



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال پانزدهم، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۴۹-۹

بررسی و تحلیل مشرب عرفانی ابن خفیف شیرازی^۱

امیر حسین کوهستانی^۲، سید علی اصغر میرباقری فرد^۳

ظاهره خوشحال دستجردی^۴، زهره نجفی نیسانی^۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

چکیده

ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی، بنیان‌گذار سلسله عرفانی خفیفیه، از شخصیت‌های جریان‌ساز و اثرگذار در تاریخ تصوف اسلامی است. با وجود نقش مؤثر این عارف در سیر تطور و گسترش عرفان اسلامی، تاکنون پژوهشی روشمند در باب مشرب عرفانی او صورت نگرفته است. هدف این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، شناخت مشرب عرفانی ابن خفیف است که از طریق پاسخ به این سؤالات محقق می‌شود: مبدأ و مقصد سلوک در طریقه ابن خفیف کجاست و منازل دیگر در این بین به چه ترتیبی قرار گرفته‌اند؟ کدام یک از منازل در سیر استکمالی سالک اهمیت بیشتری دارند؟ توانایی‌های لازم برای جذب

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.42279.2414

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.32.1.1

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. ah_kouhestani@yahoo.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول). a.mirbagherifard@gmail.com

۴. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. t.khoshhal@yahoo.com

۵. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. z.najafi@ltr.ui.ac.ir

دستاورد‌های هر منزل چیست و چه آدابی برای کسب آن‌ها لازم است؟ در آثار و اقوال شیخ عقیده روشنی در پاسخ به این سؤالات یافت نشد؛ اما اهمّ برون‌داد بر اساس قرائن و شواهد بدین قرار است: مبدأ سلوک، ارادت و مقصد، معرفت حق است. میان مبدأ و مقصد منازلی وجود دارد که برخی در شمار احوال عرفانی بوده و از دیدگاه ابن خفیف مقدم بر مقامات قرار دارند. ترجیح منزل صحو بر سکر موجب توجه کمتر به مبحث بسط، طرب، شطح و سماع و اهمیت بیشتر منازل فقر، زهد، خوف و حزن و همچنین مقدم داشتن حضور بر غیبت شده است. در طریقه ابن خفیف، منزل فقر اهمیت ویژه‌ای دارد و ترجیح فقر بر غنا از دیگر شاخصه‌های مشرب عرفانی اوست. ساختار مشرب عرفانی شیخ، بر پایه تعالیم جنید بغدادی بنا شده؛ اما از آموزه‌های عرفانی بایزید نیز اثر پذیرفته و در فارس رواج یافته است.

واژه‌های کلیدی: عرفان و تصوّف، مشرب عرفانی، ابن خفیف شیرازی، فقر، سکر و صحو.

۱- مقدمه

عارفان مسلمان از آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی به لحاظ بینش و مشی در سلوک اختلاف نظر داشتند و همین موضوع موجب ظهور مشرب‌ها و سلسله‌های عرفانی بسیار شد که در فروع طریقت با یکدیگر تفاوت داشتند. در عرفان اسلامی، فروع ذیل مبانی و اصول شکل می‌گیرد و می‌توان اصول و مبانی را با عنوان سنت عرفانی و فروع را در قالب مشرب عرفانی مطالعه و بررسی کرد. «مراد از سنت عرفانی مجموعه اصول و مبانی عرفانی است که جهت و هدف سالک را در طریقت تعیین می‌کند. دایره تأثیر اصول و مبانی ساحت مسائل اصلی عرفان اسلامی را در برمی‌گیرد و ساختار سنت‌های عرفانی را شکل می‌دهد» (قشیری، ۱۳۹۶ مقدمه: ۲۱). سنت عرفانی از طریق پاسخ به سؤالات ذیل قابل شناخت و بررسی است:

الف. به کجا باید رفت یا غایت و مقصد سالک کجاست؟

ب. چگونه و با چه روشی می‌توان این راه را پیمود و بدین مقصود رسید؟

چنانکه یاد شد ذیل هر سنت عرفانی مشرب‌های عرفانی متعددی می‌تواند شکل گیرد. مشرب عرفانی «به تعالیم و موضوعات عرفانی گفته می‌شود که در چارچوب مبانی و اصول یکی از سنت‌های عرفانی و در قالب مجموعه‌ای منسجم و هدفمند نظام یافته باشد و بتواند

به صورت تفصیلی، بینش صاحب مشرب عرفانی را درباره موضوعات و تعالیم عرفانی و شیوه رسیدن به هدف و غایت به شکل روشن و صریح تبیین کند» (همان).

به طور کلی مشرب عرفانی هر عارف بر اساس الگویی بازشناسی می شود که اجزای آن

عبارت‌اند از:

۱. مبدأ سلوک

۲. شمار و نام هر یک از مراحل سلوک از مبدأ تا مقصد

۳. ترتیب مراحل سلوک

۴. نوع و میزان اثرگذاری هر یک از این مراحل در سلوک

۵. توانایی‌های موردنیاز برای کسب دستاوردهای هر مرحله

۶. شیوه‌ها و آداب کسب توانایی‌ها (میرباقری فرد و محمدی، ۱۳۹۶مقدمه: ۳۴).

در نظر داشتن الگوی یادشده در پژوهش‌های عرفانی موجب می شود تا شناخت مبانی فکری و تحلیل موضوعات و تعالیم عرفانی هر عارف به دقت و درستی، در قالبی علمی و روشمند تبیین شود. به عبارت دیگر، این شیوه تحقیقی اهدافی دقیق و عمیق را محقق می کند که می تواند راه را برای پژوهش‌های دیگر در این زمینه نیز هموار کند.

در این پژوهش با به کارگیری الگوی فوق کوشش می شود به عنوان نمونه مطالعاتی شناخت جامعی نسبت به مشرب عرفانی ابن خفیف شیرازی، بنیان‌گذار طریقه خفیفیه در فارس، ارائه شود.

در میان کلان طریقه‌های عرفانی، سلسله عرفانی خفیفیه از شهرت و مقبولیت ویژه‌ای برخوردار است. هجویری از این طریقه عرفانی در کنار فرقه‌های محاسبیه، قصابیه، طیفوریه، جنیدیّه، نوریّه، سهلیّه، حکیمیّه، خرازیه و سیاریّه با عنوان فرق مقبول عصر خود نام برده است (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۰۰). این طریقه عرفانی در اوایل قرن چهارم هجری توسط عارفی به نام ابن خفیف شیرازی بنیان نهاده شد و مورد اقبال قرار گرفت.

ابن خفیف که از او با نام کامل ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی و لقب شیخ الشیوخ و شیخ کبیر یاد شده (دیلمی، ۱۳۶۳: ۵)، نماینده بزرگ طریقت و شریعت در بخش‌های جنوبی ایران، به ویژه منطقه فارس است. بر اساس قرائن تولد شیخ حدود سال ۲۷۰ هـ. ق در شیراز و هم‌زمان با آغاز حکومت آل بویه بر فارس اتفاق افتاد. اصل پدر او از شیراز و مادر

او از نیشابور بوده است (ابن جنید، ۱۳۶۴: ۷۹). ابن خفیف مدتی از عمر طولانی خود را به سیاحت گذراند (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۴۰) و به صحبت مشایخی چون رُوم، جُری، ابن عطا، طاهر مقدسی و ابا عمرو دمشقی نائل آمد و با حلاج و ابوالحسن اشعری نیز ملاقات داشت؛ شیخ المشایخ وقت و یگانه روزگار خود در علم و حال و خلق بود (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۵). وی بیش از هر چیز اهل زهد بود و جانب شریعت را رعایت می کرد و از همین روی وی را مقبول الاوائل و متبوع الاواخر گفته اند (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۱). در فقه از شافعی پیروی می کرد و او را از فقهای این مذهب به شمار آورده اند (ابن عساکر، ۱۳۴۷ق، ج ۱: ۹۱؛ سبکی، ۱۳۲۴، ج ۳: ۱۵۰؛ جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۱). احمد ابن یحیی در بزرگداشت جایگاه عرفانی ابن خفیف می گوید: «نزدیک من آن است که تصوف ختم شود به ابن خفیف» و از جعفر حذاء نقل است: «تصوف با محمد خفیف از فارس به در رود» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۸).

ابن خفیف در کنار کسب علوم باطن بر تحصیل علوم ظاهر نیز تأکید داشته و خود بدان اهتمام تمام ورزیده است. در *طبقات الصوفیه* درباره او آمده است: «و کان عالماً به علوم الظاهر و علوم الحقایق» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۵). دیگر مؤلفان نیز به بازخورد این اعتقاد شیخ در آثار او اشاره داشته اند. مؤلف *مزار مزار* تصریح کرده است: «جعفر خلدی مطالعه بعضی تصانیف شیخ می کرد. روزی گفت: تصانیف شیخ به غایت لطیف است و اشارات آن دقیق و رمزهای آن وقتی معلوم شود و مفهوم گردد که علم ظاهری با آن ضم کنند؛ یعنی تا علم ظاهر نباشد شخص از سخن شیخ چندان بهره ندارد» (ابن جنید، ۱۳۶۴: ۸۰). آثار و تألیفات متعددی به ابن خفیف نسبت داده شده که متأسفانه جز چند رساله کوچک، سایر آثار که شمار آن را گاه تا سی اثر نیز ذکر کرده اند از میان رفته است (همان: ۸۵-۸۴).

ابن خفیف در طول حیات خود مریدان بسیاری پرورد و خانقاه وی محل آمد و شد بسیاری از مشتاقان و اهل طریق بود. از میان بزرگانی که در محضر شیخ پرورش یافتند به نام شیخ احمد صغیر و شیخ احمد کبیر می توان اشاره کرد که همواره در ملازمت شیخ الاسلام بوده اند؛ همچنین حافظ ابونعیم اصفهانی، ابونصر سراج توسی، عبدالله ابن باکویه شیرازی ابوالحسن دیلمی و شیخ حسین آگار فیروز آبادی، نیز از شاگردان و مریدان

شهیر ابن خفیف بوده‌اند. شیخ ابواسحاق کازرونی ملقب به شیخ غازی و شیخ مرشد نیز در جوانی به خدمت ابن خفیف رسید. سرانجام شیخ کبیر پس از گذشت بیش از یکصد سال حیات پرثمر به سال ۳۷۱ ه.ق ندای ارجعی را لیک گفت و به دیدار حق شتافت (همان، ۱۳۶۴: ۸۷).

اگرچه مرتبه عرفانی و آراء و اندیشه‌های ابن خفیف محققان بسیاری را متوجه خود ساخته؛ اما تاکنون تحقیقی روشمند و علمی که ارائه‌گر تصویری جامع، از مشرب عرفانی این عارف باشد، صورت نگرفته است. در این پژوهش با تأکید بر این اصل که شناخت صحیح جایگاه عرفانی هر عارف، در پی آشنایی با مشرب عرفانی او میسر می‌شود، آراء ابن خفیف در چارچوبی علمی و بر اساس تعاریف و الگوی پیش گفته، تبیین می‌شود. منابع مورد استفاده در این تحقیق، چند رساله برجای مانده از ابن خفیف، همچنین سایر متون عرفانی است که اقوال پراکنده‌ای از شیخ در آن‌ها نقل شده است. شایان ذکر است، در میان منابع موجود، کتاب سیره شیخ کبیر، تألیف ابوالحسن دیلمی، مرید شیخ، از اهمیت و اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. با مطالعه و بررسی منابع یادشده شواهدی که دلالت دقیقی بر ویژگی‌های مشرب عرفانی ابن خفیف داشته باشد یافت نشد؛ لیکن نگارندگان به استناد شواهد و قرائن، برخی از مؤلفه‌های مشرب عرفانی شیخ را استخراج کردند که تصویری روشمند و علمی از مشرب عرفانی ابن خفیف به دست می‌دهد.

۱-۱- پیشینه پژوهش

این پژوهش در دو بخش: روش شناخت و تمییز سنت‌ها و مشرب‌های عرفانی و تبیین مشرب عرفانی ابن خفیف تنظیم شده که در باب بخش اول؛ پیش از این تحقیقاتی به شرح ذیل صورت پذیرفته است:

میرباقری فرد (۱۳۸۹) نخستین بار به تبیین شاخص‌های دو سنت عرفانی پرداخته؛ سپس در تاریخ تصوف ۲ (۱۳۹۴) وجوه تمایز و تفاوت سنت اول و دوم عرفانی را به شکلی دقیق‌تر بیان کرده و از دیدگاه خود در باب ویژگی‌های مشرب عرفانی به اختصار سخن گفته است.

بار دیگر میرباقری فرد به همراه رئیسی (۱۳۹۶) ضمن ارائه تعریف سنت عرفانی و بیان تفاوت‌های کلی سنت‌های عرفانی، تعریفی از مشرب عرفانی، اجزاء و الگوی شناخت آن

به دست داده‌اند.

اما بر اساس بررسی‌ها و مطالعات انجام شده، در باب بخش دوم مقاله، یعنی تبیین مشرب عرفانی ابن خفیف تاکنون پژوهشی علمی و روشمند صورت نگرفته است؛ لیکن در باب جایگاه عرفانی ابن عارف، همچنین آراء و عقاید او پژوهش‌هایی انجام شده است که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

عابدی (۱۳۸۵) در پاسخ به این سؤال است که فرقه‌های دوازده گانه‌ای که هجویری در کشف‌المحجوب معرفی کرده و محوری‌ترین اصول اعتقادی عملی آن‌ها را شرح داده است، آیا در واقع وجود داشته‌اند یا هجویری در تألیف کتاب خود چنین ترتیبی را سامان داده؟ تحقیقی به عمل آورده که بخشی از آن به شرح احوال و تبیین مشرب عرفانی ابن خفیف اختصاص دارد.

خالق‌زاده و همکاران (۱۳۹۱) نیز در پژوهش خود نخست به نام هشتاد تن از مشایخ صاحب‌نام ایالت فارس اشاره می‌کنند که نام آن‌ها در تذکره‌ها در میان عارفان سده‌های دوم، سوم و چهارم آمده است؛ سپس به معرفی و شرح احوال چهار چهره متقدم می‌پردازند که همه یا عمده دوره حیات خود را در سده دوم هجری زیسته‌اند؛ سپس احوال ده تن از صوفیان نسل بعد؛ یعنی صوفیان سده سوم و اوایل سده چهارم را شرح می‌دهند که نام ابن خفیف در میان این گروه است.

مشتاق مهر و جبارپور (۲۰۱۲) نیز به تبیین برخی از ویژگی‌های مشرب عرفانی ابن خفیف مبادرت نموده‌اند که البته از این ویژگی‌ها چنان‌که در عنوان مقاله آمده با نام معتقدات صوفیانه شیخ یاد می‌شود. پیش روی نداشتن الگوی مشخص در این پژوهش موجب شده تا نگارندگان به بررسی موضوعات نامربوط با عنوان پژوهش نیز بپردازند و در مقابل مطالعه بسیاری از ابعاد طریقه عرفانی ابن خفیف مغفول ماند.

ملک‌پور (۱۳۹۲) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود کتاب سیره ابن خفیف را ملاک کار قرار داده و با توجه به ارتباط نزدیک صوفیه با توده‌های مردم و اهمیت ابن خفیف به عنوان عارفی آگاه نسبت به مسائل جامعه، به تبیین رابطه علی بین متن کتاب و سیاست و اجتماع و دین ... پرداخته و آن را بر مبنای نظریه کنش اجتماعی تحلیل کرده است.

۱-۲- سؤال‌های پژوهش

محورهای اصلی پژوهش پیش‌رو در پاسخ با سؤال‌هایی شکل گرفته که اهم آن بدین شرح است:

الف). در مشرب عرفانی ابن خفیف چه تعداد منزل عرفانی قابل‌شناسایی است؟ نام و ترتیب آن‌ها چگونه است؟

ب). در طریقه عرفانی شیخ کبیر کدام‌یک از منازل اهمیت بیشتری در سیر استکمالی سالک داشته و این اهمیت چه تأثیری بر سایر ارکان گذاشته است؟

ج). از منظر ابن خفیف چه توانایی‌هایی برای جذب دستاوردهای هر منزل لازم است و این توانایی‌ها با رعایت چه آدابی کسب می‌شوند؟

۱-۳- هدف پژوهش

این پژوهش با هدف شناخت صحیح و ارائه تصویری علمی و جامع از مشرب عرفانی ابن خفیف شیرازی تهیه شده است.

۱-۴- سنت عرفانی؛ انواع، تشابهات و تفاوت‌ها

به‌طور کلی در تاریخ تصوف اسلامی دو سنت عرفانی شکل گرفته است: سنت اول، از ابتدای پیدایش عرفان و تصوف وجود داشت و تا پیش از سده هفتم، شیوه غالب عرفانی بود (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۹)؛ اما در سده هفتم، تلاش برای پاسخ به سؤالاتی که پیش از آن در عرفان اسلامی مطرح نبود و یا اراده جلدی برای پاسخ به آن وجود نداشت، رویکرد جدید عرفا به علومی چون: فلسفه، کلام و حکمت را موجب شد؛ همچنین رواج تشیع و گرایش عرفا به اعتقادات شیعی، توجه بیشتر به باطن و تأویل را در پی داشت (کربن، ۱۳۷۱: ۴۳-۴۴؛ نسفی، ۱۳۹۱مقدمه: ۱۱-۱۰). عوامل یادشده منشأ تحول بزرگی در مبانی و اصول عرفان اسلامی واقع شدند که در نهایت به شکل‌گیری سنت دوم انجامید. در ادامه، اهم وجوه تفاوت میان سنت اول و دوم عرفانی تبیین می‌شود:

۱-۴-۱- هدف سلوک

هدف عارف از طی سلسله‌مراتب سلوک کسب معرفت است. هدف در هر دو سنت

عرفانی رسیدن به کمالی است که از طریق معرفت حاصل می‌شود؛ اما در سنت اول و به موجب حدیث «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»، معرفت وقتی حاصل می‌شود که عارف به درستی جایگاه انسان و خداوند را بشناسد و نحوه ارتباط این دو را دریابد و در سنت دوم معرفت بر سه رکن: خداوند، انسان و هستی استوار است و معرفت با شناخت جایگاه هر یک از این ارکان و تبیین رابطه میان آن‌ها حاصل می‌شود (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۵-۷۴).
گفتنی است، مبحث رسیدن به معرفت و یافتن راه نجات از طریق آن در بسیاری از عرفان‌هایی که از ادیان الهی و آیین‌های پیش از اسلام سرچشمه گرفته نیز وجود داشته است از آن جمله آیین گنوسی است که پیروان آن اعتقاد داشتند: روح انسان تنها با رسیدن به معرفت می‌تواند گوهر درونی خویش را بشناسد. برخی شرق شناسان مانند نیکلسون بر این باورند: شواهد چندان روشنی در دست نیست که مؤید اثرپذیری عارفان مسلمان از گنوسیان باشد؛ اما اشتراکات و تشابهاتی در برخی آرا بویژه در باب معرفت میان آن‌ها وجود دارد (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۵۲).

۱-۴-۲- روش سلوک

در متون مختلف، از عرفان با تعابیر مختلفی چون: طریق باطن، راه عشق، سیر درون و ... یاد کرده‌اند که بیانگر اصالت استفاده از روش کشف و شهود در میان عارفان است. به بیانی دیگر، اشراقی بودن یا شهودی و بی‌واسطه بودن از جمله وجوه اشتراک تمام نحله‌های عرفانی و وجه تمایز معرفت عرفانی از معرفت‌های حسی و عقلی است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۱۹۳). با پیش روی داشتن چنین قاعده‌ای، عارفان سنت اول تنها معارفی که از طریق کشف و شهود کسب می‌شود را قابل اعتماد می‌دانستند؛ اما عارفان سنت دوم با حفظ اصالت و اعتبار کشف و شهود، روش‌های عقلی، استدلالی و نقلی که اهل حکمت و کلام از آن سود می‌جستند را نیز با آن در آمیختند (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۳).

۲- سنت عرفانی ابن خفیف

در مشی عرفانی شیخ کبیر، تنها دو رکن معرفت خود و معرفت حق به چشم می‌خورد و نشانه‌ای که بر لزوم هستی‌شناسی در رسیدن به معرفت دلالت داشته باشد وجود ندارد؛ همچنین تنها ابزار کسب معارف نزد شیخ علوم باطنی بوده و به استفاده از سایر روش‌های

مورد توجه عارفان سنت دوم (علوم عقلی و نقلی) اشاره‌ای نکرده است. بر این اساس ابن خفیف شیرازی را باید از عارفان سنت اول عرفانی به شمار آورد. به بیانی دیگر هدف و غایت طریقه عرفانی ابن خفیف؛ همچنین روش کسب معرفت او بر اساس شواهدی که در ادامه برخی از آن نقل می‌شود با عارفان سنت اول مطابقت کامل دارد:

۲-۱- هدف سلوک

ارکان معرفت در قولی از شیخ آشکارا قابل تشخیص است: «المعرفت مطالعة القلوب لافرادہ عن مطالعة تعریفه» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). به استناد این عبارت معرفت حق میسر نمی‌شود مگر آنکه سالک شناخت واقعی نسبت به اسرار باطنی خود داشته باشد. ابن خفیف معرفت را موهبتی متمایز از ایمان و خاص اولیا می‌داند که اعطای آن از جانب خداست؛ اما شرایط کسب آن به کوشش سالک وابسته است (معتقد: ۲۹۸).

در متون عرفانی تبیین هدف و غایت تنها به استفاده از اصطلاح معرفت محدود نمی‌شود؛ بلکه با شکل‌گیری و توسعه زبان عرفانی یک دایره واژگانی در این باب به وجود آمده که اصطلاحات متعدد را شامل می‌شود. وصال از جمله این اصطلاحات است که گاه بیانگر هدف در سلوک ابن خفیف هم واقع شده است. همو سالک واصل را چنین تعریف می‌کند: «الواصل من اتصل بمحبوبه دون کل شیء سواه و غاب عن کل شیء سواه» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۸). شیخ در جای دیگر نیز دیدار حق تعالی را اعلی درجه بهشت دانسته و آن را خاص منتهیان تصوف می‌داند: «غایة نعیم الجنة النظر الی الله عزّ و علا و مجالسته و اعطاء الجنة ثوابا للمحیین لهم فهل وجد الآ للصوفیة المهدیین» (فضل تصوف: ۶۸).

اصطلاح توحید در معنای عرفانی آن نیز در دایره واژگانی مشترک همراه با وصال و معرفت قرار دارد و با این اصطلاحات پیوند یافته، تعبیر دیگری از غایت کار عارف قلمداد می‌شود. معنای توحید از شیخ سؤال شد؛ پاسخ داد: ما جرد افراد و افنی ما دونه؛ توحید آن است که مجرد کند موحد را از آثار بشریت و اوصاف الوهیت در خود پوشد و نیست گرداند هر چه غیر واحد حقیقی است (دیلمی، ۱۴۰۰: ۱۹۹)؛ با تأمل در این تعریف قرابتی که میان مفهوم وصال و توحید وجود دارد کاملاً مشهود است؛ به همین سبب توحید را می‌توان در شمار مراتب و درجات معرفت قرار داد. در جای دیگر ابن خفیف توحید را: «تحقق القلوب باثبات الموحد بکمال أسمائه و صفاته و وجود التوحید مطالعة الأحدیة علی

أرضات السرمديّة» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶؛ ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۸) دانسته است.

۲-۲- روش سلوک

شیوه کسب معرفت در سلوک ابن خفیف نیز کاملاً با عارفان سنت اول منطبق و بر کشف و شهود متمرکز است. در رساله فضل تصوّف هدف سالک "التماس مرضات الجبار" عنوان شده و شرایط کسب آن چنین است: «لَمَّا انشَرَحَتِ الصُّدُورُ بِأَنْوَارِ الْغُيُوبِ طَالَعُوا الدُّنْيَا وَمَقْدَارَهَا وَاسْتَشْرَفُوا عَنِ الْعِلْمِ بِمَقْدَارِهَا...» (فضل تصوّف: ۵۶). به استناد این عبارت، معرفت حقیقی زمانی محقق می‌شود که عارف به واسطه انوار غیب شرح صدری بیابد و از این رهگذر به حقیقت و ارزش دنیا واقف شود و از آن روی برتابد. در حلیه الاولیا نیز از گفتار شیخ آمده است: «المعرفة مطالعة القلوب لافراده عن مطالعة تعريفه» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). به استناد این قول به دلیل آنکه خداوند از تعریف منزّه است، معرفت حقیقی تنها از طریق شناخت باطنی و غور در اسرار دل حاصل می‌شود. چگونگی مستعد ساختن ضمیر در کسب معارف باطنی، موضوع دیگری که ذیل مبحث روش سلوک قابل طرح و بررسی است. از منظر ابن خفیف صفای باطن و تزکیه نفس از راه مجاهده و مواظبت بر عبادات حاصل می‌شود. از این رو بر این امور تأکید بسیار داشته و خود در عمل و پایبندی به آن مشهور بوده است.

شیخ کبیر به اختصار نقش ریاضت در مشرب عرفانی خود را چنین تعریف می‌کند: «الرياضة كسر النفوس بالخدمة و منعها عن الفترة» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۶؛ ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). بر اساس این تعریف، تحمل ریاضت و مجاهده با نفس ابزاری است که از رهگذر آن نفس انسان شکسته شده و متناسب با تضعیف نفس، اوصاف الهی در وجود سالک متجلی می‌شود. ابن خفیف در رساله فضل تصوّف اشاره صریح تری به کاربرد مجاهده و ریاضت در طریقت خود کرده است: «فأول اوصاف الصوفية ... معرفة الدنيا و اسبابها و كيفية الخروج منها و التجافي عنها مع ما لزموا نفوسهم من عظيم المجاهدات و شديد المكابدات و صعوبة الرياضات و ما بذلوا من نفوسهم لله بصحة الاجتهاد» (فضل تصوّف: ۵۵).

۳- مشرب عرفانی ابن خفیف

۳-۱- مبدأ سلوک

بر مبنای الگویی که در مقدمه یاد شد، نخستین گام در شناخت مشرب عرفانی ابن خفیف تعیین مبدأ سلوک اوست. گرچه در آثار و اقوال ابن خفیف اشاره صریحی در باب مبدأ سیر و سلوک وجود ندارد؛ اما شیخ به شکل تلویحی برای سلوک دو مرحله در نظر گرفته و در پاسخ به این سؤال که تصوف چیست؟ می‌گوید: «باد بدأ فانی و اباد ثم احیا و اعاد؛ بوجود آمده که ظاهر شود و شخص را نیست سازد و هلاک کند و بعد از آن وی را زنده کند و بازگرداند» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۱۹۹). با ملاک قرار دادن این تعریف می‌توان سلوک ابن خفیف را به دو مرحله کلی تقسیم کرد: اولین مرحله فرایندی است که به فنای صفات بشری در وجود سالک می‌انجامد و از آن به تخلی یا تخلیه تعبیر می‌کنند. آغاز این فرایند، عزم و نیت راسخی را از سوی سالک می‌طلبد که ابن خفیف از آن با اصطلاح اراده یا ارادت یاد کرده است.

در مرحله دوم و با رعایت آداب منازل مربوط به آن، وجود سالک در یک دگردیسی روحانی پذیرای اوصاف و جلوه‌های الهی می‌شود و به واسطه آن به حیات حقیقی دست می‌یابد. در قولی دیگر از ابن خفیف نیز دو مرحله یاد شده قابل تشخیص و تمیز است: «و اما بلسان الحق فاصغاء هم بصفاتهن عن صفتهم فصافاهم فسموا صوفیه؛ یعنی به زبان حق بازگرداندن ایشان است به صفت حق از صفات خودشان و خالص کردن ایشان است از کدورت بشری» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۱۹۹). دو مرحله یاد شده متشکل از منازل و مواقف متعدد بوده و طی هر منزل زمینه ورود به ساحت ربوبی و وصال به حق را برای سالک هر چه بیشتر میسر می‌کند. در ادامه به شرح و تبیین ویژگی‌های این منازل پرداخته می‌شود:

۳-۲- منازل و مراتب عرفانی؛ تعداد، نام و ترتیب

از جمله عوامل مهمی که تفاوت مشرب‌های عرفانی از آن نشأت می‌گیرد، موضوع اعتقاد عارفان نسبت به تعداد منازل، نام آن‌ها و تقدّم و تأخّری است که نسبت به یکدیگر دارند. در حقیقت تفاوت در نام، تعداد و ترتیب منازل عرفانی معلول تفاوت در نظام و مبانی فکری یک عارف نسبت به دیگر عارفان است. از آنجاکه هر عارفی بر مبنای تجارب عرفانی و احوال خود به توصیف مراحل سلوک مبادرت کرده است، به همین دلیل بسیاری

از شاخص‌های مشرب عرفانی یک عارف از طریق شناخت عوامل یادشده حاصل می‌شود. در آثار و اقوال ابن خفیف به نام و تعریف بسیاری از منازل عرفانی اشاره شده؛ اما در باب دیگر شاخص‌های یادشده سخنی به میان نیامده و تنها از طریق تحلیل اطلاعات و استناد به قرائن می‌توان به سؤالات مطروحه در این زمینه پاسخ داد.

مراتبی که ابن خفیف به صراحت درباره آن‌ها اظهار نظر کرده و از اجزای اصلی ساختار مشرب عرفانی او تلقی می‌شوند بدین قرار و ترتیب می‌باشند: ارادت، قرب، محبت، خوف و رجا، حزن، بسط، انس، شوق، اطمینان، یقین، مشاهده، انابت، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا، سکر و صحو و غیبت و حضور. در کنار ارکان اصلی مشرب عرفانی ابن خفیف برخی مباحث فرعی نظیر وجد، ذکر، خواطر و سماع ... نیز مطرح می‌شود که از منازل سلوک محسوب نمی‌شوند؛ اما ذیل منازل قابل بررسی و مطالعه می‌باشند.

تعداد قابل توجهی از منازل یاد شده ذیل دو اصطلاح عرفانی به نام احوال و مقامات قرار می‌گیرند. با در نظر گرفتن این موضوع که در اغلب متون عرفانی، احوال و مقامات از ماهیتی مستقل برخوردارند، سؤالی مطرح می‌شود: رویکرد کلی عارفان درباره موقعیت این دو مقوله نسبت به یکدیگر چگونه است؟ در پاسخ به این سؤال عارفان به چند گروه تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی که مقام و حال را در امتداد هم در نظر می‌گیرند؛
۲. گروهی که حال و مقام را امتزاج یافته با هم یا شاخه‌ای از یکدیگر می‌دانند؛
۳. گروهی که حال و مقام را به صورت دو خط موازی در کنار هم فرض کرده‌اند؛
۴. گروهی که میان حال و مقام تفاوتی قائل نشده‌اند.

گروه نخست خود به دو گروه: معتقدان تقدّم احوال بر مقامات و معتقدان تقدّم مقامات بر احوال، تقسیم می‌شوند. هجویری احوال را مقدّم بر مقامات انگاشته و می‌گوید: «رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال» (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۷۶). مؤلف شرح تعرّف برخلاف هجویری معتقد است: «چون حال درست گردد، مقام از پس درستی حال آید و رسیدن به مقام علتش حال نه ... و درستی مقام نبود مگر به راستی حال» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۹۷).

گروه دوم نیز اقسامی دارد: ابومنصور اصفهانی حال را مشتمل بر مقامات می‌داند. به طور مثال در باب توبه او سه مقام ندامت، استغفار و حقیقت را ذکر می‌کند (اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۳)؛ اما ابوطالب مکی معتقد است: هر گروه از احوال ذیل یکی از مقامات قرار می‌گیرند

(مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۵۹-۱۵۸). کلابادی نیز برای هر مقام عرفانی ابتدا و انتهای در نظر گرفته که در میان آن احوال خاص آن شکل می‌گیرد (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۹).
از نظر سراج حال و مقام دو مقوله مستقل‌اند؛ زیرا با معیار کسب و موهبت، تحقق آن‌ها از هم تفکیک می‌شود و گویا آن‌ها را به صورت دو خط موازی دانسته که هر کدام آبشخور جداگانه‌ای دارند (سراج، ۱۳۸۸: ۹۷-۱۲۰)؛ بنابراین سراج در گروه سوم قرار می‌گیرد.

خواجه عبدالله در *صد میدان و منازل السائرین* و روزبهان بقلی در *مشرّب الارواح*، میان حال و مقام تفکیکی در نظر نگرفته‌اند و در زمره گروه چهارم قرار دارند.
به استناد اقوال شیخ در باب احوال و مقامات، ابن خفیف را باید از جمله عارفان گروه نخست و مشخصاً از گروه عارفانی دانست که احوال را مقدم بر مقامات، و مقامات را برتر از احوال می‌دانند. شیخ معتقد است: «احوال از آن میانه‌حالان است و مقامات از آن عارفان» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۴).

همچنین برخی عارفان احوال را محدود می‌دانند و در اقوال خود به تعداد مشخصی از آن‌ها اشاره کرده‌اند. ابن خفیف برخلاف این گروه تصریح می‌کند که: احوال بی‌نهایت بوده؛ اما هر حالی نهایی دارد (معتقد: ۳۰۵).

در تکمیل کلیات مربوط به مبحث احوال، ذکر دیدگاه شیخ در باب خواطر نیز ضرورت می‌یابد. در متون تعلیمی عرفانی این اصطلاح از جمله واردات بوده و در حوزه معنایی حال قرار دارد و از حیث تعلق به قلب و عدم ثبات با حال مقایسه‌شدنی است. موضوع منشأ و قوت خواطر نیز مانند بسیاری از مباحث عرفانی محل اختلاف نظر عرفاست؛ اما در اغلب منابع از جمله *رساله* برای خواطر چهار منبع ذکر شده است: فرشته، حدیث نفس، دیو و خداوند. در ادامه این مبحث خواطری که از خداوند سرچشمه می‌گیرند دو نوع ذکر شده که جنید خاطر اول و ابن عطا خاطر دوم را قوی‌تر می‌داند؛ اما ابن خفیف معتقد است: «هر دو برابر باشند از آنک هر دو از حق تعالی بود، یکی زیادت نبود بر دیگر و اول به دوم حال باقی نماند؛ زیرا که بقا بر آثار روا نبود» (قشیری، ۱۳۹۶: ۱۴۴).

۳-۳- میزان اثرگذاری هر منزل در سلوک

از جمله ملاک‌ها و معیارهای تمیز مشرب‌های عرفانی از یکدیگر به نقش و میزان اثرگذاری

هر یک از منازل عرفانی در رسیدن سالک به مقصد می‌توان اشاره کرد. در سلوک عارفان تمام منازل اهمیت و نقش یکسانی ندارند و برخی از منازل متناسب با تجارب شخصی عارف نسبت به دیگر منازل اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. در حقیقت برخی از منازل عرفانی نسبت به دیگر منازل ابزاری کارآمدتر محسوب می‌شوند و هسته اصلی مشرب عرفانی یک عارف واقع می‌شوند. بدیهی است این موضوع بر بسیاری از ابعاد و اجزاء مشرب عرفانی اثرگذار خواهد بود. در ادامه برخی ارکان مشرب عرفانی ابن خفیف که نقش برجسته‌تری در سلوک شیخ داشته‌اند همراه با نتایج و آثاری که بر سایر ابعاد مشرب عرفانی شیخ بر جای گذاشته‌اند معرفی می‌شوند:

۳-۳-۱- سکر و صحو

سکر و صحو از جمله مباحث بسیار مهم و تعیین‌کننده در شناخت ابعاد طریقت عارفان است. اهمیت این موضوع به اندازه‌ای است که ملاک و معیار تفاوت عارفان خراسان و بغداد از این دو مقوله نشأت گرفته است. بدین ترتیب که عارفان خراسان سکر را بر صحو و عارفان بغداد صحو را بر سکر ترجیح داده‌اند. ابن خفیف نیز به تبعیت از عارفان بغداد مشی عرفانی خود را بر مبنای ترجیح صحو بر سکر بنا نهاده و جایگاه این دو منزل عرفانی را چنین تبیین کرده است: «سکر و مستی از آن مریدست و حقست و بر عارفان باطل است و غلبات حق بر همه خلق جایز است ... و هشیاری و سکون فاضل‌تر است از مستی و بی‌قراری» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۴). بر این اساس ابن خفیف معتقد است: سکر مقدم بر صحو و ابزار سلوک مبتدیان و صحو اسباب سلوک منتهیان است و به روشنی صحو را بر سکر ترجیح می‌دهد. این اعتقاد از اصول تعیین‌کننده در مشرب عرفانی ابن خفیف بوده و بر سایر ابعاد طریقت شیخ اثرگذار بوده است که در ادامه به تبیین برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود.

شایان ذکر است، ارجحیت منزل عرفانی صحو بر مرتبه سکر نباید نافی اهمیت منزل سکر در کسب معرفت انگاشته شود؛ چنانکه در طبقات الصوفیه از قول شیخ در تعظیم جایگاه سکر آمده است: «السُّكْرُ عَلِيَانُ الْقَلْبِ عِنْدَ مَعَارِضَاتِ الْمَحْبُوبِ» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۶) که سکر را دستاورد رویارویی سالک و محبوب تلقی می‌کند و مرتبه رفیعی برای سالک است.

الف) اعتقاد شیخ در باب شطح

دیدگاه عرفا در باب شطح، متناسب با مشرب عرفانی آن‌ها که بر ترجیح صحو یا سکر استوار باشد متغیر است. ابن خفیف از جمله عارفان صحو محوری است که در آرا و اعمال صوفیانه روشی معتدل داشت، «رخصت جستن و قبول تأویلات» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۴۹)، شطح‌گویی و برخی حرکات مغایر با احکام دینی که نزد برخی فرق صوفیه رایج بود را مردود می‌شمرد (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۷-۳۹). شواهدی در دست است که بر این مدعا صحه می‌گذارد و نمونه آشکار آن موضع دوگانه شیخ درباره حلاج است. ابن خفیف که به‌رغم بسیاری از بزرگان، طریقت حلاج را تأیید می‌کند و او را عالم ربانی و موحد می‌داند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۰؛ خوافی، ۱۳۴۰، ج ۲: ۷)، آنجا که سخن حلاج به شطح نزدیک می‌شود و از درآمیختن لاهوت و ناسوت سخن می‌گوید اعتقادش را بر نمی‌تابد و گوینده سخن را لعن می‌کند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۱). قول دیگری نیز در دست است که شیخ بر اهل شطح تاخته و آن‌ها را نفرین کرده است (دیلمی، ۱۴۰۰: ۶۵).

دیلمی مرید شیخ نیز، ضمن نکوهش عارفان شطّاح، به این حقیقت که هیچ‌گاه شطّاحی بر زبان شیخ جاری نشده مباهات کرده است. همچنین از قول شیخ آورده است: پنجاه سال است تا من سخن صوفیان نگفته‌ام (دیلمی، ۱۳۶۳: ۵ و ۴۲) و به نظر می‌رسد مراد شیخ از سخن صوفیان همان شطح باشد.

ب) دیدگاه شیخ در باب سماع

سماع از جمله مباحث عرفانی است که با سکر و وجد پیوند دارد. سماع می‌تواند زمینه بروز احوال برای مبتدیان و عامل تقویت احوال برای کاملان طریقت قرار گیرد. در باب سماع نیز میان بزرگان طریقت اختلاف نظر بسیار است؛ اما به‌طور کلی در میان صاحب‌نظران مباحث عرفانی سه دیدگاه در باب سماع می‌توان در نظر گرفت: گروه اول، عارفانی که حکم به جواز سماع در طریقت می‌دهند. گروه دوم، عارفانی که حکم به تحریم سماع داده و سماع را در طریقت از انواع آفات دانسته‌اند.

گروه سوم، عارفانی که حکم به حرمت سماع نداده‌اند؛ اما رأی روشنی در باب جواز آن‌هم صادر نکرده‌اند و گویی بیشتر به کاربرد و نتایج و آثار سماع در سیر استکمالی

عارف نظر داشته‌اند.

اغلب مشایخ سکر محور که در تاریخ تصوف عارفان خراسان لقب گرفته‌اند، سماع را ابزاری برای رسیدن به وجد و در پی آن کسب معارف الهی می‌دانند. در مقابل عارفان صحو محور (عارفان بغداد) با احتیاط بیشتری در باب سماع سخن گفته‌اند؛ اما نگرش شیخ در باب سماع قابل تأمل است: با اندکی تسامح عقیده شیخ کبیر در باب سماع را می‌توان همسوی با گروه سوم دانست؛ زیرا به‌مانند متشرعان در باب سماع با احتیاط سخن گفته است؛ بدین ترتیب که سماع را برای منتهیان و عارفان کامل مجاز دانسته؛ اما از بیم آفاتی که می‌تواند اغواگر مبتدیان باشد، سماع را برای این گروه زیان‌بار دانسته و ترک آنرا افضل می‌داند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۰۶). با وجود این اعتقاد و بر مبنای گزارش‌های دیلمی از مشارکت شیخ در مجالس سماع؛ همچنین دیدگاه به‌دوراز تعصب او در باب این مبحث، می‌توان چنین نتیجه گرفت: برخی تعالیم و آداب رایج در مشرب عرفانی مشایخی چون بایزید بسطامی و پیروان او که در زمره عارفان سکر محور قرار دارند، به طریقه عرفانی شیخ راه یافته است و این نوع جریان عرفانی نوظهور از طریق ابن خفیف و مریدان او در منطقه فارس رواج یافت.

ترجیح صحو بر سکر نظام تربیتی شیخ را نیز متأثر ساخته و موجب شده است شطاحان و اهل سکر را به دلیل اینکه «گاهی در غلبه حال چیزی از ایشان صادر شدی که به میزان شرع راست نبودی و چون به هوش آمدندی از آن رجوع کردندی» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۶۵) شایسته دستگیری مریدان نداند و در مقابل اقتدا به پنج تن از مشایخ را توصیه کرده که از عارفان مشهور اهل صحو بوده‌اند: حارث محاسبی، ابوالقاسم جنید، ابومحمد رویم، ابوالعباس بن عطا و عمرو بن عثمان (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۷؛ ابن جنید، ۱۳۶۴: ۸۵).

۳-۳-۲- غیبت و حضور

غیبت و حضور نیز از جمله اصطلاحات دوگانی در عرفان اسلامی بوده که از مبحث سکر و صحو تأثیر می‌پذیرند. بر سر تعریف و تقدّم و تأخّر این دو اصطلاح نسبت به یکدیگر اختلاف نظر وجود دارد. هجویری حضور را حضور دل به دلالت یقین تعریف می‌کند، تا آنجا که حکم غیبی برای سالک چون حکم عینی گردد؛ همچنین غیبت را غیبت دل از دون حق دانسته تا حدی که سالک از وجود خود نیز غایب شود تا بدین غیبت از

خود به خود نظاره نکند. سپس به اختصار غیبت را غیبت از خود و حضور به حق و حضور را حضور به حق و غیبت از خود تعریف می‌کند (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۶۸). همو طراز مذهب ابن خفیف را غیبت و حضور بیان داشته و نام شیخ را در کنار، حارث محاسبی، جنید بغدادی، سهل ابن عبدالله، ابو حفص حدّاد، ابو حمدون، ابو محمد جُریری و حصری از جمله معتقدان تقدّم حضور بر غیبت آورده است. در مقابل به گروه دیگری شامل: ابن عطا، حسین بن منصور حلاج، ابوبکر شبلی، بندار بن حسین، ابو حمزه بغدادی و سمون محب اشاره می‌کند که غیبت را بر حضور مقدم می‌دانند (همان: ۳۷۰). گروه اخیر از جمله عارفان مشهور سکر محور بوده و همین عامل غیبت را در مشرب عرفانی آن‌ها مقدم بر حضور قرار می‌دهد. از منظر این گروه، غیبت از خود، راهی به حق است و حضور پیشگاه حق؛ چون پیشگاه آمد راه آفت گردد. غیبت بی حضور جنون، غلبه، مرگ یا غفلت است و مقصود غیبت باید حضور باشد؛ وقتی مقصود حاصل شد علت ساقط شود (همان).

۳-۴- توانایی‌های لازم برای جذب دستاوردهای هر منزل و آداب کسب آن‌ها

هر منزل عرفانی در جریان رسیدن سالک به مقصد، رسالت و نقشی ایفا می‌کند که خاص همان منزل است و برخورداری کامل از مواهب هر منزل زمینه‌ساز ورود سالک به منزل دیگر می‌شود. طی هر منزل نیازمند توانایی‌ها و مهارت‌هایی است که باید با هدایت پیر و مرادی کامل کسب شود. به همین دلیل پس از ظهور داعیه طلب و شکل‌گیری اراده، نخستین رسم آن است که طالب برای آغاز سفر روحانی خود پیر و معلمی دانای طریق برگزیند. یکی از وجوه اختلاف میان عارفان سنت اول و دوم عرفانی تفاوت آن‌ها در نظام آموزشی و تربیتی است. در سنت اول عرفانی، بین معلم و متعلم رابطه مراد و مریدی تشکیل می‌شد و سیر استکمالی عمدتاً بر روش تعیین آداب و معاملات و قراردادن سالک در طریقت استوار بود؛ اما در سنت دوم، مضاف بر رابطه مراد و مریدی، رابطه استاد و شاگردی نیز برقرار می‌شد و در حلقه‌های تدریس و محافل مباحثه، تحصیل علم طریقت صورت می‌گرفت (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۳۱-۳۰). نظام تربیتی شیخ به تبعیت از دیگر مشایخ سنت اول عرفانی مبتنی بر رابطه مراد و مریدی است و در نظام تربیتی شیخ، از مجالس و محافلی که در آن کتاب‌های خاصی شرح و تفسیر و آموزش داده شود، نشانی

دیده نمی‌شود.

در مشرب عرفانی ابن خفیف، پیر و مراد الگوی اخلاقی و رفتاری مرید است و از نظر شیخ تنها راه توفیق مرید آن است که احوال و اعمال خود را با میزان پیر خود بسنجد (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۹). شیخ کبیر در رساله وصیت، نیز بر طلب استاد یا برادر دینی که به برکت وجود او سالک از مخاطرات ایمن ماند، تأکید کرده است (وصیت: ۲۷۵).

تسلیم و سرسپردگی مریدان نزد شیخ، از اصول مورد توجه ابن خفیف بوده و نمودی از آن در حکایت "احمد که و احمد مه" انعکاس یافته است (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۲۱). در این حکایت شیخ طی آزمونی که از دو مرید خود به عمل می‌آورد، دلیل علاقه بیشتر خود به "احمد که" را تسلیم محض او عنوان کرده است.

ابن خفیف خود در باب ارادتمندی نسبت به پیر، الگو و سرمشق سالکان بوده؛ چنانکه وقتی در پرستاری از ابوطالب خزرچ، پیر و مراد خود قصور کرد و مورد لعن او قرار گرفت، علی دیلم از او پرسید: «تو آن لعنک الله چون بشنیدی از وی؟ گفت: چون رحمک الله» (انصاری، ۱۳۹۶: ۴۸۸).

به‌هرروی طالب معرفت پس از گزینش پیر باید با هدایت او خود را مهیای جذب توانایی‌ها و دستاوردهای طریقی کند که در آن موانع و آفات بسیاری قرار دارد. ادامه بحث به شرح و تبیین برخی منازل عرفانی در مشرب عرفانی ابن خفیف اختصاص دارد:

۳-۴-۱- ارادت

ارادت یا اراده نقطه بسیار تعیین‌کننده و گام نخستین سلوک در بسیاری از طریقه‌های عرفانی از جمله مشرب ابن خفیف است. شیخ‌الشیوخ احوال طالب سلوک را در این منزل چنین توصیف می‌کند: «الارادة سمو القلب لطلب المراد و حقیقتها استدامة الجدد و ترک الراحة» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۷۵). در مرتبه ارادت تعلقات مادی و دنیوی در نظر مرید رنگ باخته و قلب او از آرزوی برخورداری آن خالی است. در مقابل تمام همّت مرید معطوف به وصال حق است. ابن خفیف تحمل رنج دائم و ترک راحت را از نشانه‌های سالکان این منزل و شرط برخورداری از دستاوردهای آن می‌داند. به‌هرروی، ارادت مرتبه‌ای بسیار تعیین‌کننده در سلوک است؛ زیرا مسیری که سالک پیش‌ازاین مرتبه طی کرده به مقصدی جز شقاوت منتهی نبوده و طریقی که پس‌ازاین مرتبه باید برای سعادت خود بپیماید

ناشناخته است. در این مرحله حضور و دستگیری پیر و مراد که از او به ولی نیز تعبیر می‌شود، ضرورت می‌یابد. در رساله وصیت ابن خفیف خصلت ششم طلب استاد یا برادر دینی است تا به برکت او سالک از مخاطرات ایمن ماند (وصیت: ۲۷۵).

از شاخص‌های ولی و اهل ولایت اظهار کرامات است. در تعریف کرامت آمده است: کار خارق‌العاده‌ای است که به دست ولی و به اذن خدا انجام می‌گیرد (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۹۷).

ابن خفیف مانند بسیاری دیگر از مشایخ بزرگ صاحب کرامت بوده و دیلمی باب دهم اثر خود را به ذکر تعدادی از کرامات شیخ اختصاص داده است. افزون بر اظهار کرامات، ابن خفیف را باید از جمله نظریه‌پردازان مبحث کرامت نیز دانست. چنانکه در رساله فضل تصوف آورده است: «و هذه الأحوال و الكرامات لا يوجد الا في هؤلاء المنسوبين إلى التصوف» (فضل تصوف: ۷۴) که آشکارا کرامت را خاص اهل تصوف دانسته است. اظهار کرامت در شرایط خاصی صورت می‌پذیرد که ابن خفیف ضمن تبیین آن به بیان تفاوت کرامت و معجزه نیز می‌پردازد: «اظهار کرامت بر ولی به جز اندر حال سکر وی نباشد و آنچه اندر حال صحو باشد آن معجزه انبیا بود و این فرقی واضح است میان معجز و کرامات» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۸۵). در باب نظر اخیر بزرگانی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، حسین بن منصور و یحیی بن معاذ با شیخ هم عقیده‌اند (همان).

رسیدن به مرتبه صاحب کرامتی دشوار بوده و شیخ کبیر شرایط کسب این توفیق را چنین بر شمرده است: «بنده نقل می‌کند در احوال تا آنگاه که به صفت روحانیت رسد و آن زمان به علم غیب مطلع گردد و طی زمین می‌کند و بر سر آب می‌رود و از نظر مردم پنهان می‌شود» (معتقد: ۳۰۴).

۳-۴-۲- قرب

قرب از مراحل اغلب مشرب‌های عرفانی است و در منابع بسیاری ذیل احوال آمده است. ابن خفیف در تعریف قرب می‌گوید: «القرب طی المسافات بلطیف المدانات» (ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۷). همچنین شیخ میان قرب با احوال دیگر به‌ویژه خوف رابطه‌ای در نظر گرفته و معتقد است: «قربک منه بقدر خوفک منه و قربه منک بقدر مراقبتک له و انت اعلم بخوفک و مراقبتک» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۹۱). چنانکه از این عبارت برداشت می‌شود، شیخ

کبیر به دو نوع قرب اعتقاد دارد: قرب بنده نسبت به حق و قرب حق نسبت به بنده؛ همچنین خوف را از نتایج قرب و شدت خوف را بسته به میزان قرب بنده نسبت به حق دانسته است؛ اما قرب حق، نتیجه مراقبه است و شدت آن به میزان مراقبه سالک بسته است. بدین ترتیب در مشرب عرفانی ابن خفیف قرب با مراقبه و خوف به شکل مستقیم و با نتایج خوف به شکل غیرمستقیم پیوند می‌یابد.

قولی از ابن خفیف ذکر شده است که محتوای آن دلالت بر آن دارد که قرب از منازل متوسطان طریق و مرتبه کمال یافته آن و ذللهی خاص منتهیان تلقی می‌شود. از آن جمله در نفعات الانس نقل شده است: «الصوفی من استصفاه الحق لنفسه توذدا و الفقیر من استصفی نفسه فی فقره تقربا» (جامی، ۱۳۸۶: ۱۱). به موجب این قول، شیخ کبیر مراتبی برای اهل معرفت در نظر گرفته و از آن با اصطلاح صوفی و فقیر یاد می‌کند؛ شواهد حاکی از آن است که صوفی مرتبه‌ای برتر از فقیر دارد؛ زیرا نفس او باقی نمانده و خداوند او را برگزیده است؛ همچنین هدف از برگزیدن او دوستی با خداوند است در حالی که فقیر هنوز از موجودیتش باقی است و خود، فقر را برای کسب قرب انتخاب کرده است. شیخ در موضع دیگری نیز به دلیل برتری مرتبه صوفی نسبت به فقیر اشاره می‌کند: «الصوفی اخلع عذاره ان لایقید و الفقیر قید نفسه ان لاینفک» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۰). محتوای این عبارت نیز دلالت بر این دارد که فقیر در مرتبه‌ای است که هنوز نفس او باقی است و سرکشی می‌کند؛ اما صوفی از قید نفس رهایی یافته و از این حیث در مرتبه‌ای بالاتر از فقیر قرار دارد.

۳-۴-۳- محبت

ابن خفیف اصطلاح محبت را برگرفته از «یحبه» (مائده/۵۴) می‌داند (دیلمی، ۱۳۹۰: ۲۸) و در تعریف آن گفته است: «و هی وجد، یجده العبد علی ما اراده و طیبه یستروح بها القلوب و یهش بها الارواح» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۲). بنابراین تعریف، محبت حاصل وجدی است که از یافت مطلوب به سالک دست می‌دهد و خود موجب خوش‌دلی و راحت روح می‌شود. در جای دیگر به این نکته تصریح کرده است که محبت در نتیجه ذکر محبوب به وجود می‌آید و نیروی حیات‌بخشی است که در اثر آن قلب عارف غرق لذت می‌شود: «المحبه ظهور الطاقه و بوادی نعمائه الملابس للقلوب الاستلذاذ بذکر المحبوب» (دیلمی،

۱۳۶۳: ۲۶۵).

در موضعی دیگر هم اصل محبت را موهبت الهی دانسته و می گوید: «انَّ من الحق لعبده يتولد تأثيرات لابسة لقلوبهم و غشاوة تظهر على اسرارهم فيكونوا بذلك موصوفين و ان لم يكونوا لها كاسبين» (همان). با وجود شاخص موهوبی بودن احوال، بی شک محبت نیز در زمره احوال قرار می گیرد. این حال عرفانی موجب می شود حجابی بر دل سالک کشیده شود که غیر حق در او راه نمی یابد. در جای دیگر نیز به پیوند میان محبت و غیرت اشاره می کند و معتقد است محبت حق دلها را غیور می سازد: «محبّة الحق اغار القلوب، فالبسها لبسة نوریّه و بهجة سماویّة فوله المحبوب لما غشیه من حبه» (همان).

ابن خفیف میان محبت و گریستن رابطه ای در نظر گرفته و معتقد است: گریه سه نوع است: گریه از وی، گریه برای وی و گریه بر وی و نوع اخیر را از نشانه های اهل مرتبه محبت می داند (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۳).

۳-۴-۴- خوف ورجا

خوف ورجا از اصطلاحات دوگانی طریقت بوده که نقش برجسته ای در سیر و سلوک اهل معرفت ایفا می کنند. از شیخ درباره خوف نقل است: «الخوف اضطراب القلب مما علم من سطوة المعبود» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). بر مبنای این تعریف، خوف را باید حاصل از رؤیت قوای قهریه حق (صفات جلال الهی) دانست.

ابن خفیف با استناد به آیه شریفه: «انما ذلکم الشیطان یخوف اولیاءه فلأتخافوهم و خافون ان کنتم مؤمنین» (۱۷۵ / آل عمران) و با توجه به امر الهی، به دوام خوف در وجود سالک اعتقاد دارد.

در باب رجاء نیز از ابو عبدالله خفیف نقل است: «الرجاء، استبشار بوجود فضله»؛ همچنین گفته است: «ارتیاح القلوب بملاحظة کرم المرجو» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۷۳؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۲۳). از این حیث، رجاء را باید نتیجه تجلی صفات رحمانیه (جمال الهی) بر سالک قلمداد کرد. در حلیه الاولیا عبارت دیگری نیز در ادامه این تعریف آمده است: «حقیقة الرجاء الاستبشار لوجود فضله و صحه وعده» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶) که رجاء را حاصل بشارت فضل حق تعالی به سالک و اعتماد به صحت وعده او دانسته است. در تأیید و

تحکیم این نظر که در مشرب ابن خفیف رجا نتیجه رؤیت صفات جمالی حق است می توان به قولی دیگری از شیخ نیز استناد کرد: «و من عرف مولاه بالوجود و الافضال لم یقصر همه عن الرجاء و الآمال» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۵).

اگرچه خوف و رجاء در تعالی مبتدیان ابزاری کارآمد تلقی می شوند؛ اما برای سلوک عارفان، صورت تعالی یافته آن‌ها با نام قبض و بسط بیشتر مورد توجه است. در دایره واژگانی قبض اصطلاحی باعنوان حزن و در دایره واژگانی بسط اصطلاح طرب نیز قرار می گیرد. در مشرب عرفانی ابن خفیف حزن بر طرب ترجیح داده شده: «الحزن حصر النفس عن النهوض فی الطرب» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۰۹)؛ بنابراین ابزار حزن به کمک سالک آمده و نفس را از کسب طرب باز می دارد.

بسط نیز مورد توجه ابن خفیف بوده و در تعریف آن می گوید: «الانبساط، سقوط الاحتشام عند السؤال» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۱۱۲). این منزل نیز همانند طرب در طریقت شیخ کبیر کاربرد چندانی ندارد. در مقابل ابزاری چون حزن و خوف بیشتر مورد توجه قرار گرفته اند. دلیل اهمیت این ابزار روحانی در مشرب عرفانی ابن خفیف را می توان غلبه اعتقاد صحو بر سکر دانست.

پس از درک کامل مراتب قبض و بسط صورت متعالی تر آن‌ها با نام انس و هیبت اسباب کسب معرفت سالک قرار می گیرد. ابن خفیف دیدگاه قابل تأملی در باب انس دارد و در مناجات خود به دستاورد آن نیز اشاره می کند: «طوبی لمن لم یزده انس بک الأوقاراً». دیلمی در شرح این عبارت به علائم و نشانه‌های اهل انس اشاره می کند: خنک آن کسی را که انس او به حق نیفزاید مگر آهستگی و عظمت او را. و تحقیق این سخن آن است که در مقام انس لحظه به لحظه بر سالک بخششی روی می نماید و دم به دم بر عظمت و بزرگی او افزوده می شود (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۷).

۳-۴-۵- شوق

شوق نیز از جمله اصطلاحات عرفانی و اجزای طریقت ابن خفیف است. در متون تعلیمی برای شوق تعاریف، انواع و مراتبی یاد کرده اند و ابن خفیف گفته است: «الشوق ارتیاح القلوب بالوجد و محبة اللقاء و القرب» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶۰). بر حسب این تعریف عواملی چون: وجد، محبت و قرب، زمینه ساز و پدیدآورنده شوق بوده و مقلّم بر آن

قرار می گیرند.

۳-۴-۶- اطمینان

بر اساس تعالیم قرآنی و آیه شریفه «الا بذكر الله تطمئن القلوب» (قرآن، رعد: ۲۸) اطمینان قلب وقتی حاصل می شود که سالک به ذکر حق مشغول است؛ یعنی با ذکر خداست که اطمینان قلبی حاصل می شود؛ به همین دلیل ذکر با «اطمینان» پیوند می یابد و در تعالیم عرفانی وارد می شود (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۲۲۶). ابن خفیف در تعریف ذکر گفته است: «ذکر بذل مجهود و صفاست» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۵) و برای آن دو نوع ظاهر و باطن در نظر گرفته است: «فأما الظاهر فالتهليل و التحميد و التمجيد و تلاوة القرآن و أما الباطن فتنبيه القلوب على شرائط التيقظ على معرفة الله و أسمائه و صفاته و على أفعاله و نشر إحسانه و إمضاء تدبيره و نفاذ تقديره على جميع خلقه» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۷). در ادامه مراتبی نیز برای ذاکرین به دست می دهد و میزان ذکر هر مرتبه را نیز بیان می کند:

ذکر الخائفین علی مقدار قوارع الوعید

ذکر الراجین علی ما استبان لهم من وعده

ذکر المحبین علی قدر النعماء

ذکر المراقبین علی قدر العلم باطلاع الله تعالی الیهم

ذکر المتوکلین علی ما انکشف لهم من کفایة الکافی (همان؛ ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۹).

شیخ به استناد حدیث «من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی»، در طریقت خود اهمیت و جایگاه ویژه ای به ذکر اختصاص داده و همچنین به استناد حدیث: «افضل الذکر لا إله إلا الله»، توجه ویژه خود را به این ذکر بیان می کند (همان).

موضوع قابل طرح دیگر در باب ذکر ارتباط آن با موضوع فکر است. برخی عرفا معتقدند: فکر مقدم بر ذکر و زمینه ساز آن است. برخی دیگر ذکر را مقدم بر فکر دانسته و معتقدند باید از ذکر به فکر رسید. شیخ کبیر فکر را مقدم بر ذکر دانسته و می گوید: «آخر تفکر اول الذکر و لیس کل ذکر تفکراً» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۱).

ابن خفیف در وصیت خود که شامل ۲۵ خصلت است، خصلت سوم را به رعایت سه

اصل خاموشی، خلوت و ذکر اختصاص داده و تصفیة قلب را نتیجه و دست آورد مداومت بر ذکر دانسته است (وصیت: ۲۷۵).

شیخ به نوع دیگری از ذکر نیز التفات داشته و آن ذکر حق نسبت به بنده است. دیلمی می گوید: «و سُئِلَ عن ذکر الحق للعبد، فقال: اذا انساها نسبه و محارمه و قام الحق له بدلاً منه» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۱).

۳-۴-۷- یقین

در کتب تعلیمی عرفان، تعاریف و مراتب بسیاری برای یقین آمده که وجه اشتراک آنها برخاستن تردید از دل سالک است. رویکرد عرفا نسبت به آداب کسب یقین و نتایج حاصل از آن متفاوت است. ابو عبدالله خفیف می گوید: «الیقین، تحقق الاسرار به احکام المغیبات» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۷۹؛ ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). چنان که ملاحظه می شود یقین زمانی حاصل می شود که اسرار غیب بر سر عارف وارد و محقق شود.

۳-۴-۸- مشاهده

در بسیاری از منابع مشاهده را ذیل احوال عنوان کرده اند. ابن خفیف در تعریف آن گفته است: «المشاهدة، اطلاع القلوب بصفاء الیقین إلى ما أخبر الحق من الغیوب» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶) و چنانکه استنباط می شود، مشاهده کیفیتی است که در نتیجه ملازمت یقین موهبت می شود و سالک را بر درک اسراری که از غیب بر دل او وارد می شود قادر می سازد. بنابراین در مشرب عرفانی ابن خفیف برای مشاهده باید مرتبه ای برتر از یقین و مؤخر از آن در نظر گرفت. به نظر می رسد دلیل این برتری را باید در تفاوتی که شیخ برای ابعاد باطنی وجود انسان قائل بوده است جستجو کرد؛ زیرا تنها تفاوت یقین و مشاهده تحقق اخبار در سر و دل است. برتری جایگاه دل در نظر ابن خفیف زمانی روشن تر می شود که بدانیم شیخ جایگاه ایمان را نیز دل دانسته است: «الایمان تصدیق القلب بما اعلمه الغیوب؛ ایمان باور داشتن دل است بدان چه اندر غیب بر وی کشف کنند و بیاموزند» (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۲۴).

در هر منزل آفات و تهدیداتی وجود دارد که در اثر غفلت می تواند سالک را از مواهب آن منزل بی بهره گرداند. ابن خفیف "نگریستن به عین" را آفت مشاهده می داند و

در این باره گفته است: «اللحظ فی وقت المشاهدة كفر» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۳). مشاهده با موضوعات و مفاهیم دیگری نیز پیوند یافته است که از آن جمله می‌توان وجد را نام برد. شیخ کبیر در تعریف این اصطلاح عرفانی می‌گوید: «احداث تظهر فی الاسرار توازی الحق، فیستشعر الارواح و تنسم القلوب ذلک من عیون مختلفه علی بواد متفاوتة بوجود ثابت» (همان: ۲۰۲). بنابراین گفته وجد شامل حالاتی است که در اثر رؤیت حق در اسرار به وجود می‌آید و به واسطه آن روح و جان عارف ترویج می‌یابد.

۳-۴-۹- انابت

برای انابت معانی بسیاری ذکر شده که وجه مشترک آن‌ها بازگشت به طریق الی الله است (گوهرین، ۱۳۸۸، ج ۲: ۷۵) و به همین دلیل با توبه قرابت معنایی یافته و در یک دایره واژگانی قرار می‌گیرند. توبه با احکام فقه اسلامی پیوند داشته و بر آن اساس تدوین شده است. این منزل عرفانی که برخی آن را ذیل احوال و برخی دیگر از جمله مقامات ذکر کرده‌اند متناسب با احکام واجب و حرام در نظر گرفته شده است. حرام ضد حلال است و چیزی است که شرعاً ممنوع است و با ترک واجب تحقق می‌یابد (حسینی، ۱۳۸۹: ۱۸۱). سالک در مرتبه توبه ضمن پرهیز از محرمات و ادای واجبات از ارتکاب معاصی در گذشته خود استغفار می‌کند. همین دلیل توبه را مقدم بر منازلی که وجه لطیف تری دارند، قرار می‌دهد.

از آداب رایج میان مسلمانان است که هنگام توبه، استغفار جویند و این لفظ با توبه و انابت ارتباط نزدیک یافته است. استغفار نزد شیخ کبیر چنین معنا شده است: «استغفار وی آن است که فرپوش مرا به تو از خودم تا به تو باشم نه به خود» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۷). در اقوال ابن خفیف دیدگاه روشنی درباره جایگاه انابت در سلوک نیامده؛ اما در تعریف آن گفته است: «الانابت التزام الخدمه و بذل المجهود» (ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۹) و ضمن این تعریف برای انابت شرایطی قائل شده است: نخست ملازمت خدمت و دوم ایثار آنچه به دست آمده است.

مبحث انابت با مباحث دیگری که در ادامه به شرح آن پرداخته خواهد شد از نوعی ارتباط عمیق برخوردار است که آن‌ها را در گروهی متمایز از منازل پیشین قرار می‌دهد. ابن خفیف اشاره آشکاری به این تقسیم‌بندی و تمایز نداشته؛ اما بنا بر اصل پیوستگی منازل

این گروه؛ همچنین با توجه به اعتقاد ابن خفیف مبنی بر تأخر مقامات نسبت به احوال، این دسته از منازل را می‌توان مقامات عرفانی تلقی کرد که پس از آخرین حال از احوال عرفانی؛ یعنی مشاهده مترتب می‌شوند.

۳-۴-۱۰- زهد

زهد نیز از جمله اصلاحات عرفانی مورد توجه در مشرب عرفانی ابن خفیف است. میان زهد و حکم فقهی مباح ارتباط نزدیک وجود دارد. "مباح" چیزی را گویند که در فقه اسلامی بر انجامش پاداش و بر ترک آن عقاب و کیفری معین نشده است (حسینی، ۱۳۸۹: ۴۳۷). سالک پس از گذر از مرتبه توبه (ترک محرمات و مواظبت در عمل به واجبات) به منظور پالایش هر چه بیشتر وجود خود در منزل و رع از مکروهات و در مرحله زهد حتی از مواهب دنیوی و امور مباح نیز چشم می‌پوشد. به بیانی دیگر زهد صافی لطیف‌تری نسبت به توبه بر سر راه تزکیه و پالایش نفس سالک قرار می‌دهد.

شایان ذکر است در باب نقش و جایگاه زهد در سلوک میان عارفان اختلاف نظر وجود دارد و برخی آن را جایز نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند مواهبی که از سوی خداوند برای بندگان مباح دانسته شده، پرهیز از آن مقبول نیست (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۰۰).

شیخ کبیر در تعریف زهد گفته است: «الزهد سلو القلب عن الأسباب و نقض الأیدی عن الأملاک و حقیقة الزهد التبرم بالدنیا و وجود الراحة فی الخروج منها» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶). ابن خفیف در اثناء این تعریف شروطی را برای زهد حقیقی بدین ترتیب بیان داشته: خالی بودن دل از آرزوی داشتن اسباب دنیوی، کوتاه بودن دست از تصرف آن‌ها، دل سیری از دنیا و آسایش یافتن در اثر مفارقت از دنیا. در اقوال دیگر نیز شرط اخیر شیخ برای زهد با عبارت دیگری تأکید شده است: «علامة الزهد، وجود الراحة فی خروج عن الملک» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۰۲). در این تعریف ابن خفیف دستاورد زهد را احساس آرامش و راحتی برای سالک می‌داند؛ همچنین گفته است: «زهد باز بودن نفس است از دنیا بلا تکلیف» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۱۲). در این قول نیز نشانه بارز اهل زهد بر خورداری از کیفیتی است که به موجب آن سالک با میل و اراده خود و نه بر اساس جبر، از مطاع دنیا روی برمی‌تابد. بر اساس نقش سازنده‌ای که در این تعاریف برای زهد در نظر گرفته شده، شیخ را باید از مدافعان نظریه اهمیت زهد در طریقت دانست.

از آنجاکه در آراء ابن خفیف دنیا در معنای ظاهری و اسباب دنیوی نقطه مقابل سعادت اُخروی و وصال حق مورد توجه بوده، دنیاستیزی و ابزار روی گردانی از دنیا نظیر زهد نیز اهمیت فراوان دارد. در رساله فضل تصوف اهمیت و نقش زهد این گونه تبیین شده است: «و هذا من اوائل اوصاف الصوفیه استعمال الزهد و ترک الدنیا و بذل الارواح لالتماس مرضاة الجبار...» (فضل التصوف: ۵۶). از این گفتار شیخ می توان نتیجه گرفت، در مشرب عرفانی ابن خفیف زهد ابزار روی گردانی از دنیا و در نهایت جلب رضایت خداوند است. دیلمی در باب صیانت و جذب منافع معنوی مرتبه زهد از قول شیخ آورده است: «هر زاهدی که درخت زهد را آبش از علم ندهد زود باشد که محو شد» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۶)؛ بنابراین آفت زهد، بی علمی است و زهدی که بدون علم در وجود سالک شکل گرفته باشد دوامی نخواهد داشت.

۳-۴-۱۱- فقر و درویشی

فقر جوهره اصلی طریقت شیخ کبیر است و در طریقت ابن خفیف از چنان جایگاهی برخوردار است که می توان شیخ کبیر را سالک مقام فقر خواند. پس از پرهیز از محرّمات و اجتناب از مکروهات و حتی برخی امور مباح، در مرتبه فقر سالک در راستای تزکیه هرچه بیشتر وجود خود می کوشد هیچ گونه دلبستگی دنیوی برای خود ایجاد نکند و تنها خود را نیازمند حق می داند.

از قول شیخ فقر چنین تعریف شده است: «الفقر عدم الاملاک و الخروج عن احکام الصّفات» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۸۲)؛ همچنین گفته است: «اسقاط الملک من الملک و انت من جملته» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۰).

در هر دو تعریف، بخش نخست سخن بر رسم فقر (جنبه ظاهری) متمرکز است و بخش دوم به حقیقت فقر (جنبه باطنی) بازمی گردد. در این حالت سالک خود را تنها نیازمند حق و بی نیاز از غیر حق می داند.

ابن خفیف برای فقیر شرایطی قائل است و از او نقل شده: «شرط فقیر آن است که سه چیز به جای آورد: چون او را چیزی نباشد صبر کند و چون باشد ایشار کند و چون در محنتی گرفتار گردد اضطراب نکند و سکون نماید و جزع نکند» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۵)؛ همچنین برای آنکه سالک بتواند از دستاوردهای این منزل بهره مند شود باید آدابی را

رعایت کند: ادبی با خدای و ادبی با خلق. ادب با خدای آن است که همت خود را از تفرقات دور کند و ادب با خلق آن است که حقوق آن‌ها را به آن‌ها برساند و از آن‌ها طلب نکند (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۳).

موضوع بسیار مهمی که درباره مشرب عرفانی ابن خفیف در مبحث فقر قابل طرح است، آن است که شیخ همانند جنید بغدادی، از مدافعان نظریه ترجیح فقر بر غنا بوده؛ رساله معتقد مریدان را ملزم به پذیرش این اصل می‌کند که: «درویشی فاضل‌تر است و بهتر از توانگری و زهد و ترک همه فاضل‌تر است از بعضی (معتقد: ۳۰۲). در برابر این عقیده گروهی از جمله: حارث محاسبی، یحیی ابن معاذ رازی، ابوالعباس عطا و رویم به ترجیح غنا بر فقر تأکید دارند و استدلال می‌کنند که غنا صفت حق تعالی است و نسبت فقر به خدا روا نیست (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۲).

در رساله شرف الفقراء نیز تمام سعی شیخ بر آن است که ضمن تبیین ابعاد ظاهری فقر، شرف و رجحان این رکن از طریقت را بر غنا در مفهوم بی‌نیازی مادی از متاع دنیوی اثبات نماید. چندان که به صراحت می‌گوید: «حضرت الله تعالی جل جلاله بیاگاهانید بندگان خود را به آنکه بی‌مالی و خالی بودن از دنیا بنده را به خدای تعالی نزدیک می‌گرداند و بنده به مال و فرزند به خدای تعالی نزدیک نمی‌شود» (شرف الفقراء: ۱۰۰). بر اساس این قول، چنانکه در کاملاً آشکار می‌شود که اعتقاد شیخ در باب فقر متمرکز بر ابعاد ظاهری فقر (رسم فقر) و اجتناب از ارکان مادی زندگی است. توجه ویژه شیخ به ابعاد مادی فقر را می‌توان متأثر از اندیشه‌های فرقه ظاهریه دانست که شیخ هم از طریق مرشد خود، رویم، با آن‌ها آشنایی داشته (دیلمی، ۱۳۶۳ مقدمه: ۱۹) و هم دوره حیات شیخ دوران اوج فعالیت این فرقه در سایه حمایت عضدالدوله دیلمی در مناطق جنوبی ایران بوده است (مقدسی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۶۵۳). این نوع نگرش، یعنی توجه به ابعاد ظاهری ارکان طریقت در باب توکل و همچنین در باب مواظبت شیخ بر عبادات نیز صادق است.

در فصل اول رساله شرف الفقراء ابن خفیف به ۴۷ آیه از قرآن کریم استناد کرده است که متاع دنیا در آن نکوهش شده است. شایان توجه اینکه تفسیرهای ظاهری شیخ در برخی از این موارد نه تنها آخرت را نتیجه دنیا قلمداد نکرده؛ بلکه این دو را در تقابل یکدیگر قرار داده است. چنانکه در تفسیر آیه «یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سلیم» (قرآن، شعرا: ۸۸) آورده است: پس تنبیه فرمود حق سبحانه تعالی بندگان خود را که نفعی در مال

و پسران نیست و چیزی که در آن نفعی نباشد پس در آن مضرت خواهد بود؛ زیرا دنیا و آخرت ضد یکدیگرند و در ادامه قلبی که متمایل به دنیا باشد را رنجور دانسته و فراخی روزی را موجب سرکشی انسان و فقر را عامل طاعت بنده می‌داند (شرف الفقراء: ۱۰۱).

به نظر می‌رسد در این فصل از رساله شیخ به هر آیه و گاه به بخشی از آیات بدون در نظر گرفتن مقدمه و مؤخره آن متمسک شده است تا شرف فقر را بر غنا برجسته سازد که البته در برخی موارد طریق افراط پوییده و آیاتی که در آن به صراحت مال و ثروتی که موجب غفلت از یاد خدا شود نکوهش شده است را تعمیم بخشیده و هر نوع مال و متعلق مادی را مذموم خطاب می‌کند. چنانکه می‌گوید: «پس هر کس که به او زینت حیات دنیا باشد، پس او متخلق است به اخلاق کفّار» (همان، ۱۰۵).

در متون عرفانی ذیل مبحث فقر مبحث قناعت نیز مطرح می‌شود که ابن خفیف در این باب نیز از جمله صاحب نظران است و تعاریفی به دست داده است. از آن جمله است: «القناعة: ترك التشوّف الی المفقود و استغناء بالموجود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۵۸)؛ یعنی: قناعت طلب ناکردن است آن را که در دست تو نیست و بی‌نیاز شدن است بدان چه هست. تعریفی که شیخ در این عبارت از قناعت ارائه کرده قرابت بسیاری با تعریف فقر دارد؛ به همین دلیل می‌توان قناعت را نیز در دایره واژگانی فقر قرار داد.

در فرهنگ طریقت ابن خفیف، فقرا نیز جایگاه ویژه‌ای دارند و توجه و خدمت به این قشر سرلوحه کار شیخ بوده است. به نظر می‌رسد شکل‌گیری این الگوی فکری به توصیه شیخی از مشایخ شام، پس از رفع اتهامی که دیلمی حکایت آن را به تفصیل بیان کرده بازمی‌گردد. ابن خفیف گفته است: پس از آن رویداد مخالطت و همنشینی فقرا اختیار کردم (دیلمی، ۱۳۶۳: ۴۹). توجه به اصل خدمت و ایثار در حق فقرا از چنان فضیلتی نزد شیخ برخوردار است که از همسفرگی با فقرا به عنوان ابزار تقرّب حق تعالی یاد کرده است: «الاکل مع الفقراء قریة الی الله تعالی» (ابن عماد، ۱۹۸۶م، ج ۴: ۳۸۷).

۳-۴-۱۲- صبر

صبر جزء لاینفک طریقه‌های عرفانی و از ارکان مهم طریقت ابن خفیف است. پس از آن که سالک در مرتبه فقر توانایی آن را یافت که از جمله تعلقات دنیوی چشم‌پوشد و تمام همت خود را به درگاه احدیت معطوف نماید، نوبت به آن می‌رسد که موضعی شایسته در

برابر اراده خداوند اختیار کند. صبر نخستین سازوکار عارف در برابر مشیت الهی است. در تعریفی که شیخ از تصوّف به دست داده می‌گوید: «تصوّف صبر است در تحمل مجاری اقدار و قرار گرفتن از دست ملک ذوالجلال و قطع کردن بیابان و کوهسار» (عطّار، ۱۹۰۵م، ج ۲: ۱۳۱). در این عبارت، کاربرد صبر، تحمل آنچه خداوند مقدر فرموده عنوان شده و مقدمات کسب این ظرفیت تحمل ریاضت و آرام گرفتن از وجود خداست. به استناد قول دیگری از شیخ که آمده است: «و من طالع احکام المغیبات، هان علیه الکثیر من المصیبات» (دیلمی، ۱۴۰۰: ۲۰۵)، آگاهی از حکم‌های پنهانی خداوند، زمینه‌ساز صبر بر مصائب است.

صاحب‌نظران، برای سالکان مقام صبر مراتبی در نظر گرفته‌اند و ابو عبدالله خفیف گوید: «الصبر ثلاثة الاقسام: متصبر و صابر و صبار» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۸۸). در جای دیگر صبر بر بلاها را لازمه عبودیت معرفی کرده است: «و قيل له: متى تصح للعبد العبودية؟ فقال: إذا طرح كَلَه عن مولاة و صبر معه على بلواه» (ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۸۱). از این منظر در مشرب عرفانی ابن خفیف صبر با توکل پیوند می‌یابد و به بیان دیگر صبر و توکل لازم و ملزوم یکدیگر قرار می‌گیرند.

ابن خفیف در رساله وصیت صبر را به مرکب سالک تشبیه کرده و معتقد است: صبر در سه ساحت توجه در عبادت، اجتناب از معصیت و تحمل در نزول بلا دستگیر سالک خواهد بود (وصیت: ۲۸۱).

۳-۴-۱۳- توکل

توکل نیز از جمله مراتب و مراحل طریقت است. از شیخ کبیر در تعریف توکل آمده است: «التوکل الاكتفاء بضمانه و إسقاط التهمة عن قضائه» (ابونعیم، ۱۹۷۴م، ج ۱۰: ۳۸۶؛ ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۷). بر اساس این تعریف که تفسیری از آیه شریفه «... حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران/ ۱۷۳) است، سالک سررشته امور و سگان زندگی خود را تنها به خدا می‌سپارد. به این ترتیب سالکی که در مقام صبر به تمرین تحمل احکام الهی پرداخته است در مرتبه توکل از هرگونه بدگمانی در جریان یافتن قضای الهی اجتناب می‌کند و با مشیت الهی در صلح کامل است.

توکل در طریقت ابن خفیف اهمیت و نقش بسیار مهمی دارد و شیخ برای کسب دستاوردهای این منزل آداب و شرایط ویژه وضع کرده است؛ به طور مثال، برای سالکی که هنوز حب شهوت و لذت در وجودش باقی است، توکل نقش سازنده‌ای ندارد و برای این دسته از سالکان کسب اولی‌تر از توکل است (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۴)؛ همچنین گفته است: «وقتی توکل شخصی درست باشد او را چیزی ذخیره کردن زیان ندارد» (همان: ۳۵)؛ یعنی پیش از کامل شدن مرتبه توکل سالک مجاز به ذخیره کردن مایحتاج زندگی نیست. بر اساس عبارت یادشده رویکرد ابن خفیف نسبت به توکل، همانند فقر بیشتر متوجه امور مادی (رزق و روزی) است.

۳-۴-۱۴-رضا

رضا از جمله مباحث و موضوعات عرفانی پر مناقشه نزد صوفیان است. ابن خفیف در تعریف آن گفته است: «الرضا سکون القلب الی احکامه و موافقة القلب بما رضی الله به و اختاره» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۹؛ ابن خمیس، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ۱۸۱). مقایسه این قول با تعریفی که در مبحث پیشین در باب توکل ارائه شد بیانگر وجوه تشابه و پیوند بسیار نزدیک آن‌هاست؛ با این تفاوت که در مرتبه توکل سالک از بدگمانی و قضاوت در مورد مشیت الهی پرهیز می‌کند؛ اما در مرتبه رضا سالک نه تنها حکم الهی را از جان و دل می‌پذیرد؛ بلکه از اجرای آن خشنود است. پس می‌توان رضا را صورت کامل‌تر توکل دانست.

از منظر شیخ شیرازی، رضا دو نوع است: «رضا به و رضا عنه، فالرضا به مدبرا و الرضا عنه فیما یقضی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۹؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۸۰)؛ رضای به او و رضای از او، رضای به او آن است که در تدبیر حق باشد و رضای از او آن است که در قضا کند.

در متون عرفانی ذیل دایره واژگانی توکل و رضا اصطلاح تسلیم نیز مطرح می‌شود. دیلمی در نقل قولی از شیخ به اهمیت و کاربرد تسلیم اشاره می‌کند: «شیخ گفت: واردات غیب به دو گونه باشد: یکی حکمی باشد و آن را به رضا و تسلیم مقابله باید کرد و یکی بلا باشد و آن را به صبر و نیک‌بینایی مقابله باید کرد»؛ سپس به منظور تحکیم و تأیید اعتقاد خود، به حدیث قدسی «من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی فلیطلب رباً سوائی» استناد می‌کند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۱۳). از فحوای این قول، تمایز و رجحانی که ابن خفیف برای رضایت نسبت به صبر در نظر گرفته است، آشکار است. سالک مقام صبر، قضای

الهی که در اینجا بیشتر تأکید بر بلااست را فقط می‌پذیرد و لب به اعتراض نمی‌گشاید؛ اما سالک مقام رضا نه تنها قضای الهی را می‌پذیرد؛ بلکه به آن خشنود است. این خوشنودی می‌تواند حتی نسبت به سخت‌ترین مصائب باشد؛ اما از آن روی که سالک منشأ آن را اراده حق تعالی می‌داند، نسبت به اجرای آن رضایت کامل دارد.

۴- نتیجه‌گیری

ابن خفیف شیرازی، ملقب به شیخ کبیر، از جمله عارفان صاحب مشربی است که پس از درک محضر مشایخ متعدد و طی مراتب و منازل عرفانی، طریقه خفیفیه، اولین سلسله عرفانی ولایت فارس را بنیان نهاد.

بر اساس اشارات و قرائن، مبدأ طریقت ابن خفیف معرفت انسان است که از آن با اصطلاح شناخت طبیعت و اوصاف بشری یاد می‌کند و مقصد سلوک او معرفت خدا یا متصف شدن به اوصاف الهی است. ابن خفیف گاه مقصد سلوک را رسیدن به توحید، کمال، وصال و لقاء حق نیز بیان داشته که به نظر می‌رسد مراتب یا تعبیر دیگری از معرفت باشد.

روش شیخ برای رسیدن به معرفت، کشف و شهودی است که از طریق تزکیه نفس حاصل می‌شود و مجاهده، ریاضت و کثرت عبادات این مهم را میسر می‌کند. شاخص‌های یاد شده در تعیین مقصد و روش سلوک، شیخ کبیر را در زمره عارفان سنت اول عرفانی قرار می‌دهد.

سلوک ابن خفیف به دو مرحله کلی: تهی شدن از اوصاف بشری (تخلیه یا تخلی) و آراستگی به اوصاف الهی (تجلیه یا تجلی) تقسیم می‌شود. این دو مرحله خود شامل مواقف و منازل متعدد است که برخی از آن‌ها ذیل مقوله احوال و مقامات قرار می‌گیرند. ابن خفیف احوال را مقدم بر مقامات و خاص متوسطان طریقی و مقامات را برتر از احوال و خاص منتهیان و کاملان دانسته است.

در آثار برجای مانده از شیخ کبیر و اقوال پراکنده او در سایر متون، به نام، تعریف و توانایی‌های لازم برای جذب دستاوردهای برخی منازل عرفانی اشاره شده؛ اما در باب تعداد و ترتیب آن‌ها؛ همچنین آداب کسب توانایی‌ها شاهدهی در دست نیست؛ ازین روی تنها بر اساس قرائن موجود ترتیبی بدین شرح در نظر گرفته شد: ارادت، قرب، خوف، رجا،

حزن، انس، شوق، بسط، وجد، محبت، اطمینان، مشاهده، یقین، انابت، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا، سکر و صحو و غیبت و حضور است. شایان ذکر است ابن خفیف در هیچ موضعی مشخص نکرده که کدام یک از این منازل ذیل احوال و کدام جزء مقامات قرار دارند؛ اما با توجه به پیوستگی و ارتباطی که میان منازل انابت، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا وجود دارد؛ همچنین با در نظر گرفتن اعتقاد به تأخر مقامات بر احوال، مرتبه مشاهده را می توان آخرین حال از احوال عرفانی و انابت را اولین مقام عرفانی دانست.

در میان مراحل یادشده، فقر اهمیت و جایگاه ویژه ای دارد. اعتقاد وافر شیخ به این مرتبه عرفانی موجب شده تا در گروه مدافعان عقیده ترجیح فقر بر غنا قرار گیرد. در آرا و عقاید شیخ، رسم فقر (اسباب دنیوی و رزق) بیش از حقیقت آن مورد توجه قرار گرفته است. این الگو در باب توکل نیز صادق است؛ به طوری که اغلب تعاریف و توصیه های شیخ در مبحث توکل نیز بر جنبه مادی متمرکز است. افزون بر رعایت آداب فقر در سلوک فردی، همنشینی با فقرا و خدمت به آنها نیز اصل مهمی در مشرب عرفانی ابن خفیف تلقی می شود.

شیخ کبیر به تبعیت از عارفان بغداد در زمره عارفان صحو محور نیز قرار می گیرد که اساس سلوک آنها ترجیح صحو و هشیاری بر سکر و مستی است. پایبندی بر این اصل تفاوت معناداری میان مراتب و اجزای مشرب عرفانی شیخ شیرازی با دیگر طریقه های عرفانی ایجاد کرده است. کم اهمیت بودن سماع و حتی تحریم آن برای مریدان، کم توجهی به بسط و طرب و در مقابل اتکای بیشتر به ارکانی چون خوف، حزن و فقر؛ همچنین پرهیز از شطح و لعن شطاحان و اعتقاد به تقدّم حضور بر غیبت را باید از آثار و نتایج اصل ترجیح صحو بر سکر در طریقت ابن خفیف دانست.

اگرچه ساختار مشرب عرفانی ابن خفیف بر پایه مبانی و تعالیم نزدیک به دیدگاه های مشایخ بزرگ از جمله جنید بغدادی و رویم شکل گرفته است، اما اثرپذیری او از برخی تعالیم عرفانی بایزید بسطامی و پیروان او نوعی جریان عرفانی پدید آورد که بیشتر در منطقه فارس رواج بسیار داشته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن جنید شیرازی، عیسی. (۱۳۶۴). *تذکره هزار مزار، تصحیح نورالله وصال، شیراز: انتشارات کتابخانه احمدی.*
- ابن خمیس موصلی، حسین بن نصر. (۱۴۲۷ق). *مناقب الابرار و محاسن الاخيار فی طبقات الصوفیه، ج ۲، تصحیح سعید عبدالفتاح، بیروت: دارالکتب العلمیه.*
- ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۳۴۷ق). *تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، بیروت: العربی.*
- ابن عماد حنبلی، شهاب‌الدین ابوالفلاح. (۱۹۸۶م). *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۴، تحقیق الأرنؤوط، دمشق-بیروت: دار ابن کثیر.*
- ابو عبدالله محمد ابن خفیف. (۱۳۶۳). *معتقد، ص ۲۸۴ تا ۳۰۸ از کتاب سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آنه ماری شیمیل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.*
- _____ (۱۳۶۳). *وصیت، ص ۲۷۴ تا ۲۸۳ از کتاب سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آنه ماری شیمیل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.*
- ابو عبدالله محمد بن خفیف؛ فاطمه علاقه و کاظم برگ نیسی. (۱۳۷۷) «رسالة فضل تصوف علی مذاهب»، معارف، دوره پانزدهم، شماره ۱ و ۲ پیاپی ۴۳ و ۴۴، صص ۵۱-۸۸.
- ابو عبدالله محمد بن خفیف؛ فاطمه علاقه. (۱۳۷۸) «رسالة شرف الفقرا»، معارف، دوره شانزدهم، شماره ۱ پیاپی ۴۶، صص ۹۸-۱۳۲.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۴۱۷ق) *منازل السائرین، تصحیح علی شیروانی، تهران: دارالعلم.*
- _____ (۱۳۹۶). *طبقات الصوفیه، مقابله و تصحیح محمد سرور مولائی، چ سوم، تهران: توس.*
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۷۴م). *حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا، ج ۱۰، بیروت: دارالکتب العلمیه.*
- اصفهانی، ابومنصور. (۱۳۶۷). «نهج الخاص»، تصحیح نصرالله پورجوادی، مجله تحقیقات اسلامی، سال سوم، شماره ۱ و ۲، صص ۱۵۰-۱۳۲.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح: محمود عابدی، تهران: سخن.*

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۴۳

- جنید شیرازی، ابوالقاسم معین‌الدین. (۱۳۲۸). *شد الازار فی حطّ الاوزار عن زوار المزار*. تصحیح: محمد قزوینی و عباس اقبال. تهران: چاپخانه مجلس.
- خالق‌زاده و همکاران. (۱۳۹۱). «نخستین صوفیان فارس و مشرب ایشان»، *فصلنامه عرفان اسلامی*، دوره دهم، شماره ۳۸، صص ۱۰۰-۷۷.
- حسینی، سید محمد. (۱۳۸۹). *فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی*، چ سوم، تهران: سروش.
- دهباشی، مهدی و سید علی اصغر میرباقری فرد. (۱۳۹۴). *تاریخ تصوف*، ج ۱، سیر تطور عرفان اسلامی از قرن آغاز تا قرن ششم هجری، تهران: سمت.
- دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۶۳). *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آنه ماری شیمل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.
- _____ (۱۴۰۰). *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی*، ترجمه تاج‌الدین کربالی، تصحیح و تحقیق مجتبی مجرد، تهران: انتشارات محمود افشار با همکاری سخن.
- _____ (۱۳۹۰). *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی‌وند، کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی.
- روزبهان ثانی، ابراهیم بن صدرالدین. (۱۳۸۲). *تحفه أهل العرفان*، تصحیح جواد نوربخش، چ دوم، تهران: یلدا قلم.
- زرکوب شیرازی، ابوالعباس معین‌الدین. (۱۳۵۰). *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب. (۱۴۱۳ق). *طبقات الشافعیه الکبری*، محقق محمود محمد الطناخی و عبدالفتاح محمد الحلو، ناشر: هجر للطباعة و النشر و التوزیع.
- سراج، ابونصر. (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیه رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، چ دوم، تهران: اساطیر.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۴۲۴ق). *طبقات الصوفیه*، تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سمعانی، عبدالکریم. (۱۹۶۲م). *الانساب*، ج ۸، المحقق: عبدالرحمن بن یحیی الم علمی الیمانی و غیره، الطبعة: الأولى، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد.
- عابدی، محمود. (۱۳۸۵). «فرقه‌های صوفیه تا زمان کشف‌المحجوب هجویری»، *مطالعات عرفانی*، شماره سوم، صص ۵۲-۳۱.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۸۶). *ترجمه احیاء علوم الدین*، ترجمه حسین خدیو جم، ج ۴، تهران: علمی فرهنگی.

- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۹۶). رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح سیده مریم روضاتیان و سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۷۴). رساله قشیریه، مصحح عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قم: بیدار.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۹). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح عفت کرباسی و رضا برزگر خالقی، چ چهارم، تهران: زوآر.
- کربن، هانری. (۱۳۷۱). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، چ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). متن و ترجمه کتاب تعرف، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران: اساطیر.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). شرح تعرف لمذهب التصوف، ج ۱، تصحیح محمد روشن، چ دوم، تهران: اساطیر.
- مشتاق مهر، رحمان و سمیه جبارپور (۲۰۱۲) نگاهی به معتقدات صوفیانه ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی، مجله تصوف دانشگاه استانبول، ژانویه و ژوئن، سال سیزدهم، شماره ۲۹، صص ۱۱۹-۱۰۳.
- عصوم علیشاه شیرازی، محمد. (۱۳۳۹). طرائق الحقائق، ج ۲، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران: سنایی.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد ابن احمد. (۱۳۶۱). احسن التقاسیم فی معرفت الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- مکی، ابوطالب. (۱۴۱۷ق). قوت القلوب فی معامله المحبوب، تصحیح باسل عیون السوید، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ملک پور، سمیه. (۱۳۹۲). «بررسی سیرت ابن خفیف شیرازی از دیدگاه جامعه شناسی»، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی عالیّه یوسف فام، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- موحدیان عطار، علی. (۱۳۸۸). مفهوم عرفان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۸۱). کشف الاسرار و عدّه الابرار، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی»، پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ششم، شماره دوم پیاپی ۲۲، صص ۸۸-۶۵.
- _____ (۱۳۹۴). تاریخ تصوف، ج ۲، سیر تطور عرفان اسلامی از قرن هفتم تا قرن دهم هجری، تهران: سمت.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۴۵

میرباقری فرد، سید علی اصغر و احسان ریسی. (۱۳۹۶). روش تبیین سنت و مشرب عرفانی (نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی) دو فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال نهم، شماره ۱۶، صص ۲۰۲-۱۷۱.

نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۹۱). بیان التنزیل، شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیقات سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.

نیکلسون، آلن رینولد. (۱۳۸۲) عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۹۲). کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Abedi, Mahmoud.(2006). Sufi sects until the discovery of al-Mahjub Hajawiri. *Journal of Mystical studies* , 3, 31-52.
- Abu Abdullah Muhammad Ibn Khafif.(1984). *Believer, page 284 to 308 of Sheikh Kabir's biography* (Anne Marie Schimmel, Ed.). Babak.
- Abu Abdullah Muhammad Ibn Khafif.(1984). *Will, page 274 to 283 of the biography of Sheikh Kabir* (Anne Marie Schimmel, Ed.). Babak.
- Ansari, Khwaja Abdullah.(1996). *Manazil Alsaayiriyyn* (Ali Shirvani,Ed.). dar aleilm.
- Ansari, Khwaja Abdullah.(2017). *Tabaqat al-Sufi* (Muhammad Sarwar Molai, Ed.)(3). Tous.
- Corbin, Henry.(1992). *History of Islamic philosophy* (Asadullah, Mubasheri, Trans.) (4). Amir Kabir.
- Dehbashi, M & Mirbagheri Fard, S.A.A.(2015). *The history of Sufism*. Samt.
- Deilmi, Abolhasan.(1984). *Biography of Sheikh Kabir Abu Abdullah Ibn Khafif Shirazi*(Ruknuddin Yahya bin Junaid Shirazi, Trans , Anne Marie Schimmel, Ed.). babak.
- Deilmi, Abolhasan.(2011). *eataf alalif almaluf ealaa allaam almaetuf*(Isa Najafi and Toraj Zainiwand, Trans.). Razi University.
- Deilmi, Abolhasan.(2021). *Biography of Sheikh Kabir Abu Abdullah Ibn Khafif Shirazi*(Tajuddin ,Karbali, Trans , Mojtaba ,mojarad, Ed.). Dr. Mahmood Afshar.
- Esfahani, Abu Mansour.(1988). *nahj alkhas*(Nasrullah Pour Javadi, Ed.). Islamic research.(1,2).132-150.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad.(2007). *Revival of Ulum al-Din* (Hossein Khadio Jam,Trans.). Scientific and cultural.
- Hajviri, Abolhasan Ali.(2013). *kashf Al-Mahjub* (Mahmoud Abedi ,Ed.). Sroush.
- Hanbali, I. I., & Abul Falah, S. A.(1986). *shadharat aldhahab fay akhbar min dhahab* . Dar Ibn Kathir.
- Hosseini, Seyyed Mohammad.(2010). *Dictionary of words and jurisprudential terms*. (3).sroush.
- Ibn Asaker, Ali bin Hassan.(1928). *tabyin kadhif almuftari fima nusib 'iilaa al'iimam 'abi alhasan al'ashearii* . Arabic.
- Ibn Junaid Shirazi, Isa .(1985). *Tazkirah - Hazar Mazar* (Nurullah Wasal, Ed.). Ahmadi library.
- Ibn Khamis Mosuli, Hossein Ibn Nasr.(2006). *Manaqib al-Abrar and Muhasan al-Akhyar in Tabaqat al-Sufi* (Saeed Abdul Fattah,Ed.). Darul Kitab Al-Alamiya .
- Isfahani, A.N., & Abdullah, A.B.(1974). *Haliya Al-Awaliya and Tabaqat Al-Asafial*. Darul Kitab Al-Alamiya.
- Jami, Nuraldin Eabdalrahman. (2007). *Nafahat Alanis Min Hadarat Alquds*(Mahmud Abdi , Ed.) Sokhna.

- Junaid Shirazi, Abulqasem Moinuddin. (1949). *shada alazar fi ht alawizar ean zuaar almazar* (Muhammad Qazwini and Abbas Iqbal, Ed.). chapkhaneh majles.
- Kalabadi, Abu Bakr Muhammad.(1992). *Text and translation of the Tarrof book*. Asatir.
- Kashani, Ezzeddin Mahmoud.(2010). *Misbah al-Hadaya and Miftah al-Kafayah* (Efat Karbasi & Reza Barzegar Khaleghi , Ed.)(4). Zavvar.
- Khaliq Zadeh et al.(2012). The first Sufis of Persia and their followers. *Quarterly Journal of Islamic Mysticism* , 38(10). 77-100.
- Makki, Abu Talib.(1996). *quat alqulub fi mueamalat almahbub*(Bassel Black Eyes, Ed.) Dar al-Katb al-Alamiya.
- Malekpour, Somayeh.(2013). Review of the biography of Ibn Khafif Shirazi from a sociological point of view. Master's thesis of Alia Yousef Fam, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Faculty of Literature and Humanities.
- Masoom Alishah Shirazi, Mohammad.(1960). *tarayiq alhaqayiqu*. Senai.
- Mir Bagheri Fard, S.A. A ., & Raisi E.(2017). The method of explaining the tradition and the mystical mushrab. *Journal of Mystical literature of Alzahra University* , 16(9), 171-202.
- Mirbagheri Fard, Syed Ali Asghar.(2012). Practical and theoretical mysticism or the first and second mystical traditions , *journal of Mystical literature researches* . 22(2), 65-88.
- Mirbagheri Fard, Syed Ali Asghar.(2015). *History of Sufism*. Samt.
- Moghadasi, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad.(1991). *ahsan altaqasaym fay maerifat alaqaalym*. Madbouli school.
- Moshtagh Mehr, R & and Jabarpour ,S. (2012). A look at the Sufi beliefs of Abu Abdullah Muhammad bin Khafif Shirazi . *journal of Sufism of Istanbul University*, (29).103-119.
- Mostamli Bukhari, Ismail.(1984). *sharh terrof limazhab altswwf* (Mohammad Roshan, Ed.)(2). Asatir.
- Muhammad bin Khafif , A. A., & Alagheh, F.(1999). risalat sharaf alfaqra. *Journal of Maaref*, 46(16),98-132.
- Muhammad bin Khafif , A. A., Alagheh, F., & Bargh Nisi, K.(1998). risalat fadl tswwf ealay madhahib. *Journal of Maaref*, 43(15),51-88.
- Nasafi, Aziz bin Muhammad.(2012). *Bayan altanzil*(Seyyed Ali Asghar Mirbagheri Fard, Ed.). sokhan.
- Qashiri, Abulqasem Abdul Karim ibn Hawazen.(1995). *risalat qashyryh* (Abdul Halim Mahmoud & Mahmoud bin Sharif ,Ed.).Bidar.
- Qashiri, Abulqasem Abdul Karim bin Hawazen.(2017). *risalat qashyryh* (Abu Ali Hasan Ibn Ahmad Osmani, Trans , Seyed Maryam Rouzatian & Seyed Ali Asghar Mirbagheri Fard, Ed.).sokhan.
- Rozbahan Thani, Ibrahim ibn Sadr al-Din.(2003). *tuhfat 'ahl aleirfan*(Javad Noorbakhsh,Ed.)(2). yalda qalam.

- Sabaki, Tajuddin Abdul Wahab. (1992). *Tabaqat al-Shafiyyah al-Kabari*. hajr liltibaeih walnashr waltawzie.
- Salma, Abu Abd al-Rahman.(2003). *tabaqat alsuwfayh*(Abdel Qader Atta, Ed.). Darul Kitab Al-Alamiya.
- Samani, Abdul Karim.(1962). *Al-Ansab*. Hyderabad.
- Shirazi, Z & Moinuddin, A.A.(1971). *Shiraznameh*. Iran Culture Foundation.
- Siraj, Abu Nasr.(2009). *allamae fay altswwf*(Reynolds Nicholson, Ed , Mehdi Mohabati, Trans.)(2).Asatir.
- You pay, Abulfazl Rashiduddin.(2002). *kshaf aliasrar w eidat alabarar* (Ali Asghar Hikmat, Ed.). Amirkabir.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



A Study and Analysis of the Mystical Disposition of Ibn Khafif Shirazi¹

Amir Hossein Kouhestani², Sayyed Ali Asghar Mirbagheri Fard³
Tahere Khoshhal Dastjerdi⁴, Zohre Najafi⁵

Received: 2022/12/09

Accepted: 2023/03/06

Abstract

Abu Abdullah Mohammad Ibn Khafif Shirazi, the founder of the Khafifi mystical dynasty, is among the most influential figures in the history of Islamic Sufism. In spite of his crucial role in developing and expanding Islamic mysticism, there has been no systematic study of his mystical disposition to date. This descriptive-analytic research was conducted to gain a profounder understanding of Ibn Khafif's mystical disposition. The questions addressed are: What is the origin and destination of mystical journey in Ibn Khafif's approach, and where do the other destinations lie in between? How important is each of these destinations to the seeker's progress? Which abilities are required to earn the achievements of each destination and what are the manners for acquiring them? The works and sayings of Sheikh did not provide clear responses to these questions; however, the most significant outcome derived from the existing evidence is that devotion is the origin of conduct, and divine recognition is the goal. The origin and the final destination are separated by mystical destinations; among which are mystical states, and according to Ibn Khafif, they are superior to the stations. As the destination of consciousness is preferred over inebriation, and hence, less importance is placed on expansion, enchantment, profanity, and prayer-like dancing, and more emphasis is placed on poverty, asceticism, fear, and grief destinations, the importance of presence is also elevated above that of absence. The destination of poverty is of particular importance to Ibn Khafif, and the preference for poverty over wealth is another indicator worth observing in his mystical disposition. His mysticism is based on Junaid Baghdadi's teachings; nevertheless, he was influenced by the mystical teachings of Bayazid, which were disseminated in Fars.

Keywords: Mysticism and Sufism, Mystical disposition, Ibn Khafif Shirazi, Poverty, Inebriation and Consciousness.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.42279.2414

2. Ph.D. student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. ah_kouhestani@yahoo.com

3. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding author). a.mirbagherifard@gmail.com

4. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. t.khoshhal@yahoo.com

5. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. z.najafi@ltr.ui.ac.ir