

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۶

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال بیستم، شماره ۷۸، زمستان ۱۴۰۲

### تبیین مراحل حصول عادت‌ستیزی در اشعار عرفانی ابن‌فارض

شهلا نوروزی‌راد<sup>۱</sup>

ناصر حسینی<sup>۲</sup>

اردشیر صدرالدینی<sup>۳</sup>

#### چکیده

در ادبیات عرفانی، عموماً قدم گذاشتن در راه طریقت با خروج از عادات روزمره محقق می‌شود. مهمترین اصلی که جهان‌بینی عارفان بر آن استوار است عادت‌ستیزی و ترک عادت‌های موروثی و نگاه کهن به هستی و خالق آن است، این خصیصه بارز به عارفان نوعی ویژگی منحصر به فرد در نگرش عرفانی آنان بخشیده و حجم عظیمی از شعرهای شاخص و خصیصه عارفان را نیز به وجود آورده است. هدف از این تحقیق نیز، تبیین مراحل حصول عادت‌ستیزی از نگاه ابن‌فارض در اشعار عرفانی وی است که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که از دیدگاه ابن‌فارض عادت‌ستیزی با مراقبه حاصل می‌شود که مراقبه نیز یکی از مهمترین تمرین‌های سلوک در بسیاری از نحله‌های عرفانی است. ابن‌فارض در پی غبارروبی از مفاهیم و پدیده هاست، به گونه‌ای که با شناخت صفات جمال الهی، دیده مخاطبان را به روی واقعیات پشت غبار نشسته، باز نماید و از خواب غفلت و تقلید بیدارشان کند.

**کلیدواژه‌ها:** سیر و سلوک عرفانی، عادت‌ستیزی، اشعار عرفانی، ابن‌فارض.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تکامل جامع علوم انسانی

۱- دانشجوی دکترای تخصصی زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران. نویسنده مسئول:

Naserhosseini210@gmail.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

## پیشگفتار

یکی از ویژگی‌های بارز عرفان در دوره‌های مختلف، «عادت‌ستیزی» است و عارف در دو سطح زبان و معنا همواره شگردهایی اتخاذ کرده‌است تا با پس زدودن غبار عادت، چهره حقیقت را بنمایاند و تباین میان این دو را نشان دهد. انگیزه برخی از این عرفا، مبارزه با ناهنجاری‌های حاکم بود. این نظام فکری در حقیقت در دو بعد اساسی نمودیافت: (۱) سلوک و رفتار عرفانی، (۲) زبان عرفانی، یعنی هم در رفتار عملی و طرز زندگی شاهد ایجاد نظامی با نشانه‌های متفاوت هستیم و هم در زبان و نوع گفتار. در نگاه عارفان حقیقت و عادت قابل جمع نیست، چراکه عادت حقیقت را از آنچه هست، تهی می‌کند و در اصل نتیجه مداومت طبع در شنیدن و آگاهی‌یافتن بی‌تدبیر و تعمق از مظنونات و مستحسناات و مشهودات است، همین امر باعث می‌شود آدمی از آنچه با عرف و عادات معمول مطابقت ندارد، تعجب کند و در مقام انکار برآید و از طرفی از کنار حقایقی که به‌راستی شگفت هستند، به آسانی بگذرد و دچار حیرت نشود و به درک شگفتی آنها نرسد.

عادت‌ستیزی در عرفان مصادیق بسیاری چون کبر و غرور، تقلید، تعصبات موروثی، توجه به باورهای غلط گذشته و... دارد که مثال بارز آن در اشعار عرفانی ابن‌فارض است که محفل درس و عظ مقام قضا و افتای فقیهانه، شوکت علمایی و حشمت دنیای عالمان را به کناری می‌نهد و یکسره دل در گرو حقیقت می‌گذارد، اگرچه عملشان مطابق عادت عوام نباشد، از این‌روست که کلام وی یکسره عادت‌ستیزی و عبور از تصورات عوامانه است. البته قابل ذکر است که عادت کمین‌گاه شیطان است، عادت‌پرست در اصل بت‌پرست است، «عادت» اصول راستین مذاهب را منسوخ می‌کند، مرید بودن از روی «عادت» بی‌حاصل است و... تأکید بر هوشیاری نسبت به اوقات و انفاس در مراقبه تلاشی است، برای زدودن غبار عادات از ابزارهای معرفتی انسان. مراقبگر با فکر، تمرکز و نفی خواطر و ذهنیات به مراقبت از تک‌تک لحظه‌ها می‌پردازد. این توضیحات نشان‌دهنده رابطه‌ای میان مراقبه و هوشیاری با زدودن غبار عادت است، چنانکه می‌توان عادت‌ستیزی در تعالیم عرفانی را راهی دانست، برای ناآشنا جلوه‌دادن هر رویداد آشنا.

لذا نگارنده در این پژوهش بر آن است مفهوم و مصادیق «عادت‌ستیزی» را در اندیشه ابن‌فارض برجسته‌نموده و با مقایسه این مفهوم و مصادیق در آثار آنها، نشان‌دهد آنچه در شعر عرفانی ابن‌فارض با عنوان مفهوم «عادت‌ستیزی» مطرح است، در زبان و بیانی دیگر در آثار عرفانی ابن‌فارض نیز

حضور داشته‌است. و همچنین سعی نگارنده در تحقیق حاضر بر آن است که با استناد به آثار و اشعار ابن‌فارض، به جایگاه فخیم عادت‌ستیزی در دو بخش مورد بررسی قرار دهد:

الف) آثار در این بخش با تأکید بر اشعار آن عارف به مفهوم عادت‌ستیزی و تعریف و توصیفی که ابن‌فارض از آن ارائه می‌دهد، پرداخته‌شود.

ب) احوال: در این بخش نیز احوال‌ستیزی ابن‌فارض مبتنی بر اشعار او گزارش می‌شود.

### اهمیت و ضرورت تحقیق

در میان مردم آداب و رسومی وجود دارد که نه ریشه‌ای عقلانی دارد و نه پیشینه‌ای دینی. از دلایل ابتلا به عادات غلط مهم بودن اقبال و ادبار مردم به آدمی است و سالک به دنبال اقبال الهی است، اگرچه همراه با ادبار مردم باشد، سالک دائماً به خدا عرضه می‌دارد. تا در عادت هستیم چه در عرفان نظری باشد به کنه معارف راه پیدانمی‌کنیم و چه در عرفان عملی باشد به لقاءالله وصول‌نمی‌یابیم. ناگفته پیداست که مفهوم عادت‌ستیزی از دیدگاه عرفا، در همنشینی با شعار و شعور است. شعار برای نفی بت عادت و شعور برای عمل کردن خلیل‌وار در راستای شکستن این بت. این نمونه‌ها و بسیاری دیگر که با غور و تعمق بیشتر در آثار ابن‌فارض به دست می‌آید و وجوه دیگری از عادت‌ستیزی آن‌ها را عیان می‌کند، مبین این مطلب است که او در دو سطح بینش و کنش، به شیوه خاص خودش، به ذم عادت می‌پردازد. و نشان می‌دهد که قلم‌زدن و مضمون‌پردازی در این باره با قدم‌نهادن بر فرق رسم و عادات توأم است. بنابراین، چنین آموزه‌هایی در عرفان اصیل و قدیم بسیار است، اما گاهی به دلایل مختلف از جمله درسی شدن عرفان و وجود تفسیرهای مختلف، به‌زحمت می‌توان معانی ناب و حقیقی گفتارهای عارفان کهن را دریافت. با توجه به آنچه آمده، ضرورت دارد برای ترک عادت غلط و ناروا در میان مردم به بحث «عادت‌ستیزی» پرداخته‌شود، پس، به جرأت می‌توان گفت، در آثار عارفی نامی چون ابن‌فارض به این امر مهم دست‌یافت و همچنین عواقب عادت‌پرستی و نیز به راه‌های عادت‌ستیزی با تفحص در اشعار عرفانی ایشان رسید. و مهتمتر آنکه، برای روشن شدن موضوع با مراجعه به آثار عارفان نوین، بهتر می‌توانیم بسیاری از آراء و نظریات عرفای قدیم را بشناسیم.

### پیشینه تحقیق

در حوزه «عادت‌ستیزی» در ادبیات عرفانی جسته و گریخته مسائلی مطرح گردیده، اما کار تحقیقی مستقلی صورت‌نگرفته‌است. درباره طرح این مسئله در اشعار ابن‌فارض نیز کار مستقلی دیده‌نمی‌شود، با توجه به آنچه آمد موضوعاتی که با محوریت عادت‌ستیزی بیان‌شده‌است در ذیل بدان اشاره می‌گردد:

حسنی، نرگس، (۱۳۸۵/۱۳۸۶)، «عادت‌ستیزی در آثار عین‌القضات همدانی»، علوم انسانی دانشگاه الزهراء. نگارنده در این مقاله با گردآوری و طبقه‌بندی و نتیجه‌گیری از نمونه‌های پراکنده‌ای که در

بردارنده این مفهوم است، می‌کوشد تا معنای مجملی از «عادت» و «عادت‌ستیزی» در نظام فکری عین-القضات ارائه دهد. عادت‌ستیزی این عارف را در دو وجه بینش و گفتار و کنش و احوال معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که عادت‌ستیزی راستین هر دوی این ویژگی‌ها، یعنی قلم‌زدن برای ذم عادت و قدم‌زدن در راه زدودن عادت را در خود نهفته دارد. ابطحی، سید محمدرضا، (۱۳۹۰)، ساختارشکنی و عادت-گریزی عارفان تا پایان قرن ۷، کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران، این پژوهش ساختارشکنی عارفان را تا پایان قرن هفتم مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که ساختارشکنی عرفا بیانگر نوع نگاه خلاقانه مبتنی بر وقت‌شناسی و توجه به حالات و انات نوبه‌نو در حوزه تجارب دینی و عرفانی آن‌هاست، که این ویژگی باعث به وجود آمدن نظرات بسیاری راجع به این مکتب در طول تاریخ گردیده است، به طوری که بسیاری این سنت را باعث احیای دین دانسته‌اند در مقابل گروهی آن را بدعتی در مقابل اصول اسلام و عرفانی از این سنخ را مستحق چوبه دار دانسته‌اند. همچنین نگارنده به این نتیجه رسیده است که ساختارشکنی عرفا در ساحت‌های مختلف خود را نشان داده است، که ملامتیه یکی از اولین فرقه‌های عرفان و تصوف است که اساس و شالوده تفکری آن بر ساختارشکنی و خلاف جهت اجتماع حرکت کردن است. چال‌دره، طاهره، مونسان، محبوبه (۱۳۹۵)، «رضا در اشعار ابن‌فارض و ابن‌عربی»، عرفان اسلامی، هدف اصلی این پژوهش بررسی «رضا در اشعار ابن‌فارض و ابن‌عربی» می‌باشد. نخست مفهوم رضا و سپس دیدگاه‌های هر یک از این دو عارف مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. بهره‌نمایی مقاله مبین آن است که ابن‌فارض و ابن‌عربی با استفاده از زبان نافذ شعر و تأکید بر عشق و محبت، عبادت، مبارزه و مجاهده با هوای نفس، صبر، تحمل و پذیرش مصائب، راه رسیدن به مرحله رضا را برای سالکان طریق یار روشن نمودند.

### روش تحقیق

روش در این پژوهش، روش کیفی از نوع توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای است. بدین معنی که برای به دست آوردن نتایج مطلوب در این پژوهش و ارائه پاسخ مناسب به سوالات پژوهش، به مطالعه و تفسیر اشعار ابن‌فارض و جمع‌آوری اطلاعات از آثار و کتب مختلف عرفانی آن‌ها پرداخته شده است. تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز به روش استنتاجی و استدلالی است.

### مفهوم‌شناسی

عادت‌ستیزی عبارت است از: خرق عادت، یا ترک عادت و از اصول پذیرفته شده عرفاست. ارزش خرق عادت و ترک آن تا اندازه‌ای است که اصل ناشناس ماندن را عرفا به خاطر ایجاد امکان رفتارهای خلاف عادت پذیرفته‌اند. البته فلسفه‌های دیگری هم دارد اما این از مهم‌ترین آن است. در عرفان

عادت به کارهای مثبت تأیید نشده است و اصولاً هر کار مثبت (از جمله عبادات) چنانچه به «عادت» تبدیل شد بخشی از ماهیت خود را از دست می‌دهد که همانا خودآگاهانه بودن است. عادت، تأثیر اعمال را کاهش می‌دهد زیرا انگیزه به‌مرور زمان محو می‌شود و تنها خود عمل به‌صورتی نمادین و متناسک برجای می‌ماند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲۹). خواجه محمد پارسا در تعریف یکی از اصول مراقبه در طریقه نقشبندیه آورده است: «هوش در دم آن است که [هر نفسی که از درون برآید باید که از سر حضور و آگاهی باشد و غفلت به آن راه نیابد]» (پارسا، ۱۳۵۴: ۵۵).

### چارچوب نظری تحقیق

#### معرفی اجمالی ابن‌فارض

ابن‌فارض (۵۷۶ - ۶۳۲ ق) (فاخوری، ۱۳۹۳: ۵۱۶)، بزرگ‌ترین شاعر عرب که در عرفان درخششی خیره‌کننده داشت، در ستایش عشق و روحانی ابدی اشعار بسیار لطیفی سرود. نام ابن‌فارض در کنار بزرگان عرفان همچون ابن‌عربی و قونوی و فرغانی و کاشانی و ترکه و قیصری قرار می‌گیرد (رک: حلمی، ۱۹۷۱: ۳۷-۲۱). ابن‌فارض در جوانی فقه شافعی و حدیث خواند، پس از آن به تصوف تمایل یافت و چندین سال به‌عزلت در بلندی‌های مقطم در غرب قاهره گذرانید و پس از آن به حجاز آمد و پیامبر را به خواب دید (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۷۳).

ریاضت‌های صوفیانه ابن‌فارض در قاهره به نتیجه‌ای نمی‌رسد و باب «فتح» بر او بسته می‌ماند تا اینکه روزی، هنگامی که به قاهره بازگشته بود و قصد ورود به مدرسه «سیوفیه» داشت، پیرمردی (شیخ بقال) را در حال وضوگرفتن می‌بیند و متوجه می‌شود که وی نظم و ترتیب شرعی وضو را رعایت نمی‌کند، ابن‌فارض پیرمرد را مورد سرزنش قرار می‌دهد. پیرمرد در پاسخ می‌گوید: «یا عمر، فتح در مصر بر تو گشوده نخواهد شد، راه مکه و حجاز را در پیش گیر، ابن‌فارض وحشت‌زده می‌گوید، اکنون، نه زمان حج است و نه رفتن به مکه کار آسانی است. پیرمرد در حالی که با انگشتش اشاره می‌کند، می‌گوید: «بین مکه در برابر تو قرار دارد. ابن‌فارض می‌گوید در همان لحظه مکه را در برابر خود دیدم. پیرمرد را به حال خود رها کردم و راهی حجاز شدم و تا لحظه ورود به آن سرزمین مکه از برابر چشمانم محو نشد (الدحداح، بی تا: ۵). آنچه مسلم است برخورد ابن‌فارض با «شیخ بقال» که مرشدی گمنام بوده، بهترین انگیزه برای ورود او به تصوف بوده است (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۶۵: ۱۹۷).

راجع به چگونگی ارتباط ابن‌فارض با پیران صوفیه و مشرب‌های عرفانی در قرن هفتم، و نیز استناد خرقة و به‌طور کلی، پیر و مرشد روحانی او مدرک قابل‌اعتمادی در دست نیست. آنچه مسلم است برخورد ابن‌فارض با «شیخ بقال» که مرشدی گمنام بوده، بهترین انگیزه برای ورود او به تصوف بوده است (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۷۳). «در بعضی منابع، نام این پیر را ابوالحسن علی [همان نام و کنیه پدر

ابن فارض [ و بعضی نامش را شیخ محمد ذکر کرده و آورده‌اند که ابن‌فارض زیر پای او دفن‌شد. (همان).

### ویژگی‌ها و سبک اشعار ابن‌فارض

ابن‌فارض در شرح نظرات خود سعی بر آن داشته تا به‌وسیله اشعارش اسلامی بودن عقایدش را مطرح کند و اگر هم تحت‌تأثیر عقاید دیگر قرار گرفته‌است، به آن‌ها گرایش اسلامی می‌دهد (ر.ک: ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۶۵: ۲۲۱-۱۹۶). بسیاری بر این باورند که اندیشه‌های عرفانی ابن‌فارض به‌ویژه مقوله عشق الهی، تحت‌تأثیر ابن‌عربی و دیوان او، ترجمان‌الاشواق بوده‌است. تا آنجا که گفته می‌شود: « ابن‌عربی از ابن‌فارض خواست که قصیده تائیه او را شرح کند، ابن‌فارض گفت: فتوحات مکیه تو شرح آن است» (سجادی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۳۶). البته صحت این گفتگو مورد تردید است، چنان‌که سیدجلال آشتیانی در مقدمه مشارق الدراری می‌نویسد: «... اما اینکه دکتر مصطفی [ صاحب کتاب ابن‌الفارض و الحَبّ الالهی ] نوشته‌است که با شیخ اکبر ملاقات کرده، و شیخ اظهار تمایل نموده‌است که بر قصیده او شرح بنویسد، اصلی ندارد و گرنه صدرالدین قونوی و تلامیذ او که با قصیده تائیه و خمیره سروکار داشته‌اند، این مطلب را بیان می‌کردند» (همان: ۲۹).

دی ماتیو نیز ابن‌فارض را شاگرد ابن‌عربی می‌داند و می‌گوید: گرایش وی به وحدت وجود ناشی از تأثیرپذیری از ابن‌عربی است. وی در اشعارش آیات نورانی قرآن و احادیث شریف نبوی را تضمین کرده‌است و در تأویل نصوص قرآن و حدیث چنان تواناست که به آن‌ها سمت و سوی عقیده وحدت وجودی می‌دهد تا اینگونه بر مذهبش جامه اسلامی ببوشاند و آن را همخوان و هم‌تراز تعالیم کتاب و سنت قرار دهد (حلمی، ۱۹۷۱: ۲۹۸). البته چنان‌که پیداست ابن‌فارض در عصر خود زیر فشار این اتهامات بوده و به همین دلیل است که گاه دیده می‌شود او وجودی بودن خود را رد می‌کند و سعی دارد موضع دیگران را درباره خود تغییر دهد:

اروح بفقـد، بالشـهـود مؤلفی و أغدوا بوجد، بالوجود مشـتـتی

و قد طلعت شمس الشهود، فأشرق ال وجود، و حلت بی عقود أخیه

(ابن‌فارض، ۲۰۰۵: ۷۹-۴۳)

«گاهی با گم کردن خویش و با حالت بیخود شدن از خود، می‌آمدم و به‌واسطه شهود حضرت معشوق، خود را جمع می‌کردم و گاهی با وجد و اشتیاق می‌رفتم و با وجود، از هم گسستم و پاره‌پاره شدم. و خورشید شهود طلوع کرد و وجود نورانی گشت و بندهای پیمان و همبستگی در من جای‌گرفت».

ابن‌فارض در تأیید کار خود که از کتاب و سنت تعدی و تجاوز نکرده در تائیه کبری می‌گوید:

و فی الذکر، ذکر اللبس لیس بمنکر و لم أعد عن حکمی کتاب و سنه

(همان: ۴۷)

«و در ذکر (قرآن)، قضیه «لبس» ذکر شده و انکار نشده است و من از دو حکم کتاب و سنت بر نگشته‌ام».

### عادت‌ستیزی در عرفان اسلامی

ترک عادات و رسوم و تعارفات و دوراندختن امور اعتباری که سالک را از طی طریق منع می‌کند از شرایط لازم برای سلوک عرفانی می‌باشد. (عطار، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۸). و منظور آن است که سالک به اعتدال در بین مردم زندگی نماید. برخی از مردم پیوسته غرق در مراسم اجتماعی‌اند و فکر و ذکر آنها دوست‌یابی است و برای حفظ شخصیت خود از آداب و رفت‌وآمدهای مضر یا بی‌فایده دریغ نمی‌کنند و صرفاً براساس عادت و حفظ آبروی ظاهری اعتباری، خود را به‌سختی می‌اندازند و چه بسا به ناراحتی‌های سخت دچار می‌شوند و تحسین و تقبیح عامه مردم را که توده عوام هستند میزان و معیار قرارداد، حیات و عمر خود را بر این معیار در معرض تلف قرار می‌دهند و کشتی وجودشان دستخوش امواج متلاطم رسوم و عادات اجتماعی شده هرکجا امواج آداب و اخلاقیات عمومی حرکت کند به‌دنبال آن روان می‌گردند، این مردم در برابر اجتماع اراده‌ای از خود نداشته تابع محض می‌باشند (همان: ۲۹۹). در مقابل این دسته گروهی از مردم هستند که از جماعت کنار می‌روند و هرگونه عادت و ادب اجتماعی را ترک کرده خویشان را عاری از مزایای اجتماع نموده‌اند، با مردم مراوده و معاشرت ندارند و در کنج خلوت آرمیده‌اند طوری که انگشت نمای مردم شده و به‌عنوان گوشه‌نشینی اشتهار یافته‌اند. (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۷۵). سالک برای آنکه بتواند به مقصد نائل گردد باید مشی معتدلی بین رویه این دو گروه اختیار نماید و از افراط و تفریط بپرهیزد و در صراط مستقیم حرکت کند (همان) و این حاصل نمی‌شود مگر آنکه معاشرت و مراوده را با مردم تا آن مقدار که ضروری اجتماعی است رعایت کند. به‌طور کلی می‌توان گفت که سالک باید در هر امری از امور اجتماعی نفع و ضرر آن را سنجیده و بی‌جهت خود را تابع أهواء و آراء توده مردم قرار ندهد.

### تصویری از اندیشه‌های عرفانی ابن‌فارض

اشعار ابن‌فارض فقط حالات و اندیشه‌های عرفانی او را بیان می‌کند و تقریباً هیچ اشاره‌ای به اوضاع زمان در آن نیست و این نشان می‌دهد که ابن‌فارض و علاقمندان شعر او از اشخاص فارغ‌البالی بوده‌اند که غم نان و بیم جان و گرفتاری زمان نداشته‌اند.

۱. جهان‌بینی عرفانی ابن‌فارض: ابن‌فارض برای سلوک خود از نازل‌ترین مرتبه یعنی حواس آغاز می‌کند. او هرآنچه فعل الهی است، دوست‌دارد، اما در مرحله دوم سعی می‌کند تا از حواس فراتر رود. از این‌رو، حواس را واگذاشته و با نفس ره می‌پیماید. در مرحله سوم قلبش آمادگی سلوک را پیدامی‌کند و از مرحله حب افعال به حب صفات ارتقا می‌یابد و در گروه محبان خاص وارد می‌شود. در مرحله پایانی همه تعلقاتش به کناری رفته و روح طریق می‌کند و در اینجاست که به شهود می‌رسد، فناء فی الله می‌شود و در درجه محبان اخص قرار می‌گیرد. در این مرحله تمام آنچه دارد، حب ذات الهی است و بس (سجادی، ۱۳۸۹: ۶۲۳).

از این‌رو، جهان‌بینی ابن‌فارض مبتنی بر وحدت وجود است، وحدت وجود حاصل تجربه عرفانی دو عارف بزرگ (ابن‌عربی و خواجه عبدالله انصاری) است و آن دستیابی به کنه حقیقت و فنا شدن در ذات حضرت حق است. هدف عارف از نظر آن دو بزرگ، رسیدن به صفای باطن، فانی شدن از صفات ذیله و غرق شدن در دریای حضرت حق از طریق کشف و شهود و نایل شدن به معرفت حقیقی و وحدت با حضرت حق است (همان: ۶۲۴).

۲. فارغ از محسوسات: با کندوکاو در دیوان ابن‌فارض می‌توان به مفاهیم بلند عرفانی او دست‌یافت. جدا شدن از عالم محسوسات و پرواز در عالم حق، آنگونه که در باور او عشق مهمترین موضوع در عالم هستی و بزرگترین انگیزه برای تعالی آدمی است. طی و معنا هنری است که به آن دست‌می‌یازد. ابن‌فارض عرفان و سلوک خود را بر پایه‌های عشق بنا نهاده است. طی طریق در مسیر سلوک در پی یافتن حب ذات الهی است. ابن‌فارض عقاید عرفانی خود را با زبان بیان می‌کند و حتی از شاخصه‌های ادبی دیگر همچون استعاره، کنایه و... نیز بهره‌می‌جوید. از این‌رو، برای دست‌یافتن به معنای عرفانیات او باید به عمق کلام او پی‌برد و این ممکن نیست جز آنکه در ورای الفاظ به دنبال حقیقت معنا باشیم (ر.ک: سیدی، بی تا: ۹۰-۶۹).

فلا عیش، فی الدنيا، لمن عاض صاحباً و من لم یمت سکرأ بها فاته الحزم



علی نفسه، فلیبک من ضاع عمره

و لیس له فیها نصیب، و لاسهم

(ابن‌فارض، دیوان خمربه)

هرکه از باده عشق روح و جان‌ش سرمست نگشت و هوشیاری گزید از عیش دنیا بهره‌ای ندید و هرکه از آن شراب جرعه‌ای نچشید طریق عقل و فراست و سیبیل حزم و کیاست نیمود. بر خود بباید‌گریست و ماتم خود بباید‌داشت، آن را که نقد حیات و سرمایه اوقات خود تباه‌ساخت و عمر خود را وسیله می‌پرستی و واسطه بی‌خودی و مستی نشناخت و به تحصیل جرعه‌ای و تکمیل بهره‌ای از آن نپرداخت.

### مراحل سلوک ابن‌فارض

نسیان، سرآغاز سلوک آدمی است و شاید نام «انسان» از این ماده اشتقاق یافته‌باشد، که چون از عالم «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین/۴). به فراموش‌خانه ناسوت پیوست، آن انس، منسی شد؛ لذا حق او را بیش‌تر به این نام خطاب‌می‌کند که «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»، یعنی ای فراموش‌کار! از این جا است که برخی گفته‌اند که: «سَمِيَ النَّاسَ نَاسًا، لِأَنَّهُ نَاسٍ». لذا انسان نیازمند آن است که: «ذَكَّرَهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ» (ابراهیم/۵).

و باید ناس را که به روزهای دنیا مشغول است، روزهای جوار حق را یادشان داد تا باز آتش حب در جان‌شان بجند و آن‌ها را به یاد آشیان حقیقی خود بیان‌دازد که: «حَبِّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ». خلاصه آن که روح انسان، از جبروت به ملکوت و از ملکوت تا به ملک گذرکرد و به قالب انسانی تعلق‌گرفت. در هر مرتبه که تنزلی صورت‌گرفت، حجاب ظلمتی پدیدآمد و حرمان، پیامد آن بود؛ تا از آن عالم به کلی بی‌خبر شد، به گونه‌ای که گاه هزاران مخبر صادق از آسمان خبرمی‌دهند، و او ایمان نیاورد، و نجات تنها در ایمان است، «وَالْعَصْرِ • إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفِي خُسْرٍ • إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» (عصر/۳-۱).

۱. **ملاحظه حسی جمال در عالم ناسوت:** انسان در عالم ناسوت محصور در زمان و مکان است. بنابراین علم حسی یقینی او فقط مربوط به حوادث زمان حال می‌باشد، علم او به گذشته اولاً ناقص و محدود بوده و ثانیاً معلوم او همان صور خیالی در ذهن اوست و نسبت به آینده هم علمی احتمالی و آن هم به شکل صور خیالی می‌باشد (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۰۱). انسان اگر بتواند به عالم خیال منفصل راه یابد از بسیاری از این قیدها و موانع رهایی می‌یابد و چون نقش زمان و مکان کم‌رنگ‌تر شده و علم او شفافیت بیشتری یافته، دیدن حقیقتی خیالی مستلزم علم وسیع‌تری به حقایق مادی است، درست مانند فزونی وسعت دید کسی که از دامنه کوه به صحرا می‌نگرد نسبت به فردی که از پایین کوه صحرا را می‌بیند و اگر سالک موفق به طی عالم عقول مجرد گردد علم او بسیار شفاف و محدوده وجودی

بسیار وسیعی را در عالم ماده تحت پوشش معرفت خود قرار می‌دهد. وسعت علم ملائکه، و اجنه به حقایق مادی آینده یا گذشته با همین استدلال قابل توجیه است (قونوی، ۱۳۹۰: ۷۸).  
 قابل ذکر است که با دقت در اشعار ابن‌فارض، می‌توان آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرد:  
 الف) اشعاری که از آن‌ها تنها عشق زمینی برداشت می‌شود.  
 ب) اشعاری که بر آن‌ها می‌توان هر دو معنای عشق زمینی و آسمانی را حمل کرد.  
 ب) اشعاری که شکی در عرفانی بودن آن‌ها نیست.  
 در دیوان ابن‌فارض اشعاری وجود دارد که بر عشق انسانی دلالت دارد البته عشق پاک و عذری نه شهوانی و جسمانی. به‌عنوان نمونه در جایی می‌سراید:

و لَمَا تَلَقِينَا عِشَاءً وَ ضَمْنَا أَرَى الْمَلِكَ مَلَكِي وَ الزَّمَانَ غَلَامِي

(ابن‌فارض، بی تا: ۹۷)

«و چون شب هنگام یکدیگر را ملاقات کردیم و شب را به روز آوردیم، ملک را ملک خود و روزگار را غلام خود می‌دیدم». این بیت از یک غزل عقیفانه دربارهٔ یک محبوب انسانی است. این نوشته ابن‌خلکان است که ابن‌فارض عاشق پسری قصاب بوده و برای او یک تصنیف عامیانه سروده است. با این عبارت که «یرید ذبحی فینفخنی لیسلخنی» (ابن‌خلکان، ۱۹۸۲، ج ۳: ۱۲۷). عبدالغنی نابلسی در تأویل این شعر می‌گوید: ابن‌فارض تجلی حق را در صورت آن پسر قصاب دید. در این شعر قصاب، حق تعالی است و اینکه ابن‌فارض گفته دارد بادم می‌کند که پوستم را بکند، اشاره به آیه «و نفخت فیه من روحی» (حجر/ ۲۹) است (نابلسی، ۱۹۷۲، ج ۲: ۲۰۹). گرچه شارحان از این نوع شعرها که شاعر به‌صراحت به معشوقه زمینی اشاره دارد، تأویلات عرفانی ارائه دادند، اما اگر واقع‌بینانه نگاه کنیم ابن‌فارض به حکم انسان بودنش در مرحله‌ای از عمر خود عشق انسانی را تجربه می‌کند.

عالم ناسوت، جهان حجاب‌های عقلانی و حسی یا به تعبیر دیگر جهان حجاب‌های غیرخدایی است. زیبایی این جهان، چشم را خیره می‌کند و شاعر نیز در تعبیر از احساساتش به قصیده‌غنائی روی می‌آورد. چون خدا انسان را به‌صورت خویش آفریده، لذا انسان جذب زیبایی می‌شود. «ان الله جمیل یحب الجمال». در واقع، عشق آن قصاب پسر یا معشوق شاعر، عشق عقیف زمینی و مقدمه‌ای است برای ورود به عشق حقیقی و آسمانی، زیرا روح انسان به‌واسطه تعلقی که به جسم دارد، درگیر جسم و طبیعت آن می‌شود و تا نتوانی مخلوق را دوست‌بداری، به قدرت خالق پی نخواهی برد.

این مرحله، مرحله‌ای است که ابن‌فارض آن را درک کرده و آنچه تأییدکننده این نظر است، توجه به اشعاری است که در مراحل بعد می‌سراید که در نهایت پختگی عرفانی است. در کنار این مطلب، اشعاری نیز سروده که می‌توانند به هر دو معنای عشق زمینی و آسمانی تعبیر شوند و نباید از آن غافل بود. نظریه‌پردازان بر این باورند که ادب فارسی در این موضوع از ادبیات عرب جلوتر است که

توانسته بین شعر دینی و دنیوی و بین عشق آسمانی و زمینی پیوند برقرار سازد. یعنی عارفان اسلوب‌ها و واژگانی را به‌کار می‌گیرند که در شعرهای عاشقانه جریان دارد (جووده نصر، ۱۹۸۲: ۱۱۳). در این مرحله شاعر که در عالم محسوسات سیر می‌کند آنچه فعل خداست، دوست دارد. دایره شمول این محبت بسیار فراگیر است و تقریباً تمام انسان‌ها را دربر می‌گیرد، ابن‌فارض پس از برخورد با عشق‌های زمینی، می‌بیند که آنچه می‌خواهد به‌دست نمی‌آورد. چه بسا که از این معشوق زمینی سرخورده می‌شود و درمی‌یابد که احساسش بسیار بالاتر از آن است که در وجود یک انسان خلاصه‌شود و همانگونه که صاحب‌نظران معتقدند: صوفیه به این نکته توجه داشته‌اند که زنان هر چند دام و ریسمان شیطان‌اند، اما دستاویزهای عرفان نیز هستند (حلمی، بی تا: ۱۵۸).

**۲. مطالعه قلبی جمال صفات الهی:** نظر به آنکه حقیقت مقدس حق به حسب «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» دارای شئون و تجلیات و ظهورات مختلف در مراتب الهی و ظهورات متعدد در حقایق امکانیه می‌باشد و جمیع مراتب وجودی حکایت از کمالات حقیقت وجودی می‌نماید و چون مبدأ ظهور همه حقایق، کمالات حق است و هر موجودی به اعتبار امکان ذاتی (الهی قمش‌های، ۱۳۷۸: ۱۴). در مقام ذات، واجد کمالات نمی‌باشد و کمالات و صفات وجودی در آن‌ها عرضی است و منتهی می‌شود به موجودی که کمالات ذاتی او می‌باشد و هر ممکن به حسب این که صفات ذاتی در جمیع لحظات احتیاج به فیض و امداد دارد، که مفهوم هریک با دیگری مغایر است لذا در یک تقسیم امکان را به عام و خاص تقسیم می‌کنند. امکان خاص، لا اقتضاء و لا ضرورت، وجود و عدم است حال گوییم امکان ذاتی همان امکان خاص است که بر ذات ماهیات لحاظ‌شود. هر تعینی غیر از تعین قبل است. مجموع صور عالم به منزله اعراض می‌باشند که عارض بر عین ثابت ممکن می‌گردد.

به اعتقاد ابونصر سراج، مکاشفه سه وجه، بعد یا درجه دارد: مرتبه‌ای از آن، مکاشفه با دیده قلب است که در قیامت حاصل می‌شود. مرتبه‌ای دیگر، با حقایق ایمان و به همراه یقین پدید می‌آید و همراه با هیچ حد و صورتی نیست، و در اصطلاح «کشف معنوی» نامیده می‌شود. مرتبه سوم، مکاشفه آیات الهی است که از طریق معجزات برای انبیا، و از راه کرامات و اجابات برای غیر آن‌ها حاصل می‌شود. از مجموع کلمات ابونصر چنین برمی‌آید که مکاشفه و مشاهده دو گونه متفاوت نیستند و میان آن دو، اختلاف ذاتی و ماهوی دیده نمی‌شود؛ حداکثر این که یکی تمامیت دیگری است (سراج طوسی، بی تا: ۱۰۰). سالک به این حقیقت پی‌برده که ترقی نفس، در تنزل او است. از این‌رو، در پی آن است تا حجاب منیت و خودپرستی را به‌عنوان آخرین حجاب در سیر صعودیش از بین ببرد. نفس فاصله بین او و محبوبش است و او سعی می‌کند تا دوگانگی و «قاب قوسین» را از بین ببرد. دوگانگی از آن جهت است که نظر گوینده به محبت غیرمحبوب بوده‌است و این تضادها تنها با فنای محب در محبت محبوب از بین می‌رود و از این‌روست که سروده‌اند: «بر عشق تو عاشقم نه بر روی تو من». و در این

راه نردبانی برتر از محبت نمی‌یابد. این مرحله نهایت دل‌سپردگی است و ابن‌فارض پس از فنای جزئی به سوی حق می‌شتابد و این راه انانیت نمی‌پذیرد (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۹).

فلم تهونی مال لم تکن فی فانیاً و لم تفن مالاً تجتلی فیک صورتی  
هو الحب إن لم تقض لم تقض مأریاً من الحب فاختر ذاک أو خل خلتي

(ابن‌الفارض، بی تا: ۲۹)

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

و عن مذهبی فی الحب مالی مذهب و إن ملت یوماً عنه فارقت ملتی

(ابن‌الفارض، بی تا: ۲۷)

«راه و روش من در حب آن است که مذهبی جز حب ندارم و اگر روزی از راه عشق منحرف شدم از کیش و آیین خود بیرون‌شده‌ام».

در باب محبت، من عاشق، عین من معشوق می‌شود و «م» وجود مستقل ندارد (الحداد، ۲۰۰۰: ۱۹۸). نکته شایان ذکر آن است که این عشق، مقام نیست که با انجام اعمال بتوان بدان دست‌یافت بلکه بخشش الهی و موهبتی ازلی و قائم به نفس است. ابن‌فارض همچون موسی (ع) که از محبوب خواست تا خود را به او نشان‌دهد «آرنی آنظر الیک»، از محبوبش می‌خواهد تا به‌سوی او نظری بیفکند:

هبی، قبل یفنی الحب منی بقیه اراک بهما، لی نظره المتلفت

(ابن‌الفارض، بی تا: ۲۳)

«بشتاب قبل از آنکه عشق باقی‌مانده جان مرا فنا کند. من تو را وسیله آن دیدم، پس به‌سوی من با نگاهی توجه کن».

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

و أباح طرفی نظیره أملت لها فغدوت معروفاً و كنت منکراً

«به من اجازه‌داد تا نگاهی که سال‌ها در آرزوی آن بودم، بر او بیفکنم. با این نگاه معروف‌شدم حال آنکه پیش از آن ناشناخته بودم».

ابو نصر، شاهد را دو کس می‌داند: رب و قلب. آن‌جا که رب شاهد باشد، کون مشهود است؛ و اگر قلب در مقام مشاهده باشد، هر آنچه غیر رب است از صحنه قلب خارج خواهد شد. در این حالت،

همه چیز - جز عظمت حق - غایب است و در دل، جز او باقی نمی ماند. مشاهده، مقام لقاء حق است. شهود آن است که وصل حاصل شود. اگر نزدیکی حاصل آید، انسان به مقام حضور خواهد رسید و شهود از جنس حضور است. ابونصر به این آیه استشهادی کند که: «انَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» (ق/۳۷). حالت مشاهده به اعتقاد وی، عبارت است از: المشاهده زوائد یقین، سطعت بکواشف الحضور، غیر خارجه من تغطية القلب (سراج طوسی، بی تا: ۱۰۱).

از این بیان چنین برمی آید که: اولاً) شهود از مراتب یقین است؛ چنانکه طوسی خود به آن اشاراتی دارد: المشاهده حال رفیع، و هی من لوائح زیادات حقائق یقین (همان) .

ثانیاً) مشاهده و مکاشفه با یکدیگر اختلاف جوهری ندارند؛ بلکه هر دو از یک سنخ بوده و از جنس حضور و قربند: المشاهده بمعنی المداناة و المحاضرة؛ و المكاشفه و المشاهدة تتقربان فی المعنی (همان: ۴۱۲).

ثالثاً) شهود یا کشف پس از آن که «غطاء» از قلب برداشته شود، حاصل می شود. اگر از روی قلب حجاب و ستر کنار رود، قلب به مقام کشف و شهود نایل می شود. (همان: ۴۲۲).

در این مرحله ابن فارض اشعاری می سراید که هیچ شکی در عرفانی بودن آن‌ها نیست، اما زبانی که شاعر برای بیان مقصودش استفاده می کند، زبان رمز است. زبان رمز به عنوان یکی از عناصر ادبی، تعریف شده که در قالب صور بدیعی و بیانی جلوه می یابد. این رمز در واقع، شکل ابتدایی جریان سمبولیسم است که سال ها بعد در ادبیات جایگاه ویژه ای می یابد.

در نظر ناقدان نفوذ و حضور رمز در شعر ابن فارض تا آنجاست که گویی ورای هریک از واژگان شعرش رمزی نهفته است و او برای بیان دریافت‌های عرفانیش قصیده غنایی - رمزی را برگزیده است (غنیمی هلال، ۱۹۷۶: ۳۵). مهمترین علتی که ابن فارض از زبان رمز استفاده می کند آن است که در عرفان محرم و نامحرم مطرح می شود که «گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش».

### مقامات و احوال ابن فارض در عادت ستیزی

شبهات مقامات با حالات سبب شده است که گاهی این دو در یکدیگر تداخل نمایند و خود سبب اختلاف در بین مشایخ را فراهم نماید. چنانکه برخی از مشایخ آنچه را دیگران حال گفته اند، او مقام گفته و برعکس. «مقام» را سالک در کوشش ویژه خود، به دست می آورد و کسبی است، «حال» در دل سالک بدون کوشش وی فرودمی آید و موهبتی است که از خداوند متعال - اگر بخواهد - بر بنده ارزانی می شود. زیرا حال عنایت و عطای خداست، اما مقام، حاصل جهد و تلاش سالک است. لذا گفته اند: «الاحوال مواهب و المقامات مکاسب» (انصاری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۷). از غلبه صفات نفس، شدت آن داعیه (درخواست درونی) ساکن می شود، و دیگر باره افروخته می شود، و معاودت (بازگشت) می کند، تا آنگاه که حق تعالی به عنایت ازلی معاونت (دستگیری، مددکاری) وی کند. تا حال محاسبه غالب آید، و

صفات نفسانی منهزم (شکست خورده) کند، آن حال مقام شود. سپس حال «مراقبه» بدو فروآید و درآمدوشد باشد، به سبب سهو (غفلت و متذکر نشدن) و غفلت. تا آنکه که میغ (ابر) غفلت و حجاب سهو به کلی برطرف گردد، و به یاری حق تعالی حال مراقبه «مقام» شود. بعد از آن حال «مشاهده» نزول کند (پایین آید) و تردد (آمدوشدکردن) او به تجلی و استتار باشد، تا آنکه که آفتاب مشاهده تغییر احوال، و صعود، و هبوط بسیار باشد. چنانکه مقام فنا و تخلص، از بقا و ترقی کردن، از عین یقین، به حق یقین. و حق یقین چون به دل رسد، در دل تجاویف (میان تهی) کند. سهل عبدالله گفت: «دل را دو تجویف است: یکی به باطن دل تعلق دارد و یکی به ظاهر دل. آنچه به باطن تعلق دارد محل سمع و بصر و قلب و سویدای آن است و آنچه به ظاهر تعلق دارد، محل عقل است و مثل عقل در دل مانند بینایی و نظر در چشم است که سیاهی در چشم به قوت باشد (سواد العین) و از او شعاعها منبعث می شود و بدان اشعه، محیط بر دیدنیها می شود. چون دل صقال (صیقل) یابد و سواد العین عقل به قوت بود، به اشعه آن محیط همگی معلوم می شود و این حالت را حق یقین می خوانند و این مرحله دل را می شکافد (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۷۹)

۱. ابن فارض و مقام «فرق»: وی می گوید: «همه آثار هستی او در حال اضمحلال و نابودی است، به صورتی که در هستی خود به تردید افتاده»:

وَمَنْدُ عَفَا رَسْمِي وَهَمْتُ، وَهَمْتُ فِي وَجُودِي فَلَمْ تَظْفَرْ بِكَوْنِي فَكِرْتِي

(ابن فارض، بی تا: ۲۹)

نیز معتقد است که خود را به فراموشی سپرده:

وَ قَدْ أَشْهَدْتِي حُسْنَهَا، فَدَهَشْتُ عَنْ حِجَايَ، وَ كَمْ أَثْبِتُ جِلَايَ لِدَهْشَتِي  
 ذَهَلْتُ بِهَا عَنِّي، بِحَيْثُ ظَنَنْتَنِي سِوَايَ، وَ كَمْ أَقْصِدُ سِوَاءَ مَظَنَّتِي  
 وَ دَلَّهْنِي فِيهَا ذُؤُولِي، فَلَمْ أَفِئُقْ عَلَيَّ وَ كَمْ أَقْفُ التِّمَاسِي بِظَنَّتِي

(ابن فارض، بی تا: ۶۴-۶۳)

«و درحالی که معشوق حسن خود را به من نمایاند و من از هوش بیهوش گشتم و آرایه هایم در اثر دهشت برجای نماند. آن بود که خویشتن را به واسطه معشوق فراموش کردم، به گونه ای که خود را دیگری پنداشتم و به درستی و استواری گمان خود توجه نکردم. غفلت و فراموشی من در آن بارگاه، مرا سرگشته کرد، چنانکه به خود نیامدم و خواسته خود را از تهمت و گمانی که به خود داشتم، جست و جو نکردم».

نیز معتقد است باید همه آرزوها کنار رود:

فَحَلَّ لَهَا، خِلِّي، مُرَادَكَ، مُعْطِيًا قِيَادَكَ مِنْ نَفْسٍ بِهَا مُطْمَئِنُّةٌ

وَأَمْسِ خَلِيًّا مِنْ حُطُوطِكَ، وَ اسْمُ عَنْ حَضِيضِكَ وَ اثْبِتْ، بَعْدَ ذَلِكَ تَثْبِتِ

(همان: ۳۹)

وی بر آن است که باید به نیستی رسید:

و يَا سَمِّي لَا تُبْقِ لِي رَمَقًا، فَقَدْ أَيْبَسْتُ، لُبِّيَا الْعِزَّ، ذُلَّ الْبَقِيَّةِ

و يَا صِحَّتِي، مَا كَانَ مِنْ صَحْبَتِي انْقَضَى وَ وَصَلَكِ فِي الْأَحْشَاءِ مَيْتًا كَهَجْرَةِ

و يَا كُلَّ مَا أَبْقَى الضَّنَى مَنَى ارْتَجِلَ فَمَا لَكَ مَأْوَى فِي عِظَامِ رَمِيمَةٍ

(همان: ۵۱)

«و ای بیماری تنم! رمقی از برای من باقی مگذار، که من از خواری زنده‌ماندن به‌خاطر حفظ ارجمندی ابا دارم. و ای تندرستی من! آنچه که از صحبت من (با تو) بود، گذشت و وصل تو برای مرده‌ای که در میان زندگان است، همچو هجران شد. و ای همه آنچه بیماری از من برجا نهاده! آهنگ رفتن کن که در استخوان‌های پوسیده جایی برای تو نیست».

و نیز معتقد است که تا فانی نشوی عاشق حقیقی نیستی:

خَلِيفُ غِرَامٍ أَنْتَ، لَكِنْ بِنَفْسِهِ وَ إِثْقَاكَ وَ صُنْفًا مِنْكَ بَعْضٌ أَدَلَّتِي

فَلَمْ تَهْوَيْ مَالِمَ تَكُنْ فِي فَانِيًّا وَ لَمْ تَفْنِ مَالِمَ تُجْتَلِي فِيكَ صَوْرَتِي

(همان: ۳۳)

«تو هم پیمان عشقی، لیکن عشق به خود (نه عشق به من)، یکی از دلایل من در این قضیه آن است که هنوز وصفی از اوصاف خود را باقی‌نگه‌داشته‌ای. تا در من فانی نشوی، عاشق من نباشی و تا صورت من در تو جلوه‌گر نشود، فانی نتوانی شد».

۲. ابن‌فارض و مقام «جمع»: مقصود از جمع آن است «جمع حق است بی‌خلق و این مرتبه فنای سالک است. چون تا زمانی که هستی سالک برحال باشد، شهود حق بی‌خلق نیست» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۹۰). در این مرحله عارف به مقام قرب می‌رسد و در وجود معشوق ازلی مستغرق می‌شود.

وَ بَعْدُ، فَحَالِي فِيكَ قَامَتْ بِنَفْسِهَا وَ بَيْتِي فِي سَبْقِ رُوحِي بَيْتِي

(ابن‌فارض، بی تا: ۲۹)

«عشق و محبت تو در ساحت عزت و حضرت احدیت تو به ذات خود قائم است نه به من، زیرا که چون نسبت او به واسطه تحقق من به فنا از من منقطع‌گشت، مضاف به ذات متعالی صفات تو خواهد بود و صفات تو در مرتبه احدیت عین ذات» (جامی، ۱۳۷۹: ۴۲۵).

ابن فارض می‌گوید: بعد از دست‌دادن هوشیاری می‌توان طلب وصال کرد:

و لَمَّا انْقَضَى صَحْوَى تَقَاضَيْتُ وَصَلَهَا      و لَمْ يَعْشَنِي فِي بَسْطِهَا قَبْضُ خَشْيَتِي

(ابن فارض، بی تا: ۲۶)

«چون غلبات مستی عشق، رفع حجاب هستی و خودپرستی کرد، من تقاضای وصال معشوق و مطالبات اتصال او نمودم و در آن مباسطت مطالبت هیچ انقباضی به جهت خوف نایافت وصال و دهشتی به واسطه حشمت و جلال او به من راه‌نیافت» (جامی، ۱۳۷۹: ۴۱۲).

ابن فارض درحالتی بین محو و اثبات است، شور و وجدش او را محومی کند و فقدانش هستی او را اثبات می‌کند. محو «نزد عارف یعنی محو اوصاف عادت است. همان‌طور که اثبات اقامه احکام عادت است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۷۰۶).

و أُبْشِتُهَا مَا بِي، وَ لَمْ يَكُ حَاضِرِي      رَقِيبٌ لَهَا، حَاطِرٌ بِخَلْوَةٍ جُلُوتِي

و قُلْتُ، وَ حَالِي بِالصَّبَابَةِ شَاهِدٌ      وَ وَجَدِي بِهَا مَاجِي، وَ الْفَقْدُ مُثْبِتِي

هَبِي، قَبْلَ يُفْنِي الْحُبُّ مَنِّي بَقِيَّةً      أَرَاكِ بِهَا، لِي نَظْرَةُ الْمَتَلَقَّةِ

(ابن فارض، بی تا: ۲۷)

«همه شکوه‌ها را بدو نمودم درحالی که بقیه‌الوجود من (حفظ نفسانی/حفظ روحانی) رقیبی نبود که چینی تنهایی‌ام را بشکند. درحالی که عشقم در فوران بود، و بود و نبودم وجد و فقدان را نوید می‌داد، بدو گفتم: به گوشه چشمی (نگاهی) مرا مهمان کن قبل از آنکه خاکستر وجودم در آتش عشق تو بسوزد» (نسفی، ۱۳۸۹: ۵۴۳-۵۴۲).

ابن فارض بر آن است که روحش دیگر مایل نیست به دیار غربت، که همان جسم اوست، برگردد:

وَ أَفْرَطَ بِي ضُرٌّ، تَلَّشْتَ لِمَسِّهِ      أَحَادِيثُ نَفْسٍ، بِالْمَدَامِغِ نَمَّتْ

فَلَوْ هَمَّ مَكْرُوهُ الرَّدِّي بِي لَمَا دَرِي      مَكَانِي، وَ مِنْ إِخْفَاءِ حُبِّكَ خَفِيَّتِي

وَ مَا بَيْنَ شَوْقٍ وَ اسْتِيقَاقٍ فَيْنِيَّتِي فِي      تَوَلَّ بِحَظَرِي، أَوْ تَجَلَّ بِحَضْرَةِ

(ابن فارض، بی تا: ۲۹)

«آن بدحالی از هم پاشیدند. حال اگر مرگ ناخوشایند آهنگ من کند، جایگاه مرا نداند. این نهفتگی من از آنجاست که محبت تو مرا نهفته می‌دارد. معشوق یا روی گرداند و با منع من آتش شوق در نهادم افروخت، یا تجلی کرده مرا به محضر خود مشتاق کرد، در هر دو حال، من فانی در اویم. از آنجاکه فانی شده‌ام، اگر قلبم را از حریم خانهات به سوی من برگردانند، او هرگز میل این دیار غربت نکند».

ابن فارض طالب مرگی است که همه از آن گریزان‌اند:



وَإِنِّي، إِلَى التَّهْدِيدِ بِالمَوْتِ، رَاكِبٌ  
وَ مِنْ هَوْلِهِ أَرْكَانٌ غَيْرِي هُدَّتِ  
وَ كَمْ تَعْسَفِي بِالقَتْلِ نَفْسِي بَل لَهَا  
بِهِ تُسْعِفِي إِنْ أَنْتِ أَتَلَّفْتِ مُهْجَتِي  
(همان: ۳۴)

«به‌راستی که من مایلیم با مرگ تهدید شوم، ارکان وجودی دیگران، از ترس مرگ متزلزل و ویران می‌گردد. اگر تو قلب مرا تباہ سازی، با کشتن، ستمی بر نفس من روا نداری؛ بلکه حاجت او را برآری.»

۳. ابن‌فارض و مقام «جمع‌الجمع»: در مورد این مقام گفته‌شده: «از مراتب سیر و سلوک و مقامات عرفانی و مرتبه شهود خلق است، قایم به حق. یعنی حق را در جمیع موجودات و مخلوقات مشاهده نماید، که هر جا به صفتی دیگر ظاهرگشته که مقام «بقاء بالله» است، این مقام کامل‌تر از مقام جمع است، زیرا جمع، شهود اشیاء است به‌وسیله خدا، و تبری از حول و قوه غیر، در حالی‌که جمع‌الجمع، استهلاک و فنای کلی است از ما سوی الله. و بالجمله: وجود اگر به شرط «لا» لحاظ و مأخوذ شود، آن را مرتبه احدیت و جمع‌الجمع و حقیقه‌الحقایق و عمی نامند که تمام اسماء و صفات، مستهلک در آن می‌باشند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۹۲). در این مقام است که عارف به وحدت می‌رسد، و فنای در حق و باقی به حق می‌شود.

ابن‌فارض بر آن است که نفسش از مبادی اعلی هم بالاتر رفته:

فَإِذَا نَفْسُهُ رَفَّتْ إِلَى مَا بَدَتْ بِهِ  
وَ رُوحِي تَرَفَّتْ لِلْمَبَادِي الْعَالِيَةِ  
(ابن‌فارض، بی تا: ۵۸)

«نفس بیمار محتضر به آنچه که فرشتگان مرگ برایش می‌نمایانند، لطیف و مایل می‌شود، درحالی‌که نفس من از آن مبادی بلند بالاتر رفته‌است و به آن‌ها تمایلی نشان نمی‌دهد. ابن‌فارض معتقد است جز معشوق چیزی باقی‌نمانده:

وَ مِنْ أَنَا إِيَّاهَا إِلَى حَيْثُ لَا إِلَهَ  
عَرَجْتُ، وَ عَطَّرْتُ الْوُجُودَ بِرَجْعِي  
(همان: ۵۰)

«از آنجا که من «او» شدم، به سوئی عروج کردم که «سو»یی نبود و در بازگشت، وجود را عطرآگین ساختم.»

لِيَجْمَعَ شَمْلِي كُلَّ جَارِحَةٍ بِهَا  
وَ يَشْمَلُ جَمْعِي كُلَّ مَنِيَّتِ شَعْرَةٍ  
(همان: ۵۶)

«(یاری کنند که) هر عضوی پراکندگی مرا به معشوق «جمع» کند و «جمع» من هر بن مویی را فراگیرد». ابن فارض عاشق و معشوق را یکی می‌داند:

فَكُلُّ فِتْيٍ حُبِّ اِنَا هُوَ وَ هِيَ حِبِّ كَلِّ فِتْيٍ وَ الْكُلُّ اَسْمَاءُ لُبْسُهُ

(همان: ۴۵)

«هر عاشقی که بود، من او بودم و معشوق هر عاشقی، حضرت معشوق حقیقی بود؛ اینان همه اسم‌هایی برای پوشیده ماندن بودند».

**۴. عادت ستیزی ابن فارض:** به اعتقاد عارفان هر چه بنده را از حق مشغول‌گرداند آن را باید ترک کرد که دیده‌ی بنده بدان از حضرت جلت‌محبوب‌می‌ماند تا انسان از حجب صفات بشری و خودی برنخیزد به حق نمی‌رسد. خودبینی و خودپرستی حائل است. از نقاط مشترک عارفان ملامتگری و تخریب رسوم و عادات است که در عرفان به عادت ستیزی تعبیر می‌شود. کسی که به حقیقت رسیده و مظهر اسم حق شده از سرزنش مدعیان باک‌ندارد. یعنی گمنامی و حتی بدنامی نزد مردم به‌علت عادت ستیزی یا بی‌اعتنایی به نظر آنان و از تظاهر و نامجویی پرهیز کردن و از ردّ و قبول مردم نهراسیدن از لوازم و شرایط عام طریقت و حقیقت محسوب می‌شود.

وَ فِی قَطْعِ اللّٰحِی عَلِیْکَ، وَ لَاتِ حِی فِیْکَ جِدَالِ، کَانَ وَجْهَکَ حُجَّتِی

فَأَصْبَحَ لِی، مِنْ بَعْدِ مَا کَانَ عَاذِلًا بِه، عَاذِرًا، بَلْ صَارَ مِنْ أَهْلِ نَجْدَتِی

وَ کِیْفَ وَ بِاسْمِ الْحَقِّ ظَلَّ تَحْقِیْقِی تَکْوُنَ اِرَاجِیْفِ الضَّلَالِ مَخِیْفَتِی

(ابن فارض، بی تا: ۴۱)

«چهره زیبای تو در ردّ و قطع ملامت سرزنش کنندگان برهان من بود و با این برهان دیگر جایی برای منازعه و جدال نمی‌ماند. ملامتگر پس از سرزنش کنندگان من به حساب می‌آمد، پوزش خواست و در طریق وصول به معشوق یاور من شد».

به نظر می‌رسد عارف برای رسیدن به درجه عرفان آزادگی و عدم اسارت در چنگال دنیا و دل نبستن به زخارف آن است. نتیجه آنکه تا قلب سالک متوجه زخارف دنیا و توجه به عالم ناسوت است نور جمال الهی در آن نمی‌تابد.

پرتال جامع علوم انسانی

### نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام‌یافته، نتایج زیر به‌دست‌آمد:

۱. مؤلفه‌هایی چون تأویل و رمز، مکاشفه، عادت‌گریزی، آفرینش‌پیاپی، نسبی‌گرایی و حیرت در اندیشه عرفانی را می‌توان به‌عنوان مهمترین بسترهای آفرینش هنری در متون عرفانی نام‌برد. ابن‌فارض با قراردادن در این بسترهای فکری در اثر چندلایه‌ای دیدن جهان، زدودن غبار عادت از قوه ادراک، تلاش برای مراقبت از حالات و لحظه‌ها، باور به تجلی دائم خداوند و نوشدن پی‌درپی هستی و نگاه به پدیده‌ها در زمینه‌ها و از نظرگاه‌های مختلف، هر آن با جلوه‌ای نو و غیرمنتظره از پدیده‌ها روبه‌رو می‌شود.

۲. جهان‌بینی ابن‌فارض مبتنی بر وحدت وجود است. با تأمل در ابیات شاعر که در باب فنا ذکر شد، می‌توان به این نتیجه رسید که یکی از عواملی که عارف را قادر می‌سازد تا به تجربه وحدت دست‌یابد یعنی مقام وحدت را درک‌کند، رسیدن به فنا در خداوند و بقا به‌واسطه اوست.

۳. از دیدگاه ابن‌فارض، انسان آینه تمام‌نمای الهی است. حقیقت انسان، واحد‌کنتری است که به واسطه تجلیات گوناگون، اسامی متعددی می‌یابد. هر انسانی در آغاز تولد، دارای نیروهایی است که به آن طبع می‌گویند. طبع، تاریک است و ادراک و معرفتی حاصل نمی‌کند.

۴. با بررسی آثار ابن‌فارض دیده‌می‌شود که مفهوم عادت‌ستیزی در اندیشه‌های وی به‌صراحت مطرح‌شده‌است، آنگونه که در پی غباررویی از مفاهیم و پدیده‌هاست، تا با شناخت صفات جمال الهی، دیده مخاطبان را به واقعیات غبارگرفته، باز نمایند و از خواب غفلت و تقلید بیدارشان کنند.

## منابع و مأخذ

- (۱) ابن خلکان، احمد. (۱۹۸۲). وفيات الاعیان. به کوشش احسان عباس، دار الثقافة، بیروت . ابن فارض، عمر بن علی. بی تا. دیوان فارض، بیروت، دار صادر .
- (۲) \_\_\_\_\_ (۲۰۰۵)، سلطان العاشقین، بیروت: دار صادر.
- (۳) الحداد، عباس یوسف، ۲۰۰۰، تجلیات الأنا فی شعر ابن الفارض، رابطۃ الادباء، کویت، چاپ اول
- (۴) الهی قمشه ای، حسین. (۱۳۷۸). متون عرفانی به زبان فارسی، انتشارات سمت، تهران، چاپ اول
- (۵) انصاری، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۶) منازل السائرین، دارالعلم، قم.
- (۶) پارسا، خواجه محمد، طاهری عراقی، احمد. (۱۳۵۴)، قدیسه، انتشارات طهوری، تهران، چاپ اول.
- (۷) جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۹)، اشعۃ اللمعات، تهران: گنجینه.
- (۸) جوده نصر، عاطف، (۱۹۸۳)، الرمز الشعری عند الصوفیة، دار الاندلس، بیروت.
- (۹) حلمی، محمد مصطفی، دون التاريخ، ابن الفارض و الحب الالهی، انتشارات دار المعارف، قاهره.
- (۱۰) الدحداح، رشید بن غالب، (بی تا)، شرح دیوان ابن فارض، بی جا، بی نا
- (۱۱) ذکاونی قراگزلو، علیرضا (۱۳۶۵)، «ابن فارض شاعر حب الهی»، معارف، شماره ۹.
- (۱۲) سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، انتشارات طهوری، تهران، چاپ نهم.
- (۱۳) سراج طوسی، عبدالله بن علی (بی تا)، اللمع فی التصوف، تهران: اساطیر.
- (۱۴) سهروردی، شهاب الدین، مترجم، اصفهانی، اسماعیل، (۱۳۷۴)، عوارف المعارف، علمی فرهنگی، تهران، چاپ دوم
- (۱۵) غنیمی هلال، محمد، ۱۹۷۶، الحیاء العاطفیة بین العذریة والصوفیة، نهضة مصر، قاهره.
- (۱۶) فاخوری، حنا، (۱۳۹۳)، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات توس، تهران، چاپ نهم.
- (۱۷) قیصری، داود، (۱۳۸۴)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم.

۱۸) قونوی، صدرالدین، (۱۳۹۰)، رسالۃ النصوص، انتشارات آیت اشراق، تهران، چاپ اول.  
۱۹) نابلسی، عبدالغنی (۱۹۷۲)، کشف السر الغامض فی شرح دیوان ابن فارض، بیروت: دار صادر.

۲۰) هجویری، ابولحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، ترجمه محمود عابدی، سروش، تهران، چاپ اول



## Exploring the Stages of Gaining Anti-habit in Ibn al-Farez's Mystical Poems

Shahla Noruzy Raad, Naser Hosseini\*, Ardeshir Sadreddini  
PhD Student, Arabic Language and Literature, Mahabad Branch, Islamic Azad  
University, Mahabad, Iran

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Mahabad  
Branch, Islamic Azad University, Mahabad, Iran

Corresponding Author, Naserhosseini210@gmail.com \*  
Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Mahabad Branch,  
Islamic Azad University, Mahabad, Iran

### Abstract

In mystical literature, generally stepping into the mystic path is achieved by quitting the everyday habits. The most important principle on which the world view of mystics is based is anti-habituating, abandoning innate habits and an archaic view of the cosmos and its creator, this distinctive feature has given mystics a unique mystical attitude and it has also created a huge volume of outstanding poems and mystic attitudes. The purpose of this research is to explore, using descriptive-analytical method, the stages of gaining anti-habit from Ibn al-Farez's view in his mystical poems. The findings of this research indicate that in Ibn al-Farez's view anti-habituating is achieved through meditation and that meditation is one of the essential Soluk (spiritual journey) practices in many mystical schools. Ibn al-Farez is trying to unveil concepts and phenomena, in a manner that through understanding attributes of divine beauty, opens up the audience's eyes to veiled realities and awakens them from the sleep of negligence and imitation.

.Keywords: Mystical journey, anti-habituating, mystical poems, Ibn al-Farez