

بررسی و مقایسه مضامین عرفانی در شعر عطار نیشابوری و ابن فارض

یسنا ثانی^۱

مصطفی سالاری^۲

بهر روز رومیانی^۳

چکیده

فریدالدین عطار نیشابوری، یکی از قله‌های برجسته عرفان اسلامی است. ابن فارض نیز یکی از سرایندگان بزرگ اشعار صوفیانه در ادبیات عرب است. هر دو مهمترین و برجسته‌ترین مضامین و مفاهیم عرفانی را در شعر و اندیشه خود مطرح کرده‌اند. شعر و اندیشه هر دو شاعر شباهت‌های گسترده‌ای با هم دارد. از جمله مباحث مشترک بین این دو شاعر عارف می‌توان به «وحدت وجود» «عشق» و ... اشاره کرد. لذا با توجه به اهمیت ادبیات عرفانی در میان ملل اسلامی، مسأله‌ای که در این پژوهش مطرح می‌شود؛ این است که با استفاده از زبان هنری ابن فارض و عطار که به دو فرهنگ و زبان و ملیت و زمان متفاوت تعلق دارند، مضامین عرفانی اسلامی به کار رفته در اشعار آن دو را استخراج، و به صورت تطبیقی مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم و وجوه اشتراک و افتراق مضامین عرفانی اسلامی از میان اشعار آن دو را در دو فرهنگ متفاوت، نمایان کنیم.

کلیدواژه‌ها:

عطار، ابن فارض، عشق، وحدت وجود، فنا، فقر.

^۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران

^۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. نویسنده مسئول:

m.salari11@yahoo.com

^۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

پیشگفتار

ادبیات، عرصه‌ای برای ارائه ژرف‌ترین اندیشه‌های بشری است. از جمله این اندیشه‌های ژرف، عرفان است که حرف دل آدمی است و مبتنی بر زیباترین حالت‌های روحانی و توصیف‌ناپذیر انسانی است؛ که آدمی خود را غرق دریای حق می‌داند و بی‌واسطه حقیقت مطلق را کشف می‌کند. از زمینه‌های بسیار مناسب برای بررسی تطبیقی در پژوهش‌های ادبی، ادبیات عرفانی است. زیرا عرفان یکی از کلیدی‌ترین حلقه‌های پیوند میان فرهنگ ملت‌هاست و همچنین موضوعی است که از آغاز پیدایش شعر تاکنون یکی از اصیل‌ترین موضوعات شعر بوده است و نوعی روش زندگی و مکتبی است؛ که محبت خدا و شناخت حقیقت، ارکان اصلی آن را تشکیل می‌دهد. ابن‌فارض و عطار از جمله کسانی هستند که در وادی محبت الهی گام نهاده‌اند و جزء پیشگامان این عرصه به شمار می‌روند و با ویژگی‌هایی که دارند اعجاب همگان را نسبت به خویش برانگیخته‌اند. این پژوهش به بررسی و مقایسه مضامین عرفانی در شعر عطار نیشابوری و ابن‌فارض می‌پردازد.

پیشینه پژوهش:

نگارندگان در جستجوی سوابق پژوهش حاضر به پژوهش مستقلی که به تطبیق مضامین و مفاهیم عرفانی در شعر و اندیشه عطار و ابن‌فارض پرداخته باشد دست نیافتند. اما در ارتباط با این پژوهش موارد زیر را می‌توان به عنوان پیشینه تحقیق ذکر کرد:

فریدی، (۱۳۹۷) در تحقیقی با عنوان «وحدت وجود در مثنوی مولانا و تائیه ابن‌فارض» به بررسی و تطبیق مسأله وحدت وجود در مثنوی و تائیه ابن‌فارض پرداخته است و این‌گونه نتیجه می‌گیرد که مولانا و ابن‌فارض در بسیاری از ابیات خود به مسأله وحدت وجود پرداخته‌اند. در واقع زیربنای اندیشه مولانا و ابن‌فارض، وحدت وجود است. مولانا و ابن‌فارض هر دو معتقد به یک حقیقت واحد هستند و سایر موجودات را تجلی آن یک وجود واحد می‌دانند. سرتاسر ابیات آنها، به عشق و فنا و شهودی اشاره دارد که انسان را سرانجام، به حقیقت وجود خود، یعنی خدا، می‌رساند.

ابوالحسنی، (۱۳۹۰)، در پژوهشی با عنوان «بررسی اجمالی اندیشه‌های مشترک مولانا و ابن‌فارض» به بررسی اشتراکات مولوی و ابن‌فارض، پیرامون مسائلی مانند جمال و جلال، عشق و سماع، عقل، تعدد ادیان، زیباپرستی عرفانی و ... پرداخته است.

رسول‌نیا (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «سلوک عرفانی از نگاه ابن‌فارض»، با نگاهی عرفانی- ادبی سلوک این شاعر عارف را در چهار مرحله ملاحظه حسی، معاینه نفسانی، مطالعه قلبی و مشاهده روحی مورد پژوهش و تحقیق قرار داده است. بررسی این مراحل نشان می‌دهد مهمترین وسیله‌ای که ابن‌فارض را در بیان این سلوک یاری می‌دهد، استفاده از رمز است و پیغام او را تنها اهل عرفان درک می‌کنند.

میرفادری، (۱۳۸۴)، در پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی ویژگی‌های عشق در شعر حافظ شیرازی و ابن‌فارض مصری» به سنجش موضوع عشق در شعر دو شاعر پرداخته است و در پایان نتیجه می‌گیرد؛ که در پژوهش‌های تطبیقی می‌توان به عرصه‌های ناشناخته ادبیات و ظرافت‌های ادبی و هنری سخنان بزرگان بیشتر پی برد. همچنین از دیدگاه دو شاعر، عشق موهبتی الهی است که سابقه آن پیش از خلقت انسان است و انسان بدون عشق نمی‌تواند زندگی همه‌جانبه و ایده‌آلی داشته باشد و به رستگاری نمی‌رسد.

صرفی و اسفندیاری، (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «انواع ادبی و مضامین شعری در منظومه‌های عطار»، با بررسی چهار منظومه عطار به معرفی ۲۸ مضمون شعری در آثار او دست یافته‌است.

عرفان عطار و ابن‌فارض

عطار در ادبیات عرفانی از دو جهت جایگاه مهمی دارد؛ نخست اینکه، او اولین کسی است که عرفان را به معنی عمیق آن وارد ادبیات فارسی کرد. قبل از عطار در آثار عرفایی چون «امام محمد غزالی» و «خواجه عبدالله انصاری»، مضامین عرفانی مثل عشق، فنا، وحدت وجود و ... وجود داشت، اما به معنی دقیق عرفانی نبود. مثلاً، در نوشته‌های امام محمد غزالی، عشق بیشتر جنبه فلسفی و کلامی دارد. یا در آثار خواجه عبدالله انصاری مفاهیم، بیشتر به زهد و شریعت نزدیک است. حتی، سنایی هم در آثارش این مفاهیم را به صورت فلسفی و کلامی مورد بحث قرار می‌دهد، نه عرفانی. اما، در آثار عطار، مخصوصاً در منطق الطیر، مفاهیم به معنای واقعی عرفانی است. از اینجاست که مضامین عمیق عرفانی به صورت جدی و درست به ادبیات فارسی وارد می‌شود. مهمترین ویژگی عطار در این است که تمام آثار او در جهت تصوف است. «تصوف عطار عرفان معتدلی است که طریقت را با شریعت می‌آمیزد، نه زهد خشک آن را ملال‌انگیز کرده است و نه چاشنی کلام آن را از مزه انداخته است.» (عطار، ۱۳۸۹ الف: ۱۹) در پروردن آن دل نیز به قدر سر تأثیر داشته است، و گویی با آنکه در این طرز فکر انسان در پایان سلوک خویش عین حق می‌شود، در سراسر راه پر سوز و درد خویش برای خود جایی و مقامی دارد و شاعر نمی‌کوشد دنیا را بکلی همه جا از وجود او خالی کند تا برای خدا، ذات نامحدود و جایی باز کند» (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۲۲۰-۲۲۱)

باری راه سخت و دشواری را عطار برای سالک معرفی کرده و او را راهنمایی می‌کند؛ تا او بتواند هفت وادی را که طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، و فقر است، بگذارند و در مرحله آخر که مقام فناست، طالب، فانی شده و همه حق گردد تا به بقای برسد و آنجا همه حق را ببیند. (نوروزی، ۱۳۸۳: ۷)

نام ابن فارض، در حوزه عرفان و تصوف قرن هفتم (ه.ق)، در کنار نام کسانی چون ابن عربی و صدرالدین قونوی جای می‌گیرد و قصاید او مخصوصاً تائیه کبری، همراه با فصوص الحکم و فکوک در خانقاه‌ها و حلقه‌های صوفیه تدریس می‌شده است. تائیه ابن فارض آکنده از مفاهیم و اصطلاحات عرفان نظری است، مانند اتحاد، فنا و بقا، وجد و فقد، فرق و جمع، صحو الجمع و فرق الثانی و... که با توانایی اعجاب انگیزی در قالب تمثیل‌ها و تعبیرهای شاعرانه بسط و گسترش یافته است. «از همین روست که علمای ظاهر پیوسته به انکار او برخاسته، و از او به عنوان شیخ اتحادی نام برده و تائیه اش را همچون حلویابی دانسته اند که روغنش از سم افعی است.» (ذهبی، ۱۴۰۸: ۹۳) و چنان در اظهار این نظر مبالغه کرده اند که تائیه را سرچشمه ضلال و زندقه شمرده و بزرگان دین را به دفع و محو آثار آن فراخوانده‌اند (جودی نعمتی، ۱۳۶۷: ج ۴: مدخل ابن فارض).

ابن فارض، تمایلات شدید عارفانه خود را صراحتاً بیان کرده و از مقامات و احوال طریقت سخن گفته است. اندیشه‌های مشربی او به خوبی بیانگر علقه باطنی او به وادی فقر و عرفان است، چنانکه تائیه، آکنده از مفاهیم و مباحثی است که مربوط به مقامات و احوال و اطوار صوفیان است، و به وفور اصطلاحات خاص صوفیان مانند اتحاد، فنا و بقا، وجد و فقد، فرق و جمع، صحو الجمع و فرق الثانی و... در سخن او آمده است که با توانایی اعجاب انگیزی در قالب تمثیل‌ها و تعبیرهای شاعرانه بسط و گسترش یافته است.

مضامین عرفانی در شعر عطار و ابن فارض:

وجد:

در تعریف اصطلاح وجد گفته می‌شود: «چیزهایی که با قلب برخورد می‌کند و بی تکلف و تصنع در آن وارد می‌شود و گفته‌اند همچون برقی است که می‌درخشد و سپس به سرعت خاموش می‌شود» (حسینی کازرونی، ۱۳۸۸: ۱۹۴) در اصطلاح عرفانی، واجد، یابنده، باقی و صاحب وجد در نزد عارفان است. واجد، کسی است که به کلی از خودیت خود، فانی شده و چیزی نماند تا طالب کمالی برای او باشد چون خدا را یافته باشد از کل ماسوی چشم پوشد. واجد به کسی گفته می‌شود؛ که به وجد و حال، دست یافته باشد. وجد، واردی است که از حق تعالی آید و باطن را به احداث وصفی غالب چون خزن یا فرح از هیأت خود بگرداند. عمر بن عثمان مکی می‌گوید هیچ عبارتی را نمی‌توان برای

وجد به کار برد چرا که از اسرار خداوند، نزد مومنان است. تواجد، حرکت کردن واجد برای مشاهده وجود است. صاحب وجد کسی بود که هنوز از حُجب صفات نفسانی بیرون نیامده باشد و به وجود خود از وجود حق، محجوب بود. خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: وجد، علم بیداری مشتاقان است و سبب جان باختن و بهانه خان و مان برانداختن است. (سجادی، ۱۳۸۹: ۷۷۷)

صوفیان در حال غلبه وجد، بی خبر می‌گردند و جامه خرقه می‌کنند. و آن دوگونه است: یکی آنکه اصحاب به حکم پیری و مقتدائی جامه و یرا خرقه کنند اندر حال استغفار از جرمی؛ و دیگر اندر حال شکر از وجدی کنند... (همان: ۳۴۵)

در تذکره‌الاولیای عطار آمده است: «وجد، مکاشفه اسرار است به مشاهده محبوب.» (عطار، ۱۳۹۱: ۶۵۹) و وجد، از شوق به وجود می‌آید و اندام‌ها را به حرکت درمی‌آورد از شادی و یا از اندوه. وجد، زبانه‌ای از وجود عارف است و در سر ننگنجد. (همان: ۴۱۲) «وجد، انقطاع اوصاف است تا نشان ارادت نماند همه اندوه بود.» (همان: ۴۳۰) گفته شده است: «اول وجد، حُلُو است و میانه مُر و آخر سُقم.» (همان، ۴۹۶) ابن فارض نیز از وجد می‌گوید:

وجدت، بوجد آخدی عند ذکرها بتحییر تال او بالحنان صییت

(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۵۸)

یا أخوا العذل فی من الحسن مثلی هامَ وجداً عُدمتُ إخاکا

لو رأیتُ الذی سبانی فیهِ من جمال - و لن تره - سباکا

(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۱۵۹)

فقر و فنا

فقر: فقر، در اصطلاح عرفانی، نیازمندی به خدا و بی نیازی از غیر اوست. و در لغت عرب به معنای ناداری و جمع آن فقور و مفاقر است. در زبان فارسی فقر به معنی تهیدستی، تنگدستی و درویشی است، خلاف غنی. (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه فقر) و «معنای عمیق تر و حکمی آن فقر ذاتی است که همه انسان‌ها و ممکنات فقیرند و تنها وجود واجب الوجود است که غنی با لذات است.» (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۵۹۳)

فنا: «در مورد فنا سخنان زیادی گفته شده. فنا در معنای ظاهری به معنی مرگ و از بین رفتن است از نظر عرفا تعابیر و تاویلات متفاوتی دارد. بعضی آن را جدا شدن از صفات رذیله و برخی جدا شدن از هستی موهوم و ظاهری می‌دانند.» (فریدی و تدین، ۱۳۹۲: ۹) خواجه عبدالله انصاری درباره فنا می‌-

گوید: «میدان نود ونهم فناست: قوله تعالى (كل شیء هالک الا وجهه له الحکم والیه ترجعون)» (نقل از یثربی، ۱۳۷۷: ۴۵)

سجادی در تعریف فنا و بقاء می‌گوید: فنا پاک شدن از صفات نکوهیده و بقاء تحصیل اوصاف ستوده است (سجادی، ۱۳۸۷: ۲۶۴).

ابوبکر کلابادی در توضیح فنا می‌گوید: «سالکی که به مرتبه فنا رسد از هیچ یک از اشیاء حظی نمی‌برد و تنها به خداوند می‌پردازد. پس خداوند ولی او خواهد بود و او را از مخالفت با امر الهی حفظ می‌کند. این شخص به مقام عصمت رسیده و فانی از غیر خدا و باقی به خداوند خواهد بود.» (کلابادی، ۱۹۹۳: ۱۴۳)

عین القضاة نیز بر این باور است که تا خود را در راه خدا فدا نکنی مقبول حضرتش نشوی و تا پشت بر همه نکنی، همه نشوی و تا فقیر نشوی غنی نگردی و تا فانی نشوی باقی نباشی. (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۶)

معنای نزدیک فقر و فنا:

از فقر معنای دیگری در نگاه عرفا مطرح است که این واژه را به واژه فنا نزدیک می‌سازد و آن فنای نفس و سلب انانیت و اسقاط از هستی است؛ بطوریکه عارف در مقام فقر به کمال مطلوب دست پیدا می‌کند و به مقام سلامت نفس می‌رسد لاهیجی در این باره می‌گوید: «فقر عبارت است از فناء فی الله و اتحاد قطره با دریا، و این نهایت سیر و مرتبت کاملان است که فرموده: الفقیر سوادالوجه فی الدارین» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۸۷)

ابن عربی نیز فقر را بر دو وجه می‌داند «مطلق و نسبی، عالم در برابر ذات حق نیازمند مطلق است ولی نیازمندی عالمیان در قبال یکدیگر نیازمندی نسبی است بی‌نیازی مطلق خاص حضرت حق است که به ذات خود از عالمیان مستغنی است» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۷۰)

وادی فقر و فنا در نگاه عطار

عطار این معنی خاص را در آثار خود به خصوص «الهی نامه» بیان کرده است. در عروج عرفا آخرین وادی «فنا» و به تعبیری دیگر «فناء فی الله و بقاء بالله» نامیده می‌شود. وادی فقر و فنا آخرین وادی سیر و سلوک عرفانی در منطق الطیر عطار است. او هر دو مفهوم را یک جا شرح کرده است. عطار در انتهای داستان منطق الطیر وادی پایانی را چنین توصیف می‌کند؛ که در این مقام سالک همه چیز را فراموش می‌کند و در عوالم غیبی گم می‌شود، آن گونه که نمی‌تواند سخنی از آنچه بر او می‌گذرد بر زبان بیاورد و مانند وادی حیرت دچار سرگشتگی فراوان می‌شود، سالک در این مرحله باید دست از جان و هستی خود بشوید و در وجود حق فانی شود تا به صفات او باقی گردد. عطار برای وادی فقر و فنا ویژگی‌هایی برمی‌شمارد که بدین ترتیب است:

- ۱- خاموشی لازمه فناست. سالک در این مرحله سکوت اختیار می‌کند و از وجود بشری خویش دست می‌شوید.
- ۲- فقر و گم‌گشتگی در این مرحله صورت می‌گیرد: گم‌گشتن در این دریا تولدی دوباره است. اگر سالک را از این مرحله به خود باز دهند صنع بین می‌گردد و اسرار بسیاری را درک می‌کند.
- ۳- شرط دیگر این وادی پاکی است: پاکان از وجود خویش ناپیدا و گم می‌شوند و حرکت آنان مثل جنبش دریاست اما مردم ناپاک در این دریا اسیر صفات خود هستند. او این مطلب را با مثالی روشن بیان می‌کند که عود و هیزم وقتی می‌سوزند خاکسترشان به ظاهر یکسان است اما در صفت متفاوت، همینطور است فنای مرد پاک و ناپاک که در ظاهر یکسان و در باطن متفاوت.
- ۴- هرچند حاصل این مقام، رنج و درد است اما سالک باید با صبر و تحمل مصائب و دشواری‌های این راه را پشت سر بگذارد و ترسی از فنا و نیستی نداشته باشد چرا که همین فنا سرمایه بقاست.
- ۵- مقام فنا نصیب هرکسی نمی‌شود، بلکه شایسته سالکان وره‌پویان حقیقی است. راه شناخت و راز دار شدن؛ گم شدن از خود و هستی بشر است. در این وادی سالک هرچیزی غیر از حق تعالی را فانی و نابود می‌بیند و در نگاه او همه چیز به یک منشاء و ملجاء باز می‌گردد.
- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| بعد از این وادی فقر است و فنا | کی بود اینجا سخن گفتن رو |
| عین وادی فراموشی بود | لنگی و کبری و بی‌هوشی بود |
| صد هزاران سایه جاوید تو | گم شده بینی ز یک خورشید تو |
| دل در این دریای پر آسودگی | می‌نیابد هیچ جز گم‌بودگی |
| گر از این گم‌بودگی بازش دهند | صنع بین گردد، بسی رازش دهند |
| ساکنان پخته و مردان مرد | چون فرو رفتند در میدان درد |
| گم شدن اول قدم، زین پس چه بود | لاجرم دیگر قدم را کس نبود |
| چون همه در گام اول گم شدند | تو جمادی گیر اگر مردم شدند |
| گر پلیدی گم شود در بحر کل | در صفات خود فروماند به ذل |
| لیک اگر پاکی در این دریا بود | او چو نبود در میان زیبا بود |

نبود او و او بود، چون باشد این از خیال عقل بیرون باشد این

(عطار، ۱۳۱۹: ۴۱۳)

عطار در ضمن توصیف این وادی، حکایتی زیبا را می آورد که گروهی از پروانه‌ها که همگی در جستجوی نور و روشنایی و شناخت هستند، گرد شمعی جمع می‌شوند و هربار یکی از آنها به سوی نور می‌رود و باز می‌گردد و آنچه با فهم و درک خویش کسب کرده بازگو می‌کند. در این میان صاحب‌دلی آگاه و رازدان، تلاش پروانه‌ها را می‌بیند و می‌گوید هیچ یک از آنها قادر به شناخت حقیقت آن نور نیست بلکه هرکدام ادعایی و نشانی از خودنمایی دارند. سرانجام پروانه‌ای خویشتن را به آتش شمع می‌زند و پر و بال، سوخته باز می‌گردد و شرحی کاملتر از دیگران می‌گوید. آخرین پروانه به کلی خود را در آتش فانی می‌سازد. این داستان، تمثیلی است برای آن که تا سالک وجود خود را در آتش طلب و کشف و شهود حقیقت نسوزاند و محو نکند، به وصال دست نیابد.

آنکه شد هم بی خبر هم بی اثر از میان جمله او دارد خبر

تا نگردي بی خبر از جسم و جان کی خبر یابی ز جانان یک زمان

هرکه از مویی نشانت باز داد صد خط اندر خون جانت، باز داد

نیست محرم نفس کس این جایگاه در نگنجد هیچ کس این جایگاه

(عطار، ۱۳۱۹: ۴۱۶)

عطار در ادامه می‌گوید: اگر سالک حتی کوچکترین چیزی از مال و تعلقات دنیاوی به همراه داشته باشد، او را در مسیر طریقت متوقف می‌سازد و داستان عروج عیسی (ع) به آسمان را مثال می‌زند که به سبب یک سوزن از مادیات این دنیا که در گوشه جامه‌اش بود، در آسمان چهارم از ادامه مسیر بازماند، و به مراتب بالاتر نرسید.

هرچه داری یک یک از خود باز پس به خود در خلوتی آغاز کن

چون درونت جمع شد در بیخودی تو برون آیی ز نیکی و بدی

چون نماندت نیک و بد، عاشق شوی پس فنای عشق را لایق شوی

(همان، ۴۱۷)

در پایان داستان مرغان، عطار بر این نکته تاکید می‌کند که رسیدن به جایگاه سیمرغ و تبدیل کثرت‌های وجودی آنان به وحدت به سبب فنای "خود" و گم گشتن در خویشتن بوده است.

چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند باز از نوعی دگر حیران شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
آن همه غرق تحیر ماندند بی تفکر و ز تفکر ماندند

(همان: ۴۲۶)

فنا رمز خوشبختی

عطار معتقد است وقتی فرد از خویشتن خویش و مظاهر این جهان فانی شد خدای متعال او را به مرحله‌ای می‌رساند که اوضاع جهان به نفع او سامان می‌گیرد و در کارهایش گشایش اتفاق می‌افتد. دلیل وصول به این مرحله را شاید بتوان در این سخن که «بعضی گفته اند: فنا، زوال حظوظ دنیوی و اخروی است مطلقاً و بقا، بقای رغبت به حق تعالی» توجیه کرد. (یثربی، ۱۳۷۴: ۴۹۴)

از سروده‌هایش می‌توان دریافت که او فنای از ظواهر دنیا را پایان درد و غم و رنج این جهان و مایه‌ای برای رسیدن به خوشی و آسانی می‌داند.

چون فرو رفتم به دریای فنا در فنا در فراوان یافتم
(عطار، ۱۳۸۹: ب: ۲۹۶)

فنا بودی فنایی شو ز هستی که چون از خود فنا گشتی، برستی

(عطار، ۱۳۸۸: الف: ۱۷۶)

حکایت شمع پروانه از زوایا و روایت‌های گوناگون در طول تاریخ عرفانی، حکایت زیبایی برای توصیف وادی «فنا» بوده است. این روایت از زبان شیخ نیشابور:

پروانه شبی ز بیقراری بیرون آمد به خواستاری
از شمع سؤال کرد کآخر تا کی سوزی مرا به خواری
در حال جواب داد شمعش کای بی سرو بن خبر نداری
تو در نفسی سوختنی زود رستی ز غم و زغمگساری

من مانده ام از شام تا صبح در گریه و سوختن به زاری
 گه می‌خندم و لیک بر خویش گه می‌گریم ز سوگواری

(عطار، ۱۳۸۹: ب: ۴۶۲)

ابن فارض نیز در غزل‌های بسیاری با زوایا و تعابیر مختلف این مرحله را، بیان می‌کند که معرفت حقیقی را به دنبال دارد. «شوق سالک شوق محبت است و در عین حال شوق معرفت، برای معرفت نیز «ترک خود گفتن» شرط است» (ریتر، ۱۳۷۷: ۲۴۵)

شاعر مصری عشق بدون رنج و سختی را قابل تصور نمی‌داند. او راز خوشبختی را در مرگ می‌داند و کسی که در راه عشق جان نبازد، عاشق نمی‌داند:

وَعِشْ خَالِيًا فَالْحُبُّ رَاحَتٌ عَنَا وَأَوْلَمُ سُقْمٌ وَأَخْرَهُ قَتْلُ
 وَلَكِنْ لَدَى الْمَوْتِ فِيهِ صَبَابَةٌ حَيًّا لَمَنْ أَهْوَى عَلَيَّ، بِهَا الْفَضْلُ...
 فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيدًا، فَمُتْ بِهِ شَهِيدًا وَإِلَّا فَالْغَرَامُ لَهُ أَهْلُ
 فَمَنْ لَمْ يَمُتْ فِي حُبِّهِ لَمْ يَعِشْ بِهِ مِ وَ دُونَ اجْتِنَاءِ النَّحْلِ مَا جَنَّتِ النَّحْلُ

(ابن فارض، ۱۹۷۱: م: ۳۳۸)

بدون عشق زندگی کن؛ زیرا آسایش عشق زحمت و مشقت است و ابتدای آن بیماری و نهایتش کشته شدن است؛ ولی جان دادن من در راه محبوب همان زندگانی است؛ که محبوب آن را به من ارزانی داشته است... اگر می‌خواهی خوشبخت زندگی کنی؛ پس در راه عشق به محبوب شهید شو و در غیر اینصورت (بدان که) عشق افراد شایسته‌ای دارد... آن کس که در راه عشق او از جان نگذرد هرگز با کمک او به زندگانی (جاویدان) دست نمی‌یابد؛ همان گونه که در راه به دست آوردن عسل، نیش زنبور وجود دارد

فَلَوْ كَشَفَ الْعَوَادُ مَا بِي وَ تَحَقَّقُوا مِنْ اللَّوْحِ مَا مَنَى الصَّبَابَةُ ابْتَقَتْ
 لَمَّا شَاهَدْتُ مَنْى بِصَائِرِهِمْ سَوَى تَخَلَّلِ رُوحٍ بَيْنَ أَثْوَابِ مَيِّتٍ
 وَمَنْذُ عَفَا رَسْمِي وَ هَمَّتْ وَ هَمَّتْ فِي وَجُودِي فَلَمْ تَظْفِرْ بِكُونِي فِكْرَتِي

(ابن فارض، ۱۹۷۱: م: ۲۹)

اگر دیدار کنندگان من دریابند و از لوح (محفوظ یا استخوان های بیمار من) به حقیقت (وجود من) برسند (در می یابند) که عشق، هیچ از من باقی نگذاشته است. و چشمان آن ها هیچ از من، جز پاره روحی در میان جامه های مرده نمی دید. و از آن گاه که نشانم کهنه گشت و شیدا شدم، در باب وجود خود به گمان افتادم و عقل (و فکرم) درباره وجودم هیچ ظفرمندی نداشت!

این ابیات اشاره ای است که عارف در خویش نوعی تقابل و مفارقت همزمان می بیند. بیان مرگی که در آن حیات، و حیاتی که در آن مرگ است. به عبارت دیگر میان وجود برای فنا و فنا برای وجود، میان زندگی برای مرگ و مرگ برای زندگی چرا که مرگِ اختیاری، همان تجلی امر الهی است که در باطن و ظواهر عالم تصرف می نماید.

در اصطلاح عرفا مرگ به معنی خلع جامه مادی و طرد قیود و علایق دنیوی و توجه به عالم معنا است؛ زیرا حجاب مؤمن از حق، نفس اوست و مرگ برداشتن آن حجاب است و برای عارفان هیچ تحفه ای بهتر از مرگ نیست که حجابها برداشته شود و به دوست برسند (سجادی، ۱۳۸۹: ۷۱۴).

از اینرو ابن فارض نیز چون عطار خواهان شتاب در مرگ خویش است؛ چرا که در این هلاکت، سعادت و خوشبختی وصال است:

وتلافی إن كانَ فيهِ ائتلافی بكَ عَجَلٍ به جُعَلتُ فِداكا

(ابن فارض، ۱۳۹۰: ۴۳۷)

گر مرگ موجب یکی شدنم با تو می شود پس جانم به فدایت، هر چه زودتر آن را برسان!
او البته مرگ را هم برای رسیدن به آرزو بهایی ناچیز میداند:

تُتِيحُ المَنایا إِذ تُتِيحُ لى المُنَى و ذاكَ رِخى ال مُنِيتى بِمُنِيتى

(همان: ۱۰۲)

اگر او اجازه دهد که من به آرزویم برسم، بی تردید مرگ را برایم رقم خواهد زد؛ ولی مرگ در برابر رسیدن به آرزو، بهایی ناچیز است
فقر از اشتراکات خاص این دو شاعر است، زیرا فقر نیز یکی از مدارج عالیۀ عرفاست. ابن فارض در این زمینه، اشعار بسیاری دارد. وی فقر عرفا را ثروت معنوی می داند:

و یمیتها بالفقر، لکن بوصفه فالقیست افتقاری و ثروتی

(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۳۹)

عطار نیز این مقام را این گونه بیان می کند:

فقر می دانی چه باشد ای پسر با تو گویم گر نداری زان خبر

گرچه باشد بی نوا در زیر دل خویش را منعم نماید پیش خلق

(عطار، ۱۳۸۳: ۴۵)

وحدت وجود:

وحدت وجود عبارت است از اینکه تنها وجود مطلق خداوند است و جمیع موجودات از طریق تجلی از او صادر گشته اند و همه دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه است نسبت به خورشید. (مظاهری، ۱۳۸۹: ۸) وحدت شخصیه وجود از نگاه عرفا عبارت است از اینکه یک وجود به هم پیوسته و یک پارچه و نامتناهی همه واقعت را فرا گرفته، و همان وجود خدای متعالی است و هرچه غیر اوست همه تجلیات و شئون اویند. (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۵۲۸) «وحدت وجود در فلسفه و الهیات این نظریه است که خدا کل است و کل، خداست. جهان آفریده ای متمایز از خدا نیست. خدا جهان است و جهان خداست بنابراین می توانیم خاستگاه اولیه وحدت وجود را عرفان بدانیم. این موضوع از اصلی ترین موضوعات در عرفان اسلامی است که با مکتب عرفانی ابن عربی پیوندی ناگسستنی دارد. برخی آن را وحدت شهود دانسته اند و مدعی شده اند که این مسئله (وحدت و اتحاد عارف با عالم) به حالتی روانی مربوط است که عارف هنگام تجربه عرفانی، با آن مواجه می شود.» (حیدری، ۱۳۹۴: ۱۲۵)

اگر بخواهیم توضیح مختصر و جامعی از وحدت وجود ارائه دهیم باید بگوییم: «وحدت وجود در تندو تیزترین نگرش و بی پرده ترین گزارش، گویای این است که هستی، حقیقتی یگانه و یکتاست و هیچ گونه کثرت و تعدد و چندگانگی در او راه ندارد (= وحدت شخصی وجود) و این هستی ناب (= صرف) و یکی و یگانه، همانا هستی خداوند است.» (راستگو، ۱۳۸۳: ۶۲) موضوع وحدت وجود یکی از مسائلی است که در عرفان بسیاری از عرفا به آن توجه کرده و در باب آن مطالبی نوشته اند. ابتدا در نوشته های محیی الدین عربی خود را نشان داد و توسط شاگردانش مانند صدرالدین قونوی، عبدالرزاق کاشانی عبدالرحمان جامی و... ادامه پیدا کرد. هرچند در آثار سنایی و عطار نیز نمونه هایی از آن دیده می شود. دیوان عطار با وجود این همه تنوع در قالب و نوع شعر، جلوه گاه یک اندیشه خاص است. بحث درباره خدا و جهان که انسان در آن خلیفه خدا و نمونه کامل خلقت است و ارتباط این دو با یکدیگر که منجر به نوعی خاص از وحدت وجود می شود.

یکی از مشهورترین آثار عرفانی عطار که به بیان وحدت وجود به زبانی نمادین می پردازد کتاب پر ارج منطق الطیر است. این منظومه توصیفی است از سفر مرغان به سوی سیمرغ و ماجراهایی که در این

راه بر ایشان می‌گذرد و دشواری‌های راه و انصراف بعضی از آنها و هلاک شدن گروهی، و سرانجام رسیدن سی مرغ از آن جمع انبوه به زیارت سیمرغ.

جمله مرغان شدند آن جایگاه بی‌قراری از عزت آن پادشاه
شوق او در جان ایشان کار کرد هر یکی بی‌صبری بسیار کرد
عزم ره کردند و در پیش آمدند عاشق او، دشمن خویش آمدند
لیک چون بس ره دراز و دور بود هر کسی از رفتنش رنجور بود

(عطار، ۱۳۸۹: ۲۶۵)

ابن فارض نیز مانند عطار ابیاتی دارد که حاکی از مشرب وحدت وجود است، و هیچ‌گونه توجیه و تعبیر دیگری بر آن مترتب نمی‌توان شد، اما در خلال ابیات او سخنانی وجود دارد که موافق اهل شهود است. از این روی، بعضی او را چون عطار وحدت وجودی دانسته، و تعدادی او را در زمره وحدت شهودیان گنجانده‌اند. بیشتر ابیات خمیه و تأئیه ابن فارض، چشم‌اندازی وحدت وجودی دارد، ولی به ندرت می‌توان به ابیاتی برخورد که نشان از وحدت شهود داشته باشد. دو بیت زیر حاکی از وحدت وجود است.

جَلَّتْ فِي تَجَلِّيِّهَا الْوُجُودُ لِناظِرِي فَفِي كُلِّ مَرْتَبِيْ اَراها بِرُؤْيِيْهِ
و اشهدت غیبی اذ بدت فوجدتني هناك اياها بجلوة خلوتي

(فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۵۶)

ذات مقدس خداوندی در عالم وجود بر چشم من تجلی کرد و بر این اساس، من در هر چیز مرتبی او را به دیدنی مختص به خود دیدم.

تجلی

به فتح «تا» و تشدید «لام» مصدر است از ریشه «جَلَوُ» به معنی ظاهر و منکشف شدن، آشکارا کردن، جلوه کردن. «اشتقاقش از اینجاست که تفسیر جلا از خان و مان بیرون شدن باشد که چون از پرده و وطن خویش به گشادگی بیرون شود آن را جلا خوانند؛ و زدودن شمشیر و آینه را جلا خوانند، از بهر آنکه زیر زنگار پنهان گشته باشد، پس ظاهر و گشاده گردد. و نیز چون ابر پدید آید گویند: استتار السماء بالغمام. پس چون ابر گشوده گردد گویند: انجلت السماء. و چون عروس را بیاریند و به مردم نمایند آن را جلا و جلوه خوانند از بهر آنکه از پرده بیرون آید، ظاهر و مکشوف شود تا خلق او

را ببیند. و باز هر چیز که در او گشایش افتد آن را جلا خوانند چون شادی و راحت و علم و گشاده گشتن مشکل و دیدن دوست. (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ج ۴، ص ۸-۱۵۴۷) این کلمه در قرآن دو بار به کار رفته است. یکبار راجع به «روز» است که رخ می نماید و آشکار می شود: «والنهار اذا تجلی» (لیل ۲/ و بار دیگر تجلی الهی است بر موسی (ع): فلما تجلی ربه للجبل جعله دكاً و خرّ موسی صعقاً (اعراف / ۱۴۳). و در اصطلاح صوفیه عبارت از جلوه‌های انوار حق است بردل عارف و برخاستن صفات بشری. و این تجلی ربانی است که روح را جلا می دهد.

«گاهی اوقات ممکن است که صفات روح با ذات روح تجلی کند و سالک پندارد که این تجلی حق است، در این محل مرشد باید، از هلاکت نجات یابد. فرق میان تجلی روحانی و ربانی آن است که، از تجلی روحانی آرام دل پدید آید و از شوائب شک و ریب خلاص نیاید و ذوق و معرفت تمام ندهد، و تجلی حق سبحانه و تعالی به خلاف این باشد. دیگر آنکه از تجلی روحانی غرور و پندار پدید آید و در طلب و نیاز نقصانی شود، و از تجلی حقانی بر خلاف آن ظاهر آید، هستی به نیستی بدل شود و در طلب او به خوف و نیاز بیفزاید. (گوهرین، ۱۳۸۰: ج ۴-۳، ص ۲۰)

تجلی در تصوف از عشق الهی سرچشمه می گیرد: عرفا بر طبق حدیث: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ» (گنجی پنهان بودم که می خواستم شناخته شوم؛ مخلوقات را آفریدم تا همه به وجودم پی ببرند) (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۹) معتقدند که خداوند موجودات را به واسطه حب ذات آفرید؛ در واقع خداوند در تجلی موجودات، خود را شناخت و بر خود عشق ورزید. بنابراین نتیجه این حب، تجلی اسما و صفات الهی است و همه موجودات تجلی یک وجود واحدند. عطار نیشابوری، عارف و شاعر شهیر قرن ششم هجری با دارا بودن منظومه‌هایی بی نظیر در ادبیات و عرفان زبان فارسی در قالب رمز و نماد و گاه حکایت و تمثیل به اسرار سیر و سلوک اشاره کرده است که در بینش او صبر، با شکوفا کردن نیروها و قدرت‌های الهی نهفته در روح و جان انسان موجبات رهایی او را از تنگنای هستی فراهم می‌آورد و به هستی نامحدود و مطلق پیوند می‌دهد. البته باید توجه داشت که این فقط جلوه حق در آینه وجود سالک است نه خود حق، چرا که انسان‌ها در این دنیا طاقت دیدار ذات حق را ندارند و در آخرت است که به لقای حق مشرف می‌شوند. این حقیقت را عطار نیشابوری در منطق الطیر طی داستان پادشاه و آینه این‌گونه بیان می‌کند: پادشاهی بود صاحب جمال و در زیبایی بی مثال، سیما و دیدار او در نیکویی آیتی بود و مملکت جهان خود کتاب اسرار زیبایی وی بود، و هیچ کس جرأت آن را نداشت که در جمال او نگاه کند.

روی عالم پر شد از غوغای او / خلق را از حد بشد سودای او

(عطار، ۱۳۸۹: ۲۸۲)

گاهی سوار شبدیز شده بیرون می‌آمد و روبندی گلگون و سرخ رنگ بر چهره خویش می انداخت، هرکس به طرف آن برقع و روبند نگاه می‌کرد بدون اینکه گناهی مرتکب شده باشد سرش را از تن جدا می‌کردند.

هر که کردی سوی آن برقع نگاه سر بریدنیش از تن بی گناه

(همان: ۲۸۳)

و هرکس نام او را به زبان می‌آورد همان لحظه زبانش را می‌بریدند و اگر وصال او از اندیشه کسی می‌گذشت بی‌امان عقل و جان برباد داده دیوانه می‌شد:

گر کسی دیدی جمالش آشکار جان بدادی و بمردی زار زار

مردن از عشق رخ آن دلنواز بهتر از صد زندگانی دراز

(همان: ۲۸۳)

پیش می‌آمد که در یک روز از غم عشق او هزار نفر می‌مردند، حال بنگرید این کار و این عشق را:

روز بودی کز غم عشقش هزار می‌مردند اینت عشق و اینت کار

(همان: ۲۸۳)

نه کسی تاب دیدن او را داشت و نه کسی از دیدن او شکیبایی؛ مردم همه در طلب او می‌مردند و با او و بی او صبر نبود و این شگفت‌آور است که کسی تاب آن را نداشت یک لحظه چهره شاه را ببیند.

به شنیدن زیبایی او دل خوش کرده بودند:

چون نیامد هیچ خلقی مرد او جمله می‌مردند دل پر درد او

لیک چون کس تاب دید او نداشت لذتی جز در شنیدن او نداشت

(همان: ۲۸۳)

سرانجام شاه دستور داد در قصر آینه ای در برابرش بگذارند:

آینه فرمود حالی پادشاه کاندرا آینه توان کردن نگاه

شاه را قصری نکو بنگاشتند و آینه اندر برابر داشتند

برسر آن قصر رفتی پادشاه و آنگهی در آینه کردی نگاه
روی او ز آن آینه می تافتی هرکس از رویش نشانی یافتی

(همان: ۲۸۳)

اینک ای سالک عارف اگر تونیز جمال یار را دوست داری بدان که «دل» آینه ی دیدار اوست:

دل به دست آور جمال او ببین آینه کن جان، جلال او ببین

(همان: ۲۸۳)

ابن فارض مصری در قصیده هفتصد بیتی تائیه کبری که قصیده «نظم السلوک» نام دارد، به صراحت از تجلی خاص احد در حوّا سخن گفته است:

ففی نشئه الاولی ترائت لادم بمظهر حوا، قبل حکم الامومه

(جامی، ۱۳۷۶: ۱۹)

پس (آن معشوق) در نشئه نخستین برآدم ظاهر گردید، در صورت و مظهر حوا، پیش از آنکه حکم مادری برای حوا مقرر گردد.

رجا و خوف

خوف و رجاء از مقام‌های عرفانی است که در سالک یا عارف ساکن و برقرار می‌گردد. و از ضروریات انسان کامل تعادل و همزمانی در وجود خوف و رجاء است. با توجه به ضرورت وجود همزمان خوف و رجاء در مومن، در برخی از روایات حالت خوف و رجاء از شرایط ایمان به شمار آمده است؛ در این باره امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: «مؤمن، مؤمن نمی‌گردد تا آنکه ترسان و امیدوار باشد و ترسان و امیدوار نمی‌گردد، مگر آنکه درصدد عمل به مقتضای آنچه از آن می‌ترسد و آنچه بدان امیدوار است برآید.» (کلینی، بی تا، ج ۲: ۷۱) از جمله منازل و مقام‌های عرفانی خوف است. خوف از خداوند آن است که از عقوبت در دنیا و آخرت بترسند. و به قول قشیری به آینده تعلق دارد زیرا از چیزی که اتفاق خواهد افتاد می‌ترسند. (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۸۹) ابوحفص خوف را تازیانه خدا می‌داند که کسانی را که از درگاه او رمیده باشند تادیب می‌کند و چراغ دل است و آنچه در دل از خیر و شر وجود دارد می‌توان دید. (همان، ۱۹۲)

سهروردی در عوارف المعارف، سردار و مهتر حکمت را ترس از خدا می‌داند و معتقد است که «خایف واقعی» نه آنست که می‌گرید و چشم می‌سترد. بل که خایف آنست که معاصی ترک کند و خوف او از جلال حق تعالی باشد نه از عقوبت» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۸۶)

قشیری می‌نویسد «ذوالنون مصری را پرسیدند که کی آسان گردد بنده را راه خوف؟ گفت آنگاه خویشتن را بیمار شمرد از همه چیزها پرهیز کند از بیم بیماری دراز. معاذ جبل گوید مومن را هرگز دل آرام نگیرد و بیم وی ساکن نشود تا پل دوزخ بگذارد.» (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۹۲)

هجویری معتقد است که «خداوند تعالی دلها را موضع ذکر گردانید، چون با نفس صحبت کردند مساکن شهوات شدند، پاک نگرداند شهوات را از دل الا خوفی ببقار و شوقی بی آرام. پس خوف و شوق دو قایمه ایمان‌اند.» (هجویری، ۱۳۹۲: ۱۹۶)

خوف به سبب علم و معرفت است. چون خطر عاقبت کار را می‌بیند و اسباب هلاک خویش را حاضر. و از دو معرفت حاصل می‌گردد: یکی آنکه خود، عیوب خود، گناهان و آفات طاعت خود را به حقیقت ببیند و با همه این تقصیرها نعمت خداوند را در حق خود می‌بیند. مثل اینکه کسی از پادشاهی خلعت و نعمت فراوان ببیند ولی با این همه حال در خزانه وی خیانت کند. دوم اینکه از ناباکی و قدرت خائف شود چنانکه کسی در چنگال شیر بیفتد و بترسد، نه از گناه خویش بلکه از طبع شیر که هلاک کردن است می‌ترسد. (غزالی، ۱۳۷۱: ۴۰۱)

رجاء

«رجاء: ضد یأس، و رجاء الرجل: أمل فیه، و إرتجى الشی: خافه» (معلوف، ۱۳۸۲: ۲۵۲). بر این اساس، این واژه دو مفهوم امید و خوف را تواما داراست. در کتاب لغات قرآن در تفسیر مجمع البیان آمده است: «رجاء: امیدواری، گاهی به معنای بیم استعمال می‌شود؛ مثل «ما لکم لا ترجون لله وقارا» (نوح/۷۱) یعنی چیست که از عظمت خدا نمی‌ترسید. علت استعمال این کلمه، به معنای خوف این است که امیدواری آرزوست و شخص آرزومند بیم دارد که به آرزوی خود نرسد. همچنان که ذکر شد واژه رجاء در هر دو مفهوم امید و بیم به کار رفته است.

ابو نصر سراج در اللمع ضمن توصیف رجاء در قرآن، در مورد انواع آن می‌نویسد: «رجاء بر سه قسم است: رجاء به خدا، رجاء به وسعت رحمت و رجاء به ثواب الهی» (سراج، ۱۳۸۶: ۸۱). در همین باب پس از آوردن حدیثی از حضرت رسول که: لو وزن خوف المومن و رجاءه لاعتدلا، رجاء را سویه توازن بخش بیم می‌داند و این دو را دو بال پرواز و رسیدن به حال شوق می‌شمارد (همان: ۸۲).

در لغت به معنی امیدواری، امیدوار شدن، امید داشتن. در اصطلاح تعلق قلب است به حصول امری محبوب. (سعیدی، ۱۳۸۳: ۲۹۷)

همچنین خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «میدان چهل و سیم رجاست. و از میدان فرار، میدان رجا زاید. رجا امید است و یقین را دو پر است. یکی ترس و یکی امید. و مرغ کی تواند که به یک پر بپرد؟ امید: مرکب خدمت است و زاد اجتهاد و عُدَّت عبادت و مثال ایمان چون مثال ترازوست: یک کفّه ترس و دیگر امید و زبانه دوستی. کفّه‌ها با خلق نیکو آویخته. امید سه قسم است: یکی رجای ظالمان است در گذاشتن جرم را، و پوشیدن عیب را، و باز پذیرفتن خصمان را و دیگر رجای مقتصدان است: در گذاشتن تقصیر را و پذیرفتن طاعت را و بیفزودن معونت را. سدیگر رجای سابقان است: تمام کردن نعمت ازلی را، زیادت زندگانی دل را و حفظ دل و مایه وقت را.» (انصاری، ۱۳۸۶: ۴۹)

کارکردن بر رجا عالیتراست از کارکردن بر خوف زیرا که نزدیکتر بندگان به خدای آن است که او را دوست‌تر دارد و دوستی به رجا قوی شود. رجا بر خلاف خوف که بازدارنده است نیروی پیش برنده است. نیروی ژرف و خوشایند که به کمک عارف می‌آید آن‌جایی که از هیبت فراز و نشیب‌های سلوک بر جای مانده است. امید داشتن به فضایل، الطاف و نیکویی‌های حضرت دوست، نعمت معنوی ارزشمندی است که همچون هاله‌ای مقدس دل عارف را در بر می‌گیرد و مثل باز شدن پر پرنده است پس از بسته شدن و این باز و بسته شدن‌ها (تردد در خوف و رجا) اوج گرفتن روح سالک و رسیدن به یقین را به دنبال دارد. و «یقین را دو پر است یکی ترس و دیگری امید. مرغ کی تواند که به یک پر بپرد؟» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۱۳۲) در زمینه ی رجا و خوف که از حالات عرفانی است، ابن فارض می‌گوید:

و فانت بهذا المجد اجدر من اخی تهاد مجد عن رجاء و خیفه
اج

(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۴۸)

عطار در این باره می‌گوید:

صد عالم بی پایان از خوف و رجا بیرون از خوف شده مویی در خط امان مانده

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۳۶)

نتیجه گیری

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 فارض را به میان می کشند و وی را جبران کننده این نقیصه می دانند به عبارت دیگر ابن فارس را یک تنه در برابر شعرای ایرانی بزرگی که عارف هم بوده اند قرار می دهند کسانی چون عطار. هر چند این مقایسه پذیرفتنی نیست اما در عین حال عظمت ابن فارض را هم می رساند.

عطار و ابن فارض در بسیاری از ابیات خود به عرفان و موضوعات عرفانی پرداخته اند سخن می گویند. در واقع زیر بنای سخنان عطار و ابن فارض در مورد عشق الهی حق و رسیدن به مقام فنا است. اگر چه دیگر صوفیان و شاعران و عارفان در مورد عشق الهی حق و رسیدن به مقام فنا اشعار و سخنانی زیاد ذکر کرده اند ولی هیچ کدام همانند این دو عارف بزرگ نتوانسته اند حقیقت را در عشق الهی، وحدت وجود و فنا بیان کنند.

عطار و ابن فارض هر دو معتقد به یک حقیقت واحد هستند و سایر موجودات را تجلی آن یک وجود واحد می دانند. سرتاسر ابیات آن ها به عشق و فنا و وحدت وجود اشاره دارد که انسان را سرانجام به حقیقت وجود خود یعنی خدا می رساند. عطار ضمن استفاده از داستان ها، عقیده خود را در مورد وحدت حق بیان می کند و ابن فارض ضمن بیان حالات عرفانی، عقاید خود را در این زمینه ارائه می دهد. آن دو معتقدند از طریق عشق به الله، فنای فی الله، وحدت شاهد و مشهود و دیدن حقیقت در پس کثرت ها، می توان به مقام وحدت رسید و حقیقت وجود را دریافت؛ در حقیقت هر دو معتقدند موجودات تجلی یک وجود واحد هستند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. آبدانان مهدی زاده، محمود؛ دیلمی، عبدالعلی، (۱۳۹۲)، دیدگاه عرفانی ابن فارض، مجله عرفان اسلامی، سال نهم، شماره ۳۳، پاییز ۹۱، ۱۹۰-۲۱۷.
۳. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، توضیح و تحلیل: محمد علی موحد و صمد موحد، چاپ چهارم، تهران: کارنامه.
۴. ابن فارض، عمر بن علی، (۱۳۹۵)، دیوان، مؤلفان: سید فضل الله میرقادری، اعظم السادات میرقادری، تهران: آیت اشراق.
۵. -----، (۱۴۱۰ هـ / ۱۹۹۰ م) دیوان، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. ابوالحسنی، محمد علی، (۱۳۹۰)، بررسی اجمالی اندیشه‌های مشترک مولانا و ابن فارض، مطالعات عرفانی، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۹۰، ص ۳۴-۵.
۷. امینی نژاد، علی، (۱۳۹۰)، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، ناشر: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۸۶) صدمیدان، تصحیح عبدالحی الحیبی، تهران، دنیای کتاب.
۹. جودی نعمتی، اکرم (۱۳۶۷)، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴ مدخل "ابن فارض"
۱۰. حسینی کازرونی، سید احمد، (۱۳۸۸)، متون عرفانی در ادب فارسی، تهران، ارمغان.
۱۱. حیدری، محمود. (۱۳۹۴). درون مایه های صوفیانه در شعر سهراب سپهری و میخائیل نعیمه، دو فصل نامه علمی - پژوهشی پژوهش های ادبیات تطبیقی دوره ی ۳، شماره ۱.
۱۲. خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۷)، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، انتشارات دوستان.
۱۳. دایره المعارف تشیع، (۱۳۸۶)، زیر نظر: احمد صدر، حاج سید جوادی، بهاء الدین خرمشاهی، کامران فانی، چاپ اول، انتشارات شهید سعید محبی
۱۴. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، زیر نظر: محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۵. ذهبی، محمد، (۱۴۰۸)، تاریخ الاسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. راستگو، سید محمد (۱۳۸۳)، عرفان در غزل فارسی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. رسول نیا، امیرحسین، (۱۳۹۷)، سلوک عرفانی از نگاه ابن فارض، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، سال ۱۴، شماره ۵۲، پاییز ۹۷، ص ۱۵۳-۱۷۲.

۱۸. زرین کوب، غلاحسین (۱۳۷۰)، با کاروان حله، تهران، انتشارات علمی.
۱۹. ریتز، هلموت، (۱۳۷۷)، دریای جان، ترجمه: عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، چ سوم، تهران، الهدی.
۲۰. سجادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۸۷)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چ چهاردهم، تهران، سمت.
۲۱. سجادی، سید جعفر، (۱۳۸۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، سه جلدی، چاپ نهم، تهران، طهوری.
۲۲. سراج، ابونصر عبدالله بن علی (۱۳۸۶) *اللمع فی التصوف*. تصحیح: نیکلسون. ترجمه قدرت الله خیاطان. چاپ اول. سمنان: دانشگاه.
۲۳. سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی. چاپ اول. تهران: شفیعی.
۲۴. سه‌روردی، عبدالقاهر عبدالله (۱۳۷۴) *عوارف المعارف*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب اسلامی
۲۵. شمیسا، سیروس (۱۳۷۲). نگاهی به سهراب. چ ۳. تهران: مروارید.
۲۶. صرفی، محمدرضا و مهسا اسفندیاری، (۱۳۸۹)، انواع ادبی و مضامین شعری در منظومه‌های عطار، دوره ۲، شماره ۷، پاییز ۱۳۸۹، ۱۶۸-۱۳۵.
۲۷. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۹)، *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چ دهم، تهران، سخن.
۲۸. ----- (۱۳۸۹ الف)، *مختارنامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چ چهارم، تهران، سخن.
۲۹. ----- (۱۳۸۹ ب)، دیوان، مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، اهورا.
۳۰. ----- (۱۳۸۸)، *مصیبت نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
۳۱. ----- (۱۳۸۸ الف)، *اسرارنامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چ پنجم، تهران، سخن.
۳۲. ----- (۱۳۸۸ ب)، *الهی نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
۳۳. ----- (۱۳۹۱)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح: محمد استعلامی، چاپ بیست و سوم، تهران: زوار.
۳۴. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۷۱) *کیمیای سعادت*. ج ۲. به کوشش: خدیو جم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی

۳۵. فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)؛ مشارق الدراری، شرح تائیه ابنفارض، مقدمه و تعلیقات: سعید جلال آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳۶. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۱). احادیث مثنوی. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
۳۷. ----- (۱۳۷۸)، شرح مثنوی شریف، سه جلد، تهران: زوار.
۳۸. فریدی، مریم، (۱۳۹۷) وحدت وجود در مثنوی مولوی و تائیه ابن فارض، نشریه ادبیات تطبیقی، سال دهم، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ۲۰۳-۱۸۳.
۳۹. فریدی، مریم و مهدی تدین، (۱۳۹۲)، از فنا تا وحدت در اندیشه مولانا و ابن فارض، مطالعات ادبیات تطبیقی، سال هفتم، شماره ۲۷، پاییز ۹۲، ۷-۲۹.
۴۰. قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۵) رساله قشیریه . ترجمه: ابو علی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ نهم . تهران : انتشارات علمی
۴۱. کلابادی، ابوبکر محمد، (۱۹۹۳م) التعرف لمذهب التصوف، تصحیح عبدالحمید محمد و طه عبدالباقی سرور، قاهره، بی نا.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، کافی، ج ۲، قم، دارالحدیث.
۴۳. گوهرین، سید صادق، (۱۳۸۰) شرح اصطلاحات تصوف، تهران، زوار.
۴۴. لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۸۸)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ اول، تهران: زوار.
۴۵. مستملی بخاری (۱۳۷۳)، شرح تصوف لمذهب التصوف، تصحیح: محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
۴۶. مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۹)، وحدت ادیان از دیدگاه مولانا، نیمسالنامه تخصصی پژوهشنامه ادیان، سال چهارم، شماره هشتم.
۴۷. معلوف، لوئیس (۱۳۸۲)، فرهنگ المنجد عربی به فارسی، ترجمه: محمد بندر ریگی، تهران: نشر ایران.
۴۸. میرقادر، سید فضل الله، (۱۳۸۴)، بررسی تطبیقی ویژگی های عشق در شعر حافظ شیرازی و ابن فارض مصری، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، شماره سوم، پیاپی ۴۴، پاییز ۸۴، ۱۶۵-۱۸۵.
۴۹. نوروزی، بتول، (۱۳۸۳)، از ملک تا ملکوت، تهران، سرفراز.
۵۰. هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۹۲)، کشف المحجوب، تصحیح: محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش.
۵۱. همدانی، عین القضاة، (۱۳۸۶)، تمهیدات، مصحح: عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
۵۲. یثربی، یحیی، (۱۳۷۷)، فلسفه عرفان، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۳. -----، (۱۳۷۴)، عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

Received: 2019-04-11

Accepted: 2019-08-15

Study and Comparison of Mystical Themes in Poems of Attar Nishapuri
and Ibn Farez

Yasna Saani

PhD Student, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Zahedan
Branch, Zahedan, Iran

Mostafa Salari*

Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Islamic Azad
University, Zahedan Branch, Zahedan, Iran, corresponding author

Behrouz Romiaee

Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Islamic Azad
University, Zahedan Branch, Zahedan, Iran

Abstract

Fariduddin Attar of Nishapur is one of the outstanding pinnacles of Islamic mysticism. Ibn Farez, too, is one of the great composers of Sufi poetry in the Arabian literature. Both have addressed the most significant and remarkable mystical themes and concepts in their mentalities and poems. The poetry and thoughts of these two poets have vast similarities in common. Among the shared discussions among these mystical poets are monotheism, love, and so on. Therefore, due to the importance of mystical literature among Islamic nations, the points that is addressed in this paper is that the mystical themes applied in their poetry are extracted out of their poetry and has been analyzed and studied comparatively through the artistic language of Ibn Farez and Attar who belong to two different cultures and languages and nations and era, and then the similar and different aspects of mystical themes of their poetry from two different cultures are revealed

Keywords:

Attar of Nishapur, Ibn Farez, Love, monotheism, fatality, poverty

*m.salari11@yahoo.com