

بررسی تطبیقی تجلی عشق در اشعار مولوی و ابن فارض

مرتضی کاظم شیرودی*

تاریخ دریافت: ۹۷/۱/۱۲

سیدابراهیم دیباجی**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۳/۵

غلامعباس رضایی هفتادار***

چکیده

مولوی و ابن فارض دو شاعر و عارف بزرگ قرن هفتم معتقدند، حیات جاودانه یعنی فنای در عشق، و بالاترین مقام عزت، درجه بقاء بعد از فناست، زیرا عشق از اوصاف الهی و سرآغاز خلقت بشر است، و ذره ذره عالم با آن سرشته شده است. این عشق در واقع بر «هستی مطلق» دلالت دارد و هر گاه حجاب برداشته شود و ذات یگانه در وجود او تجلی یابد، هر وصفی، وصف اوست و هر شکل و صورتی، از آن معشوق خواهد بود. زیرا راه وصال محبوب، مستلزم یگانگی دل است و هر جا وحدت حاکم باشد، تعینات و اسباب دیگر، معنایی ندارد. مولوی عشق را شیوه سلوکی خود قرار داده، آنگونه که ابن فارض در گام به گام مقامات عرفانی، آن را اساس کار خویش قرار داده است. عشق، نور جان و آرزویی است که تمام آرزوها در آن نهفته است. و رهرو این راه را، از بند حواس آزاد و در خالق نیکویی‌ها فانی می‌گرداند.

کلیدواژگان: معشوق، حق، دلدادگی، انس، جذبه، ظهور، بقا.

* دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عربی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Seidebrahim-dibaji@yahoo.com

** استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران.

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران.

نویسنده مسئول: سیدابراهیم دیباجی

مقدمه

بیش تر سروده‌های ابن فارض و مولوی را مسأله «عشق الهی» تشکیل می‌دهد. همه عشق‌ها از انعکاس پرتوهای آفتاب جمال معشوق سرچشمه می‌گیرد و ذره ذره عالم با عشق سرشته شده است و آن جز بر عاشقی شیفته، دیده نمی‌شود. دو شاعر و عارفِ نامی یعنی ابن فارض و مولوی، پیوسته ایام کوشیدند تا عشق را به بیان تعبیر کنند و به این مرتبه از معرفت برسند که همه عشق‌ها، به آفریدگار همه زیبایی‌ها و منبع همه کمالات یعنی باری تعالی ختم می‌شود. زیرا خداوند نور محبت‌اش را در دل محبتان خود متجلی می‌کند، و ظهور عشق در دل عاشق، به معنای «يُحْيِيهِمْ وَ يُحْيِيهِمْ» (مائده/۵۴) می‌باشد. بنابراین ابن فارض و مولوی، شاعرانی برجسته و عارفانی وارسته بودند که با دل‌های پاک، قدرت و احساس شاعری‌شان را با ادراک دینی و عرفانی، عجین کرده‌اند. «در عرفان اسلامی معروف است که عشق، اول از خدا جوشیده است و از او به همه عالم، ساری و جاری شده است. عشق از یک سو با جمال معشوق سر و کار دارد و از سوی دیگر با معرفت عاشق، هرچه جمال معشوق بیش‌تر باشد، عشق بیش‌تر می‌شود» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۲۵۵).

پیشینه تحقیق

«تائیه کبرای» ابن فارض، از قوی‌ترین اشعار ادبی و عرفانی است که مورد توجه عالمان و عارفان می‌باشد، عده‌ای به ترجمه و شروحي از آن پرداختند، از جمله سعیدالدین فرغانی دو کتاب به نام «مشارق الدراری» به فارسی و «منتهی المدارک» به عربی نوشته که از کامل‌ترین کتاب‌ها در شرح تائیه به‌شمار می‌آید. کتاب «کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر» از عزالدین محمود کاشانی. شرح القصیری بر تائیه ابن فارض. شرح دیوان ابن فارض از مهدی محمد ناصرالدین.

از میان کتاب‌های متعدد در شرح زندگی و آثار و اشعار مولوی، می‌توان جامع‌ترین آن را «دیوان شمس تبریزی» یا «دیوان کبیر» نام برد. این کتاب حاصل زحمات چهارده ساله بدیع الزمان فروزانفر است، که در ده جلد در انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسید. چاپ جلد اول به سال ۱۳۳۶ بوده است. البته کتاب‌هایی در شرح زندگانی مولانا نیز نوشتند که معرفی کتاب «پله پله تا ملاقات خدا» از عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات علمی، و عبدالباقی

گولپینارلی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و فریدون سپهسالار، تهران، انتشارات اقبال، خالی از لطف نیست. اما در این مقاله، تجلی عشق در غزلیات عربی مولوی در «دیوان شمس» و تائیه ابن فارض، با موضوع‌های فنا و بقا، مقام فقر و تجلی محبوب و گداختگی در عشق، به صورت تطبیقی پرداخته شده است. با توجه به اینکه اساس و محور سلوک عارفانه «عشق» می‌باشد، پرسش‌هایی از این قبیل مطرح است که «تجلی عشق» از منظر ابن فارض و مولوی در اشعار عربی چگونه ترسیم شده است؟ آیا این دو توانستند در سیر و سلوک خود، به وصال و قرب محبوب برسند؟

واژه عشق

عشق یعنی شگفت دوست به حُسن محبوب، یا درگذشتن از حد در دوستی. عشق، مأخوذ از عَشَقَه و عَشَقَه گیاهی است بالارونده از تیره عَشَقَه‌ها که در بیش‌تر نقاط ایران خصوصاً نواحی شمالی، فراوان می‌روید و آن نباتی است که چون بر درختی بپیچد آن را خشک کند، همین حالت عشق است بر هر دلی که طاری شود، صاحب‌اش را خشک و زرد کند (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۵۹۰۰؛ معین، ۱۳۸۴: ۱۰۶۵).

کلاباذی، در شرح رساله خود، در فصل محبت گوید: «عشق هم محبت است، لکن چون از حد در گذرد عشق خوانند» (کلاباذی، ۱۹۶۰: ۱۳۸۷). نجم‌الدین دایه در «رساله عشق و عقل» گوید: «عشق، محبتی است که از حد بیرون رفته باشد، یا عشق، محبت مفرط یا کمال محبت است» (ستاری، ۱۳۸۶: ۳۷).

ابن سینا در «رسالة العشق» می‌آورد: «که هر موجودی به طور غریزی به خداوند که خیر مطلق است عشق می‌ورزد و خداوند نیز بر عاشق‌اش تجلی می‌یابد» (ابن سینا، ۲۰۰۵: ۸۲). عشق به خداوند غایی‌ترین منزل و عالی‌ترین قله درجات است. پس از رسیدن به عشق، مقامات بعدی چون شوق، قرابت و رضایت از محصولات و توابع آن‌اند» (غزالی، ۱۹۹۳: ۴۲۷). رشیدالدین میبیدی درباره عشق، این مصرع را نقل می‌کند: «عشق آمدنی بود نه آموختنی» (میبیدی، ۱۳۳۱: ۴۰۰).

حقیقت محبت پیش عارفان و محبان، سوزش قلب به آتش شوق و روح و راحتی روح به لذت عشق و استغراق حواس به درّ دریای انس و طهارت نفس به آب‌های قدس و مشاهده

حبیب به دیده کل و فروبست دیده کل از «کونین» و پرواز درون در غیبِ غیب و آراستگی محبّ به خلق محبوب است» (بقلی، ۱۹۷۳: ۲۴۲).

در قرآن کریم کلمه «عشق» به طور مستقیم نیامده است، بلکه از خانواده «حُب» استفاده شده و مراد از آن به اندازه نگهداشتن است و فقط اندازه را می‌توان با لفظ أَقْل و أَشَدّ کم و زیاد کرد. ابن عربی گوید: «در قرآن از عشق، به شدت حُبّ تعبیر می‌شود» (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۳۱). «... وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره/۱۶۵): یعنی کسانی که ایمان آوردند عشق شدیدتری به خدا دارند. بنابراین جلوه‌های عشق در برآمدن حاجات معنوی، مقامات و احوال از راه فنا و بقا و گداختگی در عشق، مورد عنایت دو شاعر نامی یعنی ابن‌فارض و مولوی است.

تجلی عشق در بقا و فنا

ابن‌فارض پس از فراز و فرود در برابر ناملايمات و گذر از خواهش‌های نفسانی و بیرون آمدن از تعلقات و منیت خویش، شیفتگی و محبت و همدم معشوق بودن را به میان می‌کشد تا جایی که ادعای شیدایی و شیفتگی فنای در معشوق را می‌پذیرد، در حالی که محبوب‌اش می‌گوید:

فَلَمْ تَهَوَّنِي مَا لَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيَا وَلَمْ تَفْنَمَا لَا تُجْتَلِي فَيْكَ صُورَتِي

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰: ۳۴)

عاشق من نخواهی بود، مگر آنکه در من فانی شوی و در من فانی نخواهی شد، مگر آنکه در آیین وجودت، اوصاف و کمالات من نمودار شود. یعنی اگر غبار و زنگاری از انانیت برقرار است، از تجلی ذات و حقیقت خبری نیست و در این صورت ادعای شیدایی تو هیچ و پوچ است.

ابن‌فارض معتقد است که فنا و مرگ، رشته ناگسستنی او برای رسیدن به عشق و بقای در حق است، و در ادامه می‌گوید: اگر این گفتار از تو صحیح باشد، مرا به اوج بقا بالا برده‌ای و بر ارزش و قیمتتم افزوده‌ای:

فَإِنْ صَحَّ هَذَا الْقَالَ مِنْكَ رَفَعْتَنِي وَأَعْلَيْتَ مَقْدَارِي وَأَعْلَيْتَ قِيَمَتِي

(همان: ۳۵)

بنابراین حیات جاودانه یعنی فنای در عشق و دلدادگی، و بالاترین مقام عزت، درجه بقای بعد از فناست، یعنی از مقام وجود به بقاء محبوب. و سالک عارف در این مسیر «صُمُّ بَكْمٌ عُمِيٌّ» در

مقابل تمام ملامت‌گران و ناظران است و تک تک اعضا و اندام را به خاطر هیبت عظمت او به پیشروی متمایل می‌سازد. / ابن فارض جلوه‌های عشق را برای رسیدن به فنا و بقا در وجود خود از ازل می‌بیند و عشق را، بخششی از بخشش‌های الهی و تجلی آن را، در علم الهی محقق می‌داند:

مُنِحْتُ وَلَاهَا يَوْمَ لَا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ بَدَتْ لِي عِنْدَ الْعَهْدِ فِي أَوْلِيَّتِي
قُنِلْتُ وَلَاهَا لَا بِسَمْعٍ وَنَاظِرِي وَلَا بِبَاكِتِسَابٍ وَاجْتِنَابِ جِبَلَةٍ
وَهِمَّتْ بِهَا فِي عَالَمِ الْأَمْرِ حَيْثُ لَا ظُهُورٌ وَكَأَنَّتْ نَشْوَتِي قَبْلَ نَشَأَتِي

(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۳۸)

/ ابن فارض گوید: «قبل از میثاق در ازل و قبل از آن که روز و زمانی آفریده شود، عشق او به من داده شده بود. و عشق من در آغاز، اکتسابی نبوده، بلکه وهبی بوده است. پس من، نه از راه گوش و چشم و نه از طریق تلاش و کوشش و اقتضای فطرت، بلکه با جذب، به عشق او دست یافتم. و من دلداده معشوق شدم به طوری که مستی من، پیش از پیدایشم در عالم خلقت بوده است. و به قول بایزید بسطامی «به صحرا شدم، عشق باریده بود» (محمدی، ۱۳۸۹: ۵). این، نشانی از بیت اول خمربه / ابن فارض دارد که: به یاد محبوب باده‌ای نوشیده‌ایم و از آن مست گشتیم، قبل از آن که درخت تاک آفریده شود:

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ

(همان: ۱۷۹)

بنابراین / ابن فارض، مست می‌حق از جام رخ حبیب، با بانگ نوای عشق بوده و می‌گوید: این عشق و مستی من، امروزی نیست، بلکه فراتر از دیروز است و من به وسیله معشوق، بدان نایل آمدم. «فنا» نهایت سیر الی الله و «بقا» بدایت سیر فی الله است (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۹۳) یعنی حق تعالی، بنده را بعد از فنا، ارادت و اختیار دهد تا هر چه خواهد، به حق انجام دهد. چنانکه از قول / بوسعید خراز گفته است: «الفناء هو التلاشي بالحق والبقاء هو الحضور مع الحق» (همان: ۵۹۶).

«ملم فخر گوید: سفر سالک دارای دو مرحله است: یکی سفر به سوی خدا و این متناهی است به دلیل آن که این سفر عبور از ما سوی الله است و دیگری سفر در خدا و این غیر متناهی است، برای آنکه نعوت جلال و جمال حق غیر متناهی‌اند، و سالک پیوسته از بعضی از آن‌ها به بعضی دیگر ترقی می‌کند» (یثربی، ۱۳۹۴: ۴۲۱).

«نَسْفی، سیر سالک را اینگونه بیان می‌کند: بدان که سلوک عبارت از سیر است و سیرِ اِلَى الله باشد و سیرِ فِی الله. سیرِ اِلَى الله نهایت دارد، اما سیرِ فِی الله نهایت ندارد. «سیرِ اِلَى الله» عبارت از آن است که سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود، و به خدا زنده و دانا و بینا و شنوا و گویا شود. «سیرِ فِی الله» عبارت از آن است که سالک چون به هستی خدا هست شد و به خدا زنده و دانا و بینا و گویا و شنوا گشت، چندان دیگر سیر کند که اشیا را کما هی و حکمت اشیا را به تفصیل و تحقیق بداند و ببیند، چنانکه هیچ چیزی در ملک و ملکوت و جبروت بر وی پوشیده نماند» (نسفی، ۱۳۸۴: ۸۰). و مهم‌تر آنکه «نخستین گام در علم فنا، فهم حقایق بقاست و این یعنی برگزیدن خدا بر هر چه در هستی است» (سراج، ۱۳۸۸: ۲۵۳). بنابراین، اساس این سیر و سلوک عشق است، چنانکه مولانا در غزلی گوید:

یا سائلِ عَنِ قِصَّتِ الْعِشْقِ قِسمی حِصَّتِی وَالسَّكْرُ أَفْنَى عَصَّتِی یا حَبْذا لی حَبْذا
(مولوی، ۱۳۹۵: ۲۴)

ای که داستان عشق مرا می‌پرسی بدان که، عشق بهره من است و مستی، اندوه مرا نیست می‌کند، و در این مقام است که معشوق فرود می‌آید و عاشق در معشوق فانی می‌شود و به عبارتی ثمره و نتیجه این عشق و مستی، دلباختگی و فنا در آن است.

زَمَنْ الصَّحْوِ نَدَامَةٌ، زَمَنْ السُّكْرِ كَرَامَةٌ خَطَرُ الْعِشْقِ سَلَامَةٌ، فَفَتِنًا وَفَنِينًا
(همان: ۱۰۸)

روزگار هوشیاری، مایه پشیمانی و زمان مستی، سبب بزرگواری است. خطر عشق سلامت است پس ما دل باختیم و در معشوق فانی شدیم و در عشق است که هر جانی فدای جان او گردد، و مولانا این فداکاری را نادیده نمی‌گیرد و انکار نمی‌کند بلکه بارها آن را تکرار می‌کند، زیرا به این نتیجه رسیده است که وجود خود را در وجود حق، ذوب نماید.

كُلُّ ذِي رُوحٍ يَفْدِي فِي هَوَاكَ رُوحَهُ كُلُّ بُسْتَانٍ أُنِيقٍ مِنْ جَنَّاكِ مُسْتَفِيدٌ
لَسْتُ أَنْكِرُ مَا ذَكَرْتُمْ الْبَقَاءَ فِي الْفَنَاءِ كُلُّ مَنْ أَبَدَى جَمِيلاً لَيْسَ يَبْعُدُ أَنْ يُعِيدَ
(همان: ۳۴۵)

«هر جانی در عشق تو جان‌اش را فدا می‌کند و هر گلستان آراسته‌ای، از نوبرانه تو بهره‌مند است. سخن شما که گفتید بقا در فناست را انکار نمی‌کنم. هر که به کار زیبایی دست یازد بعید نیست که آن را تکرار کند» (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۶۶).

بنابراین سالک در این مرحله به درک جدیدی رسیده است، زیرا مبنای فنای صفات آنگونه که در صفحات پیشین از سعیدالدین فرغانی سخن به میان آمد، استهلاک عاشق و صفات اصلی او در معشوق است و این یعنی تکامل وجودی سالک و گذر از *إلی الله* و بقای *فی الله*. و این استهلاک و بقاء ناشی است از: ۱- عشق و جذب ۲- تجلی نور جمال حق ۳- مکاشفه سالک. به این معنی که در اصل، سالک به مرحله تقرب رسیده است. ناگفته نماند که این فنا، فقط فنای اوصاف نبوده، بلکه فنای ذات هم بوده، زیرا «وقوع فنا در ذات، به معنی تحول آن در مراتب کمال و حرکت جوهری آن به اصطلاح *صدر المتألهین* است، که تبدل اوصاف مستلزم تبدل ذات و وحدت وجود است» (یثربی، ۱۳۹۴: ۴۶۳). مولوی گوید: عشق، نور جان و صبح من است. و این آرزویی است که تمام آرزوها در آن نهفته است. ای رنج کشیده! عشق آن چیزی است که من و ما را ترک می‌کند و تو را از بند حواس آزاد و در خالق نیکویی‌ها فانی می‌گرداند:

العشقُ نورٌ رُوحی صُبِحَ الهَوَى صَبُوحی
ما العشقُ یا مُعَنَّا یَترکُ أنا و اِنَّا
أَمْنِیَّةٌ وَفِیهِ مَجْمُوعَةُ الْأَمَانِی
تَفَنَّى عَنِ الْمَدَارِکِ فِی الْخَالِقِ الْحِسانِ
(مولوی، ۱۳۹۵: ۱۰۹۳)

مولانا در غزلی دیگر فنای در معشوق را اینگونه بیان می‌کند: ای تنی که در عشق او فانی شدی، او را چیرگی و برهانی آشکار است.

أیا جِسْمًا فَنِیتَ فِی هَواهِ
لَه عُذْرٌ وَبُرْهَانٌ مُبْرَهِنٌ
(همان: ۷۱۶)

ابن زیدون (متوفی ۴۶۳ق) از محبوب خویش سخن می‌گوید: «عشق تو همچون آبخوری است که ما مسیر خود را از آن تغییر نداده‌ایم، هرچند که این آبخور ما را مدتی سیراب و سپس تشنه کرد (فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۴۴: ۱۶۹):

أما هَواکَ فَلَمْ نَعْدِلْ بِمَنْهَلِهِ
شَرِباً وِإِنْ كانَ یُروِنَا فِیظْمِننا

ویلیام چیتیک در تحقیقاتش درباره مقامات سلوک که به پیروی از سنت نبوی به قصد وصول به حقیقت است، گوید: «اغلب از سلوک به هجرت یاد می‌شود، او از قول میبیدی در شرح آیه ۱۱۸ سوره بقره «الَّذینَ آمَنُوا وَالَّذینَ هَاجَرُوا...» در تقدیر از هجرت می‌آورد: هجرت ظاهری در دنیا، در طلب معرفت و وجه باطنی آن، جست‌وجوی حق در درون آدمی است. هجرت باطنی،

وجهی لطیف دارد و وجوه سه گانه سنت(اسلام، ایمان، احسان) در آن نهفته است. توحید، که مقصد غایی است، اغلب بقا نامیده می‌شود و فنا مقدمه آن است»(چیتیک، ۱۳۹۴: ۱۸۰).

مقام فقر و تجلی محبوب

ابن فارض برای رسیدن به شهود و کشف، با محبت و عشق، به نفس خویش نظر نمود، زیرا برای معرفت معشوق باید دل‌باخته‌اش می‌شد. او پس از رفع حجاب و شهود حقیقت، به یگانگی و اتحاد معشوق رسید و معتقد است که اکنون به مقام جمع الجمع نایل شده است و همه حجاب ظلمانی و نورانی، دیگر حجاب نیستند و عین نورانیت ذات‌اش شده است. او می‌گوید:

فَأَوْسَعُهَا شُكْرًا، وَمَا أَسْلَفَتْ قَلِيًّا
وَتَمَنَحُنِي بِرَأٍ لِّصِدْقِ الْمَحَبَّةِ
(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۳۸)

«من چنان سپاسگزاری‌ام را نسبت به او افزون کردم که گویی پیش از این، او هیچ کدورتی نسبت به من نداشته و(اکنون) او به سبب صادقانه بودن عشقم، به من نیکی می‌کند» (میرقادری، ۱۳۹۵: ۱۷۵). *ابن فارض* می‌خواهد بگوید تمام سختی‌هایی که از پیش، در سیر و سلوکم داشتم و همه آن را دشمنی می‌پنداشتم اکنون، در لباس دوستی در آمدند و اینک خیر و خوبی را به عنوان موهبت به من دادند. و با اخلاص، تمام خواسته‌های نفسانی و روحانی را تقدیم و پیشکش حضرت معشوق کردم.

ابن فارض برای رسیدن به کعبه وصل، از فقر بهره جسته است و آن را وسیله مقاصد حقیقی خود ساخته است. و می‌گوید: «چون قصد حضرت معشوق کردم، خود را از همه چیز قلباً و قالباً خالی کردم، لیکن چون به وصف فقر که به من قائم شد و به رؤیت آن توان‌گر شدم، پس بینداختم این وصف فقر و توان‌گری و رؤیت آن را»(فرغانی، ۱۳۹۳: ۳۲۶).

وَيَمَّمْتُهَا بِالْفَقْرِ، لَكِنْ بَوَّصَفِهِ
فَأَثْنَيْتَ لِي إِلقاءَ فَقْرِي وَالْغِنَى
غَنَيْتُ، فَأَلْقَيْتُ افْتِقَارِي وَثَرَوَتِي
فَضِيلَةَ قَصْدِي، فَأَطَّرَحْتُ فَضِيلَتِي
(همان: ۳۹)

او را به فقر قصد نمودم ولی به فقر
از ترک این دو آمدی حاصل فضیلتی
گشتم غنی ز دیدن فقری و ثروتی
پس می‌گذاختم ز حجاب فضیلتی
(جامی، ۱۳۷۶: ۸۲)

ابن فارض گوید: من با داشتن عنوان فقیر، ثروتمند شده‌ام، آنگاه فقر و غنا را دور انداختم و از آن‌ها عبور کرده و برتری و فضیلت را نیز رها کردم، تا اینکه پاداش عمل من به وصال محبوب منجر گردید و فارغ البال به سویش پر کشیدم و در این راه کسی را هم خبر نمی‌کنم.

لازم به ذکر است که در این مرتبه از سیر و سلوک، «فقر» از شرایط محبت است، البته زمانی که به مقام کمال رسید، دیگر از فقر و غنا پروایی ندارد. بنابراین ابن فارض نه به واسطه اراده خویش، بلکه به اراده محبوب خویش، گام در پله قرب می‌گذارد و بازگشت برایش مفهومی ندارد. زیرا فقر، نیازمندی به خدا و بی‌نیازی از غیر اوست. و آیات قرآن مؤید این مطالب‌اند. خدای تعالی فرموده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ لِكُلِّ فُقْرَاءٍ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/ ۱۵): «ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداوند است بی‌نیاز ستوده». پس مفهوم فقر، در عرفان که به عنوان یکی از مقامات به معنای نیازمندی به باری تعالی و بی‌نیازی از غیر اوست، از اوصاف کمالیه نفس است، و حقیقت فقر، نیازمندی است. گرچه عده‌ای از عرفا مانند لاهیجی، فقر را فنا در خدا دانسته‌اند «الفقرُ فناءٌ فی الله» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۸۷).

مولوی در غزلیات خود، فقر را رهایی از حرص و دل‌بستگی‌های دنیا می‌داند. یعنی خود را مالک هیچ یک از اسباب دنیا نمی‌داند و هر آنچه دارد نیز ایثار می‌کند. مولانا ضمن رهایی از حرص و دوری از تعینات و لوازم آن با تکیه بر این گفتار گهربار پیامبر خدا(ص) که فقر فخر من است و من به آن افتخار می‌کنم، اینگونه می‌سراید.

رها کن حرص را کالفقر فخری
چرا می‌نگداری زین نشانه

(مولوی، ۱۳۹۵: ۷۸۹)

به نظر می‌رسد که مولانا پس از عبور از این مراحل می‌خواست از چیزی رمزگشایی کند و آن هم صفای باقی است، و گذر از حرص و خودپسندی، همان صفای حق را دیدن و بر آسمان پای نهادن است:

صفای باقی باید که بر رخت تابد

تو جُندِ ره زده گیر این صفا چه سود کند

چو کبر را بگذاری صفا ز حق یابی

بدانی آنگه کین کبریا چه سود کند

(مولوی، ۱۳۹۵: ۳۲۵)

ابن فارض معتقد است که به وسیله محبوب و نه نیروی خود، گمشدگان وادی ضلالت را راهبری می‌کند، بنابراین یکدل و یکسویه با مراقبه و حضور به او تقرب جسته و به طاعت روی می‌آورد، و به قید و بندهای دست و پاگیر اهمیتی نمی‌دهد. وی با دست خالی و فقر، اراده محبوب کرده است:

جَلَّتْ فِي تَجَلِّيهَا الوجود لِنَاظِرِي فَفِي كَلِّ مَرْنِيْ اَرَاهَا بِرؤِيْتِي
وَأَشْهَدُتْ غِيْبِيْ اِذْ بَدَتْ فَوَجِدْتُنِيْ هِنَا لِك اِيْاهَا بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي
(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۴۲)

ابن فارض گوید: «او با ظهورش در وجود مطلق بر چشمانم متجلی شد و من اکنون او را در هرچه دیده شود رؤیت می‌کنم. هنگامی که به تجلی‌گاه خلوت خویش راه یافتم در آنجا یگانگی خویش را با معشوق دریافتم، زیرا عاشق باطناً معشوق است و ظاهراً عاشق، کما اینکه معشوق باطناً عاشق است و ظاهراً معشوق» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۹۱).

بنابراین وقتی حجاب برداشته شد و ذات یگانه در وجود او ظهور و تجلی یافت، هر وصفی، وصف اوست و هر شکل و صورت و خلقی، از آن معشوق است. راه وصال محبوب مستلزم یگانگی دل است و هر جا وحدت حاکم باشد تعینات و اسباب دیگر، معنایی ندارد. و در راستای وجود و ظهور، چون خداوند بر همه موجودات احاطه دارد و همه موجودات در او محاط قرار می‌گیرند و محاطها ارتباط کامل با محیط دارند. بنابراین وابسته به آن هستند و وابسته به آن پیوند میان فقر و عشق را برای تجلی و ظهور پر رنگ‌تر می‌سازد. ابن فارض معتقد است که در راه وصال محبوب، دلی پاک و مصفا لازم است که از همه این موانع عبور کرده باشد و هیچ گونه پلشتی و عیب در باطن او وجود نداشته و دل‌اش را یگانه کند و راه نفوذ شرک را ببندد و از کثرت و تعدد جهات و انگیزه‌ها عبور کند تا وحدت را دریابد.

وَفِي حَبِّهِ مَنْ عَزَّ تَوْحِيدُ حُبِّهِ فَبِالشَّرْكِ يَصَلِّي مِنْهُ نَارَ قَطِيعَةٍ
(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۴۳)

هر که دل‌اش را در راه وصال محبوب یگانه نکند، به سبب نفوذ شرک و حبّ نفس، آتش جدایی را می‌افروزد و هیچ‌گاه به وصل نمی‌رسد. «زیرا وصل اگر درست باشد، جدایی در پی ندارد» (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۳۴۲). بنابراین هر که در وادی عشق، به وحدت و یگانگی معشوق برسد می‌تواند حقیقت را رکن اصلی امر خود بداند و برای اینکه خورشید حقیقت در ابن فارض

طلوع کند، مسیر پر فراز و نشیب سیر و سلوک را ادامه می‌دهد و در درون خود به جهاد اکبر می‌پردازد و با مجاهدت‌های فراوان، طوفان‌های تمایلات نفسانی را کنار می‌زند و خود را به مقام جمع الجمع که همان حقیقت محمدی است، می‌رساند تا جایی که برای دیگر سالکان این طریق، کوس "أنا الحق" می‌زند و زبان به ارشاد می‌گشاید و می‌گوید:

وهادی لی ایّای بل بی قُدوتی فَمِنْ بَعْدِ مَا جَاهَدْتُ شَاهِدْتُ مَشْهَدِي
كذاك صلاتی لی ومَنّی كَعَبَتِي وَبِي مَوْفِي لَا بَلْ إِلَيَّ تَوَجَّهِي
(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۴۴)

من پس از کوشش فراوان جایگاه واقعی خود را مشاهده نمودم، و دیدم که راهنما و رهبر این سفر طولانی، خودم هستم، و من جایگاه وقوف خود، هستم. در نماز رو به سوی خود دارم و کعبه‌ام نیز از من است. بنابراین سالکان طریق توحید، باید به راه من و مشرب و مرام من درآیند و به هیچ کس قطره‌ای از این دریای بیکران نرسیده است، مگر جوانی صاحب فتوت که در قبض و بسط همراه من بود:

وما نالَ شَيْئاً مِنْهُ غَيْرِي سِوَى فَتَى عَلَي قَدَمِي فِي الْقَبْضِ وَالْبَسْطِ مَا فَتَى
(همان: ۴۸)

و چون عشق از جمله والاترین مقامات به حساب می‌آید، به وسیله آن و با افتخار به آن، تو را دامن‌کشان به وصل می‌رساند و میراث خوار والاترین عارف قرار می‌دهد.

وَحْزٌ بِالْوَلَا مِيرَاثَ أَرْفَعُ عَارِفٍ غَدَا هَمُّهُ إِثَارَ تَأْثِيرِ هِمَّةِ
(همان: ۴۸)

«به وسیله عشق و محبت میراث والاترین عارف (حضرت محمد(ص)) باش، که هدف‌اش آن بوده که همت خویش را بر رسانیدن خیر به مردم معطوف دارد» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۶۱۳).

توضیح اینکه «من» در این قسمت از اشعار ابن فارض به معنای کشف اسرار و اتصال او به خدا و رسیدن به وحدت وجود و به عبارتی وصال در عشق الهی است و هیچ‌گاه به معنی منیت و خودستایی نیست و یا آنگونه نیست که در قرن سوم در اثر کج فهمی‌های عوام و یا بدفهمی حکومت‌گران عباسی که منجر به، به دار آویختن آن عارف نامی حسین بن منصور حلاج گردید، بلکه کوس «انا الحق» او نشان از اتصال و وصول به وحدت وجود بود. آنجا که مولانا از قول حلاج می‌فرماید:

أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتٍ، إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي وَالْحَيَاةُ فِي الْمَمَاتِ فِي صَبَابَاتِ الْحِسَانِ
(مولوی، ۱۳۹۵: ۷۰۲)

«ای معتمدان من! مرا بکشید که بی گمان زندگی جاودانه من در کشته شدن من است، زیرا در عشق زیبارویان زندگی در مردگی است» (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۱۲).

مولانا در رسیدن به وحدت وجود، خداوند را هدایت‌گر و یاری‌گر در سیر و سلوک خود می‌داند و در ادامه غزل فوق می‌آورد: پروردگاران ما را هدایت کرد و بیماری‌مان را درمان نمود و آنچه از دستمان رفته بود جبران کرد، چه نیکو یاری‌گری. نورتان در برابر چشم من و زیبایی‌تان در ذهن و خاطر من است. همانا پروردگارم ناصر و یاری‌گر من است. پروردگارا بر این نزدیکی بیفزای. این جدایی را رها کنید و التزام و پای‌بندی را گرامی دارید و به یگانگی راغب شوید و درب‌های بهشت را بکشایید:

قَدْ هَدَانَا رَبَّنَا، مِنْ سَقَامٍ طَبَّبْنَا قَدْ قَضَى مَا فَاتَنَا، نِعْمَ هَذَا الْمُسْتَعَانَ
نُورُكُمْ فِي نَاطِرِي حُسْنُكُمْ فِي خَاطِرِي إِنَّ رَبِّي نَاصِرِي، رَبِّ! زِدْ هَذَا الْقِرَانَ
أَرْفُضُوا هَذَا الْفِرَاقَ وَاکْرِمُوا بِالْإِعْتِنَاقِ وَارْغَبُوا فِي الْإِتِّفَاقِ وَافْتَحُوا بَابَ الْجَنَانِ
(همان: ۷۰۲)

«مفهوم وحدت، در اشعار مولانا و ابن‌فارض بیان‌گر مقصد سالکان و مقصود روندگان است، و فرق است میان اتحاد و وحدت. اتحاد، یعنی وجود حق را واحد مطلق دیدن و همه موجودات را موجود به وجود او دانستن است» (حلبی، ۱۳۹۲: ۲۸۱) و «اتحاد، یکی شدن است و وحدت، یگانگی است و در وحدت، کثرت وجود ندارد» (نسفی، ۱۳۸۴: ۴۵).

گداختگی در عشق

ابن‌فارض جان خود را در شعله اندوه مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید:

فَيَا مُهْجَتِي ذُوبِي جَوِيَّ وَصَبَابَةً وَيَا لَوْعَتِي كَوْنِي كَذَاكَ مُذِيبَتِي
يَا نَارَ أَحْشَائِي أَقِيمِي مِنَ الْجَوِيَّ حَنَائِي ضُلُوعِي فَهِيَ غَيْرُ قَوِيمَةٍ
(ابن‌فارض، ۱۴۱۰: ۵۱)

ای جان من! در این شعله اندوه و عشق بگداز و ای سوزش عشق! تو نیز وجودم را ذوب کن. و ای آتشی که از شوق او در درونم افتاده‌ای! کژی‌ها و ناهنجاری‌های استخوان‌های پهلوی مرا

راست گردان. یعنی هنوز اعضای بدن، بر مسیر عشق راست نشده‌اند و از انحرافات دور نشده و آثار آن، همچنان باقی است. بنابراین/ ابن فارض، آتش عشقی می‌طلبد تا وی را اصلاح نماید و بقایای معایب را بسوزاند./ ابن فارض به خاطر رضایت معشوق، در برابر شماتت روزگار شکیبایی را فرا روی خود قرار می‌دهد و می‌گوید: ای نیکو شکیبایی من! جمال خود بنما و چنان باش تا از من به نزد غیر، شکایتی واقع نشود و در طول زندگی مرا شماتت نکن:

وِیَا حُسْنَ صَبْرِي فِي رِضَى مَنْ أَحَبَّهَا تَجَمَّلَ وَكُنْ لِلدَّهْرِ بِي غَيْرَ مُشْمِتٍ

(همان: ۵۱)

/ ابن فارض برای بهتر شدن بیماری عشق، از شکیبایی، مدد می‌جوید و هرگونه سختی را در برابر اطاعت و دوستی معشوق متحمل می‌شود، تا اگر آثاری از آن کژی‌ها باقی مانده باشد، زوده شود و به حقیقت کمال برسد و به راستی در این مسیر چه کسی در فنای آن آثار به تن رنجور و ستم‌یده‌اش یاری می‌رساند. بنابراین اگر در این ره نگدازی و نسوزانی، ارزشی ندارد.

وِیَا جَلْدِي فِي جَنْبِ طَاعَةِ حُبِّهَا وِیَا جَسَدِي الْمُضْنِي تَسَلَّ عَنِ الشِّفَا
وِیَا سَقَمِي لَا تُبْقِ لِي رَمَقًا فَقَدْ وِیَا كَيْدِي مَن لِي بِأَنْ تَتَفَتَّتِي
وِیَا صِحَّتِي مَا كَانَ مِنْ صَحْبَتِي انْقَضَى أَبَيْتُ لِبُقْيَا الْعِزِّ ذُلَّ الْبَقِيَّةِ
وِیَا كَلِّ مَا أَبْقَى الضَّنَى مِنِّي ارْتَحِلْ وَوَصَلْكَ فِي الْأَحْشَاءِ مَيْتًا كَهَجْرَةِ
وِیَا مَا عَسَى مِنِّي أَنْ جِي تَوْهَمًا فَمَا لَكَ مَأْوَى فِي عِظَامِ رَمِيمَةِ
تَحَمَّلْ عِدَاكَ الْكَلَّ كُلَّ عِظِيمَةِ بِيَاءِ النَّدَا أَوْنِسْتُ مِنْكَ بُوْحَشَةَ

(همان: ۵۱)

/ ابن فارض در ادامه سروده‌هایش می‌گوید: ای بیماری من! از فرط عشق هیچ چیز برایم باقی نگذار «زیرا این بقیه الوجود را به خاطر عزت بقاء بالحق از دست می‌دهم» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۶).
و ای جسم بیمارم! از شفا یافتن بگذر، و ای جگرم! تو نیز بسوز و پاره پاره شو، و ای بیماری من! برای من قوتی باقی نگذار، زیرا من از ذلت زنده ماندن، برای باقی ماندن سربلندی، خودداری می‌کنم. و ای سلامتی من! رفاقت من و تو به پایان رسید، پس وصال تو، مرده کوی عشق را در دل من، همچون هجران است. و در این تن بی جان من، جز استخوان پوسیده اثری نمانده است، پس از این تن، کوچ کن و برو. گرچه در خلوت من، مونسیم بودی و با تو درد دل می‌کردم، ولی اکنون با تنهایی، به دوری از تو مانوس‌ترم.

سلطان العلماء بلخ بهاء ولد گوید: «چون الله بنده را شایسته مقام قرب گرداند و او را شراب لطف ابد بچشاند، ظاهر و باطن‌اش را از ریا و نفاق صافی کند، محبت اغیار را در باطن وی گنجایی نماند، مشاهد لطف خفی گردد، به چشم عبرت در حقیقت کون نظاره می‌کند، از مصنوع با صانع می‌نگرد و از مقدور به قادر می‌رسد. آنگاه از مصنوعات ملول گردد و به محبت صانع مشغول گردد، دنیا را خطر نماند، عقبی را بر خاطر او گذر نماند، غذای او ذکر محبوب گردد، تنش در هیجان شوق محبوب می‌نازد، دل در محبت محبوب می‌گدازد» (بهاء ولد، ۱۳۸۲: ۱۲۹). عارفان و سالکان با تمام وجود و با قطع یقین سوز و گداز عشق را چشیدند. البته در آن میان سالکان عاشق در سیر و سلوک، تن را ضعیف و خشکیده کردند، تا هیچ اثری از غیر در دل نباشد. عشق سوزها به همراه دارد و دل عاشق را با شراره معشوق می‌سوزاند، زیرا وی سیر به سوی کمال دارد. عارفانی که از این وادی عبور کردند معتقدند که سالک در این مرحله نباید یک سر مویی به بیرون از خود توجه نماید و اگر تعلقی به عالم خارج دارد از او قطع شود. به همین دلیل، هجران از تن می‌طلبد و تمام وجودش را از بقایای ناراستی‌ها می‌گدازد. مولوی آتش اشتیاق‌اش، با عشق در آمیخته است و می‌گوید: در عشق گداختم تا جمال او را به چشم بینم و دیدن نشانه‌ها و آثار او برایم کافی نیست:

دُبْتُ فِي الْعِشْقِ كِي أَعَايَنَهُ مَا كَفَى أَنْ أَرَاهُ بِالْأَثَارِ

(مولوی، ۱۳۹۵: ۴۰۴)

او را به هنگام درمان، طبیب خود و به هنگام عشق ورزی محبوب خود می‌داند و می‌گوید: او در فراق، همدم من و در گرفتاری، رهایی من است.

هَذَا أَنِيسِي عِنْدَ الْفِرَاقِ هَذَا خَلَاصِي عِنْدَ الْبَلَاءِ

(همان: ۱۰۸۶)

او در میانه وفاداری است و آرام و قرار ندارد. گفتند: آرام گیر، گفتم هرگز! زیرا دلم در میانه میدان وفاداری اقامت کرده است:

قَالُوا تَسَلِّي حَاشَا وَكَلَّا قَلْبِي مُقِيمٌ وَسَطَ الْوَفَاءِ

(مولوی، ۱۳۹۵: ۱۰۸۶)

بنابراین مولانا، عشق را به سان نوری والا و راز را آبشخوری نیکو می‌داند، چراکه رود عشق، همیشه جاری است و آتش شیفتگی هیچ گاه خاموش نمی‌گردد:

العِشْقُ نُورٌ مَرْتَعٌ وَالسَّرُّ نِعْمَ الْمُكْتَرَعِ نَهْرُ الْهَوَى لَا يَنْقَطِعُ نَارُ الْهَوَى لَا تَخْمُدُ

(همان: ۷۶۶)

سالکان حقیقی این را می‌دانند که هیچ عشقی بدون سوزش دل و اندوه نیست، هر که در بیماری عشق باشد اگر هم گفته شود که در آسمان می‌پرد، منکر آن نشوید و آن را دور شمارید:

لَا عِشْقَ إِلَّا بِالْجَوَى مَنْ كَانَ فِي سَقَمِ الْهَوَى

إِنْ قِيلَ طَارَ الْهَوَا لَا تُنْكِرُوا لَا تُبْعِدُوا

(همان: ۷۶۶)

رنج عشق و بیماری‌شان بهترین درمان برای آنان است. مولانا به اصحاب خود امیدواری می‌دهد، زیرا پس از طی این مرحله، انس با معشوق را نوید می‌دهد. بنابراین آتش دلباختگی را شعله‌ورتر می‌سازد و این را نعمتی گمشده و باقی ماندن در بقاء فی الله را نعمتی جاودانه می‌داند:

أَصْحَابِنَا لَا تَيَأْسُوا، بَعْدَ الْجَوَى مُسْتَأْنَسُ غَيْرَ الْهَوَى لَا تَلْبَسُوا، غَيْرَ الْهَوَى لَا تَرْقُدُوا
سِحْرُ الْهَوَى مَعْقُودَةٌ، نَارُ الْجَوَى مَوْقُودَةٌ ذَا نِعْمَةٍ مَفْقُودَةٌ، حِرْمَانُ مَنْ لَا يَجْهَدُ
نَادَيْتُ يَوْمَ الْمُلتَقَى، إِذْ حَارَ عَقْلِي وَالتَّقَى هَذَا بَقَاءٌ فِي الْبَقَاءِ، هَذَا نَعِيمٌ سَرْمَدُ

(همان: ۷۶۶)

مولوی گوید: ای یاران ما! نومید نشوید، زیرا پس از اندوه عشق، نوبت انس و الفت است، پس جز عشق جامه‌ای به تن نکنید و با غیر عشق آرام نگیرید. جادوی عشق، گره خورده و آتش دلدادگی شعله‌ور است، این نعمتی گمشده است و هر که در این راه تلاش نکند، محروم می‌ماند. در روز دیدار آنگاه که عقلم حیران گشت، ندا در دادم که این بقایی در بقاء، و نعمتی جاودانه است.

نتیجه بحث

از آنجایی که عالم به فهم حقیقت می‌اندیشد و عارف به فنای حقیقت، این نکته قابل ذکر است که باید خود را از خود، خالی کرد و از خود، گذشت و فانی و نیست شد، تا به این درجه رسید که بین عاشق و معشوق حایل نیست و از سروده‌های این دو شاعر نامی چنین برمی‌آید که:

۱- ابن فارض گوید: عاشق من نخواهی بود، مگر در من فانی شوی، مولوی نیز عشق را بهره و

نصیب خویش و ثمره آن را فنای در حق دانسته است.

- ۲- فنا، رشته ناگسستنی/بن فارض برای رسیدن به عشق و بقای در حق است و استهلاک و فنای مولوی نوعی جذبه و عشق است، زیرا نور جمال حق در او متجلی شده است.
- ۳- در سروده‌های/بن فارض و به اعتقاد وی، از فنا به بقا نوعی ترقی عرفانی است که می‌خواهد به درجه قرب نزدیک شود، و از گفتار مولوی نیز چنین برمی‌آید که اگر آدمی به این مرتبه عرفانی و وجودی برسد، هر جانی در عشق او، جان‌اش را فدا می‌کند.
- ۴-/بن فارض، حیات جاودانه را فنای در عشق می‌داند و معتقد است که بالاترین مقام عزت، درجه بقاست و از سروده‌های مولوی چنین برمی‌آید که وی مجموع آرزوهای خود را در راه رسیدن به آن می‌داند.
- ۵-/بن فارض، جذبه عشق را در وجودش، پیش از ظهور در عالم خلقت می‌داند، همانگونه که مستی می‌حق را قبل از آفریدن درخت تاک، دانسته است و این نشانه عشق حقیقی او است. و مولوی نیز همین اعتقاد را دارد.

کتابنامه

کتب فارسی

قرآن کریم.

ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی. ۱۳۸۸ش، **فتوحات مکیه**، ترجمه محمد خواجه‌وی، باب ۲۰۹، چاپ دوم، تهران: مولی.

آنه ماری، شیمل. ۱۳۶۷ش، **شکوه شمس**، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ اول، تهران: علمی فرهنگی.

بقلی، روزبهان. ۱۳۴۴ش، **شرح شطحیات**، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ اول، تهران: طهوری.

بهاء‌الدین ولد، محمد بن حسین. ۱۳۸۲ش، **معارف**، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: طهوری.

ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد. ۱۳۸۴ش، **شرح نظم الدرر (شرح قصیده تائیه کبری ابن فارض)**، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.

جامی، عبدالرحمان. ۱۳۷۶ش، **تائیه عبدالرحمان جامی**، ترجمه تائیه ابن فارض، مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر صادق خورشاه، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.

چیتیک، ویلیام سی. ۱۳۹۴ش، **عشق الهی**، ترجمه سید امیرحسین اصغری، چاپ نخست، تهران: علمی فرهنگی.

حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۶ش، **دیوان**، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ اول، تهران: طلایه.

حلبی، علی اصغر. ۱۳۹۲ش، **تاریخ تصوف و عرفان**، چاپ اول، تهران: زوآر.

دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۳ش، **لغت‌نامه**، تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۶ش، **پله پله تا ملاقات خدا**، چاپ بیست و هفتم، تهران: علمی فرهنگی.

ستاری، جلال. ۱۳۸۶ش، **عشق صوفیانه**، چاپ پنجم، تهران: مرکز.

سراج، ابونصر. ۱۳۸۸ش، **اللمع فی التصوف**، ترجمه دکتر مهدی محبتی، با تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ دوم، تهران: اساطیر.

سعیدی، گل بابا. ۱۳۸۳ش، **فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی**، چاپ اول، تهران: شفیعی.

طباطبایی، سیدحسن. ۱۳۸۱ش، **ترجمه اشعار و عبارات عربی دیوان شمس**، چاپ اول، تهران: امید مجد.

فاخوری، حنا. ۱۳۷۸ش، **تاریخ ادبیات زبان عربی**، ترجمه عبدالحمداًیتی، تهران: توس.

فرغانی، سعیدالدین سعید. ۱۳۹۳ش، **مشارق الدراری**، شرح تائیه ابن فارض، با مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین آشتیانی، ویرایش دوم، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.

فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۸۴ش، **شرح زندگانی مولوی**، چاپ سوم، تهران: تیرگان.

کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۸۹ش، **مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة**، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ اول، تهران: زوآر.

کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۸۹ش، **کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر**، تصحیح محمد بهجت، چاپ اول، قم: آیت اشراق.

کاکایی، قاسم. ۱۳۸۹ش، **هستی و عشق و نیستی**، چاپ اول، تهران: هرمس.

گولینارلی، عبدالباقی. ۱۳۷۵ش، **زندگانی مولانا جلال الدین، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها**، ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لاهیجی، شمس الدین محمد. ۱۳۸۸ش، **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ هشتم، تهران: زوار.

محمدی، کاظم. ۱۳۸۹ش، **هزاره عشق**، چاپ اول، کرج: نجم کبری.

معین، محمد. ۱۳۸۴ش، **فرهنگ فارسی دو جلدی**، گردآورنده عزیزالله علیزاده، چاپ سوم، تهران: ادنا.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. ۱۳۷۴ش، **کلیات دیوان شمس تبریزی**، عزیزالله کاسب، تهران: محمد.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. ۱۳۹۱ش، **مثنوی معنوی**، مصحح: رینولد الین نیکلسون، مقدمه عبد الحسین زرین کوب، تهران: پیام دوستی.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. ۱۳۹۵ش، **کلیات دیوان شمس تبریزی بر اساس نسخه بدیع الزمان فروزانفر**، تهران: نوید صبح.

مبیدی، رشیدالدین. ۱۳۳۱ش، **کشف الأسرار وعدة الأبرار**، تصحیح: علی اصغر حکمت، تهران: دانشگاه.

میرقادر، سید فضل الله. ۱۳۹۰ش، **دیوان سلطان العاشقین ابن فارض مصری**، چاپ اول، قم: آیت اشراق.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۸۴ش، **الإنسان الكامل**، با پیش گفتار هانری کربن، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری.

نیکلسون، رینولدالین. ۱۳۸۸ش، **تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.

همایی، جلال الدین. ۱۳۷۳ش، **تفسیر مثنوی معنوی**، چاپ پنجم، تابستان، تهران: هما.

یثربی، سید یحیی. ۱۳۹۱ش، **عرفان نظری**، چاپ هشتم، قم: بوستان کتاب.

کتاب عربی

ابن الفارض، عمر بن الحسین. ۱۴۱۰ق، **دیوان ابن الفارض**، شرحه: مهدی محمد ناصرالدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن المنظور، شیخ جمال الدین ابی الفضل الأنصاری. ۱۹۸۸م، **لسان العرب**، الطبعة الأولى، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۲۰۰۵م، **رسالة فی العشق**، الصدیق حسین و جاموس رویه، دمشق: دار الفكر.

ابی خزام، أنور فؤاد. ۱۹۹۳م، **معجم المصطلحات الصوفیة**، بیروت: مكتبة لبنان.

أمین، احمد. ۱۴۲۵م، **ظهر الإسلام**، الطبعة الأولى، بیروت: دار الكتاب العربی.
ضیف، شوقی. ۲۰۱۴م، **تاریخ الأدب العربی**، المجلد الأول، القاهرة: دار المعارف.
غزالی، احمد. ۱۹۹۳م، **احیاء علوم الدین**، المجلد الرابع، بیروت: دار الهمادی.
کلاباذی، أبوبکر محمد. ۱۹۶۰م، **التعرف لمذهب التصوف**، تصحیح عبدالحلیم محمد وطه عبدالباقی سرور، قاهره: بی نا.

المقالات

رمضانی، ربابه. ۱۳۹۶ش، «بررسی کارکردهای غزل در شعر ابن زیدون و شهریار»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، دانشگاه آزاد جیرفت، سال یازدهم، شماره ۴۴، زمستان ۱۳۹۶، صص ۱۵۳-۱۷۴.

Bibliography

Holy Quran

Ibn Arabi, Mohi al-din Mohammad ibn Ali. 1388, Fotoohate Makiyah, Translated by Mohammad Khajavi, 209 section, second print, Tehran: Mola

Anne Mari, Shimel, 1367, Shokooh-e Shams, Translated by Hassan Lahooti, first print, Tehran: scientific, cultural

Baghli, Roozbahan, 1344, Description of Shathiiat, correction and introduction by Hanry Korbin, first print, Tehran: Tahoori

Baha al-din valad, Mohammad ibn Hossein, 1382, Maaref, with Badie-e zaman Foruzanfar's effort, third print, Tehran: Tahoori

Torke Isfahani, Saen al-Din Ali ibn Mohammad, 1384, Discription of Nazm al-dor, correction by Akram Judi Nemati, first print, Tehran: Mirase Maktoob

Jami, Abd al-Rahmn, 1376, Taieeh Abd al-Rahman Jami, translate of Taieeh Ibn Farez, correction and introduction by Doctor Sadegh Khursha, first print, Tehran: Mirase Maktoob

Chittick, William, 1394, Eshghe Elahi, translator: Amir Hossein Asghari, first print, Tehran: scientific and cultural

Halabi, Ali Asghar, 1392, history of Tasavvof and Erfan, first print, Tehran: zovvar

Dekhoda, Ali Akbar, 1373, Loghat name, Tehran: Amirkabir

Ramzani, Robabeh, 1396, review of the function of the sonnets in the poems of Ibn Zidoun and Shahriar, studies of adaptive literature season, eleventh year, no 44, winter 1396, page 153-174, Azad university of Jiroft

Zarinkub, Abd al-Hossein, 1386, Pele pele ta molaghate Khoda, twenty seventh print, Tehran: scientific and cultural

Satari, Jalal, 1386, Eshgh-e sufianeh, fifth print, Tehran: Markaz

Seraj, Abu Nasr, 1388, al-lamah fi al-tasavvof, translator: Mehdi Mohebbati, correction by: Rinold Nickelson, second print, Tehran: Asatir

Saeedi, Gol Baba, 1383, Dictionary estelahat-e erfani Ibn Arabi, first print, Tehran: Shafiee

- Tabatabaee, Hassan, 1381, poets translation Arabi phrases divan-e Shams, first print, Tehran: Omid-e Majd
- Fakhuri, Hannah, 1378, literature history zaban-e Arabi, translated by: Abd al-Mohammad Ayati, Tehran: Toos
- Forghani, Saeed al-din Saeed, 1393, Masharegh al-darari, Sharh-e Taieeh Ibn Farez, introduction by Jalal al-Din Ashtiani, second edition, forth print, Qom: Boostan-e Ketab
- Badie-e zaman Foruzanfar, 1384, life description Molavi, third print, Tehran: Tiregan
- Hafez, Shams al-din Mohammad, 1386, Divan, Correction by Mohamad Qazvini and Qasem Ghani, 1389, first print, Tehran: Talaye
- Kashani, Ez al-Din Mahmud, 1389, Kashf al-vojuh al-ghor al-maani nazm al-dor, correction by Mohammad Bahjat, first print, Qom: Ayat-e Eshragh
- Kashani, Ez al-Din Mahmud, 1389, Mesbah al-hedayah and meftah al-kefayah, correctoin by Jalal al-din Homaee, first print, Tehran: Zovvar
- Kakaei, Qasem, 1389, Hasti and Eshge, first print, Tehran: Hermes
- Golpinarly, Abdolbaqi, 1357, biografi of Molana jalale al-din , translated by Tofiq Sobhani, third print, Tehran: institute of humanities
- Lahiji , Shams al-din, 1388, Mafatih al-egaz fi sharhe golshan raz , ,Mohammad Barzegar Khaleghi and Effat Karbasi, eighth print, Tehran: Zovvar
- Mohammadi, Kazem, 1389, Hezarehe eshge, first print, karaj, Najm Kobra
- Moein, Mohammadi, 1384, Dictionary , by Aziz allah Alizadeh , third print, Tehran: Adna
- Molavi, jalale al-din Mohammad, Kolliat divan Shams Tabrizi, based on Badi al-Zaman Frouzanfar version, Tehran: Navid sobhe
- Molavi, Jalale al-deen Mohammad Mohammad, 1374, Kolliat divan Shams- Tabrizi, Azizollah Kaseb, Tehran: Mohammad
- Molavi, Jalale al-din Mohammad Ibn Mohammad, 1391, Masnavi-manavi, correction by Renold Nikelson, introduction by Abd al-Hossein, Zarinkub, Tehran: Payam dosti
- Meybodi, Rashid al-deen, 1331, Kashef al-asrar and oddat al-abrar, correction by Ali Asqar Hekmat , Tehran: universety
- Mirqaderi, Seyyed fazl -allah, 1390, Divan sultan al-asheqeen Ibn farez Mesri, first print, Qom: Ayat eshraq
- Nasafi, Aziz al-din , 1384, Al-ensan al-kamel, introduction by Henry Korben, introduction and correction by Marizhan muleh, translate of introduction by Zia al-din Dehshiri, Tehran: Tahuri
- Renold Elen Nickelson, 1388, tasavvof-e eslami, translated by Mohammad Reza Shafiee Kadkani, forth print, Tehran: Sokhan
- Homaiee, Jalal al-deen, 1373, Tafsir Masnavi manavi, fifth print, Tehran: Homa
- Yasrebi, Seyyed Yahya, 1391, Erfan nazari , eighth print, Qom: Bustan ketab
- Arabik books in resorses
- Ibn-e Sina , Hossein Ibn Abdollah, 2005, Resalat fi al-eshge, al-Sedigh Hossein and Jamoos ravayat, Damascus: Dar al-fekr
- Ibn Farez, omar Ibn al-Hosein, 1410, Divan Ibn Farez, by Mahdi Mohammad Naser al-din, Beirut: Dar al-kotob al-elmiyeh
- Ibn al-Manzour, sheikh Jamal al-din abi al-fazle al-Ansari, 1998, Lesan al-Arab , first print, Beirut: Dar al-ehya al-torath al-arabi
- Abi khozam, Anvar Foad, 1993, Dictionary Mostalahat al-sufieh, Beirut: Maktabat Lebanon
- Amin, Ahmad, 1425, Zohr al-eslam, Beirut: Dar al-kotob al-arabi
- Zayf, Shouki, 2014, Tarikh al-adab al-arabi, first cover, cairo: Dar al-maharef
- Qazali, Ahmad, 1993, Ehyah oloum al-din, forth cover, ,Beirut: Dar al-hadi

بررسی تطبیقی تجلی عشق در اشعار مولوی و ابن فارض/۴۱۳

Kalabazi, Aboubakr Mohammad,1960, Al taarof le mazhab al-tasavvof, corrected by Abdolhalim Mohammad and Taha Abdolbaqi sorour ,cairo

Comparative Study on Manifestation of Love in Rumi & Ibn Farid's Poetries

Morteza Kazem Shiroudi: PhD Candidate, Arabic Language & Literature, Islamic Azad University, Science & Research Branch, Tehran

Seyyed Ibrahim Dibaji: Professor, Arabic Language & Literature, Tehran University

Gholam Abbas Rezaei: Associate Professor, Arabic Language & Literature, Tehran University

Abstract

Rumi and *Ibn Farid* – two great poets and mystics of seventh century – believe that the eternal life means perdition in love and the highest status of honor is the degree of survival after extinction; since love is one of the divine attributes and the commencement of human creation and is in all bits of the universe. This love actually implies "absolute existence" and whenever the veil is removed and the only essence is manifested in him, any description is his description and any shape and form will be loved by him. Because the way of the unity requires the unity of the heart and wherever unity prevails there will be no meaning for any other sense. *Rumi* has made love his as his method of behavior, as *Ibn Farid* has put it at the heart of his work, step by step by mystical authorities. Love is the light of life in which all desires lie. And releases wayfarer from all shackles and make them mortal in this path.

Keywords: beloved, right, love, compliance, attraction, manifestation, survival.