

## حیاتِ صوفیانهٔ عمر بن فارض بر اساس تائیهٔ کبری<sup>۱</sup>

مؤلف: ژوزف اسکاتولین\*

ترجمه: اسماعیل باغستانی\*\*

### چکیده

مقاله حاضر حاصل مطالعه‌ای معاشناختی در باب قصیده تائیهٔ کبری سروده شاعر صوفی مشرب مصری عمر بن فارض است. نویسنده مقاله در آغاز با ارائه گزارشی از زندگی شاعر و شروح و تحقیقاتی که تاکنون در باب شعر و اندیشه و مشرب وی در شرق و غرب صورت گرفته به نقد آنها می‌پردازد. از نظر وی تفسیر و توضیح اشعار ابن فارض بر مینا و الگوی عرفان محیی‌الدین بن عربی - که تاکنون رواج داشته - کاری نادرست بوده و به خلط مبحث و مشرب و نتیجتاً دور شدن از شعر و اندیشه ابن فارض منجر شده است. نویسنده برای رفع این مشکل و برای مکشوف ساختن آنچه شاعر صوفی مشرب ما در صدد بیان آن بوده به الگوی معاشناسی که الگویی جدید در مطالعات ادبی است متمسک می‌شود و با تطبیق آن بر مهمترین قصیده ابن فارض، تائیهٔ کبری به نتایج قابل توجهی می‌رسد. وی در این راستا الفاظ اصلی و کلیدی قصیده را نشان و توضیح می‌دهد و از طریق آنها تفاوت میان مشرب ابن عربی و ابن فارض را روشن می‌دارد.

کلیدواژه: ابن فارض، ابن عربی، معاشناسی، فرق، وحدت، جمع، حُب، وجود، مشاهده، نفس، ذات، روح.

اشعار عرفانی که از شاعر صوفی مشرب مصری عمر بن فارض (متوفی ۶۳۲ ق / ۱۲۳۵ م در قاهره) برجای مانده، برای کسی که بخواهد طلسمات آن را بگشاید و معانی آن را فهم کند همچنان مشکل و دشواریاب است.

\*. استاد تصوف اسلامی در مرکز مطالعات عربی - اسلامی واتیکان و مؤسسه مطالعات دینی قاهره.

\*\* عضو هیئت علمی بنیاد دایرة المعارف اسلامی.

شمار فراوانی از شارحان متقدم و پژوهندگان متأخر سعی در حل این مشکل کرده‌اند اما هیچیک از آنان مدعی نیست که در این کار توفیق رفیق او بوده است. بدینگونه اشعار ابن فارض همچنان موضع نزاع (روش‌شناسی) و جدال نظری است. شاید آنچه بر پیچیدگی این مشکل افزوده، منتسب کردن ابن فارض باشد به مکتب عرفانی ابن عربی و خلط معانی و مقاصد این دو شیخ با یکدیگر، تا بدان حد که ابن فارض جز از خلال فلسفه عرفانی شیخ اکبر که به اشعار ابن فارض رنگ وحدت وجود بخشیده فهم نخواهد شد، چیزی که تا امروز ادامه دارد.

اما پرسش این است که: آیا به کار گرفتن این شیوه در فهم شعر ابن فارض، حق ریاضت‌های صوفیانه‌ای که وی تحمل کرده ادا خواهد کرد و ترجمان‌آیینی برای معانی مورد نظر او خواهد بود؟

این پرسش نقطه شروع پژوهشی است که در باب قصیده مشهور او تأیید کبری انجام داده‌ام. این پژوهش را براساس شیوه مطالعه تحلیلی معنی‌شناختی قصیده انجام داده‌ام، به این سبب که گاه توانسته‌ام معنای ابیات آن را از مابین سطور آن الهام گرفته به قدر توانایی خود، متن را با متن و بدون تکیه بر مفاهیم غریب و دخالت دادن اندیشه‌های بیگانه تفسیر کنیم.

آنچه تقدیم می‌شود چیزی بجز خلاصه‌ای از نتایجی که توانسته‌ام هنگام بحث و پژوهش به دست آوریم نیست، بنابراین امید داریم این پژوهش جستجوگران اشعار ابن فارض را سودمند افتد و نتایج بحث ما دوستداران و شیفتگان وی را خشنود سازد.

### ۱. ابن فارض و راز حیات صوفیانه

عمر بن فارض در محافل صوفیه و غیرصوفیه عربی یا غیرعربی ناشناخته نیست، وی از جمله مشاهیر و ارکان تصوف اسلامی است که «سلطان العاشقین» لقب یافته، از آن رو که در سرمستی و ترنم به عشق الهی به مقامی رسیده که هیچکس را یارای رقابت با وی نیست. اوست که ادبیات عرب را با بخشیدن مرواریدی نفیس از جنس شعر به آن، یعنی قصیده نظم السلوک، که نام دیگرش تأیید کبری است توانگر ساخته است، قصیده‌ای که خاورشناس بزرگ انگلیسی رینولد نیکلسون آن را چنین وصف کرده: «همچنان که پیش از آن نظیری برای آن وجود نداشته پس از آن نیز همانند آن بوجود نیامده است.»<sup>۲</sup>

اما با وجود این و به رغم این شهرت بی نظیر و انتشار گسترده که نصیب اشعار ابن فارض شده، منابع تاریخی در باب اخبار و سیره وی مطالب زیادی ندارند.<sup>۲</sup>

ابوالقاسم عمر بن فارض که اصلاً حموی است ولی زادگاه و محل زندگی وی مصر است و در قاهره وفات کرده، در چهارم ذی القعدة سال ۵۶۷هـ / ۱۱۸۱م متولد شد. همه شرح حال نگاران وی اتفاق دارند که نام او «عمر» و کنیه اش «ابوالقاسم» یا «ابوحفص» است، وی پسر ابوالحسن علی بن مرشد بن علی و لقبش «شرف الدین» است.

ابن فارض همزمان با حوادث بزرگی می زیست که در روزگار «ایوبیان» به وقوع پیوست. وی در ایام صعود صلاح الدین یوسف بن ایوب به قلعه مجد و شکوه، بالید، و در سایه المَلِک الکامل در مصر زندگی کرد، و چند سالی پیش از برافتادن دولت ایوبیان به دست ممالیک وفات یافت.

گفته می شود پدر وی، ابوالحسن علی اهل حماة در بلاد شام بود (از اینرو او را حموی الاصل گفته اند) به مصر آمد (سبب هجرتش را یاد نکرده اند) جایی که خداوند عمر را به او عطا کرد. ابوالحسن در علم فقه کار می کرد تا آنجا که فقهی نامدار گردید خاصه در اثبات حقوق زنان که خداوند بر مردان واجب (فرض) کرده است. او در دربار حکام به این کار اشتغال داشت، بدینگونه نایب الحکومه شد و لقب «فارض» بر نام اصلی اش غلبه یافت و بعدها پسرش عمر - «ابن فارض» - لقب گرفت. بعدها از ابوالحسن خواسته شد مقام قاضی القضااتی را به عهده گیرد که والاترین منصب های حکومتی بود، اما او عبادت در تالار خطابه جامع ازهر را ترجیح داد و تا هنگام مرگ به همین شیوه زیست. این گزارشها اگر دلالت بر چیزی داشته باشند، همانا نشان دادن این نکته است که خاندان ابن فارض با حیات علمی و عرفانی بیگانه نبوده است. پدرش اهل علم و تقوا بود، چندان که زهد و اعتکاف را بر استغراق در شهرت و جاه طلبی ترجیح داد. نیای وی «مرشد» لقب داشت که نشان می دهد شیخ، مشهور و صاحب طریقه و مرشد مریدانی بوده است.

بدینگونه چندان غریب نخواهد بود که پدرش نخستین کسی باشد که به پرورش علمی و دینی فرزندش توجه کرده است. از جمله مطالبی که نواده ابن فارض، علی، ذکر کرده این است که شاعر ما سیر و سیاحت صوفیانه خویش را خیلی زود آغاز کرده است. بر این اساس عمر به وادی المستضعفین در الْمُقَطَّم که کوهی است در مشرق قاهره می رفت و از آنجا به سراغ پدرش باز می گشت که وی را ملزم کرده بود به همراه وی در

مجالس قضا، و مجالس علمی حاضر شود.<sup>۴</sup> کما اینکه مورخ معاصر وی، زکی‌الدین عبدالعظیم مُندری در شرح حال ابن فارض خاطر نشان کرده است که او تحت نظر یکی از بزرگترین محدثان عصر خود، یعنی ابومحمد قاسم بن عساکر، علامه شافعی مذهب و صاحب کتاب تاریخ دمشق به تعلّم علم حدیث پرداخته است. همچنین ابن فارض مذهب شافعی داشت و از همین رو به شافعی مُلقّب شده است.<sup>۵</sup>

در منابع تاریخی همچنین تأکید شده است که ابن فارض برهه‌ای از حیات خویش را بر وفق عادت صوفیه و در طلب فیض الهی که در مصر قابل حصول نبود در مجاورت مکه مکرمه گذرانده است.<sup>۶</sup> در آنجا، در درّه‌های مکه، پانزده سالی زیست - وی در سال ۶۱۳ هـ / ۱۲۱۶ م در دهه سوم عمر خود به مکه رفت و به سال ۶۲۸ هـ / ۱۲۳۱ م که در دهه چهارم عمر خود به سر می‌برد، در دوره اوج رشد جسمی و روحی اش به مصر بازگشت.

این دوره از عمر خود را به سیر و سیاحت و عبادت و عزلت گذراند، تا سرانجام فتوحی نصیب وی شد و گرنامه‌ترین آرزوهایش متحقق گردید. شاهد بیّن ما در این باب اشعار خود اوست، آنجا که به سرمستی خود از این فتوح مترنّم می‌شود و شوق و محبت خود را به اماکن حجاز ربط می‌دهد. چنانکه می‌سراید:

یا سَمیری رُوّح بِمَکة رَوحی      شادِیا اِنْ رَغِیْتُ فِی اِسعادی  
کان فیها اُنسی و مِعراجُ قُدسی      و مُقامی المقامُ و الفتحُ بُادی<sup>۷</sup>

ابن فارض پس از بازگشت به مصر چندان عمر نکرد چنانکه چهار سالی پس از آن در روز سه شنبه دوم جمادی الاولی سال ۶۳۳ هـ / ۱۲۳۵ م وفات کرد و در روز بعد در جوار مسجد معروف به عارض که اقامتگاهی در کوه مذکور بود مدفون گشت.

ابن فارض واپسین برهه حیات خود را در تالار خطابه مسجد ازهر - نظیر کاری که پدرش انجام داده بود - به عبادت و اعتکاف و عزلت گذراند. گفته می‌شود وی بارها هدایا و عطایای سلطان الملک الکامل را که از سرسخت‌ترین شیفتگان و مهمترین تقدیرکنندگان وی بود رد کرد.<sup>۸</sup> شیخ دیوان خود را از حیث تدوین و املا در همین برهه تکمیل کرد. این دیوان عبارت بود از مجموعه بیست قصیده که از حیث طول و تعداد ابیات متفاوت بودند و تقریباً ۱۶۴۴ بیت را شامل می‌شدند.<sup>۹</sup> قصیده «نظم السلوک» از بارزترین این قصاید است در ۷۶۱ بیت که به سبب اینکه قافیه آن «تاء» است و برای متمایز کردن آن از تائیه دیگری از همو، با تعداد ابیات کمتر، به «التائیه الکبری» نیز شهرت دارد.

سزاوار گفتن است که از ابن فارض جز دیوانش چیز دیگری به یادگار نمانده، نه رساله‌ای و نه کتابی از او در دست است که بتوان به کمک آن مسلک صوفیانه وی را توضیح داد. به خلاف معاصر دیگرش، شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی (۶۳۸ هـ / ۱۲۴۰ م) که دریایی سرشار از تألیفات در انواع علوم از او برجای مانده است. و همین مسئله است که فهم دیوان ابن فارض را به مشکلی سنگین و آزاردهنده مبدل کرده است. گویی وی گونه‌ی بیانی دیگری را برای تعبیر از اسرار و فتوحات عرفانی که قلبش را فراگرفته بود پیدا نکرده است و پس از آنکه این اسرار و فتوحات را در اشعارش به ودیعت نهاده با دلی سرشار از اسرار حیات صوفیانه و در حالی که آثار سلوک عرفانی خود را برای پسینیان به یادگار نهاده بود به جانب حبیب‌اعلی رهسپار شده است. بی‌گمان از صادقانه‌ترین سخنانی که درباره‌ی ابن فارض گفته شده ابیاتی است که نوادش علی بر ضریحش نوشته است:

جُزْ بِالْقَرَفَةِ تَحْتَ ذَيْلِ الْعَارِضِ  
 وَقُلْ: السَّلَامُ عَلَيْكَ، يَا ابْنَ الْفَارِضِ  
 أَبْرَزْتَ فِي نَظْمِ السَّلُوكِ عَجَابًا  
 وَكَشَفْتَ عَنِّي سِرَّ مَصُونٍ غَامِضِ  
 وَشَرِبْتَ مِنِّي كَأْسَ الْمَحَبَّةِ وَالْوَلَا  
 فَرَوَيْتَ مِنِّي بَحْرًا مُّحِيطًا فَائِضًا<sup>۱</sup>

همین، سرّ مَصُونِ غَامِضِ شاعر صوفی ماست که در این بحث کوشیده‌ایم پاره‌ای روشنی بر آن بیفکنیم و ما نیز از دریای محبت و ولایتی که ابن فارض از آن سیراب شده بود جرعه‌ای بنوشیم.

۲. پژوهشهایی که در باب شعر ابن فارض انجام شده

شعر ابن فارض اعجاب و توجه کثیری از پژوهندگان عرب و عجم را در شرق و غرب برانگیخته است. چندان که پژوهنده خود را در برابر کتابخانه بزرگی می‌بیند که می‌توان از آن به «کتابخانه ابن فارض» تعبیر کرد، که مشحون است از شروح و مطالعاتی که طی قرون تاکنون پیرامون وی انجام شده. در اینجا مجال عرضه تفصیلی هریک از این کارها وجود ندارد، لیکن به ذکر اهم آنها و اهم قضایا و مسائلی که حول شعر ابن فارض مطرح شده بسنده می‌کنیم.

الف. شروح و پژوهشهای شرقی

هیچ دیوانی به اندازه دیوان ابن فارض مورد توجه شارحان قرار نگرفته است. کثیری از شارحان به توضیح معانی لغوی و عرفانی تمام یا بخشی از دیوان وی پرداخته‌اند. شمار اندکی از این شروح چاپ شده و بسیاری از آنها همچنان به صورت دست‌نویس باقی مانده است.

به عنوان مثال پاره‌ای از اهم شروح دیوان وی را در اینجا یاد می‌کنیم:

۱. شرح التائیة الكبرى از سعیدالدین فرغانی (۶۹۹ هـ. / ۱۲۹۹ م) تحت عنوان:

منتهی المدارک.<sup>۱۱</sup>

۲. شرح التائیة الكبرى از عبدالرزاق بن احمد کاشانی (۷۳۰ هـ. / ۱۳۳۰ م) تحت

عنوان: کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدرّ.

۳. شرح التائیة الكبرى و المیمیة (الخمیره) از داود بن محمّد قیصری (۷۵۰ هـ. /

۱۳۵۰ م) (دست‌نویس).

۴. شرح دیوان از بدرالدین حسین البورینی (۱۰۲۴ هـ. / ۱۶۱۵ م).

۵. شرح دیوان از عبدالغنی نابلسی (۱۱۴۳ هـ. / ۱۷۳۱ م) تحت عنوان: کشف السرّ

الغامض فی شرح دیوان ابن الفارض.

۶. شرح دیوان گردآورده رشید غالب الدحداح لبنانی که در طی آن تمام شرح

بورینی را نقل کرده و گزیده‌هایی از شرح نابلسی را بدان افزوده، وی در آغاز آن دیباچه

دیوان و در آخر آن عینیه و میمیّه ابن فارض را اضافه کرده که همگی کار نواده ابن

فارض، علی است.<sup>۱۲</sup>

۷. از شروح جدید شرح امین الخوری موسوم به جلاء الغامض فی شرح دیوان ابن

الفارض را یاد می‌کنیم که بارها در بیروت چاپ شده، آخرین بار به سال ۱۹۱۰، و

سرانجام، تحقیق و شرح دیوان ابن الفارض از دکتر عبدالخالق محمود عبدالخالق یاد

می‌کنیم که در سال ۱۹۸۴ م در قاهره به چاپ رسیده است. در عین حال گفتنی است که

این شرح‌های متأخر چیز جدیدی در بر ندارند بلکه اغلب تلخیص شروح پیشین

محسوب می‌شوند.

در کنار این شرح‌ها، در مشرق زمین پاره‌ای مطالعات درباره ابن فارض صورت

گرفته که مهمترین آنها عبارتند از:

۱. ابن الفارض و الحبّ الالهی که رساله دکتري دکتر مصطفی محمّد حلمی است. این

رساله پژوهشی اساسی و تمام و کمال است در باب حیات و ریاضت‌های صوفیانه ابن فارض.

۲. شعر عمر بن الفارض، دراسة فی فنّ الشعر الصوفی، از دکتر عاطف جودت نصر که چیز زیادی بر پژوهش دکتر مصطفی حلمی نمی‌افزاید.<sup>۱۳</sup>

ب. پژوهشهای غربی

دیوان ابن فارض چنان که مورد توجه شارحان و پژوهندگان شرقی قرار گرفته، از انتشار و شهرت گسترده‌ای در میان خاورشناسان غربی نیز بهره‌مند شده است. پاره‌ای از اشعار ابن فارض از جمله اولین متون عربی است که به دست دانشمند هلندی فابریسیوس (Fabricius) ترجمه و در سال ۱۶۳۸ م منتشر شده است. پس از آن نیز شماری از خاورشناسان در سده گذشته نخستین ترجمه‌ها را از اشعار ابن فارض به عمل آورده‌اند. از جمله هامر پورگشتال (Hammer-Purgstall) که نخستین کسی بود که تائیه کبری را در سال ۱۸۵۴ تماماً به آلمانی ترجمه کرد.<sup>۱۴</sup> اما ترجمه وی دقیق و امانتدارانه نبود، تا آنجا که خاورشناس دیگر، دانشمند انگلیسی رینولد نیکلسون (Reynold Nicholson) درباره آن نوشت: «از کسی که دست به ترجمه متنی ادبی می‌زند انتظار می‌رود که بکوشد آن متن را فهم کند.»<sup>۱۵</sup> به رغم این تلاشها، می‌توانیم بگوییم: ابن فارض تا آغاز این سده همچنان نزد غربیان شبه مجهول باقی ماند.

از جمله کسانی که توجه دوباره به شاعر صوفی مصری را موجب شد خاورشناس ایتالیایی، کشیش ایگنازیو دی ماتئو (Ignazio di Matteo) بود که به ترجمه‌ای جدید از تائیه کبری به زبان ایتالیایی دست زد، همراه با مقدمه‌ای مهم در فهم مسلک (عقیده) عرفانی ابن فارض.<sup>۱۶</sup> هم این ترجمه بود که دیگر خاورشناس ایتالیایی، یعنی کارلو نلینو (Carlo Nallino) را به میدان مجادله وی کشاند، چندان که ترجمه دی ماتئو و فهم او از شعر ابن فارض عارف را مورد نقد قرار داد و ملاحظات با اهمیتی حول ابن فارض و تصوف اسلامی عرضه کرد.<sup>۱۷</sup> به دنبال این مجادله، خاورشناس انگلیسی نیکلسون (Nicholson) به ترجمه و توضیح بخش اعظمی از تائیه کبری، حدود سه چهارم آن و برخی قصاید کوتاه ابن فارض اقدام کرد.<sup>۱۸</sup> سرانجام خاورشناس انگلیسی دیگر آرتور جان آربری (Arthur John Arberry) به تحقیق دست‌نویس دیوان ابن فارض که در مجموعه چیستریتی (Chester Beatty Collection) ناشناخته مانده بود پرداخت و

ثابت کرد که این نسخه کهن‌ترین نسخه دیوان شاعر است و با نسخ دیگر دیوان ابن فارض که در مشرق زمین متداول است تفاوت‌هایی دارد، و این نکته بی‌شک آگاهی با اهمیتی درباره شاعر بود. آربری این دیوان را همراه توضیحات لغوی و عرفانی، در هیئت کاملترین کاری که درباره ابن فارض شده منتشر ساخت.<sup>۱۹</sup>

در کنار این شرحها و پژوهشها، مجموعه‌ای از مقالات به چاپ رسیده که وجوه گونه‌گون شعر ابن فارض را مورد توجه قرار داده است. از جمله باید از مقاله خاورشناس فرانسوی، لویی گارده (Louis Gardet) یاد کنیم که ابن فارض را در پرتو فلسفه وحدت وجود تفسیر کرده است.<sup>۲۰</sup> عیسی بُلَّاطَه (Issa Boullata) نیز در زندگینامه‌ای که از ابن فارض نوشته، بسیاری از اخبار و روایات موجود درباره شاعر را به نقد کشیده و خواسته است صادقانه‌ترین و نزدیکترین تصویر از زندگی شاعر را ترسیم کند.<sup>۲۱</sup>

از مطالعه مجموع این شرحها و تحقیقات ملاحظه می‌شود که اینجا قضیه و مسئله بنیادینی وجود دارد که در معرض مناقشه و مجادله و تضارب آراء قرار گرفته است و این مسئله، همان مسئله عام در تصوف اسلامی، خاصه پس از شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی است، و آن اینکه:

آیا ابن فارض از شاگردان مکتب ابن عربی موسوم به مکتب «وحدت وجود» بوده است؟ و معنای وحدت وجود این است که وجود عبد در نهایت در وجود ربّ فانی می‌شود تا جایی که عبد وجودی جز وجود واحد که وجود ربّ است نمی‌شناسد.<sup>۲۲</sup> یا اینکه وی از شاگردان مکتب «وحدت شهود» است؟ منظور از وحدت شهود این است که آگاهی عارف در مشاهده یا شهود ربّ متلاشی می‌شود تا آنجا که چیزی به عنوان آگاهی شخصی برای وی باقی نمی‌ماند و او جز ربّ چیزی نمی‌بیند بی‌آنکه منکر تمایز وجود خود از وجود ربّ شود.

در پاسخ این پرسش، می‌توانیم شارحان و پژوهندگان ابن فارض را به دو دسته تقسیم کنیم: در دسته اول کسانی را می‌یابیم که اشعار ابن فارض را در پرتو فلسفه ابن عربی یعنی فلسفه وحدت وجود بازخوانی می‌کنند. چندان که فرقی میان این دو، جز در نحوه تعبیر نمی‌بینند و می‌گویند دیوان ابن فارض چیزی جز تصویر شاعرانه فلسفه وحدت وجود نیست که کاملترین صورت فکری و تعبیری آن را در مؤلفات ابن عربی می‌یابیم، حتی برخی از اینان این روایت قدیمی را که بر اساس آن ابن فارض شاگرد



ابن عربی بوده است تصدیق می‌کنند، گرچه مطالعات جدید بطلان این مُدّعا را اثبات کرده است. شارحان کهن اشعار ابن فارض را، نظیر سعیدالدین فرغانی و عبدالرزاق کاشانی و عبدالغنی نابلسی که منسوب به مکتب ابن عربی‌اند، می‌توانیم از پژوهندگان جدید، ایگنازیو دی ماتیو و لویی گارده و عاطف جودت نصر را به این دسته منضم کنیم.

اما در مورد دسته دوم، در این دسته کسانی را می‌بینیم که بر آنند که اتحاد یا وحدتی که ابن فارض در اشعارش وصف می‌کند وحدت شهود است نه چیز دیگر. ابن فارض صوفی شاعری است که به فنای کامل در ذات بارینتعالی رسیده تا آنجا که همه موجودات، جز ریش منهدم گشته‌اند. تعبیرات وی نیز تعبیراتی شاعرانه است که نباید آنها را تعبیرات فلسفی تلقی کرد. پاره‌ای از مدافعان کهن ابن فارض، نظیر جلال‌الدین سیوطی (۹۱۱ هـ / ۱۵۰۵ م)، و برخی از پژوهندگان متأخر همچون نلینو و نیکلسون و آربری و مصطفی حلمی و عبدالخالق محمود عبدالخالق را می‌توانیم به این دسته منضم کنیم. اما ملاحظه کردیم که این مؤیدان ابن فارض نمی‌توانند ریاضت‌های صوفیانه‌ی وی را جز با اتکا به تعبیرات وحدت وجودی شرح کنند. از همین روست که در نوشته‌های آنها تعبیراتی چون: وجود واحد و ذات واحد و روح کلی و نفس کلیه و... به فراوانی به کار می‌رود، چیزی که موجب شده خاورشناس انگلیسی نیکلسون ضمن بعید شمردن اندیشه وحدت وجود از ساحت شعر ابن فارض، چنین بگوید:

آیا ابن فارض قائل به وحدت وجود بود؟ گمان نمی‌کنم، اما وی در چنان حالت وحدت دائم و پیوسته‌ای به سر می‌برد که گفته می‌شود به آن رسیده بود و نمی‌توانست به زبانی جز زبان وحدت وجود تکلم کند.<sup>۲۳</sup>

در هر حال، میزان ابهام و غموض چنین تعبیراتی مخفی نیست، چیزی که شعر ابن فارض بدان موصوف و همچنان با آن مرتبط است. اینک به ریشه و اساس مشکل شعر ابن فارض می‌رسیم.

اول - دشواری فراوان زبانی، به این سبب که شعر ابن فارض سهل‌الوصول و آسان فهم نیست، زیرا وی شاعری است ماهر و مبتکر و استاد در صناعت خود، یعنی صناعت شعر. در این مورد شکوه‌های زیادی را ملاحظه کردیم. واقعیت این است که کثیری از ابیات اشعار وی در حکم لغز و چيستانی است که حل آن بر هر شارحی دشوار می‌آید. مثلاً فرغانی درباره بیت پنجاه و پنجم تأئیه می‌گوید: قرائت آن از حیث اعراب به بیست وجه ممکن است و همگی هم صحیح است.<sup>۲۴</sup>

آنچه بر پیچیدگی این مشکل می‌افزاید - چنانکه گفتیم - این است که کتاب دیگری غیر از دیوان شعر از ابن فارض در دست نداریم، بنابراین نمی‌توانیم برای فهم شعرش از شرح خود او کمک بگیریم، برخلاف ابن عربی، همصر او که اندیشه خود را در تألیفاتی پرشمار شرح کرده است. به همین دلیل محروم از گزارشهایی هستیم که ما را به شناخت منابع بینش صوفیانه ابن فارض دلالت و ارشاد کنند.

دوم - در کنار دشواری زبانی، مشکل دیگر، مدلول و مفهوم انفاظی است که شاعر، ریاضت‌های عارفانه خویش را در قالب آنها بیان کرده است، نظیر: اتحاد - وحدت - جمع و اینکه شاعر از آنها چه اراده کرده؟ شارحان وی در مورد آنها اختلاف نظر دارند. سوم - در نهایت سیر خود، میان آنچه گفته و نوشته شده، پژوهنده به «خود متن» شعر ابن فارض می‌رسد در حالی که می‌پرسد: آیا راهی برای رسیدن یا نزدیک شدن - اگر تعبیر درستی باشد - به آنچه در خاطر شاعرمان هنگام سرودن این اشعار می‌گذشته وجود دارد؟ چنین می‌نماید که چنین راهی نخست لازم است از سیر مطالعه دقیق خود متن بگذرد، به این صورت که پیش از توسل به تعبیرات و مفاهیم غریب یا بیگانه، که جز پیچیده‌تر کردن اشعار کاری از آنها بر نمی‌آید، به «شرح متن به کمک خود متن» پرداخته شود.

بدینگونه باید متوجه باشیم که در اینجا پیش از شرح و تفسیر شعر نیاز مبرمی به تشریح و توضیح متن شعر و معانی الفاظ و مفردات آن وجود دارد.

### ۳. روش بحث: روش معناشناسی

از جمله مهمترین مقتضیات هر بحث و پژوهش علمی، مشخص کردن هدف و شیوه مطلوب و ایده آل رسیدن به آن است. آنگاه که می‌بینیم صعوبت فهم اشعار ابن فارض غالباً به غموض مدلولات الفاظ و تعبیرات آنها باز می‌گردد، برماست که به پژوهشی دست بزنیم که دلالات این الفاظ و تعبیرات را توضیح دهد.

از اینرو بر ما روشن شد که اتخاذ روش معناشناسی مناسب‌ترین وسیله برای هدف این پژوهش است. معروف است که هدف بنیادین روش معناشناسی عبارت است از توضیح معانی متن و الفاظ و تعبیرات آن، آنچنانکه در بافت خود متن وارد شده، بدون دخالت دادن مفاهیم بیگانه یا متن در آن.

روش معناشناسی بر دو اصل اساسی استوارست که لازم است مفروض گرفته شوند.

الف) اصل اول همان اصل زبانی است که حکم می‌کند به ضرورتِ همسخنی میان عناصر سه‌گانه هر واژه‌ای که معنایی دارد و «مثلث معنایی» نامیده می‌شود؛ بدین صورت:

۱. اصوات داللتگر: مثل نان.

۲. معنای مقصود: مفهوم نان.

۳. شیء مورد نظر: نان واقعی.

روشن است که اگر این اصل نبود امکان مکالمه و تفاهم به زبان بشری بگلی از میان می‌رفت.

ب) و اما اصل دوم عبارت است از میزان صداقت شاعر در نحوهٔ تعبیر خود تا بتوانیم از خلال الفاظ و تعبیرات وی معانی مورد نظر او را دریابیم، بدینگونه آنچه به ذهن او خطور کرده را بصورت به هم پیوسته ادراک می‌کنیم و اگر شاعر در مرتبهٔ پایینی از صداقت باشد، از خلال یک عمل تحلیلی دقیق روشن خواهد شد.

پژوهش ما اثبات می‌کند که زبان ابن فارض تا آنجا صادقانه، منسجم و یکنواخت است که موجب می‌شود در روایت نواده‌اش علی که در دیباجهٔ خود مدعی شده که جدش دیوانش را در مقاطع زمانی پراکنده‌ای میان حضور و غیبت املا کرده تردید کنیم. زبان این قصیده چنان که می‌نماید زبانی است از آغاز تا پایان هموار و حساب شده و منسجم.

بدینگونه هدف بحث و پژوهش ما روشن است: نخست، نشان دادن ساختار و اجزای اصلی قصیده که مشخص‌کنندهٔ مراحل سفر صوفیانهٔ شاعر است، دو دیگر، اقدام به توضیح معانی الفاظ و تعبیرات اساسی آن در چارچوب این ساختار و اجزای آن، زیرا شاعر از خلال آنهاست که سلوک صوفیانهٔ خویش را بیان می‌کند. هدف نهایی پژوهش حاضر هم بازخوانی متن است به کمک خود متن و نیز شرح متن با خود متن. تطبیق روش معناشناسی براساس آنچه کتابهای تخصصی وصف می‌کنند بر این موضوع<sup>۲۵</sup> گذر از مراحل ذیل را طلب می‌کند:

۱. فراهم کردن قاموسی از مجموعه الفاظ قصیده.

۲. تعیین معانی بنیادین (Basic meaning) این الفاظ و گزینش الفاظی که از بسامد تکرار و اهمیت بیشتری برخوردارند.

۳. تعیین معنای ارتباطی (Relational meaning) این الفاظ که معنایی است که هر لفظ در ارتباطش با الفاظ دیگر یعنی در ارتباط متنی کسب می‌کند.

۴. روشن کردن زمینه اصلی معنایی (Semantic fields)، جایی که مجموعه‌ای از الفاظ مرتبط با هم گرد می‌آیند، همراه با مشخص کردن واژه مرکزی (Focus-word) در هر قلمرو دلالتی، که واژه‌ای است که دیگر الفاظ آن قلمرو دلالتی در پیرامون آن انتظام می‌یابند.

۵. و سرانجام تعیین واژه مرکزی (Focus-word) که در ناحیه مرکزی هر شعر قرار می‌گیرد، و عبارت از واژه‌ای است که مجموع قلمروهای دلالتی را گرد خود جمع می‌کند و آنها را در چارچوبی فراگیر وحدت می‌بخشد.

#### ۴. مهمترین نتایج مطالعه معناشناختی تأییه کبری

نتایجی که از تطبیق روش معناشناسی بر متن تأییه کبری به دست آوردیم پرتویی بر فهم ریاضت‌های صوفیانه این فارض می‌افکند که بسا کسانی را که به پژوهشهایی جدیدی از این دست می‌پردازند سودمند افتند. نتایج به دست آمده را می‌توانیم چنین خلاصه کنیم:

#### ۴-۱. نتیجه اول: ساختار قصیده

تعیین ساختار قصیده تأییه کبری که از طویل‌ترین قصاید ادبیات عرب و مشتمل بر ۷۶۱ بیت است چندان آسان نیست. در آغاز به نظر می‌رسد که ابیات قصیده بی‌هیچ نظم و نسق روشنی در پی هم می‌آیند و شاعر گویی از یک تصویر به تصویر دیگر منتقل می‌شود و ضمائر متکلم و مخاطب و سپس غایب را بدنبال یکدیگر بی‌هیچ رابطه واضحی به کار می‌برد. پاره‌ای از پژوهندگان تلاش کرده‌اند ساختار قصیده را توضیح دهند و به نتایج مختلف و متضادی رسیده‌اند، کسانی چون سعیدالدین فرغانی، شارح بزرگ تأییه، و نیز پژوهندگان جدید نظیر نلینو و نیکلسون و آربری. خرده‌ای که بر کار آنها می‌توان گرفت این است که برای تقسیم قصیده پایه و اساس روشنی تعیین نکرده‌اند و هریک از آنها برحسب دیدگاه خاص خود عمل کرده است. اما از نظر ما سرشت تأییه تنها بیان ریاضت‌های صادقانه شاعر است، و از اینرو اصل ذیل را مبدأ تقسیم خود قرار داده‌ایم.

نخست از مقاطعی از قصیده بحث می‌کنیم که در آنها توصیف حالت وحدت عرفانی در وسیعترین صورت آنها یاد شده است. سپس سایر ابیات پیش و پس از آن مقاطع را

بعنوان درآمدی بر این وحدت یا نتیجه و یا تفسیر آن منظم می‌کنیم. آنچه کار ما را در این باب سهولت می‌بخشد این است که ابن فارض خود مراحل ریاضت‌های صوفیانه خود را با نام‌گذاری‌های روشنی مشخص کرده است:

۱. فرق: در این مرحله شاعر عارف حالت تفرقه و تمایز میان خود و محبوب خود را وصف می‌کند.

۲. وحدت: در این مرحله شاعر حالت وحدت میان خود و محبوبش را وصف می‌کند.

۳. جمع: و در این مرحله شاعر به وصف حالت وحدت و یکی شدن خود با کل موجودات می‌پردازد.

براساس این اصل می‌توان قصیده را به ده واحد اصلی و هر واحد را به چند واحد کوچکتر دیگر تقسیم کرد. درستی این تقسیم از نتایج حاصل از بقیه پژوهشمان در الفاظ قصیده که با این تقسیم هماهنگ است روشن می‌شود، کما اینکه دیدیم که تسلسل واحدهای قصیده تسلسلی ساکن نیست بلکه تسلسلی متحرک (دینامیکی) میان مراحل سه گانه فرق و وحدت و جمع است، و نیز حرکتی صعودی و گشوده به سوی آفاق یرتر و گسترده‌تر است. بدینگونه سلوک شاعر عارف تصویر یک سفر است، تصویری که نزد صوفیه شناخته شده است.

این سفر از فرق آغاز می‌شود و در آخر به باطن منتهی می‌شود به «بحار جمع»، چنانکه خود شاعر می‌گوید:

و حُضْتُ بِحَارِ الْجَمْعِ، بَلْ غُصْتُهَا عَلَيَّ إِذْ

فِرَادِي، فَاسْتَخْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةٍ<sup>۲۶</sup>

(۷۲۵)

از قله و اوج ریاضت‌های صوفیانه ابن فارض، نقشه سفر روحی او با همه اختلاف مراحل، اما وحدت مقصد روشن می‌شود، چیزی که در آغاز در پرده ابهام بود. با این تقسیم توانسته‌ایم مقاطع اصلی را در بافت قصیده مشخص کنیم. چیزی که به ما در مطالعه الفاظ قصیده در ضمن بافت طبیعی آن کمک خواهد کرد.

۴-۲. نتیجه دوم: واژه حُب در تأییه کبری

ابن فارض در ادبیات عرفانی و غیرعرفانی عربی به «سلطان العاشقین» شناخته

می‌شود تا آنجا که دکتر مصطفی حلمی عنوان کتاب خود را درباره‌ی وی ابن الفارض و الحُبّ الالهی نهاده است. و بسیاری از پژوهندگان معتقدند که وی شاعر حُبّ یا عشق الهی است. بنابراین لازم است مطالعه‌ی خود را از توضیح جایگاه و گستره‌ی واژه حُبّ در تأییه آغاز کنیم.

به همین منظور از مجموع واژگان قصیده، هجده ریشه لغوی را اختیار کرده‌ایم که همگی در معنای حُبّ مشترکند. در طی بحث خواسته‌ایم بسامد تکرار هر ریشه با مشتقات آن و نیز مقدار اهمیت و ارزش آن را در قصیده تعیین کنیم. در نهایت، بحثمان به اثبات این نکته منتهی می‌شود که در تأییه سه ریشه لغوی وجود دارد که واجد مرکزیت واضحی در «قاموس حُبّ» در قصیده هستند. یعنی:

۱. ریشه (ح-ب-ب): و مشتقات آن نظیر حُبّ، محبّت، حبیب و...

۲. ریشه (ه-و-ی): و مشتقات آن نظیر هوی، اهواء، هوی، یهوی و...

۳. ریشه (و-ل-ی): و مشتقات آن نظیر ولاء و لایه، ولی و...

وقتی این ریشه‌های سه‌گانه را با هم مقایسه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که ریشه (و-ل-ی) معنا و کاربرد گسترده‌تری در قصیده تأییه دارد، گرچه بیش از دو ریشه دیگر تکرار نشده است. واقعیت این است که این ریشه در هر سه مرحله سفر این فاضل عارف به کار برده شده و در مرحله آخر یعنی جمع از کاربرد ویژه‌ای برخوردار است. اما ریشه (ه-و-ی) فقط در مرحله فرق به کار برده شده، و ریشه (ح-ب-ب) در دو مرحله فرق و اتحاد به کار برده شده جایی که شاعر کشف می‌کند که حُبّ او نسبت به محبوبش در واقع حُبّ به خودش است، بنابراین می‌گوید:

و مازلت إياها و إياي لم تنزلْ ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحببت<sup>۲۷</sup>

(۲۶۲)

اگر بپرسیم آیا دلیلی برای کاربرد خاص ریشه (و-ل-ی) وجود دارد، در خواهیم یافت که این ریشه معنای پیوند و لاء و ولایت را القا می‌کند که برآمده از میثاق ازلی موسوم به «میثاق ولاء» است و در این آیه قرآن بدان اشاره شده: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (سوره اعراف، آیه ۱۷۲).

معروف است که این آیه تأثیر عمیقی بر دیدگاه صوفیه از عهد شیخ الطائفه ابوالقاسم جنید (۲۹۸ هـ / ۹۰۵ م) به بعد نهاده است. جنید و مشایخی غیر از او عقیده داشتند که

سفر عارف با شهادت به این توحید در ازل آغاز می‌شود و به بازگشت به مشاهده خود در روز قیامت در ورای هرگونه حجابی، منتهی می‌شود.

ابن فارض هم با همین دیدگاه توافق دارد؛ زیرا پیوند و لاء را اینگونه وصف می‌کند که با اخذ «میثاق و لاء» در ازلیت آغاز شده است، چنانکه می‌گوید:

مُنْحِتٌ وَلَاهَا، يَوْمَ لَا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ      بَدَتْ، عِنْدَ أَخْذِ الْعَهْدِ، فِي أَوْلَيْتِي<sup>۲۸</sup>

(۱۵۶)

و این پیوند تا هنگام رجوع به مظهر کمال آگاهی در مرحله جمع همواره با اوست. چنانکه گوید:

فَعَتَى بَدَا فِي الذَّرِّ فِيَّ الْوَلَا وَلِي      لِيَانُ أَثْدَى الْجَمْعِ مِنِّي دَرَّتِ<sup>۲۹</sup>

(۵۰۳)

بدینگونه در مرحله جمع ابن فارض به زبان حُب و هوی سخن نمی‌گوید، بلکه تنها به زبان و لاء تکلم می‌کند و به نظر می‌رسد که ریشه (ح-ب-ب) در ادراک شاعر حاوی نوعی ثنویت است که سزاوار مرحله جمع است. زیرا حُب دائماً حرکت میان دو چیز را القا می‌کند، حتی در مرحله وحدت جایی که شاعر کشف می‌کند که حُب او به محبوبش حُب خود به ذات خود است، جایی که می‌گوید «ذاتی لذاتی احببت». از بحث در باب لغت حُب به این نتیجه می‌رسیم که مرحله حُب قله سلوک عرفانی ابن فارض نیست. این نکته در ابیات خود شاعر بهتر منعکس شده است:

فَتَى الْحُبِّ! هَا قَدْ بِنْتُ عَنْهُ بِحُكْمِ مَنْ      يِرَاهُ حِجَاباً فَالْهُوَى دُونَ رُتْبَتِي  
و جَاوَزْتُ حَدَّ الْعِشْقِ، فَالْحُبُّ كَالْقَلْبِي      وَ عَنِ شَأْوِ مِعْرَاجِ اتِّحَادِي رِحْلَتِي<sup>۳۰</sup>

(۲۹۴ و ۲۹۵)

روشن است که در این ابیات حُب با دو واژه مترادف خود، عشق و هوی حجاب شاعر تلقی شده‌اند، هرچند در مرحله اتحاد به آن دو برسد. شاعر افقی والاتر و گسترده‌تر از این را قصد کرده و سیر و سفر روحی‌اش او را در ورای هر حجابی راهنمایی می‌کند تا سرانجام غریق بحار جمع گردد.

۳-۴. نتیجه سوم: واژه مشاهده و وحدت

برایمان روشن شد که واژه وحدت در تائیه اهمیت بیشتری از واژه حُب دارد. از اینرو پژوهشمان را بر ریشه‌های اصلی منطبق کردیم که متعلق‌اند به معنای وحدت و

چهار ریشه را برگزیدیم که تقابل دو به دو دارند:

۱. ریشه (و-ج-د): و مشتقات آن نظیر وجود، وَجَدَ، وَجَدَ و...

۲. ریشه (ش-ه-د): و مشتقات آن نظیر شهود، مشاهده و...

۳. ریشه (و-ح-د): مشتقات آن نظیر وحدت، اتّحاد، توحید و...

۴. ریشه (ج-م-ع): و مشتقات آن نظیر جَمَع، مجموع، جَمَعَ و...

در اثنای مطالعه این ریشه‌ها، به نتایجی رسیدیم که زبان ابن فارض را روشن می‌دارد. نخست به توضیح معنای دو واژه متقابل «وجود» و «شهود» می‌پردازیم.

واژه «وجود» به معنای فلسفی مابعدالطبیعی آن‌که در مقابل یک واژه غربی نظیر (Being, être... etc.) است در این قصیده به کار نرفته است در حالی که ملاحظه می‌کنیم که این واژه به همین معنا در نزد کثیری از شارحان و پژوهندگان شرح و ترجمه شده است.

چنانکه دیدیم اولاً واژه «وجود» در این قصیده معنای اصلی خود از «وَجَدَ، يَجِدُ...» را به معنای «عَتَرَ عَلَى الشَّيْءِ = به آن شیء دست پیدا کرد» حفظ کرده است، و ثانیاً واژه «وجود» در این قصیده دالّ بر اشیایی است که بطور نسبی و ناقص ادراک می‌شوند و همواره تعلق به درک ثنویت و کثرت و حس دارند. به همین سبب است که شاعر می‌گوید باید از این مرحله ناقص گذر کرد تا به ادراک کامل حقیقت در شهود وحدتش نایل آمد. نظیر این بیت:

أرواحٌ يَفْقَدُ بالشَّهَادِ مَسْؤَلِي      وَاَعْدُوْ بوجِدٍ بالوجودِ مُسْتَسْتَنِي<sup>۳۱</sup>

(۲۳۱)

و نیز

وعاد وجودی فی فنا ثنویّة الڪ      وُجودِ شهوداً فی بَقَا أَحَدِيَّةِ<sup>۳۲</sup>

(۴۹۱)

واضح است که در اینجا ادراک شاعر از وجود مرتبط با تفرقه و کثرت است، اما در حالت شهود حقیقتِ یگانه (تألیف - احدیّت) را در ورای کثرت مظاهر و تلوّن آن می‌بیند. به همین دلیل است که می‌بینیم ریشه شهود در اینجا (ش-ه-د) در ارتباطی وثیق با دو ریشه وحدت (و-ح-د) و جمع (ج-م-ع) آمده، کما اینکه ریشه (و-ج-د) مرتبط با تفرقه و کثرت آمده است.

بدینگونه بحث به اینجا می‌رسد که تعبیر مشهور «وحدت وجود» در تناقض با زبان



ابن فارض است. پس باید بگوییم زبان وی «وحدتِ شهود یا وحدت در شهود» و «کثرت وجود یا کثرت در وجود» را القا می‌کند. و معتقدم که چنین تبیین واژگانی و زبانی بسیاری از مجادلات ایجاد شده حول مسئله «وحدت وجود» در شعر ابن فارض را حل و فصل می‌کند.

براساس همین روش به مطالعه میزان فهم خود از واژه وحدت در قالب مشتقات ریشه (و - ح - د) پرداختیم و بوضوح ملاحظه کردیم که اتحاد - که واژه‌ای اساسی در قاموس اشعار ابن فارض است - بر دومین مرحله از مراحل تصوّف در نزد وی دلالت می‌کند، که مرحله یگانه شدن با محبوب به نحو وحدت تامّه است.

در این اتحاد است که شاعر از خلال روندی که آن را «صیورت ذاتی» (to become oneself) می‌نامیم خود عمیقتر خود را کشف می‌کند، و این نکته بوضوح در تسلسل پاره‌ای از تعبیرات مکرّر او در تائیه نمایان است. نظیر:

انا ایاها - هی ایاى - انا ایاى.

در این مرحله است که شاعر به حالت سُکر و سرمستی در می‌آید، زیرا در حقیقت جز محبوب خود را نمی‌بیند، و سرانجام جز خود را نمی‌بیند. بدینگونه شاعر در این حالت به غرایب احوال محبّان مترنّم می‌شود:

وَاطْلُبُهَا مَتًى، وَعِنْدَى لَمْ تَنْزَلْ عَجِبْتُ لَهَا بى كَيْفِ عَنّى اسْتَجَنَّتِ ۳۳

(۵۱۲)

تا به این بیت می‌رسد:

وَ أَشْهَدُ تَنّى أَيْأى إِذْلا سِوَاى فى شُهوْدَى موجودٌ فَيَقْضى بَرْحمة ۳۴

(۵۲۸)

لیکن ابن فارض، چنانکه گفتیم، در این مرحله متوقف نمی‌شود، او باید به افقهای جمع پرواز کند، زیرا اتحاد در لغت به معنای وحدت مجرد از کثرت است، بطوری که او جز خود را نمی‌بیند؛ اما جمع به معنای وحدت با کثرت و «من» توأم با کُل است. در این مرحله شاعر ابعاد حقیقی ذات خود را در ورای حدود زمان و مکان کشف می‌کند، که بعداً به آن خواهیم پرداخت. در خاتمه این بخش از بحثمان ملاحظه می‌کنیم که همسخنی مستمر و ارتباط وثیقی میان سه ریشه در قاموس واژگان ابن فارض وجود دارد:

۱. (و - ل - ی) که ریشه اصلی در قلمرو حُب است.

۲. (ش - ه - د) که ریشه اصلی در قلمرو ادراک است.

۳. (ج - م - ع) که ریشه اصلی در قلمرو وحدت است.

در واقع مشتقات این ریشه‌هاست که بطور دائم در همین بافت متنی وارد می‌شود و این نکته را القا می‌کند که رابط میان آنها مناسبت معناشناختی نیرومندی است. اگر پایه و اساس این مناسبت معناشناختی را بخواهیم بدانیم آن را در ارتباط این ریشه‌های سه‌گانه با میثاق و لاء ازی که پیش از این بدان اشاره شد می‌یابیم. شاعر در همین باب می‌گوید:

«ولیس «آلت» الأمسِ غیراً لِمَنْ غدا

وَجُنْحِي غدا صُبحی و یومی لیلتی

و سِرُّ «بلی» لیلهُ مِرآةٌ کَشَفهُ

و اثبات معنی الجمع نفی المعیة<sup>۳۵</sup>

(۴۹۵ و ۴۹۶)

بدین‌گونه می‌بینیم که زبان ابن فارض مبین حیات صوفیانه وی است که از این میثاق ازی سرچشمه می‌گیرد و بدان باز می‌گردد. همچنین روشن می‌شود که زبان او در اوج سلوک صوفیانه‌اش متکی بر مشتقات سه ریشه (و - ل - ی) و (ش - ه - د) و (ج - م - ع) است.

اثبات مطابقت دلالتی معناشناختی بین این سه ریشه با مدلولات آنها از مهمترین نتایج این پژوهش و کمکی برای پژوهندگان محسوب می‌شود.

۴-۴. نتیجه چهارم: الفاظ محوری «نفس، ذات و روح»

پس از روشن کردن قلمروهای اصلی در قصیده، می‌بینیم این قلمروها متکی بر شماری از واژه‌های بسیار مهم‌اند و گویی این الفاظ محورهایی‌اند که دیگر قلمروهای معناشناختی حول آنها دور می‌زنند. به همین سبب است که این الفاظ را «الفاظ محوری» نامیدیم که عبارتند از: «نفس، ذات و روح». پیش از این ملاحظه کردیم که این الفاظ در تفسیری که شارحان و پژوهندگان از آنها عرضه کرده‌اند به معانی فلسفی‌ای گرفته شده که غالباً متخذ از زبان و واژگان ابن عربی یا از فلسفه افلاطونی‌اند. این پژوهندگان در این مورد قایل به نفس کلی و ذات الهی و روح کلی و... شده‌اند. بنابراین لازم است بحث دقیقی را به این موضوع اختصاص دهیم.

دوره، پدید، سال، نیم، شماره، چهارم، زمستان ۱۳۸۶ (۱۳۹۰)

نخستین نکته در تائیه این است که دو واژه «نفس» و «ذات» غالباً برای تأکید بر ضمیر متکلم «انا = من» آمده و در کثیری از موارد بصورت مضاف به کار رفته‌اند مثل: «نفس و ذاتی». در زبانهای غربی واژه‌هایی چون (Self, même ... etc.) در مقابل دو واژه «نفس» و «ذات» قرار می‌گیرند. در اینجا می‌توان به جای این دو واژه در همه مراحل فرق و وحدت و جمع از ضمیر «انا = من» استفاده کرد. زیرا معنای مستقلی بجز معنای ضمیر «انا» ندارند. با اینهمه ملاحظه می‌کنیم که واژه «نفس» در برخی موارد به معنای شبه افلاطونی آمده، آنجا که این واژه اشاره به صفات حسی در عالم هستی دارد و در چنین مواردی با واژه «صورت» ارتباط می‌یابد، نظیر این بیت:

و دَامُظْهَرُ لِلنَّفْسِ حَادٍ لِرَفْقِهَا      وَجُوداً عِدَافِي صَيِّغَةٍ صُورِيَّةٍ<sup>۳۶</sup>

(۴۰۱)

در عین همین سیاق واژه «روح» در ارتباط با واژه «معنی» آمده و اشاره به قوای روحی آدمی دارد، مثل این بیت:

فَذَا مُظْهَرُ لِّلرُّوحِ هَادٍ لِأَفْقِهَا      شُهُوداً عِدَافِي صُورَةٍ مَعْنَوِيَّةٍ<sup>۳۷</sup>

(۴۰۰)

همچنین در همین سیاق زبانی می‌گوید:

فِيالنَّفْسِ اشْبَاحُ الوجودِ تَنَعَّمَتْ      وَبِالرُّوحِ اَرْوَاحُ الشُّهُودِ تَهَنَّتِ<sup>۳۸</sup>

(۴۰۵)

ملاحظه می‌شود که در اینجا ارتباطی معناشناختی بین نفس و وجود و صورت (اشباح)، و روح و شهود و معنی وجود دارد.

لیکن دیدیم که لازم نیست این تقابل بین (نفس و روح) را به فلسفه افلاطونی ارجاع دهیم، زیرا این تقابل کهن‌تر از فلسفه افلاطونی و در عموم زبانهای سامی رواج داشته است. نمونه این تقابل را در کتاب مقدس در دو واژه «نفس» و «روح» به زبان عبری می‌یابیم، که اولی اشاره دارد به انسان بعنوان پیکری فانی و دومی اشاره دارد به حیات جاویدانی که از سوی خدا اعطا می‌شود.

در واقع واژه «روح» در این قصیده بعنوان اسمی برای تأکید بر «انا» بکار نرفته بنابراین نمی‌توان آن را در هیچ یک از سه مرحله مذکور به جای آن به کار برد. برخلاف کاربرد «نفس و ذات» که در آن روح تنها اشاره به قوای روحی از مجموعه قوای «انا = من» دارد.

اگرچه واژه «روح» به مجموعه صفات روحی در «انا = من» در مقابل صفات حسی آن دارد اما در عین حال در زبان وحی در مورد انبیا و در کرامات اولیاء به معنای خاص دینی به کار برده شده است.

به عنوان نتیجه این بحث درمی یابیم که در قاموس ابن فارض جایی برای مفاهیمی چون: نفس کلی و ذات الهی و روح کلی و... وجود ندارد، زیرا الفاظ «نفس، ذات و روح» ارتباط وثیقی با ضمیر «انا» دارند، اما بعنوان اسمهایی برای تأکید آن یا صفاتی متعین در آن.

همچنین ملاحظه می کنیم که توضیحات زبانی و لغوی می تواند کثیری از ابهاماتی را که بر اشعار شاعر عارف با وجود همه شرحها و مطالعات سایه انداخته زایل سازد. بدین گونه سیر معناشناختی در قاموس الفاظ ابن فارض، به پرده برگرفتن از واژه مرکزی مجموع قلمروهای معناشناختی و الفاظ آنها منجر می شود، یعنی واژه ای که بیشتر و بیشتر این قلمروها و الفاظی را که موضوع مطالعه و تحلیل ماست گرد خود جمع می کند.

این واژه خود را به خودی خود بر بحث ما تحمیل کرد. منظور همان ضمیر متکلم «انا» است؛ که بعنوان نقطه محوری در کل بافت تائیه کبری نمایان است. به عقیده ما درباره واژه «انا» در تائیه کبری، سخن پژوهنده ژاپنی توشیهیکو ایزوتسو (Toshihiko Isutzu) در پژوهش معناشناختی که در مورد قرآن انجام داده مناسب می آید، آنجا که می گوید: «لفظ جلاله (الله) واژه مرکزی در کل متن قرآن است.»<sup>۳۹</sup>

به همین صورت برایمان روشن شد که واژه «انا = من» واژه مرکزی در تمام تائیه کبری است و در پرتو این کشف معلوم شد که مقصد این قصیده و غایت اساسی آن سفر شاعر است در مسیر کشف و محقق ساختن «ذات خود» یا «انا» از خلال مراحل مختلف و منتظم. و در پی همین کشف است که به مطالعه «انا» در تائیه کبری مبادرت ورزیده ام.

#### ۵-۴. نتیجه پنجم: «انا = من» در تائیه کبری

واژه «انا = من» واژه مرکزی تمام قصیده و نیز واژه کانونی تمام مراحل قصیده یعنی: فرق، وحدت و جمع است.

## ۱. در مرحله فرق

در این نخستین مرحله «من» در صورت محبّی تجلّی می‌کند که در عشق محبوب خود فانی می‌شود، چندان که از او اثری باقی نمی‌ماند، چنانکه به محبوبش می‌گوید:

فَلَمْ تَهَوِّیْ مَا لَمْ تَكُنْ فِیْ فَانِیَا      وَ لَمْ تَفْنِ مَا لَا تُجْتَلِیْ فِیْكَ صَوْرَتِیْ<sup>۴۰</sup>

(۹۹)

در این نخستین مرحله «من» همچنین در هیئت شیخ محققِ مرشدِ مریدی نمودار می‌شود که در همان راهی است که وی پیش از آن پیموده است، اما آگاه است که محبوبش همان مرشد حقیقی است، چنانکه می‌گوید:

وَ ظَلَمْتُ بِهَا لَابِی، اِلَیْهَا اَدُلُّ مَنْ      بِه ضَلَّ عَنْ سُبُلِ الْهُدٰی وَ هِیَ دَلَّتْ<sup>۴۱</sup>

(۱۷۴)

## ۲. در مرحله وحدت

در این مرحله همه تمایزها محو می‌شود زیرا شاعر از صفات فردی خود بکلی فانی می‌شود - همانی که در اصطلاح صوفیه به فناء الفناء موسوم است - تا آنجا که برای او بقایی جز بقا در صفات محبوبش برجای نمی‌ماند.

بدینگونه شاعر ذات و هویت خود را کشف و این صیروت ذاتی خود را در سه تقابل توصیف می‌کند:

انا ایّاه - هی ایّاتی - انا ایّای

و می‌گوید:

فِی الصَّوْحِبِ بَعْدَ الْمَحْوِ لَمْ اَكُ غَیْرَهَا      وَ ذَاتِی بِذَاتِی اِذْ تَجَلَّتْ تَخَلَّتْ<sup>۴۲</sup>

(۲۱۲)

و نیز:

وَ مِنْ «اَنَا اِیَّاهَا» اِلٰی حَیْثُ لَا اِلٰی      عَرَجْتُ وَ عَطَّرْتُ الْوَجُودَ بِرَجْعَتِیْ  
وَ عَنْ «اَنَا اِیَّای» لِبَاطِنِ حِكْمَةٍ      وَ ظَاهِرِ احْكَامٍ اَقَمْتُ لِذَعْوَتِیْ<sup>۴۳</sup>

(۲۲۶ و ۲۲۷)

در برابر چنین کشف بهت‌آوری بر شاعر حال سُکر و سرمستی مستولی می‌گردد،

چنانکه می‌گوید:

ذَهَلْتُ بِهَا عَنِّی بِحَیْثُ ظَنَنْتَنِّیْ      سِوَایْ وَ لَمْ اَقْصِدْ سِوَا مَظَنَّتِیْ<sup>۴۴</sup>

(۵۰۶)

و نیز:

فَاصْبَحْتُ فِيهَا وَالْهَاءُ لَاهِيًا بِهَا

و مَنْ وَلَّهَتْ شُعْلًا بِهَا عَنْهُ الْهَتْ ٤٥

(۵۰۸)

تا به اینجا می‌رسد:

وَ أَشْهَدْتُني أَيَّاءَ إِذْلا سِوَايَ فِي

شُهُودِي مَوْجُودٌ فَيَقْضِي بِرَحْمَةٍ ٤٦

(۵۲۸)

### ۳. در مرحله جمع

گفتیم سفر شاعر در مرحله اتحاد خاتمه نمی‌یابد، بلکه او را تا آفاق جمع یا فرورفتن در «بحار جمع» بالا می‌برد، چنان که می‌گوید:

وَ خُضْتُ بِحَارِ الْجَمْعِ، بَلْ غُصْتُهَا عَلَيَّ إِذْ

فِرَادِي فَاسْتَخْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةٍ ٤٧

(۷۲۵)

واقعیت این است که شاعر به کشفِ جلی «ذات خود» یا «من» در ژرفای «بحار جمع» واصل شده است، و از اوج قلّه این مرحله است که می‌توانیم نگاه یکپارچه‌ای بر سیر و سفر عارفانه‌ای بیندازیم که شاعر آن را برای ما وصف می‌کند و در طی آن ابعاد «خویشتن خویش» را یا آنچه آن را «من جمعی» (The all-comprehensive self) می‌نامیم - بصورت ذیل - بیان می‌کند:

۱. شاعر حضور خویشتن خویش را در ازلیت، هنگام اخذ میثاق و لاء، آنجا که میان مخاطب (الست) و مخاطب (بلی) بی‌هیچ فصل یا فرقی جمع کامل وجود دارد به اثبات می‌رساند.

۲. شاعر خویشتن خویش را همچون منبع فیض و امداد کل هستی، با همه اوصاف و افعال آن کشف می‌کند. این نکته خاصه در صُورِ حُبِّ و جمال بروز می‌کند، جایی که وی کشف می‌کند که خود او فاعل اصلی است: خود او در آن واحد هم مُحَبِّ است و هم محبوب. نیز خود او همچون قطب اعلی، فاعل در تاریخ انبیا و اولیاست. شاعر این وحدتِ فعلیه را به بازی سایه‌ها (خیال الظل) (ابیات ۶۷۹-۷۰۲) تشبیه کرده است:

وَ كُلُّ الَّذِي شَاهَدْتَهُ فَعْلٌ وَاحِدٌ      بَمُفْرَدِهِ، لَكِنْ بِحَجَبِ الْاَكْنَةِ  
اِذَا مَا اِزَالَ السُّتْرَ لَمْ تَرَ غَيْرَهُ      وَ لَمْ يَبْقَ بِالْاَشْكَالِ اشْكَالٌ رَيْبِيَّةٌ

(۷۰۴ و ۷۰۵)

دوره جدید، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۶ (پیاپی ۳۹)

كَذَاكَ كُنْتُ مَا بَيْنِي وَبَيْنِي مُسْبِلًا  
لِأَظْهَرَ بِالتَّدرِجِ لِالحُسْنِ مُؤَنَسًا

حجَابِ التَّبَاسِ النَّفْسِ فِي نُورِ ظُلْمَةٍ  
لَهَا، فِي ابْتِدَاعِي، مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ<sup>٢٨</sup>

(۷۰۷ و ۷۰۸)

بدین گونه مظاهر هستی در ادراک شاعر چیزی نیست جز اشکال و صوری که «من»، یعنی «خود شاعر» عارف در آن پنهان شده است تا بتدریج و در ورای زمان و مکان، خویشتن را بر خویش آشکار سازد.

۳. و سرانجام شاعر حقیقت خویش را در ورای همه این اشکال و صور و مظاهر در «جمع فعلی» و یا «فعل جمعی» که در سراسر هستی امتداد دارد کشف می‌کند:

وَعَدْتُ بِامْدَادِي عَلَى كُلِّ عَالَمٍ      عَلَى حَسَبِ الْاَفْعَالِ فِي كُلِّ مَدَّةٍ  
وَلَوْلَا احْتِجَابِي بِالْصُّفَاتِ لِأَحْرَقْتُ      مَظَاهِرُ ذَاتِي مِنْ سَنَاءِ سَجِيَّتِي<sup>٢٩</sup>

(۷۱۶ و ۷۱۷)

در بحار این جمع فعلی و فاعلیت در همه چیز، و از عمق اندماج و یکی شدن کامل در آن، شاعر به خود تردیدی راه نمی‌دهد که چنین نغمه سر کند:

وَلَوْلَايَ لَمْ يُوجَدْ وَلَمْ يَكُنْ      شُهُودٌ، وَلَمْ تُعْهَدْ عُهُودٌ بِذِمَّةِ  
وَلَا حَيٍّ إِلَّا عَنِ حَيَاتِي حَيَاتُهُ      وَطَوْعُ مَرَادِي كُلِّ نَفْسٍ مَرِيدَةٍ  
وَلَا قَائِلٌ إِلَّا بِقَوْلِي مُحَدَّثٌ      وَلَا نَاطِرٌ إِلَّا بِنَاطِرِ مُقَلَّتِي<sup>٥٠</sup>

(۶۳۸-۶۴۰)

و معنای این جمع فعلی را در این ابیات شرح می‌دهد:

و فِي عَالَمِ التَّرْكِيبِ فِي كُلِّ صُورَةٍ      ظَهَرْتُ بِمَعْنَى عَنهُ بِالحُسْنِ زِينَتِ  
و فِي كُلِّ مَعْنَى لَمْ تُسَبِّحْهُ مَظَاهِرِي      تَصَوَّرْتُ لِأَفْسَى هَيْئَةٍ صُورِيَّةِ<sup>٥١</sup>

(۶۴۳ و ۶۴۴)

شاعر در اعماق این «من جمعی» با تمامی مظاهری که در چشم ادراک سطحی ما متنافر و متناقض به نظر می‌آیند انس و الفت می‌گیرد و هماغوش می‌شود و از اینرو می‌گوید:

شُهُودِي بِعَيْنِ الْجَمْعِ كُلِّ مُخَالَفٍ      وَلِيَّ اِثْتِلَافٍ، صَدُّهُ كَالْمَوَدَّةِ<sup>٥٢</sup>

(۳۸۹)

اما ملاحظه می‌کنیم که برای حقیقت این «من جمعی» تعریفی واضح و روشن در قصیده عرضه نشده است. تنها شاعران آن را به صورتهای مختلف و با تشبیهات رنگارنگی وصف کرده‌اند که مبین آن چیزی است که آن را درک و احساس کرده‌اند.

همین نکته است که موجب تردید ما در کوششهایی شده که مصروف ترجمه زبان شعری ابن فارض به زبان فلسفی گردیده است، خرده‌ای که بر پژوهش‌های دکتر مصطفی حلمی و دکتر عاطف نصر در موارد بسیار گرفته شده است. در تمام قصیده تنها دو نامگذاری برای حقیقت «من جمعی» می‌یابیم، که بر این دو نیز غموض و ابهام بسیار سایه انداخته است. بدینگونه که شاعر در دو بیت زیر بر خود نام «قطب» می‌گذارد:

فِي دَارِتِ الْاِفْلَاكُ فَاغْجَبَ لِقُطْبِهَا الـ      مَحِيطُ بِهَا وَالْقُطْبُ مَرْكُزُ نُقْطَةِ  
وَلَا قُطْبَ قَبْلِي عَنْ ثَلَاثٍ خَلْفَتُهُ      وَقُطْبِيَّةُ الْاَوْتَادِ عَنْ بَدَلِيْسِي<sup>۵۳</sup>  
(۵۰۰ و ۵۰۱)

شاعر می‌گوید که: خود قطبی است که بر کل احاطه دارد و مرکز کل است و قطبیتش قطبیت مطلقه است که از طریق طی درجات مقاماتی چون اوتاد و ابدال نصیبش نشده است. در اینجا اشاره واضحی می‌یابیم به نظریه معروف قطب در محافل صوفیه، از عهد حکیم ترمذی (۲۹۵ هـ / ۸۹۸ م)، صاحب کتاب خاتم الاولیاء. آلا اینکه ابن فارض در اینجا ادعای قطبیت مطلقه می‌کند که هیچ ارتباطی به تواتر طرق معروف صوفیه ندارد که اینجا مجال توضیح موضوع گسترده و پیچیده قطبیت نیست. با این وجود نامگذاری دوم می‌تواند تا اندازه‌ای نامگذاری اول را روشن کند. شاعر در آخر قصیده چنین می‌گوید:

وَلِي مِنْ مُفِيضِ الْجَمْعِ عِنْدَ سَلَامِهِ      عَلَيَّ بِ «أَوَادِنِي» إِشَارَةٌ نَسْبِيَّةٌ  
وَمِنْ نَوْرِهِ مِشْكَأَةٌ ذَاتِي أَشْرَقْتُ      عَلَيَّ فَنَارَتْ بِي عِشَائِي كَضَحَوْتِي  
فَأَشْهَدُ نُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ      فَشَاهَدْتُهُ أَيَّايَ، وَالنُّورُ بَهْجَتِي<sup>۵۴</sup>

(۷۵۱-۷۵۲)

در این ابیات اشاره به مقام «اوادنی» شده که در نزد صوفیه با حقیقت محمدیه نسبت پیدا می‌کند. شاعر عارف می‌گوید: این حقیقت نوریه «مفیض الجمع» و منبع نخستین خویشتن خویش اوست. همچنین بر آن است که او با این نور اصلی نخستین کاملاً یکی شده است (شاهدته ایّای) و به خویشتن خویش مبدل به این نور (النور بهجتی) شده است. بی‌گمان شاعر در این ابیات از بخشی از راز پوشیده‌ای که بر اشعار و ریاضت‌های صوفیانه وی سایه انداخته پرده برگرفته است. وی به «من جمعی» ای اشاره می‌کند که مبدأ نخستین و مآل فرجامین اوست و همان نخستین نور اصلیمی است که در نزد صوفیه به «نور محمدی» معروف است. گفته می‌شود که این نور همان نوری است که خداوند



همه چیز را بواسطه آن آفریده و در آن به تاریخ انبیاء و اولیا روشنی بخشیده است. همچنین ملاحظه می‌کنیم که شاعر به شرح نظری این حقیقت والا نپرداخته و خود را به فلسفه ورزی حول آن مشغول نکرده، کاری که شارحان و پژوهندگان بعدی کرده‌اند. سرانجام می‌توانیم سفر معناشناختی خود را در تائیه کبری در اثبات این نکته خلاصه کنیم که این قصیده به نظر می‌رسد شرح حال خودنوشتی است در باب کشف و محقق ساختن خویشتن خویش شاعر، «من» تا واپسین درجات آن، که همان «من جمعی» است. همچنین روشن شد که این «من جمعی» اندماج و یکی شدن شاعر را در نخستین نور اصلی که در نزد صوفیه به نور محمدی معروف است محقق می‌سازد. از طریق این مطالعه معناشناختی تحلیلی متن قصیده ابن فارض، تائیه کبری، تمایز زبانی بین الفاظ ابن فارض و مدلولات شعری آنها و الفاظ ابن عربی و مدلولات نظری فلسفی آنها روشن گردید.

ما معتقد نیستیم که ابن فارض شاگرد یا تحت تأثیر مستقیم ابن عربی بوده است اما این احتمال را ترجیح می‌دهیم که هر دو اندیشه‌های خود را از میراث صوفیانه پیش از خود که در سده هفتم قمری / سیزدهم میلادی انتشار یافته بود الهام گرفته‌اند. جز اینکه هر یک از آنها این میراث را بر حسب سیر و سلوک و ریاضت‌های شخصی و اسلوب خاص خود شکل بخشیده‌اند. ابن عربی کاخی بلند از اندیشه‌ها و تأملات فلسفی عرفانی خویش پی افکند حال آنکه ابن فارض قصیده فریده‌ای نظم کرد و در آن میان عمق ریاضت‌های صوفیانه و زیبایی بیان هنری جمع نمود.

در خاتمه این بحث باید بگویم که ما معتقدیم نامگذاری سنتی ابن فارض به «سلطان العاشقین» تمامی عمق و ابعاد سلوک صوفیانه وی را بیان نمی‌کند. ابن فارض به عقیده ما شاعر «من جمعی» است، شاعری که حقیقت ذات خود را در اندماج و یکی شدن در آن حقیقت والا می‌یابد که در اصطلاح عرفانی «نور محمدی» نام دارد. وصف حبّ و جمال، جزئی محدود و مرحله‌ای گذرا از سفر ابن فارض صوفی است به مقصد بحار جمع و آفاق نور اعلیٰ. بنابراین بسا که مطالعه معناشناختی حاضر - چنانکه اعتقاد داریم - به بازنگری در باب پاره‌ای از داوریه‌های سنتی‌ای که پیرامون اشعار ابن فارض و معنای عرفانی آنها ابراز شده مساعدت رساند. بسا که روزگار، پژوهنده دیگری را در آستین داشته باشد که پژوهشهای دیگری در جهت توضیح آنچه از اسرار ابن فارض مصری بر ما پنهان مانده است عرضه دارد.

## پایان بحث

از پس تلاشی که مبذول شد امید این است که توانسته باشم نخستین هدف بحتم را محقق سازم و آن عبارت است از توضیح مدلولات الفاظ بنیادین قصیده و معانی آنها آنچنان که در «تائیه کبری» با گذر از مراحل سه گانه سفر روحی ابن فارض آمده، و امیدوارم بدینگونه مساهمتِ فعالی در فهم ریاضت‌های صوفیانه وی کرده باشم.

لیکن در آخر این سیر معناشناختی علاقه‌مندم اشاره کنم که معانی عرفانی از طریق یک بحث علمی محض به چنگ نمی‌آیند، گرچه واجد نقشی‌اند که بی‌نیاز از آن نیستیم. به این دلیل که صوفی، سلوک صوفیانه خویش را در عمقی زیست می‌کند که واژه ملفوظ توان تعبیر از آن را ندارد. ابن فارض خود به راز این نکته چنین اشاره کرده:

فَالْسُنُّ مَنْ يُدْعَى بِالْسُنِّ عَارِفٍ      وَ إِنُّ عُبْرَتُ كُلِّ الْعِبَارَاتِ كَلَّتِ ۵۵

(۱۹۱)

واقعیت این است که پژوهش در باب تصوّف، صفا و نزاهت روحی فراوانی را طلب می‌کند تا پژوهنده بتواند با شاعر عارف مجالست پیدا کند و در اثر آن مقاصد بعیدی را به مدد ذوق دقیق و لطیف خود ادراک کند.

ابن فارض خواننده خود را چنین تحذیر می‌کند که:

وَعَنِي بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ      غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمَتَعَنَّتِ ۵۶

(۳۹۶)

اینجا واجب است از سخن باز ایستم تا از زمره عیبجویان نباشم.

## پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله حاضر ترجمه مقاله «عمر بن الفارض و حیات‌ه الصوفیه من خلال قصیده التائیه الکبری» نوشته پدر زوزف اسکاتولین، استاد تصوف اسلامی در مرکز مطالعات عربی - اسلامی واتیکان، و مؤسسه مطالعات دینی قاهره است که در مجله المشرق، سال ۱۹۹۳ م / ۱۳۶۷ ش، ص ۳۶۹ - ۴۰۰ درج شده است. در ترجمه ابیات ابن فارض از ترجمه منظوم عبدالرحمن جامی با مشخصات زیر استفاده شده است: نائیه عبدالرحمن جامی، به انضمام شرح محمود قیصری بر تائیه ابن فارض، چاپ صادق خورشاه، تهران ۱۳۷۶ (چاپ مشترک میراث مکتوب و نقطه).

2. Reynold Nicholson, "Ibn al-Fārid" in *EI2*, III(engl.) p. 186

۳. از اهم منابع تاریخی به موارد ذیل اشاره می‌کنیم:

- ۱-۳. زکی‌الدین ابومحمد عبدالعظیم عبدالقوی المنذری (۱۲۵۸/۶۵۶)، تکملة لوفیات الشقه، بغداد، ۱۴۰۴/۱۹۸۸: «ابن الفارض» ج ۴، ص ۳۸۸-۳۸۹.
- ۲-۳. شمس‌الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن بکر بن خلکان البرمکی الاربلی الشافعی (۱۲۸۲/۶۸۱)، وفیات الاعیان، بیروت، ۱۹۸۱: «ابن الفارض»، ج ۳، ص ۴۵۴-۵۵۴.
- ۳-۳. جمال‌الدین بن حامد محمد بن علی المحمودی معروف به بابن الصابونی (۱۲۸۲/۶۸۰)، تکملة الاکمال فی الانساب و الاسماء و الالقب، بغداد، ۱۳۷۷/۱۹۵۷: «ابن الفارض» ص ۲۷۱-۲۷۰.
- ۴-۳. شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن احمد بن عثمان الدمشقی الشافعی الذهبی (۱۳۴۷/۷۴۸)، تاریخ الاسلام، بیروت، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: «ابن الفارض»، ج ۵، ص ۹۵-۹۲.
- ۵-۳. علی نواده ابن الفارض (۱۳۳۵/۷۳۵)، دیباجة الدیوان، تحقیق عبدالخالق محمود عبدالخالق، دیوان ابن الفارض، قاهره، ۱۹۸۴، ص ۹-۴۴.
- ۶-۳. ابومحمد عبدالدین سعدین علی بن سلیمان الیافعی، مرآة الجنان و عبرة البقطنان، بیروت، ۱۳۹۰/۱۹۷۰: «ابن الفارض»، ج ۴، ص ۷۵-۷۹.
- ۷-۳. شهاب‌الدین ابوالفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانی (۱۴۴۸/۸۵۲)، لسان المیزان، حیدرآباد، ۱۳۳۱/۱۹۱۳: «ابن الفارض»، ج ۴، ص ۳۱۷-۳۱۸.
۴. دیباجة، ص ۲۲-۲۳.
۵. منذری، تکمله، ص ۳۸۹.
۶. دیباجة، ص ۲۲-۲۳.
۷. دیباجة، ص ۲۳. ابن دویبت، دویبت ۳ و ۳۲ از دالیه‌اند، دیوان، ص ۱۸۴.
۸. دیباجة، ص ۳۴-۳۶.
۹. از دیوان ابن فارض دست‌نویسهای بی‌حد و حصری در کتابخانه‌های جهان وجود دارد، در اینجا به مهمترین چاپهای دیوان وی اشاره می‌کنیم:
- ۱-۹. دیوان ابن الفارض، تحقیق شیخ عقیل الزیتینی (چاپ سنگی)، حلبی (سوریا)، سال ۱۲۵۷/۱۸۴۱.
- ۲-۹. جلاء الغامض فی شرح دیوان ابن الفارض، به تحقیق و شرح امین الخوری، بیروت، ۱۹۱۰.
- ۳-۹. دیوان ابن الفارض، تحقیق کرم البستانی، بیروت، ۱۹۵۷.
- 4-9. Arthur John Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fārid*, London, 1952.
- که نشر کهن‌ترین دست‌نویس موجود در مجموعه جیستر بیٹی (chester Beatty collection) است و با دست‌نویسهای معروف شرقی تفاوت‌هایی دارد.
- ۵-۹. دیوان ابن الفارض، با تحقیق و شرح دکتر عبدالخالق محمد عبدالخالق، قاهره، ۱۹۸۴.
- این آخرین چاپ تحقیقی دیوان ابن الفارض است الا اینکه محقق آن تحقیق آربری را ندیده است.
۱۰. دیباجة، ص ۲۵.
۱۱. منتهی المدارک، استانبول، ۱۲۳۲/۱۸۷۶، دو جزء،
۱۲. شرح رشیدالدحداح در ماری (فرانسه) به سال ۱۲۶۹/۱۸۵۳ چاپ شده و چند بار تجدید چاپ شده است. از مهمترین چاپهای آن چاپ قاهره ۱۳۱۵/۱۸۹۲ است که در حاشیه شرح عبدالرزاق کاشانی (کشف الوجوه المروء...) به طبع رسیده است.

۱۳. مصطفی محمد حلمی، ابن الفارض و الحبّ الالهی، قاهره، ۱۹۴۵/۱۹۷۱.  
عاطف جودت نصر، شعر عمر بن الفارض، دارسة فی الشعر الصوفی، بیروت، ۱۹۸۲.
14. Joseph Hammer-purgstall, *Die arabische Hohe lied der libe*, wien, 1854.
15. Reynold A. Nicholson, *Studies in Mysticism*, London, 1922, pp. 188-189.
16. Iganzio di Matteo, *Ibn al-Fārid-Il gran poema mistico noto col nome di At Tā'yyahal-kubrā*, Roma, 1917.
17. Carlo Nallino, "Il poema mistico di Ibn al-Frārid" در  
*La rivista degli studi orientali*, 8 (1919), pp.1-116; id., "Ancora su Ibn al-Fārid", *ibid.*,  
pp. 501-562.
18. R. A. Nicholson, *Studies*, pp. 162. 162-266.
19. A. J. Arberry, *The Mystical poems of Ibn al-Fārid*, London, 1952; id.; *The poem of the way*, London, 1956; id., *The Mystical poems of Ibn al-Fārid*, Dublin, 1950.
20. Louis Gardet, "Ibn al-Fārid et l'unicité de l'être", in *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953, pp. 141-148.

این اندیشه در دیگر مقالات تکرار شده است.

21. Issa. Boullata, "Toward a Biography of Ibn al-Fārid", in *Arabica*, 28 (1981), 1 pp. 38-56.
۲۲. سزاوار گفتن است که بسیاری از پژوهندگانی که در باب ابن عربی تحقیق کرده‌اند نظیر دکتر عثمان یحیی با این تفسیر از فلسفه ابن عربی موافق نیستند و می‌کوشند شیخ را از این شبهه تبرئه کنند.
23. Nicholson, *Studies*, p. 194

۲۴. فرغانی، منتهی المدارک، ص ۱۶۰.

25. Stephen Ullman, *The Principles of Semantics*, oxford, 1963, (1st ed. 1951); id., *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning*, oxford, 1962.
- To shibiko Isutzu, *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964.

۲۶. دیوان، ص ۱۶۸.

از قعر او بداشتهام هر یتیمی معنا: غواصی بکرده‌ام اندر بحار جمع

۲۷. دیوان، ص ۱۱۴.

بل ذات من بکرد به ذاتم محبتی معنا: ما هر دو یک شدیم و نمانده‌است فرق هیچ

۲۸. دیوان، ص ۱۰۲.

پیش از ظهور او به دم اولیتی معنا: ما را عطای عهد الست است عشق او

۲۹. دیوان، ص ۱۴۴.

شیراز تُدری جمع ز من شد به وفوتی معنا: از من ظهور کرد ولا در میان ذر

۳۰. دیوان، ص ۱۱۸.

- من بعد فانی است ز من وصف حُبِّ از آنک  
از عشق بس گذشتم شد حُبِّ چون قِلی  
(در متن عربی آغاز بیت اول (فتی الحب = جوانمرد عشق) آمده اما در متن و ترجمه جامی (فتی الحب)  
آمده است (م).  
۳۱. دیوان، ص ۱۱۲.  
معنا: فانی شوم به وقت شهود مؤلّم  
۳۲. دیوان، ص ۱۴۲.  
معنا: اندر فنا وجود ز کثرت رجوع کرد  
۳۳. دیوان، ص ۱۴۵.  
معنا: آن راز من طلب کنم آن خود به پیش من  
۳۴. دیوان، ص ۱۴۷.  
معنا: من را به من نمودم زیرا که نیست غیر  
۳۵. دیوان، ص ۱۴۲.  
معنا: عصر الست غیر نشد وقت مرد را  
سَرّ بلی شد آینه کشف آن سخن  
۳۶. دیوان، ص ۱۳۰.  
معنا: وین نفس را معاون و سائق به رفق اوست  
۳۷. دیوان، ص ۱۲۹.  
معنا: آن روح را معاون و هادی به اوج اوست  
۳۸. دیوان، ص ۱۳۰.  
معنا: اشباح می شود متعم به نفس من  
۳۹. Toshihiko Isutzu, *God and Man in The Coran*, Tokyo, 1964, p. 15  
۴۰. دیوان، ص ۹۵.  
معنا: شایسته هوا نشوی بی فانی ذات  
۴۱. دیوان، ص ۱۰۴.  
معنا: گشتم به عون او سوی او را دلیل راه  
۴۲. دیوان، ص ۱۱۰.  
معنا: در صحفانی هم نشدم غیر او و یافت  
۴۳. دیوان، ص ۱۲۱.  
معنا: برجای اتحاد گذشتم ز بی جهت  
وز جای تفرقه که مرا صحفانی است  
۴۴. دیوان، ص ۱۴۴.  
معنا: ذاهل شدم ز عینم و غیرم شناختم
- ادناست عشق پیش عروجم به رتبی  
وز ذوره اتحاد گذشتم به رحلتی  
پس در شهود ماند مغلّد به وحدتی  
باشد عجب که پیش من و نشد به خفیتی  
اندر شهود چیز که می داد زحمتی  
لیلم شده است صبح دگر یوم لیلیاتی  
اثبات جمع باشد نفی معیّتی  
بهر وجسود در صیغ ظاهریتی  
بهر شهود در صیغ معنویتی  
ارواج هم ز روحم می یافت بهجتی
- فانی نمی شوی بجز اظهار جلوتی  
اهل ضلال را هم از او شد دلالتی  
ذاتم به ذات من به تجلیش جلیتی  
زان باز کرده ام بر تکمیل رجعتی  
قائم شدم ز حکمت و حکمی به دعوتی  
همه نیز از شعورم و قصد این مظنتی

۴۵. همانجا  
معنا: گشتم به عشق و اله و لاهی ز شوق او  
۴۶. دیوان، ص ۱۴۷.  
معنا: من را به من نمودم زیرا که نیست غیر  
۴۷. دیوان، ص ۱۶۸.  
معنا: غواصیی بکرده‌ام اندر بحار جمع  
۴۸. دیوان، ۱۶۷.  
آنها که دیده‌ای همگی فصل یک‌کس است  
وقتی که از میان بگشاید نقاب او  
من همچنان حجاب فکندم ز من به من  
تا حسن را پدید شوم من به انس نفس  
۴۹. دیوان، ص ۱۶۸.  
کردم رجوع بهر مدد بر عوالمی  
گر محتجب نیومد من با صفات خود  
۵۰. دیوان، ص ۱۶۲.  
معنا: گر من نمی‌بدم تَبْدی کون و کاینات  
هر حیّ راه شده است حیات از حیات من  
هر قایلی به لفظ و لسانم محدث است  
۵۱. دیوان، ص ۱۶۲.  
معنا: ظاهر شدم به عالم ترکیب در صور  
هر کرده‌ام به صورت هر معنییی ظهور  
۵۲. دیوان، ص ۱۲۸.  
معنا: دیدم به عین جمع همه ضد را که او  
۵۳. دیوان، ۱۴۳.  
معنا: دوری کند به من همه افلاک بین عجب  
قطبی نیامده است که گشتم خلیقه‌اش  
۵۴. دیوان، ۱۷۱، تعبیر «شاهده» بر «اشهده» به لحاظ معنی ترجیح دارد.  
معنا: هست از مُفیض جمع مرا در سلام او  
مشکات ذات من شد مُشرق ز نور او  
گونم پدید کردم و آنجا من او شدم  
۵۵. دیوان، ص ۱۰۷.  
معنا: زیرا زبان افصح عارف در آن مقام  
۵۶. دیوان، ص ۱۲۹.  
معنا: فاشش نکرد کس که نبینددمش مباح
- حیران دوست را شود از نفس غفوتی  
اندر شهود چیز که می‌داد زحمتی  
از قمر او بداشته‌ام هر یتیمی  
بسا انفراد لیک به حجب اَکنتی  
غیر از یکی نبینی بسی شک و مریتی  
بروجه التباس درین نور ظلمتی  
در ابتداع شانم دفعه به دفعتی  
بر حسب فعلها همه در کل مدتی  
سوزید این مظاهر هر ذاتم به سُبحتی  
هم می‌نشد شهود و عهدی به ذمتی  
طسوع مرادم است نفوس سریدتی  
هر ناظری به چشمم بیند به مقلتی  
با معنییی که صورت از او یافت زیتنی  
کان نیست صورتی که شد او هیکلیتی  
مألوف هم‌دگر شد و ضدّش موذتی  
از قطب آنکه مرکز می‌شد به نقطتی  
قَطِیَّت و تَسَد ز منست از خلافتی  
بر من اشارتی ز آوادنی به نسبتی  
می‌گشت از ضیاش عِشایم چو ضحوتی  
او من شد و ضیاش همی بود بهجتی  
بشاشد کیلیل و ابکم با آن فصاحتی  
در رمز معنی است که ندهد عبارتی