پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،
شماره بیست‌ودوم،
بهار و تابستان ۱۳۹۹،
صفحات ۱۹۲- ۱۷۳

مقام معشوقی در عرفان

(با تکیه بر مقام معشوقی شمس تبریزی و مولانا)

جعفر عشقی*
شکرالله پورالخاص**

چکیده: سلطان‌ولد در ولدنامه به دو مقام عاشقی و معشوقی در عرفان قائل است و شمس تبریزی و مولانا را ازجمله عارفانی می‌داند که به مقام معشوقی نایل آمده‌اند. با بررسی نظریه‌های بزرگان تصوّف و عرفان از آغاز تا سدهٔ هفتم هجری درمی‌یابیم که چنین دیدگاهی دربارهٔ مراتب عشق، برآمده از نصّ قرآن مجید و حدیثی از پیامبر اکرم(ص) است و برخی از بزرگان عرفان، ازجمله عین‌القضات همدانی و روزبهان بَقلی شیرازی دربارهٔ مقام معشوقی، نظریه‌پردازی کرده‌اند. در اندیشهٔ این بزرگان، مقام معشوقی، مقامی بسیار برتر و والاتر از مقام عاشقی است. در این مقام - که مربوط به روزگار پختگیِ اندیشه‌های عرفانی است - سالک در مراتب عشقِ به حق‌تعالی به مرتبه‌ای می‌رسد که معشوق و محبوب خداوند واقع می‌شود؛ به‌گونه‌ای که جایگاه عاشق و معشوق عوض می‌شود و این‌بار خدا عاشق است و بنده معشوق. رسیدن به چنین مقامی مستلزم دیدار سالک با فردی است که به مقام معشوقی رسیده است؛ همان‌گونه که مولانا با شمس تبریزی دیدار می‌کند و به این مقام نایل می‌شود. این مقاله به روش توصیفی‌تحلیلی به نگارش درآمده است.

کلیدواژه‌ها: مراتب عشق، مقام عاشقی، مقام معشوقی، مولانا، شمس تبریزی

---

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی e-amil: jafareshghi@gmail.com
** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقّق اردبیلی(نویسنده مسئول) e-mail: pouralkhas@uma.ac.ir

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مقدمه:

سلطان‌ولد، پسر مولانا، در *ولدنامه*، علاوه‌بر مقام عاشقی در عرفان، به مقام معشوقی قائل است و بر آن است که شمس تبریزی و مولانا جلال‌الدین بلخی به مقام معشوقی رسیده‌اند (رک: سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۴۰و۱۶۷). با بررسی متون عرفانی از آغازین سده‌های اسلامی و نخستین اندیشه‌های عرفانی تا روزگار سلطان‌ولد درمی‌یابیم که نظریهٔ «مقام معشوقی» در عرفان، پیش از *ولدنامه* در آثار برخی از عارفان بوده است و قائل بودن به چنین مقامی، ریشه در اندیشه‌های پیش از سلطان‌ولد و آموزه‌های دینی و قرآنی دارد. در این اندیشه‌ها، مقام معشوقی، غایی‌ترین و والاترین مقام عارفان کامل به‌شمار می‌آید.

دراین‌باره پژوهش‌هایی صورت گرفته است. همچون: «نسبت میان عشق انسانی و عشق ربّانی در اندیشهٔ روزبهان بقلی»، نوشتهٔ قربان علمی و سید ماجد غروی نیستانی (۱۳۸۷)؛ «عشق از دیدگاه مولانا جلال‌الدین بلخی»، نوشتهٔ شیرین بیانی (۱۳۸۸)؛ «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در موضوع عشق»، نوشتهٔ خدابخش اسداللهی (۱۳۸۸)؛ «نظریهٔ عشق در متون کهن عرفانی (براساس آثار دیلمی، غزالی و روزبهان)»، نوشتهٔ بهمن نزهت (۱۳۸۹)؛ «مفهوم عشق از دیدگاه روزبهان بقلی»، نوشتهٔ محمودرضا اسفندیار و فاطمه سلیمانی کوشالی (۱۳۸۹)؛ «مشترکات سوانح العشّاق و تمهیدات در باب عشق و تفکّر عارفانه»، نوشتهٔ مهدی شریفیان و احمد وفایی‌بصیر (۱۳۹۰)؛ «بازتاب اندیشه‌های ابوالحسن دیلمی در آثار برخی از بزرگان تصوّف اسلامی»، نوشتهٔ تورج زینی‌وند و عیسی نجفی (۱۳۹۱)؛ «جایگاه عشق در مبانی سنّت‌های اوّل و دوم عرفانی»، نوشتهٔ سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد و راضیه حجّتی‌زاده (۱۳۹۲)؛ «بررسی مفهوم عشق در آثار روزبهان بقلی»، نوشتهٔ شهریار حسن‌زاده و دیگران (۱۳۹۳). «مولانا از مرتبهٔ عاشقی تا مقام معشوقی»، نوشتهٔ داود واثقی خوندابی و دیگران (۱۳۹۶).

۱. مقام عاشقی و مقام معشوقی

سلطان‌ولد در *ولد نامه* به مقامی برتر از مقام اولیا اشاره دارد و می‌گوید:

از دور آدم تا این غایت، اولیای کامل و عاشقان واصل ظاهر شد و خلق رو بدیشان آوردند و احوال بزرگی ایشان را همه شنیدند و قبول کردند و اهل علمِ ظاهر از حال ایشان بی‌خبر بودند؛ تاحدّی‌که منصور حلّاج را از غایت بی‌خبری بر دار کردند و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

آویختند. باز بالای عالم اولیا، عالم دیگر است و آن، مقام معشوق است. این خبر در عالم نیامد و به هیچ گوش نرسید (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۶۶ و ۱۶۷).

سلطان‌ولد با فرق نهادن میان عاشقان و معشوقان خدای‌تعالی، این‌گونه ابراز می‌دارد:

عاشقان خدای‌تعالی را سه مرتبه است و معشوقانش را سه مرتبه؛ اول و میانه و آخر. منصور حلّاج در مقام عاشقی در مرتبهٔ اوّل بود؛ میانهٔ آن عظیم است و آخرین عظیم‌تر. اقوال و احوال آن سه مرتبه [یعنی مراتب عاشقان] بر عالمیان ظاهر شد و در کتب مسطور است اما آن سه مرتبهٔ معشوقان، پنهان است. از مرتبهٔ اوّلین آن، عاشقان کامل و واصل، تنها نام شنیدند و در تمنّای دیدارش می‌باشند. از میانین، نام و نشان نیز به کس نرسید. از آخرین، خود هیچ نشنیدند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۴۰).

در تعالیم شمس نیز اولیاءالله دو گونه‌اند: طالب و مطلوب. شمس در *مقالات* می‌گوید:

ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگان‌اند پنهانی، از مشهوران تمام‌تر؛ و مطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند... . قصهٔ آن مطلوب در هیچ کتاب مشهور نشد و در بیان طرق و رسالات نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۷).

شمس دربارهٔ شناخت اولیای مطلوب می‌گوید:

شناخت این قوم، مشکل‌تر از شناخت حق است. آن را به استدلال توان دانستن؛ که چوبی تراشیده دیدی، هرآینه او را تراشنده‌ای باشد. یقین که به خود نباشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۵۷).

نظریهٔ سلطان‌ولد دربارهٔ مقام‌های عاشقی و معشوقی، و به‌طورکلّی، مراتب عشق، به‌زعم برخی، «برگرفته از سخنان شمس، و شرح و بسط تعالیمِ اوست» (موحّد، ۱۳۸۹: ۳۸). اما با بررسی متون عرفانی پیش از سدهٔ هفتم هجری می‌توان نشانه‌هایی از نظریهٔ شمس را در آثار عارفان پیش از وی نیز پیدا کرد. برای فهم منظور سلطان‌ولد و پی بردن به ریشه‌های این اندیشه باید نظریه‌های متصوّفان ایرانی دربارهٔ مراتب و مقامات عشق و محبّت، از آغاز تا روزگار او کاویده شود.

۲. مراتب عشق

در تصوف ایرانی، اهمیت «عشق» چنان است که همواره موجب ارتقا و تعالی نفس دانسته شده و به تعبیر ابوحامد غزالی، «غایت قصوی از مقامات و ذروهٔ علیا از درجات [عرفانی]» قلمداد شده است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

(رک: غزالی، ۱۳۶۹، ج۴: ۵۰۷ و ۱۳۸۰؛ نیز ج۲: ۵۶۷). در تصوّف ایرانی می‌توان تحوّل تاریخی مراتب عشق را از سرچشمه‌های آن تا روزگار سلطان ولد دنبال کرد. به‌نظر می‌رسد که مرتبه‌بندی عشق در تصوّف به قرآن باز می‌گردد؛ آن‌جاکه خداوند متعال می‌فرماید: «اُنظُرْ کَیْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ وَ لَلْآخِرَةُ أَکْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَکْبَرُ تَفْضِیلاً» (إسراء:۲۱). (بنگر که چگونه بعضیشان را بر بعضی دیگر برتری نهاده‌ایم و در آخرت، درجات و برتری‌ها، برتر و بالاتر است).

برخی از پژوهشگران بر آن‌اند که با توجه به انتساب فهرست‌هایی شامل هجده یا نوزده مقام به ذوالنون مصری، مرتبه‌بندی عشق را نخستین‌بار وی مطرح کرده است اما پُل نویا (Paul Nwyia)، نشانه‌های علاقهٔ صوفیان به ساختار تجربهٔ عارفانه را تا حضرت امام جعفرصادق(ع) دنبال کرده است (رک: نویا، ۱۳۶۹ :۹۱- ۸۷ و سُلَمی، ۱۳۶۹، ج۱: ۶۳-۲۰). به نظر می‌رسد سه فهرست از مقام‌های گوناگونی که آن حضرت به عنوان برنامهٔ سفر روحانی برای رسیدن به لقاءالله تشریح کرده، مبنای تأویل صوفیانهٔ ذوالنون از مسئلهٔ مقام قرار گرفته است. رابعهٔ عَدویه عارف مشهور بصره نیز به عنوان کسی شهرت یافته که بین دو نوع عاشق خداوند فرق نهاده است: عاشق خودخواه که در طلب بهشت است و عاشقِ خالی از خودخواهی که تنها به معشوق سرمدی می‌اندیشد. در اندیشهٔ او «عشق یعنی پرداختن به خدا از هر چیز دیگر» (رک: غزالی، ۱۳۶۹، ج۴: ۵۳۷). رابعه در باب تحلیل عشق، چیزی فراتر از این تمایز اساسی نگفته است اما ابن‌عربی دربارهٔ او می‌گوید: «او حبّ را جدا کرد و تقسیم‌بندی نمود و آن، شگفت‌ترینِ راه‌ها در ترجمهٔ از حبّ است» (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۳۵۸).

تمایز میان «عشقِ خودپسندانه نسبت به خداوند را که سالک در آن، طالب بهشت است» و «عشقی که از خدا جز خدا نمی‌خواهد»، نقطهٔ آغاز فهم مراتب عشق است و این تمایز در آثار نخستین صوفیان ایرانی، تفصیل بیشتری داده شده است.

در سدهٔ دوم هجری، شقیق بلخی در رسالهٔ *آداب العبادات*، یکی از نخستین توصیف‌هایی را که از ارتقای منزل‌به‌منزل روح شده، به‌دست داده است و از دید او، شمار این منزل‌ها چهار است: زهد؛ خوف؛ شوق به بهشت؛ محبّت به خداوند (رک: نویا، ۱۳۶۶: ۱۰۹). تجربهٔ عارفانهٔ شقیق بلخی، از تفکّر او در قرآن نشئت گرفته و هنوز هیچ اثری از تأثیر اصطلاح‌ها و تعبیرهای نظام فلسفی یا کلامی‌ای که بعداً در تصوّف ایجاد شد، در آن نیست (نویا، ۱۳۶۶: ۱۰۷-۱۰۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

در سدهٔ سوم، صوفیان بغداد به این موضوع توجه زیادی داشتند؛ چنان که سَمنون مُحبّ عالی‌ترین مرتبه را برای محبّت قائل بود و می‌گفت:

محبّت، اصل و قاعدهٔ راه حق‌تعالی است و احوال و مقامات، نازل‌اند و اندر هر محل که طالب اندر آن باشد، زوال بر آن روا باشد إلا در محل محبّت؛ و به هیچ حالی زوال بر آن روا نباشد مادام تا راه موجود بود (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۵۲- ۴۵۱).

از میان صوفیان بغداد، حلّاج نیز بر محبّت به عنوان یکی از صفات خداوند، تأکید کرده است. وی فهرستی چهارده‌گانه از حالات و مقامات روانی سالک را شرح داده که آخرین فقرات در آن‌ها صریحاً مربوط به عشق می‌شود (رک: سُلَمی، ۱۳۶۹، ج۱: ۴۰۱).

در سدهٔ چهارم، ابوالحسن دیلمی فهرستی را عرضه کرده است که به‌طور انحصاری به مراتب عشق اختصاص دارد. او مراتب ده‌گانهٔ خود را شرح می‌دهد و می‌نویسد:

آن ده مقام به مقام یازدهم، یعنی عشق منتهی می‌شود و آن، غایت و نهایت محبّت است. وقتی به آن درجه برسد، اسم محبّت از آن ساقط گردیده و به اسمی جز آن نامیده می‌شود (دیلمی، ۱۳۹۰: ۴۵ و رک: دیلمی، ۱۴۲۸ق: ۴۴).

به‌زعم وی، «عشق، رها کردن حظّ هر چیزی جز معشوق خود است... و اگر عاشق را به نام غیر معشوقش بخوانی، نمی‌فهمد؛ چون از خود و از غیر خود، غایب است» (رک: دیلمی، ۱۳۹۰: ۵۰ و ۱۴۲۸ق: ۴۸).

نظریهٔ دیلمی در شرح مراتب عشق، نسبت به نظریه‌های پیش از وی، نظریه‌ای متعالی است و ما برای نخستین‌بار در اندیشه‌های اوست که به مفهوم وحدت وجود نزدیک می‌شویم اما بر بنیاد گفته‌های سلطان ولد، این نظریه هنوز توصیف مقام عاشقی است؛ نه مقام معشوقی.

در سدهٔ پنجم، ابوالقاسم قشیری در شرح مراتب عشق، محبّت و شوق را جزء مقام‌های آخر شرح می‌دهد (رک: قشیری، ۱۳۸۸: ۵۵۲ به بعد). خواجه عبدالله انصاری نیز در رساله *صد میدان*، محبّت را جامع‌ترین اصل ارتقای معنوی می‌شمرد و پس از برشمردن میدان‌های صدگانه، از توبه تا فنا، می‌نویسد:

این صد میدان، همه در میدان محبّت، مستغرق. میدان دوستی، میدان محبّت است. قوله تعالی: یحبّهم و یحبّونه. ...اما دوستی، سه مقام است: اول، راستی و میان، مستی و آخر، نیستی (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۰: ۷۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

در اوایل سدهٔ ششم، احمد غزالی در *سوانح* به شرح «حقیقت عشق که در قوس نزول به همراه روح از مرتبهٔ اطلاق خارج شده، به مراتب عاشقی و معشوقی تنزّل می‌کند و سپس یک‌بار دیگر در قوس صعود، این مراتب را پشت سر گذاشته، به اصل خود و حقیقت یگانگی خود بازمی‌گردد»، پرداخته‌است (رک: غزالی، ۱۳۵۹: شش). نظریهٔ غزالی نیز نسبت به نظریه‌های پیشین، نظریه‌ای رُشدیافته است اما ما برای نخستین‌بار در اندیشه‌های شاگرد او عین‌القضات همدانی است که به شرح مقام معشوقی برمی‌خوریم. عین‌القضات در فصل ششم *تمهیدات*، عشق را به سه مقولهٔ «صغیر» و «کبیر» و «میانه» تقسیم می‌کند و معتقد است که «عشق صغیر، عشق ماست با خدای تعالی و عشق کبیر، عشق خداست با بندگان خود» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۰۲-۱۰۱). عین‌القضات، عشق میانه و عشق کبیر را این‌گونه شرح می‌کند:

> *میانهٔ عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کردن میان ایشان اما چون عاشقِ منتهی، عشق شود و چون عشقِ شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد. تو این از نمط حلول شماری و این حلول نباشد؛ کمال اتحاد و یگانگی باشد؛ و در مذهب محققان، جز این دیگر مذهب نباشد* (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۱۵).

وی ادامه می‌دهد: «از عشق الله که عشق کبیر است، هیچ نشان نمی‌توان دادن که بیننده در آن باقی بماند» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۲۴-۱۲۳). در اندیشهٔ عین‌القضات، «اوّل مقام از مقام مرد رونده این باشد که درمانده و متحیّر باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۰۹). کانون توجه عین‌القضات، حالت عشق متقابل بین خدا و انسان است و این وقتی اتفاق می‌افتد که مضمون آیهٔ قرآنی «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» تحقّق یابد. «یحبّونه آن‌گاه درست آید که همگی خود را روی در یحبّهم آری» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۲۸). وی در ادامه به حدیثی از پیامبر اکرم(ص) اشاره می‌کند که دقیقاً توصیف مقام معشوقی در اندیشهٔ سلطان ولد است:

> *این حدیث را گوش دار که مصطفی(ع) گفت: اِذا اَحبَّ اللهُ عَبداً، عَشِقَه و عَشِقَ علیه فیَقُولُ: عَبدی! اَنتَ عاشِقی و مُحبّی و اَنا عاشِقٌ لکَ و مُحبٌّ لکَ؛ اِن اَرَدتَ او لم تُرِدَ. [چون خدا بنده‌ای را دوست بدارد،][1] او بندهٔ خود را عاشق خود کند. آن‌گاه بر بنده عاشق باشد. بنده را گوید: تو عاشق و محبّ مایی و ما عاشق[2] و حبیب توایم...؛ اگر تو خواهی و گر نه* (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۱۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

بدین‌ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که اشاره به مقام معشوقی، یعنی مقامی که در آن، خداوند عاشق بندهٔ خود می‌شود و بنده در مقام معشوقی قرار می‌گیرد، به صورت آشکار در *تمهیدات* عین‌القضات همدانی آمده است و چنین به نظر می‌رسد که باور داشتن به این مقام، نشئت‌گرفته از این حدیث پیامبر(ص) است. باز اگر ژرف‌تر نگاه کنیم، مقام معشوقی، ریشه در عبارت قرآنی «یُحبّهم» دارد.

عین‌القضات در طرح نظریهٔ مقام معشوقی در تصوّف، فضل تقدّم دارد اما جالب‌ترین توصیف این مقام و به‌طورکلّی، مراتب و مقامات عشق را در آثار روزبهان بقلی شیرازی می‌یابیم. روزبهان در *عبهر العاشقین*، عشق را به «انسانی» و «الهی» تقسیم می‌کند و عشق انسانی را بر دو مرحله می‌داند: طبیعی و روحانی (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۸و۴۲). وی مراتب عشق انسانی را دوازده مقام برمی‌شمرد که این مقامات برمبنای نظریهٔ ابوالحسن دیلمی شرح و بسط داده شده است. این دوازده مقام که صرفاً آغاز ارتقای عاشق به‌شمار می‌روند و روزبهان آن‌ها را به‌مثابهٔ جویبارهایی می‌خواند که به دریای عشق می‌ریزند، از این قرارند: الفت؛ اُنس؛ وُدّ؛ محبّت حقیقی؛ خُلّت؛ شغف؛ استشهاد[۳]؛ وَلَه؛ هَیَمان؛ هیجان؛ عطش؛ شوق (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۱-۴۰).

در اندیشهٔ روزبهان، «غایت عشق انسانی تا بدین دروازه است؛ زیرا که جان در رؤیت صنایعِ صانع است، لکن عشقِ صانع از عشق مصنوع بازنمی‌داند؛ زیرا که مبدأ عشق است» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲). به عقیدهٔ وی، تمامی این‌ها هنوز در قلمرو عشق انسانی و در بدایت عشق است که عاشق در آن‌ها به تأمّل در آثار صنع آفریدگار اشتغال می‌ورزد. مقولات فلسفی عشق، هنوز ناپالوده و دارای معایب یا عللی ناشی از نفس شهوت‌پرست است. بااین‌همه، عشق انسانی را که در مرحلهٔ «طبیعی»، پست‌ترین نوع عشق است، می‌توان نخست کیفیتی «روحانی» بخشید و سپس آن را به سطحی «الهی» رساند (Ernst, 1999, 1: 450) اما

> *چون صانع قدیم، حجاب عشق انسانی از پیش عشق ربّانی بردارد، صار عشقُه عشق الخاصّ. اگر مرید از علل نفسانی در عشق انسانی مطهّر شود، در عشق الهی راسخ باشد* (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲).

روزبهان پس از شرح مقامات عشق انسانی به شرح مقامات عشق الهی یا به قول خود، «مدارج معاملات» می‌پردازد. «عاشق ساده چون از حد امتحان عشق انسانی به عشق ربّانی آمد، حاجتمند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مدارج معاملات باشد تا بدان نردبان پایه، سوی عالم ازل شود» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۰۱). مقامات عشق الهی در دیدگاه روزبهان از این قرارند: عبودیت؛ ولایت؛ مراقبه؛ خوف؛ رجا؛ وجد؛ یقین؛ قربت؛ مکاشفه؛ مشاهده؛ محبّت؛ شوق (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۷-۱۰۱).

روزبهان، معنای هر مقام را به شیوه‌ای جامع و به صورت مفصّل توضیح داده است و پس از توصیف ده مقام، به تفصیلِ ماهیت مقام یازدهم، محبّت، می‌پردازد. به نظر او محبّت می‌تواند فراخور عوام و خواص، به دو بخش تقسیم شود. محبّت عامه مبتنی‌بر تجلّی جمال در خلقت است و اگرچه این خود امری معجزه‌آساست، درجات آن نَه درجات مشاهدهٔ مستقیم بلکه درجات ایمان است. محبّت خواص براساس سه نوع مشاهده قرار دارد. نخستینِ آن‌ها در عهد الست رخ داد؛ آن‌هنگام که ارواحِ بدون کالبدِ انسان‌ها با اذعان به اینکه خداوند خالق آن‌هاست، با او میثاق بستند. سپس مرحلهٔ دوم مشاهده آغاز می‌شود که در آن، گوهر روح در حجاب صفات انسانی پنهان نمی‌ماند و با معشوق حقیقی، بی هیچ واسطه‌ای دیدار می‌کند. مرحلهٔ سوم مشاهده که در خلال آن، رؤیت بدون مانعِ خداوند صورت می‌پذیرد، مکمّل مرحلهٔ دوم است. هر صفت معشوق، الهام‌بخش نوعی دیگر از عشق است و عاشق به آیینهٔ جمال حق تبدیل می‌شود؛ به‌گونه‌ای که هر که در او بنگرد، خود نیز عاشق حق می‌گردد.

روزبهان با بیان مرحلهٔ دوازدهم، شوق، ما را چنان به وحدانیت الهی نزدیک می‌کند که تمایزهایی که از الفاظ محبّت و شوق برمی‌آید، دیگر متناقض و مانعة الجمع به نظر نمی‌رسد. او به رابطهٔ میان شوق و دعاهای حضرت محمد(ص) که در آن «لذّت نگریستن در چهرهٔ حق» و «شوق ملاقات او» را تمنّا می‌کند، اشاره می‌نماید. وی شوق را آتشی می‌خواند که هر فکر و آرزو و حجابی را می‌سوزاند و از لوح دل می‌زداید. بااین‌همه، «عاشق چون با معشوق متّحد شد، شوق بر چیست و عشق جز بر خود بر کیست؟» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۶).

اما مقامات عشق الهی در اندیشهٔ روزبهان بقلی به همین‌جا ختم نمی‌شود. از پی این دوازده مقام، مرتبهٔ اعلای عشق کلّی یا کمال عشق می‌آید که هدف روح است (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۰۰ و ۱۳۸). در «کمال عشق»، روزبهان با یکی دانستن خداوند و محبّت، باز، موضوع بحث خود را از سر می‌گیرد. ازآنجاکه عشق صفتی الهی است، خداوند خود را دوست می‌دارد. او عشق و عاشق و معشوق است. کمال عشق با محبّت الهی یکی است. این به معنای وجود هیچ اختلاف یا تمایزی در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ذات الهی نیست. صفات متکثّر خداوند صرفاً جلوه‌هایی از جمال اوست که خود، آن‌ها را بر جان‌های انسان‌ها متجلّی می‌سازد. عشق، صفتی سرمدی است. روزبهان آن را «لبلابهٔ زمین قِدَم» توصیف می‌کند که گِرد درخت جان عاشق برآمده است.

عشق، سیفی است که از عاشق، سرِ حدوث برمی‌دارد. سر کوهپایهٔ صفات است که جان عاشق چون بدان‌جا رسید، مأخوذ عشق گشت. از آن ذروه به زیر نتواند آمد. هر که معشوق حق شد و عاشق حق شد، در عشق، هم‌رنگ عشق شد. چون عاشق هم‌رنگ عشق شد، عاشق و معشوق یک‌رنگ شدند. آن‌گاه عاشق در مملکت حق حاکم شود. چون حق بر او غالب شد، قالب صورتش جنانی است؛ نفسش روحانی است؛ جانش ربّانی است؛ «معشوقِ معشوق» است؛ «مرادِ مراد» است (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۹).

در اینجا روزبهان از عبارت‌های «معشوقِ معشوق» و «مرادِ مراد» بهره می‌گیرد که منظور از معشوق و مراد نخست، سالکی است که به مقام معشوقی و مرادی رسیده و منظور از معشوق و مراد دوم، خداوند متعال است. این توصیف روزبهان، دقیقاً اشاره به مقام معشوقی در اندیشهٔ سلطان ولد است که نتیجهٔ یک‌رنگی عاشق و معشوق به‌شمار می‌رود. به باور روزبهان، کمال در عشق وجود ندارد؛ چرا که نهایتی برای معشوق وجود ندارد. هر کس به عشق حق زنده شود، ذکر موت بر او روا نیست. ازآنجاکه عشق به اصل خود برمی‌گردد، زمانی که عاشق با عشق هم‌صفت شود، عشق عاشق را هم‌رنگ خود می‌کند و او را به قرب معشوق می‌رساند تا همانند ساکنان عالم ملکوت، در اعلی علّیّین با فرشتگان به پرواز درآید؛ آن‌گونه که خضر و الیاس و ادریس و عیسی و ابراهیم و موسی(ع) و حضرت محمد(ص) هم‌صفت خدا شدند و به آسمان عروج کردند و هر دو جهان، مسخّر آن‌ها شد (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۲-۱۴۰).

به باور روزبهان، نهایت عشق، آغاز معرفت است و در مقام معرفت، عشق در حد کمال است. به‌زعم او اگر عاشق با معشوق هم‌رنگ شود، «مقام توحید» می‌یابد و اگر در معرفت متحیّر شود، «مقام معرفت» پیدا می‌کند. به نظر روزبهان، منتهای عشق تا همین دو مقام است و زمانی که سالک به مقام معرفت رسید و عارف شد، از صفات معرفتش، صفات حق روی می‌نماید. بدین‌ترتیب، روزبهان به جمع‌بندی می‌پردازد و چهار مرحلهٔ رسیدن به مقام معشوقی را «فنای فعل و صفت»،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

«فنای فنا»، «بقای فعل و صفت» و «بقای بقا» برمی‌شمارد: «هر که را عشق رسد، او را بدین جمع کشد، به "فنای فعل و نعتش» اوّلاً و «فنای فنا» ثانیاً و «بقائهما» ثالثاً و «بقای بقا» رابعاً معشوق باشد» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۵).

بدین‌گونه، سالک با مرکب تفرید به جهان تجرید گام می‌نهد و رؤیتش جز مشاهدهٔ کبریا و عظمت بقا و قِدَم ازلیّات و ابدیّات نیست (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۶). زمانی که سالک از صفات مخلوقی پاک شد، به مقام اتّحاد می‌رسد. آن زمان است که شطحیات می‌گوید. «از این‌جا بُوَد حدیث «سبحانی» و «لیس فی جبّتی غیر الله» و سرّ «اَنا الحقّ» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۷-۱۴۶). یعنی عارفان وقتی به کمال اتّحاد و یگانگی با حق می‌رسند، فعل و عملشان ربّانی و گفتارشان ازلی و ابدی می‌شود و منشأ شطحیات عارفان، رسیدنشان به همین مقام و مرتبه است (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۷).

با این توصیف‌ها از یک‌سو درمی‌یابیم که در اندیشهٔ روزبهان، زمانی که سالک در قوس صعودی به نهایت قرب رسید، خداگونه (معشوق‌گونه) می‌شود و به مقام معشوقی نایل می‌آید. عروج پیامبران هم بدین‌گونه است؛ یعنی آن حضرات به مقام معشوقی رسیده و هم‌صفت خدا شده‌اند تا توانسته‌اند به عرش عروج کنند. ازسویی‌دیگر، مطابق با نظریهٔ روزبهان بقلی، زمانی که سالک قدم در وادی عشق می‌گذارد، با چهار مرحله به مقام معشوقی می‌رسد که این چهار مرحله از این قرارند: فنای فعل و نعت؛ فنای فنا؛ بقا؛ بقای بقا.

طبق نظریهٔ مولانا نیز پس از تحقّق عشق، عاشق در معشوق فنا می‌گردد و هر دو طرف عشق یکی می‌شوند و دیگر دوگانگی نمی‌ماند که پیرامون آن گفت‌وگو شود (هاشمی، ۱۳۷۹: ۱۵۷).

گفت: من در تو چنان فانی شدم — که پُرم از تو ز ساران تا قدم
(مثنوی، د۵: ۲۰۲۲)

هیچ‌کس را تا نگردد او فنا — نیست ره در بارگاه کبریا
(مثنوی، د۶: ۲۳۲)

خالی ازخود بود و پُر ازعشق دوست — پس ز کوزه آن تراود که دروست
(مثنوی، د۶: ۴۰۴۱)

کان گروهی که رهیدند از وجود — چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود
(مثنوی، د۱: ۳۰۰۳)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مولانا در *فیه‌مافیه* نیز می‌نویسد:

استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند؛ غرق آب باشد. هر فعلی را که ازو آید، آن فعل او نباشد؛ فعل آب باشد. اگر هنوز در آب دست و پای می‌زند، او را غرق نگویند یا بانگی می‌زند که آه غرق شدم، این را نیز استغراق نگویند. آخر این اَناالحقّ گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است؛ اَناالحق، عظیم تواضع است؛ زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند؛ یکی خود را و یکی خدا را اما آن که اناالحق می‌گوید، خود را عدم کرد؛ به باد داد. می‌گوید: «اناالحق»؛ یعنی من نیستم؛ همه اوست... (مولوی، ۱۳۵۸: ۴۴ و نیز: ۱۹۳).

بدین‌ترتیب، می‌توان دو مقولهٔ ارتباط عاشقانهٔ عابد و معبود را از هم جدا کرد: مقام عاشقی و مقام معشوقی. مقام عاشقی، مقامی است که در آن، بنده عاشق است و خداوند، معشوق. در این ارتباط، سالک در مقامِ عاشقی، با عشق به خدا که معشوق است، درصدد رسیدن به قرب اوست، اما مقام معشوقی، مقامی است بسیار برتر از مقام عاشقی. در مقام معشوقی، سالک به اندازه‌ای در مراتب عشقِ به حق به اوج می‌رسد که خداوند، عاشق او می‌شود. در این مقام، جایگاه عاشق و معشوق، عوض می‌شود و این‌بار، خدا عاشق است و بنده معشوق. آشکار است که منظور سلطان‌ولد از مقام معشوقی، رسیدن به مقامی است که در آن، خداوند، عاشقِ عاشق خود می‌شود و بنده در جایگاه معشوق حق قرار می‌گیرد.

به تعبیری دیگر، مقام عاشقی و مقام معشوقی، اشاره به مراتب اولیاء الله است. آن‌گونه که بزرگان عرفان گفته‌اند، هیچ دَوری از ولی خالی نیست. به قول مولانا، «پس به هر دوری، ولی‌ای قائم است». ولی، مَظهر و مُظهر حق است؛ یعنی حق و باطل به وجود ولی شناخته می‌شود. اولیا محک‌اند و سره از ناسره ظاهر نمی‌شود مگر بدیشان اما

اولیا را مراتبی است؛ عاشقان‌اند و معشوقان. عاشقان، ظاهرند و احوالشان بر همه پیدا و معشوقان از دیده‌ها پنهان‌اند و راز خود جز بر معدودی از خاصان فاش نمی‌کنند. ولیّ خاص، کسی است که هستیِ مُردارش در نمک‌لانِ وصال پاک شده و سراسر نمک گشته و او را خودی نمانده و پیش از مرگِ ضروری که مرگ بی‌خبران و عوام است، پیش عظمت حق مرده و نیست گشته و آن‌گاه زندگیِ نو یافته و از خدا هست

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

شده‌است. همهٔ عالم، مرید چنین شیخ باشند؛ اگر دانند و اگر ندانند. درختان، همه به بهار زنده‌اند؛ چه باک اگر درخت نداند که بهاری هست؟ این ولیِّ خاص را روی در خلق نیست. در میان خلق می‌گردد و از دیده‌ها نهان است. ولیِّ ظاهر یا مشهور، واسطهٔ فیض است بین ولیِّ مستور و خلق. ولیِّ مستور، آفتاب است و ولیِّ مشهور، ماه (موحّد، ۱۳۸۹: ۳۷-۳۶).

۳. مقام معشوقی شمس و مولانا

سلطان‌ولد پس از شرح مراتب عالم عاشقی و معشوقی، مقام عرفانی شمس تبریزی را آخرین مرتبهٔ مقام معشوقی می‌داند و می‌نویسد: «مولانا شمس‌الدین تبریزی، سرور و پادشاه معشوقان (مرتبهٔ آخرین) بود» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۴۰).

شمس تبریز بود از آن شاهان که ز غیرت خداش کرد نهان

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۴۱)

فریدون سپهسالار نیز شمس تبریزی را این‌گونه خطاب می‌کند: «حضرت سلطان الاولیاء و الاقطاب، تاج المعشوقین، محبوب رب العالمین، مولانا شمس الحق و الدین التبریزی» (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۲۱). سپهسالار، جایی دیگر، فرزند مهین مولانا، یعنی بهاءالدین را «سلطان المحبوبین» می‌خواند و می‌نویسد: «در اوایل جوانی، محبوب همهٔ جهان بود» (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۲۰). بنابراین، آشکار است که اطلاق محبوب به شمس تبریزی، از گونه‌ای دیگر است و منظور او محبوب رب العالمین بودن اوست.

به‌زعم سلطان‌ولد، رسیدن به مقام معشوقی، مستلزم دیدار سالک با فردی است که به این مقام رسیده است. سلطان ولد می‌نویسد:

بعضی اولیا مشهورند و بعضی مستور. مرتبهٔ مستوران، بلندتر است از مرتبهٔ مشهوران؛ و از این سبب، مشایخ بزرگِ سرآمده همواره در تمنّا و آرزوی آن بوده‌اند که از آن مستوران، یکی را بیابند و انبیا نیز همچنین آرزو داشتند. حکایت موسی و خضر(ع) در قرآن مذکور است و ندا کردن مصطفی(ص) از سر صدق و عشق که «واشوقاه إلی لقاء اخوانی!» و به تضرّع و ابتهال طلبیدن از حق تعالی ملاقات خاصی را و فرمودن حق تعالی که «خاصی از خواص بر تو خواهد آمدن» و گفتن مصطفی(ص) با عایشه که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

یکی از خاصان حق بر در ما خواهد آمدن ولیکن اگر اتفاقاً من در خانه نباشم، او را به نوازش و دلداری در خانه بنشان تا آمدن من، و اگر این معنی متعذّر شود و مقبول نیفتد، باری حلیهٔ صورت او را به قدر امکان ضبط کن تا به من شرح کنی حلیهٔ او را، که در شنیدن حلیهٔ ایشان فایدهٔ عظیم است (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۲۴).

اولیای میانه مشهورند — اولیای یگانه مستورند
غیرت حق شده‌است حارسشان — زان بماندند از نظر پنهان
هیچ شیخی نبود کاو ز خدا — می‌نجستی لقای ایشان را...

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۲۵)

در اندیشهٔ سلطان‌ولد، مولانا نیز همچون شمس به مقام معشوقی رسیده بود:

مولانا شمس‌الدین تبریزی جهت مولانا جلال‌الدین ظاهر شد تا او را از عالم عاشقی و مرتبهٔ اولیاییِ واصل، سوی عالم معشوقی برد؛ زیرا از ازل، گوهر آن دریا بود که کلّ شیءٍ یرجع إلی اصله (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۶۷).

به بیانی دیگر، شمس، مولانا را به مقام و اسرار معشوقی آگاه ساخت.

ناگهان شمس دین رسید به وی — گشت فانی ز تاب نورش فی...
شرح کردش ز حالت «معشوق» — تا که سرّش گذشت از عیّوق
شیخ استاد گشت نوآموز — درس خواندی به خدمتش هر روز
منتهی بود؛ مبتدی شد باز — مقتدا بود؛ مقتدی شد باز
شمس تبریز بود از آن شاهان — دعوتش کرد لاجرم سوی آن
جنس آن بود؛ هم بدان پیوست — از ره جان به جان جان پیوست

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۶۷)

دیدار مولانا با شمس که در منابع گوناگون ذکر شده (رک: موحّد، ۱۳۸۹)، یکی از شگفت‌انگیزترین دیدارهایی است که می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد؛ دیداری که «مولانا را به‌یک‌باره دگرگون کرد؛ چنان‌که از آن پس، پشت پا به مقامات دنیوی زد و دست ارادت از دامان ارشاد شمس برنداشت» (صفا، ۱۳۵۱، ج۳: ۴۵۴). پس از این دیدار بود که مولانا تبدیل به انسان کامل یا نورانی شد. به همین دلیل است که سلطان‌ولد می‌گوید: «شمس بر مولانا ظاهر گشت و در آخر کار، مولانا عین شمس شد» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۶۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

از نظر شمس تبریزی، پیامبر اکرم(ص) نیز به مقام معشوقی رسیده بود. شمس در مقالات می‌گوید: «اگر از من پرسند که رسول(ع) عاشق بود، گویم که عاشق نبود. معشوق و محبوب بود اما عقل در بیان محبوب، سرگشته می‌شود؛ پس او را عاشق گوییم به معنی معشوق» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۴).

مطابق گفته‌های سلطان‌ولد، شمس همچون خضر و اولیا، از خلق پنهان بود؛ زیرا غیرت حق، نهانش می‌داشت و بدین جهت، مردم او را نمی‌دیدند؛ حتی اگر در طلبش می‌گردیدند (رک: سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۳۴) .

گفته‌های افلاکی در *مناقب العارفین* نیز به این نکته اشاره دارد:

> *حضرت مولانا فرمود که «مولانا شمس‌الدین تبریزی ما معشوقِ خضر است» و بر درِ حجرهٔ مدرسه هم به دست مبارک خود نبشته است که مقامِ معشوقِ خضر(ع) و حضرتش از آن مستوران نازنین بود که از خضر نیز و شمس تبریزی نیز مخفی بود و در خدرِ حق مستور* (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۴۹).

بدین‌سبب است که سلطان ولد می‌گوید: «شمس، خضر مولانا بود که اگر با او درآمیزی، کسی دیگر را به جُوی نخواهی خرید» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۳۴). به‌زعم وی، عشق مولانا به شمس مانند جست‌وجوی موسی است از خضر که با مقام نبوّت و رسالت و رتبهٔ کلیم‌اللهی، باز هم مردان خدا را طلب می‌کرد و مولانا نیز با همهٔ کمال و جلالت در طلب اکملی روز می‌گذاشت تا اینکه شمس را که از مستوران قباب عزّت بود، به‌دست آورد (رک: فروزانفر، ۱۳۱۵: ۶۶).

> *چنان که موسی(ع) با قوت نبوّت و عظمت رسالت، جویای خضر(ع) گشته بود، مولانا با وجود چندین فضایل و خصال و مقامات و کرامات و انوار و اسرار که در دور و طور خود بی‌نظیر بود و مثل نداشت، طالب شمس‌الدین تبریزی گشته بود* (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۳۳).

مولانا چندین‌جا در *مثنوی معنوی* به مقام معشوقی اشاره می‌کند. نخستین و شاید مهم‌ترین اشارهٔ مولانا به این مقام در داستان «بیان توکّل و ترک جهد گفتن نخچیران به شیر» است. در این داستان، شیر که نمایندهٔ آن دسته از عارفانی است که سعی و تلاش را نافی توکّل نمی‌دانند، در جواب نخچیران که نمایندهٔ آن دسته از صوفیه‌ای هستند که تلاش را معارض توکّل می‌شمرند (زمانی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۱۳)، می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

چون اشارت‌هاش را بر جان نهی / در وفای آن اشارت جان دهی
پس اشارت‌های اسرارت دهد / بار بردارد ز تو، کارت دهد
حاملی، محمول گرداند ترا / قابلی، مقبول گرداند ترا
قابل امر وی‌ای، قائل شوی / وصل جویی بعد از آن واصل شوی

(مثنوی، د۱: ۹۳۷- ۹۳۴)

شاه داعی إلی‌الله شیرازی، عارف سدهٔ نهم در شرح این بیت می‌نویسد: «اشارت است به آنکه گفته‌اند مَن خَدَمَ خُدِمَ و تا مرید نشوند، [مراد نشوند]؛ چنان‌که غالباً هر استادی شاگرد بوده است و استاد گشته و در نهایت حال، هر محبّی، محبوب می‌شود» (شاه داعی، ۱۳۶۳، ج۱: ۹۴).

بدیع‌الزمان فروزانفر نیز با دریافت مفهوم مورد نظر مولانا می‌نویسد: «بیان فرق طالب و واصل است. بدین معنی که تا طلب باقی است (که دلیل عدم وصول است)، سعی و کوشش و مجاهدت، ضروری است» (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۳۷۰). فروزانفر با بیان اینکه منظور مولانا از «محمول»، سالک واصلی است که به تصرّف حق و غلبهٔ حقیقت، مجاهدت از وی ساقط شده است و اعمال، بی‌تکلّف از وی صادر می‌شود، نظیر این تعبیر را در این قول ابوعلی دقّاق می‌یابد که آن را ابوالقاسم قشیری روایت کرده است: المریدُ متحمِّلٌ و المرادُ محمولٌ (رک: فروزانفر، ۱۳۷۵: ۳۷۰).

احتمال دیگر در مورد این ابیات آن است که چون سالک، راه حق پیمود و طی مقامات نمود و اشارات حق را دریافت، به مقام فنای فی‌الله خواهد رسید و اگر از این مقام توانست خود را به مرتبهٔ بالاتر برساند، به مقام بقای بالله واصل خواهد شد (ژوزف، ۱۳۶۲: ۳۱).

بعضی از شارحان و ازجمله بحرالعلوم، دو بیت آخر ابیات فوق را اشارت احتمالی به معراج حضرت پیامبر(ص) می‌دانند که چون اعمال حسنه به‌جای می‌آورد، آخر به آن مرتبه رسید که اعمال او وسیله شد و روح آن ولیّ عامل را بر خود راکب ساخت و عروج کرد و به حق واصل گردید (بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج۱: ۱۳۶-۱۳۵) و این همان است که عین‌القضات همدانی در *تمهیدات* می‌گوید:

در مقام اعلی، شب معراج با محمد(ص) گفتند: ای محمد! وقت‌های دیگر، قائل من بودم و سامع تو، و نماینده من بودم و بیننده تو. امشب، گوینده تو باش که محمدی و شنونده من، و نماینده تو باش و بیننده من. دریغا در این مقام که مگر معشوق، مصطفی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

بود و عاشق، او که عاشقان، کلام معشوقان دوست دارند (رک: عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۳۴).

سالک پس از رسیدن به نهایت قرب به حق، به مقام معشوقی می‌رسد. در آن مقام، سالک، گوینده است و خدا شنونده؛ سالک، نماینده است و خدا بیننده؛ سالک، محمول است و خدا، حامل؛ سالک، مقبول است و خدا، قابل. روزبهان بقلی نیز عروج پیامبران را نتیجهٔ نیل آن حضرات به مقام معشوقی و هم‌صفت شدن با خدا می‌داند (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۷-۱۴۱).

تأویل نجم رازی از آیه: «وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِی آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (اسرا: ۷۰) نیز بی‌ارتباط با این مقوله نیست. نجم رازی می‌گوید: منظور خداوند تبارک تعالی از این آیه این است:

آدمی‌زاد را ما برگرفتیم. او محمول عنایت ماست در برّ و بحر. برّ، عالم اجسام است و بحر، ملکوت؛ و برّ و بحر، آدمی را برنتواند گرفت؛ زیرا که او بار امانت ما دارد. آن بار که بحر و برّ برنمی‌گرفت که «فَأَبَیْنَ أَن یَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ»، چون آدمی آن بار برگرفت، برّ و بحر، او را با آن بار چگونه برتواند گرفت؟ چون او با همهٔ عجز و ضعف، بار ما کشد، ما با همهٔ قوّت و قدرت و کرم، اولی‌تر که بار او کشیم؛ زیرا که ما عاشق و معشوقیم... (نجم رازی، ۱۳۸۹: ۴۸).

بدین‌ترتیب، باید گفت که آدمی نخست باید حامل باشد تا محمول شود؛ یعنی، سالک تا حامل عشق به خدا به مفهوم واقعی آن نشود، محمول عنایت خدا نخواهد بود. به عبارتی دیگر، زمانی که سالک در عشق به خدا به منتها درجه برسد، عاشقی و معشوقی، وارونه می‌شود و این‌بار، خدا عاشقِ عاشق خود خواهد شد و سالک در مقام معشوقی و محبوبی قرار خواهد گرفت.

نخست، خدا عاشق بود و انسان، معشوق؛ چنان که نجم رازی در ادامهٔ مبحث پیشین می‌نویسد:

خواست معشوق، عاشق را پیش از خواست عاشق بود معشوق را. بلکه ناز و کرشمهٔ معشوقانه، عاشق [=آدمی] را می‌رسد؛ زیرا که عاشق، پیش از وجود خویش، معشوق را مرید نبود اما معشوق، پیش از وجود عاشق، مرید عاشق بود (نجم رازی، ۱۳۸۹: ۴۹).

بنابراین، خدا عاشق بود و آدمی را آفرید. سپس «آدم به تحریض خدا، از خدا نافرمانی کرد؛ چون خدا می‌دانست که آدم بدون نافرمانی، صفات بُعد را که به او اجازه می‌دهند تا عاشق شود، تحقّق نمی‌بخشد» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۹۶). آن‌گاه خداوند برای شکوفایی کامل استعدادهای بالقوّهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

آدمی، او را از بهشت بیرون کرد (رک: چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۱۴). سمعانی می‌گوید، خدا چون خواست برای آدم شرح دهد که چرا باید او را از بهشت بیرون کند، وی را چنین مورد خطاب قرار داد:

در حُقّهٔ وجود تو، هم دُرّ دَری است و هم شَبَه شبرنگ. در سَفَط هستی تو، هم قَصَب است و هم شال. در بحر نهاد تو، هم مروارید است و هم سفال؛ و ما را دو سرای است: در یکی، مائدهٔ رضا نهاده و به رضوان سپرده و در یکی آتش غضب افروخته و در دست مالک نهاده. اگر تو را در جنّت بگذاریم، صفت قهر ما بدان رضا ندهد. از اینجا [بهشت] رحیل کن و بدان کورهٔ بلا و بوتهٔ ابتلا [زمین] دررو تا ودایعی و صنایعی و لطایفی و وظایفی که در دُرج دل تو است، آشکار کنیم (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۹۷).

با این توضیح، هبوط آدم، رحمت حُبّیّهٔ خدا نسبت به انسان‌هاست (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۱۰) تا آدمی تمام قوّه‌های فطرت خویش را به فعلیّت درآورَد و به مقام معشوقی نخستین و خداگونگی برسد.

نتیجه:

در ولدنامه، اثر سلطان ولد، آمده است که شمس تبریزی و مولانا، عارفانی‌اند که به مقام معشوقی در عرفان رسیده‌اند. با بررسی نظریه‌های عرفانی، از سده‌های آغازین هجری تا زمان سلطان‌ولد به این نتیجه می‌رسیم که نظریه‌پردازان عرفانی از سده‌های آغازین هجری تا زمان سلطان ولد، مراتبی را برای «عشق» قائل بوده‌اند و این مراتب، به‌تدریج، پختگی و رشد یافته است؛ به‌طوری‌که از «مرتبهٔ عاشقی» به عنوان والاترین مرتبه در سده‌های آغازین به «مرتبهٔ معشوقی» در سدهٔ پنجم و پس از آن در اندیشه‌های عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی شیرازی، شمس تبریزی و سلطان‌ولد رسیده است. اما با بررسی متون عرفانی می‌توان نظریهٔ مقام معشوقی را برگرفته از نصّ قرآن مجید و نیز حدیثی از پیامبر اکرم(ص) دانست. به‌زعم اندیشمندان عرفانی، رسندگان به مقام عاشقی، ظاهرند و احوالشان بر همه پیدا، و رسندگان به مقام معشوقی، از دیده‌ها پنهان‌اند و راز خود جز بر معدودی از خاصان فاش نمی‌کنند. در اندیشهٔ سلطان ولد، مقام معشوقی، مقامی است بسیار برتر از مقام عاشقی. در مقام معشوقی، سالک به‌اندازه‌ای در مراتب عشقِ به حق‌تعالی به اوج می‌رسد که معشوق و محبوب خداوند واقع می‌شود. در این مقام، جایگاه عاشق و معشوق، عوض می‌شود و این‌بار، خدا عاشق است و بنده معشوق. به گفتهٔ سلطان‌ولد، رسیدن به چنین مقامی مستلزم دیدار سالک با فردی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

است که به مقام معشوقی رسیده است؛ همان‌گونه که مولانا با شمس دیدار می‌کند و به مقام معشوقی نایل می‌آید.

پی‌نوشت‌ها:

۱. از کتاب *فرهنگ مأثورات متون عرفانی* افزوده شد (رک: صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۲۲).

۲. در متن *تمهیدات*، در ترجمهٔ حدیث پیامبر(ص)، به‌رغم اینکه در نص حدیث، «اَنا عاشقٌ» آمده، و پس از آن در شرح حدیث، به جای عاشق، معشوق آمده است: «بنده را گوید: تو عاشق و محبّ مایی و ما معشوق و حبیب توایم» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۱۲). در متن «فرهنگ مأثورات متون عرفانی» نیز به تبعیت از متن تمهیدات، «معشوق» آمده است (صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۲۲).

۳. غلبهٔ حبّ محبوب؛ یعنی عشق در محبّ چندان کمال گیرد که سرایت در محبوب کند و حبّ او با محبّ غلبه شود تا تمیز محبّی و محبوبی برخیزد (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۹).

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمدبن علی. (۱۳۸۴)، *ترجمهٔ فتوحات مکّیه: معاملات (باب ۱۶۲ تا ۱۸۸)*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: مولی.
- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات به‌کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- بحرالعلوم، محمدبن محمد. (۱۳۸۴)، *تفسیر عرفانی مثنوی معنوی*، زیر نظر و با مقدمهٔ فرشید اقبال، تهران: ایران یاران.
- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی‌نصر. (۱۳۶۶) *عبهر العاشقین*، به تصحیح و مقدمهٔ فارسی و فرانسوی هنری کُربن و محمد معین، چاپ سوم، تهران: کتابخانه منوچهری.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹)، *درآمدی بر تصوّف و عرفان اسلامی*، ترجمهٔ جلیل پروین، چاپ دوم، تهران: حکمت.
- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۶۰)، *صد میدان*، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری.
- دیلمی، علی‌بن محمد. (۱۴۲۸ق)، *عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف*، تحقیقِ حسن محمود عبداللطیف الشافعی و جوزیف نورمنت بل، قاهره: دارالکتاب المصری، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- ـــــــــــــ .(۱۳۹۰)، *اَلِف اُلفت و لام معطوف (عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف)*، تحقیق و مقدمه ژان کلود واده، ترجمه قاسم انصاری، قزوین: سایه‌گستر.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۴)، *شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اوّل)*، چاپ چهل‌وششم، تهران: اطلاعات.
- ژوزف، ادوارد. (۱۳۶۲)، *نخجیران (بحثی دربارهٔ داستان نخجیران و شیر و خرگوش از دفتر اوّل مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی)*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۸۷)، *رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد افشین‌وفایی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- سلطان‌ولد، محمدبن‌محمد. (۱۳۷۶)، *ولدنامه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت‌بانو همایی، تهران: هما.
- سُلَمی، ابوعبدالرحمن محمد. (۱۳۶۹)، *مجموعهٔ آثار ابوعبدالرحمن سُلَمی (بخش‌هایی از حقایق التفسیر و رسائل دیگر)*، گردآوری و ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سمعانی، احمد. (۱۳۶۸)، *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتّاح*، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- شاه داعی إلی‌الله شیرازی. (۱۳۶۳)، *شرح مثنوی معنوی*، تصحیح و پیش‌گفتار محمد نذیر رانجها، اسلام‌آباد (پاکستان): مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- شمس تبریزی، محمدبن‌علی. (۱۳۹۱)، *مقالات شمس تبریزی*، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحّد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
- صدری‌نیا، باقر. (۱۳۸۸)، *فرهنگ مأثورات متون عرفانی (مشتمل بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفانی اسلامی)*، تهران: سخن.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۵۱)، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: دانشگاه تهران.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله‌بن محمد. (۱۳۷۷)، *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عُسَیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
- غزالی، احمدبن محمد. (۱۳۵۹)، *سوانح*، بر اساس تصحیح هلموت ریتر، با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ـــــــــــــ .(۱۳۶۹)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- ـــــــــــــ (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۱۵)، *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به مولوی*، تهران: چاپخانهٔ مجلسی.
- ـــــــــــــ (۱۳۷۵)، *شرح مثنوی شریف (جزو دوم از دفتر اوّل)*، چاپ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قرآن کریم.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۸)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- موحّد، محمدعلی. (۱۳۸۹)، *قصّهٔ قصّه‌ها: کهن‌ترین روایت از ماجرای شمس و مولانا*، چاپ سوم، تهران: نشر کارنامه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۵۸)، *فیه‌مافیه*، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــــ (۱۳۹۳)، *مثنوی معنوی*، آخرین تصحیح رینولد الین نیکلسون، مقابلهٔ مجدّد با نسخهٔ قونیه، تصحیح مجدّد و ترجمه حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران: میراث مکتوب.
- نجم رازی، عبدالله‌بن‌محمد. (۱۳۸۹)، *مرصاد العباد من المبدأ إلی المعاد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- نویا، پل. (فروردین- تیر ۱۳۶۶)، «رسالهٔ آداب العبادات شقیق بلخی»، ترجمهٔ نصرالله پورجوادی، *معارف*، دورهٔ چهارم، شمارهٔ۱ (پیاپی: ۱۰)، ۱۲۰- ۱۰۶.
- ـــــــــــــ . (مرداد تا آبان ۱۳۶۹)، «از وجوه و نظائر مقاتل بن سلیمان و حکیم ترمذی تا تفسیر امام جعفر صادق(ع)»، *معارف*، دورهٔ هفتم، شمارهٔ۲ (پیاپی: ۲۰)، ۱۱۹- ۵۸.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۲)، *کشف‌المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ هشتم، تهران: سروش.
- Ernst, Carl W (1999), "The stages of love in Early Persian Sufism, from Rābi'a to Rūzbihān", *The Heritage of Sufism*, edited by Leonard Lewisohn, Volume 1, Oxford: Oneworld Publications, pp. 435-455.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]