

تفکر عرفانی دیلمی و گذر جریان فکری تصوف از رویکرد زاهدانه به عاشقانه

سیمین قربانپور دشتکی^۱
اسماعیل حسن زاده^۲

چکیده: تصوف عاشقانه در فرایند تکامل جریان کلی تصوف در اعتراض به زهد خالص و صوفیان زاهدانما به وجود آمد و در فرایند شکل‌گیری و گسترش خود از رابعه تا دیلمی با فراز و فرود روبه‌رو بود. اعدام حلاج ضربه مهمی بر بیکر جریان عرفان عاشقانه بود. اما مانع از پیگیری پیروانش از گسترش جریان تصوف نشد. دیلمی با نگارش *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف* گام مهمی در نظام‌مندی سنت عشق الهی برداشت. این مقاله به دنبال تبیین این مسئله است که تفکر دیلمی در فرایند تکامل عرفان عاشقانه و گذر تصوف از رویکرد زاهدانه به عاشقانه چه نقشی داشت؟ فرض این است که او با گردآوری سنت شفاهی، کتبی و نظام‌مند کردن عرفان عشق‌محور در تقریب عشق الهی و دنیایی کوشید. او نظریه عشق انسانی و الهی مدونی مطرح ساخت و عشق دنیایی را در طول عشق الهی مطرح کرد. می‌توان نظریه پردازی او را برون‌رفت از گسیختگی اخلاقی و اجتماعی سده چهارم و پنجم قمری تلقی کرد.

واژه‌های کلیدی: ابوالحسن دیلمی، عشق الهی، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تصوف زاهدانه، تصوف عاشقانه، ابن‌خفیف شیرازی

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه الزهراء تهران
sim45g@gmail.com
۲ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء تهران (نویسنده مسئول)
e.hasanzadeh@alzahra.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۳۰ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۸/۱۳

Deilami's Mysticism and Transition of Mystic Thoughts from an Ascetic to a Passionate Approach

Simin Ghorbanpor Dashtaki¹

Smaeil Hasanzadeh²

Abstract: Passionate mysticism came to existence in the process of the general mysticism stream's evolution and in a protest to pure asceticism and pretentious mystics. It experiences lots of rises and falls in the course of its formation and expansion from Rabe'eh to Deilami. Hallaj's execution was a shocking blow to the body of passionate mysticism, although it failed to prevent its followers from advancing the mysticism. By writing *Atf Al-Alf Al-ma'atuf alallm al-Ma'atuf*, Deilami took a great step towards systematization of the divine love tradition. The present paper is seeking to elucidate the issue that what role has Deilami's mindset played in the course of passionate mysticism's evolution and its transition from ascetic to passionate approach? It is generally assumed that he has largely succeeded in approximating the divine love and corporeal love through his compiling of verbal and written traditions and systematization of the love-driven mysticism. He proposed a codified theory regarding human love and divine amour and explained the worldly love parallel to the divine love. His theorization can be considered as some sort of leaving behind the ethical and social debauchery of the fourth and fifth hegira century.

Keywords: Abulhasan Deilami, divine love, *Atf Al-Alf Al-ma'atuf alallm al-Ma'atuf*, ascetic mysticism, passionate mysticism, Ibn Khafif Shirazi

1 Ph.D student of The Iran History at Al-Zahra University, Sima45g@gmail.com

2 Associate Professor of the Department History Al-Zahra University, (Corresponding Author), e.hasanzadeh@alzahra.ac.ir

مقدمه

بحث درباره تفکر عرفانی و مراحل گذار آن امری است پیچیده که خالی از دشواری نیست. دسته‌بندی‌هایی که صاحب‌نظران از تفکر عرفانی ارائه داده‌اند، خالی از ابهام نیست. در میان این دسته‌بندی‌ها، رویکرد تصوف زاهدانه، متشرعانه، ملامتی، تعلیمی و عاشقانه بیش از دسته‌بندی‌های دیگر مورد توجه قرار گرفته است. در مورد تقدم زمانی پیدایش این رویکردهای عرفانی دقیقاً نمی‌توان خط فاصلی را ترسیم کرد، زیرا از نظر زمانی و محتوایی بین این جریان‌ها تداخل‌هایی وجود دارد. به همین دلیل، پژوهشگر در تفکیک تقدم و تأخر زمانی، محتوایی و شناسایی دقیق جریان‌های خالص متعلق به هریک از این رویکردها با دشواری مواجه می‌شود. با این همه، برخی شاخص‌های فکری، مناسکی و آیینی منحصر به فرد جریان‌های عرفانی، همسانی فکری آنها را منتفی می‌سازد و موجب گردیده است اندیشمندان، جریان‌ها را در نخله‌های فکری جداگانه دسته‌بندی کنند.

رویکرد تصوف زهدگرا سابقه دیرینه‌تری نسبت به سایر جریان‌های دیگر دارد. جریان زهد با پیشینه فرهنگی ریشه در عبادات اوایل اسلام و حتی پیش از اسلام داشت. در زمان حیات پیامبر نیز عده‌ای تمایل جدی به سوی زهد و گوشه‌گیری و عزلت‌نشان می‌دادند که با هدایت معنوی پیامبر تا حدودی مشکل به مسئله اجتماعی و دینی بدل نمی‌شد. در نسل صحابه افرادی چون اویس قرنی، ابوسعید خدری و دیگران تمایلات زهدمنشانه نشان می‌دادند.^۱ اما روند تحولات سیاسی اسلام پس از رحلت پیامبر به گونه‌ای جریان یافت که جامعه اسلامی دچار نوعی سردرگمی و ناامیدی از بهبود اوضاع جامعه شد. این دسته یکی از علل اصلی مشکلات جامعه اسلامی را ارجحیت دادن به دنیا در مقابل آخرت می‌دانستند. از نگاه این دسته دنیا منشأ همه گناهان و آلودگی نفس انسانی است. پرهیز از این آلودگی بدون رد آن امکان پذیر نیست.^۲ برخی زهد را از دیدگاه عرفانی بررسی کرده و صبرپیشگی بر سختی‌ها، تحقیر دنیا، دشمن داشتن آن و آنچه در اوست را وجه مشترک اغلب عارفان می‌داند.^۳ به سخن

۱ ابوحامد محمد عطار نیشابوری (۱۳۷۳)، تذکرة الاولیاء، به کوشش ا. توکلی، تهران: بهزاد، صص ۲۲-۳۴.

۲ ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (۱۳۷۴)، رساله قشیریه، مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نشر علمی و فرهنگی، صص ۱۷۴-۱۸۰.

۳ مستملی بخاری (۱۳۶۳)، شرح‌التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، ج ۳، تهران: اساطیر، ص ۱۲۱۹؛ قشیری، همان، صص ۱۷۴-۱۸۰.

دیگر می‌توان دو شاخصه این رویکرد را در دنیا‌گریزی و آخرت‌گرایی خلاصه کرد. این دو شاخصه نیز ویژگی‌های دیگری چون عزلت، صبر، خوف، توبه، توکل، رعایت حلال و حرام، تجرد و ... را دربر می‌گرفت.^۱

با افزایش تعداد پیروان و گسترش جغرافیایی تصوف زهد خالص، به تدریج از درجه خلوص آن نیز کاسته می‌شد، به طوری که در عمل دو طیف از زاهدان اصیل و زاهدان زهدنا توسط منتقدان اجتماعی قابل تشخیص بود.^۲ این دودستگی در جمله کوتاه انتقادی ابن‌خفیف شیرازی است: «صوفیانی که من دیده‌ام بر دیو سخریت می‌کردند، اکنون دیو بر صوفی سخریت می‌کند».^۳ دوگانگی رفتاری صوفیان به شکل‌گیری رویکرد دیگری با عنوان ملامتیه انجامید.^۴

تجزیه جریان کلی تصوف، به رویکردهای زاهدانه و ملامتی محدود نماند، بلکه از درون آن رویکردهای دیگری چون تعلیمی، عاشقانه و متشرع نیز به تدریج شکل گرفت. یکی از مهم‌ترین رویکردهایی که به بازبینی در تفکر زهدگرا انجامید و از دل آن بیرون آمد، رویکرد به محبت/عشق در رابطه با خدا و مخلوق بود. باید گفت انشعاب تصوف عاشقانه از

۱ مستملی بخاری، همان، ج ۱، ص ۵۳؛ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، کشف‌المحجوب، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، صص ۲۹-۶۰؛ قشیری، همان، صص ۲۰-۲۲۰.

۲ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، کشف‌المحجوب، ص ۵۹؛ او می‌نویسد: «تصوف امروز نامی است بی‌حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی‌اسم... امروز اسم هست و معنی نی».

۳ ابوالحسن علی بن محمد دلمی (۱۳۶۳)، سیرت شیخ کبیر ابوعبداللّه بن خفیف شیرازی، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک، ص ۴۳.

۴ عبدالکریم قشیری در رساله خود این دسته را متعلق به حمدون قصار نیشابوری دانسته و آرای او را منشأ و مبدأ تفکر ملامتی می‌داند که از طریق او در نیشابور و سایر جاها منتشر گردید. شکل‌گیری اندیشه ملامتی نشان داد که زهد خالص با مبانی عزلت‌گزینی و دنیا‌گریزی همه‌جانبه امکان‌پذیر نیست. هدف ملامتی مبارزه منفی با صوفیان ظاهرپرست و فقها و بزرگان دین بود. آنها از شاخص‌های زهدگرایی اولیه مانند دوری از فتنه‌های روزگار و آخرت‌گرایی، تزکیه و تهذیب نفس بهره می‌گرفتند؛ درحالی‌که ظاهر آنها چیزی را نشان نمی‌داد خلق تمایزی بین آنها و مردمان عادی قائل نمی‌شدند. زیرا آنها در ظاهر تمامی رسوم و آداب و هنجارهای اجتماعی را رعایت می‌کردند و در آمیزش با مردم بودند. اعمالی چون ترک جلب رضایت و خشنودی خلق، نهراسیدن از سرزنش مردم، مبارزه با ریاکاری و عجب و غرور را پیشه ساخته بودند. کرامت را از عرفا قبول نداشتند. ملامتیه رویکرد فکری و رفتاری خود را در مقایسه با زاهدان عزلت‌گیر و ظاهرپرستان به سنت پیامبر نزدیک می‌دانستند و این امر را مایه رستگاری خود می‌شمردند؛ نک: ابوعبدالرحمن سلمی (۱۳۶۹)، مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، گردآورنده نصرالله پورجوادی، ج ۲، تهران: نشر دانشگاهی، صص ۲۵۸-۲۵۹، ۳۶۳ و ۴۰۴-۴۰۶؛ قشیری، همان، صص ۴۹-۵۰؛ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، کشف‌المحجوب، صص ۸۷-۹۴؛ مقایسه شود با عبدالباقی گلپینارلی (۱۳۷۸)، ملامت و ملامتیان، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر روزنه، صص ۷-۳۴؛ Suleyman Derin (1998), *From Raifia to ibk Farid: Towards some paradims the sur conception of love*, Leeds.

بدنه تصوف زاهدانه بدان معنی نیست که تصوف عاشقانه، روند تکاملی تصوف زاهدانه است، بلکه تصوف زاهدانه بعدها نیز ادامه یافت. رویکرد عاشقانه به نوعی در روند انتقادی پدید آمد و مسیر متفاوتی را از زهدگرایی پیمود. البته توجه بر بعد محبت در تفکر اسلامی امری جدید و ابداعی صوفیان نبود و در قرآن، احادیث پیامبر و ائمه شیعه نیز دیده می‌شود. در بخش شواهد قرآنی به تفصیل به این موضوع پرداخته خواهد شد.

مسئله اصلی تصوف عاشقانه، نقد شاخص‌های محوری رویکرد زهد خالص مانند خوف از غضب الهی و خشم خداوند در برخورد با بندگان بود.^۱ متصوفان عشق‌گرا صفت خوف و غضب الهی را بدون توجه به صفات دیگر مانند محبت قبول نداشتند. لذا الگوی جدیدی در ارتباط بین خدا و مخلوق ایجاد کردند که در این الگو خشم و غضب الهی با عشق و محبت جایگزین شد. به سخن دیگر، رابطه یک‌طرفه خوف و دنیاگریزی به رابطه دوطرفه محبت و عشق بین خدا و بنده تغییر یافت.^۲ پیشگام این تفکر جدید تصوف را رابعه عدویه می‌دانند که دیلمی به صورت محدود از او روایت نقل کرده است. تفکر رابعه چندان نظر او را به خود جلب نکرده است. شاید دلیلش این باشد که تفکر رابعه بسیار انتزاعی بوده و چارچوب نظری لازم را نداشته و بیشتر ناشی از تجربه عرفانی شخصی بوده است و از این حیث با تفکر دیلمی که مبتنی بر رویکرد تعلیمی است، تفاوت داشته است. البته در فاصله زمانی بین رابعه و دیلمی بزرگان صوفی چون ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، شقیق بلخی، ابوالحسن نوری، ابن عطاء،^۳ جنید، منصور حلاج و دیگران نیز کمابیش به بحث محبت الهی توجه کرده بودند.^۴ اگر ادعا شود که این جریان از رابعه تا حلاج در یک روند تکاملی بیشتر در قالب سنت شفاهی تداوم یافته بود، اغراق نشده است. اما ابوالحسن دیلمی این سنت شفاهی را به صورت

۱ قشیری در رساله خود روایتی از پیامبر آورده است که: «اگر شما آن دانید که من می‌دانم خنده شما اندک بودی و گریستن بسیار». این روایت پایه‌ای بر تفکر مبتنی بر «خوف» و «بکی» در تفکر زهد خالص بود. او خوف را چنین تعریف می‌کند: «خوف از خداوند سبحان تعالی آن بود که ترسند از عقوبت او اندر دنیا یا اندر آخرت و خداوند سبحان خوف را فریضه کرده است». (قشیری، همان، صص ۱۸۰-۱۸۱).

۲ قشیری، همان، صص ۵۵۲-۵۷۳.

۳ ابن عطا برخلاف بسیاری از صوفیان پاک‌اعتقاد، تفکر حلاج را تأیید و بدان پافشاری کرد و جان خود را بدان سبب از دست داد. نک: مقدمه تفسیر ابن عطا در: سلمی، همان، صص ۶۷-۷۰.

۴ درباره تفکر رابعه، ابن عطا و نوری، حلاج و دیگر متصوفان نک: سلمی (۱۳۶۹)؛ عطار نیشابوری (۱۳۷۵)؛ و مقایسه کنید با کارل ارنست (۱۳۸۴)، «مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران از رابعه تا روزبهان»، میراث تصوف، ویراستار لئونارد لویزان، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: آگاه، صص ۳۱۶-۳۳۱؛ Suleyman Derin (1998).

مکتوب و نظریه‌مند مطرح ساخت و پیشگام نظریه‌مند کردن عشق الهی شد. این نوشته بر آن است که ضمن توضیح مبانی کلی فکری رویکرد عاشقانه دیلمی، اهمیت و جایگاه منظومه فکری کتاب *عطف الالاف المألوف علی اللام المعطوف* نوشته او را روشن کند. مقاله بر آن است که نشان دهد دیلمی با نوشتن این کتاب گامی مهم در کراهت‌زدایی از عشق زمینی و قدسیت‌بخشی به آن و تقویت نظری تصوف عاشقانه در ادوار بعدی برداشت. کتاب *عطف الالاف المألوف* از نخستین کتاب‌های عرفانی با محوریت عشق الهی و انسانی است^۱ که تأثیر زیادی بر متأخران خود گذاشته بود، اما در پژوهش‌های جدید چندان توجهی جدی به آن نشده است. جایگاه نه چندان بالایی شخصیت عرفانی دیلمی، وجود نوشته‌های متعدد بعدی چون آثار هجویری، محمد غزالی، احمد غزالی، روزبهان بقلی و دیگران و همچنین کمیاب بودن نسخه‌های خطی آن موجب گردید این کتاب محل اعتنای جدی نباشد. با این همه پژوهشگران عرفان عاشقانه پس از کشف کتاب دیلمی خود را از آن بی‌نیاز ندیدند. کارل ارنست در مقاله‌اش درباره تطور مفهوم عشق در تصوف ایرانی، در گزارشی کوتاه با تیزبینی نوعی آمیختگی در تفکر و نوشته‌های دیلمی در عشق الهی را دیده و معتقد است به‌رغم توجه به عشق الهی از «ادبیات درباری» نیز متأثر شده است.^۲ اما ارنست در کتاب دیگرش درباره روزبهان بقلی از تأثیرپذیری از دیلمی سخنی نگفته است.^۳ در حالی که امروزه می‌توان گفت یک‌پنجم اثر ماندگار *عبر العاشقین* برگرفته از کتاب دیلمی است. بنیامین آبراهاموف پژوهشگر دیگر، در ذیل بحث تبیین عشق الهی از دیدگاه دو تن از اندیشه‌ورزان بزرگ یعنی محمد غزالی و ابن‌دباغ، کتاب دیلمی را نخستین اثر موجود درباره عشق الهی قلمداد کرده است. آبراهاموف در توضیح دیدگاه دیلمی گامی از بیان توصیف و کلیت منظومه فکری دیلمی فراتر نرفته است. مطالب کوتاه او نیز نه به قصد توضیح مستقل، بلکه به‌عنوان ذیلی بر بحث دیگری تدوین شده است.^۴

۱ البته بیشتر از دیلمی در زمینه عشق انسانی اشعار بسیاری سروده شده و در قالب رسالات و کتاب‌های ادبی تدوین شده بود، نظیر رساله *العشق و النساء* جاحظ (به سال ۲۵۰ق)، کتاب *الزهره* ابی‌بکر محمدبن داود ظاهری (متوفی به سال ۲۹۷ق). کتاب *الزهره* نمونه‌هایی از اشعار بسیاری از شاعران به زبان عربی را گرد آورده و مجموعه گرانبهایی از عشق انسانی تدوین کرده است. گاهی کتاب دیلمی از نظر شکلی و محتوایی به کتاب *الزهره* نزدیک می‌شود.

۲ ارنست (۱۳۸۴)، همان، صص ۳۱۵-۳۳۷.

۳ کارل ارنست (۱۳۷۷)، *روزبهان بقلی*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

۴ بنیامین آبراهاموف (۱۳۸۸)، *عشق الهی در عرفان اسلامی*، ترجمه حمیرا ارسنجان، ویراسته مصطفی ملکیان، ←

با ترجمه کتاب *عطف الالف المألوف* به زبان فارسی انتظار می‌رود پژوهش درباره دیدگاه عرفانی دیلمی رو به افزایش بگذارد. با این همه پژوهشگران ایرانی نیز در سال‌های اخیر به صورت کلی بدان توجه کرده‌اند. از آن میان می‌توان به مقاله بهمن نزهت با عنوان «نظریه عشق در متون کهن عرفانی»^۱ اشاره کرد که ضمن گزارش محتوی باب‌های مختلف کتاب، مقامات یازده گانه عشق را از دید دیلمی بیان کرده است. این مقاله از حد گزارش محتوای کتاب فراتر نرفته است. پژوهش دیگر توسط مترجمان کتاب دیلمی یعنی نجفی و زینی‌وند انجام یافته که نویسندگان انعکاس تفکر دیلمی را در آثار بزرگانی چون محمدغزالی، احمد غزالی، ابن دباغ، روزبهان و دیگران بیان کرده‌اند. تلخیصی از آن مقاله در مقدمه کتاب *الالف المألوف* نیز آمده است. نویسندگان دیدگاه‌های دیلمی را در چهار محور دسته‌بندی کرده و نسبت به پیشینیان دسته‌بندی بهتری ارائه داده‌اند.^۲ نکته قابل ذکر این که در آخرین پژوهش‌های انجام شده درباره عشق در تصوف اسلامی توسط سلیمان درین و سامی محمود هیچ اشاره‌ای به کتاب دیلمی نشده است. تحقیقات از نوع مقاله حاضر می‌تواند این شخصیت عارف ایرانی را به جهان معرفی کند.

در این مقاله برای تبیین بهتر تفکر دیلمی مختصری از زمانه و زیست‌نامه او ارائه خواهد شد،^۳ بعد بحثی کوتاه در تبیین منظومه فکری عرفانی دیلمی ارائه می‌شود که ناگزیر نوعی تشابه محتوایی با نوشته‌های پیشین خواهد داشت، ولی سعی بر این است که تا حد ممکن از تکرار خودداری شود.

→ تهران: نشر نگاه معاصر، صص ۵۰-۵۴.

- ۱ بهمن نزهت (۱۳۸۹)، «نظریه عشق در متون کهن عرفانی براساس آثار دیلمی، غزالی، روزبهان»، فصلنامه متن‌پژوهی، دانشکده ادبیات علامه طباطبایی، س ۱۴، ش ۴۳، صص ۴۷-۶۲.
- ۲ غیر از کتاب‌ها و مقالات یادشده، نوشته‌های پراکنده دیگری نیز مانند تحقیقات ریتزر (۱۳۷۹) و پورنامداریگان (۱۳۸۴) وجود دارد که اشارات مختصری به تفکر دیلمی کرده‌اند و به لحاظ تقدم زمانی فضیلت دارند و شایسته ذکر هستند، اما از نظر محتوایی، پژوهش‌های اخیر کامل‌ترند.
- ۳ برای آگاهی بیشتر از زیست‌نامه نک: تورج زینی‌وند و عیسی نجفی (۱۳۹۱)، همان، صص ۵۳-۷۶ و مقدمه کتاب *سیرت ابن‌خفیف شیرازی* که توسط آن ماری شیمیل نوشته شده است. کتاب *سیرت ابن‌خفیف* توسط دیلمی تألیف و بعدها توسط رکن‌الدین یحیی جنید شیرازی به فارسی ترجمه شده است. امروزه فقط ترجمه فارسی به دست ما رسیده است و توسط شیمیل - طاری چاپ شده است. نک: ابوالحسن علی‌بن محمد دیلمی (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمیل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک، صص ۵-۴۶.

زمانه و زندگی دیلمی

دیلمی از عرفای قرن چهارم هجری مصادف با دوران اوج گیری دولت آل بویه در شیراز می‌زیست. زمانه او دوران رونق گرفتن اندیشه‌های فقهی، کلامی و فلسفی و سایر علوم عقلی بر محور «انسان گرایی»^۱ است. در این شکل‌گیری و رونق آن شخصیت‌هایی چون ابویعقوب سجستانی، ابوحیان توحیدی، ابوعلی مسکویه رازی، یحیی بن عدی، ابن سعدان و دیگران نقش برجسته‌ای داشتند. «انسان گرایی» برآمده از دل فلسفه، مسلمان و مسیحیان را در کنار هم قرار داده بود. اندیشه‌های ابن عدی مسیحی در کتاب *تهذیب الاخلاق* به اندیشه‌های ابوعلی مسکویه مسلمان در کتابی به همان نام شباهت دارد. تفکر ابویعقوب سجستانی نیز به اندیشه استادش ابن عدی شباهت دارد. این شباهت‌های فکری برآمده از دل رویکرد انسان گرایی است، به طوری که مرزهای دینی را درهم نوردیده و تفاوتها را به حداقل خود رسانده بود.^۲ باید اشاره کرد که تفکر کلامی معتزلی و اشعری نیز به حیات خود ادامه می‌داد و تفکر فقهی و کلامی شیعی امامی، اسماعیلی و زیدی نیز جایگاه والایی یافته بودند و به‌نوعی شیراز، به‌خصوص در دوره عضدالدوله، برای همه جریان‌های فکری کانون مناسبی بود. حتی در این دوره در شیراز، گرایش‌های شیعی فاطمی با فعالیت ابی‌عمران و بعدها پسرش مؤیدفی‌الدین شیرازی نیز ظهور پیدا کرده بود.^۳ در کنار رونق فکری، نظام دیوانی و وزارتی تحت نظر ابوالفضل و ابوالفتح ابن عمید (پدر و پسر)، صاحب‌بن‌عباد و دیگران گسترش زیادی یافته بود.^۴ مرگ عضدالدوله (۳۷۲ق) حکومت آل بویه را با جنگ مهلک داخلی روبه‌رو ساخت. خویشان و هم‌پیمانان پیشین رقیب و دشمن هم شدند و به روی هم شمشیر کشیدند. در این دوره در عرصه اخلاق، فقدان عشق و محبت محسوس بود که برخی از بزرگان مدعی نشر و ترویج آن بودند.

۱ منظور از انسان‌گرایی توجه به انسان و ترقی جایگاه او در جهان هستی است و با تلقی اومانستی رایج در غرب که انسان بر جای خدا نشسته است، تفاوت دارد.

۲ برای کسب آگاهی بیشتر در این زمینه نک: جوئل ل کرمر (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی؛ جوئل ل کرمر (۱۳۷۹)، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابویعقوب سجستانی و مجلس او*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.

۳ فرهاد دفتری (۱۳۷۵)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزاد روز، صص ۲۴۶-۲۴۷.

۴ در زمینه نظام دیوانی و نقش این وزیران رجوع کنید به: علی اصغر فقیهی (۱۳۷۸) *تاریخ آل بویه*، تهران: سمت، صص ۶۳-۶۵.

درحاشیه این جریان‌های فکری و سیاسی، عرفان نیز رونق یافت. حتی ابن سعدان وزیر (۳۷۳-۳۷۴ق) از حامیان عرفان شناخته می‌شد. البته رویکرد عرفانی مخالفانی جدی نیز داشت. اما به‌عنوان تفکر و رویکرد جانبی به حیات خود ادامه داد و تحت تأثیر گفتمان رایج به بازبینی در رویکرد خود پرداخت. با رونق گرفتن گفتمان انسان‌گرایی، عرفان نیز از این تفکر به‌دور نماند و تحت تأثیر قرار گرفت و در ساحتی دیگر بر کیفیت منظومه اندیشه انسان‌گرایی تأثیر گذاشت. به نظر می‌رسد توجه به عشق به خدا و انسان برآمده از این غلبه تفکر انسان‌گرایی و بالا رفتن جایگاه انسان در این عالم بود. دیلمی در این آمیختگی و آشنایی عرفان با انسان‌گرایی نقش مهمی داشته است.

آگاهی ما از زندگی دیلمی بسیار اندک و محدود به داده‌هایی است که از لابلای آثار خود دیلمی به‌دست می‌آید. درباره دیلمی تذکره‌نویسان عرفانی، ادبی و دیگر منابع سکوت کرده‌اند. شاید این سکوت به این معنی است که ایشان جایگاه بلندی در بین شاگردان دیلمی نداشت. بعید نیست خانواده دیلمی همچون صدها خانواده دیلمی ساکن شیراز ریشه در دیلم داشته و با فتوح بویه‌یان و یا سایر خاندان‌های حکومتگر به شیراز آمده باشند. او در شیراز دل به تفکر عرفانی شیخ کبیر ابو عبدالله بن خفیف شیرازی داد. ابو عبدالله نیز ریشه دیلمی دارد و خانواده او نیز از دیلمیانی بود که همراه عمرو صفاری به شیراز آمده و در آنجا ماندگار شده بود.^۱ بر اساس گزارش‌های موجود در سیره، دیلمی ۲۰ سال آخر عمر شیخ کبیر (وفات ۳۷۱ق) در خدمت او بود. مرگ دیلمی را در سال ۳۹۱ق. می‌دانند.^۲ به‌طور تقریبی می‌توان گفت او در سال ۳۵۰ یا ۳۵۱ق. به خدمت شیخ رسیده بود، اما معلوم نیست در این زمان چند سال داشت. دیلمی کتاب سیره را پس از مرگ مراد خود نوشت و برای جمع‌آوری روایت‌های مربوط به ابن خفیف به شهرهای مختلف سفر کرد. دیلمی به‌رغم طولانی بودن اقامتش نزد ابن خفیف، ظاهراً توفیقی در کسب مراحل بالای عرفان عملی پیدا نکرد. گمنامی‌اش و فقدان ردپای او در سایر کتابها نشانگر مرتبه فروتر او در مقایسه با سایر همگنانش است. اما روایت‌های مستقیمی که از شیخ ارائه می‌دهد مریدی طولانی‌مدت او را نشان می‌دهد. می‌توان گفت او ابتدا سیرت شیخ کبیر را تدوین کرد و بعد *عطف الالاف المألوف* را نوشت.

۱ دیلمی (۱۳۶۳)، همان، صص ۸-۱۱.

۲ همان، ص ۷.

منظومه تفکر عرفانی دیلمی

دیلمی از نظر فکری از پیروان شیخ کبیر ابو عبدالله بن خفیف شیرازی بود و حدود بیست سال در خدمت شیخ بوده است.^۱ عمده معروفیت دیلمی در عرصه تصوف به خاطر تألیف اثر مهم سیرت ابن خفیف شیرازی است. دیلمی در این کتاب به ابعاد زندگی شیخ توجه کرده، اما همچون سایر عارفان بیشتر بر تفکر عرفانی، تزهّد و شریعتمداری او تمرکز نموده است.^۲ دیلمی در دو کتاب خود، دو وجه متفاوت اما مکمل هم از ابن خفیف ارائه داده است. چهره ابن خفیف در سیرت در قامت شخصیتی عابد و زاهد است که زهد را تا حد آسیب زدن به جسم رعایت می‌کند. تزهّد به عنوان رفتار عارفانه و روزه‌داری و نماز و ذکر به عنوان نماد دینداری و شریعت‌محوری او را برجسته کرده است. او برخلاف صوفیان زمانش به مجالس حدیث می‌رفته و مورد شماتت اقران نیز قرار می‌گرفته است. دیلمی در کتاب دیگرش یعنی *عطف الالف المألوف* چهره متمایل به عشق عرفانی از ابن خفیف ارائه می‌دهد که در تقابل با تصویر قبلی قرار می‌گیرد.^۳ اما آنچه در این کتاب‌ها کمیاب است گزارش در مورد وجه شریعتمداری و تجربه عرفانی خود دیلمی است. اینکه او چقدر به شریعت پایبندی نشان می‌داد معلوم نیست.^۴ اما از گزارش‌های پراکنده می‌توان استنباط کرد که دیلمی از مجالس حدیث و مجالس فلسفه رویگردان نبود.

هر چند دیلمی مرید ابن خفیف است، اما به دلیل فقدان ادله کافی برای اثبات میزان و ماهیت تأثیرپذیری تفکر عرفانی، می‌توان گفت دیدگاه‌های ابن خفیف در مورد عشق، دیلمی

۱ همان، ص ۱۳۶.

۲ همان، ص ۳۴.

۳ ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (۱۹۶۲)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبدالطیف و جوریف نومنت بل، قاهره: دارالکتاب المصری و بیروت: دارالکتاب الاسلامی. صص ۵۲-۵۳ و ۹۵.

۴ مترجمان کتاب *عطف الالف*، دیلمی را پیرو فقه شافعی و در کلام پیرو اشعری دانسته‌اند. (دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص ۱) و ابن خفیف را نیز پیرو ابوحنفیه و شافعی نوشته‌اند. (دیلمی (۱۳۶۳)، همان، ص ۴) شیعه زیدی بودن خاندان بویه و بیشتر دیلمی‌ها مشخص بود. اما در این نکته که آیا دیلمی نیز شیعه بوده یا نه ابهام وجود دارد. در یک روایت بر مبنای رؤیای یکی از شاگردان ابن حنبل، گرایش شیعی پررنگی نشان داده است. در این روایت آمده است: «خداوند او را (ابن حنبل) را مورد عتاب قرار داد که چرا حدیث عثمان می‌نوشتی گفتیم خداوندا او در روایت حدیث عظیم ثقت بود. چنین بود ولی دشمن علی بن ابی طالب بود ندانستی هر کس دشمن وی است دشمن من است.» (همان، ص ۱۷۰) دیلمیان شیراز نیز اغلب شیعه (زیدی، امامی و اسماعیلی) بودند. برای نمونه ابی‌عمران پدر مؤید فی‌الدین شیرازی که خاستگاه دیلمی دارد از فعالان اسماعیلی در این دوره است.

را چندان مشعوف و مجذوب نکرده است.^۱

دلمی معتقد است شیخ کبیر در اواخر عمرش تحت تأثیر جنید^۲ به عشق توجه کرده و رساله‌ای در این زمینه به نام «الود»^۳ و «کتاب المحبه» نوشته است،^۴ اما کم‌توجهی به دیدگاه استادش نشان می‌دهد که دیدگاه عاشقانه او فاقد قدرت نظری کافی است و با منظومه فکری دلمی تفاوت دارد. در رویکرد عاشقانه، باید دلمی را پیرو حلاج و ابوسعید احمد اعرابی دانست که چند بار در کتابش بدان اشاره می‌کند و حقانیت و درستی دیدگاه حلاج و اعرابی را مورد تأیید قرار می‌دهد.^۵ نام کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف* برگرفته از شعر حلاج بوده است.^۶ از دیگر مشرب‌های فلسفی تأثیرگذار در تفکر دلمی، تفکر فیلسوفان یونانی و اسلامی است. او در عشق همچون حلاج متأثر از فیلسوفان یونانی است.^۷ آگاهی او از آرای یونانیان در قسمت‌های متعدد کتاب نمود دارد، به‌طوری‌که او تفاوت مبانی دیدگاه فلسفی حلاج با مشایخ اسلامی و فیلسوفان یونانی را نیز بیان می‌کند.^۸ برخی دوستی او با ابوحنیان توحیدی را منشأ تفکرات فلسفی دلمی می‌دانند. توحیدی از گزارش‌گران مهم گزاره‌های فلسفی قرن چهارم هجری بود. اما نسبت تفکر دلمی با تفکر فلسفی توحیدی جای تأمل دارد.^۹ می‌توان دوستی او با توحیدی را عاملی برای بهره‌گیری از مشرب فلسفی مشترک

۱ ابوالحسن دلمی (۱۳۹۰)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، ترجمه عیسی نجفی و توج زینی‌وند، کرمانشاه: دانشگاه رازی، صص ۴۷-۴۸.

۲ برخی از محققان در نزد متصوفان اولیه در بحث عشق/محبت جایگاه والایی برای جنید قائل هستند. رابعه را به‌عنوان نخستین فرد در این بحث و جنید را برجسته‌ترین شخص می‌دانند که به عشق توجه کرده است (آبراهاموف، همان، ص ۴۳). جنید عشق را تحت تأثیر دایمی‌اش سری سقطی آموخته است. (مریم حسینی (۱۳۸۰)، *پیر پرده نشین: درباره زندگی، احوال و آثار جنید بغدادی*، تهران: دانشگاه الزهراء، ص ۸۷).

۳ در کتاب سیرت شیخ کبیر *ابوعبدالله ابن‌خفیف شیرازی*، نام این کتاب *الود و الالفه* آورده است (دلمی (۱۳۶۳)، همان، ص ۲۱۳).

۴ دلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۲۱۳.

۵ دلمی (۱۹۶۲)، همان، صص ۵۲-۵۳ و ۹۵.

۶ این بیت که در کتاب دلمی به شرح زیر آمده است: «و اللام بالالف المعطوف مؤلف / کلاهما وتحد فی السبق مغناء عربی» (همان، ص ۴۴).

۷ دلمی (۱۹۶۲)، همان، صص ۵۲-۵۳.

۸ همان، ص ۸.

۹ کرم به نقل از لوثی ماسینیون، دلمی را دوست ابوحنیان توحیدی معرفی می‌کند (کرم (۱۳۷۵)، همان، صص ۳۰۶-۳۰۷). به نظر ماسینیون او عبارت «روحه روحی و روحی روحه» را برگرفته از ابویعقوب سجستانی می‌داند. (همانجا؛ کرم (۱۳۷۹)، همان، ص ۳۶۱). اما دلمی با اینکه یقیناً سجستانی را می‌شناخته و رویکرد فلسفی او را می‌دانسته نقل

یعنی مکتب ابویعقوب سجستانی دانست. بین مبانی دیدگاه توحیدی، سجستانی و دیلمی در بحث دوستی، نفس و سلسله مراتب طبیعت، عقل و انسان، واحد و وحدت شباهت‌های قابل تأملی دیده می‌شود.^۱ او در بحث از منشأ عشق از حضور خود در جلسه مباحثه یک فیلسوف بدون ذکر نام (احتمالاً سجستانی) یاد می‌کند.^۲

با استناد به دو اثر او یعنی سیرت شیخ کبیر ابن خفیف شیرازی و عطف الالاف المألوف نمی‌توان به تصویری کامل درباره ابعاد مختلف منظومه فکری دیلمی دست یافت. زیرا در کتاب سیره گزارش ناچیزی یافت می‌شود که دیلمی از خود سخن گفته باشد. استنباط از روایت‌های منقول درباره شیخ کبیر نیز امکان تعمیم آن را به خود دیلمی با مشکل روش‌شناختی روبه‌رو می‌سازد و قابلیت استخراج دیدگاه‌های دیلمی از آن بسی دشوار است. دیگر اینکه در این دو کتاب ابعاد سیاسی منظومه فکری نیز نیامده است. به این ترتیب، در این مقاله منظور از منظومه فکری، بیشتر بعد عرفانی است.

محورهای بنیادین تفکر عرفانی

در کانون تفکر عرفانی دیلمی عشق قرار دارد.^۳ واقعیت آن است که طبقه‌بندی مقوله عشق امری دشوار و نیازمند آگاهی از رموز عرصه روان، خیال، نفس و روح است. در این طبقه‌بندی برخی مقوله عشق را در دسته «حالات» و برخی دیگر در دسته «مقامات» قرار داده‌اند. این دسته‌بندی کلی با رویکرد عرفانی به عشق متناسب بود. دیلمی همچون برخی از

→ قول مستقیمی از او نیاورده است. آوردن عبارت بالا هم دلیل کافی برای اثبات تأثیرپذیری نیست، مگر اینکه به داده‌های متقن و روایت مستند دست یابیم. اما از نظر زمانی این دو نفر هم‌زمان هستند و هر دو در اواخر عمرشان در شیراز بودند. در زیست‌نامه توحیدی در اواخر عمر گرایش به تصوف با رویکرد عزلت‌گزینی دیده می‌شود. هر دو تحت تأثیر حلاج بودند. در تفکر دیلمی گرایش‌های فلسفی نمود دارد، توحیدی به‌رغم اشتها به ایرانی بودن طبق اشارات خود فارسی نمی‌دانست (حمیدرضا شریعتمداری (۱۳۸۹)، ابوحنیفان توحیدی و تفکر عقلانی و انسانی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ص ۲۳) و توحیدی کتابی بنام الصداقه و الصدیق دارد که از نظر موضوعی در برخی قسمت‌ها با عطف-الالاف المألوف نزدیکی دارد اما از نظر رویکردی متفاوت است.

۱ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص ۷۴ و ۱۶۸-۱۷۰؛ کرمر (۱۳۷۹)، همان، صص ۳۴۹-۳۶۲، ۳۰۱-۳۲۱ و ۲۹۲-۲۹۴.
۲ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص ۵۱؛ دیلمی روایتی از انبداقلیس یونانی درباره خاستگاه عشق و محبت نقل می‌کند که مشابه این روایت را ابوحنیفان توحیدی از قول سجستانی از انبداقلیس یونانی در مقایسات آورده است. نک: دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص ۵۶؛ کرمر (۱۳۷۵)، همان، ص ۲۰۵.

۳ دیلمی هدف خود را از نگارش کتاب این‌گونه طرح می‌کند: «همانا ما محبت را پرآوازه‌ترین و برترین حالت در میان همه مردم یافتیم از قبیل خاص و عام، نادان و دانا، بزرگوار و پست، بلندمرتبه و فرومایه» (دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص ۶.

عشق‌نامه‌نویسان آن را در مقوله «مقامات» قرار داده است.^۱ «مقامات» در مقایسه با حالات اندکی معتدل‌تر و به هر دو ساحت روحانی و دنیایی نزدیک‌تر است حال آنکه «حالات» به بُعد روحانی و روانی نزدیکی دارد. دیگر اینکه «مقامات» در درون خود نوعی سلسله‌مراتب را جای داده است که این امر در حالات دیده نمی‌شود.^۲

در منظومه فکری دلیلی در باب عشق نوعی پیچیدگی غیر ضروری دیده می‌شود و آن درهم‌آمیختگی مفهوم «محبت» و «عشق» است. او گاهی از محبت و گاهی از عشق استفاده می‌کند که ابعاد و تأثیرات آن در جای خود بررسی خواهد شد. در تفکر او محبت جزء صفات پایدار و ازلی خداست^۳ که به صورت نور تجلی می‌شود. و بر اثر فیضان آن از عالم بالا به عالم پایین سرازیر می‌شود. در تفکر او «خداوند پیوسته در ازل به خودش، برای خودش به وسیله خودش نگاه می‌کرد؛ چنانکه خودش را برای خودش به وسیله خودش می‌یافت. به همین ترتیب خودش را برای خودش و به وسیله خودش دوست می‌داشت. در آنجا محب و محبوب و محبت یک چیز بود که هیچ جدایی از هم نداشت. زیرا عین احدیت بود و در احدیت دو چیز وجود ندارد».^۴ این فراز طولانی اساس و بنیاد منظومه تفکر عرفانی دلیلی درباره محبت/عشق است. هریک از صفات خدا خود منشأ صفاتی از صفات در عالم پایین می‌شود. از محبت خدا محبتی و از قدرت او قدرتی و از رحمت او رحمتی پدیدار می‌شود.^۵ در تفکر او نوعی تثلیث که جهت‌گیری واحدی دارند دیده می‌شود این سه گانگی برگرفته از همان سه گانه «محبت، محب و محبوب»^۶ با محوریت واحد است و این دیدگاه او را وامی‌دارد تا تثلیث مسیحی را از ثنویت

۱ دلیلی، همان، ص ۶۵.

۲ ظاهراً ذوالنون مصری نخستین فردی است که بحث احوال و مقامات را مطرح کرده است. (سلمی (۱۳۶۹)، همان، ص ۱۷). ابن دباغ تفاوت بین مقامات و حالات را در فصل هفتم کتابش *مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب* آورده است که جهت ارائه اطلاعات به خواننده نقل می‌شود: «بدان که مقام نزد محققان عبارت است از ملکه ثابتی که از روبه‌رو شدن سالک با برخی از صفات حاصل می‌شود و معنی حال نزد ایشان عبارت از تأثر قلب است در برابر وارداتی که از سوی محبوب می‌رسد. تفاوت آن با مقام آن است که حال سریع الزوال است و پایدار نیست. از این رو که گفته‌اند از هزار حال یک مقام حاصل نمی‌شود و در سلوک اعتماد بر مقامات و ملکات است نه بر حالات». (ابن دباغ (بی تا) ص ۶۳).

۳ دلیلی (۱۳۹۰)، همان، ص ۲۷.

۴ همان، ص ۵۰.

۵ همانجا.

۶ عین‌القضات در تمهیدات از سه‌گانه بالا به صورت «عشق، عاشق و معشوق» یاد می‌کند و حتی بر یکسانی و وحدت مذهب عشق و مذهب خدا تأکید می‌کند و مذهب شافعی و حنفی و دیگران را فروتر از مذهب عشق می‌داند. او ←

زردشتی به وحدت نزدیک‌تر بداند. او معتقد است در تثلیث وحدت دیده می‌شود نه شرک و غیریت، در حالی در ثنویت، غیریت و ضدیت دیده می‌شود.^۱

دیلمی در اثبات کثرت سه‌گانه در وحدت را در حرف «الف» و «اعداد» نیز نشان می‌دهد. او معتقد است با دادن حرکت به حرف الف از او سه معنای «محب و محبوب و محبت» مشتق می‌شود در حالی که «الف» حرف واحدی است و فقط دادن حرکت به آن، معناهای متعددی را از آن ایجاد می‌کند. او در اعداد نیز به چنین کثرت در وحدتی اعتقاد دارد. او عدد را مرکب از یکان، دهگان و صدگان می‌داند. به نظر او محبت، محبوب و محب نیز بسان این دو مثال هستند.^۲ لازم به توضیح است پیش از دیلمی نیز حروف و اعداد مورد استفاده عرفا و فیلسوفان بوده است و بدیهی است که این نگاه را از دیگران و به‌ویژه فیلسوفان یونانی و حلاج اخذ کرده است.

او در پیگیری دیدگاه خود در مورد سه‌گانه‌انگاری به مثابه وحدت سعی دارد دسته‌بندی‌های سه‌گانه را در امور مختلف مربوط به محبت/عشق نشان دهد. در یک دسته‌بندی، انواع محبت را به موهبتی، فطری و اکتسابی تقسیم می‌کند.^۳ در یک دسته‌بندی دیگر از قول ناشی، آن را به حب نفس، حب صورت و حب حرکت تفکیک می‌کند.^۴ از قول ورفاء بنت خس آن را به سه‌گانه عارضی، پافشاری و تکلیفی تقسیم می‌کند.^۵ این دسته‌بندی انواع مختلف دیگری نیز دارد که در جای خود به آنها اشاره خواهد شد. در این دسته‌بندی، نوع همپوشانی معنایی و محتوایی به نظر می‌رسد. شاید این تقسیم‌بندی جهت دقیق‌تر کردن مراحل عشق از منبع فیض الهی تا پایین‌ترین سطح بوده است که می‌توان از آن تنزل جایگاهی عشق را از خدا تا انسان، مسئله قدسیت یا الهی قلمداد کردن عشق زمینی را استنباط کرد.

→ به‌ندرت از حب و مشتقاتش یاد می‌کند. (عین‌القضات همدانی (۱۳۹۳)، تمهیدات، مقدمه و تصحیح عسیران، تهران: اساطیر، صص ۹۶-۱۴۱).

۱ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۵۲.

۲ همان، صص ۵۲-۵۳.

۳ همان، ص ۶۴.

۴ همان، ص ۷۵.

۵ همانجا.

سلسله مراتب عشق در منظومه فکری دیلمی

مقوله بندی عشق توسط عرفا سابقه داشت. برخی پژوهشگران مانند پل ارنست به نقل از پل نویه آن را به امام جعفر صادق^(ع) نسبت می دهد. در تفسیر عرفانی از قرآن که توسط صوفیان سنی به امام نسبت داده شده، سه فهرست از مقامات برای رسیدن به لقاء الله ارائه شده است. در تفسیر امام می توان دسته بندی چند گانه، دوازده چشمه معرفت، بروج دوازده گانه دل و چهل نور ساطع از نور الهی را مشاهده کرد. در این فهرست محبت و انس یازدهمین و دوازدهمین چشمه از چشمه های دوازده گانه معرفت هستند در حالی که محبت شوق و وله آخرین برجها یا منازل دل هستند.^۱

سلسله مراتب محبت از امام جعفر صادق^(ع) تا منصور حلاج نیز به گونه ای مطرح می شد، اما دقت تقسیم بندی فوق را نداشت. ارنست به نقل از ماسینیون فهرست حلاج را دست کم در شش مورد آخر فهرست، تکرار فهرست امام می داند.^۲

هر چند دیلمی اشارات تأیید آمیز متعددی به دیدگاه حلاج دارد و در بحث عشق متأثر از حلاج است، اما به فهرست سلسله مراتب عشق از دیدگاه او توجهی ندارد، بلکه فهرست بلند نوزده گانه عشق از دیدگاه ابوسعید احمد بن محمد بن زیاد اعرابی را در نظر دارد. ابوسعید اعرابی کتابی با عنوان *اختلاف الناس فی المحبه* دارد که تأثیر قابل ملاحظه ای بر دیدگاه دیلمی گذاشته است.^۳ فهرست نوزده گانه او یکسانی ها و تفاوت هایی با دو فهرست قبلی و

۱ سرچشمه دوازده گانه معرفت در تفسیر امام عبارت است از: توحید، عبودیت و سرور بدان، اخلاص، صدق، تواضع، رضا و تفویض، سکینه و وقار، سخا، یقین، عقل، محبت، انس و خلوه (سلمی ۱۳۶۹)، همان، صص ۳۰، ۴۵-۴۶. اما فهرست پل ارنست از منازل با سرچشمه های موجود در تفسیر منسوب به امام در *حقائق التفسیر سلمی* تفاوت هایی دارد. منازل دوازده گانه از قول امام جعفر صادق که ارنست نقل می کند، به ترتیب عبارت است: ایمان، معرفت، عقل، یقین، اسلام، توحید، خوف، رجاء، محبت، شوق، وله. (ارنست ۱۳۸۴)، همان، صص ۳۱۶-۳۱۷. همچنان که دیده می شود واژه عشق در این فهرست دیده نمی شود. وله نیز در عیون معرفت نیست بلکه فهرست چهل نور ساطع آمده است (همان، صص ۴۴-۴۵). بنا به قول معروف رابعه عدویه عشق را به سطح متعالی ارتقا داده است. ارنست به نقل از ماسینیون نقل می کند که اولین بار عبدالواحد بن زید از نخستین زاهدان صوفی مشرب واژه غیر قرآنی عشق را در رابطه با خدا به کار گرفت. (همان، ص ۳۱۷) دیلمی نیز عبدالواحد را جزء موافقان کاربرد عشق می داند. (دیلمی ۱۳۹۰)، همان، ص ۶۹.

۲ فهرست حلاج به شرح زیر است: مدعی ایمان (نیازمند ارشاد)، مدعی اسلام (نیازمند اخلاق)، مدعی احسان (نیازمند مشاهده)، مدعی فهم (نیازمند زیادت)، مدعی عقل (نیازمند ذوق)، مدعی علم (نیازمند سماع)، مدعی معرفت (نیازمند روح و راحت)، مدعی نفس (نیازمند عبادت)، مدعی توکل (نیازمند ثقه)، مدعی خوف (نیازمند انزعاج)، مدعی رجاء (نیازمند طمأنینه)، مدعی محبت (نیازمند شوق)، مدعی شوق (نیازمند وله)، مدعی وله (نیازمند الله) است. همچنان که دیده می شود در هیچ یک از فهرست ها عشق دیده نمی شود. (ارنست ۱۳۸۴)، همان، صص ۳۱۶-۳۲۱.

۳ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۶۷.

فهرست دیلمی دارد.^۱ دیلمی فهرست خود را با دقت و به تناسب افزایش شدت محبت رده‌بندی کرده است و با مثال و ریشه‌یابی لغوی بیان می‌کند.^۲ اما نوعی آشفتگی در این سلسله‌مراتب دیده می‌شود. البته این آشفتگی ناشی از ادغام غیر ضرور و مزاحم، در سایر فهرست‌ها نیز دیده می‌شود. با عنایت به میراث‌بری دیلمی از پیشینیان انتظار می‌رفت ادغام و آشفتگی‌های پیشین در فهرست او دیده نشود. او از یک طرف «محبت» را دارای سلسله‌مراتب دهگانه دانسته و از سوی دیگر، «محبت» را در این سلسله‌مراتب در منزل چهارم قرار داده است، یعنی یک بار به‌عنوان شاخص عمومی برای کل سلسله‌مراتب به کار رفته و یک بار هم زیرمجموعه سلسله‌مراتب استفاده شده است. نکته‌ای که فهرست دیلمی را غنای بیشتری می‌بخشد چگونگی نیل به مراتب بالای عشق، ریشه‌یابی کلمات و توضیح معنای آنها بر اساس شواهد قرآنی و شعری است. فهرست یازده‌گانه دیلمی به شرح زیر است:

۱. الفت: نخستین مرحله است و آن پیوند قلب‌هاست.
۲. انس: هرگاه الفت از طریق دیدار و رؤیت اندکی زیادت شود و نگاه پیوسته و همراه با آرامش نفس به آدمی دست دهد به مرحله انس وارد شده است.
۳. ود (مودت/مواصلت): هرگاه انس افزایش یابد و ریسمان دلها به هم بسته شود و در دل نفوذ یابد (همچون نفوذ میخ در دیوار) مرحله «ود» حاصل شده است.
۴. محبت: هرگاه مودت فزونی یابد و به محبت حقیقی بدل می‌شود. در این مرحله نام محبوب در دل عاشق به توانایی‌هایی دست می‌یابد که این توانایی عقل را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این مرحله چیرگی محبت بر عقل و آغاز وسوسه و افکار نادرست پیش می‌آید.
۵. خله: با افزایش محبت به مرحله خله می‌رسد یعنی یافتن دوست و دوستی خالص.
۶. شعف: عشق و محبت اگر فزونی یابد شعف که همان شدت علاقه و گرایش به نام محبوب است. هذیان‌گویی در عاشق زیاد می‌شود. دیلمی از شعف به نوعی بیماری نیز یاد می‌کند.

۱. فهرست ابوسعید احمد بن محمد بن زیاد اعرابی به ترتیب به شرح زیر است: تعرف (تصرف)، تأمل، تعجب، تولع، تشرف، تطلع، تعلق، تألف، ود، حب، اعزام (گرام)، صابیت، استهتار، کلف، عشق، شجن، تیتیم، توله، تهالک (همان، ص ۶۷).
 ۲. همان، صص ۲۸-۳۳.

۷. شغف: مرتبه بالاتر از شغف و نهایت شیفتگی است. عشق با دشواری و سریع به نهایت قلب رسیده است.
۸. استهتار: زیادی اندوه ناشی از عشق محبوب، شدت اشتغال و فراموشی از هر چیزی و از هر فردی است.
۹. وله: از دست دادن عقل به خاطر اندوه زیاد را وله گویند. در این مرحله انسان عقل معاش و حسابگر خود را از دست می‌دهد و به سبکی و کم‌خردی می‌رسد.
۱۰. هیمان: از دست دادن بردباری و آرام و قرار به سبب وجود سوز و گداز عشق است.
۱۱. عشق: مشغول شدن به معشوق و بریدن از هر چیز و بهره نبردن از هیچ لذتی بجز معشوق.^۱

لازم به یادآوری است دیلمی سلسله‌مراتب عارفان پیشین را با تغییراتی اقتباس کرده و بر اساس حالات روحی و روانی انسان در توجه به معشوق، بدان نظم خاصی داده است که مرحله پایانی آن بر روابط عاشقانه استوار است. به نظر دیلمی پس از عشق هرچه بدان افزوده گردد از مرز عاشقی بیرون رفته و در ساحت غیرعشق وارد شده است. دیلمی «سکر» را «بیرون رفتن از مقام محبت و عشق به دیدن محبوب و معشوق و کناره گرفتن از هر چیزی و ضدآن» می‌داند.^۲ باید گفت تفکیک مقامات عرفانی از مقامات عشق و توضیح و توصیف ویژگی‌های هر یک از مقامات با استناد به اشعار ادبی غیرعرفانی و لذت‌گرایی دنیا محور، عشق را یک گام به سوی دنیایی شدن سوق داده است که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد. البته سلسله مقامات عشق دست کم از طریق مکتب عرفانی عاشقانه شیراز، در عارفان پسین تأثیر گذاشته است.^۳

انواع محبت/عشق در منظومه فکری دیلمی

کتاب دیلمی دایرةالمعارفی از دیدگاه‌های متفاوت صاحبان اندیشه است که آن را با بیان و دسته‌بندی گروه‌های مختلف از فیلسوفان یونانی، منجمان، متکلمان، ادیبان، پزشکان، فقیهان و

۱ همان، صص ۲۸-۳۳.

۲ همان، ص ۳۳.

۳ روزبهان یقلی در کتاب *عبر العاشقین تحت تأثیر دیلمی* است و به نوبه خود پیرجمال اردستانی از عرفای قرن نهم قمری متعلق به مکتب شیراز نیز متأثر از روزبهان است.

صوفیان بیان کرده است. جالب آنکه دیلمی دیدگاه‌های خود را مستقل از گروه‌های نام‌برده مطرح می‌کند و به‌طور مشخص از صوفیان جدا می‌سازد. دلیل این جداسازی نزدیکی آشکار دیدگاهش به فلاسفه است. دیلمی از بین دیدگاه‌های مطرح، تفکر حلاج را به دیدگاه فلاسفه یونان نزدیک می‌داند. گاهی دیدگاه او را در بین فلاسفه بیان می‌کند، نه عرفا و بارها با موضع تأییدآمیز دیدگاه حلاج را در مورد عشق مطرح می‌سازد.^۱

دیلمی کنایه را برای تبیین امر قدسی محبت/عشق تدوین کرد؛ اما تأثیر آن در سپهر تفکر عرفانی به عشق الهی محدود نگردد، بلکه زمینه افسون‌زدایی از عشق دنیایی را فراهم ساخت. او از طریق جمع‌آوری روایت‌های متفاوت و متناقض گروه‌های مختلف اجتماعی، مستندات لازم را برای کراهت‌زدایی از عشق زمینی فراهم آورد و حتی با روایت و اشعار ادبی مطرح در محافل درباری به تقدیس عشق زمینی پرداخت. او سعی کرد عشق زمینی را نیز دارای منشأ و مشرب الهی بداند و حتی از این هم فراتر رفت و زیبایی صورت را نیز واجد منشأ الهی دانست. او صراحت دارد که عارفان پیشین از به‌کارگیری واژه عشق خودداری می‌کردند و در مورد محبت نیز دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشت.^۲ او منکران محبت را در سه دسته معرفی می‌کند.^۳ ظاهراً بخش عمده‌ای از صوفیان نگاهی انکارآمیز بدان داشتند، اما عبدالواحدبن‌زید در دمشق را از جمله عرفایی معرفی می‌کند که محبت/عشق را جایز می‌داند. دیگر طرفداران محبت را ابویزید بسطامی، ابوالقاسم جنید و حسین‌بن‌منصور حلاج معرفی می‌کند و اشعار عاشقانه از آنها نیز نقل می‌نماید. ابن‌خفیف شیرازی نیز ابتدا از مخالفان محبت بود و بعدها تحت تأثیر تفکر جنید، نه تنها از انکار دست برداشت بلکه کتابی بنام *لود* نیز نوشت.^۴ دیلمی در همسان‌انگاری معنایی محبت با عشق از استادان و پیشینیان فراتر رفته و با استناد به روایتی بدون سند معتقد است که داود «عشیق الله» خوانده شده است. او این روایت بدون سند را حقیقت تلقی کرده و مدعی است: «پس چون کار بر این حقیقت است هیچ دلیلی برای انکار

۱ همان، صص ۶۰-۶۱.

۲ همان، صص ۷-۸.

۳ دسته اول از منکران عشق را پزشکان می‌داند که به علت بی‌خبری در شناخت محبت و کژطبعی آنها در پذیرش آن، ایشان را مخالف محبت معرفی می‌کند. دسته دوم مخالفان را ناتوانان در تحمل عشق می‌داند و دسته سوم آنهایی که به دلیل فراتر رفتن از عشق آن را نکوهش می‌کنند (همان، صص ۱۰۳-۱۱۰).

۴ همان، صص ۷-۸.

آن نمی بینم، زیرا عشق و محبت دو اسم برای یک معنی هستند. جز اینکه لفظ محبت را مشهورتر و قدیمی تر می دانیم». دیلمی از این هم فراتر رفته و مدعی است که پذیرش محبت همگانی است درحالی که چند سطر پیشتر از انکار محبت (نه عشق) از سوی برخی از عارفان سخن گفته است. وی برای اینکه مشکلی روشی در منظومه فکریش پیش نیاید محبت را واژه‌ای پر کاربرد و عشق را واژه‌ای شاذ و کم کاربرد معرفی می کند و اعلام می دارد از این به بعد به جای انکار و جایگزینی عشق به جای محبت سعی خواهد کرد به تناسب کاربرد آن توسط عارفان آن را به کار گیرد.^۱ هرچند این توضیح روش شناختی درست است اما وی هیچگاه به این تفکیک پایبند نمانده است و حتی در بیان مصادیق گاه واژه مذموم «هوی» را با «عشق» و «محبت» می آمیزد که بعداً بدان پرداخته خواهد شد.

ذات عشق از دیدگاه دیلمی هویتی نورانی دارد که در یک سلسله مراتب هرمی از بالا به پایین دچار نوعی دگرگونی محتوایی و معنایی می شود. محبت/عشق از صفت عشق خداوند ساری و جاری است و بعد در مقام نازل تر در مرتبه عقل آشکار می شود و از طریق عقل به مرتبه روحانی و سپس از آن طریق به اجسام لطیف می رسد. در این مرتبه عشق از ارواح به اجسام می رسد.^۲ شاید دلیل روحانی نامیدن این مرحله از عشق نیز همین باشد. به نظر او عشق هرچه از عالم علوی به عالم سفلی تنزل می یابد خلوص خود را از دست می دهد و با تیرگی و چرکی که ضدپاکی است آمیخته می شود. درباره روند تغییر مداوم سلسله مراتبی می نویسد: «عقل او را به عالم روح رسانید، پس محبت اندکی تغییر یافت سپس عالم روح آن را به عالم طبیعت آورد و دوباره اندکی تغییر کرد. پس از آن عالم طبیعت آن را به سوی اجسام مرکب تاریک و ضخیم آورد. در نتیجه پاکی محبت با تیرگی آنها درآمیخت و نور و روشنایی او با تاریکی آنها ترکیب شد و چیز (معنی) سومی شد که نه نور محض است و نه ظلمت محض». نکته مهم اینکه دیلمی با این رویکرد سلسله مراتبی به عشق به هیچ وجه آن را مذمت نمی کند، بلکه حتی در وجه تاریکی یا زمینی اش نیز برگرفته از نور الهی می داند. دیلمی به وضوح روند دیالکتیکی را در این قضیه نشان می دهد.

دیلمی با عنایت به این سلسله مراتبی بودن فیضان عشق از منشأ الهی به زمینی، انواع

۱ همانجا.

۲ همان، ص ۶۳.

محبت/عشق را در دسته‌بندی‌های متعدد و متفاوت ارائه می‌دهد. در یک دسته‌بندی ذات‌محورانه آن را به پنج دسته تقسیم می‌کند.^۱ نوع الهی (مخصوص موحدان)، نوع عقلی (مخصوص عارفان)، نوع روحانی (مخصوص خواص مردم)، نوع طبیعی (مخصوص عامه مردم) و نوع حیوانی یا بهیمی (مخصوص مردمان فرومایه). این دسته‌بندی بعدها مورد استناد سایر عارفان عشق‌باور همچون ابن‌دباغ و غزالی و به‌خصوص روزبهان بقلی قرار گرفت و روزبهان به‌طور کامل این دسته‌بندی را از دیلمی اقتباس کرد اما یادی از وی ننمود.^۲

دیلمی در یک دسته‌بندی دیگر که سعی دارد دیدگاه عارفانه بیشتر در آن نمود یابد تا تفکر دنیایی، انواعی از محبت/عشق را ارائه می‌دهد. در این دسته‌بندی جدید شش نوع ارائه می‌دهد: (۱) محبت خدا به بندگانش، (۲) محبت بندگان به خدا، (۳) محبت بندگان به همدیگر به خاطر خدادوستی، (۴) محبت مؤمنان خاص، (۵) محبت عامه مسلمانان و (۶) محبت جانوران.^۳ دیلمی روشن نمی‌کند دسته‌بندی پیشین چه نسبتی با دسته‌بندی اخیر دارد. مقایسه این دو نوع، تفاوت زیادی را نشان نمی‌دهد. او محبت/عشق الهی را به دسته فرعی دیگر تقسیم کرده و از آن محبت خدا به بندگانش و محبت بندگان به خدا را استخراج کرده است. این دو نشان می‌دهد که در سه یا چهار نوع بعدی بیشتر عشق بین مردم مطرح است نه بین خالق و مخلوق و دسته ششم که اضافه بر دسته‌بندی پنج‌گانه است در این فهرست اضافه شده است. دسته‌بندی شش‌گانه دچار نوع همپوشانی است. مثلاً بین محبت ردیف چهار (محبت مؤمنان خاص) با محبت ردیف دو (محبت بندگان به خدا) چه نسبتی برقرار است؟ در تفکر دیلمی بین آن دو مرزبندی دقیقی تعریف نشده است.

عشق/محبت در شواهد قرآنی و شعری

پیش از دیلمی تعدادی از ادیبان در ادبیات عرب آثاری در موضوع عشق زمینی تدوین کرده بودند که می‌توان تأثیر آن را در رویکرد دیلمی به محبت/عشق دید. او نه تنها تحت تأثیر فلسفه، بلکه از ادبیات شعر عرب نیز متأثر بوده است. واقعیت آن است که سبک

۱ همان، ص ۹.

۲ روزبهان بقلی شیرازی [بی‌تا]، کتاب *عبر العاشقین*، تصحیح هنری کرین و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری، ص ۱۵.

۳ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۱۲۷.

دایرةالمعارفی اثر دیلمی بر محتوای نوشته تأثیر جدی گذاشته است. هرچند دیلمی در موضوع عشق الهی با رویکرد عارفانه مطلب می‌نویسد، اما حجم داده‌های مربوط به عرفا در مقایسه با جمع گروه‌های اجتماعی مورد مطالعه او (مانند فیلسوفان، پزشکان، منجمان، ادیبان و...) اندک است. البته حجم اطلاعات ارائه شده در مورد صوفیان در مقایسه با تک‌تک گروه‌ها اندکی بیشتر است، اما غلبه رویکرد عشق زمینی بر عشق الهی زمانی خودنمایی می‌کند که همه گروه‌های اجتماعی در یک کفه و عارفان در کفه دیگر قرار داده شوند. چون رویکرد هر کدام از این گروه‌ها متناسب با روش علمی‌شان بوده است. یعنی از فیلسوفان و پزشکان و دیگران نباید انتظار تحلیل عشق با مبانی صوفیانه را داشت. به خصوص رویکرد تبیینی او به‌رغم ادعایش، دقیقاً در چارچوب رویکرد عرفانی نیست. تفکر او به فیلسوفان و ادیبان نزدیک‌تر است تا به عرفا. از میان فیلسوفان یونانی نیز به‌ویژه به افلاطون، ارسطو و فلاطوس نظر دارد.^۱ ادیبان نگاه زمینی به عشق دارند و پزشکان رویکردشان نوعی تشخیص بیماری جسمی و روحی است^۲ که با نگاه عرفانی تفاوت زیادی دارد. شواهد قرآنی و شعری محملی مناسبی بر تبیین رویکرد دیلمی به عشق است.

الف) شواهد قرآنی

قرآن یکی از مهم‌ترین متونی است که عرفا نیز همچون سایر گروه‌های فعال دینی برای اثبات مدعای خود از آن بهره می‌گیرند. بهره‌گیری از قرآن به دلایل و علل تبیینی آنها مشروعیت می‌بخشد. از این رو، عرفا نیز همچون دیگران سعی دارند ریشه عشق را به قرآن برسانند و منبع معرفت و عشق الهی را قرآن می‌دانند.

در قرآن محبت در قالب کلماتی چون «حب» گاه به‌صورت ایجابی «یحب» (المحسنین، المطهرین، المتقین و...) و گاه سلبی «لایحب» (المعتدین، الکافرین، الخائنین، المسرفین و...) آمده است. اما دیلمی به دلایل نامشخص از این‌گونه آیات برای تبیین عشق بهره نگرفته است. احادیث متعددی از پیامبر در دست است که می‌تواند منشأ الهام‌بخش تصوف عاشقانه باشد که دیلمی در تفسیر آیات بدان‌ها رجوع کرده است.

۱ همان، صص ۸۰-۸۲ و ۱۴۹-۱۵۲.

۲ همان، صص ۴۰-۴۱ و ۱۰۲-۱۰۳.

در مجموع دیلمی از ۴۸ آیه قرآنی در بیان محبت استفاده کرده است.^۱ مطالعه جامعه آماری قرآنی توسط دیلمی نشان می‌دهد که از این تعداد، حدود ۷ آیه مانند ﴿الْقِيَتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾^۲ ۴ بار، بخشی از آیه ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُمْ﴾^۳ ۳ بار؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾^۴ ۳ بار، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^۵ ۲ بار و ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾^۶ ۲ بار و برخی دیگر، چند بار تکرار شده است. در کل ۷ آیه جمعاً ۱۸ بار تکرار شده است.^۷ برخی از آیات تکراری الزاماً در مورد محبت نیست؛ بلکه دیلمی برای مستدل کردن یک موضوع حاشیه‌ای بدانها استناد کرده است. دیلمی آیاتی را انتخاب کرده که برخی مفاهیم موجود در مقامات عشق مانند «حب»، «ود»، «شغف» و واژه‌های مرتبط با محبت یا عشق در آنها آمده است و یکی از آیاتی که دیلمی در تکرار و تفسیر آن کوشش زیادی داشته آیه ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾^۸ است که بیشتر تفسیری زمینی از آن ارائه داده است. دیلمی در تفسیر این آیه، از روایت‌هایی بهره گرفته که بر «زیبارو» تأکید دارند تا «نیکویی آفرینش آدم». او آفرینش نیکو را به‌طور کلی با عبارت مجهول «می‌گویند» بیان می‌کند. اما در هر هفت روایتی که در تفسیر آیه مزبور از شخصیت‌های صحابه و تابعین نقل کرده دال بر زیبایی صورت و ظاهر مراد کرده است. برای نمونه از عایشه و دیگران نقل کرده که پیامبر از نگاه کردن به سبزه، آب جاری و چهره زیبا لذت می‌برد یا توصیه کرده اگر کسی را به سفارت می‌فرستید سعی کنید خوب چهره و نیکونام باشد. یا روایتی از پیامبر مطرح می‌کند: «در برآورده شدن نیازهای خویش از زیبارویان مطمئن باشید، زیرا چهره اولین

۱ لازم به ذکر است آیات زیادی به حب الهی با موضوع یحب التوابین، یحب المحسنین، یحب متطهرین، یحب المتقین و ... اشاره دارد که هیچ‌کدام مورد استناد دیلمی قرار نگرفته است. یا به دو آیه مشهور در زمینه محبت الهی مانند ﴿مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحَبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره ۱۶۵/۲) توجهی نشده است.

۲ طه ۳۹/۲۰.

۳ مائده ۵۳/۵.

۴ مریم ۹۶/۱۹.

۵ آل عمران ۳۱/۳.

۶ غافر ۶۴/۴۰.

۷ لازم به ذکر است دیلمی همه قسمت‌های یک آیه کامل مطابق با قرآن را نیاورده است بلکه تنها بخش مورد نیاز را آورده است که در این مقاله به قسمت نقل شده توسط دیلمی بسنده شود.

۸ غافر ۶۴/۴۰.

۹ دیلمی، (۱۳۹۰)، همان، ص ۱۰.

نعمتی است که از انسان مشاهده می‌شود» یا روایت «خیر را نزد زیبارویان بجوید»^۱ حتی در روایتی دیگر بیان می‌کند که خداوند زیبارو را در آتش جهنم نمی‌سوزاند.^۲ بهره‌گیری از این روایت‌ها برای اثبات جایگاه والای زیبایی در آفرینش زیبارو در نزد خالق است. پرکاربردترین آیه در این زمینه در کتاب دیلمی ﴿الْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي﴾^۳ است که با چند روایت تفسیر شده است. نخست با روایت قتاده «یعنی گونه‌ای زیبایی در چشمانت قرار دادم که هر کس ترا ببیند ترا دوست می‌دارد». از زبان عکرمه می‌نویسد: «یعنی زیبایی ملیح، بدان که نیمی از زیبایی به یوسف -علیه‌السلام- داده شد و هرگاه زنی او را می‌دید از ترس اینکه مبادا شیفته یوسف شود چهره خود را می‌پوشاند»^۴ او حتی پا را فراتر نهاده و با استناد به روایت‌ها «موی بلند» و «خالی بر گونه» را از مظاهر زیبایی ظاهری می‌داند که پیامبر بدان توجه داشت.^۵ آیات دیگر دارای بار محبت و عشق نیز این گونه تفسیر شده است که نیازی به بیان آن نیست. باید گفت رویکرد دیلمی به زیبارویی و زیبارو بیشتر معطوف به زیبایی ظاهر است. زیرا زیبایی ظاهری محمل تجلی نور خدایی است. چون منبع زیبایی نور است و «جمال و جمیل» از صفات الهی است.^۶ دیلمی با این رویکرد به تقدیس عشق پرداخته و یا دست کم از عشق به‌عنوان یک مفهوم مذموم در نزد عرفا افسون‌زدایی کرده است. اما روشن نمی‌کند وجوه و صورت‌هایی که زیبا نیستند و یا در عرف زشت هستند در منظومه فکری دیلمی چگونه قابل توجیه است؟

لازم به توضیح است که یکی از سوره‌هایی که عرفا برای تبیین عشق الهی بدان استناد می‌کنند، سوره یوسف است. اما دیلمی به سوره یوسف، بجز آیه ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾^۷ و روایتی کوتاه از عشق الهی زلیخا و فراموش کردن عشق یوسف، توجه کمتری بدان دارد. اما برخلاف او محمد غزالی^۸ سوره یوسف را مورد توجه قرار جدی قرار داده و تفسیر مفصلی بر آن نوشته

۱ همان، صص ۱۰-۱۴؛ دیلمی (۱۳۶۳)، همان، ص ۲۱۴.

۲ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۱۳.

۳ طه ۳۹/۲۰.

۴ همان، ص ۱۰.

۵ همان، ص ۱۱.

۶ همانجا.

۷ یوسف ۱۲/۳۰.

۸ غزالی در تفسیر سوره یوسف کتابی مستقل بنام بحر المحبه فی اسرار الموده تألیف کرد که توسط میرزا ابوالحسن ←

است. در هر حال هر دو تفسیری الهی از آن به دست داده‌اند.

ب) شواهد شعری

استفاده زیاد دیلمی از اشعار گوناگون شعرا، نشانگر روند زمینی شدن عشق الهی در نوشته او است. دیلمی حدود ۲۸۷ بیت شعر در تبیین محبت/عشق در نزد گروه‌های مختلف آورده است. پراکندگی ابیات نیز محل تأمل دارد. از این تعداد ۷۵ بیت در هشت باب نخست، ۱۲۸ بیت در باب نهم و دهم و ۸۴ بیت در چهارده باب دیگر آورده شده است. در باب‌های نهم و دهم که تراکم شعری بیشتری دیده می‌شود، دیلمی سعی دارد مفهوم «محبّة المحموده» را با ادبیات عاشقانه و اشعار ناظر بر عشق دنیایی تفسیر کند.

دیلمی از نظر روشی با کمک فقه اللغة، مفاهیم مورد نظر خود را تعریف می‌کند. معنی ظاهری (نه مفهومی) آنها را با ریشه‌یابی ادبی آورده است. درحالی که باید بین معنی واژه و تعریف مفهوم تفاوت قائل شود. آمیختگی مرزهای معنایی و نادیده گرفتن افتراق این دو، او را به وادی یکسان‌انگاری مفهوم‌های متفاوت سوق داده است. از این رو، نمی‌توان چنین در آمیختگی معنایی را امر اتفاقی تلقی کرد، بلکه دارای پشتوانه روشی است. او فاصله معنایی بین سه مفهوم متداخل در این عرصه یعنی «حب»، «عشق» و «هوی» را نادیده گرفته و معانی یکسانی برای آنها بیان کرده و شواهد شعری را در این رابطه گواه آورده است. این اشعار اغلب درباره عشق زمینی بیان شده است. او می‌نویسد: «هوی بر همه این مقامات و جایگاه‌ها صدق نموده و ملازم آنهاست و معنی هوی برگزیدن نفس بر چیزی است و دلیل بر این موضوع بیت ابوالعاهیه است که نقل می‌کند وی گوید هوی از هوی بیهوی یعنی آنگاه که به او واگذار کند» گرفته شده است.^۱ درحالی که در متون عرفانی «هوی نفس» معنی منفی دارد و در مقابل حب الهی قرار گرفته است. هوی کششی نیرومند در جهت بازدارندگی فرد از بندگی خداست.^۲ نسبت کاربرد مفاهیم سه‌گانه در ابیات «حب» (با مشتقاتش ۶۷ بار)،

→ فقیهی آیت‌الله‌زاده گیلانی با عنوان *اسرار عشق یا دریای محبت* ترجمه شده است. در حالی که دیلمی جز قسمتی از آیه و چند مورد کوتاه از داستان یوسف آن هم در مورد عبادت زلیخا و زیبایی صورت یوسف یاد کرده است.

۱ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۲۶.

۲ قشیری، همان، صص ۲۲۵-۲۲۹.

«عشق» (با مشتقاتش ۵۳ بار) و «هوی» (با مشتقاتش ۵۴ بار) نشان می‌دهد که در نگرش دیلمی در به‌کارگیری معنای مشترک این سه مفهوم، تعمدی در کار است.^۲

دیلمی با این ابیات از مرز عشق الهی گذر و به عشق زمینی توجه کرده است. در باب دهم «محبته المحموده» را به‌عنوان محبت/عشق الهی توضیح داده است. در روایتی از پیامبر آورده است، عاشقی که عشق خود را به قصد عفت پنهان کند و بمیرد شهید از دنیا رفته است.^۳ او در ابیاتی کاملاً دنیامحورانه، گونه‌های سرخ، آشفته‌گی موها، ابروها، موی بلند پلکهای معشوقان^۴ را از ابیات گزینش کرده و توضیح داده است.

برای نمونه ابیاتی که برای تبیین ویژگی‌های محبت از دیدگاه فقیهان پیروی تابعین آورده جای تأمل جدی دارد. او بیش از ده عریضه عاشقانه به فقها و مفتی‌های شهرهای مکه و مدینه را نقل کرده است که عارضان (از مرد و زن) درصدد اخذ مجوز شرعی برای عشق دنیایی و بهره‌مندی از معشوقان خود بودند که ظاهراً این درخواست‌ها نشان می‌دهد که روابط عاشق و معشوق در چارچوب شریعت نبوده است. برای نمونه عریضه‌ای به دست قاضی سعیدبن مسیب رسید که در آن آمده بود: «ای سرور تابعین و خوبان آیا در عشق سوره بقره را فراموش کرده‌ای؟... آیا خداوند بوسیدن زنی فربه و فتنه‌انگیز را که به زیبایی شهرت دارد، حرام کرده است؟» او پاسخ داد: «ای کسی که از سوز پنهان عشق خویش پرسش نمودی... خواهان زن بدکاره مباش مانند کسی که باران بر خروش سیل او می‌افزاید... و دهان معشوق

۱ این آمار تقریبی است. هرچند سعی شده در استخراج فراوانی دقت شود، اما ممکن است اشتباهاتی نیز در اعداد روی داده باشد. اما به نظر نمی‌رسد که در اصل استنباط تغییری حاصل کند.

۲ لازم به ذکر است احمد غزالی از دیلمی نیز فراتر رفته و بیشتر از مفهوم عشق استفاده می‌کند تا محبت. البته در تفکر دیلمی و غزالی تفاوت‌هایی در زمینه شعاع کاربردی مفهوم عشق وجود دارد. دیلمی سکر را خارج از بحث عشق قرار داده درحالی غزالی عشق را نوعی سکر می‌داند (احمد غزالی (۱۳۵۹)، *سوانح العشاق*، براساس تصحیح هلموت ریتز، مقدمه و تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۱).

۳ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۸۱؛ مقاله‌ای در تبیین و مستندسازی این روایت نگارش یافته است نک: بتول حیدری، سیدمهدی نوریان و اسحاق طغیایی (تایستان ۱۳۹۳)، «بررسی تحلیلی عبارت من عشق کتم و عف فمات فهو شهید براساس متون عربی و فارسی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱، ش ۳۵، صص ۱۳۷-۱۷۸.

۴ این ابیات عبارتند از:

ما لهم انکروا سوادا لخدیه
و لا ینکرون ورد الغصون
ابن یکن عیب خده بدد الشعر
فعبت العیون شعر الجفون

(دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۸۱).

خویش را در هر روز و شیء ده بار ببوس»^۱.

دیلمی در روایتی دیگر از محمد بن سیرین شافعی مفتی مکه نقل می‌کند که عریضه‌ای منظوم به او رسیده بود به این مضمون: «ای ابن سیرین، آیا با کسی که زیباروترین مردم است اگر همنشین شوم بر من سرزندی هست؟» او در پاسخ نوشت: «... به هم پیوستن در عشق با دوست همدم بهتر از به جا آوردن حج در هر سال است»^۲. در روایتی دیگر از محمد بن ادریس شافعی نقل می‌کند که پرسیده بودند: «هان از مفتی مکی بپرس که بوسیدن در ماه رمضان چند بار حلال است». او پاسخ داد: «مفتی مکی به تو می‌گوید که بوسیدن همسر هفت بار و بوسیدن دوست (خله) هشت بار حلال است». در این روایات دیلمی آشکارا عشق زمینی را بیان می‌کند. او حتی در عشق از چارچوب خانواده هم فراتر رفته است. هرچند در برخی موارد پاسخ‌دهنده سعی در نهی از منکر دارد، اما تأثیر مثبت پرسش‌های تمناخواهانه از سوز دل به مراتب بیشتر از نهی زبان فقیهانه است. از چنین روایات هم می‌توان استنباط کرد که انگیزه دیلمی از آن ابیات بیشتر نهی نبوده، بلکه نشان دادن قدرت عشق و درنوردیدن مرزهای شریعت است. در این ابیات غلام‌بچگان، دختر بچگان زیباروی، زنان شوهر مرده، زنان فتنه، زنان زیباروی و... آمده است^۳ که روایات و اشعار رویکردی شیبیه رویکرد عاشقانه دنیایی کتاب *روضه المحبین ابن قیم جوزیه و الزهره اصفهانی* دارد؛ بین روایت‌های دیلمی و این کتاب‌ها مشابهت موضوعی و محتوایی دیده می‌شود.

دیلمی باب‌های ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ کتاب خود را به مرگ افرادی اختصاص داده که به سبب عشق جان داده‌اند.^۴ هرچند او بحث را به دو دسته محبان الهی و محبان عشق دنیایی تقسیم کرده، اما در باب مرگ محبان الهی فقط به ذکر تعدادی از پیامبران الهی از ادریس، اخنوخ، الیاس و چند روایت از عیسی بسنده کرده است که بیش از آنکه بر وجه تاریخی آنها تأکید

۱ همان، ص ۸۲

۲ همان، ص ۸۳

۳ برخی اشعار به‌عنوان نمونه نقل می‌شود: «از مالک بپرسید درباره لهُو و عشق و دوست داشتن زیبارویان نازکننده بیزار از شوهران خود فتوی دهد»، «به شما خبر بدهد که آیا من درستکار هستم در حالی که غم‌های جان خود را به وسیله این کار از یاد می‌برم»، «به دعوت‌کننده برای نماز (مؤذن) بگو اندکی اذان را به تأخیر بینداز همانا زمان زیادی حق نماز را به جا آوردیم» (همان، ص ۹۰). دهها بیت شعر دیگر با این محتوی در این کتاب آمده است که سعی دارد به‌طور تلویحی یا آشکار درستی عشق دنیایی را نشان دهد.

۴ همان، صص ۱۷۱-۱۹۰.

شود، بر وجه اسطوره‌ای ایشان متمرکز شده است. درحالی که داستان ده‌ها عاشق که به‌خاطر عشق زمینی خود را کشته‌اند یا جانشان را از دست داده‌اند، به تفصیل آورده است.^۱ در این روایت‌ها آشکارا غلبه محتوایی با عشق زمینی است تا عشق الهی. اشعار منتسب به مجنون در عشق لیلی و اشعار هندجهنی در عشق بشر از این گونه مصادیق است. او حتی در این ابیات مرزهای شریعت را درنور دیده و عشق زن به مرد و حیلت هند در دام عشق انداختن بشر را بیان می‌کند^۲ روشی که حداقل در شریعت مذموم شناخته شده است.

نتیجه‌گیری

دیلمی در دوره‌ای می‌زیست که جامعه بیش از هر زمان دیگری محمل دگرگونی‌های سیاسی و فکری بود. جامعه دوره آل بویه از نظر اخلاقی دچار ازهم گسیختگی شده بود. تلاش برخی از نخبگان با رویکردهای مختلف، چون سجستانی فیلسوف، توحیدی ادیب و دیلمی عارف برای توصیه اخلاقی بر مدار محبت و دوستی نشان‌دهنده بحران در جامعه است. شاید دیلمی به‌خاطر رویکرد عرفانی‌اش سهمی بیشتری از سایرین برای خود قائل بود، زیرا به‌خوبی دریافته بود که زهد عزلت‌گیرانه تأثیر جدی در روند کلی جامعه نخواهد داشت. از مرگ رابعه (۱۸۵ق) تا مرگ دیلمی (۳۹۱ق) حدود دو سده می‌گذشت. او توانست سنت مکتوب و سنت شفاهی عرفان عاشقانه را در کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف* با هم تلفیق کند و نگاه جامعی به ادبیات عشق عرفانی داشته باشد. دیلمی در این کتاب پا را از دایره ادبیات عرفانی فراتر گذاشته و به ادبیات عاشقانه دنیایی رواج یافته در دربارها نزدیک شده است که اغلب بر محور و مدار عشق زمینی استوار بود. همچنین با بیان دیدگاه‌های عالمان علوم عقلی چون فیلسوفان، منجمان، پزشکان و دیگران، عشق الهی انتزاعی را در برابر عشق عینی دنیایی قرار داده و با درهم آمیختن مرزهای برخی مفاهیم مترادف و متضاد مانند محبت، عشق و هوی سعی در توجیه و تفسیر عشق الهی داشته است.

از سوی دیگر وی با طرح نظریه فیضان عشق از منشأ الهی و سرازیر شدن آن به مراتب فروتر تا انسان و حیوان، به نوعی منشأ الهی بودن آن را به‌طور فطری تأکید کرد. دیلمی که

۱ همان، صص ۱۷۱-۲۰۴.

۲ همان، صص ۱۷۶-۱۷۷.

وابسته به جریان عرفان زاهدانه بود توانست در اعتراض به زهد شریعت محور سخت گیرانه که نمونه اعلائی آن استادش ابن خفیف بود، نوشته‌های عشق عرفانی را از رابعه تا حلاج و ابن خفیف گرد آورد و این جریان عرفانی را با تبیین عشق وارد عرصه جدیدی نماید. این نوشته راه کاربرد واژه عشق در ادبیات عرفانی را بدون دغدغه هموار نمود و همچنین از ساحت واژه عشق کراهت زدایی نمود و آن را به عرصه ادبیات عرفانی نزدیک کرد، حال آنکه پیشتر عشق دنیایی مطرود بود. این امر تأثیر زیادی بر جریان عرفان گذاشت. از یک سو، سختی و مشقت زهد خالصانه را زیر سؤال برد و از سوی دیگر راه استفاده از مفهوم محبت/عشق را در بعد دنیایی هموار کرد. مهم‌ترین دلیل دیلمی در تقدیس عشق دنیایی این است که عشق را مقوله کلی نشأت گرفته از صفات الهی می‌داند که در فرایند انتقال از یک امر قدسی و پاک به دنیای خاکی تیرگی به خود گرفته است. با این همه این دو امر جدا نیستند. البته به عشق پاک در چارچوب شریعت توصیه می‌کند. اما در شواهد شعری بدان پایبند نبوده است. منظومه فکری دیلمی در مکتب عرفانی شیراز که بیشتر بر بنیاد عشق نهاده شده بود ابتدا در روزبهان بقلی و بعد پیرجمال اردستانی تداوم یافت. اردستانی هم به دلیل توجه به عشق الهی با قبول مظهریت و تجلی آن در زیارویان مورد طعنه گرایش‌های صوفیانه غیرعاشقانه قرار گرفت. لازم است تطور و تحول مکتب عرفانی عاشقانه شیراز مورد توجه جدی پژوهشگران قرار گیرد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- آبراهاموف، بنیامین (۱۳۸۸)، عشق الهی در عرفان اسلامی، ترجمه حمیرا ارسنجان، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۹۹۸)، ذم الهوی، تحقیق و تعلیق خالد عبدالطیف، بیروت: دار الکتب.
- ابن قیم جوزی (۲۰۰۳)، روضة المحبین و نزهة المشتاقین، تحقیق احمد شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ارنست، کارل (۱۳۷۷)، روزبهان بقلی، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- ——— (۱۳۸۴)، «مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران از رابعه تا روزبهان»، میراث تصوف، ویراستار لئونارد لویزان، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: آگاه.
- حسینی، مریم (۱۳۸۰)، پیر پرده نشین: درباره زندگی، احوال و آثار جنید بغدادی، تهران: دانشگاه الزهراء.

- حیدری، بتول؛ نوریان، سیدمهدی و طغیایی، اسحاق (تابستان ۱۳۹۳)، «بررسی تحلیلی عبارت من عشق کتم و عفت فمات فهو شهید براساس متون عربی و فارسی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱، ش ۳۵.
- روزبهان بقلی شیرازی [بی‌تا]، کتاب *عمبر العاشقین*، تصحیح هنری کرین و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری.
- زینی‌وند، تورج و نجفی، عیسی (بهار و تابستان ۱۳۹۱)، «بازتاب اندیشه‌های ابوالحسن دلمی در آثار برخی از بزرگان تصوف اسلامی: مطالعه مورد پژوهش: عشق الهی»، *دوفصلنامه مطالعات عرفانی*، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، ش ۱۵.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۵)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزاد روز.
- دلمی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله بن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک.
- — (۱۹۶۲)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبداللطیف و جوریف نومنت بل، قاهره، دارالکتاب المصری و بیروت دارالکتاب الاسلامی.
- — (۱۳۹۰)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی‌وند، کرمانشاه، دانشگاه رازی.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی*، گردآورنده نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- شریعتمداری، حمیدرضا (۱۳۸۹)، *ابوحیان توحیدی و تفکر عقلانی و انسانی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- عطار نیشابوری، ابو حامد محمد (۱۳۷۳)، *تذکرة الاولیا*، به کوشش ا. توکلی، تهران: بهزاد.
- عین القضاة همدانی (۱۳۹۳)، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- غزالی، احمد (۱۳۵۹)، *سوانح العشاق*، براساس تصحیح هلموت ریتز، مقدمه و تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.
- غزالی، محمد (۱۳۷۸)، *بحر المحبة فی اسرار المودة: ترجمه با عنوان اسرار عشق یا دریای محبت*، ترجمه میرزا ابوالحسن ققیهی آیت‌الله زاده گیلانی، قم: انتشارات مهر قم.
- کرمر، جوئل ل (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- — (۱۳۷۹)، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابو یعقوب سجستانی و مجلس او*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- گلپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸)، *ملامت و ملامتیان*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر روزنه.
- مستملی بخاری (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- نزهت، بهمن (۱۳۸۹)، «نظریه عشق در متون کهن عرفانی براساس آثار دلمی، غزالی، روزبهان» *فصلنامه متن پژوهی*، دانشکده ادبیات علامه طباطبایی، س ۱۴، ش ۴۳.

- نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱)، مقامات جامی، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۸۶)، کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- Suleyman Derin (1998), *From Raifia to ibk Farid: Towards some paradims the sur conception of love*, Leeds.

Archive of SID