

سلوک عرفانی از نگاه ابن فارض

دکتر امیرحسین رسول‌نیا

استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در علم عرفان مطرح می‌شود، بحث از سیر و سلوک است. هر کدام از عارفان برای بیان مقصود از سیر و سلوک، تعبیری مخصوص دارند. آن چنان‌که رسیدن به سرمنزل مقصود نزد هر عارف با عارف دیگر متفاوت است؛ چه در انتخاب راه و چه بیان آن. یکی از مشهورترین شاعران و گویندگان متصوف زبان عربی ابن‌فارض (۵۷۶ - ۶۳۲ق) معروف به سلطان‌العاشقین است که از آبشخور عرفان و ادب هم‌زمان نوشیده است. ابن‌فارض عرفان و سلوک خود را بر پایه‌های عشق بنا نهاده و از شرب مدام سخن می‌گوید؛ به گونه‌ای که در باور او عشق مهم‌ترین موضوع در عالم هستی و بزرگ‌ترین انگیزه برای متعالی شدن آدمی است. این جستار نگاهی است عرفانی - ادبی به سلوک این شاعر عارف و در چهار مرحله ملاحظه حسی، معاینه نفسانی، مطالعه قلبی و مشاهده روحی مورد پژوهش و تحقیق قرار گرفته 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.

کلیدواژه‌ها: عرفان، ابن‌فارض، حب الهی، رمز، سلوک.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۰۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۴/۱۷

Email: rasoulnia@kashanu.ac.ir

مقدمه

عرفان در لغت به معنای شناختن است و در اصطلاح، به شناختی از خداوند اطلاق می‌شود که از راه شهود درونی حاصل می‌گردد. اصل عرفان، یافت حضوری و ادراک شهودی خداوند، صفات و افعال اوست. از این رو، این شناخت از سنخ مفاهیم و صورت‌های ذهنی و الفاظ نیست؛ بلکه در دیدن و یافتن است، اما کسی که چنین مشاهده و شناختی برایش حاصل می‌گردد، اگر بخواهد آنچه را دریافت کرده، برای دیگران بازگو کند، چاره‌ای ندارد جز اینکه آن را در قالب الفاظ و مفاهیم درآورد تا برای دیگران قابل فهم باشد. از این رو، در این اصطلاح به این نقل‌ها و گزاره‌هایی که به قصد حکایت از آن دریافت و شناخت حضوری بیان می‌گردد نیز «عرفان» گفته می‌شود. (مصباح یزدی ۱۳۹۰: ۲۷)

در اصطلاح اسلامی عرفان را به دو بخش تقسیم می‌کنند که هر یک تعریفی جدا دارد. آن دو بخش عبارت است از عرفان نظری و عرفان عملی.

عرفان نظری عبارت است از «نوع جهان‌بینی عارف و تفسیری که عارف از جهان هستی دارد. در اصطلاح عرفان نظری، مشهودات عارف را پس از پشت سر گذاشتن یک دوره سیر و سلوک، تشکیل می‌دهد. عارف در عرفان نظری این نکته را شهود می‌کند که تنها خدای متعال، وجود حقیقی می‌باشد و موجودات دیگر مظهر و نمود صفات و اسماء او هستند. در واقع، این همان چیزی است که از آن به «عرفان نظری» تعبیر می‌شود.» (همان: ۲۹)

عرفان عملی سیر و سلوک عارف را به سمت توحید ناب عرفانی که عرفان نظری باشد، بیان می‌کند. «بنابراین به طور خلاصه عرفان عملی عبارت است از دستورالعمل‌های خاصی که انسان را به شناخت حضوری و شهودی خداوند رهنمون می‌کند.» (همان: ۳۰)

عارف که کمال را در رسیدن می‌داند نه در فهمیدن، برای وصول به مقصد اصلی و عرفان حقیقی، عبور از یک سلسله منازل و مراحل و مقامات را لازم و ضروری می‌داند و نام آن را سیر و سلوک می‌گذارد. «سیر و سلوک آن علم و برنامه‌ای است که از کیفیت و خصوصیات منازل سیر به سوی قرب الهی بحث کند و این علم مافوق علم اخلاق است.» (طباطبایی بروجردی ۱۳۶۷: ۱۷) سیر و سلوک عبد به سوی خدا، سیری عمودی است، نه افقی و منظور از عمودی در اینجا عمودی در هندسه الهی است، نه در هندسه طبیعی؛ یعنی به جایگاه برتر راه یافتن است، نه به مکان برتر رفتن. از این رو، زاد و توشه‌ای طلب می‌کند تا انسان را در سیر به جایگاه برتر کمک کند. خداوند از سیروسلوک به عنوان یک سفر صعودی و عمودی یاد می‌کند و در سوره مجادله می‌فرماید: «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله / ۱۱) کسی که سیر صعودی کند، «مرتفع» می‌شود و ذات اقدس الهی از این سیر به «رفع» یاد می‌کند، چنان‌که در سوره فاطر از این سیر به «صعود» تعبیر شده است: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر / ۱۰) اساس عرفان که شهود واقع و کشف حقیقت است هم از سیر و سلوک در درجات هستی نشئت می‌گیرد و هم راهیان کوی وصال را می‌نگرد و هم مسیر سفرهای گوناگون را مشاهده می‌نماید.

ابن فارض

ابوحفص ابوالقاسم شرف‌الدین عمر بن علی (۵۷۶ - ۶۳۲ق) معروف به سلطان‌العاشقین، ستاره درخشان آسمان عرفان است. نام او - که به ابن‌فارض شهرت یافت - چنان زبانزد خاص و عام است که بسیاری از نقادان تصوف بر این باورند هیچ تحلیل عرفانی بدون در نظر گرفتن اندیشه او کامل نیست. پدر ابن‌فارض یکی از علمای پرهیزگار شهر حماة شام بود که به مصر مهاجرت کرد و در آنجا به

مقام‌های رسمی و مهمی دست یافت. روی آوردن ابن‌فارض به عرفان جدا از روحیه کمال‌طلبی او که در جوار پدر رشد کرد، معلول اغتشاشات سیاسی - اجتماعی روزگارش بود؛ روزگاری مقارن با جنگ‌های صلیبی و قحطی و انتقال حکومت‌ها. این امر زمینه‌گرایش به عرفان و تصوف را در او به وجود آورد. با وجود چنین شرایطی است که در این دوره شاهد ظهور متصوفان و وجود خانقاه‌های بسیار هستیم. از جمله مشاهیر علم و تصوف و فلسفه هم‌عصر ابن‌فارض، می‌توان به محیی‌الدین بن عربی، صفی‌الدین بن ابی‌المنصوری، شهاب‌الدین سهروردی و ابن‌دحیه اشاره کرد. ابن‌فارض مانند بسیاری از نوابغ و بزرگان دیگر، مخالفان و موافقانی داشته است. کسانی چون سهروردی، سیوطی و شعرانی در مقام تأیید او برآمده‌اند و دیگرانی چون ابن تیمیه حنبلی به عنوان سرسخت‌ترین مخالف او، ابن حجر عسقلانی و بقاعی شافعی در باب مخالفت با ابن‌فارض سخن‌ها گفته‌اند و کتاب‌ها نوشته‌اند. (ابن‌العماد الحنبلی ۱۹۷۹، ج ۵: ۱۴۹؛ البورینی ۱۳۱۰: ۹-۷)

وجود شروح متعدد بر تنها اثری که از ابن‌فارض در دست است؛ یعنی دیوان کم حجم و در عین حال پرمحتوای او، نشان از ارزش و برتری اشعار وی دارد. اشعاری که از آبشخور عرفان و ادب هم‌زمان بهره‌مند شده و در برخی مواقع حتی مورد پذیرش مخالفان ابن‌فارض نیز قرار گرفته‌اند. جاذبه این اشعار مترجمان با ذوق را به ترجمه آن‌ها به زبان‌های مختلف واداشته است. ترجمه نیکلسون از «تائیه الكبرى» و ترجمه‌های این قصیده به زبان‌های آلمانی، ایتالیایی و انگلیسی نمونه‌ای از این ترجمه‌هاست.

پیشینه تحقیق

در مورد ابن‌فارض مقاله‌های متعددی نگاشته شده است که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. «وحدت ادیان و کثرت‌گرایی دینی از نظر حافظ و ابن‌فارض» از محمدرضا نصر اصفهانی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، پاییز ۸۳، ش ۳۸؛
۲. «بررسی تطبیقی مفهوم فنا در شعر حافظ و تائیه کبری ابن‌فارض»، سیدحسین سیدی و فاطمه باطانی، مطالعات ادبیات تطبیقی، تابستان ۹۰، ش ۱۸؛ ۳. «کرشمه معشوقی در دیوان حافظ و ابن‌فارض»، از محمدرضا نصر اصفهانی، مجله جامعه‌شناسی کاربردی، پاییز و زمستان ۸۱، ش ۴؛ ۴. «مضامین مشترک میان حافظ و ابن‌فارض»، محسن رائی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، پاییز ۸۳، ش ۱۸۳.

این جستار ضمن بهره گرفتن از تحقیقات پیشین در پی آن است تا با روشی توصیفی - تحلیلی از منظری دیگر به عشق الهی این عارف بزرگ بنگرد. آنچه مورد بحث است پژوهشی عرفانی - ادبی با توجه به سلوک عارفانه ابن‌فارض است که از بین اشعاری که وی سروده می‌توان سلوک عارفانه او را در چهار مرحله مورد بررسی قرار داد.

مراحل سلوک ابن‌فارض

ملاحظه حسی جمال در عالم ناسوت

با دقت در اشعار ابن‌فارض، می‌توان آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرد: الف - اشعاری که از آن‌ها تنها عشق زمینی برداشت می‌شود؛ ب - اشعاری که بر آن‌ها می‌توان هر دو معنای عشق زمینی و آسمانی را حمل نمود؛ ج - اشعاری که شکی در عرفانی بودن آن‌ها نیست.

در دیوان ابن‌فارض اشعاری وجود دارد که بر عشق انسانی دلالت دارد البته عشق پاک و عذری نه شهوانی و جسمانی. به عنوان نمونه در جایی می‌سراید:

و لَمَّا تَلَقَيْنَا عِشَاءً وَ ضَمْنَا أَرَى الْمَلِكَ مَلَكِي وَ الزَّمَانَ غَلَامِي
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۹۷)

ترجمه: و چون شب هنگام یکدیگر را ملاقات کردیم و شب را به روز آوردیم،
ملک را ملک خود و روزگار را غلام خود می‌دیدم.

این بیت از یک غزل عقیفانه دربارهٔ یک محبوب انسانی است. ابن‌خلکان نوشته
است که ابن‌فارض عاشق پسری قصاب بوده و برای او یک تصنیف عامیانه سروده
است. با این عبارت که «یرید ذبحی فینفخنی لیسلخنی». (ابن‌خلکان ۱۹۷۲، ج ۳: ۱۲۷)
عبدالغنی نابلسی در تأویل این شعر می‌گوید: ابن‌فارض تجلی حق را در صورت
آن پسر قصاب دید. در این شعر قصاب، حق‌تعالی است و اینکه ابن‌فارض گفته
دارد بادم می‌کند که پوستم را بکند، اشاره به آیه «و نفخت فیه من روحی» (۲۹/
حجر) است. (النابلسی ۱۹۷۲، ج ۲: ۲۰۹)

گرچه شارحان از این نوع شعرها که شاعر به طور صریح به معشوق زمینی
اشاره دارد، تأویلات عرفانی ارائه داده‌اند، اما اگر واقع‌بینانه نگاه کنیم ابن‌فارض به
حکم انسان بودنش در مرحله‌ای از عمر خود عشق انسانی را تجربه می‌کند. عالم
ناسوت، جهان حجاب‌های عقلانی و حواس یا به تعبیر دیگر جهان حجاب‌های
غیرخدایی است. زیبایی این جهان، چشم را خیره می‌کند و شاعر نیز در تعبیر از
احساساتش به قصیده‌گنایی روی می‌آورد. چون خدا انسان را به صورت خویش
آفریده، لذا انسان جذب زیبایی می‌شود. «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ». در واقع،
عشق آن قصاب پسر یا معشوق شاعر، عشق عقیف زمینی و مقدمه‌ای است برای
ورود به عشق حقیقی و آسمانی؛ زیرا روح انسان به واسطه تعلقی که به جسم دارد،
درگیر جسم و طبیعت آن می‌شود و تا نتوانی مخلوق را دوست بداری، به قدرت
خالق پی نخواهی برد.

این مرحله، مرحله‌ای است که ابن‌فارض آن را درک کرده و آنچه تأییدکننده این نظر است، توجه به اشعاری است که در مراحل بعد می‌سراید که در نهایت پختگی عرفانی است. در کنار این مطلب، اشعاری نیز سروده که می‌توانند به هر دو معنای عشق زمینی و آسمانی تعبیر شوند و نباید از آن غافل بود. نظریه‌پردازان بر این باورند که ادب فارسی در این موضوع از ادب عربی جلوتر است که توانسته بین شعر دینی و دنیوی و بین عشق آسمانی و زمینی پیوند برقرار سازد. یعنی عارفان اسلوب‌ها و واژگانی را به کار می‌گیرند که در شعرهای عاشقانه جریان دارد. (جوده نصر ۱۹۸۲: ۱۱۳) این آمیختگی اسلوب تا بدان جاست که هر گاه شعر صوفیان خوانده می‌شود، انگار که محبوب و معشوق آنان انسان است. به عنوان نمونه ابن‌فارض در جایی می‌سراید:

ته دلالاً فأنت اهل لذاکا و تحکّم فالحسن قد أعطاکا
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۹۱)

ترجمه: با ناز سرکشی بنمای که ترا ناز و سرکشی سزاوار است و به هر چه خواهی حکم کن که زیبایی این حق را به تو داده است.

این نمونه اشعاری است که معنای عشق آسمانی و زمینی را می‌توان بر آن حمل نمود. از یک طرف می‌توان در نظر گرفت که شاعر پس از طی طریق عرفان با زبان بیتک‌لف با محبوب حقیقی سخن می‌گوید (حلمی، بی‌تا: ۱۵۹) و از دیگر سو می‌توان گفت که شاعر با محبوب زمینی سر سخن دارد.

در این مرحله شاعر که در عالم محسوسات سیر می‌کند آنچه فعل خداست، دوست دارد. دایره شمول این محبت بسیار فراگیر است و تقریباً تمام انسان‌ها را در بر می‌گیرد، اما ابن‌فارض پس از برخورد با عشق‌های زمینی، می‌بیند که آنچه می‌خواهد به دست نمی‌آورد. چه بسا که از این معشوق زمینی سرخورده می‌شود و درمی‌یابد که احساسش بسیار بالاتر از آن است که در وجود یک انسان خلاصه

شود و همان‌گونه که صاحب نظران معتقدند: صوفیه به این نکته توجه داشته‌اند که زنان هرچند دام‌ها و ریسمان‌های شیطان‌اند، اما دستاویزهای عرفان نیز هستند. (حلمی، بی‌تا: ۱۵۸) در واقع، «اهل کشف در هر لحظه، جلوه و آفرینشی نو را در می‌یابند و می‌بینند که حق در هر نفس نمایان، و تجلی او تکراری نمی‌شود.» (پارسا ۱۳۶۶: ۲۸۹) به اینجا که می‌رسد، چشمانش حجاب‌های خلقی و مادی را می‌بیند و درک می‌کند که محبوب حقیقی‌اش در ورای همه دوست داشتن‌ها در جایی دیگر به انتظار او نشسته است و این‌گونه سفر خود را آغاز می‌کند.

معاینهٔ نفسانی جمال افعال الهی در لاهوت

این فرض قدم در راه می‌گذارد و برای صعود باید از جسم، جدا شود. برای این انفصال رو به سوی مرشدی می‌آورد تا از نور او که انسان کامل است، مدد بجوید. برای جدا شدن از آنچه در دنیا است، احتیاج به واسطهٔ فیضی دارد که نور او پیش از هر پیغمبری و هر عالمی وجود داشته است که «أول ما خلق الله نوری» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۴: ۱۷۰) این همان نوری است که چشمان بصیرت را در وجود سالک می‌گشاید تا حجاب را یکی پس از دیگری ببیند و در وانهادن آن‌ها، او را یاری رساند. ابن‌فارض سعی می‌کند تا نور محمدی (ص) را در خود متجلی کند و این مقام را به دست می‌آورد و از زبان او می‌سراید:

و من عهد عهدی قبل عصر عناصری إلى داربعث قبل إنذار بعنة
إلی رسولاً كنت منی مرسلأ و ذاتی بآیاتی علی استدلّتی
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۵۰)

ترجمه:

از موعده‌الست که پیش از عناصر است تا داربعث پیش از انذار بعثتی
می‌بوده‌ام رسول ز من مرسلی به من ذاتم به خود شود به حجج مستدلّتی
(جامی ۱۳۸۴: ۱۱۱)

متجلی کردن نور محمدی (ص) در وجودش، در کنار زائل کردن حجاب‌های عقلانی و علمی او را از ناسوت جدا و به الوهیت پیوند می‌دهد. در اینجا است که آنچه از افعال می‌بیند، نشانه‌های خداوندی را در آن‌ها درک می‌کند. فرغانی نیز در شرح تائیه معتقد است که اولین تجلی الهی بر قلوب سالکان از قبیل تجلیات فعلیه است که سالک در مقام مظهریت تجلیات فعلیه همه اشیا را نیکو و جمیل می‌بیند که: «نازنین همه نازنین بیند.» (فرغانی ۱۳۹۸: ۸۵) و هرچه از زیبایی وجود دارد، جلوه‌ای از جمال حقیقی است.

فکلّ ملیحة حسنه من جمالها معار له بل حسن کل ملیحة
(ابن‌فارض، بی‌تا: ۳۷)

ترجمه: زیبایی زیبارویان از حسن جمال اوست و جلوه‌ی زیبایی او، در هر زیبایی نمایان است.

و در جایی دیگر می‌سراید:

و تظهر للعشاق فی کل مظهر من اللبس فی اشکال حسن بدیعة
(همان: ۳۸)

ترجمه: او در برابر عاشقان در هر مظهر و منظر زیبایی در عالم پوشش نمود می‌یابد.

فرغانی در مورد این بیت می‌گوید: «در وقت اقتضای پیدایی، حضرت معشوق ظاهر می‌شود بر عاشقان در هر صورتی و مظهری انسانی از عالم پوشش.» (فرغانی ۱۳۹۸: ۲۶۷)

او هر چه در مخلوق فانی نظر می‌کند به شناخت خالق باقی پیوند می‌خورد که «سُرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت/ ۵۳) از این رو، از عالم انسانی روی برمی‌تابد و دیگر چشم طمع به عالم و آدم ندارد. هویات وجودی نزدش از بین می‌رود و تعینات خلقی به طور کلی مستهلک می‌شوند. افعال او افعال الهی می‌شود و به توحید افعالی که اثبات فاعلیت مطلق برای خدا و نفی آن از غیر خداست، اقرار

می‌کند. محبت او در این مرحله در درجه عام قرار دارد و سالک با نفس ره می‌پیماید و به عالم لاهوت پیوند می‌خورد. فنا شدن او از عالم محسوسات، فنا شدن جزئی است، چرا که هنوز خود را با خود دارد.

مطالعه قلبی جمال صفات الهی

سالک به این حقیقت پی برده که ترقی نفس، در تنزل او است. از این رو، در پی آن است تا حجاب منیت و خودپرستی را به عنوان آخرین حجاب در سیر صعودی‌اش از بین ببرد. نفس فاصله بین او و محبوبش است و او سعی می‌کند تا دوگانگی و «قاب قوسین» را از بین ببرد. دوگانگی از آن جهت است که نظر گوینده به محبت غیرمحبوب بوده است و این تضادها تنها با فنای محب در محبت محبوب از بین می‌رود و از این روست که سروده‌اند: «بر عشق تو عاشقم نه بر روی تو من» و در این راه نردبانی برتر از محبت نمی‌یابد. این مرحله نهایت دل سپردگی است و ابن‌فارض پس از فنای جزئی به سوی حق می‌شتابد و این راه انانیت نمی‌پذیرد.

فَلَمْ تَهَوْنِي مَا لَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيًّا و لَمْ تَفْنِ مَالاً تَجْتَلِي فِيكَ صُورَتِي
هُوَ الْحَبُّ إِنْ لَمْ تَقْضِ لَمْ تَقْضِ مَأْرَبًا مِنْ الْحَبِّ فَاخْتَرِ ذَاكَ أَوْ خَلِّ خَلَّتِي

(ابن‌فارض، بی‌تا: ۲۹)

ترجمه:

شایسته هوا نشوی بی‌فنای ذات فانی نمی‌شوی بجز اظهار جلوتی
آن دوستی است اگر تو نمیری نمی‌رسی پس یا بمیر یا مکن این لاف خلّتی

(جامی ۱۳۸۴: ۷۵)

برای رها شدن از نفس که سخت‌ترین مرحله است، محبت راهی است که ابن‌فارض برمی‌گزیند و آن‌گونه که خود می‌گوید روشی جز حب ندارم و اگر روزی از راه عشق منحرف شدم، از کیش خود بیرون شده‌ام.

و عن مذهبی فی الحب مالی مذهب و إن ملت یوماً عنه فارقتُ ملتی
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۲۷)

ترجمه: راه و روش من در حب آن است که مذهبی جز حب ندارم و اگر روزی
از راه عشق منحرف شدم از کیش و آئین خود بیرون شده‌ام.

در باب محبت، من عاشق، عین من معشوق می‌شود و «من» وجود مستقل ندارد.
(الحداد: ۲۰۰۰: ۱۹۸) نکته شایان ذکر آن است که این عشق، مقام نیست که با انجام
اعمال بتوان بدان دست یافت بلکه بخشش الهی و موهبتی ازلی و قائم به نفس
است.

ابن‌فارض همچون موسی (ع) که از محبوب خواست تا خود را به او نشان دهد
«أرئی أنظر إلیک»، از محبوبش می‌خواهد تا به سوی او نظری بیفکند:

هیی، قبل یفنی الحب منی بقیه اراک بها، لی نظرة المتلفت
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۲۳)

ترجمه: بشتاب قبل از آنکه عشق باقی‌مانده جان مرا فنا کند. من تو را به وسیله
آن دیدم، پس به سوی من با نگاهی توجه کن.

اما اگر موسی (ع) جواب شنید که «لن ترانی» ابن‌فارض گوشه چشمی از
محبوبش را در می‌یابد و می‌سراید:

و أباح طرفی نظرة أملتها فعدوتُ معروفاً و كنتُ منکراً
(همان: ۹۹)

ترجمه: به من اجازه داد تا نگاهی که سال‌ها در آرزوی آن بودم، بر او بیفکنم.
با این نگاه معروف شدم حال آنکه پیش از آن ناشناخته بودم.

در این مرحله ابن‌فارض اشعاری می‌سراید که هیچ شکی در عرفانی بودن آن‌ها
نیست، اما زبانی که شاعر برای بیان مقصودش استفاده می‌کند، زبان رمز است. زبان
رمز به عنوان یکی از عناصر ادبی، تعریف شده که در قالب صور بدیعی و بیانی

جلوه می‌یابد. این رمز در واقع، شکل ابتدایی جریان سمبولیسم است که سال‌ها بعد در ادبیات جایگاه ویژه‌ای می‌یابد.

در نظر ناقدان نفوذ و حضور رمز در شعر ابن‌فارض تا آنجاست که گویی ورای هر یک از واژگان شعرش رمزی نهفته است و او برای بیان دریافت‌های عرفانی‌اش قصیده غنایی - رمزی را برگزیده است. (غنیمی هلال ۱۹۷۶: ۳۵) مهم‌ترین علتی که ابن‌فارض از زبان رمز استفاده می‌کند آن است که در عرفان محرم و نامحرم مطرح می‌شود که «گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش».

ابن‌فارض در بیان عشق الهی از زبان انسانی کمک می‌گیرد و تنها اسلوب‌ها و واژگان، اسلوب‌ها و واژه‌های شعرهای عاشقانه است، اما تفسیر آن عشق الهی است نه عشق جسمانی. مهم‌ترین اشعار ابن‌فارض مربوط به قصیده «تائیه الکبری» و «خمریه» است که سرشار از ذوق عرفانی اوست و تصویرهای پرشوری از معانی و احوال وجدانی عارف است. او در این احوال وجدانی خود، شرابی می‌نوشد که پیش از آنکه درخت تاکی وجود داشته باشد، او از آن شراب مست و از خود بی‌خود شده است.

شربنا علی ذکر الحبيب مدامة
سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۸۲)

ترجمه: به یاد محبوب از باده محبت نوشیدیم و با آن سرمست شدیم. پیش از آنکه درخت تاک آفریده شود.

ابن‌فارض لغات و اصطلاحاتی را به کار می‌گیرد که بسیار غنی است و جهان‌بینی عرفانی او را مطرح می‌کند. شراب رمزی از محبت الهی است و این محبت علت هستی است. عبدالغنی نابلسی در ابتدای شرح قصیده «خمریه» می‌گوید: «پایه این قصیده بر اصطلاحات صوفیه استوار است. آن‌ها در عبارات خود اسماء و اوصاف خمر را ذکر می‌کنند ولی مرادشان معارف و وجد و محبتی است که خداوند بر

جان آنان افاضه می‌کند.» (۱۳۱۰: ۱۴۴) اشعار ابن‌فارض در مورد شراب از حیث لفظ با خمیره‌سرایی زمان جاهلی تفاوتی ندارد و از همان الفاظی استفاده کرده که یادآور اشعار امیر خمیره‌سرای عرب، ابونواس، است و شاید به همین علت است که گروهی از مستشرقان این وصف‌ها را نشان‌دهنده آن دانسته‌اند که سراینده آن در خفا شرب خمر می‌کرده و اگر چنین نبود خمر و مجالس آن با این دقت وصف نمی‌شد. (جودة نصر ۱۹۸۲: ۱۳۸) این در حالی است که شارحان معتقدند پایه این قصیده بر اصطلاحات صوفیانه استوار است. ابن‌فارض در عبارتهای خود صفات شراب را ذکر می‌کند، اما منظورش وجد و محبت و فیضی است که خداوند بر جان او افاضه کرده است. (النابلسی ۱۹۷۲، ج ۲: ۱۴۴)

علاوه بر آن، در مقابل ادعای مستشرقان باید گفت که در ورای الفاظ، تأویلی نهفته است که از آن تعبیر به عشق و فنا می‌گردد به این معنا که اگر شراب دنیایی، باعث مستی حسی می‌شود، شراب الهی باعث سکر و غایب شدن از آنچه غیرمحبوب است، می‌گردد. از دیگر سو، اگر شراب و می‌خوارگی ابن‌فارض بی‌خبری از عالم انسانیت بود، او هرگز نمی‌توانست به حقایق و عوالم انسانیت واقف باشد. برای ثابت کردن این گفته در ابتدا واژگان دیگری که کنار شراب قرار گرفته‌اند، در نمونه ابیاتی بررسی می‌کنیم:

لها البدر کأس و هی شمس یدیرها هلال و کم یدو إذا مرّجت نجم
(ابن‌فارض، بی‌تا: ۸۲)

ترجمه: ماه تمام، جام آن باده و خورشید خود آن باده است. هلال دست آن ساقی نیز آن را بگرداند و چون با آبی آن را درآمیزد، چه بسیار ستاره‌ها نمایان شوند.

یکی از ویژگی‌های شعری ابن‌فارض برگزیدن واژگانی هماهنگ است که شعرش را مناسب تغنی می‌کند. توجه او به ظاهرآرایی کلام و موسیقی الفاظ در

کنار مفاهیم عرفانی، شعر او را در جایگاه والای ادبی - عرفانی قرار می‌دهد. در این بیت کأس کنایه از محبت الهی است و بدر کنایه از وجود انسان کامل یعنی پیامبر (ص) است؛ زیرا آن حضرت محلّ محبت الهی و افق تجلّی آن است. انسان کامل مملو از نور پروردگارش است و نور «شمس» ربّانی به طور کامل و تمام در او منعکس شده است و هر کس از این جام بنوشد، به مقام سکر الهی دست خواهد یافت. البته امیر سیدعلی همدانی در تعبیری از این بیت بدر را پیامبر (ص) و یا روح قدسی و منظور از هلال را حضرت علی (ع) می‌داند. (۱۳۸۴: ۵۲) نجم نیز تعبیری کنایی از یاران آن حضرت (ص) است که اقتباس از حدیث «أصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم» است و به این معنا است که زمانی که ماه پنهان است، ستارگان راهنما هستند.

حتی در این تعبیر کنایی، ابن‌فارض تشبیه زیبایی به کار می‌گیرد و حباب‌های روی باده را به ستارگان تشبیه می‌کند. او در جایی دیگر می‌سراید:

و سائرهم مثل النجوم من اقتدی بأیهم منه اهتدی بالنصیحة
(ابن‌فارض، بی تا: ۶۰)

ترجمه: و بقیه صحابه مانند ستارگان هستند هر کس به آن‌ها اقتدا کند با نصیحت آن‌ها هدایت می‌شود.

ابن‌فارض در ادامه به بازگو کردن صفات این شراب محبت می‌پردازد که تنها نام آن هم کافی است تا سالک عاشق را به نشوه و اشتیاق بیندازد. ابن‌فارض در این ابیات میل قوی به صنعت مبالغه را نشان می‌دهد و در واقع، مبالغه را وسیله‌ای برای زیبایی کلام و انتقال مفاهیم عرفانی‌اش قرار می‌دهد.

فإن ذُکرت فی الحیّ أصبح أهله نشاوی و لا عارٌ علیهم و لا إثم
و لو نظر النُدمان ختم إنائها لأسکرهم من دونها ذلک الختم
علی نفسه فلیبک من ضاع عمره و لیس له فیها نصیب و لا سهم
(همان: ۸۴-۸۲)

ترجمه: اگر نامش در کوی عاشقان حق، برده شود، هر آینه اهلش شیدا می‌گردند بدون آنکه برایشان ننگ و گناهی باشد. اگر ندیمان مهر شیشه‌اش را ببینند، همان سرپوش باده عشق، آنان را سرمست کند. هر کس متاع عمر خود را از دست بدهد و از جام محبت الهی بهره‌ای نبرد، باید بر خود زار بگرید.

الندمان کنایه از سالکین در راه خدا است و «ختم الإناء» اشاره به اثر تجلی خداوند و «إناء» کنایه از نفس انسانی است که ظرف تجلی خاص در همه حالاتش است. این شراب، شرابی است که غم‌ها را از بین می‌برد و آن کس که این شراب را ننوشد، عمرش را تباه کرده است.

با این تعبیرات پرواضح است که شاعر تنها اوصاف حسی را عاریت گرفته است، اما صفاتی چون ازلی بودن و تجرد از مادیات و تجاوز از محدوده زمان و مکان ما را به ورای محسوسات رهنمون می‌شود که با رمزهای غزلی تناسب ندارد. این شراب همان شرابی است که در آن خماری و مدهوشی و سردرد نیست که «لَا فِيهَا عَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ» (صافات / ۴۷) و این گونه شرابی که جامش چهره معشوق باشد، استعمال و اطلاق ظاهری الفاظ را بر نمی‌تابد، بلکه تعبیر این شراب و مستی، جذبه و شور عشق الهی است. آن گونه که نابلسی خمر را به معنای «معرفت و شوق و محبت» و همدانی آن را «قبول افراد و اعیان مراتب وجود، دوام فیض تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی را ... به قدر استعدادات و قابلیت» و حلمی آن را حب الهی می‌داند که پیش از این مستی، سرگرم آن بوده‌ایم. (النابلسی ۱۹۷۲، ج ۲: ۱۵۴؛ همدانی ۱۳۸۴: ۴۸؛ حلمی، بی‌تا: ۱۶۴) این می و شراب به آثار جمال و کمال تعبیر می‌شود که ثمره آن، محبت است. مستی در زبان عرفان رمز محبت است و بر این پایه، مست رمز محب خواهد بود. (فولادی ۱۳۸۹: ۴۶۴) این آثار جمال و کمال موجب زیاد شدن عشق و محبت می‌شود که البته چون حالات عاشق در طی طریق مختلف است، توجه و عنایت هم به اختلاف حال متفاوت خواهد بود و آن کس

که به نور محبت راه یافت و فهمید که از کجا به او فیض می‌رسد، امکان ندارد که رو سوی دگر کند و یا دست تکدی به غیر دراز کند؛ چرا که او منعم حقیقی‌اش را شناخته و مربی حقیقی، خود می‌داند که چگونه سالک عاشق را راه نشان دهد و آن چه موجب بصیرت اوست از او دریغ نوزد.

ابن فارض در باب این محبت بسیار سخن می‌گوید و این محبت باعث معرفت نسبت به پروردگارش می‌شود. همان محبتی که بر خلق جهان مقدم است. آن گونه که خود فرمود: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتَ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» و سالک عارف در طی طریق به قدر این معرفت می‌افزاید. او پیاپی جام‌های محبت الهی را می‌نوشد تا راه نزدیک سلوک إلى الله را دریابد. چون دریافته که راه رهایی از نفس، مستی معنوی است و این محبت، ریشه‌های معرفت را محکم می‌کند.

نکته آنکه ابن‌فارض در ضمن تقریر اطوار محبت، مراتب توحید را بیان کرده و در این اثنا در مقام تکلم به لسان ارشاد و هدایت برآمده و کلیات مقامات سلوک را با بیانی زیبا و جذاب در کمال ایجاز به رشته تحریر درآورده و مراتب معرفت را مترتب بر مراتب توحید دانسته است. (فرغانی ۱۳۹۸: ۹۲-۹۱) ابن‌فارض از روز الست پروردگارش را شناخته که «أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف/ ۱۷۲) و آن طور که خود می‌گوید: از راه خود خدا، افعال و صفات الهی را می‌شناسد نه اینکه از طریق افعال و صفات، خدا را بشناسد و به او محبت پیدا کند.

و بی ذکر آسمانی تیَقِظُ رُؤْيَا و ذکری بها رُؤْيَا تَوْسِنَ هِجْعَةَ
لذاک بفعلی عارف بی جاهل و عارفه بی عارف بالحقیقة
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۵۵-۵۴)

ترجمه: یادکردن اسماء من، با چشم بیدار و باز ممکن است و یاد کردن ذات من با آن اسماء، خوابیدن و خواب دیدن است. بدین گونه آن که از راه فعل، مرا بشناسد نسبت به من جاهل است و آن کس که فعل مرا به واسطه من بشناسد، به حقیقت عارف است.

به هر حال این محبت الهی، قوام و ثبات عالمی است که در اثر خطاب «کن فیکون» به دایره وجود پاگذارده و نور همین محبت است که چون در قلب سالک تابیدن می‌گیرد، او را از خود بی‌خود می‌کند.

به می‌پرستی از آن نقش خود زدم بر آب که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن (حافظ ۱۳۸۰: ۳۸۹)

از این رو، عاشق دیگر چشم خودبین ندارد، در بیانش چون و چرا نیست، رنجش مرهم و چشمش، چشم معشوق است. عشق غبار را از جانش گرفته، قلبش را صیقلی داده و رنگ تعلق از او برگرفته و حجاب خودی از میان بر می‌دارد. به دیگر بیان، این محبت به عارف کمک می‌کند تا صفات الهی را در خود متجلی کند و اگر در مرحله قبل، چشم طمع از عالم و آدم برداشت، در این مرحله چشم طمع از خود برمی‌دارد و صفاتش، صفات خدایی می‌شود و پرستشش به گونه‌ای می‌گردد که صورت نیاز پیدا می‌کند؛ زیرا در اینجا عبادتش با کشش و حرارت حق (أو ادنی) توأم است که نه به امید ثواب و نه از بیم عقاب که از راه مهر و محبت، با محبوبش معاشقه می‌کند و به همین دلیل است که صاحب‌نظران معتقدند عرفان را نباید در برابر مذاهب دیگر به عنوان یک مذهب به شمار آورد، بلکه راهی است از راه‌های پرستش (پرستش از راه محبت) و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر ظواهر دینی و تفکر عقلی. (طباطبایی ۱۳۵۲: ۹۴) ابن‌فارض در این مرحله چون با قلب طی طریق می‌کند و نفس را واگذارده، به فنای کلی می‌رسد و در سلک محبان خاص وارد می‌شود؛ زیرا دل بر مثال آسمان است و تن بر مثال زمین و خورشید روح از آسمان قلب بر زمین قالب می‌تابد و آن را به نور حیات منور می‌کند.

و موتی بها وجداً حياةً هنيئةً و إن لم أمت في الحب عشتُ بغيصةٍ (ابن‌الفارض، بی‌تا: ۴۳)

ترجمه: مرگ من با دردهای او همچون زندگی گوارایی است و اگر در عشق او نمی‌مردم، با غصه زندگی می‌کردم.

مشاهدهٔ روحی جمال ذات

اکنون که سالک عاشق «خود» را وانهاده است، دلبر خود را که گاه به ضمیر مفرد مؤنث و گاه مفرد مذکر و گاه جمع مذکر یا مؤنث مورد خطاب قرار می‌داد، رها می‌کند. او هر چهار مرحله را به تدریج طی کرده تا به والاترین مرحله یعنی حب ذات مطلق برسد. (حلمی، بی‌تا: ۱۶۴) لیلی‌ها و سعادها و سلمی‌ها دیگر جایی ندارند و تنها با ضمیر متکلم وحده سخن می‌گویند. گویی آن که بین دل و آن کس که دل منزلگاه اوست هیچ وصفی را مزاحم حضور نمی‌بیند و سعی می‌کند تا با معشوقش متحد شود. این‌گونه است که همه وجودش با وحدت درونی او را در رسیدن به این اتحاد همراهی می‌کنند و ابن‌فارض با حس آمیزی به شکل بسیار زیبایی این وحدت را به نظم درمی‌آورد:

فعینی ناجت و اللسان مشاهدٌ کذاک
یدی عینٌ تری کلّ ما بدی
و ینطق منّی السمع و الیدُ أصغت
و عینی یدٌ مبسوطةٌ عند سطوتی
(ابن‌فارض، بی‌تا: ۵۷)

ترجمه: چشمانم نجوا می‌کنند، زبانم می‌بیند، گوشم سخن می‌گوید و دستانم گوش فرا داده‌اند. دستانم چشم گشته‌اند و هر آنچه دیدنی است، می‌بینند. چشمانم دست گشته‌اند و هنگام حمله‌ور شدنم گشوده خواهند شد.

و در جای دیگر با استفاده از صنعت لف و نشر به این وحدت درونی اشاره

می‌کند:

فکلی لسانٌ ناظرٌ مسمعٌ یدٌ
لنطقٍ و ادراکٍ و سمعٍ و بطشَةٍ
(همان: ۵۷)

ترجمه: برای گفتن و دیدن و شنیدن و حمله‌ور شدن، سراپای وجودم زبان و چشم و گوش و دست شده است.

گروهی اتحادی را که ابن‌فارض از آن سخن می‌گوید به حلول تعبیر می‌کنند، اما این وحدت، معنایی بسیار متفاوت از حلول دارد. حلول با اتحاد شهودی که ابن‌فارض همه چیز را جلوه خدا می‌بیند، متفاوت است. به کارگیری ضمیر متکلم وحده همان ویژگی ملامت‌گری و خراباتی‌گری^(۱) و تخریب رسوم ابن‌فارض است که فرغانی نیز بدان اشاره دارد. (فرغانی ۱۳۹۸: ۸۵) ابن‌فارض مفهوم این اتحاد را جز در تصور توحید اسلامی به کار نمی‌گیرد. (نیکلسون ۱۹۵۶: ۱۲۵) اتحاد به معنی اینکه همه چیز را موجود به وجود حق مطلق ببیند و این گونه اتحاد شهودی هم عقل‌پذیر است و هم با شرع منافات ندارد. (حلمی، بی‌تا: ۲۲۱) این بیان متناقض‌گونه، همان شطحیات است که بر زبان عارف جاری می‌شود و راه طاعنان را برای تکفیر و طعنه باز می‌کند.

مولانا نیز در تعبیر این نوع شطحیات می‌گوید که: این «أنا» یعنی من نیستم، همه اوست، جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محضم و هیچ‌ام. این است که مردم نمی‌فهمند. (مولوی ۱۳۶۹: ۴۴) در واقع، به کارگیری این ضمیر متکلم که برگرفته از تجربه خاص عارف و جهان‌بینی عرفانی اوست، (اقبالی ۱۳۸۵: ۲۶) تعبیر ابن‌فارض از حالی است که بعد از فنا شدن از خود به دست آورده است، آنجا که می‌گوید: «تحققت أنا فی الحقیقة واحد».

صاحب‌اللمع نیز معتقد است که این اتحاد معنای حلول ندارد؛ زیرا خداوند موجودی مانند موجودات نیست تا از لحاظ رتبه در یک مقام قرار گیرد. خداوند قدیم و انسان حادث است و خلق هیچ‌گاه در رتبه خالق قرار نمی‌گیرد. خداوند در قلب‌ها حلول نمی‌کند و در قلب‌ها تنها ایمان به خدا و تصدیق و توحید و

معرفت نسبت به او حلول می‌کند. (السراج الطوسی ۱۹۶۰: ۵۴۱) ابن‌فارض نیز خود به صراحت عقیده‌اش را از حلول و تشبیه مبراً می‌داند و می‌سراید:

و لی من أصحّ الرؤیتین اشارة تنزه عن رأی الحلول عقیدتی
(ابن‌فارض، بی‌تا: ۴۰)

ترجمه: و من از صحیح‌ترین رؤیت‌ها اشاره‌ای دارم و عقیده‌ام از آن که به حلول بیانجامد، منزّه است، و:

متی حلت عن قولی «أنا هی» أو أقلّ و حاشا لمثلی أنّها فیّ حلت
(همان: ۳۹)

ترجمه: چه موقع سخنم پاک و بی‌آلایش است که بگویم: «من اویم» یا کمتر؟ نه! او منزّه است از اینکه در وجود کسی چون من حلول نماید.

با این حال کسی که به حقیقت رسیده و مظهر اسم حقّ شده، از پراکنده‌گویی‌های گمراهان باکی ندارد.

و کیف و باسم الحقّ ظلّ تحقّقی تکون أراجیف الضلالِ مخیفتی
(همان: ۳۹)

ترجمه: چگونه بیهوده‌گویی‌های گمان‌ها مرا بترساند؟ حال آنکه در من، اسم حقّ محقق شده است.

ابن‌فارض در این مرحله به حب ذات جمال مطلق می‌رسد که از همه مراحل برتر و بالاتر است؛ چرا که دوستی افعال زائل‌شدنی است و گرچه دوستی صفات ثابت است، اما نسبت به جمال ذات که مطلق است، زائل است و در این حال است که ابن‌فارض به جمال مطلق تصریح می‌نماید و مقید کردن آن را نمی‌پسندد.^(۲)

و صرّح باطلاق الجمال و لا تقل بتقییده میلاً لزخرف زینة
(همان: ۳۷)

ترجمه: به جمال مطلق تصریح و تشویق کن و آن را با هیچ زینت و زیوری مقید نکن.

به نظر می‌رسد تجربه فردی و ذاتی که ابن فارض آن را تجربه می‌کند، تجربه تازه‌ای است که مفهوم جدیدی به شعرش می‌بخشد. ابن فارض معتقد است که حب، نهایت تلاشش در سیر و سلوک عارفانه‌اش نیست، بلکه نهایت حب به اتحاد می‌رسد.

أفاد اتخاذی حبّها لاتحادنا نوادر عن عاد الحبین شدّت
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۳۳)

ترجمه:

آورد ز اتحاد، هوایش غرایبی کان نزد عاشقان شده خارج ز عادت
(جامی ۱۳۸۴: ۸۱)

سالک در این مرحله با روح قدم برداشته و به توحید ذات رسیده و از درجه سالکان خاص به اخص ترقی یافته است.

و وصفی إذا لم ندع بائین وصفها و هیئتها إذ واحدٌ نحن هیئتی
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۳۶)

ترجمه: اگر بنای دعوت به دوگانگی نباشد، وصف من و وصف ذات معشوق من یکی است در حالی که ما هیئت واحدی داریم.

او در اثر این اتحاد، مقام رضایت را به دست می‌آورد و «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» حاصل می‌شود. این رضایت است که باعث می‌شود چشمش را بر دنیا و آخرت ببندد و نظری به آخرت نداشته باشد تا منتظر شود در آنجا به نتیجه اعمالش برسد بلکه او که شراب طهارت از ماسوی‌الله را نوشیده بود، به چیز دیگری جز حضرت احدیت نمی‌نگرد و از محبوب هیچ نمی‌خواهد جز خودش را و شرابش. اکنون «رحیق مختوم» (مطففین/ ۲۰) است و «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» (الفجر/ ۲۷) خطاب درویش می‌شود و سویدای دلش معدن مکاشفات عینی و منبع حکمت و گنجینه اسرار الهی و محل علم اسما «و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ ۳۱) می‌گردد.

تَقَرَّبْتُ بِالنَّفْسِ احْتِسَاباً لَهَا وَ لَمْ
أَكُن رَاجِئاً عَنْهَا ثَوَاباً فَأَدَنْتَ
(ابن‌الفارض، بی‌تا: ۳۳)

فرغانی در معنی این بیت می‌گوید:

«نزدیکی جستم به نفس و او را با جمله حظوظ و صفاتش پیش کش حضرت معشوق کردم. از سر او و جمله حظوظش برخاستم. از جهت در شمار آوردن حضرت او را و لاغیر. و از آن حضرت امید دارنده نبودم جزائی و ثوابی دنیوی یا اخروی را. بلکه نفس را از جهت آنکه دشمن او است از بهر او ترک کردم و فدای او ساختم و از خود دور کردم، تا لاجرم مرا به خود نزدیک گردانید و تجلی و فیض ذات خودش را ثواب آن ترک و فدا ساخت.» (۱۳۹۸: ۲۰۴)

این آخرین مرحله است از احوال جذب عارف که تنها اوست و خدای او. حجاب‌ها فروافتاده، فنای کامل رخ داده و شاهد و مشهود (بروج/ ۳) یکی شده است. سفر سالک در سیر صعودی سلوک، اکنون در نقطه پایان است که به وجود حقانی منتهی می‌شود. دوستی خدا در مقام قرب است و دایره ولایت کامل می‌شود و به توحید ذات دست می‌یابد و ربوبیت که تمامیت وفا به عبودیت است، مشاهده می‌شود و این دوستی ثبات می‌یابد. آری اینجا است که عاشق رنگ می‌بازد و همه معشوق می‌شود و راست است که «باهوش نیامد مگر به دیدار من».

نتیجه

با کند و کاو در دیوان ابن‌فارض می‌توان به مفاهیم بلند عرفانی او دست یافت. جدا شدن از عالم محسوسات و پرواز در عالم حق و معنا هنری است که به آن دست می‌یازد. ابن‌فارض عرفان و سلوک خود را بر پایه‌های عشق بنا نهاده؛ آن گونه که در باور او عشق مهم‌ترین موضوع در عالم هستی و بزرگ‌ترین انگیزه برای متعالی شدن آدمی است. طی طریق در مسیر سلوک در پی یافتن حب ذات

الهی است. ابن‌فارض عقاید عرفانی خود را با زبان رمز بیان می‌نماید و حتی از شاخصه‌های ادبی دیگر همچون استعاره، کنایه و ... نیز بهره می‌جوید. از این رو، برای دست یافتن به معنای عرفانیات او باید به عمق کلام پی برد و این ممکن نیست جز آنکه در ورای الفاظ به دنبال حقیقت معنا باشیم. مراحل سلوک ابن‌فارض را می‌توان به این صورت ترسیم نمود:

روح (حب ذات الهی) → قلب (حب صفات) → نفس (حب افعال الهی) → حواس (حب افعال الهی)

ابن‌فارض برای سلوک خود از نازل‌ترین مرتبه یعنی حواس آغاز می‌کند. او هر آنچه فعل الهی است، دوست دارد، اما در مرحله دوم سعی می‌کند تا از حواس فراتر رود. از این رو، حواس را واگذاشته و با نفس ره می‌پیماید. در مرحله سوم قلبش آمادگی سلوک را پیدا می‌کند و از مرحله حب افعال به حب صفات ارتقا می‌یابد و در گروه محبان خاص وارد می‌شود. در مرحله پایانی همه تعلقاتش به کناری رفته و روح طی طریق می‌کند و در اینجاست که به شهود می‌رسد، فناء فی‌الله می‌شود و در درجه محبان اخص قرار می‌گیرد. در این مرحله تمام آنچه دارد، حب ذات الهی است و بس.

پی‌نوشت

(۱) منظور از خراباتی‌گری همان ناسازواری یا پارادوکس (Paradox) است و آن تصویری است که دو روی ترکیب آن از لحاظ مفهوم، یکدیگر را نقض می‌کنند. (اسماعیل ۱۹۶۶: ۱۶۱)

(۲) منظور از جمال افعال تناسب ظاهری است و فرجبخش است، اما صورت‌های روحانی خوش‌تر و دلکش‌تر هستند. میان محبان نیز، محب ذات مقام و بهره بیشتری نسبت به محب صفات و محب افعال دارد، زیرا جمال افعال زائل‌شدنی است و صفات گرچه ثابت هستند، اما نسبت به ذات، زیبایی زائل‌شدنی دارند و این جمال ذات است که مطلق و در همه حال ثابت است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن خلکان، احمد. ۱۹۷۲. *وفیات الأعیان*. به کوشش احسان عباس. بیروت: دارالتقافة.
- ابن الفارض، ابوحفص ابوالقاسم عمر بن ابی‌الحسن. *دون التاريخ*. دیوان. بیروت: مكتبة الثقافیه.
- ابن العماد الحنبلی، ابوالفلاح عبدالحی. ۱۹۷۹. *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*. الطبعة الثانية. بیروت: دارالمسیرة.
- اسماعیل، عزالدین. ۱۹۶۶. *الشعر العربی المعاصر*. ط ۳. قاهره: دارالفکر العربی.
- اقبالی، عباس. ۱۳۸۵. «من منصورى در أنا الحق حسین بن منصور حلّاج». *فصلنامه مطالعات عرفانی*. ش ۴. دانشگاه کاشان.
- البورینی، رشیدبن غالب و عبدالغنی النابلسی. ۱۳۱۰. *دیباچه‌الدیوان من شرح دیوان ابن‌الفرارض*. قاهره: المطبعة الخیریة.
- پارسا، خواجه محمد. ۱۳۶۶. *شرح فصوص الحکم*. به کوشش جلیل مسگرنژاد. تهران: علمی فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن. ۱۳۸۴. *تأثیه*. مقدمه، تصحیح و تحقیق: صادق خورشیا. چ ۲. تهران: مولی.
- جوده نصر، عاطف. ۱۹۸۲. *شعر عمر بن الفارض (دراسة فی فن الشعر الصوفی)*. الطبعة الأولى. بیروت: دارالاندلس.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۰. *دیوان*. به کوشش فاطمه خلیلی. چ ۱. تهران: میلاد.
- الحداد، عباس یوسف. ۲۰۰۰. *تجلیات‌الأناف فی شعر ابن‌الفرارض*. الطبعة الأولى. کویت: رابطة الأدباء فی‌الکویت.
- السراج الطوسی، ابونصر. ۱۹۶۰. *اللمع فی التصوف*. تحقیق و تخریج: عبدالحلیم محمود. قاهره: دارالکتب الحدیثة بمصر.
- حلمی، محمد مصطفی. *دون التاريخ*. *ابن‌الفرارض و الحب الالهی*. قاهره: دارالمعارف.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱۳۵۲. *شيعه در اسلام*. با مقدمه حسین نصر. چ ۱. تهران: حکمت.
- طباطبایی بروجردی، محمدمهدی (بحرالعلوم). ۱۳۶۷. *رسالة فی السیر والسلوک*. با شرح، توضیح و مقدمه حسن مصطفوی. چ ۲. تهران: سپهر.

س ۱۴ - ۵۲ - پاییز ۹۷ _____ سلوک عرفانی از نگاه ابن فارض / ۱۷۷

- غنیمی هلال، محمد. ۱۹۷۶. *الحیاه العاطفیه بین العذریه و الصوفیه*. قاهره: نهضة مصر.
- فرغانی، سعید الدین. ۱۳۹۸. *مشارق الدراری*. مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: انجمن فلسفه و عرفان اسلامی.
- فولادی، علیرضا. ۱۳۸۹. *زیان عرفان*. چ ۳. تهران: سخن.
- مجلسی، محمدباقر. *دون التاریخ*. بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفا.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۰. *در کوچه های آفتاب: جستاری در عرفان اسلامی*. چ ۱. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۶۹. *فیه مافیہ*. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چ ۶. تهران: امیرکبیر.
- الناہلسی، عبدالغنی بن إسماعیل. ۱۳۱۰. *شرح بورینی*. قاهره: الخیریة.
- _____ . ۱۹۷۲م. *کشف السّر الغامض فی شرح دیوان ابن الفارض*. تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم. قاهره: مؤسسه الحلبي و شرکاء.
- نیکلسون، رینولد. ۱۹۵۶. *فی التصوف الإسلامی و تاریخه*. ترجمه: ابوالعلاء عفیفی. قاهره: لجنة التألیف و الترجمة و النشر.
- همدانی، امیر سید علی. ۱۳۸۴ش. *مشارب الأذواق*. مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی. چ ۲. تهران: مولی.

References

Holy Qur'an.

Al-būrīnī, Rašīd ebn-e Qāleb & Abdol qanī al-Nāblosī. (1310). *Dībāje al-dīvān men šarh-e dīvān ebn-e al-fārez*. Cairo: Al-matba'at al-xeyrīyat.

Al-haddād, Yūsef Abbās. (2000). *Tajalliyāt al-anā fī še'r ebn-e al-fārez*. 1st ed. Kuwait: Rābetat al-odabā fī al-kuwait.

Al-sarrāj al-tūsī, Abū Nasr. (1960). *Al-loma'*. With the effort of Abdol Halīm Mahmūd.

Cairo: Dār al-hadīsat bemesr.

Ebn-e al-emād al-Hanbalī, Abū al-falāh abdol hay. (1979). *Šzarāt al-zahab fī axbār men zahab*. 2nd ed. Bierut: Dār al-masīrat.

Ebn-e Fārez, Abū Hafs Abolqāsem omar ebn-e abī al-hasan. (No date). *Dīvān*. Beirut: Maktabat al-seqāfīya.

Ebn-e Xallakān, Ahmad. (1972). *Vafīyat al-a'yān*. With the effort of Ehsān Abbās. Beirut: Dār al-seqāfat.

Eqbālī, Abbās. (2006/1385SH). "Man mansūrī dar ana al-haq hossein ebn-e mansūr hallāj". *Fasl-nāme-ye Motāle'āt-e Erfānī*. No. 4. Dānešgāh-e Kāšān.

Esmā'īl, Ezzedīn. (1966). *Al-še'r al-arabī al-mo'āser*. 3rd ed. Cairo: Dār al-fekr al-arabī.

Farqānī, Sa'īd al-dīn. (2010/1389SH). *Mašāreq al-darārī*. Introduction and not Seyyed Jalāl al-dīn Āštiyānī. Mašhad: Anjoman-e Falsafe va Erfān-e Eslāmī.

Fülādī, Alī Rezā. (2010/1389SH). *Zabān-e erfān*. 3rd ed. Tehrān: Soxan.

Hāfez, Šmas al-dīn. (2001/1380SH). *Dīvān*. With the effort of Fāteme Xalīlī. 1st ed. Tehrān: Mīlād.

Hamedānī, Amīr Seyyed Alī. (2005/1384SH). *Mašāref al-azvāq*. Introduction and Edition by Mohammad Xājavī. 2nd ed. Tehrān: Molā.

Helmī, Mohammad Mostafā. (No date). *Ebn-e al-fārez va al-hob al-elāhī*. Cairo: Dār al-ma'āref.

Jāmī, Abdol Rahmān. (2005/1384SH). *Tā'īyat*. Intruduction and Edition Sādeq Xūršā. 2nd ed. Tehrān: Molā.

Jūdat Nasr, Ātef. (1982). *Še'r omar ebn-e al-fārez (darāsāt fī fann al-še'r al-sūfī)*. 1st ed. Beirut: Dār al-andolos.

Majlesī, Mohammad Bāqer. (No date). *Behār al-anvār*. Beirut: Mo'assesat al-vafā.

Mesbāh Yazdī, Mohammad Taqī. (2011/1390SH). *Dar kūče-hā-ye āftāb: jostārī dar erfān-e eslāmī*. 3st ed. Qom: Mo'assese-ye Āmūzešī Pažūhešī Emām Xomeinī.

Mowlavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (1990/1369SH). *Fīh-e mā fī*. With the effort of Badī' al-zamān Forūzānfar. 6th ed. Tehrān: Amīrkabīr.

Nāblosī, Abdol qanī. (1310). *Šarh-e Būrīnī*. Cairo: Al-xeyrīyat.

_____. (1972). *Kašf al-serr al-qāmez fī šarh-e dīvān-e enb-e al-fārez*. With the effort of Mohammad Abolfazl Ebrāhīm. Cairo: Mo'assese al-halabī va Šorakā.

Nīcholson, Reynold A. (1956). *Fī al-tasavvof al-eslāmī va tārīxaho*. Tr. by Abol 'alā Afīfī. Cairo: lejanat al-ta'līf va al-tarjomat.

Pārsā, Xāje Mohammad. (1987/1366SH). *Šarh-e fosūs al-hekam*. With the effort of Jalīl Mesgar Nežād. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Qanīmī Helāl, Mohammad. (1976). *Al-hayāt al-ātefīyat beyn al-ozrīyat va al-sūfīyat*. Cairo: Nehzat Mesr.

Tabātabāeī Borūjerdī, Mohammad Mahdī. (1988/1367SH). *Resāle fī al-seyr va al-solūk*. Explanation and Introduction by Hasan Mostafavī. 2nd ed. Tehrān: Sepehr.

Tabātabāeī, Mohammad Hossein. (1973/1352SH). *Šī'e dar eslām*. Introduction Hossein Nasr. 1st ed. Tehrān: Hekmat.