

فصل نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۳، شماره ۴۹، پاییز ۱۴۰۰، صص ۲۷۱-۳۰۱

تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۳۰، تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۱۱

(مقاله پژوهشی)

انس و هیبت و وجوه تعلیمی آن دو در حدیقه سنایی و مثنوی معنوی

سمانه منصوری آلهاشم<sup>۱</sup>، دکتر رامین محرمی<sup>۲</sup>



### چکیده

«هیبت و انس» از مفاهیم زوجی است که جزو احوال عرفانی به حساب می‌آیند و در مرتبه‌ای بالاتر از «خوف و رجا» و «قبض و بسط» قرار دارند؛ از آن‌جاکه این احوال در لحظات حیات عارف، نوسان دارند و او تجربه هر دو حال را دارد. عارفان هم در مورد هیبت و هم درباره انس، اقوالی دارند و سالکان را گاهی دارای حال هیبت و گاهی دارای حال انس می‌دانند؛ اما بر اساس مکتب فکری خود یکی از این دو حال را بر دیگری ترجیح داده، در آثار عرفانی و تعلیمی‌شان دیدگاه ویژه خود را به مخاطب عرضه می‌کنند. در این پژوهش ضمن تأکید بر مسائل بنیادینی چون «انس»، «هیبت»؛ به عنوان زمینه اصلی بحث با بهره‌گیری از روش تحلیلی-توصیفی، به جنبه تعلیمی آن دو، در حدیقه سنایی و مثنوی معنوی، پرداخته شده و آن‌گاه این نتیجه حاصل گردیده که هرچند آثار عرفانی تجلی حالات درونی سرایندهگان آن است، اما گاه جنبه تعلیمی، بر بیان حالات درونی پیشی می‌گیرد و آفریننده اثر، متناسب با احوال خود به سمت یکی از این احوال گرایش پیدا می‌کند و بر صفات قهری یا لطفی خداوند تأکید بیشتری می‌کند؛ چنانکه سنایی از عارفان مکتب زهد، بیشتر بر هیبت خداوند تأکید و مخاطبان را از هیبت خداوند بر حذر می‌دارد؛ ولی مولوی به‌عنوان عارف مکتب عاشقانه، بیشتر به انس با خداوند و صفات جمالی او تأکید دارد. بیان تشابه و تفاوت مکتب فکری و گرایش‌های عرفانی این دو عارف و شرح و تفسیر آنان از دو حال هیبت و انس، از اهداف اصلی این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: تعلیم، انس، هیبت، سنایی، مولوی.

<sup>۱</sup> . دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. s\_mansouri@uma.ac.ir

<sup>۲</sup> . دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. (نویسنده مسؤول)

**مقدمه**

بسیاری از شاهکارهای حوزه ادبیات عرفانی، عالی‌ترین افکار و مضامین تعلیمی را در خود جای داده‌اند؛ چراکه این آثار برای تعلیم و تربیت مخاطبان و آشنا ساختن آنان با حقیقت هستی نوشته شده است. اگر ادبیات عرفانی را به دو نوع، ادب تعلیمی و ادب عاشقانه تقسیم کنیم و مثنوی‌های عرفانی را زیرمجموعه نوع تعلیمی و غزل‌های عرفانی را نوع غنایی به حساب آوریم، باز در نوع غنایی آن، گونه خاصی از تعلیم و تربیت را می‌توان دید. سنایی آغازگر و مؤسس مکتب عرفانی در شعر فارسی، مثنوی تعلیمی «حدیقه الحقیقه» و مولوی، سرآمد عارفان عاشق، مثنوی تعلیمی «مثنوی معنوی» را در این زمینه خلق کرده‌اند. لازم به ذکر است که شعر تعلیمی نیز همانند شعر عرفانی دو نوع دارد: الف: نوعی که موضوع آن بیان بایدها و نبایدها و مباحث اخلاقی است ب: نوع دیگر که موضوع آن بیان حقایق معنوی است. همین پیوند، ارتباط ادب عرفانی را با نوع تعلیمی ناگسستی می‌کند. طبیعتاً آدمی هرچند در این دنیا زیست می‌کند و پرداختن به امور دنیایی برای او ضرورت دارد؛ از پرداختن به امور معنوی و خدایی و معرفت حق نیز نباید غافل باشد و این همان چیزی است که محور اصلی اشتراکات میان مباحث عرفانی و تعلیمی را شکل می‌دهد؛ چنان‌که شاه نعمت‌الله ولی معتقد است: «معرفت افعال، صفات و ذات الهی، به قدر کشف انسان‌ها برمی‌گردد؛ کشف بعضی به معرفت افعال و کشف بعضی دیگر به معرفت صفات می‌انجامد و کشف بعضی موجب معرفت به ذات الهی می‌شود. انس با ذات مرتبه انسان‌های خاص است» (فرهانیان، ۱۳۹۴: ۱۰۷) که آغاز این راه در گرو تعلیم و ارشاد است.

**پیشینه تحقیق**

لیلا پژوهنده (۱۳۹۱) در مقاله‌ای تحت عنوان: «رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی» در رابطه عاشقانه عارف با خداوند از دیدگاه مولوی به موضوع هیبت خداوند هم اشاره کوتاهی کرده است. همچنین الهام صالح (۱۳۸۹) در پایان‌نامه‌ای تحت عنوان: «رابطه انسان و خداوند از دیدگاه مولوی در مثنوی معنوی» از ارتباط متقابل انسان و وصال و رسیدن به خداوند سخن گفته است و محمدامینی مقدم نیز (۱۳۹۵) در پایان‌نامه‌ای با عنوان: «تجلی اسماء و صفات الهی در مثنوی‌های سنایی غزنوی»

به بیان صفات خداوند از دید سنایی پرداخته است. تا جایی که نگارندگان اطلاع دارند، پیشینه‌ای که صرفاً به موضوع «هیبت و انس» از دیدگاه سنایی و مولوی پرداخته باشد؛ وجود ندارد.

### روش تحقیق

پژوهش پیش‌رو، مبتنی بر داده‌های مستخرج از متن حدیقه سنایی و مثنوی معنوی مولوی است که با بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی و به شیوه تحلیلی-توصیفی به انجام رسیده است.

### مبانی تحقیق

آنچه موجب خلقت هستی شده، تجلی صفات خداوند است؛ از این‌روی هر جزئی از آفرینش، مظهر اسماء و صفات اوست. تجلیات خداوند، با دو نوع جمالی و جلالی در انسان- به‌عنوان مظهر جمیع صفات خداوندی- به‌ویژه در عارف که تمام توجه او معطوف به خداوند است، تأثیرات قابل توجهی دارد؛ «انس و هیبت» از بازتاب‌های این تجلیات است. «انس به ضم اول در لغت به معنی آرام و الفت و خوگر شدن و دلشاد شدن است و در اصطلاح، اثر مشاهده جمال الهیه است در قلب و آن جمال جلال است» (گوه‌رین، ۱۳۷۶: ۹۴). اکثر عرفا را اعتقاد بر این است که آغاز انس بر ذکر بناشده و خود ذکر تابعی است از مشاهده و هرچه مشاهده بیشتر باشد، ذکر بیشتر شده و انس بار می‌آورد. «حق انس صحو به حق است و هر مستأنسی صاحبی به خداوند است» (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۳)؛ لذا برای کسی که با حق انس گرفته، ویژگی‌هایی ذکر شده است؛ «یکی آنکه از غیر محبوب و مأنوس خود متوحش باشند تا غایتی که از نفس خود وحشت دارند؛ علامت دیگر آنکه چنان با ذکر محبوب انس گیرد که در عموم اوقات مستغرق تفکر و تذکر باشد و از روئیت اغیار غائب؛ علامت دیگر دوام محادثه با محبوب است» (شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱: ۳۵/۲). چون انس با خداوند سکون و آرامش و طمأنینه خاصی را برای مونس آن به دنبال دارد، از این‌روی همراه با شادی و سرزندگی و نشاط است. از جنید درباره انس پرسیدند، گفت: «حشمت برخاستن و هیبت برجای برداشتن و این از بهر آن گفت که هرکه عارف‌تر خائف‌تر و هرکه محبت‌تر با انس‌تر؛ تولد خوف از معرفت خیزد و تولد انس از محبت» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵:

۱۳۵۱/۳)؛ پس با این سخن به وضوح می توان به همراهی «انس و هیبت» در مسیر سلوک پی برد؛ این دو حال در باطن سالک متناوب است؛ گاه حالت انس بر وی غلبه کرده، او را به نهایت انبساط می رساند و گاه حالت هیبت بر او غالب شده، قبض او را در پی دارد. «هیبت از تجلیات صفات جلالی خداوند و حالتی برای نفس است که از معرفت به قدرت خداوند و بطش و نفاذ امرش حاصل می شود؛ از این رو، هر قدر علم به خدا زیاد شود، «هیبت» او نیز زیاد می شود» (بادکوبه ای، ۱۳۹۲: ۵۹). «هیبت بالای قبض است که غلبه قبض از صنعت است و ظل هیبت از صفت و صفت بالای صنعت است؛ پس قهر هیبت جلال چون بر دل مستولی گردد انزعاج و خشیت در آن دل پدید آید تا در انابت باثر هیبت همت با خشیت باشد، قال الله تعالی: من خشی الرحمن بالغیب وجاء بقلب مندب؟ از خوف است و هیبت از خشیت و خسوف از افعال رود و خشیت در احوال» (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۹۷).

سنایی «اولین کسی [است] که معانی صوفیانه را به طور وسیع در شعر فارسی اعم از مثنوی و قصیده و غزل وارد کرده است» (شمیسا، ۱۳۶۲: ۶۳). هر چند برای او سه ساحت وجودی قائل شده اند: «قطب تاریک وجود که سنایی مداح و هجاگوی است؛ مدار خاکستری وجود که سنایی ناقد جامعه و ناقد اخلاقی است و قطب روشن وجود او که سنایی قلندر و عاشق است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۵-۳۴)؛ اما آنچه سنایی را به عنوان یکی از بزرگترین سخنوران ادب فارسی مطرح می کند؛ مثنوی حدیقه الحقیقه اوست که در زمینه شعر تعلیمی صوفیانه سروده شده و نه تنها در باب آغازین آن به صورت مجزا به بحث درباره توحید و صفات خداوند پرداخته، بلکه در جای جای اثر در حال شناساندن خداوند به مخاطب است. شعر عرفانی آغاز شده با سنایی به تدریج اوج خود را در شعر مولانا نشان می دهد؛ «مولوی متولد سال ۶۰۴ هجری در بلخ، بعد از وفات پدر به خواهش مریدان بر مسند و عظم و تدریس نشست و تحت تربیت و ارشاد استادی چون برهان الدین محقق ترمزی برای تحصیل علوم شرعی به حلب و دمشق سفر کرد و بعد از ریاضت های بسیار، دستور تعلیم و ارشاد یافت» (صفا، ۱۳۹۲: ۹۵/۲)؛ از این روی با نگاهی همه جانبه و فراگیر به انسان و رابطه او با خالق و آفرینش، درصدد آن برآمد که راهنما و مرشدی خوب برای هموعان خویش باشد و راه معرفت و فهم معارف و حیانی را برای آنان هموار نماید.

## بحث

از دیدگاه عرفا خداوند در نهاد تمامی انسان‌ها، فطرت خداجویی و عشق به خود را قرار داده است و کمال مطلوب انسان نیز درگرو خداگونه شدن و رسیدن به حال «انس» است؛ از این‌رو دغدغه عارفان رسیدن به این کمال است؛ این امر زمانی تحقق می‌یابد که خداوند انسان را بجوید؛ همان‌گونه که نويا در نقل از نغری می‌گوید: «من پروردگارم را طلب کردم و نیافتم؛ چون او مرا طلب کرد؛ پس یافتمش» (نویا، ۱۳۷۳: ۳۲۹) پس بعد خواستن اوست که انسان، ترسی به دل راه نمی‌دهد؛ فقط خداوند او را کافی است و این همان است که در مکتب عرفان عاشقانه می‌بینیم.

## انس از دیدگاه سنایی

هرچند با نگاهی به آثار سنایی، هر دو نوع عرفان عابدانه و عاشقانه را در کنار هم می‌بینیم؛ اما حدیقه او که حاصل سال‌های پایانی و بعد از تحول اوست؛ بیشتر نمود عرفان عابدانه را در خود دارد. سنایی از یک سو در این کتاب هدف معینی را دنبال کرده که آن تعلیم مقاصد عرفانی است؛ از سوی دیگر شخصیت یک مصلح دینی را دارد که خواهان اصلاح جامعه است. در این دسته از اشعار، سنایی در جایگاه مرشدی است که از تمامی نقص‌ها پاک شده است و در روح خود شعله عشق الهی را حمل می‌کند و دیگران را نیز بدان دعوت می‌کند. «در باور عرفا، انسان از موطن اولیة خویش جدا افتاده، اسیر این زندان خاکی شده است؛ لذا همیشه دغدغه بازگشت به اصل را دارد و برای آن تلاش می‌کند؛ مرحله اول تلاش در سیر به سوی اصل و رهایی از زندان، آشنایی با وضع موجود و پی بردن روح به غربت خود در این جهان است» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۸۴). بخش‌های عرفانی حدیقه را می‌توان معرف همین مرحله به حساب آورد. در عصری که سنایی در آن می‌زیست؛ با وجود سختی زندگی برای مردم، اکثر درباریان در شادی غوطه می‌خوردند و شاعران نیز به مدح امیران، دل خوش بودند؛ «در این میان سنایی از آن جمله افرادی بود که به خوشی‌های زودگذر تن نداد و با اشعار خود کوشید خفتگان را از خواب غفلت برانگیزد. در حدیقه، او نه تنها عارف عابدی است که پیوسته بر فرایض و نوافل، برای ثواب اخروی مداومت می‌کند» (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۶۵). بلکه فریادهای اعتراض نسبت به غفلت روزگار

و مردم جامعه‌اش پر از درد و سرزنش است. مردم را از فرورفتن در گرداب زندگی دنیوی بیم داده؛ از مفاسد روزگار انتقاد کرده؛ مرگ را یادآور شده است. از این روی عرفان او بر پایه عرفان عابدانه و ترس از خدای قهار بنا نهاده شده است؛ این وحشت و ترس از روز قیامت و عذاب جهنم را می‌توان بازتاب وحشت از حاکمان زورمدار و بی‌اعتباری روزگار نیز دانست. «خدای توصیف شده در حدیقه هم صفات خدای فیلسوفان را دارد، هم متشرعه و متصوفه» (درگاهی، ۱۳۷۹: ۱۵)، پس هیبت ویژگی اصلی چنین خدایی است.

صورت قهر در دلش روید هرکه جز مهر حضرتت جوید

(سنایی، ۱۳۲۹: ۱۵۱)

به خاطر در کمین بودن قهر خداوند؛ سنایی انسان را از راه دادن مهر دیگری به دل بر حذر می‌دارد و این‌گونه مخاطب در معرض تجلی جلالی و هیبت خداوند قرار می‌گیرد تا از غفلت بیدار و متوجه امور معنوی شود، هرچند به خاطر اهداف تعلیمی از صفات جمالی و لطف خداوند نیز سخن می‌گوید؛ اما بیشتر بر صفات جلالی تأکید دارد. دیدگاهش دربارهٔ انس، به خوبی گویای این مسئله است؛ وی انس را حجابی در مقابل عزت خداوند دانسته و بایان قدرت خداوند و بهایی که انسان به خاطر کوچک‌ترین لغزش باید پرداخت کند به مخاطب هشدار می‌دهد که مبادا با مانوس شدن به خداوند، هیبت او در دیدگانش کمتر شود.

پس موخّده محب حضرت اوست که محبت حجاب عزّت اوست

(همان: ۱۵۸)

### دیدگاه مولوی دربارهٔ انس

اگر کل مثنوی را در یک کلمه خلاصه کنیم؛ آن کلمه خداست. «محور همهٔ زندگی و اندیشهٔ مولوی «او» است. «او» مانند کانون پرجاذبه، همهٔ ذرات وجود، اندیشه و حیات مولوی را بر محور خویش به گردش درآورده است؛ گرمای حضوری که این «او» در دنیای مولوی دارد؛ شاید هیچ معبودی در هیچ یک از ادیان نداشته است» (درگاهی، ۱۳۷۹: ۶۲) مولوی بر این عقیده است که «کسی که خداوند را عاشقانه شناخت، هیچ‌چیز حتی هیبت او نیز نمی‌تواند؛ مانع انسش شود؛ چنین معرفتی از طریق عقل نیست، بلکه در راه شریعت

باید؛ عقل را پاک ببازی تا شوق روی دهد؛ در نهایت آنگاه که عقل و شرع و شوق ناپدید آمد؛ به مدد ذوق به آنچه طالبی دست می‌یابی» (شجعی، ۱۳۷۳: ۱۳۴). در صورتی که سنایی شریعتمداری است که فقط بر تزکیه نفس و رها شدن از قید مادیات تأکید دارد و نمی‌تواند از درون شریعت، معرفت و انسی مولوی‌گونه به دست آورد و به مخاطب خود ارائه دهد؛ با توجه به این‌که مخاطب او هنوز در ابتدای راه است و کشش غیر آن را ندارد؛ البته «مولوی به شریعت که وسیله تهذیب و ریاضت نفس است؛ اهمیت خاصی می‌دهد نه ترک شریعت و تسلیم به تندروی‌های صوفیانه و نه گرایش به فقر و عزلت را تبلیغ نمی‌کند» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۲۴۰). بلکه بر این است که باید به معرفت و شهود قلبی روی آورد و با پای اشراق، رهسپار شد و «این همان طریقتی است که از جاده شریعت جدا نیست و تنها راهی است که از میان کثرت به وحدت می‌انجامد» (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۱۴۵). پس عشق، دانش دل و باطن و راهبر عارف است به سوی انس با او.

زان که عاشق در دم نقد است مست  
لاجرم از کفر و ایمان برتر است  
کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست  
کوست مغز و کفر و دین او را چو پوست  
(مولوی، ۱۳۹۰ / ۱: ۳۲۸۰-۳۲۸۱)

مولوی انسان عاشق را بسیار فراتر از انسان‌های عادی می‌داند؛ اگر برای انسان‌های معمولی پرداختن به کفر و ایمان مهم‌ترین وسیله برای نزدیکی به پیشگاه او باشد، انسان عاشق از ابزار گذشته و به خود هدف که همان انس و نزدیکی است دست‌یافته، نقد، برای او مهیا است؛ دیگر چه نیاز به ابزار؟

### امکان انس

سنایی در حدیقه از خداوند بسیار سخن می‌گوید و صفات بسیاری را برای او ذکر می‌کند؛ با نگاهی به این اوصاف «خدای توصیف‌شده در حدیقه، گاه همانند معشوقکان در خرابات است و گاه چون شاهان در تاج و تخت، در هر صورت دست‌نیافتنی و باهیت. وصول به درگاه و انس با چنین خدایی سخت و گاه ناممکن است و در عین حال، سلطان عشق نیز هر لحظه در جام عاشقان زهر می‌ریزد تا مدعیان دروغین و ناهلان نتوانند؛ پا در حریم عشق بگذارند» (زرقانی، ۱۳۷۸: ۱۳۰). هر چند هدف سنایی همانند صوفیان دیگر

جست‌وجوی راه حق و نشان دادن آن به کسانی است که راه را گم کرده‌اند؛ «و اگرچه این راه از کوچه عشق می‌گذرد، اما از مسجد و صومعه دور نیست» (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۱۳۹). از این روی با وجود اینکه بیشتر حدیقه را به معرفت خداوند اختصاص داده؛ ولی نتیجه جستجوی حق را بی‌سرانجامی و سردرگمی می‌داند و بیشتر از اینکه به اثبات صفتی پردازد؛ همه معلومات درباره خداوند را نفی می‌کند. در حقیقت سنایی با نفی همه صفات، گویا با افلاطون هم عقیده بود که «پیدا کردن صانع و سازنده جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم؛ امکان ندارد او را چنان وصف کنیم که همگان را قابل فهم باشد» (افلاطون، ۱۳۸۰/۳: ۱۷۳۶). پس سنایی به‌طور کلی شناخت خداوند را انکار می‌کند و با چنین انکاری انس با چنین خدایی نیز ناممکن به نظر می‌رسد؛ چراکه عقل نیز انس با امور ناشناخته را نمی‌پذیرد؛ بلکه هیبت در چنین شرایطی پذیرفتنی‌تر است.

آن احد نی که عقل داند و فهم  
مادت او ز کهنه و نو نیست

آن صمد نی که حس شناسد و وهم  
اوست کز هست‌ها به‌جز او نیست

(سنایی، ۱۳۲۹: ۶۴)

پس سنایی در تعالیم خویش ایمان به خدا و متعلقات دیگر آن را نیز تنها به خاطر هیبت خداوند و نجات از عذاب دوزخ و به‌عنوان مایه رستگاری و مصونیت دنیوی توصیه می‌کند و معتقد است؛ مؤمن باید درد دین داشته باشد؛ به اوامر نجات بخش آن عمل کند و همیشه در پیشگاه او ناله کند تا از عذاب برهد و رستگار شود.

بر در حق به گرد زاری گرد  
که به زاری شوی درین در فرد

(همان: ۹۱)

اما در مقابل، مولوی رسیدن به انس خداوند را سخت نمی‌داند؛ بلکه در اندیشه او فقط کافی است که طالب او باشی تا معشوق مطلوب؛ تو را مونس خویش کند؛ فرق مولوی و سنایی نیز در این است؛ «در تعالیم مولوی کسی که به جستجوی حق پردازد آنچه نصیبت می‌شود؛ عشق و شیفتگی و انس با اوست اما سنایی به گونه‌ای که مولوی نیز اذعان می‌دارد؛ اغلب از فراق سخن می‌گوید» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۲۰) و فراق و غایب بودن از خداوند نیز ارتباط مستقیمی با هیبت و ترس از خداوند دارد؛ چنان‌که قشیری اذعان می‌دارد: «حق هیبت



غیبت بود و هر هائب غایب است» (قشیری، ۱۳۶۱: ۹۷) طبیعت انسان اقتضا می‌کند تا از هر آنچه ناشناخته است هیبت و ترس داشته باشد؛ لذا هیبت خداوند اگر بسیار زیاد شود و با انس در آن تعدیل ایجاد نشود؛ ممکن است انسان را به این گمان برساند که دستیابی به ساحت او برای هرکسی ممکن نیست؛ مولوی این نکته را به خوبی بیان می‌دارد.

بسته کرد آن هیبت او مرا  
پیش خاصان ره نباشد عامه را  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۴ / ۷۱۱)

از سوی دیگر به اعتقاد او این هیبت ناشی از عدم شناخت، می‌تواند تأثیرات مثبت نیز داشته باشد و نقطه آغاز حرکت انسان به سمت معرفت ناشناخته‌ها باشد؛ پس بسته به ظرفیت انسان‌ها کارکرد آن متفاوت است.

هیبتش بیداری و فطنت دهد  
سهو و نیسان از دلش بیرون جهد  
(همان: ۴۰۹۸)

با نگاهی به ابیات فوق در خصوص هیبت، به خوبی می‌توان تفاوت تأثیر یک امر واحد بر مولوی را بعینه دید و این امر بر این صحنه می‌گذارد که نه تنها هرکدام از مسائل عرفانی بسته به ظرفیت وجودی انسان تأثیر متفاوتی را بر وی می‌گذارد؛ بلکه حتی ممکن است یک امر واحد در شرایط متفاوت تأثیر مختلفی داشته باشد. با تمامی این توصیفات مولوی انس را برتر می‌داند و در تعالیم خویش همه مخاطبان خویش را به انس با خداوند دعوت می‌کند و خاطر نشان می‌دارد؛ نزدیکی به درگاه او، انسان را هر لحظه تشنه‌تر می‌کند تا بیشتر انس بگیرد و از مزایای آن فراوان می‌گوید.

عق آن زنده گزین کو باقی ست  
کز شراب جان‌فزایت ساقی است  
تو مگو ما را بدان شه بار نیست  
با کریمان کارها دشوار نیست  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۱ / ۱۲۱۹-۲۲۱)

دلگرمی که مولوی به انسان‌ها می‌دهد این است که انس با درگاه او برای همگان ممکن است و مخصوص انسان‌های خاص و برگزیده نیست؛ اصلاً با اکرام حق سازگار نیست که طالبی را پشت درهای بسته نگه دارد؛ پس هرکسی به راحتی می‌تواند حضور و انس با او را تجربه کند. همان‌گونه که ابن عربی در عشق سه جنبه می‌شناسد. «۱- حب الهی که چیزی

جز اشتیاق خدای آشکارشده در مخلوق نیست که می‌خواهد به خود برگردد. ۲- حب روحانی که جایگاه آن در مخلوق است و غمی جز اتصال به معشوق ندارد. ۳- حب طبیعی یا عشق کسی که تملک درآوردن را می‌جوید» (کربن، ۱۳۷۳: ۴۰۱-۴۰۲)؛ پس این کشش و عشقی دوطرفه است که انس را به دنبال دارد؛ خداجویی در فطرت همه انسان‌هاست؛ از این‌روی مولوی در اشعارش خداگونه شدن را هدف نهایی سیر تکاملی همه انسان‌ها می‌داند و معتقد است انسان در ابتدا فاقد کمال و سراسر نقص است؛ اما با قرار گرفتن در مسیر سیر الی‌الله، با کسب کمالات، به‌مرور از فاصله مرتبه کمالی خویش باکمال مطلق می‌کاهد و با کسب اوصاف الهی، آئینه تمام‌نمای حق بر روی زمین می‌شود و لایق وصل خداوند می‌گردد و لذت انس را درمی‌یابد؛ پس «انسان باید هم‌نوع خود را به مثابه خدا بداند و جنبه‌های انسانی او را در نظر بگیرد؛ چون او جزوی از خداست» (صفایی، ۱۳۹۶: ۲۳۳). از این‌روی در اشعار زیر، مقام چنین انسان کاملی را به تصویر می‌کشد که خداوند چشم و گوش و زبان اوست.

گفته او را من زبان و چشم تو      من حواس و من رضا و خشم تو...  
چون شدی من کان لله از وله      من ترا باشم که کان الله له  
(مولوی، ۱۳۹۰ / ۱: ۱۹۳۷-۱۹۴۰)

### نقش جبر و اختیار در انس یا هیبت سالک

مولوی در مسئله «انس» برای سالک نقش اساسی قائل است و طلب او را آغاز راه می‌داند و این طلب است که نهایتاً راغب شدن مطلوب و انس با او را سبب می‌شود؛ پس بدون اراده سالک نیز این کار ممکن نیست.

حاصل آنک هر که او طالب بود      جان مطلوبش درو راغب بود  
(همان / ۳: ۴۴۲)

اما سنایی جبر خداوند را در مسئله «انس» نیز حاکم می‌داند و معتقد است، لطف خداوند به خواست بنده نمی‌نگرد؛ اگر بنده هم نخواهد او بنده را به‌سوی خویش می‌خواند. در ابیات فوق، علاوه بر بیان سبقت رحمت بر غضب، یادآور می‌شود که اگر تو نیز جویای انس نباشی وی با کمند لطف، تو را به‌سوی خویش می‌کشد.

می دهد مر ترا به رحمت پند  
به خودت می کشد به لطف کمند  
گر نیایی بخواندت سوی خویش  
به تَلَطُّف بهشت آردت پیش  
(سنایی، ۱۳۲۹: ۱۵۸)

این در حالی است که هم اهل «هیبت» و هم اهل «انس» در تعالیم خویش جبر عرفانی را بر اختیار ترجیح می دهند؛ اما تفسیر آن ها از این موضوع متفاوت است؛ اگرچه انس در دل عارف از تأثیر صفات جمالیه است و اصولاً احوال اکتسابی نیستند؛ اما «احوال خود بر دو گونه اند: آنهایی که میراث عمل صالح و نفس تزکیه یافته اند و آنهایی که از سوی حق و صرفاً از روی امتنان او بر قلب سالک نازل می شوند» (کاشانی، ۱۴۱۳: ۵۲) پس انسان با تزکیه نفس خویش می تواند در کسب احوال بکوشد. از این روی عارفان اهل «انس» نیز، ناظر بر صفات جمالیه خداوند و اهل رحمت و بخشش بودن او هستند؛ «به پدیده های عالم نگاهی پاک و شسته از اغراض دارند و راز وجودی آن را این گونه درک کرده اند» (نوری، ۱۳۸۸: ۸۷)؛ در این صورت جبر حاکم بر سرنوشت انسان را از طرف خدا می بینند و مایه سعادت و «انس» با او. در میدان عشق مسئله «جبر و اختیار» جلوه دیگر دارد؛ جبر استهلاک اراده عاشق در اراده و مشیت حق است؛ دوگانگی از آن رخت بر بسته و عاشق و معشوق یکی شده اند؛ لذا عاشق، باکمال رغبت، خود را فدای معشوق کرده و احساس خرسندی دارد.

این معیت با حقت و جبر نیست  
این تجلی مه است این ابر نیست  
(مولوی، ۱۳۹۰: ج ۱ / ۱۴۶۳-۱۴۶۲)

برای آنکه مفهوم عالی جبر عاشقان با مفهوم جبر نکوهیده عامیانه آمیخته و هر دو به اشتباه یکی فرض نشود، مولوی جبر عاشقان را «معیت با حق و مشاهده جباری خداوند» نامیده است، زیرا عاشقان خداوند با رغبت و با صد اختیار، اراده معشوق را بر اراده خود ترجیح می دهند، از این رو، تسلیم آنان نه جبر، بلکه معیت با حق است» (ر.ک: محرمی، ۱۳۸۹: ۱۱۸) مولوی در این ابیات تفسیری عرفانی از جبر ارائه می دهد و این نوع جبر را بر اختیار ترجیح می دهد؛ وی را نظر بر این است که هر چه آن خسرو کند؛ شیرین بود، او جمیل است و خواستار جمال، پس هر چه بر عاشقان خود کند؛ پسندیده و زیباست؛ اما



هدایت به سوی جاذبه‌های معشوق ابدی پیشنهاد می‌کند؛ چراکه در سماع، حالت طلب زیادت می‌شود و ماسوا در آن وقت در نظر نمی‌آید» (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۵۷). سماع، محصول حال وجد است و وجد خود، حاصل واردات قلبی از جانب خداوند برای سالک؛ لذا طبیعی است که سالک با راه یافتن در این ساحت، چشم به دنیایی تازه گشاید.

مطرب عشق این زند وقت سماع      بندگی بند و خداوندی صداع  
پس چه باشد عشق دریای عدم      در شکسته عقل را آنجا قدم  
(مولوی، ۱۳۹۰/۳: ۴۷۲۲-۴۷۲۴)

هرچند رسیدن به این مرحله، آداب و رسوم خاصی را می‌طلبد؛ اما تفاوت آن با اصول و قیود سایر مسلک‌ها در آن است که نه تنها بندی به پای عاشق نمی‌زند؛ بلکه یکسره در کار رهایی است؛ رهایی از خود و پاک‌باختگی، رهایی از اندیشیدن به سود و زیان و بی‌نیازی از همه؛ صبر و شکیبایی و درنهایت نگاه متفاوت که در آن همه چیز بر پایه عشق است؛ «البته در هستی نگری مولوی، خداوند حتی یک لحظه از حیات، غایب نیست» (درگاهی، ۱۳۷۹: ۶۲)

و انسان کامل همیشه در محضر خداست؛ «خداوند دو چشم به او بخشیده است؛ با یک چشم به خدا می‌نگرد که «ان الله غنی عن العالمین» و این‌گونه است که انسان کامل خدا را در همه چیز و نه در خویش نمی‌نگرد؛ با چشم دیگر نظر در اسم الرحمن حق تعالی دارد که جویای عالم است و عالم جویای او و وی را در همه چیز می‌بیند» (شیمل، ۱۳۸۶: ۱۷۱).

واصلان چون غرق ذات‌اند ای پسر      کی کنند اندر صفات او نظر  
در گذر از نام و بنگر در صفات      تا صفات ره نماید سوی ذات  
(مولوی، ۱۳۹۰/۲: ۲۸۱۳-۲۸۱۴)

مولوی در این ابیات بر این است که انسان‌های واصل، از شناخت صفات خداوند فراتر رفته‌اند و در تلاش برای رسیدن به ذات هستند؛ چراکه آن‌ها همه چیز را درگرو عشق ممکن می‌دانند و با پی بردن به صفات جمالی، امکان رسیدن به ذات خداوند را قابل تصور می‌شمارند. هرچند که در حالت کلی مولوی ذات خداوند را مخفی و غیرقابل دست‌یابی می‌داند؛ اما امید به شناخت ذات او را نیز می‌پذیرد.



می بینیم.

هم ز آتش زاده بودند آن فریق جزوها را سوی کل باشد طریق

(مولوی، ۱۳۹۰: ۸۷۴-۸۷۵)

از این روی در نظر مولوی، هیبت خداوند سهمگین نیست و عشق خداوند بر همه چیز ترجیح دارد؛ زیرا خداوند را در مقام معشوقی می بیند؛ نه اربابی. چون عاشق، پاک باز و اهل کمال است و از باختن نمی هراسد؛ بلکه حتی «هیبت» معشوق را برای گم شدن در او لازم می داند؛ مثل آهویی که با دیدن هیبت شیر از خودبی خود می شود و با دریده شدن به دست شیر، خود نیز تبدیل به شیر می شود. نوع نگرش مولوی به این هیبت هم مثبت است.

جز که تسلیم و رضا کو چاره ای در کف شیر نری خونخواره ای

(مولوی، ۱۳۹۰ / ۶: ۵۷۷)

### تفضیل انس یا هیبت

دیدگاه مولوی نسبت به قهر خداوند نیز مثبت است؛ چراکه او عارفی اشعری مذهب و تسلیم است؛ چون و چرا در افعال حق نمی کند؛ سرچشمه همه چیز را از او می داند؛ ترجیح و منفی و مثبت ندارد و نمی کند اما «انس» با وی را بیشتر می پسندد. خداوند رحمان رحیم است؛ رحمانیت او متوجه همه ولی رحیمیت اش مختص انسان های واصل است؛ از این روی کسی که انس او را تجربه کرده و او را شناخته، قهر و هیبت خداوند در دیدگانش سهمگین نیست؛ بلکه بقیه انسان ها را نیز به اطمینان به او فرامی خوانند؛ مولوی ارتباط عمودی خداوند و انسان را به عشق افقی تبدیل کرده است؛ از این روی بروز قهر خداوند را رفتار معشوقی می داند که به دنبال چشاندن لذت وصال بر عاشق است؛ گویی همه امور در پی انس مخلوق با خالق است؛ حتی قهر خداوند. «مولوی مدار عالم را همچون مدار هستی انسان بر عشق می داند» (صارمی، ۱۳۷۳: ۴۲۴).

اصل نقدش لطف و داد و بخش است قهر بر وی چون غباری از غش است

فرقت از قهرش اگر آبستن است بهر قدر وصل او دانستن است

(همان: ۱: ۲۶۳۱-۲۶۳۴)

قهر خداوند را نیز با جان و دل خواستار است.

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجد      بوالعجب من عاشق این هر دو ضد  
(همان: ۱۵۷۰)

همه این ها از بندگی عاشقانه نشئت می گیرد. وی خداوند را از شوق نعمت یا خوف عذاب ستایش نمی کند که به قهر او نظر داشته باشد یا حتی به آن بیندیشد. از این روی خوش بینی به هر آنچه از جانب معشوق می رسد را به مخاطب نیز توصیه می کند.

ای جفای تو ز دولت خوب تر      و انتقام تو ز جان محبوب تر...  
نالم و ترسم که او باور کند      وز کرم آن جور را کمتر کند  
(همان: ۱/۱۵۶۶-۱۵۶۹)

مولوی به جد خواستار تجربه هیبت الهی است تا آنجا که می ترسد؛ اگر اندکی در برابر قهر او شکایت کند؛ خداوند کریم از قهر خویش بر او بکاهد؛ پس «هیبت» او را در نظر داشتن برای انسانها نیک است و هر کس از او بترسد و هیبت او برایش عظیم باشد؛ همه موجودات از او می ترسند.

سنایی نیز همانند مولوی انسان را در مقابل خداوند و هیبت او بی اختیار می بیند با این تفاوت که مولوی کمتر از هیبت خداوند سخن می گوید و بیشتر بر انس او توجه دارد و سنایی برعکس، لذا سنایی حتی به خود اجازه نمی دهد از قهر او شکایت کند و همیشه راضی به رضای اوست؛ وقتی قهر او موجودی چون ابلیس را که روزگار دراز مقیم درگاه بود و عبادت و انس او را پیشه داشت گرفتار عذاب کرد؛ «درحالی که خود به شیطان فرمان داده بود تا بر آدم سجده کند؛ اما می خواست که سجده نکند و اگر خواسته بود می کرد؛ همان گونه که آدم را از خوردن درخت نهی کرد؛ اما خواست که بخورد» (کلینی، ۱۳۶۹: ۲۷۶). پس در دیدگاه سنایی، هیبت خداوند جرئت شکایت را به انسان نمی دهد.

کو در این ره گردنی کردن      که تواند قفای او خوردن  
گردنی بایدت عزازیلی      تا زند دست لعنتش سیلی  
(سنایی، ۱۳۲۹: ۱۰۱)

پس شیطان به مقام انس خویش پشت گرم بود؛ اما در نهایت دید که مقام انس امنیتی ندارد و هر لحظه هیبت و قهر خداوند، در کمین مخلوقات است؛ اما در دید مولوی، رحمت



خداوند چنان فراگیر است که حتی شامل ابلیس نیز می شود که به خاطر گستاخی رانده درگاه شد؛ پس رضا به اراده خداوند را توصیه و از گستاخی بر حذر می دارد.

بد زگستاخی کسوف آفتاب      شد عزایلی ز جرئت رد باب  
(مولوی، ۱/۱۳۹۰: ۹۲)

مولوی حتی شیطان را مشتاق انس دوباره با درگاه خداوند می داند؛ زیرا خداوند، در رحمت خود را نمی بندد.

گر عتابی کرد دریای کرم      بسته کی گردند درهای کرم  
ترک سجده از حسد گیرم که بود      آن حسد از عشق خیزد نز جحود  
(همان: ۲/ ۲۶۳۰ - ۲۶۴۲)

در عرفان زاهدانه خداوند به عنوان موجودی یگانه به صورت طولی در امتداد و رأس موجودات و به عنوان علت العلل آن ها و جدا از این عالم قرار دارد و همه این ها زمینه ساز خوف و هیبت خداوند و شناخت او به وسیله صفات جلالی می شود؛ انس با چنین خدایی سختی هایی دارد و عارفان زاهد، حتی در مقام انس از هیبت خداوند ترسانند؛ چنان که سنایی از زبان خداوند چگونگی انس با او را این گونه برای خواننده آن به تصویر می کشد.

وانکه دعوی دوستی ما کرد      از تن و جان او برآرم گرد  
هیچ اگر بنگرد سوی اغیار      زنده او را برآورم بردار...  
(سنایی، ۱۳۲۹: ۳۲۶)

پس چه عارفان عاشق و چه عارفان زاهد، هر دو در مقابل هیبت خداوند به در پیش گرفتن مقام رضا فرامی خوانند؛ اما رضای مولوی، رضای عاشق در مقابل معشوق است که سبب رضا، عشق است و رضای سنایی رضای عابد در برابر معبود است و علت آن بندگی است؛ مولوی «انس» را بر «هیبت» ترجیح می دهد و مخاطب را نیز متوجه جنبه های انس با معشوق می کند؛ ولی سنایی «هیبت» را به «انس» ترجیح می دهد و مخاطب نیز همین را دریافت می دارد با آن که همه مشایخ، مقامات را از مکاسب دانسته اند و احوال از مواهب، در واقع هم احوال و هم مقامات تماماً مواهب اند. مکاسب در دل مواهب و مواهب در ضمن مکاسب اند، با این تفاوت که در احوال، موهبت آشکار و کسب پنهان است و در مقامات،



مولوی گروه اندکی از مردم را شایسته قهر خداوند می‌داند و معتقد است که حتی در روز ازل تقدیر خداوند بر قهر آن‌ها رقم خورده است؛ در صورتی که همه انسان‌ها را شامل رحمت و لطف خداوند می‌داند. از آنجاکه هر دو به دنبال تعلیم عقاید خویش بر مخاطب هستند، نگاه خویش به نوع انسان را در این امر راهگشا دانسته، به روش خویش از آن بسیار سخن می‌گویند.

در ماجرای پادشاه جهود که به اجبار مسیحیان را به پرستش بت‌ها امر می‌کرد؛ با یادآوری هیبت خداوند و صفات قهریه او، انسان‌ها را به این مسئله متوجه می‌کند که چگونه غضب خداوند آن‌ها را به اصلشان که آتش بود برگرداند؛ به سبب همین در آفرینش آن‌ها از آتش بهره جسته شده بود و قهر از ابتدا رقم خورده بود.

بانگ آمد کار چون اینجا رسید پایدار ای سگ که قهر ما رسید...  
اصل ایشان بود آتش ز ابتدا سوی اهل خویش رفتند انتها  
(همان: ۱/ ۸۷۲-۸۷۴)

از نظر سنایی وقتی قهر خداوند دامن گیر شود؛ همه در مقابل آن برابرند و این‌گونه نیست که انسان‌های کامل و راه‌یافته به مقام انس از آن مبرا باشند؛ پس هیبت، جزء لاینفک تمامی انسان‌ها حتی انسان‌های مقرب به درگاه او باید باشد؛ از نمونه‌هایی که در حدیقه بیان می‌شود؛ اعتقاد بر این عقیده شدت می‌گیرد که «هر که در این بزم مقرب تر است جام بلا بیشترش می‌دهند» و با کوچک‌ترین لغزش، انسان انس یافته تا ته پرتگاه سقوط می‌کند.

بیت زیر با اشاره به ماجرای بلعام با تضمین از روایات قرآنی، به وضوح شمول «هیبت» را بیان می‌کند که تمامی بندگان چه مقرب و چه غیر مقرب در برابر آن یکسان هستند.

قهر او چون بگستراند دام سگی آرد ز صورت بلعام  
(همان: ۱۰۱)

همان‌گونه که قرآن نیز در سرگذشت بلعام ذکر می‌کند. قهر خداوند انسانی انس یافته را چنان در برمی‌گیرد که انسان پست تر از سگ می‌شود. «بلعام نخست در صف انس یافتگان بود و حامل آیات و علوم الهی گشته بود، حتی موسی (ع) از وجود او به عنوان یک مبلغ نیرومند استفاده می‌کرد و کارش در این راه آن قدر بالا گرفت که مستجاب‌الدعوه شد»

(مکارم شیرازی، ۳/۱۳۸۰: ۱۲-۱۴). پس جذبۀ لطف الهی شامل حالش شد و کرامت های خاصی به او داده شد که راه شناخت خداوند را واضح به وی نشان می داد، اما سرانجامش در اثر هیبت و قهر خداوند چنین شد: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف / ۱۷۶)؛ «مثل او همچون سگ (هار) است که اگر به او حمله کنی، دهانش را باز و زبانش را برون می آورد و اگر او را به حال خود واگذاری، باز همین کار را می کند (گویی چنان تشنه دنیاپرستی است که هرگز سیراب نمی شود). تشبیه به سگی که در هر حال زبانش بیرون است برای کسی است که چه او را موعظه کنی یا نکنی، سودی به حالش نمی کند و همیشه به گمراهی می رود. همچنین او را از این جهت به سگ تشبیه کرده است که پستی و بی ارزشی او را برساند» (طبرسی، ۱۰/۱۳۵۰: ۱۱۶). بلعام به خاطر قهر خداوند بر اثر تمایل به فرعون از راه حق منحرف شد و همه مقامات خود را از دست داد تا آنجا که در صف مخالفان موسی (ع) قرار گرفت؛ اما در مقابل:

لطف او چون درآمد اندر کار      سگ اصحاب کهف بر در غار  
(سنایی، ۱۳۲۹: ۱۰۱)

سگی که در دین اسلام نجس و نگهداری آن حرام است در اثر لطف خداوند چنان مقامی پیدا می کند که در کنار مقرب ترین انسان های درگاه خداوند در آیات قرآن نام او برده می شود؛ جذبۀ لطف هر کار غیرممکنی را ممکن می سازد.

#### بازتاب انس و هیبت در ماجرای حضرت آدم (ع)

«عارفان از خلال روایت حضرت آدم در قرآن به رابطه عشق میان انسان و خدا پی می برند و بر اثر آن ترس آن ها از خداوند جای خود را به عشق بی نهایت به خداوند می دهد و بعد از آن عارفان خوش ذوق عاشق، از دل عرفان سر برمی کشند» (آشوری، ۱۳۷۷: ۱۶۹۹). اما سنایی در رابطه عاشقانه خداوند و مخلوقش در ماجرای حضرت آدم، فقط متوجه رانده شدن آدم از بهشت است و معتقد است که خداوند توجه مخلوق به بهشت و مافی های آن را تاب نیاورد و او را از سرزمین مألوف و بهشت برین به سبب هیبت و قهر

از روی غیرت بیرون رانده است.

دل خریدار نیست جز غم را  
دل عشقش به خاکدان آورد  
آن بنشینده‌ای که آدم را  
عز علمش سوی جنان آورد  
(سنایی، ۱۳۲۹: ۳۲۹)

«پس سنایی انس به پیشگاه او را در جایگاه خطر می‌بیند و همیشگی و ماندگار نمی‌داند؛ بلعکس آنچه از نظر او پایدار و همیشگی است؛ جنبه هیبت و قهر خداوند است؛ لذا کسی که به انس او راه یافته و به نهایت کمال و شناخت او رسیده باشد؛ عظمت او را با تمام وجود درک می‌کند؛ پس در نتیجه حالت «هیبت»، همیشه همراه او خواهد بود و هر دو جنبه تلخ و شیرین تجلی خداوند را با جان و دل می‌پذیرد» (زرقانی، ۱۳۸۱: ۴۹۰). اما مولوی از دید عارف عاشق و مونس حق به ماجرای حضرت آدم می‌نگرد و چون حضرت آدم، عاشقی است که معرفت خداوند را در سایه انس با او به دست آورده؛ «به معرفت عشق، نیک می‌داند که کارها همه به خواست او انجام می‌شود و اگر کاری به او منسوب می‌شود؛ سراسر خیر و رحمت است از این روی به خال سیاه عصیان نیز نیک‌بینانه می‌نگرد و آن را نقشی از سوی خالق می‌بیند که به چهره آدم نهاده تا به جمالش بیفزاید و کمال آدمیت را سبب شود؛ چراکه کمال انسان در داشتن اختیار و توانایی بر عصیان و طاعت است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۲۳).

بعد آتش گفت ای آدم نه من  
گفت ترسیدم ادب بگذاشتم  
آفریدم در تو آن جرم و محن  
گفت هم من پاس آنت داشتم  
(مولوی، ۱/۱۳۹۰: ۱۴۹۱-۱۴۹۳)

#### رابطه هیبت و انس با فنا و بقا

اهل فنا و بقا بودن؛ تأثیر عمیقی بر نوع نگرش به پروردگار دارد؛ چنان‌که انسان را متوجه صفات جمالی و یا بلعکس متوجه صفات جلالی و هیبت و ترس از او می‌کند؛ در نگاه کلی می‌توان گفت: «اهل فنا هیبت را مقدم می‌دانند و اهل بقا انس را، در واقع خداوند با تجلی جلالی نفس دوستان را فانی می‌کند و با تجلی جمالی سرایشان را باقی» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۹۲).



می برد؛ دیدار شمس او را به مرتبه عرفان عاشقانه هدایت کرد پس از مرحله فنا گذشت و به بقای فی الله رسید.

قرب نه بالا نه پستی رفتن است      قرب حق از حبس هستی رستن است  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳/۴۵۱۴)

پس «اهل فنا در مقام تمکین «هیبت» را حاکم می دانند؛ اهل بقا «انس» را تفضیل می دهند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۹۰) و سنایی اهل فنا و مقیم در جایگاه «هیبت» ولی مولوی اهل بقا و ممکن در مرحله «انس»، لذا مولوی خداوند را همیشه حاضر و ناظر در مقام خدایی می داند؛ پس مقام دوستی و انس و اعتماد به او را می ستاید و هیبت داشتن از او را نشان دوری و جدایی معرفی می کند، چراکه انسان با دیدن لطف و رحمت بی شائبه خداوند امکان ندارد از چنین خدایی هیبت و ترسی در دل داشته باشد؛ از این روی در واقع «انس یافتگان، مقام انسشان تسکین نیران جلال و تمکین عاشق در میدان جمال است» (انصاری، ۱۳۱۹: ۸).

عشق از حسن پایه و مایه می گیرد و حسن است که زمینه ساز و موجد عشق است. در توضیح باید گفت که «عشق، حاصل معرفت و علم است و از تعلق علم و احاطه آن به حسن و جمال، عشق پیدا می شود، پس هرچه حسن بیشتر عشق نیز بیشتر می شود و هرچه معرفت و علم قوی تر عشق نیز قوی تر و شدیدتر، عشق همواره متوجه کمال و جمال است نه نقص و زشتی» (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۱۸۵)؛ پس این طرز نگرش به نوع شناخت عارف از خداوند برمی گردد که درست در نقطه مقابل نوع نگرش سنایی به خداوند است؛ او هنوز آن مرحله از عشق و انس به خدا را تجربه نکرده است که از هیبت و ترس او کم کند؛ «سنایی حتی انس به پیشگاه او را در جایگاه خطر می بیند و همیشگی و ماندگار نمی داند؛ بالعکس آنچه از نظر او پایدار و همیشگی است، جنبه هیبت و قهر خداوند است» (زرقانی، ۱۳۸۱: ۴۹۰).

### نتیجه گیری

موضوع اساسی و هدف نهایی در عرفان، خداوند است؛ انسان، تنها موجودی است که ظرفیت طی کردن مراحل سیر و سلوک و رسیدن به مقام قرب را داراست. وصول به حقیقت و معرفت الهی و سیر و سلوک عرفانی جز در سایه تعلیم و تربیت امکان پذیر

نیست. برای همین مثنوی‌های عرفانی ابعاد تعلیمی نیز دارند و جزو ژانر تعلیمی محسوب می‌شوند. هیبت و انس از مفاهیم زوجی عرفانی است که همیشه در کنار هم به کار می‌روند و چون جزو احوال هستند ای بسا عارفی دمی در حال انس و دمی دیگر در حال هیبت باشد. عرفا برای نشان دادن مراتب و ماهیت هیبت و انس بحث‌های مبسوطی را در آثار خود مطرح کرده‌اند که گاهی بین دیدگاه آنان اختلاف نیز وجود دارد اما همه آن‌ها معتقدند که حال هیبت و انس در نوسان است و عارف در لحظه احتمال دارد که یکی از دو حال را تجربه کند و بلافاصله آن تجربه را از دست بدهد و تجربه‌ای متضاد با آن را به دست بیاورد برای همین سخنان عرفا در باب احوال انسان و نوع رفتار و کلام آنان متناقض نمانست.

سنایی که آغازگر عرفان در ادبیات فارسی است؛ کتاب «حدیقه الحقیقه» را باهدف تعلیم مقاصد عرفانی، تألیف کرده و در آن شخصیت یک مصلح دینی را به نمایش است. مصلحی که خواهان اصلاح جامعه است، اصلاحی که از روح انسانی شروع و به حقیقت منتهی می‌شود. از مهم‌ترین مباحث تعلیمی که سنایی به صورت غیرمستقیم و در لابه‌لای اشعارش به آن پرداخته، مسئله «انس و هیبت» است که بازتاب شناخت خداوند به وسیله صفات اوست و در واقع شناساندن خداوند آن‌گونه که خود شناخته به مریدانش. سنایی در معرفی خداوند بیشتر انسان را متوجه صفات جلالی خداوند و مسئله «هیبت» می‌کند هرچند در اشعار او متناسب با احوال مخاطب و جنبه تعلیمی مسئله، از «انس» نیز سخن می‌رود اما «هیبت» بر «انس» غالب است چراکه او به مخاطب یادآور می‌شود: خداوند معبود و ارباب است و عبد و بنده بودن؛ بیشتر با جنبه قهر و «هیبت» خداوند سازگار است تا «انس» با وی. تعالیم مکتب زاهدانه که سنایی سخن‌گوی آن به حساب می‌آید حول محور ترس از خداوند و عذاب‌های او و شکاف میان خدا و بنده‌اش می‌چرخد اما در مقابل، مولوی سرسلسله مکتب عرفان عاشقانه چنان در عشق خداوند غوطه‌ور است که به جز «انس» و نزدیکی با وی هدف و مقصدی نمی‌بیند که به مخاطب خویش نیز بیاموزد.

رابطه انسان و خداوند از نظر او رابطه عاشق و معشوقی است که همه چیز از جانب معشوق شیرین و خواستنی است و به مریدان خویش نیز لطف و رحمت خداوند را نوید می‌دهد و از ترس داشتن از او منع می‌کند لذا در کل مثنوی به «انس» و عشق به خداوند



فرامی خواند و اگر از «هیبت» نیز سخن می گوید آن را مختص انسان های خاصی می داند. نهایتاً هرکدام از این دو عارف با ترسیم تصویری از خداوند برای مخاطبان خویش مقاصد تعلیمی خویش را پیش می برند و آن ها را برای مقابله با خطراتی که در مسیر پر بیم و خطر سیر و سلوک برایشان پیش می آید آماده می کنند و با انتقال تجربیات عرفانی خویش افق های جدیدی را در مقابل دیدگان شان می گشایند.

## منابع

### کتاب ها

قرآن مجید

آشوری، داریوش (۱۳۷۷) عرفان و رندی در شعر حافظ، تهران: مرکز.

افلاطون (۱۳۸۰) دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسین لطفی، جلد سوم، تهران: خوارزمی.

افلاکی، شمس الدین احمد (۱۳۶۲) مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازيجی، تهران: دنیای کتاب.

العبادی، قطب الدین اردشیر (۱۳۴۷) صوفی نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: بنیاد فرهنگ ایرانی.

الهی قمشه ای، محی الدین (۱۳۸۶) سیصد و شصت و پنج روز در صحبت مولانا، تهران: سخن.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۱۹) رسایل، تصحیح سلطان حسین تنابنده گنابادی، تهران: ارمغان.

بادکوبه ای، واصف (۱۳۹۲) در محضر عارفان، تهران: قدسیان.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶) رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

درگاهی، محمود (۱۳۷۹) رسول آفتاب، مولوی از شریعت تا شوریدگی، تهران: امیرکبیر.

- زرقانی، مهدی (۱۳۷۸) *افق‌های شعر و اندیشه سنایی*، تهران: روزگار.
- زرقانی، مهدی (۱۳۸۱) *زلف عالم‌سوز درباره منظومه فکری سنایی غزنوی*، تهران: روزگار.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳) *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳) *با کاروان حله*، چاپ نهم، تهران: سخن.
- سپهسالار، فریدون ابن احمد (۱۳۸۵) *رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*، تصحیح: محمد افشین وفایی، تهران: سخن.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۸۳) *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۲۹) *حدیقه‌الحقیقه و طریقه الشریعه*، تصحیح: محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سپهر.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۱) *دیوان حکیم سنایی غزنوی*، به قلم بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: آزاد مهر.
- شجیعی، پوران (۱۳۷۳) *جهان‌بینی عطار*، تهران: مؤسسه نشر ویرایش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲) *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آگه.
- شمس‌الدین آملی، محمدبن محمود (۱۳۸۱) *فرهنگ اصطلاحات تعریفات (نفایس‌الفنون)*، فردوس: تهران.
- شمیسا، سیروس (۱۳۶۲) *سیر غزل در شعر فارسی*، تهران: فردوس.
- شیمل، آنه ماری، ویلیام چیتیک و دیگران (۱۳۸۶) *میراث مولوی*، ترجمه مریم مشرف، تهران: سخن.
- صارمی، سهیلا (۱۳۷۳) *مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۹۲) *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*، جلد دوم، تهران: فردوس.
- طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۵۰) *تفسیر مجمع‌البیان*، جلد دهم، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران: فراهانی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۲) تذکره الاولیا، تصحیح: محمد استعلامی، تهران: زوار.

قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱) رساله قشیریه، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۱۳) اصطلاحات الصوفیه، به تحقیق عبدالعال شاهین، قاهره: دارالمنار. کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۸۱) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: هما.

کرین، هنری (۱۳۷۳) آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام و داریوش شایگان، تهران: فرزانه روز.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹) اصول کافی، تهران: کتاب فروشی علمیة اسلامی.

گوهرین، صادق (۱۳۷۶) شرح اصطلاحات تصوف، چاپ دوم، تهران: زوار.

لاهیجی، محمد (۱۳۷۱) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.

مرتضوی، منوچهر (۱۳۸۴) مکتب حافظ، چاپ چهارم، تبریز: ستوده.

مستملی بخاری، ابوبراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۵) شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح و تشحیه محمد روشن، جلد سوم، تهران: اساطیر.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۰) تفسیر نمونه، جلد هفتم، تهران: دارالکتاب اسلامی.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۹۰) مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.

نویا، پل (۱۳۷۳) تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نیکلسن، رینولد آلن (۱۳۷۴) تصوف اسلامی در رابطه انسان و خدا، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۹) کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی،

تهران: سروش.

یوسف‌پور، محمدکاظم (۱۳۸۰) نقد صوفی، تهران، روزنه.

#### مقالات

صفایی هوادرق، مهناز (۱۳۹۶) پژوهشی تطبیقی درباره انسان از دیدگاه مولوی و اسپینوزا، فصلنامه تخصصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، شماره ۳۴، صص ۲۵۷-۲۳۱.

فرهانیان، فاطمه (۱۳۹۴) معرفت ذات الهی از نظر شاه نعمت‌الله ولی، جاویدان خرد، شماره ۲۸، صص ۱۲۴-۱۰۳.

نوری، مجید (۱۳۸۸) چشم‌انداز حسن از دیدگاه شیخ محمود شبستری، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲، صص ۹۱-۷۴.

محرمی، رامین (۱۳۸۹) تفاوت دیدگاه عرفانی و کلامی مولوی در موضوع جبر، مجله ادیان و عرفان، شماره ۱، صص ۱۰۵-۱۲۱.

#### References:

##### Books

##### The Holy Quran

Ashouri, Dariush (1998) **Mysticism and Randy in Hafez Poetry**, Tehran: Center.

Plato (2001) **The Complete Period of Plato's Works**, Translated by Mohammad Hossein Lotfi, Volume 3, Tehran: Kharazmi.

Aflaki, Shamsuddin Ahmad (1982) **Managhebeh Al-Arifin**, by Tahsin Yaziji, Tehran: Book World.

Al-Abadi, Qutbuddin Ardeshir (1968) **Sufi letter**, edited by Gholam Hossein Yousefi, Tehran: Iranian Culture Foundation.

Elahi Ghomshei, Mohieddin (2007) **Three hundred and sixty-five days in the speech of Rumi**, Tehran: Sokhan.

Ansari, Khajeh Abdullah (1940) **Essays**, correction Sultan Hossein Tanabandeh Gonabadi, Tehran: Armaghan.

Badkoubeh, Wasef (2013) **in the presence of mystics**, Tehran: Ghodsian.

Pournamdarian, Taghi (2007) **Mysteries and Mysterious Stories in Persian Literature**, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Dargahi, Mahmoud (2000) **Rasool Aftab, Rumi from Shariat to Shuridaghi**,

Tehran: Amirkabir.

Zarghani, Mehdi (1999) **Horizons of Sanai Poetry and Thought**, Tehran: Roozgar.

Zarghani, Mehdi (2002) **Zolf Alamosuz about the intellectual system of Sanai Ghaznavi**, Tehran: Roozgar.

Zarrinkoob, Abdolhossein (1974) **The value of Sofia heritage**, Tehran, Amirkabir.

Zarrinkoob, Abdolhossein (1994) **with the caravan of Hillah**, ninth edition, Tehran: Sokhan.

Sepahsalar, Fereydoun Ibn Ahmad (2006) **Sepahsalar's treatise on the manaqeb of Hazrat Khodavardagar**, edited by Mohammad Afshin Vafaei, Tehran: Sokhan.

Sajjadi, Seyed Jafar (2004) **Dictionary of Mystical Terms and Interpretations**, Tehran: Tahoori.

Sanai, Majdood Ibn Adam (1950) **Hadiqah al-Haqiqah and the Shari'a method**, edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi, Tehran: Sepehr.

Sanai, Majdood Ibn Adam (2002) **Divan Hakim Sanai Ghaznavi**, by Badi'at-e-Zaman Forouzanfar, Tehran: Azad Mehr.

Shajiei, Pouran (1994) **Attar Jahanbini**, Tehran: Editing Publishing Institute.

Shafiee Kadkani, Mohammad Reza (1993) **Whips of conduct**, Tehran: Ad.

Shamsuddin Amoli, Mohammad Ibn Mahmoud (2002) **Dictionary of Terms of Definition (Nafaisalfonun)**, Ferdows: Tehran.

Shamisa, Sirius (1983) **The journey of lyric in Persian poetry**, Tehran: Ferdows.

Schimmel, Anne-Marie, William Chitick et al. (2007) **Rumi's Legacy**, translated by Maryam Musharraf, Tehran: Sokhan.

Saremi, Soheila (1995) **Mystical terms and prominent concepts in Attar language**, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.

Safa, Zabihollah (2013) **History of Literature in Iran and in the Realm of Persian Language**, Volume 2, Tehran: Ferdows.

Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1971) **Tafsir Majma 'al-Bayyan**, vol. Translated by a group of translators, Tehran: Farahani.

Attar Neyshabouri, Farid al-Din Mohammad (2013) **Tazkereh al-Awliya**, edited by Mohammad Estelami, Tehran: Zavar.

Gheshiri, Abolghasem (1982) **Gheshirieh treatise**, translated by Badi'at al-Zaman Forouzanfar, Tehran: Scientific and cultural.

Kashani, Abdul Razzaq (1992) **Sufi Terms**, by Abdul Aal Shahin, Cairo: Dar al-Manar.

Kashani, Izz al-Din Mahmoud ibn Ali (2002) **Mesbah al-Hadaieh and Muftah al-Kifaya**, edited by Jalaluddin Homayi, Tehran: Homa.

Carbon, Henry (1994) **The Horizons of Spiritual Thought in Iranian Islam**, Baqer Parham and Dariush Shayegan, Tehran: Farzan Rooz.

Klini, Mohammad Ibn Yaqub (1990) **Sufficient Principles**, Tehran: Islamic Theology Bookstore.

Goharin, Sadegh (1997) **Description of Sufism terms, second edition**, Tehran: Zavar.

Lahiji, Mohammad (1992) **Mafatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz**, edited by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Effat Karbasi, Tehran: Zavar.

Mortazavi, Manouchehr (2005) **Hafez School**, fourth edition, Tabriz: Sotoudeh.

Mustamali Bukhari, Abu Ibrahim Ismail Ibn Mohammad (1986) **Explanation of the definition of the religion of Sufism**, correction and explanation of Mohammad Roshan, Volume 3, Tehran: Myths.

Makarem Shirazi, Nasser et al (2001) **Sample Interpretation**, Volume 7, Tehran: Islamic Library.

Rumi, Jalaluddin Mohammad Ibn Mohammad (2011) **Masnavi Manavi**, edited by Reynold A. Nicholson, Tehran: Hermes.

Noya, Paul (1994) **Quranic Interpretation and Mystical Language**, translated by Ismail Saadat, Tehran: University Publishing Center.

Nicholson, Reynold Allen (1995) **Islamic Sufism in the Relationship between Man and God**, Mohammad Reza Shafiee, Kodkani, Tehran: Sokhan.

Hojviri, Abolhassan Ali Ibn Ibn Osman (2010) **Kashfat al-Mahjoub**, edited by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush.

Yousefpour, Mohammad Kazem (2001) **Sufi Criticism**, Tehran, Rozaneh.

#### Articles

Safaei Hawadergh, Mahnaz (2017) **A Comparative Study on Man from the Perspective of Rumi and Spinoza**, Quarterly Journal of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts, No. 34, pp. 257-231.

Farhanian, Fatemeh (2015) **Knowledge of the Divine Essence according to Shah Nematullah Vali**, Javidan Kherd, No. 28, pp. 124-103.

Nouri, Majid (2009) **Hassan's Perspective from the Perspective of Sheikh Mahmoud Shabestari**, Persian Language and Literature Quarterly, No. 2, pp. 91-74.

Moharremi, Ramin (2010) **The difference between Rumi's mystical and theological views on the subject of algebra**, Journal of Religions and Mysticism, No. 1, pp. 105-121.

## Accompany and awe and its educational aspects in Hadigheh Sanayi and Mathnavi ma'navi

Samaneh Mansouri Alhashem<sup>1</sup>, Dr. Ramin Moharremi<sup>2</sup>

### Abstract

"Accompaniment" and "awe" are from mystical couple concepts. Most mystics consider "Accompaniment" and "awe" as mystical. Because mystic experiences both things and these states are fluctuate in moments of life; therefore, They provide comments on "awe and Accompaniment, but according to their thinking style, they prefer one to another. In their mystical works, they also offer their own views to their audience. In this study, using content analysis method, the problem of "Accompaniment", "awe" and its educational aspect were discussed in Hadigheh Sanayi and Mathnavi ma'navi. Accompaniment and awe in "Hadigheh and Mathnavi ma'navi" are also from mystical couple concepts and at the rank Higher than "fear and hope" and "Sadness and mystical joy" and is part of mystical life. So these two mystics introduce some of the Seekers to the owner of the awe and some of the Seekers as the owner of the Accompaniment. Although the mystical works represent the entire state of the speakers of it, but sometimes the educational aspect prevails over the notion of life, and the creator of the work tends to fit into one of these awe or Accompaniment and refers to the attributes of torment or mercy God gives more emphasis. Sanayi, as the mysterious eremite, always fears God and makes readers aware of the awe of God. But moulavi, as the mystic of the romance method, further emphasizes the Accompaniment with the Lord and His beautiful attributes. The expression of the similarity and difference between the Sanayi and Moulavi School of thought and the mystical tendencies of these two mystics, and the expansion of their interpretation of the two awe and Accompaniment, are the main goals of this paper.

**Keywords:** Teaching, companion, awe, Sanayi, moulavi

---

<sup>1</sup> . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran. s\_mansouri@uma.ac.ir

<sup>2</sup> . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran. (Responsible author) moharami@uma.ac.ir