

سیر تحوّل شعر صوفی از آغاز تا ابن الفارض،

شاعر حب الهی

دکتر محمود خورسندی

استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

سید مهدی مسبوق

(از ص ۷۳ تا ص ۹۰)

چکیده

منظور از شعر صوفی اشعاری است که در طریقه متصوفه به تغزل و وصف شراب و جام باده‌ای می‌پردازد که ساقی بر آنان می‌گرداند. این شعراء در اشعار خود اصطلاحات و رموز خاص خود را داشتند. لذا می‌توان گفت منظومات صوفی در واقع نوعی شعر سمبلیک است که ظاهر آن غزل و باطن آن شور و شوق و غرق شدن در دریای بی‌کران حب الهی است. ظاهر الفاظ و معانیش تغزل به شراب و جمال محبوب است ولی حقیقت آن رموز و اشاراتی است از آنچه نفس آدمی در راه وصال به عزت الهی و رسیدن به معرفت و شهود و اتحاد با معبود متحمل می‌شود.

در این مقاله سعی شده به طور مختصر به سیر و پیدایش تصوف و نقل آراء مختلف صاحب نظران در مورد اصل و منشا آن پرداخته سپس اشعاری را که متصوفه در محافل خود می‌سرودند بررسی نمائیم و مهمترین ویژگی‌های آن را مورد مذاقه قرار دهیم و در نهایت سعی شده اشعار ابن الفارض بزرگترین شاعر صوفی ادب عربی به طور مفصل تری بررسی شود.

واژه‌های کلیدی

صوفی، تصوف، شعر، خمرة، حب الهی، رمز و ابهام.

مقدمه

از جمله مضامین شعری در ادب عربی شعر صوفی می‌باشد. همان طوری که در مورد اصل و منشا تصوف در سرزمین پهناور اسلامی در میان صاحب نظران اختلاف است، در مورد پیدایش شعر صوفی نیز اختلاف آراء وجود دارد. ما در این مقاله سعی داریم سیر و تحول شعر صوفی را به طور مختصر مورد بررسی قرار دهیم.

لذا پیش از پرداختن به غرض اصلی که این نوع شعر می‌باشد به طور اجمالی به پیدایش تصوف پرداخته و آراء مختلف صاحب نظران و منتقدان را در مورد آن می‌آوریم و در نهایت به طور مفصل‌تری به بررسی و تحلیل اشعار ابن فارض برجسته‌ترین شاعر صوفی ادب عربی می‌پردازیم.

شعر تصوف

تصوف و پیدایش آن

از جمله مضامین شعری که در عصر عباسی به وجود آمد، شعر تصوف است. شعر تصوف پیش از این عصر بیشتر شبیه زهدیات بود و به عبادت و روی آوردن به خدا و پرهیز از دنیا اکتفا می‌کرد. ولی در این عصر رفته رفته تبدیل به تصوف شد. صوفی دیگر مثل زاهد به عزلت و کناره‌گیری از دنیا اکتفا نمی‌کرد، بلکه او در واقع به سه چیز معتقد بود:

۱. اتصال به خداوند در حیات دنیوی؛ ۲. سرچشمه گرفتن عالم از خداوند؛ ۳. بازگشت به سوی خدا که آن را وصال می‌نامیدند. (آب، العرب فی العصر العباسی، ص ۳۰۲) و بر این باور بودند که در اتصال به خداوند حقایق پنهان بر صوفی آشکار می‌شود و بهشت و درختان و رودهای آن و حوریان را می‌بیند و دوزخ و عذابهای آن را مشاهده می‌کند و این پیروزی و موفقیت برایش میسر نمی‌شود مگر بعد از مشقت و سختی و ذکر خدا و عزلت‌گزینی صوفی، در این هنگام است که صوفی از

خود بی خود شده و به مشاهده ذات باری تعالی نائل می‌شود. لذا به تغزل شراب الهی و حالت سکره ناشی از آن و وصف بهشت و نعمتهای آن می‌پردازد.

در تعریف تصوف گفته‌اند علمی است که از ذات اسماء و صفات خداوند بحث می‌کند و اینکه چگونه عارف و سالک از شناخت اسماء و صفات به ذات الهی رهنمون می‌شوند و نیز طریقه‌ای است که در آن دل از ناپاکیها تصفیه می‌شود و از اخلاق طبیعی دور شده و صفات بشری در آن از میان رفته و از خواستههای نفسانی اجتناب ورزیده و به صفات روحانی نزدیک شده و به علوم حقیقی و باطنی دست می‌یابد. (طغذت تصوفیه، ص ۵۸)

دانشمندان در مورد اصل تصوف اختلاف نظر دارند، عده‌ای بر این اعتقادند که تصوف مذهب دخیلی در اسلام است که از رهبانیت شام یا افلاطونی یا زرتشتی ایرانیان گرفته شده ولی نیکلسون بر این عقیده است که اطلاق این حکم که تصوف از تمدنهای دیگر وارد اسلام شده مقبول نیست چرا که ما از ابتدای فجر اسلام آن را می‌بینیم ولی نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که تصوف هر چند در اصل و ماده اسلامی و عربی خالص است ولی زیباییهای خارجی در آن داخل شد و در سایه آن رشد کرد. (دائرةالمعارف الإسلامیه، ج ۵، ص ۲۷۳)

و بعضی نیز در مورد تاریخ پیدایش آن گفته‌اند تعیین دقیق آن ممکن نیست زیرا تصوف و عرفان به معنای عام کلمه در ذات انسان است و می‌توان گفت همزاد انسانهاست و در میان تمامی فرقه‌ها و ملتها و مذاهب می‌توان رگه‌هایی از آن یافت و شاید به همین دلیل است که برخی گفته‌اند حقیقت امر این است که علم تصوف مأخوذ از انبیاء است و صوفیان حقیقی خود آنان بوده‌اند زیرا از ابتدای بعثت آدم صوفی و متصوف بوده است. (دائرةالمعارف نشیخ، ج ۴، ص ۴۱۱)

ولی شوقی ضیف بر این اعتقاد است که تصوف از ابتدای عصر دوم عباسی رو به رشد نهاد و کاملاً از زهد مستقل شد زیرا اهل تصوف از حبّ الهی و جایگاه و احوال آن سخن می‌گفتند و به تلاش و کوششهایی سخت در راه زهد و ریاضت و

این جنبش عقلی و حرکت فکری از فرهنگها و علوم ملل دیگر نیز متأثر شد مخصوصاً بعد از شدت یافتن حرکت ترجمه و مسائل علم کلام و موضوعاتی که متکلمان برانگیختند و به شدت مورد توجه آنها واقع شد.

قرن دوم شاهد حرکت زهد بود که در این قرن رشد و تغییر و تحول یافت تا اینکه به تصوف مبدل شد که حدود و معانی جدیدی داشت هر چند در اصل و اساس نمایانگر زهد حقیقی اسلامی بود.

ولی آنچه در اینجا مورد توجه و بررسی ماست اشعاری است که صوفیان بر زبان جاری می ساختند، آنها اشعاری داشتند که به وسیله آن عشق و محبت خود نسبت به ذات باری تعالی را به تصویر می کشیدند، سوزش عشقی داغ و پرحرارت که تمامی احساسات و عواطف قلبیشان را رپوده و از هر چیزی بازشان داشته بود چرا که آنها به شدت شیفته و مفتون محبوب خود شده بودند تا آنجا که این شیفتگی تبدیل به عقیده‌ای شد که در آن محبت الهی و تقدیس و عبادت آن را در یک جاگرد می آورد به این امید که به وصال او رسند و پرده‌های میان آنها و محبوبشان برداشته شود. ولی چگونه چنین هدفی دست یافتنی است؟ چرا که این راه بسیار طولانی به نظر می رسد و در راه آن خطرات بی شماری است، خطراتی که دلنیشان را آکنده از اندوه و حسرت می نماید چرا که در نهایت نمی توانند به لقاء محبوب رسند این امر را ابوالحسن نوری به خوبی به تصویر می کشد آنجا که می گوید:

۱. کم حسرة لی و قد غصت مرارثها جلمت قلبی لها وقفنا لبلاک

۲. و حتی ما منک یبلینی و یثلفنی لأبکسینک أو أحظی بلیک

پرواضح است که نوری جرعه‌های تلخ اندوه و حسرت را جرعه جرعه نوشیده؛ بلکه منتظر نابودی و فناء در راه شادمانی نفس به خاطر لقاء محبوب نشسته احساس ضعف و بیماری و ناتوانی می کند و درمانی برای بیماری و ناتوانیش نمی یابد بلکه به لذتی دست می یابد که در برابر این بیماری و عذاب این عشق توان گاه و آتش فروزان آن لذتی محسوب نمی شود تا آنجا که می گوید:

۳. إِنْ كُنْتُ لِلسُّقْمِ أَهْلًا
فَأَنْتَ بِالشُّكْرِ أَوْلَى

۴. عَذَّبَ فَلَمْ تُبْقِ قَلْبًا
يَقُولُ لِلسُّقْمِ مَهْلًا

(طبقات الصوفیه، ص ۱۵۶)

او خداوند را به خاطر این بیماری سپاس می‌گوید زیرا در آن متاعی می‌یابد که هیچ متاعی با آن برابری نمی‌کند بلکه در پی عذابش است زیرا دیگر قلب و عذاب و بیماریش را احساس نمی‌کند.

حساسیت شاعر صوفی و اضطراب مستمر او غالباً از حد معمول تجاوز می‌کند و به حد شطح می‌رسد. حکایات فراوانی از حلاج و شبلی و دیگران نقل شده که بر این امر دلالت می‌کند چنانکه مردم در مورد حلاج اختلاف نظر داشتند. گروهی او را ساحر می‌دانستند و گروهی مجنون، خود وی نیز نگرانی شدید خود را از این امر بیان می‌کند و می‌گوید:

۵. طَلَبْتُ الْمَسْتَقِرَّ بِكُلِّ أَرْضٍ
فَلَمْ أَزَلْ بِأَرْضٍ مُسْتَقَرًّا

بسیاری از مواقع متحیر و سرگردان می‌شد و جامه‌های مختلف به تن می‌کرد. ابوبکر شبلی نیز کمتر از حلاج نبود او نیز به جنون شهرت یافت بلکه می‌گوید: «من و حلاج یک چیز هستیم مرا جنونم نجات داد و او را عقلش هلاک کرده». (دیوان شبلی، ص ۱۵۳)

نکته قابل توجه این است که شاعر صوفی شیفته شعرای عذری بود. اشعار آنها را چنان تکرار می‌کرد که گویی خودش آن را سروده تا آنجا که اگر به غرض شاعر پی نبریم نمی‌توانیم بین آنچه که شاعر در مورد عشق انسانی سروده و آنچه در مورد عشق الهی سروده تمییز دهیم و اگر گفته شود چرا صوفی تا به این حد زبان عشق و رموز عشاق را به کار گرفته؟ جواب این است که آنها وسیله‌ای بهتر و مناسب‌تر برای بیان شوق و وجد و احوال خود در شعر سراغ نداشتند. (فی التصوف الإسلامي و تریخته، ص ۹۰)

شبلی چنان خود را در جامه مجنون عامری شاعر عاشق پیشه عرب در می‌آورد

که گاه در عشق ورزی با او به رقابت بر می خاست:

۶. بساح مجنونُ عامر بهواه و کتمتُ الهوی فنزتُ بوجدی
۷. فإذا كان في القيامة نودي ابن اهل الهوی؟ تقدمتُ وحدي

(دیوان شبلی، ص ۷۰)

به این ترتیب شاعر صوفی خود را عنان گسیخته می یافت و در عالمی مطلق و به دور از زمان و مکان می زیست و خیال خود را در هر جا که می خواست رها می کرد، وی علاوه بر رابطه شدید با اشعار عشق عذری به اشعار سایر شعراء هم بدون توجه به زمان یا موضوع می پرداخت لذا به اشعار ابونواس و ابن معنز و متنبی و ابوتمام متمسک می شد، تا آنجا که می بینیم شبلی شعر زهیر و ابوتمام را با وجود اختلاف زمانی که میان آن دو است با هم می آمیزد. (اشعر الصوفی حتی القول مدرسة بغداد، ص ۱۰۵) از این رو پژوهشگر باید اطلاع و سعی بر دواوین شعر عربی داشته باشد تا بتواند اشعاری که خود شعرای صوفی سروده اند از اشعاری که دیگر شعراء بر زبان جاری ساخته اند تمیز دهد.

بارزترین مشخصه اشعار صوفی ابهام و پیچیدگی و زبان رمزی است که در آن به کار می رود تا آنجا که این ابهام و پیچیدگی مذهب صوفیان معروف است و صدای آن تا حوزه های نقد ادبی رسیده است. چنانچه می بینیم ثعالبی پیروی از الفاظ متصوفه و استعمال کلمات پیچیده آنها و معانی مغلقشان را بر متنبی در بعضی ابیاتش ایواد می گیرد. مثل مصراع دوم بیت زیر در وصف اسب:

۸. و تُسعدنی فی غمرة بعد غمره سبوح لها منها عنیها شواهدُ

و نیز مثل:

۹. أفیکم فتی حیُّ یخبرنی عنی بما شربت مشروبة الروح من ذهنی

و:

۱۰. نال الذی نلتُ منه منی لأنه ما تصنع الخمورُ

(بنیمة الدهر، ج ۱، ص ۱۲۴)

ابهام مطلقاً مذهب مذموم می نیست.^{۱۵} (التصوف الإسلامی فی الأدب والأخلاق، ص ۱۳)
صوفی غالباً به احوال و سلامتی جسم خود اهتمام نمی ورزید زیرا از جهتی
علاقه‌ای به بناء در دنیا نداشت و از جهت دیگر مطمئن بود که خداوند متوجه
اوست. چنانچه شبلی می‌گوید:

- | | |
|-----------------------|-----------------|
| ۱۵. محنتی فیک أننی | لا أبالی بمحنتی |
| ۱۶. یا شفائی من السقا | م و إن كنت علتی |
| ۱۷. تبث دهرأ فمذ عرفة | تک ضیعت توبتی |
| ۱۸. قرکم مثل بعدکم | فمنی وقت راحتی |

(طبقات الصوفیه، ص ۱۶۷)

عشق الهی در نظر صوفی زیربنای همه چیز است و نظریه آنها در باب معرفت و
در کل هستی بر پایه آن استوار است زیرا عشق چیزی است که هستی را از عدم
خارج می‌کند، چنانچه حلاج می‌گوید:

۱۹. العشق فی ازل الازال من قدم فیه به منه یبد و وفیه إبداء

(شرح دیوان حلاج، ص ۱۴۲)

و ابویزید بسطامی عشقی که سراسر وجود هستی را تسخیر می‌کند به کاشتن
نهال تشبیه می‌کند:

۲۰. غرست الحب غرسا فی فؤادی فلا أسلو الی یوم التنادی

و شبلی آن را مایه حیات می‌داند چنانچه آب به ساقه حیات می‌بخشد:

۲۱. جری حبک فی قلبی کجری الماء فی العود

از مشهورترین شعرای تصوف عمرین فارض است، وی در مصر در اواخر دوره
ابوبیان اندکی قبل از حمله تاتار به بغداد و ورود به عصر انحطاط زندگی می‌کرد.
گویند بعد از اینکه او در قاهره اقامت کرد در مناسک صوفیان شرکت می‌کرد و
ریاضتهای روحی سختی را بر خود تحمیل می‌کرد، وی روزهای متوالی روزه
می‌گرفت و متاع خود را در دردهای گرسنگی طاقت فرسا می‌یافت و شب و روز را

در وادی مستضعفان یا در یکی از مساجد می‌گذرانند و از مردم کناره می‌گرفت و به نماز و ذکر خدا و تسبیح روی می‌آورد تا اینکه یک لحظه احساس کرد که در محضر پروردگارش ایستاده و به مقام شهود رسیده چشمانش خیره شد و از هر آنچه پیرامونش بود پنهان گشت. روزها در این حالت بود هیچ چیز را احساس نمی‌کرد و هیچ صدایی نمی‌شنید و هیچ کس را نمی‌دید و چیزی نمی‌خورد و نمی‌نوشت و نمی‌خوابید و به طور مطلق در پروردگار خود فنا شد گویی احساس می‌کرد که نور شهودش از همه طرف وی را فراگرفته، (الصور فی الشعر و نقده، ص ۲۰۰)

وی در میان عابدان و زاهدان شهرت یافت و اهل قاهره به او تعلق خاطر یافتند به طوری که وقتی در راهی قدم می‌گذاشت جمعیت اطراف او را می‌گرفتند و از او می‌خواستند که آنها را دعا کند. وی زیباروی و خوش لباس و خوشبو و دارای احساسی لطیف و بسیار خجالتی بود. در دل همه جای می‌گرفت و اجازه نمی‌داد کسی دستش را ببوسد، با هر کس که به او سلام می‌کرد دست می‌داد و هیچگاه برای خود ادعای کرامات و مکاشفات نداشت و خود را در سلک اولیاء صالحی که حجاب از پیش روی آنها برداشته شده بود نمی‌دانست. (همان، ص ۲۰۷)

غزلیهای ابن فارض حاوی اصطلاحات و الفاظی است که آن را از دیگر انواع غزل متمایز می‌کند. با نگاهی به غزلیات او با این سؤال مواجه می‌شویم که آیا غزلیهای او انسانی است یا الهی؟ در پاسخ باید گفت که در اشعار او الفاظ غزلسرایان و خمیره‌سرایان هست که در بعضی موارد دلالت آن آشکارتر و گاه خفی‌تر و کمتر است او دلبر خود را گاه به ضمیر مفرد مؤنث و گاه به ضمیر مفرد مذکر و گاه با ضمیر جمع مذکر یا مؤنث مورد خطاب قرار می‌دهد. نام محبوبه‌اش لیلی و سلمی و سعاد و... است، یعنی همان نامهای معشوقگان شعرای عرب، و تشبیهاتش همان است که در اشعار عاشقانه عربی آمده، در باب شراب هم اشعار پراکنده‌ای دارد به اضافه یک قصیده ویژه در آن موضوع. در خمریات وی طبق معمول از میکرده و خم و جام و پیاله و مستی و نشوه و نغمه و میگساران سخن می‌رود. معنی این اشعار چیست؟

آیا این همه رمزی است از عشق الهی؟ شارحان نظرشان چنین است اما واقعاً منظور شاعر چه بوده است؟ اشعاری هست که بر عشق انسانی دلالت دارد ولو عشق پاک و افلاطونی نه شهوانی و جسمانی. وی در یکی از صوفیات خود می‌گوید:

۲۲. لقد خلوتُ مع الحبيب و بيننا بِسْرٍ أرقُّ من النسيمِ إذا سَرَى
 ۲۳. و أباخ طرفي نظرةً املتها فغدوتُ معروفًا و كُنْتُ منكرًا
 ۲۴. فدُهشتُ بين جماله و جلاله غدا لسانُ الحالِ عني مُخبرًا
 ۲۵. فأدِرُّ لحاظك في محاسن وجهه تلقى جميعَ الحُسنِ فيه مصوِّرًا
 ۲۶. لو أنَّ كلَّ الحسنيِّ يكملُ صورةً و رآه كسانَ مهلاً و مُكبرًا

(شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۱۴۷)

با نگاهی به این ابیات می‌بینیم که چگونه الفاظ معروف شعرای غزل سرا مثل حبیب و محاسن و... را به کار می‌برد ولی از حبیب خداوند متعال را اراده کرده و منظور او این است که وی توانسته در خلوتی صوفیانه به چهره خداوند بنگرد و به این طریق شاعر صوفی توانسته با معرفت کامل خالق خود را نیز بشناسد و به خودشناسی نیز دست یابد حال آنکه وی پیش از آن ناشناخته بود لذا به توصیف آن محاسن الهی پرداخته که مشاهده نموده. به کارگیری بعضی الفاظ که با غزل عادی انسجام و سنخیتی ندارد بلکه فقط با معانی صوفیانه سنخیت دارد مثل معروف و منکر و حال و جلال خود دلیلی است بر اینکه ابن فارض به تغزل عادی نپرداخته بلکه این ابیات غزل صوفی است.

شارحان ابن فارض اشعاری هم که اشارات صریح جسمانی دارد تاویلات معنوی و عرفانی کرده‌اند مثلاً در این بیت:

۲۷. أهواء مهنهفاً ثقیل الرِّدْفِ کالبدر یجلُّ حسنه عن وصف

نابلسی شارح دیوان وی مهنهف را کنایه از تجلی اسماء جمالیه در حقیقت روح اعظم و ثقیل الردف را به معنی جمیع عوالم مکتوبه با قلم در لوح محفوظ و بدر را به معنی ظهور نور الهی در ظلمت اکوان گرفته است. (شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۲۰۳)

آیا طبیعی تر نیست که تصور کنیم ابن فارض در مرحله‌ای از عمرش عشق انسانی می‌ورزید. آنگاه وارد عوامل حب الهی شده است؟ آنچه این مسأله را تأیید می‌نماید پخته‌تر بودن اشعار عرفانی ابن فارض است که نشان می‌دهد در زمانی مؤخرتر سروده شده است و نیز اشعاری که می‌توان آن را به دو معنی حمل کرد.

اما ابن فارض یک رشته اشعار دارد که شکی در عرفانی بودن آن نیست. از همه مهمتر تائیه الکبری و قصیده خمربه اوست. در این دو قصیده شاعر زبان رمز به کار برده است منتهی رمزی آسان و با دلالتی روشن. تائیه چنین شروع می‌شود:

۲۸. سَمْنِي حَمِيًّا الْحَبِّ رَاحَةً مَقْلَنِي وَ كَأَنَّي مَحِبًّا مَن عَنِ الْحَبِّ جَلَّتْ

پیدا است شرابی که جامش چهره معشوقه باشد و معشوقه‌ای که از وصف حسن بالاتر است و نشوه‌ای که نه از باده بلکه از شمایل معشوق حاصل گردد استعمال و اطلاق در معانی ظاهری لفظی نیست. خمربه او نیز چنین شروع می‌شود:

۲۹. شَرِينَا عَلِي ذِكْرِ الْحَبِيبِ مَدَامَةَ سَكْرَنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ

آن چگونه باده‌ای است که پیش از آفرینش رز شاعر به یاد دوست از آن نوشیده و سرمست گردیده؟ اوصاف آن را از خود ابن فارض بشنوید:

۳۰. بِقَوْلُونَ لِي صَفِيهَا فَانْتَ بِوَصْفِهَا خَبِيرًا، أَجَلُّ عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عَلِيمٌ

۳۱. صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ وَلَطْفٌ وَلَا هَوَا وَ نَسْرٌ وَلَا نَارٌ وَ رَوْحٌ وَلَا جَسَمٌ

۳۲. تَقَدَّمَكَ كُلُّ الْكَائِنَاتِ حَدِيثُهَا قَدِيمًا وَ لَا شَكْلٌ هُنَاكَ وَ لَا رَسِيمٌ

۳۳. وَقَامَتْ بِهَا الْأَشْيَاءُ ثُمَّ لِحْكَمِهِ بِهَا احْتَجَبْتُ عَنْ كُلِّ مَنْ لَأَنَّهُ فِهِمٌ

وی در این دو قصیده رمز و تلویح را به کار گرفته. اغراض و رموز آن را از مقتضیات و احوال آن و مطابقت بین اغراضی که شاعر به کار می‌گیرد و احوال صوفیانه‌ای که می‌خواهد آن را وصف کند می‌توان فهمید. او در تائیه کبری با لفظ «الحمیاء» به حب الهی و با «الکأس» به چهره محبوبه اشاره کرده است همچنانکه با لفظ «المدامه» نیز به حب الهی اشاره نموده.

گفته می‌شود که رمز در شعر ابن فارض ظریف و دقیق است و تاویل آن باعث

۴۰. تَقَدَّمَ كَأَنَّ الكَائِنَاتِ حَدِيثُهَا قَدِيمًا وَ لَا شَكْلَ هُنَاكَ وَ لَا رَسْمَ

این محبت ازلی است و در قید زمان و مکان جای نمی‌گیرد:

۴۱. لَا قَبْلَهَا قَبْلٌ وَ لَا بَعْدُ بَعْدَهَا وَ قَسْبِيلَةُ الْاِبْعَادِ فَهِيَ لَهَا حَنَمٌ

شاعر محبت الهی را از قید زمان و مکان مبرا میداند و ثابت می‌کند که وجودش

بر همه چیز تقدم دارد.

دیگر ویژگی این محبت الهی این است که قائم به ذات است و دیگر اشیاء قائم

به آن می‌باشد و هیچ یک از اشیاء جز آن قائم به ذات نیست. این امر حقیقتی پنهان

است که به عقیده ابن فارض در قدرت فهم کسانی که بهره‌ای از ذوق نبرده‌اند

نمی‌گنجد:

۴۲. وَقَامَتْ بِهَا الْاَشْيَاءُ ثُمَّ لِحِكْمَةٍ بِهَا اِحْتَجِبَتْ عَنْ كُلِّ مَنْ لَا لَهُ فَهْمٌ

از این روی محبت الهی منبع همه کائنات و اصل وجودی اشیاء است.

حال این سؤال پیش می‌آید که آیا عشق الهی ابن فارض ناشی از ملاحظه حسی

جمال افعال الهی در عالم محسوسات است یا از معاینه نفسانی افعال الهی در غیب

یا از مطالعه قلبی جمال صفات الهی در ملکوت یا از مشاهده روحی جمال ذات در

عالم جبروت؟ حقیقت این است که هر چهار جنبه را دارد و شکی نیست که این

مراحل را تدریجاً طی کرده تا به والاترین مرحله یعنی حب جمال ذات مطلق

رسیده است.

معانی ابیات

۱. چه حسرتها کشیدم در حالیکه از تلخکامی آن گلوگیر شدم و قلبم را وقف رنج و

اندوه فراقتم نمودم.

۲. آنچه از فراقتم بر سرم آمد هلاک و نابودم ساخت، آنقدر بر فراقتم می‌گیرم تا به

وصالت رسم.

۳. اگر سزاوار این بیماری و ناتوانی هستم بدان که تو به شکر و سپاس سزاوارتری.

۴۰. تَفَدَّمْ كَلَّ الْكَائِنَاتِ حَدِيثُهَا قَدِيمًا وَ لَا شَكْلَ هُنَاكَ وَ لَا رَسْمَ

این محبت ازلی است و در قید زمان و مکان جای نمی‌گیرد:

۴۱. لَا قَبْلَهَا قَبْلُ وَ لَا بَعْدُ بَعْدَهَا وَ قَسْبِلَةُ الْإِبْعَادِ فَهِيَ لَهَا حَتْمٌ

شاعر محبت الهی را از قید زمان و مکان مبرا میداند و ثابت می‌کند که وجودش

بر همه چیز تقدم دارد.

دیگر ویژگی این محبت الهی این است که قائم به ذات است و دیگر اشیاء قائم

به آن می‌باشد و هیچ یک از اشیاء جز آن قائم به ذات نیست. این امر حقیقتی پنهان

است که به عقیده ابن فارض در قدرت فهم کسانی که بهره‌ای از ذوق نبرده‌اند

نمی‌گنجد:

۴۲. وَقَامَتْ بِهَا الْأَشْيَاءُ ثُمَّ لِحِكْمَةٍ بِهَا إِحْتَجَبَتْ عَنْ كُلِّ مَنْ لَا لَهُ فَهْمٌ

از این روی محبت الهی منبع همه کائنات و اصل وجودی اشیاء است.

حال این سؤال پیش می‌آید که آیا عشق الهی ابن فارض ناشی از ملاحظه حسی

جمال افعال الهی در عالم محسوسات است یا از معاینه نفسانی افعال الهی در غیب

یا از مطالعه قلبی جمال صفات الهی در ملکوت یا از مشاهده روحی جمال ذات در

عالم جبروت؟ حقیقت این است که هر چهار جنبه را دارد و شکی نیست که این

مراحل را تدریجاً طی کرده تا به والاترین مرحله یعنی حب جمال ذات مطلق

رسیده است.

معانی ابیات

۱. چه حسرتها کشیدم در حالیکه از تلخکامی آن گلوگیر شدم و قلبم را وقف رنج و

اندوه فراقتم نمودم.

۲. آنچه از فراقتم بر سرم آمد هلاک و نابودم ساخت، آنقدر بر فراقتم می‌گیرم تا به

وصالت رسم.

۳. اگر سزاوار این بیماری و ناتوانی هستم بدان که تو به شکر و سپاس سزاوارتری.

۴. عذابم بده و از قلبی که پذیرای رنج و ناتوانی است چیزی باقی مگذار.
۵. در سراسر زمین به دنبال پناهگاه و مکان آرامی گشتم ولی در هیچ جا امنیت و آرامش نیافتم.
۶. مجنون عامری عشق خود را فاش نمود حال آنکه من آن را پنهان نمودم تا به وجد و شادی رسیدم.
۷. اگر در روز قیامت ندا دهند که عشاق کجایند؟ خودم تنها قدم پیش می‌گذارم.
۸. و یاری می‌کند مرا در گردابهای پی در پی اسب تیزتکی که خود آن شاهد و دلیلی متقن در اصالتش می‌باشد.
۹. آیا در میان شما جوانی زنده و پویا هست که مرا از آنچه که شراب روح از ذهنم نوشیده آگاه نماید.
۱۰. شرابی که از آن نوشیدم در من اثر گذاشت شگفتا از این خمر چه کار می‌کند!
۱۱. از خود پنهان شدم ولی تو از ضمیر من پنهان نشدی از این روی غم و اندوه و شادمانیم درهم آمیخت.
۱۲. وصال و فراق با هم پیوند خورد لذا غیبت و حضورم یکسان شد.
۱۳. تو در درون رمز و راز پنهانیم پنهان‌تر از وهم و گمان در درونم هستی.
۱۴. حقیقتاً که در روز با من انس و الفت می‌گیری و در دل تاریکی شب هم بار و همدم من هستی.
۱۵. رنج و مصیبت من به خاطر توست ولی به این رنج و مصیبت اهمیتی نمی‌دهم.
۱۶. ای که مرا از درد و بیماری شفا می‌دهی در حالی که خود درد و رنج من هستی.
۱۷. روزگاری توبه نمودم ولی از زمانی که تو را شناختم توبه‌ام را شکستم.
۱۸. دوری و نزدیکی شما یکسان است پس کی (از این درد و رنج) راحت می‌شوم.
۱۹. عشق ازلی است از قدیم الایام وجود داشته هر چیزی از آن تجلی می‌یابد و سرآغاز همه چیز است.
۲۰. نهال عشق را در قلبم کاشتم و تا روز قیامت آرامش نمی‌یابم.

۲۱. عشق تو در قلبم جریان دارد چون جریان آب در ساقه.
۲۲. با محبوب خود خلوت کردم در حالیکه بین ما رمز و رازی لطیف‌تر از نسیم حاکم بود.
۲۳. به من اجازه داد که نگاهی که سالها آرزوی آن را داشتم بر او بیافکنم، با این نگاه خود را شناختم حال آنکه پیش از آن خود را نمی‌شناختم.
۲۴. از جمال و شوکت و جلال او مات و مبهوت شدم چنانکه رنگ رخساره‌ام از سر دورنم حکایت می‌کند.
۲۵. به زیبایی چهره او نیک بنگر تا ببینی که همه زیباییها در آن به تصویر کشیده شده.
۲۶. اگر همه زیباییهای دنیا در یک جا جمع شود و صورتی تشکیل دهد چون زیبایی خالق را ببیند زیان به ستایش و تسبیح او گشاید.
۲۷. من آن پسر لاغر میان گران سرین را دوست دارم که مانند ماه شب چهارده زیباییش در وصف ننگجد.
۲۸. کاسه چشمم شراب عشق و محبت به من نوشاند، گویی جام آن چهره محبوبی بود. برتر و زیباتر از عشق و محبت.
۲۹. پیش از آنکه دختر رز آفریده شود به یاد دوست شرابی نوشیدیم و بدان مست شدیم.
۳۰. به من می‌گویند آن شراب را وصف کن چرا که تو به او صافش آگاهی بله این سخن درست است.
۳۱. آن شراب صاف است ولی آب نیست لطیف است ولی هوا نیست نور است ولی از جنس آتش نیست روح است ولی در جسم نیست.
۳۲. از همه موجودات قدمت آن بیشتر است، نه شکلی دارد و نه رسم و نشانی.
۳۳. همه چیز بدان قوام یافته سپس به سبب حکمتی از ناهمان پنهان گشته.
۳۴. چه خوش است نسیم صبا، دلم هوای دوستانم را نموده چه نیکو است آن

نسیم دلاویز وقتی که به وزیدن درآید.

۳۵. روح و روانم با نوشیدن آن خمر متحیر و سرگشته شد و آن دوبا هم درآمیختند و یکی شدند و حال آنکه جرمی نداشتند.

۳۶. شرابی است که از رزگرفته نشده و چون آدم (ع) پدرماست و از رزگرفته شده ولی شراب نیست و مادر من و او یکی است.

۳۷. ظرافت و لطافت ظرفها تابع ظرافت معانی آن است و معانی به وسیله آن رشد می‌کند.

۳۸. ماء تمام جام این شراب است و خود آن شراب چون خورشید است که هلال ماه آن را می‌چرخاند و چون با آب آمیخته شود (حبابهای آن) چون ستاره نمایان می‌شود.

۳۹. این شراب صاف و زلال است ولی آب نیست و لطیف است ولی هوا نیست و نورانی است ولی از جنس آتش نیست و روح است ولی در جسم نیست.

۴۰. از همه موجودات قدمتش بیشتر است و شکل و صورت و رسم و نشانی ندارد.

۴۱. نه پیش از آن چیزی بوده و نه بعد از آن، و بر همه چیزی پیشی دارد.

منابع

۱. ابن الفارض، دیوان، حَقَّقَه و شَرَّحَه و قدم له فوزی عطوی، ط الثانية، دار صعب، بیروت، ۱۹۸۰م.
۲. بستانی، بطرس، ادباء العرب فی العصر العباسیه، دار الجیل، بیروت، بی تا.
۳. ثعالبی، ابوالمنصور، یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، ج ۱، شرح و تحقیق مفید محمد قمیحه، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق.
۴. جوده، عاطف، الرمز الشعری عند الصوفیه، دار الاندلس، ط الثانية، بیروت، ۱۹۸۳م.
۵. حلاج، دیوان، شَرَّحَ و أَصْلَحَه کامل مصطفی الشیبی، مکتبه النهضه، بغداد ۱۹۴۷م.
۶. حلمی، محمد مصطفی، ابن الفارض و الحب الالهی، دارالمعارف، مصر بی تا.
۷. دایره المعارف الاسلامیه، ج ۵، لجنه ترجمه دایره المعارف الاسلامیه، القاہرہ، ۱۹۳۳م.
۸. دایره لامعارف تشیع، ج ۴، نشر شهید سعید محبی، تهران، ۱۳۷۹.
۹. زکی، مبارک، التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق، الجزء الاول، مصر، ۱۹۳۸م.

١٥. السلمى، ابو عبدالرحمن بن محمد بن الحسين، طبقات الصوفيه بتحقيق نور الدين الشريهه، دارالكتب العربى، مصر، ١٩٥٣م.
١١. الشبلى، ديوان، دار صادر، مصر، بى تا.
١٢. ضيف، شوقى، تاريخ الادب العربى فى العصر العباسى الثانى، دارالمعارف، مصر، بى تا.
١٣. ضيف، شوقى، فصول فى الشعر و نقده، دارالمعارف، مصر، بى تا.
١٤. العوادلى، حسين، الشعر الصوفى حتى افول مدرسه بغداد و ظهور الغزالي، دارالرشيد للنشره الجمهوريه العراقيه، وزاره الثقافه و الاعلام، ١٩٧٩م.