

ابن فارض، شاعر حبّ الهی

نوشته علیرضا ذکاوتی قراگزلو

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
صوفی از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به يك جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان بیرید
کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
حافظ

ابن فارض مصری از مشهورترین شاعران عربی گوی و بزرگترین گوینده متصوّف در زبان عربی است. در دیوان او بیش از همه حال و هوای شعر و ادب عرفانی ایران را احساس می کنیم و گویی اشعار حافظ و جامی یا عراقی و شمس مغربی را می خوانیم و مطالعه تطبیقی تأثیر محتمل ابن فارض در ادب عرفانی فارسی مبحث دلکشی است که خوب است کسی بدان بپردازد و معلوم دارد که این تأثیر بیشتر مستقیم بوده است یا از طریق شروح دیوان ابن فارض. این مبحث دیگری است، به هر

حال در این گفتار مختصر کوشش بر آن است که يك معرفى اجمالى از احوال و آثار این شاعر عارف به عمل آید و بویژه با تأکید و تأمل بیشتر بر شاهکارش، قصیده طولانى *تأثیه الكبرى*، اندیشه صوفیانه این فارض اعم از معارف یا مواجید (= دریافتها) تحلیل شود و بدین منظور عمدتاً از کتابهای زیر استفاده شد:

- *ابن الفارض والحب الالهى* اثر ارزنده دکتري محمد مصطفی حلمی استاد فقید مصری که دانشنامه او بوده و او آن را تحت نظر استادانى چون مصطفی عبدالرازق، احمد امین، طه حسین، عبدالوهاب عزام و پول کراوس تهیه کرده است (۱۹۴۰ میلادی) و بعدها آن را تکمیل نموده و ما چاپ ۱۹۷۱ آن را در دست داشته ایم.

- شرح دیوان *ابن الفارض* در دو جزء گردآوری رشیدین غالب الدحداح لبنانی، که بهترین چاپ دیوان این فارض است و شامل دو شرح معتبر ادبی و عرفانی، و نیز يك دیباچه به قلم علی نواده دختری این فارض در شرح حال شاعر است.

- شرح عبدالرازق کاشانی بر *تأثیه الكبرى* موسوم به *كشف وجوه القرمعانی* هم الدرکه در حاشیه کتاب پیشین چاپ شده است (مطبعة الازهریه المصریه، ۱۳۱۹ هـ.ق).

امید است که این نخستین گام در راه شناساندن عارف و شاعر بزرگ اسلامی، این فارض، در زبان فارسی مقبول صاحب نظران افتد و مقدمه کارهای مفصلتر و مشروح تر از کسانی که وقت و امکانات بیشتر دارند باشد «وأتوقع من يعبرالطرف لمطالعه أن يلقى اليه السمع وهو شهيدولا يتبطه عن ذلك ماجبل عليه الانسان من تيه الاكابر على الاصاغر... فكم من خبايا في الزوايا» (كشف وجوه القرمع، ص ۱۰).

مآخذ احوال ابن فارض^۱

بسیاری از متقدمان و متأخران ترجمه احوال ابن فارض را نوشته اند اما جامع ترین و مفصلترین این تراجم همان است که نواده دختری او علی نگاشته و در بعضی از چاپهای دیوان او طبع شده است و عنوان «دیباچه الديوان» دارد. در این نوشته علی، استنادش به حرفهای کمال الدین محمد پسر ابن فارض است که نزدیکترین کس به پدرش بوده و در سفر حجاز و اقامت اخیر مصر وی را همراهی کرده است.

در این شرح حال که به مکاشفات و کرامات ابن فارض و خوابهای او نیز اشاره می شود، بر طبق همه تراجم احوال اولیاء و صوفیه، با تصویر اغراق آمیزی مواجه هستیم که بیشک از تعصب خانوادگی خالی نمی تواند باشد و مسلماً جنبه طرفگیری و بزرگتر فرما نمودن شاعر از آنچه واقعاً می بوده است دارد. بخصوص که این علی نواده دختری ابن فارض شخص مجهولی است و روایتش را در فضایل جدش درست نمی توان پذیرفت خاصه در موردی که می گوید: کسی بر حرف ابن فارض انگشت نهاد و طعنی در احوالش نراند؛ و این معارض است با گواهی بعضی علمای دین

علیه این شاعر، و حتی با اشاراتی که در شعر خود او به طعن و ملامت منکران هست. ترجمه احوال دیگری هست که در زمان خود شاعر نوشته شده است و آن مختصری است که ابن خلکان^۲ در *وفیات الاعیان* به قلم آورده و مسلماً نسبت به نوشته نواده شاعر از تعصب دورتر و به حقیقت نزدیک تر باید باشد، و می توان با مقایسه آن دو تصویر راستینی از زندگانی شاعر به دست داد و این البته در نوع مطالبی است که بین دو ترجمه احوال مذکور مشترک است، اما آنچه نواده ابن فارض اضافه دارد باید با معیارهای دیگر و مقایسه با منابع دیگر نقد شود.

آنچه ابن العماد در *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب* درباره ابن فارض آورده از لحاظ مقدار بیشتر از ابن خلکان، و کوتاه تر از نوشته نواده ابن فارض است و مطالبی هم افزون بر آنها دارد که ظاهراً از عبدالرؤف الثناوی صاحب *الکواکب الدرّیة فی تراجم السادة لصوفیة* گرفته.

منبع مهم دیگر *جلاء العینین فی محاكمة الاحمدین* نوشته ابن الالوسی بغدادی است که راجع به ابن فارض مطالبی از مآخذ پیشگفته و چند کتاب دیگر بیرون کشیده و ذکر نموده، و علاوه بر آن رأی فقها را در باب ابن فارض گردآوری کرده است.

این بود عمده مآخذ مربوط به زندگانی شاعر، و آنچه دیگران نوشته اند مأخوذ از اینهاست. اما کتبی هم هست که مطالبی دارد مربوط به بعد از مرگ شاعر، یا در واقع تداوم زندگی او در خاطرها و تاریخ؛ و این کتب دو قسمند: در بعضی ابن فارض کمابیش به صورت یک خروج کننده بر تعالیم اسلام و از قائلان به حلول یا وحدت وجود معرفی شده و با شدت و تعصب بر او تاخته اند و در بعضی از ابن فارض دفاع شده است و مادر بخش «مخالفان و طرفداران ابن فارض» بدان اشاره خواهیم کرد.

زندگی ابن فارض^۳

ابن فارض، نامش عمر لقبش شرف الدین کنیه اش ابو حفص یا ابو القاسم است. از پدرش با کنیت و نام ابو الحسن علی و از جدش با نام یا لقب «مرشد» یاد کرده اند که ای بسا واقعاً پیر طریقتی بوده و مریدانی داشته. نسبت و شهرت این شاعر و عارف نامی به «ابن فارض» از آنجاست که پدرش مدتی و *وظیفه* ثبت احکام و فروض شرعی نزد حکام و قضات را بر عهده داشته یا در واقع کاتب حاکم شرع در امور خانوادگی بوده و لقب «فارض^۴» یافته و پسرش به «ابن فارض» علم شده است.

خانواده ابن فارض در اصل از مردم حماة شام بودند، اما خود زاده مصر است و زیستگاهش عمدتاً مصر بود و همانجا به خاک سپرده شده. تولد او را به سالهای ۵۵۶ و ۵۶۰ و ۵۷۶ و ۵۷۷ نوشته اند که صحیح ترین آن چهارم ذیقعد ۵۷۶ هـ (برابر ۲۲ مارس ۱۱۸۱ میلادی) است. پدر ابن فارض پیش از سال ۵۶۷ هـ از حماة به مصر آمده و پس از آنکه مدتی در دستگاه حاکم شرع کاتب بوده به مقام نیابت حاکم شرع رسیده و اواخر از او خواسته اند که قاضی القضاة شود. و این بالاترین مقام اهل عمامه و قلم در حکومت فاطمیان بوده است، چنانکه داعی الدعاة را به سمت قاضی القضاة

برمی‌گماشتند. به هر حال، پدر ابن‌فارض آن شغل را رد کرد و از کار کناره گرفت و عزلت‌گزید. بر طبق آنچه نواده ابن‌فارض در شرح حال او آورده، او در جوانی همراه پدر در مدارس علم و مجالس حکم می‌نشسته، و مسلماً اعتزال و زهد پدر در روحیه پسر تأثیر نهاده، و بسا یک میراث عرفانی در خانواده وجود داشته که به اضافه شرایط خاصی اجتماعی^۵ و محیطی ابن‌فارض را از جوانی به تجرد و سلوک سوق داده است. نوشته‌اند که از ابن‌عساکر و حافظ منذری فقه شافعی و حدیث فرا گرفت و در دامنه کوه مقطم نزدیک قاهره به سیاحت و ریاضت پرداخت. سیوطی نوشته است که ابن‌فارض شخصاً نیز فقیه رسمی و قاضی شد، و به سبب شعری که کسی تغنی کرد قضاوت را رها ساخت و به زهد گرایید.^۶ اما این مسلم نیست، آنچه هست ابن‌فارض با اجازه پدر به «وادی المستضعفین» برای ریاضت و عبادت می‌رفت و باز محض دلجویی پدر به قاهره نزد او بازمی‌گشت. نوشته‌اند که در همین مرحله بود که 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 دهشت‌زده شد و گفت: «اینجا کجا مکه کجا؟» پیر گفت: «اینک مکه در برابر تو!» ابن‌فارض نگاه کرد، مکه را پیش روی خود دید.

از این قصه پیداست که آن پیر یا «شیخ بقال» از مرشدان گمنام «جریده‌رو» یا یک صوفی ملامتی بوده. در بعضی منابع نام این پیر را ابوالحسن علی [همان‌نام و کنیه پدر ابن‌فارض] و بعضی نامش از شیخ محمد ذکر کرده‌اند و آورده‌اند که ابن‌فارض زیربای او دفن شد.^۷

به هر حال ابن‌فارض عازم مکه شد و در وادیهای اطراف مکه به تنهایی سر می‌کرد و به سیر و سلوک مشغول بود و این پانزده سال طول کشید (سال ۶۱۳ تا ۶۲۸ یا ۶۲۹ هـ.ق). آن‌طور که نواده ابن‌فارض نوشته یک قصیده او را اهل مکه در مأذنه‌ها هنگام سحر به آواز می‌خواندند و در مکتب‌خانه‌ها به اطفال می‌آموختند. تأثیر خاطرات حجاز در اشعار او پیداست (چه آنها که در حجاز سروده و چه آنها که بعداً در مصر سرود).^۸ در اواخر همین دوره بود که ابن‌فارض را با شهاب‌الدین عمر سهروردی ملاقات دست داد و سهروردی دو پسر ابن‌فارض را خرقة پوشانید و وارد طریقت خویش کرد.

بازگشت ابن‌فارض به مصر، گویند به آن سبب بود که مرشدش شیخ بقال از راه اتصال روحی وی را به مصر فراخواند تا باز گردد و شاهد مرگ پیر و استادش باشد و او را به خاک سپارد و بر او نماز بگذارد.

آن «فتح» مداوم که در حجاز ابن‌فارض از آن برخوردار بود در مصر قطع شد و اظهار حسرت بر ایام وصال و سوز و درد فراق و هجران که در شعر ابن‌فارض هست ناظر به همین گوشه است می‌گوید از بخت بد «رشته اوراد و واردات من» گسسته شد و آرزوی کند که روزگار برگردد و آن ایام

فرخنده‌اش را برگرداند.

تَقَلَّتْ عِنهَا الْمَحْظُوظُ فَجَزَّتْ و لَمْ تَدَمْ أُوْرَادِي
 آه لو یسمح الزمان بعود فعسى آن تعود لی أعبادی^۹

در اواخر این دوره است که به مناسبت ذکر شعری از ابن فارض در مجلس ملک الکامل سلطان آیوبی، ملک خواستار ملاقات او می‌شود و هدیه‌ای نزد او می‌فرستد. شاعر عارف هدیه را نمی‌پذیرد و به مجلس شاه نمی‌رود. شاه خود عازم حضور او می‌شود، اما ابن فارض فوراً به عزم اسکندریه از قاهره خارج می‌شود و مدّتی در (مسجد) منار اسکندریه اقامت می‌گزیند. سپس به قاهره بازمی‌گردد درحالی که شدیداً بیمار و در آستانه مرگ است. ملک الکامل با استحضار از قضیه از ابن فارض تقاضا می‌کند که اجازه دهد ضریحی کنار قبر مادر شاه در قبه شافعی برای او آماده سازند، ابن فارض نمی‌پذیرد و حتی پیشنهاد ساختن مزاری اختصاصی را نیز رد می‌کند.

در همین دوره است که ابن فارض به تنظیم دیوان شعر خود می‌پردازد و در جامع ازهر مقیم می‌شود و خاصّ و عام به زیارتش می‌شتابند. وفاتش در دوم جمادی الاول ۶۳۲ (۲۳ ژانویه ۱۲۳۴) رخ داد و فردای روز وفات در کنار مسجد معروف به «عارض» بالای بلندیه‌های مقطم به خاک سپرده شد. برهان الدین جعبری (متوفی ۶۸۷) واعظ پارسای شافعی که در تشییع و نماز او حاضر بوده گوید: «مراسمی به آن عظمت ندیده‌ام، مردم برای حمل نعش او بر یکدیگر سبقت گرفته در هم افتاده بودند، و مقبره‌اش بعد از مرگ زیارتگاه شد.»^{۱۰}

ابن فارض مردی بوده است میانه‌بالا و زیباروی با رنگی به سرخی و سپیدی متمایل و چون به سماع می‌پرداخت و وجد و حال بر او غلبه می‌یافت صورتش درخشان تر و زیباتر می‌شد و از تمام تنش عرق روان می‌گردید. صفا و حیا و شکوه و هیبت خاصی داشت و چون در شهر راه می‌پیمود مردم بر او گرد می‌آمدند. و از او التماس دعا و برکت می‌نمودند و می‌خواستند دستش را ببوسند که البته اجازه نمی‌داد، بلکه مصافحه می‌کرد. خوشبوی و خوشبوی بود و در هر مجلسی که حاضر می‌شد آرامش و شکوه و سنگینی و وقار در آن مجلس پدید می‌آمد. بزرگان و امیران و وزیران در محضرش با ادب تمام می‌نشستند با او چنان خطاب می‌کردند که گویی با پادشاهی بزرگ سخن می‌گویند. و او برای دیدار کنندگان و میهمانان و پذیرایی ایشان مخارج فراوان می‌کرد و به دست خود عطای بسیار می‌داد، حال آنکه سبب جوینی ظاهری در تحصیل مال از او دیده نشد و از کسی چیزی نمی‌پذیرفت. اینها مطالبی است که نواده ابن فارض نوشته و ابن خلکان و ابن العماد نیز کمابیش آن را تأیید کرده‌اند.^{۱۱}

ابن فارض خوش صحبت و نیک خلق و چندان حسّاس بود که چون يك بار خطایی از او سرزد از شدت ناراحتی سر به کوه و بیابان گذاشت و می‌گریست، آنگاه برای آنکه دلش گشوده شود به

مسجد رفت.

او چله‌های متعددی خور و خواب گذارنید و طی مدّت ریاضت در وادیهای مکه با وحوش به سر برد.^{۱۲}

در اشعار زیر اشاره می‌کند به ریاضات خود، و اهدافی که از آن در نظر داشته است:

| | |
|------------------------------|--|
| و صُمّت نهاری رغبةً فی مثوبة | و أحييتُ ليل رهبةً من عقوبة |
| و عمّرت أوقاتي بورد لوارد | و صُمّت لسمت و اعتكاف لحرمة |
| و بنت عن الاوطان هجران قاطع | مواصلة الاخوان و اخترت عزلتي |
| و دقت فكري في الحلال تورعاً | و راعت في اصلاح قوتي قوتي |
| وانفقت من سر القناعة راضياً | من العيش في الدنيا بأيسر بلغة |
| وهذبت نفسي بالرياضة ذاهباً | الى كشف ما حجب العوائد غطت ^{۱۳} |

بسیار پیش آمد که حالت غیبت از خود به ابن فارض دست می‌داد، در آن هنگام مدهوش یا چشمان خیره شده بی آنکه ببیند یا بشنود نشسته یا ایستاده یا خوابیده یا بر پشت افتاده مثل مرده‌ای به نظر می‌آمد و گاه تا ده روز کمابیش بی خور و خواب و بی حرکت همچنان می‌ماند تا به خود آید و «از غیبتش برانگیخته شود» و چون دهان می‌گشود نخستین کلماتی که بر زبانش جاری می‌شد چند بیتی از نظم السلوك (= قصیده ثانیة الكبرى) بود.^{۱۴}

آنچه مطلب اخیر را تأیید می‌کند آن است که بر طبق گفته و بزرگان ابن فارض قصیده ثانیة را مثل دیگر شاعران یکجا نسوده، و از خود قصیده هم این مطلب برمی‌آید. چنانکه قصیده از حالات مختلف و از مقامهای گونه‌گون حکایت دارد و صورتهای متفاوتی است از مکاشفات او.

گذشته از حالات غیبت از حس، حساسیت فوق‌العاده‌ای داشت. مثلاً از نوحه‌گری يك زن عزادار از هوش رفت و چون به خود آمد به وزن نوحه او سرآیدن گرفت، بار دیگر گارزی را دید جامه زنده و چرکی را بر سنگ می‌کوبد و می‌خواند:

قطع قلبی هذا المقطع ماکان یصفو او یتقطع

یعنی: «این رخت کهنه بنددل را برید، که نه پاك می‌شود و نه پاره می‌شود»، ابن فارض به وجد آمد و دچار اضطراب و التهاب شد، تا به خود آمد اما اثر کلام گارز تا لحظه مرگ در ذهنش باقی بود.^{۱۵}

ابن فارض زیبا پرست بود، غالباً موقع طغیان نیل به مسجد معروف «مشتهی» در کنار نیل می‌رفت و به تماشای آب می‌ایستاد. در اشعار زیر تصریح می‌کند که جمال معشوق (یعنی حسن مطلق الهی) را در همه مظاهر و ظواهر با همه اعضاء و جوارح خود احساس می‌کرده است:

تراه ان غاب عنی کل جارحة فی کل معنی لطیف رائق بهج

فی نعمة العود و النای الرخیم اذا
 و فی مسارح غزلان الخمائیل فی
 و فی مساحب اذبال النسیم إذا
 و فی الثامی ثغر الکأس مرتشفاً

تألّفا بین الحان من الهزج
 برد الاصائل والاصباح فی البلج
 اهذی الی سحیراً أطیب الأرج
 ریق الملامة فی مستنزه فرح^{۱۶}

ابن حجر عسقلانی روایت کرده است که ابن فارض در شهری واقع در صعید مصر خانه‌ای داشت پراز کنیزان مطر به و توازنده، و شاعر برای رقص و سماع به این خانه می‌رفت، و چون آرامش می‌یافت به قاهره برمی‌گشت.^{۱۷}

کرامات و فراستهای نیز به ابن فارض نسبت داده شده است. از جمله وقتی ملک الکامل، کاتب سرّ خود قاضی شرف الدین را با هزار دینار نزد ابن فارض فرستاد، چون قاضی به درخانه ابن فارض رسید دید شاعر بر در ایستاده است و می‌گوید: چرا نام مرا در مجلس سلطان بردی، زر را به او برگردان، و برو تا یک سال نزد من میا!^{۱۸}

دیگر آنکه آورده‌اند سهروردی، چون به مکه رفت و آنجا مردم دوروبرش ازدحام کرده فوق العاده حرمتش می‌نمودند، با خود اندیشید: «آیا من در نظر خدا همچنانم که مردم گمان می‌کنند؟ و آیا در حضرت محبوب امروز ذکری از من رفته است؟» در این میان ابن فارض که تا آن وقت با سهروردی ملاقات نکرده بود پیدا شد و چنین سرود:

لك البشارة فاخلف ماعليك فقد
 ذُكِرْتَ تَمَّ على بافیک من عوج
 یعنی: «ترا بشارت باد، که آنجا یادت کردند با همه کژی که داری!».^{۱۹}

و نیز آورده‌اند که ابن فارض پیغمبر (ص) را در خواب دید و آن حضرت به او فرمود که تو انتساب به من داری. و آورده‌اند که یک بار دیگر حضرت را در خواب دید و حضرت از او پرسید که قصیده نایه الکبری را چه نام نهاده‌ای؟ عرض کرد «لوائح الجنان و ردائح الجنان»، حضرت فرمود: نام آن را «نظم السلوك» بگذار.

و نیز آورده‌اند که هنگام احتضار بهشت پیش چشم او مجسم شد، و او فریاد کشید و گریست که من این را نمی‌خواستم. جعبری واعظ که آنجا بوده گوید ندایی میان زمین و آسمان شنیدم که پرسید: یا عمر! پس چه می‌خواهی؟ محتضر نالید که دیدار می‌خواهم؛ و ناگهان چهره‌اش از شادمانی برافروخت و در همان سرور جان تسلیم کرد. جعبری گوید: دانستم که به مرادش رسیده است.^{۲۰}

مخالفتان و طرفداران ابن فارض^{۲۱}
 علی‌رغم آنکه نواده ابن فارض در شرح حالی که برای او نوشته ادعا می‌کند که در دوره زندگی

این فارض کسی بر حرف او انگشت نهاده و بر حالانش طعنی نراند، اما از بعضی اشعارش در دیوان و حتی در تأییه برمی آید که از طعن عیبجویان و بدگویان نرست، چنانکه گوید:

وهذی یدی لا أن نفسی تخوفت سوی ولا غیری لخیری ترجمت
ولکن لصدّ الضد عن طعنه علی علا اولیاء المنجدین بنجدتی
رجعتُ لاعمال العبادَة عادة واعدتُ احوال الارادة عُدتی

سوگند می خورد که بی هیچ بیم و امید از غیر به عبادت طبق عادت و فراهم کردن اوضاع سلوک و ارادت (مبتدیان) برگشته، تنها برای آنکه از طعن منکر بر مقامات والای اولیاء و مشایخ که امدادگر و یاور وی بوده اند جلوگیری کند.

و نیز آنجا که می گوید از «نسیتهای دروغ گمراهی» باک ندارم معلوم می شود شایعاتی همان زمان علیه وی وجود داشته است: «و کیف... تکون الراجیف الضلال مخفی».

اما سر و صدا درباره او پس از مرگش بالا گرفته و چند قرن ادامه داشته است. از نخستین منتقدان ابن فارض ابن بنت الاعز قاضی (متوفی ۶۹۵) وزیر سلطان قلاوون است که گفت قصیده نظم السلوک (= تانیة الکبری) محتوی عقیده حلول است و شمس الدین ایگی را مورد انتقاد و ایراد قرار داد که آن را به صوفیه توصیه می کند. اما همو چون ایباتی را که ابن فارض از حلول اظهار تبری می نماید خواند از بدبینی خویش نسبت به ابن فارض و شمس الدین ایگی بازگشت و استغفار نمود.^{۲۲}

از سرسخت ترین مخالفان ابن فارض، تقی الدین ابن تیمیة (متوفی ۷۲۸) عالم حنبلی است که گوید عقاید ابن شاعر صوفی ربطی به اسلام (آنچنان که از «سلف صالح» به ما رسیده است) ندارد، و نیز بر رقص و سماع دف و نی او اعتراض دارد و می پرسد کدام يك از صحابه یا تابعان یا اصحاب صفة این کار را می کردند، و نیز بر عقیده وحدت وجودی و جبریگری ابن فارض (و چند صوفی دیگر) اشکال می گیرد.^{۲۳} خواهیم دید که آیا ابن فارض وحدت وجودی است.

دیگر ابن خلدون (متوفی ۸۰۸) است^{۲۴} که ضمن بحث از نظریه صوفیان در کشف و ماورای حس، ابن فارض و بعضی دیگر از صوفیه متأخر را متأثر از اسماعیلیان و رافضیه می داند و جای دیگر او را در عداد بددینان صوفیه می شمرد. حال آنکه صوفیان اولیه و قدیم را از مؤمنان به اصول و فروع اسلام می داند، گرچه در همان فصل، ابن خلدون کسانی را که در حال غیبت بی اراده شطحاتی بر زبانشان جاری شده معذور می شمارد.

دیگر ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲) است که می نویسد: ابن فارض صریحاً اتحادی است و زیر خرقة افعی نهفته دارد؛ و قول ذهبی را نقل می کند که ابن فارض «عقیده به اتحاد را در دلکش ترین عبارات و خوشترین استعارات ریخته، چون فالودجی که با سم آمیخته»؛ و نیز نظر

بلقینی را که چون شعر ابن فارض را شنید گفت: «این کفر است.»^{۲۵}

دیگر برهان الدین ابراهیم بقاعی (متوفی ۸۵۸) است که دو کتاب در ردّ ابن عربی و ابن فارض دارد: *تنبيه الفی علی تکفیر ابن العربی و تحذیر العباد من اهل العناد بیدعة الاتحاد*.^{۲۶} این دو کتاب تأثیر خاصی در مشوّه ساختن چهره ابن فارض داشته. مؤلف، مطاعنی را که علما در حق ابن عربی و ابن فارض بر زبان رانده اند گرد آورده است. مثلاً از قاضی عضد ایجی صاحب مواقف نقل می کند که درباره ابن عربی گفته است: «انه کان کذاباً حشاشاً كأوغاد الأوباش» یعنی: «دروغساز بود حشیشی همانند اراذل اوباش» و درباره ابن فارض گوید: «این هم پیر و اوست که مدعی شده است در خواب دیدم پیغمبر به من فرمود تائیه را نظم السلوک نام بنه؛ آخر در نظر کسی که وجود کائنات همان خداست نبی و رسول چه معنی دارد و فرستنده و فرستاده و امت کدام است؟»

بقاعی می کوشد که میان تائیه و فصوص مقایسه کند و به این نتیجه می رسد که هر دو شامل بر وحدت وجود است الا اینکه فصوص نثر است و تائیه نظم. بقاعی از چند عالم دیگر نام می برد که علیه ابن فارض نظر داده اند، از آن جمله است: عزالدین عبدالسلام، ابن دقیق العید، تقی الدین سبکی، بدرالدین ابن جماعة، زین الدین حنفی، شرف الدین الزواری مالکی، سعدالدین حنبلی. و نیز از کتابهایی نام می برد که نظریات مخالف ابن عربی و ابن فارض در آنها آمده است از آن جمله المیزان و لسان المیزان ابن حجر عسقلانی، تاریخ ابن کثیر، ناصحة الموحّدين و فاضحة الملحدین علاء بخاری، الفتاوی المکّیة عراقی، تاریخ العینی، شرح تائیه بساطی، کشف الغطاء ابن اهدال^{۲۷} بقاعی ایراد اخلاقی هم بر ابن عربی و ابن فارض می گیرد، که هر دو حشیشی بوده اند^{۲۸} و آنچه در رفع کثرت و بیان وحدت می گویند همانا پندار برخاسته از بخار حشیش است. باید گفت که ابن خلکان معاصر ابن فارض چیزی در این باب نمی گوید و بزرگداشت ملک الکامل - با آن تعصبی که داشت - از ابن فارض خلاف نظر بقاعی را نشان می دهد و به هر حال حرفهای بقاعی اگر نه از سوء نیت باشد باری از سوء فهم خالی نیست.

دیگر صالح بن مهدی مقبلی یمنی^{۲۹} مؤلف قرن یازدهم هجری است که در کتاب العلم الشامخ فی ایتارالحق علی الآباء و المشایخ بر ردّ صوفیه قلمفرسایی کرده است. از آن جمله گوید: «همان کلام ابن فارض که همه صوفیان به مقامش اذعان دارند ترا پس که ظاهرش اتحاد است و التزام کفر و بلندی جستن بر پیام آوران، و دعوی بزرگی نمانده است که در میان نیاورده باشد؛ گذشته از آنچه به رسوایی و پرده دری خویش می نازد و می بالدد» و می افزاید: اینکه می گویند ابن فارض در دم آخر بهشت را دید طعن دیگری است بر او؛ بنا بر این از باب جدل و نقیضه می توان گفت پس نه حلول درست است نه اتحاد!

در این خصوص باید توجه داشت که صوفی احوال و دریافتهای خود را بیان می کند و بس. دیگر سید محمد امین افندی، واعظ مجمع قادریه بغداد (متوفی ۱۲۷۳ هـ) است که در ردّ

شطحیات صوفیه از جمله به این شعر ابن فارض اشاره می‌کند:

وماکان لی صلیّ سوی و لم تکن صلاتی لغیری فی ادا کُلّ رکعة
یعنی: «کسی جز من به سوی من و به من نماز نخوانده، همچنانکه در ادای هر رکعت، نماز من به خود
من و به سوی خود من است.»^{۳۰}

ابن فارض طرفدارانی هم داشته است^{۳۱} هم از حکومتیان و هم از اهل علم و دین. از آن جمله
است سلطان قایتبای که به سال ۹۲۴ دستور داد در هفت نقطه قاهره در ماه رمضان قرآن بخوانند از
آن جمله در مسجد ابن فارض.^{۳۲}

به سال ۹۲۶ قاضی شافعی زکریا بن محمد انصاری فتوای برائت ابن فارض را صادر کرد. و نیز
فقیه شافعی احمد بن حجر هیثمی (متوفی ۹۷۳) از مدافعان او بوده است.^{۳۳}

سیوطی (متوفی ۹۱۱) نیز کتابچه‌ای در قالب مقامه دارد به نام *تمع المعارض بنصرة ابن الفارض* که
در آن مخالفان شاعر را هجو کرده و رعایت بیطرفی علمی ننموده است، از این قبیل: «... مگر نه
شهاب الدین سهروردی او را دیده و انکار نوزیده؟... مگر نه شیخ زکی الدین منذری حافظ حدیث
با او ملاقات نموده؟... و یسا عالمان زمان او که بر خلاقش برنخاستند و از قدرش نکاستند»، و هم‌ا
قول بلقینی (متوفی ۹۳۰) نقل می‌کند که راجع به ابن فارض گفت «ماحب ان اتکلم فیه» (= دوست
ندارم درباره او حرفی بزنم) و اینکه بعضی اشعارش را انکار کرده نظر به ظواهر الفاظ آن شعرها بوده
است.^{۳۴}

گذشته از اینها پیداست که ابن فارض بین صوفیه طرفداران بیشمار دارد و ما فقط از عبدالوهاب
شعرانی (متوفی ۹۷۳) نام می‌بریم^{۳۵} که کوشید اقوال و احوال ابن عربی و ابن فارض را بر شریعت
تطبیق نماید. وی خصوصاً ابن فارض را حرمت بسیار می‌نهد و جز با عنوان «سیدی عمر بن
الفارض» از او یاد نمی‌کند، و از عده‌ای از طرفداران و پیروان ابن فارض نام می‌برد و او را از اولیاء
ائمه می‌شمارد.^{۳۶}

دیوان ابن فارض^{۳۷}

تا آنجا که اطلاع داریم تنها اثر بازمانده از ابن فارض دیوان اوست. هر چند صاحب *کواکب الدرّیه* او
را نثر نویس نیز لقب داده، اما دلیلی که این دعوی را اثبات کند نداریم.^{۳۸} ابن فارض شاعر بوده و
برجسته‌ترین شاعر زمان خودش و شاید بزرگترین شاعر متصوّف است که به عربی شعر سروده. بر
دیوان کم حجم او شروح متعدد نوشته‌اند که توجّه اهل عرفان و ادب را از دیرباز به شعر او نشان
می‌دهد.

از خصوصیات هنر ابن فارض گذشته از شرافت و علو معانی، افراط در صنایع بدیعی و ظرافتهای لفظی است که گاه به تکلف می‌کشد:

سهم سهم القوم اشوی و شوی سهم الحاظکم أحشای شی
ابن فارض شیفته آن است که بسیاری از کلمات را به صورت مُصغَر به کار ببرد. در تصغیر حالتی هست که کلمه را بامزه‌تر و گیراتر می‌کند، چنانکه گوید:

ما قلت حَبِيبِي مِنَ التَّحْقِيرِ بِلْ يُعْذِبُ اسْمَ الشَّخْصِ بِالتَّصْغِيرِ^{۳۹}
از این قبیل است: أهیل (به جای اهل) سُحیر (به جای سَحَر) فُتِي (به جای فَتَى)، أُخِي (به جای اخي) نُسِيم (به جای نسیم)...

ابن فارض به طور غیر مستقیم تحت تأثیر شعر فارسی به سرودن رباعی (که وزن و قالب آفریده ایرانیهاست) پرداخته و نیز لُغَر و موالیا دارد که تَفَنُّن شاعرانه محسوب است.^{۴۰} هر چند شارحان دیوان آنها را هم به معانی عرفانی حمل کرده‌اند، به هر حال در تصوّر این جانب درست است که بعضی اشعار ابن فارض در حال بیخودی سروده شده است اما عمدتاً همچون حافظ توجه خاصی به ظاهر آرایبی کلام و موسیقی الفاظ و گزینش واژگان هماهنگ و تراشیده‌دارد و شعرش مناسب تغنی است. از ویژگیهای دیگر او این است که به علت گذراندن مدتهای زیادی از دوران عمر آگاهانه خود در بیابان و عزلت، در شعرش فضای بیابان بیش از شهر محسوس است، حال آنکه شاعری شهری بوده است.^{۴۱}

أُس شاعر با مقولات عرفانی و حدیث و قرآن شعرش را (مخصوصاً قصیده تائیه الکبری) را مالا مال از اشاره و تلمیح به قرآن و حدیث و مصطلحات صوفیه ساخته و دشواریهایی را در فهم معانی آن پدید آورده است به طوری که حتی در زمان نواده او نسخ، دیوانش دچار تحریف و تصحیف شده بود و نواده شاعر دیوانش را از روی نسخه پسر ابن فارض که بر خود شاعر قرائت کرده بود تصحیح نموده و بتقریب پس از یکصد سال قصیده‌ای را که گم شده بود و حتی پسر شاعر بدان دسترسی نیافته بود یافت و بر دیوان بیفزود و آن قصیده است به این مطلع:

أبرقُ بیدا من جانب الغور لامع ام ارتفعت عن وجه سلمی یراقع
جالب اینکه نواده شاعر، پیش از یافتن اصل قصیده، با توجه به مطلع قصیده که در یاد داشتند يك بَدَل برای این قصیده ساخته و در دیوان جای داده بود که آن هم موجود است.^{۴۲}

نسخه‌های خطی متعدّد از جمله یکی که تاریخ کتابتش سال ۸۰۴ هجری است از دیوان ابن فارض باقی است. از چاپهای خوب و معروف دیوان ابن فارض یکی طبع سنگی مصر است.

مورخ ۱۲۷۵ هـ.ق، دیگر طبع سنگی مصر مورخ ۱۳۰۱ هـ.ق، چاپ معمولی بیروت ۱۸۸۷ و تجدید چاپ ۱۹۰۲ میلادی چاپ معمولی بیروت ۱۳۵۲ هـ.ق. این چاپها تقریباً یکی است و اختلافات خیلی جزئی دارد.^{۲۳}

کمتر شعر صوفیانه به اندازه اشعار ابن فارض شرح شده است، بخصوص قصیده تائیه الکبری و قصیده حمزیه شروح متعدّد دارد.

اما شروح دیوان^{۲۴}، از آن جمله است: شرح بورینی (۹۶۳-۱۰۲۴ هـ.ق) در دو مجلد که تأکیدش بر جهات ادبی و لغوی است و ناسخ آن به سال ۱۱۰۲ از تألیف آن فراغت یافته. دیگر شرح عبدالغنی نابلسی (۱۰۵۰-۱۱۴۳ هـ.ق) است موسوم به کشف السرائع من شرح دیوان ابن الفارض که بر جنبه عرفانی تأکید دارد. این شارح طبق مذاق ابن عربی، دیوان ابن فارض را شرح می‌کند (و خود ظاهراً از صوفیه رفاعیه^{۲۵} بوده است).

رُشیدین غالب الدحداح اللبنانی دو شرح مذکور را تلفیق کرده، یعنی برای هر بیت نخست شرح ادبی بورینی را نقل می‌کند و قدری از شرح عرفانی نابلسی را می‌افزاید و هر قسمت را مشخص کرده است. این شرح تلفیقی نخستین بار به سال ۱۸۵۳ در ماری چاپ شده، چاپ دیگری از آن در بولاق مصر به سال ۱۲۸۹ صورت گرفته است و چاپ دیگری با شرح تائیه الکبری به قلم عبدالرزاق کاشانی در حاشیه آن در ۱۳۱۰ در مصر و چاپ دیگری در مطبعه ازهریه مصر به سال ۱۳۱۹ هـ.ق. شرح دیگر به نام جلاء الغامض فی شرح دیوان ابن الفارض که جنبه ادبی دارد نوشته امین الخوری، چاپ شده به سال ۱۸۹۴ به بیروت.

بین اشعار ابن فارض شك نیست که تائیه الکبری و خمزیه جنبه عرفانی محض دارد و از همان روزگار ابن فارض صحبت شرح کردن آن در میان بوده، چنانکه آورده‌اند یکی از مشایخ نزد ابن فارض آمد و اجازه خواست تائیه را شرح کند. شاعر پرسید: شرحی که می‌خواهی بنویسی در چند مجلد خواهد بود؟ گفت دو مجلد. شاعر لبخند زد که هرگاه بخوایم هر بیت آن را در دو مجلد شرح می‌کنم! و نیز آورده‌اند که ابن عربی از ابن فارض درخواست که قصیده تائیه‌اش را شرح کند ابن فارض پاسخ داد (یا پاسخ فرستاد) که فتوحات المکیه تو شرح آن است.^{۲۶}

آنچه از این دو قصه برمی‌آید وجود تمایل و نیز ضرورت شرح قصیده تائیه است از زمان سروده شدن آن. به هر حال شروح تائیه که به صورت خطی باقی است عبارت است از^{۲۷}:

- شرح داودبن محمد قیصری (متوفی ۷۵۱) که صوفیانه است.
- شرح مختصری که نویسنده آن شناخته نیست و ظاهراً تلخیص شرح عبدالرزاق کاشانی است که در شروح چاپ شده به آن اشاره خواهیم کرد.
- شرح محمد امین مشهور به امیر پادشاه، که ادبی و عرفانی است، تاریخ کتابت نسخه این شرح ۱۰۳۴ هـ.ق است.

- شرح عمر بن اسحاق بن احمد غزنوی معروف به سراج هندی (متوفی ۷۷۳ هـ.ق).
- شرح شمس بساطی مالکی.
- شرح جلال قزوینی شافعی
- شرح ابن حجر عسقلانی بر چند بیت ابن فارض
ظاهراً این شرح، علیه ابن فارض بود و ابن حجر آن را نزد شیخ مدین برده (یا فرستاده) تا اجازتی بر آن بنگارد و شیخ چنین پاسخ نوشته است: «چه خوب گفته اند که این به شرح می رود و تو به غرب می روی...» و ابن حجر از سوء نظرش در حقّ ابن فارض و اهل طریق برگشته و مرید شیخ مدین شده است.
- شرح شیخ علی بن عطیة الحموی (متوفی ۹۲۲ هـ.ق) مشهور به علوان الهیتی، این شرح موسوم است به *مدد الفاض والكشف العارض*.
- شرح زین العابدین محمد بن عبدالرؤف المناوی مصری (متوفی ۱۰۲۲ هـ.ق).
- شرح صدرالدین علی اصفهانی (متوفی ۸۳۶ هـ.ق).
- شرح ترکی شیخ اسماعیل مولوی انقروی (متوفی ۱۰۴۲ هـ.ق).
شروح چاپ شده تائیه عبارت است از
- شرح عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۰ هـ.ق) موسوم به *كشف وجوه الغرّ لمعانی نظم الدرّ*، این شرح جنبه ادبی و عرفانی توأم دارد، و با آنکه طبق مذاق مکتب ابن عربی تائیه ابن فارض را شرح کرده نسبت به دیگر شاگردان مکتب ابن عربی که تائیه را شرح کرده اند امانت را بیشتر رعایت کرده است (این نظر نلینو است).
- شرح سعیدالدین فرغانی (متوفی ۶۶۹ هـ.ق) به زبان عربی^{۲۸} موسوم به *منتهی المدارك* (چاپ استانبول ۱۲۹۳ هـ.ق). شرح ادبی و عرفانی است با يك مقدمه در اطوار سلوك و صدور وجود اما شروح قصیده خمریه (میمیه)^{۲۹} عبارت است از:
- شرح داود قیصری (متوفی ۷۵۱ هـ.ق) که شرحی است صوفیانه و فلسفی.
- شرح مولی احمد بن سلیمان بن کمال پاشا (متوفی ۹۴۰ هـ.ق).
- شرح محمد بن محمد الغمری موسوم به *الزجاجة البلورية فی شرح قصیده الخمریه* که تاریخ تألیفش ۹۵۹ هـ.ق است.
- شرح فارسی میرسیدعلی همدانی (متوفی ۷۸۶ هـ.ق) به نام *مشارب^{۵۰} الاذواق*.
- شرح فارسی عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸ هـ.ق).
- شرح فارسی مولی علمشاه عبدالرحمن بن صالحی امیر (متوفی ۹۸۷ هـ.ق).
- شرح قاضی صنع الله بن ابراهیم (متوفی ۱۰۵۰ هـ.ق) که این هم فارسی است و التزام کرده که به اعتراض ابن کمال پاشا بر جامی چهل پاسخ بدهد.

موضوع دیگر که توجه عرفارا به دیوان ابن فارض می‌نمایند شیوع اشعار اوست به عنوان ذکر در حلقات صوتیه، در مراکش و طرابلس غرب و مصر و شام. در دیگر بلاد شرق و غرب اسلامی نیز شعر او را تغنی می‌کرده‌اند.^{۵۱}

و با آنکه بسیاری از لطف اشعار ابن فارض در ترجمه از دست می‌رود غریبان نیز از دیر باز به ترجمه اشعار او دست زده‌اند^{۵۲} که از آن جمله است:

ترجمه لاتینی قصیده به مطلع «انتم فرضی و نفلی...» توسط فابریسیوس (چاپ شده در کتابی به سال ۱۶۳۸ م.) و ترجمه قصیده به مطلع «أبرقُ بدا من جانب الغور لامع...» (چاپ شده در کتابی به سال ۱۷۷۷ م.)

از آن پس کمابیش قصاید و قطعاتی از ابن فارض به زبانهای فرانسوی و انگلیسی ترجمه و منتشر شده است که مخصوصاً ترجمه نیکلسون به انگلیسی شامل اشعار خوب ابن فارض است با توجه به شرح عرفانی آن.

در آلمانی هامرپورگشتال به سال ۱۸۵۴ تائیه را ترجمه کرد اما نلینو بر او نکته گرفته که برگردان درستی از اصل و روح و طبیعت شعر ارائه نمی‌دهد. اما ترجمه‌های ایتالیایی بر روی هم بهتر بوده. نخست پیتر ووالرگا قصاید کوتاه ابن فارض را ترجمه کرد و با اشعار پترارک مقایسه نمود (چاپ ۱۸۷۴). سپس اگناتسیو دی‌ماتئو^{۵۳} تائیه الکبری را به ایتالیایی ترجمه و به سال ۱۹۱۷ چاپ کرد. نلینو بر ترجمه او نقدی نوشت و این شروع بحثی بود بین آن دو. باید گفت که هم ترجمه دی‌ماتئو با وجود ایرادات نلینو بر روی هم دقیق و ممتاز بوده، و هم مباحثه آن دو برای شناخت هر چه بهتر ابن فارض سودمند افتاد.

روی هم رفته مستشرقان و محققان غربی برای ابن فارض اهمیت خاص قائلند در آن میان کارادووو^{۵۴} بر این نظر افراطی رفته است که دیوان ابن فارض در تاریخ اندیشه فلسفی اهمیت زیادی نداشته است، بلکه شرح دیوان ابن فارض است که ارزش دارد.

از حبّ انسانی تا حبّ الهی

آیا غزل ابن فارض انسانی است یا الهی؟ در پاسخ باید گفت که در اشعار او الفاظ غزلسرایان و خمریه‌سرایان هست که در بعضی موارد دلالت آن آشکارتر و گاه خفی‌تر و خفیف‌تر است. اودلبر خود را گاه به ضمیر مفرد مؤنث و گاه به ضمیر مفرد مذکر و گاه به ضمیر جمع مذکر یا مؤنث مورد خطاب قرار می‌دهد، نام محبوبه لیلی و سلمی و می سعاد... 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 يك قصیده ویژه در آن موضوع. در خمریات ابن فارض بر طبق معمول از میکده و خم و جام و بیاله و مستی و نشوه و نغمه و میگساران سخن می‌رود. آیا معنی این اشعار چیست؟ آیا این همه

رمزی است از عشق الهی؟ شارحان نظرشان چنین است^{۵۵}، اما واقعاً منظور شاعر چه بوده است؟ اشعاری هست که بر عشق انسانی دلالت دارد، ولو عشق پاک و افلاطونی نه شهوی و جسمانی. چنانکه گوید:

چون شب، هنگام ملاقات کردیم
و در راه خانه من و خیمه‌گاه او به هم رسیدیم
و اندکی از کوی فاصله گرفتیم
آنجا که نه رقیب بود و نه سخن چین دروغساز
چهره بر خاک پایش نهادم
و او مرا مزده بوسه داد
اما غیرت و همت اجازه بوسیدن به من نداد
و طبق دلخواه و آرزوی من با هم شب را به روز آوردیم
و در آن حال ملک را ملک خود و روزگار را غلام خود می‌دیدم.^{۵۶}

ملاحظه می‌شود غزلی است عقیفانه دربارهٔ يك محبوبهٔ انسانی. هر چند شارحان ابن فارض اشعاری را هم که اشارات صریح جسمانی دارد تأویلات معنوی و عرفانی کرده‌اند مثلاً در بیت زیر:

اهواه مهفهفاً ثقیل الرّدف کالبدر یجل حسبه عن وصف
یعنی: «من آن پسر لاغر میان گران سرین را دوست دارم که مانند ماه شب چهارده زیبایش در وصف نگنجد.»

نابلسی شارح دیوان «مهفهف» را کنایه از «تجلی اسماء جمالیّه در حقیقت روح اعظم» و «ثقیل الرّدف» را به معنی «جمع عوالم مکتوبه با قلم در لوح محفوظ» و «بدر» را به معنی «ظهور نور الهی در ظلمت اکوان» گرفته است.^{۵۷}

آیا طبیعی‌تر آن نیست که تصوّر کنیم ابن فارض در مرحله‌ای از عمرش عشق انسانی می‌ورزیده، آنگاه وارد عوالم 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 همچنین اشعاری که به دو معنی می‌توان حمل کرد.

ما به طور مشروح نمی‌دانیم که ابن فارض ماجرای عاشقانه‌ای داشته یا نه. جز آنکه آورده‌اند وقتی از بالای منارهٔ مسجد نگاهش در پشت بام یکی از خانه‌ها به زنی افتاد و شیفتهٔ او شد و گویند آن زن همسر یکی از قضات بود.^{۵۸} ابن خلکان (و غیر او نیز) آورده است که ابن فارض عاشق قصاب پسر زینباروی بود و يك شعر ملحون و عامیانه (موالیا) از ابن فارض دربارهٔ آن پسر نقل کرده

است.^{۵۹} چه بسا این فارض از آن محبو به و از این محبوب سرخورده و دریافته است که احساس و عاطفه‌اش والاتر و بالاتر از آن است که متوجه جمال يك انسان گردد و شایسته‌تر آنکه به محبوب حقیقی که ذات متعال است روی نماید و این مرحله تحوّل عاطفی شاعر است و انتقال از مرحله عشق انسانی به حبّ الهی. و این منطبق است با آنچه در روانشناسی تحقیق شده که امکان دارد شهوت نهفته به عاطفه دیگری تبدیل شود.

صوفیه به این نکته توجه داشته و گفته‌اند: زنان هر چند دامها و ریسمانهای شیطانند اما دستاویزهای عرفان نیز هستند.^{۶۰} و همچنانکه داود انطاکی گفته است می‌توان از دوستی زنان به شناخت آفریننده‌شان رسید، چرا که امعان نظر در مخلوق فانی طریقه عرفان خلاق باقی است. گفتیم بعضی اشعار هم در دیوان این فارض هست که متحمل هر دو معنای حقیقی و مجازی تواند بود، مثلاً این بیت:

تبه دلالاً فانت اهل لذاکا و تحکم فالحسن قد اعطاکا

یعنی: «با ناز سرکشی و سرگرانی بنمای که ترا ناز و سرکشی سزد، و به هر چه خواهی حکم کن که زیبایی این حق را به تو داده است.»

و این بیت:

قلبی یجدثنی بانک متلفنی روحی فداک عرفت أم لم تعرف

یعنی: «دل من می‌گوید که تو آخر مرا می‌کشی، جانم به فدایت، دانسته باشی یا ندانسته باشی.»

می‌شود تصور کرد که این اشعار را شاعر عارف پس از زیر و رو شدن در اطوار سلوک سروده و با زبان بی تکلف از حالت بسط بعد از قبض این گونه با محبوب سخن می‌گوید. در شعر دوم عبارت «عرفت أم لم تعرف» را که مناسب مخاطبه با خدا نیست به معنی «جازیت ام لم تجاز» گرفته‌اند یعنی: «خواه آن را عوض و جزا داده باشی یا نداده باشی.»^{۶۱}

اما این فارض يك رشته اشعار دارد که شکی در عرفانی بودن آنها نیست که از همه مهمتر تائیه الکبری و قصیده خمریه است. در این دو قصیده شاعر زبان رمز به کار برده است، متتهی رمزی آسان یاب و با دلالت روشن. تائیه چنین شروع می‌شود:

سقتنی حیّالجب راحة مقلتی و کاسی محیا من عن الحسن جلت
فاوهت صحبی ان شرب شراهم به سرسری فی انتشائی بنظرة
و بالحدق استغنیت عن قدحی و من شمانلها لامن شمولی نشوتی

پیدا است شرابی که جامش چهره معشوقه^{۶۲} باشد، معشوقه‌ای که از وصف حسن بالاتر است، و

نشوه‌ای که نه از باده بلکه از شمایل معشوقه حاصل گردد استعمال و اطلاق در معانی ظاهری لفظی نیست. و همچنین خمریه که چنین شروع می‌شود.

شربنا علی ذکر الحبيب مدامة سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم
آن چگونه باده‌ای است که پیش از آفرینش رز شاعر به یاد دوست از آن نوشیده و سرمست گردیده؟^{۶۲} اوصاف آن را از خود ابن فارض بشنوید:

يقولون لی صفها فانت بوصفها خیر، اجل عندی باوصافها علم
صفاء ولاماء و لطف ولا هوا و نور ولانار و روح ولا جسم
تقدم کلّ الکائنات حدیثها قدیماً ولا شکل هناك ولا رسم
و قامت بها الاشياء ثم لحکمة بها احتجبت عن کل من لاله فهم^{۶۳}

عشق الهی ابن فارض آیا ناشی از ملاحظه حسی جمال افعال الهی در عالم محسوسات است، یا از معاینه نفسانی جمال افعال الهی در غیب، یا از مطالعه قلبی جمال صفات الهی در ملکوت یا از مشاهده روحی جمال ذات در عالم جبروت؟ حقیقت آنکه هر چهار جنبه را دارد و شک نیست که این مراحل را تدریجاً طی کرده تا به والاترین مرحله یعنی حبّ جمال ذات مطلق رسیده است.^{۶۵} در واقع حبّ دو حبّ است حبّ انسان به خدا و حبّ خدا (به خودش یا به انسان) که اصل این است. تمام معشوقها و تمام عاشقها در هر زمان و مکان مظهر حقیقت واحد هستند. همه عاشقان هوای او را دارند که به صورت حسن در پوشش حُسن صورت جلوه‌گری می‌نماید:

فکل ملیح حسنه من جمالها معار له بل حسن کل ملیحة
بها قیس لبی هام بل کل عاشق کمجنون لیلی او کثیر عزة
فکل صبا منهم الی وصف لیسها بصورة حُسن لاح فی حسن صورة

در این پله که «اطلاق جمال» را در نظر بگیریم لزومی ندارد که عشق صوری و مجازی ابن فارض را به دوران جوانی و عاری از سلوک عرفانیش نسبت دهیم زیرا مشخصاً نمی‌دانیم در چه تاریخ فلان یا بهمان را دوست داشته است. آنچه مسلم است ابن فارض زیباپرست بوده و همچون افلاطون معتقد بوده است که جمال در هر صورتی همان جمال است در صورت دیگر.^{۶۶}

حبّ الهی حال است یا مقام؟ حال است و بخشش الهی، نه مقام که با اعمال بدان برسی. کسی نیست، موهبتی است از لی و قائم بنفس^{۶۷}؛ در اینجا روح بر نیت پیشی دارد؛ همچنانکه محبت بر عهد الست پیشی داشته:

و بعد فحالی فیک قامت بنفسها و بینتی فی سبق روحی بنیتی

مُنِيخْتُ وِلاها يَوْمَ لا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ
 قَبِلْتُ وِلاها لا يَسْمَعُ وَ ناظِر
 وَ هُمْتُ بِها فِي عَالمِ الامرِ حَيْثُ لا
 بَدتْ عِنْدَ اخِذِ المَهْدِ فِي اَوَّلِيَّتِي
 وَ لا بِاِكْتِسابِ وَ اجْتِلابِ جِيلَةٍ
 وَ كانتْ نَشوْقِي قَبْلَ نَشأتِي

در مصرع اخیر، به حال و هوای خمریه برمی گردیم؛ خمر را به هر يك از دو معنا بگیریم^{۶۸}، یا آنچنانکه که نابلسی گفته است: «معرفت و شوق و محبت» یا آنچنانکه سیدعلی همدانی تعبیر کرده است: «قبول افراد و اعیان مراتب وجود، دوام فیض تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی را... به قدر استعدادات و قابلیتات» در هر حال در حُب الهی به هم می رسند آنچنانکه در حدیث قدسی آمده است: «كَنتُ كَنزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتَ المَخْلوقَ فِيهِ عَرفونِي»^{۶۹} پس خمر همان حُب الهی است که پیش از پیدایش هستی یا به هر حال پیش از این نشأه سرگرم نشوه آن بوده ایم.

اطوار و مراحل حُب الهی

تائیه الکبری میوه راستین حالاتی است که بر این فارض گذشته، و آن حالت «غیبت» که نفس شاعر بسیاری از اوقات اسیر آن بوده بر تقسیم این قضیده به بخشهای مشخص اثر گذاشته که در مجموع از جهت تصویر حالات مختلف سلوک ارزش خاص دارد.

حُب الهی موهبتی است ازلی از عالم امر؛ انسان با آن به عالم سُفلا نزول می کند و آلوده حسیات و مادیات می شود و آن را فراموش می کند تا دوباره تصفیه شود و راه آمده را باز گردد. پس در مرحله اول حُب آلوده به شوائب حس است و محب میان صحو و سکر نوسان دارد تا در نهایت این مرحله به صقع [سوره اعراف، آیه ۱۴۳] و محو یا فنای اول برسد. در این مرحله عاشق می خواهد که معشوق را يك نظر ببیند و صدایش را بشنود، گرچه «لن ترانی» [سوره اعراف، آیه ۱۴۳] باشد، و برای آنکه جگر عاشق متلاشی نشود نیازمند مستی است. در این مرحله عاشق اظهارشکوه نمی کند، محنت را نعمت می انگارد و به جای شکایت شکر بر زبان می آرد و عاقبت صبر را نیکو می بیند و عزمش سست نشدنی است: «جعلت له شكري مكان شكيتي» و «ما حل لي من محنة فهو منحة» و «عقبی اصطباری فی هواك حميدة» «و قد سلمت من حل عقيد عزيزي»^{۷۰}.

این فنای اول یا موت ارادی است و آمادگی برای يك زندگی دیگر:

فقد صيرتُ ارجو ما يخاف فاسعدني به روح ميت للحياة استعدت

اینکه «خوف ورجا» به نحوی هنوز باقی است نشان می دهد که این فنای تام نیست و می توان حُب این فارض را در این مرحله «حُب الهی» نامید. نهایت «حُب الهی» این است که از ماسوا به ذکر محبوب مشغول باشد، و از آن سو محبوب باید پرده بردارد و امکان دیدن به محب بدهد. این نداشتن شأن حُب و محبوب خواهد بود و در هر حال منت از اوست، به قول رابعه:

فاما الَّذی هو حبّ الهوی فشفلی بذکرک عمّن سواک
و اما الَّذی انت اهل له فکشفک لی الحجب حتی اراک
فلا الحمد فی ذا ولا ذاک لی ولكن لك الحمد فی ذا و ذاکا^{۷۱}

در مرحله بعد «هوی» را ناپود می کند به این صورت که صفات عاشق مضمحل می شود، چرا که حظوظ نمی خواهد، لذت و بهره نمی جوید، نفس عاشق به صفای قیل از درآمدن به بدن می رسد و می تواند خود را با محبوب یکی ببیند:

فافی الهوی مالم یکن ثمّ باقیاً هنا من صفات بیننا فاضمحلّت
فنا را سه قسم عنوان کرده اند^{۷۲}: یکی فناء عن وجود السّوی (که همان وحدت وجود است) دوم فناء عن شهود السّوی (که وحدت شهود است) سوم فناء عن ارادة السّوی (یعنی جز خواست محبوب نخواستن و جز محبوب نخواستن). فنای ابن فارض از کدام نوع است؟ حقیقت آنکه از بیان هر سه نوع فنا نمونه‌هایی در تائیه هست:

جلت فی تجلیها الوجود لناظری ففی کل مرئی اراها برؤیة
و اشهدت غیبی از بدت فوجدتی هنالك اياها بجلوة خلق
یعنی: با تجلیش وجود را در چشم من پدیدار کرد، پس در هر دیدنی به گونه‌ای می بینمش. چون ظاهر شد من نهفت خویش را پیدا دیدم، و آنجا که خلوت من به جلوت آمد خود را همو یافتم.

از این شعر می توان گفت اتحاد و فنای نوع اول یعنی وحدت وجود استشمام می شود. اما هم به دنبال آن می سراید:

و طاح وجودی فی شهودی و بنت عن^{۷۳} وجود شهودی ماحیاً غیر مثبت
یعنی: «ظلمت وجود من در نور شهود من ناپود شد و از وصف شهود خویش جدا شدم بی آنکه وجود محو کرده را اثبات کرده باشم».

که به نظر می آید اتحاد را به معنی وحدت شهود بیان می کند، همچنانکه جای دیگر «وجود» را «شفع» (=جفت، اثنین) و اتحاد را در پرتو شهود «وتر» (=قره، یک، طاق) گفته:

و شفع وجودی فی شهودی ظلّ فی اتحادی وترأ فی تیقظ عفسوقی
و جای دیگر باز به تنویّت وجود [احساس دوگانگی محبّ و محبوب، احساس تفرقه و کثرت در عالم یا دوگانگی مُدرک و مُدرک] اشاره کرده:

وعاد وجودی فی فنا تنویة الوجود شهوداً فی بقا احدىة^{۷۴}

و اما از فنای نوع سوم در شعر زیر یاد می‌کند:

و كنت بها صباً قلماً تركت ما اريد ارادتنى لها و احببت
یعنی: «پیش از این شائق و خواستارش بودم (بی آنکه او نیز مرا بخواهد) از آنگاه که ترك خواست
کرده‌ام او هم مرا می‌خواهد و دوستم می‌دارد».

در نتیجه: «فصرتُ حبيباً بل محباً...». مثال دیگر:

فخلل لها خللي مرادك معطياً قيادك من نفس بها مطمئنة
وامس خلياً من حظوظك و اسم عن حضيضك واثبت بعد ذلك تثبت^{٧٥}

یعنی: «دوست من! مرادت را برای محبوب به از دست بنه و با نفسی آرامیده عنان اختیار خویش بدو
وگذار. از بهره و لذت جویبها خود را تهی ساز و از پستی خود به فراز آی و پایدار باش تا بروی»

خلاصه مطلب اینکه در مرحله و طور دوم حبّ الهی آن طور که ابن فارض بیان می‌کند به فنا
می‌رسد اگر نه به معنای وحدت وجود خاصّ با عام، اتحاد به معنی اینکه همه چیز را موجود به وجود
حقّ مطلق واحد ببیند و بنفسه معدوم داند و این گونه اتحاد شهودی هم عقل پذیر است و هم با شرع
منافات ندارد.^{٧٦} و اینکه ابن فارض الفاظ و مصطلحات وحدت وجودیان را به کار می‌گیرد یا از آن
بابت است که به سبب حال «غیبت» که بدو دست می‌داده به الفاظ بی توجه است و یا آنکه تعمداً
اغراق می‌ورزیده است تا نهایت استغراق خود را در حبّ برساند. واقع این است که ابن فارض
وحدت وجودی نیست.

در این مرحله محبّ از محبوب هیچ نمی‌خواهد جز خودش را. ثواب اخروی هم نمی‌خواهد.

تقربت بالنفس احتساباً لها ولم اكن راجياً منها ثواباً فادنت^{٧٧}

یعنی: «با قربانی کردن نفس به او تقرّب جستیم بی آنکه چشم به ثواب داشته باشم، پس محبوب به مرا به
خود نزدیک ساخت.»

در مرحله سوم به اتحاد می‌رسد نه به این معنا که دو وجود یکی شده باشند، بلکه فنای از انیت، و
خروج از نفس به سوی محبوب یا محبوب، و غیبت از همین جدا ساختن نفس به گونه‌ای که هیچ
وصفی [مثلاً نسبت دادن نفس جدا ساخته به خویش] مزاحم حضور نشود:

خرجت بها عني اليها فلم اعد والى و مثلى لا يقول برجعة
و غيبت عن افراد نفسي بحيث لا يزاحمني ابداء وصف بحضرتي^{٧٨}

و در این مرحله است که تجلّی ذاتی در دو نوع و به دو معنی رخ می‌دهد: یکی ظاهری یعنی دیدن

وحدت در کثرت [جمع]، دیگر باطنی که دیدن کثرت در وحدت است و کثرت در وحدت با هم [جمع الجمع] که این شعر اشاره به آن است:

فكن بصرًا وانظر و سماعهً و كُن لسانا فقل، فالجمع اهدى طريقة

خطاب به سالک است که چشم باش و ببین، گوش باش و بشنو، زبان باش و بگو... و این اشاره به آن است که گوش و چشم و زبان احساس «منیت» ندارند، دیگری است که با آنها کار می کند. این شعر را طور دیگر هم می شود فهمید: در حدیث قدسی چنین مضمونی آمده است: پیوسته بنده مؤمن با نوافل به من تقرب می جوید... تا آنکه او را دوست بدارم و چشمی شوم که با آن می بیند و گوشی که با آن می شنود... ممکن است شعر بالا اشاره به آن مضمون هم باشد همچنانکه در شعر دیگری تصریح به آن حدیث کرده و «اتحاد» خود را بدان مستند می نماید:

و جاء حدیث فی اتحادی ثابت روایتہ فی النقل غیر ضعیفة
یشیر بحبّ الحق بعد تقرب الیه بنقل او اداء فریضة
و موضع تنبیه الإشارة ظاهر بکننت له سمعاً کنورالظہیرة^{۷۹}

در این حالت است که منادی و منادی یکی می شود و ضمیر مخاطب از میان برمی خیزد:

فأن دُعيتَ كنت المجيب و ان اكن منادی اجابت من دعائی و لیت
و ان نطقت كنت المناجی كذاك ان قصصت حدیثاً أنما هی قصت
فقد رفعت نساءالمخاطب بیننا و فی رفعها عن فرقةالفرق رفعتی

کعبه حج گزار و قبله نمازگزار خود اوست.

و بی موقفی لابل الی تسوجهی كذاك صلاتی لی و منی کعبتی^{۸۰}

گرایش و بینش فلسفی در تائیه

امتیاز تائیه به رنگ روانشناختی اذواق و مواجید آن است چنانکه نمی توان به کنه آن رسید جز با شناخت احوال سکر و غیبت و فناى از حس و کشف حجاب نفس.

مع ذلك تائیه تنها آینه زندگی روانی شاعر نیست بلکه شامل اندیشه های فلسفی و اصول اخلاقی و نتیجه گیری هایی که بسا تأثیرات اجتماعی هم داشته باشد هست و آن اطوار حبّ الهی آنچنانکه شرح دادیم هر کدام نوعی گرایش فلسفی متناسب می طلبد.

مثلاً طور اول حبّ الهی که خرسندی عاشق و شکیباییش را بر رنجها و شادمانی از آزمایشهای دشوار را بیان می کند یادآور اندیشه خوشبینانه ای است که عالم را به بهترین وجه ممکن می انگارد.

در طور ثانی که عاشق به ریاضات و مجاهدات می پردازد و از کام و لذت کناره می جوید و به دنبال فنای نفس و کشف حجاب است، در واقع نظر شاعر به تحقق يك رشته آرمانهای اخلاقی است با دیدگاه فلسفی خاصی که کمال نفس و صفای آن را راه سعادت می شناسد.

در طور سوم که بیان احساس یگانگی محبّ و محبوب است، توان گفت که فلسفه «وحدت» بیان می شود. اعم از اینکه طبق برداشت مخالفان ابن فارض، این «وحدت» همان وحدت وجود این عربی باشد یا نه، به هر حال اندیشه یگانگی هستی از هر نگرش يك اندیشه فلسفی است.^{۸۱}

گذشته از این، تأییه مسائل فلسفی دیگری هم در بردارد، از قبیل معرفت و درجات آن و موضوع هر درجه از معرفت و ابزار آن؛ و طبیعت ذات و صفات و اسماء و افعال الهی؛ و موضوع آفرینش جهان طبق نظریه فیض و صدور؛ و اینکه خلقت یکباره و مستقیم است یا مراتب و وسائط دارد؛ آیا ادیان اساساً یکی هستند و تنها در ظواهر شرایع تفاوت دارند یا مختلفند؟ اینها و مطالب دیگر نکات فلسفی است که گاه به صراحت و گاه به تلویح در تأییه مطرح شده و ابن فارض به نحوی در باب آنها نظر داده است. همچنین است قصیده خمیره که مسأله فیض و صدور در آن بیان شده است، البته با بیانی شاعرانه و تعبیراتی باریک و رزف.

در نظر ابن فارض طریق معرفت فناست^{۸۲} و آن در حبّ تحقق می یابد، طور اول حبّ الهی برابر است با فنای جزئی، طور دوم برابر است با فنای کلی و طور سوم اتحاد است [که عارف و معروف یکی می شود].

بعضی اندیشمندان همچون غزالی معرفت را بر حبّ مقدم داشته اند^{۸۳} اما ابن فارض حبّ را بر معرفت مقدم می داند و البته محبت بعد از معرفت کامل تر خواهد بود. چه اولی آلوده به شوائب حسّ است و دومی ذات مطلق را در نظر دارد.

معرفت دو قسم است: الهامی، که در مقام جمع حاصل می شود و حسّی، که مربوط به حالت تفرقه است. اما مصدر معرفت نفس است که معارف از ازل در آن منتقش گردیده، یعنی پیش از اتصال به بدن؛ و این بدن است که حایل بین نفس و معرفت الهامی می شود:

فان كنت مني فانح جمعي وامح فر ق صدعي ولا تنجح لجنح الطيبه
فدونكها آيات إلهام حكمة لاوهام حدس المحس عنك مزيلة

برای تلقی و دریافت «آیات الهام حکمت» که «زداینده اوهام دانش حسّی» است باید به طبیعت و طبع گرایش نداشت و شکاف حاصل از «فرق» (دیدن کثرات و خلق) را محو نمود، یعنی به «جمع» (= شهود اشیاء در بر تو خدا) رسید؛ یا به عبارت صحیح تر باید به سوی «جمع» سمتگیری کرد: (فانح جمعی).^{۸۴}

اما اینکه نفس منبع معرفت است ابن فارض با چند مثال روشن می کند که از آن جمله یکی وضع

کسی است که خواب می بیند. آن که در خواب آگهیهای گذشته و آینده را به شخص می دهد کیست؟
جز خود او؟ جز نفس او؟ از کجا خبر می دهد؟ از آنچه پیشتر در آن منقوش بوده:

و قد طُبِعَتْ فِيهَا الْعُلُومُ وَ اَعْلَنْتْ بِاسْمَائِهَا قَدَمًا بِوَحْيِ الْاِبْوَةِ
همان اسماء که به آدم تعلیم شد. نفس در حال خواب مُجَرَّد می شود [و به تعبیر افلاطون] آن علم
را به یاد می آورد. ابن فارض يك نکته هم می افزاید:

و تجریدها العادی اثبت اولاً تجرّدها الثاني المعادی فثابت
پس باز هم می تواند مجرد شود، این «تجرید عادی» مؤید «تجرّد معادی» است. از اینجاست فهمیم
که ورای آنچه گفته می شود علومی هست که عقل سلیم آنرا در نیاید؛ آن علمی است که شخص از
خودش فرامی گیرد و می آموزد و منبع آن در خود انسان است؛ دهنده و گیرنده و مخزن کالایی است:

تَلْقِيْتُهُ مَنِّي وَ عَنِّي اخذته وَ نَفْسِي كَانَتْ مِنْ عَطَائِي مَمْدُقِي^{۸۵}
در مثال دیگر، ابن فارض نفس را به شعبده باز تشبیه می نماید که بدن عبارت است از پرده خیمه
شب بازی او و صور و اشکال اشیاء نمایشهای اوست و همه بازیها که به چشم می آید کاریکی است
که اگر پرده برافتد غیر او چیزی و کسی نمی ماند و شکوک و اشکالات بر طرف می شود:

فَطِيفَ خِيَالِ الظَّلِّ يَهْدِي اليك كَرِي اللّهُو مَاعِنه السّنَائِرِ شَقْتِ
تري صور الاشياء تجلئ عليك من وراء حجاب اللّيس في كل خلعة
وكل الذي شاهدته فعل واحد بمفرده، لكن بحجب الاكنة
اذا ما ازال الستر لم تر غيره ولم يبق بالأشكال إشكال ريبه
كذا كنت ما بيني و بيني مسبلا حجاب التباس النفس في نور ظلمة
فأشكاله كانت مظاهر فعله بستر تلاشت اذ تجلئ و ولت
و كانت له بالفعل نفسى شبيهة و حسي كالأشكال و اللبس سُترتي^{۸۶}

خود من میان من و من همچون پرده ای در آویخته بوده، آن اشکال محسوسات، سایه ها و تصاویر
«خیال الظل» یا آدمک های خیمه شب بازی، مظاهر فعل آن فاعل واحد هستند که وقتی خودش پیدا
شود، همگی متلاشی می شوند و برمی گردند و می گریزند.

شأن و وصف حسّ، شرك است: «و عن شرك وصف الحسّ كلّي منزّه» و در حسّ، ثنویت است:

كذا كنتُ حيناً قبل ان يكشف الغطا من اللّيس لانفك عن ثنوية

ابن فارض روح و نفس را گاه به يك معنی و گاه به دو معنی به کار می برد. اما در مجموع سه عنوان

روح و نفس و بدن^{۸۷} را در شعر او می توان تشخیص داد:

روح که معانی خفیه را درک می کند؛ نفس یعنی قوه گرداننده بدن؛ بدن صاحب حواس که صور محسوسه را احساس می نماید. در عین حال این هر سه وحدت درونی دارند تا آنجا که تعدد حواس دلیل عدم وحدت نمی شود. آن که در ما می بیند، همان است که لمس می کند و آن که می گوید همان است که می شنود، یعنی تمامیت وجود ما گویی زبانی است بینا و در عین حال دستی است شنوا، به طوری که می توان گفت: این چشم من است که نجوی می کند و زبان است که می بیند و گوش است که سخن می گوید و دست است که می شنود:

و كَلَى لِسَانٌ نَاطِرٌ مَسْمَعٌ يَدٌ لِنَطْقٍ وَ ادْرَاكٍ وَ سَمْعٍ وَ بَطْشَةٍ
فَعَيْنِي نَاجِتٍ وَ اللِّسَانَ مُشَاهِدٌ وَ يَنْطِقُ مِنِّي السَّمْعُ وَ الْيَدُ اصْفَتْ
وَ سَمِعِي عَيْنٌ تَجْتَلِي كَسَلٍ مَابِدَا وَ عَيْنِي سَمِعٌ اِنْ شَدَا الْقَوْمُ تَنْصَت

پس هیچ عضوی نیست که به وصف خاصی از عضو دیگر جدایی داشته باشد.

و ما فَيَّ عَضُوْ خُصَّ مِنْ دُونَ غَيْرِهِ بِتَعْيِينِ وَصْفٍ مِثْلِ عَيْنِ الْبَصِيْرَةِ

و از این طور وراء عقل و حس است که راه به معرفت حقیقی و مستقیم بازمی شود: احساس وجد و وجود پراکننده است و رسیدن به فقد و شهود گردآورنده؛ عقل با التزام به حضور ایجاد فرق و تفرقه می نماید حال آنکه سلب و نیستی و خرابی به غیبت و «جمع» منجر می شود:

اَرْوُحٌ يَفْقَدُ بِالشَّهَادِ مَوْلَفِي وَ اَعْدُوْ بوجِدٍ بِالِوْجُوْدِ مَشْتِي
يَفْسِرُقِي لَبِي التَّزَامُ بِمَحْضَرِي وَ يَجْمَعُنِي سَلْبِي اَصْطِلَامًا بِغِيْبِي^{۸۹}

و این معرفت از شناخت ذات به سمت شناخت اسماء و صفات و افعال حرکت می کند، و این علمی است که منبع آن درون خود آدم است، یعنی معرفت ازلی که در روح منطبق شده؛ روحی که منشأ آن حُبُّ الهی است.

اکنون که بحث از گرایشهای فلسفیان در شعر ابن فارض است بد نیست به تحقیقاتی که بعضی محققان غربی در مطالعه تطبیقی افکار ابن فارض به عمل آورده اند^{۹۰} اشارتی بکنیم.

دی ماتئو (Di Matteo) و نلینو (Nallino) دو مستشرق ایتالیایی که دارای پژوهشهای ژرفی درباره ابن فارض هستند در سه مسأله عمده اختلافات نظر دارند:

الف. آیا ابن فارض شاگرد ابن عربی است و دو صوفی در وحدت وجود مذهب یگانه ای دارند؟
ب. آیا ابن فارض عامدانه بر کتاب و سنت خروج کرده یا سعی در تطبیق عقاید خود با آن دارد؟
ج. آیا ابن فارض متأثر از فلسفه نوافلاطونی است یا در شعرش اثری از آن نیست؟

دی ماتیو در پاسخ به سؤال الف می گوید که ابن فارض از شاگردان مکتب ابن عربی است و فلسفه وحدت وجود بر تائیه حاکم است و در آن از فتوحات مکیه و قصوص استفاده شده است. در مورد سؤال دوم، عقیده دی ماتیو این است که ابن فارض نیز چون ابن عربی از نصوص دینی برای تأیید عقیده وحدت وجودیش سود می جوید و مقصودش جلوگیری از طعن طاعنان در حق اولیاء است.

در جواب به سؤال دی ماتیو نظرش مثبت است و ابن فارض را متأثر از نظریات افلوپین می داند. نلینو در هر سه مورد مخالف رأی دی ماتیو است، وی در پاسخ سؤال اول می گوید که ابن فارض فیلسوف نیست و مشابهتش با ابن عربی در حدّ هر صوفی دیگری است مضاف به اینکه آسین پالاسیوس (Asin Palacios) در فهرستی که از یکصد صوفی شاگرد ابن عربی فراهم آورده از ابن فارض اسم نبرده است. آن اتحاد که ابن فارض بر آن تکیه دارد مستلزم خروج از شرع نیست. نلینو حتی در جواب سؤال دوم تأکید می کند که ابن فارض متمسک به شرع بوده. و در جواب سؤال سوم تفاوت‌های مهم زیر بین اندیشه ابن فارض و افلوپین را برمی شمارد:

- خدای افلوپین چنان مجرد است که حتی با اتّصاف به وجود محدود می شود، و گذشته از «واحد» تنها اسماء «مطلق»، «خیر» و «اول» شایسته اوست و هر چه در عالم شهادت است از آن واحد، به صورت واحد از واحد صادر شده، در حالی که خدای ابن فارض دارای صفت اراده و قدرت است و بلاواسطه خلق می کند.

- افلوپین عقیده به فیوضات متوالی دارد، حال آنکه ابن فارض کلمه فیض را تنها یک بار به کار برده، آن هم در این بیت:

وجاءت ولا استعداد کسب بیضهائی و قبل التهیئ للقبول استعدادت^{۹۱}
که مفادش این است: استعداد فیض بخشی پیش از استعداد فیض پذیری بوده است.

- در فلسفه افلوپین عقل اول از طریق نفس کلیه به ماده صور و اشکال می بخشد. چنین اندیشه‌ای نزد ابن فارض نمی یابیم.

- تناسخ در فلسفه افلوپین جای مهمی دارد، در حالی که ابن فارض هر چهار حالت نسخ و فسخ و رسخ و مسخ را رد کرده است.^{۹۲}

نیکلسون^{۹۳} نظریه نلینو را در مقابل دی ماتیو تأیید کرده و می گوید: نمی توان ابن فارض را در لفظ و معنا متأثر از ابن عربی دانست. شعر ابن فارض یک وصف الحال شخصی صوفیانه است، ثمره تفکر نیست، بلکه حالتی از حالات آگاهی است.

امیل درمنگم (Emile Dermenghem) فرانسوی^{۹۴} ابن فارض را پیرو وحدت شهود

(panenthéisme) نه وحدت وجود (panthéisme) می‌داند. در واقع وحدتی که ابن‌فارض می‌گوید احساسی است در حال سکر جمع یا صحو جمع در حالی که وحدت وجود به عقیده ابن‌عربی حقیقتی است مستقل از احساس و ادراک انسان.

او همچنانکه وحدت وجودی نیست، حلولی هم نیست.

حال می‌توان پرسید چگونه این شبهه یا اشتباه و یا نظر به وجود آمده که ابن‌فارض متأثر از ابن‌عربی است؟ باید دانست که ابن‌عربی به سال ۵۹۸ از مصر دیدار کرد و امکان دیدار با ابن‌فارض داشته اما دلیلی برای وقوع این ملاقات نداریم.^{۹۵} در باب تأثر محتمل ابن‌فارض از کتاب فتوحات مکیه ابن‌عربی باید گفت که این کتاب در ۶۳۶ خاتمه یافته، حال آنکه دیوان ابن‌فارض پیش از ۶۳۲ تمام شده است. البته آگاهی این دو تن از یکدیگر بعید نیست اما اینکه تأثیری صورت دیگری از فتوحات باشد یا فتوحات آن‌طور که بعضی گفته‌اند شرح تأثیری، مستبعد به نظر می‌آید.

همچنین فصوص و تأثیری را نمی‌توان، آن‌گونه که گفته‌اند، صورت منشور و منظوم یکدیگر دانست. البته چون ابن‌عربی فصوص را از ۶۲۷ تا ۶۲۸ نوشته ممکن است ابن‌فارض از آن کتاب مطلع شده باشد و از بعضی الفاظ و عبارات و تعبیرات وحدت وجودی ابن‌عربی در بیان وحدت شهود خود استفاده کرده باشد.

به دو سه مورد تشابه در عبارات اشاره می‌کنیم:

ابن‌عربی گوید: «ان العین تثبت العین» ابن‌فارض گوید: «..... العین بالعین قرت». ابن‌عربی در فصوص آورده است که واحد منشی عدد است و عدد مفصل واحد، شبهه است به آنچه ابن‌فارض راجع به ظهور جمال مطلق در تعینات گونه‌گون بیان داشته. و نیز مثال تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی که ابن‌فارض در دفع تهمت حلولی بودن خود آورده در آثار ابن‌عربی نمونه دارد.^{۹۶} اگر واقعاً شباهت ابن‌فارض و ابن‌عربی این قدر کم و تفاوت‌هایشان این قدر زیاد است، چرا افکار اینان به هم شبیه تلقی شده و حتی ابن‌فارض را شاگرد مکتب ابن‌عربی شمرده‌اند؟ پاسخ این است که شارحان مهم ابن‌فارض عموماً پیر و ان مکتب ابن‌عربی بوده‌اند که از آن جمله‌اند سعید فرغانی و عبدالرزاق کاشانی و عبدالغنی نابلسی. اینان الفاظ مشترک ابن‌فارض را با وحدت وجودیان به معنی اخیر فهمیدند و مقولات ذهنی خود را بر اشعار ابن‌فارض تطبیق کردند. ما به عنوان يك نمونه موجز و منظم از این گونه شروع، مقدمه شرح تأثیری ابن‌فارض به قلم عبدالرزاق کاشانی را تلخیص و ترجمه کرده ضمیمه این گفتار می‌آوریم تا خواننده با نحوه عرضه افکار ابن‌فارض توسط یکی از شاگردان مکتب ابن‌عربی آشنا شود.

اکنون ببینیم آیا ابن‌فارض از نظریه فیض و صدور افلوطینی تأثیر پذیرفته یا نه؟ آری، و آن در مبحث «قطب» یا «الحق المخلوق به» یا «حقیقه محمدیه»^{۹۷} است که شاعر از آن به کلمه «روح» نیز تعبیر می‌نماید.

شاعر در مقام صحوالجمع از زبان این «قطب معنوی» چنین می‌سراید:

و روحی للارواح روح و کلّ ما تری حسناً فی الکون من فیض طینتی
ولافلك الآ و من نور باطنی به ملک یدی الهدی بمشیتی
ولا قطر الآ حلّ من فیض ظاهری به قطرة عنها السحاب سُحّت^{۹۸}

آن حقیقت مورد نظر روح الارواح است و هر نیکویی از فیض طینت اوسرشته شده، در هر فلکی فرشته‌ای است که به مشیت او به هدایت مشغول است و در هیچ گوشه‌ای از زمین نیست که فیض ظاهری او نرسیده باشد و نیز می‌گوید:

و فی عالم التریکب، فی کلّ صورة ظهرت بمعنی عنه بالحسن زینتی
و فی کل معنی لم یتبه مظاهری تصورت لا فی صورة هیکلیة

در عالم ترکیب به صورت جمال ظهور کرده و در عالم معنی هم متصور است گرچه نه در قالب و کالبد مادی. خلاصه اینکه: «لا حیّ الا عن حیاتی حیاته» و «لولای لم یوجد وجود و لم یکن شهود» یعنی زندگی زندگان بلکه پیدایش وجود و حتی صورت گرفتن مشهود به بودن اوست.^{۹۹}
باطن قطب نشأه اجمالی عالم است (رتق: سوره انبیاء، آیه ۳۰) که وقتی به حالت تفصیل در آید (فتق) نشأه شهادت است. در مرحله اول «جهت و این ومدت و شمار و حد و ضد و ند وجود ندارد».^{۱۰۰}
بدین گونه در نظریه ابن فارض - اگر احساسات و دریافتهای شاعرانه او را نظریه بتوان خواند ذات الهی معادل «واحد» افلوطین و قطب معنوی معادل «عقل اول» و روح قطب یا نور باطن او معادل «نفس کلیه» و طینت قطب یا فیض ظاهرا و برابر تناسا «ماده بی شکل» افلوطینی. با این تفاوت که روح قطب و طینت قطب عین قطب هستند در حالی که ذر فلسفه افلوطینی ماده بی شکل از نفس کلیه و نفس کلیه از عقل اول صادر می‌شود. عقل اول افلوطینی و قطب معنوی ابن فارض دو حقیقت یا یک حقیقت جامع قدیم هستند یا به هر حال مقدم بر عالم، که عالم صورت تفصیلی آنست.^{۱۰۱}
قطب معنوی، منبع علم و مصدر عرفان نیز هست همچنانکه حبّ نیز از آنجا افاض می‌شود: در عالم ذر (= عالم ارواح و نفوس جزئیة) و لا دوستی از آن حقیقت واحد به خودش ظهور و بر وز یافته است: «فَعَنی یدا فی الذرّ فیّ الولا...»^{۱۰۲}
این قطب معنوی یا روح اعظم یا صادر اول همان «حقیقة محمدیة» است که ابن فارض از زبان او چنین می‌گوید:^{۱۰۳}

و کل الوری ابناء آدم غیرانی حُرّت صحوالجمع من بین اخوتی
فسمعی کلیمی و قلبی مُنبأ باحد رؤیا مقلة احمدیة
یعنی: «همه مردمان اولاد آدمند الا اینکه من در میان برادرانم حائز مقام صحوالجمع شده‌ام. پس

گوش من کلیم من است و قلب من خبر یافته از ستوده ترین دیدنی که دیده احمد نگر است.»
و جای دیگر اشاره به این دارد که چون ادیان و شرایع در اصل به حقیقه محمدیه برمی گردد
شریعت محمد (ص) خاتم شرایع است و همچنانکه او آخر رسل است سابق ایشان نیز هست، و این
همه را به صیغه متکلم وحده می گوید، که حکایت از مقام جمع جمع است

و فی المهد حزی الانبیاء و فی عناصری لوحی المخفوظ والفتح سورق
و قبل فصالی دون تکلیف ظاهری ختمت بشرعی الموضی کل شرعة^{۱۰۴}
شاید لازم به ذکر نباشد که میان حقیقه محمدیه، طبق اصطلاح عرفان نظری و شخص محمد
رسول الله (ص) گوینده «انا بشرٌ مثلکم» فرق است، همچنانکه میان «قطبیت حادثه» و قطبیه کبری یا
قطب قدیم همان تفاوت وجود دارد. محمد بن عبدالله تجسم و تمثل، و تجسد بشری حقیقه محمدیه
است و اسلام خاتم ادیان.

ابن فارض مسلمانی است که طبق فضای عمومی زمانی و مکانی محیط خود، مذهب سنت را تأیید
می نماید و طبق آنچه از رسول الله (ص) روایت کرده اند که «اصحابی کالنجوم باهم اقتدیتم اهتدیتم» می گوید:

و سائرهم مثل النجوم من اقتدی باهم منه اهتدی بالنصیحة
و جای دیگر «چهاریار» را يك يك می ستاید^{۱۰۶} اما به خصوصیت وصایت علی (ع) تصریح دارد:

واوضح بالتأویل ماکان مشکلا علیٰ بعلم ناله بالوصیة
یعنی: «علی (ع) به وسیله آن علم که از راه وصیت بدو رسید هر مشکلی را با تأویل روشن کرد.»

و نیز در يك بیت بسیار زیبا تلویحا علی (ع) را تنها کسی می داند که از «بحر رؤیت» که محمد در آن
درون شده است بهره ای داشته است.^{۱۰۷}

اما نظر باطنی ابن فارض مانند غالب عرفا به وحدت ادیان است زیرا همه معبودشان در اصل
یکی است، و انگهی پیروان این دین یا آن دین اختیار در گزینش آن دین بخصوص نداشته اند و
بالاخره مگر نه اینکه تمام اسماء الهی باید تجلی یابد؟ اگر بعضی مظهر «معزو هادی و منعم» اند
کسانی هم مظهر یا مجرا و محل تجلای «مذل و مضل و منتقم» می شوند. این ابیات را بخوانید:

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| وما عقد الزنار حکماً سوی یدی | و ان حُلّ بالاقرار بی فهی حلت |
| وان نار بالتنزیل محراب مسجد | فما یار بالانجیل هیکل بیعة |
| و اسفار توراة کلیم لقومه | یناجی بها الاحبار فی کل لیلۃ |
| و ان خرّ للاحجار فی الابد عاکف | فلواجه للانکار بالعصیة |

فقد عبدالدينار معنى منزّه
و ان عبدالنار المجوس و ما نطقف
فما قصدوا غيرى وان كان قصدهم
رأ ضوء نورى مرة فتوهوه
عن العار بالاشراك بالوثنية
كما جاء في الاخبار في الف حجة
سواى و ان لم يظهروا عقديّة
ناراً فضلوا في الهدى بالاشعة

می گوید آن که زَنار می بندد یا می گشاید دست خداست. اگر محراب مسجد به نور تلاوت قرآن روشن است، کلیسا نیز به سبب انجیل باطل نیست، همچنانکه احبار یهود هم شبها با تورات خواندن مناجات می کنند. اگر کسی به عنوان عبادت بر بت سجده می برد جای انکار از روی عصبیت نیست، زیرا همان که با ایرادگیری بر بت پرست تنزیه خدا می کند بسا که در باطن دینار پرست است. مجوسان که آتش هزارساله را نمی پرستند از آنجاست که «نار» را «نور خدا» پنداشته اند گرچه رویکردشان به غیر خداست اما نیت باطنیشان جز به خدا نیست. در ابیات زیر جبریگری هویداست.

فلاعبث و الخلق لم يخلقوا سُدى
على سمة الاسماء تجرى امورهم
يصرفهم في القبضيتين ولا ولا
«خلقت پوچ نیست و مردم به حال خودرها نشده اند؛ هر چند افعالشان استوار نمی نماید. امور خلائق بر نشان اسماء جاری است و حکمت صفات ذات از قبیل مُعَزَّو مُذَلَّ و هادی و مضلّ اجراء می شود»^{۱۰۸}

در بیت سوم اشاره به روایتی می کند که آورده اند خدا آدم را آفرید و با اشاره به ذریّه آدم فرمود جمعی را به بهشت می برم و پروا و اعتنا ندارم و گروهی را به جهنم می افکنم و پروا و اعتنا ندارم «هؤلاء في الجنة ولا ابالي و هؤلاء في النار ولا ابالي»^{۱۰۹}.
توحید آن نیست که فقط ایمان را از خدا بدانی، اِضلال هم از خداست یضلّ الله من يشاء و یهدی من يشاء (سوره مدثر آیه ۳۶). لذا ابن فارض گوید «ولوانتی وحدت الحدت»^{۱۱۰} آن گونه توحید که فقط سعادتِ هدایت را از خدا بداند و شقاوت کفر را از مبدء دیگر شرک و الحاد است. او خود را موظف می داند این دریافته را که مواهب الهی می داند همچون عطیه ای بزرگ به پیر وانش ببخشد و نثار کند و می گوید جای ملامت نیست.

وَلَسْتُ مَلُومًا ان اَبْتُ مواهبي و اَمْتَحَ اتباعي جزيل عطيتي^{۱۱۱}
و بالأخره از همانجا که آغاز کردیم به همانجا می رسیم: محبت؛ ابن فارض هم مثل ابن عربی که می گوید: «أدينُ بدين الحبّ» چنین می سراید.

و عن مذهبي في الحبّ مالي مذهب و ان ملتُ يوماً عنه فارقت ملتي

راه و روش او در حب آن است که مذهبی جز حب ندارد و می گوید: اگر روزی از راه حب منحرف شدم همانا از کیش خویش بیرون شده‌ام.

و ما احتررت حتى اخترت حُبَّكَ مذهباً فواحترق ان لم تكن فيك خيرتي^{۱۱۲}

یادداشتها

۱. ابن الفارض و الحب الالهی، الدكتور محمد مصطفى حلمی، دارالمعارف بمصر، ۱۹۷۱، ص ۲۱-۲۷.
 ۲. وفيات الاعيان، چاپ محمد محبی الدین عبدالحمید، مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۴۸، ج ۳، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.
 ۳. ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۲۸ به بعد.
 ۴. «الفاضر بالراء المكسورة هو الذي يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام.» همان، ص ۲۸ و ۲۹؛ در دانشنامه ایران و اسلام (۷۵۴/۵) «فارض» به معنی تعیین کننده سهام در میراث آمده است.
 ۵. دوران زندگی ابن فارض همزمان است با جنگهای صلیبی، و نیز سقوط فاطمیان و روی کار آمدن ایوبیان که سنی متعصب بودند و به جای مدارس اسماعیلی که مرکز علوم عقلی و باطنی بود حوزه‌های فقه و حدیث شافعی و حنفی و مالکی و نیز اداره تصوف رسمی ایجاد کردند. در جوانی ابن فارض، اختلاف جانشینان صلاح الدین ایوبی با یکدیگر رخ داد و آشوبهایی ایجاد شد، علاوه بر دو قحطی و خشکسالی پرمدمه در سال ۵۹۸ و ۵۹۹، که در گرایش روحی مردم به معنویات و عرفان بسیار مؤثر بود. عرفان و تصوف در آن روزگار دو جریان عمده داشت: یکی شرعی و معتدل که فرد شاخص این جریان شهاب الدین عمر سهروردی (متوفی ۶۳۲ مؤلف عوارف المعارف) است، دیگر افراطی و نظری است که فرد شاخص این جریان محیی الدین ابن عربی حاتمی اندلسی (متوفی ۶۳۸ مؤلف فتوحات المکیة، فصوص و بسیاری کتب دیگر) است. ابن فارض با سهروردی ملاقات داشته، اما آشنایی و دیدارش با محیی الدین مورد تردید است.
 ۶. ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۴۳-۴۴. سیوطی در رساله قمع المعارض بنصرة ابن الفارض (نسخه خطی) آورده است که ابن فارض در مقام قاضی و فقیه روزی برای شرکت در نماز جمعه به مسجد رفت و در حالی که خطیب خطبه می خواند شنید که کسی آوازی می خواند، تصمیم گرفت آن آواز خوان را تشبیه نماید. پس از نماز به سراغ او رفت و آن شخص این شعر را برای ابن فارض خواند، و همین سبب انقطاع ابن فارض شد:
- قسیم الاله الامر بین عباده
و لعمری التسییح خیر عبادة
لنناسکین، و ذالقوم یصلح
- یعنی: «خداوند کارها را بین بندگانش قسمت کرده: عاشق ترانه می خواند و فارغ تسییح می کند، و به جان خودم سوگند که تسییح بهترین عبادت است برای پارسایان و آن یکی هم برای گروهی دیگر شایسته است».
۷. ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۴۷ (به نقل از ابن الزیات، الكواكب السیارة فی ترتیب الزیارة، ص ۲۲۹ و ابن ایاس، بدائع الزهور فی وقایع الدهور، ج ۱، ص ۸۱).
 ۸. ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۴۸.
 ۹. همان، ص ۵۲.
 ۱۰. همان، ص ۵۴-۵۵.
 ۱۱. همان، ص ۵۸. مقایسه شود با دیباجة الادیوان، ص ۴.
 ۱۲. فلی بعد اوطان سکونی الی الفلا و بالوحش انسی اذ من الإنس وحشی
 ۱۳. همان، ص ۶۰: روزه به هوای ثواب و شب زنده داری از بیم عقاب، ورد و اعتکاف و سکوت و هجرت و عزلت و

- بازیک اندیشی برای حلالخواری و انفاق از حداقل آنچه بدان قناعت کنند این ریاضتها برای تہذیب نفس و برده برداری از آنچه حجاب عادات پوشانیده است.
۱۴. همان، ص ۶۱.
۱۵. همان، ص ۶۶.
۱۶. دیباجہ الدیوان، ص ۱۳، ابن الفارض والحبّ الالہی، ص ۶۷: هر چند از چشم من غایب است اما هر عضو من حسن اورا در هر معنای لطیف شکفت بهجت انگیز می بیند؛ و در هماهنگی مترنم نی و عود، در شیب چراگاههای آہوان وقت خنکی شامگاہان، در دامنکشی نسیم سحری که خوشترین بویہا را ہدیہ می آورد، و آنگاہ کہ در گردشگاہی دلگشا لب جام را می بوسم ... اورا احساس می کنم.
۱۷. ابن الفارض والحبّ الالہی، ص ۶۷ (به نقل از لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۱۸ - ۳۱۹).
۱۸. همان، ص ۷۳.
۱۹. همان، ص ۷۴.
۲۰. همان، ص ۷۷.
۲۱. همان، ص ۱۱۱ به بعد.
۲۲. همان، ص ۱۱۷. شمس الدین ایگی از شاگردان صدرالدین قونوی است.
۲۳. ابن الفارض والحب الالہی، ص ۱۱۷ - ۱۲۰.
۲۴. همان، ص ۱۲۰ مقایسه شود با مقدمہ ابن خلدون، ترجمہ فارسی محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۹۶۸ - ۹۹۲، مخصوصاً ص ۹۸۳.
۲۵. ابن الفارض والحبّ الالہی، ص ۱۲۱ - ۱۲۲.
۲۶. همان، ص ۱۲۳.
۲۷. همان، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.
۲۸. دکتر محمد مصطفی حلمی جای دیگر می نویسد: ابن فارض حشیشی نبوده ولی خیالاتی بوده است (همان، ص ۲۹۳).
۲۹. ابن الفارض والحبّ الالہی، ص ۱۲۶.
۳۰. همان، ص ۱۲۹.
۳۱. مثلاً در احوال سراج الدین عمر بن اسحاق ہندی (۷۰۴-۷۷۳) آورده اند کہ ابن جمعة (متوفی ۷۷۶) اورا بہ جرم اظهار مخالفت با ابن فارض تنبیہ کرد (ارک: تشیع و تصوف، ترجمہ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، امیر کبیر، ۱۳۵۹، ص ۱۴۴ حاشیہ بہ نقل از سننرات الذهب، ۲۲۸، ۶).
۳۲. ابن الفارض والحبّ الالہی، ص ۱۳۰.
۳۳. همانجا.
۳۴. همان، ص ۱۳۲ (به نقل از نسخہ خطی دارالکتب و الوثائق القومیة، مجموعہ شماره ۹۸).
۳۵. ابن الفارض والحبّ الالہی، ص ۱۳۴.
۳۶. عامر بن عامر بصری شاعر متصوف نصیری (قرن هشتم) قصیدہ ثانیہ ابن فارض را استقبال کرده (تشیع و تصوف، ص ۱۲۶ - ۱۳۵)، حافظ رجب برسی عالم شیعی غالی (قرن هشتم و نهم) بعضی اشعار ابن فارض را مورد تقلید قرار داده است (تشیع و تصوف، ص ۲۶۴).
۳۷. ابن الفارض والحبّ الالہی، ص ۸۲ به بعد.
۳۸. همان، ص ۸۲ (به نقل از سننرات الذهب، ج ۵، ص ۱۴۹).

۳۹. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۸۳ - ۸۴. حنا الفاخوری در تاریخ ادبیات زبان عربی (ترجمه عبدالمحمد آیتی) از جمله مختصات شعر ابن فارض را کثرت قسم، استفهام، ندا و خطاب می‌داند (ص ۵۱۶ - ۵۲۱).
۴۰. شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۱۷۶ - ۲۱۰. در مورد «موالیا» رجوع کنید به: صفی الدین حلی، العاطل الحالی و المرخص الغالی، تحقیق دکتر حسین نصار، ص ۱۰۵ به بعد.
۴۱. از محدود مواردی که نشانه‌های از مظاهر زندگی مربوط به قرون ششم و هفتم هجری در دیوان ابن فارض هست، اشاره به خیال الظل (= نمایش سایه) در چند بیت از تائیه الکبری است که از این بیت شروع می‌شود:
فطیف خیال الظل یدعی الیک فی کری اللہو ما عنہ الستائر شکفت
۴۲. شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۱۲۳ و ۲۳۰ و دیباجة‌الدیوان، ص ۳.
۴۳. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۸۹.
۴۴. همان، ص ۹۰.
۴۵. شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۱۶۴، ص ۱۸ و ۲۳.
۴۶. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۴۱ و ۹۵.
۴۷. همان، ص ۹۶ به بعد.
۴۸. شرح عربی فرغانی بر تائیه ابن فارض مسبق است به شرح فارسی آن، و خود این شرح فارسی ظاهراً مبتنی بوده است بر بعضی توضیحات شفاهی که صدرالدین قونوی استاد فرغانی می‌داده و فرغانی آن تقریرات را تحریر می‌کرده. و این شرح فارسی موجود است (الذریعه، ج ۲۱، ص ۳۵). شرح فارسی تائیه ابن فارض تألیف فرغانی با مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی به سال ۱۳۵۷ ش. جزء انتشارات انجمن فلسفه و عرفان اسلامی به طبع رسیده است.
۴۹. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۰۱.
۵۰. مشارب الاذواق، جزء مجموعه احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی، تألیف دکتر محمد ریاض، پاکستان، ۱۳۶۴ (ص ۳۸۰ - ۴۲۷)، و نیز جداگانه قبلاً در تهران چاپ شده است.
۵۱. تاریخ ادبیات زبان عربی، حنا الفاخوری، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۵۱۶ - ۵۲۱.
۵۲. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۰۴.
۵۳. همان، ص ۱۰۸؛ دانشنامه ایران و اسلام، ج ۵، ص ۷۵۵.
۵۴. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۱۰ مقایسه شود با منتفکران اسلام، بارون کارادووو ترجمه احمد آرام، ج ۴، ص ۲۰۷ - ۲۱۱.
۵۵. مثلاً چنانکه ابن خلکان نوشته (۱۲۷/۳)، ابن فارض عاشق قصاب پسری بوده و برای وی یک موالیا (= تصنیف عامیانه) سروده است به این عبارت که «می‌خواهد سرم را ببرد و تکه تکه‌ام کند، و دارد بادم می‌کند که پوستم را بکند...» نابلسی شارح دیوان ابن فارض می‌توانست به همین اکتفا کند که «حق در صورت آن قصاب پسر تجلیش را بدو نمایانده بود»، این را گفته سپس افزوده است: در شعر بالا مقصود از قصاب حق تعالی است که دست جاهلان را از رسیدن به جنابش قطع می‌کند... و قصاب ظاهری مظهر اسم «معمیت» اوست، و اینکه گفته قصاب پسر دارد بادم می‌کند که پوستم را بکند اشارت است به آیه «و نفخت فیه من روحی». شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۲۰۹ و از این گونه نامر بوط باز هم دارد.
۵۶. و لَمَّا تِلَاقِنَا عِشَاءً وَ ضَمْنَا
اری الملك ملكی و الزمان غلامی
- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۵۳.
۵۷. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۵۴؛ مقایسه شود با شرح دیوان ابن الفارض ج ۲، ص ۲۰۳ - ۲۰۳.

۵۸. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۵۶ (به نقل از زکی مبارک در کتاب التصوف الاسلامی، ج ۱، ص ۲۹۳ که مأخذ خود را ذکر نکرده است).
۵۹. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۵۶؛ وفيات الاعیان ج ۳، ص ۱۲۷.
۶۰. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۵۸ (به نقل از تزین الاسواق، ص ۳۰).
۶۱. ابن الفارض والحبّ الالهی ۱۵۹؛ شرح دیوان ابن الفارض، ج ۱، ص ۱۶۷. جالب اینکه شارح پس از تأویل عرفانی شعر، می نویسد: «... ان کلام الشیخ رحمه الله لیس منزلاً بأسره علی قانون الحقیقه فکثیراً ماتری فیه ما لا یصلح [الأ] للمجاز».
۶۲. عبدالرزاق کاشانی کاربرد ضمیر مؤنث را برای محبوب که ذات باری تعالی است به این مناسبت می داند که «ذات» مؤنث لفظی است (کشف وجوه الفرج، ج ۱، ص ۵۳).
۶۳. این شعر را میرسید علی همدانی چنین ترجمه کرده:
پیش از آن کاندن جهان باغ و می انگور بود از شراب لایزالی جان ما مخمور بود
و جامی چنین ترجمه کرده:
- بودم آن روز من از طایفه دُرْدکشان که نه از تانک نشان بود و نه از تانکشان
۶۴. مرا گویند باده را وصف کن که از آن باخبری؛ آری من دانای صفات آن هستم؛ صفا هست و آب نی، لطیف است و هوانی، نور است و آتش نی، روح است و جسم نی. حدیث آن قدیم است، پیش از همه کائنات - آنگاه که شکل و رسم نبود - بوده، و همه چیز بدان قائم شده، به سبب حکمتی که از نافهمان پوشیده است.
۶۵. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۶۴.
۶۶. همان، ص ۱۶۶ و ۱۷۰. ۶۷. همان، ص ۱۷۲.
۶۸. شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۱۵۴؛ احوال و آثار و اشعار سیدعلی همدانی، ص ۴۰۰.
۶۹. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۶۴، س ۱. باید دانست که در کتب عرفانی رایج در ایران قسمت اخیر حدیث قدسی مزبور چنین آمده است: «... فخلقت الخلق لکی أُعْرِفَ».
۷۰. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۸۳. ۷۱. همان، ص ۱۸۶.
۷۲. همان، ص ۱۸۹ (به نقل از ابن قیم الجوزیه در مدارج السالکین، ج ۱، ص ۸۳).
۷۳. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۹۰؛ کشف وجوه الفرج، ج ۱، ص ۱۷۷.
۷۴. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۳۱۰.
۷۵. همان، ص ۱۹۲؛ کشف وجوه الفرج، ج ۱، ص ۱۵۵.
۷۶. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۹۰، س ۱ و ۱۹۳.
۷۷. همان، ص ۱۹۴؛ کشف وجوه الفرج، ج ۱، ص ۱۵۲.
۷۸. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۲۰۱، (باتوجه به شرح عبدالرزاق)
۷۹. همان، ص ۱۹۹؛ کشف وجوه الفرج، ج ۲، ص ۲۲۱.
۸۰. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۲۰۴.
۸۱. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۲۲۱ و ۲۲۷ - ۲۲۸. ۸۲. همان، ص ۲۳۷.
۸۳. همان، ص ۲۳۹ (به نقل از احیاء العلوم، ج ۴، ص ۲۵۴).
۸۴. ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۲۴۴ و ۲۴۵. ۸۵. همان، ص ۲۴۶.
۸۶. همان، ص ۲۴۸؛ مقایسه شود با عبارت زیر از لمعات عراقی: «یک استاد پس پرده ظل و خیال چندین صور مختلف و اشکال متضاد می نماید، حرکات و سکنتات و احکامات و تصرّفات همه به حکم او و او پس پرده بنهان؛ چون پرده براندازد ترا معلوم شود که حقیقت آن صور و افعال چیست» و دوبیت شعر از ابن فارض هم نقل کرده است: «رک:

- کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی، به کوشش سعید نفیسی، ص ۲۹۴ - ۳۹۵.
۸۷. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۸۵.
۸۸. همان، ص ۲۶۳ - ۲۶۴.
۸۹. کشف وجوه الفر، ج ۱، ص ۱۸۵.
۹۰. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۲۹۵ به بعد.
۹۱. همان، ص ۳۰۰.
۹۲. همان، ص ۳۲۹.
- و من قائل بالنسخ و المسخ واقع و دعه و دعوی الفسخ و الرسخ لائق یعنی: از قائل به تناسخ دوری گزین و بیزار باش که خودش مسخ شده است؛ و او را با دعوی فسخ و اگذار که اگر این عقیده درست باشد خود لایق رسخ است. نسخ یا تناسخ یعنی انتقال روح انسان از بدنی به بدن دیگر؛ مسخ یعنی انتقال روح انسانی به حیوان؛ فسخ یعنی انتقال روح انسانی به نبات، رسخ یعنی انتقال روح انسانی به جماد.
۹۳. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۹۱.
۹۴. همان، ص ۳۰۳. ۹۵. همان، ص ۳۳۸.
۹۶. همان، ص ۳۴۰ - ۳۴۲ (به نقل از فتوحات، ج ۴، ص ۳۹۰ و ۳۳۸ و فصوص، ص ۶۴ و ۱۱۰ و ۱۱۱).
۹۷. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۵۸.
۹۸. همان، ص ۳۵۵ و ۳۶۴.
۹۹. همان، ص ۳۶۴ و ۳۶۵.
۱۰۰. همان، ص ۳۶۹ و ۳۷۰.
۱۰۱. همان، ص ۳۶۷.
۱۰۲. همان، ص ۳۷۱.
۱۰۳. همان، ص ۳۶۰. مقایسه شود با آغاز لمعات عراقی که پس از ذکر این بیت از ابن فارض از لسان مرتبت محمد (ص):
- و اقی و ان كنت ابن آدم صورة فلی فیہ معنی شاهد بآیوتی
آن را چنین شرح می کند (تا سیزده بیت):
- گفتا به صورت ارچه ز اولاد آدمم از روی مرتبت به همه حال برترم
۱۰۴. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۷۲. شیخ محمود شبستری در مدح پیغمبر (ص) گوید:
- مقام دلگشایش جمع جمع است جمال جانفراش شمع شمع است
۱۰۵. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۶۸ - ۳۷۰ و نیز رك تعريفات جرجانی.
۱۰۶. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۷۸.
۱۰۷. و ما نال شيئاً منه غیرى سوى فقی علی قدمی فی القبض و البسط ما فقی برای شرح بیت و دو بیت پیشی از آن رك: کشف وجوه الفر، ج ۱، ص ۲۱۱.
۱۰۸. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۸۷ - ۳۹۲ (باتوجه به شرح عبدالرزاق).
۱۰۹. کشف وجوه الفر، ج ۲، ص ۲۲۹.
۱۱۰. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۹۴.
۱۱۱. کشف وجوه الفر، ج ۲، ص ۲۳۰.
۱۱۲. ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۴۰۲.

تلخیص مقدمه کتاب

کشف وجوه الغرّ لمعانی نظم الدر
در شرح قصیده تائیه الکبری سروده ابن فارض
تألیف شیخ عبدالرزاق کاشانی (ص ۱۰-۴۰)

پیش از شروع به شرح، فصولی در اصول کار می آورم در دو قسم و هر قسم در پنج فصل،
جمعا ده فصل.

قسم اول در معارف (شناختها)

فصل یکم - در معرفت ذات و صفات و اسماء و افعال

معرفت اخصّ از علم است و خود به دو معنی است: یکی راه بردن به امر باطن از يك اثر
ظاهر، مثل اینکه از قیافه يك شخص یا لحن سخن او به راز نهانش پی ببری؛ دیگر شناختن
چیزی است که از پیش دیده ای، مثل آنکه شخصی را چند سال پیش دیده باشی و اکنون او را
بینی و بگویی همان است. پس عارفان هم دوگونه اند: یکی آنان که از راه دلالتِ فعل بر
صفت و صفت بر اسم و اسم بر ذات استدلال می کنند، دیگر آنان که عهد الست [سوره
اعراف، آیه ۱۷۲] را به یاد می آرند و به عکس، از راه خود او (ذات او) اسماء و صفاتش را
می شناسند. اولی مثل خواب بیننده ای است که خیالی غیر واقعی را می بیند و دومی به
مشهودی مطابق واقع نظر دارد چنانکه ابن فارض گوید:

و بی ذکر اسمائی تیقظ رؤیة و ذکرى بها رؤیا توسن هجعة
لذک بفعلی عارف بی جاهل و عارقه بی عارف بالحقیقة
یعنی: «یادکرد اسماء من به ذات من با چشم باز نگرستن است، و یادکرد ذات من به اسماء من خفتن
و خواب دیدن است. بدین گونه آن که از راه فعل من مرا می شناسد به من جاهل است و آن که فعل مرا
به من می شناسد به حقیقت عارف است.»

و خداوند وحدانی الذّات و الصّفات و الاسماء و الافعال است، یعنی هر چه از این مقولات به دیگری نسبت دهی آن نسبت مجازی است و عکس انوار تجلیات ذات و صفات و اسماء و افعال اوست در مظاهر کون؛ و این همه مثل تصاویر آینه و واقعیت ندارد. مثلاً صفت سمع و بصیر را به هر کس نسبت دهی مجازی است، چرا که هو السّمیع البصیر [سوره شوری، آیه ۱۱]. و این ظهور و اظهار از آن رو نیست که پیشتر چیزی بر او مخفی بوده، بلکه برای تجلی اسم الظّاهر است در آخر، همچنانکه اول در اسم الباطن متجلی بود و هو الأوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن [سوره حدید، آیه ۳]، چنانکه ابن فارض گوید:

بدت با حتجاب و اختفت بمظاهر علی صیغ التلوین فی کل برزة
یعنی: «در هر بُروزی به گونه‌ها و رنگهای مختلف در پرده جلوه‌گری کرده و در مظاهر نهان گشته است.»

و مقصود از «اسم» لفظ نیست بلکه همان «مسما» ست؛ ذات است به اعتبار موصوف بودنش به صفتی. و «اسم» یا ذاتی است مثل: الله یا صفاتی مثل: عالم یا افعالی مثل: خالق. و نیز از دیدگاه انس یا هیبت می‌توان اسماء را به جمالی و جلالی تقسیم نمود. اما صفات یا ذاتی هستند و یا افعالی. صفات ذاتی عبارتند از حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام [ائمه الاسماء یا ائمه سبعة]، و غیر این هفت، صفات افعالند. هر موجودی - غیر از انسان - از یکی از اسماء الله بهره دارد مثلاً ملائکه از اسم سیوح و قدوس بهره دارند و شیطان از اسم جبار و متکبر بهره دارد. اما انسان از همه اسماء بهره دارد لذا گاه عصیان می‌کند و گاه طاعت. و علم آدم الاسماء [سوره بقره، آیه ۳۱] به این معناست که نهاد انسان مرکب است از کلیه اسماء، و معنای سرشته شدن آدم به دودست خدا همین است، یعنی اسماء جلالیه و جمالیه می‌توانند در انسان تحقق یابند. درحالی که موجودات سوای انسان را خدا به یک دست ساخته است؛ این است که یا مظهر جلال اند و یا مظهر جمال. و معنی تحقق اسمی از اسماء الله در انسان آن است که انسان آن معنا را در نفس خود بیابد، مثلاً کسی که در او اسم «حق» تحقق یافته به هیچ وجه تغییر و تغیر در او راه ندارد، همچنانکه حلاج حین قتلش همین حال داشت و از دعوی خویش بر نگشت. ابن فارض گوید:

وکیف و باسم الحق ظل تحققی تکون اراجیف الظنون مُحیفی
یعنی: «چگونه بیهوده گوییهای گمانها بترساندم؟ حال آنکه در من، اسم «حق» متحقق گردیده است.»

فصل دوم - در شناخت عوالم بر سیبیل اجمال

ابن فارض، عوالم را به شهادت و غیب و ملکوت و جبروت تقسیم کرده است. شهادت یعنی محسوسات، غیب یعنی مُحدّثات غیر محسوس، جبروت یعنی ذات، ملکوت یعنی صفات در ارتباط و تعلق با اجسام.

اشتقاق «جبروت» از «جبر» است به معنی تصرف و واداشتن یا آن قبیل است که گفته می‌شود: «نخل جبارة» یعنی درخت خرمایی که دست به شاخش نرسد. جبروت در این معنی آن عالم است که از دسترس ادراک عقل بیرون است. ملکوت عبارت است از تدبیر و تصرف خدا در اشیاء به توسط صفات؛ پس صفات و وسایط تصرف و رابطه اسماء و افعال هستند، مثلاً «قهر» یعنی آنچه در میان «قهار» و «مقهور» می‌گذرد. بین هر ربّ و مریوبی مناسبت ویژه‌ای هست که «ملکوت» آن چیز است. و «ملکوت» به ادنی و اعلی تقسیم می‌شود. ملکوت ادنی عبارت است از قوای روحانیّه و نفسانیّه و طبیعیّه که روابط تصرف در کون هستند و ملکوت اعلی عبارت است از صفات ازلی. ابن فارض از ملکوت همین را مراد می‌کند.

جبروت، عالم اسماء است که تنزل آن در عالم صفات، می‌شود ملکوت؛ و در مرتبه ابداع روحانیات، می‌شود عالم غیب؛ و در مرحله تکوین جسمانیات، می‌شود عالم شهادت. و مادون این عالمی نیست. اما در بازگشت و صعود، نخست مرحله ادراک محسوسات است و نفس را از اثر به مؤثر راهنمایی کردن که نحوه‌ای عروج است به عالم غیب، چنانکه در قرآن هم آمده است: هُوَ الَّذِي يَدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ [سوره سجده، آیه ۵]. آنگاه ترقی به عالم ملکوت اعلی، که مرحله تجلی صفات است. روح در این ارتقاء همه قوارا جا می‌گذارد و از آنجا به جبروت راه می‌یابد که در اینجا بصیرت نیز جا می‌ماند و جدا می‌شود همچنانکه جبریل در معراج از محمد (ص) جا ماند.

به عالم جبروت جز معدودی که انبیاء هستند راه نمی‌یابند. واصلان عالم جبروت، صاحب تصرف در ملکوت ادنی (عالم ارواح و قوا و نفسانیات) می‌شوند و حتی می‌توانند خواص اجسام را عوض کنند و خارق عادت و معجزه از خود نشان دهند که خود این درجاتی دارد: بعضی فقط صاحب قوه تصرف در عناصر زمینی هستند (مثل شکافته شدن دریا به دست موسی (ع) و تسخیر باد به دست سلیمان (ع)) و بعضی صاحب تصرف در آسمانند چنانکه پیامبر ما شق القمر کرد. اینان در یک چشم به هم زدن کارهایی می‌کنند که به مدت طولانی نیاز دارد. ابن فارض از قول اینان گوید:

و فی ساعة او دون ذلك من تلا مجموعة جمعی تلا الف ختمه و ما سار فوق الماء اوطار فی الهوا او اقتحم النیران الا بهمتی یعنی: «در ساعتی و کمتر از آن که کسی یک جزوه قرآن بخواند، من در مقام جمع هزار ختم قرآن می‌کنم. آن که بر آب روان شد یا به هوا پیرید یا در آتش درون شد، همه به همت من بود».

«همت» که شرط خرق عادت است عبارت است از جمع کردن نیت به امری در حضرت یکی از اسماء الله که اقتضای آن تحقق تأثیر مطلوب باشد، و تأثیر این اسم به شرط جمع کردن نیت است.

فصل سوم - در معرفت روح و نفس و آنچه از این دو بزاید

اول صادر از مؤثر حقیقی که او را به صورت خود آفرید و واسطه وجود و عدم و رابطه حدوث و قدم قرار داد روح اعظم است که پیغمبر (ص) فرموده است: «ما خلق الله خلقاً اعظم من الروح»، و همان است که قرآن از آن تعبیر به نفس واحده می‌کند [سوره نساء، آیه ۱] و به اعتبار نورانیت آن را عقل نامند، که «اول ما خلق الله العقل».

از پهلوی چپ این موجود (که جهت حدوث اوست) نفس کلیه آفریده شد و آن طور که جزء از کل جدا می‌شود از او جدا شد، و آن طور که جنس به جنس میل می‌نماید میان روح اعظم و نفس کلیه ازدواج پدید آمد؛ روح اعظم همه کنش و تأثیر است و نفس کلیه همه انوئیت و اثرپذیری؛ از نتایج فعل و افعال اینها کائنات به ترتیب پدید آمد تا آخرین مولود که نوع انسان است پیدا شد و دایره وجود بدین گونه سر به هم آورد. روح اعظم در حضرت آدم و نفس کلیه در حضرت حوا ظهور نمود.

همچنانکه از ازدواج روح اعظم و نفس کلیه کائنات پدید آمد، در هر شخص انسانی از ازدواج روح و نفس، قلب پیدا می‌شود که سر روح و نفس است و جامع آن دو. این است که لفظ روح و قلب و نفس به جای یکدیگر به کار می‌رود، همچنانکه به جای اینها گاه کلمه «عقل» هم استعمال می‌شود.

هم بدن سان که نورانیت روح اعظم در عقل اول است یا به عبارت بهتر نورانیت روح اعظم همان عقل اول است، نورانیت نفس هم به عقل ثانی است. عقل اول قلب را به افق روح و عالم قدس می‌کشاند، اما عقل ثانی قلب را متوجه نفس و طبیعت می‌نماید و از کشش به سوی روح بازمی‌دارد، و ابن فارض از این دو به «واشی و لاحی» تعبیر می‌نماید:

فلاح و واشٍ ذاك يهدى لغرة ضللاً و ذا بي ظلّ يهدى لغيرة
فذا مظهر للروح هادٍ لافقها و ذا مظهر للنفس حادٍ لرفقة
یعنی: «ملائنگری و سعایتگری: یکی به گمراهی و فریب می کشاند و دیگری از راه غیرت مرا به
(حقیقت) من ره می نماید. یکی مظهر روح است و راهنما به افق آن، دیگری مظهر نفس است و
حُدی خوان راهیان آن».

عقل اول مَلَك مَقْرَبی است که خداوند، او را موکَل دعوت به سوی خویش قرار داده و
عقل ثانی مأمور دعوت به عالم صورت است تا عالم ظاهر نیز آبادان گردد و عبارت است از
شیطان که انسان را به «اکل شجره طبعیت» فرا خواند و یاران شیطان عبارتند از قوای نفس و
طبعیت که برزخ بین نفس و جسم هستند، یعنی روح حیوانی یا نفس در معنای مذمومش که
پیغمبر (ص) فرموده است: «اعدی عدوك نفسك الّتی بین جنبیک».

اما روح اعظم به اعتبار اوصافش اسامی گونه گونه دارد. آن را «قلم» نامند چون واسطه
بیرون آمدن کلمات الهیه است از عین الجمع به محل تفصیل که نفس کلیه باشد (و نفس کلیه
را لوح محفوظ گویند). در نفوس جزئیّه انسانی بعضی حقایق معلومات نفس کلیه مکتوب
است و به هر اندازه که پرده های بشریت و جسمانیت برکنار شود و به نوعی تجرّد نزدیکتر
گردد برخی معانی در خواب بر او منکشف می شود چنانکه ابن فارض در شش بیت زیر اشاره
می نماید:

و قل لی من القی الیک علومه؟ و قد رکدت منک الحواس بغفوة
و ما کنت تدری قبل یومک ماجری بأمسک او ما سوف یجری بغدوة
فأصبحت ذاعلمٌ بأخبار من مضی و اسرار من یأتی مُدلاً بخبرة
أتحسب ما جاراک فی سنة الکرى سواک بانواع العلوم الجلیلة؟
و ماهی الالنفس عند اشتغالها بعالمها عن مظهر البشریة
تجلت لها بالغیب فی شکل عالمٍ هداها الی فهم المعانی الغریبة
یعنی: «آنگاه که حواس تو بر اثر بیهوشی را کد است، به من بگو آن کیست که به تو دانشهایش را القا
می نماید؟ و در حالی که نمی دانستی دیروز چه شده یا فردا چه خواهد شد، دارای علم به اخبار
گذشتگان و اسرار آیندگان شدی و به این دانش می نازی. آیا می پنداری آنچه در حال چرت و
خمیازه با تو همراه بوده و چنان آگاهیهای گرانبار به تو داده غیر از خود تو بوده؟ آن همانا نفس است
که از جسم بشری به عالم (تجربیدی) خود سرگرم شده و در نماند به صورت دانایی تجلی کرده
رهنمون به فهم معانی نا آشنا می گردد».

و نسبت عقل اول به روح اعظم به مثابه لسان است به قلم، که ترجمان قلم است و خاصیت آن نطق است. و نطق ملائکه و جنّ، فرع نطق روح و نفس است، زیرا ملائکه عبارتند از ارواح و نفوس مجردة قدسیه فائضه از روح اعظم و نفس کلیه؛ و جنّ ناطق عبارت است از نفوس انسانی جدا شده از بدن که زیر فلک قمر معلق و گرفتارند و به جرم آتش (کره آتش) پیوسته اند و به صورت اشباح رمنده رماننده و وحشت زده و وحشت افکن متمثل می شوند. ابن فارض گوید:

و تلحظ اشباحاً ترا آی بانفس مجردة فی ارضها مستجنة
تباين أنس الانس صورة لبها لوحشتها و الجن غیر انیسة

فصل چهارم - در شناخت انسان و خلیفة اللّهی او

پدید آمدن خلائق، مستلزم تسخیر شوون و تدبیر امور و حفظ مراتب وجود بوده که مباشرت آن از ذات قدیم بلا واسطه دور می نمود، لذا نایب مناب و خلیفه ای برگماشت که رویی به قدم دارد و استمداد از حق می کند و رویی در حدوث دارد و امداد خلق می نماید. بر این خلیفه خلعت جمیع اسماء پوشانیده شده و صورت انس یافت تا انس به جمیع خلق داشته باشد و چون مظهر اسم «ظاهر و باطن» هم هست تصرف در ملک و ملکوت می تواند. و این خلیفه همانا انسان کبیر است که باطن او عبارت است از عقل اول و نفس کلیه و طبیعت کلیه و صورت ظاهر او عبارت است از صورت عالم از عرش تا فرش، شامل همه بسائط و مرکبات. این است که گفته اند: «العالم انسان کبیر». اما اینکه گفته می شود: «الانسان عالم صغیر» در اینجا مقصود از کلمه «انسان» نوع بشر است که خلیفه خداست بر روی زمین، حال آنکه «انسان کبیر» خلیفة الله است در آسمان و زمین؛ و نسبت این به آن نسبت پدر است به پسر.

باطن انسان صغیر عبارت است از روح جزئی و عقل جزئی و طبیعت جزئی و نفس جزئی، و صورت ظاهر او نسخه خلاصه شده ای است از هر چه در عالم هست. و مصداقش عبارت است از آدم و حوا علیهم السّلام.

انسان صغیر با محو تقیّدات و فنای تعینات می تواند به عالم انسان کبیر ره یابد و از زبان او سخن گوید همچنانکه ابن فارض اشاره می نماید:

وأتی و ان كنت این آدم صورةً فلی فیہ معنی شاهد بابوقی
یعنی: «گرچه من به ظاهر فرزند آدمم، اما مرا در او نشانی هست گواه بر اینکه من پدر اویم.»

و بر این اساس (یعنی که: انسان صغیر از زبان انسان کبیر سخن می گوید) بسیاری از حقایق قابل فهم می شود.

فصل پنجم - در معرفت نبوت و ولایت

نبی یعنی خبردهنده از ذات و صفات و اسماء و احکام و مرادات خدا؛ و این خبر دادن در معنای حقیقی و دائمی خود از روح اعظم برمی آید، که از سوی خدا بر نفس کلیه مبعوث شده؛ و نبوت هریک از پیغمبران در واقع مظاهر زمانی و موقت و عَرَضی نبوت روح اعظم است و در هر پیغمبری به یکی از اسماء و صفات خود جلوه کرده الّا در نبوت محمد (ص) (که حقیقت او همانا روح اعظم است) با تمام صفات و ذات خود تجلّا نموده و نبوت به محمد (ص) ختم شده است، و لذا اینجاست که گویند محمد (ص) بر همه پیغمبران در معنا پیش است هر چند به ظاهر مؤخر است چنانکه ماثور است که فرمود: «نحن الآخرون السابقون» و مروی است که فرمود: «كنت نبياً وأدم بين الماء والطین.» ملاحظه می شود که در اینجا هم دو سه دایره به هم آمده و با آخرین نقطه دایره کامل شده و تحقق پیدا کرده. معنای نهانی نبوت در وجود محمد (ص) عیان گردیده؛ و مثالش بدر است که در تمام مراتب هلال در واقع وجود دارد و ظهور بدر کامل ظهور فعلیت و تمامیت قمر است.

پیشتر گفتیم که قلب حاصل ازدواج روح جزئی و نفس جزئی است و آن محلّ نزول وحی است بر انبیاء: نزل به روح الامین علی قلبك [سورة الشعراء، آیه ۱۹۳]. در حدیث قدسی آمده است: «لا یسعی ارضی ولا سمانی و یسعی قلب عبدی المؤمن» که مراد عرش قلب محمدی است. قلب عرش روح است در عالم غیب، همچنانکه عرش قلب کائنات است در عالم شهادت. ظاهر نبوت، انباء است که در این معنا مختومه است. اما باطن نبوت که تصرف در نفوس است به اجرای احکام و ولایت نامیده می شود. الی الأبد ادامه دارد، زیرا نفوس اولیاء از امت محمد (ص) محلّ تصرف آن حضرت است و ولایت محمدی به توسط ایشان تصرف در خلق می کند. لذا علامت صحت ولیّ متابعت نبیّ است، و تصرف ولیّ مظهر تصرف نبیّ است که هر دو از یک مأخذ است و بعضی اولیاء بر سبیل حکایت، از خصائص نبیّ به نام خود سخن می گویند، چنانکه ابن فارض گوید: «إلی رسولاً كنت منی مُرسلاً» (رسولی از جانب خود به خود فرستاده ام)، و جای دیگر آورده است:

و کلّهم عن سبق معنای دائر بدائسرقی او وارد من شریعتی
یعنی: «همه پیامبران - با توجه به سبقت معنوی من - بر گرد حلقه من می گردند و از جو بیار و آبشخور

من آب برمی دارند».

دایره ولایت نیز چون دایره نبوت به خاتم ولایت ختم می شود که همان خاتم نبوت است و اینکه بعضی گفته اند: «ولایت برتر از نبوت است»، به طور اطلاق صحیح نیست مگر اینکه درباره پیغمبر ما (صلی الله علیه و آله وسلم) گفته شود ولایتش برتر است از نبوتش، چرا که شریعت وابسته زمان و شرایط و مصالح است، درحالی که ولایت حضرت از بدایت تا نهایت استمرار داشته است و خواهد داشت. و از اولیاء اَمّت محمد (ص) کسانی هستند در ردیف پیغمبران پیشین، چنانکه ماثور است: «علماء اُمّتی کانبیاء بنی اسرائیل» و این فرض در اشاره بدین معنا سروده است:

و ما منهم الا و قد کان داعياً به قومه للحق عن تبعیق

قسم دویم در مواجید (دریافتها)

فصل اول - در محبت

محبت یعنی میل جمیل به جمال به دلالت مشاهده، چنانکه آورده اند: «ان الله جمیل یحب الجمال». باید دانست که گرایش محبّ به محبوب برای جمال اوست. و جمال حقیقی از صفات ازلی خداست که در ذات خود مشاهده کرده و خواسته است به معاینه بیند پس در آینه عالم جلوه فرموده، چنانکه در حدیث قدسی ماثور است: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف».

و چون خدا انسان را به صورت خویش آفریده، لذا انسان جذب زیبایی می شود. حال اگر روح در جبروت مشاهده جمال ذات کند محبت به معنی اخصّ را پدید می آورد و اگر قلب در عالم ملکوت جمال صفات را تماشا کند محبت به معنی خاصّ پیدا می شود و اگر نفس جمال افعال را در عالم غیب بنگرد محبت به معنی عامّ ایجاد می شود و اگر حواسّ جمال افعال را در عالم شهادت بیند محبت به معنی اعم ظهور می یابد.

اما حبّ الهی و رای حبّ مخلوقات است، چه صفتی است قدیم قائم به خود، در حالی که حبّ مخلوقات قائم به حبّ الهی است، چنانکه در آیه قرآنی «یحیبه» بر «یحیونه» مقدم است [سوره مائده، آیه ۵۴].

آن که جمال ذات را دوست دارد، صفات متقابله جلالی و جمالی از قبیل دادن و گرفتن،

سود و زیان، خوار کردن و عزیز داشتن، بریدن و پیوستن، نزدیکی و دوری، درد و درمان، وصل و هجران... نزدش یکسان است، چنانکه ابن فارض گوید: «و جاوزت حدّ العشق فالحبّ كالقلى» یعنی: «از حدّ عشق درگذشتیم، اکنون دوستی و دشمنی یکی است» و جای دیگر گوید: «فوصلی قطعی و اقترابی تباعدی».

و این محبت زوال نپذیرد و ثابت است همچنانکه جمال ذات ثابت است، اما آن که محبتش به اعتبار وصول آثار است به همان نسبت کم و زیاد می شود و در آیه قرآنی اشاره شده: «و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ...» [سوره حج، آیه ۱۱].

جمال افعال را حُسن و ملاحظت گوئیم که در قالب تناسب ظاهری درمی آید و فرجبخش است. اما صورتهای روحانی خوشتر و دلکش ترند همچنانکه ساز و آواز خوش (که با لطافت روح هماهنگ تر است) در دل ارباب ذوق بیش از دیگر انواع زیبایی اثر می گذارد و بعضی اهل حال در سماع دچار بیهوشی می شوند. و نیز کم اوفتند که حسن ظاهر و شاهد آن از لغزش در فتنه و آلودگی به شهوت در امان ماند (مگر افراد انگشت شماری با جانهای پالوده و دلهای پاک که آتش شهوت را کشته اند)، لذا در شرع نظر کردن به زن بیگانه تحریم شده است. میان مُحَبَّان، محبّ ذات بهره اش از همه بیشتر است، آنگاه مُحَبّ صفات و آخر محبّ افعال؛ زیرا جمال افعال در واقع زایل است و جمال صفات گرچه در واقع ثابت است اما نسبت به بعضی اشیاء زایل است، حال آنکه جمال ذات مطلق است و در هر حال ثابت، اینجاست که ابن فارض تصریح و تحریض به جمال مطلق می نماید و تقیید آن را نمی پسندد

و صرّح باطلاق الجمال و لا تقل بتقییده میلاً لزخرف زینة

با این حال هر سه قسم مُحَبَّان را داخل دایره محبت می داند و «یاران من» (= صحبی) می نامد. هر يك از این سه گروه را شرب خاصی است الا اینکه محبّ ذات از باده ای که محبّ صفات و محبّ افعال می کشند و می چشند بانصیب است و این دو از شراب ویژه او بیخبرند. مُحَبِّیت و محبوبیت دو جهت اند عارض بر محبت؛ و گفتیم که محبت صفت ذات است قائم به خود؛ و رسیدن مُحَبّ به محبوب جز در محبت تحقق نیابد، چرا که مُحَبّ، همه عجز و نیاز و خواری است و محبوب همه کبر و ناز و سرکشی، و تنها با فنای محبّ در محبت محبوب آن تضاد از میان برمی خیزد این است که سروده اند: «بر عشق تو عاشقم نه بر روی تو من!» و جنید گفته است: «المحبة محبة المحبة» و محققان عرفا گفته اند مُحَبّ و محبت و محبوب یکی

است. و اما آنکه گفته اند محبت حجاب است از آن روست که مُشعر (یا بگو موهم) دوگانگی محبّ و محبوب است یا آنکه نظر گوینده به محبت غیر محبوب بوده، و به هر حال مر بوط به آغاز کار است و گر نه محبت محبّ، خود مسبوق است به محبت محبوب: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ». و از آنجا که هر محبتی به نوبه خود محبوب است این است که می تواند خصائص محبوب را از قول خود حکایت کند، چنانکه بر بعضی اولیاء وصف محبوبیت غالب است و از زبان محبوب سخن می گویند.

در مخلوقات محبوب اول محمد مصطفی (ص) است، آنگاه کسانی که به حُسن متابعت بدو نزدیکترند، به ترتیب محبوبند. در آیه شریفه آمده است: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ [سوره آل عمران، آیه ۳۱] و آن که به متابعت محمد (ص) صفت محبت پیدا کند خود محبوب می شود مثل آهن که از مغناطیس کسب خاصیت مغناطیسی کرده می تواند به زبان حال بگوید که من مغناطیسم، و این است معنی آن قول منسوب به رسول الله (ص) که «من رأی فقد رأی الحق». و بعضی موحدان امت محمدی که «انا الحق» گفتند یا «سبحانی ما اعظم شأنی» سرودند به طریق حکایت است نه دعوی از سوی خودشان، که جای انکار باشد، و گفتار ابن فارض را هم در تائیه، آنجا که از صفات احدیت و مقامات محمد (ص) به صیغه متکلم سخن می گوید، به همین معنا باید حمل کرد.

فصل دوم - در سُکر

«سُکر» عبارت است از حالت مدهوشی که در باطن محبّ از مشاهده ناگهانی محبوب پدید می آید و روشنی عقل را (موقتاً) بر طرف می کند و توجه را از محسوسات برمی گرداند، به طوری که تفرقه و تمییز و مشاهده کثرات منتفی می گردد تا با حصول اُنس به جمال حالت «صحو» پیدا می شود و مجدداً عالم نفس از پرتو عقل روشن گشته حواس به کار می افتد و معقولات و محسوسات هر يك به جای خود قرار می گیرند و تمییز و تفرقه پدید می آید. مثال این حالتها داستان یوسف است که زنان ملامت کننده به محض دیدن یوسف دستهای خود را بریدند. اما زلیخا که با شهود جمال یوسف اُنس داشت دست نبرید. پس سه حالت هست: صحو پیش از سُکر، سُکر، صحو بعد از سُکر؛ که این را صحوالثانی و صحوالجمع و صحو بعدالمحو نیز گویند، و این صحو از سُکر بالاتر است چرا که شامل جمع و تفرقه با هم است و آنجا که ابن فارض گفته است: «إِخَالَ حَضِيضِي الصَّحْوِ وَالسُّكْرِ مَعْرَجِي» (یعنی: صحو را حضيض خویش دانم و سُکر را عروج خویش) نظرش به صحو اوّل است که اثبات حادثات است و دون سُکر

است که محو حادثات است. و اشاره به صحو دَوّم می کند آنجا که گوید: «ففي الصحو بعد المحولم أک غیرها» (یعنی: در صحو بعد از محو غیر از محبوبه نبوده ام).
شهود در آغاز حال دوامی ندارد، دیدار می نماید و پرهیز می کند، نوسان میان حالت صحو اول و سکر را تلوین گویند، وقتی حال مشاهده ثبات یافت این حالت را تمکین نامند، و چون حالت سکر دوامی ندارد و صاحب سکر نیز دستخوش تلوین است لذا در جایی ابن فارض گفته است: «تساوی النشأوی والصحاة»، و نظرش به همین معناست وگرنه چگونه مست و هشیار یکی باشند؟

سُکر حالت شریفی است و بی آن از صحو اول نتوان رست، اما سالک وقتی به صحو دَوّم پیوست دیگر نیازی به سکر ندارد، و آنکه ابن فارض در یک بیت خویش را هم نیازمند سکر دانسته و هم بی نیاز آن: «ومن فاقی سکر اغیث افاقة» ناظر به گوشه خاصی است و متناقض نیست. توضیح اینکه سُکر ناشی از مشاهده صفات در صحو ثانی زایل می شود اما سُکری که در صحو ثانی از مشاهده جمال ذات دست می دهد زایل شدنی نیست، چه حالت شهود ذات نمی تواند دوام داشته باشد بلکه همان لمحات و لحظات هم ندرتاً پیش می آید و عبارت مأثور نبوی: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لانی مرسل» اشاره بدان است. بعضی گفته اند که مشاهده مداوم و مستقر در جهان دیگر ممکن است که همان رؤیت موعود در آخرت باشد و مقام محمود [سوره اسراء، آیه ۷۹] همان است.

فصل سوم - در وجد و وجود

وجد آن است که باطن انسان از سوی خدا واردی غم انگیز یا شادی خیز دریافت دارد و او را با شهود حق از هیأت و صفت خود بگرداند.
با این تعریف پیدا است که «وجد» مبتدیان اصحاب تلوین راست و بعد از «فقد» پدید آید. در حالت وجد صفات نفس پنهان می شود و با گذشتن حالت وجد، آن صفات را باز می یابد (فقد دوم) و اشاره ابن فارض به این معناست آنجا که گوید:

و ما فاقد فی الصحو فی المحو واجد لتلوینسه اهلاً لتمکین زلفه

حالت «وجدان» اخص است از وجد؛ چه وجدان مصادقه باطن است حق تعالی را. و حالت «وجود» اخص است از وجدان چه وجود عبارت است از دوام حالت شهود و استهلاك وجد در موجود. چنانکه از جنید منقول است:

وجودی أن اغیب عن الوجود بما یبید و علی من الشهود
 وجد صفتی است قائم به واجد، و با فناى واجد از بین می رود اما وجود صفتی است قائم به
 موجود [تعالی شأنه] که به بقای او باقی است.
 برانگیزنده وجد ممکن است شنیدن خطاب محبوب باشد یا دیدن جمالش. این برای
 کسانی است که حالت استقرار نیافته اند و «وجد» شان صورت «وجود» به خود نگرفته. آن که
 شهودش دائم است و سماعش پیوسته، به جلوه‌ای از جا نرود و به نغمه‌ای نلرزد. با این حال
 کسانی از ارباب شهود و اصحاب وجود هستند که در سماع به رقص برمی خیزند و این نه از
 شوق و التهاب یافتن مفقودی است و نه از درد و اضطراب از دست دادن موجودی. بلکه
 کشمکش جسم و روح است که این به فراز می رود و آن به فرود. دلش بی آرام است مثل
 کودکی که در گهواره خود آن را تکان می دهد تا آرام سازد و اشاره این فارض به همین حالت
 است: «یسکن بالتحریک و هو بمهده».

فصل چهارم - در جمع

جمع یعنی برطرف شدن پراکندگی بین قدم و حدوث، به این نحو که بصیرت روح جذب
 مشاهده جمال ذات شود و نور عقل که جدایی میان اشیاء می نهد مغلوب نور ذات گردد و تمیز
 قدیم و حادث برخیزد، حق بیاید و باطل زدوده گردد. این حالت جمع است. سپس که پرده
 عزت فرو آویخته شود و روح به عالم خلق برگردد، نور عقل باز تابیدن گیرد و تفاوت و تمیز
 میان قدیم و حادث دوباره ظاهر گردد و این را حالت تفرقه گویند. در آغاز کار حالت جمع
 برای سالک استقرار ندارد و جمع و تفرقه متناوب رخ می دهد و پنهان می گردد تا حالت جمع
 برای همیشه در او مستقر شود و بتواند به هر دو نگاه جمع و تفرقه به جهان بنگرد بلکه بتواند با
 هر دو چشم چپ و راست - در عین حال - خلق و حق را در نظر داشته باشد. این حالت را
 صحو الثانی و فرق الثانی و صحو الجمع یا جمع الجمع گویند و از جمع صرف بالاتر است.
 زیرا آن که با دیده جمع صرف می نگرد، درست است که هم می تواند با نگاه تفرقه بنگرد و هم
 با نگاه جمع، اما همینکه میان جمع و تفرقه تمیزی می گذارد خود در تفرقه است، حال آنکه در
 مقام جمع الجمع سالک با دو چشم در یک زمان می نگرد و نگاهش شامل جمع و تفرقه است.
 برای این آدم آمیزش و تنهایی یکی است و در آمیختن با مردم را بر او عیب نمی گیرند و
 منافاتی با حالت وحدتش ندارد، در این مورد است که ابن فارض گوید: «لدی فرقی الثانی
 فجمعی کوحدی» (= در مقام فرق ثانی جمع با وحدت یکی است).

اما صاحب حالت جمع صرف ممکن است بر اثر مخالفت با مردم و نگرستن به صور اجزاء عالم پراکنده نظر شود و حالتش از میان برود. در حالی که صاحب حالت جمع الجمع وقتی به عالم تفرقه می نگردد صور اجزاء عالم را آلهای فاعل واحد می بیند، بلکه همه افعال را در افعال او و همه صفات را در صفات او و همه ذوات را در ذات او جمع می بیند، تا آنجا که اگر چیزی را حس نماید او را حس کننده می یابد. ابن فارض اشاره به این نکته دارد آنجا که می گوید:

فُكُنْ بَصْرًا وَانظُرْ وَسَمِعًا وَعَهْ وَكُنْ لِسَانًا فَقُلْ، فَالجمع اهدى طريقة

همان طور که در صحو دوم سکر عارض نمی شود، تفرقه هم به جمع الجمع راه ندارد چون مَطَّلَعُ این جمع افق دانی [سوره نجم، آیه ۷] یا افق ذات مجرد است حال آنکه مَطَّلَعُ جمع صرف افق اسم جامع یا افق ذاتی است.

جمع صرف بسا به الحاد می کشد و حکم به برداشتن احکام ظاهر کند، کما اینکه تفرقه محض هم بسا به عقیده تعطیل منجر شود، اما جمع و تفرقه با هم افاده توحید می نماید و بر تفاوت احکام ربوبی و عبادی صحه می نهد. این است که صوفیه گفته اند: «الجمع بلا تفرقة زندقه، والتفرقة بلا جمع تعطيل، و الجمع مع التفرقة توحيد».

صاحب مقام جمع (الجمع) می تواند پدیدارهای هستی را از فعل و صفت و اسم در ذات واحد منحصر سازد و به خویش نسبت دهد و از لسان جمع سخن گوید. جمع رودخانه ای است که به دریای توحید سرازیر می شود.

فصل پنجم - در توحید

همه مقامات و احوال راههای توحید است، و حقیقت آن به فهم درنیاید.

توحید یا علمی و برهانی است و یا عینی و وجدانی و یا رحمانی. توحید علمی و برهانی را اگر متکی به دلایل نقلی باشد توحید تصدیقی گویند و اگر به دلایل عقلی باشد توحید تحقیقی نامند. توحید عینی و وجدانی سه مرتبه دارد: یکی توحید افعال است یعنی اثبات فاعلیت برای خدا مطلقاً و نفی آن از غیر خدا؛ و این درحالی است که خدا با افعالش بر او تجلی کرده باشد. دوم توحید صفات، یعنی اثبات صفات برای خدا مطلقاً و نفی آن از غیر خدا؛ و این درحالی است که خدا با صفاتش بر او تجلی کرده باشد. سوم توحید ذات است، یعنی اثبات ذات برای خدا و نفی آن از غیر خدا؛ و آن وقتی است که خدا با ذاتش بر او تجلی کرده باشد.

آن که به این نوع از توحید رسیده تمام ذوات و صفات و افعال را در ذات و صفات و افعال خدا متلاشی می‌بیند، و خویش را با جمع مخلوقات همراه می‌بیند، چنانکه گویی مدیر آنهاست یا اعضای همان مخلوقات است. اشاره به هر چه بشود گویی اشاره به خود اوست، ذات و صفات و افعال خود را با ذات و صفات و افعال واحد یکی می‌بیند چون بالکل در عین توحید مستهک است و در عالم توحید مقامی فراتر از این برای انسان نتوان یافت: توحید اخصّ. ابن فارض در این مقام گوید:

و وصفی اذا لم ندعُ بائین و صفها و هیئها اذ واحدٌ نحن هیئتی
یعنی: «اگر بنای دعوت به دوگانگی نباشد، وصف من و وصف ذات محبوب یکی است، و در حالتی که یگانه‌ایم هیأت واحد داریم».

ابن فارض عقیده خودش را از حلول و تشبیه و تعطیل میرا می‌داند، و برای تفهیم مطلب این مثال را از حدیث می‌آورد که جبرئیل به شکل دحیه کلبی بر پیغمبر (ص) و اصحاب متمثل گردید. اصحاب او را دحیه می‌دیدند و پیغمبر (ص) جبریل را می‌دید، بی آنکه جبریل در دحیه حلول کرده باشد.

ولی من اصحّ الرؤیتین اشاره تنزّه عن رأی الحلول عقیدتی
که این حلول نیست، «لیس» است و ریشه در سنت دارد.

اما حق مطلب در توحید توحید رحمانی است و آن گواهی خداست بر توحید خودش، با ایجاد و اظهار موجودات به نحوی که هر يك خاصیت و خصوصیت و اختصاص خود را دارند که با آن متعین می‌شوند بی آنکه موجود دیگری در آن ویژگی شرکت داشته باشد و همین دلیل وحدانیت و بلاشريك بودن خداست.

وفی کلّ شیءٍ له آیهٌ تدلّ علیّ انه واحد