

تاریخ وصول: ۸۹/۵/۳

تاریخ پذیرش: ۸۹/۷/۱۵

«دیدگاه عرفانی ابن فارض»

محمود آبدانان مهدی‌زاده

استاد دانشگاه شهید چمران اهواز

عبدالعلی دیلمی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید چمران اهواز

چکیده:

از تفاوت های اساسی میان انسان و سایر موجودات از جمله فرشتگان این است که اندیشه ورزی و احساسات او همواره دارای تحول و بالندگی است؛ به گونه ای که این بعد اساسی از شخصیت او حتی به معتقدات دینش هم سرایت می کند؛ و از این بابت است که می بینیم شیوه عبادت این آفریده که فلسفه آن از سوی آفریدگار در یک جمله خلاصه شده است «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» (الذاریات: ۵۶) هم دچار تحول شکلی و حتی ماهوی می شود، و ضمن حفظ جوهر خود که بندگی خداوند باشد، چنان معقد و پیچ در پیچ می شود که بایستی از جنس این آفریده مکلف به عبادت در شکل های مختلف زندگی، انسان های دیگری بیایند و دست به تحقیق بزنند تا زوایای شیوه پرستش و سیر و سلوک او را روشن کنند.

ابن الفارض در دورانی می زیسته است که عبادت برخی از مؤمنان از شکل ساده خود عبور کرده و به مرحله زهد و انقطاع الی الله در قرن اول سپس به سیر و سلوک در آغاز قرن دوم و بعد از آن به پدیده فنا و حلول و اتحاد در اواخر این قرن و نیز قرن سوم و بالاخره به وحدت وجود یا شهود و مفاهیم غامض آن در قرن هفتم رسیده است.

این پژوهش در صدد بررسی و تحلیل دیدگاه عرفانی ایشان است.

کلید واژه‌ها:

ابن الفارض، عرفان، حب، معرفت، حلول، اتحاد، وحدت وجود.

پیشگفتار

وقتی دین اسلام پا به عرصه وجود گذاشت، از جمله تعالیمی که با خود آورد، بلکه از تعالیم اساسی آن این بود که این جهان در مقایسه با جهان آخرت خیلی ناچیز است، و زندگی جاوید و حقیقی در جهان آخرت است؛ در آن جهان، ترتیبی اتخاذ شده است که اگر کسی بر صراط مستقیم حرکت نکند جهنمی فوق العاده مهیب و درد آور برای وی تدارک شده است. در مقابل، برای آنانی که عمل به واجبات و ترک محرمات می کنند، بهشتی تدارک شده است بی نهایت زیبا و دوست داشتنی و شیرین. و در این باره با زبانی ادبی و قاطع چنین گفته است: «وما الحیاة الدنیا الا متاع الغرور» (آل عمران: ۱۸۵) و «المالُ والبنون زینةُ الحیاة الدنیا و الباقیاتُ الصّالحاتُ خیرٌ عند ربّک ثواباً و خیرٌ املاً» (کهف: ۴۶) در کنار این آیات صریح و موجز، آیات کوبنده دیگری در همین راستا هست و نیز آیات دیگری هست که بعدها مستمسکی برای برداشت جدیدی از زهد و عبادت شد، که همان مسأله «حب» است، نظیر: «قل إن کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله ویغفر لکم ذنوبکم والله غفورٌ رحیم» (آل عمران: ۳۱). خلاصه این که، سنت پیامبر و نظر صریح قرآن کریم درباره دنیا و آخرت، منجر به این شد که عده ای از مسلمانان صدر اسلام به شدت از دنیا و زیورهای آن روی برگردانند. البته با همه این اوصاف، تا آن زمان کسی از دایره انگیزه های زهد و ورع؛ یعنی ترس از عذاب آخری و امید به پاداش های بهشتی خارج نشد. نیز لفظ صوفی هم بر هیچ یک از زهاد صدر اسلام اطلاق نشد، اما به تدریج که از دوره صدر اسلام دور می شویم و وارد مرحله تابعین و اتباع تابعین می گردیم؛ یعنی در اوایل قرن دوم یک تحول کیفی در زهد اهل ورع ملاحظه می کنیم. حسن بصری را می بینیم که مسأله زهد را به عنوان یک خط مشی پیش می کشد و به گونه ای فلسفه آمیز از دیدگاه و عمل خود دفاع می کند!

پس از حسن بصری، ستاره دیگری در آسمان بصره درخشید که همان رابعه ی عدویه می‌باشد. او، از گذرگاه زهد وارد وادی دیگری شد؛ این وادی همان وادی تصوف بود؛ پدیده ای که هدف از زهد و پارسایی در آن صفای نفس و تقرّب به خدا بود نه ترس از جهنم و امید به بهشت. بدون شک، خالق این پدیده جدید حداقل از نظر شکل، رابعه بود. نکته اخیر را به این خاطر اضافه نمودیم که با وجودی که دعای کمیل منسوب به حضرت علی(ع)، از عرفان موج می‌زند، رسماً، حضرت را خالق این پدیده نمی‌دانند. علت چیست؟ به نظر می‌رسد علت آن باشد که مسأله ی عرفان، زندگی حضرت علی را تحت شعاع قرار نمی‌داد و تمام فکر و ذکر او این موضوع نبوده است، ولی رابعه عدویه برای عرفان ساخته شده بود. ضمن این که از نظر شکل، او، زبان عرفان را از نثر به شعر تبدیل کرد.

اسلام شناس غربی، «ماسینیون» (Massignon) درباره رابعه چنین گفته است: «رابعه، در تاریخ اسلام عطر خوش بویی به جا گذاشت که هرگز محو نخواهد شد. بدون شک او، واژه حب را در عشق الهی از مفاهیم قرآن استنباط کرد»^۱.

نمونه ای از شعر او در باب عرفان:

| | |
|-----------------------------|-------------------------|
| یا سُروری و مُنیتی و عِمادی | وَأیسی و عُدتی و مُرادی |
| أنت روحُ الفؤاد، أنت رجائی | أنت لی مونس، وشوقک زادی |
| کم بَدت منةً وکم لک عندی | مِن عطاءٍ ونعمةٍ وایادی |

ای شادیم وای آرزو و تکیه گاهم! ای مونس وای توان و خواسته ام!
تو آرامش دل و امید منی، تو مونس من هستی و اشتیاق به حضرتت توشه جانم است.
منت های جنابت بر من بی شمار است، و عطا ها و نعمت ها و خوبی های خارج از اندازه.
همزمان با رابعه، در قرن دوم و در جهان اسلام، عرفای مشهور دیگری هم بودند از جمله «ابراهیم ادهم» و «فضیل ابن عیاض» و «معروف کرخی» تا این که در قرن سوم هجری عارف مشهوری به نام «ذو النون مصری» پا به عرصه وجود گذاشت. ذو النون، زاده مصر بود^۲، و وی را اولین عارفی می‌دانند که از مقامات و احوال، سخن گفته است، و معتقد بود که راه رسیدن

۱- ابن الفارض والحب الالهی، ص ۱۴۱.

۲- ظهر الاسلام، ج ۲، ص ۶۷.

به خدا بسی سخت است و بر مرید لازم است که مرحله به مرحله پیش برود. او، طی این مراحل را سیر و سلوک نامید و بر هر مرحله ای نامی نهاد. اولینشان توبه است و بقیه به ترتیب چنین اند: وَرَع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا. همزمان با این مراحل، احوالی نیز برای سالک ذکر کرده اند؛ همچون تأمل، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، طمأنینه، مشاهده و تعیین. تفاوت میان مقامات و احوال در این است که مقامات جهودی است اما احوال موهبتی. از این رو بین صوفیان مصطلح شد که «الأحوالُ مواهبٌ والمقاماتُ مکاسبٌ»^۱. از چهره های دیگر صوفیان «سری سقطی» است، در اواسط قرن سوم، و پس از او «جنید بغدادی» متوفی در اواخر قرن سوم هجری. درباره جنید بغدادی نوشته های فراوانی در دست می باشد؛ او، اولین کسی بود که مصطلحات صوفیان را ساخت و شرحی بر آن ها نوشت و تصوف قرن چهارم از ابداعات عرفانی او بهره ها برد.^۲

صوفیان، تا قرن سوم و چهارم اغلب یک رنگ و بی آرایش بودند؛ شعایر دینی را هم کامل به جا می آوردند، اما از آن پس، رفته رفته اعتنای کاملی نشان نمی دادند؛ گمانشان بر این بود که سیر و سلوک، آنان را از انجام فرایض بی نیاز می کند.

به هر حال، در قرن پنجم به بعد پدیده تصوف پیچیدگی بیشتری پیدا کرد و موضوع «وحدت وجود» و «حلول» پیش آمد. بانی وحدت وجود، شیخ اکبر «ابن عربی» است. همچنان که بانی مسأله حلول در قرن سوم «حلاج» بود. مسأله ی «فناء فی الله» را «بایزید بسطامی» برای اولین بار پیش کشید. البته زمینه ی وحدت وجود همانا مسأله فناء فی الله است که پیشتر از آن توسط بایزید و حلاج مطرح شده بود.^۳ در قرآن کریم، آیاتی هست که دستمایه متصوفین و مدعیان فناء فی الله و حلول قرار می گرفت. نظیر «کلُّ شیءٍ هالکٌ الا وجهه» (قصص: ۸۸) و «واذا سألتک عبادی عنی فإنی قریب» (بقره: ۱۸۶) و «نحن اقربُ الیه من حبل الوریث» (ق: ۱۶).

درباره مفهوم وحدت وجود به طور خلاصه باید گفت که از نظر واضعین چنین نظریه ای، هستی واقعیت یکسانی دارد و تعددی که در موجودات می بینیم ناشی از حواس ظاهری و عقل محدود ماست. ماهیت و حقیقت وجود، در ذات و جوهر خود یکی است و تعددی که می بینیم، ناشی از اعتبارات و نسبت ها و اضافات است. این اعتقاد، با مقوله فلاسفه و متکلمان

۱- ابن الفارض عمید الحب الالهی، ص ۲۲.

۲- ظهر الاسلام، ج ۴، ص ۱۷۵.

۳- همان، ص ۱۳۱-۱۶۳.

تفاوت دارد که می‌گویند مساله هستی از دو واقعیت تشکیل شده است؛ «واجب الوجود» که اَزلی، ابدی، خالق و مدبر است و «ممکن الوجود» که حادث و فانی است. وحدت وجودی‌ها، مثالی در این باره دارند و می‌گویند: آنچه ما می‌گوییم، نظیر حباب و موج و برف است که حقیقتشان یکی است، و آن آب است. چنین است هستی، که در ذات و جوهر خود، یکی است اما در موجودات متعدد.^۱

اکنون شاعر و عارفی که ما در صدد تبیین دیدگاه عرفانی او هستیم به واسطه سیر و سلوک بالنده و پویای خود تقریباً با تمام این مفاهیم قولاً و عملاً درگیر بوده است. علاوه بر این، مساله عشق او و انجذابش به سوی حق و ذوقیات و مستی الهیش حکایت از یک عارف واصل می‌کند. اما پیش از پرداختن به مفاهیم عرفانی او لازم است نیم‌نگاهی به زندگی و تربیت صوفیانه او هم بیندازیم.

ابن الفارض و تربیت صوفیانه او

نامش، عمر بن علی بن مرشد، و کُنیه اش، ابو حفص و لقبش، شرف الدین است. گویند که نسبش به بنی سعد (قبیله حلیمه سعدیه دایه پیغمبر اکرم) می‌رسد. این روایت براساس خوابی است که ابن الفارض دیده بود؛ از این قرار که او پیغمبر را در خواب دیده و به وی گفته است که نَسَب تو، به دایه ام حلیمه سعدیه برمی‌گردد. البته برخی محققان نسبت به این مسأله با دیده شک و تردید می‌نگرند.^۲

اما پدر وی، نامش علی بن مرشد است که فقیه زمان خود بوده است و از شهر حماة، که جزو ولایت دمشق بود، به مصر رفت. این هجرت به دنبال زلزله‌ای که در آن ولایت رخ داد صورت گرفت، و آن در سال «۵۶۵هـ-۱۱۷۰م» بود. او، در علم فرائض که عهده دار تقسیم ارث به وارثان است، تخصص داشت؛ به همین جهت، شاعر، به ابن الفارض ملقب گردید.^۳

این پدر، فاضل، محترم و زاهد بود و رغبتی به مال و مناصب دنیایی نداشت و به جای زندگی در میان مردم و اجتماعات، گوشه عزلت را بر می‌گزید؛ اما با توجه به مرتبه علمی و فقهی اش از او خواسته شد که منصب قاضی القضاات را بپذیرد که نپذیرفت. در عوض، به

۱- همان، ص ۱۶۱-۱۶۳.

۲- مراجعه کنید به ابن الفارض عمید الحب الالهی، ص ۲۷.

۳- همان، ص ۲۸.

تهجد و اعمال عبادی، بیشتر روی آورد و جامع الأزهر را برای این کار برگزید و مقرآو بیشتر، سالن خطابه در این جامع (مسجد) بود، تا این که به لقاء الله پیوست.

خود ابن الفارض براساس روایت ابن خلکان در کتاب وفيات الأعیان، در چهارم ذی القعدة، سال «۵۷۶ ه ق مطابق با ۲۲ مارس ۱۱۸۲ م» در دوران حکومت صلاح الدین ایوبی متولد شد.^۱

بدون شک نقش اصلی رادر تربیت او، پدرش برعهده داشت. ابن عماد حنبلی در این باره گفته است: «او، در کنار پدرش باعفت و پارسا و عابد زندگی کرد و ویژگی های او را به ارث برد و وقتی به سن جوانی رسید درگیر فقه شافعی شد و علم حدیث را از استادش «ابن عساکر» آموخت». ابن الفارض از دوره جوانی به تدین و تجرد روحی بر اساس رویه متصوفین گرایش داشت، و در این راستا و برای تأمل و عبادت انفرادی از پدرش رخصت می گرفت و به کوه مقطّم می رفت و در «وادی المستضعفین» (دره مستضعفین) به عبادت و تزکیه نفس می پرداخت. به تدریج، این کار برای او به شکل عادت در آمد و از آن احساس لذت می برد. اما به دنبال بیماری پدرش، آن جا را موقتاً ترک کرد و به تیمارداری او همت گماشت، وی، بعد از مرگ پدر، تردد به وادی المستضعفین را از سر گرفت و به سیر و سلوک ادامه داد.

تا آن زمان، فتوح و کشف و شهودی برایش محقق نشد، تا این که یکی از پیران اهل طریقت به نام «ابو حسن بقال» رابه شکل تصادفی دید. خود ابن الفارض در این باره می گوید: «روزی از اعتکاف و سیر و سلوک در «جبل مقطّم» باز می گشتم و وارد مدرسه «سیوفیه» در شهر شدم؛ شیخ بقالی را دیدم که در این مدرسه مشغول وضو گرفتن بود اما وضو گرفتنش اشکال داشت. به او گفتم: یا شیخ، تو با این سن و سال و در کنار این مدرسه و در میان فقهای شهر، وضو گرفتن را هنوز نیاموخته ای؟ شیخ به من نگاه کرد و گفت: ای ابن الفارض! تو، در این دیار، طرفی از سیر و سلوک نمی بندی، برو به حجاز و مکه را قصد کن، هنگامه ی فتح برای تو فرارسیده است. در این لحظه، من احساس کردم که این شیخ از اولیاء الله است که با عمل تجاری و تجاهل در وضو گرفتن، می خواست در گمنامی بماند و اسرار خود را فاش نکند؛ از این رو در برابر او نشستم و گفتم: سرورم! من کجا و مکه کجا! به ویژه آن که در موسم حج نیستیم. شیخ نگاهی به من کرد و با دست خود به مکه اشاره کرد و گفت: تماشا کن! مکه پیش

۱- وفيات الاعیان، ج ۱ ص ۳۸۳.

۲- شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۴۹.

روی توست، من با اشتیاق نگاه کردم پس مکه را بعینه دیدم. از همان جا حرکت کردم و با شگفتی دیدم که در مکه ام؛ و در مکه بود که فتح برایم حاصل شد و ادامه پیدا کرد و منقطع نگردید.^۱

ابن الفارض به مدت ۱۵ سال، مجاور مکه مکرمه شد و قریحه شعری اش در آن جا نضج گرفت و مواهب روحی اش کامل شد و بخشی از اشعار او مربوط به آن دوران است. وی، پس از ۱۵ سال به مصر برگشت. در ارتباط با بازگشتن او داستانی شبیه آنچه که در زمان رفتن اش به آن دیار اتفاق افتاد، نقل می کنند. او خود گفته است: «پس از ۱۵ سال صدای شیخ بقال را شنیدم که در باطنم طنین انداز شد. او می گفت: ای عمر، به قاهره برگرد و در وفات من حاضر باش و بر من نماز بگذار. من بلافاصله آهنگ مصر کردم و در مصر دیدم که شیخ در حال احتضار است، او چند دینار طلا به من داد و گفت: مرا با این دینارها کفن کن. من نیز پس از فوت، او را در قطعه ای که خودش خواسته بود به خاک سپردم.^۲

از آن پس، ابن الفارض در مصر که تحت حاکمیت ایوبی ها بود، ماند. ایوبی ها، در راه اندازی مدارس اسلامی عنایت تام داشتند و در روزگار آنان روح دین و تعالیم اسلامی رونق گرفت، به ویژه پس از پیروزی شان بر صلیبی ها، که باعث شده بود استیلای خود را بر مصر و شام و حجاز مستحکم کنند. توجه ایوبی ها به مذهب سنی نتیجه اش این بود که عدد و شمار متصوفه افزایش یابد. گویی در آن دوره تصوف ازارکان دین شمرده می شد، از این رو می بینیم که مردم، اهل طریقت را مورد عنایت خود قرار می دادند و نسبت به آنان احترام تام داشتند. از سوی دیگر، حکام و امیران نیز برایشان «خانقاه» می ساختند. مقریزی در این باره گفته است: «صلاح الدین در سال ۵۶۹ ه ق مرکزی برای اهل طریقت اختصاص داد، این ساختمان پیش از آن مقر وزرای سلسله فاطمی بود، این مرکز، اولین خانقاهی بود که در دیار مصر راه اندازی می شد، و به «دیرة الصوفیة» معروف شد. ساکنان این مجتمع از اهل تصوف بودند که به علم و صلاح معروف بودند و مردم از آنان برکت می جستند و ناظران و بزرگان آن، از اکابر شیوخ واعیان بودند. مقریزی اضافه می کند: «شیخ احمد بن قسّار» به من خبر داد که او در یک روز جمعه دید که مردم از مناطق مختلف به قاهره می آمدند تا صحنه ی حرکت صوفی ها به نماز جمعه را مشاهده کنند و از برکتشان بهره مند گردند، سپس موکب باشکوهشان را در یک جمله

۱- دیباچه دیوان، شرح نابلسی، ص ۱۲.

۲- همان، ص ۱۳.

چنین توصیف کرد: «آنچه من دیدم از زیباترین مناظر قاهره بود.»^۱
ابن الفارض با چند تن از ملوک بنی ایوب معاصر بوده است که عبارت بودند از:
صلاح‌الدین (۵۷۶-۵۸۹ ه ق) و العزیز (۵۸۹-۵۹۵ ه ق) و العادل (۵۹۶-۶۱۵ ه ق) والکامل
(۶۱۵-۶۳۲ ه ق).^۲

واقعه مرگ او را «ابن خلکان» در تاریخ (۶۳۲ ه ق دوم جمادی الاول در روز سه شنبه)
چهار سال پس از بازگشت او از مکه ذکر می‌کند. «جَعْبَرِي» می‌گوید که او در تشییع جنازه
ابن الفارض حاضر بود و جمعیتی با این حجم در تشییع هیچ جنازه‌ای پیش از این ندیده بود.
شیخ، وصیت کرده بود که در مقبره موجود در دامنه کوه «مَقَطَّم»، در پای مسجد «عارض»، و در
مسیر سیل، کنار قبر «ابو حسن بَقَال»، مرشد او، دفن، کنند.^۳
ابو حسن جزار به یاد او چنین سروده است:

لَمْ يَبْقَ صَيْبٌ مُّزْنَةٌ إِلَّا وَقَدْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ زِيَارَةُ ابْنِ الْفَارِضِ
لَا غُرْوَانَ يَسْقِي ثَرَاهُ وَقَبْرُهُ بَاقٍ لِيَوْمِ الْعَرْضِ تَحْتَ الْعَارِضِ

ابر باران زایی یافت نشود مگر این که بر آن واجب است قبر ابن الفارض را زیارت کند.
عجیب نیست که خاک قبرش آن جاکه در پای مسجد عارض هست تا روز قیامت آبیاری
شود.^۴

۱- الخطط والآثار، ج ۲، ص ۴۲۵.

۲- شعر عمر ابن الفارض، ص ۸۷.

۳- ابن الفارض عميد الحب الالهی، ص ۴۷.

۴- همان، ص ۴۷-۴۸.

مفاهیم عرفانی رایج تا روزگار ابن الفارض

مفاهیم عرفانی از آغاز ظهور عرفان همواره در حال گسترش بوده است. رایج مفاهیم عرفانی در این گستره؛ یعنی از آغاز تا روزگار ابن الفارض، عبارتند از:

مقام

عبارت از این است که سالک بخواهد خود را ادب کند و در جهت این هدف ریاضت پیش بکشد و مجاهدت به خرج دهد، تا به هدف خود برسد. غزالی در این باره گفته است: برای هر مقامی علم و عمل و حال لازم است. از سویی، مقام، معرفت به دنبال دارد و معرفت هم، سبب به وجود آمدن حال؛ چرا که عمل اجسام تابع عمل قلب است. از ویژگی های مقامات این است که تا شرایط برای هر یک محقق نشود فرد نمی تواند وارد مقام دیگری در سیر و سلوک گردد؛ مثلاً اگر کسی قناعتی نباشد مقام توکل برای او میسر نمی شود و اگر توکل میسر نشد به مقام تسلیم نخواهد رسید.^۱

حال

صفتی است که بر قلب وارد می شود، به شرطی که تعمّد و اکتساب در بین نباشد؛ نظیر: طرب، حزن، بسط، قبض، شوق، انزعاج یا هیبت. بنابراین، احوال همان گونه که گفته شد موهبتی خدایی هستند؛ اما مقامات تنها با ریاضت و مجاهدت به دست می آیند. تفاوت دیگری که بین مقام و حال وجود دارد این است که مقام در نفس آدمی استقرار دارد اما حال موقت و گذراست.^۲

قبض و بسط

از احوال شمرده می شوند که پس از خوف و رجا به سراغ سالک می آیند. قبض برای سالک، به منزله خوف است برای یک مرید مبتدی، و بسط به منزله امید است برای او. از تفاوت های میان خوف و رجا از یک طرف و قبض و بسط از طرف دیگر، این است که خوف، عبارت از ترس از آینده است (فوت محبوبی یا هجوم مکروهی) و رجا نوعی احساس امید است که در آن، امید به زایل شدن مکروهی در آینده می رود. اما در ارتباط با قبض و بسط،

۱- الرسالة القشیریة، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۲- همان، ص ۱۲۴-۱۲۵.

عارض شدن این احوال در حاضر صورت می گیرد و به آینده موکول نیست.^۱

تواجد و وجد و وجود

تواجد که از باب تفاعل است، تظاهر را می رساند؛ یعنی سالک در واقع تظاهر به وجد می کند؛ در چنین شرایطی وجد حقیقی محقق نمی شود، اما وجد، صفتی است که بر دل عارض می شود بدون آن که تعمد و تکلفی در بین باشد و آن، نتیجه ی آوراد است و هر کس وردی در بین نباشد وارد سرایر(رازها) نخواهد شد.^۲

درباره وجود گفته اند که پس از وجد می آید و این صفت میسر نمی شود مگر با دور افکندن جامه بشریت؛ زیرا با ظاهر شدن سلطان حقیقت، دیگر، برای صفت بشریت، بقایی نمی ماند. «نوری» در این باره گفته است: «بیست سال است که من در میان وجد و فقد هستم؛ هر گاه پروردگارم را یافتم دلم را از دست دادم و هر گاه دلم را یافتم پروردگارم را فراموش نمودم.»

جمع و تفرقه

آنچه را به فرد نسبت دهند تفرقه گویند، و آنچه از او سلب نمایند جمع گویند، و به طور کلی اعمال بنده و عبادت های او از سنخ تفرقه است، اما آنچه به پروردگار مربوط می شود، نظیر لطف و احسان، جمع گفته می شود. ضمناً هر کسی مشمول حالت های جمع و تفرقه است؛ به این معنی که اگر مشمول تفرقه نباشد بندگی او معنایی ندارد و اگر مشمول جمع نباشد معرفت او معنایی ندارد. و فرموده خدا: «ایاک نعبد» اشاره به تفرقه و «ایاک نستعین» اشاره به جمع دارد.^۳

جمع الجمع

جمع، آن است که فرد نسبت به خود و غیر خود آگاه باشد، اما همه چیز را قائم به حق تلقی می کند. ولی چنانچه از این مرحله بالاتر برود و از شهود و احساس خلق بریده شود و خود را هم فراموش کند در این صورت به مقام جمع الجمع رسیده است.^۴

۱- همان، ص ۱۲۸-۱۲۶.

۲- همان، ص ۱۳۲.

۳- همان، ص ۱۳۷-۱۳۵.

۴- همان، ص ۱۳۸-۱۳۷.

غیبت و حضور

غیبت عبارت است از عدم حضور قلب نسبت به آنچه که در احوال می گذرد، آن هم به خاطر مشغول شدن احساس در اموری که به آن وارد می شود؛ مانند ذکر ثواب و یا عقاب. اما منظور از حضور، نزد عرفا، حضور قلبی است. در عین حال که فرد از مکاشفات خداوندی بر حسب لیاقت بهره مند می گردد.^۱

صحو و سُکر

صحو عبارت است از بازگشت به احساس، پس از غیبت، و سُکر عبارت است از غیبتی که به دنبال عارض شدن «واردی» بر قلب حاصل می شود. منظور از «وارد» لمحه یا خاطری است نیک که قصد تعمّد و اختیار در آن نباشد. جنس این لمحات می تواند از نوع سرور یا حزن و یا قبض و بسط باشد.^۲

محو و اثبات

محو عبارت است از دور شدن از اوصاف عادت. و اثبات به معنی اقامه احکام عبادت است. بنابراین هرکس در اوصاف خود، آنچه نکوهیده است از خود دور کند و افعال ستوده را جایگزین آن ها نماید او دارنده حال محو و اثبات خواهد بود.^۳

نفس و روح

منظور اهل طریقت از نفس، وجودیاست جسم شخص نیست بلکه منظور از نفس، صفت ها و رفتارهای ناپسندیده اوست که دو گونه اند: بعضی اکتسابی هستند، نظیر معصیت ها و کج رفتاری ها و بعضی دیگر ذاتی، نظیر اخلاق زشت و نکوهیده. قشیری اضافه می کند که محتمل است که نفس، جنس لطیفی باشد که در بدن انسان وجود دارد و خود محل و مکان اخلاق نکوهیده است.

در پیوند با روح، آن، جنس لطیفی است که محل اخلاق ستوده می باشد. همچنان که، جمله نفس و روح تحت تاثیر یکدیگر هستند و در مجموع، شخصیت انسان را تشکیل می دهند.^۴

۱- همان، ص ۱۴۳-۱۴۱

۲- همان، ۱۴۵-۱۴۴.

۳- همان، ص ۱۴۷.

۴- همان، ۱۶۶-۱۶۵.

فناء

فناء فی الله بدین معنا است که عاشق از اراده خویش بدر آید و تسلیم اراده پروردگار شود.^۱ فنای بنده از دو راه به دست می آید: اول از راه مبارزه با نفس و دور ریختن صفات نکوهیده. دوم، به واسطه مشاهده و استغراق در تماشای حق و عدم اعتنا به عالم ملک و ملکوت. فانی فی الله در نهایت به جایی می رسد که نفس او از اوصافش محو می شود و در ذات محبوب مستغرق می گردد، تا این که رازهایی برای او فاش می شود که پیش از این منکشف نشده بود؛ زیرا نفس عاشق با جدا شدن از اوصافش و کنده شدن از بهره های مورد علاقه اش به حالت اولیّه خود در صفا که پیش از متصل شدن به بدن داشته است، می رسد و با معشوق خود یکی می گردد.

انواع فنا

فنا سه گونه است: ۱- «فنا از وجود سوی» که مربوط به وحدت وجودی هاست و آن بدان معناست که هستی هر چه هست خداست و هر چه غیر از آن می بینیم، از جمله خودمان، هر چند مختلف و متعدد هستند، جزو مراتب وجودند (نگاه کنید به ص ۴ همین مقاله). ۲- «فنا از شهود سوی» این نوع فنا به اکثر صوفیان متأخر مربوط می شود و معنای آن این است که فرد، از خود که بی خود می شود و در ذات علیه مستغرق می گردد، چیز دیگری به جز خدا شهود نمی کند. ضمناً به این نوع فنا سکر و جمع هم گفته می شود.^۲ ۳- «فنا از اراده سوی» که مربوط به خواص اولیا و ائمه مقربین است، به این معناست که سالک در اراده معشوق فانی می شود و دیگر اراده ای از خود ندارد. لازم است گفته شود که این نوع فنا یا اتحاد، هم از سوی عقل و هم از سوی شرع قابل قبول است.^۳

حلول

حلول عبارت است از حل شدن دو نوع ماهیت جداگانه در یکدیگر. و کسانی که به این مقوله معتقد هستند از جمله حلاج، گمان دارند که حقیقت الهی در طبیعت انسانی حل می شود، درست مانند حل شدن یا تداخل روح در بدن. همچنان که بودائیان به این مقوله تحت

۱- ابن الفارض والحب الالهی، ص ۱۸۵.

۲- همان، ص ۱۸۶.

۳- همان منبع، همان ص.

عنوان «نیروانا» معتقد هستند^۱.

اتحاد

عبارت از یکی شدن عاشق با معشوق و فنا از لوازم آن است، همچنان که مراحل اولیه آن با مراحل بعدی تفاوت دارد. اتحاد در آغاز، تنها میان عاشق و معشوق نیست بلکه میان معشوق و سایر موجودات است، اما در مرحله نهایی، حالت آن متعالی تر است و در حالت جمع الجمع اتفاق می افتد.^۲

مفاهیم عرفانی در شعر ابن الفارض

زندگی عارفانه ابن الفارض مانند سایر اهل طریقت آمیزه ای از عمل و ذوق بود. اگر به زندگی این عارف پاک باخته با تأمل نگریسته شود و ریاضت ها و مجاهدت هایش مد نظر قرار گیرد، در این صورت معلوم می شود که وی، چگونه به واسطه سیر و سلوک خود وطنی مقامات، از احوال و ذوقیات خود، بهره ها برده است و به رؤیاهای و مکاشفاتی ارزشمند، رسیده است، پس از آن به این واقعیت هم پی برده خواهد شد که او یک عارف واصل و یک صوفی تمام عیار بوده است. ابن الفارض، زندگی خود را با سیاحت دروادی مستضعفین در کوه مقطم آغاز نمود؛ سپس برای تکمیل مجاهدت ها به حجاز رفت و در آن جا به مدت پانزده سال در دره ها و دشت های اطراف مکه به سیر و سلوک پرداخت تا این که فتح و گشایش برای وی حاصل شد. در آن شرایط، وی به تصفیه نفس و تطهیر دل ادامه داد و احوالی همچون مکاشفه و مشاهده وطمأنینه و نظیر آن ها دلش را روشن می کرد.

بدون شک ابن الفارض ذاتاً شخصیتی پاک داشته است. علاوه بر این او با اختیار خود و با اشتیاق می خواست به خدای خویش نزدیک گردد و به حقیقت واصل شود و جزو اهل طریقت باشد و در این راستا به سیر و سلوک پرداخت. او هم می خواست به خدای خود برسد و هم می خواست در میان مردم جزو پاکان و صالحان شمرده شود. بنابراین طبیعی بود که در آغاز، مزه تلخ مقامات را بچشد و صبر و مقاومت از خود نشان دهد. مثلاً از بین مقامات توبه است که در رأس آن ها قرار دارد. در این باره داستانی از او نقل می کنند^۳. او می گوید: در یک روز، لغزشی

۱- همان، ص ۱۹۳.

۲- همان، ص ۲۰۵.

۳- دیباچه دیوان، ص ۴.

از من سر زد، به دنبال آن به شدت دلتنگ و آزرده شدم؛ از این رو با گریه و زاری به سوی کوه مقطم دویدم اما در آن جا گشایشی حاصل نشد، به دویدن خود ادامه دادم و وارد مسجدی شدم و در صحن آن ایستادم و با صدای بلند این شعر حریری را خواندم:

مَنْ ذَا الَّذِي مَا سَاءَ قَطٍ وَ مَنْ لَهُ الْخُسْنَى فَقَطٍ

آیا کسی هست که هرگز بدی نکرده باشد و آیا کسی هست که زندگی اش سراسر خوبی باشد؟

در این هنگام هاتفی از آسمان شنیدم که به من پاسخ می داد و می گفت:

محمّد الهادی الّذی علیّه جبریلُ هَبَطَ

آری، او تنها محمد(ص) هدایت گر است که جبرائیل بر او نازل شد. او می گوید: «باشنیدن این صدا، من آرام گرفتم.» از مصادیق جوع و صبر شیخ، می شود روزه گرفتن های چهل روزه او را مثال آورد که در طول زندگی به جا می آورده است! او در طی مقامات نیز، مانند سایر اهل طریقت سختی هایی کشیده است و شواهد شعری او در این مورد زیاد است:

فنفسی کانت قبلُ لوامهُ متی أطعها عصت او تعص کانت
فاوردتها ما الموتُ ایسرُ بعضه مطیعتی وأتعبتها کيما تکونُ مُریحتی

نفس من پیش از آن که حقایق اشراق بر او بتابد با من در مقام ملامت بود و هر گاه زمام اطاعت به دست او می دادم از شاهراه اطاعت تجاوز می کرد و هر گاه در مقابل او مناعت به خرج می دادم سر اذعان و اطاعت در پیش می گرفت. پس، برای رام کردن او لازم دیدم که به واسطه بلیات و نکبات، که شداید و دشواری مرگ از آن آسان تر است، او را رام کنم به این جهت که راحت، رساننده من گردد. همچنان که شیخ مانند سایر اهل طریقت طی مقامات داشته است، از مواهب احوال

و مواجید نیز بهره‌ها برده است. از جمله این که نوه اش از پسر شیخ نقل می‌کند که پدر بزرگش در بیشتر اوقات در حالتی از غش فرو می‌رفت؛ چشمانش به یک نقطه خیره می‌شدند و نه کسی را می‌دید و نه صدایی را می‌شنید و این حالت گاهی ایستاده و گاهی نشسته برایش اتفاق می‌افتاد و روزها طول می‌کشید. و شگفت آن بود که نه غذا می‌خورد و نه آب می‌نوشید و با کسی هم حرف نمی‌زد. او همین که از این حالت بیرون می‌آمد به شعر گفتن می‌پرداخت و مجموعه این اشعار، پس از چنین حالاتی، بعدها قصیده نظم السلوک او را تشکیل داد.^۱

رونالد نیکلسن (Nicholson) از مستشرقین بزرگ اروپایی می‌گوید که این حالت ابن الفارض شباهت زیادی با حالت کاترین مقدس (St. Catherine) و گفت و گوی بزرگ خود و نیز مولوی و دور زدن او بر ستون خانه اش دارد.^۲

موضوع «حب یا عشق» که از مفاهیم اساسی تصوف می‌باشد در عرفان ابن الفارض جایگاه اساسی دارد و مرحله به مرحله، عمق بیشتری پیدا می‌کند. شیخ در آغاز عشق خود، به جمال انسانی و حیوانی و حتی گیاه و جماد اشتیاق داشت و در این راستا نقل شده است که یک بار شتر آب چرانی را دید و مجذوب آن شد تا جایی که هر روز نزد صاحب شتر می‌رفت تا شتر او را ببیند. این کار مدتی ادامه داشت.^۳ همچنین نقل می‌کند که یک بار از دیدن کوزه ای دردکانی به وجد آمد. اما رودخانه نیل و مناظر جذاب آن در منطقه «مشتهی» در غروب آفتاب برای شیخ جذبه خاصی داشت.^۴

همان طور که گفته شد زیبا پرستی ابن الفارض، از مراحل اولیه عشق او بود؛ عشقی که مرحله به مرحله پیش می‌رفت و مراحل متعالی آن این بود که دیگر شیخ در عشق خود تفاوتی میان موجودات قائل نمی‌شد و همه آن‌ها از نظر او تجلیات یک حقیقت هستند که همان ذات علیه خدا باشد؛ ذاتی که وی در نهایت در آن فانی شد. در این مورد، او، چنین گفته است:

و صرَحَ باطلاق الجمال ولا تَقُلْ بتقییده میلاً لزخرف زینهُ
فکلُّ ملیحٍ حسنه من جمالها معارُ له بل حُسنُ کلِّ ملیحه

۱- همان، ص ۷.

۲- ابن الفارض والحب الالهی، ص ۶۲.

۳- شذرات الذهب، جلد ۱، ص ۱۵۱-۱۵۰.

۴- همان، ص ۱۵۰.

و فاش کن دعوی اطلاق جمال را وقائل به تقیید حسن به زیورهای ارباب صورت مشو. حسن هر مرد و زن صاحب ملاحظت، از جمال معشوق حقیقی است که به ایشان عاریه داده شده است.

ابن الفارض در راستای جمال پرستی خود به موسیقی و صداهای خوش نیز اشتیاق نشان می داد که حاکی از رقت احساس و لطافت روحی او بوده است. در این باره از پسرش نقل شده است که یک بار شیخ، در بازار راه می رفت و از کنار گروهی از نوازندگان سپاه گذشت، وقتی آواز و ضرب آن ها را شنید حالش دگرگون شد و وجد به سراغش آمد و به رقص سماع پرداخت، و ادامه داد تا جایی که عابران را هم تحت تاثیر قرار داد و آنان با او همنوا شدند و جشنواره ای از رقص سماع شکل گرفت و منجر به این شد که شیخ لباس هایش را از تن در آورد و به رسم هدیه سوی مردم پرتاب کند، تا این که جماعتی از آن ها، وی را حمل کرده به سوی جامع الازهر بردند و او تا مدتی برحالت خلسه خود ماند.^۱

همچنین درباره اش نقل می کنند که اهمیت زیادی به «وجد» می داده است تا جایی که برای ایجاد چنین حالتی اقدام به فضا سازی می کرد و در این راستا، در مصر و در منطقه «بهنسا» دخترکانی به کار می گرفت که خنیاگر بودند و با دف و نی برای او موسیقی دلنشینی می نواختند و او تحت تاثیر این فضا به وجد می آمد و پس از آن آرام می گرفت و به قاهره باز می گشت.^۲

در بعد مکاشفات و فراسات (کرامات) ابن الفارض، بی نصیب نبوده است و در این باره نقل می کنند که یک بار «الملک الکامل ایوبی» کاتب خود، قاضی شرف الدین را مأمور کرد که هزار دینار به رسم هدیه برای او ببرد و چون شرف الدین اخلاق شیخ را می شناخت، ابتدا از انجام این کار خودداری کرد، ولی با اصرار ملک مجبور شد به سویش حرکت کند، اما وقتی به مسجد رسید با تعجب دید که ابن الفارض در کنار در مسجد ایستاده و زبان به ملامت او می گشاید و می گوید چرا اسم ما را پیش ملک بر زبان آوردی، از این جا برو و تا یک سال دیگر با من ملاقات نکن.^۳

ابن الفارض، خواب های صادقانه ی زیادی هم داشته است؛ از جمله این که او گفته

۱- دیباچه دیوان، ص ۱۹.

۲- لسان المیزان، جلد ۴، ص ۳۱۸-۳۱۹.

۳- دیباچه دیوان، ص ۹-۱۰.

است: «سبب تسمیه قصیده بلند «تائیه» به «نظم السلوک» اشاره پیغمبراکرم در خواب به من بود.»^۱

مصطفی حلمی از محققین درباره ابن الفارض درمورد او چنین گفته است: «بارزترین ویژگی روحی ابن الفارض عبارت بود از منش صوفیانه، که خود مبتنی بر ریاضت کشتی‌ها و مجاهده‌های عملی و ادواق و مواجید روحی و نمایه‌های احساسی خودآگاه و ناخودآگاه بود که روی هم رفته باعث شده بود از ابن الفارض یک صوفی متقی و نیک‌کردار ساخته شود در حدی که به درجه عشق به خدا برسد؛ عشقی که عاشق را به درجه فنا رسانید و وی احساس اتحاد با خدای خود کرد»^۲.

۵- ماهیت عشق از نظر ابن الفارض

دیوان ابن الفارض، تجسمی از یک عاطفه جوشنده است؛ عاطفه‌ای که اساس آن را عشق تشکیل می‌دهد. او برای ابراز این عشق سوزنده مجبور بوده است که از الفاظ سراینندگان غزل پاک (غذری) استفاده کند. الفاظی نظیر: حب، عشق، غرام، هوی، هیام، صبابه، شوق، اشتیاق، جوی، قرب و بعد و وصل و صدق و ی، این الفاظ را به شکل مترادف و یا با توجه به ظرافت معنایی خاصی که هر یک دارد به کار می‌برد. او گاهی محبوب خود را با ضمیر مفرد مذکر و یا مونث و یا جمع مذکر یا مونث مورد خطاب قرار می‌داد و اسم‌هایی نظیر: «لیلی» و «سعاد» و یا کنایات مختلفی مثل «سائق الاطعمان» (ساربان) و «رشا» (بچه آهو) و «ظبی» (آهو) و «مهات» (گاو وحشی) و «رامی» (تیرانداز) به کار می‌برد. علاوه بر این‌ها، اصطلاحات مربوط به «خمر» (می) نظیر: «حان» (می‌خانه)، «دن» (خُم)، «کأس»، «قَدَح»، «سکر»، «نشوه» و «ندمان» (ندیمان) در سراسر دیوانش به ویژه در خمریه به کار گرفته شده است.

شرح‌هایی که تا کنون بر دیوان ابن الفارض نوشته شده تقریباً همه حاکی از آن است که عشق او الهی بوده است و حتی بعضی از آن‌ها نظیر نابلسی، معماهای وی را هم، عرفانی تلقی کرده‌اند. خود او هر چند شرحی بر دیوان خود ننوشته است ولی در بعضی جاها اشاره دارد به این که مقاصد عرفانی خود را با زبان اشاره و ایما (کنایه آمیز) بیان کرده است:

۱- همان، ص ۶.

۲- ابن الفارض والحب الالهی، ص ۸۱.

وعنی بالتلویح یفهم ذائقاً غنی عن التصریح للمتعت
بها لم یبج من لم یبج دمه وفي ال اشاره معنی ما العبارة حدث

صاحب ذوقی که بی نیاز باشد از تصریحی که برای عیب جویان ظاهربین عوام کنند، این مطلب را، با اشاره‌ای از من می فهمد.

(آن ها اموری هستند که) کسی بدان ها تصریح نمی کند، مگر آن که خون خود را مباح ساخته باشد. در اشارت معنایی نهفته است که عبارت حد آن نمی تواند شد.

علی رغم همه این ها بعضی دیگر از شارحان به الهی بودن تعداد کمی از اشعار او شک دارند، نظیر:

ما احسن ما بتنا معاً فی بُردِ اذ لا صقَ خده اعتناقاً خدی

چه لذت بخش بود آن زمان که با هم در لوای یک عبا، شب را به سر آوردیم؛ در آن شرایط که رو، بر روی هم نهاده بودیم.
و یا:

اهواءٌ مَهْفَهْفَةٌ ثَقِيلَ الرِدْفِ کالبدر یجلّ حسنه عن وصفِ

آن خوش اندام درشت کفّل را دوست دارم. او همچون ماه شب چارده، زیبایی اش در وصف نمی گنجد.

بعضی دیگر از تاریخ نویسان نظیر ابن خلکان مسائل خاصی در رابطه با ابن الفارض نقل کرده اند؛ از جمله این که او، به پسرک جوان خوش سیمایی اظهار عشق نموده است و یا این که از پشت بام خانه اش با دیدن زن زیبا رویی به وجد آمد. بعدها معلوم شد این زن، زن قاضی شهر بود.^۱ در رابطه با مسائل نادر این چینی از سوی شیخ، داود انطاکی محقق در تاریخ تصوف، نکته ای ابراز می دارد به این که هر فرد عاقلی معمولاً از مرحله عشق زمینی می تواند به عشق آسمانی برسد و می گوید: مقدمات صریح به اهداف صریح می رسند و هر کس در زیبایی مخلوق تأمل کند سرانجام به زیبایی خالق می رسد. خود صوفی ها معتقدند که زنان هر

۱- وفيات الاعیان، جلد ۱، ص ۳۸۳.

چند طناب های شیطان اند اما با این وجود از ابزار معرفت خدای اند.^۱

مراحل عشق الهی از نظر ابن الفارض

اگر در سروده های ابن الفارض تأمل کنیم، ضمن این که چند مرحله در آن احساس می کنیم می بینیم که در مرحله اول با شایبه های حسی همراه است که این امر طبیعی به نظر می رسد؛ زیرا شیخ، برای بار اول، سکرها و غیبت های خود را امتحان می کند. علاوه بر این، در مرحله اول، عاشق به این منظور وارد شده است که رغبت های نفسانی خود را اشباع کند و از معشوق خود بهره ببرد. این مرحله از عشق، همراه با احساس درد و سختی کشیدن می باشد، ولی از آن جا که مسأله، مسأله عشق است، عاشق، این دردها و سختی ها را به جان می خرد:^۲

| | |
|-------------------------------------|-----------------------------------------|
| فقلت و حالی بالصبا به شاهد | و وجدی بها ما حی و الفقد مثبتی [ت ۷] |
| هبی قبل یفنی الحب منی بقیه | أراک بهالی نظره المتلقی [ت ۸] |
| و منی علی سمعی بلن إن منعت أن | أراک فمن قبلی لغیری لذت [ت ۹] |
| فعندی لسکری فاقه لافاقه | لها کیدی لولا الهوی لم تفتت [ت ۱۰] |
| عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست | تا کرد مرا تهی و پر کرد زدوست |
| اعضای وجودم همه را دوست گرفت | نامیست زمن و باقی همه اوست ^۳ |

از من پیش از آن که عشق به پایان برسد، باقی مانده ای بگذار تا نیم نگاهی به تو اندازم و از دیدن روی تو بهره ببرم.

و اگر نخواهی که من از دیدن تو التذاذ جویم، با گفتن: نه نمی شود، بر شنوایی من منت بگذار که این گفته پیش از این برای دیگران (حضرت موسی) لذت بخش بوده است.

| | |
|-------------------------|------------------------------------|
| گر پیش تو نوبتی بمیرم | هیچم نبود گزیند و تیمار |
| جز حسرت آن که زنده گردم | تا پیش بمیرمت دگر بار ^۴ |

۱- تنزیه الاسواق بتفصیل اشواق العشاق، ص ۳۰.

۲- ابن الفارض والحب الالهی، ص ۱۸۲.

۳- شرح نظم الدر، ص ۴۸.

۴- همان، ص ۵۰.

غزالی در رابطه با این مرحله گفته است: می شود نام این عشق را عشق هوای نفسانی نامید.^۱

در مرحله دوم، نفس عاشق از اوصاف خود جدا گشته و در ذات محبوب مستغرق می گردد. این استغراق (فنا) منتهی به این می شود که اسرار جدیدی برای وی کشف شود؛ زیرا با جدا شدن نفس از اوصاف خود (تعلقات دنیایی) به حالتی از صفا و لطافت می رسد که پیش از متصل شدن به بدن داشته است:

فَأَفْنَى الْهَوَى مَا لَمْ يَكُنْ تَمَّ بَاقِيًا هُنَا مِنْ صِفَاتِ بَيْنَنَا فَاضْمَحَلَّتْ [ت ۱۵۸]
 فَأَلْفَيْتُ مَا أَلْفَيْتُ عَنِّي صَادِرًا إِلَيَّ وَ مَنِّي وَارِدًا بِمَزِيدَتِي [ت ۱۵۹]
 وَ شَاهَدْتُ نَفْسِي بِالصِّفَاتِ الَّتِي بَهَا تَحَجَّبَتْ عَنِّي فِي شَهْوَدِي وَ حَجَبَتِي [ت ۱۶۰]
 وَ أُنَى الَّتِي أَحْبَبْتُهَا لَا مَحَالَةَ وَ كَانَتْ لَهَا نَفْسِي عَلَيَّ مُحِيلَتِي [ت ۱۶۱]

عشق، صفاتی را که این جا (در عالم حس) در میان ماهست و هرگز در آن عالم بقایی ندارد، فانی کرد، پس، آن صفات نابود شدند.

سپس چنان یافتیم که صفاتی را که (هنگام فناء فی الله) دور افکنده بودم از من صادر شده بود و به سوی من می آمد و (به علت بقاء بالله) افزونتر از قبل در من وارد می شد.

و نفس خویش را با صفاتی مشاهده کردم که به وسیله آن صفات از خودم در حجاب مانده بودم؛ چه در شهودم، چه در محجوب بودنم.

(و دیدم که) من همان کسی هستم که بی اختیار او را دوست داشتم و نفس من، به خاطر او بر من حیلہ گری می کرد.

اما در مرحله سوم، پس از این که عاشق در رهگذر مرحله دوم به درجه بالایی از صفا و لطافت رسیده است خود را با معشوق یکی می بیند؛ یعنی احساس اتحاد با ذات علیه که بالاترین درجه از فنا و اتحاد می باشد. بنابراین به طور خلاصه می شود گفت که در مرحله اول از عشق، هدف عاشق این بوده است که برای ارضای نفس خود، از معشوق بهره ببرد. اما در مرحله دوم می خواهد او خود چیزی نباشد و در مرحله سوم می خواهد که چیز دیگری بشود؛ یعنی از نفس خود فانی گشته و در نفس معشوق باقی بماند (اتحاد) (شواهد شعری را در ذکر

۱- احیاء علوم الدین، جلد ۴، ص ۲۶۶-۲۶۷.

انواع اتحاد خواهیم آورد).

ماهیت اتحاد از نظر ابن الفارض

اتحاد در نظر ابن الفارض مبتنی بر فناست و نوع خاصی دارد که توسط مقایسه با اتحاد دیگر صوفیان ماهیت آن روشنتر می شود. همچنان که قبلاً گفته شد به طور کلی فنا که مقدمه اتحاد است سه نوع است (مراجعه شود به ص ۹ همین مقاله).
با دقت به این ابیات به نظر می آید فنا ابن الفارض از نوع وحدت در شهود است (عاشق فقط خدا را احساس می کند):

| | |
|--------------------------------------------|--------------------------------------|
| جَلَّتْ فِي تَجَلِّيهَا الوجودَ لِنَاظِرِي | ففي كل مرئي أراها برؤيتي [ت ۲۰۹] |
| و أشهدتُ غيبِي إِذْ بَدَتُ فوجدتُني | هنا لك إياها بجلوةِ خلوةٍ [ت ۲۱۰] |
| و طاح وجودِي فِي شهودِي وَبنتُ عن | وجود شهودي ماحياً غير مثبتٍ [ت ۲۱۱] |
| و عانقتُ ما شاهدتُ فِي مَحْوِ شاهدي | بمشهدهٍ للصَّحو من بعد سكرتي [ت ۲۱۲] |

معشوق در تجلی خود، وجود را بر دیده من پدیدار کرد؛ پس در هر چه دیدنی هست، اورا به دیده خود می بینم.
آنگاه که معشوق جلوه گر شد، حقیقت نهان من بر من نمایان گشت و در آن جا، در جلوه ی خلوت خویش، خود را عین او یافتم.
و بود من در شهودم نابود شد و از وجود شهودم جدا گشتم؛ در حالی که محو کننده بودم، نه اثبات کننده.
آنچه را در محو شاهد خویش مشاهده کردم، در آغوش کشیدم؛ به واسطه منظره آن شهود و برای هشیاری بعد از مستی ام.
اما در ابیاتی که خواهد آمد (به ویژه در بیت ۵۲۷) بوی وحدت وجود؛ یعنی «فنا از وجود سوی» می آید؛ چرا که او می گوید محبوب، چنان برای وی متجلی شده است که همه چیز را خدا می بیند:

رَفَعَتْ حجابَ النفسِ عنها بكَشْفِي ال نقاب، و كانت عن سؤالي مُجيبتي [ت ۵۲۵]

و كنت جلا مرآة ذاتی من صدأ صفاتی، و منی اَحَدَت بِأشعْتی [ت ۵۲۶]
و أشهدتني إِيای اذ لاسوای فی وجودی موجودٌ فيقضي بزحمة [ت ۵۲۷]

حجاب نفس را به واسطه برانداختن نقاب، از او برگرفتم. پس، نفس من، پاسخ گوی سؤال من شد.

من جلای آینه ذات خویش از زنگار صفاتم بودم و از من بود که آن آینه پوشیده از تابش‌های نور من شد.

و خود را به خود نمایاندم، آنگاه که موجودی غیر از من در عالم وجود نبود تا حکم به انبوهی و زحمت کند.

و در جای دیگر:

و كنت بها صبأً، فلمّا تركتُ ما أريد أَرادتنی لها و أَحَبْتِ [ت ۲۰۳]
فصرتُ حبيباً بل مُحباً لِنفسيه وليس كقول مرّ نفسي حبيبتی [ت ۲۰۴]

پیشتر، من شیفته معشوق بودم؛ و چون خواسته خود را ترک گفتم، او مرا از بهر خود خواست و دوست گرفت.

پس محبوب گشتم. نه؛ که دوست دار نفس خود شدم این سخن که «نفس من محبوب من است» مانند سخنی که پیشتر گذشت نیست.

این دو بیت، فنایی از نوع سوم یعنی «فنا از اراده سوی» را نشان می دهد (عاشق اراده ای از خود ندارد). پس آیا با توجه به این شواهد باید نتیجه گرفت که فنای شیخ مذبذب و گونه گون بوده است؟ یا این که مشکل را می شود به طریق دیگری حل کرد؟ مصطفی حلمی در این باره می گوید که با توجه به این که بهترین شواهد شعری در پیوند با نوع فنا و اتحاد ابن الفارض در نظم السلوک او یافت می شود و از طرفی، همانطور که قبلاً گفته شد، این قصیده بالا بلند در حالت وجد و غیبت او سروده شده است، بنابراین، این ابیات هر مضمونی که داشته باشند، بیانگر احساس شیخ هستند و نه تدبیر و تعقل او. به عبارت دیگر وی قصد نداشته است که دیدگاه فلسفی خود را در این باره ابراز کند و بگوید هستی و خدا یک چیز است آن طور که وحدت وجودی ها اعتقاد دارند؛ بنابراین تا این جا می شود نتیجه گرفت که فنا شیخ از نوع فنا

از وجود سوی نبوده است.^۱

در پیوند با فنا از اراده سوی همان گونه که گفته شد، او به آن اشاره دارد (ابیات ۲۰۳ و ۲۰۴). ضمناً لازم است گفته شود که این نوع فنا واتحاد خاص اولیا و مقربین است و از نظر عقل هم قابل قبول است. شواهدی دیگر در این باره:

فخلّ لها خلّی مرادک مُعطیا قیادک من نفس بها مطمئنه [ت ۱۷۴]
و أمس خلیاً من حظوظک واسم عن حسیضک و أثبت بعد ذلك تثبت [ت ۱۷۵]

دوست من! مراد خود را از برای معشوق رها کن، در حالی که عنان خویش را از جانب نفسی که بدو اطمینان یافته است به وی می سپاری.

از خواسته های نفس خود خالی شو، و از پستی خویش فراتر رو، سپس ثابت قدم باش تا رسته شوی (رشد کنی و به کمال رسی).

در نتیجه وقتی که فنا از وجود سوی را از شیخ نفی کرده ایم ناچار فنا از شهود سوی یا فنا از اراده سوی را باید در نظر بگیریم، که در این صورت فنای شیخ در هر دو حالت از نظر عقل قابل قبول است و با شرع هم مشکلی پیدا نمی کند.

نگاه ابن الفارض به مسأله حلول

ابن الفارض، مسأله حلول را آن گونه که نزد حلاج و «نیروانا»ی هندی هست انکار می کند؛ زیرا حلول از نظر آن ها از نوع حلول دو ماهیت جدا گانه در یک دیگر است. او می گوید:

متی حلت عن قولی: انا هی، او أقل، وحاشا لمتلی أنها فی حلت [ت ۲۵۶]
ولیس معی فی الملک شیء سواى وال معیة لم تخطر علی المعیة [ت ۲۶۴]
واشهدتني ایای اذ لا سواى فی شهودی موجود فی قضی بزحمه [ت ۵۲۸]

چه زمانی من از این سخن که گفته ام «من اویم» برگشته ام؟ حاشا از همچو منی که گفته باشم «او در من حلول کرده است».

در ملک وجود، چیزی جز من همراه من نیست و مفهوم همراهی (معیت) بر اندیشه روشن،

۱- ابن الفارض والحب الالهی، ص ۱۹۲.

نمی گذرد.

و خود را به خودم نمایاندم، آن گاه که موجودی غیر از من در عالم وجودم نبود تا حکم به انبوهی و زحمت کند.

برای حل این مشکل او مقوله دیگری را پیش می کشد که همان «لبس» است که در قرآن کریم به آن اشاره شده است «وللبسنا علیهم ما یلبسون» (أنعام: ۹)^۱ آیه در اشاره به ماجرای ظاهر شدن جبرائیل در هیأت یکی از صحابه به نام «دحیه کلبی» دارد؛ البته یاران پیامبر برحسب استعداد معنوی خود، این فرشته پیام آور را به شکل انسان دیدند، اما پیامبر او را به شکل فرشته دید. این تفاوت برداشت، همان لبس است که جنبه شهود ذوقی دارد و آن زمانی اتفاق می افتد که حجاب ها از نفس برکنده شود و نفس توانایی مشاهده ذات علیه را پیدا کند؛ ذاتی که از هر قیدی به دور است و از هر تعینی منزّه:^۲

وہا دحیةٌ وافی الامین نبینا بصورته فی بدء وحی النبوة [ت ۲۷۹]

یری ملکاً یوحی الیه و غیره رأی رجلاً یرعی لده لصحبة [ت ۲۸۲]

و اما «دحیه» که روح الامین در آغاز وحی نبوت، به صورت او نزد پیامبر ما می آمد. پیامبر فرشته ای می دید که برای او وحی می آورد و دیگران مردی می دیدند که نزد پیامبر، رعایت حق همنشینی یافته است.

حُبّ الهی از نظر ابن الفارض

مسأله حب و معرفت که لفظ عاشق و عارف از آن گرفته می شود مسأله ای است که باید جایگاه شیخ را در این باره مشخص کنیم؛ و به این سؤال پاسخ دهیم که ابن الفارض، سیر و سلوک خود را که همراه با مواجید و اذواق بوده است از کدام یک از این دو، شروع کرده است؛ آیا او، اول خدا را شناخت بعد عاشق شد و یا برعکس؟ در این باره منطق و عقل حکم می کند که بگوییم ابتدا، شیخ خدا را از طریق صفات و افعال، به طور نسبی شناخت، سپس گام در وادی عشق نهاد. اما در مراحل بعد، با عاشق شدن، خدا را بهتر شناخت، به همین خاطر در اشعار او می بینیم که پس از این مرحله، تعبیرات بسیار زیبایی از ذات علیه و صفات و کمالات

۱- مراجعه کنید به ابن الفارض عمید الحب الالهی، ص ۱۵۰-۱۴۰ و ابن الفارض والحب الالهی، ص ۳۱۴.

۲- همان دو منبع، همان ص.

او ابراز شده است؛ زیرا معرفتی که پس از عشق می آید باشکوه‌تر و کاملتر از معرفتی است که پیش از عشق باشد؛ به این دلیل که معرفت قبلی، موضوع خود را از چیزهای متفرق می گیرد اما معرفت پسین موضوع خود را از یک حقیقت مطلق دریافت می کند.^۱ ضمناً این نکته را هم باید اضافه کرد که هیچ کدام از معرفت یا عشق از راه عقل به دست نمی آید. و این معنا در کلیه مذاهب صوفیه مصداق دارد. خود ابن الفارض در این باره می گوید:

هو الحب، فاسلم بالحبشا، ما الهوی سهل^۱ فما اختاره مُضنی به و له عقل^۲

عشق واژه سنگینی است، پس مواظب دل و جگر خود باش، که عاشق شدن کار ساده‌ای نیست. گمان نمی کنم کسی از روی عقل آن را اختیار کرده باشد. علاوه بر همه این ها، ابن الفارض، منشأ معرفت خود را علم لدنی می داند که مربوط به خلقت نفس، در آزل می باشد و در این باره اشعاری دارد:

و قل لی: من القی الیک علومه و قد رکدت منک الحواس بقوه [ت ۶۶۳]
وما کنت تدری قبل یومک ما جری بأمسک أو ما سوف یجری بغدوه [ت ۶۶۴]

و هنگامی که حواس تو با خواب سبک واقعه بین از کار باز می ایستد، به من بگو چه کسی دانش هایش را به تو القا می کند؟ در حالی که پیش از آن، نمی دانستی آنچه را که دیروز رفته است، یا آنچه را که در پگاه فردا خواهد آمد.
و

تلقیته منی و عنی أخذته و نفسی کانت عن عطائی ممدتی [ت ۶۷۵]
و ایاک و الاعراض عن کل صوره مموهه أو حاله مستحیله [ت ۶۷۶]

آن علم را من از خویشتن گرفتم و از خود آموختم، و نفس من از بخشش خود یاری کننده من بود.

با روی گردانی، ترک کننده لهُو و بازی مباش، که شوخی بودن آلات لهُو، عین جدیت

۱- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۲۴۳.

شخص جدی است.

وحدت ادیان در عرفان ابن الفارض

از نظر ابن الفارض، توحید ادیان و یکسان بودن پیام آن‌ها یک نتیجه منطقی و برآمده از عشق است. او اعتقاد دارد که وحدت ادیان بر سه پایه استوار است: ۱- در ظاهر مختلف اند ولی در اصل یکسان. ۲- انسان، اختیاری از خود ندارد و تابع مشیت خداوندی است و در مسائل خیر و شر و ایمان و کفر مجبور است. ۳- دوگانه انگاشتن خیر و شر، کار غلطی است و مساوی الحاد(هر دوی آن‌ها نزد او مطلوبند و از خدا صادر می‌شوند). از نظر او، شخص مسلمانی که تابع هوای نفس خود است از یک بت پرست بدتر است:

| | |
|--------------------------------------------|--------------------------------------------------|
| فما عَقَدَ الزَّنَّارَ حَكَمًا سَوَى يَدِي | و ان حلّ بالاقرار بی فهی حَلَّتِ [ت ۷۳۱] |
| و ان عبدَ النارَ المَجُوسُ وما انطلقت | کما جاء فی الاخبارِ فی الفِ حَجَّةٍ [ت ۷۳۹] |
| فما قَصَدُوا غیری و ان کان قَصْدُهُم | سواي و ان لم يُظهِروا عَقْدَ نِيَّةٍ [ت ۷۴۰] |
| رؤا ضووَ نوری مَرَّةً فتوهُمُو | ه ناراً فَضَلُّوا فی الهُدَى بِالاشعَّةِ [ت ۷۴۱] |

کسی زَنَّار نامسلمانی نیست مگر (به) دست من، از بهر حکمتی؛ و اگر با اقرار و اعتقاد به من گشوده شد، باز هم دست من آن را بگشود.

آن کس که از سر غفلت به خورشید مایل شد، در حقیقت خورشید را برنگزیده است؛ زیرا تابناکی خورشید از نور درخشش پیشانی من است.

آهنگ غیر مرا نکردند؛ گر چه قصدشان ظاهراً غیر من بود و عقد نیت را آشکار نکردند.

یک بار، درخشش نور مرا دیدند و آن را آتش پنداشتند؛ پس در عین هدایت با پرتوهای آتش، به گمراهی افتادند.

اعتقاد شیخ در این باره مانند اعتقاد «عبد الکریم جیلی» است در کتاب «انسان کامل» که می‌گوید: «خداوند در نام «مضلّ»، به همان اندازه تجلی دارد که در نام «هادی». و این مردم هستند که در اسم‌ها و احوال خود مختلف اند و از رفتار آن‌ها برداشت مضلّ یا هادی می‌شود»^۱ ایات:

۱- همان، ص ۳۹۱.

الا هكذا فلتعرف النفس او فلا ويئلى بها الفرقان كل صبيحة [ت۷۴۶]
 و عرفانها من نفسها وهى التى على الحس ما املت منى املت [ت۷۴۷]
 ولو اننى وحدت الحدت وانسلخ ت من اى جمعى مشركاً بى صنعتى [ت۷۴۸]

آگاه باش که نفس، باید این چنین شناخته شود و یا اصلاً شناخته نشود. و قرآن هر بامداد باید با چنین نفسی تلاوت گردد.

شناخت حقیقی نفس از خود نفس است؛ اوست که بر حس من املا می کند آنچه را من از خویشتم امید داشتم.

اگر من، خود، توحید را ثابت می کردم، ملحد می شدم و از نشانه های مقام جمع خویش به در آمده بودم و آفریده خود را شریک خود ساخته بودم.

نتیجه

ابن الفارض که از عرفای مشهور قرن هفتم در مصر بود، از دو جهت شانس با او یار بوده است؛ نخست از جهت شاعر بودنش، دوم برخوردار بودن از فضایی مناسب جهت بالندگی در عرفان؛ از این رو می بینیم که از نظر ارزش شعری، با وجودی که دوره او جزو دوره انحطاط در ادبیات عرب شمرده می شود، ارزش دیوان او علاوه بر مضمون، از نظر هنر شعری هم بسیار غنی و روان و ریزان است، به گونه ای که ادبا و ناقدان و تاریخ نویسان ادبیات عرب، از جمله، انیس مقدسی وی را جزو امراء البیان؛ یعنی شعرای تراز اول عصر عباسی شمرده اند.^۱ از نظر عرفان، وقتی سخن از شعرای عارف در ادبیات عربی می شود و این که عرفای ایرانی از این جهت برتری دارند، برخی از محققین عرب، ابن الفارض را به میان می کشند و وی را جبران کننده ی این نقیصه می دانند؛^۲ به عبارت دیگر ابن الفارض را یک تنه در برابر شعرای ایرانی بزرگی که عارف هم بوده اند قرار می دهند؛ کسانی چون عطار و مولوی و حافظ. این مقایسه هرچند پذیرفتنی نیست اما در عین حال عظمت ابن الفارض را هم می رساند. به هر حال، ابن الفارض هم در شعر و هم در عرفان جزو ممتازان بود. وی در عرفان، تا

۱- امراء الشعر العربی، ص ۴۷۳-۴۳۵.

۲- شعر عمر ابن الفارض، ص ۱۴۷.

مراحل پیچیده ای پیش رفته است و در قول و عمل به آن ها پرداخته است. مرحله فناء فی الله و اتحاد و کیفیت آن ها که بعضی از عرفا از دل آن ها مساله حلول و وحدت وجود را پیش می کشند، ابن الفارض که به مرحله ی فنا و اتحاد رسیده است، در باره آن ها نظری دارد و آن طور که در متن مقاله گذشت، وی علاوه بر این که حلول را قبول ندارد و خود را از آن مبرا می کند، صراحتاً وحدت وجود را هم تایید نمی کند، بلکه از شعر او آنچه استنباط می شود، مساله وحدت در شهود و فنا از اراده سوی است که هر دو، هم با عقل و هم با شرع تقابلی ندارند. و سرانجام درباره این که از بین دو مرحله عشق و معرفت کدام یک نزد ابن الفارض مقدم است؟ از بررسی اشعار او معلوم می شود که وی در نهایت، معرفت خویش را پس از عشق گرفت؛ از این رو می بینیم که این معرفت نسبت به صفات و افعال ذات علیه عمیق تر و پخته تر است.

Archive of SID

منابع و مأخذ

القران الکریم.

- ۱- ابن خلکان احمد (۱۹۹۴م)، *وفیات الاعیان*، تحقیق: احسان عباس، سبعة مجلدات، منشورات دار صادر، بیروت.
- ۲- امین احمد (۱۳۷۳هـ)، *ظهر الاسلام*، ج ۲ و ۴ من الموسوعة، دارالکتب العربی، بیروت.
- ۳- بحمودی وحید (۱۹۸۶م)، *اللغة الصوفیه و مصطلحاتها فی شعر ابن الفارض (رساله ماجسترفی الادب العربی)*، مقدمه الی الجامعه الامریکیه فی بیروت، مجلد واحد.
- ۴- بدوی عبدالرحمن (۱۹۶۲م)، *شهیده العشق الالهی*، مجلد واحد، منشورات مکتبه النهضه المصریه، ط ۲.
- ۵- ترکه اصفهانی، صائن الدین علی ابن محمد (۱۳۸۴ش)، *شرح نظم الدر*، تصحیح اکرم جودی نعمتی، یک جلد، انتشارات میراث مکتوب.
- ۶- الجیلی عبد الکریم (۱۴۱۸هـ-۱۹۹۷م)، *الانسان الکامل*، تحقیق: ابو عبد الرحمن بن عویضه، مجلد واحد، منشورات دار الکتب العلمیه، بیروت، ط ۱.
- ۷- جوده نصر عاطف (بدون تاریخ)، *شعر عمر ابن الفارض*، مجلد واحد، منشورات دار الاندلس، بیروت.
- ۸- حلمی محمد مصطفی (۱۹۷۱م)، *ابن الفارض والحب الالهی*، مجلد واحد، مطبعه دار المعارف، القاہره، ط ۲.
- ۹- الحنبلی ابن عماد (بدون تاریخ)، *شذرات الذهب*، عشر مجلدات، المکتب التجاری للطباعه والنشر، بیروت، جلد ۳ جزء ۵-۶.
- ۱۰- داود الانطاکی (۱۹۵۷م)، *تنزیه الاسواق بتفصیل اشواق العشاق*، مجلد واحد، بیروت.
- ۱۱- زریق معروف (۱۴۱۰هـ)، *ابن الفارض عمید الحب الالهی*، مجلد واحد، منشورات دار اسامه، دمشق.
- ۱۲- السراج ابونصر (۱۳۸۰هـ-۱۹۶۰م)، *اللمع*، تحقیق: عبدالحلیم محمود، طه عبدالباقی، مجلد واحد، منشورات دار الکتب الحدیثه بمصر- دار المثنی، بغداد.
- ۱۳- السلمی ابو عبد الرحمن (۱۴۲۴هـ-۲۰۰۳م)، *طبقات الصوفیه*، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، مجلد واحد، منشورات دار الکتب العلمیه، بیروت، ط ۲.

- ۱۴- الشعرانی عبد الوهاب (۱۲۹۹هـ)، *الطبقات الكبرى*، مجلدان، نشر بولاق، القاهرة.
- ۱۵- العسقلانی ابن حَجَر (۱۳۲۹-۱۳۳۳هـ)، *لسان المیزان*، حیدر آباد هند.
- ۱۶- عطوی علی نجیب (۱۴۱۴-۱۹۹۴م)، *ابن الفارض شاعر الغزل فی الحب الالهی*، مجلد واحد، منشورات دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۱۷- الغزالی ابو حامد (۱۳۵۸ش)، *احیاء علوم الدین*، ست مجلدات، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۸- فاروق الدبّاغ عمر (بدون تاریخ)، *دیوان ابن الفارض*، مجلد واحد، منشورات دار القلم، بیروت.
- ۱۹- القشیری ابو القاسم (۱۳۷۴ش)، *رساله قشیریّه*، یک جلد، قم، انتشارات بیدار.
- ۲۰- *المعجم الوسیط*، ج ۱ و ۲، انتشارات ناصر خسرو، چ ۲.
- ۲۱- المقریزی (۱۲۷۰هـ)، *الخطط والآثار*، مجلد واحد، ط بولاق.
- ۲۲- المقدسی انیس (۱۹۹۴م)، *امرا، الشعر العربی فی الشعر العباسی*، مجلد واحد، منشورات دار العلم للملایین، ط ۱۸.
- ۲۳- النابلسی عبد الغنی (۱۴۲۴هـ)، *شرح دیوان ابن الفارض*، جزآن فی مجلد واحد، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ۲۴- نیکلسن، ر.ا (۱۳۴۱ش)، *اسلام و تصوف*، ترجمه: محمد حسین نهاوندی، یک جلد، انتشارات کتاب فروشی زوار، تهران شاه آباد.

Archive of SID