

بررسی اجمالی اندیشه‌های مشترک مولانا و ابن فارض

محمدعلی ابوالحسنی*

◀ چکیده:

عرفان اسلامی، مکتبی فکری و فلسفی است که سالک را از راه شناخت حق و حقیقت بر مبنای کشف و شهود عارفان به سرمنزله مقصود می‌رساند. عرفا، مفاهیم قرآن و احادیث را به باطن انسان و جهان درون تطبیق داده و در نهایت، اندیشه‌ای ناب عرضه کرده‌اند؛ این ویژگی به عیان در آثار مولانا و ابن فارض مشهود است. سلوک عملی و معاملات عرفانی و تجربیات سلوک صوفیان تا قرن هفتم، پشتوانه گرانبهای تصوف و عرفان است، اما در قرن هفتم با ظهور محیی‌الدین و شاگردان او، تحولی شگرف در عرفان و تصوف به وجود آمد، و به موازات این تحول عرفانی در قالب فلسفی، در همین عهد دو شخصیت سترگ، یعنی مولانا و ابن فارض خوش درخشیدند. مولانا بنا بر سیره پیران طریقت به معاملات عرفانی پرداخت، و با وسعت نظر، مثنوی خویش را دکان وحدت نامید، و از ذکر مباحثی چون وحدت وجود و وحدت شهود دریغ نکرد. با این تفاوت که وحدت وجود مولانا با وحدت وجود امثال محیی‌الدین تفاوت‌هایی داشت. ابن فارض در شور و مستی و عشق و جمال و جلال چونان محیی‌الدین و مولانا بود و کلام او بیشتر صبغه وحدت وجودی داشت؛ اگرچه گاهی به مذاق وحدت شهودیان هم سخن می‌گفت. در این مقاله با تبیین اشتراکات مولانا و ابن فارض، پیرامون مباحثی چون جمال و جلال، عشق و سماع، عقل، تعدد ادیان، زیباپرستی عرفانی سخن به میان آمده است.

◀ کلیدواژه‌ها:

عرفان، ابن فارض، مولوی، عشق عرفانی، وحدت وجود، وحدت شهود.

مقدمه

بزرگ‌ترین تحولی که در قرن هفتم در حیطه عرفان و تصوف به وقوع پیوست، ظهور و بسط و گسترش افکار و اندیشه‌های ابن عربی (متوفی ۶۳۸ هـ.ق) بود که عرفان و تصوف را (که بیشتر مبتنی بر سلوک عملی و معاملات عرفانی بود) به صورتی علمی-فلسفی یا همان عرفان نظری درآورد، و بین فلسفه و عرفان ارتباطی برقرار کرد و یا به تعبیر دیگر، اصول و مبانی عرفانی را در قالب فلسفی ارائه داد. این تحول و دگرگونی در جهان عرفان و تصوف، تأثیر شگرفی بر جای گذاشت. البته این دگرگونی به طور کلی، منجر به ترک سلوک و شیوه متصوفه‌ای که در چهارچوب عرفان عملی و اصطلاحاً سلسله‌ای طی طریق می‌کردند، نگردید و آنان به طور آرام به سیر و سلوک عملی خود مبتنی بر آداب پیر و مرادی و مراسم خاص خانقاهی ره پیموندند که شمس تبریزی و مولانا از آن زمره‌اند. آن دو، چندان با شیوه سلوک و عرفان مدرسی چونان شیخ اکبر و قونوی‌ها دمساز نبودند که در طی سخن به این موضوع پرداخته خواهد شد.

به هر کیفیت، افکار ابن عربی و سپس شاگردان و شارحان آثار او موجب گردید که بینش و نگرش‌های عرفانی، تحول اساسی پیدا کند و در موازات عرفان عملی که بیشتر مربوط به فروع و معاملات عرفانی بود، پیش برود. این مکتب یا عرفان فلسفی یا به بیان دیگر، طریقت مدرسی چنان گسترش یافت که آثار شیخ و شاگردان او در مدارس و حوزه‌های علمی و خانقاه‌ها تدریس می‌شد. در کنار این تحول عرفانی، بزرگانی چون مولانا بنا به شیوه معهود قدمای صوفیه به سیر خود ادامه دادند. حضور و اندیشه‌های تابناک مولانا در باروری و گسترش عرفان و تصوف کمتر از تحولات بنیادی و اساسی شیخ اکبر نبود، و این دو مشرب عرفانی موجب گردید که عرفان و تصوف در قرن هفتم به نقطه اوج خود ارتقا پیدا کند.

از آنجا که روح عرفان و تصوف با هر نوع انحصارگرایی و تعصب و تصلب اندیشه‌ای مخالف است، تأثیر و تأثر متقابل عرفا از همدیگر امری طبیعی است، لذا اگر در مواردی اشتراک اندیشه‌ای یا تشابه سلوک دارند، دلیلی بر تبعیت کلی آنان از همدیگر نیست، بلکه بیان یک عقیده مشترک است؛ برای مثال، بسیاری از اندیشه‌های

عرفانی شیخ اکبر و مولانا و ابن‌فارض یکسان است مخصوصاً ابن‌فارض و شیخ اکبر با همدیگر در مشرب مؤانست و موافقت کلی دارند. چنان‌که ابن‌فارض، متولد ۵۷۶ و متوفی ۶۳۲ ق (تاریخ ادبیات زبان عربی، ص ۵۱۶)، بزرگ‌ترین شاعر عرب که در عرفان درخششی خیره‌کننده داشت، در ستایش عشق روحانی ابدی اشعار بسیار لطیفی سرود. بسیاری بر این باورند که اندیشه‌های عرفانی او به‌ویژه مقوله عشق الهی، تحت تأثیر ابن‌عربی و دیوان او، ترجمان الاشواق بوده است. تا آنجا که گفته می‌شود: «ابن‌عربی از ابن‌فارض خواست که قصیده تائیه او را شرح کند، ابن‌فارض گفت: فتوحات مکیه تو شرح آن است.» (مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، ص ۱۳۶) البته صحت این گفت‌وگو مورد تردید است، چنان‌که استاد سید جلال آشتیانی در مقدمه مشارق الدراری می‌نویسد: «... اما اینکه دکتر مصطفی [صاحب کتاب ابن‌فارض و الحب الالهی] نوشته است که با شیخ اکبر ملاقات کرده، و شیخ اظهار تمایل نموده است 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.» (ص ۲۹)

مولانا و ابن‌فارض در بعضی موارد اشتراک عقیدتی و مشربی تنگاتنگ دارند، و این می‌تواند بهترین دلیلی باشد که مولانا به خوبی ابن‌فارض را می‌شناخته است: «مولوی احتمالاً با خمیره ابن‌فارض آشنایی داشته است. آن عارف مصری در این قصیده، شراب عشق را می‌ستاید؛ شرابی که پیش از پیدایش انگور آفریده شده بود و او از آن شراب مست شد. این تصویر کلی، تعبیری است شاعرانه از آنچه در روز میثاق گذشت. روزی که جان خطاب الهی الست بر بکم؟ (آیا من پروردگار شما نیستم؟) را پذیرفت. شاعران عارف، این خیال را فراوان به کار برده‌اند، اما همانندی میان بعضی از ابیات مولوی و ابن‌فارض چنان به هم نزدیک است که نمی‌توان تأثیر مستقیم را منکر شد.» (شکوه شمس، ص ۲۱۷)

برای دستیابی به اندیشه‌های مولانا و ابن‌فارض، بررسی مشرب‌های عرفانی در آن عهد کارساز و رهگشاست و خواننده را به افق زمانی نزدیک می‌کند.

نحلۀ طریقتی و اتصال ولایتی ابن‌فارض و مولانا

راجع به چگونگی ارتباط ابن‌فارض با پیران صوفیه و مشرب‌های عرفانی در قرن هفتم، و نیز استناد خرقة و به طور کلی، پیر و مرشد روحانی او مدرک قابل اعتمادی در دست نیست. آنچه مسلم است برخورد ابن‌فارض با «شیخ بقال» که مرشدی گمنام بوده، بهترین انگیزه برای ورود او به تصوف بوده است. «در بعضی منابع، نام این پیر را ابوالحسن علی [همان نام و کنیه پدر ابن‌فارض] و بعضی نامش را شیخ محمد ذکر کرده و آورده‌اند که ابن‌فارض زیر پای او دفن شد.» (عرفانیات، ص ۱۹۷)

ابن‌فارض پس از مسافرت به مکه انزوا گزید و مدت ۱۵ سال به عبادت و تفکر و سلوک پرداخت، اما معلوم نیست که آیا در این مدت، سلوک او منفردانه بوده یا زیر نظر پیر مرشدی طی طریق می‌کرده است. گفته می‌شود در پایان این انزوا، وی با شیخ شهاب‌الدین سهروردی ملاقاتی داشته و دو پسر ابن‌فارض به دست سهروردی خرقة پوشیده‌اند. (همان، ص ۱۹۸) با این کیفیت، باید متذکر شد که غیر از این منبع در هیچ مأخذ دیگری اشاره نشده که بین سهروردی و ابن‌فارض، اتصال ولایتی وجود داشته است. با تصور مثبت می‌توان گفت که ابن‌فارض زیر نظر همان شیخ بقال ره می‌پیموده است، زیرا شیخ بقال در اواخر عمر با ارتباط روحی با ابن‌فارض، وی را به مصر فرا خواند و ابن‌فارض در مراسم خاکسپاری او شرکت کرد. (همان‌جا)

بر خلاف ابن‌فارض که شیخ طریق او چندان شناخته شده نیست، مرشد مولانا و چگونگی ارتباط او با پیران صوفیه، دقیقاً مشخص و مبرهن است. مولانا در ابتدای کار در خدمت بهاء‌الدین، پدر خود، با رموز طریقت آشنا شد و بعداً به برهان‌الدین ترمذی، شاگرد پدرش پیوست و در نهایت سر بر آستان شمس تبریزی گذاشت. در مورد شمس به طور دقیق نمی‌توان اظهار نظر کرد که وی مرید کدامین شیخ طریقت بوده است، زیرا در آن زمان معهود بوده که سالکان برای نیل به کمال، خدمت مشایخ متعددی می‌رسیدند، و شمس این‌گونه عمل می‌کرده است. افلاکی، شمس را از مریدان ابوبکر سلّه‌باف تبریزی می‌داند. فریدون سپهسالار هم این گفته را تأیید می‌کند. در مقالات خود شمس هم نام شیخ ابوبکر آمده است. (زندگانی مولانا جلال‌الدین

محمد، ص ۲۰۲-۲۰۳) در همین منبع از رکن‌الدین سجاسی که از مشایخ صوفیه اواخر قرن ششم و اوائل قرن هفتم بوده، به عنوان پیر شمس هم نام برده شده است.

تولد ثانوی یا تحول روحی مولانا و ابن‌فارض

تحول روحی مولانا با ابن‌فارض شباهت تام دارد. مولانا در بادی امر چونان هر طالب علمانی در زیّ طلبه‌ای به کسب معارف می‌پرداخت، و صرف‌نظر از میراث روحانی که از پدرش، بهاء‌الدین به او رسیده بود و در محضر استاد و مرادش سید برهان‌الدین ره می‌پیمود و در مسند فتوا و رتق و فتق امور شریعت می‌نشست. گویا در آغاز امر، این تنها آرزوی مولانا بود که جامه عمل پوشیده بود.

مولانا ضمن آشنایی با معارف عرفانی و مدارج آن، به دور از هر نوع رندی و چالاک‌ی و قلندری صوفیان آن عصر در کمال آرامش بر بالش فتوا و مسند درس تکیه زده بود، اما حضور و یا طلوع شمس، آن رند عالم‌سوز در قونیه، آتش در خرمن هستی مولانا زد و وجود او را به طور کلی متحول کرد. مولانا از زاهد کشور بودن تا مست و لایعقل و پای‌کوبان در کوی و برزن این همه راه را آمد و به تولدی دیگر دست یافت. این تحول ثانوی و دگرگونی متأثر از ارتباط مولانا با شمس بود، لذا او دیگر آن محمد بلخی نبود، بلکه آتش پاره‌ای شد که ساقی آتشین دستی بر او جام شراب عشق پیموده بود. از این به بعد من او «من» عجیبی شده بود، چنان‌که خود در نقد حال خویش گفته است:

زین دو هزاران من و ما ای عجا من چه منم

گوش بده عربده را دست منه بر دهنم

چونک من از دست شدم در ره من شیشه منه

ور بنهی پا بنهم، هرچه بیابم شکنم

(دیوان شمس، بخش دوم، ص ۱۶)

طرفه اینکه مولانا و ابن‌فارض هر دو از خانواده علم و تقوا بودند. ابن‌فارض همچون مولانا در خانواده معتبری در قاهره، دیده به جهان هستی گشود. پدر او

مانند بهاء‌الدین، حرمت فراوانی داشت و جدّ او با لقب مرشد در چشم مریدان اعتباری تمام داشته است. ابن‌فارض در اوان بالیدن و مرتبت اجتماعی به کار قضاوت می‌پرداخت و به روایت سیوطی، فقیه و قاضی رسمی بود. (عرفانیات، ص ۱۹۷) او همچون مولانا طریق عشق‌ورزی برگزید، اما هاتف غیبی در ظاهری قلاش وار موجب گردید که ابن‌فارض مسند قضا و فتوا را رها کند، چنان‌که گفته می‌شود: «... ابن‌فارض در مقام قاضی و فقیه، روزی برای شرکت در نماز جمعه به مسجد رفت و در حالی که خطیب خطبه می‌خواند، شنید که کسی آواز می‌خواند، تصمیم گرفت آن آوازخوان را تنبیه کند. پس از نماز به سراغ او رفت [ولی آن فرد] این شعر را برای ابن‌فارض خواند، و همین سبب انقطاع ابن‌فارض شد:

قَسَمَ الْإِلَهَ الْأَمْرَ بَيْنَ عِبَادِهِ فَالْصَّبَّ يَنْشُدُ وَالْخَلَى يُسَبِّحُ
وَلَعَمْرِي التَّسْبِيحَ خَيْرَ عِبَادَةٍ لِلنَّاسِكِينَ، وَ ذَالِقَوْمٍ يَصْلِحُ

خداوند کارها را بین بندگانش قسمت کرده است. عاشق ترانه می‌خواند و فارغ تسبیح می‌کند، و به جان خودم سوگند که تسبیح بهترین عبادت است، برای پارسایان و آن یکی هم برای گروهی دیگر شایسته است. (همان‌جا)

انقطاع او از مردم و برگزیدن مشرب تصوف بر اثر برخورد یا رد و بدل شدن جملاتی بوده است که بین ابن‌فارض و شیخی اویسی طریق یعنی شیخ بقال که مشرب ملامتی داشته رخ داده است، چنان‌که «ابن‌فارض روزی در مسجد قاهره، پیر بقالی را دید که نیکو وضو نمی‌ساخت، ابن‌فارض بر او ایراد کرد که چنین وضو نمی‌سازند. پیر گفت: "در مصر دری بر تو گشوده نشود، فتوح و گشایش تو در حجاز است و به مکه، قصد آن شهر کن که هنگام گشایش و فتوح تو رسیده است." ابن‌فارض از این حرف دهشت زده شده و گفت: "اینجا کجا، مکه کجا؟" پیر گفت: "اینک مکه در برابر تو!" ابن‌فارض نگاه کرد، مکه را پیش روی خود دید.» (همان‌جا)

اشتراکات مشربی مولانا و ابن‌فارض در مقوله وحدت

بیراهه نرفته‌ایم اگر اذعان کنیم که در بستر عرفان و تصوف، هیچ مقوله‌ای به اندازه

مبحث «وحدت وجود» و «ولایت» مطرح شده در آثار شیخ اکبر، محیی‌الدین و سپس شاگردان و شارحان او غائله‌انگیز نبوده است. این بحث درازدامن و پرهیا هو، موافق و مخالف زیادی را به چالش کشیده، و تا روزگار ما از مباحث غامض عرفان و تصوف شده است. برای حصول نتیجه و اجتناب از ورود به کنه این مبحث، لازم است به موارد زیر جهت تبیین «وحدت وجود» و «وحدت شهود» و آنگاه مقایسه مولانا با ابن‌فارض پرداخته شود.

در ابتدای امر باید اشاره کرد که این نظر و گفته که شیخ اکبر، بنیان‌گذار فلسفه وحدت وجود بوده، مورد قبول اهل تحقیق نیست، زیرا قبل از شیخ مبحث وحدت وجود بین متصوفه وجود داشته و از باورهای ذهنی و عینی صوفیان بوده است، و به نوعی در آثار عطار به‌ویژه *منطق‌الطیر* او تجلی کرده است. قبل از عطار، حلاج هم در این وادی سخن گفت؛ گرچه تعبیر او اتحاد و حلول بود که در اصل همان وحدت وجود است. سخنانی چون: «سبحانی ما اعظم شأنی» و «لیس فی جبتی سوی الله» بایزید بسطامی در همین باره است، اما به دلیل عدم درک و ارائه نشدن کلام حلاج در یک قالب علمی و فلسفی (منظور عرفان فلسفی) اتهام اتحاد و حلول بر حلاج وارد شد. شیخ اکبر برای اولین بار مبحث وحدت وجود متصوفه را در چهارچوبی اصولی و فلسفی در آثار خویش، بالاخص فتوحات و فصوص بیان کرد و بعد از او این مبحث چنان اهمیتی پیدا کرد که در شرح و بسط آن سخن به درازا کشید، و نظریه وحدت وجود مبتنی بر مباحث حکمی- معرفتی پایه‌گذاری شد.

از همان اوان طرح وحدت وجود در بین صوفیه، کژفهمی‌ها و یا بیشتر عدم درک این مبحث فرجه و درشتناک متشرع‌گریز و متکلم‌ستیز به این اختلافات دامن زد و هیاهویی بر پا کرد که شراره‌های آتش آن تا روزگار ما در حال جهش است. شیخ اکبر مخصوصاً در فصوص که گزیده فتوحات است، در این مقوله به نوعی سخن گفت که معارضان و یا کژفهمان را به سوی تصلب و تعصب سوق داد. شیخ اکبر صرف‌نظر از این صراحت گفتار، در فصل‌های متعدد کتاب فصوص، وجود حق را عین اشیا تلقی کرده است، چنان‌که در *فص اسماعیلی* گوید:

فلم یبق إلا الحق لم یبق کائن فَمَا ثَم موصول و ما ثَم بائن
بذا جاء برهان العیان فما أری بعینی إلا عینه إذ أعاین

(فصوص الحکم، ص ۱۱۰)

جز حق باقی نمی ماند. پس هیچ موجودی باقی نمی ماند؛ بنابراین در واقع نه پیوسته به یکدیگر است و نه جدا شده است. بدین امر برهان عیانی آمده است که با دو دیده ام هنگامی که مشاهده می کنیم جز عین او چیزی نمی بینیم. (همان، ص ۱۱۱)

در همین فص در ارتباط با خالق و خلق گوید:

فلا تنظر الی الحق و تعریه عن الخلق
ولا تنظر الی الخلق و تکسوه سوی الحق

(همان جا)

به حق چنان منگر که او را، به طور کلی از خلق تهی نمایی، و به خلق منگر آن گونه که وی را جز حق جامه ای پوشانی.

شیخ ابتدا مطلبی را بیان می کند و در همان موقع به خاطر می آورد که کژاندیشان سخن او را به گونه ای دیگر تفسیر و تأویل می کنند، لذا از سخن خود به نوعی عدول می کند تا از لغزشگاه افهام برکنار ماند. مثلاً در فص ادیسی گوید:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و لیس خلقاً بذاک الوجه فادکروا
من یدر ما قلت لم تخذل بصیرته و لیس یدریه إلا من له بصر
جمّع و فرّق فأن العین واحدة و هی الکثیرة لا تبقی و لا تذر

(همان، ص ۷۶)

بدین وجه، حق همان خلق است، توجه کنید و به همان وجه خلق نیست، به یاد داشته باشید. هرکس آنچه گفتم دریابد، بصیرتش را رها نکرده است و جز کسی که دارای بصیرت است، آن را در نیابد. جمع کن و فرق بنه! زیرا عین یکی است و همان کثیر است که نه باقی می گذارد و نه فرو می دارد. (همان، ص ۷۷)

این عدم درک از کنه مطلب شیخ، مشکلاتی به وجود آورد و نه فقط وی مورد شماتت و انکار علمای دین واقع شد، بلکه در بین صوفیه همان دوران چندان مقبول

واقع نشد، چنان‌که شیخ علاءالدوله سمنانی شدیداً شیخ را مورد تخطئه قرار داد و از او بیزاری جُست. (نفحات الانس، ص ۴۸۸) بعضی از مولوی‌شناسان معتقدند که مولانا وحدت وجودی بوده است: «... یکتاپرستی چون پرورده شد و عمق بیشتری یافت، به تدریج و با مداومت به این معنی رسید که هر آنچه موجود است، به خدا موجود است. پس در خدا موجود است و وجود تا آنجا که واقعی است چیزی جز خدا نیست...» (عرفان مولوی، ص ۱۶۲)

ابن فارض در تعبیر و تفسیر و اعتقاد به وحدت وجود دقیقاً گام بر جای پای شیخ اکبر نهاده است و هر دو از یک آبشخور مشربی جام برگرفته‌اند، و گویاترین شاهد همان است که ابن فارض به شیخ اکبر گفت: «فتوحات مکیه تو شرح قصیده تائیه من است.» در این دو نگرش، این تفاوت وجود دارد که شیخ اکبر، وحدت وجود را با شیوه استدلالی و منطقی در مبحث عرفان نظری گنجانده و ابن فارض آن را عریان و قلندوار و بدون هیچ پروایی از تبعات آن مطرح کرد. شیخ آنچه در عوالم ناب کشف و شهود دریافته بود، با نیروی مطلق و استدلال عقلانی و با شیوه‌ای علمی، آن هم در حالت صحو در فتوحات و فصوص بیان کرد، یعنی در حالت هشیاری بعد از مستی، اما ابن فارض آنچه گفت، همه در عالم سکر و مستی و محو بود، لذا روح بی‌باکی، قلندری، بی‌پروایی در قصیده تائیه و میمیه او موج می‌زند. برای تبیین این مسئله که آیا مولانا و ابن فارض وحدت وجودی صرف بودند یا سخن آنان حاکی از وحدت شهود است، باید به آثارشان که بهترین معیار است رجوع کرد. ابیات متعدد مثنوی، حاکی از این است که مولانا معتقد به وحدت وجود است، ولی نه دقیقاً آن وحدت وجودی که شیخ اکبر و شاگردان او به آن اعتقاد داشتند. به نمونه‌ای از ابیات مولانا در باب وحدت وجود اشاره می‌شود:

... ده چراغ ارحاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی...
... منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گُهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره
کنگره ویران کنید از منجینق
شد عدد چون سایه‌های کنگره
تا رود فرق از میان این فریق
(مثنوی، ۶۷۸/۱)

... چون از ایشان مجتمع بینی دو یار
بر مثال موج‌ها اعدادشان
هم یکی باشند و هم ششصد هزار
در عدد آورده باشد بادشان
مفترق شد آفتاب جان‌ها
در درون روزن ابدان‌ها
چون نظر در قرص داری خود یکی است
وآنکه شد محجوب ابدان در شکی ست...
(همان، ۱۸۴-۱۸۷/۲)

با توجه به ابیات فوق، این نتیجه حاصل می‌شود که مولانا به وحدت وجود اعتقاد داشته است، اما نه اعتقادی همگون اعتقاد شیخ اکبر و شاگردان و شارحان او، زیرا مثنوی مولانا نوعی عرفان عملی و به تعبیری، معاملات عرفانی است و با آنچه شیخ اکبر در فتوحات و فصوص گفته، تفاوت کلی دارد. این تفاوت در همان زمان هم مطرح بود. در نتیجه بین یاران مولانا و ارادتمندان صدرالدین قونوی، نوعی سردی و احیاناً بی‌عنایتی‌هایی به وجود می‌آمد. این طعن و خوارداشت بیشتر از طرف صدرالدین قونوی بود تا مولانا. مولانا با همه سعه صدر، گاهی کاسه صبرش لبریز می‌شد، چنان‌که به روایت افلاکی وقتی: «... در باب کتاب فتوحات مکی چیزی می‌گفتند که عجب کتابی است که اصلاً مقصودش نامعلوم است و سر حکمت نامعلوم است... از ناگاه زکی قوال از در درآمد... حضرت مولانا فرمود که حالیا فتوحات زکی به از فتوحات مکی است و به سماع شروع فرمود...» (مناقب العارفین، ص ۴۷۰)

مولوی‌شناسان در این مورد دو نظر متضاد دارند. جماعتی معتقدند که مولانا وحدت وجودی است، اما نه وحدت وجود صرف شیخ اکبر و شاگردان او. استناد این گروه بیشتر مبتنی بر گفته خود مولانا است که به کرات از وحدت دم زده است، چنان‌که گوید:

استخوان و باد روپوش است و بس
در دو عالم غیر یزدان نیست کس
(مثنوی، ۱۰۲۳/۶)

یا:

مثنوی ما دکان وحدت است هرچه جز واحد بینی آن بت است
(همان، ۶/ ۱۵۲۸)

گروه دیگر از مولوی‌شناسان بر این باورند که مولانا پیرو وحدت‌شهودیان بوده است. این نظر بیشتر مبتنی بر آن است که به نحوی مولانا را از هیاهوی وحدت‌وجودیان برکنار دارند، زیرا مبحث وحدت‌شهود که نوعی تعادل در نگرش به وحدت‌گرایی است، برای اولین بار از طریق علاءالدوله سمنانی که از مخالفان بعضی از نظریات شیخ اکبر بود، ارائه شد و سپس افرادی دیگر چون سید علی همدانی (۱۶۲۴ م) و سید محمد گیسودراز (۷۲۱-۸۲۵ هـ) و شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ هـ) آن را بسط و گسترش دادند. ظاهراً در زمان مولانا بحث وحدت‌شهود مطرح نبوده یا حداقل به آن توجهی نمی‌شده است. طرح وحدت‌شهود بیشتر از طرف سالکان و بعضاً مشرعیانی که تمایل به سلوک داشتند، مطرح شد تا به نحوی از تندروی‌های وحدت‌وجودیان کاسته شود و یا به تعبیری، مقوله وحدت‌راه اعتدال ببیماید، زیرا علاءالدوله سمنانی و شیخ احمد سرهندی از بزرگان عرفان و تصوف بودند، اما با نظریات وحدت‌وجودی شیخ اکبر شدیداً نقار و ضدیت تام داشتند، چنان‌که علاءالدوله سمنانی در جواب نامه کاشانی (عبدالرزاق) در ارتباط با سخن شیخ اکبر که گفته بود: «سبحان من اظهر الاشياء...» گفت: «اگر کسی گوید فضله شیخ عین شیخ است، آیا شیخ این را روا بیند؟» (نفحات الانس، ص ۴۸۸)

به طور خلاصه، وحدت‌شهودی‌ها معتقدند که خالق تمام هستی حضرت حق است، اما تعدد و تکثر را در جهان هستی قبول دارند و بر خلاف وحدت‌وجودیان که هستی را اختصاص به یک هستی مطلق می‌دانند و کثرات را تجلی حق در صور ممکنات می‌دانند، وحدت‌شهودیان تکثر را نمود تلقی نمی‌کنند، بلکه وجود عینی می‌دانند، ولی در نگرش و معرفت توحیدی آنان چنان در عوالم ناب کشف و شهود مستغرق می‌گردند که غیر از حق چیزی نمی‌بینند. این عارفان به هر جا که می‌نگرند، جمال حق را جلوه‌گر می‌بینند. لذت لحظات ناب شهود نظر به ماسوی‌الله را از

عارف وحدت شهودی باز می‌ستاند؛ بنابراین، او یکی می‌بیند و یکی می‌داند، لذا این نگرش شهودی در عالم وحدت با آنچه وحدت وجودی می‌گوید، تفاوت کلی دارد و اگرچه هر دو عارف بالله هستند، بعضی بر این عقیده‌اند که وحدت شهود در بُعد معرفت‌شناختی مقامی والاتر از وحدت وجود دارد، زیرا در وحدت وجود عارف در حیطة ذهن به باور وحدت وجود رسیده است، ولی در وحدت شهود، عارف از جنبه عینی فراتر رفته است و به سالک حالت روانی خاصی دست می‌دهد که قرابتی توصیف‌ناپذیر با حق پیدا می‌کند که گمان می‌کند با آن هستی مطلق یکی شده است. شیخ سرهندی از برجسته‌ترین افرادی بود که تفکر وحدت وجودی را به وحدت شهود سوق داد. او در طرح وحدت شهود، نظری بس سخته و اعتدال‌پسند ارائه می‌دهد، چنان‌که «... شیخ پیرامون وحدت وجود، نامه‌ای به یکی از مریدان می‌نویسد و در جواب سؤالی که کرده بود می‌گوید: "صوفیه به وحدت وجود قایل‌اند و علما آن را کفر و زندقه می‌دانند..."، سپس در دنبال کلام گوید: "صوفیه اگر به وحدت قایل‌اند... نه اینکه اشیا را عین حق می‌بینند و به همه اوست حکم می‌کنند... یا اشیا را متحد با حق گرفته از تنزیه تنزل کرده و به تشبیه گراییده‌اند، زیرا همه اینها کفر و ضلالت و زندقه است. در آنجا نه اتحاد، نه عینیت، نه تنزل و نه تشبیه است، بلکه منظور آن‌ها این است که اشیا همه نیستند و هرچه هست اوست...".» (تأملی در نظریه وحدت شهود شیخ احمد سرهندی...، ص ۱۴۸)

مولانا در مثنوی در باب وحدت ایباتی دارد که می‌توان او را به هر دو مشرب منسوب کرد. یعنی از جهتی همراه با وحدت وجودیان است و از جهتی دیگر موافق وحدت شهودی‌ها که این نقطه اوج اعتدال نگرش مولاناست و نشان می‌دهد که بیشتر به معاملات عرفانی نظر داشته تا به نظریات فلسفی در الهیات یا طریقت مدرسی امثال شیخ اکبر و شاگردان او.

غزل زیر، نمونه وحدت شهود و وحدت وجود است:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از مانی تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز توست ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست

برد و مات ما ز توست ای خوش‌صفت	ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
تا که ما باشیم با تو در میان	ما که باشیم ای تو ما را جان جان
تو وجود مطلق فانی‌نما	ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما
حمله‌شان از باد باشد دم‌به‌دم	ما همه شیران ولی شیر علم
آنکه ناپیداست از ما کم مباد	حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد
هستی ما جمله از ایجاد توست	باد ما و بود ما از دادِ توست

(مثنوی، ۱/ ۶۰۵)

در نتیجه آنچه می‌توان در مقایسه مولانا و ابن‌فارض در مقوله وحدت گفت این است که از نظر مولانا، هستی یک مصداق بیش ندارد و این هستی در تمام جهان، جاری و ساری است و در آینه‌های گونه‌گون و رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف متجلی شده است، و صدها چراغ از یک شعله اصلی که حقیقت هستی است مشتعل شده است، چنان‌که فرماید:

نور هر دو چشم نتوان فرق کرد	چون که بر نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ از حاضر آری در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد، نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماند یک شود چون بفشری

(همان، ۱/ ۶۷۸-۶۸۰)

ابن‌فارض نیز مانند مولانا ابیاتی دارد که حاکی از مشرب وحدت وجود است، و هیچ‌گونه توجیه و تعبیر دیگری بر آن مترتب نمی‌توان شد، اما در خلال ابیات او سخنانی وجود دارد که موافق اهل شهود است. از این روی، بعضی او را چون مولانا وحدت وجودی دانسته، و تعدادی او را در زمره وحدت شهودیان گنجانده‌اند. بیشتر ابیات خمیه و تأییه ابن‌فارض، چشم‌اندازی وحدت وجودی دارد، ولی به ندرت می‌توان به ابیاتی برخورد که نشان از وحدت شهود داشته باشد. دو بیت زیر حاکی از وحدت وجود است.

جلت فی تجلیها الوجود لناظری ففی کل مرئی اراها برؤیة

و اشهدت غیبی اذ بدت فوجدتني هناک اياها بجلوة خلوتی
(مشارق الدراری، ص ۳۵۶)

اما بیت زیر نمایانگر وحدت شهود است.

و طاح وجودی فی شهودی و بنت عن وجود شهودی ما حیا غیر مُثبت
(همان، ص ۳۶۰)

«امیل درمنگم (Emile Dermenghem) فرانسوی، ابن فارض را پیرو وحدت شهود (Panentheisme) نه وحدت وجود (Pantheisme) می‌داند. در واقع وحدتی که ابن فارض می‌گوید، احساسی است در حال سکر جمع یا صحو جمع، در حالی که وحدت وجود به عقیده ابن عربی، حقیقتی مستقل از احساس و ادراک انسان است.» (عرفانیات، ص ۲۳۰) استاد همایی در تعریف وحدت شهود گوید: «... وحدت شهود، توحید الهی است از راه کشف و شهود عرفانی، نه به طریق متکلمان با دلیل عقلی و قیاسی برهانی...» (مولوی‌نامه، ص ۲۴۴)

به طور کلی، این اشتراکات هم در وحدت وجود و هم در مشرب وحدت شهود دیده می‌شود. مثلاً مولانا با ابن فارض در مقوله عشق و جمال و زیبایی اشتراک عقیده تام دارند همان‌گونه که با شیخ اکبر. این ویژگی می‌تواند تا اندازه‌ای متأثر از نگرش وحدت وجودی آنان باشد، زیرا بسیاری از عارفان به این باور مشربی اعتقاد راسخ دارند و می‌گویند: «همه زیبایی به خداوند اختصاص دارد، و همه موجودات در حقیقت جلوه‌های آن جمال هستند و غیر از او چیزی نیست، اما این تجلی جمال راز و رمز و فلسفه آفرینش را تشکیل می‌دهد، یعنی زیبایی فرزندی داشته به نام عشق که ایجاد گرما و شور و حرکت کرده و این کوشش و تلاش عجیب را در سراسر هستی به وجود آورده است. (زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، ص ۳۸۷)

مهم‌ترین تطابق‌های فکری و عرفانی مولانا و ابن فارض

۱. اشتراک در بیان عشق و جمال

ابن فارض عیناً در قصیده تأییه «نظم السلوک» گوید:

... و صرح باطلاق الجمال و لاتقل
فكل مليح حسنه من جمالها
بها قيس و لبنی هام بل كل عاشق
فكل صبا منهم الى وصف لبسها
و ما ذاك الا ان بدت بمظاهر
بدت باحتجاب واختفت بمظاهر
فنى النشأة الاولى ترائت لآدم
بتقييده ميلاً لزخرف زينة
معار له بل حسن كل مليحة
كمجنون ليلي او كثير و عزة
بصورة حسن لاح فى حسن صورة
فظنوا سواها، و هى فيها تجلت
على صبغ التلوين فى كل برزة
بمظهر حوا قبل حكم الامومة...
(ترجمة فتوحات مكيه ابن عربى، ص ۱۱۳)

همچنین گفته است:

سقتنى حمياً الحب راحة مقلتى و كأسى محياً من عن الحسن جلّت
(ديوان ابن الفارض، ص ۲۶)

ابن فارض در ارتباط با مقوله عشق و همچنين مشاهده جمال مطلق و زيبايى‌هاى
متجلى در انسان، ابیات ديگرى هم دارد که سبب مکتب جمال است. فرغانى، شاگرد
قونوى، در ارتباط با اين بيت مى‌گويد: «ساقى من در نوشيدن مى محبت و مستى
عاشقى اولاً نظر من بود و جامم رخسار دلارامم، وليکن نه از آن جهت که به صورت
حسى يا روحانى مقيد باشد تا حُسن را که تناسب اجزا يا ملائمت اوصاف و اخلاق
است، به وى اضافت توان کرد، بل از آن وجه که در هر صورتى ظاهر، او باشد و
ظهورش به مظهر و صورت مقيد، نه، و آن ظاهر وجود است که جمال و وجه حق
است، و دوام و بقا لازم ذاتى او. متعلق آن نظر آن صورت بود که آيينه جمال مطلقش
يافتيم، پس آن نظر ساقى شراب عشق شد، و آن صورت قدح آن شراب، و مستى غلبه
احکام عشق...» (شرح تائيه ابن فارض، ص ۲۰)

ابيات ديگر تائيه ابن فارض در اين ارتباط عبارت‌اند از:

و من يتحرش بالجمال الى الردى ارى نفسه من النفس العيش ردّت
«... چون بنياد عشق بر مفارقت جمله حظوظ و اهوا، بل مفارقت الباب هلاک و فنا
مى‌بينيم، پس هر کسى که صيد و فريفته حسن و جمال شود و به آن سبب عاشق و

شیفته معشوقی پرکمال گردد، من مر نفس او را چنان می بینم که از خوش ترین عیشی و گرانمایه ترین زندگانی به سوی فنا و هلاکت بازگردانیده شده است و به اصل حالت عدمیت خودش مرود گشته.» (همان، ص ۱۲)

مولانا در این اشتراک موضوعی می گوید:

... خلق را چون آب دان صاف و زلال	اندر او تابان صفات ذوالجلال
پادشاهان مظهر شاهی حق	فاضلان مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینه ی خوبی او	عشق ایشان عکس مطلوبی او
هم به اصل خود رود این خلد و خال	دایماً در آب کی ماند خیال؟
جمله تصویرات، عکس آب جوست	چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست

(مثنوی، ۶/۳۱۷۲)

«مولانا رقیقه عشق را ساری در همه اشیا می داند، و از نظر او ظهور سلطان عشق در مملکت وجود انسان احکامی دارد، و لازمه ظهور سلطان عشق، آن است که تعینات شمسی و نجمی را از قلب او بر می دارد و جز عشق همه را موهوم می داند. در صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین، احکام غیریت برطرف می شود، ولی عین ثابت ممکن چون تعین علم تفضیلی حق در واحدیت است، زایل نمی گردد. (شکوه شمس، ص ۵۳) از نظر او عشق تمام هویت عاشق را فرا می گیرد، و به اعماق وجود او رخنه می کند. عشق تنها نیروی مثبت عالم است و طیب همه دردها، افلاطون و جالینوس و سبب و غرض هستی است. عشق، موسایی است که به نیروی عصای معجزه آسای خود فرعون هستی را هلاک می سازد.» (همان، ص ۴۶۷)

ابن فارض مصری هم بعد از بیان اطوار عشق با زبان گرم و قلبی سرشار از عشق به حق در مقام وصول نهایات به بدایات به انسان کامل مترنم است.

و فی الصحو بعد المحو لم اک غیره و ذاتی بذاتی اذ تحلت تجلّتی

(دیوان ابن الفارض، ص ۴۲)

«اما سیر در اطوار ولایت عشق را کسی مانند ابن فارض جامع و کامل به سلک تحریر نیاورده است. علی همدانی در شرح قصیده میمیه ابن فارض می گوید: اشتقاق

عشق از عشقه است و آن گیاهی است که بر درخت می‌پیچد. همچنین عشق درخت وجود عاشق را در تجلی معشوق محو گرداند تا چون ذلت عاشق برخیزد، همه معشوق می‌ماند و عاشق مسکین را از آستانه نیاز در مسند ناز نشانده. «(مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، ص ۲۸۱)

همچنین ابن‌فارض در زمینه حبّ معشوق و فنا در او نیز اشعاری دارد:

تقربت بالنفس احتسابا لها و لم اکن راجیا عنها ثوابا فأدنت
(همان، ص ۳۸)

فلاح فلاحی فی اطراحی فاصبحت ثوابی لا شیئا سواها مثنیتی
(همان، ص ۳۹)

ابن‌فارض مرحله از خود گذشتن و در عشق باقی ماندن را چنین توصیف می‌کند:
فنی الحب، ها قد بنت عنه بحکم من یراه حجابا، فالهوی دون ربتی
و جاوزت حد العشق فالحب کالقلی و عن شاو معراج اتحادی رحلتی
(همان، ص ۴۸)

فوصلی قطعی و اقترابی تباعدی و ودی صدی، و انتهای بداءتی
(همان، ص ۵۰)

مولانا در حدیث عشق چونان ابن‌فارض می‌اندیشد. او کشش بین اجزای عالم را مربوط به عشق می‌داند و گوید که تمام ذرات هستی و اجزای کاینات چون تشنه‌ای است که تشنه را می‌جوید یعنی عشق، جويا و طالب عاشق است:

عشق مستسقی است، مستسقی طلب در پی هم این و آن چون روز و شب
روز بر شب عاشق است و مضطر است چون ببینی، شب بر او عاشق تر است...
این گرفته پای آن، آن گوش این این بر آن مدهوش و آن بیهوش این
(مثنوی، ۶ / ۲۶۷۵ - ۲۶۷۸)

مولانا عشق را «درد بی‌درمان» می‌نامد:

ای عشق پیش هر کسی نام و لقب داری بسی من دوش نام دیگرگت کردم که: «درد بی‌دوا»
(دیوان شمس، ص ۴)

واژه عشق از لغات کلیدی آثار مولانا، بالاخص مثنوی است که شرح و بسط این زیباترین واژه قاموس بشری و قُلزُم زخار تعریف ناشدنی که عصاره هستی است، امکان‌پذیر نمی‌باشد، لذا مولانا در اشتراک معنوی با ابن‌فارض در مقابله عقل و عشق و برتری عشق بر عقل در وادی سلوک بر عقل گوید:

عقل آن جوید کز آن سودی برد	لابالی عشق باشد نی خرد
در بلا چون سنگ زیر آسیا	ترک‌تاز و تن‌گداز و بی‌حیا
بهره‌جویی را درون خویش کشت	سخت‌رویی که ندارد هیچ پشت
آن‌چنان که پاک می‌گیرد ز هُو	پاک می‌باشد نباشد مزدجو

(مثنوی، ۶/ ۱۹۶۷-۱۹۷۰)

وی در دفتر پنجم، همین کیفیت را پی گرفته است:

یابی اندر عشق با فرّ و بها	... غیر این معقول‌ها، معقول‌ها
عشر امثالت دهد یا هفتصد...	چون بیازی عقل در عقل صمد

(همان، ۵/ ۳۲۳۳-۳۲۳۴)

ذکر همه ابیات مولانا درباره عشق خارج از حوصله این مقال است، لذا با ذکر ابیات

زیر به همین حد بسنده می‌شود:

چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت	... چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت...	عقل در شرحش چو خر در گل بخفت

(همان، ۱/ ۱۱۳-۱۱۶)

۲. بی‌توجهی مولانا و ابن‌فارض به شعر و حرفه شاعری معهود

مولانا و ابن‌فارض هر دو چندان به شعر توجهی نداشتند، و تنها بر این باور بودند که معانی فریه و معنوی را در قالب نظم بهتر از نثر می‌توان بیان کرد، و اثر آن در مخاطب بیشتر است. مولانا بیش از ابن‌فارض از مقوله شاعری و پایبندی‌های خاص شاعران گریزان بوده است، و این عدم تقید را عیناً در آثار منظوم او بالاخص مثنوی می‌بینیم. چنان‌که «مولانا نیز نفس شعر را "خار دیوار رزان" و در واقع مانع نیل به سرچشمه فیض

و سکر روحانی می‌خواند، و اینکه قافیه را در ردیف مغلطه به دست سیلاب می‌سپرد، و از مفتعلن مفتعلن که او را در اوزان سنتی محدود می‌دارد، می‌نالد به‌خصوص که از حیث تعداد ابیات غزل‌ها و حتی احیاناً از لحاظ آهنگ اوزان پایبندی زیادی به سنت‌های رایج در شعر قدما نشان نمی‌دهد، معلوم می‌دارد که در اشتغال به شاعری آزاد و مختار نیست، مجبور و مضطر است.» (پله پله تا ملاقات خدا، ص ۳۳۶)

این عدم تقید هم به نحوی در شعر ابن‌فارض وجود دارد. ابن‌فارض در بیشتر اوقات چنان در حال مستی و خلسه روحانی فرو می‌رفته که پروای اندیشیدن به معیارهای شعری معهود روزگار را نداشته است؛ اگرچه به هر کیفیت، شعر او موافق شیوه بدیعی و بلاغی شعرا واقع شده است.

«شعر ابن‌فارض متأثر از سنت شعری روزگار وی و آکنده از انواع صناعات بدیعی است، و دیوان او به‌ویژه در مواردی که به تکلف گراییده است، از عیوب و تعقیدات شعری خالی نیست، ولی با این همه آراستگی کلام و ذوق او در انتخاب الفاظ امتیاز خاصی به سروده‌های او می‌بخشد، چنان‌که ماسینیون شعر او را به قالیچه زربفتی تشبیه می‌کند که حاجیان با خود به مکه می‌بردند.» (گزیده غزلیات شمس، ص ۱۶)

عشق و محبت، خمیرمایه هستی هر عارفی است. ابن‌فارض به این حال عرفانی که موهبتی الهی است، و چندان در گروهی مجاهدت و سعی سالک نیست، توجهی تام داشته است. نمک و یا عصاره شعر و کلام او، عشق است و در تمام گفته‌هایش جریان و سریان دارد، چنان‌که: «ابن‌فارض، شاعر عشق است و قصیده‌های او نیز چون غزل مشحون از مضامین و تعبیرات عاشقانه است، بسط دامنه معنا موجب می‌شود که دامنه سخن دراز شود، و تکرار مضامین و معانی و آوردن صنایع بدیعی از انواع لفظی و معنوی، جناس و طباق و تضاد و ایهام و انواع مجاز و استعاره بر طول قصیده بیفزاید. هامر، مستشرق آلمانی، درباره قصیده تائیه ابن‌فارض می‌نویسد که همچون غزل‌های سلیمان در تورات است.» (امراء الشعر العربی فی العصر العباسی، ص ۴۵۹)

۳. طرح مباحث عرفانی در آثار ابن‌فارض و مولانا

مولانا و ابن‌فارض در آثار خویش، تمایلات شدید عارفانه- صوفیانه خود را صراحتاً بیان کرده و از مقامات و احوال طریق سخن گفته‌اند. اندیشه‌های مشربی آنان به خوبی بیانگر علقه باطنی این دو سترگ‌مرد به وادی فقر و عرفان است، چنان‌که تائیه ابن‌فارض، آکنده از مفاهیم و مباحثی است که مربوط به مقامات و احوال و اطوار صوفیان است، و به وفور اصطلاحات خاص صوفیان مانند اتحاد، فنا و بقا، وجد و فقد، فرق و جمع، صحر الجمع و فرق الثانی و... در سخن او آمده است که با توانایی اعجاب‌انگیزی در قالب تمثیل‌ها و تعبیرهای شاعرانه بسط و گسترش یافته است. «از همین روست که علمای ظاهر پیوسته به انکار او برخاسته، و از او به عنوان شیخ اتحادی نام برده و تائیه‌اش را همچون حلوانی دانسته‌اند که روغنش از سم افعی است.» (تاریخ الاسلام، ص ۹۳-۹۴)

مثلاً ابن‌فارض در زمینه وجد و شوق می‌گوید:

وجدت، بوجد آخدی عند ذکرها بتحییر تال او بالحن صیت
(دیوان ابن‌فارض، ص ۵۸)

مولوی در همین زمینه می‌گوید:

دود مطبخ، گرد آن پا کوفتن ز اشتیاق و وجد جان آشوفتن
(مثنوی، ۲/ ۵۳۳)

او وجد را از احوال درونی می‌داند که به اراده حق بر دل سالک می‌گذرد، و همچنین شوق را که هم‌معنای ذوق است، وجد و شوری می‌داند که در مراحل اولیه سلوک به سالک دست می‌دهد. این خصیصه جزء اصطلاحات هر دو شاعر می‌باشد:

و ما بین شوق و اشتیاق فنیت فی تمول بخطر او تجل بحضرة
(دیوان ابن‌فارض، ص ۲۹)

ابن‌فارض وجودش را در گروی شوق و اشتیاق می‌داند، همان‌گونه که مولوی

این‌چنین می‌اندیشد:

ذوق دارد هر کسی در طاعتی لاجرم نشکاید از وی ساعتی
(مثنوی، ۲/ ۲۷۷۷)

ابن‌فارض در مورد صبر که از مقامات عرفاست، می‌گوید:

و یمنعنی شکوای حسن‌تصبری و لواشک للاء ما بی لا شکت
(دیوان ابن‌فارض، ص ۳۰)

مولوی صبر را خودداری از پیروی هوای نفس و نخواستن دنیا و شکوه نکردن
از نداشتن آن می‌داند:

ای که صبرت نیست از دنیای دون صبر چون داری ز نعم الماهدون؟
ای که صبرت نیست از ناز و نعیم صبر چون داری از الله کریم؟
(مثنوی، ۲/۳۰۸۲-۳۰۸۳)

مقوله فقر از اشتراکات خاص این دو شاعر است، زیرا فقر نیز یکی از مدارج عالیۀ
عرفاست. ابن‌فارض در این زمینه، اشعار بسیاری دارد. وی فقر عرفا را ثروت معنوی
می‌داند:

و یمیتها بالفقر، لکن بوصفه غنیت فالقیة افتقاری و ثروتی
(دیوان ابن‌فارض، ص ۳۹)

مولوی نیز این مقام را این‌گونه بیان می‌کند:

فقر فخری از گزاف است و مجاز؟ نه هزاران عزّ پنهان است و ناز
(مثنوی، ۱/۲۳۶۷)

ابن‌فارض در زمینه صحو و سکر و محو نیز ابیات بسیاری دارد، از جمله:
اخال حسیضی الصحو، والسكر معرجی الیها و محوی منتهی قاب سدرتی
(دیوان ابن‌فارض، ص ۴۳)

مولوی در همین باره می‌گوید:

شمس تبریزی، تویی خورشید اندر ابر حرف چون برآمد آفتابت محو شد گفتارها
(دیوان شمس، ص ۳۳)

در زمینه رجا و خوف نیز که از حالات عرفانی است، ابن‌فارض بیان می‌کند که:
و فانت بهذا المجد اجدر من اخی اجـ تهاد مجد عن رجاء و خیفه
(دیوان ابن‌فارض، ص ۴۸)

مولانا در این باره هم اشاره‌ای دارد:

ای خمشی مغز منی، پرده آن نغز منی کمتر فضل خمشی کش نبود خوف و رجا
(دیوان شمس، ص ۲۰)

بحث اتحاد و تفرقه نیز از جمله مسائل عرفانی است که هر دو شاعر به آن توجه داشته‌اند:

من انا اياها الی حیث لا الی عرجت و عطرت الوجود برجعتی
(دیوان ابن الفارض، ص ۵۰)

او میانجی شد میان دشمنان اتحادی شد میان پر زنان
(مثنوی، ۲ / ۳۷۱۵)

۴. وجد و سماع در نزد مولانا و ابن‌فارض

ابن‌فارض در مورد سماع و وجد و نشاط صوفیانه با مولانا هم‌عقیده و همراه بوده است. بنا به گفته شیخ علی نواده دختری ابن‌فارض، وی تحت تأثیر عوامل و آثار صنع الهی قرار می‌گرفته، و آوا و نفیر مظاهر طبیعی او را به یاد صانع و ظاهر ازلی می‌انداخته و وجد و سماع بر او مستولی می‌شده است، چنان‌که از آواز خواندن رختشویان ساحل نیل به هنگام رختشویی و نوحه‌سرایی در تشییع جنازه مردگان و سرودسرایی و نوازندگی او را به وجدی آورده است. صدای ناقوس نگهبانان دربار و شعری که می‌خواندند، احوال او را دگرگون می‌کرد... گاهی از مشاهده اشیا بی‌گانه در اطرافش بود، به شدت متأثر می‌شد و از دیدن کوزه‌ای زیبا در دکان عطاری، به یاد جمال مطلق الهی می‌افتاد، و از خود بی‌خود می‌گشت.

مولانا بر اثر مجالست با شمس به سماع عشق می‌ورزید، رقص در بازار زرکوبان، اوج جاذبه شور و سماع صوفیانه اوست.

«... در مجلس مولانا هرکس به سماع وی در می‌آمد، از تأثیر شور و هیجان وی به آتش و شعله‌ای رقصان تبدیل می‌شد. دست که می‌افشانند از هرچه تعلق‌های دنیوی بود، اظهار بی‌نیازی می‌کرد. پای را که بر زمین می‌زد "خودی" خود را زیر پا لگدکوب

می‌کرد. جهیدنش در آن حال، رمز شوق و دست افشاندش، نشانه‌ای از ذوق وصال بود...» (پله پله تا ملاقات خدا، ص ۱۷۶)

مولانا چون ابن‌فارض بر اثر صدای دولابی، بانگ ربابی، نفیر نایی، صدای چرخ چاهی و آواز فروشنده‌ای... به وجد می‌آمد و از خود بی‌خود می‌شد. افلاکی گوید: «همچنان حضرت سلطان ولد فرمود که روزی از حضرت پدرم سؤال کردند که آواز رباب عجایب آوازی است؛ فرمود که آواز صریر باب بهشت است که ما شنویم.» (مناقب العارفین، ص ۴۸۳)

از این رو در مثنوی می‌گوید:

نالۀ کرنا و تهدید دهل	چیزکی ماند به آن ناقور کل
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها	از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق	می‌سرایندش به طنبور و به حلق

(مثنوی، ۴ / ۷۳۲-۷۳۴)

۵. حرمت عقل ممدوح در نظر مولانا و ابن‌فارض

مولانا در باب عقل در مثنوی خویش به تفصیل سخن گفته، و از منظر خاص که اختصاص به خود مولانا دارد، به انواع عقول پرداخته که با آنچه در مباحث حکمت و... بیان می‌کردند، تفاوت ماهوی داشت. او به عقل جزوی که «عقل عطاردی» اش می‌خواند، فوق‌العاده بی‌اعتنا بود، برعکس به عقل کل یا کلی و موهوبی که خاص اولیاست، عنایت شایانی داشت. اندیشه و تفکر در نظر مولانا جایگاه ویژه‌ای داشت چنان‌که گفت:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای	مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو همیشه گلخنی

(مثنوی، ۲ / ۲۷۸ و ۲۷۹)

ابن‌فارض در زمینه عقل نیز ابیات متعددی دارد، و در آن‌ها کسانی را که غرقه بحر جمع گشته‌اند، از ربنه عقل و علم خالی می‌داند و احکام شریعت و آداب طریقت را از ایشان بر می‌خیزاند.

و منذ عفا رسمی و همت و همت فی و جودی، فلم تظفر بکونی فکرتی
(دیوان ابن الفارض، ص ۲۹)

هناک الی ما احجم العقل دونه وصلت و بی منی اتصالی و وصلت
(همان، ص ۶۵)

مولانا هرگز عقل ستیز و خردگریز نیست، بلکه در نهایت نکته‌سنجی به انواع
عقول پرداخته و نقاط مثبت و منفی هر کدام را بیان کرده است، چنان‌که در مورد
عقول پست و جزوی می‌گوید:

عقل قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که الله ام کفی
(مثنوی، ۴ / ۱۴۱۹)

کفر و فرعونی هر گبر بعید جمله از نقصان عقل آمد پدید
(همان، ۲ / ۱۵۵۳)

عقل کو مغلوب نفس، او نفس شد مشتری مات زحل شد نحس شد
(همان، ۲ / ۱۵۶۲)

ابیات زیر نمونه‌ای از نگرش مولانا به مقوله انواع عقل است:

مولانا در مود تأیید و حرمت عقل کل و یا کلی می‌گوید:

کل عالم صورت عقل کل است کوست بابای هرآنک اهل قل است
چون کسی با عقل کل کفران فزود صورت کل پیش او سگ می‌نمود
صلح کن با این پدر، عاقی بهل تا که فرش زر نماید آب و گل...
(همان، ۴ / ۳۲۵۹ - ۳۲۶۱)

مولانا عقل کلی را اختصاص به اولیای حق و مشایخ طریق سالکان واصل الی‌الله
می‌داند:

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
مظهر حق است ذات پاک او زو بجو حق را و از دیگر مجو
عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا، مرد را بی‌کام کرد
(همان، ۵ / ۴۶۳)

۶. تعدد و تکثر ادیان در دیدگاه مولانا و ابن‌فارض

از دیگر اشتراکات ابن‌فارض و مولانا مسئله قبول تعدد و تکثر ادیان است که این مورد، متأثر شده از وحدت وجود صرف است. ابن‌فارض در این ارتباط می‌گوید:

و ما عقد الزنار حکماً سوی یدی و ان حُلّ بالاقرار بی فهی حلّة
و ان نار بالتنزیل محراب مسجد فما بار بالانجیل هیکل بیعة
و اسفار توراة الکلم لقومه یناجی بها الاحبار فی کل لیه
و ان خراً للاحجار فی البدء عاکف فلاوجه للانکار بالعصیبة
فقد عبدالدینار معنی منزّه عن العار بالاشراک بالوثیبة
و ان عبدالنار المجوس و ما انطقت کما جاء فی الاخبار فی الف حجة
فما قصدوا غیری و ان کان قصدهم سوی و ان لم یظهروا عقدنیة
رأضوء نوری مرة فتوهمو ه ناراً فضلوا فی الهدی بالاشعة
(عرفانیات، ص ۲۳۴)

مولانا در این مورد می‌گوید:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و یهود
(مثنوی، ۳/ ۱۲۵۸)

از نظر گه: گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کف هرکس اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(همان، ۳/ ۱۲۶۷-۱۲۶۸)

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست صد جهت را قصد، جز محراب نیست
این طُرُق را مخلصش، یک خانه است این هزاران سنبل از یک دانه است
گونه‌گونه خوردنی‌ها صد هزار جمله یک چیز است اندر اعتبار
از یکی چون سیر گشتی تو تمام سرد شد اندر دلت پنجه طعام
در مَجاعت، پس تو احوّل دیده‌ای که یکی را صد هزاران دیده‌ای
(همان، ۶/ ۳۶۶۷-۳۶۷۱)

زانکه خود ممدوح، جز یک بیش نیست کیش‌ها زین روی، جز یک کیش نیست
(همان، ۳/ ۲۱۲۴)

۷. تأویل وجه مشترکی بین مولانا و ابن‌فارض

مولانا و ابن‌فارض هر دو به تأویل اعتقاد داشته‌اند. مولانا در مثنوی به کرات از تأویل استفاده کرده است. مثلاً در بیت زیر می‌گوید:

موسی و فرعون در هستی توست باید این دو خصم را در خویش جست
«واقعه حضرت موسی(ع) و برخورد او با فرعون یک بار برای همیشه مطرح نشده است، بلکه در عالم درون و باطن، موسای عقل با فرعون جهل همیشه در جنگ و ستیز است و نمی‌توان آن را تنها یک واقعه در زمان گذشته به شمار آورد. عارف شاعر [مولانا] به همین معنی اشاره دارد.» (ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام، ۲۸۱/۳)

ابن‌فارض هم به تأویل متوسل می‌شد. از این رو، سعیدالدین فرغانی به اقتضای اندیشه ابن‌فارض ابیات زیر را از بُعد تأویل بیان کرده است:

فلما رفعت السِّتْرَ عَنِّي، كَرَفِعِهِ بحيثُ بَدَتْ لِي النِّفْسُ مِنْ غَيْرِ حِجَّتِهِ
وَ قَدْ طَلَعَتْ شَمْسُ الشُّهُودِ، فَأَشْرَاقَ الْه وَجُودِ، وَحَلَّتْ بِي عُقُودُ أَخِيَّةِ
فَقَتَلْتُ غُلَامَ النَّفْسِ بَيْنَ اِقَامَتِي الْه جِدَارِ لِاحْكَامِي، وَ خَرَقِ سَفِيَّتِي
(رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۲۱۹)

۸. نگاه زیباپرستانه مولانا و ابن‌فارض

مسئله زیباپرستی عرفانی از اشتراکات خاص مولانا و ابن‌فارض است. مولانا معتقد است که: «زیبایی مخلوقات، پرتوی از جمال حضرت حق است. همه زیبایی‌های هستی آثاری از تجلیات جمالیة الهی است. پس جمیع زیبایی‌های جهان، عَرْضی و عَارِیتی است و از این روست که عارفان بالله بر جمال مطلق عشق می‌ورزند نه بر مظاهر جمال.» (میناگر عشق، ص ۲۵۸)

مولانا در مثنوی گوید:

جرعه‌ای بر ریختی ز آن خفیه جام بر زمین خاک، من کأس الکرام
هست بر زلف و رخ از جرعه‌اش نشان خاک را شاهان، همی لیسند از آن

که به صد دل روز و شب می‌بوسی‌اش
مر تو را تا صاف او خود چون کند
(مثنوی، ۳۷۲/۵ - ۳۷۵)

فی کلّ معنی لطیف رائق بهج
تألّفاً بین الحان من الهزج
برد الاصائل و الاصباح فی البلج
اهدی الی سّحیراً اطیب الأرج
ریق الملامة فی مستنزه فرج
(عرفانیات، ص ۲۰۱)

جرعه حسن است اندر خاکِ گش
جرعه خاک‌آمیز چون مجنون کند

ابن‌فارض در همین زمینه می‌گوید:
تراه ان غاب عنی کلّ جارحة
فی نعمة العود و النأی الرخیم اذا
و فی مسارح غزلان الخمائل فی
و فی مساحب اذیال النسیم إذا
و فی التثامی ثغر الکأس مرتشقیّاً

نتیجه‌گیری

قرن هفتم اوج نضج و پختگی عرفان و تصوف است. ادامه عرفان عملی که در معاملات عرفانی و آداب خاص خانقاهی خلاصه می‌شد بر مدار مشرب پیران، بالاخص پیران خراسان ره می‌پیمود. با ظهور شیخ اکبر، محیی‌الدین، و تبیین عرفان و تصوف به صورت فلسفی، تحولی عظیم در عرفان نظری به وجود آمد. مسئله وحدت وجود از عمده مطالبی بود که موافق و مخالف را به چالش فراخواند، و در جوار و یا به موازات عرفان عملی که همان معاملات عرفانی بود، عرفان نظری شیخ اکبر در جهان اسلام حضور چشمگیری پیدا کرد. در این عهد، پویایی دو عارف بزرگ در جهان تصوف و عرفان پا به عرصه وجود گذاشتند. این دو عارف و یا دو صوفی واصل، مولانا و ابن‌فارض بودند. مولانا به اصول قدمای قوم و سلوک آنان یعنی معاملات عرفانی تعلق داشت، اما با این پایبندی با جهان‌بینی و زیباشناختی عرفانی خاص خود، تحولی بنیادین به وجود آورد که عرفان و تصوف را متحول کرد و تأثیرش در مثنوی انعکاس یافت. از این رهگذر اگرچه ابن‌فارض ظاهراً به نحله‌های طریقتی پیران خراسان و بغداد متصل نبود، در اندیشه و سلوک با مولانا و

محیی‌الدین اشتراک مشرب داشت. او تقریباً عارفی وحدت وجودی بود و بیشتر سخنانی می‌گفت که روح وحدت وجود و عشق در آن موج می‌زد؛ اگرچه می‌توان مقوله وحدت شهود را در آثارش پی گرفت. او گاهی چون مولانا و زمانی چون محیی‌الدین سخن می‌گفت. در این مقاله به اشتراکات این دو رکن عرفان و تصوف اشاره و بر این نکته تأکید شده که اندیشه مولانا و ابن‌فارض را دقیقاً نمی‌توان وحدت وجودی و یا وحدت شهودی صرف تلقی کرد.

آثار و افکار مولوی و ابن‌فارض حاکی از این است که هر دو شاعر عشق بوده و در طریق فنا فی الله گام بر می‌داشته‌اند. نکته قابل توجه اینکه این دو بزرگ‌مرد طریقت در حرکت به سوی مقصد که سیر الی الله است، همسان و همسو بوده‌اند، و عرفان هر دو در عالی‌ترین مرتبه فکری و تعالی روحی و اخلاقی است و سلطان عشق بر تمام اشعارشان حاکم است. عرفان مولانا لبریز از پیام‌ها و مفاهیمی است که عشق در آن جریان و سریان دارد. در عین اینکه هر دو با وسعت نظر، تعارضی میان عقل و عشق نمی‌بینند، زیرا در وجود مردان خدا عقل و عشق هم‌آهنگ‌اند و به سوی واحد احدی راه می‌پیمایند. شور و سماع و مستی و اتحاد ظاهر و مظهر از ویژگی‌های خاص این دو عارف واصل و سترگ است. وحدت وجود و وحدت شهود و اعتقاد باطنی به این مقوله فلسفی عرفانی از اشتراکات خاص این دو شاعر عارف است.



منابع

- «تأملی در نظریه وحدت شهود شیخ احمد سرهندی (مجدد الف ثانی) و نقد او بر وحدت وجود ابن‌عربی»؛ حسن بلخاری قهی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱۷، ۱۳۸۴.
- *امراء الشعر العربی فی العصر العباسی*؛ انیس المقدسی، الطبعة الاولى، بی‌نا، بیروت ۱۹۸۳م.
- *پله پله تا ملاقات خدا*؛ عبدالحسین زرین‌کوب، ج ۵، علمی، تهران ۱۳۷۵.
- *تاریخ ادبیات زبان عربی*؛ حنا الفاخوری، ترجمه عبدالمحمد آیتی، توس، تهران ۱۳۶۸.

- تاریخ الاسلام؛ محمد ذهبی، الطبعة الاولى، بیروت ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.
- ترجمه فتوحات مکیه ابن‌عربی؛ محمد خواجوی، مولی، تهران ۱۳۸۱.
- دیوان ابن‌فارض؛ شرف‌الدین عمر بن علی ابن‌فارض، الطبعة الاولى، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م.
- دیوان شمس؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۲، جاویدان، تهران ۱۳۵۲.
- رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تقی پورنامداریان، چ ۴، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۱، زوار، تهران ۱۳۷۶.
- زیبایی پرستی در عرفان اسلامی؛ علی‌اکبر افراسیاب‌پور، چ ۲، طهوری، تهران ۱۳۸۰.
- شرح تائیه ابن‌فارض، مشارق الدراری؛ سعیدالدین سعید فرغانی، دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۹۸ق.
- شکوه شمس؛ آن ماری شیمل، ترجمه حسن لاهوتی، چ ۲، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- عرفان مولوی؛ خلیفه عبدالحکیم، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چ ۱، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۵۶.
- عرفانیات (مجموعه مقالات عرفانی)؛ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ ۲، حقیقت، تهران ۱۳۷۹.
- فصوص الحکم؛ محیی‌الدین ابن‌عربی، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، چ ۱، مولی، تهران ۱۳۸۷.
- گزیده غزلیات شمس جلال‌الدین محمد بلخی؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۷.
- ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، چ ۲، نشر نو، تهران ۱۳۷۹.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح نیکلسون، چ ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۰.
- مشارق الدراری (شرح تائیه ابن‌فارض)؛ سعیدالدین سعید فرغانی، مقدمه و تعلیقات سید جلال آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم ۱۳۷۹.
- مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف؛ سید ضیاءالدین سجادی، چ ۱۲، سمت، تهران ۱۳۸۵.
- مناقب العارفین؛ احمد افلاکی، به کوشش تحسین یازجی، چ ۲، دنیای کتاب، تهران ۱۳۶۲.

- مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید)؛ جلال‌الدین همایی، چ ۱، عالی فرهنگ و هنر، تهران ۱۳۵۵.
- میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)؛ کریم زمانی، چ ۲، نی، تهران ۱۳۸۴.
- نفحات الانس؛ عبدالرحمن جامی، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، چ ۱، کتابفروشی محمودی، تهران ۱۳۳۶.