مطالعات تاریخ اسلام
سال نهم / شمارهٔ ۳۵/ زمستان ۱۳۹۶

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

سیمین قربانپور دشتکی[۱]
اسماعیل حسن زاده[۲]

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

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

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه الزهراء تهران sima45g@gmail.com
۲ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء تهران (نویسنده مسئول) e.hasanzadeh@ alzahra.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۳۰ تاریخ تأیید: ۹۶/۰۸/۱۳

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

Simin Ghorbanpor Dashtaki[1]
Smaeil Hasanzadeh[2]

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

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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 ازدسته‌بندی‌های دیگر مورد توجه قرار گرفته است. درمورد تقدم زمانی پیدایش این رویکردهای عرفانی دقیقاً نمی‌توان خط فاصلی را ترسیم کرد، زیرا از نظر زمانی و محتوایی بین این جریان‌ها تداخل‌هایی وجود دارد. به همین دلیل، پژوهشگر در تفکیک تقدم و تأخر زمانی، محتوایی و شناسایی دقیق جریان‌های خالص متعلق به هریک از این رویکردها با دشواری مواجه می‌شود. با این همه، برخی شاخص‌های فکری، مناسکی و آیینی منحصربه‌فرد جریان‌های عرفانی، همسانی فکری آنها را منتفی 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 گوشه‌گیری 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.[۱] اما روند تحولات سیاسی اسلام پس از رحلت پیامبر به‌گونه‌ای جریان یافت که جامعه اسلامی دچار نوعی سردرگمی و ناامیدی از بهبود اوضاع جامعه شد. این دسته یکی از علل اصلی مشکلات جامعه اسلامی را ارجحیت دادن به دنیا در مقابل آخرت می‌دانستند. از نگاه این دسته دنیا منشأ همه گناهان و آلودگی نفس انسانی است. پرهیز از این آلودگی بدون رد آن امکان پذیرنیست.[۲] برخی زهد را از دیدگاه عرفانی بررسی کرده و صبرپیشگی بر سختی‌ها، تحقیر دنیا، دشمن داشتن آن و آنچه در اوست را وجه مشترک اغلب عارفان می‌داند.[۳] به سخن

۱ ابوحامد محمد عطار نیشابوری (۱۳۷۳)، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش ا. توکلی، تهران: بهزاد، صص۲۲-۳۴.

۲ ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (۱۳۷۴)، *رساله قشیریه*، مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نشر علمی و فرهنگی، صص۱۷۴-۱۸۰.

۳ مستملی بخاری (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، ج۳، تهران: اساطیر، ص۱۲۱۹؛ قشیری، همان، صص۱۷۴- ۱۸۰.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

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

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

---

۱ مستملی بخاری، همان، ج۱، ص۵۳؛ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، صص۲۹-۶۰؛ قشیری، همان، صص۲۰-۲۲۰.

۲ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، *کشف المحجوب*، ص۵۹؛ او می‌نویسد: «تصوف امروز نامی است بی‌حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی اسم ...امروز اسم هست و معنی نی».

۳ ابوالحسن‌علی‌بن‌محمددیلمی (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله‌بن‌خفیف‌شیرازی*، ترجمهٔ رکن‌الدین یحیی‌بن‌جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک، ص۴۳.

۴ عبدالکریم قشیریه در رساله خود این دسته را متعلق به حمدون قصار نیشابوری دانسته و آرای او را منشأ و مبدأ تفکر ملامتی می‌داند که از طریق او در نیشابور و سایر جاها منتشر گردید. شکل‌گیری اندیشه ملامتی نشان داد که زهد خالص با مبانی عزلت‌گزینی و دنیاگریزی همه‌جانبه امکان‌پذیر نیست. هدف ملامتی مبارزه منفی با صوفیان ظاهرپرست و فقها و بزرگان دین بود. آنها از شاخص‌های زهدگرایی اولیه مانند دوری از فتنه‌های روزگار و آخرت‌گرایی، تزکیه و تهذیب نفس بهره می‌گرفتند؛ درحالی‌که ظاهر آنها چیزی را نشان نمی‌داد خلق تمایزی بین آنها و مردمان عادی قائل نمی‌شدند. زیرا آنها در ظاهر تمامی رسوم و آداب و هنجارهای اجتماعی را رعایت می‌کردند و در آمیزش با مردم بودند. اعمالی چون ترک جلب رضایت و خشنودی خلق، نهراسیدن از سرزنش مردم، مبارزه با ریاکاری و عجب و غرور را پیشه ساخته بودند. کرامت را از عرفا قبول نداشتند. ملامتیه رویکرد فکری و رفتاری خود را در مقایسه با زاهدان عزلت‌گیر و ظاهرپرستان به سنت پیامبر نزدیک می‌دانستند و این امر را مایه رستگاری خود می شمردند؛ نک: ابوعبدالرحمن سلمی (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، گردآورنده نصرالله پورجوادی، ج۲، تهران: نشردانشگاهی، صص۲۵۸-۲۵۹، ۳۶۳ و ۴۰۴-۴۰۶؛ قشیری، همان، صص۴۹-۵۰؛ ابوالحسن علی هجویری (۱۳۸۶)، *کشف المحجوب*، صص۸۷-۹۴؛ مقایسه شود با عبدالباقی گلپینارلی (۱۳۷۸)، *ملامت و ملامتیان*، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران: نشر روزنه، صص۷-۳۴؛ Suleyman Derin (1998), *From Raifia to ibk Farid: Towards some paradims the sur conception of love*, Leeds.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

۱ قشیری در رساله خود روایتی از پیامبر آورده است که: «اگر شما آن دانید که من می‌دانم خنده شما اندک بودی و گریستن بسیار». این روایت پایه‌ای بر تفکر مبتنی بر «خوف» و «بکیء» 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 ۱۸۰-۱۸۱).

۲ قشیری، همان، صص ۵۵۲-۵۷۳.

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

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

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

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

کتاب *عطف الالف المألوف* از نخستین کتاب‌های عرفانی با محوریت عشق الهی و انسانی است[۱] که تأثیر زیادی بر متأخران خود گذاشته بود، اما در پژوهش‌های جدید چندان توجهی جدی به آن نشده است. جایگاه نه چندان بالای شخصیت عرفانی دیلمی، وجود نوشته‌های متعدد بعدی چون آثار هجویری، محمد غزالی، احمد غزالی، روزبهان بقلی و دیگران و همچنین کمیاب بودن نسخه‌های خطی آن موجب گردید این کتاب محل اعتنای جدی نباشد. با این همه پژوهشگران عرفان عاشقانه پس از کشف کتاب دیلمی خود را از آن بی‌نیاز ندیدند.

کارل ارنست در مقاله‌اش درباره تطور مفهوم عشق در تصوف ایرانی، در گزارشی کوتاه با تیزبینی نوعی آمیختگی در تفکر و نوشته‌های دیلمی در عشق الهی را دیده و معتقد است به‌رغم توجه به عشق الهی از «ادبیات درباری» نیز متأثر شده است.[۲] اما ارنست در کتاب دیگرش درباره روزبهان بقلی از تأثیرپذیری از دیلمی سخنی نگفته است.[۳] درحالی که امروزه می‌توان گفت یک‌پنجم اثر ماندگار *عبهرالعاشقین* برگرفته از کتاب دیلمی است.

بنیامین آبراهاموف پژوهشگر دیگر، در ذیل بحث تبیین عشق الهی از دیدگاه دو تن از اندیشه‌ورزان بزرگ یعنی محمد غزالی و ابن‌دباغ، کتاب دیلمی را نخستین اثر موجود درباره عشق الهی قلمداد کرده است. آبراهاموف در توضیح دیدگاه دیلمی گامی از بیان توصیف وکلیت منظومه فکری دیلمی فراتر نرفته است. مطالب کوتاه او نیز نه به قصد توضیح مستقل، بلکه به‌عنوان ذیلی بر بحث دیگری تدوین شده است.[۴]

۱ البته 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 مجموعه گرانبهایی از عشق انسانی تدوین کرده است. گاهی کتاب دیلمی از نظر شکلی و محتوایی به کتاب *الزهره* نزدیک می‌شود.

۲ ارنست (۱۳۸۴)، همان، صص۳۱۵-۳۳۷.

۳ کارل ارنست (۱۳۷۷)، *روزبهان بقلی*، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران: نشرمرکز.

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

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

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

→ تهران: نشر نگاه معاصر، صص ۵۰-۵۴.

۱ بهمن نزهت (۱۳۸۹)، «نظریه عشق در متون کهن عرفانی براساس آثار دیلمی، غزالی، روزبهان»، *فصلنامه متن‌پژوهی*، دانشکده ادبیات علامه طباطبایی، س۱۴، ش۴۳، صص۴۷-۶۲.

۲ غیر از کتاب‌ها و مقالات یادشده، نوشته‌های پراکنده دیگری نیز مانند تحقیقات ریتر (۱۳۷۹) و پورنامداریان (۱۳۸۴) وجود دارد که اشارات مختصری به تفکر دیلمی کرده‌اند و به لحاظ تقدم زمانی فضیلت دارند و شایسته ذکر هستند، اما از نظر محتوایی، پژوهش‌های اخیر کامل‌ترند.

۳ برای آگاهی بیشتر از زیست‌نامه نک: تورج زینی‌وند و عیسی نجفی (۱۳۹۱)، همان، صص۵۳-۷۶ 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. امروزه فقط ترجمه فارسی به‌دست ما رسیده است و توسط شیمل- طاری چاپ شده است. نک: ابوالحسن علی‌بن‌محمد دیلمی (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی‌بن‌جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک، صص۵-۴۶.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

زمانه و زندگی دیلمی

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

---

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

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

۳ فرهاد دفتری (۱۳۷۵)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزان روز، صص۲۴۶-۲۴۷.

۴ در زمینه نظام دیوانی و نقش این وزیران رجوع کنید به: علی اصغر فقیهی (۱۳۷۸) *تاریخ آل‌بویه*، تهران: سمت، صص۶۳-۶۵.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

درحاشیه این جریان‌های فکری و سیاسی، عرفان نیز رونق یافت. حتی ابـن سـعدان وزیـر (۳۷۳–۳۷۴ق) از حامیان عرفان شناخته می‌شد. البته رویکـرد عرفـانی مخالفـانی جـدی نیـز داشت. اما به‌عنوان تفکر و رویکرد جانبی به حیات خود ادامه داد و تحت تأثیر گفتمان رایـج به بازبینی در رویکرد خود پرداخت. با رونق گرفتن گفتمان انسان‌گرایـی، عرفـان نیـز از ایـن تفکر به‌دور نماند و تحت تأثیر قرار گرفت و در ساحتی دیگر بر کیفیـت منظومـه اندیشـه انسان‌گرایی تأثیر گذاشت. به نظر می‌رسد توجه به عشق به خدا و انسان برآمده از این غلبـه تفکر انسان‌گرایی و بالا رفتن جایگاه انسان در این عالم بود. دیلمی در این آمیختگی و آشـنایی عرفان با انسان‌گرایی نقش مهمی داشته است.

آگاهی ما از زندگی دیلمی بسیار اندک و محدود به داده‌هایی است که از لابلای آثار خـود دیلمی به‌دست می‌آید. درباره دیلمی تذکره‌نویسان عرفانی، ادبی و دیگر منابع سـکوت کـرده‌انـد. شاید این سکوت به این معنی است که ایشان جایگاه بلندی در بین شاگردان دیلمی نداشت. بعیـد نیست خانواده دیلمی همچون صدها خانواده دیلمی ساکن شیراز ریشه در دیلم داشته و بـا فتـوح بویهیان و یا سایر خاندان‌های حکومتگر به شیراز آمده باشند. او در شیراز دل به تفکـر عرفـانی شیخ کبیر ابوعبدالله‌بن‌خفیف شیرازی داد. ابوعبدالله نیز ریشـه دیلمـی دارد و خـانواده او نیـز از دیلمیانی بود که همراه عمرو صفاری به شیراز آمده و در آنجـا مانـدگار شـده بـود.[۱] بـر اسـاس گزارش‌های موجود در *سیره*، دیلمی ۲۰ سال آخر عمر شیخ کبیر (وفـات ۳۷۱ق) در خـدمت او بود. مرگ دیلمی را در سال ۳۹۱ق. می‌دانند.[۲] به‌طور تقریبی می‌توان گفـت او در سـال ۳۵۰ یـا ۳۵۱ق. به خدمت شیخ رسیده بود، اما معلوم نیست در این زمان چند سال داشت. دیلمـی کتـاب *سیره* را پس از مرگ مراد خود نوشت و برای جمع‌آوری روایت‌های مربوط به ابن‌خفیـف بـه شهرهای مختلف سفر کرد. دیلمی به‌رغم طولانی بودن اقامتش نزد ابن‌خفیف، ظـاهراً تـوفیقی در کسب مراحل بالای عرفان عملی پیدا نکرد. گمنامی‌اش و فقدان ردپای او در سایر کتابها نشـانگر مرتبه فروتر او در مقایسه با سایر همگنانش است. اما روایت‌های مسـتقیمی کـه از شـیخ ارائـه می‌دهد مریدی طولانی‌مدت او را نشان می‌دهد. می‌توان گفت او ابتدا *سیرت شیخ کبیر* را تدوین کرد و بعد *عطف الالف المألوف* را نوشت.

---

۱ دیلمی (۱۳۶۳)، همان، صص ۸–۱۱.

۲ همان، ص ۷.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

منظومه تفکر عرفانی دیلمی

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

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

---

۱ همان، ص۱۳۶.

۲ همان، ص۳۴.

۳ ابوالحسن‌علی‌بن‌محمد دیلمی (۱۹۶۲)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبدالطیف و جوریف نومنت بل، قاهره: دارالکتاب المصری و بیروت: دارالکتاب الاسلامی. صص۵۲-۵۳ و ۹۵.

۴ مترجمان کتاب *عطف الالف*، دیلمی را پیرو فقه شافعی و در کلام پیرو اشعری دانسته‌اند. (دیلمی(۱۹۶۲)، همان، ص۱) و ابن‌خفیف را نیز پیرو ابوحنفیه و شافعی نوشته‌اند. (دیلمی (۱۳۶۳)، همان، ص۴) شیعه زیدی بودن خاندان بویه و بیشتر دیلمی‌ها مشخص بود. اما در این نکته که آیا دیلمی نیز شیعه بوده یا نه ابهام وجود دارد. در یک روایت بر مبنای رؤیای یکی از شاگردان ابن حنبل، گرایش شیعی پررنگی نشان داده است. در این روایت آمده است: «خداوند او را (ابن حنبل) را مورد عتاب قرار داد که چرا حدیث عثمان می‌نوشتی گفتم خداوندا او در روایت حدیث عظیم ثقت بود. چنین بود ولی دشمن علی‌بن‌ابی طالب بود ندانستی هرکس دشمن وی است دشمن من است». (همان، ص۱۷۰) دیلیمان شیراز نیز اغلب شیعه (زیدی، امامی و اسماعیلی) بودند. برای نمونه ابی‌عمران پدر مؤیدفی‌الدین شیرازی که خاستگاه دیلمی دارد از فعالان اسماعیلی در این دوره است.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

را چندان مشعوف و مجذوب نکرده است.[۱]

دیلمی معتقد است شیخ کبیر در اواخر عمرش تحت تأثیر جنید[۲] به عشق توجه کرده و رساله‌ای در این زمینه به نام «الود»[۳] و «کتاب المحبه» نوشته است،[۴] اما کم‌توجهی به دیدگاه استادش نشان می‌دهد که دیدگاه عاشقانه او فاقد قدرت نظری کافی است و با منظومه فکری 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.[۵] نام کتاب *عطف الالف المألوف علی اللام‌المعطوف* برگرفته از شعر حلاج بوده است.[۶] از دیگر مشرب‌های فلسفی تأثیرگذار در تفکر دیلمی، تفکر فیلسوفان یونانی و اسلامی است. او در عشق همچون حلاج متأثر از فیلسوفان یونانی است.[۷] آگاهی او از آرای یونانیان در قسمت‌های متعدد کتاب نمود دارد، به‌طوری‌که او تفاوت مبانی دیدگاه فلسفی حلاج با مشایخ اسلامی و فیلسوفان یونانی را نیز بیان می‌کند.[۸] برخی دوستی او با 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.[۹] می‌توان دوستی او با توحیدی را عاملی برای بهره‌گیری از مشرب فلسفی مشترک

۱ ابوالحسن دیلمی (۱۳۹۰)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی‌وند، کرمانشاه: دانشگاه رازی، صص۴۷-۴۸.

۲ برخی از محققان در نزد متصوفان اولیه در بحث عشق/محبت جایگاه والایی برای جنید قائل هستند. رابعه را به‌عنوان نخستین فرد در این بحث و جنید را برجسته‌ترین شخص می‌دانند که به عشق توجه کرده است (آبراهاموف، همان، ص۴۳). 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، ص۸۷).

۳ در کتاب سیرت *شیخ کبیر ابوعبدالله ابن‌خفیف شیرازی*، نام این کتاب را *الود و الالفه* آورده است (دیلمی (۱۳۶۳)، همان، ص۲۱۳).

۴ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۲۱۳.

۵ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص۵۲-۵۳ و ۹۵.

۶ این بیت که در کتاب دیلمی به شرح زیرآمده است: «و اللام بالالف المعطوف مؤتلف / کلاهما وتحد فی السبق مغناءعربی» (همان، ص۴۴).

۷ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص۵۲-۵۳.

۸ همان، ص۸.

۹ کرمر به نقل از لوئی ماسینیون، دیلمی را دوست ابوحیان توحیدی معرفی می‌کند (کرمر (۱۳۷۵)، همان، صص۳۰۶-۳۰۷). به نظر ماسینیون او عبارت «روحه روحی و روحی روحه» را برگرفته از ابویعقوب سجستانی می‌داند. (همانجا؛ کرمر (۱۳۷۹)، همان، ص۳۶۱). اما دیلمی با اینکه یقیناً سجستانی را می‌شناخته و رویکرد فلسفی او را می‌دانسته نقل ←

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

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

محورهای بنیادین تفکر عرفانی

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

→

قول مستقیمی از او نیاورده است. آوردن عبارت 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 عمرشان در شیراز بودند. در زیست‌نامه توحیدی در اواخر عمر گرایش به تصوف با رویکرد عزلت‌گزینی دیده می‌شود. هر دو تحت تأثیر حلاج بودند. در تفکر دیلمی گرایش‌های فلسفی نمود دارد، توحیدی به‌رغم اشتهار به ایرانی بودن طبق *اشارات* خود فارسی نمی‌دانست (حمیدرضا شریعتمداری (۱۳۸۹)، *ابوحیان توحیدی و تفکر عقلانی و انسانی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ص۲۳) و توحیدی کتابی بنام *الصداقه و الصدیق* دارد که از نظر موضوعی در برخی قسمت‌ها با *عطف-الالف المألوف* نزدیکی دارد اما از نظر رویکردی متفاوت است.

۱ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، صص۷۴ و۱۶۸-۱۷۰؛ کرمر (۱۳۷۹)، همان، صص۳۴۹-۳۶۲، ۳۰۱- ۳۲۱ و ۲۹۲- ۲۹۴.

۲ دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص۵۱؛ دیلمی روایتی از انبداقلیس یونانی درباره خاستگاه عشق و محبت نقل می‌کند که مشابه این روایت را ابوحیان توحیدی از قول سجستانی از انباذقلیس یونانی در *مقابسات* آورده است. نک: دیلمی (۱۹۶۲)، همان، ص۵۶؛ کرمر (۱۳۷۵)، همان، ص۲۰۵.

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

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

در منظومه فکری دیلمی در باب عشق نوعی پیچیدگی غیرضروری دیده می‌شود و آن درهم‌آمیختگی مفهوم «محبت» و «عشق» است. او گاهی از محبت و گاهی از عشق استفاده می‌کند که ابعاد و تأثیرات آن درجای خود بررسی خواهد شد. در تفکر او محبت جزء صفات پایدار و ازلی خداست[۳] که به‌صورت 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 می‌یافت. به همین ترتیب خودش را برای خودش و به‌وسیله خودش دوست می‌داشت. در آنجا محب و محبوب و محبت یک چیز بودکه هیچ جدایی از هم نداشت. زیرا عین احدیت بود و در احدیت دو چیز وجود ندارد».[۴] این فراز طولانی اساس و بنیاد منظومه تفکر عرفانی 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.[۵] در تفکر او نوعی تثلیث که جهت‌گیری واحدی دارند دیده می‌شود این سه‌گانگی برگرفته از همان سه‌گانه «محبت، محب و محبوب»[۶] با محوریت واحد است و این دیدگاه او را وامی‌دارد تا تثلیث مسیحی را از ثنویت

۱ دیلمی، همان، ص۶۵.

۲ ظاهراً ذوالنون مصری نخستین فردی است که بحث احوال و مقامات را مطرح کرده است. (سلمی(۱۳۶۹)، همان، ص۱۷). ابن‌دباغ تفاوت بین مقامات و حالات را در فصل هفتم کتابش *مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب* آورده است که جهت ارائه اطلاعات به خواننده نقل می‌شود: «بدان که مقام نزد محققان عبارت است از ملکه ثابتی که از روبه‌رو شدن سالک با برخی از صفات حاصل می‌شود و معنی حال نزد ایشان عبارت از تأثر قلب است در برابر وارداتی که از سوی محبوب می‌رسد. تفاوت آن با مقام آن است که حال سریع الزوال است و پایدار نیست. از این رو که گفته‌اند از هزار حال یک مقام حاصل نمی‌شود و در سلوک اعتماد بر مقامات و ملکات است نه بر حالات». (ابن دباغ (بی تا) ص ۶۳.

۳ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص ۲۷.

۴ همان، ص ۵۰.

۵ همانجا.

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

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

زردشتی به وحدت نزدیک‌تر بداند. او معتقد است در تثلیث وحدت دیده می‌شود نـه شـرک و غیریت، در حالی در ثنویت، غیریت و ضدیت دیده می‌شود.[۱]

دیلمی در اثبات کثرت سه‌گانه در وحدت را در حرف «الف» و «اعداد» نیز نشان می‌دهد. او معتقد است با دادن حرکت به حرف الف از او سه معنای «محـب و محبـوب و محبـت» مشتق می‌شود درحالی‌که «الف» حرف واحدی است و فقـط دادن حرکـت بـه آن، معناهـای متعددی را از آن ایجاد می‌کند. او در اعداد نیز به چنین کثرت در وحدتی اعتقاد دارد. او عـدد را مرکب از یکان، دهگان و صدگان می‌داند. به نظر او محبت، محبوب و محـب نیـز بسـان این دو مثال هستند.[۲] لازم به توضیح است پیش از دیلمی نیز حروف و اعداد مورد استفاده عرفا و فیلسوفان بوده است و بدیهی است که این نگاه را از دیگران و بـه‌ویـژه فیلسـوفان یونـانی و حلاج اخذ کرده است.

او در پیگیری دیـدگاه خـود در مـورد سـه‌گانـه‌انگـاری بـه مثابـهٔ وحـدت سـعی دارد دسته‌بندی‌های سه‌گانه را در امور مختلـف مربـوط بـه محبت/عشـق نشـان دهـد. در یـک دسته‌بندی، انواع محبت را به موهبتی، فطری و اکتسابی تقسیم می‌کند.[۳] در یـک دسـته‌بنـدی دیگر از قول ناشیء، آن را به حب نفس، حب صورت و حب حرکت تفکیک می‌کنـد.[۴] از قول ورقاء بنت خس آن را به سه‌گانه عارضـی، پافشـاری و تکلیفـی تقسـیم مـی‌کنـد.[۵] ایـن دسته‌بندی انواع مختلف دیگری نیز دارد که در جای خود به آنها اشاره خواهـد شـد. در ایـن دسته‌بندی، نوع همپوشانی معنایی و محتوایی به نظر می‌رسـد. شـاید ایـن تقسـیم‌بنـدی جهـت دقیق‌تر کردن مراحل عشق از منبع فیض الهی تا پایین‌ترین سطح بوده است که مـی‌تـوان از آن تنزل جایگاهی عشق را از خدا تا انسان، مسئله قدسیت یا الهی قلمداد کـردن عشـق زمینـی را استنباط کرد.

→ به‌ندرت از حب و مشتقاتش یاد می‌کند. (عین‌القضات همدانی (۱۳۹۳)، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح عفیـف عسـیران، تهران: اساطیر، صص۹۶-۱۴۱).

۱ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۵۲.

۲ همان، صص۵۲-۵۳.

۳ همان، ص ۶۴.

۴ همان، ص۷۵.

۵ همانجا.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

سلسله‌مراتب عشق در منظومه فکری دیلمی

مقوله‌بندی عشق توسط عرفا سابقه داشت. برخی پژوهشگران مانند پل ارنست به نقل از پل نویه آن را به امام جعفر صادق(ع) نسبت می‌دهد. در تفسیرعرفانی از قرآن که توسط صوفیان سنی به امام نسبت داده شده، سه فهرست از مقامات برای رسیدن به لقاءالله ارائه شده است. در تفسیر امام می‌توان دسته‌بندی چندگانه، دوازده چشمه معرفت، بروج دوازده‌گانه دل و چهل نور ساطع از نور الهی را مشاهده کرد. در این فهرست محبت و انس یازدهمین و دوازدهمین چشمه از چشمه‌های دوازده‌گانه معرفت هستند درحالی‌که محبت شوق و وله آخرین برج‌ها یا منازل دل هستند.[۱]

سلسله‌مراتب محبت از امام جعفر صادق(ع) تا منصور حلاج نیز به‌گونه‌ای مطرح می‌شد، اما دقت تقسیم‌بندی فوق را نداشت. ارنست به نقل از ماسینیون فهرست حلاج را دست‌کم در شش مورد آخر فهرست، تکرار فهرست امام می‌داند.[۲]

هرچند 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 نوزده‌گانه عشق از دیدگاه ابوسعید احمدبن‌محمدبن زیاد اعرابی را در نظر دارد. ابوسعید اعرابی کتابی با عنوان *اختلاف الناس فی المحبه دارد* که تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر دیدگاه دیلمی گذاشته است.[۳] فهرست نوزده‌گانه او یکسانی‌ها و تفاوت‌هایی با دو فهرست قبلی و

۱ سرچشمه دوازده‌گانه معرفت در تفسیر امام عبارت است از: توحید، عبودیت و سرور بدان، اخلاص، صدق، تواضع، رضا و تفویض، سکینه و وقار، سخا، یقین، عقل، محبت، انس و خلوه (سلمی (۱۳۶۹)،همان، صص۳۰، ۴۵-۴۶). اما فهرست پل ارنست از منازل با سرچشمه‌های موجود در تفسیر منسوب به امام در *حقائق‌التفسیر* سلمی تفاوت‌هایی دارد. منازل دوازده‌گانه از قول امام جعفر صادق که ارنست نقل می‌کند، به ترتیب عبارت است: ایمان، معرفت، عقل، یقین، اسلام، توحید، خوف، رجاء، محبت، شوق، وله. (ارنست (۱۳۸۴)، همان، صص۳۱۶-۳۱۷). همچنان‌که دیده می‌شود واژه عشق در این فهرست دیده نمی‌شود. وله نیز در عیون معرفت نیست بلکه فهرست چهل نور ساطع آمده است (همان، صص۴۴-۴۵). بنا به قول معروف رابعه عدویه عشق را به سطح متعالی ارتقا داده است. ارنست به نقل از ماسینیون نقل می‌کند که اولین بار عبدالواحدبن‌زید از نخستین زاهدان صوفی‌مشرب واژه غیرقرآنی عشق را در رابطه با خدا به کار گرفت. (همان، ص۳۱۷) دیلمی نیز عبدالواحد را جزء موافقان کاربرد عشق می‌داند. (دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۶۹).

۲ فهرست حلاج به شرح زیر است: مدعی ایمان (نیازمند ارشاد)، مدعی اسلام (نیازمند اخلاق)، مدعی احسان (نیازمند مشاهده)، مدعی فهم (نیازمند زیادت)، مدعی عقل (نیازمند ذوق)، مدعی علم (نیازمند سماع)، مدعی معرفت (نیازمند روح و راحت)، مدعی نفس (نیازمند عبادت)، مدعی توکل (نیازمند ثقه)، مدعی خوف (نیازمند انزعاج)، مدعی رجاء (نیازمند طمأنینه)، مدعی محبت (نیازمند شوق)، مدعی شوق (نیازمند وله)، مدعی وله (نیازمند الله) است. همچنان‌که دیده می‌شود در هیچ یک از فهرست‌ها عشق دیده نمی‌شود. (ارنست (۱۳۸۴)، همان، صص۳۱۶-۳۲۱).

۳ دیلمی(۱۳۹۰)، همان، ص۶۷

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

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

---

۱ فهرست ابوسعید احمدبن‌محمدبن‌زیاد اعرابی به ترتیب به شرح زیر است: تعرف (تصرف)، تأمل، تعجب، تولع، تشرف، تطلع، تعلق، تألف، ود، حب، اعزام (غرام)، صبابت، استهتار، کلف، عشق، شجن، تیتم، توله، تهالک (همان، ص۶۷).
۲ همان، صص۲۸-۳۳.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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 کم‌خردی می‌رسد.
۱۰. هیمان: از دست دادن بردباری و آرام و قرار به سبب وجود سوز و گداز عشق است.
۱۱. عشق: مشغول شدن به معشوق و بریدن از هر چیز و بهره نبردن از هیچ لذتی بجز معشوق.[۱]

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

انواع محبت/ عشق در منظومه فکری دیلمی

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

۱ همان، صص۲۸-۳۳.
۲ همان، ص۳۳.
۳ روزبهان بقلی 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.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

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

۱ همان، صص۶۰-۶۱.

۲ همان، صص۷-۸.

۳ دسته اول از منکران عشق را پزشکان می‌داند که به علت بی‌خبری در شناخت محبت و کژطبعی آنها در پذیرش آن، ایشان را مخالف محبت معرفی می‌کند. دسته دوم مخالفان را ناتوانان در تحمل عشق می‌داند و دسته سوم آنهایی که به دلیل فراتر رفتن از عشق آن را نکوهش می‌کنند (همان، صص۱۰۳-۱۱۰).

۴ همان، صص۷-۸.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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 درحالی‌که چند سطر پیشتر از انکار محبت (نه عشق) از سوی برخی از عارفان سخن گفته است. وی برای اینکه مشکلی روشی در منظومه فکریش پیش نیاید محبت را واژه‌ای پرکاربرد و عشق را واژه‌ای شاذ و کم‌کاربرد معرفی می‌کند و اعلام می‌دارد از این به بعد به‌جای انکار و جایگزینی عشق به‌جای محبت سعی خواهد کرد به تناسب کاربرد آن توسط عارفان آن را به‌کار گیرد.[۱] هرچند این توضیح روش‌شناختی درست است اما وی هیچگاه به این تفکیک پایبند نمانده است و حتی در بیان مصادیق گاه واژه مذموم «هوی» را با «عشق» و «محبت» 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.[۲] 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 به‌سوی اجسام مرکب تاریک و ضخیم آورد. در نتیجه پاکی محبت با تیرگی آنها درآمیخت و نور و روشنایی او با تاریکی آنها ترکیب شد و چیز (معنی) سومی شد که نه نور محض است و نه ظلمت محض». نکته مهم اینکه دیلمی با این رویکرد 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، ص۶۳.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

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

عشق/ محبت در شواهد قرآنی و شعری

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

۱ همان، ص۹.

۲ روزبهان بقلی شیرازی [بی‌تا]، *کتاب عبهر العاشقین*، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری، ص۱۵.

۳ دیلمی(۱۳۹۰)، همان، ص۱۲۷.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

الف) شواهد قرآنی

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

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

۱ همان، صص ۸۰- ۸۲ و ۱۴۹-۱۵۲.
۲ همان، صص ۴۰-۴۱ و ۱۰۲-۱۰۳.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

در مجموع دیلمی از ۴۸ آیه قرآنی در بیان محبت استفاده کرده است.[۱] مطالعه جامعه آماری قرآنی توسط دیلمی نشان می‌دهد که از این تعداد، حدود ۷ آیه مانند ﴿أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾[۲] ۴ بار، بخشی از آیه ﴿يحبهم و يحبونهم﴾[۳] ۳ بار؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا﴾[۴] ۳ بار، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[۵] ۲ بار و ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[۶] ۲ بار و برخی دیگر، چند بار تکرار شده است. در کل ۷ آیه جمعاً ۱۸ بار تکرار شده است.[۷] برخی از آیات تکراری الزاماً در مورد محبت نیست؛ بلکه دیلمی برای مستدل کردن یک موضوع حاشیه‌ای بدانها استناد کرده است. دیلمی آیاتی را انتخاب کرده که برخی مفاهیم موجود در مقامات عشق مانند «حب»، «ود»، «شغف» و واژه‌های مرتبط با محبت یا عشق در آنها آمده است و یکی از آیاتی که دیلمی در تکرار و تفسیر آن کوشش زیادی داشته آیه ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[۸] است که بیشتر تفسیری زمینی از آن ارائه داده است. دیلمی در تفسیر این آیه، از روایت‌هایی بهره گرفته که بر «زیبارو» تأکید دارند تا «نیکویی آفرینش آدم».[۹] او آفرینش نیکو را به‌طورکلی با عبارت مجهول «می‌گویند» بیان می‌کند. اما در هر هفت روایتی که در تفسیر آیه مزبور از شخصیت‌های صحابه و تابعین نقل کرده دال بر زیبایی صورت و ظاهر مراد کرده است. برای نمونه از عایشه و دیگران نقل کرده که پیامبر از نگاه کردن به سبزه، آب جاری و چهره زیبا لذت می‌برد یا توصیه کرده اگر کسی را به سفارت می‌فرستید سعی کنید خوب‌چهره و نیکونام باشد. یا روایتی از پیامبر مطرح می‌کند: «در برآورده شدن نیازهای خویش از زیبارویان مطمئن باشید، زیرا چهره اولین

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

۲ طه ۳۹/۲۰.

۳ مائده ۵/ ۵۳

۴ مریم ۱۹/ ۹۶.

۵ آل‌عمران ۳/ ۳۱.

۶ غافر ۴۰/ ۶۴

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

۸ غافر ۴۰/ ۶۴.

۹ دیلمی، (۱۳۹۰)، همان، ص۱۰.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

نعمتی است که از انسان مشاهده می‌شود» یا روایت «خیر را نزد زیبارویان بجویید».[۱] حتی در روایتی دیگر بیان می‌کند که خداوند زیبارو را در آتش جهنم نمی‌سوزاند.[۲]

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

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

۱ همان، صص۱۰-۱۴؛ دیلمی (۱۳۶۳)، همان، ص۲۱۴.
۲ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۱۳.
۳ طه ۲۰/ ۳۹.
۴ همان، ص۱۰.
۵ همان، ص۱۱.
۶ همانجا.
۷ یوسف ۱۲/ ۳۰.
۸ غزالی در تفسیر سوره یوسف کتابی مستقل بنام *بحر المحبه فی اسرار الموده* تألیف کرد که توسط میرزا ابوالحسن ←

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

ب) شواهد شعری

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

دیلمی از نظر روشی با کمک فقه اللغه، مفاهیم مورد نظر خود را تعریف می‌کند. معنی ظاهری (نه مفهومی) آنها را با ریشه‌یابی ادبی آورده است. درحالی که باید بین معنی واژه و تعریف مفهوم تفاوت قائل شود. آمیختگی مرزهای معنایی و نادیده گرفتن افتراق این دو، او را به وادی یکسان‌انگاری مفهوم‌های متفاوت سوق داده است. از این رو، نمی‌توان چنین درآمیختگی معنایی را امر اتفاقی تلقی کرد، بلکه دارای پشتوانه روشی است. او فاصله معنایی بین سه مفهوم متداخل در این عرصه یعنی «حب»، «عشق» و «هوی» را نادیده گرفته و معانی یکسانی برای آنها بیان کرده و شواهد شعری را در این رابطه گواه آورده است. این اشعار اغلب دربارهٔ عشق زمینی بیان شده است. او می‌نویسد: «هوی بر همه این مقامات و جایگاه‌ها صدق نموده و ملازم آنهاست و معنی هوی برگزیدن نفس بر چیزی است و دلیل بر این موضوع بیت ابوالعتاهیه است که نقل می‌کند وی گوید هوی از هوی یهوی یعنی آنگاه که به او واگذار کند» گرفته شده است.[1] درحالی‌که در متون عرفانی «هوی نفس» معنی منفی دارد و در مقابل حب الهی قرارگرفته است. هوی کششی نیرومند در جهت بازدارندگی فرد از بندگی خداست.[2] نسبت کاربرد مفاهیم سه‌گانه در ابیات «حب» (با مشتقاتش ۶۷ بار)،

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

۱ دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۲۶.

۲ قشیری، همان، صص۲۲۵-۲۲۹.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

«عشق» (با مشتقاتش ۵۳ بار) و «هوی» (با مشتقاتش ۵۴ بار) نشـان مـی‌دهـد[۱] کـه در نگـرش دیلمی در به‌کارگیری معنای مشترک این سه مفهوم، تعمدی در کار است.[۲]

دیلمی با این ابیات از مرز عشق الهی گذر و به عشق زمینی توجه کرده است. در باب دهم «محبة المحموده» را به‌عنوان محبت/عشق الهی توضیح داده است. در روایتـی از پیـامبر آورده است، عاشقی که عشق خود را به قصد عفت پنهان کند و بمیرد شهید از دنیا رفتـه اسـت.[۳] او در ابیاتی کاملاً دنیامحورانه، گونه‌های سـرخ، آشـفتگی موهـا، ابروهـا، مـوی بلنـد پلکهـای معشوقان[۴] را از ابیات گزینش کرده و توضیح داده است.

برای نمونه ابیاتی که برای تبیین ویژگی‌های محبت از دیدگاه فقیهان پیروی تـابعین آورده جای تأمل جدی دارد. او بیش از ده عریضه عاشقانه به فقها و مفتی‌های شهرهای مکه و مدینه را نقل کرده است که عارضان (از مرد و زن) درصدد اخذ مجوز شرعی برای عشـق دنیـایی و بهره‌مندی از معشوقان خود بودند که ظاهراً این درخواست‌ها نشان می‌دهد که روابط عاشـق و معشـوق در چـارچوب شـریعت نبـوده اسـت. بـرای نمونـه عریضـه‌ای بـه دسـت قاضـی سعیدبن‌مسیب 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 بـه زیبـایی شـهرت دارد، حرام کرده است؟» او پاسخ داد: «ای کسی که از سوز پنهـان عشـق خـویش پرسـش نمـودی... خواهان زن بدکاره مباش مانند کسی که باران بر خروش سیل او می‌افزاید... و دهان معشـوق

۱ این آمار تقریبی است. هرچند سعی شده در استخراج فراوانی دقت شود، اما ممکـن اسـت اشـتباهاتی نیـز در اعـداد 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 می‌کنـد تـا محبـت. البتـه در تفکر دیلمی و غزالی تفاوت‌هایی در زمینه شعاع کاربردی مفهوم عشـق وجـود دارد. دیلمـی سـکر را خـارج از بحـث عشق قرار داده درحالی غزالی عشق را نوعی سکر می‌داند (احمد غزالی (۱۳۵۹)، *سـوانح العشـاق*، براسـاس تصـحیح هلموت ریتر، مقدمه و تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۱).

۳ دیلمی(۱۳۹۰)، همان، ص۸۱؛ مقاله‌ای درتبیین و مستندسازی این روایت نگارش یافته اسـت نـک: بتـول حیـدری، سیدمهدی نوریان و اسحاق طغیایی (تابستان ۱۳۹۳)، «بررسی تحلیلی عبارت من عشق کتم و عف فمات فهو شهید براساس متون عربی و فارسی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، س۱، ش ۳۵، صص۱۳۷-۱۷۸.

۴ این ابیات عبارتند از:

ما لهم انکروا سـوادا لخدیـه — و لا ینکـرون ورد الغصـون

ابن یکن عیب خده بدد الشـعر — فعیت العیون شعر الجفـون

(دیلمی (۱۳۹۰)، همان، ص۸۱).

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

خویش را در هر روز و شبی ده بار ببوس».[۱]

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

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

۱ همان، ص۸۲

۲ همان، ص۸۳

۳ برخی اشعار به‌عنوان نمونه نقل می‌شود: «از مالک بپرسید درباره لهو و عشق و دوست داشتن زیبارویان نازکننده بیزار از شوهران خود فتوی دهد»؛ «به شما خبر بدهد که آیا من درستکار هستم در حالی که غم‌های جان خود را به وسیله این کار از یاد می‌برم»؛ «به دعوت‌کننده برای نماز (مؤذن) بگو اندکی اذان را به تأخیر بیندازد همانا زمان زیادی حق نماز را به جا آوردیم» (همان، ص۹۰). ده‌ها بیت شعر دیگر با این محتوی در این کتاب آمده است که سعی دارد به‌طور تلویحی یا آشکار درستی عشق دنیایی را نشان دهد.

۴ همان، صص۱۷۱-۱۹۰.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

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

نتیجه‌گیری

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

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

۱ همان، صص۱۷۱-۲۰۴.
۲ همان، صص۱۷۶-۱۷۷.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]
[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

وابسته به جریان عرفان زاهدانه بود توانست در اعتراض به زهد شریعت‌محور سخت‌گیرانه که نمونه اعلای آن استادش ابن‌خفیف بود، نوشته‌های عشق عرفانی را از رابعه تا حلاج و ابن‌خفیف گرد آورد و این جریان عرفانی را با تبیین عشق وارد عرصه جدیدی نماید. این نوشته راه کاربرد واژه عشق در ادبیات عرفانی را بدون دغدغه هموار نمود و همچنین از ساحت واژه عشق کراهت‌زدایی 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 دیلمی در تقدیس عشق دنیایی این است که عشق را مقوله کلی نشأت گرفته از صفات الهی می‌داند که در فرایند انتقال از یک امر قدسی و پاک به دنیای خاکی تیرگی به خود گرفته است. با این همه این دو امر جدا نیستند. البته به عشق پاک در چارچوب شریعت توصیه می‌کند. اما در شواهد شعری بدان پایبند نبوده است. منظومه فکری دیلمی در مکتب عرفانی شیراز که بیشتر بر بنیاد عشق نهاده شده بود ابتدا در روزبهان بقلی و بعد پیرجمال اردستانی تداوم یافت. اردستانی هم به دلیل توجه به عشق الهی با قبول مظهریت و تجلی آن در زیبارویان مورد طعنه گرایش‌های صوفیانه غیرعاشقانه قرار گرفت.لازم است تطور و تحول مکتب عرفانی عاشقانه شیراز مورد توجه جدی پژوهشگران قرار گیرد.

منابع و مآخذ

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

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

- حیدری، بتول؛ نوریان، سیدمهدی و طغیایی، 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*، س۱، ش ۳۵.
- روزبهان بقلی شیرازی [بی‌تا]، *کتاب عبهر 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، ش۱۵.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۵)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزان روز.
- دیلمی، ابوالحسن علی‌بن‌محمد (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن‌خفیف شیرازی*، ترجمهٔ رکن الدین یحیی‌بن‌جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک.
- ـــــ (۱۹۶۲)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبدالطیف و جوریف نومنت بل، قاهره، دارالکتاب المصری و بیروت دارالکتاب الاسلامی.
- ـــــ (۱۳۹۰)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، ترجمهٔ 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)، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش ا. توکلی، تهران: بهزاد.
- عین القضات 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)، *بحرالمحبة فی اسرار المودة: ترجمه با عنوان اسرار عشق یا دریای محبت*، ترجمهٔ میرزا ابوالحسن فقیهی آیت‌الله زاده گیلانی، قم: انتشارات مهر قم.
- کرمر، جوئل ل (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشردانشگاهی.
- ـــــ (۱۳۷۹)، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابویعقوب سجستانی و مجلس او*، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- گلپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸)، *ملامت و ملامتیان*، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران: نشر روزنه.
- مستملی بخاری (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- نزهت، بهمن (۱۳۸۹)، «نظریه عشق در متون کهن عرفانی براساس آثار دیلمی، غزالی، روزبهان» *فصلنامه متن پژوهی*، دانشکده ادبیات علامه طباطبایی، س۱۴، ش۴۳.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]

- نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱)، *مقامات جامی*، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۸۶)، *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

- Suleyman Derin (1998), *From Raifia to ibk Farid: Towards some paradims the sur conception of love*, Leeds.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-18]

[DOR: 20.1001.1.22286713.1396.9.35.6.5]