

## بازتاب اندیشه‌های ابوالحسن دیلمی در آثار برخی از بزرگان تصوف اسلامی (مطالعه مورد پژوهش: عشق الهی)

تورج زینی‌وند\*  
عبیسی نجفی\*\*

### ◀ چکیده:

ابوالحسن علی ابن محمد (احمد) دیلمی (ـ / 391 ق) مؤلف نخستین و کهن‌ترین تصنیف تصوف اسلامی- ایرانی (عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف) در زمینه عشق الهی است. درباره زندگی این صوفی نظریه پرداز و در عین حال گمنام، دانسته‌های زیادی وجود ندارد. از اثر وی (عطف الألف) و زندگانی برخی از استادانش که دیلمی درباره سیره آنان (سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی) قلم زده است، چنین برمی آید که وی در قرن چهارم هجری می زیسته و از مکتب عرفانی شیراز و شاگردی ابن خفیف (269-371 ق)، بهره‌های فراوانی برده است.

نظریه‌های عرفانی وی در باب «عشق الهی» (ماهیت، منشأ، سبب، تقسیمات و مراتب، عشق انسانی و الهی) که در کتاب عطف الألف نمود یافته است، بازتاب گسترده‌ای در آثار برخی از بزرگان تصوف اسلامی، به‌ویژه روزبهان بقلی (522-606 ق) داشته است. اثرپذیری از تصوف اسلامی و حکمت یونانی، ویژگی بارز نظریه‌های وی در تفسیر عشق، به‌ویژه عشق الهی است.

### ◀ کلیدواژه‌ها:

ابوالحسن دیلمی، عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف، عشق و محبت الهی، تصوف و عرفان اسلامی.

\* استادیار دانشگاه رازی کرمانشاه / t\_zinivand56@yahoo.com

\*\* استادیار دانشگاه رازی کرمانشاه / najafzadeh@razi.ac.ir

## پیش‌گفتار

ابوالحسن، علی ابن محمد (احمد) دیلمی، یکی از بزرگان تصوف و عرفان اسلامی است که در نیمه دوم قرن چهارم هجری می‌زیسته است. در کتاب‌های زندگینامه و تذکره‌های عرفانی، سخنی از مکان ولادت و تاریخ دقیق آن به میان نیامده است. تأمل در زندگی برخی از استادان وی، ما را به این باور نزدیک می‌کند که زادگاه این صوفی اندیشمند، شهر «دیلم» بوده است. به احتمال قوی، تولد وی در همان نیمه نخست قرن چهارم هجری رخ داده است. درگذشت وی را نیز حدود سال 391 ق دانسته‌اند. (ر.ک: سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی، ص 7، مقدمه ماری شیمل)

دیلمی در فقه، پیرو شافعی و در مذهب و اعتقاد بر عقیده اشعری بوده است. مشرب صوفیانه وی از نوعی اعتدال برخوردار است که در رأس آن‌ها عشق الهی قرار دارد. از گستردگی دانش وی در آثارش، چنین برمی‌آید که وی به مسافرت و جهانگردی، اشتیاق فراوانی داشته است و همواره برای دیدن عالمان و بزرگان در سفر بوده است. در همین سفرهاست که با بزرگانی مانند ابو حیان توحیدی<sup>1</sup> (400 ق) و ابن خفیف که هر یک از سرآمدان روزگار خویش بوده‌اند، آشنا می‌شود و از محضرشان کسب دانش می‌کند.

دیلمی، پرورش یافته مکتب بزرگ عرفانی شیراز است و به نظر می‌رسد بیشترین سال‌های زندگانی خود را در محضر بزرگانی همچون ابو عبدالله محمد ابن خفیف ابن اسکفشاذ (269-371 ق) معروف به «شیخ المشایخ»، «شیخ الاسلام» و «شیخ کبیر» سپری کرده است.<sup>2</sup>

دیلمی در سال 352 قمری به ابن خفیف پیوسته و مدت 20 سال از عمر خویش را در محضر استاد، به یادگیری آموزه‌های اخلاقی و سلوک عرفانی مشغول بوده است. دیلمی، کتابی درباره سیره استاد خود به نام سیره ابی عبدالله نوشت. این کتاب که به زبان عربی بود، در سده هشتم و نهم هجری قمری با ترجمه رکن الدین یحیی ابن جنید شیرازی به فارسی درآمد است.<sup>3</sup>

افزون بر این اثر (سیره ابی عبدالله)، دیلمی را چهار تصنیف دیگر نیز بوده است که تنها یک اثر از میان آن‌ها به دست ما رسیده است و دیگر آثارش را غبار روزگار به

فراموشی سپرده است. اثر مورد پژوهانه این مقاله، همان اثر موجود است که نامش،  
عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف است.<sup>4</sup>

ارزش و اهمیت این اثر برجسته، اما گمنام، در این است که نخستین، قدیمی‌ترین و  
دقیق‌ترین کتابی است که در قرن چهارم هجری- و تا قرن‌ها بعد- در موضوع عشق  
الهی و بر اساس مکتب عرفانی شیراز نگاشته شده است. این کتاب شامل 24 باب و  
58 فصل است. نامش برگرفته از شعری منسوب به منصور حلاج است که در پردازش  
تحلیلی مقاله از آن سخن گفته می‌شود. دانسته‌های ما درباره سبب و انگیزه نگارش  
کتاب نیز چندان روشن نیست. با توجه به قراین تاریخی، دیلمی در روزگاری  
می‌زیسته است که جدال‌ها و کشمکش‌های مذهبی و عقیدتی فراوان بوده و برخی از  
شخصیت‌های پرشور عرفانی مانند حلاج، به سبب بیان روشن اندیشه‌های خود در باب  
عشق، زیر فشارهای گوناگون بوده‌اند، و چنان‌که از مفهوم برخی نوشته‌های دیلمی  
دریافت می‌شود، هدف این کتاب، تبیین مفهوم عشق و نیز انتقال اندیشه‌های ناب و  
علمی درست درباره عشق است که تا قرن چهارم، یعنی تا روزگار مؤلف، در  
محفل‌های علمی و عرفانی به گونه‌ای پراکنده و نامنظم مطرح می‌شده است. از این رو،  
کتاب دیلمی، نخستین و کهن‌ترین کتاب مستند و مستدل در تصوف اسلامی در باب  
عشق است که نویسنده، اندیشه‌های گوناگونی را که در این زمینه از سوی فقیهان،  
فیلسوفان، صوفیان، روان‌شناسان، ریاضی‌دانان، ادیبان و... مطرح بوده است، به تفصیل  
مورد شرح و بررسی قرار داده است. (ر.ک: نظریه عشق در متون کهن عرفانی، ص 49)  
درباره پیشینه این موضوع نیز تاکنون کتاب یا مقاله‌ای علمی- پژوهشی که به  
صورت جامع، به بررسی جایگاه دیلمی و بازتاب اندیشه‌های او در تصوف اسلامی  
پرداخته باشد، یافت نشده است، و محدود کسانی هم که درباره وی سخن گفته‌اند،  
نتوانسته‌اند به بُعدهای گوناگون شخصیتی و علمی وی اشاره کنند. از جمله کسانی که  
درباره دیلمی و برخی اندیشه‌های وی به پژوهش پرداخته‌اند، عبارت‌اند از:

آبراهموف (1388): عشق الهی در عرفان اسلامی (ص 50-55)؛ زهت (1389):  
«نظریه عشق در متون کهن عرفانی»: ص 47-62؛ پورنامداریان (1384): سایه آفتاب؛  
شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی (ص 46-47)؛ ریتز (1377): دریای

جان (351/2)؛ ریتز (1379): مقدمه مصحح بر کتاب مشارق انوار القلوب (ص 11)؛ جمعه (2009): مقال فی کتاب عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف: 2 صفحه.

تفاوت‌های این نوشتار با پژوهش‌هایی که ذکر شد، در این است که نویسندگان این مقاله، نخست به ترجمه متن عربی کتاب عطف الألف به فارسی پرداخته‌اند<sup>5</sup>، و سپس با روشی علمی و نوین به معرفی مؤلف و دیدگاه‌های شاخص وی در زمینه عشق الهی پرداخته‌اند.

افزون براین، فرضیه‌های بنیادینی که این پژوهش بر آن‌ها استوار است و در پردازش موضوع به تفصیل اثبات شده‌اند، عبارت‌اند از:

1. نظریه عشق الهی که دیلمی در عطف الألف مطرح می‌کند، ریشه در تصوف اسلامی و حکمت یونانی دارد.
2. دیدگاه‌های دیلمی در باب عشق الهی و ویژگی‌های آن، در مشرب صوفیان بزرگ، به‌ویژه روزبهان بقلی (عبر العاشقین) اثرگذار بوده است.

### پردازش تحلیلی موضوع

دیدگاه‌های دیلمی در باب عشق الهی، گسترده، پراکنده و گوناگون است. از این رو، برای پرهیز از زیاده‌گویی در زیر به معرفی شاخص‌های این نظریات پرداخته می‌شود.

1. ماهیت عشق، نور الهی است.

عنوان کتاب عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف بیشتر از آنکه، عنوانی عرفانی باشد، ذهن مخاطب را به سوی کتاب‌های صرفی و نحوی هدایت می‌کند. این عنوان رمزگونه که در آن سده‌ها در میان صوفیان و عارفان مشهور بوده است، تعبیری از عشق ازلی انسان به پروردگار عاشق است. دیلمی این عنوان را از این شعر حلاج برگرفته است:

- |   |   |
|---|---|
| 1. العِشْقُ فِي أزلِ الأزالِ مِنْ قِدمِ           | فِيهِ بِهِ مِنْهُ يَبْدُو فِيهِ إِبداءُ       |
| 2. العِشْقُ لَأَحَدَثٍ إِذْ كانَ هُوَ صِفَةً      | مِنَ الصِّفَاتِ لِمَنْ قَتَلَاهُ              |
| 3. صِفَاتُهُ مِنْهُ فِيهِ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ      | وَ مُحَدَّثُ الشَّيْءِ مَا مَبْداهُ أَشْيَاءُ |
| 4. لَمَّا بَدَأَ البَدْءُ أَبَدِي عِشْقَهُ صِفَةً | فِيْمَنْ بَدَأَ فَتَلَأُ فِيهِ لِأَلْأُ       |
| 5. وَ اللّامُ بِالْألفِ المَعْطُوفِ مُؤْتَلَفٌ    | كِلَاهُمَا واحِدٌ فِي السَّبْقِ مَعْناءُ      |

6. وَ فِي التَّفَرُّقِ اِئْتِنَانٍ إِذَا اجْتَمَعَا  
فَالْاِفْتِرَاقُ هُمَا عَبْدٌ وَ مَوْلَاءُ
7. كَذَا الْحَقَائِقُ نَارَ الشُّوقِ مَلْتَهَبٌ  
عَنِ الْحَقِيقَةِ إِن بَأْتُوا وَ إِن نَاءُوا
8. ذَلُّوا بِغَيْرِ اقْتِدَارٍ عِنْدَ مَا وَلَّهُوا  
إِن الْأَعْزَاءُ إِذَا اشْتَأَقُوا أَذْغَاءُ

(عطف الألف المألوف...، قطعة 165، ص 44)

ترجمه:

1. عشق در روز ازل، به سبب قدمتی که در او، با او و از او بود، آفرینش در او و به سبب او آغاز شد. 2. صفت عشق، حادث نیست، بلکه صفتی از صفتهای آن کسانی است که کشته‌هایش (خداوند) زنده‌اند. 3. صفتهای او، غیر حادث هستند و هر چیز حادثی نمی‌تواند خاستگاه اشیاء باشد. 4. هنگامی که آفرینش آغاز شده خداوند، عشق را به صورت صفتی در آنچه آفرید، قرار داد تا به وسیله آن درخشان گردد. 5. «لام» معطوف با «الف» انس گرفت (همراه شد) و هر دوی آنها در گذشته، از معنای یکسانی برخوردار بوده‌اند. 6. به هنگام جدایی، دو چیز هستند و هر گاه از پراکندگی جمع شوند، آن دو بنده و مولا می‌باشند. 7. حقیقت‌ها، چنین‌اند و آتش اشتیاق، برافروخته از حقیقت است چه جدا شوند و چه دور باشند. 8. هر گاه که حیران و واله گردند، بدون هیچ پایداری، فرمانبردار و تسلیم محض می‌شوند، همانا بزرگان، وقتی مشتاق شوند، تسلیم و فرمانبردار می‌شوند.

آبراهموف، بر این اعتقاد است که دیلمی با این عنوان، اشاره‌ای به «استعاره عشق» که همان نور الهی است، دارد. اتصال «الف» به «لام» زمانی که «مضاعف» شود فعل «الألف»، به معنای «درخشیدن» را به وجود می‌آورد. این فعل، پیش از قاعده‌ای مشابه با عنوان «ما» و «اللّام بالألف المعطوف مؤتلف» (لام به الف متمایل وصل می‌شود. الف، زمانی متمایل است که به لام وصل شود. (ر.ک: عشق الهی در عرفان اسلامی، ص 159) دیلمی، پس از نقل این ابیات (قطعه 165، ص 44) به دیدگاه ویژه حلاج اشاره می‌کند که عشق را «صفتی از صفات الهی» می‌داند و سپس به دیدگاه دیگر مشایخ متصوفه می‌پردازد که عشق را «اتحاد عاشق و معشوق» می‌دانند. وی در ادامه، نظریه خود را درباره نفس محبت و ماهیت آن بیان می‌کند و بر این عقیده است که عشق، هویتی نورانی دارد که از طریق «فیضان»، از طریق عشق خداوند ناشی می‌شود و به مرتبه «عقل» و سپس به «عالم روح» تنزل می‌یابد، که به نوبه خود، سبب می‌شود که عشق به عالم طبیعت (عالم الطبیعة) برسد. عشق در تنزل خود، هر زمان که به سطح

نازل تری می‌رسد، تا حدی تغییر می‌یابد، به تدریج خلوص خود را از دست می‌دهد. بنابراین، وقتی که طبیعت، عشق را به ابدان مرکب افاضه می‌کند، خلوص آن با تیرگی ابدان درهم می‌آمیزد. در اینجا نور با ظلمت ترکیب می‌شود، و بدین ترتیب چیز سومی، که نه نور محض است و نه ظلمت محض، خلق می‌گردد. این امر تبیین می‌کند که چرا عشق در انسان‌ها در حالات مختلف و متضاد، مانند قُرب و بُعد جلوه می‌کند. (عشق الهی در عرفان اسلامی، ص 53؛ مقایسه شود با متن عربی دیدگاه دیلمی، قطعه‌های 169-174، ص 45-46)

این دیدگاه دیلمی، بی‌شبهت با دیدگاه‌های «افلاطون» و «ارسطو» نیست؛ افلاطون عقیده دارد که خداوند، ارواح را به شکل مدوره و کره آفرید، پس آن‌ها را بین خلائق تقسیم کرد و در کالبد هر کس که خواست تعبیه نمود. دیلمی در تفسیر خود بر این دیدگاه افلاطون می‌گوید: از این روی محبت واجب آید، همانا محبت، تمایل بعضی ارواح به بعض دیگر است. وی در پایان به این سخن افلاطون گرایش دارد که گفته است: محبت در حقیقت جز خدای تعالی را راست نیاید. دیلمی در ادامه به شرح و ذکر دیدگاهی مشابه دیدگاه افلاطون از ارسطو (الطبیعة تألف الطبيعة) پرداخته است. (ر.ک: عطف الألف المألوف، قطعه‌های 144-149، ص 40-41/ نظریه عشق در متون کهن عرفانی، ص 50)

احمد غزالی در رساله سوانح العشاق نیز تعریف دقیق و روشمندی از ماهیت عشق ارائه نداده است و بدان اعتقاد ندارد. دیدگاه وی در برخی تعریف‌ها و صفت‌های گوناگونی که از ماهیت آن ذکر کرده است، با دیدگاه دیلمی تناسب دارد: «... گاه چون ذات بود صفت را تا بدو قایم شود... گاه چون آفتاب بود در آسمان روح تا چون تابد». (مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ص 119)

عبدالرحمن ابن محمد الانصاری معروف به ابن دَبَاغ نیز در رساله مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب با استناد به آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ...» (نور/ 35) بر این اعتقاد است که عشق، پرتوی از انوار الهی است: «وقتی ذات‌ها به این نور الهی روشن شوند و در آن از خود غایب گردند، بدان نور به کیفیتی می‌رساند که به کلی برای خود و آفریننده خود به نور و محبت بدل می‌شوند.» (ص 35-36)

همو نیز به این دیدگاه دیلمی گرایش دارد که چرا این عشق و نور الهی در انسان‌ها در حالت‌های مختلف و متضاد، جلوه می‌کند: «نور الهی اگرچه یکی است، آثار آن به اختلاف ذات‌ها مختلف می‌شود...» (همان، ص 37-38)

روزبهان بقلی، بیشتر و روشن‌تر از غزالی و ابن دَبَّاح به نظریه دیلمی در باب ماهیت عشق گرایش دارد: «ناگاه نیران کبریا در شمع روح زد، و او را از نور ذوالجلالی فیض سناء مشاهده ذات پوشانید، تا "نور علی نور" شمع الهی در شهر صورت ساکنان طبیعت را منور کرد...» (عبرالعاشقین، قطعه 155، ص 74)

افزون بر این، روزبهان در کتاب مشرب الأرواح در بحث از مقامات محبان (261) و مقامات عاشقان (349) دیدگاهی مشابه این نظریه دیلمی و دیگر بزرگان تصوف داشته و آن‌ها را نیز به تفصیل بررسی کرده است.

چنین دیدگاهی نیز که از سوی شیخ اشراق در حکمة الإشراق با عنوان «خداوند نورالأنوار» است، مورد تحلیل و تفسیر عرفانی- فلسفی گسترده‌ای قرار گرفته است. (ر.ک: ص 210)

اما ابن عربی، اگرچه اعتقادی به «تعریف عشق و تبیین ماهیت» آن ندارد، از فحوای کلام او چنین استنباط می‌شود که وی «هستی را پرتوی از نور الهی» می‌داند. همو در وصف «آغاز و ابتدای عالم» چنین گفته است: «سپس خداوند سبحان به نور خودش به آن «هبا» تجلی نمود، ... لذا هر موجودی در آن هبا، بر حسب قوه و استعدادش از آن (عالم) می‌پذیرد، آن‌گونه که زوایای خانه نور چراغ را می‌پذیرد، و بر مقدار نزدیک بودنش بدان نور، تابش و قبولش اشتداد و قوت می‌یابد، خداوند می‌فرماید: «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ، یعنی مثل نور او مانند چراغدانی است که در آن چراغ می‌باشد (نور/ 35)، لذا نورش را به چراغ تشبیه کرده است.» (الفتوحات المکیه، ج 2، ص 77)

شیخ نجم‌الدین رازی نیز در رساله عشق و عقل، ماهیت عشق را فیض انوار الهی دانسته است: «هرچند انسان مطلق را استعداد قبول فیض عشق که شرر نار [نور] الهی است داده‌اند...» (ص 79)

ابن فارض مصری نیز ماهیت عشق را تجلی انوار الهی می‌داند:

لَهَا الْبَدْرُ كَأَسْ، وَ هِيَ شَمْسٌ، يُدِيرُهَا هِلَالٌ، وَ كَمْ يَبْدُو إِذَا مُزِجَتْ نَجْمٌ  
صَفَاءً، وَ لَا مَاءً، وَ لَطْفًا، وَ لَا هَوًّا وَ نُورًا، وَ لَا نَارًا، وَ رُوحًا، وَ لَا جِسْمًا<sup>6</sup>

(دیوان، ص 121-122)

اما مولوی نیز در مثنوی، اگرچه عشق را غیر قابل تعریف دانسته (چون به عشق آیم خجل باشم از آن) اما در آغاز مثنوی، عشق را پرتوی از انوار الهی دانسته است:

آتش است این بانگ و نای و نیست باد هر که این آتش ندارد، نیست باد  
آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد

(مثنوی، 5/1)

پژواک ماهیت این اندیشه (ماهیت عشق: نور الهی) در شعر حافظ نیز چنین آمده است:

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

(دیوان حافظ، ص 103)

برآیند و استنباط نگارندگان از این دیدگاه‌ها، به‌ویژه نظریه دیلمی، آن است که آموزه‌های قرآنی الهام‌بخش این اندیشه‌ها بوده است و شاید بتوان گفت خلاصه و آبخور بیشتر این دیدگاه‌ها، مضمون این آیه شریفه است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>7</sup> (نور/35)

2. منشأ عشق در خداوند است.

دیلمی بر این نظر است که منشأ عشق در خداوند است، زیرا او دارای صفت دائم (صفة قائمة) عشق است. خداوند به خاطر خودش (یا برای خودش) و به وسیله خودش به خود عشق می‌ورزد (أَحَبَّ نَفْسَهُ لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ). بنابراین، عشق خداوند نسبت به خود به معنای آن است که عشق، عاشق و معشوق یک هویت‌اند. درست همان‌طور که صفات دیگر خداوند، نظیر رحمت و قدرت به انسان رسید یعنی خداوند این صفات را در انسان‌ها جای داد، عشق نیز به انسان‌ها رسید، اما اولین صفتی بود که در



انسان جای داده شد. دیلمی، عشق را هویتی نورانی (معنی نورانی) تصویر می‌کند که به وجود آمد و به سه بخش تقسیم شد: عاشق، معشوق و عشق. و اینکه چگونه ممکن است یک هویت (یا ذات) سه گونه باشد؟ در پاسخ به حرف «الف» اشاره می‌کند که مبنای همه حروف است و نامش از سه حرف تشکیل شده است یعنی الف، لام و فاء. از سوی دیگر، اولین حرف را می‌توان، با تغییر تلفظ الف، لام و فاء، مجموع: «محب» «محبوب» و «محبّ» (عاشق، معشوق و عشق) دانست. در شکل فعل می‌توان آن را «الف» تلفظ کرد به معنای «او عاشق شد» (أحب) و لذا دال بر «عاشق» است. «الف» به عنوان یک اسم، به معنای «یک معشوق» است. فعل «الف» (در لغت به معنای تلیق کرد) دال بر فعل خداوند بین آنهاست، که عشق است. همچنین، از حیث عدد، دیلمی نشان می‌دهد که «الف» که یک واحد است، مرکب از سه بخش، یعنی آحاد (= یکان)، عشرات (= دهگان)، مئات (= صدگان است). این مسئله را - که عشق به مثابه نوری از خداوند نشئت می‌یابد - «دباغ» نیز ذکر می‌کند، اما نه او و نه غزالی - برخلاف دیلمی - از حروف یا اعداد برای نشان دادن ویژگی یگانی عشق استفاده نکرده‌اند. (عشق الهی در عرفان اسلامی، ص 52-53؛ مقایسه شود با متن عربی دیدگاه دیلمی، قطعه‌های 133-144، ص 36-40)

غزالی نیز در *احیاء العلوم* بر این عقیده است که «منشأ عشق» در خداوند است و تنها او شایسته عشق است (المستحقّ للمحبّة هو الله وحده). و دوری از دوستی پروردگار، نشان بی‌معرفتی است و دوستی پیامبر (ص) ستوده است، زیرا که عین دوستی خدای است و همچنین دوستی عالمان و پرهیزگاران؛ چه محبوب محبوب محبوب باشد و رسول محبوب محبوب، و دوست دارنده محبوب محبوب است. و آن همه به دوستی اصل بازگردد و از او در نگذرد.

همو در ادامه، بیان می‌دارد که هستی انسان که از خداوند سرچشمه می‌گیرد، از نشانه‌های لطف و احسان پروردگار در حق اوست. انسان از نقطه نظر ذات انسانی، وجود و هستی ندارد. او بذاته نه وجود دارد و نه دوام وجود دارد، بلکه به واسطه خدا، انسان، وجود و استمرار می‌یابد. افزون بر این، خداوند است که صفت‌های انسان را کمال می‌بخشد. حال، اگر عارف (شناسنده) ذاتش را دوست بدارد و هستی ذاتش

مستفاد از دیگری باشد، ضرورتاً به هر کسی که به او وجود بخشیده و سبب دوام وجود او می‌شود، عشق می‌ورزد. (ر.ک: احیاء علم‌الدین، 524-519/4؛ نیز عشق الهی در عرفان اسلامی، ص 67)

احمد غزالی نیز در *سوانح العشاق* بر همین عقیده است: «خاصیت آدم، آن بس است که محبوبش پیش از محبی بود، این اندکی منقبتی نبود. *يُحِبُّهُمْ* چندان نُزُل فرستاد پیش از آمدن او که *إلى الأبد* نوش می‌کند، هنوز باقی بود.» (مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ص 129) در جای دیگری نیز گفته است: «طالب خود و مطلوب خود. اول خود است و آخر خود...» (همان، ص 130)

دباغ نیز بر همین عقیده است؛ عشق را خداوند به انسان، عطا کرده است. معرفت این عشق، سبب کمال انسان می‌گردد. تقرّب انسان به خداوند با سهمی که از عشق دریافت می‌کند، محقق می‌شود: «محبت از صفات مقربان است... و به اندازه فراوانی بهره عارف از محبت، او به آفریننده‌اش تقرّب می‌یابد و به کاستی و ضعف بهره‌اش از محبت، تا افق چهارپایان و فرود عالم سفلی فرو می‌افتد. در جهان، برانگیزنده‌ای برای بالا رفتن به عوالم نور، جز محبت نیست.» (مشارق انوار القلوب، ص 38)

روزبهان نیز به این نظریه دلیلی، تمایل دارد که منشأ عشق در خداوند است. همو در این باره چنین می‌نویسد: «از جمله صفات حق، یکی عشق است، نفس خود را به نفس خود عاشق بود. پس عشق و عاشق و معشوق خود بود. از آن عشق، یکرنگ آمد که صفت اوست و او از تغیر حدثان، منزّه است. عشق، کمال محبت و محبت، صفت حق است. در اسم، غلط مشو، که عشق و محبت یکی است. صفت اوست، و قایم به ذات اوست. در آن تغیر نیست، بلکه به خود عاشق است. تغیر حدثانی در او روا نیست. محبت حق چنان دان که علم او "لم یزل محباً بنفسه لنفسه" کما أنه لم یزل عالماً بنفسه و ناظراً إلى نفسه بنفسه" (عبرالعاشقین، قطعه 276، ص 138) و در همین نظر نیز گفته است: «عشق، کمالی است که از کمال حق است...» (همان، قطعه 280، ص 141)

روزبهان در کتاب *مشرّب الأرواح* نیز بار دیگر به این عقیده اشاره کرده است: «چون حق بخواهد که دل بنده‌اش را برآید، در دلش به انوار زیبایی خود تجلی می‌کند و از زیبایی خود در دل بنده، شراب محبت و عشق می‌ریزد.» (ص 66)

ابن عربی نیز اعتقاد دارد که تمام اشیاء با عشق، عجین شده‌اند، زیرا صفت عشق خداوند است که به آن‌ها وجود می‌بخشد و تمام اعمال آن‌ها را برمی‌انگیزاند. وی با استناد به حدیث «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» بر این دیدگاه است که خداوند، خود را به «يُحِبُّ الْجَمَالَ» وصف کرده و او محب عالم است. پس جمیل تر از عالم، چیزی وجود ندارد و او جمیل است و جمال، محبوب ذاتش است، پس کل عالم، عاشق خداست و جمال صنعتش در خلق ساری است و عالم مظهر اوست. لذا عشق برخی اجزای عالم، برخی دیگر را، از عشق خدا به خویش ناشی می‌شود. (ر.ک: الفتوحات المکیه، 179/2؛ مقایسه شود با: درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ص 138)

در جای دیگری نیز چنین می‌گوید: «نفس می‌بیند که او (خدا) را نمی‌بیند مگر به واسطه او و نه به واسطه خودش. و عشق نمی‌ورزد به او مگر به واسطه او و نه به واسطه خودش. پس اوست که خود را دوست دارد. نفس نیست که او را دوست دارد. و نفس با چشم او به هر موجودی می‌نگرد. پس می‌داند که هیچ کسی او را دوست نمی‌دارد مگر او. و محب و محبوب و طالب و مطلوب همه اوست.» (الفتوحات المکیه، 331/2)

مولوی نیز در مثنوی به همین نظر اعتقاد دارد:

چون يُحِبُّونَ بَخْوَانَدِي دَر نُبِي      بَا يُحِبُّهُمْ قَرِينِ دَر مَطْلَبِي  
پس محبت، وصف حق دان، عشق نیز      خوف نبود وصف یزدان ای عزیز

(861/5)

از دیدگاه ابن فارض و حافظ نیز پروردگار، منشأ عشق است و عشق ازلی- الهی راز آفرینش و مبنای هستی است:

شَرِبْنَا عَلَي ذِكْرِ الْحَيِّبِ، مُدَامَةً      سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرِيمُ<sup>8</sup>

(دیوان ابن الفارض، ص 121)

و همان‌طور که گفته شد: دیلمی بر این نظر است که منشأ عشق در خداوند است، زیرا او دارای صفت دائم (صفة قائمة) عشق است. چنین دیدگاهی در این شعر ابن فارض به روشنی دیده می‌شود:

وَ قَامَتْ بِهَا الْأَشْيَاءُ، ثُمَّ لِحِكْمَةٍ      بِهَا احْتَجَبَتْ عَن كُلِّ مَنْ لَأَلَهُ فَهْمٌ

(همان، ص 122)

و نیز در باب پیوند ازلی عاشق و معشوق چنین گفته است:

وَ أَخَذِكِ مِيثَاقَ الْوَلَاةِ حَيْثُ لَمْ أَبْنِ بِمَظْهَرِ لَبْسِ النَّفْسِ، فِي فَيْءِ طَبِئَتِي  
وَ سَابِقِ عَهْدٍ لَمْ يَحُلْ مُذْ عَهْدَتُهُ وَ لَاحِقِ عَقْدٍ، جَلَّ عَنْ حَلِّ فِتْرَةٍ<sup>10</sup>

(دیوان ابن الفارض، ص 30)

خواجه شیراز نیز در باب این عشق ازلی، و منشأ آن چنین سروده است:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به پیمانه کشی شهره شدم روز الست

(دیوان حافظ، ص 19)

به نظر می‌رسد پیوند میان عشق و عهد ألت را در تصوف اسلامی ظاهراً نخستین بار «جنید بغدادی» ابراز داشته است. آنجا که می‌گوید: «حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که ألت بریکم؟ همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند، چون در این عالم سماع شنوند در حرکت و اضطراب آیند.» (تذکره الاولیا، ص 446)

البته ناگفته نماند، دیلمی در باب منشأ عشق ضمن اعتقاد و تأکید بر ریشه الهی آن، موضوع عشق اکتسابی را نیز مطرح می‌کند. به عبارتی دیگر، به نظر می‌رسد وی در این باب به سه رویکرد «جبر در عشق الهی و فطری»، «اختیاری و اکتسابی بودن عشق» و «موهبتی بودن آن» اعتقاد دارد. وی در این زمینه چنین می‌گوید: «خاستگاه محبت بر سه گونه است: اول: محبت جبلی (فطری)؛ دوم: محبت اکتسابی؛ سوم: محبت موهبتی...» (عطف الألف المألوف، 1390، ص 66)

اما بسیاری از اهل عرفان و تصوف به جبری بودن عشق اعتقاد دارند؛ برای نمونه، احمد غزالی به هنگام بررسی جبری یا اختیاری بودن عشق، تنها به جبری و غیراختیاری بودن آن اعتقاد دارد: «عشق جبری است که در او هیچ کسب راه نیست به هیچ سبیل، لاجرم احکام او نیز همه جبر است.» (اشعة اللمعات، ص 198)

ابن فارض و حافظ نیز اکتسابی و اختیاری بودن عشق را مردود دانسته و بیشتر به جبری بودن آن اعتقاد دارند:

ابن فارض:

فَبَلِّغْتَهُ وَلَا هَا، لَا بِسَمْعٍ وَلَا نَاطِرٍ وَلَا بِاِكْتِسَابٍ، وَ اجْتِلَابِ جِبَلَةٍ<sup>11</sup>

(دیوان ابن الفارض، ص 36)

و حافظ:

می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرتم

(دیوان حافظ، ص 210)

تأمل در آنچه بیان شد، گویای این واقعیت که موضع «عشق ازلی و عهد الست» بیشتر ریشه در مفاهیم قرآنی دارد: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»<sup>12</sup> (اعراف / 172)

3. تقسیم عشق بر مبنای انواع عاشقان است.

نظریه دیگر دیلمی در باب «تقسیم عشق» است که بر مبنای «انواع عاشقان» آن را ارائه می‌دهد. بر این اساس، سلسله مراتب عاشقان، در پایین‌ترین سطح، با نوع حیوانی (نوع بهیمی: رذال الناس) عشق که به انسان‌های فرومایه مربوط می‌شود، آغاز می‌گردد. این عشق، همان عشق شهوانی است. بالاتر از آن، نوع طبیعی (نوع طبیعی: عامّة الناس) عشق قرار دارد که مربوط به انسان‌های معمولی است. عشق بهیمی، فقط حواس و میل جنسی را درگیر می‌کند، در حالی که عشق طبیعی، حاوی عناصر عاطفی است. نخبگان، در سومین درجه، نوع معنوی (نوع روحانی: خواص الناس) عشق را دارند و عارفان (اهل المعرفة)، در رتبه چهارم، دارای نوع عقلانی (نوع عقلی) عشق‌اند. در مرتبه پنجم، که بالاترین درجه است، دیلمی اهل توحید (اهل التوحید) را قرار می‌دهد که دارای نوع الهی (نوع الهی) عشق‌اند. (ر.ک: عشق الهی در عرفان اسلامی، ص 50؛ مقایسه شود با متن عربی دیدگاه دیلمی، قطعه 17: 6)

اما غزالی اگرچه به روشنی، چنین دیدگاهی را مطرح نکرده است، تا حدودی می‌توان به مشابتهایی میان وی و دیلمی از تقسیم‌بندی وی در باب اسباب و اقسام عشق، دست یافت: «پس اکنون اقسام دوستی به پنج سبب باز آمد: و آن دوست داشتن آدمی است وجود نفس خود را و کمال و بقای آن را با دوست داشتن او کسی را که به جای او احسان کند... و دوست داشتن او کسی را که در نفس خود محسن باشد به جای مردمان... و دوست داشتن هر چیزی را که در ذات خود خوب باشد...» (احیاء

علوم‌الدین، 519/4)

وی برترین این گونه‌های عشق را دوستی خداوند می‌داند: پس در حقیقت، نزدیک اهل بصیرت، محبوب نیست مگر حق تعالی، و جز او مستحق دوستی نیست. (همان‌جا)

دباغ نیز تا حدودی در باب ششم مشارق أنوار القلوب به همین تقسیم‌بندی نظر داشته است: «نخست گروهی که از راه حسّ و خیال به محبت می‌رسند. دوم گروهی که از راه حسّ و عقل به محبت می‌رسند. سوم گروهی که فقط از راه عقل به محبت رسیده از آنچه پیش از آن است، می‌گذرند.» (ص 76)

در این میان، روزبهان بر همان مبنا و چارچوب دیلمی به شرح و تفصیل موضوع پرداخته است: «أما العشق فعلی خمسة أنواع: نوعی الهی است... و نوعی عقلی است... و نوعی روحانی است... و نوعی بهیمی است... و نوعی طبیعی است.» (عبرالعاشقین، قطعه 30: و نیز قطعه‌های 31-36، ص 15-17) البته، روزبهان در مشرب الأرواح به هنگام بحث از مقامات عرفان (مقام اصل عشق) مرتبه عشق را بر سه بنیاد، تقسیم کرده است و به هنگام شرح آن مراتب، به همان تقسیم‌بندی پیشین گرویده است: «اصل عشق بر سه مرتبه استوار است: عشق انسانی، عشق الهی و عشق ربانی...» (ص 368) ابن عربی نیز در فتوحات مکیه بر همین پایه به تقسیم گونه‌های عشق پرداخته و آن را بر سه قسم دانسته است: عشق طبیعی، عشق روحانی و عشق الهی. وی به مانند دیلمی، عشق طبیعی را عشق عوام دانسته که غایت آن اتحاد در روح حیوانی است. اما عشق روحانی را، امری درونی می‌داند که غایت آن تشبه به محبوب است، همراه با ادای حق محبوب و شناخت قدر او، و عشق الهی، حبّ خداست نسبت به عبد و حبّ عبد است نسبت به ربّ، چنان‌که فرمود: «يحبّهم و يحبّونه» (ر.ک: 2/326 و مقایسه شود با عشق و زیبایی در آثار ابن عربی، ص 115؛ ابن عربی بزرگ عالم عرفان نظری، ص 101/ عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی، ص 142-153) به هر حال، تقسیمی که دیلمی در باب گونه‌های عشق ارائه داده است، با اندک تفاوت‌هایی در آثار بزرگان تصوف نیز دیده می‌شود.

#### 4. خداوند، علّت عشق است.

دیگر نظریه دیلمی در باب «علّت عشق» است. بر اساس نظر او، خداوند، یک مثال،

یا یک صورت (معنی)، به نام زیبایی (حُسن)، را در این جهان متجلی ساخت و این مثال را به یک چیز خاص، منضم کرد و این چیز را زیبا (حَسَن) نامید. آنگاه، خداوند اراده کرد که چیزهایی را که با زیبایی و زیباییان مواجه خواهند شد متجلی کند تا سر خود را آشکار کند. بنابراین، هر کسی را که چیزی را زیبا می‌یابد (المُسْتَحْسِن) متجلی ساخت و فعل آن کس، یعنی چیزی را زیبا یافتن (استحسان)، را عشق، و عامل به این عمل را عاشق نامید، و چیزی که زیبا یافت می‌شود (المُسْتَحْسَن) معشوق نامیده می‌شود. (ر.ک: عشق الهی در عرفان اسلامی، ص 51؛ مقایسه شود با متن عربی دیدگاه دیلمی: قطعه 20\_35: 10\_7)

آبراهموف، در ادامه بر این عقیده است که بر طبق آیات قرآن و احادیثی که دیلمی ذکر می‌کند، واضح است که او در این امر پیرو «افلاطون» است که نیک را با زیبا یکسان می‌داند. این نگرش که چیزهای زیبا، زیبایی خود را از زیبایی کلی (الحسن الکلی) اخذ می‌کنند، نیز نگرشی افلاطونی و نوافلاطونی است. نگرشی که دیلمی بیان می‌کند، مبنی بر اینکه زیبایی کلی در مجاورت خداوند جای دارد، شاید نتیجه‌ای باشد که مؤلف از آموزه نوافلاطونی فیضان گرفته که بر طبق آن، هر چه جوهری به «واحد» نزدیک‌تر باشد، «روحانی‌تر» است. واضح است که حضور مکانی در مورد موجود روحانی معنا ندارد. (همان. به نقل از: فلوطین، انثاد پنجم، رساله هشتم، بخش هشتم و نیز (A history of philosophy, vol. 1, part.1, p. 200)

افزون بر این، میزان زیبایی- بر اساس دیدگاه دیلمی- بر حسب میزان قُرب به زیبایی کلی احراز می‌شود. علامت قُرب یک چیز به زیبایی کلی، میزان لطافت آن است. هرچه یک چیز، لطیف‌تر باشد، زیباتر است؛ برای مثال، چشم، حساس‌ترین و لطیف‌ترین عضو است، از این رو زیباترین عضو است؛ چشم پذیراترین عضو برای زیبایی و اعمال روح، بیش از هر عضو دیگر در چشم آشکار می‌شود. با توجه به معیار نزدیکی به خداوند، عقل زیباترین چیز است، زیرا نزدیک‌ترین موجود به خداست، و زیبایی خود را بدون هیچ واسطه‌ای، از منبع الهی اخذ می‌کند. (ر.ک: عشق الهی در عرفان اسلامی، ص 51-52. مقایسه شود با متن عربی دیدگاه دیلمی: قطعه 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43: 10\_13)

البته ما عقیده داریم که اگرچه تشابه میان دیدگاه دیلمی با افلاطون و نوافلاطونی‌ها امری بدیهی است، اما مؤلف در شرح و بسط نظریهٔ خود (علت عشق) - و دیگر دیدگاه‌های خود - بیشتر از قرآن کریم، حدیث شریف و بزرگان تصوف اسلامی بهره برده است که این امر، بیانگر دانش و ژرف‌کاوی او در متون دینی و اصالت اسلامی دیدگاه‌های وی است.

غزالی نیز، خداوند را «سبب عشق و مستحق دوستی» دانسته و اسباب آن را در پنج عامل دانسته است: سبب اول، عشق انسان به وجود خودش است، زیرا هستی، کمال و بقا و دوام او به واسطهٔ خداوند است. سبب دوم نیز مستلزم عشق به خداوند به تنهایی است زیرا او یگانه محرک عالم و مُحسن به تمام هستی است. سبب سوم در خیرات و الطاف بی‌شماری است که خداوند به انسان عطا کرده است. چهارمین سبب در جمال و کمال مطلق پروردگار بوده و سبب پنجم در قرابت (مناسبت و مشاکلت) میان خداوند و انسان آمده است. (ر.ک: احیاء علوم‌الدین، 531-520/4) تطبیق سبب چهارم غزالی (524/4) با دیدگاه دیلمی (قطعه‌های 20-35)، مخاطب را به باور آگاهی غزالی از اندیشه‌های دیلمی نزدیک‌تر می‌سازد.

غزالی نیز در *سوانح العشاق*، خداوند را علت عشق دانسته است: «و هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق...» (ص 126)

دبّاغ نیز چنین دیدگاهی دارد: «وقتی حقیقت همهٔ این اسباب، جز در حق تعالی جمع نمی‌شود، پس در حقیقت، محبوب و مطلوبی جز او نیست و هر محبتی به غیر او باطل است...» (مشارق انوار القلوب، ص 72)

اما روزبهان، تمامی دیدگاه‌های دیلمی را در (الفصل الخامس: فی فضیلة الحُسن و الحَسَن و المستحسن) ذکر کرده و به همان نظریهٔ دیلمی (خداوند، علتِ عشق است) گرایش دارد. (ر.ک: عبهرالعاشقین، قطعه‌های 57-84: 26-38)

از دیدگاه ابن عربی، عشق، نیروی برانگیزش فعلِ خَلْقِ خداوند است. وی با استناد به حدیث مشهور «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِيّاً» بیان می‌کند که خداوند، دوست داشت که شناخته شود؛ لذا به خاطر این عشق، اراده‌اش را متوجّه اشیاء که در حالت عدم بودند، نمود (درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ص 136): «... در موقعی که عالم نبود، خدا



دوست داشت که شناخته شود؛ لذا به خاطر این عشق، اراده‌اش را متوجه اشیا که در حالت عدم بودند، نمود. آن‌ها به سبب آمادگی برای امکانشان، در مقام اصل قایم بودند. خداوند به آن‌ها فرمود: باشید و آن‌ها شدند تا او به جمیع وجوه معارف شناخته شود و این معرفت زمان‌مند بود که تا آن موقع متعلق نداشت؛ چرا که آن کس که آن معرفت را داشته باشد، هنوز متصف به وجود نبود. عشق او طالب کمال معرفت و کمال وجود بود. (الفتوحات المکیه، 114/2 و نیز مقایسه شود با فصوص الحکم، 1082/2)

مولوی نیز بر این اعتقاد است که عشق الهی سبب خلقت جهان است:  
گر نبودى عشق، هستی کی بُدی؟ کی زدی نان بر تو و، کی تو شدی  
(مثنوی، 852/5)

و در جای دیگری با اشاره به حدیث مشهور «کنز» چنین سروده است:  
گنج مخفی بُد، ز پُری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد  
(همان، 134/1)

بنابراین می‌توان دریافت که از دیدگاه دیلمی و بزرگان تصوف اسلامی، عشق الهی خمیرمایه و سبب اساسی آفرینش الهی است، و این دیدگاه ایشان، بیشتر ریشه در همان حدیث معروف «کنز» دارد که در آن عشق الهی، سبب خلقت هستی بیان شده است.

##### 5. تفکیک و تمایز میان گونه‌های عشق

تفکیک و تمایز میان عشق در خور ستایش (محبّه محموده) و عشق در خور نکوهش (محبّه مذمومه) از دیگر نظریه‌های دیلمی در زمینه عشق است. نوع اول، عشقی است که در خلوص خود، نورانیت خود و روحانیت آغازین خود باقی می‌ماند، در حالی که نوع دوم، عشقی است که با شهوات حیوانی در آمیخته است. (عشق الهی در عرفان اسلامی، ص 53؛ مقایسه شود با متن عربی دیدگاه دیلمی: قطعه 210: 56)

غزالی نیز در سوانح العشاق به چنین تمایزی نظر دارد: «کمال عشق چون بتابد، کمترینش آن بود خود را برای او خواهد، و در راه رضای او جان در باختن بازی داند، عشق حقیقی آن باشد، باقی همه سودا و هوس و بازی و علت است.» (ص 154)

دباغ نیز به چنین تفکیکی باور دارد: «نفوس، از سه جنس نباتی، حیوانی و انسانی است، لذت جنس نباتی در خوردن و آشامیدن است و لذت حیوانی در همسرگزینی و در موجبات خشم و انتقام و ریاست و لذت نفس الهی در به دست آوردن معارف ربانی و زندگی به علوم دینی و نزدیکی به حق تعالی و محبت اوست.» (مشارق انوار القلوب، ص 54)

روزبهان نیز مانند دیلمی به چنین تفکیک و تمایزی اعتقاد دارد: «لکن اصل فطرت، روحانی است که در جهان جسمانی، سیر در افعال و مشاهده حق می‌کند... و نفس اماره را در شوق شهوت نهاده است— غبار آن گیر به دم خُرقت مضمحل باید کرد...» (عبرالعاشقین، قطعه 36: 17 و نیز دو قطعه 32 و 33: 16). چنین تقسیمی (عشق مادی و صورتی و عشق معنوی و مجازی) نیز در اندیشه مولوی دیده می‌شود:

عشق‌هایی کز پی رنگی بُود عشق نَبود، عاقبت ننگی بُود

(مثنوی، 14/1)

عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش

خونِ انگوری نخورده، باده‌شان هم خونِ خویش

(غزلیات شمس، 1328/3)

6. عشق بشری، پایه‌ای برای رسیدن به عشق الهی است.

نظریه دیگر دیلمی این است که عشق طبیعی (بشری) پُل و نردبانی برای رسیدن به مرتبه عشق الهی است؛ وی در این دیدگاه، عشق بشری را پایه‌ای می‌داند که از آن، اهل مقامات (اهل المقامات) به مرتبه عشق الهی ارتقا می‌یابند. او متذکر می‌شود که انسان، زمانی که جانس پاک و لطیف شود، مستحق دریافت عشق طبیعی می‌شود. عروج به عشق الهی به معنای «جست‌وجوی کمال نفس» است که معادل با رسیدن به منشأ نفس است. این نوع نفس، تنها پس از لقاء خداوند آرامش خود را باز می‌یابد، زیرا آرامش هر چیزی، منوط بر تمامیت یافتن آن است (راحة کلّ شیء عند تمامه) و تمامیت مؤمن از طریق پیوستگی (اتصال) با خدا حاصل می‌گردد. (عشق الهی در عرفان اسلامی، ص 52. مقایسه شود با متن عربی دیلمی: قطعه 51 و 52: 15-16 و قطعه 90: 25 و قطعه 241: 68)

غزالی نیز با نقل حدیث (اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي حُبَّكَ وَ حُبَّ مَنْ أَحَبَّكَ وَ حُبَّ مَا يُقَرِّبُنِي إِلَيْكَ حُبَّكَ...) به چنین نظر و دیدگاهی اعتقاد داشته است (احیاء علوم الدین، ص 509) و در جای دیگری با نقل حدیثی از پیامبر (ص) (حُبِّ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: الطَّيِّبُ وَ النِّسَاءُ وَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ) مدرکات حسی (الطیب و النساء) را پایه‌ای برای رسیدن به مدرکات معنوی دانسته و بر این اعتقاد است که اگر دوستی کسی در حد بهایم باشد از ادراک حواس در نگذرد و نتواند به محبت حقیقی دست یابد. (همان، ص 512-513)

احمد غزالی نیز تا حدودی به چنین دیدگاهی تمایل دارد: «چون عشق به کمال رسد، کمال معشوق را داند و از اغیار او را شِبهی نیابد و نتواند. اُنسش از اغیار منقطع شود الا از آنچه تعلق بدو دارد.» (مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ص 146)

دباغ نیز چنین اعتقادی دارد: «بنابراین، در میل به مألوفات نمی‌تواند از عشق به محسوسات رویگردان باشد. مگر با عشقی قوی‌تر که سخت‌تر از آن باشد، عشقی به معشوقی کامل‌تر و لذتی تمام‌تر نزد کسی که آن را از لذت محسوسات تمییز دهد. نفس، به عشق آن معشوق می‌پیوندد و از عشق لذات جسم روی می‌گرداند و توان میل به لذات جسمانی را، بنابر آنچه خواهد آمد، از دست می‌دهد.» (مشارق انوار القلوب، ص 16)

روزبهان نیز به این دیدگاه دیلمی گرایش دارد و مانند ایشان، عشق انسانی را پایه و نردبان عشق الهی می‌داند: «اعلم یا أخی - عرفك الله منازل الأصفیاء فی العشق - که چون جان عشق، به عشق انسانی تربیت یافت، و در سرّ عشق راسخ شد، و دل به آتش عشق از خطرات نفسانی و شیطانی تهذیب یافت، نفس اماره در تحت لگد قهر عشق، مطمئن گشت. عقل را منازل عشق آموختند؛ روح را مقام عشق پیدا شد؛ نفس حسی و نفس حیوانی رنگ معنی گرفت. سیر منازل عشق به روح تمام گشت؛ وی را آداب و علم طریق عشق حاصل شد.» (بقلی، 1379، قطعه 203: 99) و در جای دیگری، چکیده این دیدگاه را چنین بازگو می‌کند: «اعلم یا أخی - زینک الله بنور عبودیته - که عاشق ساده چون از حد امتحان عشق انسانی به عشق ربّانی آمد، حاجتمند مدارج معاملات باشد...» (همان، قطعه 208: 101) و در مشرب الأرواح نیز به همین عقیده اشاره کرده است: «و عشق انسانی نردبان عشق روحانی است...» (ص 368)

ابن عربی نیز، عشق انسانی را در حکم پل ارتباطی انسان با آسمان و عشق ربّانی می‌یابد. اما از این باب، بسیار موجز و بسیار دقیق سخن می‌گوید تا مبادا هر که به شهوت گرفتار می‌شود، خود را به این مرحله وارد بیند (ابن عربی بزرگ عالم عرفان نظری، ص 102): «درباره هیچ پیغمبری از پیامبران وارد نشده که زنان برای او دوست داشته شوند... پس رسول خدا آنان را از آن جهت که خداوند برای او دوست داشته، دوستشان دارد...» (الفتوحات المکیه، ج 2، ص 179 و مقایسه شود با فصوص الحکم، 1075، 1077، 1086 و 1091)

مولوی نیز عقیده دارد که عشق‌های صورتی به معنا تعلق می‌گیرد نه بر صورت، زیرا هر زیبایی و جمالی، پرتوی از جمال مطلق محبوب است:

این رها کن، عشق‌های صورتی	نیست بر صورت، نه بر روی سیتی
آنچه معشوق است، صورت نیست آن	خواه عشق این جهان، خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای	چون برون شد جان، چرایش هشته‌ای؟
صورتش برجاست این سیری ز چیست؟	عاشقا واجو که معشوقی تو کیست؟
آنچه محسوس است اگر معشوقه است	عاشقستی هر که او را حس هست

(مثنوی، 219/5)

از این رو، می‌توان دریافت که از دیدگاه دیلمی و بزرگان تصوف اسلامی، عشق پاک انسانی و محبت حقیقی که از چارچوب ادراکات حسی و بهیمی درگذرد، پل و نردبان رسیدن به عشق الهی دانسته شده است.

### نتیجه‌گیری

1. دیلمی به حق، شایسته عنوان «نخستین نظریه‌پرداز تصوف اسلامی در حوزه عشق الهی» است. آبخور اساسی دیدگاه‌های وی همان تصوف اسلامی و حکمت یونانی بوده که نبوغ ایرانی وی سبب پرباری و شکوفایی آن‌ها گردیده است.
2. دیدگاه‌های وی، نقش بسیار مهمی در تکامل و شکل‌گیری اندیشه تصوف و عرفان اسلامی درباره عشق معنوی و الهی داشته است. بیشترین بازتاب اندیشه‌های وی در آرای روزبهان بقلی صاحب *عبر العاشقین* دیده می‌شود.

3. هر چند که میان دیدگاه‌های دیلمی با برخی از بزرگان تصوف و عرفان اسلامی، مشابهت‌هایی دیده می‌شود، اما باید در ذهن داشته باشیم که چه بسا آن بزرگان، دیدگاه‌های خود را به گونه‌ای مستقل و نوین و بدون آگاهی از نظریه‌های دیلمی، ابداع نموده باشند و این تشابهات تنها از باب توارد خاطر باشد.

4. بیشترین بازتاب دیدگاه‌های دیلمی در تصوف اسلامی مربوط به مسائل بنیادین نظریه عشق الهی است. به نظر می‌رسد وی با طرح این مبانی نظری، بر آن بوده است تا در چند شاخص اساسی زیر به معرفت و نظر برسد. مباحثی همچون ماهیت عشق، منشأ و ریشه آن، علت و سبب عشق الهی، تفاوت، تمییز و پیوند میان عشق انسانی و الهی، تقسیمات و مراتب عشق.

#### پی‌نوشت‌ها:

1. علی ابن محمد ابن عباس؛ دانشمند، ادیب و فیلسوف ایرانی سده چهارم هجری است. از آثار برجسته وی می‌توان به کتاب البصائر و الذخائر، الامتاع و المؤمنة، الصدیق و الصداقه و... اشاره کرد. (ابوحیان توحیدی، ص 9-15)

2. ابن خفیف از مشایخ بزرگ قرن چهارم هجری و بنیان‌گذار سلسله «خفیفیه» بود. وی نزد استادان متعددی در تصوف، حدیث، فقه و کلام تلمذ کرد. در تألیف و تصنیف، آثار علمی و عرفانی پرکار بود و از اقوالش مشخص می‌شود که مشرب عرفانی او از مشی عرفانی جنید و پیروانش متأثر بود. (ر.ک: تاریخ تصوف 1، ص 118-120)

3. آنا ماری شیمل، این ترجمه را به همراه دو رساله کوتاه از ابن خفیف، تصحیح و چاپ کرده است. افزون بر اقوال و احوالی که در این کتاب از ابن خفیف، معرفی شده، سخنان دیگری از او درباره ایمان، رجا، یقین، صبر، رضا، فقر، حیرت، مشاهده، ارادت، تصوف و صوفی، خوف و مراقبه و دیگر موضوع‌های عرفانی نقل شده است. (ر.ک: تاریخ تصوف 1، ص 120 و نیز برای اطلاع بیشتر، ر.ک: حاشیه شماره «1» همان)

متأسفانه نسخه اصلی کتاب سیرت ابن خفیف که دیلمی آن را به زبان عربی و درباره زندگی و احوال استادش نگاشته، نیز گم شده است، و در حال حاضر، تنها، نسخه ترجمه شده فارسی این کتاب، موجود است. همان‌طور که گفته شد، مستشرق آلمانی، آنا ماری شیمل، به سال 1955 م آن را در ترکیه تصحیح و به چاپ رسانده است. بعدها نیز ابراهیم اللسوقی در سال 1977 م آن را به زبان عربی، برگردان کرده است. (ر.ک: مقال فی کتاب عطف الألف، ص 1) این کتاب در ایران، به سال 1363 ش و با اتمام دکتر توفیق سبحانی مورد ارزیابی و چاپ قرار گرفته است.

4. این کتاب، از سوی یک پژوهشگر و شرق‌شناس فرانسوی به نام «ج. ک. ثادیه» در سال 1962 م، در قاهره، تصحیح و به چاپ رسیده است. «ثادیه» این اثر برجسته و گمنام عرفانی را بر اساس روشی علمی و نوین تصحیح کرده و خود وی نیز آن را در دهه هشتاد به زبان فرانسه ترجمه کرده است. غیر از «ثادیه» این کتاب را پژوهشگر دیگری به نام «ژوزف نورمنت بل» که آمریکایی تبار و استاد زبان عربی دانشگاه برگن نروژ بوده، به همراه دکتر حسن الشافعی، استاد دانشکده دارالعلوم قاهره و عضو مجمع زبان عربی مصر و ریاست پیشین دانشگاه اسلامی پاکستان، تصحیح و به زبان انگلیسی نیز ترجمه کرده‌اند.

روایت این کتاب، بر اساس روایت، شیخ ابوالحسن ابن بکران بن الفضل و او نیز به روایت، ابوشجاع محمد ابن سعدان المقاریضی بوده است. هر دو از بزرگان تصوف و تربیت شده مکتب عرفانی شیراز به شمار می‌آیند.

5. این کتاب با ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی وند در سال 1390 از سوی انتشارات دانشگاه رازی چاپ شده است.

6. جام این باده همچون ماه تمام و باده‌اش همانند خورشید و ساقی که آن را می‌گرداند، به سان هلال و چون با آب ترکیب شود حباب‌های برآمده از آن گویی ستارگان آسمانی هستند. این باده، ناب و پاک است، اما آب نیست. لطیف است، اما هوا نیست. نور است، اما آتش نیست. روح است، اما در جسم نیست.

7. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختر درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود، نزدیک است که روغنش - هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند، و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست.

8. به یاد حضرت دوست باده‌ای نوشیدیم و بدان مست شدیم پیش از آنکه درخت تاک آفریده شود.

9. هستی به مدد حکمت الهی با بهره‌مندی از این باده ازلی، پدیدار شده و فلسفه و حقیقت این حکمت بر آن کسی که درک و معرفتی ندارد، پوشیده مانده است. (وجود هستی، قائم به وجود پروردگار است.)

10. و تو میثاق عشق و دوستی را پیش از آنکه گل وجود من سرشته شود با من بسته‌ای. و من همچنان بر آن عهد پیشین (ازلی) بوده و پیمانم تغییر نکرده و در عهد پسین (ابدی) نیز بر همانم. (پیمان میان من و حضرت حق، ازلی و ابدی است.)

11. به مقام دوستی و عشق او رسیدم؛ نه با گوش و چشم و نه با اکتساب آن یا اینکه از روی اختیار و سرشت خوش باشد.

12. و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریهٔ آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این (امر) غافل بودیم.

### منابع

- قرآن کریم (ترجمه محمد مهدی فولادوند).
- ابن عربی بزرگ عالم عرفان نظری؛ کاظم محمدی، چ 3، نجم کبری، تهران 1386.
- ابوحنیان توحیدی؛ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ 1، طرح، تهران 1374.
- احیاء علوم الدین؛ محمد ابن محمد غزالی، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، چ 5، علمی و فرهنگی، تهران 1386.
- اشعة اللمعات (با ضمیمه سوانح)؛ احمد غزالی، تصحیح حامد ربانی، چ 1، کتابفروشی حامدی، تهران.
- تاریخ تصوف (1)؛ دهباشی مهدی و علی اصغر میرباقری فرد، چ 2، سمت، تهران 1386.
- تذکرة الاولیاء؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به کوشش محمد استعلامی، چاپ 14، زوار، تهران 1373.
- حکمة الإشراف؛ شهاب الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چ 6، دانشگاه تهران 1372.
- در سایه آفتاب؛ شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی؛ تقی پورنامداریان، چ 2، سخن، تهران 1384.
- درآمدهای بر تصوف و عرفان اسلامی؛ ویلیام چیتیک، ترجمه جلیل پروین، چ 1، حکمت، تهران 1388.
- دریای جان؛ هلموت ریتر، چ 1، ترجمه عباس زریاب خویی و مهر آفاق بایبوردی، 1377؛ چ 2، ترجمه مهر آفاق بایبوردی، 1379، چ 2، الهدی، تهران.
- دیوان ابن الفارض؛ ابو حفص عمر بن ابی الحسن الحموی ابن الفارض، اعتنی به و شرحه هیثم هلال، الطبعة الثالثة، دارالمعرفة، بیروت 1429.
- دیوان؛ خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چ 5، زوار، تهران 1367.
- رساله عشق و عقل؛ نجم الدین رازی، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چ 5، علمی و فرهنگی، تهران 1386.
- سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی، ابوالحسن علی ابن محمد دلمی، ترجمه رکن الدین یحیی ابن جنید شیرازی، تصحیح آنا ماری شیمل طاری، به کوشش توفیق سبحانی، چ 1، بابک، تهران 1363.

- عبهر العاشقین؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هنری کربن و محمد معین، چ 4، منوچهری، تهران 1379.
- عشق الهی در عرفان اسلامی؛ بنیامین ابراهیموف، ترجمه حمیرا ارسنجان، ویراسته مصطفی ملکیان، چ 1، نگاه معاصر، تهران 1388.
- عشق و زیبایی در آثار ابن عربی (مجموعه مقالات در نکوداشت محیی‌الدین ابن عربی؛ شهود عاشقانه)؛ نصرالله حکمت، به اهتمام محمود اسعدی، چ 1، جهان فرهنگ، تهران 1384.
- عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی؛ محمود محمود الغراب، ترجمه محمد رادمنش، چ 3، جام، تهران 1389.
- عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف؛ ابوالحسن علی ابن محمد دیلمی، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی‌وند، چ 1، دانشگاه رازی، کرمانشاه 1390.
- عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف؛ ابوالحسن علی ابن محمد دیلمی، حقه و قدم علیه ج. ل. ثادیه، القاهره 1962.
- غزلیات شمس؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ 4، امیرکبیر، تهران 1364.
- الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة و الملکیة؛ محیی‌الدین ابن عربی، ترجمه محمد خواجوی، چ 4، مولی، تهران 1386.
- فصوص‌الحکم؛ محیی‌الدین ابن عربی، شرح داوود قیصری، ترجمه محمد خواجوی، چ 1، مولی، تهران 1387.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح نیکلسون، چ 7، محمد، تهران 1389.
- مجموعه آثار فارسی احمد غزالی (سوانح العشاق)؛ احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، چ 2، دانشگاه تهران 1370.
- مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب؛ عبدالرحمن ابن محمد الانصاری ابن الدبّاغ، تحقیق ه. ریتز، ترجمه قاسم انصاری، چ 1، طهوری، تهران 1379.
- مشرب الأرواح؛ روزبهان بقلی شیرازی، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، چ 1، آزادمهر، تهران 1389.
- مقال فی کتاب عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف لأبی الحسن الیدیلمی؛ علی جمعه، 2009. [www.nadyelfikr.net](http://www.nadyelfikr.net)
- «نظریه عشق در متون کهن عرفانی»؛ بهمن نزهت، فصلنامه متن‌پژوهی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبایی، سال 14، شماره 43، 1389.