Pazhuheshnameh Irfan
N.29, autumn & winter (2023 - 2024)
Pages: 197- 226

Abu Abdullah Mohammad Ibn Khafif the link between the Iraq school of mysticism and the Shiraz school of mysticism

Fatemeh Toobaie[1] /Mohammad Yusof Nayyeri[2]

Abstract: Abu Abdullah Mohammad Ibn Khafif stands out as an influential Sufi in Shiraz, following the path of Sufism. Despite his widespread mention in biographical books, his mystical approach has not received thorough examination and acknowledgment. This misconception arises from viewing his worldview as a reflection of the Iraqi school, particularly influenced by Junaid, considering him an envoy for transmitting Iraqi mystical ideas to Fars. This research clarifies that Sheikh Kabir's thoughts indeed bear traces of teachings from Iraqi Sufis, but some of his definitions, opinions, and decisions deviate from the mystical perspective of the Baghdad school, revealing his true stance. Points of departure from the Baghdad school include embracing the worldviews of Hallaj and Rouim, accepting Sama, prioritizing poverty over wealth and choosing work over begging, rejecting God's observation and arrogance towards Him, and ultimately embracing divine love. If we acknowledge that Ibn Khafif's worldview does not mirror the Baghdad school of mysticism, then these key elements in his perspective mark the genesis of the Shiraz school of mysticism: "Moderation in attitude and personality," "preparation for the entry of love," and "making text interpretable." Essentially, Sheikh Kabir's significance lies in bridging the Sufis of the classical Baghdad period with the later Sufis of the Shiraz school, positioning Ibn Khafif as the link between the Iraqi and Shiraz schools.

Keywords: Abu Abdullah Muhammad Ibn Khafif, Junaid Baghdadi, The Connection Circle, Baghdad School of Sufism, Shiraz School of Sufism

1. p.h.d. graguated in persian language and literature. shiraz university (corespondent author) e-mail: toobaieshima@yahoo.com
2. professor. department of persian language and literature. shiraz university
email: m.nayyeri110@yahoo.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال پانزدهم، شماره بیست‌ونهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صفحات۲۲۶- ۱۹۷

شیخ کبیر، ابوعبدالله محمدبن خفیف؛ حلقهٔ اتصال مکتب عرفان عراق به مکتب عرفان شیراز

فاطمه طوبایی*/ محمدیوسف نیری**

چکیده: ابوعبدالله محمّدبن خفیف یکی از مشایخ جریان‌سازِ شهر شیراز در مسیر تحول تصوف است. نام وی در کُتُب تراجم بسیار شنیده شده، اما نگرش عرفانی او به‌درستی بررسی و شناخته نشده است و همین امر سبب شده تا جهان‌بینی وی را انعکاسی از مکتب عراق و به‌خصوص جنید تصور کنند و او را سفیری برای انتقال اندیشه‌های عرفانی عراق به فارس بدانند. در این پژوهش با تفحص و غور در آرای شیخ کبیر روشن گردید که ردپای تعالیم مشایخ عراق در جهانِ اندیشگانی وی دیده می‌شود، اما تعاریف، نظرات و تصمیماتی ناهماهنگ با نگرش عرفانی مکتب بغداد هستند که خط مشی حقیقی او را مشخص می‌کنند.

اگر بپذیریم که جهان‌بینی ابن‌خفیف زیرمجموعه مکتب عرفان بغداد قرار نمی‌گیرد، «اعتدال در نگرش و منش»، «تمهیدگری برای ورود عشق » و «وسعت میدان تأویل»، کلید واژه‌هایی در نگرش شیخ کبیر هستند که آغاز مکتب عرفان شیراز را نوید می‌دهند. درواقع اهمیت شیخ کبیر در پیوندی است که میان صوفیان دوره کلاسیک عرفان بغداد و صوفیان متاخر مکتب عرفان شیراز برقرار می‌کند. ابن‌خفیف را می‌توان حلقه اتصال مکتب عرفان عراق به مکتب عرفان شیراز دانست.

کلیدواژه‌ها: ابوعبدالله محمدبن خفیف، جنید بغدادی، حلقه اتصال، مکتب عرفان بغداد، مکتب عرفان شیراز

---

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

رایانامه: toobaieshima@yahoo.comt

** استاد تمام. بخش زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه شیراز رایانامه: m.nayyeri110@yahoo.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱/۲۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

مقدمه:

شیخ کبیر ابوعبدالله محمدبن خفیف، از بزرگ‌ترین مشایخ فارس در سدهٔ سوم و چهارم بود. وی در زادگاه خود اثری عظیم برجای نهاد و مریدان فراوانی گرد خود جمع کرد. رجوع اهل طریقت در آن زمان به وی بود و او را شیخ الاسلام و سلطان تصوف زمان لقب داده بودند. نه‌تنها اهل تصوف، بلکه طبقات مختلف اجتماع و فقها و محدثان نیز او را عزیز و گرامی می‌داشتند و درباریان و دیوانیان نیز از معتقدان وی بودند. در جریان تاریخ و تحولات تصوف نام ابن‌خفیف، جزو شاخص‌ترین چهره‌ها بسیار شنیده شده اما در پژوهش‌های انجام‌شده به شناخت دقیق جهان‌بینی عرفانی او کمتر اهمیت داده شده است.

شیخ کبیر از همان کودکی به زهد و ریاضت علاقهٔ شدیدی نشان داد و جذب مسیر تصوف شد و اولین مرشد وی یعنی ابوالعباس احمدبن یحیی آینده‌ای درخشان را برایش پیش‌بینی کرد. نخستین استادان او در شیراز مومل جصّاص، جعفر حذّا، ابوبکر محمد عتایدی و ابوبکر شعرانی بودند (جامی، ۱۳۷۰: ۲۴۰). پس از گذشت چندی ابن‌خفیف راه سفر در پیش گرفت و برای چندمین مرتبه به حج رفت. این صوفی جوان پس از این تاریخ سفری نیز به بغداد رفت و در آنجا با بزرگانی چون رویم و جریری، جانشین جنید، ملاقات کرد اما بنابر روایات موجود در *عوارف‌المعارف* و *نفحات الانس*[1] احتمالاً موفق به دیدار با جنید بغدادی نشد؛ هرچند در برخی از منابع چون *تذکرة الاولیاء* ملاقات جنید و ابوعبدالله پذیرفته شده است. در *شیرازنامه* چنین نقل شده است که وی از رویم خرقه گرفته است و در شدالازار آمده که جریری بر وی خرقه پوشانده است (زرکوب، ۱۳۵۰: ۱۶۵). این دیدارها با مشایخی که پرورش یافتهٔ جنید بودند یا به‌گونه‌ای تحت تأثیر نظریات او قرار داشتند، بر ابن‌خفیف بسیار تأثیر گذاشت و شاید بتوان گفت شاکلهٔ فکری او را تشکیل داد. همین تأثیرپذیری از مکتب عرفان عراق سبب شده است تا پژوهشگران هنگام تحلیل نگرش عرفانی ابن‌خفیف با قدری ساده‌انگاری جهان‌بینی وی را انعکاسی از مکتب عراق و به‌خصوص جنید تصور کنند و او را سفیری برای انتقال اندیشه‌های عرفانی عراق به فارس بدانند.

با مداقّه در آرای شیخ کبیر می‌توان تعاریف، نظرات و تصمیماتی را یافت که هماهنگ با نگرش عرفانی مشایخ عراق نیستند، به‌طوری‌که این نقاط افتراق را باید گام‌هایی برای جدایی و انفکاک از این مکتب محسوب کرد. با جدایی از مکتب عراق این پرسش ایجاد می‌شود که آیا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

جهان‌بینی ابن‌خفیف را می‌توان در مکتبی دیگر تحت عنوان مکتب عرفان شیراز گنجاند و ظهور او را بارقه‌ای دانست از طلوع یک مکتب جدید؟

پژوهشگر در این مجال اندک نوشتاری می‌کوشد پس از معرفی مختصر مکتب عرفان عراق، ابتدا آرا عرفانی ابن‌خفیف را از میان آثار باقی‌مانده از وی و تذکره‌ها و سیرت‌هایی که به ابن‌خفیف و عقاید او پرداخته‌اند، استخراج کند و پس از آن به هم‌سویی‌های فکری شیخ کبیر با مشایخ بغداد و به‌خصوص جنید بپردازد. درنهایت نیز نقاط افتراق و انفکاک وی از مکتب عرفان عراق را توضیح دهد و فرضیهٔ ظهور مکتبی جدید تحت عنوان مکتب عرفان شیراز را مطرح و در باب ویژگی‌های هندسهٔ عرفانی آن در نگرش شیخ کبیر بحث کند.

پیشینه پژوهش:

در پژوهش‌های اندکی که پژوهش‌گران جدید ایرانی[۲] و شرق شناسانی چون فریتز مایر، ماسینیون و هلموت ریتر پیش از این در باب ابن‌خفیف انجام داده‌اند و حتی در مقدمهٔ گسترده و جامع شیمل بر تصحیح سیرت ابن‌خفیف (دیلمی، ۱۳۶۳)، تصویری که از شیخ کبیر ارائه می‌شود، تصویر شیخی زاهد و شریعت‌مدار و گریزان از ذوق و شور عرفانی است که سرسپردهٔ مشایخ عراق و به‌خصوص جنید است. پیری خشن‌جامه و عبوس که گاه نظراتی افراطی‌تر از مشایخ عراق دارد و پای‌بندی او به اصول و فروع دین و احکام ریز و درشت شریعت تا به‌اندازه‌ای است که بعضی او را پیرو مکتب ظاهریه دانسته‌اند.

ژان کلود واده احتمالاً نخستین کسی است که به‌شکلی گذرا به تفاوت جهان‌بینی شیخ کبیر و جنید اشاره می‌کند و معتقد است ابن‌خفیف در پذیرش عقاید جنید مردد است. بنابر نظر وی، زندگی و تفکرات ابن‌خفیف را به دو بخش پی‌درپی می‌توان تقسیم کرد: دورهٔ اول، دورهٔ احاطهٔ علمی و فقهی وی بر مشکلات حیات صوفیانه در فارس بود که زاهدان فارس را بی‌نهایت شیفته کرده بود. دورهٔ دوم، دورهٔ تأثیر از جنید و مکتب عراق است که البته می‌توان گفت ابن‌خفیف برای پذیرش بی‌کم‌وکاست تعلیمات جنید مردد بود و تعالیم اولین استاد بغدادی خویش رویم و استادان شیراز را گاه متفاوت و پذیرفتنی‌تر می‌یافت (واده، ۱۳۸۷: ۷۴) .

سید مسعود رضوی نیز در مقاله خود اشاره‌ای کوتاه به اختلاف نظر جنید و ابن‌خفیف در باب حلاج و پذیرش وی می‌کند و این پذیرش را نقطه عطفی در زندگی و نگرش عرفانی ابن‌خفیف

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

می‌داند که نتایج آن را باید در شاگرد او دیلمی جست‌وجو کرد؛ اما درنهایت او نیز هنگام توصیف شیخ کبیر، تصویری مشابه با تصویر دیگر پژوهش‌گران ارائه می‌دهد (رضوی، ۱۳۹۳: ۶۶).

۱. پردازش تحلیلی موضوع

۱ . ۱ . مختصری در باب مکتب عرفان بغداد و اصول فکری آن

۱. ۱. ۱. پیدایش و تکوین

اولین‌بار قشیری در رساله خویش از «خراسانیان» و «عراقیان» به عنوان دو مکتب تصوف نام می‌برد (قشیری،۱۳۹۱: ۲۹۵). عنوان «مکتب بغداد یا عراق» در ابتدا صرفاً به جهت مکان جغرافیایی این صوفیان و در مقابل صوفیان ساکن خراسان بر آنان اطلاق می‌شده است، اما در اصول و عقاید این دو نحله نیز تفاوت‌های فراوانی به‌چشم می‌خورد.

مکتب عرفانی بغداد در اواخر قرن سوم توسط برخی از صوفیان ساکن آن شهر پایه‌گذاری شد. نخستین شخصیت این مکتب ابومحفوظ معروف کرخی است اما نمایندهٔ واقعی این مکتب را جنید بغدادی دانسته‌اند. اصول فکری این مکتب توسط سری سقطی به جنید بغدادی منتقل شده است. این مکتب در قرن سوم به کمک تعلیمات جنید انسجام کافی یافت و پس از او توسط مریدانش ادامه و گسترش پیدا کرد. پس از وفات جنید، تصوف بغداد اندک‌اندک رو به افول نهاد، به گونه‌ای که برخی از پیروان این مکتب در سدهٔ چهارم و پنجم به اجبار به خراسان مهاجرت کردند و زمینه‌ساز گسترش مکتب بغداد در این سرزمین شدند. نخستین دلیل افول مکتب عراق، شرایط اجتماعی- سیاسی بود. بغداد در سال‌های پایانی قرن سوم و در سراسر قرن چهارم رنگ آرامش به خود ندید و پیوسته منازعات مدعیان خلافت و نزاع میان پیروان مذاهب و نیز بلایای طبیعی شهر را دست‌خوش بی‌ثباتی کرده بود. در طول این صد و چند سال گرچه خلفای عباسی داعیهٔ حکومت داشتند، این ترکان و حمدانیان و آل‌بویه بودند که حکومت می‌کردند. دلیل دوم خود دربردارندهٔ سه مسئله است: اول مرگ مشایخ بزرگ بغداد بود که سبب تهی شدن این شهر از مشایخ بزرگ تصوف گردید؛ دوم بی‌باکی صوفیانی چون حلاج و شبلی و طرد حلاج ازسوی استادش جنید بود که سبب شد تا دستگاه خلافت عباسی نسبت به آرای متصوفه بیمناک گردد و محنت فراوان گریبان‌گیر صوفیان شود و درنهایت نوعی دودستگی بین متصوفه به‌وجود آید؛ سوم ظهور مخالفانی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

سرسخت ازجمله ابن‌یزدانیار اُرموی و محمد باهلی معروف به غلام خلیل بود که با طریق صوفیان بغداد ازجمله جنید مخالفت می‌کردند و آنان را مورد طعن و سرزنش قرار می‌دادند (سوری، ۱۳۹۹: ۱۵۶-۱۵۵).

جمیع این عوامل سبب شد تا مریدان و شاگردان جنید، میراث تصوف بغداد را به خراسان منقل‌کنند. با تعالیم این عده، صوفیان فارسی‌زبانی چون هجویری، دقّاق، ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری ظهور کردند و برخی از آنان دست به تألیفاتی زدند که با این آثار بسیاری از اصول اساسی مکتب بغداد مدون شد.

۱. ۱. ۲. اصول و مبانی فکری

بسیاری از مباحث عرفان و تصوف اسلامی برای اولین‌بار در قرن سوم و در مکتب بغداد مطرح می‌شود. همهٔ عارفان این دوره در پیدایش این مباحث جدید نقش دارند، اما در این میان نقش بعضی از آن‌ها چشم‌گیرتر است. جنید بغدادی یکی از ستون‌های تصوف در قرن سوم است؛ در نهادینه‌کردن تصوف و تعریف و تشریح اصطلاحات آن بیش از دیگران تأثیر دارد و بسیاری کسان مبانی نظری و سلوک عملی خود را بر پایهٔ ارشادات او بنا نهاده‌اند. آرای او چنان حائز اهمیت است که مبانی و اصول فکری مکتب بغداد برمبنای آن‌ها تعریف می‌شود؛ از این جهت تعاریف او در باب مفاهیم مختلف بسیار مهم است. بسیاری بر این باورند که جنید تصوف را به صورت روش‌مند سامان داد و ازاین‌روست که او را استاد متصوفه و سر این طایفه خوانده‌اند:

جنید سر این طایفه بود و همه بدو نسبت کنند و اول کسی بود که این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و کتب ساخت در این باب و اول کسی که بر منبر آشکارا از این سخن گفت (خواجه عبدالله انصاری،۱۳۶۲: ۴۵۹).

مباحث صوفیانهٔ پیش از او چندان رشدی نداشته است و بیشتر به زهد نزدیک است، اما او با نکته‌بینی‌های خود بسیاری از مباحث عرفانی را چنان عمق و غنا می‌بخشد که آنچه از طریق استادانش به او رسیده است با آنچه از او به شاگردانش می‌رسد، تفاوتی آشکار دارد و این تفاوت و تحول شگرف صرفاً مدیون کیاست و دقت و تعمّق او در وادی مفاهیم عرفانی است

سخنانی که از جنید به‌دست آمده است در حدود چهل مبحث عرفانی است. در باب برخی از این مباحث سخنان بیشتری از وی نقل شده است و همین مطلب نشان می‌دهد که جنید به آن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

مباحث توجه بیشتری داشته و بیشتر حائز اهمیت هستند و درواقع می‌توان به کمک آن‌ها اصول و مبانی فکری مکتب بغداد را استخراج کرد. آن مباحث عبارت‌اند از: عمل به شریعت، توحید، تعریف تصوف و صوفی، محبت، علم و معرفت، سماع، توکل و صحو (رضایی، ۱۳۸۷: ۷۴).

نقش محوری جنید در مکتب عرفان عراق به دلیل شیوهٔ روش‌مندی است که در سلوک خویش برگزید. پیروی و تبعیتی که از قرآن و سنت داشت و سخنانی که اصولی و سنجیده بر زبان می‌آورد، به او شخصیتی قابل اعتماد بخشیده بود به‌نحوی‌که هرگز شطحیاتی از او روایت نکرده‌اند. کمتر سخنی از جنید را می‌توان یافت که پشتوانه‌اش آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از رسول(ص) نباشد. پس از قرآن و احادیث پیامبر(ص) بیشترین توجه او برای اخذ مفاهیم عرفانی، معطوف به امیرالمؤمنین علی(ع) است (رضایی، ۱۳۸۷: ۱۵). وی به دلیل حساسیت‌های موجود، در به‌کار بردن کنایات و لطایف و الفاظ بسیار دقیق و باریک عمل می‌کرد و بیشترین معنی را در کمترین لفظ می‌گنجاند به‌گونه‌ای‌که فهم آن‌ها برای ناآشنایان راه سلوک تقریباً ناممکن باشد.

شاید مهم‌ترین سخنی از او که شکل و محتوای تصوف را تا حدود زیادی بازمی‌شناساند، آن باشد که عطار در *تذکرة الاولیاء* از وی نقل می‌کند:

> *و گفت: تصوف نعتی است که اقامت بنده در آن است. گفتند: نعت حق است یا نعت خلق؟ گفت: حقیقتش نعت حق است و رسمش نعت خلق* (عطار، ۱۳۹۴: ۴۵۳).

براین‌اساس، جنید حقیقت تصوف را از شکل آن جدا می‌داند و همین اشارهٔ موجز اما درخشان بنیاد تصوف مورد قبول وی را شکل می‌دهد. او تصوف را دارای ظاهری می‌داند و باطنی. ظاهرش از آن بنده است و از طریق گرسنگی و ترک دنیا و دست برداشتن از آرزوها به‌دست می‌آید اما باطن تصوف از آن خداست. یعنی:

> *حقیقت تصوف آنگاه آشکار می‌شود که بنده از صفات خویش فانی گردد و فنای صفت بنده به بقای صفت حق است و این چنین تصوف صفتی است از آن حق* (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۱).

وی در خلال همین تعریف کوتاه، مرز میان تحقّق و ترسّم و عرفان و عرفان‌نمایی را بازنموده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

نگرش توحیدی جنید به‌گونه‌ای است که با نظرگاه شاگرد مشهورش حلاج فاصلهٔ بسیار دارد. وی تمام همتش را بر این نکته متمرکز می‌کند که می‌باید از ایجاد تناظر منطقی بین فنا و بقا پرهیز کرد. وی آنگاه که می‌خواهد مراتب توحید را برشمرد، آن را به چهار مرحله تقسیم می‌کند: توحید علمی؛ توحید افعالی؛ فنا و وحدت شهود. مرتبهٔ سوم توحید، فنا است که سالک در جهت رسیدن به حق از خود و صفات خود خالی شده و سراسر وجود خویش را سرشار از صفات حق می‌یابد. از دیدگاه جنید فنا حاصل محبت است: «محبت درست نیاید میان دو تن تا یکی دیگری را نگوید ای من» (عطار، ۱۳۹۴: ۴۵۵). نهایت این مسیر نیز وحدت شهود است. در این مقام سالک با حفظ هویت خویش، خود و همهٔ مخلوقات را به‌صورت یک کل واحد و حقیقت واحد می‌بیند. با توجه به روایات منقول از جنید شکی نمی‌ماند که خود آخرین مرحله را تجربه کرده است: وی پس از اینکه فنای انسان را دربرابر خداوند ذکر می‌کند، مشاهده را به عنوان نتیجهٔ آن این‌گونه بیان می‌کند: «تا آخر بنده اندرین محل چون اول او شود و چنان گردد که از اول بوده است پیش از آنکه بوده است» : «قیل لجنید ما النهایه؟ قال: الرّجوع الی البدایه» (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۲.)

مشهور است که جنید از عارفان اهل صحو است و برخلاف سکریان که در حال خویش پنهان می‌شوند و مسئولیتی را دربرابر اعمال و اقوال خویش نمی‌پذیرند، جنیدیان دربرابر افعال خود و هر نظری که ارائه می‌دهند، مسئول هستند و پذیرفته‌اند که هوشیاری اساس اندیشه و عمل آنان است. اما نکتهٔ مهمی که در این بین مطرح است، بازتعریف مفهوم صحو توسط جنید است. وی برخلاف مشایخ پیش از خود، صحو را بازگشتن از حالت سکر به حالت طبیعی نمی‌داند، بلکه مرحله‌ای بالاتر و برتر از آن می‌داند. بنابر نظر وی، سکر غیبتی است که به واسطهٔ واردی قوی در شخص ایجاد می‌شود و اصطلاحاً می‌تواند با آنچه فنای سالک گفته می‌شود، هم‌زمان و یکسان باشد. اما صحو مرحله‌ای از وحدت شهود است که بالاتر از سکر و فنا قرار دارد و بقای بنده است به وسیلهٔ حق: «صحو عبارت است از صحت حال بنده با حق و فراتر از صفت بنده و اکتساب خلق است» (عطار،۱۳۹۴: ۴۵۶). دو نکته از این تعریف آشکار می‌شود: نخست. صحو مورد نظر جنید با صحوی که بایزید و مکتب خراسان تعریف می‌کند متفاوت است؛ دوم. برخلاف باور متداول در باب صحو، جنید آن را فراتر از اختیار و اکتساب بنده می‌بیند (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۳۴۷). باید در خاطر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

داشت که مهم‌ترین هدف اصحاب صحو از تأکید بر این موضوع، حفظ اصول شریعت و پرهیز از انحراف و تباهی است.

در باب سماع می‌توان گفت جنید آن را مباح نمی‌دانست و برای برخی از مردم گناه تلقی می‌کرد: «از جنید می‌آید که جریری را گفت اندر حال ابتدای توبه وی، که اگر سلامت دین خواهی و رعایت توبه کنی، اندر سماع صوفیان که کنند منکر مشو و خود را اهل آن مدان تا جوانی، و چون پیر شوی مردمان را بزه‌کار مکن» (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۳۷). «مردمان را بزه‌کار مکن» به این معنی است که اگر کسی مردم را به سماع وادارد یا آن را مباح کند، آن‌ها را در گناه انداخته است. خود جنید نیز هیچ‌گاه سماع نمی‌کرده و شاگردانش را نیز از انجام آن بازداشته است، اما مانع از سماع دیگر صوفیان نمی‌شده است. قشیری نقل کرده است که مریدی هنگام شنیدن کلام جنید فریاد می‌کشید اما جنید به‌شدت او را از این کار نهی می‌کند تاجایی‌که مرید از شدت اضطراب و غلیان احساسات و البته ممانعت جنید از سماع، جان می‌دهد (قشیری،۱۳۹۱: ۶۱۱). در روایتی دیگر خواجه عبدالله انصاری نقل می‌کند که در مجلس سماعی با حضور جنید و نوری و دیگر صوفیان، نوری در حال سماع جنید را نیز به سماع دعوت می‌کند و جنید از سماع امتناع کرده و در پاسخ این آیه را می‌خواند: «**تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ**...»: «و کوه‌ها را بینی،پنداری که جامدند، حال آنکه به سرعت ابر می‌روند» (نمل: ۸۸).

در مقایسه با دیگر بزرگان اهل تصوف به جنید کرامات کمتری نسبت داده‌اند و به جز یکی دو مورد کراماتی که از دایرهٔ عقول فراتر باشد، به وی نسبت نداده‌اند که دلیل این امر نیز احتمالاً مخالفت وی با اظهار کرامات است. وی در این باره می‌گوید: «مکر همه این است که بر آب می‌رود و بر هوا می‌رود و همه او را در این تصدیق می‌کنند. این همه مکر بود کسی را که داند. جنید گفت: ایمن بودن مرید از مکر، از کبایر بود و ایمن بودن واصل از مکر، کفر بود« (عطار، ۱۳۹۴: ۴۵۹).

نکتهٔ دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، ارتباط محکمی است که جنید بین «خوف و رجا» به عنوان علت و «قبض و بسط» و «فنا و بقا» به عنوان معلول آن برقرار می‌کند. در این باره می‌گوید: «خوف مرا بر قبض همی‌دارد و رجا بر بسط همی‌دارد. چون به خوفم بگیرد از خویشتنم فانی کند و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

چون به رجا مبسوطم گرداند، مرا باز دهد» (عطار، ۱۳۹۴: ۴۶۱). از نظر او خوف و رجا از مراحل اولیه سلوک است که عارف واصل از آن گذشته است زیرا او ابن‌وقت خویش است و بر خود مسلط.

کسب و سوال نیز جزو مباحثی است که باید به آن پرداخت. گفته شده است که جنید برای تهذیب صوفیان و مریدان خود، آن‌ها را به سؤال کردن می‌فرستاد، اما سوال کردن را دارای شرایطی می‌دانست و به‌گونه‌ای به‌کار می‌برد که قصد و هدف از آن، در شکستن نفس باشد. بعد از جنید و در دوران مریدان او سخنی از سوال نیست و شبلی برای تهذیب و ریاضت، بیشتر مریدانش را به سفر می‌فرستاد.

فقر از نظرگاه جنید خالی شدن دل از اشکال است؛ زیرا دل شخص خالص و صدیق از هرچیزی جز خدا باید خالی باشد. بنابراین فقیر در قلب خویش فقط برای خداست و آنچه انجام می‌دهد و آنچه انجام نمی‌دهد نیز موافق خداست (عطار، ۱۳۹۴: ۴۵۹). بنابر این تعریف، مراد از فقر خالی بودن دل است نه خالی بودن دست و فقر مادی.

آخرین مرحلهٔ سلوک از نظر جنید مشاهده است و کسی که لایق این وصال یا مشاهده نباشد همه احسان او گناه است. بنابر عقیدهٔ وی «مشاهده غرق است و وجد، هلاک» (عطار، ۱۳۹۴: ۴۵۶). او مشاهده و وجد در معنای یافتن را دو روی یک سکه می‌داند که «وجد زنده کنندهٔ همه است و مشاهده میرانندهٔ همه» (عطار، ۱۳۹۴: ۴۵۶). هر که با مشاهدهٔ حق فانی شده‌است، با وجد و یافت او زنده می‌شود و به بقا می‌رسد.

جنید تعاریف متفاوتی از ماهیت محبت ارائه می‌دهد، اما این مفهوم در شاکلهٔ فکری او و تصوفی که بنیان می‌گذارد، جایگاه درخور تأملی ندارد. در مکتب بغداد تا سدهٔ چهارم سخنی در باب عشق الهی دیده نمی‌شود و تنها جنید به‌کاربردن این تعبیر را در باب خداوند مجاز اعلام می‌کند. برای اولین‌بار پس از او ابوعلی دقاق در قرن چهارم سخنانی البته در «رد عشق» بر زبان می‌آورد. وی شاگرد واسطی و استاد قشیری است و از میراث‌داران مکتب بغداد در خراسان محسوب می‌شود (رضایی، ۱۳۸۷: ۲۱).

۲.۱. آرای عرفانی ابن‌خفیف

بنابر نظر ابن‌خفیف تصوف دارای سه سطح شریعت، حقیقت و حق است. در سطح اول چهار رکن حیاتی باید حضور داشته باشند تا بتوان نام مسیری که سالک طی می‌کند را تصوف نهاد: نخست

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

پاک کردن باطن دل‌ها از کدورت؛ دوم خُلق نیکو پیشه گرفتن در مواجهه با خَلق؛ سوم پیروی و متابعت از حضرت رسول(ص) ؛ چهارم دور کردن حطام دنیا از خود. «از شیخ پرسیدند کی: تصوف چیست؟ گفت به زبان شریعت تصوف آن است که باطن دل‌ها از کدورت پاک کند و خوی نیک با خلق پیش گیرد و متابعت رسول(ص) به همه‌چیز بنماید و معلوم به خود راه ندهاد» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۴). تصوف در سطح دوم، فنای اوصاف بشری است و بی‌نیازی سالک از ماسوی‌الله: «و اما به زبان حقیقت آن است کی از صفات بشری به در روند و به خالق آسمان و زمین مستغنی گردند». و درنهایت تصوف در سطح سوم و به زبان حق ظهور اسما و صفات الهی در سالک است به‌گونه‌ای که سالک قائم به حق گردد و بنابر حدیث قرب نوافل، خداوند گوش و چشم و زبان او گردد که به وسیلهٔ آن‌ها بشنود و ببیند و سخن گوید. چنین شخصی را شایسته است که «صوفی» نام نهند: «و به زبان حق تصوف آن است که کی صفات بشری از ایشان نیست گرداند و به صفات خودشان مزین گرداند آنگه ایشان را نام صوفی باشد» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۴). به بیان دیگر، آنچه شیخ خفیف در باب صوفی گفته، در حقیقت تعریف «ولیّ» است.

از نظر ابن‌خفیف برای صوفی کامل شدن زایل‌گشتن صفات بشری کافی نیست (= فنا) بلکه باقی شدن به بقای حق است که این مسیر را کامل می‌کند (سفر چهارم: فی الخلق بالحق): «شیخ گفت: صوفی آن باشد کی حق تعالی او را از اوصاف خود چیزی بخشد و او در میان خلق به حق ایستاده باشد» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۳). براین‌اساس، وی صوفی کامل را در مقام بقای پس از فنا و صحو پس از سکر توصیف می‌کند و به برتری بقا بر فنا و صحو بر سکر معتقد است.

نکتهٔ بسیار مهمی که مؤلفان شرقی و غربی در باب ابن‌خفیف بر آن اتفاق نظر دارند این است که وی در علوم ظاهر و باطن به یک اندازه کوشیده و در هر دو سرآمد عصر خویش گشته است. وی در فقه از شافعی پیروی می‌کرده و او را از فقهای این مذهب به‌شمار آورده‌اند. در علم کلام نیز چنان‌که گفته شد از شاگردان ابوالحسن اشعری بوده است. بنابر اعتقاد وی سخن صوفی هرگز مخالف شریعت نیست: «شیخ می‌گوید کی: هر اشارتی و رمزی کی این طایفهٔ متصوفه گفته‌اند و کرده‌اند، من آن را از شریعت به در آوردم یعنی سخن این طایفه هرگز خلاف شریعت نباشد» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۵). و آنچه تصوف را به دور از آسیب نگاه می‌دارد متابعت از شرع است: «شیخ همیشه گفتی کی: قیمت هرکی آن است کی می‌داند و هر زاهدی کی درخت زهد را آبش از علم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

ندهد زود باشد کی محو شد و هر عارفی کی معرفت خود را به شریعت راست نکند و به شریعت مقابله نکند عن قریب بی‌معرفت گردد» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۵). بر همین اساس ابن‌خفیف هنگام وصیت کردن به شاگردانش، آنان را به متابعت کردن از پنج تن دعوت کرد:

شیخ کبیر می‌گوید کی: از جمله‌ی مشایخ به پنج کس اقتدا کنید: حارث محاسبی و ابوالقاسم جنید و ابومحمد رویم و ابوالعباس عطا و عمروبن عثمان. از بهر آنکه ایشان جمع کرده بودند میان علم و حقیقت و دیگر مشایخ ارباب حال بودند و صاحب مقامات و مکاشفات و در هنگام استغراق گاه‌گاهی از ایشان سخنی چند صادر شده است کی به میزان شرع راست نیست. چون باز خود می‌آمدند از آن سخنان توبت می‌کردند و باز می‌گردیدند و استغفار واجب می‌دیدند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۷).

موضوع فقر و غنا و برتری یکی بر دیگری، بسیار مورد توجه ابن‌خفیف بوده است. اولین کتابی که شیخ کبیر در جوانی به تألیف آن پرداخت و موجب ستایش استادان شد، کتاب *«شرف الفقراء المحققین علی الاغنیاء المنفقین»* بود (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱). *شرف الفقراء* در شش باب تنظیم شده است که اثبات برتری فقر بر غنا و تفضیل فقیر بر متمکن محور اصلی آن را تشکیل می‌دهد. در رسالهٔ «فضل التصوف علی المذاهب» نیز وی «زهد» را گام نخستین تصوف معرفی می‌کند و تحقق آن را در گرو زندگی مبتنی‌بر فقر می‌داند و دوباره در باب برتری و ترجیح فقر بر غنا و رها کردن دنیا داد سخن می دهد (ابن‌خفیف، ۱۳۷۷: ۵۹-۵۸). آنگاه به سراغ اهل صفه می‌رود و آنان را مصداق فقر حقیقی و تصوف در عصر پیامبر(ص) معرفی می‌کند و آیاتی که در شأن آنان آمده است را دلیلی بر جایگاه والای آنان در نزد خداوند و پیامبر(ص) می‌داند. وی تصوف حقیقی را معادل فقر می‌داند و معتقد است حتی در میان انبیا تنها کسانی اُنس با خدا و قدرت تکلم با او را داشته‌اند که فقر و زهد روش زیست آنان بوده است (ابن‌خفیف، ۱۳۷۷: ۶۸). ابن‌خفیف در بغداد نیز دیداری با ابن‌عطا دارد و با وی دربارهٔ فقر و غنا مباحثه می‌کند. وی همچون بیشتر هم‌شهریان خود نظر ابن‌عطا مبنی‌بر برتری غنا بر فقر را رد می‌کند و بر برتری فقر بر غنا پای می‌فشارد (شیمل، ۱۳۶۳: ۱۸) و معتقد است فقیر بی بازخواست و مواخذه وارد بهشت خواهد شد (دیلمی، ۱۳۶۳: ۹۲).

بنابر اعتقاد ابن‌خفیف هشیاری و صحو برتر از مستی است و سکر و بی‌قراری در طلب، مخصوص مریدان است درحالی‌که عارفان واصل از این مستی گذشته و هشیار و ساکن شده‌اند: «و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

السکر للمریدین حق و للعارفین باطل و غلبات الحق علی سایر الخلق جایز و الاحوال للمتوسطین و المقامات للعارفین و الشده للمریدین و الصحو افضل من السکر و الاماد افضل من الاصطلام» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۴).

در نظر شیخ کبیر عارف کامل از مرحلهٔ شطح گفتن عبور کرده است و درهمه‌حال، حتی در زمان استغراق، بر خویشتن مسلط است. این تسلط ممکن است در سطوح پایین‌تر یافت نشود و سالک سخنانی شطح‌گونه بر زبان آورد. این سخنان تا هنگامی که با اصل توحید مغایرت نداشته باشند، قابل پذیرش‌اند.

از روایت‌هایی که دیلمی در کتاب سیرت مطرح کرده، چنین برمی‌آید که مجالس سماع در شیراز مرسوم بوده است و مشایخ از آن استقبال می‌کرده‌اند و سماع را به عنوان یکی از مناسک تصوف پذیرفته بودند:

> *شیخ گفت کی: جماعت مریدان سماعی بساختند و احمدبن‌یحیی در صفه‌ای نشست و ابوبکر زید در صفه‌ای نشست. هر یکی با مریدان خود. چون قوال در غنا آمد احمد یحیی برخاست و چنان‌که عادت صوفیان باشد پیرامن خود گردید* (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۰).

گویا در پذیرش و رواج آن قدری افراط نیز بوده است به‌گونه‌ای‌که ابوبکر شعرانی که در شهر اصطخر می‌زیسته و پرورش یافتهٔ مکتب عرفان عراق محسوب می‌شود، شیراز را به سبب این ویژگی شهر خوارج می‌خواند و حتی اقامت و طعام خوردن در آن را جایز نمی‌داند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۲). اما ابن‌خفیف سماع را فقط برای عارفان کامل مجاز می‌داند و اجازهٔ سماع را برای مریدان صادر نمی‌کند و معتقد است سماع جزو مناسکی است که ترک آن برای همه شایسته‌تر است؛ زیرا آسیب‌های آن بیش از منافعش است: «**و السماع للعارفین جایز و للمریدین باطل و لیس هو بحال و لاقربه و ترکه اولی علی الجمله لکثره آفاته و عظم فتنته**؛ و سماع عارفان را بود و اما مریدان را نشاید و باطل است و سماع نه حال است و نه قربت که موجب ثواب گردد و ترک آن فاضل‌تر است بر همه‌کس از جهت آنکه آفات در وی بسیار است و فتنهٔ بزرگ دارد (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

امکان مشاهدهٔ حقیقی خداوند در این جهان ازسوی استادان ابن‌خفیف در شیراز شدیداً مردود دانسته شده است[۳]. ابن‌خفیف نیز در این مسئله پیرو نظر استادان خویش است: «رؤیت و دیدن خداوند در دنیا محال است» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۳).

بنابر اعتقاد شیخ، اُنس با حق و مشاهدات و مکاشفات نمی‌تواند و نباید موجب گستاخی و بی‌پروایی گردد. این مؤانست برای عارف کامل جز وقار و مهابت و خشوع ثمره‌ای ندارد:

عبدالرحیم گوید کی شیخ روزی با حق‌تعالی مناجات می‌کرد و این لفظ می‌گفت کی: طوبی لمن لم یزده انسه بک الا وقارا؛ یعنی کی خنک آن کسی را کی انس او به حق نیفزاید مگر آهستگی و عظمت (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۷).

بنابر اعتقاد ابن‌خفیف، توکل کافی دانستن خداوند و تدبیر او در زندگی است و رفع بدگمانی درباره‌ی قضا و قدر او: «**التوکل الاکتفاء بضمانه و اسقاط التهمه عن قضائه**» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۷۳). اما صوفی نباید همانند صوفی‌نمایان توکل را بهانه‌ای برای تنبلی قرار دهد. صوفی حقیقی کسی است که به دنبال کسب حلال برود؛ زیرا کسب حلال بسیار پسندیده‌تر از سوال و درخواست از مردم است: «**و لیحذر المرید–و هو اولی الاشیاء فی زمانه و ما ظهر من الفساد فی اوانه–لا یکون معوله علی ادعاء التوکل علی صفه اهل زمانه و ان یدعی ان ماکله من الغیب**» (ابن‌خفیف، ۱۳۶۳: ۳۲).

اگر در باب موضوع «محبت الهی» به اطلاعاتی که دیلمی و دیگر زندگی‌نامه‌نویسان به‌دست داده‌اند اتّکا کنیم، در وجود ابن‌خفیف زاهدی بزرگ می‌بینیم که با ریاضت‌های طاقت‌فرسا درصدد تربیت نفس از مسیر شریعت است و در این راه موفقیت‌هایی نیز کسب کرده است و در نگاه اول ممکن است چنین به نظر برسد که ابن‌خفیف احتمالاً در اشاعهٔ نظریهٔ عشق عارفانه از خود یاری نشان نداده است. متأسفانه کتاب‌های شیخ در این باره یعنی «*کتاب المُحبه*» و «*کتاب الوُدّ و الألفه*» نیز هر دو از بین رفته‌اند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۷). اما دیلمی، مؤلف کتاب *سیرت ابن‌خفیف*، در کتاب «*عطف الالف المألوف*» که در باب چیستی عشق و محبت تصنیف کرده، بخش‌هایی از آثار مزبور شیخ را نقل کرده است و برای نخستین بار نظریات شیخ را در این وادی عرضه می‌کند. براساس اطلاعات این کتاب ابن‌خفیف در ابتدا تعبیر عشق را برای بیان احساس محبت نسبت به ذات الهی نفی می‌کرد اما پس از مطالعهٔ یکی از آثار جنید، به کاربردن این تعبیر را نیز جایز دانست (دیلمی، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۲). شیخ شیرازی نه تنها در باب محبت الهی اندیشیده است بلکه حاصل اندیشه‌هایش اولاً

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

کتاب‌هایی است که در باب محبت نوشته شده و ثانیاً شاگردی است که بذر اندیشه‌های او را در جان خویش پرورده و تبدیل به درختی برومند کرده است. این شاگرد ابوالحسن دیلمی نام دارد. دیلمی در نیمهٔ دوم قرن چهارم می‌زیسته و در تذکره‌ها، سخنی از مکان ولادت او و سال تولدش به میان نیامده است اما سال وفات وی را حدود ۳۹۱ق دانسته‌اند. وی پرورش‌یافتهٔ مکتب عرفان شیراز است و بیشترین سال‌های زندگانی خود را در محضر ابوعبدالله محمدبن خفیف صرف یادگیری آموزه‌های اخلاقی و عرفانی کرده است. کتاب *سیرت ابن خفیف* حاصل همین سال‌های مؤانست است. اصل این کتاب به زبان عربی بوده و سپس در سدهٔ هشتم توسط رکن‌الدین یحیی‌بن جنید شیرازی به فارسی ترجمه شده است. تالیف دیگر وی *عطف الالف المالوف علی اللام المعطوف* نام دارد که درواقع کهن‌ترین تصنیف اسلامی- ایرانی در زمینهٔ عشق الهی محسوب می‌شود. ارزش و اهمیت این اثر برجسته اما گمنام در این است که نخستین، قدیمی‌ترین و دقیق‌ترین کتابی است که در قرن چهارم و تا قرن‌ها بعد در موضوع عشق الهی و براساس مکتب عرفانی شیراز نگاشته شده است. نویسنده در بیست‌وچهار فصل اندیشه‌های گوناگونی را که در این زمینه ازسوی فقیهان، فیلسوفان، صوفیان، روانشناسان، ریاضی‌دانان، ادیبان و ... مطرح بوده به تفصیل مورد شرح و بررسی قرار داده است. هدف این کتاب تبیین مفهوم عشق و نیز انتقال اندیشه‌های ناب و علمی دربارهٔ عشق است که تا قرن چهارم در محفل‌های علمی و عرفانی، به‌گونه‌ای پراکنده و نامنظم مطرح می‌شده است.

رویکرد عاشقانه در تصوف که موضوع کتاب عطف الالف است، در روندی انتقادی نسبت به تصوف زاهدانه پدید آمد و مسیر متفاوتی را از زهدگرایی پیمود. اگر ادعا شود که این جریان از رابعه تا حلاج در یک روند تکاملی بیشتر در قالب سنت شفاهی تداوم یافته بود اغراق نشده است. اما ابوالحسن دیلمی این سنت شفاهی را به صورت مکتوب و نظریه‌مند مطرح ساخت. در این رویکرد عاشقانه باید دیلمی را پیرو حلاج و ابوسعید احمد اعرابی دانست که چندبار در کتابش بدان اشاره می‌کند و حقانیت و درستی دیدگاه حلاج و اعرابی را مورد تأیید قرار می‌دهد. نام کتاب *عطف الالف* نیز برگرفته از شعر حلاج بوده است (رضوی، ۱۳۹۲: ۶۵).

این کتاب از دو جهت دیگر نیز حائز اهمیت است: نخست منبعی است مهم برای شناخت دیدگاه‌های ابن‌خفیف در باب عشق الهی. زیرا همان‌طورکه پیش‌تر هم گفته شد کتاب *الود* و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

کتاب *المحبه* که در باب محبت نوشته شده بودند موجود نیستند، اما ابوالحسن دیلمی در سراسر کتاب ذیل مباحث مختلف نظر ابن‌خفیف را به عنوان شیخ و راهنمای خود مطرح می‌کند. دوم تأثیرگذاری این کتاب که عصارهٔ اندیشه‌های ابن‌خفیف و دیلمی در باب عشق الهی است بر دیگر مشایخ شیراز به‌خصوص روزبهان.

بنا بر مطالب فوق، مشرب عرفانی دیلمی تفاوت‌هایی با استادش ابن‌خفیف دارد. وی گرایشی معتدل و مبتنی‌بر عشق و محبت الهی را دنبال می‌کند و از حیث توجه به عشق و محبت الهی و اعتلای آن در طریقت پیرو حلاج است. وی پیروی از حلاج و جسارت پذیرفتن آرای او را مدیون شیخ کبیر است زیرا ابن‌خفیف بود که برای اولین‌بار پس از ملاقات با حلاج او را موحدی کامل عیار دانست و بر سخنان و عقایدش مُهر تأیید زد. نکتهٔ اساسی در این مقام این است که شیخ کبیر توانست به‌طرزی هنرمندانه مطالب متشابه و فتنه‌برانگیز را با زبانی معتدل و عفیف و هندسه‌ای معقول، علمی و تجربی بیان کند؛ این زبان عفیف، معتدل و دور از تعبیرات افراطی و هنجارشکن بعدها در سخن سعدی و حافظ تکرار شد و به یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مکتب شیراز تبدیل گشت. عقایدی مشابه عقاید دیلمی را نزد مریدی دیگر از مریدان ابن‌خفیف می‌بینیم. او کسی نیست جز روزبهان بقلی. وی در کتاب *عبهر العاشقین* و دیگر آثارش مفهوم عشق را پخته‌تر و عمیق‌تر از بیان بسیط یا اشارات شطح‌گونه یا شاعرانهٔ قرن دوم و سوم بیان نمود.

مسئلهٔ مهم دیگر در باب ابن‌خفیف که کمک شایانی به شناخت جهان‌بینی او می‌کند، رابطهٔ حلاج با وی است که البته به‌طور مختصر در مبحث محبت الهی به آن اشاره شد. چنین روایت شده است که ابن‌خفیف در یکی از سفرهای خویش به بغداد به دیدار حسین‌بن منصور حلاج در زندان می‌شتابد و موفق به گفت‌وگو با وی می‌گردد. وی پس از این گفت‌وگو، بسیار متأثر و منقلب بازمی‌گردد و علی‌رغم تمام شایعات و مناقشات، حسین‌بن‌منصور را به عنوان موحدی کامل و عارفی واصل می‌پذیرد:

> *یک روز شخصی از شیخ سوال کردی کی: اعتقاد تو در حسین منصور چگونه است؟ گفت اعتقاد من آن است کی مردی موحد بود. سایل گفت: من این سوال از جهت آن می‌کنم کی جماعتی می‌گویند کی او کافر بود؛ شیخ گفت: اگر آنچ من از او دیدم نه توحید بود پس در دنیا موحد کیست؟* (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

ابن خفیف کوشیده است تا هم از حلاج دفاع کند و هم نقل قول‌های مردود و شایعات منسوب به وی را که در میان عامهٔ مردم و صوفیان پراکنده شده بود بزداید. این شایعات و سخنان شطح‌گونه و اشعار اغراق‌آمیز ازسوی معاندان و دشمنان حلاج شاخ و برگ یافته و در اقصی نقاط جهان اسلام پراکنده شده بود. وی پس از بازگشت به شیراز به گردآوری اخبار، اطلاعات و حتی شایعات دوستان و دشمنان در باب حلاج مشغول می‌شود و کتابی در این راستا گردآوری می‌کند. پس از او ابن‌باکویه (د: ۴۲۸) و مسعود سگزی (د: ۴۷۷) مخفیانه به انتشار این کتاب یعنی *«بدایه حال الحلاج و نهایته»* پرداختند و با این شیوه توانستند آن مطالب را به‌دست علما و مورخان و بزرگان برسانند. ازسوی‌دیگر، مریدان و شاگردان ابن‌خفیف در نهان به بزرگداشت حسین‌بن‌منصور حلاج سرگرم شدند و بر تعداد علاقه‌مندان او افزودند تا آنکه در قرن هفتم هجری در حلقه‌های ذکر صوفیان شیراز آشکارا از حلاج نام برده شد (ماسینیون، ۱۳۸۱ : ۷۹-۷۸).

شیخ کبیر با دفاع از حلاج درواقع مسیر انتقاد از مشایخ بزرگ صوفیه ازجمله جنید و شبلی و نظام رسمی صوفیه را هموار می‌کند. آنان در بسیاری مواقع به نشانهٔ همراهی با حکومت و خلافت و دربرابر بسیاری از ناهنجاری‌ها و بدعت‌های ایشان سکوت نموده بودند. ابن‌خفیف به‌رغم محبوبیتی که نزد برخی حکومت‌گران محلی فارس و ایران داشت، هیچ‌گاه رسماً در مسیر خواست ایشان گامی برنداشت و حتی به پند و موعظه و انتقاد از ایشان می‌پرداخت:

> *احمدبن یونس گفت: ما به مهمانی‌ای بودیم در بغداد. جنید در رد حلاج زبان‌آوری می‌کرد و به او نسبت جادو و تردستی و نیرنگ می‌داد. مجلسی بود خاص پیران و تنگاتنگ در آن نشسته و حرمت جنید را کس سخن نمی‌گفت، تا آنکه ابن‌خفیف گفت: ای پیر سخن چندین دراز مکن. برآوردن دعا و برخواندن ضمیرها در شمار نیرنگ و تردستی و جادو نباشد. همگان بر گفت درست ابن‌خفیف هم‌آوا شدند. چون از آن مجلس به در آمدیم. حلاج را از آنچه گذشت آگاه کردم. پس خندید و گفت: اما محمدبن خفیف به راستی پایمردی کرد از برای خدا و زود باشد که پاداش این بیند و اما ابوالقاسم جنید که مرا دروغ‌زن خوانده بگوی او را: آری بدانند ایشان که ستم‌ها کردند، با کدام کشتگاه گردند* (نصرآبادی، ۱۳۹۴: ۷۶).

جهان‌بینی، اعتقادات و درنهایت قتل حلاج جهشی بزرگ در توجه به عشق و محبت الهی در مسیر سلوک ایجاد کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

۱. ۳. وجوه تأثیر مکتب عراق بر ابن‌خفیف

در این بخش از پژوهش به نمودهای تأثیر مکتب عرفان عراق و به‌ویژه تفکرات جنید بر جهان‌بینی عرفانی ابن‌خفیف می‌پردازیم.

۱. ۳. ۱. متابعت از شریعت و سنت

یکی از بارزترین ویژگی‌های جهان‌بینی عرفانی ابن‌خفیف، متابعت تام و تمام از شریعت و پیروی از سنت است. دیلمی نویسندهٔ *سیرت* نیز بر این ویژگی ابن‌خفیف پای می‌فشارد و او را چنین معرفی می‌کند:

> *اکنون بدانکه مشایخ در مقامات مختلف بوده‌اند و در احوال متفاوت. بعضی حال بر ایشان غالب بوده است و گاه گاه در استغراق حال و سکری غالب نادره بر زبان ایشان می‌رفت و نادره از ایشان ظاهر می‌شد مخالف شریعت و بعضی بر جادهٔ شرع استقامت می‌نمودند و از مادهٔ دین استمداد می‌گرفتند تا جمع کردند میان علم دین و شریعت و یقین و عمل بر ظاهر دین و البته و اصلاً از جادهٔ شرع تجاوز ننمودند و از ملت حنیفه تعدی جایز نشمردند و شیخ کبیر ابوعبدالله محمد خفیف قدس الله روحه از این طایفه بود و علم و عمل به کمال حاصل کرده و تصانیف او در علوم ظاهر و باطن از سی درگذشته است و مشایخ بسیار یافته و ریاضت بی‌نهایت کشیده و اوقات خود مستغرق خیرات و طاعات کرده، چنان‌که در مرض موت خفته بود و احادیث بر وی سماع می‌کردند* (دیلمی، ۱۳۶۳: ۴ و۵).

این توجه به اصول و چارچوب‌های شریعت برگرفته از تفکر حاکم بر مکتب عرفان بغداد است. وصیت شیخ کبیر به مریدانش دلیلی است بر این مدعا. وی هنگام وصیت، از آنان می‌خواهد که در بین مشایخ، از محاسبی، جنید، رویم، ابن‌عطا و عمرو مکی پیروی کنند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۷). نام‌بردگان همگی از بزرگان مکتب عراق هستند.

۱. ۳. ۲. اعتقاد به برتری صحو، حضور و بقا بر سکر، غیبت و فنا

ابن خفیف صحو را بر سکر ترجیح نهاده است و به‌تبع آن مقام حضور و بقاء بالله را بر غیبت و فنا برتری داده است. این انتخاب شیخ کبیر، منطبق بر شِمایی است از مکتب عرفان عراق و به‌خصوص جنید که هم‌نشینی با بزرگان مکتب بغداد در ذهن وی باقی گذاشته است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

۱. ۳. ۳. پذیرش و به‌کارگیری تعبیر «عشق»

ابن‌خفیف به پیروی از نظریات الهیون زمان خویش در ابتدا تعبیر عشق را برای بیان احساس محبت نسبت به ذات الهی نفی می‌کرد اما پس از مطالعهٔ یکی از آثار جنید به‌کاربردن این تعبیر را نیز جایز دانست و همین تعبیر را نیز به کاربرد (دیلمی، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۲).

۱. ۴. گام‌های شیخ کبیر در پدید آوردن هویّتی ویژه برای مکتب شیراز

۱. ۴. ۱. پذیرش حلاج

همان‌طورکه پیش‌تر گفته شد، انگشت‌شمارند مشایخی که تفکرات و روش حلاج را پذیرفته باشند و وی را مطرود و مرتد ندانند. ابن‌خفیف با پذیرش حلاج به عنوان موحدی کامل‌عیار راه خود را از جنید و مکتب عراق جدا می‌کند. پیشینهٔ تصوف شریعت‌مدارانهٔ شیخ کبیر، پرورش‌یافتن در مکتب عرفان عراق و تحت تعلیم قرار گرفتن توسط استادانی که سرسخت‌ترین دشمنان حلاج هستند ممکن است این انتظار را ایجاد کند که ابن‌خفیف باید حلاج را محکوم بداند، اما وی برخلاف تصور، فتوای محکومیت وی را رد می‌کند و به‌نفع او گواهی می‌دهد. مکتب عرفان عراق، مکتبی است که در بازه‌های زمانی مختلف حلاج را پس می‌زند و او را از خویشتن می‌راند. جنید به عنوان نمایندهٔ این مکتب تعارضات فکری فراوانی با حلاج دارد و چنین روایت شده است که سند به قتل رساندن وی را امضا و تأیید کرده است. حتی اگر این اتفاق استناد تاریخی نداشته باشد و در زمان به قتل رساندن حلاج، جنید وفات یافته باشد، باز هم نقل این روایت در طول اعصار، نکته‌ای مهم را بیان می‌کند و آن عدم پذیرش حلاج در مکتب عرفانی عراق است. ابن‌خفیف با اظهار علاقهٔ قلبی به حلاج و تفکرات وی و درنهایت پذیرش او به عنوان عارف واصل و موحد کامل نخستین گام را برای انفکاک و جدایی از مکتب عرفان عراق برمی‌دارد و درحقیقت شکل و شمایل مکتب شیراز را با هندسهٔ فکری نوآیینی ترسیم می‌نماید.

۱. ۴. ۲. ملاقات با رویم و پذیرش وی

با وجود اینکه رویم از اقران جنید بوده و خود را شاگرد او می‌دانسته اما منش و اصول فکری وی مورد قبول جنید نبوده است، به‌گونه‌ای‌که در باب او می‌گوید: «کسی که می‌خواهد شخصی را ببیند که بیست سال حب دنیا را در دل مخفی داشت به رویم بنگرد» (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷، ج۱۰: ۲۶۸). این سخن جنید دربارهٔ رویم ناشی از آن است که او پس از مدت‌ها عزلت و زهد از دنیا بالاخره شغل قضاوت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

را از خلیفه می‌پذیرد و در بغداد شروع به قضاوت می‌کند و به همین سبب معمولاً جنید شاگردان را از معاشرت با او بازمی‌داشته است. این درحالی است که براساس اطلاعاتی که دیلمی از ابن‌خفیف می‌دهد، وی در سفر خویش به بغداد، با آنکه دیگر مشایخ او را از این کار منع کرده بودند، ابتدا نزد رویم می‌رود و چندگاهی در خدمت او اقامت می‌گزینند. اگر تعداد روایاتی که دیلمی در باب هم‌نشینی‌های رویم و شیخ کبیر آورده است با روایات حاصل از ملاقات جریری و شیخ مقایسه شود، اقامت طولانی مدت شیخ نزد رویم اثبات می‌گردد. سخنانی که ابن‌خفیف در باب رویم گفته است خبر از تأثیرپذیری از او و تأیید او دارد چنان‌که می‌گوید: «هرگز دیدهٔ من کسی را ندید که در توحید سخن گفتی، چنان‌که رویم» (جامی، ۱۳۷۰: ۹۵). وی در مقام دفاع از رویم اعلام می‌دارد که اگر صحت توکل در وجود صوفی اثبات شده باشد، اندوختن مال به او زیانی نخواهد رساند: «**و دخول العارف فی الاشیاء غیر قادح فی حاله و اذا صح التوکل لم یضر الادخار**» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۵).

۱. ۴. ۳. مباح دانستن سماع

مجالس سماع در شیراز نه‌تنها پذیرفته و مرسوم بوده بلکه رواجی افراط‌گونه داشته است، این درحالی است که بحث سماع در بغداد و تا زمانی که این مکتب فکری در بغداد قرار دارد چندان مورد قبول نیست و تنها پس از انتقال به خراسان اندک توجهی به آن می‌شود، اما پس از بازگشت مکتب به بغداد در سدهٔ ششم مجدداً مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد (رضایی، ۱۳۸۷: ۲۱). بنابر اعتقاد شیخ کبیر عارفان کامل اجازهٔ سماع دارند اما مریدان بهتر است از آن پرهیز کنند. وی در فصل دوم کتاب *اوصاف القلوب* پس از آوردن نظر مخالفان و موافقان در این زمینه، تغنی به قرآن و خواندن آن با صوت خوش را مجاز می‌داند. وی سماع شعر را نیز مجاز می‌داند اما برای شنیدن آن شرایطی برمی‌شمرد، اما استفاده از آلات موسیقی را جایز نمی‌داند و آن‌ها را نهی می‌کند و آن را اشتغالاتی دربرابر قرآن می‌داند. در باب رقص سماع نیز معتقد است اگر این حرکات بی‌تکلف باشد اشکالی ندارد (کاظمی‌فر، ۱۳۹۹: ۱۳۴). جنید اما سماع را مباح نمی‌دانست و آن را برای برخی از مردم گناه تلقی می‌کرده است. خود نیز هیچ‌گاه سماع نمی‌کرده و شاگردانش را نیز از انجام آن بازداشته است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

۱. ۴. ۴. ترجیح دادن کسب بر سوال و توکل

بنابر نظر شیخ کبیر، برای سالک کسب سزاوارتر و کم آسیب‌تر از توکل است: «شیخ روزی می‌گفت: تا در نفس آدمی حب شهوت و لذت مانده است کسب او را اولی‌تر از توکل است» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۳). این درحالی است که جنید سوال و توکل را ترجیح می‌دهد و از آن به عنوان روشی تربیتی برای تهذیب صوفیان و مریدان بهره می‌برد. هدف وی از به‌کارگیری این روش، درهم‌شکستن نفس است.

۱. ۴. ۵. ترجیح دادن فقر بر غنا

جنید و شاگردانش هیچ‌گاه غنا را دربرابر فقر قرار نمی‌داده‌اند؛ زیرا منظورشان فقر مادی نبوده است که دربرابر غنا قرار گیرد. هنگامی که از جنید می‌پرسند کدام یک بهتر است؟ استغنای با خدا یا نیازمندی به خدا؟ در جواب می‌گوید: «نیازمندی با خدا موجب غنای با اوست. هرگاه نیازت درست شد، غنا کامل گردد. پس نباید گفت کدام‌یک برتر است زیرا این دو هیچ‌کدام بدون دیگری کامل نخواهد شد» (سراج، ۱۳۸۲: ۲۴۸). اما در قرن چهارم و پنجم علاوه بر معنای فوق، فقر مادی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد و در برابر آن بحث غنا مطرح می‌شود. شیخ کبیر از این نظرگاه دوم پیروی می‌کند و هنگام بحث کردن از فقر و غنا با ترجیح دادن فقر، علاوه‌بر مفهوم باطنی آن به مفهوم مادی نیز چشم دارد؛ ازاین‌رو تعریف فقر و غنا در جهان‌بینی شیخ کبیر و جنید متفاوت است. اولین کتابی که ابن‌خفیف در جوانی به تألیف آن پرداخت و موجب ستایش استادان شد، کتاب *شرف الفقراء المحققین علی الاغنیاء المنفقین* بود. *شرف الفقراء* در شش باب تنظیم شده است که اثبات برتری فقر بر غنا و تفضیل فقیر بر متمکن محور اصلی آن را تشکیل می‌دهد. در باب ششم *شرف‌الفقراء*، دلایل برتری فقر بر غنا از ابن‌خفیف نقل می‌شود.[۴]

۱. ۴. ۶. پذیرش عشق الهی

شیخ کبیر علاوه‌بر پذیرش عشق الهی و تصنیف دو کتاب در این زمینه، مریدی را پرورش می‌دهد که نه‌تنها بسط‌دهندهٔ نظریات وی است، بلکه تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز در حوزهٔ عشق الهی در عرفان شیراز محسوب می‌شود. ابوالحسن دیلمی شاگردی است که اندیشه‌های ابن‌خفیف را در زمینه‌های مختلف به‌خصوص در باب عشق الهی، همچون جوانه‌ای در کشت‌زار جان خویش به بار می‌نشاند. اندیشه‌های وی حول محور عشق الهی در کتاب *عطف الألف المألوف* از جهتی دیگر نیز

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

حائز اهمیت است؛ زیرا در بادی امر ممکن است چنین به نظر برسد که اشتراکی در جهان‌بینی عرفانی شیخ کبیر و روزبهان وجود ندارد، اما این کتاب حلقهٔ مفقوده‌ای است که نحوهٔ تأثیرپذیری روزبهان از ابن‌خفیف و ارتباط معنوی این دو شیخ با یکدیگر را روشن می‌کند.

۱. ۴. ۷. رد گستاخی با حق

ابن‌خفیف معتقد است اُنس با حق و مشاهدات و مکاشفات نمی‌تواند و نباید موجب گستاخی و بی‌پروایی گردد. این مؤانست برای عارف کامل جز وقار و مهابت و خشوع ثمره‌ای ندارد. درمقابل بنابر اعتقاد جنید محبت هنگامی کامل می‌گردد که صمیمیتی گستاخ‌گونه پدیدار شود: «چون محبت درست گردد، شرط ادب بیفتد» (عطار، ۱۳۹۴: ۴۵۵).

۱. ۴. ۸. رد مشاهدهٔ حق

ابن‌خفیف مشاهدهٔ حقیقی خداوند در این جهان را مردود می‌داند؛ این درحالی است که جنید نه‌تنها مشاهده را مردود نمی‌داند بلکه معتقد است آخرین مرحلهٔ سلوک و برترین آن‌ها مشاهده است.

۱. ۵. شاخص‌های مکتب عرفان شیراز در جهان‌بینی ابن‌خفیف

باتوجه به مطالبی که ذکر شد، آشکارگردید که جهان‌بینی ابن‌خفیف زیرمجموعهٔ مکتب عرفان عراق قرار نمی‌گیرد و نظریات، عقاید و تصمیماتی از وی دیده شد که مختص اوست و می‌تواند سرنخی برای ظهور مکتبی نو در شیراز باشد.

در تقسیم‌بندی‌های متأخران در باب جریان‌های تصوف، با وجود تعدد صوفیان زیسته در فارس و شیراز و آرای جریان‌ساز آنان، نقش این منطقه و نگرش عرفانی مختص آن در تاریخ تصوف و تحول آن مغفول مانده است و امکان وجود مکتب عرفانی- فکری جداگانه‌ای از مکتب عراق و خراسان در این خطه بررسی نشده است. نادیده انگاشتن این بخش از تاریخ تصوف را می‌توان نقصی بزرگ در دوره‌بندی‌های معمول دانست. اشتباه بزرگ‌تر آنگاه رخ می‌دهد که مکتب عرفان شیراز زیر مجموعهٔ یکی از دو مکتب عراق و خراسان قلمداد شود (خالق‌زاده، ۱۳۹۱: ۷۹). به نظر می‌رسد حضور بیش از هشتاد شیخ از مشایخ تصوف در فارس و شیراز پیش از ظهور ابن‌خفیف و گسترش چشم‌گیر تصوف در این منطقه، ضرورت جست‌وجو در باب مکتب عرفان شیراز را آشکار می‌کند. بررسی دقیق آرای صوفیان پیش از ابن‌خفیف و پس از آن مقایسهٔ جهان‌بینی عرفانی آن‌ها با ابن‌خفیف، روزبهان و سعدی به عنوان اصلی‌ترین نمایندگان عرفان در شیراز تا پایان قرن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

هفتم و تحلیل نظریات آنان بسیار ضروری بوده و به پژوهش‌گران کمک می‌کند تا از وجود یا عدم وجود یک مکتب عرفانی منحصر به فرد در شیراز اطمینان حاصل کنند و مؤلفه‌های ممیزهٔ آن از مکتب عرفان خراسان و عراق را بدانند. در ادامه پژوهش پیش رو به مؤلفه‌های مکتب عرفان شیراز در جهان‌بینی ابن‌خفیف می‌پردازیم.

۱. ۵. ۱. اعتدال در نگرش و منش

یکی از ویژگی‌هایی که می‌تواند مختص مکتب شیراز باشد، اعتدال در روش، منش و تفکرات است. می‌توان گفت اگر مکتب عرفان عراق با محوریت جنید و تفکر غالب صحوگرایی یک سر طیف باشد و مکتب عرفان خراسان با محوریت بایزید و تفکر غالب سُکر سر دیگر، شیراز در میانه این طیف قرار دارد و مشایخ شیراز باتوجه به اعتقادات فردی خویش ممکن است اندکی به راست یا چپ متمایل باشند، اما در کل در نقطهٔ وسط قرار دارند. با واکاوی جهان‌بینی عرفانی ابن‌خفیف تمایل وی به مکتب عراق نمایان می‌گردد، اما بنابر دلایل زیر، از نقطهٔ اعتدال که به مکتب شیراز اختصاص دارد، منحرف نمی‌شود. نمودهای تفکر اعتدالی در جهان‌بینی ابن‌خفیف عبارت‌اند از:

مدارا با دیگر ادیان و مذاهب

ابوالحسن دیلمی در سیرت‌نامه تصویری روشن از مردم‌داری، عطوفت و مدارای شیخ ارائه می‌کند و مؤلف *فردوس المرشدیه* نیز ضمن تایید خُلق نیکو و تعامل شیخ با جامعه، منش ابن‌خفیف را در یک جملهٔ بسیار کوتاه خلاصه می‌کند: «طریق وی آن بود که بستدی و بدادی» (محمودبن عثمان ۱۳۳۳: ۸۷). این تعامل با خَلق و حضور در میان آنان خبر از خُلق و خویی ملایم و سازگار می‌دهد. شاید بتوان گفت مراسم تشییع شیخ کبیر درخشان‌ترین صحنهٔ زندگی‌نامه وی است. شاهکاری است که نتیجهٔ این مدارا و سازگاری طولانی‌مدت را به بهترین شکل ممکن نشان می‌دهد:

«و جنازهٔ شیخ به مصلی بردند و بنهادند و اول بار ابوبکر علّاف در پیش رفت و بر وی نماز کرد چنان‌که وصیت کرده بود و آنگه ابوعلی خلوتی، آنگه ابواسحاق کی نقیب علویان بود، آنگه ابوعلی امام مسجد جامع هر یکی از میان با خلقی بسیار. پس گروه‌گروه مردم می‌آمدند و هر گروهی کسی در پیش داشتند و بر وی نماز می‌کردند تا صدبار بر وی نماز کردند و بر جنازهٔ وی یهود و نصرانی و مجوس، جمله حاضر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

شدند و هر کسی چنان که دین خود داشتند بر وی نماز کردند و این همه در قدر دو ساعت روز میسر شد (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۸).

این مدارا و سازگاری کیمیایی است که در مکاتب فکری و عرفانی دیگر ازجمله مکتب عراق کمتر می‌توان آن را یافت و شاید به حق بتوان آن را مقصود اصلی تصوف و هدف غایی آن دانست که در مکتب عرفان شیراز به یمن اعتدالی بودن آن محقق شده است.

نگاه خاکستری به جهان و پرداختن به مسئله آسیب‌شناسی تصوف

ابن‌خفیف از آن دسته مشایخی است که به تصوف و صوفی نگاه مطلق ندارد. وی با واکاوی‌ای باریک‌بینانه، آسیب‌های حاصل از ورود تصوف به زندگی فردی سالک یا ظهور آن به عنوان پدیداری تازه در اجتماع را مطرح می‌کند. نگرش انتقادی نسبت به تصوف برای کسی که در متن این جریان قرار دارد، خبر از نگاهی خاکستری می‌دهد. نگاهی خاکستری که حاصل زیستن در نقطهٔ اعتدال است و می‌تواند نقاط قوت و معایب را به‌طور هم‌زمان ببیند و شجاعت مطرح کردن هر دو را داشته باشد: «صوفیانی که من دیده‌ام بر دیو سخریت می‌کردند اکنون دیو بر صوفی سخریت می‌کند» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۵۴).

پذیرش حلاج، پذیرش سماع، پذیرش عشق الهی و پرورش مریدی چون ابوالحسن دیلمی نیز از دیگر مواردی هستند که اعتدال در جهان‌بینی ابن‌خفیف را نمایان می‌سازند و پیش از این در باب آن‌ها سخن گفته شده است.

۱. ۵. ۲. تمهیدگری برای ورود عشق

تا سده هفتم هجری «عشق» خمیرمایهٔ اصلی عرفان و تصوف خراسان و «چارچوب‌مندی و متابعت از شریعت» جزو اصول پایه‌ای در تصوف بغداد بوده است. این درحالی است که برای مکتب عرفان شیراز می‌توان نوعی سیر تحول در نظر گرفت. تا پیش از ظهور ابن‌خفیف این مکتب مبتنی‌بر زهد، گوشه‌نشینی و عبادت است، اما با ظهور ابن‌خفیف و گسترش اندیشه‌های او به‌سوی عشق‌ورزی الهی سوق داده می‌شود. جریانی که در ابتدای ظهور تصوف در قرن اول و دوم هجری با زهد و ریاضت به‌وجود آمده بود، به‌تدریج نیاز به عناصر تازه‌ای داشت. عشق و مبنا قرار دادن آن در تصوف همان عامل تغییر و تحول بزرگ در تاریخ تصوف بود. علاقه و توجه ویژهٔ شاگردان ابن‌خفیف به‌خصوص دیلمی و روزبهان به مفهوم عشق و متعلقات آن علاوه‌بر اینکه نشانگر این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

تحول عظیم در تاریخ تصوف است، همراهی ابن‌خفیف با این جریان و نقش جریان‌ساز او را نمایان می‌سازد. طولی نمی‌کشد که این مرحله از تصوف با ظهور روزبهان به اوج خود می‌رسد و دوره‌ای جدید در عرفان مکتب شیراز آغاز می‌شود. دوره‌ای که در آن سه واژهٔ «عشق، زیبایی و تجلی» بنیادهای فکری و عملی تصوف را می‌سازند. سعدی را می‌توان پرورش یافتهٔ این دورهٔ جدید تصوف در مکتب شیراز دانست.

۱. ۵. ۳. بارقه‌هایی از وسعت میدان تأویل

شیخ کبیر به ارائهٔ تعاریف جدید برای مفاهیم بسیار اهمیت می‌دهد اما نکتهٔ قابل توجه این است که در ارائهٔ تعاریف دست خواننده برای تفسیر و ارائهٔ برداشت‌های ذهنی باز است.[۵] این روند در نگرش عرفانی روزبهان و پس از او سعدی پی گرفته می‌شود تاجایی‌که وسعت دامنهٔ هرمنوتیک در کلام را باید یکی از ویژگی‌های مهم مکتب عرفان شیراز دانست.

نتیجه:

شاکلهٔ جهان‌بینی عرفانی شیخ کبیر تحت تعلیم و تربیت مشایخ مکتب عرفان عراق شکل گرفته است و تا اندازه‌ای انعکاس این مکتب عرفانی، در نگرش وی دیده می‌شود، اما آنچه شایان توجه است تمایزات ابن‌خفیف از مکتب عراق و گام‌هایی است که برای جدا کردن خویش از آن برمی‌دارد. وی با پذیرش جهان‌بینی حلاج و رویم، مباح دانستن سماع، ترجیح دادن فقر بر غنا و کسب بر توکل و سوال، رد مشاهدهٔ خداوند و گستاخی با او و درنهایت پذیرش عشق الهی، مسیری نو در جریان تصوف آغاز می‌کند. اعتدال در نگرش و منش، تمهیدگری برای ورود عشق و وسعت میدان تأویل،کلیدواژه‌هایی در نگرش شیخ کبیر هستند که آغاز مکتب عرفان شیراز را نوید می‌دهند.

به‌بیان‌دیگر، می‌توان گفت اهمیت شیخ کبیر، عبدالله بن خفیف، در پیوندی است که توانسته است میان صوفیان دورهٔ کلاسیک با شاکلهٔ فکری عرفان عراق (مشایخ سده‌های سوم و چهارم چون جنید، رویم، ابن عطا، شبلی و ...) و صوفیان متأخر در شیراز با نگرش مکتب عرفان شیراز برقرار کند. ابن‌خفیف را می‌توان حلقهٔ اتصال مکتب عرفان عراق به مکتب عرفان شیراز دانست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

پی‌نوشت‌ها:

۱. در باب پنجاه‌وپنج کتاب *عوارف* آمده است که وقتی علی‌بن‌بندار صوفی با شیخ ابوعبدالله خفیف به تنگی پلی رسیدند، ابوعبدالله وی را گفت پیش رو ای ابوالحسن.گفت به چه سبب پیش روم؟ ابوعبدالله گفت که تو جنید را دیده‌ای و من ندیده‌ام (سهروردی، ۱۳۹۳: ۴۲۸).

۲. در ایران اولین محققی که به تصحیح و بازشناسی آثار ابن‌خفیف همت می‌گمارد، فاطمه علاقه است که دو رساله کوتاه از ابن‌خفیف یعنی *شرف الفقراء* و *فضل التصوف علی المذاهب* را تصحیح و در مجله *معارف* چاپ می‌کند (علاقه، ۱۳۷۷و ۱۳۷۸). پس از وی جواد بشری در مقاله‌ای آثار ابن‌خفیف و دست‌نویسی از بخش ابتدایی کتاب الاقتصاد را معرفی می‌کند (بشری، ۱۳۹۸) و در پایان معین کاظمی‌فر نیز در مقاله‌ای صحت انتساب رساله *اوصاف القلوب* به ابن‌خفیف را بررسی می‌کند و این اثر را از آثار ابن‌خفیف می‌داند (کاظمی فر، ۱۳۹۹). همان‌طورکه ملاحظه می‌شود پژوهش‌های اخیر حول محور معرفی آثار ابن‌خفیف و تصحیح آن‌هاست و به تحلیل جهان‌بینی عرفانی شیخ و ارتباط آن با مکتب عراق یا دیگر مکاتب اشاره‌ای نشده است.

۳. «از شیخ ابوعبدالله خفیف مروی است که گفت: ابومحمد خفاف با مشایخ شیراز جائی نشسته بودند. سخن در مشاهده می‌رفت. هرکس به قدر حال خود سخن گفتند مگر خفاف که خاموش بود. مومل جصاص وی را گفت تو هم سخن بگوی. گفت آنچه شما گفتید حد علم بود نه حقیقت مشاهده و آن آن است که حجاب منکشف شود و وی را عیان ببینی. وی را گفتند تو این راز را از کجا می‌گویی؟ گفت در بادیهٔ تبوک بودم. فاقه و مشقت بسیار به من رسید. در مناجات بودم که ناگاه حجاب منکشف شد و وی را دیدم بر عرش خود نشسته. سجده کردم و گفتم یا مولای ما هذا مکانی و موضعی منک. چون قوم این سخن بشنیدند همه خاموش شدند. مومل جصاص وی را گفت برخیز تا بعضی مشایخ را زیارت کنیم. برخاست و مومل دست وی را گرفت و به خانه ابن‌سعدان محدث درآمدند. سلام کردند. ابن‌سعدان تعظیم و ترحیب ایشان کرد. مومل گفت ایها الشیخ تروی لنا الحدیث المروی عن النبی(ص) ان للشیطان عرشا. ابن‌سعدان گفت حدثنی فلان عن فلان و اسند ان النبی(ص) قال للشیطان عرشا بین السماء و الارض اذا اراد بعبد فتنه کشف له عنه. چون ابومحمد این حدیث را شنید گفت یک‌بار دیگر اعاده کن. اعاده کرد. ابومحمد گریان شد. برخاست و بیرون رفت و چندروز وی را ندیدیم. بعد از آن آمد. گفتیم در ایام غیبت کجا بودی. گفت نمازهائی را که از آن وقت گزارده بودم قضا می‌کردم زیرا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

که شیطان را پرستیده بودم. پس گفت چاره نیست از آنکه به همان موضع که وی را دیده‌ام و سجده کرده‌ام بازگردم و وی را لعنت کنم پس بیرون رفت و خبر وی را نشنیدیم» (معصوم علیشاه، ۱۳۳۹: ۱۶۷-۱۶۶).

٤. این دلایل به شرح زیر است: «حضرت شیخ کبیر قدس سره می‌فرماید که از شرف فقر و فضل آن بر توانگر آن است که فقر اصل طاعت است و غنا اصل معاصی. و دیگر آنکه فقر اصل تواضع است و تذلل و خشوع و دوری از کبر و غنا اصل کبر است و عجب و تفاخر و تکاثر. و در فراغت سلامت قلب است و صفای باطن و غنا اصل شغل است و غفلت و در شغل و غفلت مخالفت و معصیت است. دیگر آن است که شکر فقر از بهر حضرت خداوند است تعالی و تقدس و همچنین ذکر او و همهٔ طاعت او از سر صدق و اخلاص است زیرا که نفس را هیچ نصیب در بلا و سختی و مکروه نیست و همه طاعت غنی آمیخته به حظ نفس و ذکر او و شکر او آمیخته است به حظی از لذات و شهوات و خودبینی. دیگر آن است که فقر دور است از خلق و به خالق نزدیک و مدد نطلبد بر طاعت او از غیر او و توانگر مدد می‌یابد از نعمت او بر طاعت او. دیگر آن است که غنی به حق نزدیک می‌شود که فقیر درخواست از وی می‌کند پس قربت غنی به سبب فقیر است. دیگر بعضی از اهل علم گفته‌اند که بیشتر مذمت مال به سبب ندادن است. و اگر نه مذمت دنیا بودی خلق مأمور به امساک و منع بودندی. پس چون ایشان را به دادن فرمودند دلالت کند بر مذمت دنیای دنی. و دیگر آن است که فقر سیمای بندگی است زیرا که بندگی خواری است و فروتنی و حاجت و توانگری سیمای سرداری است و نشان آن. زیرا که سرداری بزرگی است و رفعت و از این جهت است که الله تعالی فرمود «والله الغنی و انتم الفقرا» و الله تعالی توانگر است و شما درویشانید. دیگر آن است که الله تعالی فضیلت نهاد بنی‌آدم را بر ملائکه به فقر زیرا که ملائکه در راحت و فراخی‌اند و روح در عبادت و بنی‌آدم در تعب و تنگی و مشقت و جهد. پس از این جهت انسان را فضل نهاد بر ملائکه و قیاس بر این می‌کن عبادت فقیر را بر غنی. دیگر آن است که غنا امری است که جاهلان و بی‌عقلان و کافران و اراذل خلق در آن رغبت می‌نمایند و اگرچه بعضی از اهل فضل از مؤمنان به سبب آن رشکی می‌برند و اگر در غنا فضلی بودی انبیا و اولیا و صلحا در آن رغبت نمودندی. و دیگر آن است که فقر بریدن و دوری از کارهاست و اعراض از احوال مذمومه و آنکه بنده را نزدیک می‌گرداند به قرب و وصال. و دیگر آن است که الله تعالی شرف مقامات و اعلی منازل در فقر نهاده و فقرا را سیمای دوستان و نشان اولیای خود گردانیده و خوی اصفیای خود ساخته تا ظاهر شود که متاع‌های دنیا و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

مال را نزد او قدری و منزلتی نیست و توانگری ملجاهای زیان است و ملاذ غافلان است و از برای دوستان خود غیر آن برگزید زیرا که صفات اولیا از صفات ایشان جداگانه است. و دیگر آن است که دنیا کدورت است و آنچه از دنیا است پلید است و قرب حق نشاطی پاک است که قبول چرک نمی‌کند. پس طلب فرمود از بندگان غافل خود که پاک دارید بساط قرب حضرت او از دنس دنیا به آنکه از او اعراض کنید. والسلام» (ابن‌خفیف، ۱۳۷۸: ۱۲۹ -۱۲۷).

۵. «شیخ ابوعبدالله باکویه گفت که از ابن‌خفیف پرسیدند تصوف چیست؟ گفت: **التصوف وجود الله فی حین الغفله**: تصوف یافت حق است در وقت غفلت (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۷۱، ۲۷۰). به‌کارگیری واژهٔ «غفلت» در این جمله گسترهٔ خوانش را وسعت بخشیده است و خواننده می‌تواند با کمک علم تأویل یا همان تفسیر روشمند متن، پیام‌ها و معانی متعددی از این جمله استخراج کند. معنای اولیه‌ای که احتمالاً برای خوانندهٔ ناآشنا یا کمتر آشنا با تصوف رخ می‌نماید به‌گونه‌ای است که غفلت را در معنای غافل بودن از خدا درنظر بگیریم و جمله را این‌گونه معنا کنیم که تصوف یک‌باره حس کردن حضور خداوند است زمانی که شخص از خداوند غافل است یا گم شده و خدا یک‌باره خود را به او نشان می‌دهد و با این تجلی او را به مسیر حقیقت بازمی‌گرداند. معنای ثانویه در تعامل با افق انتظار، پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های فکری مخاطبان آشنا و درگیر با تصوف خود را آشکار می‌کند. در این تفسیر از معنا، تصوف درک حضور خداوند در هنگام غافل شدن از خود است. به بیانی دقیق‌تر، صوفی از خویشتن فانی می‌شود و مظهری برای تجلی خداوند می‌گردد.

کتاب‌نامه:

- ابن‌خفیف، ابوعبدالله. (۱۳۷۷)، «رساله فضل التصوف علی المذاهب»، تصحیح فاطمه علاقه، *معارف*، دوره ۱۵، شماره ۱ و ۲، ۸۰- ۵۱.
- ـــــــــــــــ. (۱۳۷۸)، «شرف الفقراء»، *معارف*، تصحیح فاطمه علاقه، دوره ۱۶، شماره ۱، ۱۳۲- ۹۸.
- ابی‌نعیم، حافظ. (۱۹۶۷)، *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، تصحیح مصطفی القادر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بشری، جواد. (۱۳۹۸)، «آثار برجای مانده از ابن‌خفیف و دست‌نویسی از بخش ابتدایی «کتاب الاقتصاد» »، *نشریه آینه میراث*، دوره ۶۴، ۵۸- ۴۱.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- خالق‌زاده، محمدمهدی. (۱۳۹۱)، «نخستین صوفیان فارس و مشرب ایشان». فصل‌نامه تخصصی *عرفان اسلامی*، سال دهم، شماره ۳۸، ۹۹- ۷۷.
- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمد سرور مولائی، تهران: توس.
- دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۶۳)، *سیرت ابن‌خفیف شیرازی*، تصحیح آنه ماری شیمل و به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۵)، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، بیروت و مصر: دارالکتب اللبنانی و دار الکتب المصری.
- رضائی، مهدی. (۱۳۸۷)، مکتب *جنیدیه؛ ریشه‌ها و اندیشه‌ها*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک‌گیل.
- رضوی، مسعود. (۱۳۹۳)، «معرفت و جنون: نکته‌هایی درباره سیرت ابن‌خفیف و حلاج»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال نهم، شماره ۱، ۶۶- ۶۴.
- سراج، ابونصر. (۱۳۸۲)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- سوری، محمد. (۱۳۹۶)، «جعفر خُلدی، صوفی ناشناخته مکتب بغداد»، *جاویدان خرد*، شماره ۳۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۹۳)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابونصور عبدالمومن اصفهانی، تصحیح قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۴)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح رینولد نیکلسون، مقدمه محمد قزوینی، تهران: هرمس.
- قشیری، عبدالکریم. (۱۳۹۱)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح مهدی محبتی، تهران: هرمس.
- کاظمی‌فر، معین. (۱۳۹۹)، «پژوهشی در انتساب رساله اوصاف القلوب به ابن‌خفیف»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، دوره ۵۷، سال دوازدهم، ۱۴۳- ۱۲۹.
- ماسینیون، لوئی. (۱۳۸۱)، *قوس زندگی حلاج*، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، تهران: عرفان.
- معصوم‌علیشاه شیرازی. (۱۳۳۹)، *طرائق الحقایق*، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: کتابخانه بارانی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]

- میرباقری فرد، سید علی‌اصغر. (۱۳۹۸)، «جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان». *نثرپژوهی ادب فارسی*، دوره ۲۵، ۳۹۹-۳۶۰.
- نصرآبادی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴)، *اخبار الحلاج*، تصحیح لوئی ماسینیون، ترجمه محمد فضایلی، تهران: پرسش.
- واده، ژان کلود. (۱۳۸۷)، «اندیشه و نظر: ابن‌خفیف شیرازی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۳، ۶۵- ۶۴.
- هجویری، علی‌بن عثمان. (۱۳۸۰)، *کشف المحجوب*، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.197]