

عشق و مستی در شعر ابن فارض و حافظ*

دکتر سعید زهره‌وند

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان

چکیده

ابن‌فارض و حافظ در فرهنگ مصر و ایران جایگاهی مشابه دارند. ویژگی‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی روزگارشان همانند بوده است. هر دو به مشرب عشق و مستی و نیز اندیشه‌های وحدت‌وجودی ابن عربی متمایل بودند. در نقد فرد و اجتماع کوشیده و شیوه‌ای ملامتی داشته‌اند و... این همدلی‌ها، هم‌زبانی حافظ با ابن‌فارض را در ابعاد فکری-ادبی به دنبال داشته است.

ازجمله، چنان‌که از قراین برمی‌آید ابن‌فارض و حافظ، جهان‌بینی، عرفان و سلوک اجتماعی و فردی خود را بر شالوده‌ی عشق بنانهادند و از شرب مدام سخن گفته‌اند به‌گونه‌ای که در باور آن‌ها عشق - عموماً یا خصوصاً - مهم‌ترین موضوع هستی‌شناسی، مبدأ و معادشناسی، انسان‌شناسی و بزرگ‌ترین انگیزه برای تعالی آدمی است. در مقاله‌ی حاضر با مقدمه‌ای درباره‌ی اسباب آشنایی حافظ با ابن‌فارض، دیدگاه آن‌ها را درباره‌ی حقیقت عشق و مستی، منشأ حسی و ماورائی عشق، اوصاف و اقتضاهای عشق، دشواری‌های طریق عشق و اسباب آن، ارزش عشق، ادعای عاشقی، نشانه‌های عشق، مراتب عشق، نسبت عقل و عشق، ویژگی‌های عاشق (ازجمله: مستی)، با روش توصیفی - تطبیقی بررسی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: ابن‌فارض، حافظ، عشق، مستی، عرفان، ادبیات تطبیقی.

۱. پیشگفتار

ادبیات تطبیقی^۱ یا «ادبیات همگانی» علمی است که از مطالعه و مقایسه میان آثاری ادبی در حوزه‌های فرهنگی-زبانی گوناگون سخن می‌گوید و موضوع آن آثار برجسته‌ای است که در میان ملل مختلف یا متأثر از هم بوده‌اند یا قابلیت سنجش با یکدیگر را دارند. در فرهنگ ایران و مصر به لحاظ انگیزه‌های دینی و داد و ستدهای فرهنگی و علمی از دیرباز پیوندهای آشکار و نهانی برقرار بوده‌است، وجود دوشخصیت بزرگ چون «عمر بن الحسین بن علی بن المرشد بن علی شرف الدین أبو حفص الحموی» مشهور به «ابن فارض» (۵۷۶-۶۳۲هـ.ق) و «خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی» (۷۲۶-۷۹۲هـ.ق) که هم به لحاظ ویژگی‌های فردی و شرایط تاریخی-اجتماعی و هم به سبب بسیاری شباهت‌ها که در اندیشه و شعر آن دو به چشم می‌خورد، قابل مقایسه و تطبیق هستند.

اندیشه و شعر ابن فارض، دارای چند ویژگی مهم است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. ابن فارض شاعر عشق است و عشق در مرکز اندیشه و شعر او قرار دارد. او را سلطان العاشقین خوانده‌اند. (الفاخوری، ۱۳۶۸: ۵۱۸) سیری اجمالی در دیوان او نشان می‌دهد که وی باید عشق را در همه‌ی مراتب آن تجربه کرده باشد. شعر ابن فارض منشأ سه برداشت کلی شده‌است: برخی عشق مجازی را پر رنگ دیده‌اند و با افسانه پردازی درباره‌ی تجربه‌های عشق انسانی او، ابیات مربوط را تأویل کرده‌اند. (حلمی، ۱۹۷۱: ۱۵۶) کسانی مانند سعید فرغانی، عبدالرزاق کاشانی و عبدالغنی نابلسی همه‌ی اشعار او را عرفانی دانسته‌اند و گروه سوم با اعتقاد به وجود هر دو سوپه‌ی عشق انسانی و عرفانی در دیوان ابن فارض، برای رفع تناقض قائل به دو دوره‌ی پیش و پس از تحول روحی او شده‌اند. (ذکاو، ۱۳۶۵).

۲. در نزد ابن فارض بینش «وحدت شهودی» بر اندیشه‌ی وحدت‌گرایانه‌ای که ابن عربی در «وجود» می‌دید غلبه دارد. با آن که گاه و بی‌گاه در دیوانش، شواهدی یافت می‌شود که بر نظریه‌ی وحدت وجودی قابل تأویل است، او میان هستی مطلق معشوق و موجودیت مقید عاشق تفاوت و تنویتی می‌دید که از آن به «شفع وجود» و «ثنویة الوجود» یاد کرده است.

¹. comparative literature

۳. زیبایی پرستی و جمال دوستی ویژگی دیگر شعر و اندیشه‌ی ابن فارض است. او تحت تأثیر اندیشه‌های نو افلاطونی زیبایی را انگیزه‌ی عشق دانسته و چون افلاطون زیبایی‌های جهان را ناشی از منشائی ماورای به شمار آورده است.

۴. در شعر و اندیشه‌ی ابن فارض رگه‌هایی فلسفی نیز وجود دارد و در میان انبوه مضامین عرفانی، پاره‌ای اندک از مسائل اجتماعی و اخلاقی نیز مجال ظهور یافته است. (ذکاو، ۱۳۷۳: ۱۲۷) ابن فارض بی آن که درصدد سامان دهی به نظامی فکری- فلسفی باشد، از مسائلی چون معرفت و درجات آن، هستی‌شناسی، توحید، چگونگی خلق جهان و مانند آن سخن گفته است. بسیاری او را در روش فلسفی متأثر از نوافلاطونیان، (حلمی، ۱۹۷۱: ۳۶۶) فلوطین و حکمای یهودی یا مسیحی دانسته‌اند.

۵. شعر برای ابن فارض جنبه‌ی ابزاری دارد و برای کشیدن بار مفاهیم عرفانی و هیجانان عاشقانه‌ی او به کار رفته است. از این رو، پاره‌ای اوقات هنجارهای سنتی شعر نقض می‌شود (الفاخوری، ۱۳۶۸: ۵۲۰) و آن را دچار بی‌مبالاتی‌هایی می‌کند که زیر فشار هیجانان روحی ناگزیر می‌نماید. با این همه، رعایت موسیقی شعری، گزینش واژگان هماهنگ و خوش‌تراش، وجود اشارات و تلمیحات بسیار، نمادپردازی‌های عارفانه، توصیف‌های طبیعی و جاندار، کنش‌مندی و ایجاد پویایی از راه کثرت قسم، استفهام، امر، تعجب و خطاب، در کنار بسیاری تصویرهای بکر و شاعرانه‌ای که به صورت طبیعی در شعر ابن فارض مجال بروز یافته است، شعر او را لطیف، خواندنی و ارجمند ساخته است. (فروخ، ۱۹۷۲: ۵۲۱)

برای آشنایی مختصر و مقایسه‌ی شعر و اندیشه‌ی حافظ با ابن فارض، مهم‌ترین ویژگی‌های شعر و اندیشه‌ی حافظ را به اختصار یادآور می‌شویم:

۱. عرفان حافظ، مبتنی بر عشق و مستی است و ماهیت ضد خودبینی و خودپرستی دارد. او با نمادهایی چون باده، جام جم، میخانه، خرابات و مانند آن درصدد است تا راهی به «بیخودی» و مستی بگشاید و فارغ از عجب و ریا در معشوق فانی و به او باقی شود.

۲. در عرفان او گاه «ندیم و مطرب و ساقی» رنگ یکرنگی می‌پذیرند، با این همه وحدت حقیقی میان عاشق و معشوق نا ممکن و دست نیافتنی است.

۳. حافظ در عرفان بر کشش و مدد «فیض روح القدس» تأکید دارد و در پاره‌ای از تجارب عارفانه، خود از ربودگان به شمار می‌آید، با این همه معتقد است که اولاً معرفت استعدادی فطری است و با فراهم آمدن شرایط «دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد». ثانیاً در نظر او وجود درد و کوشش در راه این دردمندی، برای سلوک معنوی شرطی بایسته است.

۴. حافظ، جمال پرستی، عشق ورزی، معرفت‌اندیشی، اصلاح‌گری و نقادی خود را در بیانی شیوا، خیال‌انگیز، تأثیر گذار و پویا ارائه کرده است و شعرش را با طنزآفرینی، نمادپردازی و صنعت‌گری‌های استادانه چون شرابی خوشگوار در کام جان مخاطبانش ریخته است.

در مقایسه‌ی میان شعر و اندیشه‌ی حافظ و ابن فارض، جست و جوی حلقه‌های اتصال ضرورت دارد. برای این منظور و برای جلوگیری از اطاله‌ی کلام، فهرست وار به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. شعر ابن فارض در بیشتر بلاد اسلامی در مجالس درس علما و حلقه‌های ذکر صوفیان بر سر زبان‌ها بود و همین وضعیت تا زمان حافظ ادامه داشت. (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۱۶۶) از جمله در تذکره‌ی «هزار مزار» (شد الأزار فی حط الأوزار عن زوار المزار) در ترجمه‌ی احوال حاج «علی عصار» به این نکته بر می‌خوریم که مولف نقل می‌کند: «روزی در مجلس مولانا قوام الدین او را دیدم در نهایت فرح و شادی؛ و نور از روی او می‌تابید و چند بیت از قصیده‌ی ابن فارض می‌خواند.» (همان) با توجه به آن که حافظ نزد قوام الدین عبدالم... قرآن آموخته بود، می‌توان حدس زد در مجلس او به سبب معاشرت با کسی چون حاج علی عصار با شعر ابن فارض نیز آشنا شده باشد.

۲. شاید برخی از مشابهت‌های حافظ و ابن فارض ناشی از آن باشد که ابن فارض بی واسطه و حافظ به واسطه‌ی شارحان بزرگی چون صدرالدین قونیوی، عبدالرزاق کاشانی، مؤیدالدین جندی و مانند آنها، به نوعی با افکار ابن عربی آشنایی و نزدیکی یافته بودند. این آشنایی

چندان غریب نیست زیرا بیشتر صوفیه در سده‌های هفتم و هشتم قمری در بُعد علمی تحت تعلیم و تربیت مکتب ابن عربی بودند. (همایی، ۱۳۷۲: ۴۵)

۳. از آنجا که از سوی، جامع دیوان حافظ، یکی از اشتغالات خواجه را «تجسس دواوین عرب» دانسته‌است و از طرفی دیوان کم حجم ابن فارض نیز شهرتی آشکار داشته است، احتمال مطالعه‌ی دیوان ابن فارض از سوی حافظ دور از ذهن نیست. این احتمال شاید فاقد سند تاریخی معتبر باشد، اما با توجه به شواهد درون متنی می‌توان مدعی چنین فرضی گردید. به ویژه که شعر ابن فارض انباشته از معانی لطیف و مضامین بلندی است که از چشم حافظ کنجکاو و جست و جوگر نمی‌توانسته دور بماند.

۴. دکتر زرین کوب آشنایی حافظ با آثار فخرالدین عراقی را یکی دیگر از حلقه‌های پیوندی می‌داند که حافظ را به ابن فارض مربوط می‌سازد (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۸۸) و می‌نویسد: «با توجهی که حافظ به سخن عراقی نشان می‌دهد و با تضمین‌گونه‌ای که از قصیده‌ی برده‌ی بوسیری دارد، آشنایی او را با ادب ابن فارض که مربوط به محیط عرفان و ادب روم و مصر است نباید غریب شمرد.» (همان، ۶۴)

۵. دکتر زرین کوب به نکته‌ی درخور اهمیت دیگری هم اشاره می‌کند و می‌نویسد: «... ارتباط امیر مبارز با خلیفه‌ی پوشالی عباسی در مصر نیز ممکن است یک چند تا اندازه‌ای موجب پدید آمدن روابط معنوی و رفت و آمدهای میان فارس و مصر شده باشد.» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۶۴) این گونه روابط که در روزگار شاه شیخ ابو اسحاق اینجو نیز وجود داشت، (اقبال، ۱۳۶۶: ۴۲۵) ممکن است دلیلی دیگر بر شباهت‌های فرهنگی و احتمال برخی همسانی‌ها باشد.

۶. آخرین و مهم‌ترین سبب برای نشان دادن پیوند میان حافظ و ابن فارض شباهت‌های بسیاری است که در صورت و معنای شعر این دو مجال ظهور یافته است. برای نمونه به دو نکته بسنده می‌کنیم:

۱. شباهت‌های محتوایی زیادی در زندگی، شخصیت و جامعه‌ی عصر ابن فارض و حافظ وجود دارد: وجود بحران‌های سیاسی و اجتماعی مقارن با جنگ‌های صلیبی و نزاع میان جانشینان صلاح الدین ایوبی در مصر و وضعیت اسف‌بار فارس پس از حمله‌ی تاتارها و تسلط ایلخانان، تعصب و خشک‌اندیشی اهل ظاهر و نقد و ستیز روشن‌ضمیرانی چون ابن فارض و حافظ با آنها، شباهت در تحصیلات و آموزش‌های دینی و قرآنی هر دو، (به ویژه که هم ابن فارض و هم حافظ با قرآن و علوم قرآنی و تفسیر، اُنسی تمام داشتند و از دولت قرآن به مدارج عالی رسیدند.) همسانی در اعتقادات مذهبی و موضع ارادت آمیز یکسان‌شان نسبت به امام علی(ع)، مسلک عشق و مستی و سایه‌ی گسترده‌ای که این اندیشه بر دیگر افکار و اعمال ابن فارض و حافظ داشت، توجه آشکار به اندیشه‌های ملامتیان و بسیاری مفاهیم دیگر چون جمال‌پرستی، وحدت وجود، وحدت شهود، اخلاق، نداشتن سرسپردگی خانقاهی و مانند اینها.

۲. شباهت‌های صوری هم بسیارند. چه در حوزه‌ی واژگان ویژه، چه در قلمرو خیال و تصویر سازی یا مضمون پردازی. برای نمونه:

لقلت لعشاق الملاحاة: أقبلوا إلیها، علی رأیی، و عن غیرها و لو

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۳۷)

مصلحت دید من آن است که یارن همه کار بگذارند و خم طره‌ی یاری گیرند

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۲۵)

و فی قطعی اللّاحی علیک، و لات حین فیک جدال، کان وجهک حجّتی

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۴۰)

برغم مدعیانی که منع عشق کنند جمال چهره‌ی تو حجت موجه ماست

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۸)

لها البدر کأس، و هی شمس، یدیرها هلال، و کم یبدو إذا مزجت نجم

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۰)

چو آفتاب می از مشرق پیاله بر آید ز باغ عارض ساقی هزار لاله بر آید
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۵۷)

پس از این مقدمه‌ی کوتاه برآئیم تا نظرگاه ابن فارض و حافظ را پیرامون عشق و مستی، ذیل چند عنوان کلی مقایسه و بررسی کنیم:

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۲-۱. حقیقت عشق

آنان که درباره‌ی حقیقت عشق کاویده‌اند و پس از استغراق در دریای تحقیق، آن را درّی نهران در صدف جان دیده‌اند (عین القضاة، بی‌تا: ۹۸) دریافته‌اند که «حقیقت عشق، حکایت را نشاید.» (عبادی، ۱۳۶۸: ۱۷۳)؛ زیرا نشان عشق از دیده‌ی عقل محبوب است و از دسترس دانش بشری دور. ابن فارض و حافظ به این عجز اعترافی روشن بینانه دارند:

و أمسک، عجزاً، عن أمور كثيرة بنطقی لن تحصی، و لو قلت قلت

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۴۹)

حافظ نیز ضمن آن که راه عشق را بی‌پایانی می‌داند و بر آن است که «در ره عشق کسی به یقین محرم راز نیست» و «هرکس بر حسب فکر گمانی دارد»، از تعریف ناپذیری عشق سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

قلم را آن زبان نبود که سرعشق گوید باز و رای حد تقریر است شرح آرزومندی

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۹۶)

ابن فارض دلیل این رازوارگی را در خمریه بازگفته؛ چنان که عشق را چون جانی دانسته است که در سینه‌ی خردمندان مخفی است:

و لم یبق منها الدهر غیر حشاشة، كأنّ خفاها، فی صدور النّهی، کتم

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۰)

درست چونان حافظ که او نیز عشق را معمایی می‌داند که «شرح و بیان ندارد» و سنایی وار آن را امری قدسی و آسمانی می‌شناسد که راهش ورای نه فلک است و آدمی از دست یافتن به تمامت آن ناتوان:

عجب علمی است علم هیأت عشق که چرخ هشتمش هفتم زمین است
(حافظ، ۱۳۶۷: ۴۰)

۲-۲. منشا عشق

در بررسی منشا عشق آرای بسیاری مطرح است. برخی عشق را حاصل اراده‌ی ازلی، بعضی آن را نتیجه‌ی تاثیر ستارگان و عده‌ای نیز آن را امری مکتسب می‌دانند؛ یعنی اجمالاً عشق سه منشا حسی، الهی و ماورایی دارد. ابن فارض و حافظ هر سه منشا را برای عشق در نظر می‌گیرند:

۲-۲-۱. منشا حسی: در عشق‌های زمینی عشق از راه قوای حسی، چشم و گوش و شامه و مانند آن در دل عاشق انفعالی عاشقانه به وجود می‌آورد. بسیاری از داستان‌های عاشقانه در فرهنگ تازی و پارسی، عشق از چنین سرچشمه‌هایی ناشی می‌شود.

دکتر محمد مصطفی حلمی، شعر ابن فارض را از حیث اشتغال بر عشق انسانی، یا حب الهی به سه دسته تقسیم می‌کند و بر آن می‌شود که شعر او یا متضمن عشق انسانی است یا در بردارنده‌ی حب الهی یا میانه‌ی آن دو. (حلمی، ۱۹۷۱: ۶۴)

ابیات زیر در دیوان ابن فارض نشانی از عشق انسانی دارد. او می‌گوید:

و لَمَّا تَلَّاقِنَا عِشَاءَ، وَ ضَمَّنَا سِوَاءَ سَبِيلِي دَارَهَا وَ خِيَامِي
و مَلْنَا كَذَا شَيْئًا عَنِ الْحَيِّ، حَيْثُ لَا رَقِيبَ، وَ لَا وَاشَ بَزُورِ كَلَامِ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۶۵)

یا آن جا که سرمست از بوی عطف دامن معشوق، درمان خویش را در شراب سرخ رخسار او می‌بیند، (ابن فارض، ۱۹۸۷: ۱۱۷) عشقی انسانی را توصیف کرده است.

از این سو برخی حافظ پژوهان نیز معتقدند خواجه‌ی شیراز هر دو گونه عشق را (انسانی و الهی) آزموده است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۷۹-۱۸۶) عده‌ای نیز برای او قایل به سه نوع عشق شده‌اند و علاوه بر عشق انسانی و عرفانی از عشق آرمانی نیز سخن گفته‌اند. (اسلامی ندوشن، ۱۳۶۸: ۸۲-۸۳) آقای خرمشاهی عشق ادبی را سویی‌ی دیگری از عشق در نزد حافظ می‌داند. غرض آن که با فرض مجازی دانستن عشق حافظ می‌توان از انگیزه‌های حسی نیز سخن به میان آورد و آن را منشأ عشق تلقی کرد. حافظ در مواردی منشأ عشق را دیدن و نظر کردن می‌داند:

از راه نظر مرغ دلم گشت هواگیر ای دیده نگه کن که به دام که در افتاد

(حافظ، ۱۳۶۷: ۷۵)

و همانند ابن فارض از بوی خوش یار سرمست می‌شود: «گفتم که بوی زلفت گمراه عالمم گردد»

در نظر هر دو شاعر منشأ اصلی عشق جمال و زیبایی معشوق است:

إلی عشقک الجمال دعاه فالی هجره، تری من دعاکا

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۵۸)

عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت فتنه انگیز جهان غمزه‌ی جادوی تو بود

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۴۲)

اگرچه هر دو پا فراتر می‌گذارند و چیزی را ورای حسن، منشأ و انگیزه‌ی عشق می‌دانند:

و معنی وراء الحسن فیک شهدته به دق ادراک عین بصیرتی

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۳)

لطیفه ای است نهانی که عشق از آن خیزد که نام آن نه لب لعل و خط زنگاری است

(حافظ، ۱۳۶۷: ۴۷)

خواجه از این لطیفه‌ی نهانی با تعبیر «آن» یاد می‌کند و می‌گوید: «بنده‌ی طلعت آن باش

که آنی دارد» (حافظ، ۱۳۶۷: ۸۵)

گذشته از زیبایی، حسن خلق و سیرت نیکو هم انگیزه‌ی عشق است تا بتوانی «صید آن شاهد مطبوع شمایل باشی»:

فدوی المحاسن لاتحصی محاسنه و بارع الأئس لا أعدم به أنسا
(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۷۷)

دل داده ام بیاری شوخی، کشی، نگاری مرضیه السجایا محمودة الخصایل
(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۰۶)

ناگفته نماند حافظ و ابن فارض به اقتضای اندیشه‌های عرفانی خود، جهان و جهانیان را مظاهر حق می‌بینند و از این حیث بدان عشق می‌ورزند. ابن فارض به زبان «احدیّت جمع» می‌گوید:
وانظر مرآت حُسنی کی أری جمال وجودی فی شهودی طلیعتی
(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۹۵)

و حافظ بر آن است:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۸)

۲-۲-۲. منشاء الهی و ماورائی: در بحث از منشاء آسمانی عشق نخستین نکته‌ی در خور اهمیت، بررسی اختیاری یا جبری بودن عشق است. برخی چون ابوالحسن دیلمی در عطف الإلف در کنار عشق جبلی و موهوب از عشق مکتسب یا اختیاری نیز سخن گفته‌اند. (مدی، ۱۳۷۱: ۳۵) خواجه نصیر هم محبت کسبی را خاص انسان می‌داند و برای آن سه سبب لذت جویی، منفعت طلبی و مشاکله‌ی جوهر را بر می‌شمرد. (طوسی، ۱۳۶۰: ۷۰) اما بسیاری از محققان به ویژه اهل عرفان، عشق را غیر اختیاری می‌دانند و به قول احمد غزالی: «عشق جبری است که در او هیچ کسب را راه نیست به هیچ سبیل، لاجرم احکام او نیز همه جبر است...» (غزالی، بی‌تا: ۱۹۸) از معروف کرخی نیز در باره‌ی محبت پرسیدند گفت: «المحبة لیست من تعلیم الخلق انما هی من مواهب الحق و فضله.» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۵)

به هر روی، با مرور اجمالی آرای حکیمان و عارفان، در خواهیم یافت اعتقاد به جبری بودن عشق نظری حداکثری است. عشق جبری همان است که در ازل و در دیوان قسمت، بی حضور عاشق رقم می‌خورد و با عشق موهوب که ثمره‌ی ایمان و نتیجه‌ی سلوک است فرق می‌کند و از آن مجذوبان سالک است نه سالکان مجذوب. ابن فارض و حافظ آشکارا اکتساب را مردود می‌دانند و از جبلی بودن عشق سخن می‌گویند:

فقلت هواها لا بسمع و ناظر ولا باکتساب و اجتلاب جبلة

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۶۱)

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرت

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۱۰)

مضامین مشترک در این میان بسیارند. ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۲-۲-۱. ازلیت عشق:

منحت ولاها یوم لا یوم قبل أن بدت لی عند العهد فی عقد بیعتی

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۶۱)

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهریریک عهد و یک میثاق بود

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۳۹)

۲-۲-۲. قدیم بودن عشق:

ارانی ما أولیته خیر قنیة قدیم ولاتی فیک من شر فتیة

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۱)

حافظ گمشده را با غمت ای جان عزیز اتحادی است که از عهد قدیم افتاده ست

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۷۶)

شربنا علی ذکر الحیب مدامة سکرنا بها من قبل أن یخلق الکرم

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۰)

نبود چنگ و رباب و نبید و عود که بود گل وجود من آغشته‌ی گلاب و نبید
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۶۰)

۲-۲-۳. تقدم آفرینش عشق بر همه‌ی هستی:

تقدم کلالکائنات حدیثها قدیماً و لا شکل هُناک و لا رسمُ
(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۲)

- نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۴)

پیوند میان عشق و عهد الست را ظاهراً نخستین بار «جنید بغدادی» ابراز داشت آنجا که گفت:
«حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که أَلست بریکم؟ همه‌ی ارواح مستغرق لذت
آن خطاب شدند، چون در این عالم سماع شنوند در حرکت و اضطراب آیند.» (عطار، ۱۳۸۳:
۴۴۶) اما پس از او کسان دیگری چون روزبهان بقلی بر این نظریه تأکید ورزیده‌اند: «... آنجا
که گفت الست بریکم. پس بر ربوبیت او شهادت دادند و خدای سبحانه عهد عشق را با آنان
پیمان بست...» (روزبهان، بی‌تا: ۷۳) این ارتباط از نظر ابن فارض و حافظ نیز دور نمانده
است:

و سابق عهدٍ لم یحُلْ مُذْ عهدتُهُ و لاحقٍ عقدٍ، جَلَّ عن حلِّ فترَةٍ
(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۳)

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به پیمان‌ه کشی شهره شدم روز الست
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۹)

ناگفته نگذاریم همان طور که عین القضاة وجود مناسبت میان عاشق و معشوق را لازمه‌ی
انگیزش عشق می‌داند (عین القضاة، بی‌تا: ۴۴-۴۵) و بعدها جامی نیز در بیان اسباب
پنجگانه‌ی محبت، از «تعارف و سنخیت» بین المتحابین و اعتدال درجه‌ی مزاج‌ها سخن

می‌گوید، (جامی، بی‌تا: ۱۲۰-۱۲۲) ابن فارض و حافظ نیز قائل به چنین سنخیتی هستند. ابن فارض در جایی با اشاره به عشق آدم (ع) و حوا می‌گوید:

وَكَانَ ابْتِدَاءَ حُبِّ الْمَظَاهِرِ بَعْضَهَا لِبَعْضٍ وَ لَا ضِدَّ يُصَدُّ بِبَعْضَةٍ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۷۰)

یعنی از آنجا که میان جزء و کل مابینتی نیست تا مانع ظهور حکم مناسبت شود، پس میان آدم و حوا بدون وجود مانعی چون «بغضه» که عدم مناسبت است، عشق آشکار گردید. (فرغانی، ۱۳۵۷: ۲۶۵) حافظ نیز از چنین مناسبتی را با لفظ «آشنایی» تعبیر می‌کند:

همه شب در این امیدم که نسیم صبحگاهی به پیام آشنایان بنوازد آشنا را

(حافظ، ۱۳۶۷: ۷)

حافظ با آن که جذبه و کشش را مبنای راستین عشق به شمار می‌آورد، در مواضعی چند به کوشش ارادی و مختارانه‌ی عاشق در جهت «کسب فضیلت» عشق اشاره می‌کند و می‌گوید: «تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول / آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل» (همان: ۲۰۶)

۲-۳. اوصاف و اقتضات عشق

عشق در نزد عارفان دارای اوصاف و مقتضیاتی چند است و هرکس به اقتضای حال و مقام خود از آن سخن گفته است. ابن فارض و حافظ در این باره به اختصار بر آن هستند که: ۲-۳-۱. مهم‌ترین وصف عشق ازلیت و ابدیت آن است، اهل عرفان عشق را صفتی از صفات حق - سبحانه و تعالی - می‌دانند که چون ذات او هم قدیم‌اند و هم لم‌یزلی. (روزبهان بقلی، ۱۳۶۶: ۱۳۸) احمد غزالی با بیانی تمثیلی می‌گوید: مرغی که از شاخ ازل برخاسته و دانه و آبش از آن سوی عالم حدثان است، جز بر نشیمن ابد کجا می‌تواند آشیان ساخت و «نزلی که در ازل افکنند جز در ابد چون استیفا توان کرد؟» (غزالی، بی‌تا: ۱۶۳) همین وصف را ابن فارض و حافظ به تکرار در شعر خود یادآور شده‌اند و چه نزدیک و هم‌زبان سخن گفته‌اند: «وَلَا قَبْلَهَا قَبْلَ وَلَا بَعْدَهَا / وَ قَبْلِيَّةَ الْأَبْعَادِ فَهِيَ لَهَا حَتْمٌ» (ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۲)

حافظ هم به زبانی دیگر می‌گوید:

ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست هرچه آغاز ندارد نپذیرد انجام

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۰۸)

یا آنجا که ابن فارض از دوام عشق تا فرسودگی و پوسیدگی استخوانهایش سخن می‌گوید:

و عندی منها نشوةٌ قبل نشوتی معی ابدًا تبقی وإن بلی العظمُ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۳)

حافظ نیز همین مضمون را یادآور می‌شود:

اگر پوسیده گردد استخوانم نگرده مهرت از جانم فراموش

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۹۰)

۲-۳-۲. عشق هم راز آفرینش و هم مبنای آن است و اهل معرفت ذات باری تعالی و تقدس را آن شاهد حجله نشینی می‌دانند که خود پیش از آفریدن کائنات هم معشوق بود و هم عاشق؛ خواست تا گنج پنهان خود را آشکار سازد و لمحهای از جمال مطلق خود برملا کند، از این رو آفرینش خلق را آیینی ظهور خود گردانید و:

«ز هر آیینهای بنمود رویی به هر جا خاست از وی گفت و گویی»

(جامی[هفت]، ۱۳۶۶: ۵۹۲)

با «حرکتی حبّی» عالم در عینیت خود پدیدار گشت و محبت اصل ایجاد خلاق و سبب ابدای حقایق شد، چنان که اگر این عشق نبود عالم و هرچه در اوست در کتم عدم باقی می‌ماند. ابن فارض می‌گوید:

و قامت بها الأشياءُ ثمَّ لحكمةٍ بِهَا احتجبت عن كلِّ من لا له فهمُ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۲)

حافظ هم ناظر بر همین اصل عرفانی است که می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۰۳)

۲-۳-۳. عشق با اطلاق ذاتی خود در همه‌ی موجودات «ساری است و ناگزیر بر همه‌ی اشیاء است و کیف ینکرُ العشقُ وما فی الوجود؟ الا هو ولولا مظهر و مظهر فمن الحبّ ظَهَرَ و الحبُّ سارفيه، بل هو الحبُّ کلُّه» (عراقی، ۱۳۶۶: ۳۹۱) جامی در بیان مقصود عراقی سریان عشق در همه‌ی موجودات را عبارت از همین عموم تجلی عشق در جملگی کائنات می‌داند و می‌گوید: عشق اول به شوون ذاتیه‌ی خود بر خود تجلی کرد اعیان ثابت‌ه... متعین شدند و ثانیاً منضیغ به احکام و آثار اعیان ثابت‌ه در عین ظاهر گشت، موجودات خارجی ظاهر شدند و مراد به سریان وی در همه عموم تجلی اوست بر موجودات...» (جامی [اشعه]، بی تا: ۶۴)

ابن فارض در ابیاتی از تائیه‌ی کبری از سریان عشق سخن می‌گوید و عشق دلدادگان و معشوقانی چون لیلی و مجنون، لبنی و قیس، عزة و کثیر و مانند آنها را ناشی از سریان عشق می‌داند:

و فی مرّةٍ «لبنی» و اُخری «لبنیة» و «أونّة» تُدعی بـ«عزة» عزت...
تجلّیتُ فیهم ظاهراً و احتجبت با طناً فاعجب لکشفِ بسُترتِ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۷۰-۷۱)

در این ابیات ابن فارض عشق را در هر دو جنبه‌ی عاشقی و معشوقی‌اش در ظاهر و باطن همه‌ی مظاهر ساری و جاری می‌بیند:

فإن ذُکرتُ فی الحیّ اصبحَ أهلهُ نساوی و لا عارٌ علیهم و لا إثمٌ

(همان، ۱۴۰)

حافظ نیز همه‌ی عوالم را از جن و انس و جماد و نبات، آینه‌گردان تجلی و طفیل هستی عشق می‌داند:

به‌بوی زلف و رخت می‌روند و می‌آیند صبا به غالیه سایبی و گل به جلوه‌گری

(حافظ، ۱۳۶۷: ۳۰۴)

با این همه حافظ عشق را در معنای اخص آن که عبارت از امانت الهی است ویژه‌ی انسان می‌داند:

جلوه‌ای کرد درخت دیدم ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(همان: ۱۰۳)

۲-۳-۴. عشق، سهل و ممتنع است؛ در بدایت عشق‌اند عاشق مبتدی به حسب فکر خویش خیالی می‌پزد و می‌پندارند به گوهر مقصود رسیده‌است، حال آن که چون عشق به کمال برسد، خطیری و خطر آن آشکارتر روی خواهد نمود. ابن فارض پندار عاشق را در آغاز بر تمتع از وصال استوار می‌داند:

و من يتحرشُ بالجمالِ إلى الردى أرى نفسه من أنفُسِ العيشِ رُدَّتْ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۲)

همان طور که حافظ نیز آسان‌نمایی عشق را به تکرار باز نموده‌است «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها» و گفته:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بر دم گوهر مقصود ندانستم که این دریا چه موج خون فشان دارد

(حافظ، ۱۳۶۷: ۸۱)

اما هر دو کمال و پختگی عشق را در شدايد و بلاهایی می‌دانند که مقتضی غیرت عشق است. حقیقت عشق با بلا در آمیخته است. ابن فارض ضمن آن که غم عشق را به جان می‌خرد و آن را نعمتی ارجمند می‌شمارد، می‌گوید:

نَعْمٌ وَ تَبَارِيحُ الصَّبَابَةِ إِنْ عَدَّتْ عَلَيَّ مِنَ النِّعْمَاءِ فِي الْحُبِّ عَدَّتْ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۰)

یا در جایی دیگر می‌گوید: اگر کسی تصور کند در راه عشق نباید درد و رنجی ببیند، از ورود به جرگه‌ی عاشقان راستین باز داشته می‌شود:

وَنَفْسٌ تَرَى فِي الْحُبِّ أَنْ لَا تُرَى عَنَّا مَتَى مَا تَصَدَّتْ لِلصَّبَابَةِ صُدَّتْ

(همان: ۵۲)

و به مدعیان می‌گوید:

و عُشٌ خَالِيًا فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عِنَّا و أَوْلُهُ سُقْمٌ و آخِرُهُ قَتْلٌ

(همان: ۱۳۴)

حافظ نیز از پیوند وثیق عشق و بلاکشی بسیار سخن گفته و به صد زبان فریاد زده است:

فراز و نشیب بیابان عشق دام بلاست کجاست شیر دلی کز بلا نپرهیزد

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۰۵)

از این رو، هر دو نازپروردگی را منافی طریق عشق می‌دانند؛ ابن فارض می‌گوید:

و ما ظفرت بالوود روح مُراحته ولا بالولا نفس صفا العیش و دت

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۳۱)

یا در جایی با بیانی تمثیلی نوش عسل را بی نیش زنبور ناممکن می‌داند و می‌گوید:

فَمَنْ لَمْ يَمُتْ فِي حَبِّهِ لَمْ يَعِشْ بِهِ و دُونَ اجْتِنَاءِ النَّحْلِ مَا جَنَّتِ النَّحْلُ

(همان: ۱۳۴)

حافظ ضمن آن که خود مرحبا گوی بلای حبیب است، عاشقی را با بلاکشی تعریف

می‌کند و می‌گوید:

نازپرورده تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه‌ی رندان بلاکش باشد

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۰۸)

آشکار است که این همه بلاجویی از سر اضطرار نیست، بلکه عاشق راستین محنت را نعمت

می‌داند و او را به حای شکایت به شکر و سپاس وامی‌دارد:

و كُلُّ أَدَى فِي الْحُبِّ مِنْكَ إِذَا بَدَا جَعَلْتُ لَهُ شُكْرِي كَانِ شَكِيَّتِي...

و مِنْكَ شِقَائِي بَلْ بَلَائِي مَنْتَ وَ فَيْكَ لِبَاسِ الْبُؤْسِ أَسْبَغُ نِعْمَةَ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۰-۵۱)

حافظ نیز منت‌پذیر جور معشوق است و شکایت بردن به غیر را ناکسی می‌داند:

آشنایان ره عشق گرم خون بخورند ناکسم گر به شکایت سوی بیگانه روم

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۴۲)

۲-۳-۵. عشق چون هر گوهر نفیسی دزدان و راهزنان بسیار دارد و آفات و خطرات بسیار آن را تهدید می‌کند و سببی دیگر بر دشواری راه عشق می‌گردد. ابن فارض به وجود این خطرات و البته بی تأثیری آن در عشق خود اشارتی دارد که می‌گوید:

و ما ردَّ وجهی عن سبیلک هولُ ما لقیْتُ و لا ضراءُ فی ذاکَ مَسَّتِ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۱)

حافظ هم به طریقی دیگر یادآور می‌شود که:

طریق عشق طریقی عجب خطرناک است نعوذ بالله اگر ره به مقصدی نبری

(حافظ، ۱۳۶۷: ۳۰۴)

۲-۳-۶. عشق با بدنایمی و خواری توأم است و فرجام آن با جنون رقم خورده‌است. از آنجا که اقتضای عشق بر ازاله‌ی احکام امتیازی است و خواری و بدنایمی نیز زوال چنین احکامی را باعث می‌گردد، لذا عاشق برای رسیدن به کمال عشق ناگزیر از نفی خودی و خودپرستی است. در شیوه‌ی ملامت‌کشی حافظ و ابن فارض نه تنها بدنایمی باهمه‌ی دشواری‌هایش ناپسند نیست، که بسی ارجمند و مایه‌ی اعتبار عاشق نیز هست:

و لو عزَّ فیها الذُّلُّ ما لذَّ لی الهوی و لم تکُ لولا الحُبُّ فی الذُّةِ عزَّتِی

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۸)

حافظ هم با تمثّل به داستان شیخ صنعان عشق را مقتضای بدنایمی می‌داند و می‌گوید:

گر مرید راه عشقی فکر بدنایمی مکن شیخ صنعان خرقه‌رهن‌خانه‌ی خمّار داشت

(حافظ، ۱۳۶۷: ۵۴)

یا با بینشی ملامتی می‌گوید:

از ننگ چه گویی که مرا نام ز ننگ است و ز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نام است

(همان: ۳۴)

به هر روی، عشق عذاب‌الله‌اکبر است و آتش دوزخ‌محبان، عشق خدا باشد. (عین‌القضات،

۱۳۷۳، ۲۳۸) و عشق درد بی‌درمانی است که شفاخواستن از آن ناممکن می‌نماید:

شِفَائِي أَشْفَى بِل قَضَى الْوَجْدُ أَنْ قَضَى وَ بَرْدُ غَلِيلِي وَاحِدٌ حَرٌّ عُلَّتِي

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۴۹)

حافظ هم که معتقد است: «درد عاشق نشود به به مداوای حکیم» ضمن اشاره به بی درمانی درد او چاره را در سوختن و ساختن می‌داند:

حافظ اندر درد او می‌سوز و بی‌درمان بساز زان که درمانی ندارد درد بی آرام دوست

(حافظ، ۱۳۶۷: ۴۴)

۲-۴. فضیلت عشق و هنر عاشقی

شیردلانی که از بلا نمی‌پرهیزند و قدم در راه بی‌کرانه و پر خوف و خطر عشق می‌گذارند پس از تحقق به کمال عاشقی، عشق را گوهری می‌یابند که از «صدف کون و مکان بیرون» است و از قَبَل آن نادره‌ها و شگفتی‌های بسیار روی می‌نماید:

مطرب عشق عجب ساز و نوایی دارد نقش هر پرده که زد راه به جایی دارد

(حافظ، ۱۳۶۷: ۸۴)

این فارض هم می‌گوید:

أفاد اتَّخَذِي حَبِّهَا، لَا تَحَادِنَا نوادر، عن عاد المحيَّين، شدت

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۶۲)

یا:

فأظْهَرَنِي سَقَمَ بِهِ، كُنْتُ خَافِيَا له، وَالْهُوَى يَأْتِي بِكُلِّ غَرِيْبَةٍ

(همان: ۴۹)

عشق به سبب بلعجیبی‌هایش جامع اضداد و معانی مختلف است به گونه‌ای که درد و درمان، اندوه و شادی، ذلت و عزت، حیات و مرگ و مانند آنها یکسره در آن منطوی است. پس از ذکر دشواری‌های عشق بجاست در این مجال فهرست‌وار پاره‌ای از هنرها و فضایل عشق را از دیدگاه ابن فارض و حافظ برمی‌شمریم:

۲-۴-۱. عشق «فن شریفی» است که دارنده‌ی خویش را بر جمله‌ی عالمیان برتری می‌بخشد و به عظمت می‌رساند:

فما عالم إلاّ بفضلی عالم ولا ناطق فی الّکون إلاّ بمدحتی
(همان: ۷۸)

حافظ هم ضمن آن که می‌گوید:

عشق می‌ورزم و امید که این فن شریف چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۵۳)

عشق‌ورزی را برترین هنر می‌داند:

ناصحم گفت که جز غم‌چه هنر دارد عشق برو ای خواجه عاقل هنری بهتر از این
(همان: ۲۷۲)

۲-۴-۲. عشق و مستی، مایه‌ی حیات است. ابن فارض می‌گوید:

و لو نضحوا منها ثری قبر میّت، لعادت الیه الرّوح، و انتعش الجسّم
(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۱)

حافظ نیز در چند جا معشوق و سایه‌ی لطف او را حیات بخش دانسته‌است:

سایه قد تو بر قالبم ای عیسی دم عکس روحی ست که بر عظم‌رمیم افتادست
(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۷)

۲-۴-۳. عشق کیمیایی است که مس وجود آدمی را زر می‌کند و مایه‌ی ریح عظیم است. ابن فارض تلف کردن عمر خود را در راه عشق سودی بزرگ می‌شمارد و می‌گوید:

لعمری و إن أتلفت عمری بحبّها ریح و إن أبلت حشای أبلت
(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۸)

همان‌طور که حافظ نیز از سودآفرینی عشق با تعبیر «کیمیای عشق» سخن می‌گوید:

از کیمیای مهر تو زرگشت روی من آری به یمن لطف شما خاک زر شود
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۵۳)

۲-۴-۴. عشق شادی آفرین و طرب افزاست:

و یطرب من لم یدرها، عند ذکرها کمشتاق نعم، کَلَمَّا ذکرت نعم

(همان: ۱۴۲)

یا:

و إن خطرت يوماً علی خاطر امرئ أقامت به الأفراح، و ارتحل الهمُّ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۱)

حافظ نیز چون ابن فارض بر آن است که باده‌ی عشق «فراغت آرد و اندیشه‌ی خطا ببرد» از این رو می‌گوید:

قدح مگیر چو حافظ مگر به ناله چنگ که بسته‌اند بر ابریشم طرب دل شاد

(حافظ، ۱۳۶۷: ۷۰)

همچنین عشق را سرمایه‌ی خوشی وقت دانسته و گفته است:

هرگه که دل به عشق‌دهی خوش دمی بود در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست

(همان: ۵۱)

۲-۴-۵. عشق افزون بر آن که سبب شادی و خرمی است، مایه‌ی صفای باطن و تهذیب نفس

نیز هست. ابن فارض شراب عشق را چنین وصف می‌کند:

تَهذَّبُ أخلاق النَّدامی، فیهتدی بها لطریق العزم، من لا له عزم

و یکرم من لم یعرف الجود کفّه و یحلم، عند الغیظ، من لا له حلم

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۱-۱۴۲)

شراب محبت چنان است که حریفان را از صفات ناپسند می‌رهاند و سست عنصران را ثبات عزم، بخیلان را کرم و خشمگینان را بردباری می‌بخشد. حافظ نیز با آگاهی از آن که «نفاق و زرق، صفای دل» نمی‌بخشد، صفای باطن را در عشق می‌جوید:

نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد

(حافظ، ۱۳۶۷: ۹۲)

و در ساقی نامه می گوید:

بیا ساقی آن جام صافی صفت که بر دل گشاید در معرفت
 بده تا صفا در درون آردم دمی از کدورت برون آردم

(همان: ۳۶۵)

۲-۴-۶. عشق به سبب محاسن بسیاری که دارد، باعث زیب سخن گویندگان و واصفان خود می شود و به گفتار ایشان لطافت و موزونی می بخشد. ابن فارض وصف باده‌ی شورآفرین عشق را موجب زیبایی شعر و نثر گوینده‌اش می شمارد و می گوید:

محاسن، تهدی المادحین لوصفها فيحسن فيها منهم التثر و النظم

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۴۲)

حافظ نیز برای آن که «مرغ سخن سرای» معشوق باشد از او عشوه ای می طلبد تا طبع خویش را موزون کند:

نکته ناسنجیده گفتم دلبراً معذور دار عشوه‌ای فرمای تا من طبع را موزون کنم

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۳۵)

۲-۴-۷. عشق علم حقیقی و مایه‌ی بصیرت و معرفت عاشق است. ابن فارض ضمن آن که فارغ از عشق را جاهل می داند معتقد است:

ولی فی الهوی علم، تجلّ صفاته، و من لم یفقه الهوی، فهو فی جهل

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۷۴)

در جایی دیگر عشق را بصیرت آفرین و شنوایی بخش می خواند و می گوید:

و لو جلیت، سرّاً، علی أکمه غدا بصیراً، و من راووقها تسمع الصم

(همان: ۱۴۱)

جامی در شرح این بیت می نویسد: «اگر جلوه داده شود شراب محبت ذاتی بر باطن و سرّ کور مادرزاد... هرآینه بصر بصیرت او بینا شود و بر شهود وحدت در کثرت توانا گردد و در مجالی خلقیه جز وجه حق نبیند... و از صدای صوت صیت امرار شراب محبت بر راووق ریاضات

شاقّه و مجاهدات صادقّه تا از کدر تعلق به ماسوای حضرت ذات صافی گردد، کر اصلی و اصمّ جبلی را گوش سخن نیوش "گنت له سمعاً فبی یسمع" باز شود و از استماع اسرار روحانی و اخبار ربانی در اهتزاز آید. «(جامی، بی‌تا: ۱۶۲)

حافظ هم از عشق را از «اسرار علم غیب» می‌داند: مرابه رندی و عشق آن فضول عیب‌کند که اعتراض بر اسرار علم غیب‌کند (حافظ، ۱۳۶۷: ۱۲۶)

همچنین باده‌ی عشق را وسیله‌ی وصول به معرفت می‌داند: «بیا ساقی آن جام صافی صفت | که بر دل گشاید در معرفت».

تأثیر این می‌چنان است که عاشق را به آگاهی از سرّ قضا می‌رساند: «می‌ده تا دهمت آگهی از سر قضا» (همان: ۱۹)

۲-۵. عشق و ادعای عاشقی

هر کس را سزاواری آن نیست تا از عشق دم زند و به ساحت عظمای آن تقرب جوید و هر بی‌سرو پایبی را نرسد که بر خیره پیرایه‌ی عشق بر خود بندد، زیرا «عشق با عاشق توان گفت و فدر عشق خود عاشق داند. فارق از عشق جز فسانه نداند و او را نام عشق و دعوی عشق خود حرام باشد.» (عین القضا، ۱۳۷۳: ۱۱۱)

عشق، اجمالاً دارای سه حد افراط، میانه و تفریط است. در طرف تفریط که تمنایی بیش نیست، عشق از زدودن احکام امتیازی قاصر است. اما از جهت افراط که اعلی درجه‌ی عشق است، عشق بر هستی مجازی عاشق و افنای آن غلبه‌ی کامل می‌یابد. در میانه‌ی این دو، عشق در نهاد عاشق تصرف می‌کند، چنان که عاشق به فنای خود تن در می‌دهد. اما چون هنوز به فنای اوصافی که میان او و معشوق است پیروز نشده‌است به کمال عشق متحقق نمی‌شود. اگر از دو سوی افراط و میانه‌ی عشق کسی بدون تحقق به مرتبه‌ی مافوق از کمال عاشقی سخن براند سخنش لافی گزاف و ادعایی دروغین خواهد بود. ابن فارض از زبان معشوق ادعای عشق را به جهت تمنای وصال و بهره‌مندی از حظوظ تقبیح می‌کند:

فقال: هوی غیری قصدت، و دونه اقتصدت، عمیا، عن سواء محبّتی

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۴)

ابن فارض آشکارا مدعیان را نفس پرستانی می‌داند که بر خویش عاشقاند نه بر معشوق حقیقی:

حلیف غرام أنت، لکن بنفسه، و إبقاک، وصفا منک، بعض أدلتی

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۵)

خواجehی شیراز هم «مغروری به خویش» را مانع اصلی تحقق به عشق می‌داند و می‌گوید:

ای که دایم به خویش مغروری گر تو را عشق نیست معذوری

مستی عشق نیست در سر تو رو که تو مست آب انگوری

(حافظ، ۱۳۶۷: ۳۰۴)

قباحت و ناپسندی دعوی‌گری از آن است که موهم تکبر و ریا و عجب است، حال آن که عشق با هیچ یک از این خصایل ناپسند سازگاری ندارد. ابن فارض می‌گوید:

و کیف بحبی، و هو أحسن خلّة تفوز بدعوی، و هی أقبح خلّة

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۴)

حافظ نیز بر آن است که مدعی به «درد خودپرستی» مبتلاست و تا از آن خلاصی نیابد اسرار عشق و مستی را نمی‌تواند بشنود:

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی تا بی‌خبر بمیرد در درد خود پرستی

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۹۲)

افزون بر این، مدعیان با نابینایی، در پی چیزی هستند که شایستگی آن را ندارند و مطلوبی را می‌جویند که فراتر از مقام و همّت آنان است. ابن فارض مدعیان را کوران مادرزادی می‌بیند که طالب دیدار ستاره‌ی سُهّا هستند:

و این السّهی من أکمه عن مراده سهّا، عمها، لکن أمانیک، غرّت

فَقَمْتُ مَقَامًا حَطَّ قَدْرُكَ دُونَهُ، عَلِيٌّ قَدَمٌ، عَنِ حَظِّهَا، مَا تَخَطَّتْ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۴)

همین معنا را حافظ با تمثیل «شب‌پره‌ی اعمی» و «وصل خورشید» بیان می‌کند:

وصل خورشید به شب‌پره اعمی نرسد که در آن آینه صاحب نظران حیرانند

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۳۰)

از این روست که سکه‌ی مدعیان نزد عاشقان راستین رواجی ندارد و در زمره‌ی اعدا شمرده

می‌شوند؛ زیرا عاشقان حقیقی دیگرند و مدعیان دیگر:

و قَلَّ لِقَاتِلِ الْحَبِّ: وَفَيْتَ حَقَّهُ، وَ لِلْمَدْعَى: هِيَهَاتَ مَا الْكحل الْكحل

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۱۳۴)

حافظ هم مدعی را به چوب دشمنی می‌راند و می‌گوید:

ای مدعی برو که مرا با تو کار نیست احباب حاضرند به / اعدا چه حاجت است

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۵)

چاره آن است که مدعی دست از گرافه‌گویی بکشد و به قدم صدق در راه عشق گام بزند. ابن

فارض از زبان معشوق می‌گوید:

فَدَعَ عَنكَ دَعْوَى الْحَبِّ، وَ ادَعَ لغيره فؤادك، وَ ادْفَعْ عَنكَ غَيْبِكَ بِالتِّي

وَ جانب جناب الوصل هيهات لم يكن وَ ها أنت حسي، إن تكن صادقاً مُتِ

(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۵-۵۶)

اگر مدعی در راه عشق، درستی را درپیش نگیرد روزی می‌رسد که معشوق پرده از ادعای او

بر خواهد گرفت و رسوای عالمش خواهد کرد. ابن فارض می‌گوید:

وَ قد آن أن أبدى هواك، وَ من به ضناك، بما ينفى ادعاك محبتى

(همان: ۵۵)

حافظ در غزلی که به نقد صوفیان خام اندیش و ظاهرساز اختصاص دارد، تصنع و ناراستی را

در عشق و مجاز، موجب شرمندگی می‌داند:

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد
(حافظ، ۱۳۶۷: ۹۱)

انتقاد ابن فارض و حافظ از مدعیان عشق تا جایی ادامه می یابد که «شطح» و «طامات» را نیز لافی گزارف می شمارند و آن را ما بازاء چیزی می دانند که بس عزیز و دور از دسترس آنان است. ابن فارض می گوید:

و بین یدی نجواک قدّمت زُخرفاً تروم به عزّاً، مرامیه عزّت
(ابن الفارض، ۱۹۸۷: ۵۵)

حافظ هم به شیوهی ملامتیان و در انتقاد از خود می گوید:

چندان که زدم لاف کرامات و مقامات هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
(حافظ، ۱۳۶۷: ۷۵)

در باب «نشانه های عشق»، «مراتب عشق»، «انواع عشق» و «جلال عقل و عشق» نیز میان آن دو تمایزها و تشابه هایی وجود دارد که برای پرهیز از طولانی شدن سخن، مخاطبان را به پایان نامه نگارنده ارجاع می دهم. (زهره وند، ۱۳۷۴)

نتیجه

از آنچه گفتیم، چنین بر می‌آید که: اولاً پیوند و مشابهتی آشکار میان شعر و اندیشه‌ی ابن فارض و حافظ وجود دارد. ثانیاً هر دو شاعر ارجمند عشق و مستی را یگانه و بهترین شیوه برای سلوک عملی و بصیرت نظری به شمار آورده‌اند. ثالثاً در باره‌ی حقیقت عشق، ویژگی‌های آن و اوصاف عاشق و معشوق با مضامینی نزدیک به هم داد سخن داده‌اند. رابعاً هر دو شاعر هل نقد و اصلاح بوده‌اند و به ویژه با اهل ظاهر و مدعیان دروغین عشق سر ناسازگاری داشته‌اند. خامساً هم حافظ و هم ابن فارض در نقادی از خویش و دیگران به شیوه‌ی ملامتی-گری مایل بوده‌اند. سادساً برای هر دو شاعر تعارض عقل و عشق را موضوعی درخور اعتنا دیده‌اند و گرایش به مستی و دیوانگی عشق را تجویز کرده‌اند.

کتابنامه

الف. کتاب ها

۱. ابن الفارض، عمر بن الحسین (۱۹۸۷)؛ دیوان ابن الفارض، چاپ سوم، بیروت، دارصادر.
۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۶۸)؛ ماجرای پایان ناپذیر حافظ، چاپ اول، تهران، یزدان.
۳. الفاخوری، حنا (۱۳۶۸)؛ تاریخ ادبیات عرب، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران، توس.
۴. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۱۹)؛ رسائل خواجه عبدا... انصاری، به کوشش: سلطان حسین تابنده گنابادی، چاپ بیست و یکم، تهران، ارمغان.
۵. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان (۱۳۶۶)؛ عبهر العاشقین، تصحیح و مقدمه؛ هانری کربن و محمد معین، چاپ سوم، تهران، منوچهری.
۶. نورالدین عبدالرحمن (بی تا)؛ اشعة اللمعات (با ضمیمه‌ی سوانح). تصحیح و مقابله؛ حامد ربانی، چاپ اول، تهران، کتابفروشی حامدی.
۷. _____ (۱۳۷۰)؛ نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه و تصحیح و تعلیقات؛ محمود عابدی؛ چاپ اول، تهران، اطلاعات.
۸. _____ (بی تا)؛ سه رساله در تصوف، لوامع و لوایح، مقدمه؛ ایرج افشار، تهران، منوچهری.
۹. حلمی، محمد مصطفی (۱۹۷۱)؛ ابن الفارض و الحبّ الالهی، قاهره، دارالمعارف.
۱۰. حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۶۷)؛ دیوان حافظ، به اهتمام؛ محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ پنجم، تهران، زوار.
۱۱. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۳)؛ حافظ، چاپ اول، تهران، طرح نو.
۱۲. ذکاو تی قراگوزلو، علیرضا (۱۳۷۳)؛ حافظیات: مجموعه‌ی مقالات درباره‌ی حافظ، چاپ اول، همدان، مسلم.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶)؛ از کوچه‌ی رندان، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر.
۱۴. زهره وند، سعید، (۱۳۷۴)؛ بحثی در مقایسه نظرگاههای عرفانی حافظ و ابن الفارض، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۵. عبادی، قطب الدین (۱۳۶۸)؛ التصفیة فی احوال المتصوفه: صوفی نامه، تصحیح: غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، علمی.
۱۶. عراقی، فخرالدین (بی تا)؛ کلیات عراقی، مقدمه و مقابله؛ سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران، سنایی.

۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۳)؛ تذکرة الأولیا؛ به کوشش: محمد استعلامی، چاپ چهاردهم، تهران، زوار.
۱۸. غزالی، احمد، (بی‌تا)؛ اشعة اللمعات (با ضمیمه‌ی سوانح). تصحیح و مقابله؛ حامد ربانی، چاپ اول، تهران، کتابفروشی حامدی.
۱۹. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۵۷)؛ مشارق الدراری، مقدمه و تعلیقات؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، مشهد، انجمن فلسفه و عرفان.
۲۰. فروخ، عمر (۱۹۷۲)؛ تاریخ الأدب العربی، بیروت، دارالعلم الملايين.
۲۱. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲)؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح؛ جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، تهران، نشر هما.
۲۲. کفافی، محمد عبدالسلام (۱۳۸۲)؛ ادبیات تطبیقی، ترجمه؛ سید حسین سیدی، چاپ اول، مشهد، به نشر (آستان قدس رضوی).
۲۳. مدی ارزنگ، (۱۳۷۱)؛ عشق در ادب فارسی، چاپ اول، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۰)؛ مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ شناسی، چاپ سوم، تبریز، ستوده.
۲۵. نعمتی جودی، اکرم (۱۳۷۰)؛ «ابن فارض»، کاظم موسوی بجنوردی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (ج ۴)، چاپ اول، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲۶. نوریخس، جواد (۱۳۶۹)؛ فرهنگ نوریخس: اصطلاحات تصوف، چاپ سوم، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی.
۲۷. هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۱)؛ کشف المحجوب، تصحیح: والتین زوکوفسکی، مقدمه؛ قاسم انصاری، چاپ اول، تهران، طهوری.
۲۸. همدانی، عین‌الفضات (۱۳۷۳)؛ تمهیدات، مقدمه و تصحیح؛ عقیف عسیران، چاپ چهارم، تهران، منوچهری.
۲۹. _____ (بی‌تا)؛ رساله‌ی لوائح، تصحیح؛ رحیم فرمنش، چاپ دوم، تهران، منوچهری.
۳۰. همدانی؛ میر سید علی (۱۳۶۲)؛ مشارب الأذواق، به اهتمام؛ محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مولی.

فصلية التّقد و الأدب المقارن (دراسات في اللّغة العربيّة و آدابها)
 كلية الآداب و العلوم الإنسانيّة، جامعة رازي - كرمانشاه
 السّنة الأولى، العدد ٣، خريف ١٣٩٠هـ.ش / ١٤٣٢ هـ.ق / ٢٠١١ م

الحبّ و السكر في شعر ابن الفارض المصري و الحافظ الشيرازي*

الدكتور سعيد زهرهوند

أستاذ مساعد في قسم اللغة الفارسية و آدابها، جامعة لرستان

الملخص

ابن فارس و حافظ، في الثقافات من مصر و إيران لديهما نفس الموقف، الظروف السياسية و الاجتماعية و الثقافية من الحياة بهما كما كان، انهما مالتا إلى طريق الحب و السكر و أيضا إلى وحدة الوجود من أفكار ابن العربي، هماسعيا الاستعراض في الفرد و المجتمع و لديهما طريقة من اللوم، و ... هذا التعاطف، أعقب تبادل الأفكار بين الحافظ و ابن الفارض في الأبعاد الفكرية و الأدبية. بما في ذلك، و كما هو واضح من الأدلة: ابن الفارض و الحافظ بنيا نظرهما العالمية و الروحانية و سلوكهما الاجتماعي و الفردي على أساس الحب. و تكلموا من شرب المدامة. بحيث، في اعتقادهم، الحبّ - عموماً أو على وجه التحديد - من اهمّ قضية في الأنطولوجيا، الأصل و الإيمان بالآخرة و علم الانسان و أكبر حافز لكمال البشري، هكذا في هذه الورقة، نحن مع مقدمة عن أسباب الألفة الحافظ مع ابن فارس، نستعرض مشاهدتهما الحقيقة حول الحبّ و السكر، و أصل الحبّ الحسّي و الميتافيزيقي، الصّفات و القوانين من الحبّ، صعوبات الحبّ و عوامله، قيمة الحبّ، و الإدعاء الحبّ، و علامات الحبّ، و درجات الحبّ، و نسبة بين العقل و الحبّ، و صفات المحب (بما في ذلك السكر) - على طريق وصفي و مقارن.

الكلمات الدلّيلية: ابن الفارض، حافظ، الحبّ، حالة سكر، التصوف، العرفان، الأدب المقارن.

تاريخ القبول: ١٣٩٠/٦/٢٠

* تاريخ الوصول: ١٣٩٠/٤/٢٤

عنوان بريد الكاتب الإلكتروني: Zohrevand46z@gmail.com