

سیر تحوّل شعر صوفی از آغاز تا ابن الفارض،

شاعر حب الهی

دکتر محمود خورسندی

استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

سید مهدی مسبوق

(از ص ۷۳ تا ص ۹۰)

چکیده

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

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

واژه‌های کلیدی

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

مقدمه

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

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

شعر تصوف

تصوف و پیدایش آن

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

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

مشقت و سختی و ذکر خدا و عزلت‌گزینی صوفی، در این هنگام است که صوفی از خود بی‌خود شده و به مشاهده ذات باری تعالی نائل می‌شود. لذا به تغزل شراب الهی و حالت سکره ناشی از آن و وصف بهشت و نعمتهای آن می‌پردازد.

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

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

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

ولی شوقی ضیف بر این اعتقاد است که تصوف از ابتدای عصر دوم عباسی رو به رشد نهاد و کاملاً از زهد مستقل شد زیرا اهل تصوف از حب الهی و جایگاه و

احوال آن سخن می‌گفتند و به تلاش و کوششهایی سخت در راه زهد و ریاضت و گوشه‌گیری از دنیا و خلوص نسبت به عشق الهی و مستی به باده عشق الهی تا سر حد فنا در ذات الهی روی می‌آوردند. (تاریخ الأدب العربی فی العصر العباسی الثانی، ص ۲۴۴)

شعر تصوف و ویژگی‌های آن

متصوفه گاهی در حلقه‌های خود اشعاری می‌سرودند، که این اشعار خالی از خشکی و ملالت و یکنواختی نبود. شاعر به انواع فنون بلاغت روی می‌آورد تا در شنونده تأثیر گذارد، اصحاب این نوع ادب به وصف شراب و جام باده‌ای می‌پرداختند که ساقی بر آنان می‌گرداند، آنها در این امر اصطلاحات و رموز خاص خود را داشتند که در شعر و نثر خود به کار می‌گرفتند. منظومات صوفی در واقع نوعی شعر سمبلیک است که ظاهر آن غزل و باطن آن شور و شوق و رسیدن به عزت الهی است و ظاهر الفاظ و معانیش تغزل به شراب و جمال است ولی حقیقت آن رموز و اشاراتی است از آنچه که طبق مذهب صوفی نفس آدمی در راه وصال به عزت الهی و رسیدن به معرفت و شهود و در نهایت اتحاد با معبود متحمل می‌شود. اگر بخواهیم به اولین اشعاری که در آن از حب الهی به طور صریح سخن به میان رفته اشاره کنیم باید به اشعار رابعه العدویه اشاره کنیم که می‌توان آن را ادامه شعر زهدی دانست که به وسیله ابوالعتاهیه به اوج خود رسید. ولی با اندک تأملی در این اشعار می‌بینیم که با زهدیات آن زمان تفاوت چشمگیری دارد. آنچه مؤید این ادعا می‌باشد این است که اکثر پژوهشگران نیز معتقدند که استعمال کلمه صوفی در اواخر قرن دوم هجری شایع شد، لذا این قرن عصر انتقال از زهد به تصوف حقیقی است. (فی التصوف الإسلامی و تاریخه، ص ۶۸)

عوامل فراوانی در پیدایش و رشد شعر صوفی تأثیر داشت ولی از جمله عواملی که تأثیر بسزایی در آن داشت می‌توان به جنبش عقلی فراگیر این عصر اشاره کرد که اولاً شعر صوفی ثانیاً ادب دینی و شعر حبّ و خمر در آن رشد کرد. (الشعر الصوفی حتی

افول مدرسه بغداد، ص ۲۶۱)

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

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

ولی آنچه در اینجا مورد توجه و بررسی ماست اشعاری است که صوفیان بر زبان جاری می‌ساختند، آنها اشعاری داشتند که به وسیله آن عشق و محبت خود نسبت به ذات باری تعالی را به تصویر می‌کشیدند، سوزش عشقی داغ و پرحرارت که تمامی احساسات و عواطف قلبیشان را ربوده و از هر چیزی بازشان داشته بود چرا که آنها به شدت شیفته و مفتون محبوب خود شده بودند تا آنجا که این شیفتگی تبدیل به عقیده‌ای شد که در آن محبت الهی و تقدیس و عبادت آن را در یک جا گرد می‌آورد به این امید که به وصال او رسند و پرده‌های میان آنها و محبوبشان برداشته شود. ولی چگونه چنین هدفی دست یافتنی است؟ چرا که این راه بسیار طولانی به نظر می‌رسد و در راه آن خطرات بی شماری است، خطراتی که دل‌هایشان را آکنده از اندوه و حسرت می‌نماید چرا که در نهایت نمی‌توانند به لقاء محبوب رسند این امر را ابوالحسن نوری به خوبی به تصویر می‌کشد آنجا که می‌گوید:

۱. کم حسرة لی و قد غصت مرارثها جلعث قلبی لها وقفا لبلواک

۲. و حتی ما منک یبلینی و یتلفنی لأبکیینک أو أخطی بلقیاک

پرواضح است که نوری جرعه‌های تلخ اندوه و حسرت را جرعه جرعه نوشیده بلکه منتظر نابودی و فناء در راه شادمانی نفس به خاطر لقاء محبوب نشسته احساس ضعف و بیماری و ناتوانی می‌کند و درمانی برای بیماری و ناتوانیش نمی‌یابد بلکه به لذتی دست می‌یابد که در برابر این بیماری و عذاب این عشق توان

گاه و آتشِ فروزان آن لذتی محسوب نمی‌شود تا آنجا که می‌گوید:

۳. إِنْ كُنْتُ لِلسُّقْمِ أَهْلًا فانت بالشكر أولى
۴. عَذْبٌ فَلَمْ تُثَبِّقْ قَلْبًا يقول للسُّقْمِ مَهْلًا

(طبقات الصوفیه، ص ۱۵۶)

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

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

۵. طلبتُ المستقر بکلِّ ارضٍ فلم أرلی بارضٍ مستقرًا

بسیاری از مواقع متحیر و سرگردان می‌شد و جامه‌های مختلف به تن می‌کرد. ابوبکر شبلی نیز کمتر از حلاج نبود او نیز به جنون شهرت یافت بلکه می‌گوید: «من و حلاج یک چیز هستیم مرا جنونم نجات داد و او را عقلش هلاک کرد». (دیوان الشبلی، ص ۵۳)

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

ص ۹۰)

شبلی چنان خود را در جامه مجنون عامری شاعر عاشق پیشه عرب در می آورد که گاه در عشق ورزی با او به رقابت بر می خاست:

۶. باح مجنونُ عامر بهواه و کتمتُ الهوی ففرتُ بوجدی
۷. فیذا کان فی القیامه نودی این اهلُ الهوی؟ تقدّمتُ وحدی

(دیوان الشبلی، ص ۷۰)

به این ترتیب شاعر صوفی خود را عنان گسیخته می یافت و در عالمی مطلق و به دور از زمان و مکان می زیست و خیال خود را در هر جا که می خواست رها می کرد، وی علاوه بر رابطه شدید با اشعار عشق عذری به اشعار سایر شعراء هم بدون توجه به زمان یا موضوع می پرداخت لذا به اشعار ابونواس و ابن معتز و متنبی و ابوتمام متمسک می شد، تا آنجا که می بینیم شبلی شعر زهیر و ابوتمام را با وجود اختلاف زمانی که میان آن دو است با هم می آمیزد. (الشعر الصوفی حتی افول مدرسه بغداد، ص ۱۰۵)

از این رو پژوهشگر باید اطلاع واسعی بر دواوین شعر عربی داشته باشد تا بتواند اشعاری که خود شعرای صوفی سروده اند از اشعاری که دیگر شعراء بر زبان جاری ساخته اند تمیز دهد.

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

۸. و تُسعدنی فی غمره بعد غمره سبوح لها منها علیها شواهد
و نیز مثل:

۹. أفيکم فتی حیّ یخبرنی عنی بما شربت مشروبهُ الروح من ذهنی

و:

۱۰. نال الذی نلتُ منه منی لله ما تصنع الخمور

(یتیمه الدهر، ج ۱، ص ۱۲۴)

دکتر عاطف جویده در وصف این ابهام می‌گوید: «آنها زبان خاص خود و اسمائی دارند که فقط خود می‌فهمند در نتیجه شعر صوفی از خصوصیت منحصر به فردی برخوردار شد علاوه بر ابهامی که گاه تا حد معما و لغز کشیده می‌شود و گاه خود صوفیان نیز در فهم رموز خود دچار اختلاف می‌شوند تا آنجا که هرگاه هر یک سلوک خاصی در پیش گیرد یا یک شاعر صوفی در مقامی جدای از مقام اول قرار گیرد دیگری را نمی‌فهمد از این رو بعضی از آنها قصائد اهل تصوف را شرح داده

ولی شرح نیز چون اصل مبهم و پیچیده بود». (الرمز الشعری عندالصوفیه، ص ۵)

از دیگر اسباب پیچیدگی و ابهام اشعار آنها استعمال زیاد ضمائر است، شاید به این دلیل که شاعر صوفی می‌بیند که ضمیر بیش از هر چیز دیگری احساس تقرب به خداوند و حضور او در قلب و آمیزش آن با روحش را بیان می‌کند لذا به کاربرد زیاد ضمیر متکلم و مخاطب روی آورد که این امر باعث تحکیم پیوند دو طرف عشق می‌شود شاید این امر باعث کاربرد زیاد ضمیر در اشعار عاشقانه شد که غالباً در

بحور کوتاه با موسیقی عالی سروده شد. (الشعر الصوفی حتی افول مدرسة بغداد، ص ۳۲۸)

چنانچه استعمال این ضمائر را در ابیات زیر از حلاج می‌بینیم:

- | | |
|--------------------------------|-------------------------|
| ۱۱. غبْتُ و ما غبَّتْ عن ضمیری | فمازجتُ ترحتی سروری |
| ۲۱. فاتصل الوصلُ بافتراقِ | فصار غیبتی حضوری |
| ۱۳. فانت فی سرِّ غیبِ همی | أحفی من الوهمِ فی ضمیری |
| ۱۴. تَوَسَّنِی بالنهار حقا | وانت عندالدجی سمیری |

(شرح دیوان حلاج، ص ۲۱۲)

ولی برخی منتقدان به دفاع از مذهب متصوفه پرداخته و در پی توجیه عبارات رمزگونه و مبهم اشعار آنها برآمده‌اند، چنانکه زکی مبارک می‌گوید: «ابهام و پیچیدگی از بهترین مذاهب ادبی است و اهل تصوف با برگزیدن زبان مبهم، برترین مردم شده‌اند، نه بلکه می‌خواهیم بگوییم که وجود ادبی آنها واقعاً آشکار بود و

روش تعبیری آنها چنان شیوع یافت که پژوهشگران آن به حوزه‌های نقد ادبی رسیدند و ابهام مطلقاً مذهب مذمومی نیست». (التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق، ص ۸۳)

صوفی غالباً به احوال و سلامتی جسم خود اهتمام نمی‌ورزید زیرا از جهتی علاقه‌ای به بقاء در دنیا نداشت و از جهت دیگر مطمئن بود که خداوند متوجه اوست. چنانچه شبلی می‌گوید:

۱۵. محنتی فیک أننی	لا أبالی بمحنتی
۱۶. یا شفائی من السقا	م و إن كنت علی
۱۷. تبتُ دهرًا فمُدُ عرف	تک ضیعتُ توبتی
۱۸. قربکم مثل بعدکم	فمتی وقتُ راحتی

(طبقات الصوفیه، ص ۱۶۷)

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

۱۹. العشق فی ازل الازل من قدم
فیه به منه یبد و وفیه ابداء

(شرح دیوان حلاج، ص ۱۴۲)

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

۲۰. غرستُ الحبَّ غرسا فی فؤادی
و شبلی آن را مایه حیات می‌داند چنانچه آب به ساقه حیات می‌بخشد:

۲۱. جری حبُّک فی قلبی
کجری الماء فی العود

از مشهورترین شعرای تصوف عمر بن فارض است، وی در مصر در اواخر دوره ایوبیان اندکی قبل از حمله تاتار به بغداد و ورود به عصر انحطاط زندگی می‌کرد. گویند بعد از اینکه او در قاهره اقامت کرد در مناسک صوفیان شرکت می‌کرد و ریاضتهای روحی سختی را بر خود تحمیل می‌کرد، وی روزهای متوالی روزه

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

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

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

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

۲۲. لقد خلوتُ مع الحبيب و بیننا سرُّ أرقُّ من النسيم إذا سرى
 ۲۳. و أباح طرفی نظرهً أمّلتها فغدوتُ معروفًا و کُنتُ منکرًا
 ۲۴. فدهشتُ بین جماله و جلاله غدا لسانُ الحال عنی مُخیرًا
 ۲۵. فأدرُ لحاظک فی محاسن وجهه تلقى جمیع الحُسنِ فیهِ مصوّرًا
 ۲۶. لو أنّ کلَّ الحسَنِ یکمُلُ صورَه و رآه کأن مهللاً و مُکبرًا

(شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۱۴۷)

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

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

۲۷. أهواه مهفهفًا ثقیل الردفِ کالبدر یجلُّ حسنه عن وصف

نابلسی شارح دیوان وی مهفهف را کنایه از تجلی اسماء جمالیه در حقیقت روح اعظم و ثقیل الردف را به معنی جمیع عوالم مکتوبه با قلم در لوح محفوظ و بدر را

به معنی ظهور نور الهی در ظلمت اکوان گرفته است. (شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۲۰۳)
 آیا طبیعی تر نیست که تصور کنیم ابن فارض در مرحله‌ای از عمرش عشق انسانی
 می‌ورزید. آنگاه وارد عوامل حبّ الهی شده است؟ آنچه این مسأله را تأیید
 می‌نماید پخته‌تر بودن اشعار عرفانی ابن فارض است که نشان می‌دهد در زمانی
 مؤخرتر سروده شده است و نیز اشعاری که می‌توان آن را به دو معنی حمل کرد.

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

۲۸. سقّنتنی حمیّا الحبّ راحة مقلتی و کأئنّی محیّا منّ عن الحبّ جلّت

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

۲۹. شربنا علی ذکر الحبيب مدامة سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

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

۳۰. یقولون لی صفها فانت بوصفها خبیر، أجلّ عندی باوصافها علم

۳۱. صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا و نور ولا نار و روح ولا جسم

۳۲. تقدّمک کلّ الکائنات حدیثها قدیما و لا شکل هناک و لا رسم

۳۳. وقامت بها الاشياء ثم لحکمها بها احتجبت عن کل من لا له فهم

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

گفته می‌شود که رمز در شعر ابن فارض ظریف و دقیق است و تأویل آن باعث خلط معنای آن می‌شود. این قول در مورد ابیات صرف غزلی تائیه کبری صدق می‌کند و نیز در مورد بعضی قصائد دیگر حب الهی مثل تائیه صغری با این مطلع:

۳۴. نعم الصبا قلبی صبا لِأَحَبَّتِي فیا حَبْدًا ذاک الشذی حین هَبَّتِ

ولی در مورد خمیره او صدق نمی‌کند. زیرا در اکثر ابیات آن معانی فلسفی و

رموز صوفی واضح و روشن است:

۳۵. وهامت بهاروحی بحیث تماز جاتَّ حاداً ولا جرماً تخلله جرماً

۳۶. فخمراً ولا کرمً و آدمک لی أب و کرمً و لا خمراً و لی أمها أم

۳۷. و لطف الأوانی فی الحقیقه تابع للطف المعانی و المعانی بها تنمو...

و این صفاتی که ابن فارض خواسته از طریق آن خواننده را بر حقیقت خمزش آگاه سازد که آن خمری است قدیمی که از همه کائنات پیشی گرفته و اشیاء بدان قوام یافته و قبل از همه اجسام وجود داشته و آن خمر است ولی از تاک گرفته نشده، از ازل بوده و تا ابد باقی خواهد ماند، فقط بر خمری منطبق است که ابن فارض از طریق آن به حب الهی اشاره کرده، حبی که اصل وجود است و هر کسی با اندکی تأمل و تدبیر آن را بخواند در می‌یابد که آن خمر مادی نیست.

عشق نزد ابن فارض منبع فیاض خلقت است و سرچشمه حقیقتی است که موجودات وجود خود را از آن به دست آورده، تشبیه شراب به خورشید که به وسیله آن در خمیره‌اش به محبت الهی اشاره می‌کند بر این امر دلالت می‌کند:

۳۸. لها البدرُ كأسٌ و هی شمسٌ یُدیرها هلالٌ و کم یبدو إذا مُرجت نجم

این عشق مادی نیست بلکه روحانی است و شرابی است که کنایه از صفاتی می‌باشد که با صفای آب فرق دارد و لطافتی که با لطافت هوا متفاوت است و نورانیته متفاوت از آتش و روحانیته متفاوت از جسمانیت است.

۳۹. صفاءٌ و لا ماءً ولطفٌ و لا هوا و نورٌ و لا نارٌ و روحٌ و لا جسم

گذشته از این محبت الهی قدیمی است و از ازل وجود داشته و تا ابد باقی است.

در عالمی است که در طبیعت خود با عالم حادث متفاوت است:

۴۰. تقدّم کلّ الكائناتِ حدیثُها قدیماً و لا شكّلُ هناک و لا رسمُ

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

۴۱. لا قبلُها قبلٌ و لا بعدُ بعدها و قبیلَةُ الابعادِ فهی لها حتم

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

بر همه چیز تقدم دارد.

دیگر ویژگی این محبت الهی این است که قائم به ذات است و دیگر اشیاء قائم به آن می‌باشد و هیچ یک از اشیاء جز آن قائم به ذات نیست. این امر حقیقتی پنهان است که به عقیده ابن فارض در قدرت فهم کسانی که بهره‌ای از ذوق نبرده‌اند نمی‌گنجد:

۴۲. وقامت بها الاشياء ثم لحكمةٍ بها احتجبت عن کل من لا له فهمُ

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

حال این سؤال پیش می‌آید که آیا عشق الهی ابن فارض ناشی از ملاحظه حسی جمال افعال الهی در عالم محسوسات است یا از معاینه نفسانی افعال الهی در غیب یا از مطالعه قلبی جمال صفات الهی در ملکوت یا از مشاهده روحی جمال ذات در عالم جبروت؟ حقیقت این است که هر چهار جنبه را دارد و شکی نیست که این مراحل را تدریجاً طی کرده تا به والاترین مرحله یعنی حبّ جمال ذات مطلق رسیده است.

معانی ابیات

۱. چه حسرتها کشیدم در حالیکه از تلخکامی آن گلوگیر شدم و قلبم را وقف رنج و اندوه فراقتم نمودم.
۲. آنچه از فراقتم بر سرم آمد هلاک و نابودم ساخت، آنقدر بر فراقتم می‌گیرم تا به وصالتم رسم.

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

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

۳۴. چه خوش است نسیم صبا، دلم هوای دوستانم را نموده چه نیکو است آن نسیم دلاویز وقتی که به وزیدن درآید.
۳۵. روح و روانم با نوشیدن آن خمر متحیر و سرگشته شد و آن دوبا هم درآمیختند و یکی شدند و حال آنکه جرمی نداشتند.
۳۶. شرابی است که از رز گرفته نشده و چون آدم (ع) پدرماست و از رز گرفته شده ولی شراب نیست و مادر من و او یکی است.
۳۷. ظرافت و لطافت ظرفها تابع ظرافت معانی آن است و معانی به وسیله آن رشد می‌کند.
۳۸. ماه تمام جام این شراب است و خود آن شراب چون خورشید است که هلال ماه آن را می‌چرخاند و چون با آب آمیخته شود (حبابهای آن) چون ستاره نمایان می‌شود.
۳۹. این شراب صاف و زلال است ولی آب نیست و لطیف است ولی هوا نیست و نورانی است ولی از جنس آتش نیست و روح است ولی در جسم نیست.
۴۰. از همه موجودات قدمتش بیشتر است و شکل و صورت و رسم و نشانی ندارد.
۴۱. نه پیش از آن چیزی بوده و نه بعد از آن، و بر همه چیزی پیشی دارد.

منابع

۱. ابن الفارض، دیوان، حَقَّقَه و شَرَحَه و قدم له فوزی عطوی، ط الثانية، دار صعب، بیروت، ۱۹۸۰م.
۲. بستانی، بطرس، ادباء العرب فی العصر العباسیه، دار الجیل، بیروت، بی تا.
۳. ثعالبی، ابوالمنصور، یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، ج ۱، شرح و تحقیق مفید محمد قمیحه، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق.
۴. جوده، عاطف، الرمز الشعری عند الصوفیه، دار الاندلس، ط الثانية، بیروت، ۱۹۸۳م.
۵. حلاج، دیوان، شَرَحَ و أَصْلَحَه کامل مصطفی الشیبی، مکتبه النهضه، بغداد ۱۹۴۷م.
۶. حلمی، محمد مصطفی، ابن الفارض و الحب الالهی، دارالمعارف، مصر بی تا.
۷. دایره المعارف الاسلامیه، ج ۵، لجنه ترجمه دایره المعارف الاسلامیه، القاہره، ۱۹۳۳م.

٨. دایره لامعارف تشیع، ج ٤، نشر شهید سعید محبی، تهران، ١٣٧٩.
٩. زکی، مبارک، التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق، الجزء الاول، مصر، ١٩٣٨م.
١٠. السلمی، ابو عبدالرحمن بن محمد بن الحسین، طبقات الصوفیه بتحقیق نور الدین الشریهه، دارالکتب العربی، مصر، ١٩٥٣م.
١١. الشبلی، دیوان، دار صادر، مصر، بی تا.
١٢. ضیف، شوقی، تاریخ الادب العربی فی العصر العباسی الثانی، دارالمعارف، مصر، بی تا.
١٣. ضیف، شوقی، فصول فی الشعر و نقده، دارالمعارف، مصر، بی تا.
١٤. العوادلی، حسین، الشعر الصوفی حتی افول مدرسه بغداد و ظهور الغزالی، دارالرشید للنشره الجمهوریه العراقیه، وزاره الثقافه و الاعلام، ١٩٧٩م.

The Development of Mystic Poetry: From the Beginning

to Ibn Al-Farid, a God- oriented Poet

Mahmood Khorsandi

Tehran University

Sayyid Mahdi Masboogh

The mystic poems are the kind of poetry that describes the "Sufi" path, rites, and rituals. The poets apply certain specific terms and mysteries.

Therefore, it may be said that this kind of verse is symbolic. In their surface structure one may notice lyrics and their deep structure love and passion for God may be well seen.

In this article, first, a general survey of the emergence and development of mysticism has been done. Then some mystic poems have been presented and studied. Their main characteristics have also been investigated.

At the end, it has been tried to survey the poetry of Ibn-Farid, the greatest Arabic mystic poet thoroughly.

Key words: mystic, mysticism, poetry, code, ambiguity, God-oriented.