

پژوهش‌های زبانی و ادبیات کاربردی، دانشگاه ولایت ایرانشهر
دوفصل‌نامه تخصصی، سال نخست، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۸۵-۱۰۰

تطبیق مبانی عشق انسانی در کتاب عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف ابوالحسن دیلمی و عبهرالعاشقین روزبهان بقلی

همایون شکری*

ابراهیم رحیمی زنگنه**

عیسی نجفی***

چکیده

عشق، که گاهی آن را محبت بی حساب دانسته‌اند، از افزوده‌های ایرانیان به عرفان زاهدانه اسلامی است که سبب به وجود آمدن شاخه عرفان عاشقانه شده است. کلمه عشق، در قرآن مجید نیامده؛ اما، عرفای ایرانی برخی از آیات را دال بر عشق الهی می‌دانند. نخستین بار جواز کاربرد عشق انسان به حق را، ابوالحسن دیلمی در کتاب عطف، به تبعیت از استادش، ابن خفیف شیرازی، اعلام کرده و مراتب و مقدماتی را چون اُلفت، اُنس، وُد، محبت، خُلَّة، شَعَف، شَغَف، اِسْتِهْتار، وَّله و هیمنان، برای آن در نظر گرفته که در نهایت، عاشق را به مرحله «عشق الهی» وارد می‌کند. بعدها، روزبهان بقلی که از پیروان نهانی دیلمی است به تألیف عبهرالعاشقین پرداخته، تعریف و تقسیم‌بندی و عقایدی مشابه اندیشه‌های دیلمی ابراز داشته و بی‌آن که از استاد و راهنمایش سخن بگوید آنها را در اثرش بیان کرده و به تکرار و تأیید و دفاع از اندیشه عشق پرداخته و آن را به ذات، فسادناپذیر دانسته است؛ و حتی توجه به جمال حدثانی برای رسیدن به عشق رحمانی را ممکن دانسته است و عاشقی را از این و سر آن، رهبر آدمی به حقیقت شمرده است. یافته‌های این پژوهش تحلیلی مشخص می‌کند که ابن خفیف و شاگردش دیلمی در وارد کردن موضوع عشق و شاخه‌های آن در تعلیمات صوفیه پیشرو بوده‌اند و روزبهان به تبعیت از دیلمی در عبهرالعاشقین از عشق و حالات و مقامات آن سخن گفته است.

واژه‌های کلیدی: عرفان جمالی، عشق انسانی، ابوالحسن دیلمی، روزبهان بقلی

* دانش‌آموخته دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران homaion83@gmail.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول) e.rahimi2009@yahoo.com

*** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران isanajafi@yahoo.com

۱. مقدمه

تحقیق در احوال شیخ ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (۳۹۱ هـ.ق) کاری دشوار است. این سخن بدان معنی نیست که او در میان متصوفه ناشناخته بوده است و به همین دلیل از او سخنی در میان نباشد؛ بلکه به عکس، دست کم در تراجم احوال بزرگان متقدم شیراز، همواره از او در ذکر اخبار و روایات مستند از بزرگان آن دیار، نام برده شده است. در *شیرازنامه* ابوالعباس معین‌الدین احمد بن شهاب‌الدین ابی‌الخیر زرکوب شیرازی (۷۸۹ هـ.ق)، *شُدُّ الْأَزَارِ فِي حَطِّ الْأَوْزَارِ عَنْ زُورِ الْمَزَارِ* تألیف معین‌الدین ابوالقاسم جنید شیرازی (۸۰۰ هـ.ق) و ترجمه و تکمله آن به همت فرزند او، عیسی بن جنید شیرازی (قرن نهم هجری) با نام *ملتئمُ الاحباء خالصاً من الرِّبَا* معروف به *تذکره هزار مزار، فارس‌نامه ناصر* حاج میرزا حسن حسینی فسایی (۱۲۳۷ هـ.ق) و دیگر منابع مهم معرفی بزرگان شیراز، از آثار او مطالبی نقل شده است؛ اما هیچ کدام، سرگذشت خود او را گزارش نکرده‌اند؛ حتی در دایره‌المعارف‌های ادب فارسی نیز مدخلی به او اختصاص داده نشده است. با این مقدمه، پیداست که تاریخ تولد، سوانح زندگی و زمان وفات او، به درستی، بر ما روشن نیست.

ابوالحسن دیلمی، در سال ۳۵۲ هـ.ق به حلقه شاگردان ابن خفیف (۳۷۱ هـ.ق) وارد شده است و تا پایان عمر شیخ، در خدمت او بوده است (ن.ک: دیلمی، ۲۰۰۵: ۱۱). نوشته‌اند که وی در ۳۹۱ هـ.ق وفات یافته است (ن.ک: دیلمی ۱۳۶۳: ۷؛ دیلمی ۱۳۹۰: الف). به نظر می‌رسد این تاریخ در ذکر تاریخ وفات ابوالحسن دیلمی درست نباشد؛ زیرا در *تاریخ الحکماء*، روایتی از دیلمی درباره مؤید الملک ابوعلی رُحَجی نقل شده است. رُحَجی در ۳۹۲ هـ.ق به مقام وزارت رسیده است (ن.ک: القفطی ۱۹۰۳: ۲۱۱). بنابراین، دیلمی دست کم تا ۳۹۲ زنده بوده است و تاریخ وفات او، پس از این تاریخ است. با این توضیحات، باید گفت که دیلمی، تا سالهای پایانی قرن چهارم یا شاید در ابتدای قرن پنجم هجری، زنده بوده است. دیلمی، پس از وفات ابن خفیف، شیراز را ترک کرده است؛ چون در دو کتاب *شُدُّ الْأَزَارِ* و ترجمه آن، *هزارمزار*، سخنی از مزار ابوالحسن دیلمی در میان نیامده است. دور نیست که وی، در سالهای پایانی قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، در بغداد، در زمانی که در نزد مؤید الملک بوده است، وفات یافته باشد و در بغداد به خاک سپرده شده باشد.

از سه اثر دیلمی اطلاعاتی در دست است. کتاب *سیرت ابن خفیف شیرازی*، در شرح احوال شیخ، *مَشِيحَةُ* در شرح احوال بزرگان شیراز و کتاب *عطفُ الْأَلْفِ الْمَأْلُوفِ عَلَى الْأَلَامِ الْمَعْطُوفِ*^۱ که از این به بعد، برای رعایت اختصار، آن را کتاب *عطف* می‌خوانیم. اهمیت این کتاب در آن است که نخستین کتابی در دنیای اسلام است که موضوع سخن در آن، عشق الهی است (ن.ک: ابن الدباغ، بی‌تا: ه). دیلمی در این

۱. برای آگاهی از وجه تسمیه این کتاب ن.ک: دیلمی ۲۰۰۵: ۳۳؛ پورجوادی ۱۳۹۳: ۱۹.

کتاب بر آن است که رأی طبقات مختلف فقها، علما، حکما، دانشمندان، اطبا و فلسفیان را درباره عشق گردآورد. قصد دیلمی از نوشتن این کتاب، بررسی ابعاد مختلف و متنوع عشق است.^۱

چنانکه در ادامه به تفصیل خواهد آمد کتاب عطف و نظرات نویسنده آن در باب عشق انسانی، تأثیر عمیقی بر آثار و افکار روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ هـ.ق) به ویژه بر *عبر العاشقین* به جا گذاشته است. گذشته از *عبر العاشقین*، نظریات دیلمی، بر تألیف کتاب‌های دیگر روزبهان، از جمله شرح *شطحیات* و *مشرّب الأرواح*، مؤثر بوده است (ن.ک: دیلمی، ۲۰۰۵: ۲۶).

صدرالدین ابومحمد معروف به روزبهان بقلی و شیخ شطّاح، پرآوازه‌ترین صوفی فارس در قرن ششم، به سال ۵۲۲ هجری قمری، در بلدِ فسا و در خاندانی از دیالمه، که به گفته خودش از «جُهال بوداند و [از اهل خمر و ضلال]» به دنیا آمد. در سنّ بلوغ، حبّ طاعت و خلوت بر وی غالب شده بود، به ریاضت‌های مختلف، نفس خود را تربیت کرده بود (ن.ک: دانش‌پژوه ۱۳۴۷: ۱۲-۱۳). «روزبهان، از دست دو تن از مشایخ، خرّقه پوشید: نخست، در شیراز، از سراج‌الدین محمود بن خلیفه و سپس، در واسط، از ابوصفا و واسطی». (عمادی حائری ۱۳۸۸: ۳/۴۲۰). رباط او، در «باب خدّاش بن منصور»، در طول چهل سال اقامت و تدریس وی، رونقی تمام و شهرتی فراگیر داشته است (ن.ک: دانش‌پژوه ۱۳۴۷: ۱۴). روزبهان، شصت و چند تصنیف در علوم شرعی و عرفانی، به فارسی و عربی دارد. او، به عربی و فارسی نیز شعر می‌سروده است. از این آثار، تعدادی، باقی مانده است و برخی از بین رفته است (ن.ک: عمادی حائری ۱۳۸۸: ۳/۴۲۱). آنچه موضوع این پژوهش است، کتابی است به فارسی، به نام *عبر العاشقین*. «رساله *عبر العاشقین*، نمودار سبک بیان لطیف اما دسترس‌ناپذیر و تا حدّی، ابهام‌آمیز روزبهان است در تقریر معانی و افکار صوفیه.» (زرّین کوب ۱۳۷۶: ۲۲۳).

۱.۱. بیان مسأله

روزبهان، یک قرن بعد از دیلمی می‌زیسته است. این زمان، فرصتی مناسب در اختیار اهل ذوق قرار داده است تا درباره دیلمی، قضاوت کنند. این قضاوت‌ها، در آثار همشهریانش اظهار شده است. روزبهان نیز، چون دیگر همشهریانش از او به بزرگی و احترام یاد می‌کند؛ زیرا روزبهان، بیش از هر کسی مدیون دیلمی است. آثار وی، مشحون است از اثرات پیدا و پنهان آموزه‌های دیلمی. فارغ از این نکته که خود دیلمی تحت تأثیر چه شیخ یا شیوخی بوده است. در این پژوهش، روشن شدن پاسخ این پرسش بسیار

۱. هلموت ریتز، در مقدمه مشارق انوار القلوب و مفاتح اسرار الغیوب، کتابی دیگر به ابوالحسن دیلمی منتسب می‌کند. نام این کتاب *العقیده الصحیحه* است (ن.ک: ابن الدباغ، بی‌تا: ه). بر خلاف روش شناخته‌شده ریتز، وی، تنها به ذکر نام این اثر اکتفا کرده است و توضیحات بیشتری ارائه نمی‌دهد. بروکلیمان، بر خلاف ریتز، این اثر را از ابن خفیف می‌داند و این کتاب را در شمار آثار ابن خفیف آورده است (ن.ک: بروکلیمان ۱۹۷۷: ۴/۷۷). این رساله کوتاه، با نام معتقد ابن خفیف، در ضمیمه کتاب سیرت ابن خفیف شیرازی، چاپ شده است (ن.ک: دیلمی ۱۳۶۳: ۲۸۴-۳۰۸). از این رساله، چندین دست‌نویس، نام‌های *العقیده الصحیحه*، *المعتقد* و *رساله العقائد* در دست است (ن.ک: درایتی ۱۳۸۹: ۷/۵۵۸).

ضروری و مهم است که روزبهان، در خلق آثارش، از چه منابع و مأخذی بهره برده و به چه سنت‌ها یا تفکراتی توجه کرده است.

۲.۱. پیشینه پژوهش

فضل تقدّم، دربارهٔ همانندی‌های کتاب *عطف و عبهر/العاشقین*، با اولین مصحح کتاب، ژان کلود واده است. وی به تذکر کلیاتی از تأثر روزبهان از دیلمی اکتفا کرده است. بعدها ماساتاکا تاکاشیتا (۱۳۷۸)، در پژوهشی با عنوان "Continuity and Change in the Tradition of Shiraz love Mysticism" به نقل قول‌های مستقیم، روزبهان از کتاب *عطف* پرداخته است. این مقاله، در واقع، شرح اشارهٔ ژان کلود واده، در باب همانندی‌های این دو اثر است. تاکاشیتا خود بدین نکته معترف است (۱۳۷۸: ۳۴)؛ اما بررسی وی تنها به مواردی محدود می‌شود که در *عبهر/العاشقین*، متن عربی است. به بیانی دیگر، حاصل پژوهش تاکاشیتا، فهرست کردن نقل قول‌های مستقیم روزبهان از کتاب *عطف* دیلمی است. وی به هیچ‌کدام از مواردی که روزبهان متن کتاب *عطف* را ترجمه کرده یا شرح و توضیحات خود را گنجانده، یا حذف و اضافاتی که روزبهان روا داشته است، اشاره نکرده است. این در حالی است که شمار این موارد اندک نیست و این مهم، نقص بزرگی در این پژوهش است. به گمان ما، مانع زبانی یا شتاب‌زدگی عامل این قضیه بوده است. پورنامداریان (۱۳۹۰)، در گفتاری با عنوان «شهود زیبایی و عشق الهی» در کتاب *دیدار* سیمرغ، به آموزه‌های دیلمی در این خصوص، اشاره کرده است. وی همچنین با بررسی آثار روزبهان، پی برده است که عقاید دیلمی و روزبهان، در باب رؤیت، همسو و همسان است. این بررسی، نشان‌دهنده جنبه‌ای دیگر از تأثیرهای دیلمی بر روزبهان است که در حوزهٔ موضوع پژوهش حاضر نیست.

علمی و غروی نیستانی (۱۳۷۸)، در مقاله‌ای با عنوان «نسبت میان عشق انسانی و عشق ربّانی در اندیشهٔ روزبهان بقلی»، به بررسی جایگاه عشق انسانی در نظام عقیدتی روزبهان پرداخته‌اند؛ همچنین کوشیده‌اند که مشخص کنند که دیدگاه روزبهان در این خصوص چه تفاوتی با دیگران دارد. در این پژوهش، در باب ریشه‌های اعتقادی روزبهان، دربارهٔ عشق انسانی، سخنی به میان نیامده است.

۳.۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

هدف این پژوهش، آن است که با روشن کردن تأثرات روزبهان بقلی از دیلمی، در باب عشق انسانی و حالات آن، نشان دهد که کدام مراجع و منابع مورد توجه روزبهان بوده‌اند. دیلمی و روزبهان متعلق به سنتی عرفانی هستند که مبتنی بر رابطهٔ عاشقانه میان انسان و خداوند است. عمدهٔ مؤلفه‌ها و معتقدات این گرایش و عارفان علاقه‌مند بدان را می‌توان در دو اثر نام‌برده (*عبهر/العاشقین* و کتاب *عطف*) جست. این نکته، مبین ضرورت انجام این پژوهش است؛ بنابراین مقدمه، نگارندگان، در پژوهش حاضر، برآنند که ابعاد مختلف تأثرات روزبهان از دیلمی را، در باب عشق انسانی و حالات آن، مشخص کنند.

۲. بحث

عمدهٔ آموزه‌های عرفانی دیلمی را باید از کتاب *عطف*، استخراج کرد؛ زیرا یگانه منبع دست‌نخوردهٔ مؤلفات دیلمی، کتاب *عطف* است و با در پیش چشم داشتن کتاب *سیرت ابن خفیف*، برای بررسی عقاید دیلمی

درباره حوزة عشق انسانی، به ناچار باید به این کتاب بسنده کرد. به نظر می‌رسد روزبهان، کتاب عطف را در اختیار داشته است و از مطالب آن، بسیار بهره برده است؛ اما، برخلاف گفته ژان کلود واده، که مدعی است اقتباس روزبهان بقلی از کتاب عطف بیشتر در سه فصل آخر دیده می‌شود (تاکشیتا ۱۳۷۸: ۳۴)، ما معتقدیم که روزبهان، در تدوین فصول آغازین *عبرالعاشقین*، از مطالب بابهای ابتدایی کتاب عطف، بهره برده است و بیشترین اخذ و اقتباس، از چهار باب اول کتاب عطف بوده است که بر شش فصل اول *عبرالعاشقین* تأثیرهایی روشن و انکارناپذیر بر جای گذاشته است. در ادامه به تأثرات روزبهان از آموزه‌های دیلمی در عشق انسانی می‌پردازیم.

۱.۲. جواز استفاده از واژه «عشق»

از اواخر قرن دوم هجری قمری، تجربه عرفانی در دنیای اسلام با ورود مفهوم محبت دستخوش دگرگونی عمیقی شد. این تجربه عرفانی در قالب واژه محبت و مشتقات آن ابراز می‌شد و عارفان و صوفیان از به کاربردن واژه عشق، پرهیز می‌کردند. هر چند محوری‌ترین مبحث در عرفان اسلامی، عشق است (رحیمی زنگنه و شکری ۱۳۹۴: ۹۱)، در عین حال یکی از چالش‌انگیزترین مباحث در مراحل اولیه شکل‌گیری عرفان اسلامی، به کاربردن واژه «عشق» به جای محبت بود؛ تا جایی که صوفیه، گاه در دادگاه، به اتهام ادعای عشق به خداوند، محاکمه می‌شدند (نوری ۱۳۶۸: ۸۲؛ زرین کوب ۱۳۷۶: ۵۲). این امر موجب پرهیز، از به کاربردن واژه عشق در مراحل ابتدایی ظهور تصوف شد. در مقابل، بودند عارفانی که بر به کار بردن این واژه، اصرار داشتند و می‌کوشیدند دلایلی برای استفاده از آن مطرح کنند. یکی از این کوشش‌ها، مطالبی است که دیلمی، در کتاب عطف، بیان کرده است. باب دوم کتاب عطف با این سوال شروع می‌شود: «هل يجوز إطلاق العشق علی الله و من الله؟» (دیلمی ۲۰۰۵: ۱۲). این مطلب مفصل‌ترین متن در خصوص اجازه استفاده از واژه عشق در روزگار دیلمی است. او در این باره، سه دلیل اقامه می‌کند:

نخست آنکه، بزرگانی همچون عبدالواحد بن زید (۱۵۰ هق به بعد)، بایزید بسطامی (۲۶۱ هق)، ابوالقاسم جنید (۲۹۷ هق)، حلاج (۳۰۹ هق) و ابن خفیف، استفاده از این واژه را مجاز دانسته‌اند (ن.ک: دیلمی ۲۰۰۵: ۱۲ - ۱۳). روزبهان نیز تأکید می‌کند که به دلیل جاری شدن این لفظ بر زبان بزرگان تصوف، دیگران نیز مجازند از این واژه استفاده کنند. البته روزبهان، نام ابوالحسن نوری (۲۹۵ هق)، ذوالنون مصری (۲۴۵ هق)، یوسف بن حسین رازی (۳۰۴ هق)، ابوبکر واسطی (۳۲۰ هق)، حصری (۳۷۱ هق) و شبلی (۳۳۴ هق) را به فهرست دیلمی می‌افزاید (ن.ک: بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۹-۱۰). دیلمی و روزبهان جملات این عرفا را نوشته‌اند و تنها به ذکر نام ایشان اکتفا کرده‌اند. این دلیل دیلمی، برخاسته از آرای ابن خفیف است. چنان که خود دیلمی در کتاب عطف نوشته است ابن خفیف، ابتدا، اطلاق عشق به خداوند را جایز نمی‌دانسته است؛ اما، پس از دریافت «مسأله» ای از ابوالقاسم جنید، که در آن به ماهیت عشق و اشتقاق لغوی پرداخته، نظرش دگرگون می‌شود؛ تا جایی که ابن خفیف، تصنیفی در

این مسأله نوشت (ن.ک: دیلمی ۲۰۰۵: ۱۳). بر ما روشن نیست که جنید، در باب عشق، چه نوشته است؛ اما با توجه به تکرار این موضوع در سیرت ابن خفیف (دیلمی ۱۳۶۳: ۲۶۵) و نیز مشرب الأرواح روزبهان (۲۰۰۵: ۱۴۷)، می‌توان بدین روایت اطمینان کرد و ابن خفیف را به تبعیت از جنید، سرچشمه اجازه اطلاق عشق به خداوند، در عرفان مکتب شیراز دانست. سپس این جواز، از وی به دیلمی و از او به روزبهان رسیده است.

دومین دلیل دیلمی در دفاع از به کاربردن واژه عشق، معطوف است به حدیثی قدسی که در آن مشتقاتی از واژه عشق به کار رفته است:

يقولُ اللهُ - تعالى -: «إِذَا عَلِمْتُ أَنْ الْغَالِبُ عَلَى قَلْبِ عَبْدِ الْإِسْتِغَالِ بِي، جَعَلْتُ شَهْوَةً عَبْدِي فِي مَسْأَلَتِي وَ مَنَاجَاتِي، فَإِذَا كَانَ عَبْدِي كَذَلِكَ، عَشَقْتَنِي عَبْدِي وَ عَشَقْتَهُ، فَإِذَا كَانَ عَبْدِي كَذَلِكَ فَأَرَادَ عَبْدِي لَيْسَهُوَ عَنِّي، حُلْتُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ السَّهْوِ عَنِّي، أَوْلَيْتُكَ أَوْلِيَاءِي حَقًّا، أَوْلَيْتُكَ الْأَبْطَالَ، أَوْلَيْتُكَ الَّذِينَ إِذَا أَرَدْتُ أَهْلَ الْأَرْضِ بِعَقُوبَةٍ، زَوَيْتُهَا عَنْهُمْ مِنْ أَجْلِهِمْ» (دیلمی ۲۰۰۵: ۱۳).

خداوند بزرگ می‌فرماید: «هرگاه بدانم که پرداختن به من، بر بندهام چیرگی یافته است خواهش او را در دل بستگی و مناجات خویش قرار می‌دهم؛ پس هرگاه بنده من چنین شود، به من عشق می‌ورزد و من هم به او عشق می‌ورزم؛ پس چون بنده من چنان شد و خواست نسبت به من غفلت ورزد، میان او و غافل شدنش از من، قرار می‌گیرم. آنها به حقیقت اولیاء من هستند. آنها ابطال (= پهلوانان) هستند. آنها کسانی هستند که هرگاه بخوایم زمینیان را عقوبت کنیم به خاطر آنها عقاب را از اهل زمین، دور می‌کنم» (دیلمی ۱۳۹۰: ۷).

پس از دیلمی، روزبهان نیز این حدیث را نقل کرده است (روزبهان ۱۳۸۳: ۱۰؛ ۱۳۸۰: ۱۸). بازگو کردن این حدیث نشان‌دهنده آن است که روزبهان، درستی روایت این حدیث را پذیرفته است یا دست کم، صحت روایت آن، برای او محلّ سوال نبوده است. عرفا، از همان آغاز طریقه خود را با استناد به کلام خداوند و احادیث نبوی توجیه می‌کرده‌اند. در این میان، گاه با مسامحه، احادیثی را نقل می‌کنند که در صحت آنها تردید جدی وارد است. این در حالی است که خود دیلمی، کوشیده است با تمسک به آیه‌ای از قرآن (انفال، ۳۳)، صحت این حدیث را اثبات کند. این تلاش گویای آن است که دیلمی خود آگاه بوده است که برخی از خوانندگان کتاب عطف، ممکن است در صحت این روایت تشکیک کنند. به همین دلیل، او در پاسخ به سوالی مقدر، در خصوص اصالت این حدیث، پیش‌دستانه، در پی تأیید آن به واسطه شباهت مضمون جمله پایانی آن با آیه‌ای از آیات قرآن بوده است (دیلمی ۱۳۹۰: ۷-۸). این حدیث، با اختلافاتی، در حلیه الأولیاء ابونعیم اصفهانی (۴۳۰ ه.ق)، نقل شده است؛ اما در آنجا، در صحت آن تشکیک وارد شده است:

«و هذا الحديثُ خارجٌ من جملةِ الأحاديثِ المراسيلِ المقبولةِ عن الحسنِ لمكانِ محمد بن الفضل و عبدالواحد و ما يرجعان إليه من الضعف» (الإصفهانی ۱۴۱۶: ۱۶۵/۶).

«این حدیث، به سبب جایگاه محمد بن فضل و عبدالواحد، که آن را به ضعف [روایت] متمایل کرده‌اند، از جمله احادیث مرسلِ مقبول از حسن [بصری] خارج شده است.»
 عبدالواحد بن زید بصری، سرچشمه نقل این روایت است (ن.ک: پورنامداریان ۱۳۹۰: ۲۲). عبدالواحد بن زید از مصاحبان حسن بصری (۱۱۰ هـ.ق) بوده است و از وی احادیثی نقل کرده است؛ اما محدثان، روایت‌های عبدالواحد را معتبر نمی‌دانند: «قال البخاری: تركوه. و قال النسائی: متروک الحدیث. و قال ابن حبان... فكثر المناکیر فی حدیثه» (ذهبی ۲۰۰۴: ۲۵۹۰). همچنین، صاحب الکامل فی ضعفاء الرجال، به نقل از عالمان علم حدیث و درایه، محمد بن الفضل بن عطیه را «کاذب» و «متروک الحدیث» خوانده‌اند (ن.ک: جرجانی، بی تا: ۳۵۳/۷).

در جایی دیگر، امام حسین^ع راوی حدیث دانسته شده است (ن.ک: شفیعی کدکنی ۱۳۹۳: ۳۴۸). جستجوی ما، برای یافتن منبعی معتبر که انتساب اخیر را تأیید کند، بی نتیجه بود. بدین ترتیب، دلیل اقامه شده، از طرف ابوالحسن دیلمی و اسلاف او، یعنی عبدالواحد، جنید و ابن خفیف، بر پایه‌ای سست و لغزان بنا شده است؛ زیرا روایت او، روایتی محکم و صحیح نیست. به مطلب بالا، باید این نکته را نیز افزود که ابن خفیف، از طرف مادر، به کرامیه وابسته است و اولین خرقه او از مادر است. (ن.ک: دیلمی ۱۳۶۳: ۹). کرامیه، متهم هستند به جعل حدیث برای ترغیب و ترهیب صوفیه. (ن.ک: زرین کوب ۱۳۷۶: ۴۸). اگرچه سرچشمه این حدیث، عبدالواحد است و انتساب او به کرامیه بعید است، اما نباید از نظر دور داشت که شاید آسان‌گیری شاگردان ابن خفیف در نقل حدیث، میراثی کرامی باشد. در تکمیل این سخن، باید گفت که این حدیث، در میان صوفیه، رواج نیافته است و جز این منابع، تنها در کاشف الأسرار اسفرائینی (۷۱۷ هـ.ق) آمده است (ن.ک: صدری نیا ۱۳۸۸: ۳۴).

سومین دلیل برای صدور اجازه استفاده از واژه عشق، که در میان دیلمی و روزبهان مشترک است، این است که بنا بر روایت دیلمی، حضرت داوود^ع به لقب «عشیق الله» معروف بوده است (دیلمی ۲۰۰۵: ۱۴ و بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۰). روزبهان، در آغاز شرح شطحیات، بر «داود عشیق» (بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۴۶) سلام و صلوات می‌فرستد؛ اما در منابعی که در دسترس ما بود، اثری از این لقب در حق حضرت داوود^ع نیافتیم. دور از ذهن هم به نظر می‌رسد که به واسطه داستان عشق وی به اوریا (ن.ک: یوشنجی ۱۳۸۴: ۲۹۶)، این لقب ساخته شده باشد. با این مقدمه، به نظر می‌رسد که سند محکمی در خصوص اصالت این لقب، در دست نباشد و هرچند، در روایت‌های مختلف، از محبت و عشق داود به خداوند سخن رفته است (رک: بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۲۴۶ و ۲۸۵؛ ۱۳۹۲: ۱۵۹/۴)، به کار بردن این لقب امری نادر است و نمی‌توان به پشتوانه آن حکمی صادر کرد. طرفه آنکه پس از این، روزبهان این عبارت را در حق حضرت پیامبر^ص به کار می‌برد: «جان جان آدم و غرض عالم و آدم، عشیق الله و محبه و صفیة محمد المصطفی - صلوات الله علیه» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۱).

۱. منابعی از قبیل: قصص الأنبياء یوشنجی، قصص قرآن مجید، کتاب‌های عرفانی، کتاب‌های تاریخ عمومی و... .

روزبهان، برای جواز اطلاق واژه عشق، دلیلی دیگر، بر دلایل دیلمی می‌افزاید: «و قال قَرِيشُ: «إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ عَشَقَ رَبَّهُ» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۰). به نظر می‌رسد که روزبهان، این عبارت را از/حیاء علوم الدین گرفته باشد (غزالی ۱۴۲۶: ۷۵۲؛ ۱۳۸۶: ۶۰۴/۲). هیچ کدام از این دو، در خصوص صحت حدیث، سخن نمی‌گویند. جستجوی ما برای یافتن منبعی معتبر که صحت این حدیث را اثبات کند، بی‌نتیجه بود. بنابراین، اظهار این دلیل نیز، خالی از اشکال نیست. شاید به همین دلیل باشد که دیلمی، با وجود دفاع از به کار بردن این واژه و اعتقاد به این نکته که این دو واژه، ناظر به یک معنی هستند، خود، واژه محبت را برمی‌گزیند:

«چون کار بر این حقیقت است، هیچ دلیلی برای انکار آن نمی‌بینم؛ زیرا که عشق و محبت دو اسم برای یک معنی هستند؛ جز این که لفظ محبت را مشهورتر و قدیمی‌تر می‌دانیم؛ پس جایز بودن آن مورد پذیرش همگان است. ما می‌خواهیم لفظ محبت را در سخن خود به کاربریم... معنی هر دو کلمه یکی است» (دیلمی ۱۳۹۰: ۸).

تا اینجا مشخص شد که روزبهان، تا حد زیادی، دلایل اجازه اطلاق عشق به خداوند را از کتاب عطف نقل کرده است. هرچند افزوده‌ای دارد، اما شاکله کار از دیلمی ستانده شده است. اما برای اینکه حصر به تشابه نکنیم، به اختلاف نظر این دو عارف نیز اشاره می‌کنیم. بر خلاف دیلمی، روزبهان، به کار بردن واژه عشق را بهتر از به کار بردن واژه محبت می‌داند و به وفور از واژه عشق و مشتقات آن بهره می‌برد. این تفاوت و اختلاف، میان دیلمی و روزبهان ناشی از تحولاتی است که در عرفان اسلامی رخ داده است. در فاصله زمانی میان این دو، واژه عشق، در متون صوفیه جایگزین محبت می‌شود و در اغلب موارد بیشتر از این واژه استفاده می‌شود. روزبهان از این تحول آگاه است و به طبع، از این دگرگونی برکنار نیست.

۲.۲. گوناگونی عشق

توجه و تأمل در عشق و حالات آن، منجر به آن شد که انواع مختلفی از عشق و محبت تشخیص داده شود و گذشته از ذکر نقاط مشترک میان آنها، تفاوت‌هایی نیز برشمرده شود. در دنیای اسلام، هم‌زمان با دیلمی، تلاش‌هایی در این زمینه صورت گرفته بود (ن.ک: ستاری ۱۳۸۶: ۱۰۹)؛ اما تلاش دیلمی در کتاب عطف، نخستین تلاش نظام‌مند است و تقسیم‌بندی وی، بر آیندگان مؤثر افتاده است. دیلمی، در باب الثالث، عشق را به پنج دسته تقسیم می‌کند:

«إِنَّ الْمَحَبَّةَ الَّتِي يَتَحَابُّ بِهَا الْمُحِبُّونَ خَمْسَةٌ أَنْوَاعٍ لْخَمْسَةِ أَصْنَافٍ: نَوْعٌ إِلَهِيٌّ لِأَهْلِ التَّوْحِيدِ وَ نَوْعٌ عَقْلِيٌّ لِأَهْلِ الْمَعْرِفَةِ وَ نَوْعٌ رُوحَانِيٌّ لِخَوَاصِّ النَّاسِ وَ نَوْعٌ طَبِيعِيٌّ لِعَامَّةِ النَّاسِ وَ نَوْعٌ بَهِيمِيٌّ لِرُدَّالِ النَّاسِ» (دیلمی ۲۰۰۵: ۱۵).

چنان که مشاهده می‌شود، دیلیمی، محبت را بر پنج نوع می‌داند. روزبهان، این تقسیم‌بندی عشق را، بی‌هیچ تغییری، پذیرفته است؛ اما تنها به نقل گفتار دیلیمی اکتفا نکرده است؛ بلکه آن را در دو مرحله، شرح کرده است:

«أما العشقُ، فعلى خمسة أنواع: نوعی الهی است و آن منتهای مقامات است، جز اهل مشاهده و توحید و حقیقت را نباشد؛ و نوعی عقلی است و آن از عالم مکاشفات ملکوت باشد و آن اهل معرفت راست؛ و نوعی روحانی است و آن خواص آدمیان را باشد؛ چون به غایت لطافت باشد؛ نوعی بهیمی است و آن ردُّال الناس را باشد؛ و نوعی طبیعی است و آن عامه خلق را باشد. برین قاعده، هر یکی را بیانی کرده شود؛ ان شاء الله تعالی» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۵).

ابوالحسن دیلیمی، بارها بر اختصار و پرهیز از اطناب کلام، در نوشتن کتاب عطف، تأکید کرده، شرح سخنانش را به آیندگان سپرده است (ن.ک: دیلیمی ۲۰۰۵: ۳۳-۳۴). در میان خوانندگان کتاب وی، روزبهان این وظیفه را برعهده گرفته است. به همین دلیل، در ادامه شرحی مبسوط بر این گونه‌ها می‌نویسد و در آن شرح می‌کوشد، به تفصیل، به جوانب مختلف هر یک از گونه‌های محبت، از جمله: جامعه شامل آن گونه، مصداق‌های آن، دلیل ظهور یا مهیج آن، اوج و افول آن نوع و این که کجا مذموم است و کجا محمود، پردازد؛ تا ذهن خوانندگان را اقناع کند.

روزبهان، دلیل ظهور یا عامل مهیج هر یک از انواع را ذکر کرده است. در نظر او دلیل ظهور محبت بهیمی، نفس اماره است (ن.ک: بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۵) و مهیج محبت طبیعی، «یمیناً، نفس ناطقه است و شمالاً، نفس اماره است و فوقاً، نفس کل است و تحتاً، نفس فریبنده است» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۶). روزبهان، دلیل ظهور عشق روحانی را، مشاهده مستحسنت می‌داند. عشق عقلی «از سیر عقل کل در جوار نفس ناطقه در عالم ملکوت پدید آید از لویح مشاهده جبروت» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۶). در نهایت می‌نویسد که عشق الهی، «جز از مشاهده جلالی و جمالی برنخیزد» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۷).

روزبهان، در ادامه به نوعی از عشق اشاره می‌کند که ورای این انواع است: «أما الفتی که از عالم طبیعت برون است و محض محبت باشد، میان آدمیان معهود است و معروف نزد علماء معرفت، که آن عشق جز فعل باری - سبحانه و تعالی - نیست» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۷). در نزد روزبهان، این نوع محبت «محبت خاص» است که ظهور این عشق منحصر در اراده خداوند است. به این ترتیب که اگر خداوند اراده کند که جهان غیب را بر کسی بنمایاند، او را متوجه «بدایع فطرت و صنایع قدرت» می‌کند. از نظر روزبهان، جمیع عاشقان، به واسطه مشاهده، عاشق شده‌اند؛ الا بعضی از افراد بسیار ویژه که بدون مشاهده آفریده‌های زیبا، به مراحل اعلای عشق خداوند می‌رسند. در نظر وی، این اتفاق، از «نادرات غیب» است (ن.ک: بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۷).

۳.۲. مراحل عشق انسانی

پیش از دیلمی، کتاب‌هایی در عشق و محبت تألیف شده بود. در آن آثار، صحبتی از عشق الهی به میان نیامده بود. رساله‌ی *العشق و النساء*، تألیف جاحظ (۲۵۰ هـ.ق)، کتاب *الزهره*، از فقیه ظاهری ابوبکر محمد بن داوود اصفهانی (۲۹۷ هـ.ق) و *اعتلال القلوب*، از ابوبکر محمد بن سامری خرائطی (۳۲۷ هـ.ق)، پیش از دیلمی، تألیف شده‌اند. در این کتاب‌ها عشق را پدیده‌ای انسانی می‌دانند و آن را در محدوده‌ی حالات بشری بررسی کرده‌اند. در این میان دیلمی برای نخستین بار، عشق انسانی را به نحوی دگرگونه و بی‌سابقه می‌پذیرد. وی معتقد است که عشق انسانی، در نهایت، به عشق الهی ختم می‌شود. اهمیت کار دیلمی نیز در همین است که وی نه تنها در خصوص اطلاق عشق به خداوند پیشرو است؛ بلکه برای نخستین بار عشق انسانی را سرآغاز عشق الهی معرفی کرد و همین، سرچشمه‌ی تحولات گسترده‌ای در عرفان اسلامی بود. دیلمی، بر آن است که، محب در این راه باید از ده مرحله بگذرد. مراحل، به ترتیب، اینها هستند: *الفت*، *انس*، *وَدَّ*، *محبّت*، *خُلَّة*، *شَعَف*، *شَغَف*، *استهتار*، *وَلَه*، *هیمان*^۱ و در نهایت عاشق، به مرحله «عشق الهی» وارد می‌شود (دیلمی ۲۰۰۵: ۴۴ - ۵۰). وی در خصوص علت نام‌گذاری و احوالات عاشق در هر مرحله به اختصار، توضیحاتی ارائه کرده است. برای روشن شدن دلیل برگزیدن هر یک از نامها، به مقتضی بحث به آیه یا شعری از شعرای بزرگ عرب پرداخته است. علاوه بر این، دیلمی به حالات عاشق در طی مراحل مختلف اشاره کرده است.

روزبهان که همچون دیلمی به تقدّم عشق حدثانی بر عشق ربّانی تأکید دارد (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۷)، مراتب عشق انسانی را نیز از او اخذ کرده و در *عبر‌العاشقین* گنجانده است؛ اما با اندکی تفاوت: *الفت*، *انس*، *وَدَّ*، *محبّت*، *خُلَّت*، *شَعَف*، *شَغَف*، *استهتار*، *وَلَه*، *هیمان*، *هیجان*، *عطش* و *شوق* (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۴۰ - ۴۱؛ همو ۱۳۸۰: ۴۶-۴۸). مراحلی که در *عبر‌العاشقین* آمده است سیزده مرحله است. بدین ترتیب مراحل عشق انسانی در *عبر‌العاشقین*، سه مرحله بیشتر از مراحل دیلمی است. در میان موارد اختلاف، «هیجان» در قدیم‌ترین نسخه‌ی شناخته شده‌ی *عبر‌العاشقین*، یعنی نسخه‌ی A، نیست؛ بنابراین این مورد را نباید در شمار مراحل عشق انسانی در نظر روزبهان گنجانده.

مورد دیگر، که محلّ اختلاف است، «عطش» است. جمله‌ی روزبهان، این است: «دگر عطش است که آن را صدی خوانند» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۴۱). از ظاهر جمله چنین بر می‌آید که روزبهان، یک مرحله

۱. این واژه در ترجمه‌ی کتاب *عطف و عبر‌العاشقین* به تصحیح کرین و معین، بدین شکل اعراب‌گذاری شده است: *هیمان*. با توجه به معنایی که دیلمی ذکر کرده است، اعراب صحیح این واژه بدین صورت است: *هیمان*؛ زیرا در فرهنگ‌ها، «*هیمان*» را «دوست داشتن و عاشق گردیدن بر زن» معنی کرده‌اند و «*هیمان*» را تشنگی، عطش، شیفتگی، محبت شدید و شتر مبتلا به مرض تشنگی شدید (ن.ک: *الادیب الکرّمینی* ۱۳۸۵: ۷۸۱/۱؛ صفی پوری ۱۳۹۷: ۳۴۹۵؛ آذرنوش ۱۳۹۲: ۱۱۷۶ و دهخدا: ذیل هیمان).

بر مراحل دیلمی افزوده است؛ اما باید گفت که «عطش»، توضیحی است که دیلمی در شرح «صدی»، در توضیح بیتی از مجنون، ارائه کرده است و قصد او ذکر مرحله‌ای دیگر نبوده است:

فَأَصْبَحْتُ كَالْهَيْمَاءِ لَا الْمَاءُ مُبْرَدٌ صَدَاهَا وَ لَا يَقْضِي عَلَيْهَا هَيْامُهَا
(دیلمی ۲۰۰۵: ۴۹)

به مانند شتری شده‌ام که به بیماری استسقا دچار شده است؛ نه آب سردی عطش او را برطرف می‌کند و نه تشنگی به زندگی او پایان می‌دهد (دیلمی ۱۳۹۰: ۳۳).

پس از این بیت دیلمی، در توضیح صدی می‌نویسد: «الصدی العطش» (دیلمی ۲۰۰۵: ۴۹). واضح است که «عطش» در کتاب عطف، در شمار مراحل عشق انسانی نیامده است و بیت مجنون و توضیحات آن، برای روشن شدن معنا و مفهوم «هیمان» است. در این بیت «هیام»، به معنای تشنگی به کار رفته است. ذکر این نکته نیز ضروری به نظر می‌رسد که در نسخه چاپی ژان کلود واده، به جای «الهییمان» در مصراع اول، «الهییمان» آمده است (دیلمی ۱۹۶۲: ۲۴). بنابراین مقدمات، ذکر عطش، به عنوان یکی از مراتب طریق عشق انسانی، از روزبهان نیست. بر این دلایل، این نکته را نیز باید افزود که «هیمان»، خود به معنای عطش شدید است و ذکر «عطش»، پس از آن، بی‌معنی می‌نماید و بعید است که خطایی این‌چنینی از روزبهان رخ بدهد.

پس از این، روزبهان، از مرحله‌ای دیگر نام می‌برد که در کتاب عطف موجود نیست: «دگر شوق است و آن غایت قلّق و صبابت است» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۴۱). توضیح این افزوده بر مراحل دیلمی، دشوارتر از دو مرحله افزوده‌شده پیشین است. بر اساس نسخه‌های موجود از *عبره‌العاشقین*، هیچ نشانه نسخه‌شناسی‌ای، از قبیل تغییر خط یا تجدید خط و...، دال بر الحاقی بودن این عنوان، در دست نیست. از طرفی، بر خلاف مراحل گذشته، سه مرحله افزوده شده، هیچ شرح و توضیحی به همراه ندارند. این نکته، دلیلی دیگر است بر الحاقی بودن این مراحل؛ زیرا روزبهان، بسیار علاقه‌مند است که در خصوص هر امری از امور مختلف عشق، به تفصیل سخن بگوید. این مسأله، به ویژه در مواردی که متن از خود اوست، مشهود است. علاوه بر این، از نظر نباید دور داشت که «صبابت»، بی‌هیچ تردیدی، در کتاب عطف نیامده است؛ زیرا دیلمی می‌داند که این واژه در سنت شعر عرب، به روشنی، در معنای عشق به زنان به کار رفته است (ن.ک: تُرجانی‌زاده ۱۳۸۸: ۱۹ و ۳۵) و با این سنت روشن و انکارناپذیر، حضور آن در *عبره‌العاشقین* نیز بعید به نظر می‌رسد. به هر حال، مراحل افزوده شده، به دلایلی که ذکر شد، پشتوانه‌ای محکم ندارد و تا پیدا شدن نسخه‌ای معتبر از متن *عبره‌العاشقین*، باید به دیده تردید در این اضافات نگریست.

۴.۲. عشق معیار، محبت محموده و عشق عقیف است

با دقت در حدیث «مَنْ عَشِقَ فَعَفَّ وَ كَتَمَ ثُمَّ مَاتَ، مَاتَ شَهِيداً» از حضرت پیامبر ص، که روزبهان آن را «حدیث کتمان» می‌خواند (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۲۳ و ۲۵)، به این نتیجه می‌رسیم که عشق انسانی معیار

در جامعه اسلامی، عشق عقیف است. گروهی با این پیش فرض که چون عشق و عفت گرد نمی‌آیند، چاره کار در آن دیدند که از ابتلای افراد به آن جلوگیری کنند. در مقابل، گروهی با رواج الگوهای صحیح موافق بودند. بر همین اساس، دیلمی بسیار کوشیده است که نمونه‌های زیادی از «عشق عقیف» به دست دهد. دیلمی، عشق انسانی را به طور کلی بر دو نوع می‌داند: محموده و مذمومه. (ن.ک: دیلمی ۲۰۰۵: ۱۱۱). وی، این دو نوع را این‌گونه تعریف می‌کند:

«فَأَرَادَنَا أَنْ نَفْصِلَ بَيْنَهُمَا وَ نُبَيِّنَ عَنِ الْحَالِينَ فَتَقُولُ إِنَّا وَجَدْنَا الْمَحْمُودَةَ مِنْهَا هِيَ النَّقْلِيُّهٔ عَنِ الْأَفَاتِ الْعَارِضَةِ فِيهَا الْمَفْسَدَةُ لَهَا، الْبَاقِيَةُ عَلَى طَهَارَتِهَا الْأَصْلِيَّةُ وَ نَوْرَانِيَّتِهَا الْمُتَقَدِّمَةُ وَ رُوْحَانِيَّتِهَا الْقَدِيمَةُ وَ أَمَّا الْمَذْمُومَةُ مِنْهَا فَهِيَ الْمَشْوَبَةُ بِشَهْوَاتِ النَّفْسِ الْبِهِيْمِيَّةِ مِنْ حُظُوظِهَا النَّفْسَانِيَّةِ، الْمُتَوَلِّدَةِ مِنْ دَنَسِ الطَّبِيعَةِ الْمَذْمُومَةِ بِلِسَانِ الْعَقْلِ وَ الشَّرِيعَةِ» (دیلمی، ۲۰۰۵: ۱۱۱ - ۱۱۲).

«پس می‌گوییم: ما فهمیدیم که محبت پسندیده، محبتی است که از آفت‌هایی که بر آن عارض می‌شود و آن را فاسد و تباه می‌سازد، پاک است و بر همان پاکیزگی اصلی خود و نورانیت پیشین و روحانیت کهن باقی مانده است؛ اما محبت ناپسند آن است که با شهوت‌های نفس حیوانی و لذت‌های نفسانی که از طبیعت پست به وجود آمده است و در زبان عقل و شریعت ناپسند خوانده شده است، درآمیخته باشد» (دیلمی ۱۳۹۰: ۷۸ - ۷۹).

پس از این سخن، دیلمی، روایت‌های متعدد و حکایت‌های فراوانی از عهد رسول ص تا روزگار خود نقل می‌کند که وجه مشترک همه آن حکایت‌ها، عشق عقیف است. او، با تمسک به این حکایات و روایات، سعی دارد خواننده خود را قانع کند که آغاز محبت، محبت پاک انسانی است و پس از ترقی عاشق، محبت، به محبت الهی دگرگون می‌شود. دیلمی، این روند را گریزناپذیر می‌داند (دیلمی ۲۰۰۵: ۱۳۳؛ دیلمی ۱۳۹۰: ۹۷).

به واسطه همین تلاش‌ها، روزبهان، به راحتی، از عشق انسانی، صحبت می‌کند؛ اما وی نیز، دغدغه‌ای مشترک با پیشینیان خود دارد و معتقد است که عشق معیار، عشق عقیف است. او پس از یادآوری عاشقان معروف عرب، مانند لیلی و مجنون و جمیل و بُئِنَه و... می‌گوید عشق پاک نجات‌بخش و راهبر به دوست است: «الْبَاءُ حَقِيقَتٌ دَانِدٌ كَه تَأَلَّفَ مِنْ تَهْمَتِ طَبِيعَتِ بِيْرُونِ سَت. حَكَمَاءُ فَلَاسَفَه كَفْتَهْ-اَنْد كَه عَشْقٍ عَقِيفٌ تَأَلَّفَ اَرْوَاحٍ وَ نَجَاتِحِ اشْبَاحِ اسْت» (روزبهان بقلی ۱۳۸۳: ۱۱). روزبهان بر آن است که در عشق انسانی، اگر غلبه عقلیات و روحانیات را باشد، [عشق] محمود است و اگر نه، که میلان طبع جسمانی است، در محل عشاق مذموم است (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۶). او در فصل هجدهم *عِبَهْرُ الْعَاشِقِيْنَ*، به غلط اهل دعوی در عشق انسانی، پرداخته است. در این فصل می‌کوشد که تفاوت عاشقان پاکباز و طاماتیان دروغ‌زن را برای مخاطب خود روشن کند. از بیان روزبهان، این‌گونه برمی‌آید که عاشقان عشق مذمومه، مُتَشَبِّهْ-اَنْد به عاشقان پاکباز. اینان به واسطه غلبه «نفس فریبنده» از راه

شریعت، خارج می‌شوند (ن.ک: بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۹۵ - ۹۶). محور گفته‌های روزبهان در خصوص این افراد، خارج شدن از دایره فرامین شریعت و توجه به خواسته‌های نفسانی است. البته باید گفت که روزبهان، هیچ کدام از گونه‌های عشق را، به خودی خود، مذموم و نکوهیده نمی‌داند؛ حتی نوع بهیمی آن را. در نظر روزبهان، عشق بهیمی، اگر بر احکام و امر الهی نباشد، مذموم است و در محبت طبیعی، اگر عقلیات و روحانیات غلبه داشته باشند، محبت، محبت محموده است و در غیر این صورت، با غلبه یافتن نفس اماره، این محبت، محبت مذمومه می‌شود (ن.ک: بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۶). در گونه روحانی، مادام که به آتش مجاهدات، خبث طبع انسانی محترق شده باشد و آتش شهوات از صرصر انفاس خمود یافته باشد، این عشق، به عشق اهل معرفت پیوندد (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۶). در غیر این صورت محبت روحانی نیز دچار انحراف می‌شود.

۵.۲. فساد در عشق

دیلمی، فساد در عشق را امری غیرقابل توجه می‌داند. در نظر او، ممکن است فساد در عشق ورزی حادث شود؛ اما این امر، امری قابل اعتنا نیست. وی، معتقد است که فساد در عشق، امری ذاتی نیست و در عشق فساد وجود ندارد؛ بلکه فساد در عشق امری عارضی است؛ بنابراین ذات عشق، از هرگونه انحراف و فساد مبرا است:

«فلا اعتراض إذا للطاعن فی المحبة و الشانئ لها، إذا الفساد عارض فیها و الثابت الصّحیح لا یفسد بالفساد العارض» (دیلمی ۲۰۰۵: ۱۶).

«اعتراضی برای شماتت‌گران و بدگویان به محبت باقی نمی‌ماند و فساد در محبت عارضی است؛ ثابت صحیح، به فساد عارضی، فاسد نمی‌شود» (دیلمی ۱۳۹۰: ۲۸).

این نکته، نکته‌ای است بدیع. دیلمی، برای نخستین بار، این گونه از عشق دفاع کرده است. پس از او نیز، روزبهان، عشق را امری فسادناپذیر می‌داند. روزبهان، این نکته بدیع را درخور شرح و توضیح می‌داند و تنها به نقل آن اکتفا نمی‌کند.

«لکن اصل فطرت روحانی است، که در جهان جسمان سیر در افعال و مشاهده حق می‌کند. اگر... عارضی طبیعی نفسانی در میان درآید، این اصول عشق بر قانون باشد، به عارضی مذموم اصول آن تباه نکند. لکن غلطی عظیم باشد اگر بماند و اگر نماند، خطوط خطاست و نفس اماره را - که در شوق شهوت نهاده است - غبار قدم آن گیر به دم حرقت، مضمحل باید کرد و این عشق را شواهد شرعی است و دواعی عقلی است» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۷).

جملات آخر ترجمه و شرح این عبارات است: «فهمه جملة أسبابها و دواعیها، لا زیادة علیها، و وجدنا الجمیع ممدوحاً بلسان الشریعة و العقل» (دیلمی ۲۰۰۵: ۱۶). «این بود همه اسباب و علل محبت که چیزی بیشتر از آن وجود ندارد و همه آنها را در زبان شریعت و عقل ستوده دیدم» (دیلمی ۱۳۹۰: ۹).

بنابراین، دیلمی و به تأثیر از او، روزبهان، به طریقی دیگرگونه و نادر، به دفاع از عشق برخاسته‌اند. ایشان، به واسطه پیوند عشق با خداوند، آن را عاری از هرگونه فساد می‌دانند. در نظر ایشان، عشق، امری روحانی است که به جسمانیات نیز آمیخته است. حضور جسم در هرجایی، آن را مستعد فساد می‌کند؛ اما احتمال فساد، به معنی داشتن ذات مایل به فاسد نیست؛ بلکه بدان معنی است که با توجه و تأمل در این راه باید آن روحانی را از تمایل به جسمانی بازداشت.

۳. نتیجه‌گیری

عشق انسانی از جمله مباحثی است که عرفان جمالی مورد توجه قرار می‌گیرد. دیلمی و روزبهان دو تن از عارفانی هستند که در پی تدوین کلیت عشق انسانی هستند. در این پژوهش به مواردی پرداخته شده است که روزبهان در عشق انسانی تحت تأثیر ابوالحسن دیلمی بوده است. با توجه به مطالبی که نوشته شده، نتایج زیر حاصل شد: روزبهان جواز استفاده از واژه عشق را از دیلمی نقل کرده است و استدلال دیلمی را پذیرفته است؛ تقسیم عشق به گونه‌های مختلف از دیلمی است. روزبهان این تقسیم‌بندی را از او اخذ کرده است؛ روزبهان مراحل ده‌گانه عشق انسانی را از دیلمی اخذ کرده است؛ عشق معیار در نزد روزبهان و دیلمی، عشق حقیقی است؛ روزبهان و دیلمی فساد در عشق را امری عارضی می‌دانند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن الدباغ، عبدالرحمن بن محمد الأنصاری (بی‌تا). *مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب*. به تحقیق ه. ریتز. بیروت: دارصادر.

الأدیب الکریمینی، علی بن محمد بن سعید (۱۳۸۵). *تکمله الأصناف*. به کوشش علی رواقی. با همکاری زلیخا عظیمی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

الإصفهانی، للحافظ أبی نعیم أحمد بن عبدالله. (۱۴۱۶). *حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء*. قاهره: مکتبه الخانجی.

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۲). *فرهنگ معاصر عربی-فارسی*. چاپ پانزدهم. تهران: نی. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۳). *عبر العاشقین*. به اهتمام هنری کرین و محمد معین. چاپ چهارم. تهران: منوچهری.

بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۹). *شرح شطحیات*. به تصحیح و مقدمه از هنری کرین. ترجمه مقدمه از محمدعلی امیر معزی. چاپ ششم. تهران: طهوری.

بقلی شیرازی، روزبهان (۲۰۰۵). *مشرّب الأرواح. ضبطه و صحّحه: عاصم ابراهیم الکیابی و الحسینی الشّازی الذرقاوی*. بیرون: دار الکتب العلمیه.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۳). کرشمه عشق، مقالاتی در عرفان نوحلاجی ایران. چاپ اول. تهران: نشر نو و آسیم.

پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰). دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار). چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تاکشیتا، ماساتاكا (۱۳۷۸). «تداوم و تحول در تصوف عاشقانه شیراز، مقایسه «عطف الألف» دیلمی و «عبر العاشقین» روزبهان بقلی». ترجمه شهرزاد نیک‌نام. معارف. دوره شانزدهم. شماره ۱. صص: ۳۹ - ۴۹.

ترجانی‌زاده، احمد (۱۳۸۸). شرح معانی سبع. با مقدمه و تعلیقات جلیل تجلیل. چاپ سوم. تهران: سروش.

ثعالبی، ابی منصور عبدالملک ابن محمد بن إسماعیل (۱۴۲۴). ثمار القلوب فی المضاف و المنصوب. تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم. بیروت: المكتبة العصریه.
جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم (۱۳۶۶). سدا لآزار فی حطّ الأوزار عن زوار المزار. تحشیه و تصحیح محمد قزوینی. چاپ دوم. تهران: نوید.

رحیمی زنگنه، ابراهیم. شکری، همایون (۱۳۹۴). «کرشمه حسن و کرشمه معشوقی در سوانح العشاق غزالی و غزلیات سعدی». شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز. سال هفتم. شماره دوم. صص: ۹۰ - ۱۱۰.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶). جستجو در تصوف ایران. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
درایتی، مصطفی (۱۳۸۹). فهرست‌واره دست‌نوشته‌های ایران (دنا). چاپ اول. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز انتشارات مجلس شورای اسلامی.

دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۴۷). روزبهان‌نامه. چاپ اول. تهران: انجمن آثار علمی.
دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۳۶۳). سیرت ابن خفیف شیرازی. ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی. تصحیح ا.ماری شیمل. به کوشش توفیق سبحانی. تهران: بابک.

دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد (۲۰۰۵). عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف. تحقیق حسن محمود عبداللطیف الشافعی و جوزیف نورمنت بل. قاهره و بیروت: دارالکتاب المصری و دارالکتاب البنانی.

دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۳۹۰). عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف. ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی‌وند. چاپ اول. کرمانشاه: دانشگاه رازی.

ذهبی شمس‌الدین أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز (۲۰۰۴). سیر اعلام النبلاء. رتبه حسان عبدالمنان. بیروت: بیت الأفكار الدولیه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۳). *درویش سستیپنده، از میراث عرفانی شیخ جام*. چاپ اول. تهران: سخن.

صدری‌نیا، باقر (۱۳۸۸). *فرهنگ مأثورات عرفانی*. چاپ اول. تهران: سخن.
صفی‌پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۹۷). *منتهی‌الأرب فی لغات العرب*. مقدمه، تصحیح و فهارس
علی‌رضا حاجیان‌نژاد. چاپ اول. تهران: سخن.

غزالی (۱۴۲۶). *احیاء‌العلوم‌الدین*. بیروت: ابن حزم.

غزالی (۱۳۸۶). *احیاء‌العلوم*. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.

ستاری، جلال‌الدین (۱۳۸۶). *عشق صوفیانه*. چاپ پنجم. تهران: مرکز.

شیرازی، عیسی بن جنید (۱۳۶۴). *ملتسم‌الاحباء خالصاً من الریا (تذکره هزار مزار)*. تصحیح و تحشیه
نورانی وصال. شیراز: کتابخانه احمدی شیراز.

عمادی حائری، سیدمحمد (۱۳۸۸). *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*. به سرپرستی اسماعیل سعادت، چاپ
اول. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

القفطی، ابوالحسن جمال‌الدین علی بن یوسف (۱۹۰۳). *تاریخ‌الحکماء*. تحقیق جولوس لیبرت. لیبرج.
مهدوی، یحیی (۱۳۹۲). *قصص قرآن مجید*، برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری. چاپ چهارم.
تهران: خوارزمی.

نوری، ابوالحسن (یا ابوالحسین) (۱۳۶۸). «مقامات‌القلوب». به تصحیح و با مقدمه پل نویا. ترجمه
علی‌رضا ذکاوتی قراگوزلو. معارف. شماره ۱۶ و ۱۷. صص: ۸۱ - ۱۱۹.

یوشنجی، ابراهیم بن هیصم (۱۳۸۴). *قصص‌الأنبیاء*. ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله الحنفی التستری.
تصحیح و تحقیق سید عباس محمدزاده. چاپ اول. تهران: دانشگاه فردوسی مشهد.