

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،

شماره بیست و دوم،

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 از جمله عارفانی می‌داند که به مقام معشوقی نایل آمده‌اند. با بررسی نظریه‌های بزرگان تصوف و عرفان از آغاز تا سده هفتم هجری درمی‌یابیم که چنین دیدگاهی درباره مراتب عشق، برآمده از نص قرآن مجید و حدیثی از پیامبر اکرم^(ص) است و برخی از بزرگان عرفان، از جمله عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی شیرازی درباره مقام معشوقی، نظریه پردازی کرده‌اند. در اندیشه این بزرگان، مقام معشوقی، مقامی بسیار برتر و والاتر از مقام عاشقی است. در این مقام - که مربوط به روزگار پختگی اندیشه‌های عرفانی است - سالک در مراتب عشق به حق تعالی به مرتبه‌ای می‌رسد که معشوق و محبوب خداوند واقع می‌شود؛ به گونه‌ای که جایگاه عاشق و معشوق عوض می‌شود و این بار 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 توصیفی تحلیلی به نگارش درآمده است.

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

e-amil: jafarashghi@gmail.com

e-mail: pouralkhas@uma.ac.ir

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی (نویسنده مسئول)

مقدمه:

سلطان‌ولد، پسر مولانا، در *ولنامه*، علاوه بر 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: ۲۴۰ و ۱۶۷). با بررسی متون عرفانی از آغازین سده‌های اسلامی و نخستین اندیشه‌های عرفانی تا روزگار سلطان‌ولد درمی‌یابیم که نظریه «مقام معشوقی» در عرفان، پیش از *ولنامه* 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.

در این باره پژوهش‌هایی صورت گرفته است. همچون: «نسبت میان عشق انسانی و عشق ربّانی در اندیشه روزبهان بقلی»، نوشته قربان علمی و سید ماجد غروی نیستانی (۱۳۸۷)؛ «عشق از دیدگاه مولانا جلال‌الدین بلخی»، نوشته شیرین بیانی (۱۳۸۸)؛ «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در موضوع عشق»، نوشته خدابخش اسداللهی (۱۳۸۸)؛ «نظریه عشق در متون کهن عرفانی (براساس آثار دیلمی، غزالی و روزبهان)»، نوشته بهمن نزهت (۱۳۸۹)؛ «مفهوم عشق از دیدگاه روزبهان بقلی»، نوشته محمودرضا اسفندیار و فاطمه سلیمانی کوشالی (۱۳۸۹)؛ «مشترکات سوانح العشاق و تمهیدات در باب عشق و تفکر عارفانه»، نوشته مهدی شریفیان و احمد وفایی‌بصیر (۱۳۹۰)؛ «بازتاب اندیشه‌های ابوالحسن دیلمی در آثار برخی از بزرگان تصوف اسلامی»، نوشته تورج زینی‌وند و عیسی نجفی (۱۳۹۱)؛ «جایگاه عشق در مبانی سنت‌های اول و دوم عرفانی»، نوشته سیدعلی اصغر میرباقری فرد و راضیه حجّتی‌زاده (۱۳۹۲)؛ «بررسی مفهوم عشق در آثار روزبهان بقلی»، نوشته شهریار حسن‌زاده و دیگران (۱۳۹۳). «مولانا از مرتبه عاشقی تا مقام معشوقی»، نوشته 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 علم ظاهر از حال ایشان بی‌خبر بودند؛ تاحدی که منصور حلاج را از غایت بی‌خبری بر دار کردند و

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 خدای تعالی، این گونه ابراز می‌دارد:

عاشقان خدای تعالی را سه مرتبه است و معشوقانش را سه مرتبه؛ اول و میانه و آخر. منصور حلاج در مقام عاشقی در مرتبه اول بود؛ میانه 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 مرتبه معشوقان، پنهان است. از مرتبه اولین آن، عاشقان کامل و واصل، تنها نام شنیدند و در تمنای 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، بندگان پنهانی، از مشهوران تمام‌تر؛ و مطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند... قصه آن مطلوب در هیچ کتاب مشهور نشد و در بیان طرق و رسالات نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۷).

شمس درباره 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).

نظریه سلطان‌ولد درباره مقام‌های عاشقی و معشوقی، و به‌طور کلی، مراتب عشق، به‌زعم برخی، «برگرفته از سخنان شمس، و شرح و بسط تعالیم اوست» (موحد، ۱۳۸۹: ۳۸). اما با بررسی متون عرفانی پیش از سده هفتم هجری می‌توان نشانه‌هایی از نظریه شمس را در آثار عارفان پیش از وی نیز پیدا کرد. برای فهم منظور سلطان‌ولد و پی بردن به ریشه‌های این اندیشه باید نظریه‌های متصوفان ایرانی درباره مراتب و مقامات عشق و محبت، 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 ذروه علیا از درجات [عرفانی]» قلمداد شده است

(رک: غزالی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۵۰۷ و ۱۳۸۰؛ نیز ج ۲: ۵۶۷). در تصوّف ایرانی می توان تحوّل تاریخی مراتب عشق را از سرچشمه های آن تا روزگار سلطان ولد دنبال کرد. به نظر می رسد که مرتبه بندی عشق در تصوّف به قرآن باز می گردد؛ آن جا که خداوند متعال می فرماید: «أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا» (اسراء: ۲۱). (بنگر که چگونه بعضیشان را بر بعضی دیگر برتری نهاده ایم و در آخرت، درجات و برتری ها، برتر و بالاتر است).

برخی از پژوهشگران بر آن اند که با توجه به انتساب فهرست هایی شامل هجده یا نوزده مقام به ذوالنون مصری، مرتبه بندی عشق را نخستین بار وی مطرح کرده است اما پُل نویا (Paul Nwyia)، نشانه های علاقه صوفیان به ساختار تجربه عارفانه را تا حضرت امام جعفر صادق^(ع) دنبال کرده است (رک: نویا، ۱۳۶۹: ۹۱-۸۷ و سلّمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۶۳-۲۰). به نظر می رسد سه فهرست از مقام های گوناگونی که آن حضرت به عنوان برنامه سفر روحانی برای رسیدن به لقاء الله تشریح کرده، مبنای تأویل صوفیانه ذوالنون از مسئله مقام قرار گرفته است. رابعه عدویه 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 عاشق خالی از خودخواهی که تنها به معشوق سرمدی می اندیشد. در اندیشه او «عشق یعنی پرداختن به خدا از هر چیز دیگر» (رک: غزالی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۵۳۷). رابعه در باب تحلیل عشق، چیزی فراتر از این تمایز اساسی نگفته است اما ابن عربی درباره او می گوید: «او حب را جدا کرد و تقسیم بندی نمود و آن، شگفت ترین راهها در ترجمه از حب است» (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۳۵۸).

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

در سده دوم هجری، شقیق بلخی در رساله *آداب العبادات*، یکی از نخستین توصیف هایی را که از ارتقای منزل به منزل روح شده، به دست داده است و از دید او، شمار این منزل ها چهار است: زهد؛ خوف؛ شوق به بهشت؛ محبت به خداوند (رک: نویا، ۱۳۶۶: ۱۰۹). تجربه عارفانه شقیق بلخی، از تفکر او در قرآن نشئت گرفته و هنوز هیچ اثری از تأثیر اصطلاح ها و تعبیرهای نظام فلسفی یا کلامی ای که بعداً در تصوّف ایجاد شد، در آن نیست (نویا، ۱۳۶۶: ۱۰۷-۱۰۶).

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

محبّت، اصل و قاعده راه حق تعالی 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، حلاج 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: سلّمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۰۱).

در سده چهارم، ابوالحسن دیلمی فهرستی را عرضه کرده است که به‌طور انحصاری به مراتب عشق اختصاص دارد. او مراتب ده‌گانه 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، ۱۴۲۸: 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 ۱۴۲۸: ۴۸).

نظریه 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 سده 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).

در اوایل سده ششم، احمد غزالی در *سوانح* به شرح «حقیقت عشق که در قوس نزول به همراه روح از مرتبه اطلاق خارج شده، به مراتب عاشقی و معشوقی تنزل می کند و سپس یک بار دیگر در قوس صعود، این مراتب را پشت سر گذاشته، به اصل خود و حقیقت یگانگی خود بازمی گردد»، پرداخته است (رک: غزالی، ۱۳۵۹: شش). نظریه غزالی نیز نسبت به نظریه های پیشین، نظریه ای رشد یافته است اما ما برای نخستین بار در اندیشه های شاگرد او *عین القضاة* همدانی است که به شرح مقام معشوقی برمی خوریم. *عین القضاة* در فصل *ششم تمهیدات*، عشق را به سه مقوله «صغیر» و «کبیر» و «میانه» تقسیم می کند و معتقد است که «عشق صغیر، عشق ماست با خدای تعالی و عشق کبیر، عشق خداست با بندگان خود» (*عین القضاة* همدانی، ۱۳۷۷: ۱۰۲-۱۰۱). *عین القضاة*، عشق میانه و عشق کبیر را این گونه شرح می کند:

میانه عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کردن میان ایشان اما چون عاشق منتهی، عشق شود و چون عشق 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 (*عین القضاة* همدانی، ۱۳۷۷: ۱۱۵).

وی ادامه می دهد: «از عشق الله که عشق کبیر است، هیچ نشان نمی توان دادن که بیننده در آن باقی بماند» (*عین القضاة* همدانی، ۱۳۷۷: ۱۲۴-۱۲۳). در اندیشه *عین القضاة*، «اول مقام از مقام مرد رونده این باشد که درمانده و متحیر باشد» (*عین القضاة* همدانی، ۱۳۷۷: ۱۰۹). کانون توجه *عین القضاة*، حالت عشق متقابل بین خدا و انسان است و این وقتی اتفاق می افتد که مضمون آیه قرآنی «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» تحقق یابد. «یحبونه آن گاه درست آید که همگی خود را روی در یحبهم آری» (*عین القضاة* همدانی، ۱۳۷۷: ۱۲۸). وی در ادامه به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) اشاره می کند که دقیقاً توصیف مقام معشوقی در اندیشه سلطان ولد است:

این حدیث را گوش دار که مصطفی (ع) گفت: إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا، عَشِقَهُ وَ عَشِقَ عَلَيْهِ فَيَقُولُ: عَبْدِي! أَنْتَ عَاشِقِي وَ مُحِبِّي وَ أَنَا عَاشِقُ لَكَ وَ مُحِبُّ لَكَ؛ إِنْ أَرَدْتَ أَوْ لَمْ تُرِدْ. [چون خدا بنده ای را دوست بدارد،^۱ او بنده خود را عاشق خود کند. آن گاه بر بنده عاشق باشد. بنده را گوید: تو عاشق و محب مایی و ما عاشق^۲ و حبيب توایم... اگر تو خواهی و گرنه (*عین القضاة* همدانی، ۱۳۷۷: ۱۱۲).

بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که اشاره به مقام معشوقی، یعنی مقامی که در آن، خداوند عاشق بنده 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، نشئت گرفته از این حدیث پیامبر^(ص) است. باز اگر ژرف‌تر نگاه کنیم، مقام معشوقی، ریشه در عبارت قرآنی «يُحِبُّهُمْ» دارد.

عین‌القضات در طرح نظریه مقام معشوقی در تصوف، فضل تقدّم دارد اما جالب‌ترین توصیف این مقام و به‌طورکلی، مراتب و مقامات عشق را در آثار روزبهان بقلی شیرازی می‌یابیم. روزبهان در *عبر العاشقین*، عشق را به «انسانی» و «الهی» تقسیم می‌کند و عشق انسانی را بر دو مرحله می‌داند: طبیعی و روحانی (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۸ و ۴۲). وی مراتب عشق انسانی را دوازده مقام برمی‌شمرد که این مقامات بر مبنای نظریه ابوالحسن دیلمی شرح و بسط داده شده است. این دوازده مقام که صرفاً آغاز ارتقای عاشق به‌شمار می‌روند و روزبهان آن‌ها را به‌مثابه جویبارهایی می‌خواند که به دریای عشق می‌ریزند، از این قرارند: الفت؛ انس؛ ودّ؛ محبت حقیقی؛ خلّت؛ شغف؛ استشهاد؛ وگه؛ هیمان؛ هیجان؛ عطش؛ شوق (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۱-۴۰).

در اندیشه روزبهان، «غایت عشق انسانی تا بدین دروازه است؛ زیرا که جان در رؤیت صنایع صانع است، لکن عشقِ صانع از عشق مصنوع بازنمی‌داند؛ زیرا که مبدأ عشق است» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲). به عقیده وی، تمامی این‌ها هنوز در قلمرو عشق انسانی و در بدایت عشق است که عاشق در آن‌ها به تأمل در آثار صنع آفریدگار اشتغال می‌ورزد. مقولات فلسفی عشق، هنوز ناپالوده و دارای معایب یا عللی ناشی از نفس شهوت‌پرست است. با این‌همه، عشق انسانی را که در مرحله «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 عشقه عشق الخاصّ. اگر مرید از علل نفسانی در عشق انسانی مطهر 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

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؛ قریت؛ مکاشفه؛ مشاهده؛ محبت؛ شوق (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۷-۱۰۱).

روزبهان، معنای هر مقام را به شیوه‌ای جامع و به صورت مفصل توضیح داده است و پس از توصیف ده مقام، به تفصیل ماهیت مقام یازدهم، محبت، می‌پردازد. به نظر او محبت می‌تواند فراخور عوام و خواص، به دو بخش تقسیم شود. محبت عامه مبتنی بر تجلی جمال در خلقت است و اگرچه این خود امری معجزه‌آسا است، درجات آن نه درجات مشاهده مستقیم بلکه درجات ایمان است. محبت خواص براساس سه نوع مشاهده قرار دارد. نخستین آن‌ها در عهد الست رخ داد؛ آن هنگام که ارواح بدون کالبد انسان‌ها با اذعان به اینکه خداوند خالق آن‌هاست، با او میثاق بستند. سپس مرحله دوم مشاهده آغاز می‌شود که در آن، گوهر روح در حجاب صفات انسانی پنهان نمی‌ماند و با معشوق حقیقی، بی هیچ واسطه‌ای دیدار می‌کند. مرحله سوم مشاهده که در خلال آن، رؤیت بدون مانع خداوند صورت می‌پذیرد، مکمل مرحله دوم است. هر صفت معشوق، الهام‌بخش نوعی دیگر از عشق است و عاشق به آیینة جمال حق تبدیل می‌شود؛ به گونه‌ای که هر که در او بنگرد، خود نیز عاشق حق می‌گردد.

روزبهان با بیان مرحله دوازدهم، شوق، ما را چنان به وحدانیت الهی نزدیک می‌کند که تمایزهایی که از الفاظ محبت و شوق برمی‌آید، دیگر متناقض و مانع الجمع به نظر نمی‌رسد. او به رابطه میان شوق و دعا‌های حضرت محمد^(ص) که در آن «لذت نگرستن در چهره حق» و «شوق ملاقات او» را تمنا می‌کند، اشاره می‌نماید. وی شوق را آتشی می‌خواند که هر فکر و آرزو و حاجبی را می‌سوزاند و از لوح دل می‌زداید. باین‌همه، «عاشق چون با معشوق متحد شد، شوق بر چیست و عشق جز بر خود بر کیست؟» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۶).

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

ذات الهی نیست. صفات متکثر خداوند صرفاً جلوه‌هایی از جمال اوست که خود، آن‌ها را بر جان‌های انسان‌ها متجلی می‌سازد. عشق، صفتی سرمدی است. روزبهان آن را «لِبَلَابَةِ زَمِينِ قَدَمٍ» توصیف می‌کند که گردد درخت جان عاشق برآمده است.

عشق، سینی است که از عاشق، سرحدوث برمی‌دارد. سر کوهپایه 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 ربانی است؛ «معشوق معشوق» است؛ «مراد مراد» است (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۹).

در اینجا روزبهان از عبارتهای «معشوق معشوق» و «مراد 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 اندیشه سلطان ولد است که نتیجه 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. از آنجا که 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 اعلی‌علیین با فرشتگان به پرواز درآید؛ آن‌گونه که خضر و الیاس و ادريس و عیسی و ابراهیم و موسی^(ع) و حضرت محمد^(ص) هم‌صفت خدا شدند و به آسمان عروج کردند و هر دو جهان، مسخر 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 متحیر 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. بدین ترتیب، روزبهان به جمع‌بندی می‌پردازد و چهار مرحله رسیدن به مقام معشوقی را «فناى فعل و صفت»،

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

بدین گونه، سالک با مرکب تفرید به جهان تجرید گام می نهد و رؤیتش جز مشاهده کبریا و عظمت بقا و قدم ازلیات و ابدیات نیست (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۶). زمانی که سالک از صفات مخلوقی پاک شد، به مقام اتحاد می رسد. آن زمان است که شطحیات می گوید. «از این جا بود حدیث «سبحانی» و «لیس فی جبتی غیر الله» و سرّ «أنا الحق» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۷-۱۴۶). یعنی عارفان وقتی به کمال اتحاد و یگانگی با حق می رسند، فعل و عملشان ربّانی و گفتارشان ازلی و ابدی می شود و منشأ شطحیات عارفان، رسیدنشان به همین مقام و مرتبه است (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۷).

با این توصیف ها از یک سو درمی یابیم که در اندیشه روزبهان، زمانی که سالک در قوس صعودی به نهایت قرب رسید، خداگونه (معشوق گونه) می شود و به مقام معشوقی نایل می آید. عروج پیامبران هم بدین گونه است؛ یعنی آن حضرات به مقام معشوقی رسیده و هم صفت خدا شده اند تا توانسته اند به عرش عروج کنند. از سویی دیگر، مطابق با نظریه روزبهان بقلی، زمانی که سالک قدم در وادی عشق می گذارد، با چهار مرحله به مقام معشوقی می رسد که این چهار مرحله از این قرارند: فناى فعل و نعت؛ فناى فنا؛ بقا؛ بقای بقا.

طبق نظریه مولانا نیز پس از تحقق عشق، عاشق در معشوق فنا می گردد و هر دو طرف عشق یکی می شوند و دیگر دوگانگی نمی ماند که پیرامون آن گفت و گو شود (هاشمی، ۱۳۷۹: ۱۵۷).

گفت: من در تو چنان فانی شدم که پُرم از تو ز ساران تا قدم

(مثنوی، ۵: ۲۰۲۲)

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا

(مثنوی، ۶: ۲۳۲)

خالی از خود بود و پُر از عشق دوست پس ز کوزه آن تراود که دروست

(مثنوی، ۶: ۴۰۴۱)

کان گروهی که رهیدند از وجود چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود

(مثنوی، ۱: ۳۰۰۳)

مولانا در فیه مافیه نیز می نویسد:

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 می زند، او را غرق نگویند یا بانگی می زند که آه غرق شدم، این را نیز استغراق نگویند. آخر این آنالالحق گفتن، مردم می پندارند که دعوی بزرگی است؛ آنالالحق، عظیم تواضع است؛ زیرا اینکه می گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می کند؛ یکی خود را و یکی خدا را اما آن که انالالحق می گوید، خود را عدم کرد؛ به باد داد. می گوید: «انالالحق»؛ یعنی من نیستم؛ همه اوست... (مولوی، ۱۳۵۸: ۴۴ و نیز: ۱۹۳).

بدین ترتیب، می توان دو مقوله ارتباط عاشقانه 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 مقام 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 اندازه ای در مراتب عشق به حق می رسد که خداوند، عاشق او می شود. در این مقام، جایگاه عاشق و معشوق، عوض می شود و این بار، خدا عاشق است و بنده معشوق. آشکار است که منظور سلطان ولد از مقام معشوقی، رسیدن به مقامی است که در آن، خداوند، عاشق عاشق خود می شود و بنده در جایگاه معشوق حق قرار می گیرد.

به تعبیری دیگر، مقام عاشقی و مقام معشوقی، اشاره به مراتب اولیاء الله است. آن گونه که بزرگان عرفان گفته اند، هیچ دوری از ولی خالی نیست. به قول مولانا، «پس به هر دوری، ولی ای قائم است». ولی، مظهر و مظهر حق است؛ یعنی حق و باطل به وجود ولی شناخته می شود. اولیا محک اند و سره از ناسره ظاهر نمی شود مگر بدیشان اما

اولیا را مراتبی است؛ عاشقان اند و معشوقان. عاشقان، ظاهرند و احوالشان بر همه پیدا و معشوقان از دیده ها پنهان اند و راز خود جز بر معدودی از خاصان فاش نمی کنند. ولی خاص، کسی است که هستی مُردارش در نمک لان وصال پاک شده و سراسر نمک گشته و او را خودی نمانده و پیش از مرگِ ضروری که مرگ بی خبران و عوام است، پیش عظمت حق مرده و نیست گشته و آن گاه زندگی نو یافته و از خدا هست

شده است. همه عالم، مرید چنین شیخ باشند؛ اگر دانند و اگر ندانند. درختان، همه به بهار زنده اند؛ چه باک اگر درخت نداند که بهاری هست؟ این ولی خاص را روی در خلق نیست. در میان خلق می گردد و از دیده ها نهان است. ولی ظاهر یا مشهور، واسطه فیض است بین ولی مستور و خلق. ولی مستور، آفتاب است و ولی مشهور، ماه (موحد، ۱۳۸۹: ۳۷-۳۶).

۳. مقام معشوقی شمس و مولانا

سلطان ولد پس از شرح مراتب عالم عاشقی و معشوقی، مقام عرفانی شمس تبریزی را آخرین مرتبه مقام معشوقی می داند و می نویسد: «مولانا شمس الدین تبریزی، سرور و پادشاه معشوقان (مرتبه آخرین) بود» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۴۰).

شمس تبریز بود از آن شاهان
که ز غیرت خدای کرد نهان
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۴۱)

فریدون سپهسالار نیز شمس تبریزی را این گونه خطاب می کند: «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 بهاء الدین را «سلطان المحبوبین» می خواند و می نویسد: «در اوایل جوانی، محبوب همه جهان بود» (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۲۰). بنابراین، آشکار است که اطلاق محبوب به شمس تبریزی، از گونه ای دیگر است و منظور او محبوب رب العالمین بودن اوست.

به زعم سلطان ولد، رسیدن به مقام معشوقی، مستلزم دیدار سالک با فردی است که به این مقام رسیده است. سلطان ولد می نویسد:

بعضی اولیا مشهورند و بعضی مستور. مرتبه مستوران، بلندتر است از مرتبه مشهوران؛ و از این سبب، مشایخ بزرگ سرآمده همواره در تمنا و آرزوی آن بوده اند 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 الی لقاء اخوانی!» و به تصریح 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

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

اولیای میانه مشهورند اولیای یگانه مستورند
غیرت حق شده است حارسشان زان بماندند از نظر پنهان
هیچ شیخی نبود کاو ز خدا می نجستی لقای ایشان را...
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۲۵)

در اندیشه سلطان ولد، مولانا نیز همچون شمس به مقام معشوقی رسیده بود:
مولانا شمس الدین تبریزی جهت مولانا جلال الدین ظاهر شد تا او را از عالم عاشقی و مرتبه اولیاییِ اصل، سوی عالم معشوقی برد؛ زیرا از ازل، گوهر آن دریا بود که کَلّ شیء یرجع الی اصله (سلطان ولد، 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 سرش گذشت از عیوق
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
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۶۷)

دیدار مولانا با شمس که در منابع گوناگون ذکر شده (رک: موحد، ۱۳۸۹)، یکی از شگفت‌انگیزترین دیدارهایی است که می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد؛ دیداری که «مولانا را به یک‌باره دگرگون کرد؛ چنان که از آن پس، پشت پا به مقامات دنیوی زد و دست ارادت از دامان ارشاد شمس برنداشت» (صفا، ۱۳۵۱، ج ۳: ۴۵۴). پس از این دیدار بود که مولانا تبدیل به انسان کامل یا نورانی شد. به همین دلیل است که سلطان ولد می‌گوید: «شمس بر مولانا ظاهر گشت و در آخر کار، مولانا عین شمس شد» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۶۰).

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 گوئیم 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: سلطان‌ولد، 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 حجره مدرسه هم به دست مبارک خود نبشته است که مقام معشوقِ خضر (ع) و حضرتش از آن مستورانِ نازنین بود که از خضر نیز و شمس تبریزی نیز مخفی بود و در خلدِ حقِ مستور (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۴۹).

بدین سبب است که سلطان‌ولد می‌گوید: «شمس، خضر مولانا بود که اگر با او در آمیزی، کسی دیگر را به جوی نخواهی خرید» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۳۴). به زعم وی، عشق مولانا به شمس مانند جست‌وجوی موسی است از خضر که با مقام نبوت و رسالت و رتبه کلیم‌اللهی، باز هم مردان خدا را طلب می‌کرد و مولانا نیز با همه کمال و جلالت در طلب اکملی روز می‌گذاشت تا اینکه شمس را که از مستوران قباب عزت بود، به دست آورد (رک: فروزانفر، ۱۳۱۵: ۶۶).

چنان که موسی (ع) با قوت نبوت و عظمت رسالت، جوای 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 بی‌ظنیر بود و مثل نداشت، طالب شمس‌الدین تبریزی گشته بود (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۳۳).

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

چون اشارت‌هاش را بر جان نهی
پس اشارت‌های اسرار ت دهد
حاملی، محمول گرداند ترا
قابل امر وی ای، قائل شوی
در وفای آن اشارت جان دهی
بار بردارد ز تو، کارت دهد
قابلی، مقبول گرداند ترا
وصل جوینی بعد از آن واصل شوی
(مثنوی، د: ۹۳۷-۹۳۴)

شاه داعی *إلی الله شیرازی*، عارف سده نهم در شرح این بیت می‌نویسد: «اشارت است به آنکه گفته‌اند *مَنْ خَدَمَ خُدَمَ و تا مرید نشوند، [مراد نشوند]؛ چنان که غالباً هر استادی شاگرد بوده است و استاد گشته و در نهایت حال، هر محبّی، محبوب می‌شود*» (شاه داعی، ۱۳۶۳، ج ۱: 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 تصرف حق و غلبه حقیقت، مجاهدت از وی ساقط شده است و اعمال، بی تکلف از وی صادر می‌شود، نظیر این تعبیر را در این قول ابوعلی دقاق می‌یابد که آن را ابوالقاسم قشیری روایت کرده است: *المريدُ متحمّلٌ 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 فنا فی الله خواهد رسید و اگر از این مقام توانست خود را به مرتبه بالاتر برساند، به مقام بقای بالله واصل خواهد شد (ژوزف، ۱۳۶۲: ۳۱).

بعضی از شارحان و از جمله بحر العلوم، دو بیت آخر ابیات فوق را اشارت احتمالی به معراج حضرت پیامبر^(ص) می‌دانند که چون اعمال حسنه به جای می‌آورد، آخر به آن مرتبه رسید که اعمال او وسیله شد و روح آن ولی عامل را بر خود راکب ساخت و عروج کرد و به حق واصل گردید (بحر العلوم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۳۶-۱۳۵) و این همان است که *عین القضاة* 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. دروغ در این مقام که مگر معشوق، مصطفی

بود و عاشق، او که عاشقان، کلام معشوقان دوست دارند (رک: عین القضاة 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، قایل. روزبهان بقلی نیز عروج پیامبران را نتیجه نیل آن حضرات به مقام معشوقی و هم‌صفت شدن با خدا می‌داند (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۷-۱۴۱).

تأویل نجم رازی از آیه: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (اسرا: ۷۰) نیز بی‌ارتباط با این مقوله نیست. نجم رازی می‌گوید: منظور خداوند تبارک تعالی از این آیه این است: آدمی زاد را ما برگزیدیم. او محمول عنایت ماست در بر و بحر. بر، عالم اجسام است و بحر، ملکوت؛ و بر و بحر، آدمی را برتواند گرفت؛ زیرا که او بار امانت ما دارد. آن بار که بحر و بر بر نمی‌گرفت که «فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»، چون آدمی آن بار برگرفت، بر و بحر، او را با آن بار چگونه برتواند گرفت؟ چون او با همه عجز و ضعف، بار ما کشد، ما با همه قوت و قدرت و کرم، اولی‌تر که بار او کشیم؛ زیرا که ما عاشق و معشوقیم... (نجم رازی، ۱۳۸۹: ۴۸).

بدین ترتیب، 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 این بار، خدا عاشق 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 ادامه مبحث پیشین می‌نویسد: خواست معشوق، عاشق را پیش از خواست عاشق بود معشوق را. بلکه ناز و کرشمه 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، تحقق نمی‌بخشد» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۹۶). آن‌گاه خداوند برای شکوفایی کامل استعدادهای بالقوه

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 حَقِّه وجود تو، هم دُرّ دَری است و هم شَبّه شَبْرنگ. در سَقَط 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 جَنّت بگذاریم، صفت قهر ما بدان رضا ندهد. از اینجا [بهشت] رحیل کن و بدان کورهٔ بلا و بوتهٔ ابتلا [زمین] در رو تا ودایعی و صنایعی و لطایفی و وظایفی که در دُرّج دل تو است، آشکار کنیم (سمعانی، ۱۳۶۸: ۲۹۷).

با این توضیح، هبوط آدم، رحمت حَبِیّهٔ خدا نسبت به انسان‌هاست (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۱۰) تا آدمی تمام قوه‌های فطرت خویش را به فعلیت در آورد 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 سلطان ولد به این نتیجه می‌رسیم که نظریه پردازان عرفانی از سده‌های آغازین هجری تا زمان سلطان ولد، مراتبی را برای «عشق» قائل بوده‌اند و این مراتب، به تدریج، پختگی و رشد یافته است؛ به طوری که از «مرتبّهٔ عاشقی» به عنوان والاترین مرتبه در سده‌های آغازین به «مرتبّهٔ معشوقی» در سدهٔ پنجم و پس از آن در اندیشه‌های عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی شیرازی، شمس تبریزی و سلطان ولد 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. به زعم اندیشمندان عرفانی، رسندگان به مقام عاشقی، ظاهرند و احوالشان بر همه پدید، 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 به اندازه‌ای در مراتب عشق به حق تعالی به اوج می‌رسد که معشوق و محبوب خداوند واقع می‌شود. در این مقام، جایگاه عاشق و معشوق، عوض می‌شود و این بار، خدا عاشق است و بنده معشوق. به گفتهٔ سلطان ولد، رسیدن به چنین مقامی مستلزم دیدار سالک با فردی

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 مآثورات متون عرفانی افزوده شد (رک: صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۲۲).
۲. در متن تمهیدات، در ترجمه حدیث پیامبر^(ص)، به‌رغم اینکه در نص حدیث، «أنا عاشق» آمده، و پس از آن در شرح حدیث، به جای عاشق، معشوق آمده است: «بنده را گوید: تو عاشق و محب مایی و ما معشوق و حبيب توایم» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۱۲). در متن «فرهنگ مآثورات متون عرفانی» نیز به تبعیت از متن تمهیدات، «معشوق» آمده است (صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۲۲).
۳. غلبه 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:

- ابن عربی، محیی‌الدین محمدبن علی. (۱۳۸۴)، ترجمه فتوحات مکیه: معاملات (باب ۱۶۲ تا ۱۸۸)، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات به کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- بحرالعلوم، محمدبن محمد. (۱۳۸۴)، تفسیر عرفانی مثنوی معنوی، زیر نظر و با مقدمه فرشید اقبال، تهران: ایران یاران.
- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی‌نصر. (۱۳۶۶) عبهر‌العاشقین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هنری گُربن و محمد معین، چاپ سوم، تهران: کتابخانه منوچهری.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹)، درآمدی بر تصوّف و عرفان اسلامی، ترجمه 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، تحقیق حسن محمود عبداللطیف الشافعی و جوزیف نورمنت بل، قاهره: دارالکتاب المصری، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

- _____ (۱۳۹۰)، *ألف ألفت و لام معطوف (عطف الألف المألوف على اللام المعطوف)*، تحقیق و مقدمه ژان کلود واده، ترجمه قاسم انصاری، قزوین: سایه گستر.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۴)، شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اول)، چاپ چهل و ششم، تهران: اطلاعات.
- ژوزف، ادوارد. (۱۳۶۲)، *نخجیران (بخشی درباره داستان نخجیران و شیر و خرگوش از دفتر اول مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی)*، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۸۷)، *رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد افشین وفایی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- سلطان‌ولد، محمد بن محمد. (۱۳۷۶)، *ولدنامه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران: هما.
- سَلْمی، ابو عبدالرحمن محمد. (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی (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 الفتح*، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- شاه داعی الی‌الله شیرازی. (۱۳۶۳)، *شرح مثنوی معنوی*، تصحیح و پیش‌گفتار محمد نذیر رانجه‌ا، اسلام‌آباد (پاکستان): مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- شمس تبریزی، محمد بن علی. (۱۳۹۱)، *مقالات شمس تبریزی*، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
- صدری‌نیا، باقر. (۱۳۸۸)، *فرهنگ مآثورات متون عرفانی (مشمول بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفانی اسلامی)*، تهران: سخن.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۵۱)، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: دانشگاه تهران.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷)، *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
- غزالی، احمد بن محمد. (۱۳۵۹)، *سوانح*، بر اساس تصحیح هلموت ریتز، با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ (۱۳۶۹)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.

- (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۱۵)، *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به مولوی*، تهران: چاپخانه مجلسی.
- (۱۳۷۵)، *شرح مثنوی شریف (جزو دوم از دفتر اول)*، چاپ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قرآن کریم.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۸)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- موحد، محمدعلی. (۱۳۸۹)، *قصه قصه‌ها: کهن‌ترین روایت از ماجرای شمس و مولانا*، چاپ سوم، تهران: نشر کارنامه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۵۸)، *فیه مافیه*، تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۹۳)، *مثنوی معنوی*، آخرین تصحیح رینولد الین نیکلسون، مقابله مجدّد با نسخه قونیه، تصحیح مجدّد و ترجمه حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران: میراث مکتوب.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۹)، *مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- نویا، پل. (فروردین - تیر ۱۳۶۶)، «رساله آداب العبادات شقیق بلخی»، ترجمه نصرالله پورجوادی، معارف، دوره چهارم، شماره ۱ (پیاپی: ۱۰)، ۱۲۰-۱۰۶.
- . (مرداد تا آبان ۱۳۶۹)، «از وجوه و نظائر مقاتل بن سلیمان و حکیم ترمذی تا تفسیر امام جعفر صادق^(ع)»، معارف، دوره هفتم، شماره ۲ (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.