهتمام داشته و به تألیف آثاری چون نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص (سال ۸۶۳ ه. ق.) مصروف بوده تا آنکه روز شنبه هشتم محرم ۸۷۰ ه. ق. به سوی سمرقند شتافته و به دیدارِ خواجه احرار رسیده است. چند روزی از ملاقات او با احرار نگذشته بوده که شیخ نقشبندی به جهت رفع موانع سیاسی موجود بین میرزا عمر شیخ و سلطان احمد میرزا - پسران ابوسعید گورکان - به ترکستان رفته و جامی را به فاراب فرستاده است. پس از آنکه احرار به تاشکند بازگشته جامی را به آن شهر فراخوانده است. جامی هم در تاشکند به مدت یک ماه مانده است و هر روزه بین او و شیخ نقشبندی دو نوبت دیدار روی می داده و مجالس انس تشکیل می شده و مباحث عرفانی مطرح بحث می گردیده است. در این مجالس بسیاری از صوفیان نقشبندی و هم شاهزاده عمر شیخ میرزا شرکت می کرده اند.^۲

بدرستی نمی دانیم که جامی در چه تاریخی به هرات بازگشته است ولیکن از اشارات خود او در قسمتی از سلسله الذهب بر می آید که او در ۸۷۲ ه. ق. باز هم به قصد دیدار و ملاقات شیخ نقشبندی به سمرقند رفته است. این سفر جامی با سفر سلطان ابوسعید گورکان از هرات به مرو مقارن بوده است. سلطان ابوسعید به جهت پاره ای ملاحظات سیاسی و مشورت با خواجه عبیدالله احرار به مرو سفر کرده بود^۳، جامی نیز در سمرقند بود و ظاهراً همراه با خواجه احرار به سوی مرو روانه بود. هیچ یک از گزارشگران احوال جامی به این نکته اشاره نکرده اند، اما توصیفی که خود وی از واقعه ای در سفر مذکور ارائه

۱. سلسله الذهب، ۱۱۹.

۲. فخرالدین علی، رشحات، ۲۴۹/۱؛ باخرزی، مقامات، ۱۱۵-۶.

۳. اسفزاری، روضات الجنات، وقایع ۸۷۲.

می‌دهد مبتنی بر اینکه شیخ نقشبندی پیشاپیش ابوسعید گورکان در حرکت بوده و... حاکی از آن است که او در این سفر همراه سلطان و شیخ نقشبندی بوده است. جامی می‌گوید:

خواجه بندگان کارآگاه	قَبْلَهُ مُقْبِلَانِ عُبَيْدِ اللَّهِ
تافت از التماس شاه زمان ^۱	از سمرقند سوی مرو عنان
شاه با کبریا و جاه و جلال	رفت فرسنگها به استقبال
خواجه می‌راند بارگی به شتاب	چون فرشته که راند ابر خوش آب
شاه و گردنگشان لشکر شاه	که همی سودشان به چرخ کلاه
سربسر در رکاب او بودند	بر رکابش جبین همی سودند
همه فارغ ز خودپسندی خویش	داده دادِ نیازمندی خویش
همه آورده از بلندی رای	شرط تعظیم و احترام به جای
جای آن داشت کو ز جاه و شکوه	رفتی از جای خویش آنجا کوه
لیک خواجه که کوه آیین بود	بلکه کوه وقار و تمکین بود
با همه بی همه قَرَس می‌راند	در معارف گهر همی افشاند
کرد ناگه به این کمینه ندا	که بنا شد فنا جز این معنا
کاینهمه های و هو ز پیش و ز پس	نکشند ذره‌ای اثر در کس
این همه شغل‌های گوناگون	نبرد مرد را ز خود بیرون ^۲ ...

مقارن این سفر جامی به مرو، سلطان ابوسعید به توصیه و تشویق خواجه احرار و به جهت اعاده خطّه آذربایجان به قلمرو سیاسی تیموریان به جنگ با آق‌قویونلو رفت که گرفتار شد و در ۸۷۳ ه. ق. به خونخواهی گوهرشاد بیگم به قتل رسید^۳. جامی نیز از مرو به هرات بازگشت و همچنان به تدریس اهتمام داشت و به تألیف آثاری چون *لوامع فی شرح الخمریة فاریضیه* و *اتمام سلسله الذهب* پرداخت.

در این دوره از حیات جامی، هرات به دست سلطان حسین میرزا

۱. مقصود سلطان ابوسعید گورکان است.

۲. جامی، *سلسله الذهب*، ۱۲۸؛ نیز بسنجید با باخرزی، مقامات، ۳-۱۴۲.

۳. دیوید مورگان، ایران در قرون وسطی، ۱۳۲.

تصَرّف شد (۸۷۵ ه. ق.). این سلطان تیموری و ندیم مشهورش امیر علیشیر نوایی — که سپس به وزارت رسید — گویا به هنگام آموزش در هرات با نام و نشانِ جامی آشنایی داشتند، زیرا با قدرت یافتنِ سلطان حسین میرزا، رابطهٔ جامی با نوایی بسیار استوار و عمیق بوده است. در ۸۷۷ ه. ق. که جامی نیت کرد تا به حجاز رود و حج گزارد، علیشیر نوایی را عهده‌دارِ «امور و مهمّات» خود در هرات ساخت.^۱

چون نیتِ جامی مبتنی بر زیارت کعبه شیوع یافت، عده زیادی از عامّه و خواصِ هرات نزد او آمدند و گفتند:

هر روز به واسطهٔ التفات شما بسی مهمّات درویشان ساخته و پرداخته می‌شود و هر مهمّی که به یمنِ همت شما بر درِ خانهٔ سلاطین کفایت می‌شود، با یک حجّ پیاده برابر است.

و جامی در پاسخ آنان گفت:

از بس که حجّ پیاده گزارده‌ایم، کوفته و درمانده شده‌ایم، بعد از این می‌خواهیم که حجّ سواره هم بگذاریم.^۲

نکتهٔ مذکور حاکی از آن است که جامی در سالهای ۸۷۰—۸۷۷ ه. ق. در مرکزِ قدرتِ معنوی و دیوانی قرار داشته و همچنان که به زندگی خانقاهی و ارشاد مریدانِ نقشبندی می‌پرداخته، هم بر دولتمردانِ دربارِ تیموری نفوذ و سلطه یافته بوده و معضلات و مشکلات عامّه مردم بر اثرِ توصیه‌های او به درباریان حلّ و فصل می‌شده است. میزانِ توجّه دربارِ تیموری به جامی — در این برهه از زندگی او — از آنجا روشن می‌شود که چون جامی اسبابِ سفرِ حجاز را فراهم کرد: (اواسطِ ربیع‌الاول ۸۷۷ ه. ق.) سلطان حسین میرزا مقرر داشت تا وی از پرداختِ هرگونه مالیات معاف گردد و وسایل سفر او فراهم شود و

۱. باخرزی، مقامات، ۱۶۰.

۲. همانجا، نیز — فخرالدین علی، رشحات، ۲/۲۵۴.

نامه‌های دیوانی به مراکز قدرت در جهان اسلام ارسال شود تا از او و همراهانش بدرستی استقبال شود و هم عده‌ای او را بدرقه کنند.^۱ امیر علیشیر نوایی نیز در آستانه این سفر جامی تلاش کرد و مالیات چندساله اموال و داراییهای او را معاف کرد.^۲

جامی با چنین موقعیتی همراه با عده‌ای از دوستان عارف و ادیب سفر حجاز را شروع کرد. از راه نیشابور، سبزوار، بسطام، دامغان، سمنان و قزوین به همدان رفت. حاکم همدان، شاه‌منوچهر بود که: اخلاص و نیازمندی تمام به جای ظاهر کرد و سه شبانه‌روز ایشان را با اهل قافله نگاه داشت و ضیافتهای پادشاهانه به جا آورد و در ملازمت ایشان با جمعی کثیر از متعلقان و چاکران خود طریق همراهی مسلوک داشت.^۳

این همراهی و مهمان‌نوازی شاه‌منوچهر جامی را برانگیخت تا در پاسخ محبت‌های او در ایام اقامت در بغداد، رساله مشهور لوائح را تألیف کند و به همدان بفرستد.^۴ او نزدیک به یکصد و بیست روز در بغداد

۱. باخرزی، مقامات، ۴-۱۶۰.

۲. همان جا.

۳. فخرالدین علی، رشحات، ۲۵۵/۱.

۴. جامی در همان رساله گفته است:

سُفتم گه‌ری چند چو روشن خردان در ترجمه حدیث عالی‌سندان
باشد ز من هیچ مدان معتمدان این تحفه رسانند به‌شاه همدان
(لوائح، ۵۰). درباره سال تألیف رساله مذکور معاصران ما اختلاف فراوان دارند. تاریخ نسخه لوائح محفوظ در کتابخانه اباصوفیا (شماره ۴۲۰۷) که همراه با برخی دیگر از آثار جامی است و در دوم شعبان ۸۷۷ ه. ق. در بغداد کتابت شده است (رش: دانش‌پژوه، فهرست میکروفیلماه، ۱/۱۶۰) نشان می‌دهد که اثر مذکور هنگام همین سفر جامی، پس از مهمان‌نوازیهای حاکم همدان تألیف شده و اینکه معاصران ما مانند آقایان علی اصغر حکمت، سیدحسین نصر، علامه محمد قزوینی و دیگران گفته‌اند که جامی آن را در ۸۷۰ ه. ق. تألیف کرده و به‌شاه همدان جهان‌شاه قراقویونلو تقدیم داشته است (جامی، ۱۷۱) یا ریشار، مقدمه لوائح ۴۲ به بعد، به‌هیچ‌روی درست نیست. موکد می‌کنم که جامی این اثر را در ۸۷۷ ه. ق. در بغداد نوشته و نسخه‌ای از آن را به همدان فرستاده است. باید توجه داشت که جامی در طول سفر به سرودن شعر و هم به تألیف و تصنیف اهتمام

اقامت کرد. (ورود به بغداد مطابق اوّل جمادی الآخر و حرکت به سوی خانه خدا مطابق با عید رمضان ۸۷۷)^۱. هنوز چند روز از اقامت جامی در بغداد نگذشته بود که به سوی کربلا شتافت به قصد زیارت روضه امام حسین (ع)، و این غزل را در کربلا سرود:

کردم ز دیده، پای سوی مشهد حسین
هست این سفر به مذهب عشاق فرض عین
خدّام مرقّدهش به سرم گر نهند پای
حقا که بگذرد سرم از فرقِ فَرْقَدین
کعبه به گردِ روضه او می کند طواف
رَكْبُ الْحَجِيجِ آین تروحون آین آین
از قاف تا به قاف پرست از کرامتش
آن به که حيله جوی کند ترکِ شید و شین
آنرا که بر عذار بود جعد مُشکبار
از موی مستعار چه حاجت به زیب و زین
جامی گدای حضرت او باش تا شود
با راحت وصال مبدل عذاب بین
می ران ز دیده اشک که در مذهبِ کریم
باشد قضای حاجت سائل ادای دین^۲

وی پس از زیارت روضه امام حسین (ع) به بغداد بازگشت. در غیبت چند روزه او از بغداد، یکی از خادمانِ قافله به نام فتحی جامی با

→ داشته است. چنانکه رساله ارکان حج را هم در همین سفر در پنجشنبه ۲۲ شعبان ۸۷۷ ه. ق. در بغداد تألیف کرده و در پایان آن نوشته است: «وقع الفراغ من تألیف هذه الأوراق وجمعها ضحوة يوم الخميس الثاني والعشرين من شعبان المنتظم فی شهر سنة سبع وسبعين وثمانمائه بمدينة السلام بغداد، وقت التوجه الى بيت الله الحرام، وأنا الفقير عبدالرحمن بن احمد الجامی».

۱. فخرالدین علی، رشحات، ۱/ ۲۵۵، ۲۵۹، نیز بسنجید با ترقیمة نسخه شماره ۴۲۰۷

ایاصوفیا از لویج، که پیشتر نقل کردیم.

۲. جامی، دیوان، ۷۸.

خادمی دیگر نقار و نفرت پیدا کرده بود و از کاروان جامی بیرون رفته و به عده‌ای از عوام شیعه بغداد پناه برده بود. شیعیانی که مشرب عرفانی داشته‌اند و در میان‌شان افرادی دانشی و سخنور هم بوده‌اند و سر و بزرگ‌شان سید نعمت حیدری نامیده می‌شده است. فتحی جامی پاره‌ای از ابیات سلسله‌الذهب جامی را — که در آنها ذمّ روافض رفته است^۱ — برکشیده و به نظر عامه شیعه بغداد رسانیده و آنان را علیه او شورانیده بود. یکی از شیعیان هم چند بیت غلیظ و تند و تیز دیگر به ابیات جامی افزوده بود و این سبب شد تا عامه شیعه بغداد نسبت به کاروانیان راهسپار حج — که در بغداد اقامت داشتند — لعن و طعن کنند و سخنانی درشت بر زبان رانند تا جایی که کار به فتنه‌انگیزی رسید و باعث شد که:

روزی در یکی از مدارس وسیع بغداد مجلس عالی ترتیب کردند و جامی نشست و قاضی حنفی و شافعی بر زمین و یسار او قرار گرفتند و حاکم بغداد — مقصود بیگ برادرزاده حسن بیگ — هم همراه با امیران ترکمان جمع شدند و خاص و عام بغداد بر در و بام آن مدرسه ازدحام کردند و کتاب سلسله‌الذهب را پیش آوردند و مضمون آن حکایت در حضور همگان خواندند. پس از آن جامی گفت: چون در نظم سلسله‌الذهب حضرت امیر و اولاد بزرگوار ایشان را — رضوان الله علیهم أجمعین — ستایش کردیم، از سنیان خراسان هراسان بودیم که ناگاه ما را به رفض نسبت نکنند، چه دانستیم که در بغداد به جفای روافض مبتلا خواهیم شد! چون اهل مجلس بر مضمون حکایت کما یستبغی اطلاع یافتند، انگشت تحسّر به دندان گرفته، جمله متفق‌الکلمه گفتند که هرگز در این امت

۱. سلسله‌الذهب، ۱۱۹؛ باخرزی، مقامات، ۷-۱۶۶؛ نیز همین کتاب، فصل ۳.

کسی امیر را بدین خوبی نستوده و در منقبت ایشان و اولاد ایشان این چنین مبالغه ننموده. پس قاضی حنفی و شافعی با سایر اکابر حاضر محضری بر صحت آن حکایت قلمی کردند.^۱

با این همه، هنوز فتنه مذکور سرانجام نیافته بود، جامی، وقتی فضای مجلس را به سود خویش دید، سر حلقه جماعت معترض شیعه را که نعمت حیدری نام داشت و گویا به طریقه حیدریه منسوب بود - از روی شریعت و طریقت مورد سرزنش قرار داد و هم به حکم حاکم بغداد آن کس را که بیتهای تُندی بر ابیات سلسله الذهب افزوده بود، گرفتند و «تخته کلاه بر سر وی نهادند و وی را بر درازگوش وازگونه سوار کردند و با سایر اقران و اعوان به تعزیر و تشهیر تمام گرد شهر و بازار بغداد گردانیدند».^۲

به این صورت فتنه مذکور پایان پذیرفت، اما جامی آن خاطره تلخ را فراموش نکرد و هنوز در بغداد بود که سرود:

بُگشای ساقیا به لب شط سر سبوی

وز خاطر کدورت بغدادیان بشوی

مُهرم به لب نه از قدح می که هیچ کس

ز آبناهی این دیار نیز زده گفتگوی

از ناکسان وفا و مروّت طمع مدار

از طبع دیو خاصیت آدمی مجوی

در راه عشق، زهد و سلامت نمی خرنند

خوش آنکه با جفا و ملامت گرفت خوی

۱. فخرالدین علی، رشحات، ۷/۱-۲۵۶؛ باخرزی، مقامات، ۸-۱۶۶.

۲. فخرالدین علی، همان، ۲۵۸/۱.

عاشق که نقب زد به نهانخانه وصال
 دارد فراغتی ز نفیرِ سگانِ کوی
 بیرنگی است و بی‌صفتی، وصفِ عاشقان
 این شیوه کم طلب ز اسیرانِ رنگ و بوی
 جامی مقامِ راست‌روان نیست این زمین
 برخیز تا نهیم به خاکِ حجازِ روی^۱

عیدِ روزه ۸۷۷ ه. ق. که سپری شد، جامی بغداد را به سوی حجاز
 ترک گفت. اوزن حسن یکی از سپاهیانِش را راهنمای قافله حج ساخت تا
 از جامی در برابرِ تعرّضهای احتمالی حمایت کند.^۲ جامی در اواخرِ شوال
 همان سال به نجف رسید. در نجف نخست این غزل را سرود:

قَدْ يَهْجُذُ مَشْهَدُ مَوْئٍ، أَيْنُخُوا جَمَلِي^۳
 که مُشاهد شد از آن مشهدم انوارِ جلی
 رویش آن مظهر صافیست که بر صورتِ اهل
 آشکارست در او عکسِ جمالِ آذلی
 چشمم از پرتو رویش به خدا بینا شد
 جای آن دارد اگر کور شود مُعْتَزلی
 دعوی عشق و تولا مکن ای سیرتِ تو
 بُغْضِ اربابِ دل از بی‌خردی و دَعْلی
 مشک بر جامه زدن سود ندارد چندان
 چون تو در جامه گرفتار به گنْدِ بَغْلی
 چون ترا چاشنیِ شَهْدِ محبّت نرسید
 از شه نحل چه حاصل ز لباسِ عَسْلی
 جامی! از قافله‌سالارِ ره عشق ترا
 گر پرسند که آن کیست؟ علی گوی، علی^۴

۲. باخرزی، مقامات، ۱۷۹.

۱. دیوان، ۲۱۲.

۳. مشهد و بارگاه مولایم آشکار شد، فروخواه‌انید شترم را.

۴. دیوان، ۱۲۸.

و چون به زیارتِ مشهدِ منسوب به امیر پارسایان و پاکان رسید،
قصیده‌ای سرود که در تاریخ ادبیاتِ دین به زبان فارسی، بی‌گمان
خواندنی است و میزانِ تعلُّقِ باطنیِ جامی را به امیر مؤمنان علی (ع)^۱
نشان می‌دهد آن هم در مقام یک عارفِ دانشمندِ حنفیِ نقشبندی. در
اینجا برخی از ابیاتِ قصیده مذکور را می‌آوریم تا روحیه مذهبی
جامی در طی سفر حجاز روشن شود.

أَصْبَحْتُ زَائِرًا لَكَ يَا شَحْنَةَ النَّجَفِ^۱

بهرِ نثارِ مرقد تو نقدِ جان به کف
تو قبله دعایی و اهلِ نیاز را
روی امید سوی تو باشد ز هر طرف
می‌بوسم آستانه قصرِ جلالِ تو
در دیده اشکِ عذر ز تقصیرِ ما سَلَف
گر پرده‌های چشم مُرْصَع به گوهرم
فرشِ حریمِ قبرِ تو گردد زهی شرف...
رو کرده‌ام ز جمله اکنافِ سوی تو
تا گسیریم ز حادثه دهر در کَنَف...
بر روی عارفان ز تو مفتوح گشته است
ابوابِ کُنْتُ کُنْتُ به مفتاحِ مَنْ عَرَف
جز گوهرِ ولایِ ترا پرورش نداد
هر کس که با صفای درون زاد چون صدف...
ناجنس را چه حد که زَنَد لَافِ حُبِّ تو
او را بَوَد به جانبِ موهومِ خود شَعَف...^۲

۱. ای نگاهدارِ نجف! زائرِ تو شدم.

۲. جامی در این بیت دقیقاً همان پنداری را در حَقِّ حَبِّ شیعۀ عصرش نسبت به علی (ع)
مطرح داشته که در سلسله‌الذهب هم به آن پرداخته است. - فصل ۳.

جامی به آستانِ تو کانجا پی سجود
 هر صبح و شام اهل صفا می کشند صف
 گردی به دیده رُفت و به جیب صبا نهفت
 أَهْدِي إِلَى أَحَبِّهِ أَشْرَفَ الْكُحْفِ^۱

اما ظاهراً گزارشِ ستهندگی های جامی با عارفانِ شیعی و شیعه گرا^۲، و هم ابیاتِ مندرج در سلسله الذهب او در ذمّ روافض، به نجف نیز رسیده بوده است یا شیعیانِ بغداد خبرِ آن را به نجف رسانیده بودند؛ زیرا با وجودِ آنکه جامی در قصیده مذکور، در بیت: می بوسم آستانه قصرِ جلال تو در دیده اشکِ عذر ز تقصیر ما سلف

کوتاهیهای پیش از ۸۷۷ ه. ق. خود را در حقِ خاندانِ رسول (ص) که به هر حال از سلسله الذهب استنباط می شود - ابراز داشته و عذر خواسته است، با این همه یکی از شیعیانِ نجف بر جامی معترض شده و او را «خارجی» خوانده است.^۳

به هر حال، در آغاز ذی قعدة ۸۷۷ ه. ق. جامی به سوی مدینه حرکت کرد و پس از ۲۰ روز به آن شهر رسید و روضه رسول اکرم (ص) را زیارت کرد و ۱۰ روز دیگر راه سپرد و در اوانِ ذی الحجه همان سال به مکه رسید. ۱۵ روز در مکه بماند و مناسکِ حج را به جای آورد^۴ و مجدداً به مدینه بازگشت. چنانکه بیتِ زیر بازگشتِ او را به مدینه تصریح می کند:

۱. بهترین تحفه را برای دوستان آورد. دیوان، ۵۶.

۲. در این مورد - همین کتاب، فصل ۵.

۳. فخرالدین علی، رشحات، ۲۶۰/۱؛ باخرزی، مقامات، ۸۰-۱۷۹.

۴. فخرالدین علی، همان، ۲۶۱/۱؛ باخرزی، همان، ۱۸۲.

به کعبه رفتم و آنجا هوای کوی تو کردم
جمال کعبه تماشا به یاد روی تو کردم^۱

پس از زیارتِ مجددِ مدینه به شام رفت و در دمشق به مدت ۴۵ روز اقامت گزید و نزد قاضی محمد خُزیری (خضیری) حدیث سماع کرد. سپس به حلب رفت و دانشمندانِ حلب از او استقبال درخور کردند. او در دمشق بود که خبرِ سفرش به سلطان محمد عثمانی رسید. سلطان عثمانی یکی از شاعرانِ هرات را - که با جامی آشنایی داشت: خواجه عطاءالله کرمانی - با تحفه‌ها و هدیه‌های نقدی و جنسی به نزد او فرستاد و از وی خواست تا حینِ بازگشت، به روم (آسیای صغیر) برود. پیش از رسیدنِ عطاءالله کرمانی به دمشق، جامی آن شهر را ترک گفته بود و به حلب بازگشته بود.^۲ در حلب بود که از خواهشِ سلطان عثمانی آگاه شد، و چون از رفتنِ به دربارِ عثمانی امتناع داشت، با سرعت به سوی تبریز حرکت کرد. در میانهٔ راه امرا و دولتمردانِ اوزن حسن او و همراهانش را از راهِ کردستان به تبریز آوردند و در آنجا از وی استقبالی شایان کردند.^۳

ظاهراً جامی چند روزی در تبریز اقامت کرد و با مشایخ و دانشورانِ آنجا آشنا شد. آشنایی او با سیداحمد لاله می‌بایست در همین ایام روی داده باشد: او آخر جمادی‌الاولی از سال ۸۷۸ ه. ق.، که پس از آن او رابطهٔ خود را با لاله از طریقِ مکاتبه استمرار داد و از رای و نظرِ لاله در شناختِ بهترِ آرای ابن عربی بهره‌ور شد.^۴ باری،

۱. دیوان، ۶۹.

۲. باخرزی، مقامات، ۱۸۳.

۳. فخرالدین علی، رشحات، ۲۶۳/۱.

۴. مایل هروی، «جامی و مشایخ شیعی»، نامهٔ فرهنگستان، سال ۲، شماره ۵، (بهار ۱۳۷۵) صص ۶۵-۷۰.

هرچند اوزن حسن از جامی درخواست تا بقیه عمرش را در تبریز بگذراند، اما او نپذیرفت و در ۶ جمادی الاخری به سوی خراسان روانه شد و در ۱۸ شعبان ۸۷۸ ه. ق. به هرات بازپس آمد.

هنگامی که جامی به هرات رسید، سلطان حسین میرزا در مرو بود، امیر علیشیر نوایی نیز به وزارت او رسیده بود و با او همراه بود، سلطان تیموری از مرو تحفه‌هایی همراه با مکتوبی به جامی فرستاد که در آغاز آن این بیت درج بود:

أَهْلًا بِمَقْدَمِكَ الشَّرِيفِ فَإِنَّهُ فَرَحُ الْقُلُوبِ وَنُزْهَةُ الْأَرْوَاحِ^۱

علیشیر نوایی هم نامه‌ای به جامی ارسال داشت که رباعی زیر از مندرجات آن بود:

انصاف بده ای فلکِ مینافام

تا زین دو کدام خوبتر، گاه خرام
خورشید جهان تاب تو از جانب صبح
یا ماه جهان گرد من از جانب شام^۲

مقارن ورود جامی به هرات فرزندان سلطان ابوسعید گورکانی بر آن شدند که به هرات حمله کنند. این نیت آنان هرچند عملی نشد، اما اهالی خراسان، خواجه عبیدالله احرار را متهم کردند که حمله پسران سلطان ابوسعید را کاری مرضی و پسندیده اعلام کرده است.^۳ جامی در این واقعه جانب سلطان حسین میرزا را گرفت و آشکارا از او در جمع مردم دفاع کرد. چون گزارش پشتیبانی جامی به خواجه علی - داماد خواجه احرار، که در میان سپاهیان فرزندان ابوسعید بود - رسید، جامی را مورد نقد و تعریض قرار داد که:

۱. فخرالدین علی، رشحات، ۱/۲۶۳.

۲. نوایی، مجالس الثنائین، ۳۵۸.

۳. باخرزی، مقامات، ۷-۱۹۶.

ما مشابه مسایخ خراسان نه ایم که مکتب تصرف و اختیارشان
پیداست بلکه ما گوشه نشینان ترکستانیم که عزل و نصب
سلاطین ممالک به دست قدرت و اقتدار ماست.^۱

جامی با شنیدن این سخن بر آشفت و به مشایخ ترکستان پیغام داد،
پیغامی که گوشه دستار خواجه احرار را نیز نشان گرفت، به این گونه:
ما یک به یک از مشایخ ترکستان را نیز دیده ایم و به سرحد قوت
و توانایی هر یک از ایشان رسیده ایم. طبقه خراسانیان اگر مرده
باشند، هرگاه قدم در جاده فقر و انکسار نهند، برابر ایشان
بر می جهند.^۲

بی گمان این پاسخ جامی از یک سو خواجه احرار را - که
تیمورزادگان از او در هراس بودند - آگاه کرد تا در امور سیاسی هرات
دخاله نکند و از دیگر سوی سلطان حسین میرزا و درباریان هرات را
نسبت به جامی خوش بین ساخت و پیوسته. به طوری که پس از این
جامی تا پایان عمر، یکی از حلقه های درشت نظام اجتماعی فرهنگی
حکومت سلطان حسین میرزا در خراسان محسوب شد تا جایی که
توده مردم، عموماً، مشکلات و خواسته های خود را از طریق او
به گوش سلطان و وزیرش - امیر علیشیر نوایی - می رسانیدند^۳ و
حتی دانشمندانی چون عبدالرزاق سمرقندی - مؤلف تاریخ مطلع
سعدین - و شاعرانی چون مسعود ترکمان قومی - سراینده مثنوی
سیاسی تیغ و قلم - جامی را واسطه آشنایی و اتصال با دربار قرار
می دادند.^۴ به این لحاظ جامی همچون وزیران، منشی و نامه نگاری

۱. همان، ۱۹۸.

۲. همانجا.

۳. این نکته دقیقاً از مجموعه مکاتیب جامی آشکار است. ۹۰ درصد از نامه های جامی
به جهت فیصل دادن به مشکلات مردم به نام سلطان و وزیرش نوشته شده است.

۴. باخرزی، مقامات، ۲۵۱ و تعلیقه مربوط به آن در همان کتاب.

داشت به نام عبدالواسع باخرزی، که رای و نظر جامی و وصیتها و وساطتهای او را به دربارهای هرات، آق قویونلو و دیگر دربارهای عصر می نوشت^۱. وقتی که خواجه قطب الدین طاووس - وزیر سلطان حسین میرزا - دچار مشکل سیاسی شد و از هرات فرار کرد و به اوزن حسن پناه برد، جامی بود که از یک سو او را در دربار آق قویونلو صیانت کرد و از دیگر سو رای سلطان تیموری را درباره او ملایم ساخت و سرانجام عفو سلطان را درباره وی میسر کرد^۲.

پیوستگی دربار به جامی وقتی عمیق تر شد که امیر علشیر نوایی دست ارادت به جامی داد و در زمره مریدان نقشبندی قرار گرفت و جامی را در نظر اهالی خراسان و مراکز قدرت در شرق و غرب ایران به حیث ملجأ و مأوا معرفی کرد. مردم او را «مخدوم» می خواندند^۳ و وزیر عصر هم از او به عنوان «مولانا نورا» یاد می کرد^۴. با این همه، دانش و بینش ادبی - عرفانی جامی از او مردی ساخته بود که اگرچه به دام این گونه بزرگداشتها افتاده بود اما غره نشده بود، بسیار ساده

۱. البته باخرزی همه نامه های جامی را انشا نکرده است ولیکن ساختار زبانی بعضی از نامه دقیقاً حاکی از آن است که نامبرده پاره ای از نامه های جامی را - که به خاطر مشکلات مردم به دربار و درباریان فرستاده - انشا کرده است. هم نامبرده از جمله ویراستاران برخی آثار جامی بوده است. از جمله بهارستان جامی را بر اثر خواش مؤلف خوانده و پاره ای از ساختارهای زبانی آن را اصلاح (ویرایش) کرده است. باخرزی، مقامات، ۲۳۹.

۲. خواند میر، حبیب السیر، ۳۲۸/۴؛ باخرزی، مقامات، ۲۱۱.

۳. در بیشترینه متون و نگارشهای نیمه دوم قرن نهم از جامی با همین عنوان یاد شده است. تا جایی که این واژه سیاسی (دیوانی) ظاهراً از همین دوره وارد تفکر عرفانی نقشبندی شده و بار معنایی ای معادلی «پیر» و «شیخ» پیدا کرده است. این هم که دولتشاه سمرقندی ذکر جامی را در صدر وزیران عصر تیموری و پیش از ذکر سلطان حسین میرزا مطرح بحث داشته است، البته اتفاقی نیست بلکه متضمن مفهومی است درخور درنگ. تذکره الشعراء، ۳۶۲.

۴. نوایی، مجالس النفاث، فهرست اعلام، ذیل «نورا».

می زیست و ساده می پوشید. اینکه در خیابان هرات - محله ای بیرون از شهر - می زیست، خرسند بود^۱. دانشمندان عصر که او را برای نخستین بار می دیدند، می پنداشتند که وی «هیزم کش» یا مَطْبُخِی و آشپز «مخدومی جامی» است^۲.

از اینکه جامی، برای نخستین بار در چه سن و سالی زن گرفته و زندگی خانوادگی را شروع کرده است، اطلاع دقیقی نداریم، ولیکن می دانیم که او در میان سالی - شاید نزدیک به پنجاه سالگی - ازدواج کرده و با یک زن زیسته است. همسر او نوه پیرش سعدالدین کاشغری دختر خواجه کلان بوده که جامی با آن خانواده از دهه ششم سده نهم هجری آشنا بوده است. نتیجه این ازدواج هم چهار فرزند بوده که فرزندهای اول، دوم و چهارم او در گذشته اند. فرزند دوم وی (زاده ۸۸۵ ه. ق.)^۳ صفی الدین محمد نام داشته و یک سال بیشتر نزیسته و در گذشته و مرگ او جامی را برای مدتی - هرچند کوتاه - ناآرام و از زندگی فرهنگی و اجتماعی به دور داشته است. مرثیه ای که جامی در سال درگذشت فرزندش سروده است، علاوه بر آنکه در میان این نوع ادبی در زبان فارسی حائز اهمیت فراوان می نماید، هم به لحاظ شناخت روحیه جامی، و چگونگی نگره او به جهان - آن هم از موضع دانشمندی عارف - درخور آن است که به حیث نمونه ای از منش و آیین زندگی وی در این برهه از زندگیش مد نظر قرار دهیم. البته مرثیه مورد بحث ترکیب بندی است در هفت بند، که در اینجا سه بند آن را

۱. خودش گفته است: حدیث روضه مکن جامی، این نه بس ما را/ که در سواد هری ساکن خراسانیم. اسفزاری، روضات الجنات، ۱۹/۱.

۲. واصفی، بدایع الوقایع، ۶/۱ - ۴۷۴.

۳. سال ولادت او را جامی با ماده تاریخ «فخر» = ۸۸۵ نشان داده است - فخرالدین علی، رشحات، ۲۹۳/۱.

- که به نوعی، اندیشه و تفکر جامی را نشان می‌دهد و قدری
 جهان‌بینی او را روشن می‌دارد - نقل می‌کنیم:
 ... بسنگر گردشِ این چرخِ جفا آیین را
 که چه سان زیر و زبر کرد من مسکین را
 ریخت صد گوهرم از چشم چو از سلک وجود
 بُرد دُرّ صدفِ لطف صفی‌الدین را
 از حریم چمن شاخ گلی تازه شکست
 تا بیاراید ازان روضه حورالعین را...
 بی‌رُخش دیدن عالم نخواهد دل من
 بستم از خون جگر دیده عالم‌بین را
 مایه شادیم او بود، ندانم به چه چیز
 شاد سازم دگر این خاطر اندوهگین را
 حرقتِ فرقتِ او می‌زند از سینه عَلم
 دم به دم می‌کشم آهی، طلبِ تسکین را
 هـمـره آه دلا راه به علیین جوی
 بشنو این نکته و در گوش صفی‌الدین گوی
 ... حیف بودی چو تو دُرّی به کفِ بدگهران
 یا چو تو آینه‌یی در نظری کج‌نظران
 حیف بودی چو تو شمعی ز سراپرده قدس
 رخ برافروخته در انجمن بی‌بصران
 حیف بودی چو تو ماهی همگی درخور مهر
 تیغ کین خورده درین معرکه کینه‌وران
 آمدی پاک و شدی پاک پس پرده غیب
 دست نایافته بر تهمت تو پرده‌دران
 ای خوش آن دلبر گلچهره خوش‌لهجه که رخت
 زود بر بست ز هنگامه کوران و کران

نیست در کارِ فلک محکمی بی، کاش قضا
 افگند سنگ درین کارگه شیشه گران
 چون کند پیر جهان دیده تمنای بقا
 بار رفتن چو ببستند ازو خُرد تران
 جامی آن به که درین مرحله آن پیشه کنی
 که ز مرگِ دگران، مرگِ خود اندیشه کنی
 شربتِ تلخ رسد آخر ازین جام ترا
 کام ناخوش کند این جرعه به ناکام ترا
 دامِ تلبیس بود هرچه درین صیدگه ست
 جز فنا و نرھاند کس ازین دام ترا
 خاک شو خاک ز آغاز که دوران سپهر
 خاک سازد به تہ پای سرانجام ترا
 رقم نام خود از تخته هستی بتراش
 کآخر از لوح بقا محو شود نام ترا
 به فراموشی خود نام بر آور زان پیش
 که فراموش کند گردشِ ایام ترا
 می کنی آرزوی پختگی از هر خامی
 چند دل رنجه بود زین طمع خام ترا
 جاو دنیا مطلب، دولتِ فانی بگذار
 جاو دین بس بود و دولتِ اسلام ترا
 رو به دیوار کن و سر به گریبان درکش
 هرچه جز هستی حق، از همه دامن درکش^۱

پس از مرگِ صفی الدین محمد، در ۸۸۲ ه. ق. سومین فرزند
 جامی به دنیا آمد و پدر او را ضیاء الدین یوسف نامید، فرزندی که برای

۱. جامی، دیوان، ۱۲۱-۱۱۸.

پدر ماند و پدر هم به جهت تربیت او آثاری چون بهارستان (تألیف ۸۹۲ هـ. ق.) و الفوائد الضیائیة (ساخته ۸۹۷ هـ. ق.) نوشت.^۱ با زاده شدن ضیاءالدین یوسف، جامی آرامش روحیش را به دست آورد و به تألیف و تصنیف چندین اثر عرفانی اهتمام کرد. از آن جمله در ۸۸۳ هـ. ق. تألیف اثر بلند و مشهورش - نفحات الانس من حضرات القدس - را که در ۸۸۱ هـ. ق. به خواهش امیر علیشیر نوایی به آن پرداخته بود، به پایان برد.^۲

در ۸۸۴ هـ. ق. برای سومین بار به خاطر دیدار خواجه عیب‌الله احرار آهنگ سمرقند کرد. در این سفر ۱۵ روز در سمرقند ماند و با خواجه احرار مشکلات الفتوحات المکیه را مورد تنقیب و تفتیش قرار داد.^۳ در بازگشت از سمرقند، دیوان اولش را به نام فاتحه الشبّاب تدوین کرد. سال بعد - ۸۸۵ هـ. ق. - به تدوین دیوان دوم خود به نام واسطه العقد همت گماشت.^۴ هم در این سال اثر معروف دیگرش - شواهد النبوة - را تصنیف کرد^۵ و قصه سلامان و اِیسال را برای سلطان یعقوب آق‌قویونلو نظم کرد.^۶ در ۸۸۶ هـ. ق. نیز جامی بیشتر وقتش را صرف تحقیق و تألیف کرد. نگارنده‌هایی چون أشیعة اللّمعات؛ اربعین (یا چهل حدیث منظوم) و مثنوی تحفة الأحرار از جمله کارهای مکتوب او در این سال بوده است.^۷ در همین سال بایزید دوم - سلطان عثمانی - از جامی دعوت کرد که به استانبول سفر کند. او دعوت سلطان را

۱. دیباجة‌های جامی بر بهارستان و ضیائیة؛ نیز: فخرالدین علی، رشحات، ۲۹۳/۱.

۲. جامی، نفحات الانس، دیباجة و خاتمة کتاب.

۳. فخرالدین علی، رشحات، ۲۵۱/۱ - ۲۴۹.

۴. جامی، دیباجة‌های دیوانهای اوّل و دوم.

۵. همو، دیباجة شواهد النبوة. از دیباجة این اثر بر می‌آید که جامی این اثرش را به منابهت مجلّد نخست نفحات الانس می‌دانسته است. با این برآورد، جامی به حلیة الاولیاء ابو نعیم اصفهانی یا تلخیص آن: صفة الصفوة - از ابن جوزی نظر داشته است.

۶. همو، سلامان و اِیسال، ۱۳۶، ۱۸۹.

۷. دیباجة‌های جامی بر آثار مذکور.

پذیرفت و به سوی روم (آسیای صغیر) حرکت کرد ولیکن چون به همدان رسید، شنید که در آن خطّه بیماری طاعون شیاع یافته است. بنابراین پیشتر نرفت و به هرات بازگشت.^۱ بی گمان جامی الدرّة الفاخرة را که سلطان محمد دوم اندکی پیشتر از ۸۸۶ ه. ق. از او خواسته بود تا به صورت تطبیقی مباحث الهی را بر پایه آرای متکلمان، و حکیمان و صوفیان مورد نقد و بررسی قرار دهد، در همین ایام تألیف کرده بوده و چون خود از رفتن به عثمانی انصراف کرده، اثر مورد بحث را به دربار عثمانی فرستاده است.^۲

جامی از ۸۸۷ ه. ق. تا پایان عمر در هرات به سر برد. در این سالها زندگی او صبغه‌ای کاملاً فرهنگی-اجتماعی داشت. در ۸۸۷ ه. ق. از نظم مثنوی سنبحة الأبرار فراغت یافت. توجه به امور لنگرخانه نورا^۳ - که مبتنی بر رسیدگی به مسائل خانقاهی و خانقاهیان بوده است - و تدریس در مدرسه گوهرشاد بیگم^۴، و نیز فیصل دادن مشکلات و معضلات مردم^۵ از جمله مشغولیت‌های او در دهه ۸۸۸-۸۹۸ ه. ق. بوده است. هم او در میانه سالهای ۸۸۸ و ۸۸۹ ه. ق. به ترتیب مثنویهای یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون را نظم کرد.^۶ در ۸۹۰ ه. ق. دفترهای دوم و سوم سلسله الذهب را سرانجام داد.^۷ در ۸۹۱ ه. ق. به قصه اسکندر رومی نگاهی دیگر انداخت و نظم خردنامه اسکندری را

۱. از این سفر جامی در هیچ یک از حلقه نگارشهای عصر او - که در حوزه فرهنگی ایران تألیف شده، یاد نشده است فقط نویسندگان حوزه فرهنگی ترکیه به آن توجه داده‌اند. طاش کبری زاده، الشقائق النعمانیة، ۱/۳۹۰-۳۸۹.

۲. همانجا.

۳. باخرزی، منشأ الانشاء، ۱/۱۸۲.

۴. همو، همان، ۱/۷-۲۹۵.

۵. رش: جامی، مکاتیب که حاکی از توجه جامی به امور اجتماعی و مردمی - خاصه در دو دهه پایانی عمرش - هست.

۶. جامی، یوسف و زلیخا، ۷۴۶؛ همو، لیلی و مجنون، ۹۰۸.

۷. حکمت، جامی، ۸-۱۸۶.

آغاز کرد. در همین سال چهارمین فرزند او به دنیا آمد که او را ظهیرالدین عیسی نامید. اما این فرزند نیز همانند فرزندانِ اوّل و دومِ وی پس از چند هفته درگذشته است.^۱

در ۸۹۲ هـ. ق. جامی بهارستان را نوشت^۲ و در ۸۹۵ هـ. ق. نظم خردنامه اسکندری را به پایان برد^۳. او در پیرانه سری از محبوبیتی عام برخوردار بود و از شرقِ ایران - شبه قاره هند - و غرب ایران - آسیای صغیر - به او توجه بسیار می شد. نقدینه هایی که از سوی ملک التجار محمود گاوآن از هند^۴، و از سوی سلطان بایزید عثمانی از استانبول^۵ به دست جامی می رسید، او را در ایام سالخوردگی و کهولت دستگیر بود.

در ۸۹۵ هـ. ق. خواجه عبیدالله احرار در سمرقند درگذشت، جامی مرثیه ای بلند در رثای او سرود و هم غزلی و قطعه ای به حیث ماده تاریخ فوت او ساخت و «رفتنِ خواجه احرار» را چون «فروافتادنِ کهن درختِ بلند» دانست که سایه اش از سرِ نقشبندیه کم شد^۶. با درگذشتِ احرار، جامی یگانه پیر سالخورده و دانشورِ نقشبندی محسوب می شد اما ظاهراً او بیش از آنکه به «شیخی» و «خانقاه داری» بپردازد در این موقعیت هم به تألیف و تصنیف می پرداخت^۷. چنانکه در ۸۰ سالگی - یعنی در ۸۹۶ هـ. ق. - دیوانِ سومش را به نام خاتمة الحیات تدوین کرد و دو سال بعد، در روز جمعه ۱۷ محرم الحرام ۸۹۸ هـ. ق. در خانه اش - واقع در خیابان هرات - پس از تحمّل چهار

۱. فخرالدین علی، رشحات، ۲۸۶/۱.

۲. جامی، بهارستان، ۱۲۲.

۳. همو، خردنامه، ۹۱۸، ۹۲۲، ۱۰۱۲.

۴. باخرزی، مقامات، ۱۲۸.

۵. عبدالحسین، نوایی، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، ۵-۴۵۲.

۶. فخرالدین علی، رشحات، ۲/۶۵۸ به بعد.

۷. بسنجید با لاری، تکمله، ۱۱-۱۲.

روز بیماری درگذشت. صبح شنبه سلطان حسین میرزا همراه با امیر علیشیر نوایی و همه اُمرا و دانشیان و عامه مردم هرات جنازه او را تشییع کردند و به عیدگاه بردند و بر او نماز گزاردند و سپس به خیابان آوردند و نزدیک مزار شیخ سعدالدین کاشغری به خاک سپردند و سلطان و هم وزیرش به یاد جامی مجالس تعزیه برگزار کردند. در بیستم او نوایی اهالی هرات را اطعام کرد و بیشتر شاعران شهر در رثای او مرثیه ساختند و به جهت درگذشت وی ماده تاریخ وضع کردند تا جایی که گفته‌اند در روز بیستم او نزدیک به یک هزار مرثیه و ماده تاریخ فوت جامی در نزد سلطان حسین میرزا خوانده شد و سلطان هم به شاعران مرثیه گوی صله داد.^۱ وزیر سلطان هم مرثیه‌ای سوزناک در مرگ جامی سروده بود که خواندن آن را در میان انبوه مردم به کمال‌الدین حسین واعظ کاشفی وا گذاشت.^۲

در روز چهلّم نیز خود سلطان حسین میرزا دعوت عام کرد و اهالی هرات را به عیدگاه فراخواند و طعام داد و فرزند جامی - ضیاءالدین یوسف - و همه خادمان و پیروان جامی را بناخت و خلعت داد. علیشیر نوایی هم بر سر مزار جامی عمارتی بلند بنا کرد و موقوفاتی به آن اختصاص داد و حافظان قرآن برگماشت تا مدام بر سر مزار قرآن بخوانند.^۳ اما این وضع دیری نپایید، وقتی نهضت سیاه‌پوشان اردبیل هرات را فراگرفت، نخستین اقدام آنان آتش انداختن در بنای مزار جامی بود و^۴...

۱. میرخواند، روضة الصفاء، ۲۶۶/۷؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۳۳۸/۴؛ همو، خلاصة الاخبار، ۲۰۵-۲۰۶؛ فخرالدین علی، وشحات، ۲۸۲/۱؛ باخرزی، مقامات، ۲۶۵.

۲. لاری، تکمله، ۴۲. مرثیه مذکور میزان تعلّق علیشیر نوایی را به جامی نشان می‌دهد و هم مقام بلند جامی را در نزد وزیر و درباریان روشن می‌کند. برای متن مرثیه مذکور ← باخرزی، مقامات، ۲۶۲-۲۶۴. ۳. لاری، همان، ۴۳.

۴. واصفی، بدایع الوقایع، ۲۲۵/۱ به بعد.

جامی، دربارهای سیاسی عصر و پسندهای عام فرهنگی - اجتماعی

هنوز صد سال از عمرِ زبان و فرهنگِ فارسی نمی‌گذرد که اهالی آن زبان و آن فرهنگ توانسته‌اند رشتهٔ رسمیتِ فرهنگِ درباری و دیوانی را از دستها و پایهای خامه‌ها و اندیشه‌های خویش بکشایند. پیش از این در قلمروِ زبان فارسی، اهالی فرهنگ اگر به‌دامانِ دیوان نمی‌افتادند، یا دستارشان را به‌سرآورده دربار نمی‌بستند یا با پردگیانِ دربار نمی‌پیوستند البته قابلیت‌ها و استعدادهایشان رشد نمی‌کرد و شیاع نمی‌یافت. فرخی سیستانی را در نظر آریم که اگر با «کاروانِ حله» همراه نمی‌شد و به‌ازدحامِ ادیبانِ مبلّغ دربار غزنوی نمی‌پیوست، می‌بایست تا پایانِ عمر زمینِ ارباب را بذر می‌ریخت و آرد می‌بیخت و هم آن همه قصیدهٔ فخیم و با صلابت به‌زبان فارسی ارزانی نمی‌داشت. نظیرِ فرخی می‌توان چندین صد شاعر و ناظم و مؤلف و دانشمند در قلمرو زبان پارسی نام برد، اما همانندِ عطار نیشابوری و جلال‌الدین محمد بلخی البته که در حوزهٔ زبان و فرهنگِ فارسی معدودند و اندک.

این رسمیتِ فرهنگی و پیوندِ نامبارکِ اهالی قلم با صاحبانِ تیغ و

شمشیر البتّه پیشینه‌ای دیرینه دارد و علل و عوامل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی؛ و هم علّت بدفهمی و کزفهمی از منابع مربوط به عالم باور و اعتقاد، پیشینه‌اش را با آن همه درازی، عمق و غور بخشیده است. من در اینجا قصد تحلیل و تعلیل رسمیت فرهنگی را در زبان فارسی ندارم، اشاره‌ای کردم تا بگویم که در عصر جامی رسمیت فرهنگی، البتّه بیشتر رسمیت داشت به‌طوری که اهالی فکر و فرهنگ به‌ندرت می‌توانستند از مدار مغناطیسی ارباب زر و زور به‌دور مانند و بتوانند استعدادها و قابلیت‌های‌شان را شیوع دهند و گسترده سازند.

ملک مسعود قمی - یکی از شاعران بااستعداد زبان فارسی در عصر جامی - وقتی از درباره آق‌قویونلوها نفور کرد و به‌هرات آمد، بسیار کوشید تا بیرون از حوزه شاعران و ادیبان رسمی درباره سلطان حسین میرزا به‌زندگی فرهنگی خویش ادامه دهد، اما نتوانست و سرانجام مثنوی تیغ و قلم را - منظره‌وار - سرود و به‌این نتیجه رسید که «قلم» در سایه «تیغ»، «اِذْرار» می‌تواند کرد.^۱ جامی نیز این پسند فرهنگی - سیاسی عصر را دریافته بود و به‌رسمیت فرهنگی روزگارش پیوسته بود. درصد بیشتر شهرت و آوازه فرهنگی او هم نتیجه پیوستن وی به‌رسمیت فرهنگی عصر بود. و این رمزی بود که به‌راستی یکی از شاعران همان عصر به‌نام درویش دهکی قزوینی آن‌را شناخته بود که گفته بود:

به‌زربفت سلاطین، جامی از اشعار خود لاقد

چو درویش ار به‌جولایی فتد، بینم چه می‌بافد!^۲

۱. مثنوی مزبور یکی از ارزشمندترین آثار عصر تیموری است که نشان می‌دهد که بدون پیوستن به‌دربار، زندگی فرهنگی میسر نبوده است. ← مایل هروی، تعلیقات مقامات جامی، ۲۸۹.

۲. اوحدی کاشی، عرفات‌العاشقین، خطّی [232 b].

پیوستن جامی با دربارهای تیمورزادگان، سپید گوسفندان (آق قویونلو)، عثمانی و زرداران هندوستان البته به لحاظ پسندهای غالب ادبی در قلمرو زبان و فرهنگ فارسی مسئله‌ای است بدیهی، اما آیا به لحاظ عرفانی نیز در قرن نهم هجری این پیوند، نیکو می‌نموده است؟ این پرسشی است درخور تأمل، که به اعتبار شناخت بهتر جامی می‌بایست به آن توجه شود.

آشکار است که در تاریخ تفکر خانقاهی، عارفان «سوته‌دل»، نه صوفیان کوتاه‌فکر با اهالی دربار و با صاحبان زر و زور نساخته‌اند، اگر همیشه به مخالفت‌شان نخاسته‌اند، همیشه به موافقت‌شان هم نرفته‌اند. این مسئله نه به معنای آن است که آنان از وجود چنین پیوندی و بهره‌های گونه‌گون آن بی‌اطلاع بوده‌اند به عکس، دقیقاً پسند رسمیت فرهنگی را حس می‌کرده‌اند. به همین جهت در مجموعه آدابی که به عنوان «رُخَصَّت» مطرح می‌داشته‌اند، تقرب و نزدیکی با سلاطین و حاکمان را مد نظر داشته و بر آن بوده‌اند که: ادب آن بود که پُشتوانی ایشان (= سلاطین) نکند و تا تواند ایشان را به عدل فرماید و از ظلم منع کند.^۱

و این شرط طریقت بوده است که:

درویش تا تواند سعی کند که خود را از صحبت دنیا داران و حاکمان پرهیزد از بهر آنکه ناچار بود در صحبت ایشان مراعات و محافظت ایشان کردن. و غالب آن بود که ایشان بر مردم ظلم و ستم کنند و هر کس نتواند که کلمه حق گوید ایشان را. و اگر نیز بگوید، باشد که قبول نکنند... فی الجمله درویش باید که البته از صحبت ایشان پرهیزد و اگر ایشان به زیارت وی روند، شرط آنست که بر ایشان طمع نکند و از ایشان چیزی قبول نکند و اگر چه داند که از وجه حلال است.^۲

۱. ابونجیب سهروردی، آداب المریدین، ۱۸۴.

۲. نجم‌الدین محمود اصفهانی، مناهج الطالبین، ۶-۱۹۵.

گفتارِ مزبور مبتنی بر نظریهٔ سیاسی صوفیان و خانقاهیان ایران است که پیش از مغول بر آن تأکید داشته‌اند اما در حوالی عصرِ جامی نظریهٔ مذکور در حوزهٔ تفکرِ عرفانی نقشبندیه دگرگون شده و عموماً صوفیان نقشبندی به جهت دست یافتن به ثروت و مکنّت یا به جهت فرا خواندن حاکمان به عدل روی به دربار می‌برده‌اند و فتوح و نذورِ دربار را می‌پذیرفته‌اند و کلیّت سلطنت را به حیث ضرورتی اجتماعی تلقی می‌کرده‌اند.^۱ البتّه مشایخ نقشبندی در زمینهٔ دنیاداری و ثروت، و هم در خصوصِ تقرب به سلاطین، بسیار واقع‌بینانه نگرسته‌اند. مال و ثروت را برای مشایخ صوفیه به آن جهت مفید دانسته‌اند تا انقیاد و خضوع مریدان نسبت به آنان تحقّق یابد^۲ و پیوستن با دربار و درباریان را هم به آن سبب مستحسن و سودمند فهمیده‌اند که بارِ ظلم و تعدی سلاطین را بر جامعه سبک سازند.^۳ به این جهت، در عصرِ جامی، پیر او - خواجهٔ احرار - آموزهٔ سیاسی نقشبندیه را به این صورت در میان عامّهٔ مردم تبلیغ می‌کرده است که:

طایفه‌ای به سببِ عدم معرفت، مذمت دنیا می‌کنند و سلطنت را نیز مذموم می‌شمارند. و این هر دو مطلقاً مذموم نیست؛ زیرا که آدمی به حسبِ فطرت محتاج است به طعام، و بی آن قدرت بر طاعت میسر نی. و همچنین به لباس و مسکن. و نیز وقتی که به موجبِ قواعدِ شرعی و به امداد و نصرتِ فقرا و مساکین صرف شود، سببِ حصولِ درجاتِ اخروی است. و بسیار از

۱. برای اطلاع از نظریهٔ سیاسی نقشبندیه دربارهٔ سلطنت و رابطهٔ مشایخ نقشبندی با دربار - قاضی محمد زاهد، مسموعات، ۴۰، ۷۰، ۹۷؛ عبدالاول نیشابوری، ملفوظات، بندهای ۱۶۹، ۲۸۳، ۲۹۷، ۳۱۴، ۳۲۷؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۴/۶-۵.

۲. قاضی محمد زاهد، مسموعات، ۴۰.

۳. عبدالاول نیشابوری، ملفوظات، ۳۱۴.

مراتب و درجات اخروی باز بسته به دنیا است، بی حصول دنیا تحصیل آن متعذر است. و سلطنت نیز مرتبه رفیع است قریب به مرتبه نبوت. بعد از نبوت هیچ مرتبه‌ای اشرف از سلطنت نیست. امداد دین و ملت و تقویت شریعت بر وجهی که از سلاطین متصور است از هیچ طایفه‌ای متصور نیست. تعمیم احسان و دفع اهل ظلم و طغیان بر وجه کمال به سبب سلطنت میسر است. آنچه پادشاهان را در لحظه‌ای از انواع و اصناف خیرات میسر می‌شود به سالهای دراز دیگری را میسر نیست.^۱

این آموزه سیاسی که از سوی پیر جامی در سمرقند تبلیغ می‌شده و از سوی جامی، از حدود ۸۷۳ ه. ق. به بعد در هرات تبیین می‌گردیده است، اگر توسط برخی از صوفیه عصر محلّ تردید واقع می‌شده، قصّه‌ها و حکایت‌های سالکانه برای بی‌اثر کردن شک و تردید آنان در محیط زندگی جامی رواج داده می‌شده است.^۲

جامی دقیقاً با این آموزه سیاسی نقشبندی موافقت داشت و همچنان که خواجه احرار آموزه سیاسی مذکور را برای جامی و پیروان نقشبندی بیان می‌کرد^۳، او نیز نظریه مزبور را برای یاران و مریدان خود درخور اقبال می‌ساخت. چنانکه جامی در نامه‌ای که به یکی از مریدان دیوانی خویش - به نام شیخ نجم‌الدین زرگر عراقی - نوشته، تأکید کرده است که:

قرب پادشاه چنانچه بر هوشمندان روشن دل ظاهر است، بهترین وسیله‌ای است در تحصیل مُرادات دینی و دنیوی و

۱. همان، بند ۳۲۷.

۲. واصفی، بدایع الوقایع، ۷۱/۲-۷۰؛ و نیز همین کتاب، فصل ۱.

۳. خواجه عبیدالله احرار در نامه‌ای به صراحت از جامی خواسته است که ملازم دربار را مورد اهتمام قرار دهد. - جامی، مکاتیب، ۳۲۰، نامه شماره ۲۶.

تکمیل سعادتِ صوری و معنوی. دستگیری از پای افتادگان
به آن میسر است و پایِ مردیِ عنان از دستِ دادگان به آن مقور.
چنان استماع می‌افتد که خدمتِ ایشان (نجم‌الدین زرگر) در آن
باب اهتمام تمام دارند، امیدواری چنان است که آن معنی
(قُربت به پادشاه) روز به روز در تزايد باشد و ساعت قساعت
در ترقی، و به آن سبب به منتهای امید و دولتهای جاوید برسند.^۱

آشنایی با این آموزه سیاسی در طریقه نقشبندیه، سبب شد که
جامی، پس از پیوستن به سعدالدین کاشغری، روی به سوی درباره
تیمورزادگان کند. نخست در ۸۵۶ ه. ق. به درباره ابوالقاسم بابر روی
آورد، رساله جلیه خلل را در فن معما به نام او مصدّر کرد و هم غزلی در
ستایش وی سرود که هرچند به قالب، غزل می‌نماید اما به معنا چیزی
کمتر از قصیده‌های مدیح ندارد جز یک بیت آن که از مانعه و زاجر
درونی جامی حکایت دارد، بخوانید:

بیا ای ساقی مهوش، بده جام می رخشان
به روی شاه ابوالقاسم معزالدوله بابرخان
شهنشاه فلک‌مسند که زد از دولتِ سرمد
قدم بر تارکِ فرقد، عَلم بر طارم کیوان
رُخس آینه دلها، لبش حلال مشکها
کَفش دریا و ساحلها ز موجش قلزم احسان
ز باغِ جاه او برگی ست این زنگارگون گلشن
ز قصرِ قدر او خشتی ست فیروزه‌رنگ ایوان
چو دارد خُلقِ درویشانه با آیینِ سلطانی
گدایِ حضرتِ اویند اگر درویش اگر سلطان

تمنای کمالِ مِذْحَتَش کردم، خرد گفتا:

منه پای امل زین بیش بیرون از حد امکان
ز نظمِ دلکشِ جامی سرودِ بزمِ او بادا
نَوایِ عشرتِ باقی نویدِ عیشِ جاویدان^۱

هنوز قابلیت‌های صوفیانه و عرفانیِ جامی آشکار نشده بود که ابوالقاسم بابر از جهان رخت برپست: (۸۶۱ ه. ق.). باروی کار آمدن سلطان ابوسعید گورکان (۸۶۳ ه. ق.)، جامی به‌دربارِ او رفت. گویا در نخستین بار که جامی به‌آستانهٔ دربار ابوسعید وارد شد، «چون خبرِ انعقادِ عشرتِ درباریان به‌او رسید، معاودت کرد». هرچند سلطان ابوسعید ادوات و آلاتِ مناهی را برچید و در پیِ جامی کس فرستاد، اما او به‌دربار بازنگشت و عذرِ نرفتن به‌بزمِ سلطان را هم به‌گونه‌ای مطرح داشت که البته سلطان از جمع کردنِ اسبابِ ملاهی و مناهی پشیمان شد. غزلِ جامی که در این وقت به‌دربارِ ابوسعید فرستاده شد، چنین است:

نه زاهد آید مرا مانع ز بزمِ عشرت‌اندیشان
غمِ خود دور می‌دارم ز بزمِ عشرتِ ایشان
به‌جای کاطلس شاهان نشاید فرشِ ره حاشا
که راهِ قُربِ یابد دَلَقِ گردآلودِ درویشان
نیندیشم دعایی غیر ازین کان شاهِ خوبان را
مبادا هیچ‌گه آسیبی از کَیْدِ بدانندیشان^۲...

با این غزل، البته جامی نقطه عطفِ آموزهٔ سیاسیِ نقشبندیه را — که قربت به سلاطین را به اعتبارِ دادخواهی توجیه می‌کند — مرعی نداشت، اما اسبابِ پیوند با دربارِ ابوسعید گورکان را فراهم آورد.

۱. دیوان، ۵۸۸.

۲. همان، ۵۹۲.

به طوری که پس از آن جامی خود یکی از مدیح گستران ابوسعید شد و غزل و مثنوی در ستایش او نظم کرد^۱، او را «سایه خدا» خواند و همواره دعا می کرد که:

تا بود در بلندی و پستی سایه و آفتاب را هستی
یارب این سایه الاهی را آفتاب سپهر شاهی را
بر سریر بقا ممکن دار بر سپهر خلود روشن دار^۲

از عجایب زندگی جامی یکی این است که او برای نخستین بار دیوان اولش را در روزگار همین سلطان ابوسعید تدوین کرد^۳ و بر آن دیباچه‌ای نوشت سراپا در ستایش سلطان. و چون سلطان حسین میرزا بر جای ابوسعید نشست، جامی نیز دیباچه دیوان نخست را دگرگون کرد و به نام سلطان حسین نقش زد و چنین وانمود که در ۸۸۴ ه. ق. آن را فراهم آورده است. امروزه در میان انبوه نسخه‌های دیوان جامی از دیباچه نخست نه خبری است و نه اثری. گزارشگران احوال و آثار جامی هم از روزگار او تا عصر ما شخصیت ادبی-عرفانی او را بر مبنای دوگانه‌سازی و دوگونه‌نویسی دیباچه دیوان نخستش بر نرسیده‌اند، اما به ندرت در میان نسخه‌های دیوان اول جامی، نسخه‌هایی هست که متضمن دیباچه نخست می‌باشد. از آنجا که این دیباچه می‌تواند سیمای دربار پسندانه جامی را روشن کند، به نقل بخشی از آن دیباچه می‌پردازیم:

... و چون این بنده قلیل البضاعه و کمینه استطاعه را ازین مقوله
نظمی چند دست داده بود و تسوید ورقی چند اتفاق افتاده...
مناسب، بلکه واجب چنان نمود که خلعت قبولش به طراز

۱. دیوان، ۳۰۲، ۴۲۸.

۲. همان، ۷۷۵.

۳. خواندمیر، حبیب السیر، ۳۳۴/۴.

عرض بر جناب شهر یاری مطرّز شود و خطبه کمالش به نعت و
 نام خجسته فرجام حضرت سلطنت شعاری مشرف و معرّز گردد.
 زان که نقد سخن درین بازار
 گرچه باشد چو زر تمام عیار
 نرود همچو نقدهای روان
 تا نباشد بر آن ز سکه نشان
 سکه آن اگر نه ای آگاه
 نیست غیر از قبول حضرت شاه
 شاه روشن ضمیر صافی دل
 حامی حق و ماحی باطل
 معدن عدل و منبع انصاف
 مخزن فضل و مجمع الطاف
 شاه سلطان ابوسعید که هست
 آسمان پیش قصر قدرتش پست...

و این دیباچه، البته صحت و حقیقت سخن درویش دهکی قزوینی
 را در حق شهرت ادبی جامی تأیید می کند آنجا که گفته است:
 به زبانت سلاطین جامی از اشعار خود لافند
 چو درویش از به جولایی فند، بینم چه می بافد

با قدرت یافتن سلطان حسین میرزا و ندیمش امیر علیشیر نوایی
 پیوند جامی هم با دربار و درباریان استوارتر شد و محکمتر. به طوری
 که می توان گفت که جامی پس از ۸۷۸ ه. ق. دقیقاً یک حلقه درشت
 دستگاه سیاسی سلطان حسین محسوب می شد آن هم نه در دربار،
 بلکه در خانقاه و مدرسه، و در میان توده مردم، با حفظ مقام معنوی و

جاذبه‌های آن، که می‌توانست بسیاری از درشتیهای دربار را هموار بنمایاند و ناآرامیهای مردمی را آرام سازد.

به تعبیر دیگر، پس از آنکه جامی از سفر حجاز بازگشت، همراه با سلطان حسین میرزا و امیرعلیشیر نوایی مثلث حکومتی را بازآفرید که دو ضلع آن در دربار قرار داشتند و یک ضلعش در میانه خانقاه و مدرسه، با وجهه عنصر غالب شریعت حنفی، که بی‌گمان اهالی آن روز به یکی از خصیصه‌های خانقاهی، مَدَرسِی و مذهب حنفی وابسته بودند و «حضرت مخدومی جامی» هم ضلع سوم حکومت. از این پس، جامی نیازی نمی‌دید که خود به دربار مراجعه کند؛ زیرا «ضلعیت» درباری خود را در تشکیل دادن مثلث حکومت حس می‌کرد، اهالی دربار به نزد او می‌آمدند^۱ و آنان که به جامی پیوندی نسبی و حَسَبی داشتند و هم عاقله مردم چنین می‌پنداشتند که:

سلاطین و امرا و وزرا و ارکان دولت پیوسته آرزوی صحبت حضرت ایشان (جامی) در دل داشتند و ملازمت ایشان را از اشرف سعادت می‌دانستند. سلاطین خراسان و بزرگان آن که ایشان را این دولت (یعنی دولت ملاقات با جامی) دست می‌داد، غنیمت دانسته، همواره چهره صدق و اخلاص بر آستان ایشان می‌سودند و به دولت خاکبوسی آن آستان سرافراز می‌گشتند و آن را سرمایه دولت جاودانی و سعادت دو جهانی می‌دانستند.^۲

البته جامی در اوان پیوستن به اقلیم علم و دانش و هم در آغاز ورود به وادی سلوک خانقاهی، به دربار و اهالی آن سازواری نداشته و سر نهادن پیش شاهان و امیران را مذمت و نکوهش می‌کرده است. در

۱. لاری، تکمله، ۳۸.

۲. همان، ۳۷.

دیوانِ نخستِ او — فاتحه‌الشباب — ابیاتی هست که دقیقاً رأی و نظرِ او را مبتنی بر اجتناب از دربار و درباریان نشان می‌دهد. از آن جمله است:

لب نیالاید اهلِ همت از خوانِ خسان
هر که قانع شد به خشک و تر، شه بحر و برست
طامعان از بهرِ لقمه پیشِ هر خس سر نهند
قانعان را خنده بر شاه و امیرِ کشورست^۱

در ایام پختگی فکری و فرهیختگی نیز گاه به یادِ چنین پندها و پندارها می‌افتاده و شگرف‌ترین و بالاترین پیوستگیها و موقعیتهارا با دربار و در دربار در مظان شک و تردید قرار می‌داده است اما البته با تمثیل، نه از زبان خود، که از زبانِ دیگری. به این تمثیل او در بابِ انصراف وزیری از وزارت توجه کنید:

می‌شد اندر حشم و حشمت و جاه	پساده‌وار وزیری در راه
گردِ او حلقه مرصعِ کمران	موکبش ناطمِ عالی‌گهران
دیدنِ حشمت او باده اثر	چشمِ نظارگان مستِ نظر
هر که آن دولت حشمت نگریست	بانگ برداشت که: این کیست، این کیست؟
بود چابک زنی آنجا حاضر	گفت تا چند که این کیست آخر
رانده‌ای از حرمِ قُرب خدای	کرده در کوکبه‌ی دوران جای
خورده از شعبده‌ی دهر، فریب	مبتلا گشته به این زینت و زیب
زیر این دایره‌ی پر خم و پیچ	مانده‌ای از همه محروم به هیچ
آمد آن زمزمه در گوشِ وزیر	داشت در سینه دلی پسندپذیر
در هدف کارگر آمد تیرش	صید شد کوه سپر نخجیرش
همه اسبابِ وزارت بگذاشت	به حرم راه زیارت برداشت
بود تا بود، در آن پاک حریم	همچو پاکان به دلِ پاک مقیم
ای خوش آن جذبه که ناگاه رسد	ناگهان بر دلِ آگاه رسد

صاحب جذبه ز خود باز رهد وز بد و نیکی خرد باز رهد
جای در کعبه امید کند روی در قبله جاوید کند^۱

اما این رأی و نظر در جامی گذرا بوده و استمرار و دوام نیافته است. با وجودی که او مدیح‌گستری و ستایش‌گری را به اعتبار برآوردنِ خواسته‌ها و خواهشهای نفسانی نمی‌پسندیده و تأکید داشته است که مانند «شاعرانِ مدیح‌گستر» نمی‌خواهد سلطان را بستاید و مثل آنان، شاهان را چنان دعا گوید - که بُود در قیاسِ عقل محال^۲. و هم با وجودی که بر پایه فلسفه سیاسیِ مذهبِ ابوحنیفه - از یک سو - و نظریه سیاسی نقشبندیه - از دیگر سو - سلطان را به مانند «شبان» می‌داند و مردم را رمه، که اگر شبان بر عده‌ای از مردم هیاو، و حتی ظلم هم می‌کند، به خاطر آن است - تا بیابد رمه ز گرگ امان^۳. با این همه، در میانِ انبوه غزلیات و مثنویاتِ او به غزلها و بُرشهایی از مثنویها برمی‌خوریم که دقیقاً با مدیحه‌های عصرِ غزنوی و سلجوقی - همچون مدیحه‌های فرخی، منوچهری، انوری و معزی - پهلوی می‌زند و سرِ هم‌چشمی دارد^۴. این نوع از ستایش‌گریهای جامی البته در حقِ سلطان حسین میرزاست. او که بهارستان را برای آموزش و تربیتِ فرزندش - ضیاءالدین یوسف - پرداخته است، عجب است که حتی در این اثر هم از مدیح‌گستری احتراز نکرده، سلطان حسین را «آسمانِ قدری» دانسته است که جهانیان می‌بایست همچون ذره‌های آویخته و معلق در فضای بی‌سرنوشتی، «دیدنِ او را فرضِ عین» بدانند. سعدی هم خطا کرده که گلستان را به مخدوم خود پیشکش کرده

۱. جامی، سبحة الابرار، ۵۴۸.

۲. همو، سلسلة الذهب، ۱۷.

۳. همان، ۱۵.

۴. از جمله - سلسلة الذهب، ۱۳-۱۴، دیوان، بخش قصاید و غزلیات.

است، می‌بایست آن را به نام «مخدومِ مخدومِ خود» – یعنی سلطان حسین میرزا تمام می‌کرد^۱. اغراقِ جامی دربارهٔ ممدوحش آنجا آشکار می‌گردد که او در مقامِ عارفی آگاه به مفهوم «انسان کامل»، سلطان حسین میرزا را «عینِ انسان کامل» معرفی می‌کند که فقط در ضمنِ سه حرفِ نامش – سلط – اسمای نود و نه گانهٔ خداوند تجلی کرده است:

هست در ضمنِ این سه حرفِ دفین نقدِ اسماءِ تسعه و تسعین^۲
 با وجودِ این نمونه‌ها – که البته مُشتی است از خروار –
 به هیچ‌روی نظرِ بعضی از معاصران که گفته‌اند:

جامی مثل شاعرانِ معاصرِ خویش می‌توانست با هنرهای
 گوناگون که داشت، توجّه پادشاهان و شاهزادگان عصر را
 به‌خود جلب کند، اما وقار و بی‌نیازی عالمانه، او را از التزام
 ستایشگری دور داشت^۳...

قرین صواب نمی‌نماید، خاصه که او همانند مدیح‌گسترانِ ادوارِ پیشین در ازای این مدیحه‌ها و نگارش‌های مصدّر به نام شاهان و وزیران صله‌های گراف – البته به نامهای دیگر – نصیب می‌شده است^۴. هرچند که گاه به گفتارِ امیر معزّی استناد می‌کرده و آن صله‌ها را در مقابلِ ستایش‌نامه‌های خود خوار و ناچیز نشان می‌داده است. چنانکه یک‌بار گفته بوده است که چون منّتِ صله را دربار به‌رُخ معزّی کشید، او گفت:

۱. بهارستان، ۲۵-۶ چنین به نظر می‌رسد که جامی نه تنها مخدومِ خود را بر مخدومِ سعدی – اتابک سعد زنگی – برتر می‌پنداشته، بلکه بهارستان را نیز بر گلستان برتر می‌دیده است: گذری کن بر این بهارستان/ تا ببینی درو گلستانها/ وز لطافت به هر گلستانی/ رُسته گلها، دمیده ریحانها.
 ۲. سلسلة الذهب، ۱۲-۱۳.

۳. دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، با کاروان حله، ۲۹۰.

۴. رش: باخرزی، منشأ الانشاء، ۱۸۲-۳/۱.

مدیح من پی نشرِ مناقبی که تو راست
به شرق و غرب رفیق هزار قافله رفت
عطیه تو که وافی به جوع آزد نبود
ز حبسِ معده چو آزاد شد به مزبله رفت^۱

مدیحه‌های جامی نیز همین سهم را در شهرتِ سیاسی سلطان حسین میرزا داشته است. اینکه بیشترِ نویسندگانِ سده‌های نهم و دهم هجری مدیحه‌های او را در حقِ سلطان تیموری نشانهٔ فضل و فضیلتِ سلطان و استغنای وجههٔ سیاسی او از تعریف و توصیف دانسته‌اند^۲، مؤیدِ همین نکته است.

عمقِ پیوندِ جامی با دربار و شگرفیِ تعلقِ دربارِ تیموری هرات با او از آنجا آشکار می‌گردد که سلطان تیموری به صرفِ ستایشگری و مدیح‌گستری جامی قانع نبوده و به نوعی، نظارتِ او را بر عامهٔ مردم می‌خواسته است. از نامه‌های سلطان حسین میرزا به جامی برمی‌آید که هرگاه سلطان به مناسبتی تختگاه هرات را ترک می‌گفته، از جامی حفظ و حراستِ اوضاعِ شهر درخواست می‌شده است^۳. جامی نیز بر این گمان بوده است که:

شاه را چاره نیست از دو نفر تا زید در جهان به دولت و فر
آن یکی کارِ دین او سازد وین دگر کارِ مُلک پردازد^۴

جامی در چنین موضعی و با چنین پنداری است که پیوندش را با

۱. سام میرزا، تحفه سامی، ۱۴۹.

۲. همان، ۱۴؛ نوایی، مجالس النفاثات، ۳۱۶.

۳. بسنجید با جامی، مکاتیب، ۲۹۸-۹.

۴. جامی، سلسله‌الذهب، ۲۸۹. توصیفی که جامی از عالم دیندار و وزیرِ کاردان می‌کند بواقع خود و نوایی را معرفی می‌نماید. دو نفری که شاه را از آن دو چاره و گزیر نبوده است. نیز - همان، ۲۸۹-۲۹۸۳.

وزیر هوشمند و ادیب عصر تیموری - امیر علیشیر نوایی - به نوعی رابطه مریدی - مرادی و مخدومی - خادمی تبدیل کرده است که معاصران آنان رابطه میان آن دو را «طریق محبت و یگانگی» می خوانده اند.^۱ اگر نوایی در بزرگداشت جامی - هم در میان مردم و هم در بین درباریان اهتمام می کرد و تحفه ها و هدیه های بی حد و حصر به او ارزانی می داشت، جامی نیز در استحکام و شهرت مدبرانه سیاسی نوایی سعی فراوان داشت و بسیاری از آثار مهمش را - مانند شواهد النبوة؛ نفحات الأنس؛ أشیعة اللمعات - به نام نوایی مصدر کرد و در مقدمه دیوان و خاتمه های یوسف و زلیخا؛ سبحة الأبرار و بهارستان نیز از او تجلیل کرد. هم اگر جامی خمسة امیر علیشیر نوایی را - در عین آنکه ترکی بوده و او ترکی نمی دانسته است - «نظم معجز نظام» خواند که در مقابل آن - نظامی که بودی و خسرو کدام؟^۲ نوایی نیز نخستین غزل دیوان ترکی اش را به نام جامی ساخت و او را «یار غم زدا» خواند.^۳

نوایی که بیشترین امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را بر اثر راهنمودها و راه گشاییهای دوست و مراد صوفی اش - جامی - انجام می داد^۴، هم در همه زمینه ها از پشتیبانی و استظهار جامی برخوردار بود حتی در زمینه زندگی شخصی و خصوصی اش^۵. وقتی یکی از مشاهیر

۱. خواندمیر، خلاصة الاخبار، ۳۰۵؛ جامی، بهارستان، ۱۰۹-۱۰۸.

۲. جامی، خردنامه اسکندری، ۸۱۷؛ باخرزی، مقامات، ۲۳۵. بسنجید با جامی، بهارستان، ۱۰۳ که نقیض این سخن را درباره نظامی گنجوی گفته است: «آن قدر لطایف و دقایق که در کتاب پنج گنج درج کرده است، کس را میسر نیست بلکه مقدور نوع بشر نیست».

۳. سید محمد باقر نجفی، آثار ایران در مصر، تصویر شماره ۱۸۸.

۴. بسنجید با نامه های جامی به نوایی در مکاتیب جامی، که نکته مزبور به وضوح از نامه های مذکور استنباط می شود.

۵. در سده ۹ ه. ق. مشهور بوده است که نوایی مخنث بوده و خواجه زنان دربار به جهت آشکار شدن این موضوع توطئه ها چیدند و... و سرانجام جامی بی اعتنائی نوایی را به جفت گزینی و زن به زهد و پارسایی او منسوب داشت و این شهرت بد را از ذهن زنان دربار بدر برد. بسنجید با و اصفی، بدایع الوقایع، ۴۴۴-۵.

عثمانی به هرات آمده بود و نزد جامی از پارسایان روم تعریف و تمجید می‌کرد که:

در آن ولایت کسان پیدا می‌شوند که اگر خلوتی با محبوب صاحب جمالی میسر شود و آن محبوب در نهایت غنّج و دلال باشد، ایشان خود را می‌توانند که محفوظ نگاه دارند. در ولایت شما این چنین کسان پیدا می‌شوند؟ حضرت مولوی جامی فرمودند که: آری پیدا می‌شود از جمله امیر علیشیر نوایی؛ اما در این ولایت ایشان را حیز (خواجه) می‌گویند.^۱

به همه حال، این پیوندِ دوستانه عمیقِ عالم دین و وزیر - که سلطان از وجود آن دو ناگزیر بوده است - آن چنان استوار بوده که در ادب فارسی به حیثِ مَثَل واره دوستی شناخته شده است. چنانکه وقتی از کاهی کابلی (د ۹۸۸ ه. ق.) درباره پیوند او با غزالی مشهدی سؤال شد، گفت:

کاهی چو غزالی شه مُلک سخنم زان روی ستایند به هر انجمنم
گویند که جامی و علیشیر که بود جامی ست غزالی و علیشیر منم^۲

پیوند جامی با دربار سلطان حسین میرزا و دوستی عمیق او با نوایی و توجیه کردنِ رخدادهای دربار و پشتیبانی جامی از سلطان و وزیر و هم مدیج گستری او در حق عدل و داد آن دو سبب شد تا دربارهای شرق و غرب ایران نیز رابطه و دوستی شان را با جامی نشانه مغدلت و تدبیر امورِ ملکی تصور کنند و به قول عبدالغفور لاری:

۱. همانجا.

۲. بدانونی، منتخب التواریخ، ۱۷۲/۳. بیاضی آگره‌ای هم به همین مَثَل دوستی جامی و نوایی اشاره دارد که:

کاهی و غزالی آن دو لا یغفل مست در غیبت جامی و نوایی زده دست
در دهر کسی به مَثَل ایشان نگذشت کاهی چه خسی هست و غزالی چه سگست

سلاطین ترکستان و هندوستان و ماوراءالنهر و روم و عراق و غیر آن که از این دولت (دولت دیدار و دوستی جامی) مهجور و ازین سعادت دور بودند، دائم الاوقات بوسیله نامه یا ارسال هدیه و تحفه خود را بر خاطرِ خطیر و ضمیرِ منیرِ حضرت ایشان (جامی) می‌گذرانیدند.^۱

از جمله سلاطین مذکور که با جامی رابطه فرهنگی داشته و جامی به نام آنان مدیح‌گستری کرده، طوایف ترکمان مخالف: سپیدگوسپندان (آق‌قویونلو) و سیاه‌گوسپندان (قراقویونلو) است. جامی که در ۸۷۸ ه. ق. از سفر حجاز بازمی‌گشت، در تبریز با حسن بیگ آق‌قویونلو یا اوزن حسن (۸۷۱-۸۸۳ ه. ق.) آشنا شد. اوزن حسن از وی استقبال شایان کرد و حتی تقاضای ماندگار شدن او را در حوزه قدرت سیاسی خود نمود^۲ اما جامی نپذیرفت و با بازگشت به هرات رابطه او با طایفه سپیدگوسپند برقرار ماند. پس از اوزن حسن و با قدرت یافتن پسرش - یعقوب بیگ (۸۸۴-۸۹۶ ه. ق.) - رابطه جامی با سپیدگوسپندان استوارتر شد. سلمان و ابدال را به نام یعقوب بیگ نظم کرد^۳ و هم در قصیده‌ای بلند، او را، پدرا نه نصیحت کرد که: ... باید زبانِ حال و مقالِ تو روز و شب

باشد به شکر گویی این فضل مُزَنهن

تو بر درختی از چمن عدل و باغ ملک

تیشه مکن ز ظلم و به آن بیخِ خود مکن

۱. تکمله، ۳۷.

۲. فخرالدین علی، رشحات، ۲۶۳/۱؛ بسنجید با مکاتیب، ۲۱۳-۲۱۵ که جامی در نامه‌ای، از اوزن حسن تبجیل کرده و او را دادگر و عادل خوانده است.

۳. جامی، سلمان و ابدال، ۳۱۴.

باش از شکوفه کرم و عدل زیب باغ
 باش از شمار جود و عطا رونق چمن...
 آن‌گونه زی که رشته آمال را بَد
 عدلت گره‌گشای نه ظلمت گره‌فکن
 ز انصاف مُلک را طرب‌آباد کن چنان
 کانجا غریب را رود از دل غم وطن^۱

قصیده مزبور حاکی از آن است که جامی در پیوندش با دربار سپیدگوسفندان دقیقاً نظریه سیاسی نقشبندیه را به کار بسته است. پیش از پیوند جامی با سپیدگوسفندان، سیاه‌گوسفندان می‌کوشیدند تا با او رابطه فرهنگی-سیاسی برقرار کنند. یک‌بار که جهان‌شاه قراقویونلو (۸۴۱-۸۷۲ ه.ق.) با تخلص شاعری «حقیقی» کلیات اشعارش را برای نظرخواهی به‌نزد جامی فرستاده بود همراه با دوهزار دینار کپکی^۲، جامی هم در مثنوی شعر او را ستود^۳ و در رباعی‌ای از نقدینه ارسالی او به این گونه تمجید و تقدیر کرد:

بحریست کف جود شه کوه وقار
 کز وی نفتد به‌غیر گوهر به‌کنار
 موجش به‌عراق چون گهر کرده نثار
 جامی به‌هرات از آن گهر چیده هزار^۴

ظاهراً رابطه جامی با قراقویونلوها در حدود مذکور محدود شد و ادامه نیافت و این البته طبیعی می‌نماید زیرا از یک سو طایفه قراقویونلو شیعی بودند و در تشیع استوار و متصلب، و از دیگر سو

۱. دیوان، ۷۹-۸۰.

۲. باخرزی، مقامات، ۱۴۱-۱۳۹.

۳. جامی، دیوان، ۷۷۸؛ بسنجید با مکاتیب جامی، ۲۶۱-۲۶۴.

۴. باخرزی، همانجا.

بین آنان و تیمورزادگان دشمنی و خصومت وجود داشت و این همه نمی‌گذارد تا جامی آن چنانکه به‌دربارِ آق‌قویونلو و عثمانی حُسنِ ظن داشت نسبت به‌دربارِ قراقویونلو نیز همان‌گونه نگاه کند.

به‌هرحال، دربارِ عثمانی نیز رابطه با جامی را مایه خوش‌نمایی خود در میانِ توده مردم می‌دید. سلطان محمد فاتح (۸۵۵-۸۸۶ ه.ق.) رابطه‌ای صمیمی با جامی داشته و جامی را با نقدینه‌های کلان تطمیع می‌کرده است.^۱ جامی نیز طیِ مثنوی کوتاهی او را چنان ستوده که ولایت و حکومت را در او گرد و جمع دیده است.^۲ پس از سلطان محمد، سلطان بایزید ثانی (۸۸۶-۹۱۸ ه.ق.) هم جامی را با دربار خود آمیخته و با صله‌های گزافش اُمخته کرده بود. از نامه‌هایی که بایزید دوم به جامی فرستاده است، دقیقاً برمی‌آید که دربارِ عثمانی به تأیید منظوم جامی، و به تعبیری روش‌تر، به مدایح جامی نیازمند است.^۳ جامی نیز بر طبقِ عادت به آسانی این تأییدیه منظوم - قصیده مدیح - را فراهم کرده و جالب آنکه، خاتم‌الشعراء در این نوبت دقیقاً به مدیح‌گستری انوری نظر داشته و به اقتضای قصیده او در مدح سلطان که گفته بود:

گر دل و دست بحر و کان باشد دل و دستِ خدایگان باشد^۴

رفته و گفته است:

هر کرا در دهان زبان باشد در ثنای شه جهان باشد
کام‌بخشی که چون نثار دعاش وردِ جان جهانیان باشد

۱. طاش کبری زاده، الشقائق النعمانیة، ۳۸۹-۳۹۰/۱.

۲. جامی، دیوان، ۷۷۷؛ همو، مکاتیب، ۲۶۴-۲۶۴.

۳. برای متنِ نامه‌های سلطان عثمانی به جامی - فریدون‌بگ، منشآت السلاطین

۳۶۱-۶۴/۱. ۴. انوری، دیوان، ۱۳۸/۱-۱۳۵.

بایزید الدرم که تاج سران بر درش خاک آستان باشد...
در جهان گرچه پادشاه بسی ست نه چو او پادشه نشان باشد^۱

روشن نیست که با چنین مدیحه‌ای سلطان تیموری در هرات، چگونه حضور جامی را تحمل می‌کرده است اما این نکته مسلم است که سلطان عثمانی لقمه‌های چرب و روغنی برای جامی ارسال می‌داشته، تا جایی که خود جامی در نامه‌ای به سلطان بایزید ثانی نوشته است که نقدینه‌های سلطان، او را «نرم و رام» کرده و خوفِ آن هست که دل به حب مال دهد! بخوانید:

جامی کجا، عطای شه روم از کجا
کاین لطف غیب می‌رسدش از ره عموم
هرچند بود سخت گریزان دلش ز نقد
نرمش نمود کیسه زر و مهر شه چو موم
از زهد جو فروشی او کاست لاجرم
گسندم‌نمای گشت به آفاق ازین رسوم
زین تنگه‌های سرخ شد آخر چنان غنی
ترسم که حب مال کند در دلش هجوم^۲...

این همه فقط گوشه‌هایی از پیوندهای جامی با درباره‌های سیاسی تیموریان و غرب ایران بود، در شرق ایران نیز کسانی بودند که از پایگاه بلند اقتصادی و هم آشنا با معارف خانقاهی در بزرگداشت وی می‌کوشیدند. از آن جمله شخصی است که جامی اشعار و آثارش را برای او می‌فرستاده و معارف صوفیه را طبعی نامه‌هایی به او تبیین می‌کرده است. از این شخص جامی به صورت «مَلِک التَّجَار» و با

۱. جامی، دیوان، ۳۳-۳۱.

۲. مکاتیب جامی، ۲۸۵.

تعبیری حرمت‌آمیز یاد کرده^۱ و نامه‌های مفصلی در پاسخ نامه‌های او به هندوستان فرستاده است.^۲ ملک‌التجّار مذکور هم نقدینه و جنسینه فراوان به نام جامی به هرات ارسال می‌داشته است.^۳ وی بی‌گمان ملک محمود گاوآن بوده است از بازارگانان مشهور ایرانی، که در سده نهم هجری در هندوستان می‌زیسته و با دربارهای آن سرزمین روابط تجاری و دیوانی داشته است. از نامبرده چندین نامه مانده است که به سالهای پیش از ۸۷۷ ه. ق. مربوط است که به جامی فرستاده و مکرراً از او دعوت کرده است تا سفری به هندوستان کند و ارادتمندان خود را در آن دیار دیدار نماید.^۴

باری، همچنان‌که پیشتر اشاره شد، روحیه معطوف به دربارهای سیاسی در جامی بر پایه دو عامل رشد یافته بوده است: یکی فلسفه سیاسی پیروان ابوحنیفه، و دیگری نظریه سیاسی پیران و مشایخ نقشبندیه در قرن ۹ ه. ق. اما «دینارهای سرخ کپکی» و «سکه‌های سلطانی» این روحیه را در او تا مرز مدیج‌گستری — که گاه به انوری ماندگی یافته است — تشدید کرده است. با وجود این از آنجا که در عصر جامی، در قلمرو فکر و فرهنگ فارسی رسمیت فرهنگی اسباب و امکاناتی فراهم می‌آورده که پیوند متفکران و نیکنخواهان با دربارهای سیاسی بهره‌ها و ثمره‌هایی در پی داشته است، جامی نیز از این پیوستگیهای دربارانه بهره‌های فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برده است که پاره‌ای از آنها بی‌گمان سودمندیهای فردی و شخصی برای جامی داشته و پاره‌ای دیگر هم فایده‌های اجتماعی برای اهالی عصر به حاصل آورده است.

۱. جامی، دیوان، ۴۵۳؛ نیز — حکمت، جامی، ۵۳؛ هاشم رضی، مقدمه دیوان کامل جامی،

۲۷۵ که هویت او را نشناخته‌اند. ۲. جامی، مکاتیب، ۲۱۵ به بعد.

۳. باخرزی، مقامات، ۲۱۹. ۴. محمود گاوآن، ریاض‌الاشاء، ۱۸۳.

نخستین بهره‌هایی که جامی از طریق پل بستن میان خانقاه و دربار دستیاب کرده، ثروت بی‌اندازه و غنای چشمگیری بوده که متوجه شخص او شده است. این ثروت کلان عده‌ای را بر آن گمان واداشته که آن را به‌نوعی کرامت جامی نسبت دهند و بار معنایی عرفانی در پی آن بگذارند. چنانکه از معاصران جامی نوشته است:

بعضی از اعیان علمای هرات در مشاهده احوال آن حضرت می‌گفتند: همچنان که می‌گویند که در مبادی اوضاع اُمم، بعضی از کُمَل انام را در هیولای عالم تصرّفی می‌بوده که هرچه اراده ایشان به حصول آن تعلق می‌گرفته، از مَکَمَن غیب به‌ظهور می‌آمده. چنان که سلیمان را در واقعه باد و موسی بن عمران را در حادثه زمین. امروز بر مقتضای حکمتِ قادرِ جهان‌آفرین نمودار آن از غرایب احوال و عجایب اتفاقات بر مجاری احوال آن حضرت مترتب می‌گردد. چنان که در مبادی این امور خجسته‌مآل مبلغ بیست هزار دینار کپکی از حدود هند به‌رسم پیشکش به‌موقف شریف ایشان رسیده و در تضاعیف این اوقات فرستاده ملک آن سرحد سُترواری دیگر از قبیل اقمشه و اجناس کشیده. و در خطّه تبریز قُرب پنجاه هزار دینار دیگر جهت ترتیب اسباب معاش و انتعاش ایشان گذرانیده‌اند. و از شهرستان روم در سال گذشته مبلغ هزار اشرفی به‌شرف عرض رسانیده. در خلال احوال این سال ده‌هزار دیگر ترتیب می‌نموده. و در استدعای توجه آن حضرت به‌صوب روم صد هزار دیگر به‌مبالغه بلیغ وعده می‌فرموده. و حضرت سلطانی (سلطان حسین میرزا) در فاخره هرات مبلغهای کلی به‌من و تومن از روی نیازمندی پیش ایشان برده و عالیجناب مملکت پناهی (امیر علیشیر نوایی) در اضافه چندین هزار دیگر طریق خدمتکاری سپرده...

۱. باخرزی، مقامات، ۲۱۹؛ نیز هـ، منشأ الانشاء، ۱۸۲/۱؛ جامی، مکاتیب، ۲۸۰.

این همه ثروت را جامی برای رفاه حال شاگردان و نشر فرهنگ هزینه می‌کرد و به ساختن مسجد، مدرسه و خانقاه مصرف می‌نمود.^۱ لنگرخانه او در هرات که بیشتر مسافران و خانقاهیان مسافر را اطعام می‌کرد و مسکن می‌داد، از یادگارهای اوست که گویا چند سالی پس از فوت او هم هزینه‌بر بوده است.^۲ این همه خدمت‌های اجتماعی را جامی به قول خودش — برای بهره‌وری «سایر سکنه کارخانه ایجاد و تکوین» به انجام می‌رسانید و خود در غایت سادگی و بی‌تکلفی، و به قول خوش، «در غایت بینوایی» می‌زیست.^۳ قبایی بر تن می‌کرد که خودش آن را «هم پلاس» می‌خواند و «هم لباس».^۴ درباره سادگی زیستی جامی گفته‌اند که آن‌چنان بی‌تکلف بود و درویشانه می‌زیست که در نخستین دیدار میان او و کارگزاران خانه او تفاوتی مشاهده نمی‌شد. و هم گفته‌اند:

آنگاه که قاضی‌زاده سیستان به هری آمد، حضرت مولوی جامی را آن‌چنان تصور کرده که جامه‌های نفیس بتکلف مثل صوف و سقرلات و کتان و امثال آن می‌پوشیده باشند. چنان‌که طریقه اکابر و اعالی است. و دستار معقد در غایت بزرگی بر سر نهاده باشند همچنان که قاعده موالی است. و مخدومی جامی در تابستان و زمستان قبای پُر پنبه می‌پوشیدند و فوطه حمامی بر میان بسته و سرهای فوطه آویزان، و طاقیه خواجه عبیدی^۵ بر سر، و دستاری در کمال خردی به گرد وی پیچیده و عصای جودانه که یک وجب از سر گذشته، بر دست. قاضی‌زاده به‌در

۱. باخرزی، مقامات، ۲۲۰؛ لاری، تکمله، ۲۰.

۲. همو، منشأ الانشاء، ۱۸۱/۱. ۳. همو، مقامات، ۲۲۱.

۴. لاری، تکمله، ۱۹؛ اسفزاری، روضات الجنات، ۱۹/۱.

۵. مراد از طاقیه خواجه عبیدی، کلاهی بوده است که به شیوه مُرادش خواجه عبیدالله احرار در زیر دستار، بر سر می‌گذارده است.

خانهٔ مخدومی آمد در وقتی که هیچ‌کس نبود، در دالان بر سرِ صفّه نشسته، پایها آویزان، که حضرت مولوی از خانه بیرون آمدند. قاضی‌زاده چنان خیال کرده که این یکی از ملازمانِ کَمینِ مولوی است... برنخاسته و تعظیم نکرد، پرسیده که: پیرار! حضرت مُلا (یعنی جامی) در خانه هستند؟ مولوی فرمودند که تا این زمان در خانه بودند، و تبسمی کردند. قاضی‌زاده گفت: سبحان‌الله در ملازمتِ این نوع آدمها چگونه مردم می‌باشند که جواب نادر برابر می‌گویند و بی‌تقریب می‌خندند. بعد از لحظه‌ای قاضی‌زاده گفت: ای میبوت! چه شود که روی به مخدومی عرضه‌داری که پسر قاضی سیستان آمده، داعیهٔ ملازمت دارد... حضرت مولوی خندان شدند. قاضی‌زاده در اعراض شده، گفت: بارک‌الله، این خندهٔ شما چه نازینده است. اتفاقاً درین حال اکابر و اعالی خراسان به ملازمت حضرت مخدومی آمدند. چون از سرِ کوچه پیدا شدند همه از اسپان خود پیاده شده، دستها در پیش گرفته، متوجّه عتبهٔ علیّه شدند. دیدند که شخصی نشسته و پایهای خود آویخته و حضرت مولانا ایستاده، تکیه بر عصا دارند. اما قاضی‌زاده چون دید که اکابر به این تعظیم می‌آیند، گفت: سبحان‌الله! مولانا جامی چه دستگاهی و چه عظمت و جاهی که از برای کمینه ملازم درگاهش این مقدار در تعظیم مبالغه می‌کنند. القصّه به مهمانخانه درآمدند. و دأبِ حضرت مولوی جامی آن بود که در مجالس در صفّ نعال (کفش‌کن) می‌نشستند... قاضی‌زاده در پهلوی امیر عطاء‌الله مدرّس افتاده بود، آهسته گفت که حضرت مولوی را کسی خبر نکرده که مخادیم آمده‌اند؟ امیر عطاء‌الله گفت: شما مگر ازین شهر

۱. پیرار: تلفظی است محلی از «برادر».

نیستید؟ حضرت مولوی همان‌اند که در کفشگاه نشسته. قاضی‌زاده گفت: مخدوم شما ظرافت (شوخی) می‌کنید یا راست می‌گویید؟ حضرت مولوی چون به تکلم درآمدند، قاضی‌زاده از جای برجست و بیرون دوید. حضرت مخدومی فرمودند: زینهار مگذارید. از پیش دویدند، او را گرفته، آوردند. او زاری می‌کرد که: الْغَرِيبُ كَالْأَعْمَى، خدا را معذور دارید و از من درگذرید. و او را گمان آن که جهت بی‌ادبها که کرده، او را ادب بلیغ خواهند کرد. چون او را آوردند، مولوی تعظیم و تکریم نموده، گفتند که ما در عمر خود از اختلاط هیچ‌کس این مقدار محظوظ نشده بودیم که از دیدار شما شدیم.^۱

پیوند جامی با دربار تیمورزادگان و دربارهای شرق و غرب ایران البته سودمندیا و بهره‌وریهای اجتماعی نیز در پی داشته است. در مجموعه نامه‌ها و مکاتیبی که از او به صورت رُقعه در دست است، دهها نامه آمده که به شاهان و وزیران نوشته و خواستار گشایش و فَرَج برای امور توده مردم شده است.^۲ این گونه برخورد اجتماعی جامی سبب شده است که از یک سو عامه مردم به او مهر و محبت پیدا کنند^۳ و از دیگر سو دربار بر اثر نیک‌خواهی و خیرخواهی وی نفوذش را در دربار پذیرفته و اقبال می‌کرده است. البته جامی گاه از دست‌ایادی و کارگزاران دربار هم می‌نالیده و بی‌رویی‌های آنان را در حق مردم به گوش سلطان و وزیر می‌رسانیده^۴ و گاه با نامه‌ای از دربار و نظام

۱. واصفی، بدایع الوقایع، ۴۷۷/۱.

۲. از جمله رش: مکاتیب جامی، ۵۷ نامه شماره ۳۱؛ ۵۸ نامه شماره ۳۲؛ ۵۹ نامه شماره ۳۴؛ ۶۲ نامه شماره ۳۹۵؛ و صفحات ۷۹، ۸۲، ۸۴، ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۷ و غیره.

۳. بسنجید با لاری، تکمله، ۳۸.

۴. رش: مکاتیب جامی، ۱۲۷ نامه شماره ۲۴۲.

مالیاتی آن انتقاد می‌کرده و در می‌خواسته است که راه و رسم مالیاتی را دگرگون کنند.^۱

نیک‌خواهی اجتماعی و مردمی جامی در دوره سلطان حسین میرزا شهرت عام داشته است. بسیاری از دانشیان عصر از دیگر بلاد به اعتبار نفوذ جامی در دربار به هرات می‌آمده‌اند و به سعی و سپارش جامی خود را به گوشه قبای دربار می‌بسته‌اند^۲ و حتی دانشمندانی چون حسین واعظ کاشفی توسط جامی مشکلات اقتصادی خود را با دربار مجال طرح می‌داده است^۳ و کمال‌الدین شیخ حسین خوارزمی از جامی می‌خواسته است تا او را به دربار عثمانی یا مغلان هند معرفی کند و پیوستگی او را با آن دربارها میسر سازد.^۴

اما نتیجه‌ای دیگر که از رابطه جامی با دربار به‌حاصل آمد، آشنا کردن درباریان بود با آیین کشورداری و سیاست شهریاری. از اینکه ثمره این سعی و کوشش جامی بر خلق و خوی درباریان چه بوده است و چگونه، اسناد و منابع آن دوره متضمن صراحت و روشنی خاصی نیست ولیکن از رفتارهای سلطان حسین میرزا، امیر علیشیر نوایی، سلطان یعقوب آق‌قویونلو در آن دوره می‌توان استنباط کرد که نصیحتها و راهنمودهای وی بر آنان مؤثر بوده است. جامی خود به این نکته توجه داشته است که می‌بایست شاهان و امیران را به عدل و دادگری فراخواند، هرچند شاگرد او - عبدالغفور لاری - تصریح می‌کند که او، گاه، با وجود مشاهده بی‌رویگی درباریان از نصیحت کردن آنان اجتناب می‌کرده و می‌گفته است که چون آمیزش با درویش،

۱. رش: همان، ۶۳، نامه شماره ۴۱؛ باخرزی، مقامات، ۲۰۸-۲۰۶.

۲. بسنجید با باخرزی، همان، ۲۱۴-۲۱۹؛ مکاتیب جامی، ۱۲۰.

۳. مکاتیب جامی، ۱۱۹. ۴. باخرزی، مقامات، ۲۱۷.

آنان را به صلاح و سلامت راهنمون نمی‌شود، سخن گفتن در این باب قطعاً سودمند واقع نخواهد شد.^۱ با این همه مجموعه نامه‌ها و آثار جامی خلاف تصریح لاری را می‌نمایاند. تأمل بر دفتر سوم سلسله‌الذهب جامی و هم مثنویهای کوتاه او در دیوان، حاکی از آن است که وی آگاهانه به نصیحت‌نامه‌نویسی برای شاهان و امیران و فراخواندن آنان به دادگری و آیین کشورداری اهتمام داشته است. اینکه او دفتر سوم سلسله‌الذهب را «معدّلت‌نامه» خوانده است و در سرتاسر آن از سلوک نیکوی شاهانِ داذورز پیشین یاد کرده است و دادخواهی اهالی قروین گذشته را مطرح بحث داشته و بقا و دوام حکومت برخی از سلاطین دوره اسلامی ایران را بر اثر اسلوب درست و مطابق با نصوص قرآنی و سیرت نبوی دانسته است و هم از رأی رزین و تدبیرهای وزیرانی چون نظام‌الملک طوسی سخن داشته است و پیوند ناگزیر سلطان را با ارباب فکر و فرهنگ گوشزد کرده است، همه از میزان تعلّق و توجّه او به بهبودِ خلق و تحقّق درباریان حکایت دارد.^۲ شواهدی هم در دست است که تأثیرپذیری دربار هرات را از راهنمودهای او نشان می‌دهد، خاصّه در موارد مذهبی و دینی، که چون دربار سلطان تیموری در تصمیم‌گیری بر سر دو راهه و در حالت تردید قرار می‌گرفته یا در زمینه‌های مزبور تصمیم عجولانه احراز می‌کرده، به همه حال جامی با توجّه به مصلحت، طرز و اسلوب کشورداری را مطابق شأن و شناخت مذهبی خویش مؤکّد می‌کرده و دربار را به اجرای آن وا می‌داشته است.^۳

۱. لاری، تکمله، ۳۸.

۲. سلسله‌الذهب، صص ۲۶۱-۳۰۶؛ دیوان، ۷۷۳ به بعد.

۳. باخرزی، مقامات، ۱۴۸ به بعد.

جامی جامع پسندها و شئون گونه‌گون حیات انسانی در قرن نهم هجری بوده است. او را به تنهایی می‌توان نمودار تقریبی تفکر و تمدن عصر تلقی کرد. آنچه از جنبش و روش و دانش و بینش سده ۹ ه. ق می‌توانسته است در یک شخص فراهم آید، در او گرد آمده بوده است. او صوفی است ادیب با همه پسندهای صوفیانه و خانقاهی، و همه پسندهای غالب ادبی در روزگارش. هم او منتقدی است اجتماعی، که با سر و تنه جامعه - شاه و مردم - گرفت و گیر و داد و دهش داشته است. ادب عصر با پسندهای غالبش از او شاعری نساخته است که در تنگنای شعر و شاعری بماند همچنان که تصوف عصر هم او را در خانقاه محبوس نکرده است. به این جهت جامی کلیت زندگی را در تاریخیت تمدن اسلامی قرن نهم خراسان به هیئت فراگیر آن تجربه کرده و به گونه‌ای زیسته است که نقد و تعریضهای فرهنگی-اجتماعی-سیاسی را در کشکولِ آثارش ریزانده و گنجانیده است.

به آن گونه که آثار جامی حکایت دارد، او در میانسالی و هم تا اوایل کهن سالی دقیقاً در سیمای منتقدی اجتماعی ظاهر شده و بسیاری از کژتابیهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را مورد نقد و تعریض قرار داده است. دفتر نخست سلسله‌الذهب بی‌گمان سندی معتبر در تاریخ اجتماعی عصر تیموریان محسوب تواند بود که متأسفانه تاکنون معاصران ما از ارزشهای انتقادی آن کاملاً غفلت کرده‌اند. انتقادی بودن اثر مذکور البته در عصر جامی مورد توجه اهالی عصر بوده و از آن به عنوان «مثنوی در صورت نفی و اثبات» یاد می‌شده است.^۱ وقتی بخش نخست اثر مورد بحث را جامی، پس از ۸۷۰ ه. ق. به پایان رسانیده بوده، پیش از آنکه به تکثیر و انتشار آن اهتمام کند، یکی از

شاگردانِ ادیش - نظام‌الدین عبدالواسع نظامی باخرزی - بر آن نظر انداخته و جامی را از آن همه نقد و تعریض که بر اهالی شهر در آن اثر موجود است، ترسانیده که؛

هر آینه این همه، موجب دغدغه خاطر و تفرقه باطن و ظاهر همگنان خواهد شد.^۱

اما جامی به او پاسخ داده است که

ما قدم قلم در طریق به تصریح آن ننهادیم. اگر کسی به تصوّر بی‌وجه و اندیشه ناصواب رَقْم تخصیص آن آثار بر صحیفه حال خود کشیده، نَفْسِ نَفِیسِ خود را از آسیب تعرض آن صیانت نکند، ما فقیرانِ بی‌بضاعت را در آن چه اختیار؟ ما تقریر سخن خود را در هر موضع بر وجه کلی ننهادیم، آن که عقلی و جودتی دارد به نفسِ خود مباشر تخصیص گشته، آن کلی را منحصر در فرد نخواهد ساخت.^۲...

البته هراسی که عبدالواسع باخرزی در دلِ جامی با یادآوری نکته مزبور انداخته بوده، بی‌اثر نبوده است زیرا هرچه جامی از ۸۷۳ ه. ق. دور می‌شود، از حسّیت و ذهنیت انتقادی خود هم فاصله می‌گیرد. و این نکته‌ای است که دقیقاً از مجموعه آثار منظوم و منثور او به دست می‌آید. شاید دلیل دور افتادنِ جامی از نقد و نظرهای اجتماعی و سیاسی به اعتبارِ عواملی از سنخ خشنودی و رضایتش از اوضاع و احوالِ عصرِ سلطان حسین میرزا و آسایش و رفاه کامل خود او بوده باشد و هم به لحاظِ سالخوردگی که سماحت و گذشت از خاصیت‌های

۱. همانجا.

۲. همان، ۲-۱۴۱ درباره این نظریه جامی - که امروزه به‌حیث یکی از نظریه‌های دقیق در حوزه ادبِ سیاسی و اجتماعی مطرح است - در فصل [۴] بحث خواهیم کرد.

پیرانه سری است و در خصوص جامی سنجش آثار عهد جوانی و پیری وی مؤید آن.

به هر حال، جامی اهالی عصرش را از یک نظر به دو گروه «خاص» و «عام» قسمت می‌کرده است. خواص مردم تحصیل کرده در روزگار او از سیرتی، سازوار و سازگار برخوردار نبوده‌اند. آنان؛

گردد خانه کتابهای سرّه	از خری همچو خشت کرده خَرّه ^۱
سوی هر خشت ازو چو رو کرده	در فیضی به رخ برآورده
قصر شرع نبی و حکم نبی	جز به آن خشتهای نکرده بنی
زان به مجلس زبان چو بگشاید	سخنش جمله قالبی آید ^۲

سرهای خواص عصرش «پُر از اندیشه‌های متناقض و متضاد» بوده است و دلهاشان «پُر از افسون» و لبهایشان هم «پُر از افسوس». خواص و سران مردم عصر که چنین باشد، معلوم است که آذنان آن جامعه چگونه‌اند:

عام را خود ز شام تا به سحر	نیست جز خواب و خورد کار دگر
صلح و جنگش برای این باشد	نام و ننگش برای این باشد
سخن از دخل و خرج خواند و بس	شهوَت بطن و فرج راند و بس
همتش نگذرد ز فرج و گلو	داند از امر فائکخوا و گُلوا ^۳

وضعیت طبقات اجتماعی در روزگار جامی، بنا بر تعریف و شناخت او از آنان، صورتی دارد اسفناک و دردآور. علما و دانشمندان عصر «صدر نشینی» را مایه علمی و نشانه دانشوری می‌دانسته‌اند: ای خواجه عقل‌بین که بزرگان شهر ما بر خویشتن فضای جهان تنگ می‌کنند

۱. خَرّه کردن: کنار هم چیدن.

۲. جامی، سلسله‌الذهب، ۶۰.

۳. همانجا.

گر فی‌المثل به مجلس صدر آورند روی
هریک به صدر مجلس آهنگ می‌کنند
بهر گزی زمین که بُود مُلکِ دیگری
تیغِ زبان کشیده، به هم جنگ می‌کنند^۱
در کردار دانشمندانِ عصرِ فرزانه‌گی و فرهیختگی وجود نداشته
است:

ای عَلمِ عَلمِ برافراخته	چون عَلمِ از عَلمِ سرافراخته
خویشتن از عَلمِ عَلمِ ساختی	چون عمل آمد، عَلمِ انداختی
لافِ درستی ست عَلمِ سازیت	حجتِ سُستی عَلمِ اندازیت
دعوی دانش کنی از جاهلی	حاصلِ تحصیل تو بی‌حاصلی
خواجه زند بانگ که صنعتِ وَرَم	مس شود از جودت صنعتِ زَرَم
لیکن اگر دست به جیش نهی	چون کفِ مفلس بُود از زر تهی
جمع کُتب از سَره و ناسَره	کرده چو خشت است به گِردت خَره
آن خَره کن رَخنه که از چار حد	بسته میانِ تو و مقصود سد
هر ورقی زان کتب آمد حجاب	زان حُجُبِ ثوی بُتو رخ بتاب
تا ببری از همه فردا سَبَق	زان کتب امروز بگردان ورق...
عمر تو شد صرفِ اصول و فروع	هیچ نیفتاد به اصلت رجوع
هیچ وقوفت ز مقاصد چو نیست	از طلب آن به مواقف مایست
بر تو چو نگشاد ز مفتاح راه	دولت فستح از درِ فِتّاح خواه
گر ز موانع دلِ تو صاف نیست	کشفِ موانع حدِ کُشاف نیست
نورِ هدایت ز هدایه مجوی	راه نهایت به نهایه مپوی
ترکِ نفاق و کمِ تلبیس گیر	علم ز سرچشمه تقدیس گیر
علم چو دادت ز عمل سر مپیچ	دانش بی‌کار نیرزد به هیچ ^۲

۱. جامی، دیوان، ۲۸۴؛ باخرزی، مقامات، ۲۴۵.

۲. جامی، تحفة‌الاحرار، ۲۱-۴۲۰.

واعظانِ عصر از «تهذیبِ عقل و جان» دور افتاده بودند و «زجرِ اصحاب» و «لگد زدنِ منبر» هنرشان بوده است.^۱ فقیه عصر نیز «سینه‌ای پُر کینه» داشته است و «دلی پر از وسواس» که:

حفظ کردست چند مسأله‌ای	در پی افکنده از خران گله‌ای
سینه پر کینه و دل پر از وسواس	کرده ضایع به گفت و گوئی انفس
عمر خود کرده در خلاف مری	صرف حیض و نفاس و بیع و شری
گشته مشعوف لا یَجُوزُ وَ یَجُوزُ	مانده عاجز به کار دین چو عَجُوز
با چنین کار و بار کرده قیاس	خویشتن را که هست اکملِ ناس

این دسته از علمای عوام در عصرِ جامی مناصب و شغل‌های حساسِ قضاوت و شیخوخت و... شهر را بر عهده داشته‌اند و از زمره کارگزاران و ایادی تیمورزادگان بوده‌اند. و چون از کلیتِ نظامِ دین آگاهی نداشته‌اند، آیینِ محمدی را با یاسای مغولی به هم آمیخته بودند و اسباب آزار و خسرانِ مردم گشته بودند و بحقیقت «دین‌فروشی» می‌کرده‌اند.^۲ جامی یکی از این «شیخ‌الاسلام»‌های عهدِ سلطان ابوسعید گورکانی و ایادی او از میربازار و شحنة را مَثَلِ کلیتِ آنها ساخته و نقدی تند و تیز بر آنان اراده و ارائه کرده است به این گونه:

آن که شرعِ خدای ازوست تباه	نیست گویا ز سرِ شرع آگاه
کرده در کوی و خانه و بازار	شرع و دین را بهانه آزار
کار باطل کند به صورت حق	برد از شرعِ مصطفی رونق
می‌کند پایه شریعت پست	تا دهد دایه طبیعت دست
میربازار و شحنة شهرست	شرع از او ز شرع بی‌بهرست
شرع را تیره ساخت از توره ^۳	قند را شیریه ریخت در شوره

۱. همو، دیوان، ۴۱.

۲. همو، هفت اورنگ، ۱۰۳.

۳. توره: در ترکی مغولی روش، قاعده و آدابِ کشوری را گویند. در عهدِ تیموریان این واژه به معنای یاسا و شریعتِ چنگیزخان استعمال داشته است.

کُرد اسلام را وقایه کفر ساخت یک‌سان ز نفسِ شورانگیز
 فی المثل گر یکی ز عام الناس خالی از داغ صاحب تمغا
 اول از شرع دست موزه^۱ کند سازد او را نکرده هیچ گناه
 کاله اش را به گردنش مانند بعد از آتش سوی عَسَس خانه
 تا ستاند عَسَس به چوب از وی این و امثال این فراوانست
 ای خصم دین شد به حيله و دستان

شد ز سعیش بلند پایه کفر دین حق را به توره چنگیز
 بفروشد سه چار گز کرباس در همه شهر افکند غوغا
 زو سوال نماز و روزه کند پشت و پهلوی به ضرب درّه سیاه
 گردد بازارها بگرداند بفرستد برای جرمانه
 بهر شخنه بهای شاهد و می که بر آن بذهاد تاوانست
 ای خدا داد دین ازو پستان^۲

شاعران عصر نیز از نقد و تعریض جامی رهایی نداشته‌اند. او از خام طمع آنان و از «ارزان فروشی» هنرشان شکوه‌ها کرده است که مدیخ گسترانی‌اند که از روی طمع شبانگاه می‌نشینند و معانی استادان سخنور را پوست می‌کنند و صبحگاه به آستانه «اصحاب زر و زور» می‌روند تا هنر دزدیده‌شان را ارزان بفروشند:

حیف که این قوم گهر ناشناس هرچه بر آن نام گهر بسته‌اند
 ای که رسد از دل دانشورت پرده گشای هنر خویش باش
 باش به دکانچه دوران بهوش چند ز تار طمع و پود لاف
 چند نهی نام لثیمان کریم آن که به صد نیش یکی قطره خون

مُهره کش سلک امید و هراس مُهره صفت بر دم خر بسته‌اند
 مرسله بر مرسله زان گوهرت نرخی فزای گهر خویش باش
 جنس گران را مشو ارزان فروش بر قد هر سفله شوی حله باف
 چند کنی وصف سفیهان حلیم ناید از امساک ز دستش برون

۱. دست موزه: دست‌آویز، بهانه.

۲. جامی، سلسله الذهب، ۱۰۲-۱۰۳.

نام کفش قلزم احسان کنی وصف ز بحرِ گهرافشان کنی
وان به تعلیم گه ماه و سال شکلِ الف را نشناسد ز دال
عارفِ آغازِ ازل خوانیش بلکه دلاورتر از ان خوانیش
این همه اندیشه ناراست چیست؟ این همه آمین کم و کاست چیست؟
شب که طمع بر تو کمین آورد پشتِ قناعت به زمین آورد
رخت به بیغولۀ ماتم کشی بیهوده‌ای چند فراهم کشی
پوست کنی معنی استاد را عور کنی طرفۀ بغداد را
قافیه معیوب و زوی ناروا علّت وزنش الم بی‌دوا
کهنه دواتی چو دلت تار و تنگ کاغذی از تیره رخت برده رنگ
خامه چون نظم سخت و سست املی ناراست، خط نادرست
گشته دو تا میل سوادش کنی واسطه نیل مرادش کنی
در سرِ دستار زنی صبحگاه قطره زنان تا درِ اصحابِ جاه
خواجه به رویی که مبیناد کس مستظر او مـنشیناد کس
چون بدر آید پس صد انتظار بر زبیر بهتری از خود سوار
پیش روی، بوسه به پایش دهی لابه کُنان بس که ثنائش دهی^۱

مشایخ صوفیه و مریدانِ غافلِ آنان - که از روی ناشناخت و
بر پایه بی‌دانشی و نادانشوری به تصوّف روی آورده‌اند و تصوّف را
بهانه شکم‌بارگی، مفت‌خوارگی، مریدبازی و مریدبازاری ساخته
بودند - هم موردِ نقد و ردّ جامی قرار گرفته‌اند. او این دسته از اهالی
عصرش را «صوفی نمایانِ ظاهر آرای» نامیده و آنان را متهم داشته که
صرفاً از روی به‌دست آوردنِ «آش و نان» دکانی گشوده‌اند و با گرم
کردنِ مریدبازاری به‌درازا و پهنای زندگی مادی خویش پرداخته و
آمردبارگی را در میانِ مریدان رونق داده‌اند و البتّه که
این نه صوفی‌گری و آزادی‌ست بلکه کُیدی‌گری و قوادی است^۲

۱. همو، تحفة الاحرار، ۸-۴۳۷.

۲. همو، سلسلة الذهب، ۱۲۹.

جامی این صوفیان را در میان اهالی شهر نشان می‌دهد و به این صورت بر آنان انتقاد می‌کند:

حذر از صوفیان شهر و دیار	همه نافرمانند و مردم‌خوار
هرچه دادی به‌دستشان خوردند	هرچه آمد ز دستشان کردند
کارشان غیز خواب و خوردن نی	هیچشان فکر روز مردن نی
ذکرشان صرف بهر سفره و آش	فکرشان صرف در وجوه معاش
هر یکی کرده منزل دیگر	نام آن خانقاه یا لنگر
بهر نیلِ امانی و شهوات	کرده میلِ آوانی و آدوات
فرشهای لطیف افکنده	ظرفهای نکو پراکنده
دیگ‌دان کننده دیگ بنهاد	کرده آلاتِ طبخ آماده
چشم بر در که کیست کرده و شهر	یافته از طریقِ مردان بهر
گوشت یا آرد آورد دو سه‌من	تا نشیند به‌صدر شیخ ز‌من
سر انبانِ لاف بگشاید	بر حریران گزاف پیماید
نکنند بس ز مُهمَل و قلماش	تا به آن دم که پخته گردد آش
هرگز اسباب آش نادیده	نگشاده بر آشنا دیده
بهر آش است آشنایی او	ز آتش دیگر روشنائی او
هر کجا مفسدی مجالی یافت	کامردی را ز شهر سر برتافت
کرد یاد حضور درویشان	که سرم‌خاکِ مقدم ایشان
سفره پُر نان و فوطه پُر خرما	کیسه پُر نقل و کاسه پُر حلوا
آمد از شهر تا به منزل وی	آمرک هم دوان دوان در پی ^۱ ...

از میان این صوفیان شهر عده‌ای بوده‌اند که صرفاً خلوت‌نشین شده‌اند و از خلق بریده‌اند. با اصطلاحاتِ عارفان آشنا شده و معارفِ صوفیه را لقلقهٔ زبان کرده‌اند اما چون «جوزِ تهی از مغز» بوده‌اند و به‌اباحه و دین‌ناباوری گرفتار:

ترکِ آزار کردنِ خواجه	دفترِ کفرِ راست دیباجه
مُنکر آمد به پیشِ او معروف	شد به منکرِ عنانِ او مصروف
نفسِ محنتِ گریزِ راحتِ جوی	داردش در ره اِساحتِ روی
شد یکی پیشِ او حرامِ حلال	می‌نمیدشد از نکال و وبال
می‌شود مرتکبِ مناهمی را	می‌فتد در عقبِ ملامی را
گاه لافش ز مذهبِ تجرید	گاه گزافش ز مشربِ توحید
اینت لاف و گزاف آن غاوی	لیکن او را چو نیک واکاوی
مذهبش جمعِ فضه و ذهبست	مشریش شربِ باده عنب است
نه ز احوالِ سابقش عبرت	نه ز احوالِ لاحقش خبرت
از علاماتِ عقل و دینِ عاری	مذهبش حصر در کم‌آزاری
ورد او از مسباحیانِ کهن	کس میازار و هرچه خواهی کن
نسبتِ خود کند به درویشان	دم زنده از ارادت ایشان
هر که درویش ازو بود بیزار	کی ز درویش آید این کردار
اصطلاحاتِ عارفان از بر	کرده و می‌کند بیانِ فرفر ^۱
دلش از سرِ کار واقف نه	معرفت بی‌شمار و عارف نه
همچو جوزِ تهی نماید نغز	لیک چون بشکنی نیابی مغز
کرده و هم و خیالِ بی‌باکان	مندرج در عبارتِ پاکان ^۲ ...

این چنین کس به‌رأی جامی عارف نبوده است و هم صوفی نی. از راه تقلید، اسبابِ عارفان را فراهم آورده بوده و از روی خودبینی در کمالِ نداشته‌ی خود متوهم شده و آماده بوده است:

که کند خانقاه و صومعه جای	واکشد پا ز باغ و راغ و سرای
کند اسبابِ شیخی آماده	بشنیند به‌روی سجاده
ابلهی چند گرد او گردند	تابعِ کرد و ورد او گردند

۱. فرفر: نندتند، سریع. این واژه صوتی امروزه با کسرِ اَوّل در گونه‌های فارسی خراسان متداول است، شاید در عصرِ جامی نیز با همین تلفظ معمول بوده و به‌نسبتِ قافیهٔ «بر» با فتحه استعمال کرده است.
 ۲. همان، ۱۰۱-۱۰۲.

بر خلائق مقدّمش دارند هرچه گوید، مسلّمش دارند
صد کرامت به نام او سازند تا سلیمی به دامش اندازند^۱

پس از آنکه این مقدمات فراهم شد و مریدان فراگرد چنین کس جمع شدند، به جهت اجتماع عوام و جلب منافع معاش؛ می‌زند شیخ ما ز شور و شغب صیحه صبحگاه و هئی هئی شب
حزب آورد صبح می‌خواند خویش را حزب حق همی داند
سر پُر از کبر و دل پر از اعجاب روی در خلق و پشت در محراب
صف زده گردش از خیران گله‌ای در فکند به شهر ولوله‌ای
چیست این؟ شیخ ذکر می‌گوید لوٹ غفلت به ذکر می‌شود
ناگهان مردکی دوید از در کرد در گوش شیخ و یاران سر
که فلان خواجه یا امیر رسید حضرت شیخ را محب و مرید
شیخ و اصحاب او ز دست شدند از شراب غرور مست شدند
ذاکران را شد چنان بلند آهنگ که از آن مردم آمدند به تنگ
گشت خشک از فغان سقف شکاف ذاکران را درون ز لب تا ناف
آن یکی بر دهان کف آورده وز کف خود طپانچه‌ها خورده
وان دگر جیب و خرقه چاک زده دمیدم او دردناک زده
وان دگر یک به‌های‌های دروغ کرده آغاز گریه‌های دروغ
خُنکی چند کرده خود را گرم نه ز خالق نه از خلائق شرم
شیخ چون ذکر را فروآرد رو به میدان گفت و گو آرد
سخن از کشف راند و الهام فرق گوید میان جال و مقام
سرِ تجرید و نکته توحید گوید اما مشوب با تقلید
او ز تحقیق دم زند اما رسم تقلید سازدش رسوا^۲

مجالس سماع این صوفیان شهر هم بهتر از مجالس ذکرشان نبوده
است. مجالسی بوده است مبتنی بر ساز و آواز و رقص، که آنان را

۱. همان ۷۳.

۲. همان، ۲۲-۲۳.

«به‌سوی نقص» می‌برده است.^۱ پس از مجالس ذکر و سماع، این صوفیان از روی مصلحت می‌نشستند تا:

خادمِ مطبخ آورد به‌میان بهرِ اطعامِ قومِ سفره و خوان^۲

چگونه سفره‌ای بوده است خوانِ صوفیانِ شهر، و از چه راهی تأمین می‌شده است خانقاه آنان؟ جامی گوید:

سفره‌ای از حرام مالامال	همه چیزی درو به‌غیرِ حلال
نانش از گندمی که شحنه شهر	از فقیران ده گرفته بقهر
گوشت زان گوسفندِ صحرایی	که ربوده‌ست ترکِ یغمایی
خود به‌حرمت از آنچه کردم فاش	صد ره افزون دگر حوایج آش
وجه حلوا و خرج پالوده	داده تـردامـنـان آلوده
میوه از بوستان بیوه‌زنان	کنده زانجا به‌غصب میوه‌کنان

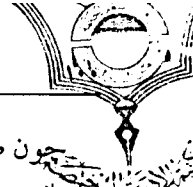
و بر روی چنین سفره‌ای، صوفیانِ شهر از روی «شهوت و آز» دست دراز می‌کرده‌اند و:

زَنَد آن‌سان شره بر ایشان راه	که فراموش کنند بسم‌الله
آن یکی را گرفته تلواسه	که خورد بیشتر ز همکاسه
لقمه را از شتاب کم خاید	کار دندان به‌معدۀ فرماید
وان دگر یک نهفته می‌نگرد	لقمه و چَمَچَه‌اش همی شمرد
گر کند در حسابِ چمچه غلط	گوید او را هزارگونه سَقَط
کانه‌چه کردی خلافِ سَنَت بود	توبه کن از خلافِ سَنَت زود...
می‌نهد آن دگر ز نفسِ دغل	لقمه‌لقمه در آستین و بغل
که تبرک ز خوانِ درویشان	می‌بَرَم بهرِ خانه و خویشان
هست این لقمه مایهٔ برکات	هر که این لقمه خورد، یافت نجات ^۳

۲. همانجا.

۱. همان، ۲۴.

۳. همان، ۲۵.



چون صوفیان شهر شکم را از آش و نان می‌انباشتند و سفره را
از میانه برمی‌داشتند، تازه،

فاتحه خواند آنگهی اخلاص	شیخ بهر فتوح زمره خاص
نرود از برویشان بالا	لیک آن فاتحه ز کبر و ریا
چون بیابد به سوی بالا راه؟!	باد انفاس‌شان ز نفس تباه
سبیل و ریش‌شان بیالاید ^۱ ...	گسند لعنت شود، فرود آید

و پس از دعای ختم سفره، حال صوفیان شهر چنین بوده است که:
همه با معده‌های آکنده همه با خاطر پراکنده
شکم همچو طبل پیش نهد روی در خوابگاه خویش نهد
نه ز انوار ذکرشان شرری نه ز حال سماع‌شان اثری
حاصل ذکر درد گردن و سر اثر رقص ضعف پُشت و کمر
اُکُل‌شان هم نتیجه تازه ندهد غیر خواب و خمیازه^۲

اما فردای آن، صوفیان شهر بر همین قیاس روز را در مجلس ذکر
می‌گذرانیدند و شب را در مجلس رقص، و سپس نشستن بر سفره
حرام و باز روزهای دیگر و شبهای دیگر، و به این گونه، آنان تصوّف
را «پیشه خویش» ساخته بوده‌اند.^۳

اهالی جرّف و پیشه‌های عصر نیز به تصوّر جامی، وضعی بهتر از
صوفیان «لوث‌خوار» نداشته‌اند. بازرگان جز از راه فریب تجارت
نمی‌کرده است و همانند «قاطعان طریق» بر «بیگانه و رفیق» ستم
می‌کرده است. زارع و کشاورز هم جز «تخم حرص و هوی» نمی‌کشته
است. و اهالی صنعت همه در این اندیشه

که چه صنعت کند که سیم و زری	بـر باید ز دست بی‌هنری
ور بود اهل کُیل و وزن و ذراع	نبودش ز آفتاب صدق شعاع
ز دلش غیر ازین نجو شد غم	که خرد بیش یا فروشد کم ^۴

۱. همان، ۲۶.

۲. همان، ۲۶.

۳. همانجا.

۴. همان، ۶۲.

وانگهی اینها نقدِ حالِ «راستکاران و حلال‌خواران» شهر بوده است و گرنه،

گوش کن سیرتِ عوانان را	بسه تغلبِ دَرَم ستانان را
نه چه گویم دگر مجالم نیست	بیش ازین قوتِ مقالَم نیست
حرفِ ایشان خیزد هجی نکند	زان که اندیشه هم گری نکند
کمِ دونان و سُست‌دینان گیر	هم از آنان قیاسِ اینان گیر ^۱

جامی این خصیلتها و خاصیتها را خوی و تخلقِ عامه‌االی شهرش دانسته است که با این گونه عادات و آدابی ناخوش خود و همگونگانِ خود را هم «انسان» می‌شناخته‌اند؛ زیرا:

حید انسان به مذهبِ عامه	حیوانیستِ مستوی‌القامه
بهین‌ناخن، برهنه پوست ز موی	به‌دوپا ره‌سپر به‌خانه و کوی
هر که را بنگرند کین سانس	می‌برندش گمان که انسانست ^۲

روحیه نقد و ستیهندگی جامی تنها در برابر «مذهبِ عامه و طبقاتِ عامی» نمی‌جنبیده، بلکه در مقابلِ خواصِ اهل علم و نیز در برابرِ پاره‌ای از علوم عصر نیز جنبشها و جهشهایی داشته است. در عصرِ جامی، تمدنِ اسلامی علومِ عقلی را - خاصه در حوزه‌های فرهنگیِ اهلِ سنت - تحمّل نمی‌کرد. اینکه بیشترین خاورشناسان تاریخ فلسفه را در تمدنِ اسلامی به‌این‌رشد مُهر می‌کنند و پایان آن را اعلام می‌دارند، سخنی است از جهتی درست و متین. زیرا آنان رکود و ایستاییِ تفکرِ فلسفی را در قلمروِ فرهنگِ اهالیِ سنت و جماعتِ مدارِ اعتبار دانسته‌اند و بر اثرِ عواملی چند از فلسفه‌ورزی در حوزه فکر و فرهنگِ شیعه غافل بوده‌اند. در قلمروِ اهلِ سنت از سده هشتم هجری به بعد

۱. همانجا.

۲. همان، ۷۲.

ذهنیت فلسفی و زبان حکمتی موضوعیت نداشته و مفهوم نبوده است. در روزگار جامی اهل سنت حتی فلسفه‌ورزی را از اسباب بداعتقادی می‌دانسته‌اند و همچنان که خواهیم دید، جامی نیز به‌رغم توجه ناچیز و ناپخته به این زمینه، باز هم از سنت فلسفه‌ستیزی و عقل‌گریزی — که از عهد نوبختیان و خصوصاً از عصر حجة الاسلام محمد غزالی در شرق جهان اسلام مجال طرح یافته بوده — دفاع کرده است.

در روزگار سلطان حسین میرزا، پیروان ابوحنیفه، حنفی‌گرایی را در هرات عنصر غالب مذهبی ساخته بودند و جامی نیز یکی از دانشمندان قوم محسوب بوده است. فقیهان حنفی در هرات با هر گونه رأی و نظر فلسفی و هم با عرفان ولایی می‌ستیزیدند. ما ستهندگیهای آنان را در باب عرفان ولایی در فصل ۵ بررسی خواهیم کرد، اما در اینجا گفتنی است که تفوق یافتن عنصر مذهب حنفی در هرات عصر سلطان حسین میرزا سبب شد تا فقیهان حنفی به استناد فتواها و روایتهای پیشینیان، باب ذم فلسفه و کلام و نکوهش فلسفی و کلامی (متکلم) را بگشایند، تا جایی که در مدارس هرات، بر اثر دستور سلطان تیموری، برای مدتی — هرچند کوتاه — مطالعه و خواندن کتابهایی چون اشارات ابن سینا و مواقف ایجی منع شده بود. جامی نیز به این مناسبت سلطان تیموری را ستایش کرده و در قصیده‌ای گفته بود:

زهی دولت که امکان تفقه یافت خاقانی^۱

کنون صد فلسفی فلسی نیززد نزد امکانش

سر عقل است و پای شرع، و در معرض دعوی

کشد سر، عقل ازین معنی به سرکش خط بطلانش

۱. خاقانی در بیت مزبور ایهام دارد به حکیم خاقانی شروانی — که جامی قصیده مذکور را به تقلید از قصیده جلاءالروح او سروده است — و به خاقان، یعنی سلطان تیموری.

دکانِ شرع را آمد دکاندار احمد مرسل
 که باشد عقل تا سازد دکان بالای دکانش
 گذر بر بوستانِ شرع و دین کن تا به هر گامی
 گلی چون شافعی یا لاله‌ای بینی چو نعمانش^۱...

البته تنها هرات در عصر جامی به مصیبت تعطیل علوم فلسفی مبتلا نبوده است، همزمان با آنجا، در غرب ایران، در عثمانی نیز فقیهان حنفی فتوا داده بودند که «شروع در علوم عقلی به حسب شرع شریف ممنوع است»^۲. به هر حال، سخت‌گیری دربار در مورد فلسفه‌ورزی و نکوهش فقیهان فلسفی‌ان را سبب شد تا عده‌ای از دانشمندان هرات به جامی رجوع کردند و از او خواستند تا دربار را متقاعد سازد که در مدارس، درس فلسفه و کلام جریان یابد. جامی با آنان شدیداً رویاروی شد و در پاسخ‌شان گفت:

فَنَ مَنْطِقَ را اگرچه آلتِ اکتسابِ جمیع علوم داشته‌اند اما از برای حصولِ آن غرض به ضبطِ رساله‌ای از آن اکتفا نموده، حواشی متفرقه قدیم و جدید - که تمامیت آن منحصر بر مناقشاتِ واهی لفظ و عبارت است - زیاده اعتباری نمی‌باید نهاد. و شروع در علم کلام را که از برای الزامِ خصم رقم جواز در مطالعه آن کشیده‌اند، چون حصولِ آن مقصود بعد از احاطه به قسم‌الهیات می‌باشد و تعرّض و تتبعِ محصّلات و مشتغلان (دانشجویان و محققان علم کلام) هرگز از احوال مقدّمه در نمی‌گذرد، پس صورتِ شروع ایشان بر این وجه چگونه ممنوع نباشد؟ و بعد ما که علم کلام که قرار سخن در تدوین آن

۱. جامی، دیوان، ۵۴؛ باخرزی، مقامات، ۲۰۲. ضبط برخی از مصراعها در دیوان و مقامات متفاوت است و قصیده مزبور بدون توجه به ضبط باخرزی ناقص می‌نماید. نیز مراد از نعمان، ابوحنیفه است.
 ۲. باخرزی، همان، ۲۰۳.

بر مسائل شرعی نهاده، ایراد عقاید فلسفی در ضمن آن بر سبیل ردّ و انکار بوده باشد به منع و تزییف علمای اسلام در معرض زوال و اختلال آید. پس کتاب اشارات که آن عقاید مزیف در آن به طریق قبول و اذعان سمت ذکر یافته، چگونه در حیز و بال و نکال نیاید؟!^۱.

این پاسخ جامی، دانشمندان را نومید کرد و چندی تعطیل در سهای فلسفه و کلام را پذیرفتند، اما باری دیگر با دانشیان و مدرّسان فلسفه و کلام به مجلس جامی شتافتند و با او در خصوص مسئله مورد بحث به تفتیش و تنقیب تاریخ کلام و فلسفه در تمدن اسلامی پرداختند. در این نوبت، جامی موضوع را دقیقتر فریاد آورد، آموزش منطق را به طور قطع و یقین پذیرفت و گفت که «از تعلّم منطق به هیچ حال غبار آسیبی بر دامن روزگار تشرّع و دین داری نمی نشیند»^۲. ولیکن علم کلام را برای شرع خطرناک توصیف کرد آن هم به استناد سخنان محمد غزالی، که ممکن است کلامی (متکلم) بر اثر آگاهی یافتن به دلایل اهالی مذاهب دیگر، نسبت به معتقد خود سُست گردد و عقیده اش آسیب پذیرد و به «مذاهب ردیه» رغبت پیدا کند! و فلسفه را نیز با نگره آسیب شناسی تعریف کرد که چون حقایق اشیاء از طریق برهانهای فلسفی به یقین شناخته نمی شوند، فلسفه ورزی هم مقرون به صواب نیست. خاصه که تاریخ فلسفه در تمدن اسلامی حاکی از آن است که بیشترین دلایلها را در شناخت اشیاء و حقیقت آن، فلاسفه مطرح بحث داشته اند، اما مجموعه آن دلایل از جانب متأخرین آنان ابطال شده و دلیلهای دیگر اراده شده است. و

۱. باخرزی، همان، ۲۰۳-۲۰۲.

۲. همان، ۲۰۴.

هیچ معلوم نیست که این دلیلهای متأخران هم از سوی فلسفیان آینده باطل گردد.

با این پاسخها باز هم جامی نتیجه گرفت که «پس واجب آن است که از اول پیرامون کلمات پریشان و تفصیل مذاهب و عقاید بد ایشان (فلاسفه) نگردند»^۱ با وجود این فلسفه‌ورزان و دانشجویان علوم عقلی باز هم قانع نشدند و بر دایر کردن درس و بحث فلسفه و کلام در مدارس هرات پافشاری کردند تا آنکه موضوع به دربار سلطان حسین میرزا رسید. سلطان فقیهان فلسفه‌ستیز و هم فلسفه‌ورزان را به دربار فراخواند و جامی را نیز به حیث داور دعوت کرد. هر دو طرف دلایل خود را در له و علیه علوم عقلی عرضه داشتند، نوبت به قضاوت جامی رسید. او در این هنگام، اندکی میانه‌روی کرد و پشتیبانی از فقه‌های هم‌مذهب را ترک گفت، با این همه با روای و همگانی کردن علم کلام و تدریس آن در مدارس موافقت نکرد، بلکه به خاطر «الزام و ابطال دشمن دین و عقاید باطل آنان» وجود «یک‌دو نفر» کلامی را در حوزه علم کلام ضرور دانست، با این شرط که همانند پیشینیان اشعری — چون محمد غزالی — آن «یک‌دو نفر» هم «فنی کلام» را «فرض کفایه» بدانند و به صورت استطرادی و ضمنی به آن بپردازند و مطالعه و مباحثه آن را هم به «آخر مجلس درس» موکول کنند.^۲

به رغم علم کلام، جامی در این نوبت، از فلسفه و فلسفه‌ورزی دفاع کرد و در شرع پشوانه‌ای برای منع آن سراغ نداد.^۳ ظاهراً فقیهان هم‌مذهب جامی در این مجلس بر او اعتراض کردند و برداشتن قید و بند را از دست و پای فلسفه و فلسفه‌ورزان، توسط او، محلّ نکوهش دانستند. جامی هم در پاسخ آنان گفت:

۱. همانجا.

۲. همان، ۲۰۶-۲۰۵.

۳. همانجا.

فقه را چون علت مکر و حیل سازد فقیه
نی فقیه است آن که حرف علت فقه اندروست^۱

با وجود این پاسخ به فقیهان فلسفه‌ستیز، جامی تا پایان عمر از سنت فلسفه‌ستیزی - که توسط امام محمد غزالی با نشر تهاافت الفلاسفه آغاز شده بود - پیروی کرد. درست است که جامی الهیات را به صورت تطبیقی مورد مذاقه قرار داده است و الدرة الفاخرة را بر مبنای سنجش آرای فلاسفه، متکلمان و صوفیان متقدم تألیف کرده است اما در همین اثر نیز جانب آرای صوفیه را بر خدانشناسی فلاسفه و متکلمان استوارتر دانسته است و به یقین نزدیکتر^۲. آشنایی جامی با فلسفه و کلام هم - آن‌چنانکه از منابع مورد توجه او در همان اثر به دست می‌آید - در حد شرح المواقف جرجانی و شرح المقاصد تفتازانی، و به ندرت هم شرح الاشارات خواجه نصیرالدین طوسی متوقف مانده است^۳. از این رو فلسفه‌ستیزی او هرگز متضمن تأمل و تفکر خود وی نیست بلکه تکرار ستیهندگیهای فلسفه‌ستیزانی چون محمد غزالی در تهاافت الفلاسفه و شهاب الدین سهروردی (د ۶۲۳ ه. ق.) در رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه است. این سنت فلسفه‌ستیزی - که جامی از آن پیروی کرده است - متضمن شمشیری است که فقط بر تارک سر شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا فرود می‌آید و شیرازه اشارات، قانون و نجات‌همو را می‌کند و احیاناً «قال الله تعالی» و «قال رسول الله» را در تقابل و تضاد با «قال افلاطون» و «قال ارسطو» می‌نمایاند^۴. اشاره‌های جامی در گفتارهای منظوم او علیه فلسفه و فلسفه‌ورزی دقیقاً مؤید نکته مزبور است. در قصیده‌ای می‌گوید:

۱. همان، ۲۰۶.

۲. رش: جامی، الدرة الفاخرة، ۸.

۳. همان، ۹.

۴. عربشاه یزدی، مونس العشاق، مقدمه مصحح، ۲۹-۳۵؛ مایل هروی، سایه به سایه، ۲۰۸، ۲۳۴.

حکمت یونانیان، پیغام نفس است و هوا
حکمت ایمانیان فرموده پیغمبرست
نامه‌کش عنوان نه قال الله یا قال الرسول^۱
حامل مضمون آن خُسرانِ روز محشرست^۲...

و این قصیده را «حجة الاسلام» می‌خواند مأخوذ از شهرت علمی
-دینی محمد غزالی:
حجة الاسلام اگر سازم لقب او را، سزااست
زان که از اسرار دین، بحر لبالب گوهرست^۳

و در قصیده‌ای دیگر باز هم با نمودها و نمادهای برخاسته از سنت
فلسفه‌ستیزی به نقد احوال فلسفه‌ورزانِ عصرش می‌پردازد که:
به‌یثرب کن طلب سرچشمه حکمت که شد
غرقه ز موج غیرت افلاطون یونانی و یونانش
ابوالقاسم بود هادی، که باشد بوعلی، باری
که از بهر خلاص خویش پویی راه طغیانش؟
مشو قیدِ نجات او که مدخولست قانونش
مکش رنج شفای او که معلومست برهانش
گذر بر بوستانِ شرع و دین کن تا به هر گامی
گلی چون شافعی یا لاله‌یی بینی چو نعمانش
قدم در خارزادِ دانشِ خود رستگان کم نه
که باشد سر زده در هر قدم خارِ خذلانش^۴

۱. بسنجید با غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، ۸؛ شهرستانی، عبدالکریم، مجلس مکتوب منعقد در خوارزم، ۱۱۲.

۲. جامی، دیوان، ۴۱-۴۰. جامی در جایی دیگر (تحفة الاحرار، ۴۲۱) همین موضوع را تکرار کرده است:

هرچه نه قال الله و قال الرسول هست بر اهل فضیلت فضول
رفق خدا بین و فضولی مکن چهل ز حد رفت، جهولی مکن

۴. همان، ۵۴.

۳. جامی، دیوان، ۴۵.

فلسفه‌ستیزی جامی در مثنویهای او نیز نکته تازه‌ای در بر ندارد، همان نمادها و همان نموده‌های مشهور و موجود در سنت فلسفه‌ستیزی پیشینیان تکرار می‌شود. در تحفه‌الاحرار حین نقد و تعریض بر دانشمندان عصر، به آنان هشدار می‌دهد که از مطالعه کتابهای فلسفی امتناع کنند؛ زیرا:

جانبِ کُفرست اشاراتِ او	باعثِ خوف است بشارتِ او
فکرِ شفایش همه بیماری‌ست	میلِ نجاتش به گرفتاری‌ست
قاعده‌طب که به قانون نهاد	پای نه از قاعده بیرون نهاد
لیکِ نهان ساخت بر اهلِ طلب	روی مسبب به حجابِ سبب ^۱

بر اثر همین گرایش جامی به سنت فلسفه‌ستیزی است که وی به کوبِ بعضی از فلسفه‌ورزان و ردّ گزارشگرانِ نگارشهای فلسفی — که در عصر او یا نزدیک به روزگار او می‌زیسته‌اند — اهتمام داشته است. جلال‌الدین دوانی که یکی از شارحانِ پرکارِ آثارِ حکمت و فلسفه‌مشاء و اشراق در عهدِ جامی محسوب بوده است و شهرتش نیز سبب شده بوده تا سلطان عثمانی همزمان با ارسالِ هدیه به جامی، برای او هم هدایایی به شیراز ارسال دارد^۲، شدیداً موردِ ردّ جامی قرار گرفته است به طوری که چون جامی در بغداد، در حوالی ۸۷۷ ه. ق. یکی از شرحهای فلسفی او را خوانده، درباره‌ او گفته است:

خود را به غایت بلند می‌دارد و به هیچ طریق قدمِ اجتهاد از جاده
شفای ابوعلی بیرون نمی‌آرد. عَجَب که هیچ یک از علمای
متشرّع و فیلسوفانِ مُتَفَلِّسِ خود را چنان معتقد بوده باشد که

۱. جامی، هفت‌اورنگ، ۴۲۰-۴۲۱.

2. Gibb, E. J. W. *History of Ottoman poetry*, V 2/ p 7.

وی! ماخولیای بسیار از طور او فهم می‌شود و غیر افراط و تفریط از سخنان او چیزی فهم نمی‌شود.^۱

اساساً جهان‌بینی جامی را پسندهای شرعی ساخته است همراه با معارف خانقاهی. معرفت صوفیانه او هم با احتیاط و حزم دین‌باورانه جفت است و توأمان. و همچنان که در فصل ۵ خواهم گفت، با تصوف مستانه و شکرآمیز سرخوشی ندارد. روحیه سنت‌گرایی او هم در حوزه فرهنگ - به‌طور عام - از نگارشهایش و موضع‌گیریهایش در برابر اهالی عصر آشکار است. کمال‌الدین حسین خوارزمی - که در زمان وزارت مجدالدین خوافی شغل قضاوت شهر را ارتکاب می‌کرده است، مورد انتقاد جامی قرار گرفته و متهم شده است که از شریعت آگاهی ندارد و قانون چنگیزی را با شرع احمدی آمیخته و شریعت اسلام را تیره و مکدر ساخته است:

خدمت مولوی ^۲ عفا‌الله	نیست گویی ز سر شرع آگه
کرده در کوی و برزن و بازار	شرع و دین را بهانه آزار
کار باطل کند به صورت حق	برد از شرع مصطفی رونق
می‌کند پایه شریعت پست	تا دهد وایه طبیعت دست
میر بازار و شحنة شهر است	شرع از او، او ز شرع بی‌بهر است
شرع را تیره ساخت از توره ^۳	قند را شیر ریخت در شوره
کرد اسلام را وقایه کفر	شد ز سعیش بلند، پایه کفر
ساخت یکسان ز نفس شورانگیز	دین حق را به توره چنگیز ^۴ ...

۱. باخرزی، مقامات، ۶۹. با این نظر جامی درباره دوانی، نمی‌توان به سهولت پذیرفت که جامی غزل:

در دو صومعه آن په که قدم باز کشیم
خرقه‌ها در نظر شاهد طناز کشیم
را برای دوانی فرستاده باشد آن‌چنانکه برخی از معاصران ما گمان برده‌اند. - براون، از سعدی تا جامی، ۷۵۵.

۲. مولوی: مراد کمال‌الدین حسین خوارزمی، کلامی، فلسفه‌دان و قاضی هرات است.

۳. توره: قانون دینی مغول.

۴. جامی، سلسله‌الذهب، ۱۰۲؛ باخرزی، مقامات، ۱۴۴؛ نیز بسنجید با: بارتلد، امیر علیشیر نوایی و زندگی سیاسی وی، ۷۷.

این حزم و احتیاط شرعی را جامی در حقّ درباریانِ بلندپایهٔ عصر نیز از خود بروز می‌دهد به صورتی که می‌توان گفت: نقد و نظرهای او در بسیاری از موارد زادهٔ جهان‌بینی ناشی از دین‌باوریِ اوست. دین‌ورزی هم در نزد او به نسبت و نسب حاصل نمی‌شود بلکه ملکه‌ای است که می‌بایست در صمیم قلب جایگزین شده باشد. نظام‌الملک خوافی در ایام وزارت برای خود شجره‌ای فراهم آورد و نسبتش را به آلِ عباس رسانید. برای تأیید شجرهٔ مذکور از همهٔ دانشمندان و بزرگان وقت در ذیل شجره‌نامه‌اش امضا گرفته بود و می‌خواست که جامی نیز آن را تأیید کند و امضا. اما او از امضای آن ابا کرد، وزیر ناگزیر خود به نزد او رفت و الحاح و پافشاری کرد تا جامی شجره‌اش را تأیید کند و او به این گونه، وزیر و شجره‌اش را به باد انتقاد و ایراد گرفت:

آنرا که بَوَد نورِ نبی در بشره

حاجت نبَوَد به طول و عرضِ شَجَره

وان را که ز رُخ نتابد این نورِ سَره

شجره ندهد به غیرِ لعنت ثمره^۱

جهان‌بینی دین‌مدارانهٔ جامی آنگاه روشتر می‌نماید که دفاع او را از طرز و پسندِ دینیِ نظام‌الدین هروی مشهور به پیرِ تسلیم دریا بینیم. این نظام‌الدین از شریعتمدارانِ قرنِ هشتم هجری بوده است، واعظی متمایل به عرفان، که البته در شریعت هیچ‌گونه تساهل را بر نمی‌تافته و «ایمان» را به «تسلیم» تفسیر می‌کرده است و به همین جهت او را پیرِ تسلیم می‌نامیده‌اند. شریعتمداری پیرِ مزبور آنگاه مسلّم می‌نماید که

۱. واصفی، بدایع الوقایع، ۲/۲-۳۳۱.

او در اواخر سده ۷۷۰ ه. ق. و نیمه نخست سده ۸۰۰ ه. ق. در هرات، گروه امر به معروف و نهی از منکر تشکیل داده بود و در برابر هر نوع مُنکری می‌ایستاد، حتی اگر منکر از سوی پادشاهان منطقه محل صدور داشت.^۱ ابن بطوطه روایت کرده است که یک بار گروه امر به معروف او فراگرد کاخ ملک حسین کُزت جمع شدند و می‌خواستند دستور پیر تسلیم را مبتنی بر حد زدن سلطان اجرا کنند، زیرا پیر تسلیم از میخواری و باده‌گساری سلطان آگاه شده بود و می‌خواست نهی از منکر کند. ازدحام گروه امر به معروف وی در برابر کاخ سلطان سبب شد تا سلطان در کاخش متحصّن شود و با این همه پیر تسلیم او را در نزد بزرگان شهر محاکمه کرد و حدّ شرعی بر او جاری ساخت.^۲

با وجودی که پیر تسلیم شاه و گدا و عرب و عجم را در برابر او امر و نواهی دین یکسان می‌دید و حتی جانش را بر سر دفاع از حدود شرع گذارد^۳، اما برخی از مشایخ صوفیه، از جمله شیخ علاءالدوله سمنانی و صدرالشریعه بخاری تفسیر او را از «ایمان» نمی‌پذیرفتند و فتواهایی علیه او در میان خراسانیان شیوع می‌دادند.^۴ با این همه روش او در شریعت‌مداری تا ۸۶۸ ه. ق. — یعنی روزگار میان‌سالی جامی — در هرات پُشتیبانانی داشت^۵ و هم مخالفانی^۶. و البته جامی موافق راه و رسم دین‌مداری پیر تسلیم بود و با احفاد و پیروان او همدستان بود و هم‌نوا، و در حقّ او می‌گفت:

۱. عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین، ۹۶؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۳۸۴/۳؛ اصیل‌الدین واعظ، مقصدالاقبال، ۴۳.

۲. سفرنامه، ۴۶۶/۱.

۳. همان، ۴۶۷/۱.

۴. گزارش رای و نظر مخالفان پیر تسلیم در فرائد غیائی یوسف اهل، در نسخه خطّی ۴۷۵۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران آمده است، نیز ← مایل هروی، سایه به سایه، ۲۰۸ به بعد.

۵. عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین، ۹۷.

۶. باختری، مقامات، ۲۲۴.

مردی به غایت بزرگ و بلندقدر بوده و تقویت دین اسلام و رونق و رواج مسلمانان در مملکت خراسان به واسطه تمکن و استقلال او به مرتبه‌ای رسیده که هیچ آفریده‌ای را یارای آن نبوده که اظهار مخالفت و سرکشی تواند نمود.^۱

نیز جامی مخالفان پیر تسلیم می‌کرد که چون بر سر خوان سلاطین و حکام عصر نشسته‌اند و دین را به دنیا فروخته‌اند، ارزش «دین داری غلیظ» وی را — که با هیچ یک از سلاطین در باب شریعت مدارا نکرده است — در نمی‌یابند.^۲



فلسفه‌ستیزی تتبعی و سنتی جامی و هم دفاع او از کسانی که تسامح و تساهل را در پندار و باور تحمل نمی‌کرده‌اند، میزان توجه او را به‌صورت و روایت‌های سنتی مذهب افزایش داده است تا جایی که او را در عین گرایش به وحدت وجود^۳، در قلمرو حنفیت مذهبی محبوس داشته و پسند «مذهب گویی» را در وی مرکوز کرده است.^۴ البته تعلق خاطر جامی را به این مسئله می‌بایست به‌خصوص غالب اهالی خراسان در عصر وی منسوب داشت، عصری که تشیع و متفرعات آن در خراسان رو به رشد داشت و طریقه‌های شیعی تصوف در آنجا ریشه یافته بود. علمای حنفی هرات و ماوراءالنهر از یک‌سو، و عرفای حنفی نقشبندی هم از سوی دیگر با گسترش روزافزون تشیع

۱. همان، ۲۲۳.

۲. همانجا.

۳. طرفه این است که جامی با میل شدید به روایت سنتی دین، سخت شیفته وحدت وجود است. ما در فصل ۵ از گرایش شدید او به مقوله وحدت وجود سخن خواهیم گفت.

۴. در حالی که «مذهب گویی» در حوزه عرفان ناپسندیده است — نجم‌الدین محمود اصفهانی، مناهج الطالبین، ۲۸۴، و بیت مشهور حافظ که:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند

و عرفان ولایی در خراسان نمی‌توانستند - و البته نمی‌خواستند - موافقت داشته باشند یا حضور شیعیان و صوفیان شیعه یا گراینده به تشیع را تحمل کنند. به این جهت، مذهب گویی و ستیز با دیگر مذاهب - خاصه با شیعه و صوفیان شیعی - به حیث سنت دینی در میان حنفیان و صوفیان حنفی نقشبندی تلقی می‌شد.

جامی نیز از زمره آنان محسوب بود با این تفاوت که او ادیبی بود با ذوق وحدت وجود، اما ستیهنده در برابر پسندها و باورهای دیگر فرقه‌ها و طریقه‌ها. او که در پایان دفتر نخست سلسله‌الذهب عقاید مذهبی‌اش را زیر عنوان «عقایدنامه» آورده^۱، کوشیده است تا به‌نظم اصول عقاید بسنده کند

آن عقاید که ضبطش آسانست و اندران خاص و عام یکسانست^۲
در بهری از عقایدنامه ابیاتی دیده می‌شود که موضع جامی را نسبت به تاریخ سیاسی اسلام تصریح می‌کند. ابیات مزبور به‌خلاف علی^(ع) مربوط است. درباره‌ی اصحاب رسول (ص) می‌گوید:

همه را اعتقاد نیکو کن	دل ز انکارشان به یکسو کن
هر خصومت که بودشان با هم	به تعصب مزین در آنجا دم
بر کس انگشت اعتراض منه	دین خود رایگان ز دست مده
حکم آن قصه با خدای گذار	بندگی کن ترا به حکم چه کار
وان خلافتی که داشت با حیدر	در خلافت صحابی دیگر
حق در آنجا به دست حیدر بود	جنگ با او خطا و منکر بود ^۳

سپس می‌گوید: در اینکه حق خلافت از آن علی^(ع) بود، تردید نکن و به هیچ روی سخن کسی را که خلاف این گوید، نپذیر - لیکن از

۱. سلسله‌الذهب، ۱۷۰-۱۷۸.

۲. همانجا.

۳. همان، ۱۷۸.

طعن و لعن لب در بند^۱. زیرا آنکه به خلافِ حَقِیَّتِ علی (ع) سخن گفته، خود لعنت شده خدای است و - نیست لعنِ من و تو اش در خورد^۲. البته در این خصوص جامی به یک سَنَّتِ مُرْجِئِی - عرفانی پای بند است مبتنی بر اینکه:

هر که شد ز اهل قبله بر تو پدید که به آورده نبی گروید
گرچه صد بدعت و خطا و خلل بینی او را ز روی علم و عمل
مکن او را به سرزنش تکفیر شمارش ز اهل نار و سعیر^۳...

بی گمان این رأی جامی یک نظریهٔ روشنفکرانه در حوزه عقیده است که البته با مبانی اجتماعی دین در خور تطبیق و توفیق نبوده است هر چند در سرتاسر ادوار تاریخ اسلام - از نخستین قرون اسلامی تا روزگار ما - و در میان اهالی همهٔ فرقه‌ها و نحله‌های مذهبی - اعم از خاصه و عامه - روایی داشته است ولیکن جز در مواردی اندک - و کمتر از اندک - جامهٔ عمل بر تن ندیده است. جامی نیز هر چند در وادی سخن به کارکردِ باورِ مذکور توصیه کرده است اما در عمل - آن چنانکه از سخنان او بر می آید - خود پای بندِ آن توصیه در حوزه اعتقاد نبوده است.

شدیدترین درگیری جامی در قلمرو مسائل مذهبی با شیعیان عصر روی داده است. او به پیروی از سَنَّتِ مذهبِ گویانِ پیشین شیعه از اهلِ رَفْضِ می خواند و دربارهٔ آنان می گوید:

هر کرا رَفْضِ خُلُقِ شد خُلُقِ است نه خُلُقِ بلکه ننگِ ما خُلُقِ است
چه بترِ زان که ابلهی ز عوام لب گشاید به سَبِّ صَحْبِ کرام
چه بترِ زان که جاهلی ز سَفَه گوید اندر حقِ صحابه تَبَه
آن که باشد مدیحش از دَمِ کم چون بُوَد کَر بر آرد از دَمِ کم^۴...

۱. همانجا.

۲. همانجا.

۳. همان، ۱۷۹.

۴. همان، ۱۴۷.

از آنجا که مذهب گویی جامی در زمینه شیعه، در تأثیر و روایی آثارش در بین عامه سنی و کمرواجی نگار شهانش در میان عامه شیعی در درازنای پانصد سال اخیر مؤثر بوده است و هم شناخت دقیق از جایگاه جامی در عرصه مذهب، در طول پانصد سال مذکور اراده و ارائه نگردیده است^۱، جا دارد که در اینجا پسند و ناپسند او در حق شیعه و تشیع بدرستی بررسی شود تا ابهامی که در ذهنیت عامه سنی و شیعی در این خصوص رسوب کرده است، برنخیزد. همچنان که در ابیات بالا خواندیم، جامی، شیعی را به نام رافضی بازشت‌ترین واژه‌ها نکو هیده است به خلاف آنچه در اعتقادنامه خود گفته بود:

هر که شد ز اهل قبله بر تو پدید که به آورده نبی گروید
گرچه صد بدعت و خطا و زلل بینی، او را ز روی علم و عمل
مکن او را به سرزنش تکفیر شمارش ز اهل نار و سعیر...

از این رو در نخستین نگاه به تعریض او درباره اهل رفض، ممکن است چنین تصور شود که او به مانند عامه اهل سنت با حقیقت و حقیقت «رفض» مخالف است، در حالی که چنین نیست زیرا جامی به صراحت تمام از «رفض» دفاع می‌کند و در تأیید و تأکید سخن شافعی که گفته بود:

لَوْ كَانَ رَفُضًا حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ فَلْيَشْهَدْ الثَّقَلَانِ إِنِّي رَافِضٌ^۲

۱. به لحاظ آگاهی سست و ناستوار سنی و شیعی از موقف مذهبی جامی و مذهب گویی او، در فصل ۶ نیز به تفصیل از پندهای مذهبی او و تأثیر این گونه پندها بر فرهنگ و فرهنگیان پنج قرن اخیر سخن گفته ایم.

۲. جامی، بیت امام شافعی را به نظم فارسی برگردانده است به این گونه:

گر بود رفض حب آل رسول یا تو لا به خاندان بتول
گو گوا باش آدمی و پری! که شدم من ز غیر رفض بری
کیش من رفض و دین من رفض است رفع من رفض و مابقی خفض است
سلسله الذهب، ۱۴۶.

می‌گوید:

مَدَحَتِ خَوِیشتن کند، یعنی:	مادح اهل بیت در معنی
وز خدایم بَوَد امید و هراس	مؤمنم، موقنم خدای شناس
نیست از طعنِ کج نهادم باک	از کجیها در اعتقادم پاک
دشمنِ خصمِ بدخصالِ وِیم	دوستدارِ رسول و آلِ وِیم
رخِ من از دکانِ ایشان است	جوهرِ من ز کانِ ایشان است
گشت روشن چراغِ من زان زیت...	همچو سلمان شدم ز اهل البیت
لَا يُخَافُونَ لَوْمَةَ الْإِلَیمِ	مسبِّ عشقند عاشقان دایم
کی ز کسیدِ منافقان ترسم	چون بَوَد عشقِ عاشقان دَرَسَم
رسمِ معروفِ اهل عرفان است	این نه رفض است محض ایمان است
رفض فرض است بر ذکی و غبی ^۱	رفض اگر هست حُبِّ آلِ نبی

بنابراین به رأی جامی رفض یا گرایش و میلِ مفرط به خاندانِ رسول (ص) به هیچ روی بد نیست و هم زشت نی. اما
بدی آن ز بغضِ اهلِ وفاست
بغضِ آنان که مقتدا بودند
سابقانِ ره هُدا بودند؟

یعنی بغض و عداوت با اصحاب رسول به تعبیرِ دیگر جامی همانند همه خواص و آگاهانِ اهلِ سَنَت دقیقاً به شکوه و جلالِ خَلق و خَلقِ خاندانِ رسول اعتراف و اعتقاد دارد و لزومِ تَوَلّا به آنان را گوشزد می‌کند^۳ با این همه، وی با عامّة شیعه روزگارش — که مفهومِ تَوَلّا را در تقابلِ با تبرّا در می‌یافته‌اند — شدیداً مخالفت و ناسازگاری داشته است و این، البتّه نکته‌ای است بسته به سَنَتِ دوگانه دین‌شناسی در

۱. همان، ۶-۱۴۵.

۲. همانجا.

۳. همان، ۱۴۸ به بعد.

تاریخ اسلام، که جهان‌بینی مذهبی سنی و شیعی را تشکیل می‌داده است. جامی خود در توصیفی که از امام علی (ع) عرضه داشته، تصاویر دوگانه‌ای را که سنی و شیعی از آن حضرت ترسیم کرده‌اند، مجسم ساخته^۱ و خود به تصویر سنی آن نگریسته است:

شیعه‌ای پیش سنی فاضل	گفت کای در علوم دین کامل
بازگو رمزی از علی ولی	که ترا یافتم ولی علی
گفت کای در ولای من واهی	از کدامین علی سخن خواهی
زان علی کیش تویی ظهیر و معین	یا ازان کیش منم رهی و رهین
گفت: من گرچه اندکی دانم	در دو عالم علی یکی دانم
شرح این نکته را تمام بگوی	آن کدامست و این کدام، بگوی
گفت: آن کو بود گزیده تو	نیست جز نقش نوکشیده تو
پیکری آفریده‌ای به خیال	گذرانیده‌ای بر او احوال
پهلوانی بروت مالیده	بهر کین در دغا سگالیده
گُربزی پر تهوّر و بی‌باک	کینه‌جوی و مفتن و سفاک
بنده نفس خویش چون من و تو	فارغ از دین و کیش چون من و تو
در خیر به‌زور خود کننده	برده تا دوش و دورش افکنده
به خلافت دلش بسی مایل	شد ابوبکر در میان حایل
بعد بوبکر خواست دیگر بار	لیکن آن بر عمر گرفت قرار
چون ازین دار رخت بست عمر	شد خلافت نصیب یارِ دگر
در تک و پوی بهر این مطلوب	همه غالب شدند او مغلوب
با چنین وهم و ظن ز نادانی	اسدالله غالبش خوانی

۱. گفته‌اند که جامی تصاویر دوگانه مورد بحث را از آثار عضدالدین ایجی نقل و نظم کرده است. باخرزی، مقامات، ۱۶۶؛ فخرالدین علی، رشحات عین‌الحیات، ۲۵۶/۱. از آنجا که نظیر این تمثیل را خواجه عبیدالله احرار هم نقل کرده است (ع فخرالدین علی، همان، ۴۹۰/۲) حکایت از آن دارد که تمثیل مورد بحث نزد ستیان خراسان در سده ۹ ه. ق. روایی داشته است.

این علی در شماره که و مه
وان علی کیش منم به جان بنده
بر صفِ اهلِ زیغ با دلِ صاف
بوده از غایتِ فتوت خویش
قدرت و فعلِ حق ازو زده سر
دید ز آفات، خود خلافت را
هرچه بر دل نشیند از وی گردد
چون همه روی در نقاب شدند
غیر از و کس ز خاص و عام نبود
لاجرم نصرتِ شریعت را
بود سرِ کمالِ مصطفوی
خود نبودست ورنه نباشد به
سببِ نفسِ شوم را کنده
بهرِ اعلای دین کشیده مصاف
خالی حولِ خویش و قوتِ خویش
کنده بی خویشتن درِ خیبر
بی ضرورت نخواست آفت را
هست در چشمِ مرد، آفتِ مرد...
ذره سان محو آفتاب شدند
که تواند به آن قیام نمود
متکفل شد آن ودیعت را
گشت ختمِ خلافتِ نبوی^۱...

تصاویر دوگانه مذکور از سیمای امیر مؤمنان سبب شد تا جامی در ۸۷۷ ه. ق. در بغداد توسط شیعیان موردِ تعریض و تفتیش قرار گیرد^۲، به این اعتبار در پاسخ آنان گفت:

چون در نظم سلسله‌الذهب حضرت امیر و اولادِ بزرگوار ایشان
را ستایش کردیم، از سَنَیانِ خراسان هراسان بودیم که ناگاه ما را
به رُفض نسبت نکنند، چه دانستیم که در بغداد به جفای
روافض مبتلا خواهیم شد!^۳

درست است که جامی نسبت به سَنَیانِ خراسان در قرن نهم هجری کمتر به مذهبِ گویی و تعصب می‌پرداخته است و به اعتبارِ یادآوریِ حَقِیَّتِ علی (ع) در تاریخ اسلام از هم‌مذهبانِ خود می‌هراسیده است. اما باید دانست که به همه حال جامی وابسته یک سَنَتِ جاری از سَنَتهای دوگانه دین‌شناسی بوده است. در هر یک از این سَنَتهای

۱. سلسله‌الذهب، ۵۱-۵۲. ۲. همین کتاب، فصل ۲.

۳. فخرالدین علی، رشحات، ۲۵۷/۱؛ باخرزی، مقامات، ۱۶۹.

دوگانه دین‌شناسی، عناصر فکری و پسندهای فرهنگی خاص جریان داشته است که حتی متفکران وابسته به سنتهای مزبور آن عناصر فکری و پسندهای فرهنگی را به حیث یک عنصر سنتی جاری تکرار می‌کرده‌اند بی‌آنکه درباره آن بازنگری و تأملی مجدد به عمل آرند. آنچه در حوزه بحث ماست و به مذهب‌گوییهای سنتی جامی مربوط است، ایمان اُبی‌طالب است عم رسول خدا و پدر علی مرتضی. جامی در خوارنمایی نسبت طینی و ارزشمندی نسبت قلبی به رسول (ص)^۱ می‌گوید:

باعت مدعی بر این وسواس	نیست جز حبّ جاء عندالناس
تا بیاید ز عام و خاص قبول	می‌کند خویش را ز آل رسول
چون ندارد قرابت دینی	دم زند از قرابت طینی
نسبت جان و دل چو باشد سُست	نسبت آب و گل چه سود درست
بود بوطالب آن تهی ز طلب	مر نبی را عم و علی را آب
خویش نزدیک بود با ایشان	نسبت دین نیافت با خویشان
هیچ سودی نداشت آن نَسَبش	شد مقرر در سَقَر چو بولهبش ^۲

این طرز تفکر در مورد بزرگ انسان عصر جاهلی دقیقاً همان عنصر سنتی جاری در میان اهل سنت است که جامی نیز آن را فقط - تکرار کرده است و به همین جهت، در قرن دهم هجری مورد نقد و تعریض دانشمندان شیعی قرار گرفته است.^۳ به همه حال، این عنصر سنتی در جهان‌بینی مذهبی خواص قوم نکته‌ای است در خور

۱. رش: سلسلةالذهب، ۱۴۹ به بعد. گفتنی است که مسألة نسبت طینی، علمی و قلبی به رسول (ص) از مباحثی بوده است که پیش از جامی توسط علاءالدوله سمنانی به صورت بسیار عمیق مطرح شده است - مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، ۱۲۸، و جامی صورت ناقصی از آن را در سلسلةالذهب نظم کرده است.

۲. همان، ۱۵۱.

۳. نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ۳۷۶/۲؛ بهیانی، خیراتیه، ۱۹/۲-۲۰.

تأمل؛ و اینکه چه مقدار بر عصبیتِ مذهبی آنان اثر گذارده است هم نباید قضاوتی شتابزده کرد و تکرارکنندگانِ آن دیدِ ناسخته را به‌نداشتنِ تسامحِ متهم داشت. اینکه می‌گوییم عنصرِ سنتی در جهان‌بینیِ مذهبی یک واقعیتِ مکرر - اما در مواردی نادرست - است همین عنصرِ ایمانِ ابوطالب گواه روشن آن تواند بود. زیرا با وجودی که ابوطالب مرتبی، مدافع و حمایتگرِ سرسختِ رسول (ص) بوده و فضیلت‌های انسانی او در بسیاری از منابعِ خاصه و عامه تکرار شده^۱ و حدیثی صحیح از رسول اکرم درباره‌ی وی روایت شده است - که: «تا ابوطالب زنده بود هرگز کافرانِ قریش مکروهی نمی‌توانستند رسانیدن و با من چیزی نمی‌توانستند کردن، چنانکه ایشان را می‌بایست»^۲ - با این همه خواصِ اهلِ سنت همانند جامی او را بی‌بهره از ایمان به اسلام - که سهل است - بل بی‌بهره از ایمان به رسول اسلام شناسانیده‌اند. مولوی پیش از جامی درباره‌ی او گفته است که به‌خاطرِ حفظِ «نام و ناموس‌های پوسیده خود در نزدِ عرب» نایل به ایمانِ محمدی نشد^۳. ابن عربی هم پیش از مولوی نظیرِ آن را تکرار کرده است. فهرستِ نامِ کسان را در مقوله بی‌بهره ماندنِ

۱. در این مورد خصوصاً - طبری، تاریخ، ۱/۱۱۶۴؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۴۲/۲؛ عبد‌الجلیل رازی، نقض، ۵۱۰-۵۱۳؛ امینی، الغدير، ۳۳/۷ به بعد.

۲. رفیع‌الدین همدانی، سیرت رسول الله، ۴۱۴/۱. لفظِ حدیث چنین است: مَا نَأَلَتْ مِنِّي قُرَيْشٌ شَيْئًا أَكْرَهُهُ حَتَّى مَاتَ أَبُو تَالِبٍ.

۳. ... خود یکی بوطالب آن عم رسول که چه گویند عرب کز طفل خود گفتمش ای عم یک شهادت تو بگو گفت: لیکن فاش گردد از سماع من بمانم در زبان این عرب لیک گر بودیش لطیف ما سبق - مشنوی، ۹/۶-۱۹۴.

می نمودش شنعه غریبان مهول او بگردانید دین معتمد تاکنیم با حق خصومت بهر تو کل سر جاوز الاثنین شاع پیش ایشان خوار گردم زین سبب کی بُدی این بد دلی با جذب حق

ابوطالب از نسبت قلبی با رسول می‌توان درازتر کرد اما هدف نگارنده این است که مقوله مورد بحث و هماندهای آن، صرفاً یک عنصر سنتی در جهان‌بینی مذهبی است که جامی هم بدون تأمل بر اخلاق انسانی ابوطالب و بی‌آگاهی دقیق از تاریخ مقدس دینهای الهی فقط آن عنصر سنتی را تکرار کرده و در این مکرر کردن هم شاید متأثر از مثنوی یا فصوص‌الحکم بوده است.

به‌همه حال، جامی اگرچه در سرتاسر آثار منظوم و منثورش از تبجیل و بزرگداشت خاندان رسول (ص) به‌هیچ‌روی کوتاهی نکرده ولیکن با توجه به‌سنت جهان‌بینی مذهبی با شیعیان عصرش همدلی و هماهنگی نداشته است. در روزگار جامی که غرب ایران شاهد نهضت صوفیان صفوی بود، در خراسان نیز شیعیان به‌گونه‌های مختلف در پی تثبیت آرا و پسندهای شیعی بودند. و جامی عموماً می‌کوشید تا به‌استناد عناصر سنتی حنفیت سعی و کوشش آنان را بی‌اثر سازد. چنانکه یک‌بار سیدابوالحسن کربلایی و اتباعش در جامع هرات تأکید داشتند که خطبه را به‌نام ائمه اثناعشر اختصاص دهند. چون سلطان حسین میرزا در این باره با جامی مشورت کرد. این چنین شنید که:

در جمیع خطب معتاد اسامی ائمه اهل بیت رسالت بر سبیل
اجمال به‌عنوان... وَ عَلٰی آلِهِ وَ عِتْرَتِهِ سَمِّ ذِکْر می‌یابد، اکنون در
مقام اذعان و طاعت گذاری به‌ترک اسامی خلفای راشدین گفتن،
به‌تغییر اسلوب سلف صالح موجب بدنامی است و تبه‌کاری^۱...

هم در عهد همان سلطان تیموری، شیعیان هرات به‌احیا و بازسازی مزارات امام‌زاده‌ها اهتمام کردند و از این طریق نوعی مبارزه

۱. باخرزی، مقامات، ۱۹۰.

مذهبی را پی گرفتند که باز هم جامی به همراهی علمای حنفی و پشتیبانی دربار تیموری راه آنان را سد کرد.^۱ علاوه بر اینها، آنچه از مجالس جامی در حق شیعه عصرش در نگارشهای سده ۹ ه. ق. نقل شده است بر این نکته تأکید دارد که وی نه تنها در بغداد و حله مورد اعتراض شیعه واقع شد بلکه در هرات نیز شیعیان او را «خارجی» می خوانده اند و به جهت رفع موانعی که جامی در برابر کوششهای مذهبی شیعیان هرات فراهم می آورده، به نزد او می رفته و با او به مناظره های مذهبی می پرداخته اند. جامی هم این همه را در مجلس عام برای هم مذهبیان خود به نوعی حکایت می کرده است تا شیعه عصرش را از نظر عامه مردم بیندازد. چنانکه در یکی از مجالس خود گفته است:

از ارباب تشیع آنها که به نظر شعور ما در آمدند هیچ گونه اصلی نداشتند، کیفیت پیشینیان ایشان را نمی دانیم که به چه طریق می گذاشتند دیروز سید بی سندی از زمره موالی به مجلس آمده به تصور آنکه مگر ما از خوارج ایم، خواست که ما را از روی علم و دانش الزام کند، در حال به آخسن وجوه ملزم شد. و سخنش آن بود که: «صاحب صحیح بخاری به نسبت رسالت عجب افتراپی کرده در اینکه رسول (ص) با عمر (رض) گفت که: لَوْ لَمْ أُبْعَثْ لَبُعِثْتُ. یعنی اگر نه من مبعوث شدمی، به هر حال تو مبعوث می شدی. بعد از آن که حضرت رسالت اصلی نبوت خود را به یقین می دانست چگونه در وقوع آن تردّد می نمود؟» در جواب او چنین گفتم: آن حضرت تردّد نفرموده، بلکه به طریق فرض ادا نموده. چنانکه در کریمه لو کان فیهما الهة إلا الله لفسدتا (۲۲/۲۱). مگر حضرت حق در آن صورت تردّد داشته! بیچاره یکباره چنان ملزم شد که بعد از آن نطق نتوانست زدن.^۲

۱. باخرزی، مقامات، ۱۹۰.

۲. همان، ۱۵۶.

از مسائل اجتماعی عصرِ جامی یکی هم موجودیتِ زن است که در بسیاری از موارد ذهنیتِ او را به خود مشغول داشته و به مناسبت‌های گونه‌گون در مثنویهایش — خاصه مثنویهای یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون و سلمان و اِسال — رأی و نظرش را درباره‌ی وی ابراز داشته است. محیطِ زندگی جامی در قرن نهم هجری بر اثر رفاه اقتصادی که داشته، پای زن را به اقلیم‌های تازه گشاده بوده است. در تاریخ اجتماعی خراسان، عهدِ تیموریان را شاید بتوان به حیثِ نقطه عطفی تلقی کرد که بیرون از حرمسراهای تیموری، حرامسراهای اجتماعی نیز متداول و شناخته بوده است. گزارشی که زین الدین محمود و اصفی از محیطِ فواحشِ هرات در سده نهم هجری عرضه داشته^۱، حاکی از آن است که ریشه بُیْتُ اللَّطْف‌های عصرِ صفوی را می‌بایست در روزگارانِ تیموری سراغ گرفت. با این همه در محیطِ زندگی جامی، زن در حوزه پسندهای اجتماعی قرون وسطی می‌زیست، موجودیتِ او در این دوره به هیچ‌روی در قلمروهای فرهنگی و اجتماعی محسوس نمی‌نماید. فضا فضایی است مردانه، و هر جا هم در احوالِ مردانِ این عهد سخنِ جمال و تعلق به شاهدِ مجازی و عشقِ صوری مطرح است، هر چند خواننده روزگارِ ما را به سوی خصیصه‌های زمانه راهنمون می‌شود اما منابع و اسنادِ آن دوره حکایت از آن دارد که آن همه خصیصه‌های زنینه در پیکرهای مردینه و اُمَرَدینه جستجو می‌شده است. جامی، خود، که در اوانِ جوانی به جمال صوری و شاهدِ مجازی پای بند بوده و غزلهایی در این زمینه سروده، به همین گونه تعلقِ خاطر ارتکاب داشته است^۲. البتّه جامی درباره‌ی زن ذهنیتی ناخوش داشته و هر چند، گاهی زنِ پاکدامن را ستوده است اما وجودش را کیمیا دانسته است و محال

۱. بدایع الوقایع، ۱۹۲/۲-۲۰۴.

۲. حسین گازرگاهی، مجالس العشاق، ۲۴۷-۲۵۰.

وگر زان که یابی به فرض محال
غنیمت شمر دامنِ پاکِ او
که از خونِ صد مردِ به خاکِ او^۱

ولیکن جامی با همین بدبینی و بدنظری هم وقتی که با زنی ادیب و عابد به نام بیجه منجمه همسایه بود، چون در جوارِ خانه او مسجدی بنا کرد و از او خواست که گاه گاهی در آن مسجد نماز گزارد، جامی نپذیرفت و با این بیت زشت پاسخش گفت که:
نگزارم به مسجدِ تو نماز زان که محراب... نمازی نیست

البته بیجه خانم هم اهانت و بیهوده گویی جامی را تحمل نکرد و بیت پست و مبتذل او را به این گونه جواب داد:
جامیا زین سان خری چندی که در گردِ تواند
گر تو خرگردی^۲، تخلص سازی از جامی بهست^۳

باری، دریافت جامی از زن به گونه ای است که حتی داده های فطری و غریزی او را هم مسلوب می بیند. عشق که در تاریخ فرهنگ بشر یک آفریده ای عام است هم از آن مرد و هم از جانب زن، در پندار او به زن نسبتی ندارد و اظهارش از سوی زن «عیب» است و بس.
عشقی که بر آورد سر از جیب از مرد هنر بُود ز زن عیب
آمد شد عشق کارِ زن نیست زن مالکِ کارِ خویشتن نیست^۴

۱. جامی، خردنامه اسکندری، ۹۷۰.

۲. خرگردی: منسوب به خرگرد (خرجرد)، قصیده مشهور در نزدیکی جام بوده است و هم زادگاه جامی. بیجه منجمه ایهامی بسیار زیبا و کارساز به کار برده است، یکی همان نسبت به خرگرد، و دیگر به معنای خرشوی، یا خرگردنده، خربنده، بنده خر، خرکار.

۳. نوایی، مجالس النفاثات، ۳۵۱-۳۵۰.

۴. جامی، لیلی و مجنون، ۷۷۱.

با این نگره است که جامی زن را موجودی «ناقص» و «کافر نعمت» می‌داند و او را در برابر مرد هیچ می‌شمارد و از هیچ هم هیجتر^۱. زیرا:

بر درِ خوانِ عطای ذوالمنن نیست کافر نعمتی بدتر ز زن
گر دهی صد سال زن را سیم و زر پای تا سرگیری او را در گهر
هم به وقت چاشت، هم هنگام شام خوانش آرای به گوناگون طعام
چون شود تشنه ز جام گوهری آتش از سرچشمه خضر آوری
میوه خواهد چون ز تو همچون شهبان نارِ یزدی آری و سیب اصفهان
چون فتد از داوری در تاب و پیچ جمله اینها پیش او هیچست هیچ
گویدت کای جان‌گدازِ عمر کاه هیچ خیر از تو ندیدم هیچگاه
در جهان از زن وفاداری که دید؟ غیر مکاری و عیاری که دید؟
سالها دست اندر آغوش کند چون بتابی رو، فراموش کند
گر تو پیری، یارِ دیگر بایدش همدم دیگر، قوی‌تر بایدش
چون جوانی آید او را در نظر جای تو خواهد که او بندد کمر^۲...

و با این برآورد از خوی و خلقِ زن است که جامی دوستان و مریدانش را به تجرّد فرا می‌خواند و جفت‌گزینی را نشانه بی‌خردی می‌نمایاند:

بیا ای چو عیسی تجرّدنهاد ترا زین تجرّد تمرد مباد
چو عیسی عنان از تعلّق بتافت سوی آسمان از تجرّد شتافت
تعلّق به زن، دست و پا بستن است تجرّد از آن بند و ارستن است
کسی را که بند است بر دست و پای چه امکان که آسان بجنبد ز جای
ز شهوت اگر مرد، دیوانه نیست ز رسم و ره عقل بیگانه نیست
چرا بسند بر دست و پا می‌نهد دل و دین به باد هوا می‌دهد
پدر زن که دختر به چشمش نکوست دل و دیده‌اش هر دو روشن به اوست
بُود بر دلش دختر آن سان گران که صد کوه اندوه بر دیگران

۱. همو، خردنامه اسکندری، ۹۶۹.

۲. همو، سلمان و ابسال، ۳۳۰.

کنند سیم و زر و ام بهر جهیز که سویش شود رغبت شوی تیز
دو صد حيله در خاطر آویزدش که تا از دل آن بار برخیزدش
که ناگه سلیمی ز تدبیر پاک نهد پا در آن تنگنای هلاک
ز جان پدر گیرد آن بار را کند طوق جان غلِ ادبار را
یکی شاد کانش ز گردن فتاد یکی خوش که آن را به گردن نهاد
خرد نام آن کس نه بخرد نهد که این بار بیهوده بر خود نهد

استقبالِ جامی از تجرد و اجتناب از جفت‌گزینی، در نزد او پند و پنداری صرف نبوده است، خود او هم در پایانِ میان‌سالی، حدود پنجاه‌سالگی جفت‌گزیده است و با این حالت، جای شگفتی است که او روحیه‌ای شاد و با نشاط داشته و مطایبت، شوخ‌طبعی و طنزآوری در زندگی خانقاهی، ادبی و سیاسی او جایگاه چشمگیر احراز کرده است تا جایی که فخرالدین علی صفی کاشفی در مجموعه مطایبه‌ها و طنزهای خود بخشی را به لطیفه‌ها و طنزگونه‌های جامی اختصاص داده است.^۱ مطایبه‌های جامی گونه‌گون است، بعضی متضمن نقد و نظرهای اوست در مورد دیوانیان و دولتمردانِ عصر. و بعضی دیگر نقدهایی است نشاط‌آور بر زمینه‌های ادبی، و پاره‌ای هم مبتنی بر نکته‌های اجتماعی و مذهبی، که این همه البته به اعتبار شناخت تاریخ ادبی، سیاسی و اجتماعی عصر تیموریان مفید است و ارزشمند، و هم روشنگر شخصیتِ جامی.

در روزگار ابوسعید گورکانی شیخ کمال‌الدین حسین خوارزمی (د ۸۸۸ ه.ق.) محتسب شهر بود، گبری را مسلمان ساخته بود و دستار

۱. لطایف الطوائف، ۲۳۹-۲۳۱، علاوه بر مطایبه‌های مذکور، در دیگر متون سده‌های ۹ و ۱۰ ه.ق. لطیفه‌ها و طنزگونه‌های دیگری هم از جامی روایت شده است. از جمله - واصفی، بدایع الوقایع، ۱۶۷/۲؛ باخرزی، مقالات، ۲۴۲.

خود بر سرِ او نهاده بود و از وجه بیت‌المال برای او جامه‌های فاخر فراهم آورده بود و او را بر آستر سوار کرده بود و با دُهل و نقاره و ساز و آواز گردِ شهر می‌چرخاند. اهالی هرات گرد آمده بودند و گبرِ مسلمان شده را به تماشا ایستاده بودند، جامی در آن حال می‌گفت: «مولانا شیخ حسین شصت سال است که دستار بر سرِ گبری می‌نهد»^۱.

در حدود ۸۷۷ ه. ق. که جامی به سوی حجاز سفر کرد، در سمنان راه‌داران و تمغاچیان^۲ بر اهالی کاروانِ جامی سخت گرفتند و به بررسی همهٔ اجناس و اسباب اتمام کردند و حتی مدعی شدند تا شلوارهای مسافران را بررسی کنند. در این هنگام جامی به تمغاچی گفت: «هر چه در شلوارهای ما بیابید از آن شما»^۳.

در روزگارِ ابوالقاسم بابر مولانا مزید سمرقندی - فقیه مشهور سمرقند - به هرات آمده بود، بابر میرزا از او دربارهٔ لعنِ یزید استفتا کرد، او گفت: «روا نیست زیرا که از اهلی قبله بوده. بابر میرزا روی به جامی کرد و گفت: مولانا مزید خود این می‌گوید، شما چه می‌گویید؟ جامی گفت: ما می‌گوییم صد لعنت بر یزید و صد دیگر بر مزید»^۴.

منزلِ جامی محلّ اجتماع شاعرانِ عصر تلقی می‌شد و عموماً شاعرانِ قرن نهم هجری به لحاظِ عرضه داشتنِ شعرشان به جامی و جويا شدن نقد و نظرِ او به‌نزدِ وی می‌رفتند. روزی یکی از شاعران پیشِ او رفت و گفت: «چون به‌خانهٔ کعبه رسیدم، دیوانِ خود را برای تیمن و تبرک در حَجَرِ الْأَسْوَد مالیدم. جامی به او توصیه کرد که اگر در آبِ زمزم می‌مالیدی، البتّه بهتر بودی»^۵.

۱. فخرالدین علی، لطایف الطوائف، ۲۳۲.

۲. تمغاچی: کسی که اجناس مسافران را بررسی می‌کرده و محصول می‌گرفته است. گمرکی.

۳. فخرالدین علی، همان، ۲۳۶.

۴. همان، ۲۳۲.

۵. همان، ۲۳۷.

در فضای خانقاه نیز جامی، گاه برخی از صوفیان ناآگاه را با نیش مطایبت و طنزآمیز آگاه می‌کرده است. فخرالدین علی صفی گفته است: «شیخی پیش مولانا جامی می‌گفت: علما و فقها مرا از سماع منع می‌کنند و حال آنکه من از طرفِ مادر شافعی مذهبم و در مذهب شافعی سماع رواست. و ایشان گفتند: تو از طرفِ مادر سماع می‌کن.» با آنکه جامی جز در اوانِ پیوستن به تصوف نقشبندی هرگز به عزلت، تنهایی و گوشه‌نشینی نپرداخته است و آن‌چنان‌که در سرگذشت او و هم در زندگیِ مَدَرسِی و خانقاهی وی دیدیم، همواره با طبقاتِ مختلف از شاه و وزیر و سپاهی و ادیب و فقیه و منجم و صوفی نشست و خاست داشته و آمدوشد می‌کرده است و به‌واقع روحیهٔ مردمی و اجتماعی داشته است، اما خود به‌تنهایی و تنها نشینی بسیار خوی کرده بوده و حتی از همنشینی با مشایخ خانقاهی اجتناب داشته و بارها، به‌نظم و نثر، این‌گرایش به‌تنهایی را گزارش کرده است. از آن جمله است:

سالها شد که روی در دیوار	دل برآرم به‌گردِ شهر و دیار
تا بیایم نشانِ آدمی‌بی	کآید از وی نسیم محرمی‌بی
بروم خاکی پای او باشم	نقدِ جان زیر پای او باشم
دیدنش از خدا دهد یادم	کسند از دیدنِ خود آزادم
سخنش را چو جا کنم در گوش	سازدم از سخنوری خاموش
وَه کزین کس نشانه پیدا نیست	اثری در زمانه قطعاً نیست
ور کسی را برم گمان که وِست	چون شود ظاهر آن‌چنان‌که وِست
یابَمَش مُعْجَبی به‌خود مغرور	طورش از اهلِ دین و دانش دور
نه ازین کار در دلش دردی	نه ازین راه بر رُخش گردی
نه ز علم درایتش خبری	نه ز سرِ روایتش اثری
سخن او به‌غیرِ دعوی نه	همه دعوی و هیچ معنی نه
طالبان را شد به‌توبه دلیل	بنماید به‌سوی زهد، سبیل
بر سرِ راه خلق چاه‌کَنست	رهنما نیست او که راه‌زَنست

چون شود گم به سوی حق ره ازو هست شیطان نَعُوذُ بِاللّٰهِ ازو
گر کسی را بَوَد شکیبایی وقت تنهایی است و یکتایی^۱

البته تنهایی به نزد جامی گوشه نشینی صرف تلقی نمی شده بلکه با آگاهیهای کتاب شناسانه همراه بوده و تحقیق و تصنیف را در پی داشته و از او ادیبی دانشمند و عارفی دین ورز بار آورده است. از آنجا که نگره کتاب شناختی جامی و سیمای ادبی-خانقاهی او توسط خود وی مجال طرح یافته است، سخنان خودش را پایان بخش این فصل می سازم که البته مقدمه ورود به فصلهای بنیادی این دفتر هم هست:

خانه در سوی انزو اکردن رو به دیوار عزلت آوردن
دل به یکباره در خدا بستن خاطر از فکر خلق بگسستن
بر در دل نشستن از پی پاس تا به بیهوده نگذرد انفاس
ورز غوغای نفس اماره از جلیسی نباشدت چاره
شو انیس کتابهای نفیس اِنها فی الزّمانِ خیر جلیس
مُصحفی جوی روشن و خوانا راست چون طبع مردم دانا
در حدیث صحیح مصطفوی باشی از خُلق و سیرت نبوی
وز تفاسیر آنچه مشهورست که ز تحریف مُبتدع دورست
وز فروع و اصول شرع هدی آنچه لایق نماید و اولی
وز فنون ادب چه نحو و چه صرف وانچه باشد در آن علوم شگرف
وز رسالات اهل کشف و شهود وز مقالات اهل ذوق و وجود
آنچه باشد به عقل و فهم قریب که شود منکشف به فهم لبیب
وز دواوین شاعران فصیح وز مقالات ناظمین ملیح
آنچه قبضت کند به بسط بدّل چه قصاید، چه مثنوی چه غزل
چون ترا جمع گردد این اسباب روی دل، ز اختلاط خلق بتاب^۲

۱. سلسله الذهب، ۶-۷۵.

۲. همان، ۷-۷۶.

بستره ادبی و دانشوری

جامی در زمانی زیسته است و در مکانی، که هرچند زمینه‌های تاریخیّت هشتصد و اندسالة تمدّن و تفکر منطقه، نه همچون منظومه‌ای فکری و فرهنگی، بل به صور ستارگانی جدا و دورافتاده در آسمان ادب و دانش محیط زندگی او سایه‌روشنی داشته بوده اما به هیچ‌روی تابش قانونمند تفکر و تمدّن منطقه را در سده‌های ۴-۶ه.ق. نداشته است. دانشیان عصر او محوریت دانش مقبولشان را در فضای دایره وسیع معارف گم کرده و سطحیت دائرةالمعارفی را بر محوریت تخصصی دانش ترجیح می‌داده‌اند. او هم یکی از دانشوران چنین عصری محسوب است با دانشی دائرةالمعارفی، که درباره بیشترین دانشهای شناخته قرن ۹ه.ق. - از تفسیر، حدیث، سیره و تاریخ دینی، فلسفه، عقاید، کلام، فقه، لغت و دستور زبان، زمینه‌های ادبی، موسیقی، عرفان و تصوف شرقی و غربی در جهان اسلام - قلم زده است. و البته اگر او پاره‌ای از این زمینه‌های دانشی و دانشوری را در بستره عرفان و تصوف نمی‌خوابانید، بی‌گمان در سطح همه آگاهیهای مزبور به شخصی می‌مانست مسطح، بسیار هموار، چونان کویری عاری از سبزی و طراوت. آنچه جامی چند دانشی

را در تاریخ فرهنگ و ادب فارسی نگاه داشته - صرف نظر از پسندهای رسمی فرهنگ و فرهنگ رسمی - توجه او به محوریت تخصصی در قلمرو دانشوری بوده است. او به درستی توانسته است که اولاً با توجه به علایق مدرسی آموخته هایش را بر پایه موازین و نظام مدرسی تدوین و تصنیف کند و ثانیاً بیشتری آگاهیهایش را با برآوردها و استنباطهای خانقاهی و صوفیانه مطرح بحث سازد. این دو نکته به سطحیت دانش دائرةالمعارفی او ژرفی و غور بخشید و از او در تاریخ فرهنگ فارسی، ادیبی عارف ساخت. به این اعتبار مجموعه حیات فرهنگی جامی در زمینه های دوگانه سزاوار بررسی است: زبان و ادب؛ تصوف و عرفان.

در سده نهم هجری جامی را بیش از آنکه عارف و از اهالی خانقاه بشناسند، از او به حیث ادیب و سخنوری سخن می گفتند همتراز ناصر بخاری، که سخن را با چاشنی و مزه تصوف آمیخته است. این نظر را درباره جامی، یکی از عارفان مسلم عصر - سید قاسم انوار - داده است.^۱ خود او هم بیشتر عمرش را به جای آنکه در خانقاه بگذراند، در طریق شعر و ادب گذراند. اینکه عبدالغفور لاری درباره او گفته است که:

دائم الاوقات شغل شعر و شاعری می داشتند و اندیشه بر آن می گماشتند، چه در اوائلی حال و چه در اوقات کمال^۲،

بر همین نکته تأکید دارد. اهالی عصر نیز فضل و کمال او را در حوزه شعر و ادب می دیده اند هرچند خودش آن را «ساتر فضل و کمال» خویش می پنداشت و با توجه به نظریه ملامتی ادب را به حیث حجابی

۱. رش: قاضی محمد زاهد، مسموعات، ۹۶.

۲. تکمله، ۷.

بین خود و خلق تلقی می‌کرد تا در سلوک طریق حق به حجاب حق دچار نشود.^۱

البته جامی در قلمرو ادب، هم در حوزه نظم کار کرده است و هم در گستره نثر. هم به زبان و ادب تازی روی داشته و اثری مَدْرَسی در صرف و نحو عربی نوشته است: الفوائد الضیائیة، و هم به زبان و ادب فارسی پرداخته، با این تفاوت که بیشترین تأمل او بر زمینه‌های ادبی زبان فارسی صورت گرفته است. در تاریخ ادب فارسی هم بیشتر از آنکه از او به حیث «نویسنده» و نثرنویس یاد شود به اعتبار شعر و نظم یاد شده است. خواندمیر در معرفی او می‌نویسد:

... نظم را خُصْرَت و نضارت بخشید و مهارتش در آن فن به مرتبه‌ای رسید که دیوان اشعارِ متقدِّمین و متأخِّرین را از درجه اعتبار ساقط گردانید.^۲

این تصوّر خواندمیر از شعر و شاعری جامی — که در بیشترین تذکرة‌های سده‌های ۹ و ۱۰ ه. ق. تکرار شده است^۳ — سبب شد تا او را در دوره‌های متأخّر به حیث خاتم شاعران پارسی‌زبان بپندارند و نامش را جُفَتِ جداناپذیرِ شهرت ادبی «خاتم الشعراء» سازند و با این پندارِ ناروا تاریخ پایان‌ناپذیر شعر فارسی را با مرگ او پایان یافته تلقی کنند! شهرتِ خاتم‌الشعرانی جامی بسیاری از محققان ادب فارسی را — در دیروز و امروز — فریفته است به طوری که چشم آنان را بر روی چندصد سال شعر فارسی فرو بسته است. اینکه هاشمی سندیلوی در

۱. لاری، همان، ۸-۹.

۲. حبیب‌السیر، ۳۳۸/۴؛ نیز بسنجید با میرخواند، روضة‌الصفاء، ۲۶۶/۷.

۳. از جمله: نوایی، مجالس‌الشفائس، ۲۲۹؛ دولتشاه، تذکرة‌الشعراء، ۳۶۲؛ گازرگاهی، مجالس‌العشاق، ۲۴۷؛ سام‌میرزا، تحفة سامی، ۱۱۸.

أَفَقِ خَاتَمِ الشَّعْرَانِي جَامِي، لا اقل حزینِ لاهیجی را درخورِ طرح یافته است^۱ و اینکه ادوارد براون خاتمِ بودنِ جامی را در اقلیم شعر فارسی مؤکد کرده و نوشته است:

جامی آخرین شاعرِ بزرگ ایران است و در مدّتِ چهارقرنی که از مرگِ او می‌گذرد، ایران شاعری به بزرگی او نداشته است^۲،

همه فریفتگیِ ناشی از همین شهرتِ کذایی است: خاتم الشعراء. به درستی معلوم نیست که از چه زمانی جامی را «خاتم الشعراء» خوانده‌اند. در هیچ‌یک از نگارشهای ادبی، رجالی و تاریخی عصرِ جامی و نزدیک به عهدِ او شهرتِ ادبی مذکور دیده نمی‌شود. عینیتِ تاریخ شعر فارسی نیز به لحاظِ کیفی و داده‌های شاعرانه، خاتم الشعرايي او را سزاوارِ طرح نمی‌یابد. تاریخ ادبیاتِ کلاسیکِ فارسی با داشتنِ شاعرانی چون صائب تبریزی، کلیم کاشانی، طالب آملی، فیاض لاهیجی و... و حتّی کسانی چون قائلانی، یغمای جندقی و... این شهرتِ ادبی را برای جامی حفظ نخواهد کرد. نگارنده بر این گمان است که خاتم الشعرايي جامی بی‌تردید ساخته و پرداخته عصرِ بازگشتِ ادبی در ایران است، عصری که با سیرِ طبیعی شعر در زبان فارسی آشنایی نداشت و از روی ناشناختِ هنر و هنروری، طبیعتِ شعر فارسی را موردِ چپاول و تطاول قرار داد^۳. در این دوره تاریخ شعر فارسی در پایانِ قرن نهم هجری پایان یافته تلقی شد و جامی که در پایانِ تاریخ شعر فارسی قرار می‌گرفت، خاتم الشعراء نامیده شد. درست است که امروز جامی به نسبتِ فردوسی، خیّام، عطار،

۱. مخزن الغرائب، ۸۰۱.

۲. تاریخ ادبیات ایران، ۴/۴۵؛ نیز صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۴/۳۴۸.

۳. مایل هروی، سایه به سایه، مقاله «تصرف در طریقِ طبیعی شعر فارسی»، صص ۱۱۲-۱۱۸.

مولوی و حافظ کهنه می‌نماید^۱ و شعرش بوی کهنگی می‌دهد و اگرچه به اعتبارِ زمان او از شاعرانِ نامبرده به‌ما نزدیکتر است اما به لحاظِ راز و رمزهای زبانِ شعر و شور و مستیِ روانِ شاعرانه البته در فضای دورتر از شاعرانِ مذکور قرار دارد و ما در عهدِ اکنون شاهنامه را خوشتر حس می‌کنیم و رباعیهای خیام و خیام‌گونه را شادمانه‌تر می‌یابیم و با مرغانِ عطار منطق‌مان گویاتر می‌شود و نی و نفیرِ مولوی ما را با لحظه‌های نازکِ زندگی دمسازتر می‌سازد و جامِ جمِ حافظ ما را با رازهای دلِ زبانِ فارسی و فارسی‌زبانِ رفیق‌تر و آشنا تر می‌کند تا هفت منِ هفت اورنگِ جامی. البته این کهنگیِ جامی و «نو»ی مولوی و حافظ و عطار و خیام و فردوسی به نظرِ اخصِ فارسی‌زبانِ محسوس است نه در نزدِ عامه و عامیِ فارسی‌گوی در قلمرو زبانِ فارسی. زیرا ذهن و زبان را می‌بایست نخست با تازگی و تریِ زبان و اسبابِ شعر و شاعری هم‌نوایی، بی‌تردید، هنوز سرتاسرِ اقالیمِ فارسی‌زبانان را فراگرفته است. با وجودِ این کهنگی، هنوز شعر و نظمِ جامی در فضای پهن‌آورِ زبانِ فارسی هواخواه دارد و نمی‌توان با نظرِ برخی از معاصران که درباره‌ او نوشته‌اند:

دیوانِ بزرگِ غزلیاتِ جامی هم اگر نبود، گو مباش، از گنجینه
ادبیاتِ فارسی چیزی کم نمی‌آید.^۲

همداستان شد؛ چرا که به هر حال، نردبانِ زبان و ادبِ فارسی پله‌های درشت و فربه و هم‌لاغر و نادرشت بسیار دارد و جامی هم یکی از این پله‌هاست.

۱. بسنجید با نظرِ شارل گرولو، محققِ فرانسوی و مترجمِ رباعیاتِ خیام در Grolleau, *Les Quatrains de Khayam*, XXI.

۲. پرویز ناتل خانلری، هفتاد سخن، ۱۳۰/۳.

جامی شاعر عصر خویش است عصری که قابلیت‌ها و تواناییهای زبان و شعر در عرصه معمّاسازی و تعمیه‌گویی یا در قلمرو ماندن و ایستادن در ازدحام صنعت‌های ادبی، شور و شیدایی شاعری گم شده است.^۱ جامی که پرکارترین ناظم عصر محسوب است و بیشترین فرصت‌های عمرش را به شعر و شاعری مصروف داشته، چهار رساله منظوم و مثنوی در تعریف و تبیین معمّا ساخته است: *حلیّه خلّی* که *گزیده خلّی مقررّ علی یزدی* (د ۸۵۸ ه. ق.) است ساخته ۸۵۶ ه. ق؛ رساله بیان قواعد معمّا صغیر در معمّا منظومه اصغر در معمّا ساخته ۸۹۰ ه. ق.^۲ و عموماً در شناخت شعر به صنعت‌های شاذ و پیچیده و دیریاب شاعران بیشتر معطوف بوده است.^۳ تتبّع، نظیره‌سازی و جواب‌گویی به گونه‌های شعر پیشینیان از جمله علایق ادبی او در گستره شعر محسوب می‌شده است. اینکه دولتشاه سمرقندی درباره او گفته است که «اشعار و قصاید اکابر را در حقایق و معارف اجوجه شافیه بسیار فرموده»^۴، نظری است درست. در دیوان او قصاید و غزل‌های زیادی هست که لحظه به لحظه آنها تتبّع، نظیره‌سازی و جواب‌گویی جامی را از کسایی مروزی، حسن دهلوی، امیرخسرو، انوری، خاقانی، سعدی، حافظ و مولوی نشان می‌دهند.^۵ در مثنوی‌های

۱. میزان توجه شاعران قرن ۹ ه. ق. به صنایع شعری را می‌توان از تأمل بر بدایع الافکار فی صنایع الاشعار تألیف حسین واعظ کاشفی فهمید که تعداد صنایع مورد نظر را بالغ بر ۲۰۰ صنعت دانسته است. نیز - فخرالدین علی، لطایف الطوائف، ۲۷۷.

۲. افندی اصفهانی، ریاض العلماء، ۲۸۹/۴؛ روملو، احسن التواریخ، ۶۶۴؛ نصرآبادی، تذکره، ۵۰۰-۵۰۳؛ نوشاهی، تکملة آثار جامی، ۳۹۷-۳۹۹.

۳. بسنجید با فخرالدین علی، لطایف، ۲۸۶.

۴. تذکره الشعراء، ۳۶۴.

۵. جامی، دیوان، ۲۰-۲۴، ۳۱-۳۳، ۴۹-۵۵، ۵۹-۶۳، و نیز مقدمه هاشم رضی بر دیوان، ۲۵۴-۲۶۳.

بلند نیز به همین گونه، به سنایی، نظامی گنجوی، امیر خسرو دهلوی و مولوی نظر داشته است. چنانکه تحفة الأحرار را به تبع مخزن الأسرار؛ و لیلی و مجنون را به پیروی از مثنوی امیر خسرو؛ سلسله الذهب را نظیر حدیقة الحقیقه و سلمان و ابدال را در بافت آهنگ مثنوی معنوی ساخته و پرداخته است. این مقدار نظیره سازی، تتبع و پیروی جامی، یکی از ظریفان ادیب را بر آن داشته است تا او را به سرقت ادبی متهم سازد:

ای باد صبا بگو به جامی آن دزد سخنورانِ نسیمی
بُردی اشعار کهنه و نو از سعدی و انوری و خسرو
اکنون که سر حجاز داری و آهنگ حجاز ساز داری
دیوانِ ظهیر فاریابی در کعبه بدزد اگر بیابی^۱

این داوری در حق شعر و شاعری جامی – همچنانکه گفته اند^۲ – از روی بدخواهی است و ناشناخت؛ زیرا هر چند در روزگار جامی حضور شعر شاعرانی چون نظامی، حافظ، سعدی، فردوسی، عطار و مولوی چونان شمع درخشان مجالس ادبی بوده^۳ و نظیره سازی و جواب گویی شاهنامه فردوسی و پنج گنج نظامی و گلستان سعدی و منطق الطیر عطار و غزلهای حافظ و مولانا یک قانون مسلم ادبی تصور می شده است. با این همه، آگاهی و شناخت نسبتاً دقیقی که جامی از سنتهای چهارصد و پنجاه ساله شعر فارسی داشته است و هم آشنایی علمی او از مفاهیم وزن و قافیه و عروض و توجه او به پاره ای از نظریه های ادبی – که در مواردی با نظریه های منتقدان ادب در عهد ما

۱. هدایت، مجمع الفصحاء، ۸۵۲/۳.

۲. زرین کوب، با کاروان حله، ۲۹۲.

۳. برای آگاهی از میزان حضور شعر شاعران مذکور در عهد جامی – نوایی، مجالس النفاثات، ۲۰۵، ۲۳۵؛ باخرزی، مقامات، ۲۲۵، ۲۳۷؛ سام میرزا، تحفة سامی، ۱۶۰-۱۶۱.

هماهنگ می‌نماید - حاکی از آن است که او با وجود حضورِ خداوندانِ مسلم شعر فارسی در فضای ادبی قرن نهم لااقل توانسته است اختلاطی گوناگون با ارزشهای معنایی و مفاهیم عصری ایجاد کند، اختلاطی نسبتاً جامع و فراگیر که شاعرانِ سده‌های بعد را به آن معطوف کرده است.

در تاریخ ادبیاتِ فارسی کم بوده‌اند شاعرانی که بر تاریختِ شعر فارسی و سنتهای پیشینِ آن در سطحی گسترده تأمل کرده باشند. جامی یکی از همین عده اندک و انگشت‌شمار محسوب است که از تاریخ شعرِ فارسی آگاهیهای نسبتاً دقیقی داشته است. بر اثر همین آگاهیهاست که او نظریهٔ سیاسیِ تاریخ شعر فارسی را - شاید برای نخستین بار در تاریخ ادب فارسی - با این تصوّر، تصویر کرده است که قدرتِ سیاسی سببِ تربیتِ بسیاری از شاعران در قلمرو زبان فارسی شده است به‌طوری که قدرتمندانِ سیاسی با تواناییهای مادی خویش توانستند «مدیح‌گستران» توانمند در زبانِ فارسی پرورش دهند و این مدیح‌گستران هم در برابرِ آنان، آن‌چنان مدیحه‌هایی سرودند که نام و نشانِ آن قدرتمندانِ سیاسی - ثبت گردد به‌دفعترِ ایام. رودکی مدح سامانیان گفت و پاداش گرفت به‌قدر چهارصد بار شتر که: چو شتر زین رباط بیرون رفت / بر زمین غیر شعر هیچ نماند. عنصری هم نام غزنویان را ثبتِ تاریخ کرد. معزی و انوری نیز سلجوقیان را در تاریخ سیاسی شعر فارسی حفظ کردند همچنان‌که خاقانی نشانِ شروانشاهان را^۱.

تاریخ سیاسی شعرِ فارسی البته در نظرِ جامی صرفاً به‌این لحاظ درخورِ توجه است که شعر توانسته است ادوارِ گونه‌گونِ قدرت

۱. جامی، سلسله‌الذهب، ۳۰۲-۳۰۱.

سیاسی را در قلمرو زبان فارسی حفظ کند تا جایی که اگر شعرِ مدیح نمی‌بود نام و نشانِ آنان به روشنی شناخته نبود. چنان‌که از خاندانِ ساعدیان - بر زبان آنچه مانده ز ایشانست / چند بیتی ز نظم سلمانست^۱. این پندارِ جامی از تاریخ شعر سیاسی نظری است که امروزه در مورد شعرِ مدیح موردِ دفاعِ منتقدانِ معاصر قرار گرفته است. هرچند جامی از نوع افراطی و چاپلوسانه مدیح به هیچ‌روی دفاع نکرده است به همین سبب او اگر از مدایح سنایی، نظامی و سعدی در تاریخ شعرِ مدیح فارسی به‌خوبی یاد می‌کند، مدیحه‌های ظهیر فاریابی را به هیچ‌روی درخورِ دفاع نمی‌بیند:

کو ظهیر آن به مدح نغمه‌سرای کرده نه کرسی فلک ته پای
تا ببوسد رکابِ ممدوحش گردد ابوابِ رزق مفتوحش
نیست اکنون ز چاپلوسی او جز حدیثِ رکاب‌بوسی او^۲

شناختِ جامی به‌آگاهی او از تاریخ مدیح در شعر فارسی محدود نمی‌شود، او اگر شعرِ مدیح را فقط به اعتبار نقدِ محتوا موردِ توجه داشته است، به پدیده شعر نه تنها به لحاظ معنا و محتوا، بلکه به جهت لفظ و صورت (form) نیز نگریسته است. البته او در حوزه شعر شناسی، بیشتر معنا را ملحوظ داشته اما به‌رأی او «معنای دقیق» به تنهایی نمی‌تواند به شعر صبغه شعریّت بدهد، معنای دقیق را «لفظ استوار و محکم» مفهوم می‌کند. معنا باید زلال و صاف باشد و لفظ هم نباید حجاب معنا شود:

شعر باید چو چشمه سارِ زلال از عقود لآلی مالا مال
نشود آب او حجاب گهر بلکه گردد ز آب تازه و تر
نه چو آن چشمه گل‌آلوده که درو قعر آب ننموده

۱. جامی، همانجا.

۲. همو، همان، ۳۰۲.

نستوانی درو گهر جستن بل کزو دست بایدت شستن
لفظ او تیره، معنیش تاریک ره به معنی ز لفظ او باریک
تا به فکر درون نرنجانی نکنی فهم آن به آسانی^۱

او با چنین شناختی از شعر، به شعری وقع می‌گذارد که خواننده بدون تأمل و درنگ، به آسانی آن را دریابد، نظریه زودیابی در ادب، که البته بسیاری از پیروان آن در تاریخ ادب فارسی از قدرت تخیل در اقلیم شعر و شاعری غفلت کرده‌اند و جامی هم با این شناخت از شعر، خود نیز نتوانسته است شعرش را از منشور تخیل بگذراند و در شعر لحظه‌های خیال‌انگیز ثبت کند.

جامی عموماً از شعر به «کلام موزون مقفی» تعبیر کرده و با آنکه چاشنی و مایه آن را «شور و شیدایی» معرفی نموده است با این همه بر قافیه و وزن تأکید دارد.^۲ اما این به آن معنی نیست که او در نظر «خیال» را ماده بنیادی شعر ندانسته باشد، به عکس وی می‌دانسته که «خیال» ذات و نفس شعر است اما از آنجا که خود نتوانسته در همه حال این ماده بنیادین را در بستر شعر بخواباند، بر شناخت عرفی متأخران از شعر — که قافیه و وزن باشد — تکیه کرده است. به تعریفی که جامی از شعر عرضه داشته، توجه کنید:

شعر در عرف قدمای حکما کلامی است مؤلف از مقدّمات
مخیله. یعنی از شأن آن باشد که در خیال سامع اندازد معانی بی
را که موجب اقبال باشد بر چیزی، یا اعراض از چیزی. خواه
فی نفسه صادق باشد و خواه نی. و خواه سامع اعتقاد صدق او
داشته باشد یا نی. چنان‌که گویند: «خمر لعلی است مذاب، یا
یاقوتی است سیال. یا عسل چیزی است تلخ یا شور، قی کرده

۱. همان، ۳۰-۳۰۱.

۲. تحفة الاحرار، ۸-۳۸۶.

زنبور. و متأخرین حکما به آن وزن و قافیه را اعتبار کرده‌اند،
فأما در عرف جمهور جز وزن و قافیه در آن معتبر نیست. پس
شعر کلامی باشد موزون و مقفی^۱.

ملاحظه می‌کنید که بهره نخست این تعریف - که در آن جای پای
ارسطو تا خواجه نصیرالدین طوسی پیداست - و هم بهره دوم آن که
عملاً بیشترین شاعران تراز نخست زبان فارسی - از فردوسی تا
حافظ - آویخته آن بوده‌اند، توسط بهره سوم آن نقض شده است و
شعر کلامی تلقی گشته است دارای وزن و قافیه و دیگر هیچ.

این شناخت از شعر دقیقاً بر روان و زبان جامی تأثیر داشته و
شعرش را - جز به ندرت - از اقلیم خیال و خیال‌بندیهای شاعرانه
محروم کرده است. البته آگاهی و نقد و نظر جامی از شعر منحصر
بر این شناخت نیست، او سوای وزن، قافیه و ردیف، امکانات مجاز را
در شعر و شاعری مقوله‌ای اساسی دانسته و اگر «وزن» را «خلعت»
عروس زبان، و «قافیه» را «طراز دامن» آن، و «ردیف» را «خلخال پای»
آن شناسانده، در پی آن تأکید کرده است که می‌باید این عروس زبان:

بر جبین خال خیال افزایش

رخ ز تشبیه دهد جلوه چو ماه

مو به تجنیس ز هم بشکافد

لب ز ترصیع گهر ریز کند

چشم از ایهام کند چشمک‌زن

بر سر چهره نهد زلف مجاز

شود از پرده حقیقت پرداز^۲

به‌رای او اگر عروس زبان، به این‌گونه در فضای مجازات زبان

۱. جامی، بهارستان، ۸۹.

۲. جامی، سبحة‌الابرار، ۴۶۵؛ بسنجید با همو، بهارستان، ۸۹-۹۰.

بخرامد، خود از حقیقت زبان کارسازتر است و تأثیر آن بر روح و روان شگرف‌تر. بیت پایانی بند مذکور را دوباره بخوانید و دنباله آن را ملاحظه کنید:

چون بدین شکل به صد غنچ و دلال	رو نسماید ز شبستان مقال
گوش را حامله دُر سازد	صدف آسا ز گهر پر سازد
چشم را خرمینِ عنبر بخشد	به طبق غالیه تر بخشد
گه به تحمید شود نغمه سرای	گه ز توحید شود عقده گشای
گاه در صومعه خوشحالان	نکته گوید به لبِ قوالان
صوفی، جان و جهان کرده وداع	گیرد از نکته او راه سماع
گاه دمساز شود با نی و چنگ	در خرابات برآرد آهنگ
مطرب مجلس مستان گردد	رهزنِ باده پرستان گردد
گاه غمنامه عاشق خواند	پیشِ معشوق موافق خواند
بر دلش تازه کند عهدِ قدیم	سازدش در حرم لطف مقیم... ^۱

وقتی عروسِ سخن زلفِ مجاز را بر قرصِ ماهتابِ گونه چهره افشان کند، هسته دیداری آن چهره ذهن تماشاگرش را به مرزهای عاطفیش سوق می‌دهد و او را به اقلیمِ خاطره‌ها و عاطفه‌هایش راهنمون می‌شود. و این غایتِ هنرِ سخنوری است که خواننده را به ادراکِ عمیق‌تر از درونش وامی‌دارد و مقدمه شناخت می‌شود.

این نظریه شعرشناسانه جامی بی‌گمان با نظریه‌های نوین در حوزه شعرشناسی و هنر قابل تطبیق می‌نماید^۲، اما دریغ که خود او – همچنان که گفتیم – با آنکه مدعی است که: ما که از سحرِ سحرسازی او / وز شبِ شعبده‌پردازی او^۳ / غرق دریای تفکر

۱. همو، هفت اورنگ، ۴۶۶.

۲. از جمله بسنجید با رأی و نظر پل ریکور، زندگی در دنیای متن، ۹۷-۱۰۹.

۳. ضمیر «او» در هر دو مصراع به «شعر» برمی‌گردد.

شده‌ایم / تک‌نشین چون صدفِ دُر شده‌ایم^۱ - و لیکن در عمل نتوانسته است آثاری منظوم بیافریند که نظریه خود را در عینیت آن جلوه دهد، چرا که مجموعه آثار منظوم او - جز در مواردی اندک - نظیره‌سازی است و نسخه‌پردازی از روی شعر بزرگان ادب فارسی. آن‌چنان‌که وزن، قافیه و ردیف در قلمرو حقیقت زبان، آثار منظومش را اسیر کرده است و اگر گاهگاه در آثار منظوم ادبی خویش «حقیقت» را در «پرده مجاز» فرو پیچیده، به لحاظ هسته مرکزی سخن او - که همان امکانات حقیقی زبان است - توفیقی تحصیل نکرده است که بتوانیم او را در راسته سخنوران تراز نخست زبان فارسی بشناسیم.

جالب اینکه شناخت جامی از تاریخ شعر فارسی نیز شناختی است نسبتاً دقیق. پیشتر از این نقد و نظر او را درباره تاریخ شعر دیوانی (شعر مدیح فارسی) مورد بررسی قرار دادیم، و فراتر از این هم به شناخت نظری او از شعر توجه دادیم، برای اینکه هویت و شخصیت ادبی او را دقیقتر ترسیم کنیم، تأمل بر آگاهیهای او از تاریخ شعر فارسی ضرورت دارد.

جامی در کلیت انواع شعر فارسی - قصیده، غزل، مثنوی، رباعی و... - بر این باور است که هر یک از شاعران پیشین (پیش از سده ۹ ه. ق.) بر یکی از آنها تجربه و ممارست داشته‌اند، فقط «مُتَقَنِّین» بوده‌اند که در همه انواع شعر فارسی سخن گفته‌اند^۲. این دقت جامی بر انواع شعر فارسی و توغل سخنوران فارسی‌گوی به یکی از آنها، نکته‌ای بسیار نازک و ظریف است. هرچند دور نخست شعر فارسی شاعران را موظف به تجربه‌های شاعرانه در قالب قصیده می‌ساخته است و در دور سوم و چهارم هم به تجربه‌های شاعرانه در قالب غزل،

۱. جامی، سبحة‌الابرار، ۴۶۶.

۲. بهارستان، ۹۰.

اما شاعرانی که به «تفنن» قدر و قیمتی نداده‌اند، هرگز پسند عام شعر و شاعری در آن دوره را نپسندیده‌اند. فردوسی نمونه برجسته دور نخستین شعر فارسی را در نظر آریم، تجربه و به قول جامی، «ممارست» او در نوع مثنوی سبب خلأ فکری او شد. اگر او از سرِ تفنن به انواع دیگر شعر فارسی — مثلاً نوع قصیده که در عصرش قالبی عام بود — می‌پرداخت، معلوم نبود که مثلاً در قصیده بتواند در جایگاه ناصر خسرو و قبادیانی و سنایی بیاید. چنانکه نظامی گنجوی که او هم در دنیای مثنوی به خلأ فکری رسید، هرگز در دیگر انواع شعر فارسی نتوانست تجربه‌ای عمیق و ماندنی به ارمغان آورد. به همین مناسبت دیوان قصاید و غزلیات او در درازنای نزدیک به هشتصد سال هیچ‌وقت مانند پنج‌گنج وی شهرت نیافت و مورد پیروی و پیروی قرار نگرفت. این شناخت جامی از تجربه انواع شعر فارسی و خلأ فکری در یک نوع آن، باز هم شناختی است در حدِ رأی و نظر، که هرگز خود او در عملِ سرایش شعر به آن تعلق نیافت و در بیشترین انواع شعر فارسی سخن گفت، اما در هیچ‌یک از آنها به خلأ فکری دست نیافت و همچنان که خواهیم گفت، در همه انواع شعر فارسی متبّع و پیرو باقی ماند.

به هر حال، شعر فارسی به نظر جامی از رودکی در خورِ بحث و واریسی است. رودکی به پندارِ او کورِ مادر زاد بوده است اما ذکی و تیزفهم، حافظِ تمامی قرآن و با غنا و موسیقی آشنا. دقیقی طوسی هر چند شاهنامه را ابتدا کرد اما عماره مروزی بود که «طبعی خوش و شعری دلکش» داشت آن‌چنان که ابوسعید ابوالخیر را یک بیت شعرش از مهنه به مرو کشاند. عنصری، عسجدی و فرخی همه «مادحان» محمود غزنوی بودند و لیکن فردوسی به فضل و کمال

سرآمدِ روزگار بود، شاهنامه وی را از تعریف دیگران بی‌نیاز می‌دارد، قدرشناسی سلطان محمود نیز نشانه کمالِ فردوسی بوده است، زیرا برفت شوکت محمود و در زمانه نماند جز این فسانه که شناخت قدرِ فردوسی

ناصر خسرو قبادیانی هم در شعر و شاعری مورد استقبال جامی بوده است اما گویا به اعتبارِ اعتقاد و باور، شایعه «زندقه و الحاد» که در حق او و دیگر اسماعیلیه در قرن ۹ ه. ق. رواج داشته، سبب شده است که جامی مستقیماً با آثار منظوم وی هم آشنایی نیافته است. به همین لحاظ است که جامی پاره‌ای از قصیده مشهور: همه جور من از بلغاریانست - او را به واسطه تمهیداتِ عین‌القضات همدانی نقل کرده است.^۱

ادیب صابر ترمذی نیز در نزد جامی شاعری بوده است فصیح، دارای شعری «لطیف و ملیح». و انوری به همین گونه. رشیدالدین وطواط اما استادِ شعرا بوده است و آگاه از صنایع شعری. سوزنی هم به خاطر اختراعِ صنعتِ موقوفِ منقطع^۲ مورد ستایش جامی است. و خاقانی شروانی که در قصیده حکیمانه پیروی سنایی غزنوی را کرده است در شعر «اسلوبی ممتاز» داشته است. فخرالدین اسعدگرگانی هم

۱. بهارستان، ۹۰-۹۵؛ بسنجید با مایل هروی، خاصیت آیینگی، ۴۸۲.

۲. مراد صنعتی است لفظی که شاعر بخشی از یک کلمه را در پایان مصراع اول و بخش دیگر آن را در آغاز مصراع دوم می‌آورد و به این صورت همه مصراعها به هم موقوف می‌شوند. مطلع قصیده سوزنی که در مدح حمیدالدین مستوفی جوهری است، چنین است:

زندگانی مجلس مستو فی دولت حمید دین الجو

خود جامی هم در تتبع سوزنی قطعه‌ای دارد که صنعت مزبور را تقلید کرده است با این توضیح که گفته است: «اگر در الفاظ قطع کرده شاعر چنان رعایت کند که بعضی از آن اجزاء فی نفسه، در معنی، مستقل باشد... خالی از لطافتی نخواهد بود. برای قطعه جامی که صنعت مذکور را نشان می‌دهد - فخرالدین علی، لطایف الطوائف، ۲۸۶.

با منظومه ویس و رامین دقتِ شاعریش آشکار است هرچند مثنوی او در قرن ۹ ه. ق. نایاب بوده است و مهجور، اما جامی آن را خوانده بوده و ابیاتی که صرفاً متضمن وزن و قافیه است و بس، از آن منظومه برگزیده و در بهارستان ثبت کرده است.^۱ ولیکن ظهیرالدین فاریابی در تصوّر جامی شاعری تلقی شده است بی مثال، که «تمام دیوان او مطبوع و مقبول بوده و به لطافت و سلاستِ سخن او هیچ کس نمی رسیده است و دیوان وی در عصرِ جامی مشهور و اشعار وی بر زبانها مذکور».^۲ نظامی گنجهای هم به رأی جامی محتاج تعریف و توصیف نیست، او «آن قدر لطایف و دقایق که در کتاب پنج گنج درج کرده است کس را میسر نیست بلکه مقدور نوع بشر نیست».^۳

آگاهی و شناختِ جامی از بیشتر شاعرانِ فارسی گوی به همین گونه است شناختی کلی، گاه بر مبنای آشنایی و مطالعه شعرشان، و گاه بر پایه گفته های مشهور تذکره نگاران، که در مجالس ادبی و شاعرانه عصر تیموری نقل می شده است و در بسیاری از موارد البته نقد محتواس است یا نقد مبتنی بر وزن و قافیه و صنایع شاذ و شاقّ شاعران پیشین. البته جامی با شعر شاعرانِ نزدیک به عصر یا هم عصرش آشنا بوده است و درباره آنان نقد و نظرهایی کوتاه ارائه داده است: شعر آذری اسفراینی پر طامات است عمادِ فقیه چون شعرش را بر مردم می خوانده و آن را مطابق ذوقِ آنان اصلاح می کرده، شعرش به واقع «شعر همه اهالی کرمان است». چاشنی شعر ناصر بخاری تصوف است^۴ و... با این همه نقد و نظر جامی بر شعر سلمان ساوجی و کمال خجندی نشان از شناختِ دقیقتر و جزئی تر او از شعر

۱. بهارستان، ۱۰۲.

۲. همانجا.

۳. همان، ۱۰۳.

۴. همان، ۱۰۶-۱۰۸.

آنان دارد و هم حاکی از آگاهی شعرشناسانه اوست. دربارهٔ سلمان ساوجی می‌نویسد:

وی شاعری فصیح و سخن‌گزاری بلیغ است. در سلاست عبارات و دقتِ اشارات بی‌نظیر افتاده است در جوابِ استادان قصاید دارد بعضی از اصلِ خوبتر و بعضی فروتر و بعضی برابر. و وی را معانی خاصه بسیار است و بسیاری از معانی استادان — به‌تخصیص کمال اسماعیل — را در اشعار خود ایراد کرده و چون آن در صورتِ خوبتر و اسلوبِ مرغوبتر واقع شده، محلّ طعن و ملامت نیست.^۱

و در نقدِ شعر و شاعری شیخ کمال خجندی می‌نویسد:

وی در لطافتِ سخن و دقتِ معانی به‌مرتب‌ای است که بیش از آن متصور نیست اما مبالغه در آن، شعرِ وی را از همه سلاست بیرون برده و از چاشنی عشق و محبتِ خالی مانده. در ایراد امثال و اختیارِ بحرهای سُبک با قافیه‌ها و ردیفهای غریب — که سهلیِ ممتنع‌نماست — تتبعِ حسنِ دهلوی می‌کند اما آن‌قدر معانی لطیف که در اشعارِ وی است در اشعارِ حسن نیست و آن‌که وی را «دزدِ حَسَن» می‌گویند بنا بر همان تتبع تواند بود. و در بعضی دیوانهای وی این فرد دیده شده است:

کس بر سرِ هیچِ رخنه نگرفت مرا

معلوم همی شود که دزدِ حَسَن^۲

از رأی و نظرِ جامی پیرامونِ شعرِ سلمان ساوجی و کمال خجندی چند نظریهٔ ادبی به‌حاصل می‌آید که در نزدِ قدما مطرح بحث بوده و هم به‌اعتبارِ تاریخِ نقدِ شعر در زبانِ فارسی حائز اهمیت است. این

۱. همان، ۱۰۴.

۲. همان، ۱۰۵-۱۰۶.

نکته که صورت (form) در هنر جایگاه بلندی دارد، در تاریخ نقد ادبی محل تردید نیست. بسیاری از مضامین و معانی در جهان بینی شاعران می تواند مشترک باشد و همسان و همگون جلوه کند، و هم می تواند که مضمون و مفهومی را نخست شاعری در صورت و فرمی نارسا و نازیبا ارائه کند و شاعری دیگر آن مضمون را از او بردارد و از منشور ذهن هنری خویش بگذراند و با صورت و فرمی زیبا عرضه کند، در این حالت، معنی و مضمون مزبور با فرم و صورت هنری تر و زیباتر شیاع می یابد و به نام شاعر دوم در تاریخ شعر ثبت می شود. این نظریه ادبی را جامی در نقد شعر سلمان ساوجی به درستی مورد تأمل قرار داده و به این گونه آن را تأیید کرده است:

معنی نیک بود شاهد پاکیزه بدن

که به هر چند درو جامه دگرگون پوشند

کسوت عار بود بازپسین خلعت او

گر نه در خویش از پیشتر افزون پوشند

هنرست آنکه کهن خرقه پشمین ز برش

بدر آرند و درو اطلس و اکسون پوشند^۱

نقد و نظر جامی در خصوص شعر کمال خجندی هم نشان می دهد که او از نظریه های شعرشناسی به صورت علمی و نظری آگاهی داشته است. اوزان سبک، قافیه ها و ردیفهای آسان نما اما دشوار و ممتنع، و از آن مهمتر طرح حد و ثغر «سرقه ادبی»، همه از آشنایی نظری جامی در باب نقد ادبی حکایت دارند، خاصه که خود او هم در عصرش به سرقه شعر دیگران متهم بوده است.

از نظریه های شعرشناسانه جامی هم می توان رأی و نظر او را

درباره غزل بسیار جدی و سودمند تلقی کرد. وی در غزل‌شناسی هم به ماده غزل توجه دارد و هم به فرم و ساخت پایانی و مرکز آهنگین آن. ماده غزل به نظر او چاشنی عشق و محبت است که شاعر غزل‌سرا می‌بایست آن را آمیزه ذوق و وجدان خود ساخته باشد. به تصور او شاعری که از موهبت محبت بهره‌ور نباشد، نمی‌تواند غزل بپردازد. وقتی جامی غزلِ امیرخسرو دهلوی را با غزل خاقانی شروانی می‌سنجد، بر این باور تأکید می‌کند که هرچند امیرخسرو از خاقانی تتبع کرده، اما از آنجا که به نسبت خاقانی با راز و رمز عشق و محبت آشناتر بوده، غزل او از غزل خاقانی مقبولتر افتاده است و گیراتر^۱. سعدی هم که «پیامبر غزل فارسی» است^۲ به سبب آن است که «قدوه متغزلان» بوده است^۳. اینکه غزل سلمان ساوجی با وجود مطبوع بودن و مصنوع بودن به دل نمی‌نشیند، به این سبب است که غزل‌های او از چاشنی عشق خالی است^۴. جامی بر مبنای همین نظریه درباره غزل است که شعر امیرشاهی سبزواری را می‌ستاید و با وجود مخالفت با مضامین و معانی شعر آذری طوسی، مطلع‌هایی از این دست:

باز شب شد چشم من میدانِ گریه آب زد

سیل اشک آمد، شبیخون بر سپاه خواب زد

از غزل‌های او برمی‌گزیند. نام خیالی را نیز به خاطر سوز عشق غزل‌هایش در بهارستان مجال طرح می‌دهد و با این دو بیت او، شناختنش را از شعریت غزل نشان می‌دهد:

۱. همان، ۱۰۶.

۲. پیامبر بودن سعدی در قلمرو غزل بنا بر قول مشهوری است که ظاهراً در سده ۸۸۰ ق. مجال طرح یافته است:

در شعر سه کس پیمیرانند هرچند که لانی بعدی
اوصاف و قصیده و غزل را فردوسی و انوری و سعدی

۴. همان، ۱۰۴.

۳. جامی، بهارستان، ۱۰۵.

ای تیرِ غمت را دلِ عشاق نشانه
 خلقی به تو مشغول و تو غایب ز میانه
 گه معتکف دیرم و گه ساکنِ مسجد
 یعنی که ترا می طلبم خانه به خانه^۱

نظریه های ادبی جامی به آنچه گفتیم محدود نمی شود. او در بیشترینه زمینه های ادب - خاصه شعر و تاریخ شعر فارسی - نقد و نظرهایی داشته است که پاره ای از آنها را به خواهش شاعران عصر به صورت رساله های کوتاه و موجز تدوین کرده است - مانند رساله قافیه، که با آگاهی تمام افتراق و امتیاز قافیه را در شعر تازی و فارسی تبیین نموده^۲ - و برخی دیگر را در مجالس ادبی هرات مجال طرح داده که در حلقه نگارهای عصر درج شده است.

از جمله نظریه های ادبی جامی ضرورت زدودن عناصر خصوصی و شخصی از سخن ادبی است. غیر شخصی بودن زبان ادبی و اجتناب شاعر از خصوصیت و شخصی نمایی موضوع مسئله ای است بسیار ارزشمند، که ادیب با توجه به راز و رمز آن می تواند «من» شخصی و فردی خود را به «من» جمعی و اجتماعی تبدیل کند و آن را در همه زمانها و مکانها جاری سازد. نفس این مسئله البته در نزد شاعران پیش از جامی - خاصه در نزد سعدی، مولوی و حافظ - شناخته بوده است و لیکن - تا جایی که نگارنده می داند^۳ - هیچ یک از

۱. همان، ۱۰۷.

۲. جامی، رساله قافیه، ۷۴. او در این رساله گاه بر قافیه شناسی تاریخی در شعر فارسی تأمل کرده و به نکته هایی اشاره نموده که به اعتبار شعر شناسی شعر فارسی حائز اهمیت بسیار است.

۳. البته مسئله مورد بحث در ادب صوفیانه فارسی - که «من» را به «ما» و سرانجام به «او» تبدیل می کنند - بارها طرح شده است. از جمله - مولوی، مثنوی:

گفت من، گفتش برو، هنگام نیست / بر چنین خوانی مقام خام نیست
 چون منی تو هنوز از تو نرفت / سوختن باید ترا در نارِ تفت

شاعران پیشین مسئله نفی خصوصیت را در شعر به حیث یک اصل ادبی موضوعیت نداده‌اند مگر جامی، که چون سلسله‌الذهب را مبتنی بر نقد و تعریض اهلای عصر پرداخت و از درباریان و ملازمان آنان و هم از دانشیان و صوفیان عصر ایراد گرفت، او را از عواقب احتمالی - که بر اثر انتشار آن متصور بود - آگاه کردند و او در پاسخ گفت:

ما قدم قلم در طریق به تصریح آن نهاده‌ایم. اگر کسی به تصور بی‌وجه و اندیشه ناصواب رقم تخصیص آن آثار بر صحیفه حال خود کشیده، نفس نفیس خود را از آسیب تعرض آن صیانت نکند، ما فقیران بی‌بضاعت را در آن چه اختیار! ما تقریر سخن خود را در هر موضع از آن بر وجه کلی نهاده‌ایم، آن‌که عقلی وجودتی دارد به نقش خود مباشر تخصیص گشته، آن کلی را منحصر در فرد نخواهد ساخت... ما از احوال امور بر وجه کلی بحث می‌کنیم، غایتش آن‌که به هر حال این کلی منحصر در فرد باشد.^۱

به هر حال، جامی با چنین شناختی از شعر و ادب فارسی و تاریخ آن، به حیث مرکز ثقل شعر فارسی در خراسان قرن نهم هجری شناخته می‌شده است. شاعرانی چون امیرعلیشیر نوایی «اشعار او را سراسر زیبا و دلکش دیده و صفحه خاطر اهلای عالم را از نظم روح پرور او مزین و منقش یافته» و خود جامی را هم «سر و سرور» جماعتی دانسته است^۲ که نام و نشان‌شان را در تذکره شاعران خود موسوم به مجالس النفاث ثبت کرده است. چنین برآوردهایی از شعر و شاعری جامی البته منحصر به دوست ادیب او - نوایی - نیست، بیشترین شاعران سده‌های ۹ و ۱۰ ه.ق. با تعبیراتی مشابه به تعریف

۱. باخرزی، مقامات، ۱۴۱-۱۴۲.

۲. مجالس النفاث (ترجمه اول)، ۵۶.

شعر و قابلیت ادبی او پرداخته‌اند. فخری هروی در ترجمه تذکره عیشیر نوایی در حق او گفته است:

جیبِ اهالی دوران از لطایفِ طبعِ گوهرزایش پُر از لؤلؤی
مکنون و دُرّ اظْهَر است.^۱

محیی لاری - مثنوی سرای اواخر قرن ۹ ه. ق. - عموماً از نظم جامی با صفات «خجسته و آبدار» یاد کرده و در توصیف او و شعرش گفته است:

آن‌که ازو آمده باغ سخن از گلِ نورسته چمن در چمن
تازه شکفته ز نسیم فراغ از گل رنگین چمنش باغ باغ
گلشن ازو فصحتِ باغ سخن روشن ازو چشم و چراغ سخن
جامی از ارباب زمان اکملی بلکه بر اصحاب سخن افضلی^۲

این همه توجه ادیبانِ عصر به قابلیت ادبی و نظم جامی باعث شده بود که شاعرانِ هرات فراگرد وی گرد آیند و انجمنی ادبی تشکیل دهند و شعرشان را در آن انجمن به نظر جامی برسانند و از او اصلاح آن را تقاضا کنند.^۳ حلقه نگارشهای سده نهم هجری حاکی از آن است که اگر در آن انجمن، جامی به شعر شاعری، اشاره‌ای می‌کرده یا غزل شاعری را مورد نقد و بررسی قرار می‌داده، شاعر مورد نظر به خود می‌بالیده است. زیرا نقد و نظر جامی در میان ادبا و ناظرانِ عصر میزان و محکِ سرگی و ناسرگی شعر محسوب می‌شده و اگر بیت یا قطعه

۱. همانجا.

۲. فتوح الحرمین، ۶۰. محیی لاری در مثنوی مذکور بیش از صد و اندی بیت از ابیات تحفة الاحرار جامی را نقل کرده است - همان، ۴۶-۴۷، ۶۰-۶۱، ۹۷-۹۸. این همه توجه لاری به نظم جامی سبب شده است که متأخران مثنوی مذکور را از زمره آثار جامی محسوب کنند.

۳. نوایی، مجالس النفاثات، ۲۲۶.

شعر شاعری را مورد توجه قرار می‌داده، باعث شهرت و نامبرداری آن شاعر می‌شده است. به این جهت ادیبان اندیشه‌وری چون امیرحاج گنابادی - که مداح اهل بیت (ع) بود و از دربار تیمورزادگان هم دوری می‌کرد - برگزاری مجلسی را آرزو می‌کرد که: جمعی نشسته باشند، جامی در آن میانه^۱. و مولانا لطفی - یکی از ارکان مسلم شعر ترکی در سده ۹ ه. ق. - یگانه آرزویش این بود که جامی بیتی از ابیات او را تضمین کند^۲.

میزان تعلّق و توجه ادبای عصر به قابلیت ادبی جامی در حدّی بوده است که هر گونه پسند و ناپسندی که در مجالس ادبی او مجال طرح می‌یافته، به حیث پندار شعر شناسانه تصوّر می‌شده و بر به‌نمایی و بدنمایی شعر فلان و بهمان شاعر عصر اثر می‌گذاشته است. گفته‌اند که در مجلس شاعرانه‌ای در هرات، جامی «شعر خواجه آصفی را پس از شعر دیگر شاعران استماع فرمودی، آصفی رنجیده، از این معنی شکوه نمود. مولوی فرمود که نه لقمه لذیذ را پس از همه طعمهای دیگر می‌خورند که چاشنی او تادیری در مذاق بماند»^۳.

البته جامی در مجالس ادبی وقتی به داوری می‌پرداخت، با توغل به معیارها و موازین ادبی شعر شاعران عصر را نقد و بررسی می‌کرد. گزارشهایی که از قضاوت‌های او درباره شعر و شاعران عصر در دست است نشان از نوعی انتقاد منصفانه دارد هر چند با خوی احساساتیگری همراه می‌نماید:

روزی در مجلس خواجه عبدالله صدر مروارید شعرا و فضلاي خراسان مثل مولانا محمد اصیلی، مولانا هلالی،

۱. سام میرزا، تحفة سامی، ۳۸.

۲. نوایی، مجالس النفاث، ۲۲۳؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۱۰۷/۴.

۳. نقی‌الدین کاشی، خلاصة الاشعار، خطی [۲۲۵، A].

فضلی، زلالی، روحی، حالی، امانی، قابلی، مقبلی، انوری
دیوانه و امثال اینها حاضر بودند، اتفاقاً در آن مجلس دیوان
حضرت حقایق پناهی جامی حاضر بود. خواجه‌گی فرمودند که
حسب الحال گشایند. این غزل برآمد که:

ساقیا می ده که ابری خاست از خاور، سفید
سرو را سرسبز شد صد برگ را چادر سفید

مولانا جامی فرمودند که اکابر و افاضل ردیف «سفید» بسیار
گفته‌اند اما به لطافت جناب آصفی غالباً کسی نگفته، و این مطلع
را خواندند:

تا برافروخته‌ای ز آتش می روی سفید
شمع پیرانه سر، آتش زده در موی سفید^۱

این نقدگونه جامی — که از روی شناخت و آگاهی بیت آصفی را بر
بیت خود ترجیح داده است — محدود به یک یا چند مورد نیست،
نمونه‌های مکرر از اسناد و منابع ادبی عصر در تأیید آن می‌توان نقل
کرد. از آن جمله است نقد جامی بر شعر مولانا ساغری که از نزدیکان
و هواداران او بوده است. جامی بر شعر ساغری ایراد می‌گرفته که
متضمن هیچ‌گونه معنا و پیامی نیست. ساغری هم در پاسخ وی گفته
است که «معانی تازه مرا شاعران دزدیده‌اند». آنگاه جامی در جواب او
نقدی مطایبه‌آمیز گفته است که:

ساغری می‌گفت: دزدان معانی برده‌اند
هر کجا در شعر من یک معنی خوش دیده‌اند
دیده‌ام اکثر شعرهاش را یکی معنی نداشت
راست می‌گفت آنکه معنی‌هاش را دزدیده‌اند

۱. واصفی، بدایع الوقایع، ۹۶۴/۲.

وقتی نقد منظوم مذکور بر سر زبانها افتاد، ساغری از جامی گلایه کرد که:

من خادم این آستانم، و شما قطعه‌ای فرموده‌اید که در تمام شهر
شهرت کرده و هر جا می‌رسم، بر من می‌خوانند و می‌خندند و
این قطعه مرا رسوای عالم ساخته.

جامی در پاسخ وی گفته است:
ما گفته بودیم: شاعری می‌گفت... و کاتبان و ظریفان آن را
به تصحیف ساغری ساخته‌اند.^۱

در سده ۹ ه. ق. هرات یکی از مراکز تجمع شاعران پارسی‌گوی بوده است. سوای شاعران بومی خراسان، به دلیل استقبال تیمورزادگان و میرزایان هرات، بسیاری از ناظران نواحی مرکزی و غربی ایران نیز به هرات کوچیده بودند. تذکره امیرعلیشیر نوایی - که مبتنی بر احوال و نمونه اشعار چندصد شاعر قرن نهم هجری است - فقط شاعرانی را معرفی می‌کند که به نحوی با وزیر دانشور عصر تیموری رابطه ادبی داشته‌اند. هم گروهی انبوه از ناظران این دوره - که نامشان در مجالس النفائس نوایی نیامده است - در تحفه سام میرزا صفوی و در ذیل مجالس النفائس موسوم به مذکر آجباب نثاری بخاری شناسانیده شده‌اند. این ازدحام شاعران در هرات عهد جامی بی‌گمان پسندهای گونه‌گون ادبی را اقتضا می‌کرده و شاعران هم به شعر از نظرگاههای متفاوت می‌نگریسته‌اند. در این میان شاعرانی بوده‌اند که شعر را هنری تلقی می‌کرده‌اند که امیال خصوصی و شخصی آنان را ارضا می‌کرده است. اینان عموماً عامی بوده‌اند و از دانش و دانشوری

۱. فخرالدین علی، لطایف الطوائف، ۲۳۱.

دور. هرچند نفری از آنان نیز دسته و دستکی داشته‌اند و ظاهراً به‌عشرت و عیاشی مشغول بوده‌اند. جامی این دسته از شاعران عصری را مایه زشتی و زشت‌نامی شعر و شاعری دانسته و با توجه به‌باستان‌گرایی در زمینه شعر و ادب، آنان را با سخنوران پیشین سنجیده و به‌این‌گونه مورد نقد و تعریض قرار داده است:

پیش ازین فاضلان شعّرعار
کسب کردی فضایل بسیار
بودی آراسته به‌فضل و هنر
بودی آزاده از فضول سیر
حکمت و اصل و فرع ورزیده
به‌ترازوی شرع سنجیده
مستمر بر مکارم اخلاق
مشتهر در مجامع آفاق
همه را دل ز همت عالی
از قناعت پُر از طمع خالی
وَه کز ایشان بجز فسانه نماند
جز سخن هیچ در میانه نماند
کیست شاعر کنون، یکی مُذَبِّر
که نداند ز جهل هِر از پَر
نکند فرق شعر را ز شَعیر
راحتِ خلد را ز رنج سَعیر
همت او خسیس و طبع لثیم
همه آفاق را حریف و ندیم
روز و شب کو به‌کوی و جای به‌جای
می‌دود چون سگانِ سوخته‌پای

تا کجا بو بَرَد که یک دوسه کس
 گشته جمع از سر هوا و هوس
 کرده ترتیبِ عیش را اسباب
 از شراب و کباب و چنگ و رباب
 افکند خویش را به مکر و دروغ
 پیش آن جمع چون مگس در دوغ
 کاسه‌ای چند زهرِ مار کند
 با همه جنگ و کارزار کند
 ژاژ خایید ظرافت انگارد
 هرزه گوید، لطیفه پندارد...^۱

گروه دیگر از این شاعران در عصر جامی کسانی بوده‌اند که گوهرِ
 گرانِ سخن را به خاطر طمع و حرصی که داشته‌اند به «خواجه‌ها و
 سفیهانِ لثیم و خوار» ارزان می‌فروخته‌اند. اینان نه ارزش و حرمتِ
 خویشان نگاه می‌داشته‌اند و نه ارزشِ «دُرِ دری» را. این گروه در واقع
 مدیح‌گسترانِ روزگارِ جامی محسوبند که وی با تُندی بسیار
 مذمت‌شان کرده است:

حیف که این قوم گهر ناشناس
 مُهره‌کشِ سلکِ امید و هراس
 هر چه بر آن نام گهر بسته‌اند
 مهره صفت بر دُم خر بسته‌اند...
 چند ز تارِ طمع و پودِ لاف
 بر قَدِ هر سفله‌شوی حله‌باف
 چند نهی نام لثیمانِ کریم
 چند کنی وصفِ سفیهانِ حلیم

۱. سلسله‌الذهب، ۶۵-۶۴.

آن‌که به صد نیش یکی قطره خون
 نباید از امساک ز دستش برون
 نام کَفَش قُلْزم احسان کنی
 وصف ز بحرِ گهر افشان کنی
 وان که به تعلیم گه ماه و سال
 شکلی الف را نشناسد دال
 عارف آغازِ ازل خوانیش
 واقف انجام ابد دانیش
 وان که چو از گریه برآید خروش
 رو نهد از بیم به سوراخِ موش
 شیر جیان، ببر بیانِ خوانیش
 بلکه دلاورتر از آن خوانیش
 این‌همه اندیشه ناراست چیست؟
 این‌همه آمینِ کم و کاست چیست؟
 این‌همه از حرص و طمع زاده است...^۱

جامی به این مدیحه سرایانِ حریص پند می‌دهد که:
 پرده گشای هنرِ خویش باش نرخِ فزای گهرِ خویش باش
 باش به دکانچه دوران به هوش جنسِ گران را مشو ارزان فروش
 داشت فلک چون به تو ارزانیش تو مده ارزان ز گران جانش...^۲
 باری، این دکانِ شعر و ادب و دکاندارانِ ارزان فروشِ پُرحرص و
 طمع! به هر حال حیثیتِ شعر و شاعری را در عصرِ جامی از میان برده
 است تا جایی که به قولِ جامی:

۱. تحفة الاحرار، ۴۳۷.

۲. همانجا. به تصویری که جامی از دکانِ شعر و ادب دارد، توجه باید کرد!

گشته زین گونه خست و ابرام شعر مذموم و شاعران بد نام
هر که مخدول و خاسرش خواند خوشتر آید که شاعرش خوانند
لفظ شاعر اگرچه مختصرست جامع صدهزار شین و شُرسست
نیست یک خلق و سیرت مذموم که نگردد ازین لقب مفهوم^۱

به اعتبار بی‌روئی‌گیهای این گروه‌های شاعر آن دوره، فقیهانِ هرات به قدح و سرزنش شعر و شاعری می‌پرداختند^۲. آنان که در عصرِ شاهرخ میرزا، شاعری عارف چونانِ حسین خوارزمی را به‌خاطر این بیتِ او:

ای در همه عالم پنهان تو و پیدا تو هم درد دل عاشق، هم اصلِ مداوا تو

تکفیر می‌کردند و از خوارزم به هرات فرا می‌خواندندش و محاکمه می‌کردندش^۳؛ آشکار است که با این دسته از شاعران چه‌ها می‌کردند و به سبب آنان، شعر و شاعری را در شرع با چه تندی و تیزی ممنوع نشان می‌دادند. جامی که از یک سو با دسته‌های شاعرانِ موصوف در حالِ مجادله بوده و آنان را «شُرکای خسیس»^۴ معرفی می‌کرده، از سوی دیگر با فقیهانِ عصر درگیری داشته است تا فتوای ممنوعیت شعر و شاعری را ابطال کنند. او که به این جهت «شعر را حرام شرعی» نمی‌دانسته^۵، به توجیه دقیقِ آیات قرآن در نفی و مذمتِ شعر — که مستندِ فقهای عصر بوده — اهتمام کرده است:

... و آن‌که حضرت حق سبحانه و تعالی کلامِ معجز طرازِ قرآن را به «ماهی نفی» (وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ) از آلائشِ تهمتِ شعر

۱. سلسله‌الذهب، ۶۵.

۲. باخرزی، مقامات، ۲۳۴.

۳. نوایی، مجالس الغائبین، ۹، ۱۸۵.

۴. سلسله‌الذهب، ۶۵.

۵. باخرزی، مقامات، ۲۳۴؛ بسنجید با سلسله‌الذهب، همانجا.

مظهر ساخته و عَلمِ بلاغتِ موردش را از حضضِ تَدَنَسِ (بَلْ هُوَ شَاعِرٌ) به اوجِ تَقَدُّسِ (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ) افراخته، نه اثباتِ این معنیِ راست که شعر فی حدِّ ذاته امری مذموم است و شاعر به سببِ ایرادِ کلامِ منظوم معاتب و مَلُوم؛ بلکه بنا بر آن است که قاصرانِ نظمِ قرآن را مستند به سلیقه شعر ندارند و معاندانِ متصدی تحدی به آن را صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از زمره شعرا شمارند. و این واضح ترین دلیل است به رفعتِ مقام شعر و شعرا و علوِ منزلتِ سحرِ آفرینانِ شعرا را. پایه شعر بین که چون ز نبی نفی نعتِ پیمبری کردند بهرِ تصحیحِ نسبتِ قرآن تهمتِ او به شاعری کردند^۱

به هر حال، با همه صراحت و نقد و تعریضهای منصفانه‌ای که جامی در حقِ گروههایی از شاعرانِ عصر داشته، و هم با وجودِ شناختِ علمی و دقیقِ جامی از شعر و تاریخ شعر فارسی در رأی و نظر، گاهی در داوری و سخن‌سنجی‌هایش از شعرِ شاعرانِ معاصر — که با آنان به نحوی رابطه و پیوندِ دوستی داشته است یا آنان مدافع حقوقِ مادی او بوده‌اند و باعثِ نفوذِ فرهنگی-اجتماعی وی — به مجامله پیوسته و نقد و نظری ارائه داده است که حاکی از ناآگاهی اوست یا ناشی از احساسات‌گیری او. وقتی امیرعلیشیر نوایی پنج‌گنج یا خمسة نظامی را با این پندار که «لغیتِ ترکی بر فارسی برتری و ارجحیت دارد»^۲ (!) ساخت، پیش از آنکه آن را منتشر کند، به نزدِ جامی فرستاد و نقد و نظرش را درخواست. جامی هم به پاسِ نگاه داشتِ حقِ دوستی، بی آنکه از زبان و ادبِ ترکی چیزی بداند، در کمالِ مجامله‌گویی، آن را به این سان توصیف کرد:

۱. بهارستان، ۹۰.

۲. نوایی، محاکمة اللغتين، ۲-۳.

به ترکی زبان نقشی آمد عَجَب که جادو دمان را بود مهر لب
 ز چرخ آفرینها بر آن کلک باد که این نقش مطبوع از آن کلک زاد
 ببخشود بر فارسی گوهران به نظم دری در نظم آوران
 که گر بودی این هم به لفظ دری نمائی مجال سخن گسری
 به میزان آن نظم معجز نظام نظامی که بودی و خسرو کدام^۱

این مجامله پردازی جامی در قلمرو سخن سنجی آنگاه روشتر می نماید که می بینیم او پنج گنج یا پنج مثنوی از هفت مثنوی خود را چون با خمسه های نظامی و امیر خسرو می سنجد، با توجه به خلق اصلی و اساسی منتقد - که انصاف است و حقیقت گویی - قدر نظامی و امیر خسرو و هم اندازه خود را به هیئت علمی مطرح می کند و داین بودن نظامی و مدیون بودن امیر خسرو را به او و نیز مدیون بودن خود را به آن دو گوشزد می نماید:

نظامی که استاد این فن و یست درین بزمگه شمع روشن و یست
 ز ویرانه گنجه شد گنج سنج رسانید گنج گهر را به پنج
 چو خسرو به آن پنج هم پنجه شد وزان بازوی فکرش رنجه شد
 کفش بود از آن گونه گوهر، تهی بنا ساخت لیک از زر ده دهی^۲
 زر از سیم هر چند بهتر بود بسی کمتر از زر و گوهر بود
 من مفسر عور دور از هنر نه در حق گوهر، نه در صرّه زر
 درین کارگاه فسون و فسوس ز مس ساختم پنج گنج فلوس
 من و شرمساری ز ده گنجشان که این پنج من هست ده پنجشان^۳

۱. خردنامه اسکندری، ۱۰۱۲، بسنجید با باخرزی، مقامات، ۲۳۴-۲۳۵ که می گوید: علیشیر نوایی گفته بوده است که اگر جامی خمسه مرا تأیید نکند، هم او مسوده آن را به طاقی نسیان گذارد.

۲. زر ده دهی: زر خالص و بی غش.

۳. هفت اورنگ، ۹۲۷. معنای بیت آخر: من با این مثنویهای خود در برابر ده خمسه نظامی و امیر خسرو (ده گنج) شرمسارم، زیرا خمسه من با نیمی از ده گنج آنان هم برابری نمی کند.

با این سخن سنجی منصفانه و درست، آن تعریف از خمسة نوایی چیزی جز مجامله دوستانه نمی تواند باشد و این هم خلقی است که البته در تاریخ زبان و فرهنگ فارسی از دیروز تا امروز تداوم داشته و استمرار، و عموماً از هر دو سوی معامله گران فرهنگ سامان می یافته است. اگر جامی به آن سان که دیدیم، خمسة ترکانه نوایی را می سنجد، نوایی نیز اهتمام می کند تا آثار جامی در دربارهای تیمورزادگان به زیباترین صور ممکن نسخه نویسی، تذهیب و آرایه بندی شود و عموماً به حیث تحف و هدیه های دربارهای تیموری به دربارهای شرق و غرب ایران ارسال گردد^۱. و به این هم بسنده نمی کند بلکه در مجالس ادبی شاعران عصر را ترغیب می کند تا شعر جامی بخوانند و به تتبع و پیروی وی همت گمارند. به این رُخداد ادبی که در مجلسِ علیشیر نوایی روی داده است، توجه کنید:

روزی امیرعلیشیر شعرای مشهور خراسان را به تتبع غزلی
ذوقافین از مولانا جامی به مطلع:
ای بالِ تو طوطی شیرین زبان زبون

کردی عنان ز پنجه سیمین بران برون
امر فرموده بود. به غیر از خواجه آصفی و هلالی اکثر شعرا
گفتند. جناب میرعلیشیر آن دو کس را که جواب نگفته بودند،
تحسینِ بلیغ نموده، فرمودند که معلوم شد که شما را در
شعرشناسی یدِ طولی و قوتِ عظمی بوده^۲.

یعنی شما دو نفر: آصفی و هلالی جایگاه بلند و منیع شعر جامی را
شناخته اید که به جواب آن نپرداخته اید، دیگر شاعران عصر که
به جواب آن مبادرت کرده اند، شعرشناس نیستند، زیرا پختگی و

۱. بسنجید با خواندمیر، حبیب السیر، ۳/۳۴۴.

۲. واصفی، بدایع الوقایع، ۱/۴۵۱.

بلندای شعر جامی را دریافته و به‌تضمین و جواب آن ارتکاب کرده‌اند!

ما از نام و نشانِ شاعرانی که در آن مجلسِ ادبی حضور داشته‌اند و جوابِ غزلِ جامی را داده‌اند، اطلاعی نداریم اما به‌اعتبارِ آنکه میزانِ مجاملهٔ دوستانهٔ جامی و نوایی و تأثیر آن را بر آوازهٔ رسمی جامی بررسیم، گوشه و کنارِ این رخدادِ مجامله‌آمیزِ فرهنگ را - که گفتیم در روزگارِ ما هم حتی در حوزهٔ فرهنگ جایگاه فراخ دارد بلکه فراخناک - موردِ مذاقه قرار می‌دهیم. از آنجا که غزلِ موردِ نظر در دیوانِ سومِ جامی آمده، پس آن را در دورهٔ سومِ عمرش (ایامِ سالخوردگی) سروده و آن غزلی است متضمنِ هفت بیت به این گونه:

ای بالِ تو طوطی شیرین‌زبان زبون
کردی عنان ز پنجهٔ سیمین‌بران برون
با حسن التفات تو معتاد گشته‌ایم
بر ما مکن عبور تغافل‌کنان کنون
گر بشکنی به سنگِ ستم حَقِّهٔ دلم
جز گهر نیاز نیابی در آن درون
لب‌تشنه می‌روم ز غمت گرچه می‌رود
بر رویم از دو دیدهٔ پرخون عیان عیون
خواهی دلا! به پای کنی خیمهٔ مراد
زان مو طلب طناب و زان قد سستان ستون
در ملکِ عشق منصبِ عالی و دون بسی ست
نیکان نموده میل به عالی، بدان به دون
جامی عَلم به علم دیوانگی افراخت
چون ساخت عشقِ رایتِ فرزندگان نگون^۱

اگرچه در غزلِ مذکور دو پدیدهٔ مربوط به زبان و صنعتِ ادبی مشهود است: یکی صنعتِ دوقافیگی که بر موسیقیِ انجامه‌های مصراعهای دوم غزل افزوده است و دیگری هم‌مخرج بودن و نزدیک بودنِ خاستگاه بسیاری از واژه‌ها و واکه‌ها، که البته این پدیده در انجامه‌های همهٔ ابیات دیده می‌شود مانند / ز، ب، ن / در مصراع نخست، که واکه‌های / ب، و / آن با / ب، و / در واژه‌های «با»، «لب»، «تو» و «طوطی» هم بر تجانس و نغمهٔ حروف می‌افزاید و به همین گونه است در مصراع دوم از بیتِ نخست، همگونی واکه‌های / آ، ب، ن، پ / اما این مجانست و لطافتِ همگونی واکه‌ها بیشتر در بیتِ نخست شاعرانه می‌نماید و در مصراع دوم بیتِ پنجم: زان مو طلب طناب و زان قد ستان ستون – سوای یک بیت و نیم مذکور، این همگونی صامتها و مصوتها حسیتِ زیبایی‌شناسانهٔ خواننده و شنونده را نمی‌جنباند؛ زیرا در غزلِ مذکور واژه‌های بیگانه با اقلیم تغزل، غزالِ غزل را می‌رماند و «عبور کردن»، «تغافل‌کنان»، «عیان عیون» در دلِ غزل و غزل‌خوان گنجایی ندارد. وجودِ بعضی از واژه‌ها، بارِ پرده‌آویز برخی از تعبیراتِ معنوی شعر را سبک کرده است. در مصراع «گر بشکنی به سنگِ ستم حُقهٔ دلم»، واژهٔ «حُقه» نقشی بسیار صریح بر عهده دارد و معنویتِ «دل شکستن» را به‌هدر داده است. به علاوه تعبیراتِ قالبی و کلیشه‌ای غزل لَذتِ شعر را کاملاً کاسته است. تعبیرهایی از نوع: «عَلَم (ـ) افراختن» و «رایت (ـ) نگون ساختن» در بیتِ هفتم؛ «خیمه به پای کردن» در بیتِ ششم، «لب تشنه رفتن» و «خون از دیده رفتن» در بیتِ چهارم آن قدر در سنتهای شعر فارسی پیش از جامی تکرار شده که عادی‌تر از تعبیرهای عادی و روزمرهٔ فارسی زبان می‌نماید و شاعری که در بیگانه‌سازی و بیگانه‌نمایی تعبیرهای عادی

زبان سعی هنری نداشته باشد، با تعبیرهای عادت‌ی زبان شعر نمی‌تواند به‌سختش صبغه شعریّت بزند؛ زیرا تعبیرهای عادی سنت شعری با تعبیرات عادت‌ی روزمره اهالی زبان هیچ تفاوتی ندارد.

بنابراین غزل مورد بحث را نمی‌توان «نمونه برتر» غزل قرن نهم هجری تلقی کرد آن‌چنان‌که امیرعلیشیر نوایی تصوّر کرده است، خاصه که سکوت هلالی جغتایی و آصفی هروی را هم پشتوانه برتری آن نشان داده است. هلالی جغتایی (کشته ۹۳۵ ه.ق.) بی‌گمان فضل و دانش جامی را نداشته است و هم در ادبیات نظری تازی و فارسی قابلیت وی را تحصیل نکرده بوده، اما نمی‌توان تردید کرد که عملاً در غزل‌سرایی، غزل را از جامی زیباتر و رنگین‌تر سروده است. اینکه از سده ۱۰ ه.ق. به‌بعد، همه شعرشناسان بر لطف غزل او تأکید کرده‌اند^۱، و نیز هم وجود چندین غزل ناب در دیوان او، حاکی از آن است که هرچند غزل‌های جامی به‌اعتبار کمی و شمار و مقدار بر غزل‌های هلالی فزونی دارد اما به‌لحاظ کیفی و هنری، اگر غزل‌هایی از دیوان‌های آن دو گزین شود، بی‌تردید شمار غزل‌های گزین‌شده هلالی بیشتر خواهد بود.

در حوزه مثنوی هم، اگرچه جامی هفت مثنوی بلند و دراز دارد و هلالی سه مثنوی کوتاه: شاه و درویش؛ صفات‌العاشقین و لیلی و مجنون، اما همین مثنویات کوتاه — بیرون از نقد و نظرهای اجتماعی و عصری و نظم مفاهیم عرفانی مثنویات جامی — به‌اعتبار شعریّت و هنر شاعری، متضمن ارزش‌های بیشتری است. اینکه یکی از شاعران عصر بر هلالی ایراد گرفته که «غزل را بد نمی‌گوید اما در مثنوی پیاده است»؛ پاسخ

۱. هلالی جغتایی، دیوان، شش-شانزده، که مرحوم سعید نفیسی عین گفتارهای شعرشناسان مذکور را نقل کرده است.

هلالی به این ایراد نه تنها علمی و شعر شناسانه است بلکه به حیث یک نظریه فراگیر در کلیت تاریخ شعر فارسی هم درخور تطبیق می نماید. پاسخ هلالی به شاعر منتقد مذکور این است:

مدعی چون مذاق شعر نداشت مثنوی را به از غزل پنداشت^۱
آن که نظم غزل تواند گفت مثنوی را چو در تواند سفت^۲

این هم که هلالی در مثنوی شاه و درویش نام جامی را پس از امیر خسرو می آورد و ابیات زیر را در همان جایگاه می گذارد:

من کنم سحر در سخن دانی تو به من شعر دیگران خوانی (۱۹)
یعنی او نیز در برابر تست در او هم بقدر گوهر تست (۹)
این مسلم، ترا به غیر چه کار هر چه داری تو هم بیا و بیار
دیگری جام شوق نوشیده تو به دیوانگی خروشیده
دیگری آه دردناک زده تو به تقلید جامه چاک زده
تا به کی می پری به بال کسان ناز خوش نیست با جمال کسان
من کنم سگه سخن را نو تو کنی عرض مخزن خسرو^۳

آیا تعریضی هر چند پوشیده و پنهان به جامی ندارد؟ اینکه هلالی آرزو می کرده است که «مخزن» اش را از «دُر نظامی» پُر کنند و «ساغر» اش را از «شراب عرفان جامی»^۴، به همه حال مؤید آن است که گفتیم اگر چه جامی به اعتبار اندیشگی و دانش ادبی بر هلالی سر است و سربلندی

۱. باید توجه داشت که مثنوی به لحاظ جنبه داستانی و روایی آن، که متضمن خط عمودی شعر است، بر غزل برتری دارد اما به لحاظ شعریت به پای غزل نمی رسد. رسیدن به شعریت غزل بسیار دشوارتر از رسیدن به شعریت مثنوی است یا لااقل در نزد شاعران ما چنین تصوّر می شده است. نظر هلالی هم مبتنی بر همین نکته است که شاعری که می تواند غزل خوب بگوید، قطعاً می تواند مثنوی خوب هم بگوید اما آنکه مثنوی خوب می گوید، حتماً غزل خوب نمی تواند بسراید.

۲. آزاد بلگرامی، خزانه عامره، ۳۸۰. ۳. هلالی جغتایی، دیوان، ۲۷۳-۲۷۴.

۴. همان، ۲۱۹ ب ۳۰۱۸.

هلالی هم به این اعتبار به جامی نسبت دارد و لیکن — عملاً — هلالی شاعر تر از جامی است و جامی ناظم تر از هلالی^۱.

قیاس و سنجشی که بین جامی و هلالی صورت گرفت، فقط در اقلیم غزل می توان بین برخی از غزلهای خواجه آصفی هروی و جامی نیز لحاظ کرد. پیش از این دیدیم که جامی غزلهای آصفی را در مجالس ادبی هرات به «لقمه لذیذ» مانند می کرده است که در پایان طعام می خورند تا لذت آن در زیر دندان بماند. این تشبیه و مانده سازی حاکی از آن است که او آصفی را در عالم شعر و شاعری می پذیرفته است. مقایسه و بررسی غزلهایی که آن دو به تبع همدیگر سروده اند، هم نشان از آن دارد که آصفی در مواردی، غزل را سخته تر و شاعرانه تر از جامی گفته است. مقایسه این مطلع جامی:

مجنون که کوه و دشت پر از خونِ آل کرد

هر جا که رفت خانه لیلی خیال کرد؟

با این مطلع آصفی:

مجنون لباسِ کعبه سیه دل و حال کرد

گویا پلاسِ خانه لیلی خیال کرد

و سنجش غزل جامی به مطلع:

خاست هر سو فتنه جویی، فتنه جوی من رسید

بر سمندِ ناز تُرکِ تندخوی من رسید^۲

با غزل آصفی به مطلع:

ناز در سر، چین در ابرو، تندخوی من رسید

فتنه را سر کرده اینک فتنه جوی من رسید^۳

۱. برای یک نمونه بسیار روشن در اثبات نظر مزبور — کاشفی سبزواری، بدایع الافکار، که هر دو غزلی با قافیه شتر و حجره ساخته اند.

۲. جامی، دیوان، ۳۸۹.

۳. آصفی، دیوان، ۶۱-۶۰.

قابلیت بیشتر آصفی را در ترکیب غزل محقق می‌دارد.

سنجشی گذرا در میان جامی و دو شاعرِ همدوره او به‌طور ضمنی مؤید این نکته است که بخشی از آوازه ادبی جامی، به‌همه‌حال و جهت رسمی داشته و هیچ ربطی به قابلیت ادبی او نداشته است. این شهرت رسمی سبب شده است که از یک‌سو آثار و نگارندهای او با هزینه دربار تیموری و وزیر دانشی عصر، ذریعه خوشنویسان توانمند و گاهی خطاطان فاضل – چون سلطانعلی قاننی – نسخه‌نویسی و تکثیر شود^۱ و توسط نقاشان و مصوران مشهوری چون بهزاد هروی، میرک نقاش و امثال آنان تذهیب و آرایش گردد به‌طوری که امروزه برخی از نسخ آثار ادبی جامی مانند سلسله الذهب، سبحة الابرار و دیگر مثنویاتش از جمله شاهکارهای خوشنویسی و نقاشی عصر تیموری محسوب است^۲. و از سوی دیگر او را به‌منزله مرکز ثقل ادب فارسی در سده نهم هجری نشان می‌دهد هرچند که پذیره شدن شاعران عصر جامی را در مرکز ثقل ادب – همچنان که گفتیم – به‌تواناییها و قابلیت‌های ادبی او در نظر – و البته نه در عمل – مربوط بوده است.

استقبال شاعرانِ همدوره جامی از شعر او و تقلید و تتبع آنان از وزن و قافیه غزل‌های او، و طرح کردن غزل‌های او در مجالس ادبی، و قرار دادن آنها به‌حیث محک و معیار آزمایش استعداد شاعران جوان، همه ناشی از آن شهرت ادبی و حاکی از پذیرفته بودن او در ذهنیت شاعران عصر می‌نماید^۳. این هم که پاره‌ای از نمونه‌های تقلیدی شاعران مزبور از نسخه اصل آن – که شعر جامی باشد – شعرتر

۱. نوایی، مجالس النفاث، ۲۷۴.

۲. برای نمونه – نجفی، آثار ایران در مصر، نمونه‌های شماره ۲۰۸–۲۰۶.

۳. برای نمونه‌های تتبع شاعران قرن ۹ ه. ق. از شعر جامی – نوایی، مجالس النفاث، ۴۱، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۱۵۱، ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۵۱.

می‌نماید البته دانش و آگاهی ادبی و قابلیت نظری جامی را در شعرشناسی نفی نمی‌کند بلکه از ناتوانی او در عمل سرایش شعر خبر می‌دهد. از آن جمله است تتبع شاهزاده غریب میرزا فرزند سلطان حسین میرزا که در جواب این بیت جامی:

کارِ ما جز فکرِ مردن نیست دور از یارِ ما
وہ کہ یارِ ما ندارد هیچ فکرِ کارِ ما

گفته است:

گر گشادِ کارِ ما بودی ز زلفِ یارِ ما
این چنین آشفته و درهم نبودی کارِ ما^۱

و آشکار است که این بیت تقلیدی - آن هم نه از کسی که به شعر و شاعری شهره باشد - به نسبت نسخه اصل آن برتر است و شعرتر. به هر حال، شهرت ادبی جامی هرچند در روزگارش گستره دراز دامن داشته است اما فراگیر نبوده است. شاعران و ادیبانی دیده‌ور در عهد او بوده‌اند که مرعوب دامنه آوازه رسمی او نشده و به جنبه‌های جانبی شهرت او توجه داشته‌اند. پیش از این نیز اشاره شد که درویش دهکی قزوینی نظری متین درباره شهرت شعر جامی در سده ۹ ه. ق. مطرح داشته است. او که شاعری بوده است مردمی، و خشت مالی و گاه جولاهگی می‌ورزیده، از نمونه‌های موجود شعرش، توانایی و پختگی او در شعر فارسی آشکار است.^۲ او شهرت شعر جامی را به جهت استفاده از امکاناتی می‌دانسته که بر اثر پیوند او با دربار شاهان و امیران به حاصل آورده بوده است و گر نه - چو درویش ار به جولایی فتد، بینم چه می‌یافتد.

سوی درویش دهکی، یکی دیگر از شاعران معاصر جامی - درویش

۱. نوایی، همان، ۱۵۱.

۲. نوایی، همان، ۱۱۸.

روغن‌گر مشهدی هروی - هم که از جمله شاعرانِ مردمی محسوب بوده است، بر جامی ایراد می‌گرفته که تتبع او از شاعرانِ پیشین به سرحدِّ «سرقاتِ محضِ ادبی» رسیده است. به این لحاظ حینِ سفرِ جامی به حجاز، به کنایه از او خواسته است که: در حجاز هم اگر دیوانِ ظهیر فاریابی را یافتی، موردِ سرقت قرار بده.^۱

نقد و ردِّ شعرِ جامی در زمانِ حیات او البته به همین موارد محدود نبوده است. ادیبان و خانقاهیانِ دیگری هم بوده‌اند که قابلیتِ او را در قلمرو شعر و ادب مورد تردید قرار می‌داده‌اند.^۲ این نقد و تعریضها به گوشِ جامی هم می‌رسیده و گاه او را برآشفته و عصبانی می‌کرده و به این‌گونه به دفاع از خودش الزام می‌شده است:

چو تیغِ تهمت و تیرِ جفا رسد ز حسود
بس است ترکِ خودی خود و نیستی سپرم
چنین که مهبطِ خیر و کمال شد دلِ من
چه منقصت رسد از طعنِ اهلِ شور و شرم
... به بحرِ شعر اگر فکرِ من شود غواص
بهای یک گهر آید خراجِ بحر و برم
به باغِ نثر اگر کلکِ من کند جنبش
ز نخلِ خشک دهد بار میوه ترم...
ولی چه سود که در کامِ ذوقِ تیره دلان
همیشه چاشنی تلخ می‌دهد ثمرم^۳

۱. کنایه و تعریضِ روغن‌گر مشهدی بر جامی با مصراع: ای بادِ صبا بگو به جامی - شروع می‌شود که پیشتر از این آن را آوردیم. البته این نقدِ منظوم را هم عده‌ای از تذکره‌نویسان به درویش دهکی نسبت داده‌اند و لیکن صاحبِ عرفات‌العاشقین (۲۳۲-۲۳۳) تصریح دارد که نسبتِ آن به دهکی درست نیست. تندیسِ علشیر نوایی در معرفیِ روغن‌گر مشهدی و ردِّ شعر وی مؤیدِ این است که نقدِ موردِ نظر از روغن‌گر مشهدی است و ردِّ نوایی بر روغن‌گر هم دلیلی جز دوستی با جامی و دفاعِ ضمنی از شعر او ندارد. - مجالس‌التفاش، ۲۳۶. ۲. باخرزی، مقامات، ۱۲۶.

۳. باخرزی، همان، ۱۲۸-۱۲۷.

باری، جامی در فضای ادبی سده ۹ ه.ق. در هرات، آثاری بسیار در زمینه زبان و ادب فارسی به نظم آورد که البته با توجه به پسندهای ادبی عصر، و شناخت نسبی پیشینیان از «اثر ادبی منظوم» – که ابراز مفاهیم شرعی، عرفانی، اخلاقی و... با وزن و قافیه بوده است و عموماً با چاشنی تمثیل و حکایت و روایت – می توان از آنها به حیث آثار ادبی جامی سخن گفت. اگرچه او صدها نمونه تعمیه منظوم در رساله های سه گانه خود درباره معما – که پیش از این به نام آنها توجه دادیم – ارائه داده است که بر مبنای ذوق ادبی عصر می توان از آنها به عنوان اثر منظوم ادبی او یاد کرد، اما از آنجا که جامی در معماپردازی هیچ گونه ابتکاری نداشته و صرفاً به پیروی شرف الدین علی یزدی و اقتفای حسین معمای رباعیهای معماوار ساخته است^۱، تأمل بر این گونه آثار منظوم ادبی او متضمن بهره و ثمره ای نمی تواند باشد^۲. به این دلیل معرفی آثار منظوم ادبی جامی به مثنویهای هفت گانه و دیوانهای سه گانه وی منحصر است زیرا بررسی کلی آنها هم هویت ادبی او را – در کنار آنچه تاکنون مطرح بحث قرار گرفت – تکمیل خواهد کرد.

درست است که نخستین اثر منظوم ادبی جامی – صرف نظر از حلیه خلل – تدوین نخستین دیوان اوست که در روزگار سلطان ابوسعید گورکان به جمع آن پرداخت و سپس در ۸۸۴ ه.ق. در دیباجة آن دست برد و نام سلطان مذکور را از دیباجة اش حذف کرد. اما اگر از طرح تدوین آن در نوبت نخست بگذریم، نخستین اثر منظوم ادبی او

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۴۰۳/۲.

۲. البته در صورت تحقیق در تاریخ معما و معماهای زبان فارسی می بایست بر آثار جامی که در این زمینه است، تأمل و درنگ شود.

مثنوی سلسله الذهب است که به بحر خفیف: فاعلاتن مفاعلهن فععلن - در سه دفتر و در حدود ۷۰۲۰۰ بیت فراهم آمده است. دفترهای اول و دوم آن به ترتیب در سالهای ۸۷۳-۱۸۷۸، ۸۹۰ ه. ق. سروده شده و به نام سلطان حسین بایقرا مصدّر گردیده و دفتر سومش پس از ۸۹۰ ه. ق. نظم شده و به نام سلطان بایزید دوم (۸۸۶-۹۱۸ ه. ق.) تصدیر گشته است.

جامی در نظم سلسله الذهب به طرز و روش و وزن حذیقه الحقیقه سنایی غزنوی نظر داشته است. اتفاقاً دفتر نخست مثنوی مزبور همچون حذیقه متضمن منظومه قانونمند فکری نیست، بل مجموعه‌ای است پراکنده از مطالب و مباحث کلامی، عرفانی و اجتماعی. و البته نقد و نظرهایی که جامی در این دفتر سلسله الذهب مطرح بحث داشته است، مثنوی او را به حیث یک سند مفید عصری در شناخت تاریخ اجتماعی عهد تیموریان جلوه می‌دهد. به رغم دفتر نخست، دفتر دوم سلسله الذهب قانونمند است و مبین یک مبحث اساسی عرفان: عشق. جامی

۱. طبع‌کننده هفت اورنگ جامی، نظم دفتر اول سلسله الذهب را به سال ۸۷۶ ه. ق. تعیین کرده است - هفت اورنگ، ۱۸۲. احتمال دارد که او این تاریخ را از انجامة نسخه‌ای معتبر نقل کرده باشد. دیگران مانند آقای علی اصغر حکمت سالهای ۸۷۳-۸۷۷ ه. ق. را به حیث تاریخ شروع و اتمام مثنوی مذکور مجال طرح داده‌اند - جامی، ۱۸۵. اما نگارنده بر این باور است که هر چند سالهای مزبور قرین صواب است ولیکن اعتقادنامه‌ای که جامی در پایان دفتر نخست سلسله الذهب گذارده است، بدون تردید پس از بازگشت او از سفر حجاز - یعنی ۸۷۸ ه. ق. - فراهم شده است. زیرا به رغم تندی که جامی در نقد باورهای شیعیان عصر دارد، در اعتقادنامه، آن تندی و عصبیت را نشان نمی‌دهد و نوعی اعتدال در عقیده را می‌نماید. آیا رخدادهایی که او حین سفر حجاز دچار آنها شد، بر او اثر نگذاشته و او را به اعتدال و انداخته است؟ من بر این باورم که چنین دگرگونی‌ای در روحیه مذهبی جامی پس از بازگشت از آن سفر ایجاد شده و اعتقادنامه را - که ظاهراً در ۸۷۸ ه. ق. نظم کرده - ضمیمه همان دفتر سلسله الذهب ساخته است. ابیاتی که پیش از شروع به اعتقادنامه آورده (هفت اورنگ، ۱۷۰) به طور ضمنی مؤید همین نظر است. این هم که گفته‌اند: جامی اعتقادنامه را به خواهش یکی از فرزندان خواجه عبیدالله احرار نظم کرده است (علی اصغر حکمت، جامی، ۱۸۶) هم نظر نگارنده را تقویت می‌کند.

در شروع این دفتر به مثنوی مولوی هم نظر داشته و ابیات آغازین آن را به گونه‌ای از نخستین ابیات مثنوی معنوی، نمونه‌سازی کرده است، بخوانید:

بشنو ای گوش بر فسانه عشق از صریر قلم ترانه عشق
قلم اینک چو نی به لحن صریر قصه عشق می‌کند تقریر...^۱

گفتنی است که ناظم مبحث عشق مجازی و حقیقی را در این دفتر سلسله‌الذهب بر پایه قصه‌های مشایخ متقدم صوفیه و جز از آنها، خصوصاً بر اساس قصه عشق مُعْتَمِر و عُیْنَه تبیین و توجیه کرده و به‌هیچ‌روی به تمثیلهای جمادی، نباتی و حیوانی توجه نکرده و به تعبیری «سرِ یاران را در حدیث دیگران» نجسته است. به همین جهت، دفتر دوم سلسله‌الذهب با وجودی که متضمن سخن عشق است، از طراوت ادبی برخوردار نمی‌نماید و به نوعی مکرر می‌نماید. با این همه، چون در این دفتر مثنوی مورد بحث به‌هیچ‌روی بوی ذهن و زبان ابن عربی به مشام نمی‌رسد، می‌توان آن را به مثابه یک اثر ادبی-عرفانی خراسانی مورد بررسی قرار داد که به‌رغم بیشترین آثار جامی از سُلْطَةُ تَفْکَرِ محیی‌الدین عربی در رفته است.

اما دفتر سوم سلسله‌الذهب به هیأت منظوم «نصیحة الملوک» هایی است که پیش از عهد جامی نمونه‌های خوب آن به نثر، مکرراً تألیف شده است. ناظم در این بخش مثنوی مورد بحث آیین کشورداری را تبیین کرده و خصلتهای نیکوی شاهان را نشان داده و عدل و داد را رکنِ رکنِ کشورداری بر شمرده و نیاز سلاطین را به منجم، طبیب و شاعر توجیه کرده و در این زمینه دقیقاً به چهارمقاله نظامی عروضی نظر داشته است. نکته درخور توجه در این دفتر سلسله‌الذهب یکی اشاره به دادخواهی شیرازیان است از عوانی که سلطان یعقوب بر آنان

۱. سلسله‌الذهب، ۱۸۵.

گمارده بود و بازخواست او از گمارده اش^۱. و دیگر اینکه به دربارهای اسلامی توصیه می‌کند که «می‌بایستی طبیب اسلامیان، دانایان پارسا بودی نه یهود و ترسا - که دریغاکه دانش اندوزان / شمع علم شریعت افروزان / علم طب را که کار ایشان بود / به نصارا گذاشتند و یهود»^۲.

دومین مثنوی از مثنویهای هفتگانه جامی - که در بیشترین نسخه خطی موجود از هفت اورنگ او، پس از سلسله‌الذهب گنج‌انیده شده است - سلامان و اقبال است. بیشتر محققان معاصر بر آنند که جامی این مثنوی را در ۸۸۵ ه. ق.، یعنی در ۶۸ سالگی فراهم آورده و به سلطان یعقوب ترکمان تقدیم داشته است^۳. مرحوم علی اصغر حکمت درباره تاریخ نظم مثنوی مذکور به این سان تعلیل کرده است: تاریخ تألیف این مثنوی تصریح نشده، ولی ظاهراً به سال ۸۸۵ ه. ق. واقع شده، زیرا که جلوس یعقوب ترکمان به سال ۸۸۴ و تاریخ تألیف مثنوی تحفه‌الاحرار که بعد از سلامان و اقبال به نظم آمده، به سال ۸۸۶ هجری است. پس ناگزیر تاریخ تألیف این مثنوی میان این دو سال است^۴.

تعلیل مزبور درباره تاریخ نظم مثنوی سلامان و اقبال جامی صائب نمی‌نماید، زیرا صرفاً بر ترتیب و توالی هفت مثنوی او در هفت اورنگ تکیه دارد که به هیچ وجه در کتاب‌شناسی تاریخی دلیلی موجه نیست، خاصه که جامی، نخست به پیروی نظامی و امیر خسرو دهلوی نظم خمسه (پنج مثنوی) را مد نظر داشته و مثنویهای تحفه‌الاحرار؛ سبحة‌الابرار؛ یوسف و زلیخا؛ لیلی و مجنون و خردنامه اسکندری را در میانه سالهای

۱. سلسله‌الذهب، ۲۹۴-۲۹۵. ۲. همان، ۲۹۸.

۳. حکمت، جامی، ۱۹۰؛ صفا، تاریخ ادبیات ایران، ۲۰۸/۴؛ هاشم رضی، مقدمه دیوان جامی، ۲۹۶؛ ویلیام جیتیک، مقدمه نقدالنصوص، شانزده.

۴. حکمت، همانجا.

۸۸۶-۸۹۰ ه. ق. ساخته بوده^۱، و سپس دو مثنوی سلسله‌الذهب و سلمان و اِسال را به آنها پیوسته است. در مورد تاریخ نظم دفترهای سه گانه سلسله‌الذهب - همچنان که دیدیم - اختلاف چشمگیری وجود ندارد، اما سال ۸۸۵ ه. ق. به حیث سال نظم سلمان و اِسال چندان مقبولیت ندارد؛ زیرا رابطه جامی با یعقوب ترکمان تا پایان حکومت او - یعنی سال ۸۹۶ ه. ق. - ادامه یافته و از نامه‌های جامی به او برمی آید که در نخستین سالهای حکومت یعقوب ترکمان رابطه جامی با او رابطه‌ای مقدماتی و سطحی بوده است^۲.

نسخه‌شناسی تاریخی سلمان و اِسال نیز تاکنون مبتنی بر آن است که سال نظم آن به پیش از ۸۹۰ ه. ق. نمی‌رسد^۳. اما اشاراتی در متنی

۱. این نکته را جامی خود در پایان خردنامه اسکندری (ص ۹۲۸) مطرح داشته است:

در گنج گفتار را وز نخست	... گشادم به مفتاح عزم درست
به کف سنبه بسپر دم آبرار را	ز لب تحفه آوردم آحرار را
ز قم بر ذلیخا و یوسف زدم	وزان پس ز کلک تصرف زدم
به لیلی و مجنون فرس ساختم	چو طفلان ز نی چون فرس ساختم
کنون آوردم رو به پنجم کتاب	چو زین چار شد طبع من کامیاب
خردنامه ها کز سکندر رسید	به یک سلک خواهم چو گوهر کشید
که افسانه خوانی نه کار من است	خسردنامه زان اختیار من است
به از قصه‌های کهن خواندن است	ز اسرار حکمت سخن راندن است
نکستم به باغ خود آن سروین	ز بهرام گورش نراندم سخن
ز معماری هفت پیکر چه سود	چو معموره عمر شد خاک تود
که تخم حقایق دژ و کاشتم	بر آن بحر یک مثنوی داشتم
حکایات ارباب کشف و یقین...	همه نکته‌های حکیمان دین

۲. جامی، مکاتیب، ۲۳۷.

۳. قدیمترین نسخه شناخته‌شده سلمان و اِسال جامی عجلاناً به سال ۸۹۸ ه. ق. می‌رسد (به منوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ۲۹۱۲/۴). نسخه D 204 کتابخانه آکادمی علوم شوروی سابق (لنینگراد) که گفته شده به خط جامی است و با تاریخ ۸۹۰ ه. ق. (به دانش‌پژوه، فهرست میکروفیلمها، ۱۶۳/۱؛ روشن، سلمان و اِسال، مقدمه، ۱۹)، درست نمی‌نماید، زیرا این نسخه همراه با دیوانهای سه گانه جامی است و جامی سومین دیوانش را به سال ۸۹۶ ه. ق. تدوین کرده است. پس نمی‌تواند تاریخ مذکور بر کلیت نسخه مزبور تطبیق کند.

مثنوی مورد بحث هست حاکی از آنکه ناظم، آن را در پیرانه سری، به هنگامی که دستهایش رعشه داشته و پشتش کور و خمیده بوده و چشمانش ذریعه «شیشه فرنگی» (عینک) توان بینایی می یافته، سروده است.^۱ هم اینکه جامی در مثنوی مورد بحث پس از نالیش از ضعف پیری، «حکایت پیر هشتادساله» را تمثیل کرده و در سبب نظم آن گفته است:

... لاجرم با دعوی تقصیر من مدحت شه شد گریبانگیر من
لیک مدحش را درین دیرینه کاخ بود در بایست میدان فراخ
می کنم میدان آن زین مثنوی می دهم آیین مدحش را نوی
ورنه بودم مثنویها ساخته خاطر از امثالشان پرداخته...^۲

همه حکایت از آن دارد که سلمان و اقبال پس از شش مثنوی دیگر او، یعنی پس از ۸۸۹ ه. ق. نظم شده است.^۳ بی توجهی جامی به قافیه اندیشی - که لااقل به ظاهر و به تقلید ابیات مثنوی آنها را تضمین کرده است:

نسبتی دارد به حال من قوی این دو بیت از مثنوی مولوی
کیف یأتی النظم لی والقافیه بعد ماضاعت اصول العافیه
قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من^۴

باز هم حاکی از آن است که ناظم در این دوره از حیاتش چندان شوق و اشتیاقی به نظم مثنویهای بلند نداشته است. و این حالت در شاعری

۱. جامی، سلمان و اقبال، ۱۴۰-۱۴۱.

۲. همان، ۱۴۲.

۳. توصیفی که جامی از ایام پیری خود در خردنامه اسکندری - آخرین مثنوی خمسه اش - کرده است (ه. جامی، ۲۰۲) و هم وصفی که از پیری خود در سلمان و اقبال (۱۴۰-۱۴۱) مطرح کرده، دقیقاً نشان می دهد که ناظم دو مثنوی مذکور هنگام سرودن سلمان و اقبال پیرتر از زمان نظم خردنامه است.

۴. جامی، سلمان و اقبال، ۱۴۲.

پُرگوی و پُرکار - همچون جامی - دلالت بر آن دارد که نظم مثنوی مورد بحث در سالهای بالاترِ عمر او - یعنی چند سال پس از ۶۸ سالگی - صورت یافته است.

باری، جامی سلمان و اِسال را به وزنِ مثنوی مولوی - بحرِ رَمَلِ مسدّس: فاعلاتن فاعلاتن فاعلن - ساخته و همچنان که دیدیم، گاهی بیتهایی از مثنوی مولوی را در آن گنجانیده است. اصلِ داستانِ سلمان و اِسال را نیز بر مبنای گزارشهای فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بر اشاراتِ ابن سینا - و شاید هم بر اساس روایتِ حُنین بن اسحاق^۱ - نظم کرده است با این تفاوت که حتّی المقدور صبغة فلسفی آن را زدوده و به آن رنگِ عرفانی و صوفیانه داده است. اختلافِ بسیار فاحشی که در میانِ رمزگشایی خواجه نصیر طوسی و جامی از نمادهای قصّه مزبور دیده می شود، دقیقاً حاکی از آن است که جامی به رغم خواجه نصیر - که داستان را بر مبنای نگره فلسفی نگریسته و رموزِ آن را گشوده^۲ - قصّه سلمان و اِسال را به یک تمثیل بسیار روشن و سراسرِ صوفیانه - عارفانه تبدیل کرده^۳ و در حواشی و متنی آن قصّه نیز «حکایتهای اندرونی» از عشق لیلی و مجنون، وامق و عذرا و گاه حکایاتِ اخلاقی وارد نموده است که این همه، البته سر رشته داستانِ اصلی را از دستِ خواننده می ستاند و آن قصّه شگرفِ باطنی را ملال انگیز می نماید.

۱. آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب به قطع و یقین گفته است که جامی سلمان و اِسال را بر اساس ترجمه عربی حنین بن اسحاق به نظم فارسی درآورده است. با کاروان حله، ۲۹۴. اما با توجه به موازین نسخه شناسی تاریخی، مأخذ اصلی جامی، احتمالاً کارِ فخر رازی و خواجه نصیر طوسی بوده است.

۲. رش: پورنامداریان، دکتر تقی، رمز و داستانهای رمزی، ۳۰۸.

۳. بسنجید با جامی، سلمان و اِسال، ۱۸۸-۱۸۹.

سومین مثنوی هفت اورنگ، و به واقع نخستین مثنوی از خمسه یا پنج گنج جامی، تحفة الاحرار است ساخته رمضان ۸۸۶ ه. ق.^۱ همچنان که در بررسی مثنوی سلمان و ابدال جامی گفتم، مثنویهای سلسله الذهب و سلمان و ابدال شاید در اواخر زندگی او در کنار خمسه اش گذارده شده و مجموعه مشهور به هفت اورنگ را ساخته است. به هر گونه، جامی تحفة الاحرار را به پیروی از مخزن الاسرار نظامی گنجهای و نسخه بدل ارزشمندش - مطلع انوار امیر خسرو دهلوی - ساخته و نسخه بدل او - تحفة الاحرار - به هیچ روی از ارزشهای ادبی مخزن الاسرار و مطلع انوار برخوردار ندارد، بل منظومه ای است تعلیمی، و آمیزه ای است از نگره شریعت و طریقت، به وزن سریع مطوی مکشوف: مفتعلن مفتعلن فاعلن، که ناظم خود آن را با کار ادبی روشن نظامی و اثر رنگین امیر خسرو سنجیده و با دید انتقادی در دیباچه اش نوشته است:

ایسن صدف پاره ای چندی است از جستجوی کارگاه
بی سرانجامی... و خزف ریزه ای چند از رُفت و روپ بزمگاه
شکسته جامی فراهم آورده. چه قدر آن دارد که در سلک جوهر
شاهوار مخزن الاسرار حکیم گرامی شیخ نظامی انتظامش دهند یا
در جنب جام زرنگار مطلع انوار امیر خسرو دهلوی نامش
برند؟! چه آن در جودت الفاظ و سلاست عبارات به منزله ای
است که فصیح زبانان عجم در بیان او صاف آن اعجمی اند و این
در دقت معانی و لطافت اشارات به مثابه ای که نادره گویان عالم
در معرض جواب آن معترف به آبکمی...^۲

مثنوی مذکور دارای بیست مقاله است که ناظم طی هر مقاله یکی از مباحث شرعی مانند نماز، زکات، زیارت خانه خدا، و مسائل

۱. تحفة الاحرار، ۴۴۳.

۲. همان، ۳۶۷.

عرفانی چونانِ صُنّت، عزلت، سَهْر، و پاره‌ای از نکته‌های اخلاقی را مطرح بحث داشته و پیش از شروع به مقالات مذکور، به صحبت‌های سه‌گانهٔ مرید با پیر اشاره کرده که این صحبت‌ها مرید را از علم‌الیقین به حق‌الیقین رسانیده است. احتمال دارد که طرح صحبت‌های سه‌گانهٔ مذکور ناظر بر سلوکِ جامی در نزد خواجه عبیدالله احرار بوده باشد، خاصه که ناظم پس از ستایشِ خواجه بهاءالدین نقشبند، به دعای عبیدالله احرار پرداخته و اثرش را همچون تحفه‌ای برای وی فرستاده و به همین دلیل هم تحفه‌الاحرارش نامیده است:

تحفه‌الاحرار لقب دادمش تحفه به احرار فرستادمش^۱

چهارمین مثنوی هفت اورنگ، و دومین مثنویِ خمسة جامی منظومه‌ای است به بحرِ رمل مسدس مخبون مقصور: فاعلاتن فعلاتن فعلات - که به نسبت مثنویهای سلسله‌الذهب و تحفه‌الاحرار از نظم و ترتیبی دقیقتر برخوردار است مشتمل بر چهل «عقد»، که به گمانِ ناظم عقدهای چهل‌گانهٔ آن چونان مهره‌های هماهنگ، به سانِ «سَبَّح» ای شده برای «اَبْرار». و به همین جهت آن را سَبَّح‌الابرار خوانده است.^۲ البته تعبیر جامی را از سَبَّح‌الابرار، عقدهای اوّل تا سی و پنجم آن مثنوی تأیید می‌کند زیرا در ۳۵ عقدِ مزبور، ناظم دقیقاً به بیانِ حالات و مقاماتِ عرفانی اهتمام کرده است و لیکن پنج عقدِ پایانی آن هیچ نسبتی عرفانی با عقودِ سی و پنج‌گانهٔ مذکور ندارد و به عدلِ شاه، خیرخواهیِ ارکانِ دولت، وجوبِ شکرگزاریِ رعیت، نصیحتِ فرزند و اصالتِ اصلیِ معناشناسی در شعر مربوط است.

به هر حال، ناظم، مثنوی مذکور را به نام سلطان حسین میرزای

۱. همان، ۴۴۲.

۲. سَبَّح‌الابرار، ۴۵۸.

بایقرا سروده^۱ و چون در عقد سی و هشتم از پنج سالگی فرزندش ضیاء الدین یوسف (زاده ۸۸۲ ه. ق.) یاد کرده است^۲، بنابراین محقق می‌شود که آن را در ۸۸۷ ه. ق. ساخته است.

مثنوی یوسف و زلیخا سومین منظومه از منظومه‌های پنجگانه جامی محسوب است متضمن داستان عاشقانه‌ای که در قرآن (سوره یوسف/ ۱۲) آمده. ناظم این داستان را به بحر هزج مسدس: مفاعیلن مفاعیلن فعولن - ساخته و در ماده داستان به السّیّین الجامع للطنائف البساتین، تألیف احمد بن محمد بن زید طوسی - که در عصر او اثری مشهور بوده است^۳ - نظر داشته و هم در طرز و اسلوب داستان‌پردازی و آرایه‌های سخن تأثیر خسرو و شیرین نظامی بر وی مسلم می‌نماید. تعیین میزان این تأثیر البته در حوصله این دفتر نیست و لیکن باید گفت که مانند گیاهایی از دست نمونه زیر در میان منظومه نظامی و مثنوی جامی بسیار است. نظامی خسرو و شیرین را به این گونه آغازیده:

خداوندا در توفیق بگشای نظامی را ره تحقیق بنمای
دلی ده کو یقینت را بشاید زبانی کافرینت را سراید
دروم را به نور خود برافروز زبانم را ثنای خود درآموز^۴

۱. در نسخه مشهور چاپ تهران، دو «خاتمه» در پایان سبحة‌الابرار آمده است که در خاتمه دوم مدح یعقوب بیک ترکمان دیده می‌شود (ع هفت اورنگ، ۵۷۶). خاتمه دوم سبحة‌الابرار، البته هیچ ربطی به مثنوی مورد نظر ندارد و آقای مرتضی گیلانی - مصحح هفت اورنگ - به نادرست خاتمه سلمان و اقبال را در ذیل سبحة‌الابرار گذارده است ع هفت اورنگ، همانجا؛ بسنجید با سلمان و اقبال، ۱۸۹-۱۹۰.

۲. سبحة‌الابرار، ۵۶۵.

۳. شهرت السّیّین طوسی در روزگار جامی بنا بر ملاحظه‌ای است که معین الدین فراهی نیز با توجه به آن حدائق الحقائق را در تفسیر سوره یوسف نوشته است. منظومه جامی با اثر احمد طوسی مانند گیاهی دارد و قرابت آن با متن قصه یوسف در قرآن هم، گویا ناشی از آن است که جامی به اثر مذکور نظر داشته.

۴. نظامی گنجه‌ای، خسرو و شیرین، ۶۹.

و جامی یوسف و زلیخا را با این ابیات شروع کرده است:

الهی غنچه امید بگشای گلی از روضه جاوید بنمای
بخندان از لب آن غنچه باغم وزین گل عطرپرور کن دماغم
ضمیرم را سپاس اندیشه گردان زبانم را ستایش پیشه گردان^۱

جامی که مثنوی مورد بحث را در ۷۱ سالگی - یعنی در ۸۸۸ ه. ق. - ساخته و در مقدمه و انجامه آن به مدح سلطان حسین میرزا و امیرعلیشیر نوایی پرداخته است^۲، بی گمان در تتبع روش و اسلوب نظامی و امیرخسرو پختگی و شایستگی یافته بوده و به این لحاظ می توان گفت که آرایه های شاعرانه و بایستگی و پایستگی داستان سرایی در یوسف و زلیخای جامی به قیاس با مثنویهای سلسله الذهب، تحفه الاحرار و سبحة الابرار چشمگیرتر و قانع کننده تر می نماید. نگارنده پس تر از این، حین بحث از سبک زبان و آرایه های شاعرانه ناظم در این مورد بیشتر سخن خواهد گفت، اما همین جا ذکر این نکته ضرورت دارد که چون ماده اندرونی داستان یوسف و زلیخا، عشق و عاشقی است و جامی نیز این ماده اندرونی را چنان مرغی تصور کرده که از «آشیانه وحدت» پریده و «بر شاخسار کثرت» نشسته^۳، آن ماده عاشقانه و این تصور عارفانه باب خیال را بر روی سخن ناظم گشوده است و نظمش را به «شعر» نزدیکتر کرده.

این توانایی جامی در داستان سرایی، سال بعد از پرداختن یوسف و

۱. جامی، یوسف و زلیخا، ۵۷۸.

۲. جامی خود در پایان مثنوی مذکور، ۷۴۸ به تاریخ اتمام آن به این گونه اشاره کرده است:

قلم نساجی این جنس فاخر رسانید آخر سالی به آخر
که باشد بعد از آن سال مجدد نهم سال از نهم عشر از نهم صد

و برای مدح سلطان حسین میرزا نوایی ← یوسف و زلیخا، ۵۹۰-۵۹۱، ۷۴۱-۷۴۸.

۳. رش: همان، ۵۶۱.

زلیخا - ۸۸۹ ه. ق.^۱ - البتّه کمال یافته تر شده است به طوری که مثنوی لیلی و مجنونِ او دقیقاً حکایت از آن دارد که ناظم بر اثرِ تتبع و غوررسی در پَنج گنجِ نظامی و امیر خسرو، روح و جانِ شعریت را در داستانِ پردازی دریافته است. او چهارمین مثنویِ پنجه‌اش را به وزنِ لیلی و مجنون‌های نظامی و امیر خسرو - هَزَجِ مسدّس: مفعول مفاعِلنِ فعولن - با صِبْغَةُ شاعرانه سروده است به طوری که می‌توان آن را یک نمونه خوب از سه نمونه منظوم داستانِ لیلی و مجنون در ادب فارسی محسوب داشت، نکته‌ای که خود به آن اشاره دارد:

... هر چند که پیش ازین دو استاد در مُلْکِ سخن بلند بنیاد
در نکته‌وری زبان گشادند داد سخن اندران بدادند
از گنجه چو گنج آن گهر ریز وز هند چو طوطی این شکر ریز...
من هم کمر از قفا ببستم بر ناقه بادپا نشستم
هر جا که رسید رخس ایشان از خاطر فیض بخش ایشان
من نیز به فافه ناقه راندم خود را به غبارشان رساندم
گر مانده‌ام از شمارشان پس بر چهره من غبارشان بس...^۲

جالب است که می‌بینیم که جامی این مثنوی پخته و شاعرانه را در ۳۸۶۰ بیت، به مدّت چهار ماه سروده، به نحوی که در طول ۱۲۰ روز و هر روز دو یا سه ساعت به آن مصروف بوده است.^۳

پنجمین منظومه «پنجگانه» جامی^۴ - و به تعبیری دیگر، هفتمین اورنگ از هفت اورنگِ او - مثنوی خردنامه اسکندری است مصدر به نام

۱. جامی، لیلی و مجنون، ۹۱۰. ۲. همان، ۷۶۰-۷۵۹.

۳. همان، ۹۱۰، گفتنی است که جامی در مقدماتِ لیلی و مجنون هم از «شاه عادل» سخن گفته و از امیرعلیشیر نوایی چون یار عزیز یاد کرده که: یارانِ جهان فدای این یار (۷۶۳-۷۶۲). بی‌گمان مراد او از «شاه عادل»، سلطان حسین بایقراست.

۴. تعبیر پنجگانه به معنای خمسه و پنج مثنوی از خودِ جامی است - خردنامه اسکندری، ۹۲۸.

سلطان حسین بایقرا^۱ و مبتنی بر نکته‌های اخلاقی و حکمی، به وزنِ متقاربِ مَثَمَّنْ: فعولن فعولن فعولن فعول - که ناظم در ساختنِ آن نه تنها به طرزِ آینهٔ اسکندری امیر خسرو، بلکه به اسلوبِ شرف‌نامهٔ اسکندری نظامی دقیقاً نظر داشته است و پس از لیلی و مجنون - ظاهراً در ۸۹۰ ه. ق. یا اندکی پس‌تر - به آن پرداخته و نقد و تعریضی پوشیده به نظامی - و شاید هم فردوسی - در سببِ نظم آن مطرح کرده است به این‌گونه:

... به یک سلک خواهم چو گوهر کشید
 خردنامه‌ها کز سکندر رسید
 خردنامه زان اختیارِ من است
 که افسانه‌خوانی کارِ من است
 ز اسرارِ حکمت سخن راندنست
 به از قصه‌های کهن خواندنست
 ز بهرام گورش نراندم سخن
 نیکشتم به باغِ خود آن سروِ بُن
 چو معمورهٔ عمر شد خاک تود
 ز معماری هفت پیکر چه سود...^۲

مادهٔ اصلی خردنامه، داستان زندگی اسکندر است، البته نه اسکندرِ تاریخی و واقعی با هویتِ یونانی، بل اسکندری که جامی از لابلای قصه‌ها و حکایت‌های نیمه‌تاریخی متونِ عربی و فارسی، او را شناخته بوده است. و مهم‌تر از این، خردنامه‌های حکیمان و فرزندگانِ یونانی است که به اسکندر نوشته بوده‌اند. به واقع این مثنوی جامی هم

۱. جامی شاه را در این مثنوی «سایهٔ خداه خوانده است، همان، ۹۲۰.

۲. همانجا.

گونه‌ای از همان نصیحت‌نامه‌هایی است که پیش از این در مورد دفتر سوم سلسله‌الذهب یاد شد، یعنی نمودن و ارشاد کردن اهالی زر و زور به اقلیم خُلقهای درست در حوزه کشورداری، و تمکین کردن آنان از خردمندانِ عصر.

پیش از این گفتیم که جامی در تتبع و پسروی خسرو و شیرین و لیلی و مجنون نظامی، به گونه‌ای نسبتاً مطلوب از پسِ نظمِ یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون خویش برآمده و رازِ داستان‌سرایی را در دو مثنوی مزبور - با توجه به قابلیت‌های شعر و شاعری در سده نهم - دریافته و به‌طور نسبی زبانِ شاعرانه را نیز در کلیتِ آن مثنویها به کار بسته است اما در خردنامه اسکندری با آنکه دقیقاً به شرف‌نامه نظر داشته، ولیکن به هیچ‌روی زبان را از اقلیم قاموسی آن به در نیاورده و آن‌چنان‌که نظامی مرزِ عاطفی زبان را در شرف‌نامه جاری کرده، زبان جامی در خردنامه به هیچ‌روی ارزشِ عاطفی نیافته است و حتی گاهی که به تکرارِ عینِ مضمونِ نظامی معطوف شده، ساختارهای زبانی شرف‌نامه را به صورتی بسیار فقیر بازگفته است. ارزیابیِ بیت‌های نخستِ شرف‌نامه نظامی و خردنامه اسکندری می‌تواند مُشت نمونه خروار تصور شود:

خردنامه جامی	شرف‌نامه نظامی
الهی کمالِ الهی تراست	خدایا جهان پادشایی تراست
جمال جهان پادشاهی تراست	ز ما خدمت آید، خدایی تراست
بلندی و پستی نخوانم ترا	پناه بلندی و پستی تویی
مقید به اینها ندانم ترا	همه نیستند آنچه هستی، تویی
نه تنها بلندی و پستی تویی	همه آفریده‌ست بالا و پست
که هستی ده و هست و هستی تویی... ^۲	تویی آفریننده هر چه هست... ^۱

سبکِ سخنِ جامی در مثنویهای سلسله‌الذهب، تحفة‌الاحرار، سبحة‌الابرار و خردنامه اسکندری هرچند روشن است و ساده و همه‌دان، اما به‌ندرت از زبان لغتنامه‌ای فرا می‌رود و روان خواننده را به‌عوامل عاطفی سوق می‌دهد. ناتوانی جامی در نظم مثنویهای نامبرده نه در حوزه وزن است و نه در قلمرو قافیه. او در مثنویهای مذکور یکی از ورزیده‌ترین ناظمین «قافیه‌اندیش» محسوب است. اینکه ابیات او به‌فراوانی در فرهنگنامه‌های فارسی – که بر پایه دستیابی به قافیه فراهم آمده‌اند – شاهد مثال قرار گرفته‌اند^۱، مؤید همین نکته است، و هم نشان‌دهنده گرایش جامی است به‌زبان فارسی در پهنه شعر و نظم فارسی. پیش از این گفته شد که جامی در نظر از سهم کلان خیال و کلام تخیلی در عرصه شعر – دقیقاً – آگاهی داشته است اما در عمل، جز به‌ندرت نتوانسته است مثنویهای مذکور را از منشور تخیل بگذراند و استعدادهای پنهان عاطفی زبان را در نظم آنها به کار بندد. البته جامی «اصالتِ سخن» را در معنا و مفهوم می‌دانسته است نه در آرایه‌ها و پیرایه‌های سخن و سخنوری، تا جایی که در عمل حتی به موازنه لفظ و معنی نیز چندان وفادار نبوده است. در یکی از چهار مثنوی مذکور گفته است:

اصل معنی ست منته تا دانی در عبارت چو فتد نقصانی

و از آنان که بر لفظ و پیرایه‌های سخن نظر دارند و به‌این اعتبار به سخن سنجی می‌پردازند، ایراد گرفته است که:

عیب جوئی هنرِ خود کردی	عیب نادیده یکی صد کردی
گاه بر راشْت کُشی خطِ گزاف	گاه بر وزن زنی طعن زحاف
گاه بر قافیه کان معلولست	گاه بر لفظ که نامقبولست... ^۲

۱. از جمله – انجری شیرازی، فرهنگ جهانگیری، ۲/ ذیل نام کسان.

۲. سبحة‌الابرار، ۵۷۱.

به لحاظ گرایش جامی به اصالت معنی در پهنه شعر و شاعری، مثنویهای نامبرده وی نمونه‌های مناسبی برای سبک‌شناسی ادبی او نیستند اگرچه هر یک از آنها به اعتبار تاریخ اندیشگی در سده نهم هجری و هم به اعتبار مفاهیم مورد توجه جامی حائز اهمیت‌اند. سلسله‌الذهب او - خصوصاً دفتر نخست آن - برای شناخت مسائل اجتماعی عهد تیموریان به حیث سند زنده و بسیار ارزنده عصری شایسته بررسی است. و سبحة‌الابرار او به خاطر تفسیر روشن پاره‌ای از مصطلحات صوفیه می‌تواند در تدوین فرهنگ تاریخی واژگان خانقاهی سودمند باشد. و هم تحفة‌الاحرار او به مناسبت آنکه نقد و نظرهای اجتماعی و عرفانی او را نشان می‌دهد، می‌تواند در شناخت شخصیت عرفانی - اجتماعی او و نقشبندیه سده ۹ ه. ق. کارآمد باشد، اما همه آنها بر روی هم نمی‌توانند برای صاحبش سبک ادبی ویژه‌ای به اثبات برسانند.

با آنکه جامی با بیشترین استعدادهای موجود در سبکهای ادبی پیشینیان - مانند حکیم فردوسی، خاقانی شروانی، نظامی گنجوی، امیرخسرو دهلوی، حسن دهلوی، سعدی، کمال خجندی، حافظ شیرازی، و مولوی - آشنایی داشته است و می‌توان از میان مثنویهای مورد نظر او صدها ترکیب و تعبیر شاعرانه بیرون کشید که پیش از او به مدت پانصد سال در شعر پارسی دری تکرار و عادت اهل زبان شده است و کاربرد مکرر آنها از سوی جامی - بدون دم و نفَس تازه و نوی - البته برای او سبک ادبی ایجاد نمی‌کند. و چون معنی در نظر او اصالت دارد که «نقصان لفظ» آن را مخدوش نمی‌سازد:

اصل معنی ست منه تا دانی در عبارت چو فتد نقصانی

بنابراین معنی‌گرایی، وقتی هم که به تبیین مفهومی از طریق

آرایه‌های سخنوری می‌پردازد، آن‌چنان به تفسیر معنی می‌پیوند که آرایش سخن هنری-ادبی را فراموش می‌کند. به این نمونه از سخن او - که می‌خواسته است با استفاده از آرایه بسیار ساده ادبی: تشبیه، مطرح کند - توجه کنید:

کُرسی «لا» مثلثی است صغیر	اندرو مضمحل جهانِ کبیر
هر که روی از وجود مُخَدَّث تافت	ره به کُنْجی از آن مثلث یافت
عقل داند ز تنگی هر کُنْج	که درو نیست ما و من را کُنْج
بوخنیفه که در معنی سفت	نوعی از باده را مثلث گفت
هست بر رای او به شرع هدی	آن مثلث مباح و پاک، ولی
این مثلث به کیش اهل فلاح	واجب و مفترض بود نه مباح
زان مثلث کسی که زد جامی	شد ز مستی زبون هر خامی
زین مثلث کسی که یک جرعه	خورد، بختش به نام زد قرعه... ^۱

جامی خواسته است بین شکلِ مثلث گونه‌ای که از کُرسی «لا» در خطِ ثُلث به چشم می‌آید و مثلث یا سیکی^۲ در فتوای ابوحنیفه، ماندگی و شباهت بیافریند و فرضیتِ نوشیدنِ مثلثِ هندسی کلمه شهادت را در حوزه تفکر عرفانی تبیین کند. می‌بینید که در این جستجوی ساده، جامی بیشتر به نمایشِ مشبّه به پرداخته و حتی جانبِ اصالتِ معنی را نیز به درستی مرعی نداشته است در حالی که وقتی فارسی زبان همین معنی را در شعر سنایی و مولوی با تعبیر «جاروبِ لا» یا «نهنگِ لا» می‌خواند نه تنها از عمقِ تفسیر کلمه آگاهی می‌یابد، بلکه به مرزی از حسّیتِ عاطفی زبان می‌رسد که خاصیتِ «جاروبی» و «نهنگی» «لا» او را به آن سوی «إلا» پرتاب می‌کند و با خدا و خدایی او

۱. سلسلة الذهب، ۱۹.

۲. سیکی یا مثلث به شراب جوشانیده گفته می‌شده که از شش دانگ آن چهار دانگش تبخیر شده باشد و در اصل سه یکی بوده و ترکیب شده است (برهان قاطع).

آشنایش می‌سازد. با توجه به چنین مواردی است که مثنوی مولوی و اشعار سنایی برای آن دو سبک ویژه ادبی اثبات می‌کنند.

از وجهی دیگر به مثنویهای جامی رسیدگی می‌کنیم: ارزش تمثیلی آنها. جامی با سنت تمثیل در ادب فارسی به درستی آشنایی داشته است هر چند در این زمینه نیز بیشترین تمثیلها را در مثنویهایش از نوع تمثیلهای انسانی انتخاب کرده است و به ندرت به راز هنری تمثیلهای حیوانی، نباتی و جمادی توجه داشته است، رازی که ادیبان عارف و توانمند پیشین از آن به «سر» یاران در حدیث دیگران گفتن» تعبیر کرده‌اند تعبیری که دقیقاً در عصر ما یکی از بُن‌مایه‌های ادب و سخن هنری تلقی می‌شود. به این اعتبار نیز مثنویهای سلسله‌الذهب، تحفة الاحرار و سبحة الابرار وی کمتر بار هنری دارد هر چند پاره‌ای از این گونه تمثیلها، او، البته وجهه دقیق نمایشی یافته که به لحاظ تاریخ ادبیات نمایشی در زبان فارسی سزاوار توجه است.^۱ اما ضعفی دیگر که در مثنویهای نامبرده پیداتر است و آشکارتر، این است که هیچ‌یک از آنها متضمن نظم منظومه‌وار نیستند و مانند مثنوی مولوی یک رشته معنایی از آغاز تا انجام در باطن آنها دوانیده نشده است. به این جهت هر یک از سه مثنوی مذکور می‌توانند به دهها و صدها مثنوی کوتاه تبدیل شوند ولی از جمع آنها نمی‌توان یک مثنوی واحد که دارای منظومه‌ای فکری و معنوی باشد، به‌حاصل آورد، خاصه که گاه تمثیلهای مثنویات مزبور نیز چندان ربطی با موضوع مورد نظر ناظم ندارد و گاه موضوع مورد توجه ناظم از چنان وضوح و روشنی‌ای برخوردار است که آوردن تمثیل در مقام

۱. برای نمونه - سلسله‌الذهب، حکایت عاشق و معشوق، ۸۵؛ قصه گل، ۱۰۵؛ حکایت بیوه زن تازه‌روی، ۱۳۳.

تبیین ضرورت نداشته است و مسلّم است که تمثیل را اهالی ادب بیشتر به خاطر ایضاح موضوع می آورده اند و گاه در ضمن آن، البته به تأکید موضوع نیز نظر می داشته اند و لیکن در مثنویهای مورد بحث جامی، پاره ای از تمثیلها نه در جایگاه توضیح می نشینند و نه در پایگاه تأکید^۱. به رغم مثنویهای مزبور، توش و توان ادبی جامی در مثنویهای یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون او مشهود است. و این البته امری است طبیعی؛ زیرا او بر اثر تتبع و مطالعه خمسه های نظامی و امیر خسرو، به شعریت در اقلیم داستان سرایی نزدیکتر شده است. اگر زبان او در مثنویهای سلسله الذهب، تحفة الاحرار و سبحة الابرار بوی عاطفی ندارد، در مثنویهای عاشقانه یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون مرزهای عاطفه را در نور دیده است. نگاهی به دیباچه های تحمیدی جامی در دو مثنوی مذکور و سنجش آنها با دیباچه های مثنویهای سه گانه مزبور مؤید مدعای ماست. در سرتاسر متن دو داستان عاشقانه مورد بحث نیز بُعد عمودی مرکوز در دل مثنوی کاملاً حس می شود. صحنه های وصال و هجران و توصیف جمال و زیبایی زنان داستانهای یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون به قدری هنری و شاعرانه بازسازی می گردد که به آسانی می تواند عواطف خواننده را بجنباند و به حرکت آورد. برای اینکه خواننده میزان قدرت شاعری جامی را در دو مثنوی مذکور مشاهده کند، از آوردن یک نمونه - که قدرت توصیف شاعر را می نمایانند - ناگزیریم. در وصف زیبایی زلیخا، با آنکه جامی می گوید: توصیفش به بیان در نمی گنجد اما - کنم طبع آزمایی با خیالش، و ادامه می دهد:

۱. نمونه های روشنی در سه مثنوی مورد نظر وجود دارد که خواننده خواندن آنها را ملال آور می یابد، زیرا این نوع تمثیل پردازی اسباب اطناب و درازگویی شده که غالباً ملالت آور است.

ز سرتاپا فرود آیم چو مویش
 ز نوشین لعلش استمداد جویم
 قدش نخلی ز رحمت آفریده
 به فرقت موی دام هوشمندان
 فراوان موشکافی کرده شانه
 ز فرق او دو نیمه ناه را دل
 فروآویخته زلف سمن سای
 دو گیسویش دو هندوی رسن ساز
 فلک درس کمالش کرده تلقین
 ز طرف لوح سیمینش نموده
 به زیر آن دو نون، طرفه دو صادش
 ز حذّ نون او تا حلقه میم
 فزوده بر الف صفر دهان را
 شده سینش عیان از لعل خندان
 ز بستان ارم رویش نمونه
 بر او هر جانب از خالی نشانی
 ز نخدانش که میم بی زکاتست
 به زیرش غبغب آر دانا بَرَد راه
 بیاض گردنش صافی تر از عاج
 دو پستان هر یکی چون قُبّه نور
 دو نار تازه بر رسته ز یک شاخ
 ز بازو گنج سیمش در بغل بود
 ... به دست آورده ز انگشتان قلمها
 میانش موی بل کز موی نیمی
 نیارستی کمر از موی بستن
 شکم چون تخته قاقم کشیده
 سُرینش کوهی اما سیم ساده
 شوم روشن ضمیر از عکس رویش
 ز وصفش آنچه در گنجد، بگویم
 ز بستان لطافت سر کشیده
 ازو تا مشک فرق اما نه چندان
 نهاده فرق نازک در میانه
 و زو در ناه کار مشک مشکل
 فکنده شاخ گل را سایه در پای
 ز شمشاد سرافرازش رسن باز
 نهاده از جبینش لوح سیمین
 دو نون سرنگون از مشک سوده
 نوشته کلک صنع اوستادش
 الفواری کشیده بینی از سیم
 یکی ده کرده آشوب جهان را
 گشاده میم را عقده به دندان
 دَرُو گلهها شکفته گونه گونه
 چو زنگی بیچگان در گلستانی
 دَرُو چاهی پر از آب حیاتست
 بود گرد آمده رشحی از آن چاه
 به گردن آورندش آهوان باج
 حبابی خواسته از عین کافور
 کف امیدشان نبسوده گستاخ
 عیار سیم پیش آن دَغَل بود
 زده از مهر بر دلها رَقَمها
 ز باریکی بر او از موی بیمی
 کزان مو بودیش بیم گسستن
 به نرمی دایه ناف او بُریده
 چه کوهی کز کمر زیر او افتاده

بدان نرمی که گر افشردیش مُشت برون رفتی خمیر آیین ز انگشت...
 ز زیرِ ناف تا بالای زانو نگویم هیچ حرفی کهنه یا نو
 نداده در حریم آن حرمگاه حصارِ عصمتش اندیشه را راه
 سخن رانم ز ساقِ او که چونست بنای حسن را سیمین ستونست
 به نامیزد بُوَد گلدسته نور ولی از چشم هر بی نور مستور...
 قدم در لطف نیز از ساق کم نیست چو او در لطف کس صاحب قدم نیست...^۱

این توصیف تن و پیکر زلیخاست بدون پیرایه و آرایه‌های زنانه، که چون با جامه و آرایه‌های گونه‌گون در سخن جامی حاضر می‌شود، توصیفش نیز شاعرانه‌تر می‌گردد آن‌چنان‌که می‌توان وصف‌نامه زلیخا را در یوسف و زلیخای جامی در پله زیرین و صف‌نامه شیرین در شیرین و خسرو نظامی که نسخه اصل است و اول و اصیل — گذارد و از نمونه‌های ارزشمند زیبایی‌شناسی در تاریخ زبان فارسی به‌شمارش آورد.

دیدیم که جامی چون به توصیف «حرمگاه» زلیخا رسید، «حصار»ی از «عصمت» فراگرد آن آفرید که اندیشه را به آن راه نباشد. توجه جامی در لحظه‌های مجازی وصال در هر دو مثنوی بسیار هوشمندانه است به‌طوری که با بهره‌گیری از اسباب و وسایل شاعری، لحظه‌های مذکور را در پرده استعاره‌های پاک و پاکیزه می‌پیچاند و عربانی و برهنگی را به اقلیم توصیفش راه نمی‌دهد. به این بیت او توجه کنید:

الف کرد از دو شاخ لام الف دور رهند از گازِ سیمین شمع کافور^۲

این بیت استعاره‌آمیز متضمن حالتی است از یوسف (ع) که چون

۱. جامی، یوسف و زلیخا، ۶۰۳-۶۰۱.

۲. همان، ۶۸۳.

زلیخا او را به بسترش کشیده بود و پرده بر معبودِ سنگی خود
 فروانداخته بود، و چون یوسف از آن صحنه آگاهی یافت، برجست که:
 ترا آید به چشم از مردگان شرم و زین نازندگان در خاطر آزم
 من از بینای دانا می نترسم ز قیوم توانا می نترسم^۱؟

و آنگاه با حالتی که در بیت بالا تصویر شده است، خوابگاه زلیخا را
 ترک گفت. به نظر می آید که جامی آن لحظه حساس عربانی و برهنگی
 را، هم زیبا و در عین حال بسیار فریبا مجسم کرده است و قدر و
 ارزش پاکی و پاکیزگی یوسف (ع) را به درستی نشان داده است به این
 جهت قضاوت شبلی نعمانی درباره ابیات جامی در خانه هفتم یوسف
 و زلیخایش که می گوید:

امروز کدام آدم تربیت شده و مهذب می تواند آن [ابیات] را
 گوارا ببیند و تحمل کند...^۲

نه با موازین نقد اخلاقی سازگار است و نه با قواعد نقد ادبی.
 به هر حال، جامی از این قدرت و توانایی شاعری در مثنویهای
 یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون و هم در مواضعی از سلمان و ابسال
 برخوردار بوده است هر چند به گمان نگارنده، اگر بخواهیم او را در
 میان جمع انبوه پیروان و متبّعان نظامی قرار دهیم، فقط به اعتبار یوسف
 و زلیخای او می توانیم وی را یکی از پخته ترین پسران نظامی
 محسوب کنیم، چرا که لیلی و مجنون او اگرچه به قلمرو مثنویهای
 شاعرانه در زبان فارسی پیوسته است، با این همه هموزن و همسنگ
 یوسف و زلیخای او نیست و علت آن این است که جامی در بین داستان
 لیلی و مجنون قصه عاشقانه کثیر و عزه را گنجانیده^۳ و رشته عمودی
 داستان اصلی را گسسته است و هم لیلی و مجنون را — که دارای ۳۸۶۰

۱. همانجا.

۲. شعرالمجم، ۱۵۹/۴.

۳. لیلی و مجنون، ۸۳۴.

بیت است — در زمانی کوتاه — حدود چهار ماه — به نظم کشیده و آن چنان که خودش گفته، در هر دو ساعت نزدیک به ۳۲۱ بیت از آن را ساخته است.^۱ این زودیابی لیلی و مجنون، البته در مواردی، سستی و ضعف شاعرانه را اقتضا کرده، چیزی که در یوسف و زلیخا و به ندرت رُخ نموده است.

البته جامی تنها مثنوی گوی نبوده، بلکه در بیشتری انواع و قالبهای شناخته شعر فارسی — اعم از قصیده، غزل، ترکیب، ترجیع، قطعه و رباعی — طبعش را آزموده است. در میان این دسته از اشعار او هم مدیحه هست — حتی مدیحه هایی به تبع انوری و چون انوری — و هم مرثیه. هم منقبت هست و نعت و هم غزلهای عاشقانه مبتنی بر عشق به جمال صوری و عشق عارفانه. از این رو می توان پذیرفت که او بیشترین فرصتهای زندگیش را با گفتن و سرودن نظم و شعر سپری کرده و غالباً گرایشش را به شاعری مقوله فطری و جبلّی می دانسته است که به قول خود او از عنفوان جوانی تا یک سال پیش از درگذشت — که به نامگذاری دیوانهایش اتمام کرده: (۸۹۷ ه. ق.) — هرگز از دغدغه شعر و شاعری جدایی نداشته است.^۲ مجموعه اشعاری را که جامی تا سال ۸۷۰ ه. ق. سروده بوده — همچنان که در جای دیگر به آن اشاره کردیم — نخست با دیباچه ای به سلطان ابوسعید گورکانی تقدیم داشته است اما در ۸۸۴ ه. ق. ترتیب آن را که بر حسب حروف تهجّی بوده، دگرگون کرده و بر مبنای تاریخ نظم اشعار تدوین نموده است — دیوان اوّل. در همان سال^۳ نزدیک به ۱۰ هزار بیت دیگر از قصیده و

۱. همان، ۹۱۰.

۲. جامی، مقدمه دیوان، ۲۸۹-۲۹۰.

۳. اینکه معاصران ما گفته اند که جامی در ۸۸۵ ه. ق. دیوان دومش را تدوین کرده است (به حکمت، جامی، ۲۰۸؛ صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۳۵۹/۴) مغایر با نصّ سخن شاعر در مقدمه دیوان دوم اوست (به دیوان جامی، ۲۹۱). او پس از نخستین ترتیب دیوان اوّل به نام ابوسعید گورکان، تا ۸۸۴ ه. ق. اشعاری سروده است که در ۸۸۴ ه. ق. به تدوین آنها پرداخته و در ۸۸۵ ه. ق. آن را به پایان برده و دیباچه ای بر آن نوشته است به دیوان، ۲۹۲.

ترکیب و غزل — که در میانه ۸۷۴ — ۸۸۴ ه. ق. سروده بوده — در دست داشته که «به موجب اشارت بعضی از درویشان» آنها را به عنوان «دیوان ثانی» ترتیب داده و در ۸۸۵ ه. ق. از آن فراغت یافته است.^۱ سپس اشعاری را که در میانه سالهای ۸۸۵ — ۸۹۶ ه. ق. سروده بوده، در حوالی ۸۹۶ ه. ق. فراهم آورده است — دیوان ثالث. شاعر بر هر یک از دیوانهای سه گانه خویش مقدمه‌ای کوتاه نیز نوشته بود^۲ که در ۸۹۷ ه. ق.^۳ امیرعلیشیر نوایی بر آن شد تا دیوانهای سه گانه جامی را در یک مجلد جمع کند، به این جهت با توجه به نامگذاری که پیش از سده نهم، امیر خسرو دهلوی بر سه دیوانش مجال طرح داده بود، از سوی نوایی به جامی گوشزد شد.^۴ جامی نیز سه دیوان را به مقتضای سه دوره جوانی (شباب)، میان سالی و پیرانه سری به نامهای فاتحة الشباب، واسطة العقد، و خاتمة الحیات خواند و دیباچه‌ای کوتاه در چگونگی نامگذاری سه دیوان بر آن نوشت.^۵

در خاتمة الحیات — دیوان سوم — قطعه‌ای است که خود شاعر، اشعارش را از قصیده، غزل و... نقد معنایی کرده به صورتی که می‌توان آن را نقدی مطابق واقع دانست، جز آنکه او در مورد مدیح گستری خود رأی و نظری درست و منصفانه ابراز نداشته است؛ زیرا — همچنان که در بخش جامی و دربارهای عصر دیدیم — او در مدح تیمورزادگان، سلاطین عثمانی و شاهان سپیدگوسفند و سیاه گوسفند،

۱. جامی، مقدمه دیوان ثانی، ۲۹۲.

۲. پاره‌ای از مطالب مقدمه دیوان اول او (صص ۲۸۷ — ۲۸۹) با مطالبی که در روضه هفتم بهارستان درباره شعر و شاعری آورده، حتی در لفظ هم همسان است و همگون.

۳. اینکه همه معاصران ما سال ۸۹۶ ه. ق. را به حیث سال تنظیم و نامگذاری سه دیوان یاد کرده‌اند (ع. صفا، همانجا، حکمت، همان، ۲۰۹)، قرین صواب نیست.

۴. نوایی، خمسة المتحرین، به نقل حکمت، جامی، ۲۰۹ — ۲۱۰.

۵. دیوان، ۲۸۵ — ۲۸۷.

البته از مدح و ستایش اجتناب نکرده است. به همه حال، چون قطعه مزبور نقدگونه‌ای است بر شعر شاعری که خود به آن پرداخته و مبین شعور اوست، نسبت به ادب فارسی، آن هم در سالهای پایانی عمرش، نقل آن خالی از فایده نخواهد بود:

غزل عاشقانِ شیدایی	هست دیوانِ شعر من اکثر
منبعث از شعور و دانایی	فنونِ نصایح است و حکم
کان بود نقدِ عمر فرسایی	ذکرِ دونان نیابی اندر وی
نه ز خوش‌خاطری و خودآرایی	مدح شاهانِ دُرُو به استدعاست
بر رویِ صدره و فرود آیی	امتحان را اگر ز سر تا پاش
معنی حرص و آرزومایی	زان مدیح به خاطرت نرسد
در عقبِ قطعه تقاضایی ^۱	هیچ جا نبود آن مدایح را

البته جامی مانند دیگر پیشینیان سخنور شعرش را فراوان ستوده است. گاه خود را «شاعر» نه که «ساحر» خوانده است و سخنش را به مثابت «وحی دل» بر شمرده که از «آسمانِ دل» نازل می‌شده است:

آن پری‌رُو را به افسون سخن تسخیر کرد
زان سبب گویند شاعر نیست جامی، ساحر است^۲
کلام تو وحی است جامی بلند
که نازل شده ز آسمانِ دل است^۳

و گاه شعرش را همچون قماش می‌شناسانده است تارش از «لطفِ معانی» و «بودش» از «حُسنِ ادا».
جامی اشعارِ دلاویز تو جنسی ست نفیس
بود آن حسنِ ادا، لطفِ معانی تارش^۴

۱. دیوان، ۸۰۲.

۲. همان، ۱۹۹.

۳. همان، ۲۴۶.

۴. همان، ۴۵۳.

به هر حال، جامی بر این باور بوده است که شعرش طرزی خاص دارد و آیینی نو و جدید. به این مناسبت شعرش را «اشعارِ مجدّد» می‌نامیده است:

در وصفِ خطت نو کرد آیینِ سخن جامی
ذوق دگر است آری، اشعارِ مجدّد را^۱

اما عینیتِ شعرِ جامی حاکی از آن است که این پندارِ خوش‌وی از شعرش، خیلی خوش‌باورانه بوده است. درست است که جامی یکی از شعرشناسانِ بسیار آگاه و دانشور در تاریخِ زبانِ فارسی بوده است البته در عالمِ نظر، ولیکن در عمل اگرچه بر همه داده‌ها و پدیده‌های شعر و شاعری توانمند می‌نماید، وزن را با همه ابعادش می‌شناسد. قافیه‌ها را با پختگی و سرّگی آنها انتخاب می‌کند. زبان و ساختارهای عادی و بدیهی آن را بسیار سنجیده و آگاهانه به کار می‌بندد، اما هرگز نمی‌تواند فضای شعرش را شاخص کند و سبک بیافریند. اشعار او از قصیده، غزل و... نه به جهتِ مطالعه سبک‌شناسی فرد او، و نه به لحاظِ بررسی سبک‌شناسی ادبِ عصر او، هیچ روزنه تازه‌ای به روی تاریخ سبکهای شعرِ فارسی نمی‌گشاید؛ زیرا وی فقط تجربه‌های شاعرانه پیشینیان را مکرراً تجربه کرده است. اگر تعبیراتِ شاعرانه دیوان جامی را - اعم از حوزه تعبیراتِ حقیقی زبان و تعبیراتِ مجازی آن - برکشیم، بی‌گمان فرهنگ‌واره شاعرانه‌ای خواهد شد برابر با فرهنگِ شاعرانه‌ای که از دیوانهای سعدی، حافظ و مولوی به دست می‌آید اما فرهنگ‌واره شاعرانه دیوان جامی چیزی جز نسخه بدّل فرهنگِ تعبیراتِ دیوانهای سعدی، حافظ و مولوی نخواهد بود. و اگر «چیز» کهایی هم باشد، می‌توان آنها را البته در دیوانهای امیرخسرو، حسن دهلوی و کمال خجندی باز یافت.

جامی در قصیده پردازی بیشتر به انوری، معزی، خاقانی و امیرخسرو دهلوی نظر داشته و بلندترین و هم موفقترین قصیده هایش را به پیروی انوری و خاقانی سروده است. قصیده لَجَّة الاسرار او و هم قصیده مدیح او در مدح سلطان بایزید عثمانی که یادآور قصیده های بلند حکیمانه و ستایشگرانه سده های پنجم و ششم هجری است و در تاریخ قصیده سرایی درخور تأمل، به تقلید و تتبع امیرخسرو دهلوی و انوری ساخته شده است.^۱ قصیده مشهور و موسوم به جلاء الروح جامی هم که از پخته ترین قصاید او محسوب تواند بود، باز هم به پیروی از قصیده های مرآت الصفای خاقانی و نمونه تقلیدی امیرخسرو از آن، پرداخته شده است. این قصیده حکیمانه — به گمان نگارنده — با نمونه های اصیل آن — یعنی قصیده های خاقانی و امیرخسرو — درخور سنجش است^۲ و از توانایی جامی در تاریخ قصیده سرایی حکایت دارد. او قصیده مزبور را که بالغ بر ۱۳۰ بیت است^۳ در دوران جوانی سروده و خود با سرودن آن بالیده است: ... گر امروز آرد این خادم ز بحر شعر تر آبی

پی دست و دهان شستن از آنها چیست تاوانش
به خاقانی از آن بحر ار رسد رَشحی، برانگیزد
چو سوسن تر زبان، تحسین کُنان از خاک شروانش
و گر خسرو سقاء الله نمی یابد از آن رشحه
شود سیراب فیض عین عرفان جان عطشانش
به شکر من چو طوطی روح او شکرشکن گردد
چو بفرستم به هند این تَنگِ شکر از خراسانش...^۴

۱. جامی، دیوان، ۲۰ به بعد، ۳۱ به بعد.

۲. بسنجید با خاقانی، دیوان، صص ۲۰۹-۲۱۵.

۳. جامی، دیوان، ۴۹-۵۵.

۴. همان، ۵۴.

قصیده مذکور که با توجه به فساد و تباهی نوع قصیده در شعر فارسی قرن نهم، یکی از نمونه‌های امیدبخش محسوب تواند شد با وجودی که به قیاس با قصیده خاقانی ضعف و فتور در ساختهای زبانی و تعبیّرات شاعری آن محسوس است اما به لحاظ اشتغال آن بر نکته‌های عبرت‌آموز و نقدواره‌های سیاسی و اجتماعی، فضای کلی آن را خوش و دلکش ساخته است به طوری که بر مبنای آن می‌توان پذیرفت که جامی در دوران جوانی - که قصیده مذکور را ساخته است - از سوز و سازِ مردمی برخوردار بوده، حالتی که از میان‌سال‌ها به بعد، بر اثر وابستگی به دیوان تیمورزادگان و دیگر دربارهای روزگار در او رسوب کرده است.

سوی قصیده مذکور، قصیده موسوم به حجة الاسلام او با مطلع:
کنگر ایوان شه کز کاخ کیوان برترست
رخنه‌ها دان کش به دیوان حصار دین دَرست

هم که در جوانی به پیروی از قصیده عرف‌العرفان امیر خسرو دهلوی ساخته است^۱، از جمله قصیده‌های خواندنی و ماندنی فارسی، آن هم از دوره فساد قصیده محسوب است تا جایی که ادیب شعرشناسی چون شیخ بهایی نیز نتوانسته است از آن بگذرد چنانکه بسیاری از ابیاتش را در کشکول گنجانده است^۲. قصیده مزبور - که بُویکی از قصاید حکیمانه سنایی دارد - از نسخه اصل آن - که عرف‌العرفان امیر خسرو باشد - به هیچ‌روی چیزی کم ندارد. جامی خود به این نکته پی برده بوده است آنجا که می‌گوید:

۱. جامی، دیوان، ۲۵-۲۴، بسنجید با امیر خسرو: دیوان نه‌ایه‌الکمال، ۲۹-۳۴.

۲. کشکول، ۳/۴-۴۹۱.

جامی! اَحْسَنَت این نه شعر، از باغِ رضوان روضه‌یی ست
 کاندرو هر حرف ظرفی پُر شراب کوثرست
 در سوادِ خطِ آن انوار حکمت مخفیست
 چون شب تاریک آبستن به صبحِ انورست
 همچو فکرِ بکرِ خسرو زاده است از لطفِ طبع
 در کمال خوبی این یک خواهر، آن یک خواهرست
 ای بسا خواهر که با خواهر چو گردد جلوه‌گر
 در جمال اکبر بود هر چند در سال اصغرست

در غزل، هر چند جامی مدعی طرزِ خاص و مشخص خود است:
 جامی اَحْسَنَت که این طرزِ غزل نتوان یافت به دیوان کسی^۱

و لیکن این سخن بیش از یک فخریه و ادعای شاعرانه نیست، زیرا او
 در این نوع ادبی هم صرفاً یک پیرو است و متتبع، که البته تتبع او
 سنجیده است و از غزل‌سرایان ممتاز شعر فارسی پیروی کرده است:
 کمال خجندی، سعدی و حافظ که سخنش را در سرحدِ اعجاز
 می‌یافته است.^۲ جامی خود، پیروی کردن از غزل‌گویانِ مذکور را
 کتمان نمی‌کرده و در جای جای از دیوان به تتبع از غزل‌های آنان تصریح
 دارد. در جایی می‌گوید که از آنگاه «طوطی شیرین‌مقال» شده است که:
 یافت کمالی سخنش تا گرفت چاشنی‌یی از سخنانِ کمال^۳

پیروی جامی در غزل از غزل‌های کمال خجندی به گونه‌ای است که
 اگرچه در مواردی تغنی و ساختِ روانِ زبانی غزل‌های کمال را
 نتوانسته است بازگوید و لیکن با توجه به قابلیت‌های اندکِ زبان فارسی

۱. دیوان، ۷۴۶.

۲. بهارستان، روضه هفتم.

۳. دیوان، غزل شماره ۸۵۳.

در عصرِ جامی و گستردگی استعدادهای آن زبان در عصرِ کمال، می‌توان برخی از این‌گونه غزل‌های جامی را در دفترِ نظیره‌سازان در تاریخ زبان فارسی لحاظ کرد. به اعتبار آنکه قدرتِ تتبعِ جامی از غزل‌های کمالِ روش‌تر بنماید، یک نمونه از این‌گونه غزل‌های او را می‌خوانیم. نخست نسخهٔ اصل کمال خجندی را بخوانیم:

یارِ ما سربلند است، بگوییم بلند
پست گفتنِ سخن از بیمِ رقیبان تا چند
دامنش دیر به دست آیدم و حلقه زلف
نتوان زود گرفت آهوی مشکین به کمند
تیرهای دگرش بر دل اگر آید حیف
آنچه خاکِ ست چرا بر منِ خاکی نفکند
دلِ صدپاره به مرهم نشود چاره‌پذیر
جامِ نازک چو شکستند نگیرد پیوند
بعد ازین کاتش دل سینهٔ پروانه بسوخت
شمع! خواهی به هلاکش بگری، خواه بخند
گفته‌ای کارِ دلت بسته به آن زلفِ دو تاست
کارِ تُست این همه بر زلفِ دلاویز مَبند
گر بجویند به صد قرن نیابند کمال
بلبلی چون تو خوش‌الحان به چمنهای خُجند^۱

و اینک نمونه‌سازی جامی که پستی و بلندی‌ش البته بیشتر از غزلِ کمال است با آنکه او هم مانند کمال به ارزشِ تعبیراتِ مردمی و زبانِ گفتاری پی برده و در غزلش از آنها بهره برده است:

قامتِ نیزه و رخسارِ تو ای عشوه‌پسند
آفتابی است که گشته‌ست یکی نیزه بلند

۱. کمال خجندی، دیوان، ۶۰۳/۱.



کشم کم نشد از لاله و نسرين بى تو
 راه سيل از خس و خاشاک کجا گردد بند
 ذوق پابوس توام گشت و ندارم زهره
 که پرسم ز دو لعل تو که یک بوسه به چند
 آمدی تا فکنی سایه لطفم بر سر
 سرو بالای تو چون سایه ام از پای فکند
 می کشم درد دلی بى تو که مجنون نکشید
 می گنم کوه غمی بى تو که فرهاد نگند
 هر سحر تا نرسد چشم بدت، چرخ گند
 معجز از جرم خور از ثابت و سیاره سپند
 جامی از لطف ترنم به غزلهای کمال
 عندلیبی ست خوش الحان به چمنهای خجند^۱
 با آنکه بیتهای سعدی وار، بر طبق منطق نثر فارسی در غزلهای
 جامی کم نیست:

بها نه سازم و سويش روم ولی چو بپرسد
 چه کار آمده ای؟ کم کنم بهانه خود را^۲

اما پیروی جامی از حافظ بسیار چشمگیر است. او با غزلیات حافظ
 آشنایی دقیقی داشته است تا جایی که غزلهای حافظانه او حاکی از آن
 است که وی بیشترین غزلیات خواجه شیراز را از یاد داشته است. اگر
 سیاهه بلند و دراز دامن تعبیرات و ساختارهای شاعرانه غزلهای جامی
 را تدوین کنیم و برای هر یک از آنها شواهدی از دیوان حافظ جستجو
 نماییم، بی تردید در دیوان خواجه برای بیشترین ساختارهای شاعرانه

۱. جامی، دیوان، ۳۰۹، اما جامی عندلیب چمنهای هرات بوده است و تنگنای قافیه او را
 بلبل چمنهای خجند نموده است! ۲. همان، ۱۵۸.

مذکور نمونه خواهیم داشت. نخستین غزل دیوان حافظ در دیوانِ
 غزل‌های جامی، با بوی سنایی، به شکل زیر درآمده است:
 الا یا ایها الساقی می آمد حلّ مشکلها
 ز می مشکل بود توبه آذر کاساً و ناولها
 چو گردد کعبه رو لیلی، ز مجنون بیش ازین ناید
 که ریزد خون دل از دیده بر آثار منزلها
 ز هر محمل چو یابد بوی لیلی جای آن دارد
 که گردد اشک مجنون قطره زن دنبال محملها
 بمیر از خویش اگر زین موج خیز غم امان خواهی
 که شخص مرده را زود افکند دریا به ساحلها^۱
 نه لاله ست آن دمیده گرد کویت ز اشک محرومان
 حبابی چند گویی خاست از خوابه دلها
 به صد ذلت سر من و آستان پیر میخانه
 به شیخ محترم بادا مسلم صدر محفلها
 به خواب ار شعله های نور گردد گرد تو جامی
 به شمس الراح عبرها و دور الکاس اولها^۲

غزل مذکور نشان از آن دارد که جامی، بویی از روح و روانِ
 شاعرانه حافظ برده است اما غزل ناب حافظ را - که از هر گونه جنبه
 روایی هم خالی است - با روایت عشق لیلی و مجنون درآمیخته و در
 یک جا، به ساخت و آهنگ شعر سنایی نیز پناه برده و سنایی و حافظ را
 به نوعی پیوسته است که گویی حافظ هم به هنگام سرایش غزل مورد

۱. بیت مذکور صورتی است از بیت مشهور سنایی:

بمیر از خویش پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی

که ادیس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

۲. جامی، دیوان، ۸-۱۴۷.

بحث بانگِ قصیده مشهور حکیم غزنه را که: مکن در جسم و جان منزل که این دونست و آن والا - به گوشش آشنا یافته است.

البته باید دانست که جامی در پیروی از غزلهای حافظ بسیار پیچیده و مرکب عمل کرده است. بُن مایه های تفکر و اندیشه حافظانه را از مجموعه غزلهای او در نظر داشته و ساختارهای شاعرانه - حافظانه حافظ را هم اعتبار داده و از ترکیب آنها غزلی دلنشین ساخته است. اما از آنجا که قدرتِ مطلقه حافظ حتی واژه های عادی را در غزلهایش، حافظانه کرده و تفکرِ رندانه او با ساختارهای زبان حافظانه ارزشِ مسلمِ سبکِ شخصی حافظانه را به وجود آورده است، جامی با وجودِ تتبعِ مرکب و پیچیده اش از حافظ، هرگز نتوانسته است از فضای غزلهای خواجه بجهتد. برای نمونه، غزل مشهور حافظ با این مطلع را که:

معاشران گره از زلف یار باز کنید

شبی خوش است بدین قصه اش دراز کنید

در نظر آرید. واژه «معاشران» - که به نظر من مرکز ثقل بیت مزبور است - در تاریخ شعر فارسی چنان بوی حافظانه دارد که جامی با همه ترکیبی که در غزل زیر از ذهن و زبان حافظ کرده است، فقط با کاربرد همان واژه «معاشران» غزلش را در مسلخ غزل حافظ قربانی نموده است. این است غزل جامی:

معاشران چو می لعل در پیاله کنند

ز جم حکایت حال هزار ساله کنند

وگر زبان بگشاید به عیب بی خردی

نکرده نطق، به روح جمش حواله کنند

کسی به خوانِ نوال فلک نیارد دست
 که نی به عاقبتش زهر در نواله کنند
 جمالِ دخترِ رز را نگر که حیف بود
 گرش نه حاصلِ کوئین در قباله کنند
 بهارِ عیش چو در دی فتد خوش آنکه دَرُو
 ز روی یار گل از جام باده لاله کنند
 به زاله نسبت دندانت ار کنم چه عجب
 بر آبگینه دلها چو کار زاله کنند
 تنم که رگرگی او نالد از غمت چنگی ست
 که تارهایش از آسیب زخمه ناله کنند
 بهشت را که خریدند بی تو ساده دلان
 نما جمال که آن بیع را اقاله کنند
 چو شرح گفته جامی دهند نکته وران
 به حلّ هر ورق املائی صد رساله کنند^۱

تا آنجا که نگارنده جسته است، اسلوبی که جامی در تتبع و پیروی از حافظ انتخاب کرده، در تاریخ غزل فارسی - البته در میان پیروان و متبّعان حافظ، پیش از شاعرِ معاصر ما آقای هوشنگ ابتهاج (سایه) - طرزی است خاص و مخصوص جامی. به طوری که چون جامی بر مجموعه غزل‌های حافظ نظارت داشته و بی‌گمان بیشترین آنها را از بر داشته است، آمیزه‌ای هوشمندانه از ساختارهای زبانی چند غزل و کلیتِ تفکر و اندیشه حافظانه را در یک غزل ایجاد کرده است. البته اگرچه جامی گاه در این مرکب کاری و آمیزه‌سازی، قافیه را چیزی غیر از قافیه‌های حافظ انتخاب نموده و لیکن به علّتِ قدرتِ قدیم و قویم

روح حافظ، با همه کوششی که جامی در جهش از فضای غزل حافظ به عمل آورده، باز هم رنگ و صبغه حافظانه این دسته از غزلهای او آشکار است و پیدا. یک نمونه از این گونه غزلهای جامی را بخوانیم تا سعی او در تتبع از حافظ روشتتر بنماید:

پیرِ ما بگذاشت آخر شیوه زهاد را
ساخت فرش میکند سجاده ارشاد را
خورده‌ام پیش از نماز صبح می بهر خدا
ای امام امروز با مطرب گذار اوراد را
چنگ استادی ست، درس عشق کو، مطرب کجاست
تا زمانی بر سر درس آرد این استاد را
اعتماد مفلس میخانه بر فیض خم است
نیست زادی چو توکل حاجی بی‌زاد را
از دم نی کی گردد دل سخت فقیه
گرچه سازد فی المثل نرم این فسون فولاد را
جامیا خشت از سر خم گیر و گیل از لای می
گبر عمارت خواهی این دیر خراب آباد را^۱

عجب نیست که جامی با سرودن غزلهای حافظوار، گاه همچون حافظ مورد نقد و تعریض علمای عوام قرار گرفته است. او در ایام جوانی غزلی به پیروی غزل مشهور حافظ: سینه مالا مال درد است ای دریا مرهمی^۲ - با مطلع زیر ساخته بود:

۱. همان، ۱۵۱، نیز - همان، ۲۲۶، غزل شماره ۲۴۴:

پرتو شمع رخت عکس بر افلاک انداخت

قرص خورشید شد و سایه بر این خاک انداخت

که جامی ردیف را از یک غزل و وزن را از غزلی و ساختارهای شاعرانه را از چندین غزل دیگر حافظ ترکیب کرده و غزل مزبور را ساخته است. و عموماً جامی در پیروی از حافظ همین شگرد را به کار برده است. ۲. دیوان حافظ، ۹۳۸.

نه غزالی که سراییم به خیالش غزلی

یا زَنَم از رُخ خورشید مثالش مثلی^۱

و در آن غزل، در قلّه حافظ گرایی گفته بود:

می خور و روی نکو بین که ملایک نکنند

ثبت در نامه اعمال تو به زین عملی

و به خاطر آن مورد نقد و تعریض فقیهانِ هرات قرار گرفت و آنان به «کفر و زندقه» گوینده آن غزل فتوا دادند که البته هواخواهان و صوفیانِ عصر از جامی دفاع کردند و جامی هم در دفاع از خود، باز هم به پیروی حافظ سرود:

زد شیخ شهر طعنه بر اسرارِ اهلِ دل

المَرءُ لا یزال عدوًّا لما جَهل

تکفیر کرد پیرِ مغان را و گر بُرد

بویی ز کفرِ او، شود از دینِ خود خجل

محضر به خونِ اهلِ صفا می زند رَقَم

این رقعه بر جهالتِ او بس بَوَد سَجَل

ساقی بیا که ذکرِ کدورت، کدورتست

تا هست فعل، باده صافی ز کفِ مهل

آن جام می بیار که از لوحِ اعتبار

سازد غبارِ هستی موهوم مضمحل^۲

گفتنی است که جامی بیشترین غزلیاتی را که به پیروی از حافظ سروده، در دیوانِ نخست — فاتحه الشبَاب — گنجانیده است. این نکته حاکی از آن است که او از شروع به شعر و شاعری، به شعرِ حافظ نظر داشته است. البته تا پایانِ عمر، توجه او همواره به غزلهای حافظ

۱. دیوان، ۷۲۷.

۲. باخرزی، مقامات، ۱۲۲-۳.

معطوف بوده است. در غزلی که در دیوان سوم - خاتمة الحیات -
گذاشته است، «سفینه غزل» خود را در پی «زورق غزل» حافظ به دریای
شعر فارسی انداخته است که:

زان شست و شو که در چمن از لاله می‌رود
داغ جـفای دی ز دل لاله می‌رود
ساقی بیار باده که از یک دوروزه عیش
در فصل گل کدورت یک‌ساله می‌رود
میگون لب ز خاطر من از سه بوسه شست
بحثی که از ثلاثه غساله می‌رود
هر سو که کوچ کرده ما راه برگرفت
ما را ز دیده اشک و ز دل ناله می‌رود
چتر از فروغ طلعت او غرق نور شد
ماه تمام در تـتقی هاله می‌رود
هر جا که رفت زورق حافظ به بحر شعر
جامی سفینه تو ز دنباله می‌رود
نظم تو می‌رود ز خراسان به شاه فارس
گر شعر او ز فارس به بنگاله می‌رود^۱

و غزل مذکور هم بر پایه غزل معروف و زبانگرد حافظ که گفته است:
ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود
وین بحث با ثلاثه غساله می‌رود^۲

ساخته شده و صرف نظر از قافیه، ردیف و وزن مشترک، بیشترین
واژه‌ها و ساختارهای شاعرانه آن نیز مأخوذ از غزل حافظ است و البته

۱. جامی، دیوان، ۲-۳۶۱.

۲. حافظ، دیوان، ۴۵۲.

تتبعی است شاعرانه، سنجیده و غزل‌شناسانه^۱.

سوای حافظ، سعدی، کمال خجندی، حسن دهلوی و امیر خسرو دهلوی، که غزل آنان راه را بر غزل‌گویی جامی گشوده و گشاده است، غزلیات مولوی نیز نظر او را به خود معطوف داشته است. در این زمینه جامی، آهنگ و موسیقی درون مصرعی غزل‌های مولانا را به درستی دریافته بوده و قافیه‌گونه‌های میان مصرعی را - که یکی از شناسه‌های غزلیات مولوی است - بسیار زیبا و دلنشین در غزل‌های مولوی واران‌اش نشانده است. به این غزل او - که در ایام جوانی سروده - توجه کنید:

أَحْنُ^۲ شَوْقًا إِلَى دِيَارٍ، لَقَيْتُ فِيهَا جَمَالَ سَلَمَى
 که می‌رساند از آن نواحی، نوید لطفی به جانب ما
 به‌وادی غم، منم فتاده، ز مام فکرت ز دست داده
 نه بخت یاور، نه عقل رهبر، نه تن توانا، نه دل شکبا
 زهی جمال تو قبله جان، حریم کوی تو کعبه دل
 فَنَ سَجَدْنَا، إِلَيْكَ نَسْجُدُ وَإِنْ سَعَيْنَا إِلَيْكَ نَسْعَى
 اگر به‌جویم برآوری جان و گر به‌تیغم بیفکنی سر
 قسم به‌جانت که بر نیارم سر ارادت ز خاکِ آن پا
 به‌ناز گفتم: فلان! کجایی؟ چه بود حالت، درین جدایی
 مَرَضْتُ شَوْقًا وَمُتُّ شَوْقًا، فَكَيْفَ أَشْكُو؟ إِلَيْكَ شَكْوَى
 بر آستانت کمینه جامی، مجال دیدن ندید از آن رو
 به‌کنج فرقت نشست محزون، به‌کوی محنت گرفت مأوا^۳

۱. گفته‌اند که جامی از دیوان غزلیات امیرشاهی سبزواری، هزار بیت انتخاب کرده و بقیه دیوان او را شسته است (دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، ۴۲۶). اگر این سخن درست باشد و دیوان امیرشاهی که در دست است، انتخاب جامی باشد، می‌توان جامی را یکی از غزل‌شناسان کم‌نظیر در تاریخ ادب فارسی محسوب داشت. پیروی مداوم او از حافظ، از ایام جوانی تا پیری، هم مؤید همین نکته است.

۲. در دیوان کامل جامی، مصحح «احس» ثبت کرده، که البته غلط است.

۳. جامی، دیوان، ۱۳۶.

کاربردِ مصراعهای تازی در غزلِ مزبور اگرچه بارِ موسیقایی و آهنگینِ آن را افزون داشته است و لیکن ابیاتی که سر تا پا فارسی است، بوی غزلهای همانندِ مولوی را بهتر می پراکند. اما باید دانست که تک مصراعها و نیم مصراعهای عربی در گونه های شعرِ جامی به کثرت و فراوانی دیده می شود و اهلِ ادب از دیرباز آن را به حیثِ صنعتِ ادبی اعتبار داده اند. این صنعتِ ادبی — که در نزدِ اهلِ فن به مُلَمَّع شهرت دارد — یک خصیصهٔ بارزِ شعرِ جامی محسوب است به طوری که اگر مجموعهٔ بیتهای فارسی آمیخته به عربی را از آثارِ منظوم او برکشیم، بی گمان یک جلد کتابِ کلفت خواهد شد. با این همه باید پذیرفت که جامی با بهره بردن از صنعتِ مذکور، کُنْد آهنگ ترین غزلهایش را ساخته است. نمونهٔ زیر از این گونه غزلهایش را بخوانید:

نَفْحَاتٍ وَضَلَّكَ أَوْ قَدَّتْ جَمَرَاتٍ شَوْقُكَ فِي الْحِشَا

ز غمت به سینه کم آتشی که نزد زبانه کما تشا
 تو چه مظه‌ری که ز جلوه تو صدای صیحهٔ صوفیان
 گذرد ز ذروه لامکان که خوشا جمالِ ازل خوشا
 همه اهلِ مسجد و صومعه دلی وردِ صبح و دعای شب
 من و ذکرِ طلعت و طرهٔ تو مِن الغداةِ إِلَى الْعِشَا
 ز کمندِ زلفِ تو هر شکن گرهی فکنده به کارِ من
 به گره گشایی لعلِ خود که ز کارِ من گرهی گشا
 دلِ من به عشق تو می نهد قدم وفا به ره طلب
 فلئن سَعَا فِيهِ سَعَا وَلئن مَشَا فِيهِ مَشَا
 به تو داشت خو دلِ گشته خون، ز تو بود جانِ مرا سکون
 فَهَجَرْتَنِي وَجَعَلْتَنِي مُتَحِيرًا مُتَوَحِّشًا
 چه جفا که جامی خسته دل ز جدایی تو نمی کشد
 قدم از طریقِ جفا بکشد سوی عاشقانِ جفاکش بیا^۱

۱. دیوان، ۱۴۱، برای نمونه های دیگر ← همان، ۱۳۶-۱۴۲.

کثرت و فزون‌یِ مُلَمَّع در میانِ آثارِ منظوم جامی — خاصه در میان غزل‌های او — هم از آشنایی و آگاهی او از ادبِ عربی حکایت دارد. او که یکی از ادیبانِ عربی‌دان و عربی‌نویسِ سدهٔ نهم نیز محسوب بوده است، هم به‌نثر و هم به‌نظم تازی آثارِ تألیف و تدوین کرده. شرح او بر فصوص‌الحکم؛ گزارهٔ تازی آمیخته به فارسی او بر نقش‌الفصوص ابن عربی — یعنی نقدالنصوص — و الدرّة الفاخره از جمله آثار مشهور تازی اوست. فوائد الضیائیه او — که شرح مختصری است بر کافیه — یکی از متداول‌ترین دستورنامه‌های آموزشی در زمینهٔ صرف و نحو عربی به‌شمار می‌رفته است و سده‌های متوالی در شرقِ جهان اسلام طالبانِ مدارس، عربی را از طریقِ آن می‌آموخته‌اند.^۱

به‌هرحال، عربی‌دانی جامی نه تنها در حدِ زبان‌دانی^۲، که سببِ اُنسِ عمیقِ او با ادبِ تازی نیز بوده است. بیت‌های فراوانِ تازی او در ضمنِ آثارِ فارسی‌اش، حاکی از تسلطِ او بر نظمِ عربی است. علاوه بر آن او یکی از ادیبانی محسوب است که در تاریخِ زبان و ادبِ فارسی، شعر را به‌نظم ترجمه کرده است. در لیلی و مجنون پاره‌ای از ابیاتِ قیسِ عامری را به‌فارسی نظم کرده^۳ و در سلسله‌الذهب تمامی قصیدهٔ فَرَزْدَق

۱. فوائد الضیائیه جامی بارها در مراکز آموزشی شرح و تفسیر شده است هم یک بار در سدهٔ ۱۰ هـ. ق. مورد نقد و تعریض مولانا فقیه مشهور به دولّت‌خواجه قرار گرفته، به‌طوری که نامبرده در ضمنِ شرحی که بر آن نوشته، جامی را متهم به نادانی در عربیت داشته است اما با فوریتِ این نقد او بر جامی توسطِ مولانا عصام‌الدین ابراهیم به‌صورتی بسیار تند رد شده است به‌این‌گونه:

شرحی که رقم زده‌ست دولّت‌خواجه ذمّش نستوان به‌مهملی دیباجه
شرحی‌ست که احتیاج تاُمست بر او ملّایان را عسند قضاء الحاجه

تحفهٔ سامی، ۱۱۲

۲. جامی در عربی‌دانی به‌مرتب‌ای رسیده بود که به‌پاره‌ای از لغزش‌های نحویانِ عرب توجه می‌داد — خوانساری، روّضات الجنّات، ۲۹۶/۳.

۳. لیلی و مجنون، ۴۸۲.

را که در کعبه در ستایشِ امام زین العابدین (ع) سروده بود - به نظم فارسی برگردانیده است. از آنجا که ترجمه قصیده فرزدق صدق و خلوصِ جامی را نسبت به خاندانِ پیامبر (ع) نشان می دهد و هم بحثی را که پیشتر در فصل ۳ دربارهٔ پسندهای مذهبی او مطرح کردیم، تکمیل می کند و نیز هم نمونه ای است از ترجمه منظوم او از ادب عربی به نظم فارسی، نقل آن ضرورت می یابد:

... آن کس است این که مگه و بطحا	زمزم و بُوقیس و خیف و مِنا
حرم و حل و بیت و رکن حطیم	ناودان و مقام ابراهیم
مروه مسعی صفا حجر عرفات	طیبه و کوفه کربلا و فرات
هر یک آمد به قدر او عارف	بر علو مقام او واقف
قِرَّة العین سیدالشهداست	غنچه شاخ دوحه زهراست
میوه باغ احمد مختار	لاله راغ حیدر کزار
چون کند جای در میان قریش	رود از فخر ترزبان قریش
که بدین سرور ستوده شیم	بنهایت رسید فضل و کرم
ذروه عزت است منزل او	حامل دولت است محمل او
از چنین عز و دولت ظاهر	هم عرب هم عجم بود قاصر
جد او را به مسند تمکین	خاتم الانبیاست نقش نگین
لایح از روی او فروغ هدا	فایح از خوی او شمیم وفا
طلعتش آفتاب روزافروز	روشنایی فزای و ظلمت سوز
جد او مصدر هدایت حق	از چنان مصدری شده مشتق
ز حیا نایدش پسندیده	که گشاید به روی کس، دیده
خلق ازو نیز دیده خوابانند	کز مهابت نگاه نتوانند...
همه عالم گرفت پرتو خور	گر ضریری ندید، از آن چه ضرر
شد بلند آفتاب بر افلاک	بوم اگر زان نیافت بهره، چه باک
... هست از آن معشر بلندآیین	که گذشتند ز اوج علین
حب ایشان دلیل صدق و وفاق	بغض ایشان نشان کفر و نفاق

قرب‌شان پایه علو و جلال بُعدشان مایه عثو و ضلال
 گر شمارند اهل تقوی را طالبان رضای مولی را
 اندران قوم مقتدا باشند واندران خیل پیشوا باشند...
 به‌زبان کواکب و انجم هیچ لفظی نیاید الا هم...
 ذکرشان سابق است در افواه بر همه خلق بعد ذکر الله
 سر هر نامه را رواج‌فزای نام آنهاست بعد نام خدای
 ختم هر نظم و نثر را الحق باشد از یمن نامشان رونق^۱

به هر حال، با همه آگاهی جامی بر زمینه‌ها و گونه‌های شعر فارسی و انواع و قالبهای آن – همچنان‌که گفتیم – منشور خیال او فاقد رنگهای جُفت و روح‌نواز می‌نماید. هرچند در مجموعه آثار منظوم ادبی او می‌توان ابیاتی چند سراغ گرفت که در آنها ناظم موفق شده است تا زبان منظومش را از اقلیم تخیل بیدارش بگذراند و تصویرهای شاعرانه از نوع زیر بیافریند:

گل گرچه کشد سرزنش از خار درشت
 رو با تو و بر درخت خود دارد پشت

با قد تو شاخ گل مگر دعوی کرد
 کش گل به‌تپانچه می‌زند، غنچه به‌مشت^۲
 پاشنه از خنده دهان کرده باز
 ز آب‌له‌ها ریخته اشک نیاز^۳

با این همه، زبان شعر جامی بیشتر در پشت مرزهای وزن و قافیه می‌ماند و کمتر پروانه عبور از آن مرزها و ورود به قلمرو تخیل

۱. سلسله‌الذهب، ۳-۱۴۲ و برای سرنوشت فرزددق پس از سرودن قصیده مورد بحث و تجاهلی هشام‌بن عبدالملک درباره امام زین‌العابدین ← همان، ۱۴۵-۱۴۱.

۲. دیوان، ۴۷۰؛ نیز ← بهایی، کشکول، ۲/۲۵۷.

۳. محیی لاری، فتح‌الحرین، ۴۷.

شاعرانه و عالم مجازی زبان می‌یابد. از این‌رو در آثار ادبی منظوم جامی نباید خواننده امروز در پی شعر ناب باشد که قطعاً سرگردان می‌ماند، زیرا جامی لحظه‌های خوب شاعرانه‌اش را با سعدی، حافظ، مولوی، نظامی و دیگر سخن‌آفرینان ادب فارسی درمی‌گذرانیده است. و آنگاه که تنها مانده است البته زیبایی بیان ادبی را در آهنگهای خاسته از بحر عروضی و قافیه‌های گونه‌گون یافته است آن هم با زبانی بایسته و پایسته. زبانی که در همه ابعادش با قاعده‌های متین و مستحکم فارسی درمی‌تناسبت و تناسب تام دارد و در عین حال ساده است هرچند گاه واژه‌ها، تعبیرها، پاره‌عبارتها و عبارتهای غیرفارسی هم در صمیم آن نشانده است. البته جامی سادگی زبان، یکرنگی و بیرنگی منشور خیال را در عالم نظم می‌پسندیده و خود از آن دفاع می‌کرده است. گویا او در سده نهم، به اعتبار این پسند ادبی مورد نقد و تعریض اهالی ادب قرار داشته و در پاسخ آنان می‌گفته است:

چو دیبایی ست از نقشِ تکلفِ ساده نظم من
چه غم کز سادگی خواند فلان بی‌نقش و بهمانش
خوش آید در سخن صنعت ز شاعر، لیک نی چندان
که آرم در کمالِ معنی مقصود نقصانش
خیالی خاص باشد خالی روی شاهدِ معنی
چو خال اندک فتد بر رخ دهد حُسن فراوانش
وگر گیرد ز بسیاری همه رخسارِ شاهد را
میانِ ساده‌رخساران، سیه‌رویی رسد زانش^۱

سادگی از سرتاسر آثار منظوم جامی می‌بارد مگر آنگاه که او به نظم مفاهیم و مباحث عرفانی ابن عربی پرداخته است. در این زمینه نیز در

نوع مثنوی، البته ناظمی تواناست و توانسته است طرحی منظوم از اندیشه وحدت وجودی ابن عربی را به صورتی پیدا و آشکار به نظم فارسی در قالب مثنوی بگنجانند اما آنگاه که همین مفهوم را با نوع رباعی ارائه کرده، توفیق چندانی نیافته است. تجربه بیان اندیشه‌های ابن عربی در قالب رباعی، پیش از جامی صورت گرفته است. ابوالوفا خوارزمی مشهور به پیر فرشته در رباعیاتش نگره وحدت وجود، انسان کامل و ولایت را بر پایه پسندهای ابن عربی نظم کرده بود.^۱ جامی نیز این تجربه را عیناً در قالب رباعی تکرار کرده است^۲ و چون به قول خود او «ترجمان زبان را به واسطه رعایت قافیه میدان عبارت تنگ و رهنورد بیان را به جهت محافظت بر وزن پای اشارت لنگ» بوده^۳، ناگزیر شده است تا خود بر مجموعه رباعیهای مزبور گزارشی مبتنی بر تبیین وحدت وجود فراهم آورد و آن اثر منظوم ادبی را به اثری عرفانی تبدیل کند.^۴

کشش و کوشش جامی در پهنه ادب فارسی به شعر و نظم منحصر نبوده، بلکه او در حوزه نشر ادبی فارسی نیز اهتمام داشته است. درخور ذکر است که جامی از تحوّل تاریخی زبان آگاه بوده و بر مبنای همین

۱. مایل هروی، در شبستان عرفان، صص ۱۶۰-۲۱۲.

۲. البته جامی جز رباعیات مورد بحث، رباعیات زیادی ساخته است ← دیوان، ۸۴۰-۸۰۹. از آن جمله است چهل رباعی در ترجمه چهل حدیث نبوی، که به اربعین جامی شهرت دارد، و چیزی جز وزن و قافیه ندارد. غیر از اینها در برخی از آثار منتشرش مانند لواطع هم رباعیهایی از خود گذارده است که در میان آنها می‌توان چند نمونه خوب - که بوی ترانه‌های مردمی دارند - پیدا کرد.

۳. جامی، شرح رباعیات، ۱-۲.

۴. عین این کار را جلال‌الدین دوانی در مورد رباعیات خود کرده است. یعنی مجموعه رباعیاتش را در مباحث الهی و کلامی جمع کرده و بر آنها شرح نوشته است. نگارنده در این مجال نمی‌داند که آیا جامی در شرح نوشتن بر رباعیاتش پیش قدم بوده یا دوانی، ولی به هر حال یکی از آن دو به دیگری نظر داشته است.

آگاهی به تحریر طبقات الصوفیه - املای خواجه عبدالله انصاری هروی - اهتمام کرده و نیمه نخست نفحات الانس را ساخته است. در اینکه جامی در تحریر طبقات الصوفیه به نثر متداول روزگارش - که خود مدعی بوده^۱ - به چه میزان و مقداری توفیق داشته است، در فصل ۵ سخن خواهیم گفت^۲، ولیکن باید پذیرفت که او به مسئله دگرگونی تاریخی زبان آشنا بوده و زبان را بر میزان مفهوم بودن آن در زمان ارزشیابی می کرده است^۳. با این همه، اگرچه نثر فارسی جامی در ساختارهای سبک شناسانه امتیازهای چشمگیری ندارد جز آنکه به نسبت بسیاری از نویسندگان معاصرش، به سادگی روی داشته است. البته ساده نویسی جامی قاعده ای فراگیر نیست و نمی توان همه نگارشهای منشورش را با تصوّر سادگی آنها فراخواند، چراکه وی اگر یک پای به خانقاه نقشبندیه داشته و برای مریدان عامی و اُمّی می نوشته یا بر اثر آگاهی از نثر ساده و آسان یاب صوفیان و عارفان پیشین سادگی را در نویسندگی می پسندیده است، یک پای هم در مدارس عصر داشته و با زبان دشوار و سخت یاب مَدرسیان (اهالی مدرسه) سروکله می زده است. به این جهت وقتی او به گزارش نویسی آثار عرفانی - همانند اشعة اللمعات، شرح رباعیات، بخشهای فارسی نقدالنصوص - می پردازد، نثرش با همه قوام و استواری، نثری است مَدرسی و متضمّن واژگان ثقیل و سنگین. همه دیباچه های آثار او نیز از گرایش او به صنعت پردازی در نثر نویسی فارسی حکایت دارند، اما

۱. نفحات الانس، ۲.

۲. نیز - مایل هروی، «میزان توانایی جامی در تحریر طبقات الصوفیه انصاری»، ضمیمه پژوهاک ابتذال، خطّی محفوظ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۲۰۱۰.

۳. بسنجید با نفحات الانس، همانجا.

آنگاه که در نوشتن همین دیباچه‌های نسبتاً مصنوع حال و هوای عرفانی پیدا می‌کند، از نثر آهنگین پیر هری سخت متأثر می‌نماید و اگرچه صورتهای خیال‌آمیز نثر آهنگین پیر هرات را نمی‌تواند بازگو کند، اما ساختار همان نثر را می‌سازد. به این نمونه از نثر جامی که به تقلید از مناجات‌نامه پیر هرات نوشته است، توجه کنید:

«خداوندا! غشاوه غفلت از بصر بصیرت ما بگشای و هر چیز را چنان‌که هست بر ما بنمای / نیستی را بر ما در صورت هستی جلوه مده و از نیستی بر جمال هستی پرده منه / این صور خیالی را آینه تجلیات جمال خود گردان، نه علت حجاب و دوری. و این نقوش و همی را سرمایه دانایی و بینایی ما گردان، نه آلت جهالت و کوری / محرومی و مهجوری ما همه از ماست، ما را به ما مگذار و ما را از ما رهایی کرامت کن و با خود آشنایی ارزانی دار.»

این‌گونه بندها در آثار منشور جامی البتّه اندک است و نمونه‌های آن را می‌بایست در نگارشهای تقریباً اصیل عرفانی او مانند لوایح سراغ گرفت. بیشتر آثار منشور او – همچنان‌که گفتیم – با پسندهای نویسندگی اهل‌الی مدرسه نوشته شده است.^۱ با این همه در میان چندین اثر منشور او فقط می‌توان از بهارستان به حیث اثر ادبی او در پهنه نثر فارسی در قرن ۹ ه. ق. سخن گفت، اثری که به قول ملک الشعراء بهار، مؤلف آن «در فن نثر نویسی، دست نگاه داشته» است.^۲

بهارستان اثری است نه‌چندان دراز ناک، در هشت روضه، که جامی به‌افتقار گلستان سعدی آن را برای فرزند دوازده‌ساله‌اش – ضیاء الدین

۱. درخور ذکر است که نفحات‌الاسی از این قاعده‌ها خالی است، زیرا جامی در نفحات بیشتر به‌ساختارهای جمله‌ها و واژگان نثر مآخذش – که بیشتری آنها فارسی بوده – توجه داشته و به‌نقل آنها پرداخته است.
۲. سبک‌شناسی، ۲۲۶/۳.

یوسف - ساخته است زیرا بر آن باور بوده است که آثاری به رنگ گلستان به لحاظ تربیت کودکان و نوجوانان مؤثر می افتد و با روح لطیف آنان تناسب و تجانس دارد^۱. نثر مؤلف در یگانه اثر ادبی او البته خالی از زیبایی و شیوایی نیست و اگرچه به هیچ روی - نه در ساختارهای زبانی و نه در نکته یابیها و نازک بینی های اخلاقی و پستی و بلندبهای شناخت و جهان بینی - با گلستان سزاوار سنجش نیست، با این همه، نثر آن به قیاس با دیگر آثار منثور جامی، نثری است شمرده و سنجیده، که به لحاظ همین ارزش طی قرون متوالی، همچون گلستان در مکتبخانه های شبه قاره هندوستان، کتاب آموزشی بوده و بساکسان که فارسی را هم از طریق همین اثر جامی آموخته اند^۲. با این همه سنجیدگی و شمرده نویسی اثر مزبور را نباید تنها از آن مؤلف دانست چرا که یکی از ادیبان منشی قرن ۹ ه. ق. به نام عبدالواسع نظامی باخرزی پس از تألیف بهارستان، مسوده جامی را - که مؤلف آن را به صورت پوشیده به جهت بررسی و نظردهی به او داده بود - مورد تأمل و واری قرار داده و بی گمان در ساختارهای زبانی آن تجدید نظر کرده و در پختگی آن اهتمام داشته است^۳.

سهم جامی را در قلمرو تاریخ ادب فارسی در عصر تیموری با بررسی کوتاهی از نگره علمی او درباره تصحیح متون فارسی تکمیل می کنیم که بی گمان نظر او در زمینه گونه ای از تصحیح متن در تاریخ نقد و تصحیح انتقادی - علمی متون نظری است ارزشمند و کارآمد. وی بنابر خواهش یار و وزیرش - امیرعلیشیر نوایی - در ۸۸۶ ه. ق. بر آن شد تا متن مصحح و راست لمعات فخرالدین ابراهیم عراقی را

۱. بهارستان، ۲۵-۲۶.

۲. هانری ماسه، تحقیق درباره سعدی، ۳۴۱.

۳. باخرزی، مقامات، ۲۳۶.

فراهم آورد^۱. به این لحاظ نسخه‌هایی چند از آن رساله جمع کرد و به مقابله آنها اهتمام کرد و لیکن فرا یافت که همه نسخه‌ها محرف‌اند و مغلوط و نامضبوط. برای رسیدن به متن راست اثر عراقی شرحها و گزاره‌های آن را به کمک طلبید، اما شرحهای مزبور را نیز گره گشا نیافت زیرا شارحان پیش از او بر پایه نسخه‌های محرف و نامضبوط، لمعات را در پاره‌ای از جایها با تحریف خوانده و ناگزیر به تکلف شرح کرده بودند^۲. از این رو جامی مبنا و پایه اندیشه‌ای را که در لمعات عراقی مجال طرح یافته است، پی گرفت: اندیشه وحدت وجود، که عراقی از طریق مجالس درس صدرالدین قونوی از فصوص الحکم ابن عربی، و به طرز و اسلوب سوانح العشاق احمد غزالی، رساله مزبور را مطرح کرده بود^۳. جامی با دست یافتن بر مبانی تفکر عراقی در لمعات و صور تفصیلی ذهن و زبان نمادین او، مجموعه مؤیدات مورد نظر مؤلف لمعات را دستیاب کرد و بر پایه مبانی و مؤیدات مذکور و چرخش و گردشی بر نسخ آن رساله فشرده و زین صورت داد و نه تنها شرحی دقیق بر آن رساله نوشت: اشعة اللمعات - بلکه صورت راست، مصحح و مضبوط از متن آن ارائه کرد که امروزه از یک سو می‌توان، متن مختار جامی را از لمعات در تصحیح نهایی آن اثر به کار گرفت و از سوی دیگر روشی از تصحیح متن را بر اساس طریزی که او در سده ۹ ه. ق. در راست کردن و مضبوط کردن لمعات به کار بسته بود، در متون همسنگ معتبر دانست، روشی که می‌توان از آن به دخالت دادن قواعد علم هرمنوتیک (hermenotic) در نقد و تصحیح متون تعبیر کرد.

۱. جامی، اشعة اللمعات، ۳.

۲. همان، ۳۸.

۳. عراقی، لمعات، ۸؛ بسنجید با جامی، نفحات الانس، ترجمه عراقی؛ همو، اشعة اللمعات، ۲.

جامی در پهنه عرفان و تصوّف نقشبندی

آشنایی جامی با تصوّف، به آشنایی ابوسعید ابوالخیر با عرفان ماننده شده است. آن هم با ادعای خود جامی. ابوسعید در کودکی با پدرش بابو ابوالخیر - به مجلس سماع درویشان رفت و با پیران مهنة همچون ابوالقاسم بشر یاسین پیوند قلبی یافت و مایه های عرفانی در او بشکوفید.^۱ جامی هم خود گفته است که چون فخرالدین لورستانی - یکی از مشایخ سده ۹ ه.ق. - در خُز گرد (خُرجردِ جام) به سرای پدرش می آمده، عبدالرحمان کودک را بر زانویش می نشاند و با انگشت نامهایی چون علی و عمر را در هوا می نویسانیده و این کودک جامی آنها را می خوانده و موجب شگفتی شیخ لوری می شده است و هم لطف و شفقت او و اطرافیانش را متوجّه خود می ساخته. این لطف و شفقت - به قول جامی - در بزرگسالی باعث شده است که «تخم ارادت و محبّت این طایفه (صوفیه) در دل» او از خُردسالی کاشته شود.^۲ چنین می نماید که ماننده سازی مزبور در سرگذشت عرفانی جامی، بر اثر آگاهی او از داستان گرایش ابوسعید ابوالخیر به تصوّف

۱. مِیهنی، محمدبن منور، اسرارالتوحید، ۱/۱۶-۱۹.

۲. جامی، نفحات الانس، ۴۵۵؛ لاری، تکمله، ۳۵.

مایه گرفته است و با توجه به سرگذشت مولانا جلال الدین محمد بلخی رنگی دیگر نیز به آن داده شده است. در سده نهم مشهور بوده است که بهاء ولد - پدر مولوی - به راه مهاجرت از بلخ در نیشابور با عطار نیشابوری دیدار کرده و عطار مولوی گم سال را بلنداقبال یافته و نسخه‌ای از اسرارنامه‌اش به او هدیه کرده است.^۱ جامی نیز در کودکی چنین دیداری با خواجه محمد پارسا - شیخ مشهور نقشبندی در سده ۸ ه.ق. - داشته است. او که پنج ساله بوده: ۸۲۲ ه.ق. - خواجه پارسا از راه جام آهنگ حجاز کرده است، پدر جامی که «با جمعی کثیر از نیازمندان و مخلصان به قصد زیارت ایشان (خواجه پارسا) بیرون آمده بودند... یکی از متعلّقان را گفت که او (جامی) را بر دوش گرفته، پیش محفّه با انوار ایشان داشت. ایشان التفات نمودند و یک سیر نبات کرمانی عنایت فرمودند»^۲. و همین نظر خواجه پارسا سبب «اعتقاد و ارادت و محبّت» جامی نسبت به «خاندان خواجگان یا نقشبندی» شده است.^۳

با این همه، این تشبّه و مانده سازی در سرگذشت عرفانی جامی در پیرانه سری و روزگار معطوف بودن او به تصوّف مجال طرح یافته است و گرنه او، جوانی را در زمره اهل مدرسه سپری کرده و بنا بر نظر لاری که مستند به مکتوبی است از جامی، در حدود ۶۸ سالگی، یعنی در ۸۸۵ ه.ق. به رأی شیخ قدرتمند نقشبندی - خواجه عبیدالله احرار - مطالعه و مباحثه را به روش اهل مدرسه ترک گفته و به تصوّف و خلق و خوی صوفیان روی آورده است.^۴ اگرچه آثار

۱. دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، ۱۴۵؛ نیز جامی به این موضوع توجه داده است - نفحات الانس، ۴۶۱.

۲. فخرالدین علی، رشحات عین الحیات، ۱/۳۷۲-۲۴۲.

۳. نفحات الانس، ۸-۳۹۷؛ لاری، تکمله، ۳۵.

۴. لاری، همان، ۲۳-۲۶، که متن نامه جامی را در این مورد آورده است.

جامی هم به طور ضمنی نظری عبدالغفور لاری را تأیید می‌کند، چرا که بیشتر نگارشهای بخت و سره عرفانی جامی در دو دهه واپسین زندگیش فراهم شده است، اما باید دانست که آشنایی جامی با تصوّف در حوالی اواخر دهه ششم از سده نهم هجری محقق گشته است. او پیش از ۸۶۰ ه. ق. به عشقِ اَمَرْدی گرفتار بوده^۱ و بر اثرِ مهجوری و مشتاقی و شنیدنِ این تعبیرِ سعدالدین کاشغری در واقعه که به او رسانیده است:

«رَوِ ذَا دَر (برادر) یاری گیر که ناگزیرِ تو باشد»^۲.

و با توجه به آگاهیهای پیشین — که از محیطِ صوفیانه جام و هرات داشته است — به تصوّف روی آورده.

پیوستنِ جامی به حلقه صوفیانِ نقشبندی البتّه چنانِ حادثه‌ای در میانِ اهالی مدارسِ هرات شگفتی آفرید و خصوصاً برخی از دانشمندان عصر را متعجب کرد. از عبدالرحیم کاشغری — مدرّس مشهور قرن نهم — نقل کرده‌اند که در پیِ گروشِ جامی به تصوّف گفته است:

تا مولانا عبدالرحمن جامی ترکی مطالعه نکرده‌اند و روی به طریقِ صوفیه نیاوردند، ما را یقین نشد که بهتر از مطالعه و تحصیلِ علوم رسمیِ کاری دیگر می‌باشد و فوق مرتبه دانشمندی، امری دیگر می‌بوده است^۳.

۱. عشق به جمالِ اَمردان و اَخذات از ابتلائاتِ بسیاری از صوفیانِ این دوره بوده است و لااقل بسیاری از اهالی قرن ۹ ه. ق. به استنادِ تعلقِ خاطرِ مشایخِ صوفیه به مظاهرِ حسن و جمالِ صوری — از جمله اَمردان — این رویه را می‌پسندیده‌اند. تألیفِ تذکرة مشهور مجالس‌العشاق توسط کمال‌الدین حسین گازرگاهی در همین موضوع و در همین دوره مؤیدِ نکته مزبور است. جامی نیز عشقِ عارفانه را متضمّنِ عشقِ «این سری و آن سری» می‌پنداشته و خود به عشقِ اَمردان گرفتار بوده ست (ع گازرگاهی، مجالس‌العشاق، ۲۴۷) و حتّی پاره‌ای از اشعارِ عراقی و مولوی را هم بر مبنای عشقِ مجازی توجیه می‌کرده است (ع باخرزی، مقامات، ۱۳۸). ۲. فخرالدین علی، رشحات، ۲۷۴/۱.

۳. فخرالدین علی، رشحات، ۲۴۰/۱؛ باخرزی، مقامات، ۸۹.

جامی در جوانی به شیخ نقشبندیانِ هرات، معروف به سعدالدین کاشغری دستِ ارادت داد و او را به حیثِ «پیر صحبتِ» خویش برگزید.^۱ با آنکه کاشغری از صوفیانِ دانشمندِ عصر محسوب بوده است^۲ ولیکن مرتبهٔ دانشوری و دانشمندی این مریدِ جوان از او افزون می‌نموده است. به همین جهت، کاشغری پیوستنِ جامی را به جرگهٔ تصوّف، گونه‌ای از «مَنْتِ الهی» می‌دانسته و می‌گفته است: «امروز شاهبازی به‌دام ما افتاد که در همه عالم کسی نیست که پهلوی وی نشیند»^۳. با وجودِ این، جامی با توجه به سَنَتِ سلوکِ خانقاهی، کاشغری را به عنوانِ «مولینا» و «مخدومِ مکرم» می‌ستود^۴ و پس از درگذشتِ او در ۸۶۰ ه. ق. ترکیب‌بندی سوزناک در مرثیهٔ او سرود^۵ و یکی از نگارنده‌های کوتاه او را — که شرحی است بر دو اصلِ نقشبندی «هوش در دَم» و «خلوت در انجمن» به عنوان کلماتِ قدسیه، در پایانِ شرح رباعیات‌اش گنجانید و حفظ کرد^۶.

پس از وفاتِ کاشغری، جامی با خاندانِ او رابطهٔ عرفانی داشته و نزدِ فرزندی بزرگتر وی — که به‌خواجهٔ کلان مشهور بوده — به حیثِ مریدِ ممتازِ پدر شناخته می‌شده است اما ظاهراً نسبتِ عرفانی او با توجه به پایهٔ دانشمندی و ترقّی وی در سلوک خانقاهی، با خواجه کلان برقرار نشده است. در این ایام جامی با دیگر مشایخِ صوفیه هرات مانند بهاء‌الدین عمر جَغارگی، شمس‌الدین محمد کوسویی،

۱. باخرزی، همان، ۱۳۲. ۲. خواندمیر، حبیب‌السیر، ۵۹/۳.

۳. باخرزی، همان، ۸۸؛ فخرالدین علی، رشحات، ۲۳۹/۱.

۴. جامی، دیوان، ۱۱۳؛ همو، شرح رباعیات، ۸۱.

۵. همو، دیوان، صص ۱۱۳-۱۱۵.

۶. صص ۸۲-۸۴ گفتنی است که از سعدالدین کاشغری سوای رسالهٔ مزبور که توسط جامی گزارش شده، رسالهٔ مزبور برای شناخت نقشبندیه در سدهٔ ۹ ه. ق.

جلال‌الدین ابویزید پورانی نشست و خاست و پیوندهای صوفیانه داشته است.^۱ با ابونصر پارسا فرزند خواجه محمد پارسا نیز رابطه‌ای عرفانی برقرار کرده بوده است.^۲ اما پس از درگذشت سعدالدین کاشغری، یعنی پس از ۸۶۰ ه. ق. به شیخ مدبر و قدرتمند نقشبندی مشهور به خواجه عیدالله احرار پیوسته است، پیوندی که تا واپسین سالهای عمر احرار - ۸۹۵ ه. ق. - ادامه یافته.

البته جامی مقارن ۸۶۰ ه. ق. که پیر صحبتش را از دست داد، از وی اجازه ارشاد و تلقین تحصیل کرده بود اما همواره بر این سخن عبدالخالق غجدوانی - از مؤسسان طریقه خواجهگان - اصرار می‌کرد که «در شیخی را بند، در یاری را گشای. در خلوت را بند، در صحبت را گشای».^۳ بنابراین جامی هرگز به حیث شیخ و پیر طریقت شناخته نشد. نگارشهای نقشبندی در سده‌های نهم و دهم هجری اخبار دارند که مریدان زیادی به تبت سلوک خانقاهی به نزد جامی می‌آمده‌اند و لیکن او نمی‌پذیرفته و پیوسته می‌گفته است: «تحمّل بار شیخی نداریم».^۴ با این همه باید دانست که جامی مقارن درگذشت کاشغری - ۸۶۰ ه. ق. - نه از شهرت سیاسی - اجتماعی لازم برخوردار بود و نه در حوزه معارف صوفیه توانمند و مسلط. اگرچه مقارن این سالها و اثر مشهور نقدالنصوص را در شرح نقش‌الفصوص فراهم آورد و لیکن سنجش انتقادی این اثر جامی با شرحهای فصوص‌الحکم - که نزدیک به روزگار او نوشته‌اند - از شناخت

۱. فخرالدین علی، همان، ۲۴۳/۱ - ۲۴۶؛ نیز - جامی، نفحات‌الانس، ذیل اسامی مزبور.

۲. فخرالدین علی، همانجا؛ جامی، همان، ۴۰۱.

۳. لاری، تکمله، ۲۸؛ فخرالدین، همان، ۲۵۲/۱.

۴. فخرالدین، همانجا.

سطحی مؤلف نسبت به آرای ابن عربی و معارف صوفیه حکایت دارد. به طوری که جامی فقط بر پایه آثار صدرالدین قونوی و نگارشهای شاگردان او چون مؤیدالدین جندی، سعید قزغانی و شارحان فصوص همچون عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری و دیگران کتابی ساخته است و خود آن را «مرقع صوفیان» خوانده که «هر پاره‌ای از آن را از جایی انداخته» و گرد کرده است.^۱ درست است که نقدالنصوص در شناخت آرای ابن عربی، به حیث اثری مژدرسی مفید می‌نماید و لیکن در سرتاسر آن نمی‌توان کوتاه‌ترین نقد و نظری از مؤلف سراغ گرفت تا جایی که مؤلف حتی مصطلحات مشهور عرفانی را هم به نقل از اصطلاح‌نامه‌های مشهوری چون اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی تعریف کرده است. اینکه او پس از این روزگار، نزد خواجه عبیدالله احرار و دیگر مشایخ در پی دریافت فصوص الحکم و فتوح مکیه بوده است و هم اینکه در واپسین سالهای زندگی یک بار دیگر به شرح نوشتن بر فصوص الحکم ارتکاب کرده است و نیز هم اینکه پخته‌ترین آثار عرفانی او در میانه سه دهه آخر عمرش فراهم آمده است، همه از سطحیت آگاهی او از معارف صوفیه در این دوره از زندگی اخبار دارد.

بنابراین جامی با چنین شناختی از معارف صوفیه، نمی‌توانسته است پس از درگذشت کاشغری بر مسند شیخی بنشیند. از این رو دست ارادت به خواجه احرار می‌دهد؛ خاصه که احرار در این

۱. جامی، نقدالنصوص، ۱۸؛ نیز ۷ و یلیام چیتیک، مقدمه نقدالنصوص، پنجاه و چهار-پنجاه و هفت. علاوه بر مآخذ جامی که آقای چیتیک نشان داده، در چند مورد هم جامی عین سخنان حسین خوارزمی - یکی دیگر از شارحان فصوص الحکم - را لفظ به لفظ - بدون تصریح به مأخذ خود - نقل کرده است. ۷ مایل هروی، مقدمه شرح فصوص الحکم خوارزمی، ۲۲ به بعد.

روزگار، از یک سو شهرت و محبوبیت فراوان در نزد عامه حنفیان خراسان داشت و کشاورزان و پیشه‌وران ماوراءالنهر جانب او را تقویت می‌کردند و از سوی دیگر در نزد تیمورزادگان و درباریان آنها در ماوراءالنهر و هرات هم از نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. ابوسعید گورکان - که در این دوره از حیات جامی بر هرات حکومت می‌کرد - نسبت به این شیخ نقشبندی اظهار ارادت می‌کرد و در تمشیت امور مُلک و مِلّت پیوسته با حضرت خواجه (احرار) مشورت می‌کرد و از غایت نیازمندی، گاهی پیاده برابر اسبش رفته، لوازم کمال ارادت به جای می‌آورده^۱. و جامی با پیوستن به احرار از این همه شهرت مردمی و سیاسی او برخوردار شد.

عَلَقه و علاقه جامی به خواجه احرار در نوع خود، در تاریخ تصوف خراسان منفرد می‌نماید. احرار پیری بوده است دهقان، آشنا با معارف لدنی خانقاهی. و جامی مریدی بوده است دانشمند، که آگاهی و آشنایی او با علوم معاصر و هم با علوم صوفیه^۲ گسترده‌تر و درازدامن‌تر از پیرش - خواجه احرار - می‌نموده است. با وجود این گرایش مریدانه و خالصانه جامی به احرار بسیار شگرف و عمیق بوده است. ژرفنا و عمق پیوند جامی با احرار نه تنها از مثنوی عرفانی تحفة الاحرار پیداست و آشکار^۳، بلکه بیشتر آثار عرفانی جامی از عمق

۱. خواندمیر، حبيب‌السير، ۱۰۹/۴.

۲. باید توجه داشت که بین علوم صوفیه و معارف صوفیه فرق هست. کسی که معارف صوفیه را از طریق کتاب بخواند و بداند، با علوم صوفیه آشنا می‌شود و آنکه معارف صوفیه را بر پایه سلوک خانقاهی و تجربه‌های فردی بداند، معارف صوفیه را درمی‌یابد. جامی علوم صوفیه را دقیقتر و گسترده‌تر از احرار درمی‌یافت.

۳. این مثنوی که پیشتر در فصل ۳ از آن یاد کردیم، در میان نقشبندیان ماوراءالنهر و شبه‌قاره هند مورد توجه فراوان قرار گرفته و محمدرضا ملتانی لاهوری در سده ۱۱ ه. ق. آن را شرح کرده است.

پیوند او با احرار حکایتها دارد. یک جا، جامی، احرار را به منزله جنید بغدادی در سده ۹ ه.ق. قلمداد می‌کند که:

زین پیش اگر چه بود بغداد	از یمن جنیدیان بس آباد
بغداد شده کنون سمرقند	باشد ز عبیدیان خطر مند
چون نام بری جنیدیان را	کن قافیه‌شان عبیدیان را
در شعر چو زان سخن برآید	زین قافیه خویر نشاید ^۱

و در جای دیگر جایگاه عرفانی احرار را آن‌چنان بلند می‌نماید که «ملایکه» همچون «مگس» بر دُرِ خوانِ معارف او تصویر می‌شوند.^۲ در خردنامه اسکندری - که جامی آن را در اوایل واپسین دهه زندگی نظم کرده است - ابیاتی هست حاکی از آنکه او، حتّی در پیرانه سری هم نسبت به احرار با کمال عجز و فروتنی اظهارِ مریدی می‌کرده تا جایی که خود را «سگِ طوق» او می‌خوانده و تقاضای اعطای استقلال از وی می‌کرده است:

خوش آن سر که پاسوی پیران نهاد	کف اندر کف دستگیران نهاد...
شد از نقشِ صورتِ پرستی تهی	ز اشراقِ نور عبیداللهی...
مرادستِ همت به فتراک تُست	سرم‌گر به گردون رسد، خاکِ تُست
به فتراک خود صیدوارم ببند	وزان حلقه گردان مرا سربلند
ز طوقِ تو سر در نیارم به کس	به عالم همین طوق داریم و بس
چو شد طوق گردن مرا شوق تو	بین شوقم ای من سگِ طوق تو...
ز تو چشم آن دارم ای بحرِ جود	که هر چند دیر آمدم، زود زود
گماری بر احوالِ من همتی	صدف ریزه‌ام را دهی قیمتی
کشی قطره‌ام را به دزدانگی	ز طفلی به مردی و مردانگی ^۳

۱. جامی، لیلی و مجنون، ۷۶۱.

۲. همو، تحفة الاحرار، ۳۸۴.

۳. همو، خردنامه اسکندری، ۹۱۸-۱۹.

ابیات مذکور سروده حدود ۸۹۰ ه. ق. است یعنی هشت سال پیش از درگذشت جامی (۸۹۸ ه. ق. و پنج سال قبل از فوت خواجه احرار (۸۹۵ ه. ق.))، که جامی به خاطر درگذشت وی، جهان را «سخت ستمگر و بی وفا» خواند.^۱ با این همه ظاهراً احرار به جامی اجازه شیخی نداد هرچند که او را حرمت می‌گذازد و از او با عزت و تعظیم یاد می‌کرد^۲ و گاه مریدان ماوراءالنهر را به ملازمت و صحبت او تحریص می‌نمود^۳.

علت آنکه خواجه احرار به جامی اجازه شیخی نداد و خواهش جامی و به تعبیر او — که از احرار خواسته بود تا او را به مردی و مردانگی (یعنی پیری و مرادی) برکشد — مؤثر نیفتاد، چه بوده است؟ این، نکته‌ای است که در شناخت نقشبندیان خراسان و ماوراءالنهر و آشنایی با راه و رسم صوفیانه جامی سزاوار تأمل می‌نماید.

آنچه از کلیت مسائل نقشبندیه در سده نهم استنباط می‌شود، این است که با استقرار خواجه احرار بر مسند شیخی، تصوف نقشبندی وارد مرحله‌ای شد که پیش از آن به هیچ روی در حوزه تصوف نقشبندی شناخته نبود. و آن هماهنگ شدن پیر نقشبندی بود با پسندهای سیاسی عصر، به آن گونه که بر تیمورزادگان تأثیر گذارد و آنان را با پسندهای اجتماعی و مذهبی خود هم‌نوا کرد و در زیر سایه تیموریان، در ماوراءالنهر و خراسان پایگاه اجتماعی بلندی حاصل کرد. آثار و نگارهای روزگار میان سالی و پیری جامی حکایت دارند که خواجه احرار، نقشبندیه را به زیر چتر سیاست برده و در سیاستمداران اثر گذارده و سپس در امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر تصرف کرده است. به سخنان جامی توجه کنید:

۲. لاری، تکمله، ۳۶.

۱. همو، دیوان، ۳۱-۳۰.

۳. فخرالدین علی، رشحات، ۲۵۱/۱.

کسی چون او به لوح ارجمندان نزد نقشِ بدیع نقشبندان
چو فقر اندر قبای شاهی آمد به تدبیر عبیداللهی آمد
به فقر آن را که لطفش آشنا کرد به بزرگ خرّقه‌ای بودش، قبا کرد^۱

جامی خود یکی از خرّقه‌پوشان این دوره بود که با پیوستن به احرار، خرّقه درویشان‌اش به «قبای شاهی» معطوف شد. از آن پس، شیخی و شیخوخت در نقشبندیه، تنها به مفهوم پیر خانقاه و مراد سالکان و مریدان مطمح نظر نبود، این بود اما به حیث مرجع متنفذ در میان اجتماع تلقی می‌شد تا جایی که او در میانه جامعه و نظام حاکم می‌نشست و مردم به جهت رتق و فتق امور دیوانی خویش به او مراجعه می‌کردند و حلّ و فصل امور را از او می‌خواستند. اینکه در میان انبوه نامه‌های جامی و هم‌خواجه احرار، بسیاری از نامه‌ها بر اثر خواهش‌های اهالی عصر به حاکمان نوشته شده و گشایش امور آنان از حاکمان خواسته شده، به اعتبار مرجعیت سیاسی-اجتماعی بزرگان نقشبندی در روزگار مورد نظر ماست.

خواجه احرار در قلمرو ماوراءالنهر این موقف را داشت، با پیوستن جامی به او، همان موقعیت را در خراسان (هرات) نیز به دست آورد. به طوری که در خراسان، جامی در موقفی قرار گرفته بود که به لحاظ سیاسی-اجتماعی همانند پیر نقشبندی در ماوراءالنهر می‌توانست مشکلات سیاسی اهالی عصر را حلّ و فصل کند. وقتی که سلطان حسین میرزا بر تختگاه هرات مستقر شد، از بکهای سمرقند، بدون اجازه او هرات را ترک کردند در حالی که اموال و احشام آنان در خراسان توقیف بود. آنان برای حلّ مشکل به خواجه احرار رجوع

۱. یوسف و زلیخا، ۵۸۸.

کردند و احرار نیز به واسطه جامی، دربار هرات را متقاعد ساخت تا با فوریت اموال از بکها از خراسان به سمرقند فرستاده شد.^۱

وجهه سیاسی تصوف نقشبندی در قرن نهم ه.ق. محتاج مرجعیت و شیخوخیت واحد بود تا قدرت و سیطره اش را نگاه دارد، هرچند که به ظاهر دو شاخه داشت: شاخه ماوراءالنهر، که خواجه احرار ریشه آن را به آب می رسانید و شاخه هرات، که جامی سیرابش می کرد. و جامی هم البته بسته و پیوسته شاخه ماوراءالنهر بود و مرجعیت واحد را به سود نقشبندیه می یافت. به این صورت، نقشبندیه در قرن مذکور به طریقه ای خانقاهی-سیاسی تبدیل شد که با دربار بود، مدافع دربار به خاطر منافع و حفظ آرمانهای خویش، و مؤثر و متصرف در امور سیاسی عصر.

این دو شاخه یک تنه نقشبندی در هرات و ماوراءالنهر می کوشیدند تا وجهه درباری و دیوانی نقشبندیه را بهنجار، زیبا و گوارا نشان دهند. احرار در سمرقند و مرو ضرورت و لزوم همکاری و همنوایی خانقاه و دربار را مجال طرح می داد و برای آن پشتوانه های نقلی و عقلی از قرآن و حدیث و تاریخ ارائه می کرد^۲ و جامی در هرات پاره ای از مفاهیم عرفانی را به استناد رفتارهای ناشی از پیوند احرار با دربار تیموریان تبیین می نمود^۳. البته گرایش به قدرت و احیاناً دست یافتن به قدرت سیاسی در میان بسیاری از طریقه های صوفیه این

۱. عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین، ۳۵۶.

۲. برای این گونه از گفتارهای خانقاهی احرار که ظاهراً به جهت اقناع و پذیرش مریدان و عامه مردم مطرح می داشته است به عبدالاول نیشابوری، ملفوظات احرار، جایهای مختلف؛ و قاضی محمد زاهد، مسموعات (سخنان و گفتارهای خواجه احرار).

۳. از جمله به جامی، سلسلةالذهب، ۱۵۸-۱۵۹، که مفهوم گرایش به کثرت عارف و پرداختن به وحدت عارف را در جامعه رابطه خواجه عبيدالله احرار با ابوسعید گورکان نشان می دهد.

عصر وجود داشته است. در همین دوره است که پیروان شیخ صفی‌الدین اردبیلی تمهیدات دست‌یابی به قدرت سیاسی را فراهم کرده بودند.^۱ نهضت سیاسی خبوشانی و سید محمد نوربخش هم در همین دوره، در ماوراءالنهر روی داد.^۲ و اساساً واژگانی که در میان خانقاهیان ایران از قرن هشتم هجری به بعد گسترش یافت و القابی چون شاه (شیخ)، خواجه، خداوندگار، مخدوم و امثال آنها را در سطح گسترده‌ای پذیرفت، لاقلاً بر اثر این پندار و تصوّر بود که سلطنت معنوی و سلاطین و ملوک راستین همین مشایخ صوفیه‌اند. این استنباط که در تصوّف ایران، پیشینه دیرینه دارد^۳، در دوره جامی — و پیشتر از آن در دوره ایلخانیان — امکان پیوستگی میان خانقاه و دربار را به وجود آورد. اینکه در سده هشتم هجری، در آموزه‌های نامه‌نگاری و دستورنامه‌های منشیانه به نوع و ساختار نامه‌هایی که دربار به مشایخ می‌فرستاده، توجه شده است^۴، از این پیوستگی خبر می‌دهد. اما این پیوستگی در عصر جامی رنگی غلیظ یافت و طریقه‌های نقشبندیه و صفویه را شدیداً تحت تأثیر قرار داد به طوری که اگر پیروان شیخ صفی حکومت صفوی را تشکیل دادند، نقشبندیه به گونه‌ای دیگر در عصر تیموری، در باطن دربار حکومت می‌کردند

۱. سید حسن استرآبادی، تاریخ سلطانی، ۲۲ به بعد؛ والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران، صص ۴-۷.

۲. نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ۱۴۴/۲ به بعد؛ مولوی محمد شفیع لاری، مقالات، ۱۴/۲ به بعد.

۳. جای پای این اندیشه در تصوف ایران، دقیقاً در سده چهارم هجری دیده می‌شود. آثاری چون سلوک الملوک ابومنصور معمر اصفهانی و تفسیری که او در وجه تسمیه ملوک (مشایخ) در آن اثر دارد، مؤید نظر ماست. ے مایل هروی، «ابومنصور اصفهانی» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ و نیز، همو، تاریخ تصوف ایران.

۴. از جمله ے قلقشندی، صبح‌الاعشی؛ ابن هندوشاه نخجوانی، دستورالکاتب.

و هم در عهدِ ازبکانِ شیبانی، پشتوانهٔ سیاسی-مذهبی شیبیانان ازبک بودند. جامی نیز در چنین بافتی از تصوّف نقشبندی قرار داشت و به واقع - در عصرِ سلطان حسین میرزا - عبایش را با قبای سلطان پیوسته بود.

از سوی دیگر، نقشبندی شدنِ جامی، طریقهٔ خواجگان نقشبندی را تکمیل کرد و وجههٔ علمی آن طریقتِ خانقاهی را در تاریخ تصوّف ایران در سدهٔ نهم و پس از آن در آسیای صغیر و شبه‌قارهٔ هند هم محقق ساخت. اینکه شیخ نقشبندی - سعدالدین کاشغری - مقارنِ نقشبندی شدنِ جامی دربارهٔ او گفته است که: «حق سبّاحانه در کارخانهٔ تکوین و ایجاد به شرف صحبتِ این جوان صاحب کمال (یعنی جامی) بر ما فقیرانِ آشفته‌حال بسی منت نهاد»^۱، و مرید ممتازِ خواجه احرار - شمس‌الدین محمد زاهد - در این مورد گفته است که: «به سبب وجود شریف آن بزرگوار بر اوقاتِ قدسی ساعاتِ روزگار منت بسیار است»^۲. و هم اینکه پیر صحبتِ او - کاشغری - می‌گفته است: این جوانِ خراسانی را که قدم در میدانِ طریقت نهاد، در طریقِ خواجگان بخارا مراتبِ عالی دست داده.^۳

همه حاکی از آن است که پیوستنِ جامی به نقشبندیه صبغهٔ علمی آن سلسله را در سدهٔ ۹هـ. ق. فراهم و مهیا ساخت.

هرچند جامی به تبعِ خواجه بهاء‌الدین نقشبند می‌گفته است «کز سلسله هیچ‌کس به جایی نرسد»^۴، اما مجموعه آثارِ منظوم و منثورِ او حاکی از آن است که او سلسلهٔ نقشبندیه را بسیار دوست می‌داشته و راه و روشِ سلوک در آن سلسله را پیوسته تأیید می‌کرده^۵ و نه تنها

۱. باخترزی، مقامات، ۸-۸۷.

۲. همان.

۳. همان.

۴. جامی، بهارستان، ۳۶.

۵. فخرالدین علی، رشحات، ۲۷۰/۲.

در باره نسبت سلسله مذکور رساله‌ای به نام هذا انتساب طریقه نقشبندیه نوشته^۱ بلکه پیوسته آن طریقه را می‌ستوده و هم آن را تبلیغ می‌کرده است. هست به آن کعبه صدق و صواب نسبت‌شان سلسله زرتاب هر که بدان گنج قناعت رسید رخت بدایت به‌نهایت کشید افکند آوازه آن سلسله در صف شیران جهان زلزله^۲

البته، همچنان‌که گفتیم، جامی تصوّف نقشبندی را به لحاظ علمی و نظری اعتبار بخشید. او نه تنها با نوشتن چندین اثرِ مَدْرَسی و مفید توجّه اهالی عصر و سده‌های بعدی را به نقشبندیه معطوف داشت بلکه در نشر و هم در تبیین و تفسیرِ معارفِ نقشبندی سعی بلیغ کرد. او چندین اثرِ مهم تحقیقاتی و مَدْرَسی در حوزه تصوّف به نظم و نثر پرداخت که با توجّه به ادوارِ متأخرِ تاریخ تصوّف، برخی از آنها — مانند نفحات الانس؛ الدرّة الفاخره، و چند مثنوی هفت اورنگ؛ سلسله الذهب؛ تحفة الاحرار و سلامان و اسال — محلّ مراجعه و مطالعه در تاریخ تصوّف و مفاهیم آن بوده و اسبابِ آوازه و شهرتِ نقشبندیه را فراهم آورده‌اند هرچند همه نگارشهای مذکور با توجّه به منابع و مأخذی که جامی از آنها اخذ کرده است و امروزه در دسترسِ اهل تحقیق هست، به لحاظِ مأخذیت و مصدریت از جمله منابع دستِ اول محسوب نمی‌توانند شد و به قیاس با نگارشهای گوهري تصوّف — که پیش از ۸۰۰ ه. ق. ساخته و پرداخته شده — متضمّنِ مواجیدِ جدّی نیست و قدرتِ خلاقیت در آنها مشهود نی. با این همه در مجموعه

۱. رساله مذکور بارها در ایران و هند چاپ شده است، از جمله در فرهنگ ایران زمین، ۳۵۴/۶.

۲. جامی، دیوان، ۱۲۰۴ نیز — باخرزی، مقامات، ۸۷، برای دیگر گفتارهای جامی در ستایش نقشبندیه — هفت اورنگ، ۳۸۲، ۳۸۴، ۷۶۱؛ شرح رباعیات، ۸۸؛ لوايح، ۱۵۳ — ۱۶۲.

آثارِ عرفانی او نکته‌هایی هست که به لحاظِ شناختِ فراز و فرودِ طریقهٔ نقشبندیه حائز اهمیت فراوان است. و این دسته از موضوعاتِ موجود در آثارِ جامی تداوم و استمرارِ پسندهای نقشبندی را در قلمروِ تصوّف ایرانی-اسلامی مهیّا کرده است. به عنوانِ نمونه از مفهومِ ذکرِ خفی یاد می‌کنیم که در عصرِ جامی به حیثِ یکی از مفاهیمِ کلیدی و اساسی نقشبندیه تلقی می‌شد و دفاع از آن در میانِ مشایخِ نقشبندی و مخالفانِ آنان - که به ذکرِ جلی توجه می‌دادند - اختلافِ نظرِ فراوان به وجود آورده بود.^۱ جامی این مفهوم - یعنی خفی گفتنِ ذکر را - به صورتی بسیار علمی و به استنادِ نظریهٔ واج‌شناسیِ عربی، به گونه‌ای تحلیل و تعلیل کرد که پسندِ نقشبندی مؤید شد آن‌چنان‌که این نوع از تعلیل در دفاع از پسندهای عارفانه را به‌ندرت می‌توان در مجموعه نگارندهای عرفانی، در زمینهٔ ذکرِ سراغ‌گرفت، توجه کنید:

ذکر گنج است، گنج پنهان به	جهد کن، دادِ ذکر پنهان ده
حرفها را به وقتِ نطق و بیان	شَفَه آمد منصهٔ اعلان
گر تأمل کنی درین کلمه	بنگری حالِ حرفهاش همه
بی‌گمان دانمت بدان گروهی	که یکی نیست زان میانِ شَفَوی
مخرج حرفهاش جز شَفَه است	نسبتِ آن‌سوی شَفَه، سَفَه است
وین اشارت بدان بود که مدام	بایدش در حریمِ ستر مقام ^۲

با این تعلیل چون حروفِ ذکرِ کلمه، شَفَوی (لبی) نیست و جلی گفتنِ ذکرِ مقتضیِ حروفی است که لبی باشد، یعنی صدا برانگیزد، بنابراین چون در طبیعتِ ذکرِ کلمه اخفا و پوشیدگی وجود دارد، آشکار و جلی گفتنِ آن مغایر با نهادِ حروفِ آن است. پس

۱. فخرالدین علی، رشحات، ۸۸/۱.

۲. سلسله‌الذهب، ۲۰-۲۱.

این سَبَق پیشه کن چه روز چه شب بی فغان زیبان و جنبش لب
پیش روشن دلان بحر صفا ذکر حق گوهر است و دل دریا
پرورش ده به قعر آن گهری که نیاید به لب از آن اثری
تا خدا سازدش به نصرت و عون گوهری قیمتش فزون ز دو کون^۱

باری، قدرت در بارانه و دیوانی-سیاسی نقشبندیه را جامی با توانایی علمی توأمان کرد و چون او و دیگر سران نقشبندی در سده ۹ه.ق. عموماً به مذهب ابوحنیفه بودند و حنفیت، پسند غالب مذهبی در خراسان و ماوراءالنهر آن دوره به شمار می رفت، طبیعتاً مذهب منطقه نیز به حیث پشتوانه نقشبندیان تجلّی کرد و آنان را به حیث طریقه بسیار قدرتمند و متنفذ خراسان در سده نهم تثبیت نمود. با این همه، پیروان دیگر مذاهب از یک سو و از سوی دیگر سالکان و عارفان دیگر طرایق خانقاهی درباره نقشبندی به چشم قبول نمی نگریستند و از رأی و نظر خصمانه نقشبندیه و از جمله جامی، البته در امان نبودند.

عامة شریعتمدار عصر همچنان که دیگر صوفیه را و کلاً تصوّف را با شرع و شریعت هماهنگ نمی یافتند، نقشبندیه را نیز به همین لحاظ نفی می کردند و رد. و جامی به عنوان یک عارف نقشبندی رأی و نظر منفی آنان را درباره نقشبندیه از باب «حسادت و عصبیت» می دانست و به این گونه از آنان انتقاد می کرد:

معلوم شد که طریقه ایشان (نقشبندیان) اعتقاد اهل سنت و جماعت است و اطاعت احکام شریعت و اتباع سنن سید المرسلین (ص) و دوام عبودیت که عبارت است از دوام آگاهی به جناب حق سبحانه بی مزاحمت شعور به وجود

غیری. پس گروهی که نفی این عزیزان کنند، به واسطه آن تواند بود که ظلمت هوا و بدعت ظاهر و باطن ایشان را فرو گرفته است و رَمَدِ حسد و عصبیت دیده بصیرت ایشان را کور ساخته. لاجرم انوار هدایت و آثار ولایت ایشان را نبینند و این نابینایی خود را به جحود و انکار آن انوار و آثار که از مشرق تا مغرب گرفته است، اظهار کنند. هیهات هیهات! نقشبندیه عجب قافله سالارانند که برند از ره پنهان به حرم قافله را...
 قاصری گر زند این طایفه را طعنِ قصور
 حاش الله که برآرم به زبان این گله را
 همه شیران جهان بسته این سلسله اند
 روبه از حیل چسان بگسلد این سلسله را...^۱

اما موضع نقشبندیه در برابر سلسله‌ها و طریقه‌های تصوّف قرن نهم هجری موضوعی است درخور تأمل، زیرا نفوذِ درباری، علمی و اجتماعی نقشبندیه در این دوره صورتی پیدا کرد که حضور بسیاری از طریقه‌های تصوّف آن عصر را تحمّل نکرد. جامی نیز که بار علمی نقشبندیان را بر دوش داشت، در راندن آنها و ستیز کردن و احیاناً بی‌اعتنایی کردن با آنان کوشش فراوان داشت تا جایی که او را متهم کرده‌اند که تعصبات مذهبی را در قلمرو تصوّف در نظر داشته و بسیاری از نام‌آورانِ تصوّف شیعی را مورد کوب قرار داده و در حوزه تحقیقات عرفانی نسبت به آنان بی‌اعتنایی کرده است.^۲ البته در اینکه جامی در رد و راندن دیگر طریقه‌های صوفیانه قرن نهم و بی‌توجهی

۱. نفحات الانس، ۴۱۶-۴۱۷.

۲. نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ۸/۲-۱۳۱؛ نیز: محمد قزوینی، «نامه به حکمت»، چاپ شده در جامی، صص ۳۹۵-۴۰۷.

به مشایخ غیر نقشبندی سده‌های هشتم و نهم هجری به اعتبارِ سماح علمی و تساهلِ عرفانی بی‌بهرگی نشان داده است، تردید نمی‌توان کرد اما اینکه عده‌ای مانند قاضی نورالله شوشتری و دانشمند محمد قزوینی این بی‌توجهی او را صرفاً به تعصّب مذهبی وی منسوب داشته‌اند^۱، جای تأمل دارد.

نخست باید دانست که نقشبندیه با روحیه انحصارطلبی‌ای که در سده ۹ه.ق. پیدا کرده بودند، حضورِ نمایندگانِ هیچ‌یک از دیگر طریقتِ تصوّف را در خراسان و ماوراءالنهر تحمّل نمی‌کردند. سهروردیه که یکی از سلسله‌های متعادل و هم‌یکی از طریقه‌های سنی تصوّف محسوب است، در قرن هشتم و نهم هجری، با نمایندگی شیخ زین‌الدین خوافی در هرات اشاعه می‌شد. با اینکه شیخ مذکور در دربارِ شاهرخ مورد توجه بود^۲ و هم در میانِ عامه مردم خراسان پیروانی بسیار داشت ولیکن نه تنها مورد توجه نقشبندیه قرار نگرفت، بلکه سرانِ نقشبندیِ هرات در کاستن شهرت و نفوذ او تلاش می‌کردند به‌طوری که اهتمامِ نقشبندیان در این زمینه دقیقاً از فحوائِ عباراتِ فخرالدین علی کاشفی آشکار می‌گردد^۳. وقتی وضعیّت پیروانِ طریقه‌ای چون سهروردیه در قلمرو نفوذ و قدرتِ سیاسی-اجتماعی نقشبندیه به این گونه بوده است، پُر واضح است که موقفِ آنان در قِبلِ سلسله‌های دیگر - که شیعی بوده‌اند یا متأثر از تفکر شیعه، یا با سنت‌واره‌های صوفیانه نقشبندیه بی‌توجه - چه بوده است و چگونه.

بررسیِ موضوع مزبور در کلیّتِ طریقه نقشبندیه مجالِ دیگر

۱. همانجاها.

۲. رش: حافظ ابرو، زبدةالتواریخ، ۳۳۳/۱.

۳. رشحات عین‌الحیات، ۱۷۹/۱-۱۸۲.

می‌خواهد، اما در اینجا به‌لحاظ شناخت سیمای صوفیانه جامی ناگزیریم که موقف و موضع او را در مورد برخی از سلسله‌های عرفانی عصر یا بعضی از سران تصوف قرن نهم روشن کنیم.

سید محمد نوربخش قهستانی - مؤسس سلسله شیعی نوربخشیه (د ۸۶۹ ه. ق.) - از جمله صوفیان مشهور خراسان در روزگار جامی محسوب بود. او در عصر شاهرخ نخست با پیرش خواجه اسحاق ختلانی علیه شاهرخ خروج کرد و پس از کشته شدن پیرش، او را مقید و دست‌بسته به هرات آوردند، مدتی در هرات ماند و به قول جامی دعوی مهدویت کرد^۱ و از هرات تبعید شد. با این همه او دقیقاً گونه‌ای از عرفان شیعی را اشاعه می‌داد و با حکومت تیمورزادگان مخالف بود. به همین جهت نه تنها مورد تعقیب و آزار حکومت قرار داشت بلکه سران سلسله نقشبندی و خصوصاً جامی در متهم کردن او به استدراج (حیله‌گری عرفانی) سعی فراوان کرد و در بی اعتبار کردن او پیوسته سخن می‌پراکند و تبلیغ می‌کرد.

جامی نخست در رد سید محمد نوربخش - که در ایام شهرت و قدرت او در گذشته بود - می‌کوشید به طوری که او را در جهان بشری «ثمره‌ای بغایت بی‌مزه» می‌خواند زیرا از سخنان او بوی «رفض» به مشام او می‌رسید! وی در بی اعتبار ساختن نوربخش به استناد گفتار شیخ دیگر نقشبندی - بهاءالدین عمر جغارگی که وضعیت نوربخش را در ایام اقامت او در هرات دیده بوده و در کوب او سهم داشته - می‌گفته است که «او نه از علوم ظاهر چیزی می‌دانسته و نه به علوم

۱. باخرزی، مقالات، ۱۹۱-۱۹۲ اما باید دانست که از آثار نوربخش دعوی مهدویت بر نمی‌آید بلکه دعوی مظهریت او را تأیید می‌کنند. ظاهراً نقشبندی او را متهم به این ادعا کرده‌اند.

باطن واقف بوده، دعوی مهدویت می‌کرده که البته صورتِ مهدی کاذب^۱ بوده است^۲. پس از بی‌اعتبار کردنِ پدر به شکستنِ شهرتِ پسر — شاه قاسم نوربخش — سعی می‌کرد، زیرا وقتی که جامی و نقشبندی در دربار تیموریان قدرتی مسلم تصور می‌شدند و سلطان حسین میرزا و وزیرش علیشیر نوایی، جامی را سخت عزیز می‌داشتند، شاه قاسم به هرات آمد، بسیاری از اهالی شهر — خاصه صوفیانی که از نقشبندی به یزاری داشتند — فراگرد او جمع شدند. سلطان حسین میرزا نیز او را احترام می‌کرد تا جایی که گفته‌اند: «روی در رکاب او می‌مالید» و از کردارِ شاهرخ نسبت به پدرش اظهار تأسف می‌کرد^۳. اقبال سلطان از او و تأثیرِ سیادت و تفکرِ عرفانِ شیعی او بر مردم، جامی و هواخواهانِ نقشبندی او را آزار می‌داد. به این جهت علیه او به شایعه‌سازی پرداختند تا آنکه در مدرسه گوه‌ر شادبیگم در مجلس او که سلطان و امیران او حاضر بودند، او را به سببِ پسندهای عرفانی‌ش محاکمه کردند. هواخواهان جامی گزارش کرده‌اند که او پس از محاکمه مذکور «تجدید ایمان» کرد و به «مذهب اهل سنت و جماعت» روی آورد^۴.

این اشاره حاکی از آن است که به هر حال، جامی و نقشبندی هرات به هیچ روی، حضورِ صوفیان غیر نقشبندی — خاصه نمایندگانِ تصوّف شیعی — را در حوزه قدرت و نفوذِ خود بر نمی‌تابیدند و به هر صورتی که میسر بود، در سرکوب و راندنِ آنان می‌کوشیدند. این‌که

۱. مهدی کاذب: دجال.

۲. باخرزی، مقامات، ۱۹۲-۱۹۳.

۳. باخرزی، مقامات، ۱۸۸-۱۸۹. نیز ۷ نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ۱۴۹/۲، که می‌گوید: در این محکمه، جامی با همدستی شیخ الاسلام هرات (احمد تفتازانی) در دشمنی با شاه قاسم سعی بلیغ کردند.

۴. همان.

یکی از اتهامات جامی از سده دهم به بعد مبتنی بر این بوده است که به لحاظ عصبیت مذهبی، از آوردن نام و نشان مشایخ شیعی در نفحات الانس خودداری کرده^۱، هرچند درخور تأمل است و می توان این اتهام را بر جامی وارد دانست اما باید گفت که جامی علاوه بر پسندهای مذهبی، مصلحتهای دیگری نیز در این مورد مد نظر داشته است که به همه حال سماحت و بلندنظری عرفانی او را دچار تردید می سازد. باری، بررسی مصلحت بینی جامی در خصوص موضوع مزبور سیمای عرفان مآبی او را روشنتر می کند.

البته جامی مقارن انتشار نفحات الانس (سال ۸۸۳ ه. ق.) از سوی شاه قاسم نوربخش، به خاطر نبود ذکر نام پدرش مورد اعتراض قرار گرفت^۲ و هم نمایندگان دیگر طریقه های عرفانی بر نفحات نظیر همین انتقاد را در روزگار مؤلف کرده اند. نقد آنان و پاسخ جامی را از طریق گزارش یکی از هواخواهان او می خوانیم:

در آن ولا که روش قلم تیز گام آن حضرت در قطع منازل احوال صوفیه هر زمان که به نفحات الانس اتسام یافته تا به غایت رسید، خدمت امیر شاه قاسم در فاخره هرات پیش ایشان فرستاد که توقع چنان بود که مجاری حالات، مناقب و موافق پدرم را که از مطالعه آثار آن عقل واله شود و دیده بماند حیران، به کلک لطایف نگار بدایع آثار بر در و دیوار روزگار نگاشتی، مانع از صورت تحریر آن در سلک اوضاع سایر اکابر چه بوده است؟ فرمودند که ما مجاری احوال او را بر وجهی که زبان زده تقریر شما تواند بود، به یقین نمی دانیم و آنچه به واسطه اخبار از صادر و وارد سواد هر دیار استماع رفته، اگر

۱. نورالله شوشتری، همانجا؛ محمد قزوینی، پیشین، همانجا.

۲. باخرزی، مقامات، ۱۹۵.

بی‌تغییری در آن به‌زیاده و نقصان به‌بیاض رَوَد، شاید که به‌رضا و قبولِ شما اقتران نیابد.

و ای عَجَب که در آن اوقات بعضی دیگر از فرزندانِ مشاهیرِ مشایخِ انام غایه‌الامکان در مقام تصدیع و ابرام می‌بودند که رجای واثق و وثوق صادق بود که مفاخر و مآثرِ شیخ ما به‌زیاده از این در سلک بیان کشیدندی. چگونه لوحِ ضمیرِ خبیرِ آن حضرت - که مرآتِ صواب‌نمای دین و دولت است - از شوب ارتسام و انتقاشِ آن صافی و عاری مانده؟! و آن حضرت در اصلاحِ اختلالِ احوالِ ایشان چنین فرمودند که مکنونِ خاطرِ فاترِ ما در ضبط و ترتیب این نسخه، به‌هر حال این بوده که تا سخنی از خصایصِ اوضاعِ متقدّمان و متأخران در نظر اهتمام ما به‌صحت و راستی اقتران نیابد اصلاً به‌قید کتابت درنیاوریم و صورتِ وقایعِ پیران و پیشقدمان شما را بر آن وجه که از کبارِ خلفای هر یک - که بر سخن ایشان زیاده اعتمادی بود - استکشاف کرده‌ایم، بر طبق آن بی‌مجال تغییر در اصل آن واقعه به‌کم و بیش باز نموده‌ایم، اگر شما به‌ایراد آنچه اولاً بر این اسلوب قلمی شده، راضی نه‌اید به‌هر نوع که ساخته و پرداخته شما باشد ثانیاً رقم‌زده قلم تحریر و تصویر گردد^۱.

پاسخ جامی در برابر نقد و تعریضهای مذکور مبتنی بر این است که بی‌توجهی او به‌برخی از مشایخ صوفیه به‌اعتبار شناخت آنان بوده است از موازین و قواعدِ تصوّف، که البته جامی بر مبنای مسموعات از کسان و نزدیکانِ آنان شنیده بوده است نه بر اساسِ پژوهش و تحقیق در احوال و آثارِ آنان. با آنکه همین پاسخ جامی هم درخور شأنِ دانشمندی صوفی چونان او نیست با این همه، پاسخ مذکور را

۱. باخرزی، مقامات، ۶-۱۹۵.

می‌توان به‌حیثِ بخشی از دلیلِ امتناعِ جامی از ذکرِ تراجمِ مشایخِ مورد نظر پذیرفت نه به‌مثابتِ همهٔ دلیل.

برای اینکه سیمای عرفانی جامی به‌درستی روشن شود، باید ببینیم که او کدام‌یک از مشایخِ مشهور را — که در میانهٔ اواخر سدهٔ ۷۷۰ ق. تا اواخر نیمهٔ نخست سدهٔ ۹۰۰ ه. ق. می‌زیسته‌اند — در نفحات مطرح نداشته و دلیلِ آن چه بوده است؟ آیا امتناع او از آوردنِ احوالِ مشایخِ مورد نظر — آن‌چنان‌که محمد قزوینی گفته است — صرفاً تعصّب مذهبی بوده است؟^۱

هنگام بحث از ستیز جامی با سید محمد نوربخش قهستانی دیدیم که پایهٔ خصومتِ جامی با او دلیلِ مذهبی داشته است. و این، نکته‌ای است که پیشتر به‌استنادِ قولِ خود جامی مطرح شد. با وجود این، ستیهندگی او با نوربخش، سوای مسئلهٔ شیعی بودنِ وی، دلیلِ دیگری هم داشته است و آن درگیریهایی که با تیمورزادگان بوده است و اینکه جامی به‌همه‌حال می‌بایست جانبِ کردارِ دربارِ شاه‌رخ میرزا را حفظ می‌کرد. این محافظه‌کاریِ سیاسیِ جامی البته مواردِ دیگری هم دارد. نام خواجه اسحاق ختلانی به‌هیچ‌روی در نفحات‌الانس دیده نمی‌شود و او کسی بود که علیه شاه‌رخ قیام کرد و در ختلان به‌دستور شاه‌رخ کشته شد (سال ۸۲۶ ه. ق.). سوای او، نام و نشان حسین خوارزمی (کشتهٔ ۸۳۹ ه. ق.) حتی به‌طورِ مجرّد و استطرادی هم در نفحات جامی نیامده است، چرا؟ آیا جامی او را نمی‌شناخته است؟ اشاراتی هست که جامی، حسین خوارزمیِ مذکور و آثارِ او را دقیقاً می‌شناخته است. او که از پیرِ خوارزمی — یعنی خواجه ابوالوفا خوارزمی — که آگاهی

۱. «نامهٔ قزوینی به‌علی‌اصغر حکمت»، جامی، ۳۹۹-۴۰۰.

دقیقی هم درباره او نداشته و به قطع و یقین بر پایه آثار حسین خوارزمی از وی در نفحات یاد کرده است^۱، چرا از مرید ممتاز و دانشمند وی - حسین خوارزمی - سخن نگفته و حتی به نام مجرّد وی هم اشاره ای نکرده است؟ گفتیم که جامی حسین خوارزمی را دقیقاً می‌شناخته است و آثار او را هم دیده بوده و چندین بند از شرح فصوص الحکم او را در نقدالنصوص - به عین لفظ و عبارت، ولی بدون ذکر مأخذ - اخذ و نقل کرده است^۲. پس به چه دلیل از طرح احوال و ذکر آثار او در نفحات الانس اجتناب نموده است؟ به لحاظ پسندهای مذهبی، که البتّه خوارزمی مزبور اهل سنّت و جماعت بوده است یا به اعتبار نگره های عرفانی، که البتّه خوارزمی همچون جامی ابن عربی گرا و وحدت وجودی بوده است. پس جامی نه به دلیل مذهبی و نه به دلیل عرفانی، از ذکر نام او امتناع کرده است بلکه دلیل اصلی محافظه کاری او بوده است و حفظ موقفِ درباری - اجتماعی اش در نزد فقیهان حنفی بازمانده از دربار شاهرخ. زیرا آنان، حسین خوارزمی را به خاطر غزلی با مطلع زیر:

ای در همه عالم پنهان تو و پیدا تو هم درد دل عاشق هم مداوا تو

تکفیر، و توسط شاهرخ میرزا در هرات محاکمه کردند^۳ و هر چند نتوانستند بر او ایرادی وارد کنند با این همه خاطره عرفان وحدت وجودی او و محاکمه دربار شاهرخ در اذهان عامه فقهای دربار و هم

۱. نفحات الانس، ۴۳۶، عبارات جامی را درباره ابوالوفا خوارزمی بسنجید با جواهر الاسرار حسین خوارزمی، ۱/۱۸ و شرح فصوص الحکم هم، که اخذ و نقل جامی را از آثار حسین خوارزمی نشان می‌دهد.

۲. حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، مقدّمه مصّحح.

۳. نوایی، مجالس النعاس، ۹.

درباریانِ اخلافِ شاهرخ زنده بود و جامی به لحاظِ حفظِ موقفِ خود و نقشبندیه ناشناختگی و تجاهل نسبت به او را مصلحت می‌دید. او همین مصلحت‌بینی را - البته با وجهه سیاسی بیشتر - در موردِ امتناع از ذکرِ احوالِ صاین‌الدین علی ترکه اصفهانی (درگذشته حدود ۸۳۵ ه.ق.) در نظر داشته است، عارفی مشهور که در عصرِ شاهرخ مبعوض واقع شد و بر وی ستمها رفت.^۱

علاوه بر مصلحت‌بینی سیاسی، بُغضِ طریقتی و حُبِ نقشبندی‌گری نیز فراگردِ ذهنِ جامی تنیده بوده است، زیرا اجتنابِ او از ذکرِ احوالِ برخی از عارفانِ مشهور سده ۸ ه.ق. فقط زمینه‌عرفانی دارد. از این دسته است سید نعمت‌الله ولی کرمانی، که بی‌گمان جامی بر اثرِ نقاری که بین نعمت‌الله ولی و سرانِ نقشبندی وجود داشت، به سببِ احوالِ او در نفحات‌الانس نپرداخت. اینکه معاصرانِ ما پنداشته‌اند که امتناعِ جامی از ذکرِ احوالِ شاه نعمت‌الله دلیلِ مذهبی داشته و به لحاظِ شیعه بودنِ نعمت‌الله متعرضِ احوال و آثارِ او در نفحات نشده است^۲، البته قرینِ صواب نیست زیرا هرچند که در آثارِ مؤسسِ طریقه نعمت‌اللهی گرایش به پسندهای عرفانی شیعی مشهود است^۳ اما اشاراتی روشن و صریح در آثارِ او هست که بر شافعی بودنِ او تصریح دارند^۴. از این رو بی‌توجهی جامی نسبت به او زمینه‌ای دیگر دارد و آن، کدورتی است که بین نعمت‌الله ولی با شیخ نقشبندی

۱. صاین‌الدین ترکه، چهارده رساله فارسی، رساله‌های نفیة‌المصدور او، و نیز - مایل هروی، فائات‌الانس فی نفحات‌الانس (تکملة نفحات‌الانس)، ذیل ترجمه صاین‌الدین علی ترکه. ۲. محمد قزوینی، پیشین، همانجا.

۳. با توجه به گرایش مزبور و تصرفاتی که در آثارِ نعمت‌الله ولی نعمت‌اللهیانِ عصرِ صفوی و پس از آن کرده‌اند، بسیاری از معاصران، او را عارفی شیعی پنداشته‌اند.

۴. از جمله - رسائل شاه نعمت‌الله ولی، ۸۶/۱، ۸۷، ۱۷۲-۱۷۵.

معاصرش — امیر سید کلال — وجود داشته است. رضاقلیخان هدایت در این زمینه به نکته‌هایی توجّه داده که البتّه می‌توان محافظه‌کاری دیوانی جامی را در پهلوی حُبّ طریقتی در خصوص اجتناب او از ذکر احوالِ نعمت‌الله ولی مطمح نظر داشت. وی می‌نویسد:

[سید نعمت‌الله ولی] با امیر تیمور گورکانی معاصر بود. در حدود کوهستان اورگنج به واسطه بعضی کرامات نود هزار کس با سید اظهار ارادت کردند. امیر سید کلال که مشایخ نقشبندیّه بدو انتساب دارد، از این معنی برآشفّت، خدمتِ امیر تیمور سعایت کرد که سید را داعیه خروج و سلطنت است او را ازین صفحات (نواحی) باید بیرون کرد که فسادِ روی ندهد. چون سید مستحضر شد، فرمود: تا حلّوای امیر کلال را نخوریم، از خراسان بیرون نرویم. و آخر چنان شد که فرموده بود... چون امیر کلال در خدمتِ امیر تیمور سخنان مفسدانه گفت، امیر تیمور در یکی از مغارات به دیدنِ سید رفته، بعد از صحبت اظهار کرد که شما از ولایتِ ما بیرون روید.^۱

مسابقه گونه‌ای هم که نعمت‌اللهیه با نقشبندیّه بر سرِ مریدگیری در خراسان داشته‌اند و اشاراتی چون:

بی تکلف نعمت‌الله را بجوی و خیالِ نقشبندان درگذر^۲

به آن تصریح دارد، حاکی از آن است که حُبّ و بغضِ طریقتی میانِ دو سلسله خانقاهی مذکور عاملی بوده است اصلی، که سرانجام به قدرتِ سیاسی، مذهبی و اجتماعی نقشبندیّه در خراسان منجر شده و سلسله نعمت‌اللهیه از ماوراءالنهر و خراسان رانده شده و همین کدورت

۱. هدایت، مجمع‌الفصحاح، ۸۷/۲-۸۸.

۲. مستوفی بافقی، جامع مفیدی، ۳/ (۱) ۳۳.

سبب امتناع جامی از آوردن احوالِ نعمت‌الله ولی در نفعات‌الانس گردیده است.

بنا بر این بی‌توجهی جامی به‌مشایخ مورد نظر یا به‌لحاظِ محافظه‌کاریِ سیاسیِ اوست یا به‌خاطرِ حبّ و بغضِ طریقتی و نقشبندی‌گریِ او. و با وجودِ همهٔ اینها، در مواردی هم قطعاً بغضِ مذهبیِ وی نسبت به‌عارفانِ شیعه عاملی بوده که نام و نشانِ آنان را در تذکرهٔ مشهورِ عرفانیِ خود ثبت نکرده است. شیخ صفی‌الدین اردبیلی، فرزندش: شیخ صدرالدین اردبیلی و آذری اسفراینی از جمله صوفیانی محسوبند که جامی در حقِ آنان به‌اعتبارِ عاملِ مذهب بدگمان بوده است، هرچند که خود او از چگونگیِ بدگمانیِ خویش دربارهٔ آنان سخن نگفته است. آذری بدون تردید عارفی بوده است شیعه‌مذهب، ولی مشهورترین اثرِ او — جواهرالاسرار — نشان از آن دارد که او در حوزهٔ عرفانِ نه‌صاحبِ شناختی عمیق است و نه از دانشی ژرف برخوردار. او با سخنانِ عارفانِ خراسانی دقیقاً آشنا بوده و از جمع و تلفیقِ اشعار سنایی، عطار، مولوی و شرحِ آنها با اشارات و عباراتِ عارفانِ پیش از سدهٔ ۸ ه. ق. کتابِ مزبور را فراهم آورده است. اگر اثرِ مزبور را به‌لحاظِ مشربِ عرفانیِ جامی — که آمیزه‌ای است از تفکرِ صوفیانهٔ خراسان و آرای وحدت و جودی ابن‌عربی، آن هم به‌هیئتِ مَدرسی و دانشمندانهٔ آن — مورد تأمل قرار دهیم، جامی را به‌خاطرِ امتناع او از ثبتِ احوالِ آذری به‌حیثِ عارفی عمیق درخورِ ملامت نخواهیم دانست خاصه که جامی، او را صرفاً به‌حیثِ «شاعرِ خراسانی» می‌شناخته و شاید به‌جهتِ پسندهای مذهبی — عرفانی، تصوّفِ سُکرانه و مستانهٔ او را چیزی در حدِّ «طامات» می‌شناخته

است.^۱ اما بی‌توجهی جامی به صفی‌الدین اردبیلی و صدرالدین اردبیلی بدون تردید از تعصّب مذهبی او ناشی شده است، زیرا وی آوازه آن دو را شنیده بوده و با مریدان ممتاز آنان آشنا بوده و نام و نشان آنان را می‌دانسته است.^۲ ولیکن آنچه او را به امتناع از ثبت احوال آن دو واداشته، نه به جهت مذهب آنان بوده است که آنان شافعی بوده‌اند^۳ بلکه به اعتبار آنکه از عهد نوه شیخ صفی - یعنی خواجه علی سیاهپوش (۷۹۴-۸۳۲ ه.ق.) - شافعیّت در سلسله صفوی رها شد و عرفان شیعی جای تصوّف شافعی شیخ صفی را گرفت و اتباع سیاهپوش مقارن روزگار جوانی جامی دقیقاً از تصوّف سنی دور شدند^۴، جامی با توجه به هویت شیعی سلسله صفوی از ثبت احوال آن دو نیز احتراز کرد.

سوی‌مشاوخی صوفیه مذکور که بی‌اعتنایی جامی به آنان، موقف عرفانی و خانقاهی او را به نوعی محافظه‌کاری سیاسی، نقشبندی‌گری و تعصّب مذهبی وابسته نشان می‌دهد، تفاوت و دگرگونی در شناخت صوفیانه نیز او را بر آن داشته است که حضور عده‌ای دیگر از مشایخ صوفیه معاصرش را - که البته آنان را می‌شناخته است - تحمّل نکند. پیرجمال‌الدین احمد اردستانی (د ۸۷۹ ه.ق.) از جمله صوفیان مشهور سهروردیه و بنیان‌گذار طریقه پیرجمالیّه از این شمار است.

۱. جامی، بهارستان، ۱۰۷. البته آنگاه که راه و رسم عارفانه آذری و قدرت نسبی دانش و بیش از با بسیاری از مریدان خانقاهی - که ذکرشان در نفحات‌الانس هست - می‌سنجیم، عدم وجود ترجمه آذری در نفحات، جامی را درخور ملامت می‌نمایاند.

۲. نفحات‌الانس، ۵۷۵، ۵۹۰، که جامی در ضمن ترجمه احوال مریدان آنان، به نام‌شان توجه داده است.

۳. حمدالله مستوفی، نزهةالقلوب، ۸۱.

۴. سید حسن استرآبادی، تاریخ سلطانی، ۲۲ به بعد؛ والتر هیتس، تشکیل دولت ملی در ایران، صص ۴-۷.

پیرجمال که مورد اقبال اهالی روزگارش بود و به قول یک نقشبندی دیگر - فخرالدین علی کاشفی - «شیخی معظم بود و معتقدیه اکثر خواص و عوام»^۱، به خاطر آنکه به تصوّف عاشقانه تعلّق خاطر داشت و جامه پشمینه شتری می پوشید، با آنکه جامی را بزرگ می داشت و دیدار او را به دیدار «جمال الهی» مانده می دانست؛ با این همه جامی از باب سخریه، او را «شتر خدا» می خواند.^۲

تفاوتهای فردی و تجربی در میان عارفان، دگرگونیهای رأی و نظر را در تاریخ تصوّف به وجود آورده است. هرچند جامی تجربه های انفرادی و شخصی در حوزه عرفان نداشته و لیکن شناخت او از تاریخ یافته ها، تجربه ها و اندیشه های عارفان پیشین از یک سو، و توجّه به موقف دیوانی خود و نقشبندیه در حکومت تیموریان و هم حُب نقشبندی گری و مذهب گویی از سوی دیگر، نگرش او را در قلمرو پسندهای خانقاهی و عرفانی شکل داده است به آن گونه که بسیاری از پسندهای خانقاهی - عرفانی صوفیان غیر نقشبندی را احتمال نمی کرده و به نقد و گاه رد آنان پرداخته است. از آنجا که زهد و شریعتمداری در ذهنیت صوفیانه جامی غالب بوده، او را با گونه ای از تصوّف هشیارانه، مجرّد و صحوآمیز مأنوس داشته است تا جایی که حتّی مطالعه برخی از آثار عمیق تصوّف عاشقانه و مستانه را بر اثر زهدگرایی افراط آمیز بر نمی تابیده است. با چنین پسندی مستبعد نیست اگر می بینیم که او اثری چون لمعات فخرالدین عراقی را تا پیرانه سری مطالعه نمی کرده است.^۳ اینکه قلندریان معاصرش را با

۱. لطائف الطوائف، ۲۳۲.

۲. فخرالدین علی، همان، ۲۳۱، نیز - باخرزی، مقامات، ۱۸۰-۱۸۱؛ هدایت، اصول الفصول،

خطّی، ۴۸۵.

۳. جامی، اشعة اللمعات، ۲.

حَشَوِيَه برابر می‌داند که «رَبَقَه اسلام از گردن برداشته‌اند»^۱. و اینکه انبوهی از پیروان و مریدان امیر سیدقاسم انوار را چنین واریسی می‌کند و مورد توبیخ قرار می‌دهد که:

... جماعتی که خود را منسوب به‌وی (سیدقاسم انوار) می‌دارند و مرید وی می‌شمارند، این فقیر بعضی از ایشان را دیده و احوال بعضی را شنیده، اکثر ایشان از رَبَقَه دین اسلام خارج بودند و در دایره اباحت و تهاون به‌شرع و سنّت داخل^۲،

همه نقد و نظرهایی است که از نفوذ زهد بر روحیه جامی اخبار می‌کنند. البته این روحیه یابس و زاهدانه در جامی اعجاب آور است زیرا او پیش از آنکه به تصوّف روی بیاورد و به جرگه نقشبندیان بپیوندد، طعم عشق - حتّی عشق به جمال صوری - را بارها تجربه کرده بوده است. او در عین «مولویتی و دانشمندی» به صورتِ اُمردان تعلّق خاطر داشت تا جایی که بسیاری از غزلهای دیوانِ نخست او در وصفِ اُمردان و خوش‌چهره‌های عصر است. یکی از نویسندگان روزگارِ جامی در این مورد می‌نویسد:

در زمانِ حضرت بابر میرزا، مولانا عطاءالله پسر مولانا شهاب، خواننده جوانی در غایتِ حُسن و جمال بود و ملاحتِ بسیار داشت و قَدی به اعتدال، و بر گوشه لب و رخسار خالهای پرحال، و آواز ملایم با هزار غنّج و دلال. [و جامی] شعرِ بسیار از برای او دارند. از آن جمله وقتی که پدرش (پدرِ جوان مذکور) را عزیمتِ بدخشان در خاطر گردیده، او را همراه خود می‌برد، این غزل را فرمودند:

باز ز دیده، ای گلِ خندان چه می‌روی

چاکم چو گل فکنده به‌دامان، چه می‌روی

۱. همو، نفعات‌الانس، ۱۱.

۲. همان، ۵۹۰؛ بسنجید با براون، تاریخ ادبیات ایران، ۲۱۴/۴.

از اشکِ سرخ دیده‌ ما کانِ لعل شد
 ای سنگدل تو سوی بدخشان چه می‌روی
 شهری خراب می‌شود ای مشکبو غزال
 تو رو نهاده سوی بیابان چه می‌روی
 جامی فتاد چون تن بی‌جان ز هجر تو
 تن را چنین گذاشته، بی‌جان چه می‌روی^۱

تعلّقِ خاطرِ جامی به عشقِ امردان به‌حدّی، رسوا بوده است که در
 بیشترین متون و نگارشهای معاصرش به آن توجّه داده‌اند.^۲ این تعلّق
 خاطرِ او به عشقِ صوریِ نوباوگان گاهی به‌حدّی ابتذال رسیده بوده
 است. وقتی در روزگارِ ابوسعید گورکان، جامی بر جوانی به‌نام
 علیخان عاشق شد چنان‌که،

برای آن جوان بی‌طاقت بود و به‌هیچ‌وجه ملاقات میسر نمی‌شد.
 او نیز اشتیاقِ ملاقاتِ ایشان (جامی) داشت اما فرصتی نمی‌یافت،
 ناگاه در آن اثنا از آن جوان جریمه‌ای صادر شد و موجبِ غضب
 پادشاه شد، گریخته به‌خانه‌ی ایشان (جامی) آمد. نیم‌شب که
 ایشان مغموم و محزون نشسته بودند به‌منزلِ ایشان درآمده،
 عرضِ حال خود کرد. ایشان، صبح، بخشش گناه او را از
 سلطان درخواست کردند و در آن روز این غزل فرمودند:

خیالی بود یارب دوش یا در خواب می‌دیدم
 که رویش در نظر بر کفِ شرابِ ناب می‌دیدم
 به‌اکسیرِ سعادت یافتم آخر بحمدالله
 وصالش را که همچون کیمیا نایاب می‌دیدم^۳

۱. گازرگاهی، مجالس‌العشاق، ۲۴۷-۲۴۸.

۲. از جمله - باخرزی، مقامات، ۱۳۸؛ فخرالدین علی، لطائف‌الطوائف، ۲۳۵؛ همو،
 رشحات عین الحیات، ۲۷۷/۱؛ گازرگاهی، همان، ۲۴۷-۲۵۰.

۳. گازرگاهی، همان، ۲۴۹.

گفتنی است که علاقه جامی به اُحداث (امردان) تنها به روزگارِ جوانی او محدود نبوده بلکه در روزگاری که به حیثِ صوفی نقشبندی هم شهرت داشته، این تعلّق بیمارانه را داشته است. فخرالدین علی کاشفی آنگاه که از کراماتِ جامی (!) سخن می گوید، قصّه‌ای به این سردی و بی مزگی را به حیثِ کرامتِ وی ثبت کرده است:

جوانی صاحب جمال که چندگاه منظور نظر ایشان (جامی) بود، حکایت کرده است که روزی در ملازمتِ ایشان به رسم سیر به ده سیاهوشان رفته بودیم و جمعی کثیر از اصحاب و متعلّقان همراه بودند. چون شب درآمد و وقتِ خواب رسید، هر کس به گوشه [ای] افتاد و ایشان در خانه وسیع یک زاویه اختیار کرده، تکیه فرمودند و شمعی بزرگ تا صبح آنجا می سوخت. و من نیز در آن خانه در گوشه‌ای به خواب رفتم که دورترین جایی بود از ایشان. چون دو سه ساعتی گذشت، بی‌موجبی بیدار شدم، خود را بر هیئتِ قعود و تشهد نشسته دیدم، متعجب شدم و با خود گفتم: این چه حالت است، من خود وقتِ خواب دراز کشیده بودم و حالا بدین هیئت نشسته‌ام! چون نیک نظر کردم، دیدم که خدمت ایشان (جامی) بر جای خود به دوزانو مراقب نشسته‌اند. من باز تکیه کردم و در خواب شدم. زمانی گذشت، باز بی‌جهتی بیدار شدم و همچنان خود را بر هیئتِ دوزانو نشسته یافتم. تحیر من زیاده شد. و آن شب چند کُرت این صورت واقع شد، آخر دانستم که به واسطه توجّه خاطرِ شریفِ ایشان است...^۱

ظاهراً حَسْرَتعلّق به جمالِ صوری در جامی تا واپسین سالهای زندگی او بیدار و زنده بوده است. در پیرانه‌سری، یکی از دانشمندان از

۱. رِشحاتِ عینِ الحیات، ۱/ ۲۷۷.

او پرسیده بود که: «به فصلِ خزان کز دمِ بادِ وزان / کارِ گه رنگِ رزان شد رزان»، چرا عشقِ امردان را ترک نمی‌گویید؟ جامی در پاسخ وی گفته است: ما وقتی به ترکِ عشق و محبتِ ایشان (امردان) خواهیم گفت که شما ترکِ آب و نان گوید.^۱

این پاسخ جامی حاکی از آن است که تعلق او به جمالِ صوری — البته در حیاتِ عرفانی او — بر پایهٔ حسیتِ عرفانی و صوفیانه بوده است آن‌سان که از طریقِ عشقِ «این سرای» به عشقِ «آن سرای» برسد. او این نگره عاشقانه را بارها در آثارِ منظوم و منثورش مجالِ طرح داده است.^۲ به‌رآی او آن‌ان که به صورتِ ظاهر و عشقِ مجازی روی آورده‌اند و در آن مانده‌اند، مردودند و آن‌ان که به معنا و عشقِ حقیقی پی برده‌اند و عشقِ مجازی و صورتِ حسن را نادیده گرفته‌اند، البته از یک تجربهٔ ژرف عرفانی بی‌بهره‌اند. کاملِ مکمل و عارفِ عاشق آن است که عشقِ مجازی، مقدمهٔ عشقِ حقیقی او شده باشد که:

وان دگر گرچه سوی صورت، رو آورد، نیست قیدِ صورت او^۳
 پیشِ او حسنِ صورت و معنی چون دو آینه‌اند و داده جلی
 دیده بر هر کدام بگشاید جز جمالِ خدای نُنماید
 به‌بصرِ صورتِ جهان بیند به‌بصیرتِ جمالِ جان بیند
 هیچ چیز از متاعِ این دو سرای نشود پیشِ او حجابِ خدای^۴

۱. باخرزی، مقامات، ۱۳۸.

۲. البته جامی عشق به جمالِ انسانی را در صورتی درست می‌دانسته است که عارف از مرتبهٔ نفس گذشته باشد و گرنه با نفس زیستن و به عشقِ مجازی پرداختن چیزی جز «اباحت» نخواهد بود. لاری، تکمله، ۶-۷.

۳. نظیر این سخن مولوی است که چون کسی پیش او گفت که او حدالدین کرمانی «مردی شاهدباز بود اما پاکباز بود، کاری ناشایست نمی‌کرده». مولانا گفت: «کاشکی کردی و گذشتی». جامی، نفحات‌الانس، ۴۶۳.

۴. جامی، سلسله‌الذهب، ۲۰۶.

باری، گفتارهای جامی در این مورد، مبتنی بر این است که او از آغاز جوانی تا روزگار پیرانه‌سری «دغدغه عشق» داشته است.^۱ حتی گفته‌اند که او مدّتی بر جمالی خیالی عشق می‌ورزید و وقتی چون وضو می‌گرفت، دستش را در عالم تخیل دستِ معشوق تصوّر کرده بود و با آن معاشقه می‌کرد.^۲ و هم در ایّام اشتغال به نظم یوسف و زلیخا بر صورتی خیالی عشق می‌ورزید و بر اثرِ حالتی که از معاشقه با صورتِ خیالی پیدا می‌کرد، به سماع می‌پرداخت.^۳ با این همه جامی بر این باور بود که عشق را باید پنهان داشت و در سلوک، راز و رمزِ آن را آشکار نساخت. از سوی دیگر او در عشقِ صوری و صالِ معشوق را مضر می‌دید و فراق را مؤثر و مفید می‌یافت. اگر گاهی با معشوق روبرو می‌شد با فوریت از او دور می‌شد و دوری از معشوق را لذّت بخش می‌دانست.^۴

این تصوّر جامی از عشقِ مجازی البتّه ناشی از حدیثِ موضوعی مشهوری است که بیشترِ صوفیه به استنادِ آن، عشقِ مجازی را مقدّمه عشقِ حقیقی دانسته‌اند: مَنْ عَشَقَ وَكْتَمَ فَمَاتَ، مَاتَ شَهِيداً.^۵ اما آیا جامی به عشقِ آن سرای رسیده است؟ این سؤال است که سرگذشت او به آن پاسخی مثبت نمی‌دهد. عشقِ «آن سری» و «آن سرایی» در تاریخ تصوّف، صوفیانی ساخته است مانند ابوسعید مهنه‌ای، عطار

۱. اهالی عصر به خاطرِ توجه جامی به عشقِ نوباوگان او را سرزنش می‌کردند و او می‌گفته است:

کارِ جامی عشقِ خوبان است و هر سو عالمی در پی انکارِ او، او همچنان در کارِ خویش لاری، تکمله، ۳

۳. همان، ۷.

۲. لاری، همان، ۵.

۴. همانجاها.

۵. کسی که عشق ورزد و پنهان دارد، پس بمیرد، شهید مرده است.

نیشابوری، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، مولانای رومی و مانند آنان. آثار جامی هم که در آنها ادعای عشق و عاشقی کم نیست، بوی عشق و جنون عاشقانه را نمی‌توان از آنها دریافت. شاید این بیت جامی:

مزن بیهوده لافِ عشق جامی فأنَّ العاشقين لهم علامات

در حق او قولی باشد صادق، که خود مصداقِ سخنش بوده است. به هر حال، جامی بیش از آنکه خود حکایت‌سازِ عالمِ تصوّف و عرفان بوده باشد، حکایت‌گرِ عارفان و صوفیان بوده است. و بیش از آنکه حسّیتِ صوفیانه و عرفانی در درون او اضطراب و ناآرامی خلق کرده باشد، دانش عرفانی و شناختِ علوم خانقاهی، از او، محقّق نظریه‌ها و اندیشه‌های عرفانی و خانقاهی ساخته است. به این اعتبار می‌توان گفت که جامی به حیثِ پُلی استوار در تاریخ تصوّف ایران درخورِ بررسی است، پُلی که بسیاری از زمینه‌های اندیشگیِ تصوّف خراسان و عرفانِ غربِ جهان اسلام از روی آن عبور کرده و به ادوارِ متأخر رسیده است. به این لحاظ جامی درخورِ تأمل فراوان است، خاصّه که او تصوّفِ زلالِ خراسان را در دوره‌ای از تاریخ تصوّف درخورِ طرح یافت که بسیاری از عارفان و خانقاهیان ایران در آن ایام شدیداً مرعوبِ منظومه فکریِ ابن عربی شده بودند و جز بحث و بررسی فصوص‌الحکم و الفتوحات‌المکیّه در خانقاههای ایران چیزی دیده نمی‌شد. عارفانِ باذوق و دارای مواجید عرفانی هم بیشتر به مجموعه اصطلاحاتِ ابن عربی توجه داشتند و شعر فارسی را در خدمتِ شاعرانه ساختنِ تفکرِ عرفانیِ ابن عربی به کار گرفتند. جامی هم از جمله همین شاعران و ادیبان بود. همچنان‌که بعد از این خواهیم گفت، بسیاری از دستمایه‌های منظومه‌ها، غزلها، رباعیها و دیگر انواع

نظم جامی چیزی جز جهان‌بینی عرفانی ابن عربی را انعکاس نمی‌دهند تا جایی که می‌توان پاره‌ای از ابیات او را، فقط و فقط، ترجمه منظوم نگارشهای محیی‌الدین عربی دانست، عاری از هر گونه عاطفه یا تجربه شاعرانه. اما چیزی که آثار منظوم و منثور جامی را به قیاس با آثار صابن‌الدین ترکه اصفهانی، سیدقاسم انوار، شاه نعمت‌الله ولی، آذری اسفراینی، اسیری لاهیجی و دیگر صوفیان معاصرش، ممتاز می‌دارد و متفاوت، اشارات، تمثیلات، حکایات و به‌طور کلی صبغه اندیشگی عرفان خراسانی است و ایرانی.

به تعبیری دیگر، جامی اگرچه به‌عنصر غالب عرفان و تصوّف در قرن نهم هجری – که پایه و مایه آن را جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی ابن عربی تشکیل می‌داده – پیوسته و وابسته بوده است اما مایه‌های مزبور به‌هیچ‌وجه او را با اندیشه‌های زلال و صاف تصوّف ایران پیش از مغول بیگانه نساخته است. جامی در بهارستان، روضه نخستین را به‌سخنان مشایخ صوفیه – خاصه پیران خراسانی – اختصاص داده است.^۱ دیوانهای دوم و سوم او هم بارها با نام و نشان مشایخ ایرانی و سخنان آنان زیب و زینت یافته.^۲ در مثنویهای هفتگانه او نیز بارها به‌اشارات و نکته‌های بایزید بسطامی، شاه‌شجاع کرمانی، ابوعلی رودباری، ابوسعید ابوالخیر، روزبهان بقلی شیرازی، عین‌القضات همدانی، ابوتراب نسفی، سنایی غزنوی استناد و استشهاد شده است.^۳ و البته در مواردی اشارات‌شان تفسیر و تبیین شده یا به‌تبع نظام فکری آنان قصه یا داستانی ساخته شده است. چنانکه به‌پیروی از شیخ صنعان عطار نیشابوری، جامی قصه عاشق

۱. بهارستان، ۲۹-۳۵.

۲. دیوان کامل جامی، فهرست نام کسان.

۳. هفت اورنگ، ۱۵۷، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۲۰، ۳۹۶، ۴۶۱، ۵۱۰، ۵۶۹.

شدنِ دختر ترسا بر جوانِ مسلمان را ساخته و به عکسِ شیخِ صنعان، دخترِ ترسا را عاشقِ جوانِ مسلمان نشان داده که پس از مرگِ جوانِ مسلمان، دختر ترسا سخت اندوهناک شده و آتشِ عشقِ جوان او را به کیشِ مسلمانی کشیده و در مسلمانی در غمِ معشوق درگذشته است و مسلمانان او را در کنارِ مزارِ معشوقِ مسلمان به خاک سپرده و بر سنگِ مزارِ آنان ابیاتی حک کردند، اما چون فردای آن روز، همراه راهبی مسیحی بر سرِ مزار آمدند، دیدند که:

بود کرده رقم به خون جگر	زیر آن بیتها سه چارِ دگر
که: عجب زین سفر بیاسودم	وصل جانان ازین سفر سودم
به عنایت رضای من جستند	نامهای خطای من شستند
یافتم بار در جوارِ خدای	داد در پیشگاهِ قربتم جای
منم امروز و دولتِ سرمد	دامنِ وصلِ یار و عیش ابد
گفت راهب: چو خواندم این دوسه حرف	نوری اندر دلم فتاد شگرف
خاطرِ من بر آن گرفت آرام	که بود دینِ حق همین اسلام
کردم از جان و دل بر آن اقرار	گشتم از دینِ دیگران بیزار ^۱

توجه جامی به مشایخ خراسانی و اشاره‌ها و نکته‌های آنان بی‌گمان یکی از عللِ استمرار، دوام و جریانِ عرفانِ ایران در میانِ اهالی قرن ۹ ه.ق. و پس از آن بوده است؛ زیرا همچنان که خواهیم گفت، نشرِ گسترده و بسیار وسیع آثارِ ابن عربی در ایران و شرقِ جهان اسلام اسبابِ غریب ماندنِ عرفانی شد که در متنِ زندگی توده مردم جاری و ساری بود، عرفانی که بهره‌ای انبوه از مردم پیش از مغول با آن می‌زیستند: عرفان خراسان.

عارفی که از میانِ عارفان خراسانی ذهنِ جامی را بیش از دیگران

به خود معطوف داشت، جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی بود. آوازه فراگیر مولانا در قرن ۹ ه. ق. به حدی بوده است که برای شناخت جامی از وی هیچ سبب و علتی درخور طرح نیست اما باید دانست که مثنوی و دیوان کبیر در میان نقشبندی خراسان شهرت داشته و در محافل خانقاهی آنان مثنوی خوانی معمول بوده است. گفته‌اند که بزرگان نقشبندی مانند خواجه محمد پارسا به دیوان شمس تفال می‌زده‌اند.^۱ هم از اسناد آن عصر برمی‌آید که جامی با مولویان قونیه رابطه داشته است و یکی از احفاد مولانا مدتی در هرات نزد او بوده و جامی به‌وی علاقه بسیار نشان می‌داده است.^۲ این موارد هم بر شناخت دقیقتر جامی از آثار مولوی مؤثر بوده است. اگرچه تراجم احوال بهاء‌ولد، سید برهان‌الدین محقق ترمذی، مولانا، شمس تبریزی و سلطان ولد در نفحات‌الانس مبتنی بر آن است که جامی احوال و اقوال آنان را بر مبنای مناقب‌العارفین شمس‌الدین افلاکی می‌شناخته است.^۳ اما مجموعه آثار و نگارشهای عرفانی او حاکی از آن است که مثنوی و دیوان غزلیات مولانا را به‌درستی خوانده بوده و از حوزه ذهن و زبان مولانا متأثر شده است.

تأثیر مولوی بر جامی و جوهری گونه‌گون دارد. او هم از زبان مولانا متأثر شده است و هم از اندیشه و تفکر وی بهره‌ور گشته است و نیز هم به ساخت شعر و وزن آثار منظوم مولوی نظر داشته و به تتبع آنها اهتمام کرده است. پیوند روحانی مولانا و شمس در نزد جامی حیثیت مثل یافته است مثلی درخور تمجید و بزرگداشت، که رابطه خود و معشوقش را با آن می‌سنجیده است:

۱. جامی، نفحات‌الانس، ۳۹۸. ۲. لاری، تکمله، ۳۳.

۳. نفحات‌الانس، ۴۵۹-۴۷۱؛ بسنجید با مناقب‌العارفین، بخش احوال نامبردگان.

آلا ای ماه تبریزی که چون خور نشاید کرد در رویت نظر تیز
چو مولاناست جامی مستِ عشقت تو بارخسارِ رخشان شمسِ تبریز^۱

غزل‌های مولانا، جامی را به تقلید و تتبع واداشته است به طوری که جامی غزل‌هایی در وزن، قافیه، ردیف و متضمنِ موسیقی غزلیات شمس ساخته است. ما به هنگام بحث از پسند‌های ادبی جامی، به نمونه‌هایی از غزل‌های مولوی و او توجه دادیم^۲. اما تتبع او از ساختارِ زبانی، وزنی و موسیقایی غزلِ مولوی محدود به دیوان شمس نمی‌شود، او گاهی ابیاتِ مثنوی را در ضمنِ غزل تضمین می‌کند:

دور از آن لبِ جان یکی نالان نی است
بشنو از نی چون حکایت می‌کند
زان لبِ همچون شکر مانده جدا
از جدایی‌ها شکایت می‌کند^۳

نمونه مذکور از تعلّق خاطر جامی به مثنوی خبر می‌دهد، تعلّقی که برخی از معاصرانِ ما را بر آن داشته تا این ابیاتِ شیخ بهایی را که:
من نمی‌گویم که آن عالیجناب هست پیغمبر ولی دارد کتاب
مثنویِ معنویِ مولوی هست قرآنی به لفظِ پهلوی
به‌وی نسبت دهند^۴.

باری، جامی از مثنوی شدیداً تأثیر پذیرفته است. ترکیباتِ مثنوی‌وار در آثارِ منظوم او کم نیست. در مثنوی‌های هفتگانه او - هفت اورنگ - با تصفّح اجمالی می‌توان چندین ترکیبِ مثنوی را در ضمنِ هر چند صفحه آنها مشاهده کرد که با یک بار دیدن، ذهنِ خواننده را متوجّه مثنوی مولوی می‌کند، بیت‌هایی از این دست:

۱. جامی، دیوان، ۴۳۹، ۲۴۸.
۲. به فصل ۴ همین کتاب رجوع کنید.
۳. دیوان، ۳۲۱.
۴. شیمل، شکوه شمس، ۵۱۳.

لا نهنگیست کاینات آشام عرش تا فرش درکشیده به کام
وارهانم ز ننگ این تنگی برسانم به رنگ بی رنگی^۱

علاوه بر این، عارف جام یکی از مشهورترین و مهمترین منظومه‌های خود - سلمان و ابدال - را به وزن مثنوی ساخته و به هنگام منظوم کردن آن داستان حکمی، حالش را قرین مولانا یافته و خویشتن را به «قافیه اندیشی» متهم داشته است!^۲ علاوه بر آن، در منظومه‌های جامی به حکایت‌های کوتاهی برمی‌خوریم که بر اثر تأثیر مثنوی پرداخته شده‌اند. او حکایت «نحوی و عافی و صوفی» را که از بار معنایی اصطلاحات یکدیگر بیگانه بودند و به این مناسبت از اختلاف با یکدیگر اجتناب نمی‌کردند زیر:

وین خلافی که می‌شود مفهوم هست ناشی ز اختلاف مفهوم^۳

دقیقاً از روی داستان «منازعت چهار کس جهت انگور» مثنوی (دفتر دوم / ب ۳۶۹۳) با تأملی بر قصه «نحوی و کشتیاب» (دفتر اول / ب ۲۸۴۸) بر ساخته که البته تقلیدی است توأم با دگرگونیهای لازم^۴، که جامی عموماً در قلمرو تتبع و تقلید از غزل‌های حافظ، هم به باریکی و ارزشی اندک آن آشنا بوده است.

۱. هفت اورنگ، ۷، ۱۸، اگر بسامدِ واژگان ترکیبی هفت اورنگ فراهم آید و با واژگان مولوی در مثنوی سنجیده شود، محقق خواهد شد که جامی پس از خمسة نظامی، بیشترین ترکیبات زبانی را از مولوی اخذ کرده است.

۲. نسبتی دارد به حال من قوی این دو بیت از مثنوی مولوی
کیف یأتی النظم لی والقافیه بعد ضاعت اصول العافیه
قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

سلمان و ابدال، ۳۲۰-۳۱۹

۳. سلسلة الذهب، ۷۳-۷۴.

۴. جامی ساخت قصه نحوی و مفهوم داستان منازعت چهار کس... را به هم آمیخته و داستان نحوی و عافی و صوفی را ساخته است. البته داستان نحوی به صورتی که جامی نظم کرده، هم در متون ادبی دیده می‌شود.

گرایش جامی به مثنوی سبب شده است تا بر «نی» و «نیستان» و بارِ معنایی آن تأملی بورزد و گزارشی به نظم و نثر فراهم آورد که بعدها به النائیة (نی نامه) شهرت یافته است. نی نامه هرچند به گزارشِ دو بیت نخستین مثنوی محدود شده، اما بیشترِ شارحانِ شرقیِ مثنوی را متوجه خود ساخته است تا جایی که بیشترین آنان در شرحِ «نی» و «نیستان» نظری جامی را پسندیده و حتی آن را نقل کرده اند.^۱

درکِ جامی از «نی» - که یکی از مفاهیم آن را در بیتِ نخستِ مثنوی به «مولانا» تعبیر کرده است^۲ - حاکی از دقتِ اوست بر مثنوی، هرچند ممکن است که در دریافتِ مزبور به شارح مشهور مثنوی - حسین خوارزمی - هم توجه داشته بوده است.^۳ با این همه دریافتِ جامی از «نیستان»، دریافتی است که به قولِ بدیع الزمان فروزانفر «بسیار بی مَرّه و دور از سیاقِ کلام مولانا» است.^۴ زیرا او «نیستان» را به غیبِ اول و تعینِ اول یا غیبِ ثانی و تعینِ ثانی تفسیر می کند.^۵ این واژه ها از جمله مصطلحاتی است که ابن عربی در قلمرو خداشناسی و جهان شناسی عرفانی درخورِ طرح یافته است به طوری که غیب یا تعینِ اول عبارت است از «حقایق وجود بدون تعین و امتیاز علمی در ذاتِ حق»، و غیب یا تعینِ ثانی به حقایقِ موجودات با تعین و امتیاز علمی گفته می شود که همان اعیان ثابت اند.^۶

باری، نی نامه حکایت از آن دارد که جامی خواسته است تفکرِ عرفانی مولوی را با اندیشه های ابن عربی تبیین کند. به این جهت رأی

۱. ولی محمد اکبرآبادی، مخزن الاسرار، ۴/۱-۵؛ بسنجید با بدیع الزمان فروزانفر، شرح

مثنوی شریف، ۹/۱-۱۰.

۲. نی نامه، ۲۰۷.

۳. بدیع الزمان فروزانفر، همان، ۷/۱.

۴. جامی، نی نامه، ۲۰۹-۲۱۰.

۵. همو، همانجاها.

۶. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ذیل «غیب» و «تعین» و «عین».

او در مثنوی‌شناسی، التقاطی است که آب زلال گوارا و عطش‌زدای مثنوی با شربت صاف اما داغ و سوزانِ فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه تفسیر - بلکه تأویل - شده است. کاری عبث و بیهوده که متأسفانه در اواخر سده هشتم و اوایل قرن نهم هجری در میان شارحان مثنوی و فصوص‌الحکم شیاع داشته است. تاج‌الدین حسین خوارزمی - که از شارحان مشهور مثنوی و فصوص‌الحکم در سده‌های مزبور محسوب است^۱ - با آنکه مقدمات شرح مثنویش - جواهرالاسرار - را بر مبنای ترجمه مقدمه شرح فصوص‌الحکم داود قیصری و چند اثر دیگر عرفانی ساخته، اگرچه در گزارش متن مثنوی به‌ندرت به اشارات و عبارات ابن عربی توجه کرده است. با این همه جواهرالاسرار حاکی از آن است که نخستین گزارشگران مثنوی به آمیزش دو جهان‌بینی کاملاً جداگانه و مستقل مولانا و ابن عربی پرداخته‌اند. علت آمیختگی تفکر مولانا و ابن عربی البته به‌خاطر این بوده است که مثنوی و فصوص‌الحکم (صورت مشروح آن: الفتوحات المکیه) از مشهورترین و مقبولترین آثار خانقاهی در سده هشتم هجری - و پس از آن نیز - به‌شمار می‌رفته و بیشترین محققان صوفی آثار مذکور را می‌خواندند و در مجالس و نگارشهای خانقاهی مسائل و مباحث خود را به‌استناد آنها درخور توجیه می‌دیدند. این راه و رسم خانقاهی به‌نوعی آمیختگی و التقاط بین تصوف خراسانی-ایرانی و عرفان مغربی انجامید که نماینده بسیار موجز آن را در پاسخ شیخ محمود شبستری به پرسشهای امیر حسینی غوری هروی - گلشن راز - می‌توان دید.

گزارشگران مثنوی و فصوص‌الحکم هرگز به‌غیر عادی بودن

۱. مایل هروی، ابن عربی در ایران، بخش نخستین شارحان فصوص‌الحکم در شرق جهان اسلام.

آمیختگی تفکر مولانا و ابن عربی توجه نداشتند و بر طبق عادت مرسوم و معمول آن را با این و این را با آن درخور تفسیر و تشریح یافتند. آنان هرگز نیندیشیده بودند که مولانا در جستجوی «فتوحات زکی» بود نه در پی «فتوحات مکی»^۱! و جان کلام اینکه هیچ کدام از آنان این نکته را پی نگرفتند که مولانا به مفهومی مشهور به «انسان کامل» - که یکی از مفاهیم کلیدی در تفکر ابن عربی است^۲ - قایل نیست. او سخن از «مرد حق» می گوید و «ولی قایم»، نه انسان کامل^۳ به معنای انسانی اساطیری و گنوستیکی^۴.

البته نمی توان نادیده گرفت که مشترکاتی در اجزای تفکر عرفان مولانا و ابن عربی وجود دارد و هم مشترکاتی در اجزای تجربه های صوفیانه آن دو طبیعی به نظر می رسد، اما باید دانست که ابن عربی، با وجودی که از عرفان شرق جهان اسلام، خصوصاً ایران، متأثر بوده

۱. افلاکی، مناقب العارفین، ۴۷۰/۸.

۲. البته باید دانست که پیش از ابن عربی، بایزید بسطامی برای نخستین بار از ولی پی تحت عنوان «الکامل التام» یاد کرده که در ساخت واژگان و بار معنایی بسیار نزدیک به انسان کامل ابن عربی است (م. قشیری، الرسالة، ۳۷۷، گفتنی است که این اشاره قشیری در ترجمه رساله قشیری، ص ۴۳۲ نیامده و از نظر مرحوم استاد بدیع الزمان فروزانفر نیز پوشیده مانده است).

۳. جای بسی شگفتی است که هنوز مترجمان و برخی محققان عرفان پژوه معاصر، وقتی درباره مولانا و رای او درباره کاملیت انسان سخن می گویند یا ترجمه می کنند، با جرأت و گشاده دستی اصطلاح «انسان کامل» را در حق تفکر او به کار می برند. علت این گشاده دستی آن است که وقتی محققان باختر در مورد مولانا واژه perfect man را به کار می گیرند، آن را به جای «مرد حق» مولانا می گذارند، زیرا اولاً واژه ای هموزن آن ندارند و ثانیاً تحت تأثیر اشتباه شارحان قدیم مثنوی قرار گرفته اند. مترجمان فارسی زبان می بایست به قلمرو اصطلاح در زبان خود معطوف باشند و perfect man انگلیسی را در خصوص تفکر مولانا به «مرد حق» و «ولی قائم» برگردانند نه انسان کامل، که در هیچ یک از آثار مولانا دیده نمی شود.

است و لیکن روشن است که او شدیداً در سایه عرفان و گنوسیسم هلنی نشیمن داشته است با منظومه و زنجیره‌ای از انبوه مزاحم اصطلاحات. در حالی که مولانا از منشور عرفان اسلامی-ایرانی، و زبانی متأثر از همین عرفان، انسان، جهان و خدا را شناخته است. اگر ابن عربی رشته «حقیقت محمدیه» [الحقیقة المحمدیه] را بر اثر تأثیر تفکر یونانی در تاریخ مقدس آدم تا خاتم می‌دواند، مولوی در شعاع «نور محمدی» همان خاصیت را در آینه محسوس می‌بیند. «حقیقت» در این خصوص، وجهی یونانی دارد و «نور» البته وجهی اسلامی-ایرانی^۱.

به هر حال، جامی نیز در مثنوی‌شناسی همانند دیگر گزارشگران پیشین و متأخر، مولانا را از منشور ذهن و زبان ابن عربی شناخته است. البته او نه تنها مولوی که برخی دیگر از عارفان خراسانی را هم با زبان و تعبیرات محیی‌الدین عربی می‌شناساند. چنانکه درباره ابوسعید ابوالخیر گفته‌اند که:

هرگز خویشتن را «من» و «ما» نگفته است. هر کجا ذکر خویش کرده است، گفته است: ایشان چنین گفته‌اند و چنین کرده‌اند.^۲

درست است که صوفیه از کاربرد و استعمال ضمایی که در ضمن آنها نوعی منیت و آنانیت حس می‌شده، امتناع می‌کرده‌اند. قصه «آن کس که در یاری بکوفت...» در مثنوی (دفتر اول / ب ۳۰۶۱) نمونه بسیار روشن و مسلم این طرز تفکر است. ظاهراً ابوسعید هم در ضمیرهای «من» و «ما» بوی آنانیت درمی‌یافته و در سخن، ضمیر غایب «ایشان» را — که بوی منیت نداشته — به کار می‌بسته است. البته باید توجه داشت که احتمالاً ابوسعید با عادت کلامی سوم شخص

۱. برای تفصیل این بحث ← مایل هروی، ابن عربی در ایران.

۲. میهنی، اسرارالتوحید، ۱۵/۱.

غائب (ایشان، صورت تعظیم یافته او) سخن می گفته است. این عادت کلامی در گونه های فارسی خراسانی تا ادوار اخیر متداول بوده و هنوز هم در مواردی که متکلم از موضع بلند و بزرگوارانه سخن می گوید، به این عادت زبانی معتاد است. با این همه، این ضمیر غایب نرمک در میان صوفیه بار معنایی عرفانی گرفته است و تقریباً معنایی معادل «شیخ» پیدا کرده و برخی از مشایخ صوفیه هم به نام «ایشان» خوانده شده اند. جامی نیز با توجه به بار معنایی عرفانی ضمیر مذکور، این عادت زبانی ابوسعید را یک ارزش عرفانی دانسته است اما اشکالی که در شناخت او از این موضوع دیده می شود، موضوعیت دادن آن است با تفکر وحدت وجودی ابن عربی، به این صورت:

...گر تو گویی که شیخ دین ز چه رو	لفظ ایشان وظیفه ساخت نه او
گویمت زان که لفظ او مطلق	هست اشارت سوی هویت حق
پیش چشم شهود دیده و ران	محو باشد هویت دگران
در عبارت چو او و هورانند	غرض از او و هو، همو دانند
نیست مشهود جز هویت او	لا هو فی الوجود الا هو
وان هویت که واحدست و احد	برتر از وهم کثرتست و عدد
لیک چون در عدد شود ساری	رو نماید تعددی طاری
به تک و پو چو مرد وحدت جوی	از تعدد نهد به وحدت روی
سر وحدت بر او شود غالب	وصف کثرت از او شود غایب
چون شود دور کثرتش ز نظر	لفظ ایشان به آن بود درخور ^۱

باری، جامی به عرفان و عارفان ایرانی از روزنه ای نگاه کرده که به تفکر ابن عربی فراگرد آن را گرفته بوده است. و البته این مه آلود بودن روزنه مذکور در عصر جامی امری بوده است بدیهی. در این دوره، در

تمامی خانقاههای ایران، سخن از ابن عربی، فصوص الحکم و فتوحات مکی او بوده و نه تنها در خانقاهها، که بر منابر مساجد و مجالس و عظم تذکیر نیز آرای شیخ محیی الدین عربی مطرح بحث بوده است.^۱ آخرین مخالفت‌های بنیادین و دقیق صوفیه ایران با آرای ابن عربی، در نیمه نخست سده هشتم پایان یافته بود، طریقه‌ها و سلسله‌هایی از تصوّف ایران که نخست با ابن عربی در ستیز بودند و آثار او را رد و طرد می‌کردند، از اواخر همان نیمه نخست قرن ۸ ه. ق. به آثار او روی آوردند و مخالفت را به موافقت و حتی مدافعت از ابن عربی و نگارش‌هایش تبدیل کردند.^۲ این روحیه فراگیر سبب شد تا همزمان با ابن عربی‌شناسی در ایران، گونه‌ای از ابن عربی‌مآبی نیز گسترش یابد و همین زمینه خود سبب شد تا همه صوفیان و خانقاهیان اواخر سده هشتم و قرن نهم خود را به زبان اصطلاحی ابن عربی مجهز سازند. جامی نیز از اهالی این عصر بود و البته می‌بایست به زبان عرفان محیی الدین توغّل می‌کرد.

ظاهراً جامی نخست از طریق آثار خواجه محمد پارسا با ابن عربی آشنا شده است، زیرا محمد پارسا از جمله مشایخ نقشبندی بود که پاره‌ای از آرای ابن عربی را به صورت محققانه در آثارش — خصوصاً فصل الخطاب — مجال طرح داده و درباره آثار وی گفته بود:

فصوص جان است و فتوحات دل... هر که فصوص را نیک می‌داند، وی را داعیه متابعت حضرت رسالت (ص) قوی می‌گردد.^۳

۱. فخرالدین علی، رشحات، ۲۴۵/۱.

۲. برای اطلاع بیشتر از علل موافقتها و مخالفت‌های مشایخ صوفیه ایران با ابن عربی — مایل هروی، ابن عربی در ایران، فصل ۲، پایان مخالفتها.

۳. فخرالدین علی، همان، ۲۴۴/۱.

سوی آثارِ خواجه پارسا، مجالسِ وعظ و تذکیرِ خواجه شمس‌الدین محمد کوسویی آگاهی جامی را در موردِ آرای ابن عربی دقیقتر و وسیع‌تر کرد. توصیفی که جامی از شیخ مذکور کرده است به‌صورت ضمنی مؤید بهره‌برداری او از توجیهاتِ ابن عربی و ایر کوسویی هم هست. جامی می‌گوید:

خواجه کوسویی مصنفاتِ حضرت شیخ محیی‌الدین را معتقد بودند و مسئله توحید را موافقِ وی تقریر می‌کردند و آنرا بر سرِ منبر در حضورِ علمای ظاهر چنان بیان می‌فرمودند که هیچ‌کس را بر آن مجالِ انکار نبود...^۱

علاوه بر آثار و گفتارِ مشایخ مذکور، نگارشهای صدرالدین قونوی از جمله مهمترین مآخذِ جامی به‌لحاظِ شناختِ آرای ابن عربی محسوب است. او که در ۸۶۳ ه. ق. شرحی بر نقش‌الفصوص شیخ اکبر به‌نام نقد‌الفصوص نوشت، با آثارِ قونوی و اصحابِ او و هم با نگارشهای شارحان فصوص مانند عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، سعید فرغانی، مؤیدالدین جندی و حسین خوارزمی آشنا بود و بیانِ اشاراتِ محیی‌الدین را از لابلای نگارشهای آنان می‌جست و از میان آنان البته صدرالدین قونوی را تبجیل می‌کرد و بر این باور بود که ابن عربی را می‌بایست از طریق سخنان و نگارشهای او شناخت.^۲

اینکه جامی از طریقِ آثارِ شارحانِ ابن عربی و مشایخ عصری تا ۸۶۳ ه. ق. به‌چه میزان با منظومه فکری شیخ اکبر آشنا شده است،

۱. نقحات‌الانس، ۴۹۷؛ بسنجید با فخرالدین علی، همانجایها.

۲. دهدار، رسائل، ۱۹۱. جامی خود گفته است که من نزدیک ده پانزده سال آثارِ ابن عربی می‌خواندم و چیزی نمی‌فهمیدم تا آنکه آثارِ قونوی را مورد توجه قرار دادم و به‌رأی و نظرِ ابن عربی پی بردم زیرا او آرای شیخ را «به‌روشنتر و جوی و صریح‌تر صورتی بیان کرده بود». باخرزی، مقامات، ۹۰-۹۱.

سؤال‌ی است درخورِ طرح، که پاسخش را می‌توان از تأمل بر نقدالنصوص او به‌دست آورد. نقدالنصوص گزارشی است بر نقش‌الفصوص، یعنی صورتِ فشردهٔ فصوص‌الحکم که مؤلف آن فراهم آورده. جامی در این شرح بر اساس شرح‌ها و گزارش‌ها و حلقه نگارش‌های اصحابِ ابن‌عربی، و خصوصاً آثارِ صدرالدین قونوی و هم با نقلِ اشعاری از مولانا، عطار و دیگران اثری ساخته و پرداخته است که به‌حیثِ یک اثرِ آموزشی، همیشه مفید تصوّر شده است و لیکن باید دانست که به‌لحاظِ تأملات و دریافتهای عرفانی به‌پای هیچ‌یک از شرح‌های فارسی و تازی فصوص‌الحکم — که پیش از جامی فراهم آمده‌اند — نمی‌رسد و به‌اعتبارِ تحقیقاتِ معطوف به‌منابع دست‌اول و سرچشمه‌های پژوهشی، اگر محقق به‌مآخذِ جامی دست بیابد، نقدالنصوص را نمی‌تواند به‌حیثِ مأخذی اجتهادی و عمیق‌موردِ مراجعه و ارجاع قرار دهد.

اما جامی پس از تألیفِ اثرِ مذکور، تأمل و بررسیِ آرا و آثارِ ابن‌عربی و اصحابش را پی‌گرفته و یک‌دهه پس از تألیفِ نقدالنصوص، در شناختِ منظومهٔ تفکرِ محیی‌الدین پخته‌تر شده و آرای او را به‌فارسی، رساتر نوشته است. لویح رساله‌ای است که در حدودِ همین روزگار تألیف شده است.^۱ مؤلف در این اثر اندیشهٔ وحدت وجود محیی‌الدین را بسیار رسا و در عین حال با اختصارِ تمام، مجالِ طرح داده است.^۲

۱. سالی تألیفِ لویح را عده‌ای، حدود ۸۷۰ ه. ق. دانسته‌اند (چیتیک، مقدمهٔ نقدالنصوص، بیست و سه). اما همچنان‌که در فصل ۲ این کتاب گفتیم، تألیف آن چند سال پس از ۸۷۰ در میانهٔ راهِ همدان- بغداد صورت گرفته است.

۲. جامی، لویح، صص ۶۸-۱۱۰.

البته، هنوز جامی در این سالها (۸۶۳-۸۷۴ ه.ق.) پاره‌ای از مواضع مشکل الفتوحات المکیه ابن عربی - و طبیعتاً فصوص الحکم را نیز - نمی‌دانسته است تا آنکه در ۸۸۴ ه.ق. در تاشکند از خواجه عیبدالله احرار برخی از آن مشکلات را پرسیده و با شرح و تفسیر احرار بر آنها وقوف یافته است. فخرالدین علی کاشفی در این مورد گزارش داده است که:

روزی حضرت مخدومی (جامی) به حضرت ایشان (احرار) گفتند که ما را در بعضی از مواضع فتوحات مشکلات است که حلّ آن به مطالعه و تأمل میسر نیست. حضرت ایشان مرا امر کردند تا فتوحات به مجلس آوردم. و حضرت مخدوم آن محل را که مشکلتر بود، پیدا کرده، به عرض رسانیدند و عبارت حضرت شیخ را خواندند. حضرت ایشان فرمودند که لحظه‌ای کتاب را مانند^۱ تا مقدمه گویم. پس درایستادند و تمهید مقدمات کرده، بسی سخنان عجیب و غریب گفتند. بعد از آن فرمودند که اکنون به کتاب رجوع کنیم. چون کتاب را گشادند و ملاحظه کرده شد، مقصود در غایت وضوح و ظهور بود^۲.

از دهه هفتم سده نهم هجری، دغدغه فکری جامی شناخت آرا و آثار ابن عربی بوده است. آثار منظوم و منثور او از ۸۷۵ ه.ق. به بعد حکایت از آن دارد که او به معنای دقیق کلمه در آثار شیخ اکبر انغمار یافته بوده و زبان او از این دوره به بعد شدیداً تحت تأثیر واژگان اصطلاحی ابن عربی، در حال ساخته شدن بوده است. در ۸۸۶ ه.ق. که شرح مشهورش را بر لمعات فخرالدین عراقی نوشته است: أشعة اللمعات - نشان از آن دارد که در فضای اندیشه او چیزی جز ذهن و زبان

۱. مانند: گذاردن.

۲. رشحات عین الحیات، ۲۵۰/۱.

ابن عربی حضور نداشته است. و البته شناخت او از اصطلاحات و مفاهیم محیی الدین در این دوره بسیار پخته و ژرف شده است. اشعة اللمعات نمونه بسیار روشنی است که پختگی جامی را در حوزه اندیشه شیخ اکبر می‌نمایاند.

در حوالی همین روزگار - که ابن عربی مآبی فراگیر شده بود و حتی دربار تیمورزادگان را فرا گرفته بود - وقتی در مجلس سلطان حسین میرزا، فقیهان در جامع هرات، ابن عربی را به لحاظ اینکه برای فرعون ایمان اثبات کرده بود، تکفیر کردند. سعدالدین احمد تفتازانی - که شیخ الاسلام هرات بود - بر فقها برآشفته و به استناد آنکه صدرالدین قونوی از محیی الدین دفاع کرده است، به استظهار رای و نظری وی پرداخت. فقیهان، قونوی را نیز تکفیر کردند و در این زمینه به قدری اصرار ورزیدند تا سلطان حسین به مقابله آنان پرداخت و علیه آنان گفت:

و اویلا درین زمان کو فقیهی که قدم صدق و دیانت در حریم حرم امانت نهاده، فرقی فراق حق از باطل تواند نمود؟! و کو صوفیی که نقد عقاید دینی و اعمال یقینی او را به مقدار عیار مکشوف نظر بصیرت و اعتبار تواند گردانید؟ این گروه نامی که خود را فقیه می‌نامند، اطلاق لفظ «فقیه» بر ایشان به حسب اصطلاح نیز تعدری دارد، چه هیچ یک از ایشان راه به یک مسئله از آن علم خاص نمی‌توانند برد که مستخرج از کجاست...^۱

با این سخنان سلطان فقیهان سکوت کردند اما برخی از صوفیه مانند شمس الدین کوسی جامی و شمس الدین محمد تبادکانی، ایمان فرعون را به خاطر آنکه «ایمان باس» بود، رد کردند و ابن عربی را

به خاطرِ دفاع از ایمان فرعون مردود شمردند. در این نوبت، جامی به معارضه برخاست و آنان را اسکات کرد. از آنجا که نوع دفاع جامی از این مسئله، چونی و چندی شناختِ او را از ذهن و زبان ابن عربی روشن می‌دارد، متنی دفاعیه او را نقل می‌کنیم. جامی در آن مجلس، نخست بر نوع ایمان فرعون درنگ کرده و گفته است:

بأس آن را گفته‌اند که به واسطه کشفِ غطا صورت و قایعِ قیامت بر این کس ظاهر گردد تا آنچه مؤمن به شرع است به عیان صریح مشاهده نماید. اکنون مقارنِ احتیاط از کجا ظاهر می‌گردد که این صورت در کارخانه تقدیر بر مرآتِ ضمیر فرعون منکشف گشته؟ آری، چون آماراتِ غرق به نظرِ شهودِ او درآمده، در حال ایمان آورده. و اهل دانش این واقعه را بأس نمی‌گویند؛ چه در زمانِ حضرت رسالت (ص) نیز بیشتری از شَرِ ذمه کفار — که ایمان آورده، در سلکِ اهل اسلام شرفِ انتظام یافتند — از خوفِ صدماتِ تیغِ نبوت بود. و اعتبار چنان ایمانی را لازم شمرده، هیچ‌کس از اهلِ اجتهاد آن را ایمان بأس نمی‌نامد، بلکه ظاهرِ آیت کریمه که: *أَمْنْتُ بِرَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ* — مُشعر به این است که وی شرفِ ایمان داشته، اگر چند از بعضِ مواضع دیگر نیز از کلام مجید خلاف این صورت مفهوم می‌گردد پس تمهید قواعد تأویل در آن صورت واجب می‌باید داشت تا موافقِ ظاهر قرآن گردد. چه لامحاله ارباب حق و تحقیق در هر محل که قابلِ تأویل تواند بود، مشاغلِ تأویل از بوارقِ تأیید پیشوای عزیمت می‌گردانند. آری، اگر چنانچه در آیتی از کلام صورتِ نصّ بر نفی ایمانِ وی دامنگیر تغییر آن باشد، رقم در وی باید کشید و *إِلَّا فَلَآ*. و آنکه یکی از کبارِ فقهای وقت می‌گفته که «ایمان بأس آن است که در آن حضرت حاضر نباشد که به شرفِ استماع آن فایز گردد»،

چندان صحتی ندارد، چه ایمان همه کس را صحیح و معتبر شمرده‌اند و استماع غیر از برای اجرای احکام است بر وی. و نیز از همان فقیه منقول می‌گردد که روایت فقهی بر این وجه وارد شده که چون کسی مثلاً گوید که من مثل فرعونم؛ اگر نشانه ناوک قصد وی مماثلت آن در تسلط و استیلا بود مفضی به درجه کفر و کفران نمی‌گردد اما اگر غرض او متعلق به اصل عقیده و اعتقاد گردد فَهَوُ کَافِرٌ بِاللّهِ الْعَظِيمِ. و هرگاه که در ابقای رسوم ملت و احیای مراسم شریعت نظر ما بر صورت روایت افتاد، مجال سخن نماند. در آن اثنا به خاطر فقیر رسید که بسیاری از آن قبیل می‌باشد که مِغْشَرُ فُقَهَا نصب لوای مسئله می‌نمایند و دیگر باره در طیی منازل و مناہج جدّ و اجتهاد بر خلاف آن سخنی می‌فرمایند. چنانکه هرگاه عبارتی علی سبیل الاحتمال به زیاده از ده وجه مجهول تواند شد که یکی از آن جمله دری در اسلام دارد و باقی همه در در کفر، البتّه بر صورت اسلام حمل می‌نمایند. آری، هر چه در آیات قرآنی از قبیل نصوص افتاده، و اجماع امت بر آن منعقد گشته، به هیچ حال در آن قضیه مجال نطق نتواند بود...^۱

باری، جامی در دفاع از ابن عربی و آرای او اهتمام فراوان داشت. وقتی فقهای هرات به خاطر ردّ ابن عربی، شایع کردند که او گفته بوده است که ماه روزه را در هر یک از ماه‌های سال که برگزار کنند، قرین صواب و عین حکم شرع است. عده‌ای از اهالی هرات با شنیدن این سخن، از آثار ابن عربی و به‌طور کلی از صوفیه روزگار اجتناب می‌کردند و دوری؛ تا آنکه جامی به‌استناد در فتوحات مکی مطرح کرد که:

ما را از طور و طریقِ فقهای زمانِ خود راضی می‌باید بود که حضرت شیخ محیی‌الدین در کتابِ فتوحاتِ مکیّه در مذمبِ بعضی فقهای زمانِ چنین نوشته‌اند که در فلان وقت شخصی از زُمره فقهای مصر بنا بر مصلحتِ رأی سلطان وقت به مثلِ این فتوا نوشت که در هر سال در گذشتنِ مدّت دوازده ماه فرضیتِ صوم در یکی از آن ماه‌های دوازده گانه وارد شد و هر ماه که باشد تعیین و تخصیص محسوب است و مخصوص به ماه رمضان نیست.^۱

دفاع از ابن عربی و گرایش به اندیشه وحدت وجود، جامی را به حیثِ یک «وجودی» در میانِ اهالی عصر معرفی کرده بود به آن‌گونه که مخالفانِ تفکّر مزبور این نسبت را با بارِ معنایی منفی و مذموم به او می‌دادند.^۲ با این همه، شایان ذکر است که جامی تا واپسین سالهای زندگی در قلمرو منظومه باورهای ابن عربی خبر ویت فراگیر نداشت و هرچند به سهولت می‌توانست صورتِ تفصیلی لمعات عراقی را به استنادِ فصوص‌الحکم؛ فتوحات و نگارشهای صدرالدین قونوی در دو سه ماه فراهم آورد، شرحی که در تمامی تاریخ تصوف پس از سده ۷۵۰ ه. ق. هرگز به رسایی و پختگیِ آن گزارشی از لمعات عرضه نشد، اما همچنان که گفتیم، هنوز نکته‌های غامض و رازناکِ فصوص‌الحکم، جامی را بی‌قرار می‌داشت تا جایی که هر جا آشنایی می‌یافت که نسبت به فصوص‌الحکم اظهارِ آگاهی می‌کرد، به او متوسّل می‌شد. در روزگارِ جامی، در غربِ ایران، شیخی می‌زیست به نام امیر سید احمد باب‌الابوابی مشهور به لاله (د ۹۱۲ ه. ق.) از دربندِ شروان، که نسبش را به امام موسی بن

۱. فخرالدین علی، رشحات، ۱/ ۲۸۰-۲۸۱؛ نیز ← باخرزی، مقامات، ۲۵۴.

۲. باخرزی، همان، ۱۵۹.

جعفر (ع) می‌رسانید.^۱ رابطه جامی با لاله در بندی به لحاظ شهرت شیخ مذکور است در ابن عربی شناسی، زیرا خود او مدعی بوده است که:

۱. ابن الکریلابی، روضات الجنات، ۱۱۰/۲. گفتنی است که سید احمد لاله ظاهراً از مشایخ شیعی یا شیعه‌شده عصر تیموری و اوایل عهد صفوی است. بنابراین رابطه جامی با او می‌تواند به لحاظ نگره مذهبی جامی نیز محلی تأمل قرار گیرد. نگارنده در گفتاری جداگانه این موضوع را بررسی کرده است «جامی و مشایخ شیعی»، نامه فرهنگستان (فصلنامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی)، سال دوم، شماره اول (بهار ۱۳۷۵)، صص ۷۰-۶۶. پس از انتشار گفتار مذکور آقای یوسف رحیم‌لو، تشیع سید احمد لاله را به استناد قول قاضی نورالله شوشتری - که او به طور کلی، سادات لاله را به تسنن نسبت داده است (مجالس المؤمنین، ۸۲/۱) - انکار کردند. «نامه فرهنگستان، سال دوم، شماره دوم (تابستان ۱۳۷۵)، ۱۸۶. اما باید دانست که به محض اینکه «سادات لاله» منسوب به تسنن بوده‌اند، نمی‌توان فردی از افراد آن خاندان را هم سنی دانست. در تاریخ مذهبی ایران، خاندانهای سنی داریم که فرد یا افرادی از میان آنان تغییر مذهب فقهی داده و به تشیع روی آورده‌اند. از آن جمله است سید ابوالفتح حسینی. در روزگار سید احمد لاله که تولا نیان و تبرانیان شاه اسماعیل در تبریز به کشتار اهل سنت پرداختند و اهل سنت را به قبول تشیع یا به ترک یار و دیار وادار کردند، چه دلیلی هست که لاله به قبول مذهب تازه روی نیاورده باشد؟ خصوصاً که نامبرده یکی از کسانی بوده است که شاه اسماعیل - با آن همه تعصب - نسبت به او لطف می‌ورزیده و «خلافت خود را در آذربایجان به مشارالیه تفویض فرموده» است. (حسن بیگ روملو، احسن التواریخ، ۱۲۳). باید پرسید که وقتی شاه اسماعیل، جامی را «خامی» می‌سازد و عارفی شافعی چون میرحسین ملبدی - شارح دیوان منسوب به امام علی (ع) - را می‌کشد، آیا خلافت خود را در آذربایجان - آن هم در اوان رسیدن به قدرت - به شیخی سنی واگذار می‌شود؟ هم می‌پرسیم که آیا قزلباشی علاقه‌مند به خاندان صفوی مانند حسن بیگ روملو، در تاریخی که برای سلطان صفوی می‌نویسد، از شیخی سنی به صورت: «از اکابر زمان و عرفای دوران» یاد می‌کند؟ (همانجا). بنابراین به صرف اینکه سادات لاله منسوب به تسنن بوده‌اند، نمی‌توان شیعه بودن سید احمد لاله را مردود دانست با آنکه نگارنده شک و تردید را در این مورد مجال طرح می‌دهم و امید دارم که روزی نسخه‌های شرح فصوص الحکم لاله، یا یکی دیگر از آثار او - مانند رساله لطایف؛ رساله مرآت و آداب السالکین وی شناسایی شود و به جهت گرایش مذهب فقهی او مورد بررسی قرار گیرد؛ زیرا اگر شیعه بودن او در عصر تیموریان تثبیت شود، نسبت به نگره مذهبی جامی دقیقتر می‌توان سخن گفت، هر چند مجموعه اشارات خود جامی در آثارش و هم برخورد او با شیعه و عرفان شیعی - خصوصاً بر پایه مقامات مولوی جامی از عبدالواسع نظامی - به هیچ روی خالی از مذهب گویی نمی‌نماید، چیزی که البته در حوزه عرفان اسلامی، مترادف است با خامی.

در اثنای مطالعه فصوص ریاضت می‌کشیدم و شبها گریه و زاری تمام می‌کردم تا آنکه حضرت شیخ (محبی‌الدین) ظاهر می‌شدند و جمیع مشکلات را حلّ می‌فرمودند.^۱

به این اعتبار، لاله در حوزه ابن عربی شناسی شناختی نظرگیر داشته و همواره شرحهای فصوص الحکم را به نارسایی و داشتن ابهام منسوب می‌کرده و شارحان فصوص را ناتوان و ضعیف می‌خوانده است که نتوانسته‌اند نکته‌های غامض آن اثر را — که نزد برخی از گزارشگران فصوص به مغولی‌های حضرت شیخ محبی‌الدین^۲ مشهور بوده است — حل کنند.

جامی نیز به شناخت دقیق لاله از فصوص الحکم آشنا بوده و در واپسین سالهای زندگی (۸۹۶ ه. ق.) که شرح فصوص الحکم خود را فراهم می‌آورده^۳، آرزو داشته است که لاله در بندی بر آن نظر اندازد و نقد و نظرش را درباره آن مطرح بحث دارد.^۴ این نکته به لحاظ اطوار ابن عربی شناسی جامی حایز اهمیت است. با این همه جست‌وجوی جامی در منظومه فکری محبی‌الدین — که تقریباً بیشترین حیات عرفانی او را دربر گرفته — متأسفانه شناخت او از آرای ابن عربی،

۱. ابن‌الکریلایی، همانجا.

۲. فخرالدین علی، رشحات، ۱/۲۵۰، که ترقیمه نسخه اصل شرح فصوص الحکم جامی را به تاریخ ۸۹۶ ه. ق. گزارش کرده است. این شرح آخرین نوشته جامی در حوزه تفکر ابن عربی بوده است. بعضی از معاصران ما گفته‌اند که جامی بر شرح فصوص الحکم قیصری حاشیه نوشته است. مستند آنان در این ادعا نسخه شماره ۱۹۲۹ کتابخانه ملی ملک (تهران) است (ع قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، پنجاه و هفت). گفتنی است که این ادعا درست نیست و نسخه مذکور متضمن چنین حواشی‌ای از جامی نیست و البته بعید است که جامی بر شرح قیصری حاشیه نوشته باشد.

۳. مایل هروی، «جامی و مشایخ شیعی»، پیشین، ۷۰.

شناختی انتقادی نبوده است. او به همه حال پیرو رای و نظر ابن عربی بوده و از سر تسلیم و پذیرفتگی عام و تام اندیشه‌های وی را اقبال کرده است. به طوری که نمی‌توان در مجموعه آثار او - که بوی ذهن و زبان شیخ اکبر دارند - نقد و تمحیص نسبت به آرای نامبرده سراغ گرفت. و این تعجّبی ندارد زیرا در قلمرو عرفان جهان اسلام، بیشتری شارحان و پذیرفتگان آرا و آثار ابن عربی، او را عارفی شگفت‌آفرین دیده و آثاری چون فصوص الحکم او را به استناد سخن وی، القائنات نبوی دانسته^۱ و به همه وجوه تأییدش کرده‌اند. البتّه این خصیصه را بیشتر در میان شارحان فصوص الحکم - که مذهب فقهی آنان جز تشیع بوده است - غلیظ‌تر می‌بینیم. اینان حتّی کوشیده‌اند تا برخی از مخالفان ابن عربی و ستیهندگان با رأی و نظر او را به گونه‌ای درخور ملامت نشان دهند. اتفاقاً خود جامی چنین راه و رسمی را پی گرفته، شیخ علاءالدوله سمنانی را - که از منتقدان آرای ابن عربی و از ستیهندگان مشهور وی در سده‌های ۷-۸ ه. ق. محسوب است^۲ - سزاوار ملامت دانسته است^۳.

به رغم متصوّفان اهل سنت، عارفان شیعه، آرا و آثار ابن عربی را یکسره نپذیرفته و در مواردی با دید و نگره انتقادی به شرح مفاهیم و مقولات او اهتمام کرده‌اند. این هم البتّه بدیهی است. رأی و نظر محیی‌الدین در باب ولایت با تفکّر و لائنی عارف شیعه سازگار نبوده و برخی از اشارات او در زمینه‌های عقیدتی محلّ تحمّل عارف شیعی

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ۴۷؛ یسنجید با حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ۴۴-۴۵؛ آملی، سیدحیدر، نصّ النصوص، ۸۹-۹۲.

۲. در این مورد - مقدمه‌های نگارنده بر العروة لأهل الخلوة والجلوة، و چهل مجلس از آثار علاءالدوله سمنانی. ۳. باخرزی، مقامات، ۲۲۳-۲۲۴.

واقع نمی‌شده است و ناگزیر وقتی به شرح آرا و آثار او اهتمام می‌کرده‌اند، این‌گونه از نکات و اشارات او را درخور ردّ و نقد یا سزاوار تأویل و تکمیل می‌یافته‌اند. از جمله شرح‌های شیعی فصوص‌الحکم، شرحی بوده است مفصل و بلند، که جامی آن را و هم مؤلفش را در حله دیده بوده و چون در شرح مزبور نقد و مخالفت مشاهده کرده، گزارشگر شیعی را به این‌گونه درخور تخطئه و سرزنش یافته است:

... غرایب احوال و عجایب اتفاقات از صفحات اوقات تو مشاهده می‌گردد. یکی از آن جمله این است که حضرت شیخ محیی‌الدین العربی در خطبه این کتاب چنین نوشته که «حضرت رسالت در واقعه صواب‌نمای، این کتاب معارف انتساب را به‌بنده بی‌بضاعت عنایت فرمودند که به‌نظر انتباه ارباب بصیرت رسانم تا هر که از اهل دانش و کیاست را مرآتى بود که به‌رای صائب مطالب علیه و مراتب سنیّه را در آن مشاهده تواند نموده؛ و الحال تو این صورت را که از معظّمات امور است، از وی مسلم می‌داری که مطابق واقع می‌گوید و یا خود در صدّی تکذیب و انکاری؟ بر تقدیر تسلیم تمامت اعتراضات تو بر طرف می‌ماند. و بر تقدیری که وقوع این مقدمه را حمل بر تصلف و تکلف می‌نمایی، پس چنین کتابی که صاحب آن از حلیه صدق عاری بود و فنون اکاذیب بر حضرت اصدّق‌القائلین (محمد ص) بتّند به‌مطالعه آن التفات نمودن و به‌شرح عبارات و بیان مجملات آن توجّه فرمودن امری است غریب، که کسی که از عقل نصیبی اندک داشته باشد، به آن نمی‌پردازد^۱.

۱. باخرزی، مقامات، ۱۷۳-۱۷۴.

باری، با وجودی که ایرادِ جامی بر شرح عارفِ شیعی به هیچ‌روی وارد نیست و لیکن آنچه مسلّم می‌نماید، تسلیم بودنِ بی‌چون و چرای جامی است در برابرِ منظومهٔ فکری ابن عربی. این حالت، البته، جامی را در تاریخ تصوّف خراسان به مرحلهٔ یک بازگویی و توصیف‌کنندهٔ آرا و آثارِ ابن عربی فرومی‌کشد، توصیف‌کننده‌ای که به دلیلِ بی‌دلیلی مجموعهٔ اندیشه‌های محیی‌الدین را استوار و صائب دانسته و توصیف و بازگفتنِ مکرّر یا نمودن نسخه‌های بدلِ آنها را تمامیِ همّتِ خویش ساخته است. بر پایهٔ چنین حالتی است که ذهن و زبانِ او نه تنها در آثاری چون نقدالنصوص؛ شرح فصوص الحکم؛ لوائح و اشعةاللمعات صورتی کمرنگ از ذهن و زبانِ ابن عربی است بلکه در بسیاری از آثارِ ادبی‌اش هم نمی‌تواند از جنبهٔ آن زبان و همان ذهنِ رهایی یابد.

او که در حوالی سال ۸۷۶ ه. ق. چهل و هفت رباعی در بیانِ وحدت وجود نظم کرده بود، زبانِ عرفانیِ نظم فارسی‌اش را شدیداً تحت تأثیرِ واژگانِ اصطلاحیِ ابن عربی برده بود به‌طوری که در بیشترِ مثنویهای هفت‌اورنگِ او هم این تأثیر کاملاً بارز و هویداست. شاید یکی از امتیازات مثنویهای جامی در همین دقیقه نهفته باشد که او در نظمِ خراسانی توانسته است واژگانِ نظامِ تفکرِ محیی‌الدین را — به‌درستی — مجال طرح دهد و زبانِ نظم فارسی را به‌لحاظِ تبیینِ اندیشهٔ محیی‌الدین آماده و کارآ سازد. از این رو، نه تنها نقدالنصوص؛ لوائح و اشعةاللمعات جامی در گزارشِ آرای ابن عربی به فارسی مؤثر بوده است بلکه به گمان نگارنده مثنویهای سلسله‌الذهب؛ تحفةالاحرار و سبحةالابرار وی به‌اعتبارِ تبیینِ اندیشهٔ وحدت وجود و دیگر آرای

عرفانی ابن عربی درخور تأمل و واری می نماید؛ زیرا بیان اندیشه محیی الدین به نظم فارسی از سوی جامی رساتر و پیرآموزتر می نماید. برای ارزشیابی نظم ابن عربی وار جامی نمونه های زیر کافی تواند بود. نمونه نخست بیان وحدت وجود است بدون هیچ گونه تعلیل و تحلیلی. و نمونه دوم بیان جمع کردن تنزیه و تشبیه است که غایت روش ابن عربی در خداپرستی تلقی شده است:

۱

در مکین و مکان چه فوق چه تحت
وحدتی سازج است و هستی بحت
وحدتی گشته کثرتش طاری
در همه ساری از همه عاری
از حدود تعلقات برون
وز قیود تعینات مصون
نه به دام قیود صید شده
نه به اطلاق نیز قید شده
هم مقید خود است و هم مطلق
که ز باطل نموده گاه از حق
قید او سازوار با اطلاق
زهرش آمیزگار با تریاق
اوست مغز جهان، جهان همه پوست
خود چه مغز و چه پوست خود همه اوست
بود کل جهان درو مستور
کرد در کل به ذات خویش ظهور^۱

۲

نه به تنزیه شو چنان مشعوف	که به نفی صفت شوی موصوف
نه به تشبیه آن چنان مایل	که به جسم [و] جهت شوی قایل
هر چه تقدیس ذات تنزیه است	و آنچه مشعر به نفی تشبیه است
مرجع آن بود تجرّد ذات	از تلبّس به مقتضای صفات
هر چه تشبیه باشد و تحدید	و آنچه مبنی ز حصر یا تقلید
منشأ آن بود تلبّس عین	به ظهور از ملابّس کونین
گر تو ز ارباب ذوق و ادراکی	وز تقیّد به یک طرف پاکی
می کن این سان که کردم تنبیه	جمع تنزیه را مع التشبیه ^۱

نکته در خور تأمل این است که جامی نه تنها در بیان الهیات، نبوّات و ولایات، صرفاً به گزارش رأی و نظر ابن عربی، به نظم فارسی اهتمام کرده است بلکه در تعریف مصطلحات مربوط به سلوک عرفانی نیز عموماً تعریفهای ابن عربی را از رساله‌های وی به نظم فارسی ترجمه کرده است، آری ترجمه صرف. مثلاً ابن عربی در تعریف «عزّلت» نوشته است:

العزلة على قسمين: عزلة المریدین وهي بالأجسام عن مخالطة الاغيار، وعزلة المحققين وهي بالقلوب عن الأكوان.^۲

و جامی در تعریف اصطلاح مذکور گفته است:

اشارت به آنکه عزلت بر دو قسم است: عزلت مریدان، و هی بالاجسام عن مخالطة الاغيار. و عزلت محققان، و هی بالقلوب عن ملاحظة الأكوان.

عزلت سالکان بود به جسد	عزلت عارفان به هوش و خرد
آن بود عزلت جسد که مدام	بگسلی از همه، چه خاص و چه عام
عزلت هوش آنکه غیر خدای	در حریم دلت نیابد جای ^۳

۱. همان، ۶.

۲. ابن عربی، حلیة الابدال، ۵.

۳. جامی، سلسلة الذهب، ۹۷.

ابن عربی در تعریفِ صَمْت می‌گوید:

الصمت علی قسمین: صمت باللسان عن الحدیث بغیر الله تعالی
مع غیر الله تعالی، وصمت بالقلب عن خاطر یخطر فی النفس^۱.

و جامی در مورد همین اصطلاح نظم کرده است:

بر دو قسم است صمت اگر دانی صمت پیدا و صمت پنهانی
هست قسم نخست صمت لسان که ببندی زبان ز هم نفسان
وان دگر صمت دل بود که حدیث نکند در درونه نفس خبیث^۲
نگاهی به تعریفات صوفیه از اصطلاحات عرفانی نشان می‌دهد که
نه تنها در ادوار گونه‌گون تصوف، تعریفهای خانقاهیان از مصطلحات
عرفانی تفاوت داشته است و به مقتضای زمان و مکان و شرایط
سیاسی، اجتماعی و فرهنگی – و حتی اقتصادی – اصطلاحات مورد
بحث بار معنایی غلیظ یا رقیق یافته است بلکه نگره‌هر یک از
سلسله‌ها و طریقه‌های خانقاهی با توجه به اسلوب سلوک خاص
خود، تعریفی مطابق پسندهای همان سلسله ارائه داده‌اند. این تفاوت
اگر در مجموعه اصطلاحات عرفانی دیده نشود به قطع و یقین
اصطلاحات مربوط به سلوک خانقاهی در اطوار و ادوار تفکر
خانقاهی به درستی تفسیر نخواهد شد. مثلاً «ذکر» در طریقه‌ای که
به جلی گفتن و جهر آن قایلند، تعریفی بوده است که نقشبندیان – که
به خفی گفتن آن قایلند – آن را نمی‌پذیرفته‌اند. بنابراین آنچه جامی در
مثنویات خود از مفاهیم و اصطلاحات مربوط به سلوک عرفانی
ابن عربی ترجمه کرده است، می‌بایست به جهت پسندهای خانقاهی
ابن عربی و اصحابش مورد بررسی قرار گیرد نه به اعتبار پسندهای
خانقاهی نقشبندیه، یا پسندهای عرفانی جامی. با این همه باید گفت

۱. ابن عربی، همان، ۴.

۲. جامی، همان، ۱۰۸.

که ابن عربی گرای جامی سبب شده است که بعضی از رسائل کوتاه ابن عربی را به نظم فارسی ترجمه کند به طوری که هرچند جامی متعرض این نکته نشده و مثلاً رساله حلیه الابدال محیی الدین را در لابلای سلسله الذهب به نظم فارسی برگردانیده است، اما می توان با سنجش دقیقتری، ترجمه منظوم چند رساله شیخ اکبر را از میان هفت اورنگ او استخراج کرد و تدوین.

از آنجا که مهمترین نگارشهای منظوم و منثور جامی متضمن توصیف و ترجمه آرای محیی الدین بوده است و هم از آنجا که نقشبندیان سده های دهم هجری به بعد در ماوراءالنهر بارز و رمز نگارشهای ابن عربی آشنایی نمی یافتند مگر از طریق توصیفها و ترجمه های جامی، به همین جهت، از بهر نا آگاهی، جامی را بهتر از ابن عربی می پنداشتند و به تعبیری، نسخه بدل را بر نسخه اصل ترجیح می دادند. به این اعتبار است که فخرالزمانی قزوینی در حدود یکصد سال پس از فوت جامی می نویسد:

اهل تمیز، او (جامی) را قرینه شیخ محیی الدین عربی می خوانند و علمای ماوراءالنهر او را در این علم (علم التصوف) از شیخ مذکور بهتر می دانند!^۱

به هر حال، تأثیر شدید جامی از ابن عربی و هم سعی و تلاش او در بیان آرای وی سبب شده است که نقشبندیان ماوراءالنهر او را به حیث یک شیخ نقشبندی احتمال نکنند زیرا او بخش اندک و ناچیزی از معارف نقشبندی را مجال طرح داده است. اینکه پس از درگذشت خواجه عبیدالله احرار (۸۹۵ ه. ق.)، از جامی به حیث شیخ جانشین

۱. تذکره میخانه، ۱۰۳.

استقبال نشده است — حتّی به مدّت دو سه سال — و اینکه در نگارشهای نقشبندیانِ ماوراءالنهر — مانند مجموعه کلانِ آثارِ عبدالرزاق کاشانی — به هیچ‌روی به آثارِ جامی توجّه نشده است، حاکی از همین نکته می‌تواند باشد که به لحاظِ نگره‌های طریقه‌ای در میان سلسله‌های خانقاهی قرن ۱۰ ه.ق. و پس از آن، همه آثار جامی به عنوان اسناد و منابع نقشبندی تلقی نمی‌شده است. البته جامی نیز بر اثر دانشمندی و دانشِ عرفانیِ ابن عربی‌وار، پسندها و تخلّق و خوبیِ تحصیل کرده بود که او را از پسندِ عوام‌زدگیِ نقشبندیّه عصرِ تیموری و پس از آن دور می‌کرد. از گفتارهای خود او هم می‌توان برآورد کرد که وی «صوفیه بی علم» را همواره نکوهش می‌کرده و حتّی اصطلاح عرفانیِ «کشف» را به گونه‌ای تعریف می‌نموده که پشتوانه آن دانش و آگاهی از «علوم» تلقی شود. وقتی، جوانی را در هرات دیده بود که ترکِ تحصیل کرده بود و به قصدِ همراهی با صوفیانِ نقشبندی سمرقند در حالِ ترکِ هرات بود، جامی به او گفته بود:

جاذبه سفرِ ماوراءالنهر یکباره تو را به طرفِ صوفی‌گری کشیده، از اکتسابِ کمالاتِ علمی باز می‌دارد. جوامعِ ضمیرِ متوجّه تحصیل علم و دانش می‌باید گردانید که ما خصایصِ حالاتِ صوفیه بی علم را که مشاهده نمودیم، همه، مردمِ تیره و تاریک بودند. و از اشراقاتِ کتبِ اکابرِ چنین روشن می‌گردد که کشف، عبارت از آن است که ادراکِ امورِ دقیقه نمایند. و به یقین معلوم است که اقدام بر آن بی ملکه علم و ممارست تحصیل نمی‌توانند.^۱

با چنین پسندی است که وقتی بعضی از نقشبندیانِ هرات به استناد

۱. باخرزی، مقامات، ۲۲۷.

سخن احمد غزالی می‌گفتند که توفیق در سلوک خانقاهی با ذهنی خالی از دانش و پاک از دریافتهای علمی میسر تواند بود، جامی با شدت این رأی و نظر را نکوهش کرد و قطب‌الدین شیرازی و زین‌الدین تاییادی را به حیث گواه نام برد که با آگاهی از علوم و صفت دانشوری توانستند به‌اندک زمانی راه صدساله صوفیه بی‌دانش را سپری کنند.^۱

شاید یکی از علل بی‌علاقگی جامی به شیخی و مریدبازی^۲ در همین نکته نهفته باشد که چون، او، بی‌رغبتی صوفیه عصر را به علم و دانش فراوان می‌دیده، حتی از سخن گفتن و برگزار کردن مجالس عرفانی امتناع می‌کرده است به‌طوری که نه تنها با عاقله مردم، بلکه با خواص اهل خانقاه هم به‌مانند یک صوفی معاشرت و صحبت نمی‌کرده و اگر گاهی با سران صوفیه عصر ناگزیر از مصاحبت می‌شده است به قول عبدالغفور لاری: «گاه در پناه شعر می‌گریختی و به صورت شاعری بر می‌آمدی و گاه از صفت علم پرده می‌ساختی و در لباس طالب علمی در می‌آمدی».^۳

ابیاتی از دست:

خوشر ز کتاب در جهان یاری نیست در غمکده زمانه غمخواری نیست
هر لحظه ازان به گوشه تنهایی صد راحت هست، هرگز آزاری نیست

— که گرایش او را به مطالعه و تحقیق نشان می‌دهد و نمونه‌های فراوانی در نثر و نظم او در این خصوص دیده می‌شود^۴، نشان از اجتناب او از همنشینی با صوفیه و امتناع از هماهنگی با ذوق و سلیقه خانقاهیان عصر دارد. به این اعتبار می‌توان گفت که جامی در عین

۱. همان، ۲۲۶.

۲. فخرالدین علی، رشحات، ۲۵۲/۱.

۳. تکمله، ۲-۳، ۲۱.

۴. همانجاها.

آنکه بر غنای تحقیقات عرفانی و استمرار تفکر خانقاهی، در سده ۹ ه. ق. سعی بسیار داشته، اما از همراهی و همکاسگی با ذوق و پسندهای ناهموار و درشتنای آنان پرهیز می‌کرده و در گوشه تماشا به نقد و تمحیص آن ناهمواریهای ذوقی و پسندهای ناخوش می‌پرداخته است. این نقد و نظرهای جامی — که عموماً به نخستین دهه‌های حیات خانقاهی و صوفیانه او مربوط می‌شود — در روزگار ما از جمله ارزشمندترین مواضع آثار او محسوب است به گونه‌ای که محقق را به بسیاری از ابتدالهای خانقاهی قرن ۹ ه. ق. آشنا می‌کند.

در تصویری که جامی از حلقه صوفیان هرات ترسیم کرده است مجلس ذکر آنان را به نوعی مجسم داشته که گروهی ژنده‌پوش فراگرد هم نشسته‌اند و همین که شنیده‌اند که فلان امیر یا حاکم به آنان نزدیک می‌شود، به ذکر گفتن ارتکاب می‌کرده‌اند آن چنانکه صدای خراشنده و خشن آنان اهالی شهر را به تنگ می‌آورده است. و اینان، البته صوفیانی بوده‌اند به قول او تُخَنک، که:

تُخَنکی چند کرده خود را گرم نه ز خالق نه از خلائق شرم

پس از ختم مجلس ذکر هم، سران آنان به میدان گفت‌وگوی می‌آمدند و دم از تحقیق به اسلوب کشف و الهام می‌زدند در حالی که چیزی جز تقلید نمی‌دانستند.^۱

این صوفیان بی‌علم در همه مسائل ریا می‌ورزیدند. سماع و رقص آنان به رقص و پای‌کوبی مردم ناقص ماندگی داشته و برای خودنمایی و جلب نظر فلان امیر بوده است. آنان منزل خود را خانقاه می‌نامیدند و «فرشهای لطیف» و «ظرفهای نیکو» از اهالی شهر می‌ستاندند و در منزل

۱. سلسله‌الذهب، ۲۳.

خانقاه شده‌شان گرد می‌کردند و زان‌پس به‌نیرنگ و فریب، مردم را می‌فریفتند و خانقاه‌شان را مرکز فساد می‌ساختند.^۱

رواج این‌گونه پسندهای ناخوشِ صوفیانِ بی‌علم در عصرِ جامی اهالی شهر را نیز گمراه می‌کرده است به‌آن‌گونه که مردم به‌تبع آنان «چیزهای عجیب می‌خوردند مثل خمر و بنگ، از برای آنکه ایشان را کیفیتِ خوشی حاصل شود»^۲. جامی نیز نه‌تنها صوفیانِ ریایی که اهالی شهر را هم به‌این جهت توبیخ می‌کرده و می‌گفته است: «هیچ کیفیتِ خوشتر از هوشیاری نیست که [آدمی] از حالِ خود آگاه بود. کسی که حضور و کیفیت از این چیزها (خمر و بنگ) پیدا می‌کند، آن کیفیت هم در خوردِ سر و ریشِ وی است و هم در این عالم اثرِ آن در سر و ریشِ وی ظاهر است»^۳.

نگره انتقادی جامی درباره صوفیانِ بی‌علم عصر — که شمارشان بسیار بوده است — و هم پسروی اهالی شهر از آنان، باعث می‌شده است که جامی در طولِ حیاتِ عرفانی‌اش به‌ندرت با هویتِ عرفانی و صوفیانه ظاهر می‌شده. او با آنکه در هرات «لنگرخانه» ای داشته و فقیران را اطعام می‌کرده^۴ و با آنکه در مدرسه خود گاه متونِ عرفانی را به‌درس می‌گفته^۵، اما حتی در مجالسِ عرفانی‌اش هم — جز به‌ندرت — عرفان نمی‌گفته است. وقتی «کسی از او پرسید که سبب چیست که حضرت شما تصوّف کم می‌گویید؟ فرمودند: انگار که یکدیگر را زمانی بازی دادیم»^۶.

۱. همان، ۱۲۶-۱۲۷، ۴۱۸-۴۱۹.

۲. فخرالدین علی، رشحات، ۲۷۰/۱.

۳. همانجا.

۴. باخرزی، منشأالانشاء، ۷/۱-۲۹۵.

۵. نوایی، مجالس‌النفائس، ۲۶۶، ۲۷۱؛ نیز ← سام میرزا صفوی، تحفه سامی، ۳۶۲.

۶. فخرالدین علی، همان، ۲۶۶/۱.

امتناع جامی از تظاهر به تصوّف و صوفی‌گری و عرفان نگفتن او چیزی جز اجتناب از صوفیان بی‌علم نبوده است و گرنه او دقیقاً نزدیک به چهار دهه از عمرش را صرفاً صرف تبیین و تبلیغ آرای عرفانی کرده و گرایش به تصوّف را برترین گرایش در حوزه شناخت تصوّر نموده و مهمترین کار تطبیقی‌ای که انجام داده، سنجش شناخت الهی (خداشناسی) از دیدگاه فلسفی، کلامی و صوفی بوده است: الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب المتکلمین والحکماء المتقدمین والصوفیة - که البتّه جامی با تألیف این اثر نه تنها آشنایی‌اش را به مباحث مهم در تاریخ علم کلام اسلامی نشان می‌دهد بلکه به شدّت از مذهب کلامی و خداشناسی صوفیه دفاع می‌کند^۱ آن‌چنان‌که می‌توان الدرة الفاخرة را به حیث منشور کلام صوفیانه و دفاعیه جامی از الهیات صوفیه تلقی کرد. بر اثر همین روحیه - روحیه امتناع از صوفیه بی‌علم - بوده است که جامی از میان اسلوبهای گونه‌گون طرایق صوفیه، اصلی کلّی ملامتیه را پسندیده و بر اساس این اصل گفته است:

از درون شو آشنا و از برون بیگانه‌وش

این چنین زیاروش کم می‌بُود اندر جهان^۲

او بارها خود را تنبیه کرده است که می‌بایست راه ملامتیان را پیش می‌گرفت:

خیز جامی و خاکِ این ره باش هرچه داری به خاکِ این ره پاش^۳

اما حیاتِ عرفانِ نقشبندی - سیاسی او البتّه مجالِ چنین خیزشی را در طول عمرش میسر نکرد با این‌همه عرفانِ ابن عربی، او را در

۱. نیکولاهیر، مقدمة الدرة الفاخرة، هفت - نه.

۲. سلسلة الذهب، ۲۰.

۳. جامی، شرح رباعیات، ۹۲.

قلمرو نقشبندیان به تشخیص رسانید و روحیهٔ علمی او را در بهره‌ای از زندگی اجتماعی‌اش به یک منتقدِ خانقاهی - اجتماعی تبدیل کرد و نفوذِ سیاسی نقشبندیه هم او را به مرتبه‌ای برکشید که در جامعهٔ سادهٔ مدرّسی - خانقاهی، سلسلهٔ جنبانِ پاره‌ای از سیاستهای نظام حاکم عصر ساخت. و همهٔ اینها از او چهره‌ای ساخت که هرچند نمی‌توان در کنار چهره‌های ممتازِ صفِ نخستِ تاریخِ عرفان و ادبِ فارسی گذارد ولیکن می‌توان از او به نام محققی یاد کرد که استمرار و تداوم فرهنگِ فارسی در سده‌های راكد، جامد و خامدِ خراسانِ مادیونِ او نیز هست. و این، البته، با توجه به اُفتِ محضِ تفکر و تمدنِ منطقه، شایستهٔ تقدیر است و تبجیل. بی‌جا نیست که امروزه نیز در پاره‌های دورافتادهٔ خراسان - که اهالی آن از سرچشمه‌های عرفان و ادبِ فارسی بیگانه مانده‌اند - جامی را همچون مولانا و ابن عربی به شمار می‌آورند!

جامی پس از تیموریان

آوازه و شهرت جامی پس از درگذشت او در ۸۹۸ ه. ق. در واپسین سالهای حکومت تیموریان فراگیرتر شد. دوستان، شاگردان و مریدان جامی پس از فوت او به تألیف آثار کوتا و بلند در احوال، اقوال و آثار وی اهتمام کردند^۱ تا جایی که یکی از آنان - یعنی عبدالواسع نظامی باخرزی (د ۹۰۹ ه. ق.) - اثری مفصل به نام مقامات مولوی جامی نوشت و او را «مُجَلِّدِ مائِه تاسع» (احیاگر سده نهم) نامید^۲ و درباره او و آثارش به گونه اغراق آمیز نگاشت که:

امروز از نتایج قلم مشکین رَقَم آن حضرت قریب هزار جزو
مکمل از مقوله نظم و نثر، به لغت عربی و فارسی، اقالیم جهان
را به زیور علم و معرفت به نوعی آراید که هیچ کس را از کَمَلِ
صنادید آفاق قدرت املای یک ورق از اَشباه و نظایر آن در حیز
امکان نمی آید^۳.

اما آوازه جامی تنها بار فرهنگی نداشت، بارهای سیاسی و پسندهای مذهب عامه و تصوف نقشبندی نیز با شهرت علمی و ادبی او در آمیخته بود، از این رو با دگرگونی سیاسی ایران در اوایل سده دهم شهرت جامی - آن مقدار که بار سیاسی داشت - نیز دگرگون شد و

۱. برای آشنایی با این آثار - همین کتاب، بخش «برای مطالعه بیشتر»؛ نیز - مایل هروی، مقدمه مقامات جامی، صص ۳۷-۴۲.

۲. باخرزی، مقامات، ۳۸.

۳. همان، ۳۹.

چون سلسله سیاسی پس از تیموریان، به اعتبارِ پسندهای مذهبی نیز متفاوت با پسندهای عصر تیموری بود، خواه ناخواه آوازه جامی در میان توده مردم نیز فرونشست و حتی در میان عامه مردم شیعی صبغه مثبتش را از دست داد.

مقارنِ درگذشتِ جامی تصوفِ اردبیل با صبغه شیعی، در ایران شناخته شده بود. پیش از آنکه صفویه بر خراسان مسلط شوند، عده‌ای از شیعیان صفوی (قزلباش) به هرات آمده بودند و به تبلیغ مذهب اهتمام کرده بودند. هرچند آنان به صرفِ لعنِ برخی از «اصحاب» در هرات حلق آویز می شدند^۱، اما دیری نپایید که تفوقِ شاه اسماعیل تثبیت شد و شیعیان هرات چون از زیر فشار رهایی یافتند، به انتقام‌گیری روی آوردند. جامی که در سده نهم در میان شیعیان هرات به تعصب در حنفی‌گری شهرت یافته بود، خواه ناخواه موردِ توجه انتقام‌گیرانِ قزلباش قرار گرفت. آنان قصدِ گور او کردند و قبرش را به آتش کشیدند^۲. پس از آن نیز درباره‌ی وی نزد شاه اسماعیل بدگویی کردند تا جایی که شاه صفوی دستور داد که هر جا نام جامی دیده شد، نقطه جیم را تراشیده، بر بالای آن گذارند: خامی. وقتی این دستور شاه به گوش خواهرزاده جامی — یعنی مولانا هاتفی — رسید، اندوهگین شد و دو بیت زیر را به شاه فرستاد:

بس عجب دارم ز انصافِ شه کشورگشای

آن که عمری بر درش گردون غلامی کرده است

کز برای خاطرِ جمعی لوندِ ناتراش

نقطه جامی تراشیده‌ست و خامی کرده است^۳

۱. واصفی، بدایع الوقایع، ۲/۷-۲۴۶.

۲. همان، ۲/۲۵۰.

۳. غفاری کاشانی، نگارستان، ۳۶۲. غفاری متذکر شده است که شاه اسماعیل دستور داد تا استخوانهای جامی را از گور بر آرند و آتش زنند، اما به انجام این کار موفق نشدند.

به هر حال، در اوایل عصر صفوی، جامی در قلمرو سیاسی ایران صفوی موردِ ظنّ و گمانِ بدِ اهالی مذهب قرار داشت و سعی می‌شد تا از نفوذِ آثارِ او در میانِ اهلی فضل و دانش جلوگیری شود. البته این بدگمانی - همچنان که در فصلهای پیشین اشاره شد - ناشی از آن بود که اولاً جامی با شیعیانِ روزگارش - اعمّ از شیعیانِ عامی و سرانِ عرفانِ شیعی - مدارا و مروّت نکرده بود و در ردّ و نفی آنان نیز اهتمام ورزیده بود و ثانیاً به پاره‌ای از مباحث و مسائلی در آثارش - مانند سلسله‌الذهب - پرداخته بود که همه آنها به مذاقِ شیعه ناخوش می‌آمد. به این جهت، در اوایلِ روزگارِ صفوی - که طبیعتاً بیشتر برآوردها و استنباطهای اهالی ایران بر مبنای پسندهای مذهبی سنجیده می‌شد - به پاسخ آن کردارها و گفتارهای جامی عده‌ای از شیعیان - نه جامعه شیعه - از ستیز با او خودداری نکردند و در ردّ و طرد او آن مقدار کوشیدند که حتّی برخی از دانشیانِ غیرِ شیعی نیز نسبت به او بدگمان شدند. قاضی میرحسین مبینی شافعی از این جمله بود که جامی را به این گونه همانام این ملجم معرفی کرد:

آن امام بحق ولیّ خدا اسدالله غالبش نامی
 دو کس او را به جان بیازردند یکی از ابلهی، یکی از خامی
 هر دو را نام عبدالرحمانست این یکی ملجم، آن دگر جامی^۱

البته همچنان که گفتیم، در این دوره عده‌ای از فضلالی شیعه بر آن شدند که با شهرت آثارِ او به صورتِ فرهنگی مقابله کنند و آثاری در برابرِ نگاشته‌هایش فراهم سازند. یوسف علی جرجانی در سده دهم اثری در مقابلهٔ نفعات‌الانس جامی نوشت و در آن به معجزاتِ ائمّه اطهار پرداخت و آن را به نام فتوحات‌الانس خواند.^۲ اما در همین دوره

۱. نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ۱۳۳/۲.

۲. افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۴۰۱/۵.

هنوز بودند کسانی که پسندهای مذهبی را معیار شناخت جامی تلقی می‌کردند. بعضی از آنان البته در ستیز با نام و نشان جامی راه و روشی مبتذل پیش گرفتند. اینکه عده‌ای از اهالی سبزوار، فخرالدین علی صفی سبزواری را به‌هنگام بازگشت او به زادگاهش در زمینه مذهب و باورهایش آزمودند که مبادا بر اثر خویشاوندی با جامی، عقایدش منحرف شده باشد!^۱ از شناخت بد و مبتذل در حوزه معیارهای مذهبی در آن دوره حکایت دارد. خنده‌آورتر از آن این است که شاعری به نام هوشی شیرازی، روزی این بیت جامی را:

هوشی تو جام می و بیهوشی و مستی راه خرد مردم هشیار چه دانی

به‌خود نسبت می‌داد و می‌خواند. کسی بر او اعتراض کرد که «این شعر جامی است، چرا به اسم خود می‌خوانی؟ جواب داد که چه شود؟ او سنی بود و من شیعی‌ام، مال سنی بر شیعه حلال است»^۲.

اما وضعیت و حالت جامعه شیعه عصر صفوی هرگز بر این منوال مبتذل نماند، کسانی پیدا شدند که نسبت به جامی رفتاری پسندیده‌تر پیش گرفتند هرچند روش آنان خالی از حب و بغض مذهبی نبود. نخستین کس حسن خان شاملو، بیگلربیگی خراسان بود که مرکز ثقل ادب فارسی در پایتخت تیموریان - هرات - تلقی می‌شد و نخستین انجمن ادبی عصر را اداره می‌کرد. او وقتی نازش و تبختر اهل سنت خراسان را به اعتبار تسنن جامی و منسوب داشتن او به‌خود دید و هم برخورد ناخوش شیعه را نسبت به جامی بررسید، بر آن شد تا گزیده‌ای از اشعار و آثار منشور جامی فراهم کند و تمایل شیعی او را نشان دهد. این اولین گامی بوده است در دوره صفوی که به لحاظ فیصله

۱. همان، ۱۸۹/۲.

۲. سام میرزا، تحفه سامی، ۲۲۵.

دادن موقعیت آثار جامی در جامعه شیعه برداشته شده است. مقدمه حسن خان شاملو با تعبیر زیر بر پسندهای مذهبی جامی تأکید می‌کند:

...باده‌نوش کیفیت حقایق نیک‌فرجامی، مولانا عبدالرحمن جامی را تراوش مضمون صاف اعتقادی از جام لبریز عبارت مدعا هویداست، سیعت دایره مشربش در کشاکش رد و قبول دلها جان داده موافق و مخالف در مقام چاشنی‌گیری سخنان او مدهوش ساغر حیرتند. گاه قدح فرح اخلاص در کوثر محبت اهل البیت می‌زند و گاه شیشه اندیشه بر در خمخانه انکار شیعیان دودمان ولایت می‌شکند، انتظام سلسله تشیع و دینداری دوام دولت روزافزون را به این معنی رهنمون است که اندک او را بسیار داند و بسیار او را مقرون به عدم اعتبار؛ چه در ثانی مجبور بوده و در اول مختار. با وجود تعصب پادشاه آن زمان^۱ و غلبه و استیلای میرعلیشیر و ارباب رتق و فتق مهمات آن عصر، اگر نه اعتقادش درست بودی، این قسم سخنان از او کجا ناشی شدی؟ لهذا از نظم و نثر آنچه دلالت بر تشیع او می‌کند درین سفینه جمع آمده و آنچه مخالف و مباین این معنی است، بر موافقت معاصرانش به توجیهات و جیهه محمول ساخته ردأ علی المخالفین که به تسنن او نازش می‌نماید. می‌خواهد که در دایره قبول جا یابد و در سلیک معتقدان دودمان ولایت انتظام یافته، احیاء اموات سلسله حالات او را غبار ادبار از خاکش فرو نشیند و عمارت اقبالش به صفای طینت اخلاص معمور شده، ثواب یثیة المؤمن خیر من عملة به روزگار فرخنده آثار [آن] قبله تحقیق عاید گردد^۲...

علاوه بر حسن خان شاملو، بیشتر ادیبان دیوانی و دولتمرد قرن دهم به آثار جامی روی آوردند و از آنها بهره بردند. فرزند شاه

۱. مقصود سلطان حسین بایقراست که البته یکی از تیموریان بی تعصب یا کم تعصب بوده است.

۲. حسن خان شاملو، منشآت، ۹۸-۹۷.

اسماعیل، سام میرزا — که به نیابت پدر در هرات حکم می‌راند — با شهرت ادبی جامی آشنایی دقیق داشت. او که مهمترین تذکره ادبی قرن دهم را تألیف کرده است: تحفه سامی؛ شرح حال بلندی از جامی در آن ارائه داده است به آن گونه که می‌توان گفت بیشتر آثار منظوم جامی را خوانده و گزیده‌های چشمگیری از روی شعرشناسی، از شعرش انتخاب کرده و به شهرت فراگیر وی هم توجه داده است.^۱ میرابوالمکارم حاضری هم که نقیب مشهد رضوی بود، عموماً غزلهای جامی را تتبع می‌کرد.^۲ اما ادیبان و دانشمندان بیرون از دستگاههای سیاسی این دوره نسبت به نام و نشان و آثار جامی برخورد های گونه‌گون داشته‌اند. عده‌ای از آنان که با پسندهای عرفان انس داشته‌اند، جامی و آثارش را استقبال کرده و به سخنان او استناد و استشهاد نموده‌اند. مولانا بافقی کرمانی شعر جامی را خوش داشت و به پیروی از وی شعر می‌گفت.^۳ مولانا عاشقی و میرزا شاه حسین اصفهانی هم غزلهای او را تتبع می‌کردند.^۴ شیخ بهایی نیز به قصاید و مثنویات جامی توغل می‌کرد. او صدها بیت جامی را در کشکول‌اش نقل کرده و در مواردی هم مانند گیهای سخن او را به گفته‌های پیشینیان نشان داده، که به لحاظ نقد شعر جامی مفید است و مؤثر.^۵

سخن سنجان عصر صفوی، گاه جامی را به اعتبار شعر و شاعری با جلال‌الدین دوانی برابر می‌کرده^۶ و گاه شاعران ورزیده و فزونمايه

۱. تحفه سامی، ۱۴۳-۱۵۲.

۲. همان، ۷۲.

۳. همان، ۸۴.

۴. همان، ۸۹-۹۰، ۲۵۴-۲۵۶.

۵. شیخ بهایی در بیشتر موارد، ابیات جامی را با ذکر نام او در کشکول ثبت کرده است، و در مواردی هم اشعار او را به نام «ناشناس» یا بی‌نام گوینده آنها آورده است. این موارد در سرتاسر مجلدات کشکول دیده می‌شود.

۶. قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، ۷۵۶/۲.

عصر را به پاسخ دادن نمونه‌های خوب شعر جامی ترغیب می‌نموده‌اند. گفته‌اند که پری خان‌خانم یک‌بار هشتاد غزل جامی را برگزید و به جناب أفصح المتکلمین مولانا محتشم کاشی فرستاد مشاراً الیه غزل‌های مذکوره را جواب با قصیده‌های مرغوب بلاغت اسلوب [داده] به خدمتش ارسال داشت و ملکه بلقیث کوکبه در مقابل آن جناب فصاحت شعاری را به رعایت‌های دلنواز و تشریفات حاسد گذاز بین الاقران ممتاز و سرافزار گردانید^۱...

نکته قابل توجه در میان ادیبان عهد صفوی این است که هندوستان این عصر به ندرت به آثار منظوم جامی توجه داشته‌اند. اگرچه در مواردی دیده می‌شود که شاعران سبک هندی به جامی نظر داشته‌اند. چنانکه ناظم هروی گفته است:

— در خراسان سخن ناظم اگر این نشئه داد

مستم از جامی که جامی را به جوش آورده است

— چنان گردیده‌ام شایسته کیفیت معنی

که خم خم فیض، جامی می‌کند در جام گفتار^۲

اما شاعری که در سده دهم در هرات زیسته و مثنوی یوسف و زلیخا را به تبع جامی ساخته، می‌بایست نسبت به شعر جامی چنین نگره‌ای ابراز می‌داشته است ولیکن شاعران مسلم سبک هندی در دوره صفوی مانند صائب تبریزی، کلیم همدانی، فیاض لاهیجی، واعظ

۱. افوشته‌ای نظری، نقاوة الآثار، ۷۱.

۲. دیوان ناظم، ۳۳۵، ۶۲۵، البته شاعران عصر صفوی که دقیقاً به «طرز تازه» یا سبک هندی نپرداخته بودند، طبیعتاً به شعر جامی و امثال او توجه داشته‌اند. از جمله این شاعران می‌توان از اهلی شیرازی نام برد که خود را «جرعه‌نوش جام جامی» تصور می‌کرده است. دیوان اهلی شیرازی، ۶۱۹. بعضی از آنان هم که به شعر جامی نظر داشته‌اند اما شعرشان از شعر جامی شعرتر می‌نماید. از این جمله است میرزا محمد ارشد برنابادی که ابوجهار را به تبع تحفة الاحرار جامی گفته، اما به رغم تحفة الاحرار، ابوجهار ارشد «شعر» دارد و تحفة الاحرار چیزی جز «نظم» نیست.

قزوینی و... به هیچ روی به شعر جامی واقعی نگذارده‌اند، چرا؟ آیا بی توجهی آنان به شعر جامی عِلَّتِ مذهبی داشته است؟ بی گمان نه. به پندارِ نگارنده شاعرانِ ممتازِ شعر سبک هندی در زبان فارسی، سخن سنج‌ترین و به تعبیری، شعر شناس‌ترین ادیبانِ دوره‌های متأخر در قلمرو زبان فارسی بوده‌اند. دیوانهای آنها نشان از آن دارد که آنان در تاریخ شعر فارسی به شاعرانی توجه می‌کردند که اصالتِ اندیشه را با اسلوبِ سنجیده، نو و سخته در لفظ جمع کرده بودند و به شعریت شعر دست یافته بودند. سنایی، عطار، مولوی، حافظ و نظایر آنها، شاعرانِ پیشرو و مقبولِ هندوستان محسوبند.^۱ و با این اشاره، روشن است که شعرا واره‌های جامی نمی‌توانسته است بُن‌مایهٔ «طرز تازه» آنان تلقی شود.

به‌رغم سخنوران و سخن‌سنجانِ عهدِ صفوی، دانشمندانِ شیعه — اعم از فقیه، متکلم و محدث — در اقبالِ آثار و نام و نشانِ جامی خالی از تردید نبودند. آنان که شهرتِ جامی و آثارش را در میانِ اهالی عصر حس می‌کردند و در کنارِ آن، آوازهٔ مذهبی و مذهب‌گوییِ جامی را شنیده بودند از یک سو نمی‌توانستند از او چشم‌پوشند و از سوی دیگر نمی‌توانستند او را با هویتِ اصلیِ مذهبِ فقهی‌اش قبول کنند! از این رو در پیِ چاره‌بر آمدند و او را به استنادِ گفتارهای منحول، شیعه یا شیعه‌شده معرفی کردند. گفته‌اند که محدث و متکلم مشهورِ اواخرِ عصرِ صفوی — محمد باقر مجلسی — به سعادتمندیِ جامی در حوزهٔ مذهبِ گواهی داده است.^۲ محمد حسین حسینی خاتون‌آبادی نیز جامی را شیعه عصرِ تقیه بر شمرده و در این مورد به قصه‌ای از شیخ علی بن عبدالعالی کرکی استناد کرده است که وی گفته بوده:

۱. برای اطلاع بیشتر ← مایل هروی، گونهٔ ایرانی سبک هندی، فصل ۳.

۲. خوانساری، روضات الجنات، ۶/۶-۳۷۵.

در سفر نجف همسفر جامی بودم. من تقیه می‌کردم و از جامی عقیده‌ام را پنهان می‌داشتم تا آنگاه که به بغداد رسیدیم. روزی در کنار شط، بر لب دجله نشسته بودیم که درویشی پیش آمد و قصیده‌ای غزّاً در مدح امیرالمؤمنین علی (ع) برخواند. جامی از شنیدن آن قصیده به گریه افتاد و گریان به سجده افتاد. سپس برخاست و به درویش مذکور جایزه‌ای ارجمند بخشید و به من گفت: چرا سبب گریه و تأثر مرا نپرسیدی؟ من گفتم: سبب آن آشکار بود، علی خلیفه چهارم است و تعظیم وی بر مسلمان واجب. جامی گفت: نه، که علی نخستین خلفاست نه چهارمین آنان. اکنون شایسته است که تقیه نکنیم و من و تو از یکدیگر نه‌راسیم، زیرا میان من و تو مودت به جایی رسیده که راز را می‌توان بازگفت. و آنگاه جامی گفت: بدان که من از شیعیان خالص امامیه‌ام ولی تقیه واجب است، آنچه در دل دارم، پنهان می‌داشتم، به راستی که این قصیده از آن من است که ذکر نام خود در پایان آن نکرده‌ام و به وسیله بعضی دوستان به انتشار آن اهتمام کردم. الحمدلله که پسندیده مردم شده و آن را از برکرده‌اند. این‌ها همه علامت وصول به درجه قبول است. به این جهت چون درویش قصیده را خواند، گریستم و سجده شکر گزاردم و به او جایزه دادم.^۱

نیز خاتون آبادی به نقل از پدرش گفته است که:

از فاضل محقق امیر ابوالقاسم فندرسکی پرسیدند: علّت آنکه اعلام اهل سنت با آن همه ادله واضح که در حقیقت تشیع هست، چرا به آثار شیعه نمی‌پردازند؟ و در آیین خود تعصب می‌ورزند؟ گفت: دانشمند سنی نمی‌شود بلکه اهل سنت خود

را دانشمند می‌نمایند. پس از این شروع به استدلال کرد و با دلیل و برهان روشن نمود که کسانی چون ابونعیم اصفهانی، علامه زمخشری، جامی و میرزا مخدوم شریفی، شیعه بوده‌اند. و دلایل او بر شیعه بودن نامبردگان به قدری قوی بود که جای هیچ‌گونه شک و شبهه باقی نگذارد.^۱

باری، با این چاره‌اندیشی، آثار جامی در حوزه‌های فرهنگی شیعه در عصر صفوی به فراموشی سپرده نشد، خود جامی با شهرت «مُکَلّا» و «آخوند» پذیرفته شد و آثار مَدرسی او به حیث کتابهای درسی به مطالعه و مراجعه گرفته شد و دانشمندان ممتاز عصر بر برخی از این گونه نگارهایش شرح یا حاشیه نوشتند. چنانکه سید نعمت‌الله الجزائری بر شرح کافیه او حاشیه زد.^۲

به‌رغم حوزه‌های فرهنگی و دانشمندان علوم دینی، خانقاهها و خانقاهیان روزگار صفوی، جامی و آثار او را استقبال نکردند. البته امتناع صوفیه عصر صفویه از آثار جامی امری غریب نبوده است. در ایران سده دهم و پس از آن فقط سلسله‌های شیعه و شیعه‌شده از نفوذ در دربار و قبول عامه مردم برخوردار بودند. از میان آنها هم دو طریقه نوربخشیه و نعمت‌اللهیه شهرت عام داشتند که اولی طریقه‌ای بود شیعی و دومی هم در این عصر کاملاً شیعه شده بود و رنگ شافعیّت را از خود زدوده بود. سران این دو سلسله عرفانی — همچنان که در فصل ۵ یادآور شدیم — یا از دست نقشبندیه مکدر بودند: شاه نعمت‌ولی کرمانی — یا مورد بی توجهی و کم‌مهری جامی قرار گرفته بودند: سید

۱. همان، ۲۴۶/۱.

۲. افندی اصفهانی، ریاض‌العلماء، ۲۵۵/۵؛ نیز — ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، ۳۱۴/۴.

محمد نوربخش و پسرش شاه قاسم. این آزردها هم سینه به سینه گشته بود و در عصر صفوی پیروان هر دو سلسله با آن آشنا بودند. قاضی نورالله شوشتری نوربخشی از جمله صوفیان دانشمند کلامی این دوره محسوب است که با وجود نقل و اخذ از آثار جامی — خصوصاً نفحات الانس^۱ — او را به شدت رد کرده و در مذهب از وی به حیث «خصم و عدوی اهل البیت علیهم السلام» سخن گفته است.^۲ شوشتری جامی را «پیر جادو و شعبده گر نقشبند» خوانده و بی توجهی او را به مشایخ و عارفان شیعی صرفاً به عداوت مذهبی منسوب داشته است.^۳ با این همه شوشتری در شبه قاره هندوستان می زیست، منطقه ای که شهرت جامی در آنجا فراگیر بود و آوازه بی توجهی او به نوربخشیه، پیروان نوربخش، از جمله قاضی نورالله را آزار می داد. به این جهت او کوشیده است که به نوعی موضع عرفانی جامی را نازلتر از مقام عرفانی برخی از سران نوربخشی نشان دهد. چنانکه در شرح حال شمس الدین محمد لاهیجی — که بی گمان دانشمندترین شیخ نوربخشی در تاریخ طریقه نوربخشیه محسوب است — مطرح داشته که چون نامبرده مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن رازش را تألیف کرد، نسخه ای از آن را به هرات نزد جامی فرستاد «و مؤلاً جامی» این رباعی را در صدر جواب کتابه نوشته، به خدمت شیخ ارسال نمود:

ای فقر تو نوربخش ارباب نیاز خرم ز بهار خاطرت گلشن راز
یک ره نظری بر مس قلم انداز شاید که برم ره به حقیقت ز مجاز^۴

۱. نقل قاضی نورالله از نفحات الانس عموماً همراه با نقد و نظر است و در مواردی متضمن نظرهای تکمیلی. برای نمونه — مجالس المؤمنین، ۵/۲، ۶، ۲۲، ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۷۰، ۹۸.

۲. همان، ۱۳۳/۲.

۱۱۱، ۱۲۲، ۱۹۹، ۲۰۱.

۴. همان، ۱۵۲/۲.

۳. همان، ۱۳۲/۲، ۱۴۸، ۱۴۹.

این رأی شوشتری - همچنان که اشاره شد - به طور استطرادی شهرت عام و فراگیر جامی را در میان اهالی شبه قاره نشان می دهد و گرنه نگارنده در جای دیگر روشن کرده که جامی به چنین تعریفی درباره اسیری لاهیجی ارتکاب نکرده است.^۱

با روی کار آمدن قاجار، نظام فرهنگی - اجتماعی ایران دگرگونیهای نسبی پیدا کرد. پسندهای شریعت مدارانه و طریقت منشانه دقیقاً رویاروی هم ایستادند، موضع صوفیه در قِبل تاریخ تصوف به نسبت صوفیان عصر صفوی متفاوت شد. شریعت مداران نیز با تصلب و درشتنایی بیشتر به ذم و نکوهش تصوف و متصوفه پرداختند. پسندهای ادبی ادیبان و سخنوران هم نه همان بود که در عهد صفوی شیاع داشت. با این دگرگونیها دیدگاههای مذهبی، ادبی و عرفانی نسبت به جامی دگرگون شد. از صوفیان روزگار قاجار، زین العابدین شیروانی با وجود آگاهی از مذهب و مذهب گویی جامی، رأی و نظر قاضی نورالله شوشتری را درباره او مردود دانسته و از او و آثارش تبجیل کرده، ولیکن به طور ضمنی، او را از «عارفان اهل قال» محسوب داشته و رساله لویج او را شاهد این ادعا دانسته است.^۲ معصومعلیشاه شیرازی نیز نظری نزدیک به رأی شیروانی مطرح داشته و با آنکه جامی را به جهت امتناع او از ثبت احوال مشایخ شیعی در نفحات الانس مورد انتقاد قرار داده،^۳ با این همه بین او و قاضی نورالله شوشتری در بسیاری از موارد با دید و نگره محققانه قضاوت کرده و هم به شرح حال و ذکر آثار او توجه داده

۱. «اسیری لاهیجی»، چاپ شده در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲. زین العابدین شیروانی، ریاض السیاحة، ۲۳۲.

۳. طرائق الحقائق، ۲۸۲/۱.

است.^۱ اما شریعت‌مدارانِ عهدِ قاجار به‌خلافِ اسلاف‌شان که در عصر صفویّه، جامی را به «شیعی در دورانِ تقیه» تحویل و تبدیل کرده بودند، با شدّت تمام بروی تاخته‌اند و عموماً بر او با تعبیری چون «مُلا جامی خامی» و «مُلا جامی ناصبی» حمله کرده و به‌استناد نفحات‌الانسر وی «فضایحِ صوفیه» را نشان داده‌اند.^۲

به‌رغمِ آن‌ان اربابِ ادب در دورهٔ قاجار، جامی را با توجّه به‌پسندهای ادبی خاص خود از شاعران بزرگِ زبان فارسی به‌شمار می‌آورده‌اند. خصوصاً از وقتی که بازگشتیان در عهدِ زندیه، شعرِ سبکِ هندی را درخورِ طرد و ترک دانستند و سپس در عصرِ قاجار تقلید از سعدی، حافظ، خاقانی، انوری و فردوسی را سرلوحهٔ همّتِ خویش تصوّر کردند، جامی به‌حیثِ آخرین شاعرِ زبان فارسی در صفِ پسینِ سخنورانِ نشانده شد البته نه با بارِ معنایی منفی، بلکه به‌مثابهٔ «حُسنِ مقطع» در تاریخِ شعر فارسی. به‌همین جهت نگارنده بر این گمان است که لقبِ ادبی «خاتم‌الشعراء» را بازگشتیانِ اصفهانی یا تهرانی به‌او داده‌اند. با اعطای این لقبِ ادبی به‌جامی، که به‌هیچ‌روی با تاریخِ شعر فارسی نمی‌سازد و موضوعیت نمی‌یابد، غزل‌های او پس از غزل‌های سعدی و حافظ، تصوّر می‌شد و هر جا سخنی از غزل فارسی بود، پس از سعدی و حافظ جای‌گشادی به‌اشعارِ خاتم‌الشعراء اختصاص می‌یافت!^۳

۱. همان، ۴۸۸/۱، ۲۹۶/۲، ۳۱۶، ۱۱۳-۱۱۲.

۲. برای اطلاع بیشتر از برخورد علمای عهد قاجار با جامی و نگارش‌هایش ← آقامحمد علی بهبهانی، خیراتیه در ابطال طریقهٔ صوفیه، ۱۳۴/۲؛ آقامحمد جعفر بهبهانی، فضایح الصوفیه، ۵۲، ۵۳؛ آقامحمد بهبهانی، تنبیه الغافلین، ۶۷؛ نیز بسنجید با آقامحمد بهبهانی، مرآت الاحوال جهان‌نما، ۵۹۹/۱.

۳. از جمله ← فرصت‌الدوله شیرازی، بحورالاحمان، صص ۱۷۹-۱۹۲.

این قبولِ ادیبانه بازگشتیان، هرچند با روایی شعرِ نو و شعرشناسی نوین و شیاع نظریه‌های نقدِ جدیدِ ادبی در ایران، ناخودآگاهانه، رنگ باخت، اما به‌همه حال، نقش آن در صمیمِ تاریخ‌های ادبی فارسی — خصوصاً آنها که نویسندگان آن با موازین نقدِ جدید و شعریت شعر و ادبِ تخیلی آشنا نبودند — بر جای ماند.^۱ ولیکن به‌همان میزان که ادیبانِ ایران پس از مشروطیت به شعریت شعر نزدیک شدند، آوازه خاتم‌العشرایی جامی نیز در فضای ادبی ایران فرونشست تا سالهای اخیر که البته آثارِ منظوم و منثور او به‌حیثِ اسناد و منابع تاریخ ادب و تصوّف قبولِ عام یافت، اما قرابتِ شعرِ او با شعریت محلّ تردید قرار گرفت هرچند این تردید به تحقیق گرفته نشده و هم مجموعه نگارشهای او به‌لحاظ نقدِ ادبی، تاریخی و عرفانی تنقیب و تفتیش نگردیده است.^۲

در بیرون از قلمرو سیاسی ایرانِ عهد صفوی به‌بعد، جامی به‌عنوانِ ادیب و عارفِ بلامنازع زبان و فرهنگِ فارسی استقبال شده است و هنوز هم از او به‌حیثِ خاتمِ شعرای بزرگِ زبانِ فارسی استقبال می‌شود. در کشورهای منطقه — که زبان و ادبِ فارسی هویت فرهنگی اهالی آنها محسوب می‌شود — آثارِ جامی از جمله متداولترین نگارشهای ادب فارسی در نزد فرهیختگانِ آن کشورها بوده است

۱. از جمله — صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۳۴۸/۴، که می‌نویسد: جامی «بزرگترین استاد سخن بعد از عهد حافظ و به‌نظر بسی از پژوهندگان خاتمِ شعرای بزرگ پارسی‌گوی است». ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، ۷۴۵/۳. فقط نویسندگان کشورهای اروپایی در قرن ۲۰ میلادی قدری در این زمینه تردید کرده‌اند. از آن جمله است: یان ریپکا و دیگران، تاریخ ادبیات ایران، ۴۱۸-۴۲۰.

۲. بی‌توجهی سخن‌سنان، ادیبان و محققان امروز درباره آثار جامی در فضای سکوت آنان مشهود است.



به طوری که بیشترین نسخه‌هایی که از آثار جامی در گستره زبان و ادب فارسی، پس از ۹۰۰ ه. ق. نویسانیده شده، و هم نفیس‌ترین و هنری‌ترین آنها در کشورهای شبه‌قاره هند، ماوراءالنهر و ترکیه عثمانی بوده است.^۱ امروزه فقط در کتابخانه دانشگاه استانبول نزدیک به ۷۸ نسخه کامل از آثار جامی موجود است^۲ که به قیاس با نسخ دیگر نگارشهای فارسی در آن کتابخانه، می‌توان رواج آثار او را در ترکیه عثمانی تخمین زد. گرایش ادیبان، سخنوران و محققان ترکیه عثمانی به جامی، به حدی بوده است که نه تنها پاره‌ای از آثار او مانند نفحات الانس، لواطع و اشعة اللمعات را به ترکی برگردانده‌اند بلکه شاعران و ناظران آنجا به پیروی از جامی در زبان ترکی نوعی سنت ادبی ایجاد کرده‌اند، به گونه‌ای که محققان ادبیات ترکی بر این باورند که آثار منظوم جامی در تکامل شعر فارسی و ترکی عثمانی بسیار مؤثر بوده است.^۳

مقارن روزگار صفوی، در فرارود، ادیبانی از خراسان – که با نظام سیاسی صفویان نساختند – در دستگاه شیانیان اوزیک فراهم آمدند و مناسبت مذهبی‌ای که با جامی حس می‌کردند، دیوان، مثنویها و دیگر نگارشهای او را در آن حوالی استقبال می‌نمودند. در دربار شیانی، شعر جامی در بز مه‌ای از بکان خوانده می‌شد و گاه به دیوان او تقال زده می‌شد^۴ و نه تنها به اقتضای او ناظران دربار شعر می‌ساختند^۵ بلکه به خواهش عبیدالله خان از بک ذریعه دو ادیب مشهور دربار: زین الدین

۱. برای آگاهی از نسخه بی‌بدیل و نفیس از آثار جامی ← نجفی، آثار ایران در مصر، ۳۵۲-۳.

۲. توفیق سبجانی و حسام‌الدین آق‌سو، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه دانشگاه استانبول، ۷۳۱.

3. Gibb, E. J. W. *History of Ottoman Poetry*, p. 201.

۴. واصفی، بدایع الوقایع، ۱/۲۶۴، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۳۷.

۵. همان، ۱۷۹/۲؛ نیز ← نثاری بخاری، مذكر احباب، ۱۲۰، ۱۲۹-۱۳۰.

محمود و اصفی و مولانا قتیلی - اشعاری از جامی جست و جو می شد که تتبع و اکتفای آنها بر شاعران عصر متعسر و دشوار می نمود!^۱

سوی شعر جامی، در حوزه های علمی آن حوالی، بر اساس صرف منظوم جامی، عربی آموخته می شد^۲ و بر پایه نگارشهای عرفانی او با عرفان ابن عربی، آشنایی حاصل می گردید با این نگره که جامی را در عرصه عرفان با ابن عربی می سنجیدند و او را برتر از شیخ اکبر می پنداشتند!^۳

این همه اقبال از آثار جامی در قلمرو ازبکان شیبانی، البته سوی عامل فرهنگی، عامل مذهبی نیز داشت. شیبانیان از آن دسته ابیات جامی که در نکوهش شیعه بود، بهره می بردند و از آنها علیه صفویان استفاده می کردند. یک بار عییدالله خان از یک طایفه نامه ای به شاه طهماسب صفوی به استناد ابیات جامی شیعه را سرزنش کرد که البته با عکس العمل تند شاه طهماسب روبرو شد به آن گونه که در پاسخ سلطان ازبک از جانب شاه صفوی نوشتند: «به اقوال شاعری چون جامی - که هدف تیر بدنامی است - چیزی را مستند کردن، نتیجه خامی است و خام اندیشی»^۴.

در شبه قاره هندوستان نیز آوازه جامی چشمگیر بوده است. شهرت و مقبولیت شعر و تحقیقات عرفانی او در شبه قاره مقارن نیمه دوم سده نهم - یعنی در روزگار حیات جامی - مطمح نظر بوده است. خواجه عمادالدین محمود گاوآن ملقب به صدر جهان (۸۱۳-۸۸۶ ه. ق.) از جمله دوستداران و تقریباً مریدان نادیده جامی در گسترانیدن نام و

۱. و اصفی، همان، ۳۴۷/۱-۳۳۹. ۲. همان، ۳۱۲/۱.

۳. فخرالزمانی قزوینی، تذکره میخانه، ۱۰۰-۱۱۱.

۴. عبدالحسین نوایی، شاه طهماسب صفوی (مجموعه اسناد و مکاتبات)، ص ۴۰.

آثار جامی در هندوستان وی را «نوح کشتیان» و «آفتابِ فلکِ عرفان» می‌خوانده^۱، و هم موردِ نوازش قرار می‌گرفته است. به‌طوری‌که جامی نسخه‌هایی از آثارش را برای او به‌هند می‌فرستاده و او را به‌سلوک در طریقِ عرفان به‌اسلوبِ نقشبندیّه ترغیب می‌کرده است.^۲ از سدهٔ دهم تا روزگارِ معاصر، آثارِ جامی از مشهورترین نگارِشهای عرفانی و ادبی فارسی در شبه‌قاره هند محسوب بوده است. عارفانِ آن خطّه مولوی و ابن عربی را از طریقِ تألیفاتِ عرفانی او می‌شناخته‌اند^۳ و در تحقیقاتِ خویش پیرامونِ حافظ، مولوی، ابن عربی و دیگران عموماً آثارِ جامی را به‌حیثِ مأخذِ معتبر تلقی می‌کرده‌اند^۴ و مشهورترین محققانِ آن خطّه همچون محمددارا شکوه خود را شاگردِ آثارِ جامی معرفی می‌نموده‌اند.^۵ این همه استقبال از آثار جامی، ادیبانِ فارسی‌دان و فارسی‌گوی شبه‌قاره را چنان به‌تبع و پیروی از نگارِشهای او وابسته کرده بوده که نه تنها در ادبیاتِ فارسی شبه‌قاره، بلکه در ادبیاتِ زبانهای بومیِ آن سرزمین — مانند ادبیاتِ بنگالی و سندی و پشتو — نیز تأثیرِ آثارِ وی چشمگیر و سنت‌آفرین بوده است.^۶

آوازهٔ جامی در دورهٔ معاصر، در میان بسیاری از اهالی منطقه همچنان گرم مانده است. در افغانستان (آریانا) و نیز در سرزمینِ تاجیکان و ازبکان، وی از بزرگترین سخنوران و عارفان زبان و

۱. محمود گاو، ریاض‌الانشاء، ۲۰۷، ۲۱۰.

۲. همان، ۱۵۶، ۳۶۵، ۳۶۶.

۳. بسنجید با میرزا جلالا، نامه‌ها، ۳۱۵.

۴. برای نمونه — ختمی لاهوری، شرح عرفانی غزلهای حافظ؛ اکبرآبادی، مخزن‌الاسرار (شرح مثنوی معنوی).

۵. دارا شکوه، سفینه الاولیاء، ۱۷۹؛ مولوی محمد شفیع، مقالات، ۴/۶۵.

۶. برای آشنایی بیشتر با تأثیر آثار جامی بر ادیبان و عارفان شبه‌قاره — ظهورالدین احمد، پاکستان میں فارسی ادب (از بهادرشاه تا انقراض سلطنت مسلمانان)، ۳۰، ۵۶۶؛ همان (عهد جهانگیرسی عهد اورنگ زیب‌تک)، ۱۳، ۲۲۸، ۵۱۲، ۵۷۱؛ همان (سکون کی عهد میں)، ۳۵۸.

فرهنگ فارسی دری (یا فارسی تاجیکی) تصویر شده است. مردم سه حوزه جغرافیایی مذکور بیش از آنکه به فردوسی، سنایی، ناصربخسرو، عطار، مولوی و اشباه و امثال آنان پرداخته و آثارشان را مطالعه کرده باشند، به جامی و آثار وی پرداخته‌اند.^۱

می‌دانیم که غرب از طریق شبه‌قاره هندوستان و ترکیه با ادبیات فارسی آشنا شد. از آنجا که نام و نشان جامی و بسیاری از آثار او در دو حوزه سیاسی مذکور شهرت تام داشت، غربیان نیز خیلی زود با آثار جامی آشنایی یافتند. در اوایل قرن ۱۹ م بود که خاورشناسان و ادیبانی چون ادوارد فیتزجرالد^۲ و روزنزیوگ^۳ برخی از آثار جامی – مانند لیلی و مجنون؛ یوسف و زلیخا؛ سلامان و ابسال؛ بهارستان و قسمتهایی از نفحات الانس – را به زبانهای لاتین ترجمه کردند.^۴ مقارن ترجمه آثار مذکور، خاورشناس مشهور انگلیسی، کامین ناسولیس^۵ در اوایل نیمه دوم از سده ۱۹ م، یعنی در حدود ۱۸۵۵ م بر نفحات الانس جامی تأملی جدی کرد و بر پایه منابع دست اول شرح حال مفصل مؤلف را به جای مقدمه نفحات در شبه‌قاره انتشار داد.^۶ این‌گونه تحقیقات درباره جامی، در

۱. در آریانا (افغانستان) چند نوبت، به مناسبتهای مختلف برای جامی، سمینارهای پرسرو صدا برگزار کرده‌اند و برخی از آثار او را تقریباً به صورت نسخ مقابله شده عرضه داشته‌اند. در تاجیکستان نیز برخی از آثار جامی مانند مکاتیب او به مناسبت چنین سمینارهایی انتشار یافته است. برای مشخصات این آثار ← کتابنامه همین کتاب.

2. Edward Fitzgerald

3. Rosenzweig

۴. برای آشنایی با ترجمه‌هایی که از آثار جامی در سده‌های ۱۹ م به زبانهای لاتین صورت گرفته است ← ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، ۷۶۴/۳-۷۷۱؛ اته، تاریخ ادبیات فارسی، ۵۴، ۸۵، ۱۹۱ و دیگر صفحات.

5. W. N. Lees

۶. نفحات الانس، چاپ کلکته، ۱۸۵۹ م. این چاپ نفحات الانس هنوز یکی از دقیقترین چاپهای آن کتاب است. مقدمه ناسولیس نیز بسیار انتقادی و دقیق است. تصور می‌کنم اگر فارسی‌زبانان و محققان منطقه از پنجره مقدمه مذکور به جامی می‌نگریستند، درک و استدراک علمی‌تر و انتقادی‌تری نسبت به جامی پیدا می‌کردند، اما از آنجا که در منطقه ما

باخترزمین همچنان ادامه یافت و با پژوهشهای نکته‌یابانه که پروفیسور رابرتسون^۱ دربارهٔ برخی از آثار وی عرضه داشت^۲، به کمال رسید. اگرچه ترجمهٔ انگلیسی و شاعرانهٔ سلمان و اِسال توسط فیتزجرالد و ترجمهٔ یوسف و ذلیخای جامی به شعر آلمانی بر ادیبان انگلیسی‌زبان و آلمانی‌زبان مؤثر افتاد، اما ترجمه‌هایی که از آثار جامی به زبان فرانسه، از اوایل سدهٔ ۱۹ م شروع شده بود، بر شاعران و نکته‌وران فرانسه تأثیری شگرف گذارد به‌طوری که جامی و برخی از نگارشهای او را جزء لاینفک ادبیات فرانسه ساخت. پیش از ۱۸۰۵ م آنتوان لئونارد دو شزی^۳ لیلی و مجنون جامی را به زبان فرانسه ترجمه کرد^۴. در نیمهٔ اول قرن ۲۰ میلادی بریکتو^۵ سلمان و اِسال و یوسف و ذلیخای جامی را به آن زبان برگرداند. پیش از این ترجمه‌ها، لوکنت دولیل^۶ از لیلی و مجنون بهره برد و در پایه‌ریزی مکتب ادبی پاراناس^۷ در فرانسه از اسلوب ادبی جامی در آن منظومه استفاده کرد.

→ هر چیز کهن و دیرینه فقط توصیف می‌شود و تبجیل، و هرگز گذشته به‌خاطر حال و آینده مورد توجه قرار نمی‌گیرد، مقدمهٔ ناسولیس نیز که خارخار شک و تردید را نسبت به توان ادبی و عرفانی جامی در خواننده ایجاد می‌کند، استقبال نمی‌شود و حتی توسط ستایش‌گران عصر مورد رد و طرد قرار می‌گیرد. از جمله ← براون، تاریخ ادبی ایران، ۷۵۰/۳، حاشیهٔ مرحوم علی‌اصغر حکمت.

1. Robertson

۲. مقالات مذکور در مجلهٔ انجمن همایونی آسیایی، اکتوبر ۱۹۴۵ و آوریل ۱۹۴۶ م منتشر شده است.

3. Antoine Léonard de Chézy

4. Bricteux

۵. ترجمهٔ مزبور با نام و نشان زیر منتشر شده است:

Médjnoun et Leila, Poème traduit du Persan, par A. L. Chézy, 1805.

6. Le conte de Liste

۷. در سدهٔ ۱۹ م در فرانسه اشعاری که زیبا بود و لیکن خالی از هرگونه احساس، به نام مکتب پاراناس شهرت داشت ← جواد حدیدی، از سعدی تا آراگون، ۳۰۲.

در سده بیستم میلادی ترجمه‌های دقیقتری از آثار جامی به زبان فرانسه صورت گرفت^۱ و او و نگارشهایش را بیشتر مورد توجه ادیبان و متفکران فرانسه قرار داد. به رغم ارمان رنو^۲ که پیش از این ترجمه‌ها، در منظومه مشهورش به نام شبهای ایرانی، قدری از لیلی و مجنون متأثر شده بود^۳، لویی آراگون^۴ شدیداً تحت تأثیر آثار جامی قرار گرفت تا جایی که در اثرهای مشهورش به نامهای چشمان الزا و دیوانه الزا، معشوقش الزا (Elsa) را به سیمای لیلی مطرح در منظومه لیلی و مجنون جامی دید و خود را نیز بر جای مجنون گذارد. همو آغاز داستان دیوانه الزا را با مصراع مشهور جامی در سلمان و ابسال – عشق بازی می‌کنم با نام او^۵ – آراست. او که پس از سرودن دیوانه الزا در پیرانه سری مورد نقد و تعریض قرار گرفت، برای دفاع از عشق و جنون خود نسبت به زن روسی: الزا، پای جامی را به میان کشید و نوشت:

کسانی که سخنان مرا لفاظی می‌پندارند و بر من خُرده می‌گیرند
که چرا چنین نامی بر آن نهاده‌ام، باید لیلی و مجنون جامی را
بخوانند. و آنان که سخن گفتن از جنون عشق را برای مردی
سالخورده عیب می‌دانند، باید به یاد آورند که جامی به هنگام
نوشتن لیلی و مجنون هفتادساله بود. اگر جامی آن همه شور و
شوق در سر نداشت، چگونه می‌توانست داستانی بدین زیبایی
بپردازد. او خود مجنون بود و لیلایش عشق...^۶

۱. برای مشخصات این ترجمه‌ها به حدیدی، همان، فهرست نام کتابها.

2. Armand Renaud

۳. حدیدی، همان، ۴۵۴-۴۵۶ (متن و پانویست).

4. Louis Aragon

۵. جامی، سلمان و ابسال، ۳۲۱.

۶. دیوانه الزا، مقدمه، به نقل حدیدی، همان، ۴۷۸.

البته لویی آراگون، ظاهراً از بُن مایهٔ لیلی و مجنون جامی بی اطلاع بوده است و وجههٔ زیبایی شناسانه و جمال شناسیکِ این داستان را در ادبیاتِ عرب و عجم به درستی نمی دانسته است. به همین جهت او نه تنها داستانِ لیلی و مجنون را ساختهٔ ذوقِ جامی دانسته است بلکه حتی «جامی» را به لحاظِ روان شناسیِ ادبیات، خودِ «مجنون» تصوّر کرده است. به همه حال، آراگون شدّتِ تأثیر پذیری خود را از جامی به صراحت بیان داشته و «سپاس نامه» ای در داستانِ دیوانهٔ الزا گذارده که از عمقِ تأثیرِ جامی بر روح و روانِ او حکایت دارد. به بهره ای از سپاس نامهٔ مزبور توجه کنید:

جامی! جامی! من پیکانی بودم و تو بازویی که کمان را کشیدی
و نیرویی که مرا بر فراز طوفان، به سوی دلداز به پرواز آوردی.
اینک کمان کشیده شده است.
آسمان تیره و تار است و،
برگهای جنگل فرو بسته.
جامی! جامی! من طنینِ دلنشین تو بودم
زیباییِ نهان تو مرا چنانکه هستم، کرد
و این زیبایی، جوهر کلام تو بود.
موسیقی عمیقِ تو سرچشمهٔ آوای من است
و عشق چیست اگر از مکتبِ تو برنخیزد
آینهٔ تو دلی بود که نور را گرفت و از آنِ لیلی ساخت
شعرِ تو سخنی خدای گونه است.
از واژه های تو بود که من رنگِ فیروزه را دریافتم
رنگی که از پوستِ تن دلبران دگرگون می گردد
هر گاه مشعلی که در من برافروخته ای، خاموش شود
دیگر قافیه ای نخواهم پرداخت
گامهای دردم همچون دستهایم صلیب خواهند شد

آه ای چشمه سارها خاموش شوید و شما ای سهره ها
اگر جامی نباشد، من چه هستم که بمانم
لبانم به رنگ سکوت خواهند شد و چشمانم فرو خواهند خفت
اگر جامی نباشد، جنگلها مرا به چه کار می آید...^۱

این تأثیر شدید را آراگون از جامی همچنان تحمّل کرده و در سرتاسر دیوانه الزابه یاد آن است، توگویی او با چشمان جامی است که معشوقه خود را می بیند، یا جامی آینه او، که فقط عکس الزای آراگون را می نماید.

بررسی تأثیر جامی در ادبیات زبانهای انگلیسی و آلمانی هم نشان از چنین تأثیرپذیری ادبای غرب از او دارد و نه تنها در غرب، که در شرق نیز، در جای جای قلمرو زبان فارسی، جامی و آثارش زبانگرد اهالی شعر و عرفان است با این توضیح که باختریان هر اندازه که با شاهکارهای مسلم ادب و عرفان فارسی - مانند حدیقه الحقیقه؛ مثنویهای عطار و نظامی و مولوی و آثار حافظ و سعدی و فردوسی - آشنایی دقیقتر می یابند، از آثار جامی بیشتر دور می شوند و خاوریان نیز هر چه بیشتر با مبانی شعرشناسی آشنا می شوند و منابع دست اول عرفان ایرانی-اسلامی را می شناسند و تحصیل می کنند، حبشان نسبت به شعر جامی، و مراجعه شان به نگارشهای تحقیقاتی-عرفانی او راست تر می شود و بهنجارتر.

۱. آراگون، دیوانه الزابه، ۴۲۰، به نقل حدیدی، همان، ۴۷۹.

برای مطالعه بیشتر

الف) آثار جامی

نگارشهای جامی، از کوتاه و بلند و نظم و نثر و اصیل و مسلّم الصدور و منسوب آن، بیش از پنجاه عنوان است که نگارنده به مهمترین آنها در ضمن فصلهای ششگانه این کتاب توجه داده است. باید توجه داشت که تاکنون در زمینه مجموعه آثار وی تحقیقی قاطع صورت نگرفته است. مشکل اساسی در شناخت کامل آثار او ناشی از این است که نسخه‌های چندگانه اثری واحد به نامهای مختلف خوانده شده و هم به اسامی گونه‌گون فهرست گردیده است. این نکته باعث شده که شمار آثار وی نزدیک به صد و اند عنوان برسد. این گره در قلمرو کتاب‌شناسی آثار او هم وقتی باز خواهد شد که فرصت و امکان بررسی نسخه‌های خطی نگارشهای ذریعه فردی کتاب‌شناس و آشنا به ساختارهای آثار جامی و طرز و اسلوب نویسندگی او فراهم آید و گرنه، همچنان که اشارت نویسندگان سده‌های ۱۰ ه. ق. به بعد با تحقیقات معاصران ما رَقم صعودی یافته و بر شمار عناوین نگارشهای وی افزوده شده و این افزایش تشّت یافته، همچنان ادامه خواهد یافت و رقم محقق آثار مسلّم الصدور وی هرگز به دست نخواهد آمد.

با این همه، هرچند دو کتاب‌شناس معاصر، یکی آقای نصرالله مبشر الطرازی در کتاب نورالدین عبدالرحمن الجامی، فهرس بمؤلّفاته المخطوطة والمطبوعة التي تفتينها الدار (مصر، قاهره، دارالکتب، ۱۹۶۴ م) و دیگری آقای سید عارف نوشاهی در تکملة ترجمة اردوی کتاب جامی، تألیف

مرحوم علی اصغر حکمت (پاکستان، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، ۱۴۰۳ق) درباره نسخه‌شناسی نگارشیهای جامی تأمل کرده‌اند، اما هیچ‌یک از آنها به علت مشکلی که پیش از این به آن اشاره شد، نتوانسته‌اند به رقم معین آثار مسلم‌الصدور وی برسند.

سواى مشکل مذکور، دشواری دیگری که در زمینه آثار جامی هنوز برجاست، فقدان نسخه مصحح انتقادی از بسیاری آثار اوست. با آنکه جامی مشهورترین و هم دقیقترین شرح لمعات را نوشته است: *أشعة اللامعات*، ولیکن هنوز یک تصحیح انتقادی و علمی از آن فراهم نشده است. بر همین منوال است منظومه‌های هفتگانه او: *هفت اورنگ*؛ شرح *فصوص الحکم* او؛ *شواهد النبوة* او و امثال آنها. مهمترین نگارشیهای جامی که تاکنون به تصحیح انتقادی رسیده‌اند، عبارتند از *نقد النصوص*؛ *الدرة الفاخرة*؛ *نفحات الانس* و *لوايح* (برای اطلاعات نسخه‌شناسانه این آثار به کتابنامه). دیوان جامی هم که توسط آقای هاشم رضی عرضه شده است (به کتابنامه) به خاطر آنکه مصحح، دیوانهای سه گانه را در هم آمیخته^۱ و نسخه بدلهای را ارائه نداده و گاه مرتکب بدخوانیهای عجیب شده، محتاج تجدید تصحیح انتقادی است. به هر حال، تصحیح انتقادی مهمترین نگارشیهای جامی یک ضرورت فرهنگی است، زیرا اولاً آثار منظوم و منثور جامی به اعتبار آگاهی از تاریخ زبان و ادب فارسی در سده نهم سزوار بررسی است. ثانیاً در آثار جامی اشارتهای کوتاه و بلندی هست که از اوضاع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی عصر حکایت دارد، نقد و نظرهای خود او هم این گونه اشارتها را به لحاظ تاریخ سیاسی-اجتماعی عصر تیموریان درخور تأمل می‌سازد و ثالثاً بدون بررسی آثار جامی نمی‌توان تاریخ دقیق تصوف ایران و خصوصاً میزان تأثیر ابن عربی را بر تصوف نقشبندی تخمین زد. علاوه بر اینها آثار جامی شناخت ما را از کتاب‌شناسی تاریخی نگارشیهای عرفانی فزونی می‌بخشد.

۱. درست است که مصحح با ثبت ارقام ارتباط اشعار را به یکی از سه دیوان جامی نشان داده، با این همه، رقمهای مزبور کافی نیست و می‌بایست سه دیوان مزبور به صورت جداگانه تصحیح و نقد و بررسی شود.

بنابراین ارزشها التزام می‌کند تا نسبت به کتاب‌شناسی انتقادی-تاریخی آثار او و هم نقد و تصحیح آنها اهتمامی درخور صورت گیرد خاصه که آثار جامی هنوز می‌تواند برای دراز کردن دامن زبان فارسی و نیز حفظ و استمرار آن در میان فارسی‌زبانان، فارسی‌دانان و فارسی‌گویان آسیای میانه و شبه‌قاره هند و پاکستان مفید و کارآمد باشد.

ب) دربارهٔ جامی

همچنان‌که در فصل ۶ گفته شد، از نخستین سالهای سدهٔ دهم هجری، یعنی دو سال پس از درگذشت جامی، مریدان و دوستان او دربارهٔ احوال و آثارش آثاری نوشتند که مهمترین آنها عبارتند از:

□ تکملة نفحات الانس؛ پس از ۹۰۰ هـ.ق. شاگرد ممتاز و دانشمند جامی - رضی‌الدین عبدالغفور لاری - نخست به‌خواهش فرزند استادش - ضیاءالدین یوسف (د ۹۱۲ هـ.ق.) - توضیحاتی بر اشارات مشکلی نفحات الانس نوشت که به‌نام حاشیهٔ نفحات شهرت یافت. سپس، لاری چون نفحات را فاقد شرح حال استادش می‌دید، رساله‌ای در پی حاشیهٔ نفحات پرداخت به‌نام تکملة نفحات، که متضمن احوال، اقوال و آثار جامی از کودکی تا ۸۹۸ هـ.ق. است. نوشتهٔ لاری هرچند در مواردی بوی حب و علاقهٔ مریدانه-شاگردانه می‌دهد، اما می‌توان گفت که یکی از موثق‌ترین نگارشهای کهن در شناخت احوال و آثار جامی است. (برای نسخه‌شناسی متن چاپی آن - کتابنامه)

□ خمسة المتحیرین؛ اثری است مفصل در سه فصل، یک مقدمه و یک خاتمه، که مرید و دوست دولتمرد جامی - امیرعلیشیر نوایی متخلص به‌فانی - در سرگذشت و بیان برخی خصوصیات فردی، روابط سیاسی و اجتماعی جامی به‌ترکی نوشته است. این کتاب را مرحوم محمد نخجوانی در ۱۳۳۰ هـ.ق. فارسی کرده و مرحوم علی‌اصغر حکمت در کتاب جامی از آن بسیار بهره برده، اما متأسفانه تاکنون، نه متن ترکی و نه ترجمهٔ فارسی آن به‌چاپ نرسیده است. سوای خمسة المتحیرین، نوایی در سرتاسر تذکره

مجالس الثغائن اشاراتی به شعر جامی و تلاشهای ادبی او دارد که به لحاظ شناخت موقعیت ادبی او بسیار مفید است و سودمند.

□ مقامات جامی؛ از جمله مهمترین نگارشهایی که درباره جامی توسط یکی دیگر از شاگردان او فراهم آمده، اثر مذکور است تألیف نظام الدین عبدالواسع باخرزی متخلص به نظامی. با آنکه مؤلف در مقامات جامی از عبدالغفور لاری و نوایی نیز بهره برده، اما چون وی از منشیان و مورخان قرن ۹ ه. ق. بوده است، به وقایع و اسنادی توجه کرده که سیمای اجتماعی-سیاسی و فرهنگی جامی را می توان بر مبنای آن به دقت ترسیم کرد. با این همه عیب بزرگ این اثر تعصب شدید مذهبی مؤلف آن است که عصبیتهای عصر را گاه با اغراق و غلو مجال طرح داده است (برای مشخصات نسخه چاپی آن - کتابنامه)

□ نگارشهای صفی سبزواری؛ همزلف جامی، فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی متخلص به صفی نیز در دو اثرش: رشحات عین الحیات و لطائف الطوائف - به احوال و گفتارهای جامی توجه داده است. در رشحات (۲۳۳/۱-۲۸۶) از جامی به حیث عارف نقشبندی به تفصیل سخن گفته و در لطائف (صص ۲۳۱-۲۳۹) هم فصلی را به لطیفه ها و طنزهای فرهنگی-اجتماعی او اختصاص داده که به لحاظ شناخت روحیه انتقادی و طیب آمویز جامی درخور توجه است. از آنجا که صفی سبزواری با جامی پیوند خانوادگی و طریقتی داشته و مدتی با او بوده است، در نوشته های او گاه اطلاعات دقیق و منحصر به فرد درباره جامی دیده می شود. (برای نسخه های چاپی آنها - کتابنامه)

□ مجالس العشاق؛ تذکره مذکور که به اعتباری آئینه اخلاقی ادیبان و دولتمردان قرن نهم هجری محسوب است، بیش از همه آثار مذکور، به لحاظ شناخت خلق و خوی جامی در دوران شباب حائز اهمیت می نماید که امیر کمال الدین حسین گازرگاهی مجلس پنجاه و چهارم آن را به احوال سخنان عاشقانه جامی اختصاص داده است. (- کتابنامه)

□ بدایع الوقایع؛ از جمله نگارشهای مردمی و مردمانه زین الدین

محمود و اصفی است که دورانِ جوانی او در هرات قرن ۹ ه. ق. سپری شده و اطلاعاتِ بسیار دقیقی دربارهٔ جامی در اثرش ارائه داده است. هم‌او گزارشی دقیق از استقبالِ اوزبکان و اهالی ماوراءالنهر از آثار جامی مطرح داشته که منحصر به فرد است. (← کتابنامه)

□ تحفهٔ سامی؛ سام‌میرزا صفوی که مدتی در عصرِ شاه‌اسماعیل صفوی حکمرانِ هرات بوده و با آثار جامی و اقبالِ مردم از آنها آشنا، در تذکرهٔ خود (صحیفهٔ پنجم) ترجمهٔ حالی دقیق و مستند به تکملهٔ لاری از جامی عرضه داشته و گزیده‌ای بسیار سنجیده از اشعار او ارائه داده است. (← کتابنامه)

این گزارش‌ها، سرگذشت‌نامه‌ها و مقامات‌ها دربارهٔ جامی، در نیمهٔ نخستِ سدهٔ دهم فراهم آمده‌اند. پس از این بیشترین تذکره‌نویسان، هر چه دربارهٔ جامی نوشته‌اند، نقل و تکرارِ مطالبِ نگارش‌های مذکور است، اما در روزگار ما نیز شهرتِ جامی نظیرِ بیشترِ محققان را به‌خود معطوف داشته و آثاری کوتاه و بلند به‌زبانهای فارسی، اردو، عربی و لاتین دربارهٔ احوال و آثارِ وی نوشته‌اند. بسیاری از این نگارش‌های معاصر چیزی جز تکرارِ گفته‌های تذکره‌نگارانِ پیشین نیست و عیبِ بیشترِ نویسندگانِ آنها مرعوب شدنشان است در برابرِ شهرتِ تاریخی جامی و کتابهای کُلُفِ او. به‌طوری که بی‌هیچ‌گونه نقد و نظرِ ادبی و بدونِ دریافتِ نظاممند از تاریخِ تفکر و اندیشهٔ عرفانی، فقط به‌نوشتنِ ستایشنامه دربارهٔ او بسنده کرده‌اند. نگارنده در مسیرِ تحقیق دربارهٔ جامی و تألیفِ کتابِ حاضر، به‌اشتباهات، لغزش‌ها و سستی‌های این ستایشنامه‌ها توجه داده است، با این‌همه چند نوشتهٔ کوتاه و بلند دربارهٔ جامی در روزگارِ ما فراهم آمده، که ارزشمندند و ما بدونِ نقد و نظر به‌معرفی آنها اکتفا می‌کنیم:

□ کامین ناسولیس (W. N. Lees)، مقدمهٔ نفحات‌الانس، طبع کلکته، هندوستان، ۱۸۵۹ م.

□ ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، جلد سوم: از سعدی تا جامی، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، چ ۴، ۱۳۵۷.

□ علی اصغر حکمت، جامی (متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعراء)، تهران، چاپخانه بانک ملی ایران، ۱۳۲۰ [این اثر را آقای سید عارف نوشاهی به همین نام، به اردو ترجمه کرده و مقدمه‌ای مفید و هم تکمله‌ای سودمند درباره آثار جامی و نسخه‌های خطی موجود از او به نوشته مرحوم حکمت افزوده است] (برای نسخه‌شناسی ترجمه اردو ← کتابنامه)

□ عبدالحسین زرین‌کوب، «جامی، عارف جام»، چاپ شده در باکاروان حله، تهران: انتشارات علمی، ج ۶، ۱۳۷۰، صص ۲۸۷-۲۹۰. نوشته‌ای است انتقادی و سودمند، که با اشارات نویسنده در کتاب دیگرش: سیری در شعر فارسی (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۱، صص ۹۸-۱۰۰) کاملتر می‌نماید و سودمندتر.

علاوه بر اینها، اثر زیر به زبان انگلیسی یکی از مفیدترین نگارشها درباره لوایح، بهارستان، سلمان و یوسف و زلیخای جامی است:
F. Hadland Davis, *The Persian Mystics Jami, The Wisdom of the East Series*, London, John Murray, 1908.

کتابنامه

الف) فارسی و عربی

- آزاد بلگرامی، خزانه عامره، کانپور: سنگی، ۱۸۷۱ م.
- ابن تغری بردی، یوسف، حوادث الدهور، به کوشش محمد شلتوت، قاهره: ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۰ م.
- ابن حجر، احمد بن علی، انباء الغمر بأبناء العمر، به کوشش محمد عبدالمعید خان، بیروت: ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.
- ابن عربی، محیی الدین، حلیۃ الابدال، همراه با رسائل ابن العربی، حیدرآباد دکن: ۱۹۴۸ م.
- ابن الکربلائی، حافظ حسین، روضات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القزایی، تهران: ۱۳۴۹.
- ابوبکر طهرانی اصفهانی، دیاریکریه [تاریخ حسن بیک آق قویونلو و اسلاف او] به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، افست تهران از چاپ آنقره: ۱۳۵۶.
- اته، هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده شفق، تهران: ۱۳۵۱.
- اسفزاری، محمد زمجی، روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: [۱۳۷۷].
- افشار، ایرج، بیاض سفر، تهران: ۱۳۵۲.
- افلاکی، احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، آنقره: ۶۱-۱۹۵۹ م.

- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، به کوشش سیداحمد حسینی، قم: ۱۴۰۱ ق.
- افشته‌ای، محمود، نقاوة الآثار، به کوشش احسان اشراقی، تهران: ۱۳۵۰.
- اکبرآبادی، ولی محمد، مخزن الاسرار، [شرح مثنوی مولوی]، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۷.
- امیرخسرو دهلوی، دیوان نه‌ایة الکمال، سنگی، دهلی: ۱۳۳۲ ق.
- انجو شیرازی، میرجمال‌الدین، فرهنگ جهانگیری، به کوشش رحیم عقیقی، مشهد: ۴-۱۳۵۱.
- انوری، اوحدالدین، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس، تهران: ۱۳۴۰.
- اهلی شیرازی، محمد، دیوان، به کوشش حامد ربانی، تهران: ۱۳۶۹.
- باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: ۱۳۷۱.
- _____، منشأ الانشاء، به کوشش رکن‌الدین همانفرخ، تهران: ۱۳۵۷.
- بارتلد، و. و، امیرعلیشیر نوایی و زندگی سیاسی او، ترجمه شیر رضا، [بر اساس دستنوشته مترجم].
- براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی)، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: ۱۳۵۱.
- بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی (تاریخ تطور نثر فارسی)، تهران: ۱۳۷۰.
- بهبهانی، آقااحمد، مرآت‌الاحوال جهان‌نما (سفرنامه)، قم: ۱۳۷۳.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران: ۱۳۶۴.
- جامی، عبدالرحمن، اربعین، به کوشش کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد: ۱۳۶۳؛ همو، اشعة‌اللمعات، به کوشش حامد ربانی، تهران: ۱۳۶۲؛ همو، بهارستان، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران: ۱۳۶۷؛ همو، تحفة‌الاحرار - هفت اورنگ؛ همو، خردنامه اسکندری - هفت اورنگ؛ همو، الدرۃ‌الفاخرة، به کوشش نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: ۱۳۵۸؛ همو، سیحۃ‌الابرار - هفت اورنگ؛ همو، سلمان و اقبال، به کوشش محمد روشن، تهران: ۱۳۷۳؛ همو، سلمان و اقبال - هفت اورنگ؛ همو،

سلسله‌الذهب - هفت اورنگ؛ همو، شرح رباعیات، به کوشش رضا مایل هروی، کابل: ۱۳۴۳؛ همو، قافیه، همراه با عروض سیفی، به کوشش بلاخمان، تهران: ۱۳۷۲؛ همو، لوامع [همراه با سه رساله در تصوف] با مقدمه ایرج افشار، تهران: [۱۳۶۰]؛ همو، لیلی و مجنون - هفت اورنگ؛ همو، نامه‌ها (مکاتیب)، به کوشش عصام‌الدین اورون‌بایف و اسرار رحمانوف، دوشنبه: ۱۹۸۹م؛ همو، نفحات‌الانس، با مقدمه ناسولیس، کلکته، ۱۸۵۹م؛ همو، نفحات‌الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران: ۱۳۷۰؛ همو، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران: ۱۳۹۸ق؛ همو، نی‌نامه، به کوشش خلیل‌الله خلیلی، کابل: ۱۹۷۳م؛ همو، هفت اورنگ، به کوشش آقامرتضی مدرس گیلانی، تهران: ۱۳۶۶؛ همو، یوسف و زلیخا - هفت اورنگ.

جلالا، میرزا، نامه‌ها، به کوشش قاسم صافی، تهران: ۱۳۷۴.
حافظ ابرو، زبدة‌التواریخ، به کوشش سید کمال حاج سیدجوادى، تهران: ۱۳۷۲.

حدیدی، جواد، از سعدی تا آراگون، تهران: ۱۳۷۳.
حسین خوارزمی، جواهرالاسرار، به کوشش جواد شریعت، اصفهان: ۱۳۶۰.
_____، شرح فصوص‌الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: ۱۳۷۶، ج ۳.

حکمت، علی‌اصغر، جامی، تهران: ۱۳۶۳، [و ترجمه اردوی آن با تکمله نسخه‌شناسانه آثار جامی از سید عارف نوشاهی، پاکستان، لاهور، ۱۴۰۳ق].

خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران: [۱۳۳۸].
خواندمیر، حبیب‌السیر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، با مقدمه جلال‌الدین همایی، تهران: ۱۳۵۳.

_____، خلاصه‌الانخبار (خاتمه -)، همراه مآثرالملوک و قانون همایونی، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: ۱۳۷۲.
خوانساری، محمدباقر موسوی، روضات‌الجئات، تهران: ۱۳۹۰ق.

- داراشکوه، محمد، سفینه‌الاولیاء، کانپور: ۱۸۸۴ م.
- دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱، تهران: ۱۳۴۸.
- دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش محمد رضانی، تهران: ۱۳۶۶.
- دهدار، محمدبن محمود شیرازی، رسائل، به کوشش محمدحسین اکبری ساوی، تهران: ۱۳۷۵.
- روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: ۱۳۴۹.
- ریپکا، یان - و دیگران، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران: ۱۳۷۰.
- ریکور، پل، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: ۱۳۷۳.
- زاهد، قاضی محمد، مسموعات (سخنان خواجه عبيدالله احرار)، استانبول، ۱۹۹۳ م.
- سام‌میرزا صفوی، تحفه سامی، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، تهران: علمی.
- سهروردی، ابونجیب، آداب‌المريدین، ترجمه عمر بن محمد شیرکان، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: ۱۳۶۳.
- شاملو، حسنخان، منشآت، به کوشش ریاض‌الاسلام، کراچی [چاپ عکسی]، ۱۹۷۱ م.
- شبل‌نعمانی، شرالعجم، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: ۱۳۶۳.
- شوشتری، قاضی نورالله، مجالس‌المؤمنین، تهران: ۱۳۶۵.
- شهرستانی، عبدالکریم، مجلس مکتوب، [دو مکتوب]، به کوشش سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: ۱۳۶۹.
- شیروانی، زین‌العابدین، ریاض‌السیاحه، به کوشش حامد ربانی، تهران: سعدی.
- شیمل، آن‌ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: ۱۳۶۷.
- صفی، فخرالدین علی کاشفی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران: ۱۳۵۶.

_____ ، لطائف الطوائف، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران: ۱۳۶۷.

طاش کبری زاده، الشقائق النعمانیة فی علماء الدولة العثمانیة، مصر، ۱۳۱۰ ق.
ظهورالدین احمد، پاکستان مین فارسی ادب [۴ مجلد به زبان اردو]، لاهور: ۱۹۸۵ م.

عبدالاول نیشابوری، ملفوظات خواجه احرار، [رساله دکتری آقای عارف نوشاهی، بر پایه دستنوشته مصحح].

عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیة، به کوشش محمد کمال ابراهیم جعفر، افست قم: ۱۳۷۰.

عراقی، فخرالدین ابراهیم، لمعات [همراه با مجموعه آثار]، به کوشش نسرین محتشم (خزاعی)، تهران: ۱۳۷۲.

عربشاه یزدی، مونس العشاق، به کوشش نجیب مایل هروی.
علاءالدوله سمنانی، احمد، العروة لأهل الخلوة والجلوة، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: ۱۳۶۲.

_____ ، چهل مجلس (ملفوظات)، تحریر امیر اقبالشاه سیستانی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: ۱۳۶۶.

_____ ، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: ۱۳۶۹.

غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفة، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: ۱۳۶۳.
غفاری قزوینی، احمد، نگارستان، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران: ۱۳۴۱.

فخرالزمانی قزوینی، عبدالنبی، تذکرة میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران: ۱۳۶۲.

فخرالدین علی - صفی.

فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران: ۱۳۴۶-۸.
فریدون بگ، احمد توقیع، منشآت السلاطین، اسلامبول: ۱۲۷۴ ق.
فسایی، حسن حسینی، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران: ۱۳۶۷.

قشیری، عبدالکریم، الرسالة، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، [افست قم از طبع قاهره]، ۱۳۷۴؛ و ترجمه رساله قشیریه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: ۱۳۴۰.

قمی، قاضی احمد، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران: ۱۳۵۹-۶۳.

کاشفی سبزواری، حسین واعظ، بدایع الافکار فی صنایع الاشعار، به کوشش میرجلال الدین کزازی، تهران: ۱۳۶۹.

کلاویخو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: ۱۳۳۷.

کمال خجندی، دیوان، به کوشش ایرج گل سرخی، تهران: ۱۳۷۴.

گازرگاهی، حسین، مجالس العشاق، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: ۱۳۷۵.

گوان، محمود، ریاض الانشاء، به کوشش شیخ چاند بن حسین احمد نگری تاگوری، حیدرآباد دکن: ۱۹۴۸ م.

لاری، عبدالغفور، تکملة نفحات الانس، به کوشش علی اصغر بشیر هروی، کابل: ۱۳۴۳، [و نیز نسخه خطی آن که در کتابخانه گنج بخش (اسلام آباد، پاکستان) محفوظ است].

مایل هروی، نجیب، ابن عربی در ایران [در دست تدوین نهایی].

_____، خاصیت اینگی (نقد احوال، آثار و آراء عین القضاة همدانی)، تهران: ۱۳۷۵.

_____، در شبستان عرفان، تهران: ۱۳۶۹.

_____، فائتات الانس فی تکملة نفحات الانس، تهران [در دست انتشار].

محمد شفیع لاهوری، مقالات، به کوشش احمد ربانی، لاهور، مجلس ترقی ادب.

محمد طوسی، «مجمع التهانى و محضر الأمانى» [در مجموعه رسائل فارسی]، به کوشش نجیب مایل هروی، مشهد: ۱۳۷۲.

محبی لاری، فتوح الحرمین، به کوشش علی محدث، تهران: ۱۳۶۶.

مستوفی بافقی، محمد مفید، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران: ۱۳۴۰-۳.

معصومعلیشاه شیرازی، طرایق الحقایق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران: ۱۳۳۹.

میهنی، محمد منور، اسرارالتوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: ۱۳۶۶.

ناتل خانلری، پرویز، هفتاد سخن، جلد سوم: از گوشه و کنار ادبیات فارسی، تهران: ۱۳۶۹.

نثاری بخاری، خواجه حسن نقیب الاشراف، مذكر اجاب، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: ۱۳۷۷.

نصرآبادی، تذکره الشعراء، به کوشش وحید دستگردی، تهران: کتابفروشی فروغی.

نظامی گنجهای، خسرو شیرین، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران: ۱۳۶۶.
نوایی، امیرعلیشیر، مجالس النفاس، ترجمه های فخری هروی و شاه محمد قزوینی، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: ۱۳۶۳.

_____، محاکمة اللغتين، ترجمه تورخان گنجهای، به کوشش ارغون توخمنه ای [بلخ: ۱۳۶۳].

نوایی، عبدالحسین [گردآورنده]، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (از تیمور تا شاه اسماعیل)، تهران: ۱۳۵۶.

_____، شاه طهماسب صفوی [مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی]، تهران: ۱۳۵۰.

واصفی، زین الدین محمود، بدایع الوقایع، به کوشش الکساندر بلدروف، تهران: ۱۳۴۹.

واعظ، اصیل الدین، مقصد الاقبال سلطانیه، به کوشش [رضا] مایل هروی، تهران: ۱۳۵۱.

ولی کرمانی، نعمت الله، رسائل، به کوشش جواد نوربخش، تهران: ۱۳۵۵-۸.

هاشمی سندیلوی، احمدعلی خان، مخزن الغرائب، به کوشش محمدباقر، اسلام آباد [جلد ۵]، ۱۳۷۲.

هانری ماسه، تحقیق درباره سعدی، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدحسن مهدوی اردبیلی، تهران: ۱۳۶۴.

هدایت، رضاقلیخان، اصول الفصول، خطی شماره ۲۱۰۳ کتابخانه شورای اسلامی.

_____، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: ۱۳۳۶.

هلالی جغتایی، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران: کتابخانه سنایی.

همدانی، رفیع‌الدین، سیرت رسول‌الله (ص)، به کوشش اصغر مهدوی، تهران: ۱۳۶۰.

هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: ۱۳۶۱.

ب) انگلیسی

Subtelny, Maria Eva, A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ikhlaṣiyya Complex of 'AlīShīr Navā'ī in 15th Century Herat and its Endowment, Journal of American Oriental Society 111. 1 (1991), pp. 38-61.

[تحقیق جامعی است درباره وقفنامه امیرعلیشیر نوایی که برای کانون فرهنگی اخلاصیه در نیمه دوم سده نهم هجری در هرات نوشته است].

نمایه

آبِ آمویه ۳۵	ابتهاج (سایه)، هوشنگ ۲۰۳
آثار ایران در مصر ۱۶۷، ۷۶، ۳۰۰	ابراهیم میرزا ۱۴
آداب‌المردین ۳۱۷، ۶۴	آتردهی، بهاء‌الدین عمر ۳۲
آذربایجان ۳۷۱، ۴۲	ابر گهربار ۲۹۲
آذری اسفراینی ۲۵۳، ۳۴۴	ابن ابی‌الحدید ۱۲۰
آراگون، لویی ۳۰۵ تا ۳۰۷	ابن‌الکربلائی ۲۷۱، ۲۷۲، ۳۱۴
آزاد بلگرامی ۱۶۵، ۳۱۴	ابن بطوطه ۱۱۱
آستان قدس رضوی (کتابخانه) ۲۱۴	ابن جوزی ۵۸
آسیای صغیر ۵۱، ۵۹، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۳	ابن حجر عسقلانی ۱۶
آصفی هروی ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷	ابن رشد ۱۰۱
آقا احمد بهبهانی ۲۹۸	ابن سینا ۲۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۷۶
آقامحمدجعفر بهبهانی ۲۹۸	ابن عربی در ایران ۲۵۹، ۲۶۱، ۳۱۹
آقامحمدعلی بهبهانی ۲۹۸	ابن هندوشاه نخجوانی ۲۲۹
آقامحمود بهبهانی ۲۹۸	ابواسحاق ختلائی ۱۶، ۲۵
آقامرتضی مدرس گیلانی ۳۱۶	ابوالقاسم بشر یاسین ۲۱۸
آق‌قویونلو ۴۲، ۵۴، ۵۸، ۶۳، ۶۴، ۷۸، ۸۰	ابوالقاسم معزالدوله بابرخان ۱۸، ۳۹
آکادمی علوم شوروی سابق (کتابخانه) ۱۷۴	۱۲۷، ۶۸، ۶۷
آل‌عباس ۱۱۰	ابوبکر تهرانی ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۳۱۴
آنقره ۳۱۴	ابوتراب نسفی ۲۵۳
آینه اسکندری ۱۸۲	ابوحامد غزالی ۳۱۸
	ابوحنیفه (مذهب) ۷۳، ۸۲، ۱۰۲، ۱۰۳
	۲۳۳، ۱۸۶

ابوسعید ابوالخیر ۱۴۳، ۲۱۸، ۲۵۳، ۲۶۱،	اربعین جامی ۲۱۳
۲۶۲	اردبیل ۶۱، ۲۸۷
ابوسعید گورکانی ۱۸، ۲۷، ۳۹، ۴۱، ۴۲،	ارسطو ۱۰۶، ۱۴۰
۵۲، ۶۸، ۹۳، ۱۲۶، ۱۷۰، ۱۹۲، ۲۲۴، ۲۲۸،	از سعدی تا آراگون ۳۰۴، ۳۱۶
۲۴۸	از سعدی تا جامی ۱۰۹
ابوسعید مهنه‌ای ۲۵۱	استانبول ۵۸ تا ۶۰، ۳۱۷، ۳۱۸
ابوعلی رودباری ۲۵۳	استانبول (کتابخانه) ۳۰۰
ابولهب ۱۱۹	اسرار التوحید ۲۱۸، ۲۶۱، ۳۲۰
ابومنصور اصفهانی ۲۲۹	اسرارنامه ۲۱۹
ابونجیب سهروردی ۶۴، ۱۰۶، ۳۱۷	اسفراینی ۱۴۵
ابونصر پارسا ۲۲۲	اسفزاری ۴۱، ۸۴، ۳۱۴
ابونعیم اصفهانی ۵۸، ۲۹۴	اسکندر ۵۹، ۱۸۲
ابی طالب ۱۱۹ تا ۱۳۱	اسلام‌آباد ۳۱۹، ۳۲۰
اتابک سعد زنگی ۷۴	اسماعیلیه ۱۴۴
اترار ۱۴	اسناد و مکاتبات تاریخی ایران ۶۰، ۳۰۱
اته، هرمان ۳۰۳، ۳۱۴	اسیری لاهیجی ۲۵۳، ۲۹۷
احسن التواریخ ۱۳۵، ۲۷۱، ۳۱۷	اشارات ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۷۶
احصاء العلوم ۳۶	اشراقی، احسان ۳۱۵، ۳۱۹
احمد افلاکی ۲۶۰، ۳۱۴	أشعة الحیات ۲۶۶
احمدبن علی ابن حجر ۳۱۴	أشیعة للمعات ۵۸، ۷۶، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۶۶، ۲۷۵
احمدبن محمدبن زید طوسی ۱۷۹	۳۰۰، ۳۰۹، ۳۱۵
احمد دشتی (پدر جامی) ۲۲	اصطلاحات الصوفیه اندر ماکولات ۲۸، ۲۲۳
احمد ربانی ۳۱۹	۲۵۸، ۳۱۸
احمد غزالی ۲۱۷، ۲۵۲، ۲۸۱	اصفهان ۳۱، ۳۱۶
احمد غفاری قزوینی ۳۱۸	اصول الفصول ۲۴۶، ۳۲۱
احمد گلچین معانی ۳۱۸	اصولی، مولانا جنید ۳۳
احمدی، بابک ۳۱۷	اصیل‌الدین واعظ ۱۱۱، ۳۲۰
ادیب صابر ترمذی ۱۴۴	افشار، ایرج ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹

- افغانستان (آریانا) ۳۰۳، ۳۰۲
 افلاطون ۱۰۶، ۱۰۷
 افندی اصفهانی ۱۳۵، ۲۹۴
 الذره الفاسخه فی تحقیق مذهب المتکلمین
 والحکماء المستقدمین والصوفیه ۵۹، ۱۰۶
 ۲۰۹، ۳۳۱، ۲۸۴، ۳۰۹، ۳۱۵
 الرسالة ۲۶۰، ۳۱۹
 السنین الجامع للطناف البساتین ۱۷۹
 الشقائق النعمانیة ۵۹، ۸۰، ۳۱۸
 العروة لأهل الخلوة والجلوة ۳۷۳، ۳۱۸
 ألغ بیگ (رصدخانه) ۳۵
 الغدير ۱۲۰
 الفتوحات المکیة ۵۸، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۶
 التوائد الضیائیة ۵۸، ۱۳۲، ۲۰۹
 النائیة (نی نامه) ۲۵۸
 امام حسین (ع) ۴۵
 امام زین العابدین (ع) ۲۱۰، ۲۱۱
 امام موسی بن جعفر (ع) ۲۷۰
 امانی ۱۵۳
 امیر ابوالقاسم میرفندرسکی ۲۹۴
 امیر اقبالشاه سیستانی ۳۱۸
 امیر تیمور گورکانی ۲۴۳
 امیر حاج گنابادی ۱۵۲
 امیر حسین غوری هروی ۲۵۹
 امیر خسرو دهلوی ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۶۰
 ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۸
 ۱۹۳، ۱۹۵ تا ۲۰۷، ۳۱۵
 امیر سید احمد باب الأبوابی (لاله) ۵۱
 ۲۷۰ تا ۲۷۲
 امیر سیدکلال ۲۴۳
 امیرشاهی سبزواری ۱۴۸، ۲۰۷
 امیر علیشیر نوایی ۱۸، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۴۳،
 ۴۴ تا ۵۲، ۵۴، ۵۸، ۶۱، ۷۰، ۷۱، ۷۵ تا ۷۷،
 ۸۳، ۸۷، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۵۰ تا ۱۵۲، ۱۵۴،
 ۱۵۸ تا ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۷ تا ۱۶۹، ۱۸۰، ۱۸۱،
 ۱۹۳، ۲۱۶، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۸۳، ۲۹۰، ۳۰۱
 ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۲۱
 امیر علیشیر نوایی و زندگی سیاسی او ۱۰۹،
 ۳۱۵
 امیر کبیر ۳۱۲
 امیر کمال الدین حسین گازرگاهی ۳۱۱
 امینی ۱۲۰
 ابناء الغمر بآباء العمر ۱۵، ۳۱۴
 انجوى شیرازی ۱۸۴، ۳۱۵
 اندلس ۳۰
 انوار، قاسم ۱۵، ۱۶، ۲۳ تا ۲۶، ۱۳۱، ۲۴۷،
 ۲۵۳
 انوری ۷۳، ۸۰، ۸۲، ۱۳۵ تا ۱۳۷، ۱۴۴،
 ۱۵۳، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۹۸
 اوحیدالدین انوری ۳۱۵
 اوحیدالدین کرمانی ۲۵۰
 اوحید کاشی ۶۳
 اورگنج (کوهستان) ۲۴۳
 اورنگ زیب ۳۰۲
 اورون بایف، عصام الدین ۳۱۶
 اوزن حسن ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۷۸
 اهلی شیرازی، محمد ۲۹۲، ۳۱۵
 ایاصوفیا (کتابخانه) ۴۴، ۴۵

- ایشاریگ نیی ۲۰ بلفی، جلال‌الدین محمد ۲۸، ۶۲، ۲۵۵
ایران ۱۶، ۱۹، ۲۲، ۲۵، ۱۳۳، ۲۳۱، ۲۵۳ بلفیس (ملکه) ۲۹۲
۲۷۰، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۷، ۳۰۹ بوبکر (ابوبکر) ۱۱۷
ایران در قرون وسطی ۴۲ بهارستان ۵۴، ۵۸، ۶۰، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۱۴۰
این برگهای پیر ۲۹ ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۹۳، ۱۹۸
۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۵۳، ۳۰۳، ۳۱۳، ۳۱۵
بابر میرزا ۱۸، ۱۹، ۱۳۷، ۲۴۷ بهار، محمد تقی ۳۱۵
بارنامه ۱۹ بهاء‌الدین عمر جغارگی ۲۳۱، ۲۳۶
بارتلد، و. و. ۲۳، ۱۰۹، ۳۱۵ بهاء‌الدین نقشبند ۲۶، ۶۵، ۶۷، ۱۷۸
باکاروان حله ۷۴، ۱۳۶، ۱۷۶، ۳۱۳ بهاء‌ولد ۲۱۹، ۲۵۵
بایزید بسطامی ۲۵۳، ۲۶۰ بهبهانی ۱۱۹، ۳۱۵
بایزید دوم ۵۸، ۸۰، ۸۱، ۱۷۱ بیاض سفر ۲۸، ۳۱۴
بحورالانحان ۲۹۸ بیجه ۱۲۴
بدائونی ۷۷ بیروت ۳۱۴
بدایع الافکار فی صنایع الاشعار ۱۳۵، ۱۶۶، ۳۱۹
بدایع الوقایع ۱۹، ۲۱، ۲۷، ۵۵، ۶۱، ۶۶، ۷۶ پاکستان ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۱۹
۸۶، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۵۳، ۱۶۱، ۲۸۶ پاکستان مین فارسی ادب ۳۰۲، ۳۱۸
۳۰۰، ۳۱۱، ۳۲۰ پالنسیا، آنخل گونزالز ۳۶
براون، ادوارد ۳۴، ۱۰۹، ۱۳۳، ۲۴۷، ۳۱۵ پایا، حسین ۱۳
برهان قاطع ۱۸۶ پژواک ابتذال ۲۱۴
بسطام ۴۴ پنج‌گنج ۷۶، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۱
بشیر هروی، علی اصغر ۳۱۹ پورنامداریان، تقی ۱۷۶، ۳۱۵
بطحا ۲۱۰ پیر جمال‌الدین احمد اردستانی ۲۴۵
بغداد ۴۴ تا ۴۸، ۵۰، ۹۵، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۲۲، ۲۴۶
۲۲۵، ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۲
بلاخمان ۳۱۶ تاج‌الدین حسین خوارزمی ۲۵۹
بلخ ۲۳، ۲۲، ۲۱۹، ۳۲۰ تاریخ ادبیات در ایران ۱۳۳، ۱۷۳، ۱۹۲، ۳۴۷
بلدروف، الکساندر ۳۲۰ ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۱۷

تاریخ ادبیات فارسی ۳۰۳، ۳۱۴	تو خمنه‌ای، ارغون ۳۲۰
تاریخ ادبی ایران ۳۴، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۲، ۳۱۵	تورخان گنجه‌ای ۳۲۰
تاریخ تصوف ایران ۲۸، ۳۲۹	توفیق سبحانی ۳۰۰
تاریخ سلطانی ۲۱، ۲۲۹، ۲۴۵	تهافت الفلاسفه ۱۰۶، ۱۰۷، ۳۱۸
تاشکند ۴۱، ۲۶۶	تهران ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۵ تا ۳۲۰
تبریز ۵۱، ۵۲، ۷۸، ۸۳، ۲۷۱	تهران (دانشگاه) ۱۱۱
تحفة سامی ۷۵، ۱۲۲، ۱۳۶، ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۰۹	تیغ و قلم ۵۳، ۶۳
۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۱۲، ۳۱۷	تیمور ۱۴، ۳۲۰
تحفة الاحرار ۵۸، ۹۲، ۹۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۶	
۱۳۹، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰	ثروتیان، بهروز ۳۲۰
۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۷۵	
۲۹۲، ۳۱۵	جام ۳۲، ۱۲۴، ۲۱۸، ۲۲۰
تحقیق درباره سعدی ۲۱۶، ۳۲۱	جامع مفیدی ۲۴۴
تذکره میخانه ۲۷۹، ۳۰۱، ۳۱۸	جلال‌الدین آشتیانی ۲۷۲
تذکره الشعرا ۵۴، ۱۳۲، ۱۳۵، ۲۰۷، ۲۱۹، ۳۱۷	جلال‌الدین ابویزید پورانی ۲۲۲
۳۲۰	جلالی نائینی، سید محمدرضا جلالی
ترکستان ۵۱، ۵۳، ۵۸	۳۱۷
ترکمانان ۱۶	جلاء‌الروح ۱۹۶
ترکیه ۵۹، ۳۰۰، ۳۰۳	جنید بغدادی ۲۲۵
تشکیل دولت ملی در ایران ۲۲۹، ۲۴۵، ۳۲۱	جواهر الاسرار ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۵۹، ۳۱۶
تعلیقات مقامات ۶۳	جهان اسلام ۴۴، ۱۰۲، ۲۰۹، ۲۵۲، ۲۵۴
تقی‌الدین کاشی ۱۵۲	۲۵۹، ۲۶۰
تکمله ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۶۰، ۶۱، ۷۱، ۷۸	جهان‌داری، کی‌کائوس ۳۲۱
۸۴، ۸۶، ۸۸، ۱۳۱، ۱۳۵، ۲۱۸، ۲۱۹	جهانشاه قراقویونلو ۴۴، ۷۹
۲۲۲، ۲۲۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۸۱	جیحون ۲۵
تکلمة نفحات الانس ۳۱۰، ۳۱۹	
تهیدات ۱۴۴	چشمان الزا ۳۰۵
تنبيه الغافلین ۲۹۸	چنگیز ۴۰، ۹۴

- چهارده رساله فارسی ۲۴۲
 چهارمقاله ۱۷۲
 چهل مجلس ۳۱۸، ۲۷۳
 چیتیک، ویلیام ۱۷۳، ۲۲۳، ۲۶۵، ۳۱۶
 حاشیه نجات ۳۱۰
 حافظ ۱۳۴ تا ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۰ تا ۲۰۲، ۲۰۴ تا ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۹۳، ۲۹۸، ۲۹۹
 حافظ صابرقاق ۲۰
 حاکمی، اسماعیل ۳۱۵
 حامد ربانی ۳۱۵، ۳۱۷
 حبیب السیر ۱۵، ۱۷، ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۵۴، ۶۱، ۶۵، ۶۹، ۱۱۱، ۱۳۲، ۱۵۲، ۱۶۱، ۲۲۱، ۲۲۴، ۳۱۶
 حجاز ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۷۰، ۷۸، ۱۳۶، ۱۶۹، ۲۱۹، ۱۷۱
 حَجَرُ الْأَسْوَدِ ۱۲۷
 حذائق الحقائق ۱۷۹
 حدیدی، جواد ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۶
 حدیقه الحقیقه ۱۳۶، ۱۷۰، ۳۰۷
 حزین لاهیجی ۱۳۳
 حسام‌الدین آق‌سو ۳۰۰
 حسن‌بیک روملو ۴۶، ۷۸، ۱۳۵، ۲۷۱
 ۳۱۷، ۳۱۴
 حسن خان شاملو ۲۹۰
 حسین حافظ ۱۴ تا ۱۶، ۲۲، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۱۴
 حسین معمای ۱۷۰
 حسینی، سیداحمد ۳۱۵
 حسینی فسائی، حسن ۳۱۸
 حشام‌بن عبدالملک ۲۱۱
 حکمت، علی اصغر ۳۴، ۳۹، ۴۴، ۵۹، ۸۲، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۰۴، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۱۷
 حلب ۵۱
 حلبی، علی اصغر ۳۱۸
 حلیه خلل ۳۹، ۶۷، ۱۳۵، ۱۷۰
 حلیه‌الابدال ۲۷۷، ۲۷۹، ۳۱۴
 حلیه‌الاولیاء ۵۸
 حُثَین بن اسحاق ۱۷۶
 حوادث‌الدهور ۱۵، ۳۱۴
 حیدرآباد ۳۱۴، ۳۱۹
 خاتمة‌الحیات ۶۰، ۱۹۳، ۲۰۶
 خاتون‌آبادی ۲۹۴
 خاصیت آیینگی ۱۳۴، ۳۱۹
 خاقانی شروانی ۱۰۲، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۴
 ۱۴۸، ۱۸۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۹۸، ۳۱۶
 خاندان رسول (ص) ۵۰
 ختلان ۱۶
 ختمی لاهوری ۳۰۲
 خراسان ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۳۸، ۴۰، ۴۶، ۵۲، ۵۳، ۷۱، ۸۵، ۸۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۱، ۲۲۴، ۲۲۶ تا ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۷۵، ۲۸۵
 ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۰۰

خودنامه اسکندری ۵۹، ۶۰، ۷۶، ۱۲۴، ۱۲۵،	خواجه عیبدی ۸۴
۱۶۰، ۱۷۳ تا ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۲۵	خواجه عطاالله کرمانی ۵۱
خرگرد (خرجرد) ۲۱۸، ۱۲۴	خواجه علی سمرقندی ۳۳
خزانة عامری ۱۶۵، ۳۱۴	خواجه علی سیاهپوش ۲۴۵، ۲۱
خسرو و شیرین ۱۷۹، ۱۸۳، ۳۲۰	خواجه قطب‌الدین طاووس ۵۴
خضر (ع) ۱۲۵، ۲۷	خواجه کلان ۲۲۱
خلاصة الاخبار ۶۱، ۷۶، ۳۱۶	خواجه محمد پارسا ۳۲، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۵۵،
خلاصة الاشعار ۱۵۲	۲۶۳، ۲۶۴
خلاصة التواريخ ۳۱۸	خواجه نصیرالدین طوسی ۱۴۰، ۱۷۶
خلیلی، خلیل‌الله ۳۱۶	خوارزم ۱۰۷
خمس ۷۶، ۱۵۹، ۲۵۷	خوارزمی، حسین ۱۵۸، ۲۲۳، ۲۴۰، ۲۴۱،
خمس نوابی ۱۶۱، ۱۷۷	۳۱۶
خمس‌المتحرین ۱۹۳، ۳۱۰	خواندمیر ۱۵ تا ۱۷، ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۳۹، ۵۴،
خواجه آصفی ۱۵۲	۶۱، ۶۵، ۶۹، ۷۶، ۱۱۱، ۱۳۲، ۱۵۲، ۱۶۱،
خواجه ابوالوفا خوارزمی ۲۱۳، ۲۴۰	۲۲۱، ۲۲۴، ۳۱۶
خواجه اسحاق ختلانی ۲۳۶، ۲۴۰	خوانساری ۱۷۰، ۲۰۹، ۲۹۳
خواجه الغور ۲۰	ختیام ۱۳۳، ۱۳۴
خواجه بهاء‌الدین ۲۳۰	خیراتیة در ابطال طريقة صوفیه ۱۱۹، ۲۹۸،
خواجه شادیشاه ۲۰	
خواجه شمس‌الدین محمد کوسویی	دائرة المعارف اسلامی ۲۲۹، ۲۹۷
۲۶۴	دامغان ۴۴
خواجه عبدالله انصاری هروی ۲۱۴	دانش‌پژوه، محمدتقی ۳۴، ۱۷۴، ۳۱۷،
خواجه عبدالله صدر ۱۵۲	دبیر سیاقی، محمد ۳۱۶
خواجه عبدالله قاطع ۲۰	دجله ۲۹۴
خواجه عیبدالله احرار ۲۴ تا ۲۸، ۳۹ تا ۴۲،	درویش دهکی قزوینی ۱۱، ۶۳، ۷۰،
۵۲، ۵۳، ۵۸، ۶۰، ۶۵، ۶۶، ۸۴، ۱۱۷،	۱۶۸
۱۷۱، ۱۷۸، ۲۱۹، ۲۲۲ تا ۲۲۸، ۲۶۶، ۲۷۹،	درویش روغن‌گر مشهدی هروی
۳۱۷	۱۶۹

دستگردی، وحید ۳۲۰	رابرتسون ۳۰۴
دستورالکاتب ۲۲۹	رجب‌نیا، مسعود ۳۱۹
دقیقی طوسی ۱۴۳	رحمانوف، اسرار ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹
دکن ۳۱۴، ۳۱۹	رحیم‌لو، یوسف ۲۷۱
دمشق ۵۱	رسائل ۲۴۲، ۲۶۴، ۳۱۷، ۳۲۰
دوانی، جلال‌الدین ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۱۳، ۲۹۱	رسالة ارکان حج ۴۵
دولتشاه سمرقندی ۱۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۲۰۷	رسالة بیان قواعد معنی ۱۳۵
۳۱۷، ۳۱۹	رسالة قافیه ۱۴۹
دهدار، محمدبن محمود شیرازی	رسالة قشیری ۳۱۹، ۳۶۰
۳۱۷، ۲۶۴	رسالة لطایف ۲۷۱
دهلوی، حسن ۱۴۶، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۰۷	رستگار فسایی ۳۱۸
دهلی ۳۱۵	رسول (ص) ۱۱۹ تا ۱۲۲، ۲۶۸، ۲۷۴
دیابکره ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۳۱۴	رشحات عین‌الحیات ۲۵، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۳۶
دیوان اهل شیرازی ۲۹۲	۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۳ تا ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۵۸
دیوان جامی ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۴۵، ۴۸	۵۸، ۶۰، ۶۱، ۷۱، ۷۸، ۱۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰
۵۰، ۵۱، ۵۷، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۷۹ تا	۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۸، ۲۴۹
۸۲، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۳۵، ۱۶۴ تا	۲۶۳، ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۳، ۳۱۱
۱۶۶، ۱۷۳، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱	۳۱۷
۲۰۵ تا ۲۰۸، ۲۱۱ تا ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۱	رشد بال بشر حال ۳۱، ۳۶
۳۱۵، ۲۵۳	رشف النصائح الایمانیه و كشف المضائق
دیوان حافظ ۲۰۴	الیونانیه ۱۰۶
دیوان شمس ۲۵۶	رشیدالدین وطواط ۱۴۴
دیوان غزلیات ۲۰۷	رضاقلیخان هدایت ۱۳۶، ۲۴۳، ۲۴۶، ۳۲۱
دیوان کامل ۱۶۲	رضی‌الدین عبدالغفور لاری ۳۱۰
دیوان کبیر ۲۵۵	رکن‌الدین همایونفرخ ۳۱۵، ۳۱۷
دیوان نهاية الکمال ۱۹۷، ۳۱۵	رمز و داستانهای رمزی در ایران ۱۷۶، ۳۱۵
دیوانة الزا ۳۰۵ تا ۳۰۷	رمضانی، محمد ۳۱۷
	رنسانس علمی جهان اسلام ۱۹

- رنو، آرمان ۳۰۵
 رودکی ۱۳۷، ۱۴۷
 روزبهان بقلی شیرازی ۲۵۳
 روزنتال ۳۶
 روزنزیویگ ۳۰۳
 روشن، محمد ۳۱۵
 روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات ۱۶، ۱۷، ۲۷، ۴۱، ۵۳، ۸۴، ۱۷۰، ۲۰۹، ۲۷۱، ۲۹۳، ۳۱۴، ۳۱۶
 روضة الصفا ۶۱، ۱۳۲
 ریاض الاسلام ۳۱۷
 ریاض الانشاء ۸۲، ۳۰۲، ۳۱۹
 ریاض السیاحه ۲۹۷، ۳۱۷
 ریاض العلماء و حیاض الفضلاء ۱۳۵، ۲۸۸، ۲۹۵، ۳۱۵
 ریپکا، یان ۲۹۹، ۳۱۷
 ریشار، یان ۳۳
 ریکور، پل ۱۴۱، ۳۱۷
 زاهد محمد ۶۵، ۲۲۸، ۲۳۰، ۳۱۷
 زیدة التواریخ ۱۴، ۲۲، ۲۳۵، ۳۱۶
 زرین کوب، عبدالحسین ۷۳، ۱۳۶، ۱۷۶، ۳۱۳
 زمزم ۲۱۰
 زندگی در دنیای من ۱۴۱، ۳۱۷
 زین الدین تایبادی ۲۸۱
 زین الدین خوافی ۲۹
 زین الدین محمود واصفی ۱۹، ۲۷، ۵۵، ۶۱، ۶۶، ۷۶، ۸۶، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۵۳، ۱۶۱، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۲۰
 زین العابدین شیروانی ۲۹۷، ۳۱۷
 زین العابدین محمود واصفی ۳۰۰، ۳۱۱
 سام میرزا ۷۵، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۵۴، ۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۱۲، ۳۱۷
 سایه بهسایه ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۳۳
 سبحة الابرار ۵۹، ۷۳، ۷۶، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۷۵، ۳۱۶
 سبزووار ۲۳، ۴۴، ۲۸۹
 سبک شناسی ۲۱۵، ۳۱۵
 سجادی، ضیاء الدین ۳۱۶
 سعد الدین احمد تفتازانی ۳۳، ۱۰۶، ۲۶۷
 سعدی ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۹۸، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۷
 سفرنامه ۱۴، ۲۲، ۱۱۱، ۳۱۹
 سفینه الاولیاء ۳۰۲، ۳۱۷
 سکاکی ۳۳
 سلمان و ابسال ۵۸، ۷۸، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۷۳ تا ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۱، ۲۳۱، ۲۵۷، ۳۰۳ تا ۳۰۵، ۳۱۳، ۳۱۵
 سلسله الذهب ۳۰ تا ۴۲، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۹، ۷۳ تا ۷۵، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۵، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲ تا ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۳ تا ۱۸۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۷۵ تا ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۸، ۳۱۶
 سلطان ابوسعید ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۸ تا ۷۰
 سلطان احمد میرزا ۴۱

سوانح العشاق ۲۱۷	سلطان القرای، جعفر ۳۱۴
سیاوشان (ده) ۲۴۹	سلطان بایزید عثمانی ۱۹۶، ۶۰
سیحون ۱۴	سلطان حسین بایقرا ۲۲، ۱۷۱، ۱۷۸، ۱۸۲
سید ابوالفتح حسینی ۲۷۱	۲۹۰
سیدالشهداء ۲۱۰	سلطان حسین میرزا ۱۸ تا ۲۰، ۲۳، ۳۰
سید بابا افشانگر ۲۰	۳۲، ۳۳، ۵۲ تا ۵۴، ۶۱، ۶۳، ۶۹ تا ۷۱، ۷۳
سید برهان‌الدین محقق ترمذی ۲۵۵	تا ۷۵، ۸۳، ۸۷، ۹۰، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۲۱
سید حسن استرآبادی ۲۱، ۲۲۹، ۲۴۵	۱۶۸، ۱۸۰، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۶۷
سید حیدر آملی ۲۷۳	سلطان خان جلایر ۲۰
سید شریف جرجانی ۳۳، ۱۰۶	سلطان خلیل ۱۴
سید محمد نوریخس قهستانی ۲۳۶	سلطانعلی قاننی ۱۶۷
۲۹۵	سلطانعلی مشهدی ۲۰
سید نجم‌الدین عودی ۲۰	سلطان محمد عثمانی ۵۱، ۸۰
سید نعمت‌الله ولی کرمانی ۲۳۲ تا ۲۴۴	سلطان محمد فاتح ۸۰
۲۹۴	سلطان محمود ۱۴۴
سید نعمت حیدری ۴۶، ۴۷	سلطان ولد ۲۵۵
سیرت رسول‌الله (ص) ۱۲۰، ۳۲۱	سلطان یعقوب آق‌قویونلو ۸۷، ۱۷۲
سیری در شعر فارسی ۳۱۳	۱۷۳
	سلطانیه (مدرسه) ۲۱
شام ۵۱	سلمان ساوجی ۱۴۵ تا ۱۴۸
شاملو، حسنخان ۳۱۷	سلوک الملوک ۲۲۹
شاه اسماعیل ۲۷۱، ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۱۲، ۳۲۰	سلیمان ۸۳
شاه‌درویش نایی ۲۰	سمرقند ۱۶، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۱
شاهرخ میرزا ۱۴، ۱۷، ۲۲، ۲۴ تا ۲۶، ۱۵۸	۳۲، ۵۸، ۶۰، ۶۶، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۸۰
۲۳۰ تا ۲۳۲	سمنان ۴۴
شاه‌شجاع کرمانی ۲۵۳	سنایی ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۷۱، ۱۹۷، ۲۰۱
شاه‌طهاسب صفوی ۳۰۱، ۳۲۰	۳۴۳، ۳۵۳، ۳۹۳، ۳۰۳
شاه قاسم نوریخس ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۹۶	سنایی (کتابخانه) ۳۲۰

- شاه محمد قزوینی ۳۲۰
شاه منوچهر ۳۴
شاهنامه ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۴
شاه نعمت‌الله ولی ۲۵۳
شاه نواز خاتون نغمه سرای ۲۰
شاه و درویش ۱۶۴، ۱۶۵
شیستان عرفان ۲۱۳
شبلی نعمانی ۳۱۷
شبهای ایرانی ۳۰۵
شبه قاره هند ۶۰
شرح الاشارات ۱۰۶
شرح المقاصد ۱۰۶
شرح المواقف ۱۰۶
شرح تلخیص چغینی ۳۵
شرح رباعیات ۲۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۳۱
۳۱۶، ۲۸۴
شرح عرفانی غزلهای حافظ ۳۰۲
شرح فصوص الحکم ۲۵۹، ۲۷۱، ۲۷۳ تا ۲۷۵، ۲۷۹
۳۰۹
شرح مثنوی شریف ۲۵۸، ۳۱۸
شرح نهج البلاغه ۱۲۰
شرف‌نامه اسکندری ۱۸۲، ۱۸۳
شروان ۲۷۰
شریعت، جواد ۳۱۶
شعر العجم ۱۹۱، ۳۱۷
شفا ۱۰۸
شفق، رضا زاده ۳۱۴
شفیعی کدکنی، محمدرضا ۳۲۰
شکوه شمس ۲۵۶، ۳۱۷
شلتوت، محمد ۳۱۴
شمس‌الدین افلاکی ۲۵۵
شمس‌الدین کوسی جامی ۲۶۷
شمس‌الدین محمد تبادکانی ۲۶۷، ۲۹۶
شمس‌الدین محمد دشتی (جدّ جامی)
۳۲
شمس‌الدین محمد کوسویی ۲۲۱
شمس تبریزی ۱۲، ۲۵۵
شواهد النبوة ۵۸، ۷۶، ۳۰۹
شورای اسلامی (کتابخانه) ۳۲۱
شوشتری، نورالله ۱۶، ۱۱۹، ۲۲۹، ۲۳۳،
۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۷۱، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۱۷
شهاب‌الدین محمد جاجرمی ۳۳، ۳۸
شهاب دَم کش ۲۰
شهرستانی، عبدالکریم ۱۰۷، ۳۱۷
شیبانی، محمد ۳۲
شیخ اکبر ۲۶۴
شیخ بهایی ۲۵۶، ۲۹۱
شیخ چانندن حسین احمد نگری
تاگوری ۳۱۹
شیخ زین‌الدین خوافی ۲۳۵
شیخ صدرالدین اردبیلی ۲۴۴، ۲۴۵
شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۲۲۹، ۲۴۴، ۲۴۵
شیخ علاءالدوله سمنانی
← علاءالدوله سمنانی
شیخ علی بن عبدالعالی کرکی ۲۹۳
شیخ نجم‌الدین زرگر عراقی ۶۶، ۶۷

طاش کبری زاده ۳۱۸، ۸۰	شیخ نقشبندی ۳۹ تا ۴۲
طاعون ۵۹، ۳۵	شیراز ۱۴
طالب آملی ۱۳۳	شیررضا ۳۱۵
طباطبایی، محمد غلامرضا ۳۱۹	شیمیل، آنه ماری ۳۱۷، ۲۵۶
طبری ۱۲۰	
طبقات الصوفیه ۲۱۴	صائب تبریزی ۱۳۳، ۲۹۲
طرائق الحقائق ۲۹۷، ۳۲۰	صافی، قاسم ۳۱۶
طوفان بیگ بهادرخان ۲۰	صاین الدین علی ترکه ۱۵، ۱۶، ۲۵، ۲۴۲
	۲۵۳
ظهورالدین احمد ۳۰۲، ۳۱۸	صبح الاعشی ۲۲۹
ظهير الدين بابر ۱۹	صبح بخاری ۱۲۲
ظهير الدين عيسى ۶۰	صدرالدین قونوی ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۶۳، ۲۶۵
ظهير فاريابی ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۶۹	۲۶۷، ۲۹۹
	صدر الشریعه بخاری ۱۱۱
عابدی، محمود ۳۱۶	صغیر در معنی ۱۳۵
عبدالاول نیشابوری ۶۵، ۲۲۸، ۳۱۸	صفا ۱۳۳، ۱۷۳، ۱۹۲
عبدالجلیل رازی ۱۲۰	صفات العاشقین ۱۶۴
عبدالخالی غجدوانی ۲۲۱	صفة الصفة ۵۸
عبدالرزاق سمرقندی ۱۶، ۵۳، ۱۱۱، ۲۲۸	صفی الدین محمد ۵۵، ۵۶
عبدالرزاق کاشانی ۲۲۳، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۸۰	صفی سبزواری ۳۱۱
۳۱۸	صوفیه ۳۸، ۶۵، ۶۶، ۸۱، ۹۵، ۹۶، ۱۱۱
عبدالواسع نظامی ۲۷۱، ۲۸۶	۱۸۵، ۲۲۰، ۲۲۲ تا ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۵
عبيدالله خان ازبک ۳۰۰، ۳۰۱	۲۵۱، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۸
عذرا ۱۷۶	۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۵، ۲۹۷
عراق ۱۸، ۷۸، ۷۹	
عربشاه یزدی ۱۰۶، ۳۱۸	ضیائیه ۵۸
عرفات العاشقین ۶۳، ۱۶۹	ضیاءالدین یوسف ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۷۳
عرف العرفان ۱۹۷	۱۷۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۳۱۰

- عسجدی ۱۳۳ فائتات الانس فی نفحات الانس ۲۳۲، ۳۱۹
- عضدالدوله ایچی ۱۰۲، ۱۱۷ فاتحة الشباب ۵۸، ۷۲
- عطار نیشابوری ۱۱، ۱۶، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶ فاراب ۴۱
- ۲۱۹، ۲۳۴، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۶۵ فارابی ۳۶
- عقیفی، رحیم ۳۱۵ فارس ۱۸، ۳۱
- علامه زمخشری ۲۹۳ فارسانه ناصری ۳۱، ۳۱۸
- علامه محمد قزوینی ۳۳، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸ فاروق سومر ۳۱۴
- تا ۲۴۰، ۲۴۲ فتحی جامی ۴۵، ۴۶
- علاءالدوله سمعانی ۱۱۱، ۱۱۹، ۲۷۳، ۳۱۸ فتوحات الأنس ۲۸۸
- علمی (انتشارات) ۳۱۳ فتوحات المکیه ۲۹، ۲۲۳، ۲۶۹
- علوم ادبی ۳۵ فتوح الحرمین ۱۵۱، ۲۱۱، ۳۱۹
- علوم عقلی ۲۱، ۱۰۵ فخرالدین ابراهیم عراقی ۲۱۶، ۲۱۷
- علوم کلامی ۳۵، ۱۰۳، ۱۰۵ ۲۴۶، ۲۶۶، ۲۷۰، ۳۱۸
- علوم منقول ۲۱ فخرالدین اسعد گرگانی ۱۳۴
- علی بن موسی الرضا (ع) ۱۵ فخرالدین داعی گیلانی، محمدتقی
- علیخان ۲۳۸ ۳۱۷
- علی (ع) ۳۸، ۱۱۳، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۷۱ فخرالدین رازی ۱۷۶
- ۲۹۴ فخرالدین عراقی ۲۱۷، ۲۴۶، ۲۶۶، ۲۷۰
- ۳۱۸
- عُماره مروزی ۱۳۳ فخرالدین علی ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۳ تا ۴۵، ۴۷
- عمر بن شیرکان ۳۱۷ ۵۰ تا ۵۲، ۵۸، ۶۱، ۷۸، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۷
- عنصری ۱۴۳ ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۵۴، ۲۱۹ تا ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۲
- عیسی (ع) ۱۲۵ ۲۴۸، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۸۱
- عین القضات همدانی ۱۱، ۱۲، ۱۳۴، ۲۵۱ ۳۱۸، ۲۸۹، ۲۸۳
- ۳۱۹، ۲۵۳
- غریب میرزا ۱۶۸ فخرالدین علی صفی کاشفی ۲۴، ۲۵
- ۳۱، ۳۳ تا ۳۵، ۳۶، ۱۲۶، ۲۲۳، ۲۲۹
- ۲۳۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۳۱۱، ۳۱۷
- غفاری کاشانی ۲۸۶ فخرالدین لرستانی ۳۲، ۳۱۸

- فخرالزمانی قزوینی، عبدالنسی ۲۷۸، قآنی ۱۳۳
 ۳۱۸، ۳۰۱ قاسم‌بیگ برلاس ۲۰
 فخری هروی ۱۵۱، ۳۲۰ قاضی زاده رومی ۳۵
 فوائد غیائی ۱۱۱ قاضی زاده سیستانی ۸۳ تا ۸۶
 فرات ۲۱۰ قاضی محمد زاهد ۲۶
 فرانسه ۳۰۴، ۳۰۵ قاضی محمد ظاهر ۱۳۱
 فرخی سیستانی ۶۲، ۷۲، ۱۳۳ قاف ۴۵
 فردوسی ۱۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۳، قانون ۱۰۸، ۱۰۶
 ۱۳۴، ۱۸۲، ۱۸۵، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۰۷ قاهره ۳۱۹
 فرصت الدوله شیرازی ۲۹۸ قبادیان ۱۳۴
 فرعون ۳۰، ۲۶۷ تا ۲۶۹ قرآن ۳۷، ۶۱، ۱۵۹، ۲۲۸، ۲۶۸
 قرغانی، سعید ۲۲۳، ۲۶۴ قراقویونلو (طایفه) ۱۶، ۷۸ تا ۸۰
 فروزانفر، بدیع الزمان ۲۵۸، ۲۶۰، ۳۱۸ قرون وسطی ۱۹، ۱۲۳
 ۳۱۹ قریش ۱۲۰
 فروغی (کتابفروشی) ۳۲۰ قزوین ۳۴
 فرهنگ ایران‌زمین ۲۳۱ قشیری، عبدالکریم ۲۶۰، ۳۱۹
 فرهنگ جهانگیری ۳۱۵ قطب‌الدین شیرازی ۲۸۱
 فریدون‌بک (احمد توقعی) ۸۰، ۳۱۸ قلقتشندی ۲۲۹
 فصل الخطاب ۲۶۳ قم ۳۱۵، ۳۱۹
 فصوص الحکم ۲۹، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳، قمی، احمد ۳۱۹
 ۲۴۱، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۰، قونیه ۲۵۵
 ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۱۶ قیس عامری ۲۰۹
 فضایل الصوفیه ۲۹۸ قیصری، داود ۲۲۳، ۲۵۹، ۲۶۴، ۳۰۸
 ۱۵۳ فضلی
 فهرست میکروفیلها ۴۴، ۱۷۳، ۳۱۷ کابل ۳۱۶، ۳۱۹
 فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۷۳، ۳۰۰ کاشغری، عبدالرحیم ۳۸
 فتاوی‌ لاهیجی ۱۳۳، ۲۹۲ کاشفی سبزواری ۱۶۶
 فیتزجرالد، ادوارد ۳۰۳، ۳۰۴ کافیّه ۲۰۹، ۲۹۵

کاهی ۷۷	گل سرخی، ایرج ۳۱۹
کراچی ۳۱۷	گلشن راز ۲۵۹
کریلا ۲۱۰	گنج بخش (کتابخانه) ۳۱۹
کربلایی، ابوالحسن ۲۳، ۱۲۱	گوهر شاد بیگم (همسر شاهرخ میرزا)
کردستان ۵۱	۲۲، ۴۲، ۵۹، ۲۲۷
کرمان ۱۴۵	
کزازی، میرجلال الدین ۳۱۹	لاری، عبدالغفور ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۸
کسائی مروزى ۳۱، ۱۳۵	۳۹، ۶۰، ۶۱، ۸۴، ۸۶ تا ۸۸، ۱۳۱، ۱۳۲
کسرای عادل ۱۵	۲۱۸ تا ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۸۱
کشاوری، کینخسرو ۳۱۷	۳۱۰ تا ۳۱۲، ۳۱۹
کشکول ۱۹۷، ۲۱۱، ۲۹۱	لاهورتی، حسن ۳۱۷
کعبه ۳۳، ۴۵، ۵۱، ۱۲۷، ۲۱۰، ۲۳۱	لاهور ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹
کلاوینو ۱۴، ۲۲، ۳۱۹	لاهوری، محمد شفیع ۱۶، ۳۱۹
کلکته ۳۱۶، ۳۱۲	لجّة الاسرار ۱۹۶
کلمات قدسیه ۲۲۱	لطایف الطوائف ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۵۳
کلیم کاشانی ۱۳۳	۲۴۶، ۲۴۸، ۳۱۱، ۳۱۸
کلیم همدانی ۲۹۲	لمعات ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۴۶، ۲۶۶، ۲۷۰، ۳۱۸
کمال اسماعیل ۱۳۶	لنینگراد ۱۷۴
کمال الدین، شیخ حسین خوارزمی	لوامع فی شرح الخمریة فارسیه ۴۲، ۲۳۱، ۲۷۵، ۳۱۶
۸۷، ۱۰۹، ۱۲۶، ۲۵۸، ۲۶۴	
کمال خجندی ۱۴۵ تا ۱۴۷، ۱۸۵، ۱۹۵	لوايح ۴۳، ۴۵، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۶۵، ۲۷۵، ۲۹۷
۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۷، ۳۱۹	۳۰۰، ۳۰۹، ۳۱۳
گازرگاهی، حسین ۱۲۳، ۱۳۳، ۲۲۰، ۲۴۸	لوغال ۳۱۴
۳۱۹	لیلی ۱۷۶
گاوان، محمود ۶۰، ۸۲، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۹	لیلی و مجنون ۵۹، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۶۴
گرولو، شارل ۱۳۴	۱۷۳، ۱۷۴، ۲۰۹، ۲۲۵، ۳۰۳ تا ۳۰۶، ۳۱۶
گلستان ۷۳، ۷۴، ۱۳۶، ۲۱۵، ۲۱۶	مآثر الملوك ۲۷

مادرید ۲۶	محمد حسن مهدوی اردبیلی ۳۲۱
ماسه، هانری ۲۱۶، ۳۲۱	محمد حسین حسینی خاتون آبادی
ماوراءالنهر ۱۴، ۲۲، ۳۹، ۴۰، ۷۸، ۱۱۲، ۲۹۳	محمد خزیری (خضیری) ۵۱
۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۳	محمد داراشکوه ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۷
۲۷۹، ۲۸۰	محمد زنجی ۳۱۴
ماه خانم مهر طلعت ۲۰	محمد شفیع ۳۰۲
مایل هروی، نجیب ۱۳، ۲۸، ۲۹، ۵۱	محمد طوسی ۱۶، ۱۴۸، ۳۱۹
۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۴۲، ۲۵۹، ۲۶۱	محمد عبدالمعید خان ۳۱۳
۲۷۲، ۳۱۴ تا ۳۲۰	محمد غزالی ۷۷، ۱۰۲، ۱۰۴ تا ۱۰۷، ۳۰۳
مثنوی ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۴۹، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۷	۳۰۷
۲۵۵ تا ۲۶۱	محمد کمال، ابراهیم جعفر ۳۱۸
مجالس العشاق ۱۲۳، ۱۳۲، ۲۲۰، ۲۳۸، ۳۱۱	محمد نخجوانی ۳۱۰
۳۱۹	محمود افوشته ای نظنزی ۲۹۲، ۳۱۵
مجالس المؤمنین ۱۶، ۱۱۹، ۲۳۷، ۲۷۱	محمود بن الشریف ۳۱۹
۲۸۸، ۲۹۶، ۳۱۷	محمود عبدالحلیم ۳۱۹
مجالس التفاسیر ۱۸، ۲۴، ۲۸، ۵۲، ۵۵، ۷۵	محمود غزنوی ۱۴۳، ۳۱۹
۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۸	محبی الدین ابن عربی ۱۱، ۲۸ تا ۳۰، ۵۱، ۱۲۰، ۱۷۲، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۵۲، ۲۵۳
۱۶۷، ۱۶۹، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۸۳، ۳۱۱، ۳۲۰	۲۵۸ تا ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۷۵ تا ۳۷۸
مجلد الدین خوافی ۱۰۹	۲۷۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۹
مجلس مکتوب ۱۰۷، ۳۱۷	محبی لاری ۱۵۱، ۲۱۱، ۳۱۹
مجمع التهانئ و محضر الأمانی ۱۶، ۳۱۹	مخزن الاسرار ۱۴۶، ۱۷۷، ۲۵۸، ۳۰۲، ۳۱۵
مجمع النصحاء ۱۳۶، ۲۴۳، ۳۲۱	مخزن الغرائب ۱۳۳، ۳۲۰
معجون ۱۷۶	مدرس گیلانی، مرتضی ۳۱۸، ۱۷۹
محاكمة اللئین ۱۵۹، ۳۲۰	مدرس، محمد تقی ۳۱۵
محشتم، نسرین ۳۱۸	مدیر شانه چی، کاظم ۳۱۵
محبوب، محمد جعفر ۳۲۰	مدینه ۵۰، ۵۱
محدث، میر هاشم ۳۱۶	
محمد بن منور میهنی ۲۱۸، ۲۶۱، ۳۲۱	

- مذکر احباب ۱۵۳، ۳۰۰، ۳۲۰
 مذهب، مولانا غیاث الدین ۲۰
 مرآت الاحوال جهان نما (سفرنامه) ۲۹۸، ۳۱۵
 مرآت الصفا ۱۹۶
 مرقع صوفیان ۲۲۳
 مرو ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۵۲، ۱۴۳، ۲۲۷
 مستوفی بافقی ۲۹۱، ۳۳۳
 مستوفی جوهری، حمید الدین ۱۴۴
 مستوفی، حمدالله ۳۳۵
 مسعود ترکمان قمی ۵۳
 مسوعات ۲۶، ۶۵، ۶۷، ۷۵، ۷۸، ۸۰، ۸۲
 ۱۳۱، ۲۲۸، ۳۱۷
 مشهد ۱۸، ۲۲، ۴۸، ۴۹، ۲۹۱، ۳۱۵، ۳۱۹
 مصر ۱۵، ۳۰۸
 مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی ۱۱۹، ۳۱۸
 مطلع انوار ۱۷۷
 مطلع سعدین ۱۶، ۵۳، ۱۱۱، ۲۲۸
 مظاهر مصفا ۳۲۱
 معزی ۷۳، ۷۴، ۱۳۷، ۱۹۶
 معصومعلیشاه شیرازی ۲۹۷، ۳۲۰
 معین الدین زمجی اسفزاری ۱۶
 معین الدین فراهی ۱۷۹
 معینیان، علی اصغر ۳۱۷
 مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز ۲۹۶
 مفید، محمد ۳۱۹
 مقالات ۱۶، ۳۰۲، ۳۱۹
 مقامات جامی ۱۶، ۲۱، ۲۳، ۳۰، ۳۲ تا ۳۹، ۴۴
 ۳۶ تا ۳۸، ۵۰ تا ۵۳، ۶۰، ۶۱، ۷۶، ۷۹، ۸۲
 تا ۸۳، ۸۷ تا ۸۹، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۱
 ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۶۰
 ۱۶۹، ۲۰۵، ۲۲۰ تا ۲۲۹، ۲۳۱ تا ۲۳۶، ۲۳۹
 ۲۳۶، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱
 ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۰، ۲۸۶، ۳۱۱، ۳۱۵
 مقبلی ۱۵۳
 مقصدالاقبال سلطانی ۱۱۱، ۳۲۰
 مقصودبیک ۴۶
 مکاتیب ۵۳، ۵۹، ۶۶، ۷۶، ۷۹، ۸۱، ۸۳
 ۸۶، ۸۷، ۱۷۴، ۳۰۳
 مکه ۱۵، ۳۲، ۵۰، ۲۱۰
 ملأ علی قوشچی ۳۳
 ملتانی لاهوری، محمدرضا ۲۲۴
 ملفوظات احرار ۶۵، ۲۲۸، ۳۱۸
 ملک اشرف ۱۵
 ملک الشعراء بهار ۲۱۵
 ملک حسین ۱۱۱
 ملک مسعود قمی ۶۳
 منا ۲۱۰
 مناجات نامه ۲۱۵
 مناقب العارفین ۲۵۵، ۲۶۰، ۳۱۴
 مناهج الطالبین ۶۴، ۱۱۲
 منتخب التواریخ ۷۷
 منشآت ۲۹۰، ۳۱۷
 منشآت السلاطین ۸۰، ۳۱۸
 منشآت تیموری ۲۰
 منشأ الانشاء ۲۰، ۲۷، ۵۹، ۷۴، ۸۳، ۸۴، ۲۸۳
 ۳۱۵

منطق الطیر ۱۳۶	مهنة ۱۳۳
منظومه اصغر در معنا ۱۳۵	میلدی، میر حسین ۲۷۱، ۲۸۸
موافق ۱۰۲	میر ابوالمکارم ۲۹۱
مورگان، دیوید ۴۲	میرخواند ۶۱
موسوی بهبهانی ۳۱۵	میرزا آغ‌بیگ ۱۳، ۳۵، ۳۶
موسوی خوانساری، محمد باقر ۳۱۶	میرزا جلالا ۳۰۲، ۳۱۶
موسی بن عمران ۸۳	میرزا شاه حسین اصفهانی ۲۹۱
مولانا ۱۱، ۱۲، ۳۳، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۰	میرزا عبدالله ۳۱۵
۱۳۳ تا ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۰۸	میرزا عمر شیخ ۳۱
۲۱۲، ۲۱۹، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۷ تا ۲۶۱	میرزا محمد ارشد برنابادی ۲۹۲
۲۶۵، ۲۸۵، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷	میرزا مخدوم شریفی ۲۹۳
مولانا ساغری ۱۵۳، ۱۵۴	
مولانا شهاب ۲۴۷	ناتل خانلری، پرویز ۱۳۳، ۳۳۰
مولانا عاشقی ۲۹۱	ناسولیس، کامین ۳۳، ۳۰۳، ۳۱۲
مولانا عصام‌الدین ابراهیم ۲۰۹	ناصر خسرو ۳۰۳
مولانا عطاءالله ۲۴۷	نامه‌ها ۳۰۲، ۳۱۶
مولانا قتیلی ۳۰۱	نامه فرهنگستان ۵۱، ۲۷۱
مولانا لطفی ۱۵۲	نامه قزوینی به علی‌اصغر حکمت ۲۴۰
مولانا محتشم کاشانی ۲۹۲	نشاری بخاری (خواجہ حسن
مولانا محمد اصیلی ۱۵۲	نقیب‌الاشراف) ۳۰۰، ۳۲۰
مولانا مزید سمرقندی ۱۲۷	نجات ۱۰۶ تا ۱۰۸
مولانا هاتفی ۲۸۷	نجف ۳۸، ۵۰، ۲۹۳
مولانا هلالی ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۶	نجفی، سید محمد باقر ۷۶، ۱۶۷، ۳۰۰
مولای رومی ۲۵۲	نجم‌الدین محمود اصفهانی ۶۴، ۱۱۲
مولوی محمد شفیع لاهوری ۲۲۹	نزهة القلوب ۲۴۵
مونس‌الشاق ۱۰۶، ۳۱۸	نص‌النصوص ۲۷۳
مؤید‌الدین جندی ۲۲۳	نصرآبادی ۱۳۵، ۳۲۰
مهدوی، اصغر ۳۳۱	نصرالله مبشر الطرازی ۳۰۸

نشر الفصوص ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۶۴، ۲۶۵	نصر، سید حسین ۴۴
نقشبندیہ ۱۶، ۲۵ تا ۲۷، ۳۲، ۳۵، ۶۰، ۶۸،	نظام الدین احمد دشتی ۳۱
۷۳، ۷۶، ۷۹، ۸۲	نظام الدین عبدالواسع نظامی باخرزی
نقض ۱۲۰	۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۷، ۳۰، ۳۳، ۳۹ تا ۴۲،
نگارستان ۲۸۶، ۳۱۸	۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۰ تا ۵۲، ۵۴، ۵۹، ۶۱، ۷۴،
نوایی، عبدالحسین ۳۱۷، ۳۲۰	۷۶، ۷۹، ۸۲، ۸۴، ۸۷ تا ۹۰، ۱۰۳، ۱۰۴،
نوربخش، جواد ۳۲۰	۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۶،
نوربخش، سید محمد ۱۵، ۱۶، ۲۳۹، ۲۴۰	۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۹، ۲۰۵، ۲۱۶، ۲۲۰،
نوشاهی، سید عارف ۱۳۵، ۳۰۸، ۳۱۳	۲۲۱، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۶ تا ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۴۸،
۳۱۸	۲۵۰، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۰، ۲۸۳،
نهر انجیل ۴۰	۳۱۱، ۳۱۵
نیشابور ۲۱۹	نظام الدین هروی ۱۱۰
نیکولاهیر ۲۸۴، ۳۱۵	نظام الملک خوافی ۱۱۰
	نظام الملک طوسی ۱۰۶،
واسطه العقد ۵۸	نظامی عروضی ۱۷۲، ۱۸۸،
واعظ قزوینی ۲۹۲	نظامی گنجوی ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۵،
واعظ کاشفی سبزواری، حسین ۶۱،	۱۶۰، ۱۸۵، ۳۲۰
۱۳۵، ۸۷، ۳۱۹	نعمت الله ولی کرمانی ۳۲۰
وامق، بهزاد ۱۷۶	نفثة المصدور (رساله) ۲۴۲
ولی محمد اکبر آبادی ۲۵۸، ۳۰۲، ۳۱۵	نفحات الانس من حضرات القدس ۵۸، ۲۱۴،
ویس و رامین ۱۴۴	۲۱۵، ۲۱۷ تا ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۸،
	۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۰،
هاشم رضی ۸۲، ۱۳۵، ۱۷۳، ۳۰۹	۲۵۵، ۲۶۴، ۲۸۸، ۲۹۶ تا ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۳،
هاشمی سندیلوی، احمد علی خان	۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۶
۱۳۲، ۳۲۰	نفیسی، سعید ۱۶۴، ۳۲۱
هرات ۱۴، ۱۶ تا ۱۹، ۲۲ تا ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱ تا	نفاوة الآثار ۲۹۲، ۳۱۵
۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۸ تا ۴۳، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۹ تا	نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص ۲۸، ۴۱،
۶۱، ۶۳، ۶۶، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۱ تا ۸۴،	۲۸، ۱۷۳، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۱، ۲۶۴،
۸۷، ۸۸، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۱،	۲۶۵، ۳۰۹، ۳۱۶

۱۱۲، ۱۲۱ تا ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲،	۲۲۹، ۲۳۱، ۲۹۶، ۳۰۰ تا ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۲
۱۵۴، ۱۵۸، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۲۱،	هیئتس، والتر ۲۲۹، ۲۳۵، ۳۲۱
۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۵ تا ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۵۵،	
۲۶۷، ۲۶۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۲،	یازیدی، تحسین ۳۱۴
۲۹۶، ۳۱۲، ۳۲۱	یزد ۱۵
هذا انتساب طريقة نقشبديه ۳۲۱	یزدی، علی ۱۳۵، ۱۷۰
هفتادسختن ۱۳۴، ۳۱۹	یعقوب بیک ۷۸، ۱۷۹
هفتاورنگ ۹۳، ۱۰۸، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۶۰، ۱۷۱،	یغمای جندقی ۱۳۳
۱۷۳، ۱۷۷ تا ۱۷۹، ۱۸۱، ۲۳۱، ۲۵۳، ۲۵۶،	یوسف ابن تغری بردی ۳۱۴
۲۵۷، ۲۷۵، ۲۷۹، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۱۶	یوسف (ع) ۱۹۰، ۱۹۱
هلالی جغتایی ۱۶۴، ۱۶۵، ۳۲۱	یوسف و زیخا ۵۹، ۷۶، ۱۲۳، ۱۷۳، ۱۷۴،
همایی، جلال الدین ۳۱۶	۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۰ تا ۱۹۲، ۲۲۵،
همدان ۴۴، ۲۶۵	۲۵۰، ۲۹۱، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۳، ۳۱۶
همدانی، رفیع الدین ۱۲۰، ۳۲۱	یوسفی، غلامحسین ۳۲۱
هندوستان ۶۴، ۷۸، ۸۲، ۸۷، ۲۱۶، ۲۲۴،	

بنیانگذاران فرهنگ امروز
ویژه فرهنگ ایران و اسلام

منتشر شده است:

عشقی
محمد قائد

ابن بطوطه
محمد علی موحد

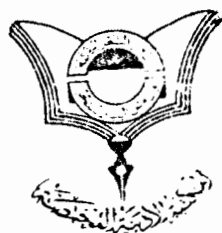
شیخ محمود شبستری
صمد موحد

شمس تبریزی
محمد علی موحد

خیام
علیرضا ذکاوتی قراگزلو

خواجه رشیدالدین فضل الله
هاشم رجب زاده





ĴĀM-Ī

N. Mayel Heravi

**Tarh-e Nō
Tehran 1998**



اندیشید. فکر و تفکر، شایسته اشخاص فرهیخته است و چون
بازایی نسبت به فکر فرستاد، به فکر را باز
همه اشخاص فرستاد، امروز هم از شبکه اندیشه به
این حدیثان معارفه بشود، از این و روشنی
حقیقت می‌گوید، تعریف از سوانح زندگی و از
تسلط این مکتب، تنها به روش اندیشه به
و از شبکه فرستاد، امروز هم
بعد، مجموعه به شبکه، از فرستاد، امروز هم
به در هر چه بود، به شبکه، از شبکه، از شبکه
حقیقت مکتب و از این، از این، از این، از این
شبه به و مکتب، از این، از این، از این، از این
سوز مکتب، از این، از این، از این، از این
مکتب، از این، از این، از این، از این