

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

سیمین قربانپور دشتکی<sup>۱</sup>  
اسماعیل حسن زاده<sup>۲</sup>

**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 رو به رو بود. اعدام حلاج ضربه مهی بر پیکر جریان عرفان عاشقانه بود. اما مانع از پیگیری پیروانش از گسترش جریان تصوف نشد. دیلمی با نگارش عطف الالف المألف علی اللام المعطوف گام مهمی در نظام مندی سنت عشق الهی برداشت. این مقاله به دنبال تبیین این مسئله است که نظری 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 نظام مند کردن عرفان عشق محور 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 بروز رفت از گسیختگی اخلاقی و اجتماعی سده چهارم و پنجم قمری تلقی کرد.

**واژه‌های کلیدی:** ابوالحسن دیلمی، عشق الهی، عطف الالف المألف علی اللام المعطوف، تصوف زاهدانه، تصوف عاشقانه، ابن خفیف شیرازی

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه الزهراء تهران

۲ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء تهران (نویسنده مسئول)

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 Dashtaki<sup>1</sup>

Smaeil Hasanzadeh<sup>2</sup>

**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'aluf 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'aluf 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 تداخل‌های وجود دارد. به همین دلیل، پژوهشگر در تکیک تقدم و تأخیر 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 آینین منحصر به فرد جریان‌های عرفانی، همسانی فکری آنها را متنفسی می‌سازد و موجب گردیده است اندیشمندان، جریان‌ها را در نحله‌های 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 گوشگیری و عزلت نشان 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.<sup>۱</sup> اما روند تحولات سیاسی اسلام پس از رحلت پیامبر به گونه‌ای جریان یافت که جامعه اسلامی دچار نوعی سردرگمی و نالمیدی 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 پذیرنیست.<sup>۲</sup> برخی زهد را از دیدگاه عرفانی بررسی کرده و صبرپیشگی بر سخن‌ها، تحریر دنیا، دشمن داشتن آن و آنچه در اوست را وجه مشترک اغلب عارفان می‌داند.<sup>۳</sup> به سخن

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

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

۳ مستملی بخاری (۱۳۶۳)، *شرح التعرف 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.<sup>۱</sup>

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 زهمنما توسط معتقدان اجتماعی قابل تشخیص بود.<sup>۲</sup> این دو دستگی در جمله کوتاه انتقادی ابن‌خفیف شیرازی است: «صوفیانی که من دیده‌ام بر دیو سخریت می‌کردند، اکنون دیو بر صوفی سخریت می‌کند».<sup>۳</sup> دو گانگی رفتاری صوفیان به شکل‌گیری رویکرد دیگری با عنوان ملامتیه انجامید.<sup>۴</sup>

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 بازیبینی 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 ۵؛ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، *کشف المحتسب*، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، ص ۶۰-۲۹.

۲ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، *کشف المحتسب*، ص ۵۹؛ او می‌نویسد: «تصوف امروز نامی است بی حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی اسم... امروز اسم هست و معنی نی».

۳ ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابو عبد الله بن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی‌بن جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات باپک، ص ۴۳.

۴ عبدالکریم قشیریه در رساله خود این دسته را متعلق به حمدون قصار نیشاپوری دانسته و آرای او را منشأ و مبدأ تفکر ملامتی می‌داند که از طریق او در نیشاپور و سایر جاهای منتشر گردید. شکل‌گیری اندیشه ملامتی نشان داد که زهد خالص با مبانی عزلت‌گزینی و دنیاگریزی همه‌جانبه امکان‌بزیر نیست. هدف ملامتی مبارزه منفی با صوفیان ظاهرپرست و فقهای و بزرگان دین بود. آنها از شاخصهای زهدگرایی اولیه مانند دوری از فتنه‌های روزگار و آخرتگرایی، تزکیه و تهدیب نفس بهره می‌گرفتند؛ در حالی که 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، نهاده‌سین از سرزنش مردم، مبارزه با ریاکاری و عجب و غرور را پیشه ساخته بودند. کامت را از عرف 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 ابو عبد الرحمن سلمی*، گردآورنده نصرالله پور جوادی، ج ۲، تهران: نشر دانشگاهی، ص ۳۶۳ و ۳۶۴؛ ۴۰۶-۴۰۴؛ ۲۵۹-۲۵۸؛ ۵۰-۴۹؛ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، *کشف المحتسب*، ص ۶۷-۶۸؛ مقایسه شود با عبدالباقي گلپیناری (۱۳۷۸)، *ملامت و ملامتیان*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر روزنه، ص ۷-۳۴؛ Suleyman Derin (1998), *From Raifia to ibk Farid: Towards some paradigms 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 بهنوعی 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.<sup>۱</sup> 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 بندۀ تغییر یافت.<sup>۲</sup> 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، بازیزد بسطامی، شقیق بلخی، ابوالحسین نوری، ابن عطا<sup>۳</sup>، جنید، منصور حلاج و دیگران نیز کمایش به بحث محبت الهی توجه کرده بودند.<sup>۴</sup> 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

<sup>۱</sup> قشیری در رساله خود روایتی از پیامبر آورده است که: «اگر شما آن دانید که من می‌دانم خنده شما اندک بودی و گرسنگی 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 سبحانه تعالی آن بود که ترسند از عقوبت او اندر دنیا یا اندر آخرت و خداوند سبحانه خوف را فریضه کرده است». (قشیری، همان، صص ۱۸۱-۱۸۰).

<sup>۲</sup> قشیری، همان، صص ۵۵۲-۵۷۳.

<sup>۳</sup> ابن عطا برخلاف بسیاری از صوفیان پاک اعتقاد، 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.

<sup>۴</sup> 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 لتووارد لویزان، ترجمه مجdal الدین کیوانی، تهران: آگام، صص ۳۱۶-۳۳۱. Suleyman Derin (1998).

مکتوب و نظریه‌مند مطرح ساخت و پیشگام نظریه‌مند کردن عشق الهی شد.

این نوشه بر آن است که ضمن توضیح مبانی کلی فکری رویکرد عاشقانه دیلمی، اهمیت و جایگاه منظومه فکری کتاب عطف الائف المألف علی اللام المعطوف نوشته او را روشن کند. مقاله بر آن است که نشان دهد دیلمی با نوشتن این کتاب گامی مهم در کراحت‌زدایی از عشق زمینی و قدسیت‌بخشی به آن و تقویت نظری تصوف عاشقانه در ادوار بعدی برداشت.

کتاب عطف الائف المألف از نخستین کتاب‌های عرفانی با محوریت عشق الهی و انسانی است<sup>۱</sup> که تأثیر زیادی بر متاخران خود گذاشته بود، اما در پژوهش‌های جدید چندان توجهی جدی به آن نشده است. جایگاه نه چندان بالای شخصیت عرفانی دیلمی، وجود نوشه‌های 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 اعتمای 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 نوشه‌های دیلمی در عشق الهی را دیده و معتقد است به رغم توجه به عشق الهی از «ادیبات درباری» نیز متأثر شده است.<sup>۲</sup> اما ارنست در کتاب دیگری درباره روزبهان بقلی از تأثیرپذیری از دیلمی سخنی نگفته است.<sup>۳</sup> در حالی که امروزه می‌توان گفت یک پنجم اثر ماندگار عبیر 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 ابن‌دیاع، 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 به عنوان ذیلی بر بحث دیگری تدوین شده است.<sup>۴</sup>

۱ البته پیشتر 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 محمدبن‌داود ظاهری (متوفی به سال ۲۹۷ق). کتاب الزهره نمونه‌هایی از اشعار بسیاری از شاعران به زبان عربی را گرد آورده و مجموعه‌گرانبهایی 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 مجdal الدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

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

با ترجمه کتاب عطف الائف المألف 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»<sup>۱</sup> اشاره کرد که ضمن گزارش محتوی باب‌های مختلف کتاب، مقامات یازده‌گانه 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 نویسنده‌گان 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 عطف الائف المألف نیز آمده است. نویسنده‌گان دیدگاه‌های دیلمی را در چهار محور دسته‌بندی کرده و نسبت به پیشینیان دسته‌بندی بهتری ارائه داده‌اند.<sup>۲</sup> 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،<sup>۳</sup> بعد از این کوتاه در تبیین منظومه فکری عرفانی دیلمی ارائه می‌شود که ناگزیر نوعی تشابه محتوایی با نوشهای 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 متن پژوهی، دانشکده ادبیات علامه طباطبایی، س، ۱۴، ش، ۴۳، صص ۴۷-۶۲.

۲ غیر از کتاب‌ها و مقالات یادشده، نوشته‌های پراکنده دیگری نیز مانند تحقیقات ریتر (۱۳۷۹) و پورنمدارگان (۱۳۸۴) وجود دارد که اشارات مختصری به تفکر دیلمی کرده‌اند و به لحاظ تقدیم 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 شیمل نوشته شده است. کتاب سیرت ابن‌خفیف توسط دیلمی تألیف و بعدها توسط رکن‌الدین یحیی جنید شیرازی به فارسی ترجمه شده است. اموروزه فقط ترجمه فارسی بهدست ما رسیده است و توسط شیمل- طاری چاپ شده است. نک: ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (۱۳۶۳)، سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، 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 «انسان‌گرایی»<sup>۱</sup> 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. «انسان‌گرایی» برآمده از دل فلسفه، مسلمان و مسیحیان را در کنار هم قرار داده بود. اندیشه‌های ابن عدی مسیحی در کتاب تهدیب 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 انسان‌گرایی است، به طوری که مرزهای دینی را درهم نوردیده و تفاوتها را به حداقل خود رسانده بود.<sup>۲</sup> 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 به نوعی شیراز، به خصوص در دوره عضدالدole، برای همه جریان‌های فکری کانون مناسی بود. حتی در این دوره در شیراز، گرایش‌های شیعی فاطمی با فعالیت ابی عمران و بعدها پسرش مؤیدی الدین شیرازی نیز ظهرور پیدا کرده بود.<sup>۳</sup> در کنار رونق فکری، نظام دیوانی و وزارتی تحت نظر ابوالفضل و ابوالفتح ابن عمید (پدر و پسر)، صاحب‌بن عباد و دیگران گسترش زیادی یافته بود.<sup>۴</sup> مرگ عضدالدole (۳۷۲ق) حکومت آل بویه را با جنگ مهلک داخلی روبرو ساخت. خویشان و هم‌بیمانان 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 اومانیستی رایج در غرب که انسان بر جای خدا نشسته است، تفاوت دارد.

۲ برای کسب آگاهی بیشتر در این زمینه نک: جوئل ل کرم (۱۳۷۵)، احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی؛ جوئل ل کرم (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 بدراهی، تهران: نشر فرزان روز، صص ۲۴۷-۲۴۶.

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

در حاشیه این جریان‌های فکری و سیاسی، عرفان نیز رونق یافت. حتی ابن سعدان وزیر (۳۷۴-۳۷۳ق) از حامیان عرفان شناخته می‌شد. البته رویکرد عرفانی مخالفانی جدی نیز داشت. اما به عنوان تفکر و رویکرد جانی به حیات خود ادامه داد و تحت تأثیر گفتمان رایج به بازیبینی در رویکرد خود پرداخت. با رونق گرفتن گفتمان انسان‌گرایی، عرفان نیز از این تفکر به دور 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 آشنازی 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 به دست 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. بعيد نیست خانواده دیلمی همچون صدھا 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 کیم ابو عبدالله بن خفیف شیرازی داد. ابو عبدالله بن خفیف دیلمی دارد و خانواده او نیز از دیلمیانی بود که همراه عمرو صفاری به شیراز آمده و در آنجا ماندگار شده بود.<sup>۱</sup> بر اساس گزارش‌های موجود در سیره، دیلمی ۲۰ سال آخر عمر شیخ کیم (وفات ۳۷۱ق) در خدمت او بود. مرگ دیلمی را در سال ۳۹۱ق. می‌دانند.<sup>۲</sup> به طور 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 به رغم طولانی بودن اقامتش نزد ابن خفیف، ظاهراً توفیقی در کسب مراحل بالای عرفان عملی پیدا نکرد. گمنامی اش و فقدان ردپای او در سایر کتابها نشانگر مرتبه فروتر او در مقایسه با سایر همگناش است. اما روایت‌های مستقیمی که از شیخ ارائه می‌دهد مریدی طولانی مدت او را نشان می‌دهد. می‌توان گفت او ابتدا سیرت شیخ کیم را تدوین کرد و بعد عطفاً الائف المألوف را نوشت.

۱ دیلمی (۱۳۶۳)، همان، صص ۱۱-۸.

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.<sup>۱</sup> عمدۀ معروفیت دیلمی در عرصه تصوف به خاطر تأثیف 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، تزهد و شریعتمداری او تمکن نموده است.<sup>۲</sup> 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. تزهد به عنوان رفتار عارفانه و روزه‌داری و نماز و ذکر به عنوان نماد دینداری و شریعت محوری او را برجسته کرده است. او برخلاف صوفیان زمانش به مجالس حديث می‌رفته و مورد شماتت اقران نیز قرار می‌گرفته است. دیلمی در کتاب دیگرگش یعنی *عطاف الالف المألهف* چهره متمایل به عشق عرفانی از ابن خفیف ارائه می‌دهد که در مقابل با تصویر قبلی قرار می‌گیرد.<sup>۳</sup> 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.<sup>۴</sup> اما از گزارش‌های پراکنده می‌توان استنباط کرد که دیلمی از مجالس حديث و مجالس فلسفه رویگردن 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

<sup>۱</sup> همان، ص ۱۳۶.

<sup>۲</sup> همان، ص ۳۴.

<sup>۳</sup> ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (۱۹۶۲)، *عطاف الالف المألهف على الالم المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبداللطیف و جوریف نومت بل، قاهره: دارالكتاب المصري و بیروت: دارالكتاب الاسلامی. صص ۵۳-۵۲ و ۹۵.

<sup>۴</sup> مترجمان کتاب *عطاف الالف*، دیلمی را پیرو فقه شافعی و در کلام پیرو اشعری دانسته‌اند. (دیلمی) (۱۹۶۲)، همان، ص ۱) و ابن خفیف را نیز پیرو ایوحفیه و شافعی نوشتند. (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: «خداؤند او را (بن حنبل) را مورد عتاب قرار داد که چرا حدیث عثمان می‌نوشتی گفتم خداوندا او در روایت حدیث عظیم نفت 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 ابی عمران پدر مؤیدی‌الدین شیرازی که خاستگاه دیلمی دارد از فلان اسماعیلی در این دوره است.

را چندان مشعوف و مجدوب نکرده است.<sup>۱</sup>

دیلمی معتقد است شیخ کبیر در اواخر عمرش تحت تأثیر جنید<sup>۲</sup> به عشق توجه کرده و رساله‌ای در این زمینه به نام «الود»<sup>۳</sup> و «کتاب المحبه» نوشته است،<sup>۴</sup> اما کم توجهی به دیدگاه استادش نشان می‌دهد که دیدگاه عاشقانه او فاقد قدرت نظری کافی است و با منظومه فکری دیلمی تفاوت دارد. در رویکرد عاشقانه، باید دیلمی 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.<sup>۵</sup> نام کتاب عطف الالف المألف علی اللام المعطوف برگرفته از شعر حلاج بوده است.<sup>۶</sup> از دیگر مشرب‌های فلسفی تأثیرگذار در تفکر دیلمی، تفکر فیلسوفان یونانی و اسلامی است. او در عشق همچون حلاج متاثر از فیلسوفان یونانی است.<sup>۷</sup> 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.<sup>۸</sup> برخی دوستی او با ابوحیان توحیدی را منشأ تفکرات فلسفی دیلمی می‌دانند. توحیدی از گزارشگران مهم گزاره‌های فلسفی قرن چهارم هجری بود. اما نسبت تفکر دیلمی با تفکر فلسفی توحیدی جای تأمل دارد.<sup>۹</sup> می‌توان دوستی او با توحیدی را عاملی برای بهره‌گیری از مشرب فلسفی مشترک

۱ ابوالحسن دیلمی (۱۳۹۰)، عطف الالف المألف علی اللام المعطوف، ترجمه عیسی نجفی و تورج 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 به عنوان نخستین فرد در این بحث و جنید را بر جسته ترین شخص می‌دانند که به عشق توجه کرده است (آبراهاموف، همان، ص ۴۳). جنید عشق را تحت تأثیر دایی‌اش 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 ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی، نام این کتاب را «الود» و «الله» آورده است (دیلمی (۱۳۶۳)، همان، ص ۲۱۳).

۴ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۲۱۳.

۵ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص ۵۲-۵۳ و ۹۵.

۶ این بیت که در کتاب دیلمی به شرح زیرآمده است: «و اللام بالالف المعطوف مؤتلف / كلاماً وتحد في السبق مغناء عربي» (همان، ص ۴۴).

۷ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص ۵۲-۵۳.

۸ همان، ص ۸.

۹ کرم ر به نقل از لوئی ماسینیون، دیلمی را دوست ابوحیان 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 دیلمی 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.<sup>۱</sup> او در بحث از منشأ عشق از حضور خود در جلسه مباحثه یک فیلسوف بدون ذکر نام (احتمالاً سجستانی) یاد می‌کند.<sup>۲</sup>

با استناد به دو اثر او یعنی سیرت شیخ کبیر ابن حفیظ شیرازی و عطف الالف المألف 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 تعیین آن را به خود دیلمی با مشکل روش شناختی رو به رو 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.<sup>۳</sup> 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 مناسب بود. دیلمی همچون برخی از

قول مستقیمی از او نیاورده است. آوردن عبارت بالاهم 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 عمر شناس 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 به رغم اشتهر به ایرانی بودن طبق اشارات خود فارسی نمی‌دانست (حمدیرضا شریعت‌مداری ۱۳۸۹)، ابوجیان توحیدی و تفکر عقلانی و انسانی، قم؛ انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ص ۲۳ و توحیدی کتابی بنام «الصادقه و الصدیق» دارد که از نظر موضوعی در برخی قسمت‌ها با عطف-الالف المألف نزدیکی دارد اما از نظر رویکردی متفاوت است.

<sup>۱</sup> دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص ۷۴ و ۱۶۸-۱۷۰؛ کرمر (۱۳۷۹)، همان، صص ۳۴۹-۳۶۲ و ۳۰۱-۳۲۱ و ۲۹۲-۲۹۴.

<sup>۲</sup> دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص ۵۱؛ دیلمی روایتی از اندیاقلیس یونانی درباره خاستگاه عشق و محبت نقل می‌کند که مشابه این روایت را ابوجیان توحیدی از قول سجستانی از اندیاقلیس یونانی در مقابله‌آورده است. نک: دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص ۵۶؛ کرمر (۱۳۷۵)، همان، ص ۲۰۵.

<sup>۳</sup> دیلمی هدف خود را از نگارش کتاب این گونه طرح می‌کند: «همانا ما محبت را برآوازه‌ترین و برترین حالت در میان همه مردم یافته‌یم از قبیل خاص و عام، نادان و دان، بزرگوار و پست، بلندمرتبه و فرومایه» (دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص ۶).

عشق‌نامه‌نویسان آن را در مقوله «مقامات» قرارداده است.<sup>۱</sup> «مقامات» در مقایسه با حالات اندکی معتمدتر و به هر دو ساحت روحانی و دنیایی نزدیک‌تر است حال آنکه «حالات» به بعد روحانی و روانی نزدیکی دارد. دیگر اینکه «مقامات» در درون خود نوعی سلسله‌مراتب را جای داده است که این امر در حالات دیده نمی‌شود.<sup>۲</sup>

در منظومه فکری دیلمی در باب عشق نوعی پیچیدگی غیرضروری دیده می‌شود و آن درهم آمیختگی 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<sup>۳</sup> 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 به‌وسیله خودش نگاه می‌کرد؛ چنانکه خودش را برای خودش به‌وسیله خودش می‌یافتد. به همین ترتیب خودش را برای خودش و به‌وسیله خودش دوست می‌داشت. در آنجا محب و محبوب و محبت یک چیز بود که هیچ جدایی از هم نداشت. زیرا عین احادیث بود و در احادیث دو چیز وجود ندارد».<sup>۴</sup> این فراز طولانی اساس و بنیاد منظومه تفکر عرفانی دیلمی 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.<sup>۵</sup> در تفکر او نوعی تثلیث که جهت‌گیری واحدی دارند دیده می‌شود این سه گانگی برگرفته از همان سه گانه «محبت، محب و محبوب»<sup>۶</sup> با محوریت واحد است و این دیدگاه او را وامی دارد تا تثلیث مسیحی را از ثنویت

<sup>۱</sup> دیلمی، همان، ص ۶۵

<sup>۲</sup> ظاهرًا ذوالنون مصری نخستین فردی است که بحث احوال و مقامات را مطرح کرده است. (سلمی، ۱۳۶۹)، همان، ص ۱۷). این دیاغ 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 رویه رو شدن سالک با برخی از صفات حاصل می‌شود و معنی حال نزد ایشان عبارت از تأثیر 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». (این دیاغ (ب) تا ) ص ۶۳

<sup>۳</sup> دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۲۷.

<sup>۴</sup> همان، ص ۵۰.

<sup>۵</sup> همانجا.

<sup>۶</sup> عین الفصات در تمهیدات از سه گانه 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 فروतر از مذهب عشق می‌داند. او ←

زردشتی به وحدت نزدیک‌تر بداند. او معتقد است در تثیل وحدت دیده می‌شود نه شرک و غیریت، در حالی در ثبوت، غیریت و ضدیت دیده می‌شود.<sup>۱</sup> دیلمی در اثبات کثرت سه گانه 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 محظوظ و محبت» مشتق می‌شود درحالی 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، محظوظ و محب نیز بسان این دو مثال هستند.<sup>۲</sup> لازم به توضیح است پیش از دیلمی نیز حروف و اعداد مورد استفاده عربها و فیلسوفان بوده است و بدینهی است که این نگاه را از دیگران و به‌ویژه فیلسوفان یونانی و حلاج اخذ کرده است.

او در پیگیری دیدگاه خود در مورد سه گانه‌انگاری به مثابه وحدت سعی دارد دسته‌بندی‌های سه گانه را در امور مختلف مربوط به محبت/عشق نشان دهد. در یک دسته‌بندی، انواع محبت را به موهبتی، فطری و اکتسابی تقسیم می‌کند.<sup>۳</sup> در یک دسته‌بندی دیگر از قول ناشی، آن را به حب نفس، حب صورت و حب حرکت تفکیک می‌کند.<sup>۴</sup> از قول ورقاء بنت خس آن را به سه گانه عارضی، پافشاری و تکلیفی تقسیم می‌کند.<sup>۵</sup> 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 مشتقاش باد می‌کند. (عین‌القضات همدانی (۱۳۹۳)، تمهیدات، مقدمه و تصحیح عفیف عسیران، تهران: اساطیر، صص ۹۶-۴۱).<sup>۱</sup>

۱ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۵۲.<sup>۲</sup>

۲ همان، صص ۵۲-۵۳.<sup>۳</sup>

۳ همان، ص ۶۴.<sup>۴</sup>

۴ همان، ص ۷۵.<sup>۵</sup>

۵ همانجا.

### سلسله‌مراتب عشق در منظمه فکری دیلمی

مقوله‌بندی عشق توسط عرفا سابقه داشت. برخی پژوهشگران مانند پل ارنست به نقل از پل نویه آن را به امام جعفر صادق<sup>(۱)</sup> نسبت می‌دهد. 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 می‌توان دسته‌بندی چندگانه، دوازده چشمۀ معرفت، بروج دوازده گانه دل و چهل نور ساطع از نور الهی را مشاهده کرد. در این فهرست محبت و انس یازدهمین و دوازدهمین چشمۀ از چشمۀ‌های دوازده گانه معرفت هستند در حالی که محبت شوق و وله آخرین برج‌ها یا منازل دل هستند.<sup>(۲)</sup>

سلسله‌مراتب محبت از امام جعفر صادق<sup>(۳)</sup> تا منصور حلاج نیز به گونه‌ای مطرح می‌شد، اما دقیق تقسیم‌بندی فوق را نداشت. ارنست به نقل از ماسینیون فهرست حلاج را دست کم در شش مورد آخر فهرست، تکرار فهرست امام می‌داند.<sup>(۴)</sup>

هر چند دیلمی اشارات تأییدآمیز متعددی به دیدگاه حلاج دارد و در بحث عشق متأثر از حلاج است، اما به فهرست سلسله‌مراتب 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 المحبة دارد که تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر دیدگاه دیلمی گذاشته است.<sup>(۵)</sup> فهرست نوزده گانه او یکسانی‌ها و تفاوت‌هایی با دو فهرست قبلی و

۱ سرچشمۀ دوازده گانه معرفت در تفسیر امام عبارت است از: توحید، عبودیت و سرور بدان، اخلاص، صدق، تواضع، رضا و تفويض، سکينه و وقار، سخا، يقين، عقل، محبت، انس و خلوه (سلمي (۱۳۹۰)، همان، صص ۳۰-۴۵). اما فهرست پل ارنست از منازل با سرچشمۀ‌های موجود در تفسیر منسوب به امام در حقائق التفسير سلمی تفاوت‌هایی دارد. منازل دوازده گانه از قول امام جعفر صادق که ارنست نقل می‌کند، به ترتیب عبارت است: ايمان، معرفت، عقل، يقين، اسلام، توحيد، خوف، رجا، محبت، شوق، وله. (ارنست (۱۳۸۴)، همان، صص ۳۱۷-۳۱۶). همچنان که دیده می‌شود واژه عشق در این فهرست دیده نمی‌شود. وله نیز در عین 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 می‌کند که اولین بار عبدالواحد بن زید از نخستین زاهدان صوفی مشرب واژه غیرقرآنی عشق را در رابطه با خدا به کار گرفت. (همان، ص ۳۱۷) دیلمی نیز عبدالواحد را جزء موافقان کاربرد عشق می‌داند. (دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۶۹).

۲ فهرست حلاج به شرح زیر است: مدعی ايمان (نيازمند ارشاد)، مدعی اسلام (نيازمند اخلاق)، مدعی احسان (نيازمند مشاهده)، مدعی فهم (نيازمند زيادت)، مدعی عقل (نيازمند ذوق)، مدعی علم (نيازمند سمع)، مدعی معرفت (نيازمند روح و راحت)، مدعی نفس (نيازمند عبادت)، مدعی توكل (نيازمند ثقه)، مدعی خوف (نيازمند انزعاج)، مدعی رجاء (نيازمند طمأنينه)، مدعی محبت (نيازمند شوق)، مدعی شوق (نيازمند وله)، مدعی وله (نيازمند الله) است. همچنان که دیده می‌شود در هیچ یک از فهرست‌ها عشق دیده نمی‌شود. (ارنست (۱۳۸۴)، همان، صص ۳۲۱-۳۱۶).

۳ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۶۷

فهرست دیلمی دارد.<sup>۱</sup> دیلمی فهرست خود را با دقیقت و به تناسب افزایش شدت محبت رده‌بندی کرده است و با مثال و ریشه‌یابی لغوی بیان می‌کند.<sup>۲</sup> اما نوعی آشتفتگی در این سلسله‌مراتب دیده می‌شود. البته این آشتفتگی ناشی از ادغام غیرضرور و مزاحم، در سایر فهرست‌ها نیز دیده می‌شود. با عنایت به میراث‌بری دیلمی از پیشینیان انتظار می‌رفت ادغام و آشتفتگی‌های پیشین در فهرست او دیده نشود. او از یک طرف «محبت» را در این سلسله‌مراتب در منزل سلسله‌مراتب دهگانه دانسته و از سوی دیگر، «محبت» را در این سلسله‌مراتب به کار چهارم قرار داده است، یعنی یک بار به عنوان 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 زیاد 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 فرونی 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 انکسار نادرست پیش می‌آید.
۵. خله: با افزایش محبت به مرحله خله می‌رسد یعنی یافتن دوست و دوستی خالص.
۶. شعف: عشق و محبت اگر فرونی یابد شعف که همان شدت علاقه و گرایش به نام محبوب است. هدیان‌گویی در عاشق زیاد می‌شود. دیلمی از شعف به نوعی بیماری نیز یاد می‌کند.

<sup>۱</sup> 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 (غرام)، صیابت، استهتار، کلف، عشق، شجن، تیتم، توله، تهالک (همان، ص ۶۷).

<sup>۲</sup> همان، صص ۲۸-۳۳.

۷. شغف: مرتبه بالاتر از شعف 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 هرچیزی 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 کم خردی می‌رسد.
۱۰. هیمان: از دست دادن بردبازی و آرام و قرار به سبب وجود سوز و گذار عشق است.
۱۱. عشق: مشغول شدن به معشوق و بریدن از هر چیز و بهره نبردن از هیچ لذتی بجز معشوق.<sup>۱</sup>

لازم به یادآوری است دیلمی سلسله مراتب 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.<sup>۲</sup> باید گفت تفکیک مقامات عرفانی از مقامات عشق و توضیح و توصیف ویژگی‌های هریک از مقامات با استناد به اشعار ادبی غیرعرفانی و لذتگرای دنیامحور، عشق را یک گام به سوی دنیابی 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.<sup>۳</sup>

### انواع محبت/ عشق در منظمه فکری دیلمی

کتاب دیلمی دایرة المعارفی از دیدگاه‌های متفاوت صاحبان اندیشه است که آن را با بیان و دسته‌بندی گروه‌های مختلف از فیلسوفان یونانی، منجمان، متکلمان، ادبیان، پزشکان، فقهیان و

<sup>۱</sup> همان، صص ۲۸-۳۳.

<sup>۲</sup> همان، ص ۳۳.

<sup>۳</sup> روزبهان بقلى در کتاب عبهر 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 به طور مشخص از صوفیان جدا می‌سازد. دلیل این جداسازی نزدیکی آشکار دیدگاهش به فلسفه است. دیلمی از بین دیدگاه‌های مطرح، تفکر حلاج را به دیدگاه فلسفه یونان نزدیک می‌داند. گاهی دیدگاه او را در بین فلسفه‌بیان می‌کند، نه عرفاً و بارها با موضع تأییدآمیز دیدگاه حلاج را در مورد عشق مطرح می‌سازد.<sup>۱</sup>

دیلمی کتابش را برای تبیین امر قدسی محبت/عشق تدوین کرد؛ اما تأثیر آن در سپهر تفکر عرفانی به عشق الهی محدود نگردید، بلکه زمینه افسون‌زدایی از عشق دنیاگی را فراهم ساخت. او از طریق جمع‌آوری روایت‌های متفاوت و متناقض گروه‌های مختلف اجتماعی، مستندات لازم را برای کراحت‌زدایی 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 صراحةً دارد که عارفان پیشین از به کار گیری واژه عشق خودداری می‌کردند و در مورد محبت نیز دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشت.<sup>۲</sup> او منکران محبت را در سه دسته معرفی می‌کند.<sup>۳</sup> ظاهرًاً بخش عمده‌ای از صوفیان نگاهی انکارآمیز بدان داشتند، اما عبدالواحد بن زید در دمشق را از جمله عرفایی معرفی می‌کند که محبت/عشق را جایز می‌داند. دیگر طرفداران محبت را ابوزید بسطامی، ابوالقاسم جنید و حسین بن منصور حلاج معرفی می‌کند و اشعار عاشقانه از آنها نیز نقل می‌نماید. این خفیف شیرازی نیز ابتدا از مخالفان محبت بود و بعدها تحت تأثیر تفکر جنید، نه تنها از انکار دست برداشت بلکه کتابی بنام «الود نیز نوشت.<sup>۴</sup> دیلمی در همسان انگاری 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 پژوهشکار می‌داند که به علت بی‌خبری در شناخت محبت و کریطیعی آنها در پذیرش آن، ایشان را مخالف محبت معرفی می‌کند. دسته دوم مخالفان را ناتوانان در تحمل عشق می‌داند و دسته سوم آنهاگی که به دلیل فراتر رفتن از عشق آن را نکوهش می‌کنند (همان، صص ۱۰۳-۱۱۰).

۴ همان، صص ۷-۸.

آن نمی‌بینم، زیرا عشق و محبت دو اسم برای یک معنی هستند. جز اینکه لفظ محبت را مشهورتر و قدیمی‌تر می‌دانیم». دیلمی از این هم فراتر رفته و مدعی است که پذیرش محبت همگانی است در حالی که چند سطر پیشتر از انکار محبت (نه عشق) از سوی برخی از عارفان سخن گفته است. وی برای اینکه مشکلی روشنی در منظومه فکریش پیش نیاید محبت را واژه‌ای پرکاربرد و عشق را واژه‌ای شاذ و کم کاربرد معرفی می‌کند و اعلام می‌دارد 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.<sup>۱</sup> هرچند این توضیح روش‌شناختی درست است اما وی هیچگاه به این تفکیک پاییند نمانده است و حتی در بیان مصاديق گاه واژه مذموم «هوی» را با «عشق» و «محبت» می‌آمیزد که بعداً بدان پرداخته خواهد شد.

ذات عشق از دیدگاه دیلمی هویتی نورانی دارد که در یک سلسله‌مراتب هرمی از بالا به پایین دچار نوعی دگرگونی محتوایی و معنایی می‌شود. محبت/عشق از صفت عشق خداوند ساری و جاری است و بعد در مقام نازلتر در مرتبه عقل آشکار می‌شود و از طریق عقل به مرتبه روحانی و سپس از آن طریق به اجسام لطیف می‌رسد. در این مرتبه عشق از ارواح به اجسام می‌رسد. شاید دلیل روحانی نامیدن این مرحله از عشق نیز همین باشد. به نظر او عشق هرچه از عالم علوی به عالم سفلی تنزل می‌یابد خلوص خود را از دست می‌دهد و با تیرگی و چرکی که ضدپاکی است آمیخته می‌شود. درباره روند تغییر مداوم سلسله‌مراتبی می‌نویسد: «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». نکه مهم اینکه دیلمی با این رویکرد سلسله‌مراتبی به عشق به هیچوجه آن را مذمت نمی‌کند، بلکه حتی در وجه تاریکی یا زمینی‌اش نیز برگرفته از نور الهی می‌داند. دیلمی به‌وضوح روند دیالکتیکی را در این قضیه نشان می‌دهد.

دیلمی با عنایت به این سلسله‌مراتبی 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.<sup>۱</sup> 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 فرمایه). این دسته‌بندی بعدها مورد استناد سایر عارفان عشق باور همچون ابن‌دیلخ و غزالی و بهخصوص روزبهان بقی قرار گرفت و روزبهان به‌طور کامل این دسته‌بندی را از دیلمی اقتباس کرد اما یادی از وی ننمود.<sup>۲</sup>

دیلمی در یک دسته‌بندی دیگر که سعی دارد دیدگاه عارفانه بیشتر در آن نمود یابد تا تفکر دنیابی، 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.<sup>۳</sup> دیلمی روش 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 پنج گانه است در این فهرست اضافه شده است. دسته‌بندی شش گانه دچار نوع همبושانی 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 ادبیان 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

<sup>۱</sup> همان، ص.<sup>۹</sup>

<sup>۲</sup> روزبهان بقی شیرازی [ابیتا]، کتاب عبهر //العشقین، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری، ص.<sup>۱۵</sup>.

<sup>۳</sup> دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص.<sup>۱۲۷</sup>

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 فیلسفان، پژوهشگران، منجمان، ادبیان و...) اندک است. البته حجم اطلاعات ارائه شده در مورد صوفیان در مقایسه با تک‌تک گروه‌ها اندکی بیشتر است، اما غالبه رویکرد عشق زمینی بر عشق الهی زمانی خودنمایی می‌کند که همه گروه‌های اجتماعی در یک کفه و عارفان در کفه دیگر قرارداده شوند. چون رویکرد هر کدام از این گروه‌ها متناسب با روش علمی‌شان بوده است. یعنی از فیلسفان و پژوهشگران و دیگران نباید انتظار تحلیل عشق با مبانی صوفیانه را داشت. به خصوص رویکرد تبیینی او به رغم ادعایش، دقیقاً در چارچوب رویکرد عرفانی نیست. تفکر او به فیلسفان و ادبیان نزدیک‌تر است تا به عرفا. از میان فیلسفان یونانی نیز به ویژه به افلاطون، ارسطو و فلاڈیوس نظر دارد.<sup>۱</sup> ادبیان نگاه زمینی به عشق دارند و پژوهشگران رویکرداشان نوعی تشخیص بیماری جسمی و روحی است<sup>۲</sup> 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، عرفانیز 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 به صورت ایجابی «یحب» (المحسنين، المطهرين، المتقين و...) و گاه سلبی «لایحب» (المعددين، الکافرين، الخاثنين، المسرفين و...) آمده است. اما دیلمی به دلایل نامشخص از این گونه 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 ۴۱-۴۰ و ۱۰۳-۱۰۲.

در مجموع دیلمی از ۴۸ آیه قرآنی در بیان محبت استفاده کرده است.<sup>۱</sup> مطالعه جامعه آماری قرآنی توسط دیلمی نشان می‌دهد که از این تعداد، حدود ۷ آیه مانند «الْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحْبَّةً مِنِّي»<sup>۲</sup> ۴ بار، بخشی از آیه «يَحِبُّهُمْ وَيَحِبُّونَهُمْ»<sup>۳</sup> ۳ بار، «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وَدًا»<sup>۴</sup> ۳ بار، «فُلْ إِنْ كُوْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يَحِبِّكُمُ اللَّهُ»<sup>۵</sup> ۲ بار و «صَوْرَكُمْ فَأَحْسَنَ صَوْرَكُمْ»<sup>۶</sup> ۲ بار و برخی دیگر، چند بار تکرار شده است. در کل ۷ آیه جمعاً ۱۸ بار تکرار شده است.<sup>۷</sup> 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»، «شفق» 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 «صَوْرَكُمْ فَأَحْسَنَ صَوْرَكُمْ»<sup>۸</sup> است که بیشتر تفسیری زمینی از آن ارائه داده است. دیلمی در تفسیر این آیه، از روایت‌هایی بهره گرفته که بر «زیبارو» تأکید دارد تا «نیکوبی آفرینش آدم».<sup>۹</sup> او آفرینش نیکو را به طور کلی با عبارت مجھول «می گویند» 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

<sup>۱</sup> لازم به ذکر است آیات زیادی به حب الهی با موضوع یحب التوابین، یحب المحسنين، یحب المتقيین و ... اشاره دارد که هیچ کدام مورد استناد دیلمی قرار نگرفته است. یا به دو آیه مشهور در زمینه محبت الهی مانند «مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّهُمْ كَحْبَ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُ حُبًّا لِّلَّهِ» (قره ۱۶۵/۲) توجهی نشده است.

<sup>۲</sup> طه ۳۹/۲۰

<sup>۳</sup> ماهنده ۵/۵

<sup>۴</sup> مریم ۹۶/۱۹

<sup>۵</sup> آل عمران ۳۱/۳

<sup>۶</sup> غافر ۶۴/۴۰

<sup>۷</sup> 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.

<sup>۸</sup> غافر ۶۴/۴۰

<sup>۹</sup> دیلمی، (۱۳۹۰)، همان، ص ۱۰.

نعمتی است که از انسان مشاهده می‌شود» یا روایت «خیر را نزد زیبارویان بجویید».<sup>۱</sup> حتی در روایتی دیگر بیان می‌کند که خداوند زیبارو را در آتش جهنم نمی‌سوزاند.<sup>۲</sup> 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 مَحَبَّةً مِنِّي»<sup>۳</sup> 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 عليه السلام- داده شد و هرگاه زنی او را می‌دید از ترس اینکه مبادا شیفته یوسف شود چهره خود را می‌پوشاند».<sup>۴</sup> 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.<sup>۵</sup> 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 جميل» از صفات الهی است.<sup>۶</sup> دیلمی با این رویکرد به تقدیس عشق پرداخته و یا دست کم از عشق به عنوان یک مفهوم مذموم در نزد عرفا افسون زدایی کرده است. اما روشن نمی‌کند وجوده و صورت‌هایی که زیبا نیستند و یا در عرف رشت هستند در منظمه فکری دیلمی چگونه قابل توجیه است؟

لازم به توضیح است که یکی از سوره‌هایی که عرفا برای تبیین عشق الهی بدان استناد می‌کند، سوره یوسف است. اما دیلمی به سوره یوسف، بجز آیه «قَدْ شَغَفَهَا حُبًا»<sup>۷</sup> و روایتی کوتاه از عشق الهی زلیخا و فراموش کردن عشق یوسف، توجه کمتری بدان دارد. اما برخلاف او محمد غزالی<sup>۸</sup> سوره یوسف را مورد توجه قرار جدی قرار داده و تفسیر مفصلی برآن 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 .۳۰ / ۱۲.

۸ غزالی در تفسیر سوره یوسف کتابی مستقل بنام بحر المحبه فی اسرار المؤوده 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 ایيات 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 «محبة المحموده» را با ادبیات عاشقانه و اشعار ناظر بر عشق دنیاگی 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 افارق این دو، او را به وادی یکسان‌انگاری مفهوم‌های متفاوت سوق داده است. از این رو، نمی‌توان چنین درآمیختگی معنایی را امر اتفاقی تلقی کرد، بلکه دارای پشتوانه روشی است. او فاصله معنایی بین سه مفهوم مداخل 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 بر گریدن نفس بر چیزی است و دلیل بر این موضوع بیت ابوالعتاهیه است که نقل می‌کند وی گوید هوی از هوی یهودی یعنی آنگاه که به او واگذار کند»<sup>۱</sup> گرفته شده است.<sup>۲</sup> 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.<sup>۳</sup> نسبت کاربرد مفاهیم سه‌گانه در ایيات «حب» (با مشتقاش ۶۷ بار)،

→ فقیهی آیت‌الله‌زاده گیلانی با عنوان/سرار 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 یادی نکرده است.

<sup>۱</sup> دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۲۶.

<sup>۲</sup> قشیری، همان، صص ۲۲۹-۲۲۵.

«عشق» (با مشتقاش ۵۳ بار) و «هوی» (با مشتقاش ۵۴ بار) نشان می‌دهد<sup>۱</sup> که در نگرش دیلمی در به کار گیری معنای مشترک این سه مفهوم، تعمدی در کار است.<sup>۲</sup>

دیلمی با این ایيات از مرز عشق الهی گذر و به عشق زمینی توجه کرده است. در باب دهم «محبة المحموده» را به عنوان 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.<sup>۳</sup> او در ایاتی کاملاً دنیامحورانه، گونه‌های سرخ، آشتفتگی موها، ابروها، موی بلند پلکهای معشوقان<sup>۴</sup> را از ایيات گزینش کرده و توضیح داده است.

برای نمونه ایاتی که برای تبیین ویژگی‌های محبت از دیدگاه فقیهان پیروی تابعین آورده جای تأمل جدی دارد. او بیش از ده عریضه عاشقانه به فقهاء و مفتی‌های شهرهای مکه و مدینه را نقل کرده است که عارضان (از مرد و زن) در صدد اخذ مجوز شرعی برای عشق دنیاپری 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 سعید بن 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. هر چند 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 تقاوتهایی در زمینه شاعع کاربردی مفهوم عشق وجود دارد. دیلمی سکر را خارج از بحث عشق قرار داده در حالی غزالی عشق را نوعی سکر می‌داند (احمد غزالی (۱۳۵۹)، سوانح العشاق، براساس تصحیح هلموت ریتر، مقدمه و تصحیح نصراط‌الله 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، سیدمهدي نوریان و اسحاق طغیایی (تابستان ۱۳۹۳)، «بررسی تحلیلی عبارت من عشق کنم و عف فمات فهو شهید براساس متون عربی و فارسی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۱، ش ۳۵، ص ۱۷۸-۱۳۷.

۴ این ایيات عبارتند از:

و لا ينكرون ورد الغصون  
ما ل لهم انكروا سوادا لخدشه

ابن يك عن عيب خده بدد الشععر  
فعيت العيون شعر الجفون

(دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۸۱).

خویش را در هر روز و شبی ده بار ببوس». <sup>۱</sup>

دیلمی در روایتی دیگر از محمدبن سیرین شافعی مفتی مکه نقل می کند که عریضه ای منظوم به او رسیده بود به این مضمون: «ای ابن سیرین، آیا با کسی که زیباروترين مردم است اگر همنشين شوم برمن سرزنشی هست؟» او در پاسخ نوشت: «... به هم پيوستان در عشق با دوست همدرم بهتر از به جا آوردن حج در هرسال است». در روایتی دیگر از محمدبن ادریس شافعی نقل می کند که پرسیده بودند: «هان از مفتی مکی بپرس که بوسیدن در ماه رمضان چند بار حلال است». او پاسخ داد: «مفتی مکی به تو می گوید که بوسیدن همسر هفت بار و بوسیدن دوست (خله) هشت بار حلال است». در این روایات دیلمی آشکارا عشق زمینی را بیان می کند. او حتی در عشق از چارچوب خانواده هم فراتر رفته است. هر چند در برخی موارد پاسخ دهنده سعی در نهی از منکر دارد، اما تأثیر مثبت پرسش های تمناخواهانه از سوز دل به مراتب بیشتر از نهی زبان قصیهانه است. از چیزی روایات هم می توان استنباط کرد که انگیزه دیلمی از آن ایيات بیشتر نهی نبوده، بلکه نشان دادن قدرت عشق و درنوردیدن مرزهای شریعت است. در این ایيات غلام بچگان، دختر بچگان زیباروی، زنان شوهر مرده، زنان فتنه، زنان زیباروی و... آمده است <sup>۲</sup> که روایات و اشعار رویکردی شیوه رویکرد عاشقانه دنیایی کتاب روضة المحبین ابن قیم جوزیه و الزهره اصفهانی دارد؛ بین روایت های دیلمی و این کتاب ها مشابهت موضوعی و محتوایی دیده می شود.

دیلمی باب های ۲۲ و ۲۴ و ۲۶ کتاب خود را به مرگ افرادی اختصاص داده که به سبب عشق جان داده اند. <sup>۳</sup> هر چند 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 داشته باشد.

<sup>۱</sup> همان، ص ۸۲

<sup>۲</sup> همان، ص ۸۳

<sup>۳</sup> برخی اشعار به عنوان نمونه نقل می شود: «از مالک بپرسید درباره لهو و عشق و دوست داشتن زیبارویان نازکننده بیزار از شوهران خود فتوی دهد»؛ «به شما خیر بدهد که آیا من درستکار هستم در حالی که غم های جان خود را به وسیله این کار از یاد می برم»؛ «به دعوت کننده برای نماز (مؤذن) بگو اندکی اذان را به تأخیر بینساز همانا رمان زیادی حق نماز را به جا آور دیم» (همان، ص ۹۰). دهها بیت شعر دیگر با این محتوی در این کتاب آمده است که سعی دارد به طور تلویحی یا آشکار درستی عشق دنیایی را نشان دهد.

<sup>۴</sup> همان، صص ۱۷۱-۱۹۰.

شود، بر وجه اسطوره‌ای ایشان متمرک شده است. درحالی که داستان دهها عاشق که به‌خاطر عشق زمینی خود را کشته‌اند یا جانشان را از دست داده‌اند، به تفصیل آورده است.<sup>۱</sup> در این روایت‌ها آشکارا غلبه محتوایی با عشق زمینی است تا عشق الهی. اشعار منتسب به مجذون در عشق لیلی و اشعار هندجهنی در عشق بشر از این گونه مصاديق است. او حتی در این ایيات مرزهای شریعت را درنوردیده و عشق زن به مرد و حیلت هند در دام عشق انداختن بشر را بیان می‌کند<sup>۲</sup> روشی که حداقل در شریعت مذموم شناخته شده است.

### نتیجه‌گیری

دیلمی در دوره‌ای می‌زیست که جامعه بیش از هر زمان دیگری محمول دگرگونی‌های سیاسی و فکری بود. جامعه دوره آل بویه از نظر اخلاقی دچار از هم 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 الانف المألف 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 دنیاگیر 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، پژوهشگران و دیگران، عشق الهی انتزاعی را در برابر عشق عینی دنیاگیر قرار داده و با درهم‌آمیختن مرزهای برعکس 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 توансست در اعتراض به زهد شریعت محور سختگیرانه که نمونه اعلای آن استادش ابن خفیف بود، نوشه‌های عشق عرفانی را از رابعه تا حلاج و ابن خفیف گردآورد و این جریان عرفانی را با تبیین عشق وارد عرصه جدیدی نماید. این نوشه راه کاربرد واژه عشق در ادبیات عرفانی را بدون دغدغه هموار نمود و همچنین از ساحت واژه عشق کراحت‌زادای 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 یکسو، 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 دلیلی 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 پاییند نبوده است. منظومه فکری دلیلی در مکتب عرفانی شیراز که بیشتر بر بنیاد عشق نهاده شده بود ابتدا در روزبهان بقلی و بعد پیر جمال اردستانی تداوم یافت. اردستانی هم به دلیل توجه به عشق الهی با قبول مظہریت و تجلی آن در زیارت‌ویان مورد طعنه گرایش‌های صوفیانه غیر عاشقانه 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 ارسنجانی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۹۹۸)، *ذم الهی*، تحقیق و تعلیق خالد عبدالطیف، بیروت: دارالکتاب.
- ابن قیم جوزی (۲۰۰۳)، *روضۃ المحبین و نزہۃ المشتابین*، تحقیق احمد شمس الدین، بیروت: دارالكتب العلمیہ.
- ارنست، کارل (۱۳۷۷)، روزبهان بقلی، ترجمه مجdal الدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- ——— (۱۳۸۴)، «مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران از رابعه تا روزبهان»، *میراث تصوف*، ویراستار لئونارد لویزان، ترجمه مجdal الدین کیوانی، تهران: آگاه.
- حسینی، مریم (۱۳۸۰)، پیر پرده نشین: درباره زندگی، احوال و آثار جنید بغدادی، تهران: دانشگاه الزهرا.

- حیدری، بتول؛ نوریان، سیدمهدی و طغیابی، اسحاق (تابستان ۱۳۹۳)، «بررسی تحلیلی عبارت من عشق کتم و عف فمات فهو شهید براساس متون عربی و فارسی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، س، ش ۳۵.
- روزبهان بقلی شیرازی [بی‌تا]، کتاب *عہبر العاشقین*، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری.
- زینی‌وند، تورج و نجفی، عیسی (بهار و تابستان ۱۳۹۱)، «بازتاب اندیشه‌های ابوالحسن دیلمی 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 اسلامیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزان روز.
- دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن الدین یحیی‌بن جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک.
- —— (۱۹۶۲)، *عطاف الاف المألف على اللام المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبدالطیف و جوریف نومنت بل، قاهره: دارالکتاب المصری و بیروت دارالکتاب الاسلامی.
- —— (۱۳۹۰)، *عطاف الاف المألف على اللام المعطوف*، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی وند، کرمانشاه، دانشگاه رازی.
- سلمی، ابوعبدالرحمن (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن 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، ابوحامد محمد (۱۳۷۳)، *تذكرة الاولیاء*، به کوشش ا. توکلی، تهران: بهزاد.
- عین القضاط همدانی (۱۳۹۳)، *تمهیدات، مقدمه و تصحیح عفیف عسیران*، تهران: اساطیر.
- غزالی، احمد (۱۳۵۹)، *سوانح العشاق*، براساس تصحیح هلموت ریتر، 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 قیمی‌آیت‌الله 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)، *فاسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابی‌عقوب سجستانی و مجلس او*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- گلپیتارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸)، *ملامت و ملامتیان*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر روزنه.
- مستملی بخاری (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمنهب التصوف*، تصحیح محمد روش، تهران: اساطیر.
- نزهت، بهمن (۱۳۸۹)، «نظریه عشق در متون کهن عرفانی براساس آثار دیلمی، غزالی، روزبهان»، *فصلنامه متن پژوهی*، دانشکده ادبیات علامه طباطبائی، س ۱۴، ش ۴۳.

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