

«تجلی آینه در ادبیات عرفانی ایران»

دکتر قدمعلی سرامی^۱

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

چکیده مقاله:

از نگاه عارفان بزرگ ایران زمین، جهان، در تمام تجلیات پیدا و پنهان خود، هیچ جز آینه حق تعالی نمی تواند بود. اینان به هر چه می نگرند و به هر چه اندیشه می کنند او را می بینند و او را فرا یاد می آورند. به باور آنان، خداوند به ما دو چشم داده است تا هم او را در بی سیمایی وحدانی او مشاهده توانیم کرد و هم در مجالی کثرات توانیم دید. در نگاه آنان، عوالم غیب و شهادت، صغیر و کبیر و همه حقیقت او را باز می نمایند و جزء و کل، آینه وجود ذیجود اویند. آری:

عالم آینه راز است، چه پیدا چه نهان تاب اندیشه نداری به نگاهی دریاب

کلید واژه‌ها:

وحدت وجود، تجلی، آینه، جهان چون آینه حق، حقیقت و مجاز.

1- gh_sarami@yahoo.com

پیشگفتار:

ای نسخه نامه الهی که توی وی آینه جمال شاهی که توی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که توی

شارح گلشن راز، پرده از راز یگانگی بودی دوگانه‌های نمود برداشته و سروده است:

جمله ذرات جهان، مرآت اوست هر چه بینی مصحف آیات اوست^۱

چنانچه دریافته‌اید، همگی عالم را، جزء و کل، آینه ذات او می‌بیند به همان گونه که آن را
چونان سخن وی؛ می‌شنود و می‌نیوشد. انگار همه جا، در همه حال رویاروی همسخن خویش
است.

عارف عاشق ما، چند بیتی که پیش می‌رود، می‌سراید:

عاشقان از باده عشق تو، مست عارفان زین جام گشته نیست هست!
اهل معنی مست جام وحدت‌اند اهل صورت، دُرد نوش کثرت‌اند^۲

می‌بینید که صاحب معنی و صورت، هر دو را مست جام وحدت می‌شناسد منتهی یکی
صاف خوار است و دیگری دُردگوار، هر یک از دیگری برخوردارتر است. بعد از آن که خاطر
نشان می‌کند که پیروان همه ادیان و مذاهب، حتی بت پرستان، همه مطلوبشان یکی است
می‌افزاید:

۱- اسیری لاهیجی، ص ۳۲.

۲- همان، ص ۳۵.

دیده‌ام ذرات عالم را تمام از شراب عشق تو مست مدام!^۱

شاید بتوان صاف خواران را، عارفان شمار کرد و درد گواران را عاشقان به حساب آورد. آنچه عاشق در جام دارد و می‌گسارد، هیچ جز می‌نوشین عشق نیست و آن که عارف در پیاله دیده است و می‌خواهد از نهاد صاف باده، کم نشود، عکس رخ یار است:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم! ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما
ما ملتی هستیم که از دورترین روزگاران، یگانگی همه تنوعات هستی را می‌شناخته‌ایم. تنها آن یگانه بر لوح آئینه سار دل حافظ ننشسته است که می‌لافت:

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم
که سراینده بیت بی‌صاحب
در خرمن کائنات کردیم نگاه یک دانه محبت است و باقی همه کاه
که هر که باشد عامی یا عارف، جز آن یگانه نیست، هم دل، سروستان قیامت او داشته است.

عوام ما از روزگاران دور و دیر، انسان و جهان را آئینه‌هایی رویاروی هم می‌دیده‌اند و باور داشتند که «هر چه در عالم است در آدم است و خواص بر این می‌افزاده‌اند که شعله یگانه در آن‌ها، در قاب‌ها و قالب‌های بی‌نهایت، جا خوش کرده و هر دو را به نامتناهی پیوسته است:

یار.....
شعله‌ای تنها است.
ایستاده در نظر گاه دو آئینه،
لیک از این تنها،
بی‌نهایت در دل آئینه‌ها جاری است!^۲

آری، جهان همان آئینه سرای زلیخاست. بی‌گمان یوسفان در این مقام به هر سوی که در می‌نگرند، آغوش یار را به روی خویش گشاده می‌بینند.

۱- همان، ص ۳۶.

۲- قدمعلی سرّامی.

چون راز وحدت را بر تو، روز کنند، ظلمات مرگ را، چشمه آب زندگانی خواهی یافت. باید جهان را که آینه کثرت نمای یار است همان گونه دوست بداریم و عزیز بشماریم که جام یگانه نمون خویش را دوست می‌داریم و به عزت او، عزت می‌یابیم.

عرفان ایرانی، در قوالب گوناگون، شعر دری را آینه زاران جان و جهان کرده است. بنا به دریافت این عرفان، تنها به صیقل، از سنگ خویش، آینه برآوردن است که ما را رویا روی یار می‌نشانند و عکس رخ او را در ناب حیات می‌رقصاند و لذت مدام را، مدام به چشم و گوش و هوش و نبوش ما می‌چشاند. عظمت این عرفان، تنها در آن نیست که انسان به میانجی پذیرفتن آن، می‌تواند خدا را در آینه جهان ببیند که می‌تواند او و جهان را در جام بینای خویش به تماشا بنشیند. در این عرفان، انسان، از سویی جهان تفصیل‌ها را در خود به اجمال آورده و از سوی دیگر، آفریننده و اجمال را در خود باز یافته است. شاید به همین روی است که عارفی در حد و اندازه مولانا، وجود ذی‌جود انسان را به بیانی آفریننده جهان شمار می‌کند و او را عالم اکبر می‌خواند: «عالم تجسم اندیشه‌های متعالی انسان است و جایگاه انسان در متافیزیک مولانا، جایگاه جوهره عالم است... آن ودیعه‌ای که مولانا را به این ادعا می‌کشاند، همانا «معرفت حق» یا به عبارت دیگر؛ عشق است که موجب می‌شود که «عالم صغیر» را از عالم کبیر فراتر ببرد و به عالم اکبر برساند و او را بر عالم کبیر سلطنت بخشد:

پس به صورت عالم اصغر تویی هم به معنی عالم اکبر تویی^۱

در این عرفان، دیدن و دیده و بیننده، در وجود انسان به یگانگی می‌رسند و شلعه یکتای عشق، در دو آینه عاشق و معشوق به ازل و ابد می‌پیوندند.

آینه در ادب عرفانی ما، از رازهای تودرتوی عشق، در طول سده‌های رفته، پرده‌ها برداشته است که شاید یکی از ژرفترین شان، یگانگی بودی دوگانه‌های نمودی است. عارفان ما، به مدد این ابزار، مجاز انسان را در مجاز جهان ضرب کرده و در نهایت شگفتی، حقیقت حق را حاصل آورده‌اند و همه می‌دانیم که حاصل ضرب منفی در منفی همیشه مثبت خواهد بود.

مقصود از عالم در این پژوهش، کل هستی یا جهان آفرینش است که به اعتقاد اندیشمندان، برآمده از ماده و مدت است و افلاک، عناصر و موالید (جماد، نبات و حیوان) موجودات اصلی

۱- جمیله علم الهدی، ص ۶۰.

آن‌اند.^۱ چنین جهانی را عرفا، مجموعه‌ای زنده و پویا انگاشته‌اند که دم به دم در حال دگرگونی و تبدیل است و هیچ چیز در آن دستخوش نابودی و فنا نمی‌شود، که همه چیز تحت فرمانی واحد، از عدم به وجود می‌آید و از وجود به عدم باز می‌گردد. مولانا فرماید:

قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت از خزینہ‌ی قدرت تو، کی گریخت
گر درآید در عدم یا صد عدم چون بخوانیش، او کند از سرّ قدم
صد هزاران ضد، ضد را می‌کشند بازشان حکم تو بیرون می‌کشد
از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان
در خزان، آن صد هزاران شاخ و برگ در هزیمت رفته در دریای مرگ
باز فرمان آید از سالار ده مرعدم را کانچه خوردی بازده^۲

شبستری نیز در تأیید سخن مزبور فرماید:

نیست، هر دم به هست، هست نمود هست خود، آنچنان که هست، نبود
نیستی، نیستی است تا هستی است نیست است او، اگر چه با هستی است^۳

از نگاه این قوم (عارفان)، آفرینش تحت قاعده‌ای منظم دم به دم از نیستی به هستی می‌گراید و باز از هستی، روی به نیستی می‌نهد. بی‌جهت نیست که مولانای روم؛ در پی درک این نظام دقیق، ابراز شگفتی و حیرت نموده‌اند، در باب آن چنین فرموده است:

بوالعجب بوالعجبان را نگر هیچ تو دیدی که کسی هست نیست!^۴

این «هست نیست» که عارفان از آن سخت گفته‌اند، در حقیقت تصویر و تظاهری است دو گانه که دم به دم از یک هستی واحد جلوه‌گر می‌شود و در آئینه جهان منعکس می‌گردد. چنان که باز، مولانا فرماید:

۱- ن.ک، اصطلاحات تصوف، ذیل عالم، ص ۲۹.

۲- مثنوی معنوی، ص ۱۴۶.

۳- مجموعه آثار شبستری، ص ۱۶۷.

۴- دیوان کبیر، ص ۲۳۱.

آینه‌ی هستی چه باشد، نیستی نیستی بر، گر تو ابله نیستی^۱

شایان ذکر است که نظریه مزبور، با قانون بقای انرژی نیز کاملاً منطبق است، زیرا بنا به این قانون - که نخستین قانون ترمودینامیک است - ماده و انرژی، به صورت دو چهره از یک چیز، جهان هستی را تشکیل می‌دهند یا به بیان دیگر، صورت‌های تظاهراتی یک هستی و یا یک جوهر یکتایند.^۲

نتیجه این که جهان در اندیشه‌های عارفان، به مثابه آینه‌ای است که عملکرد این هستی دوگانه (انرژی و ماده) را در خود انعکاس می‌دهد و لحظه‌ای از این قاعده سر نمی‌پیچد. چنان که شیخ شبستری فرماید:

عدم آینه، ممکن آن عکس است به حقیقت، همه جهان عکس است^۳

اما، این که چرا عارفان، جهان را مصداق عینی آینه گرفته‌اند، پاسخ آن است که آینه، از جمله درنگ‌گاه‌های برجسته‌ای است که ذهن، به واسطه آن تحریک می‌شود و اندیشه به جنبش و تکاپو می‌افتد. به دیگر بیان، به یاری آینه، آدمی به کشف زوایای تاریک وجود خویش می‌پردازد و خویشتن را بهتر می‌فهمد و درک می‌کند. از این جهت، در نگاه او همه عناصر آینه‌گون، اعم از سنگ، آب، آهن و ... می‌توانند وی را در خویشتن بینی (مطالعه خویشتن)، یاری دهند و یا آدونک (تصویر یا شکل) وی را به وی بنمایانند. این عناصر از آن رو ارجمند و قابل اعتنایند که در زمره همگان روشنایی و نورند؛ یعنی در جهان اضداد، هم هویتشان در گرو تابش نور است و هم انعکاس بخشی‌شان وابسته به آن است. چنان که شبستری فرماید:

باشد آن رتبه، همچو شرط ظهور ز آهن و سنگ گشت پیدا نور^۴

حافظ نیز جلوه‌های نگارین هستی را ناشی از روشنایی و فروغی دانسته که بر آینه جهان

۱- مثنوی معنوی، ص ۲۲۳.

۲- ن.ک، به اندیشه‌های کوانتومی مولانا، ص ۳۰.

۳- مجموعه آثار شبستری، ص ۱۶۴.

۴- همان، ص ۱۶۷.

و جام هستی، تابیدن گرفته و این همه نقش، در آئینه اوهام افکنده است:

حُسنِ روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آئینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ زُخ ساقی است که در جام افتاد^۱

بنابر این؛ هدف عارفان از آئینه وار تلقی کردن اجزا، و یا کلیت جهان، آن است که اهل بینش را به تأمل وادارند تا به حقایق وجود به دیده، عبرت بنگرند و عالم اضداد را یکسره در سیطره هستی کلّ یا یگانه بی چون بینگارند چنان که شاه داعی شیرازی، عارف نامی قرن نهم هجری، انگاشته و در این باره فرموده است:

هم جماد و هم نبات و جانور جمله گفتی لیلی اند اینها مگر
از پی لیلی و عشق آن جمال جمله عالم کرده آئینه‌ی خیال
گفته سنگی را که ای مطلوب من گفته چوبی را که ای محبوب من
بلبلی را دیده هم آواز خویش قمریی را خوانده او همراز خویش
آهویی را گفته کاین یار من است واقف احوال و اسرار من است^۲

در آثار برجسته عرفانی، کمتر اثری یافت می‌شود که در آن، از آئینه واری جهان یا اجزای آن، سخن نرفته باشد. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که سرخ این نگرش در فرهنگ باستانی ایران است. بنا به اندیشه زردشت، جهان، یکسره تجلی‌گاه اهورا مزدا است. در انگاره‌های زردشتی، آتش مقدس، نماد تجلیات خداوندی و جلوه‌ای از نور اهورایی است. چنان که زردشت، خود فرماید: «آتش تو، یعنی تجلی اهورا مزدا که با نماز و استمرار در دریافت آن، طالب در آن آتش، بگدازد و پخته و سوخته شود»^۳

بنا به اندیشه‌های عارفانه، جهان با همه تنوع و رنگارنگی‌اش، تنها یک جلوه آسمانی و فروغ ایزدی است که به منصفه ظهور رسیده است. چنان که خواجه راز فرماید:

۱- دیوان حافظ، ص ۱۵۱.

۲- شاه داعی، ص ۳۱۵.

۳- حکمت خسروانی، ص ۷۵-۷۶.

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^۱

شیخ عطار نیز بر این باور است که سیمرغ حقیقت، در آغاز کار، در نیم شبی تاریک، بر کشور چین (جهان هستی) تجلی کرده، در نتیجه آن کشور بدل به نگار خانه بی همتا گردیده است:

ابتدای کار، سیمرغ ای عجب جلوه گر بگذشت بر چین نیم شب
در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پر شور شد هر کشوری
آن پر اکنون در نگارستان چینست اطلبو العلم و لو بالصین از اینست
گر نگشتی نقش پر او عیان این همه غوغا نبودى در جهان
این همه آثار صنع از فر اوست جمله انمودار نقش پر اوست^۲

بنا بر بیت‌های مزبور، همه رونق بازار جهان ناشی از تجلیات آسمانی و جلوه‌های اهورایی است و این همه آثار صنع به قول شیخ عطار، نموداری بزرگ برای نشان دادن جمالی یگانه و بی همتاست. اقبال لاهوری در تأیید این نظریه فرماید: «جمال سرمدی به اقتضای ذات خود، در پی آن است که روی خود را در آینه جهان بنگرد، از این رو، جهان، نگار یا عکس جمال سرمدی است».^۳

باید گفت که تجلی، چون از جنس نور و روشنایی است ناگزیر با روشنایی چون آب، آتش و آینه ارتباطی تنگاتنگ دارد. حافظ به درستی این ارتباط را فهم کرده و در تبیین آن، چنین فرموده است:

در ازل، پرتو خُست ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت، دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد^۴

۱- دیوان حافظ، ص ۱۵۱.

۲- منطق الطیر، ص ۴۱.

۳- حکمت خسروانی، ص ۴۴.

۴- دیوان حافظ، ص ۱۷۶.

یا در جای دیگر در باب مرابطه تجلی با آینه و آب و یا آوارگی، چنین فرموده است:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^۱

این مباحث، گویای آن است که آب، آتش و آینه، از آن رو در زمره همگان تجلی اند که جوهره‌شان، رخسانی و نورانیت است. زیرا تجلی آنگاه رخ می‌نماید که مجلایی پاکیزه و به دور از آرایش بیاید. بنابراین، در انگاره‌های صوفیانه تا دل همچون آب و آینه و جام پاک و صافی نشود در خور نور و آتش تجلی نخواهد گشت. به همین خاطر توصیه‌های پیران راهبر، همه جا بر مدار پاکی‌ها و پاک شدن‌ها چرخ می‌زند چنان که حافظ در غزلی با عنایت به همین معنا، چنین می‌فرماید:

شست و شویی کن و آنگه به خرابات حرام تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده
پاک و صافی شو از چاه طبیعت به درآی که صفایی ندهد آب تراب آلوده^۲

آنچه پلشتی‌ها را از دل می‌زداید و پاک و صافی می‌گرداند تا از چاه طبیعت به در آید و پذیرای تجلی شود، صرفاً عشق است. این که مولانا فرماید:

آتشی از عشق در دل برفروز سرب به سرفکر و عبارت را بسوز^۳

یعنی به سمت و سوی روشنایی و نور که «آب، آینه و آتش» برجسته‌ترین نمادهای آن‌اند به پویه آی تا مهیای تجلی شوی و جلوه‌ای از جانان بیایی، زیرا به قول خواجه عبدالله انصاری «تجلی ناگاه آید اما بر دل آگاه آید». ^۴ یعنی دلی که چون آب و آینه، پاک و صافی و چون آتش، گرم و روشن شده باشد در خور تجلی تواند بود. صاحب مرصاد العباد، در تبیین این نظریه فرماید: چون آینه دل، از کدورت وجود ما سوی حضرت، صقالت یابد جام جهان

۱- همان، ص ۱۵۱.

۲- همان، ص ۳۲۵.

۳- مثنوی معنوی، ص ۳۵۹.

۴- اصطلاحات تصوف، ص ۲۵.

نمای ذات متعالی الصفات شود ولیکن نه هر که را دولت صقالت و صفا دست داد، سعادت تجلی مساعدت نماید. «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»^۱. زیرا تجلی، خاص آگاهان است و ناآگاهان را از آن بهره‌ای نیست و تنها با این کوشیدن‌هاست که می‌توانیم به آینه شاهی یا ضمیر پاک الهی خویش دست یابیم و به تبع آن همه چیز را آیت و نشانه حقیقتی یگانه ببینیم:

دین حق را نیست حدی در ظهور می درخشد بر من و تو همچو هور
 گه پدید آید به اشکال بتان گه تجلی می‌کند بر کوه طور^۲

بنا به سخن مزبور، تجلیات خداوندی همواره چون هور، پرتو افشان است اما مانع عمده اصابت آن بر دل، صرفاً همان حجاب مایی و منی یا وجود عاریتی است که می‌تواند میان درک آینه‌واری دل و تجلی حقیقت، فاصله ایجاد کند و فرد را از دریافت انوار درخشان حق، بی‌بهره سازد چنان که حافظ فرماید:

نبدی زین میان، طرفی کمروار اگر خود را بینی در میان^۳
 میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز^۴

این حجاب زدایی که حافظ از آن سخن می‌گوید از آن جهت حائز اهمیت است که فرد را از پیوستگی‌های جهان خاک که غالباً آینه دل را تار و تبه می‌کنند و می‌رهاند و به مرزهای بی‌کرانه روشنایی و نور (جهان افلاک) می‌رساند. بنابراین، در چنین حال و هوایی است که آدمی به معراج حقایق می‌رسد و مصداق عینی «مثل المؤمن کمثل المزمار لا یحسن صوته إلا بخلاء بطنه»^۵ چرا که «انسان در تجربه تجلی خدا، معنای نمادین فعل خدا در جهان را تجربه می‌کند»^۶. و در چنین فضایی است که در انگاره او «همه چیز، نشانه می‌شود ... همان گونه که دل، باطن خود یا تجلی عرفانی خدا را در خود می‌بیند»^۶.

۱- مرصادالعباد، ص ۳۱۸.

۲- پیر حیاتی، ص ۳۹۰.

۳- دیوان حافظ، ص ۳۲۸.

۴- همان، ص ۲۳۵.

۵- پیر حیاتی، ص ۳۹۰.

۶- همان.

این کشف ذاتی که عبارات، وصف آن را بر نمی‌تابند، مرتبه‌ای است بلند که چون کسی را دست دهد در حقیقت بدو احساس یگانگی با کل دست داده است. مرتبه‌ای که در آن، حجاب‌ها همه بر می‌خیزد و عاشق و معشوق و عشق یکی می‌شود. چنان که عراقی فرماید:

گفتم که کرایسی تو بدین زیبایی گفتا خود را که خود منم یکتایی
هم عشقم و هم عاشقم و هم معشوق هم آئینه، هم جمال، هم بینایی^۱

تأمل در این گونه سخنان، مبین آن است که تجلی، در حقیقت، باز خورد کنش‌های عبادی و اهواری انسان است که با جوهره آسمانی وی هماهنگی دارد. صاحب مصباح الهدایه فرماید: «هر صفتی که نفس را اتصاف بدان، عین تعبد است و ذات الهی بدان متصف، بار یافتن و شناخت آن در نفس خود، دلیل نظر ربوبیت است و در حق او، بدان صفت. مثلاً اگر در نفس خود صفت رضا، به حکم خداوند تعالی می‌یابد، داند که این صفت، نتیجه رضای حق است از او»^۲.

این مسأله را شاید بتوان به زندگی پس از مرگ نیز تعمیم داد. زیرا انسانی که در این جهان همواره کارهایش را با گرایش به مظاهر عبادی و اهواری سامان می‌دهد باز خورد کنش‌های خویش را به گونه‌ای لطیف‌تر؛ در آن جهان دریافت خواهد کرد. به استناد مینوی خرد، که در زمره اندرز نامه‌های پهلوی است، «تجلی اعمال خوب خود را به صورت انسانی زیبا خواهد دید»^۳. شاید به جهت همین باز خورد اهواری است که بنا به اساطیر باستان؛ اعمال شایسته انسان، از جمله اندیشه نیک (humata) گفتار نیک (huxata) و کردار نیک (huwarshta) برابر طبقات سه‌گانه‌ی بهشت قرار گرفته است^۴.

به طور کلی تجلی در اندیشه عرفانی، تجلی مستدام حق است. اگر بخواهیم سابقه تجلی را در فرهنگ ایران پیش از اسلام واری کنیم، به ماجرای سفر زردشت به «ایران - ویج» و وصول او به پیامبری بر می‌خوریم. این سفر که طی آن، پیامبر مزبور به ایران ویج (قلب عالم) می‌رود و با امشاسپندان یا مقدسان جاوید دیدار می‌کند، خود، به مثابه سفر نفس یا روح سالک

۱- دیوان عراقی، ص ۵۱۰.

۲- مصباح‌الهدایه، ص ۹۳.

۳- تفضیلی، ص ۹۹.

۴- همان، ص ۹۹.

به عالم مثال است و دیدار با فرشته. خلاصه داستان این سفر، چنین است که چون زردشت به سی سال تمام می‌رسد، مشتاق زیارت ایران - ویج؛ می‌شود و با تنی چند از یاران، از مرد و زن راه سفر در پیش می‌گیرد. پهنه بزرگی از آب، مانع راه آن گروه کوچک می‌گردد. به هدایت زردشت، همه از آب می‌گذرند و ورود به ایران - ویج، در آخرین روز سال، وقوع می‌یابد. زردشت، یاران خود را ترک می‌گوید، به شط دائیتی در مرکز ایران - ویج، می‌رسد که بر کناره‌هایش تولد یافته بود. فارغ از بیم و هراس، بدان آب داخل می‌شود، اندکی در هر یک از چهار شاخه غوطه می‌خورد، آنگاه نخستین تجلی به وقوع می‌پیوندد و رؤیت مهین فرشته «بهمن»: (و هومنه) صراحت می‌یابد با جمال شکوهمند تابناک به مانند خورشید که جامه‌ای سراپا نور در بر دارد و^۱

در ادب اسلامی - عرفانی، برجسته‌ترین شخصیتی که نامش با نام تجلی قرین شده، موسی (ع) است. بنا به گزارش قرآن شریف (اعراف، ۱۴۳) موسی (ع) در کوه طور از خدا خواست تا خود را بر وی بنمایاند. خدا در پاسخ وی را فرمود: لَنْ تَرَانِي (هرگز مرا نخواهی دید) اما بدان کوه (طور) بنگر. سپس خدا بر کوه تجلی کرد و کوه پاره پاره گشت و موسی به روی در افتاد و از هوش بشد. یا به تعبیر قرآن: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبِّيُ لِلْجَبَلِ، جَعَلَهُ دَكَاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِفًا» از مسأله تجلی حق بر کوه طور در ادب پارسی بسیار یاد شده است:

از تجلی چرا نصیم نیست	که همه عمر، جای من طور است ^۲
کلیمی که چرخ فلک طور اوست	همه طورها، پرتو نور اوست ^۳
شب تار است و ره وادی ایمن در پیش	آتش طور کجا موعده دیدار کجاست ^۴
مددی گرد به چراغی نکند آتش طور	چاره تیره شب وادی ایمن چکنم ^۵

۱- پور نامداریان، ص ۲۴۰.

۲- دیوان مسعود سعد، ص ۸۸.

۳- کلیات سعدی، ص ۱۹۲.

۴- دیوان حافظ، ص ۱۰۶.

۵- همان، ص ۲۸۰.

من از وحشت دل سوی حضرت تو چو موسی ره طور سینا گرفته^۱

گل آتش به پیش ابراهیم وز تجلی نسوخت جسم کلیم^۲

مسأله تجلی به صورتی وسیع تر در قالب تعبیری چون «ارنی، لن ترانی، تجلی و ..» که همه مأخوذ از آیه‌هایی از سوره اعراف است، در شعر فارسی به کار رفته و نمونه‌های زیر از آن جمله است:

موسی استاده و گم کرده ز دهشت نعلین ارنی گفتنش از نور تجلا شوند^۳

با تو آن عهد که در وادی ایمن بستم همچو موسی ارنی گوی به میقات بریم^۴

اعتمادی دارد او بر عشق دوست گر سماع «لن ترانی» می‌کند^۵

به فلک برآچو عیسی، ارنی بگو چو موسی که خدا ترا نگوید که؛ خموش لن ترانی^۶

چو رسی به طور سینا ارنی مگوی و بگذر که نیرزد این تمنا به جواب لن ترانی^۷

این که خداوند در پاسخ فرشتگان معترض به آفرینش انسان، فرماید که «انی أعلم ما لا تعلمون» یعنی من می‌دانم آنچه را که شما نمی‌دانید (بقره، آیه ۳۰) معنایش آن است که از میان کائنات تنها انسان قادر به درک اسرار غیب است و بس. و این به واسطه آن است که از میان اهل آسمان و زمین تنها اوست که بار امانت تواند کشید چنان که حافظ فرماید:

۱- تأثیر قرآن بر نظم فارسی، ص ۱۹۸.

۲- همان، ص ۱۹۸.

۳- دیوان خاقانی، ص ۲۱۳.

۴- دیوان حافظ، ص ۲۹۶.

۵- تأثیر قرآن بر نظم شعر فارسی، ص ۲۰۷.

۶- همان، ص ۲۰۷.

۷- امثال و حکم، ص ۱۳۷۰.

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند^۱

«از اینها (اهل آسمان و زمین)، هیچ درست نیامد بار معرفت کشیدن آلا از انسان، از بهر آن که جملگی آفرینش، نفس انسان بود که آئینه جمال نمای حضرت الوهیت خواست بود و مظهر و مظهر جملگی صفات او. اشارت و «خلق آدم علی صورته». بدین معنی باشد و خلاصه نفس انسان، دل است. و دل، آئینه است و هر دو جهان غلاف آن آینه، و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیت به واسطه این آینه که در «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ».

مقصود وجود انس و جان، آینه است منظور نظر در دو جهان آینه است
دل، آینه جمال شاهنشاهی است وین هر دو جهان غلاف آن آینه است^۲

موضوع آینه واری دل و به تبع آن تجلی را، هیچ کس موجزتر و رساتر از نجم رازی بیان نکرده است. همچنین هیچ کس چونان حافظ از مضامین آینه محور مربوط به تجلی الهام پذیرفته و بدانها کسوت اعجاز آمیز هنر نپوشانیده است:

دل که آئینه شاهی است؛ غباری دارد از خدا می طلبم صحبت روشن رایی^۳

به پیش آینه دل، هر آنچه می دارم بجز خیال جمالت نمی نماید باز^۴

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^۵

این آئینه یا به تعبیر صاحب مرصاد، آئینه جمال شاهنشاهی که نام گونه ای است برای دل، در عرصه شعر و هنر، نام گونه های دیگری نیز دارد که مشهورترین شان را می توان «جام، جام جم، ساغر، پیاله و قدح» دانست:

۱- دیوان حافظ، ص ۱۹۳.

۲- مرصاد العباد، ص ۳.

۳- دیوان حافظ، ص ۳۶۹.

۴- همان، ص ۲۳۲.

۵- همان، ص ۱۵۱.

دلی که غیب نمای است و جامِ جم دارد ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد؟^۱
ای جرعه نوش مجلس جم سینه پاک دار کآینه‌ای است جام جهان بین که آه از او^۲
که برد به نزد شاهان ز من گدا پیامی که به کوی می فروشان دو هزار جم به جامی^۳
هر آن که از دو عالم ز خط ساغر خواند رموز جام جم از نقش خاک ره دانست^۴
من ترک عشق شاهد و ساغر نمی‌کنم صد بار توبه کردم و دیگر نمی‌کنم^۵
آن روز شوق ساغر می خرمم بسوخت کاتش ز عکس عارض ساقی در آن گرفت^۶

در شعر حافظ نام گونه‌های مزبور غالباً در مفهوم «دل، آگهی، شناخت و معرفت» به کار رفته است.^۷

اگر جام وجود، به نور آگاهی و معرفت روشن شود و پیمانۀ دل؛ از زنگ ظلام دوگانگی‌ها پالوده و صاف گردد، بی گمان همه چیز در انگارهٔ سالک، آئینه‌وار خواهد نمود و حقیقتی یگانه را انعکاس خواهد داد و هم، در چنین حال و هوایی است که سالک، واقف اسرار نهان تواند شد:

گرت هواست که چون جم به سرّ غیب رسی بیا و همدم جام جهان نما می‌باش^۸
این همدمی جام جهان نما که حافظ از آن سخن گفته است مطابق است با انگاره‌ای

۱- همان، ص ۱۵۶.

۲- همان، ص ۳۲۰.

۳- همان، ص ۳۵۳.

۴- همان، ص ۱۱۹.

۵- همان، ص ۲۸۵.

۶- همان، ص ۱۳۹.

۷- ن. ک به مولایی، محمد سرور، ص ۱۶۰.

۸- دیوان حافظ، ص ۱۱۴.

اهواری که بر اثر آن، انسان و جهان، در حکم دو آینه متقابل اند تا بتوانند با همه وجود، حقیقتی واحد را آینه داری کنند چنانکه شیخ محمود شبستری فرماید:

جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه تر نبود بیانی^۱

زیرا خدا را تنها در انسان و جهان که برجسته‌ترین نمود تجلیات اهورایی اند، توان دید و بس. دیدنی که لازمه اش «دل اسپید همچون برف» و دیده روشن همچون آفتاب است؛ یعنی مرتبه‌ای که در آن، سالک، شعاع یکتایی خورشید حقیقت را در سر تا سر جهان کثرت، به چشم دل در می‌یابد و جهان را آینه خانه‌ای می‌انگارد که با هر جزئی از اجزاء خود، کلیت غیب را منعکس می‌کند چنان که مولانای روم شرح و بسط آن را در قصه «مری کردن رومیان و چینیان» به زیبایی تمام آورده است:

چینیان گفتند ما نقاش تر	رومیان گفتند ما را کر و فر
گفت سلطان امتحان خواهم در این	کز شماها کیست در دعوی گزین
چینیان و رومیان بحث آمدند	رومیان از بحث در مکث آمدند
چینیان گفتند یک خانه به ما	خاص بسپارید و یک آن شما
بود دو خانه مقابل در بدر	زان یکی چینی ستند، رومی دگر ^۲

سرانجام، هر دو گروه به کار خود پرداختند، البته با این تفاوت که:

چینیان صد رنگ از شه خواستند شه خزینه باز کرد آن تا ستند^۳

اما رومیان، رنگی درخواست نکردند و تنها به زدودن زنگار از خانه و صیقل کاری آن دست یازیدند:

رومیان گفتند نه لون و نه رنگ در خور آید کار را جز دفع زنگ

۱- شرح گلشن راز، ص ۹۷.

۲- مثنوی معنوی، ص ۲۳۸.

۳- همان، ص ۲۳۸.

در فرو بستند و صیقل می‌زدند همچو گردون ساده و صافی شدند^۱

تا این که زمان مقرر فرا رسید و شاه برای دیدن کار آنان در محل حاضر آمد:

شاه در آمد دید آنجا نقش‌ها می‌ربود آن عقل را وقت لقا
بعد از آن آمد به سوی رومیان پرده را برداشت رومی از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها زد بر این صافی شده دیوارها
هر چه آنجا دید، اینجا به نمود دیده را از دیده خانه می‌ربود^۲

سپس مولانا نتیجه می‌گیرد که رومیان به مثابه صوفیانند زیرا این گروه (صوفیان) تا سینه از «آز و بخل و حسد» نزدیند صافی نمی‌شوند و عکس جمال جانان از ضمیرشان تابیدن نمی‌گیرد:

رومیان، آن صوفیانند ای پدر بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه لاشک دل است کو نقوش بی عدد را قابل است
صورت بی صورت بی حد غیب ز آینه‌ی دل دارد آن موسی ز جیب^۳

چنان که از سخنان مولانای روم بر می‌آید، این صورت غیبی، آنگاه از جیب موسی سر بر می‌کند که دل وی در گروه آینگی باشد و بتواند بنا به قاعده این همانی، عکس آینه حق را در آینه دل بتاباند و یا به دیگر بیان، با تقابل عالم غیب و شهادت، هستی را تا مرزهای بی‌کرانگی، آینه در آینه سازد، چنان که شاه داعی شیرازی فرماید:

چو در یک آینه افتد شعاعی یکی را هر یکی اندر برابر

۱- همان، ص ۲۳۹.

۲- همان، ص ۲۳۹.

۳- همان، ص ۲۳۹.

چو در آینه افتد شعاعی برون آرد به یک دم از همه سر
 تجلی خدا در عین عالم چنین باشد که گفتم ای برادر
 نمی یابند مردم سرآین کار نمی دانند خلق این قصه اکثر
 که از صبح ازل نور خدا تافت جهان آینه او گشت و مظهر
 زهی ظاهر که آمد منبع نور زهی مظهر که شد از نور بر سر
 به ذات خود جهان از حق نه دور است که روشن شد که عکس نور نور است^۱

نخستین کتاب پهلوی که در آن از آینه سخن رفته، بندهشن است. در این کتاب آمده است که هرمزد، «مردم را به پنج بخش فراز آفرید: تن، جان، روان، آینه و فروهر» و باز در ادامه، آمده است که «تن، آن که ماده است، جان آن که با باد پیوسته، دم آوردن و بردن؛ روان، آن که با بوی در تن است، شنود، بیند و گوید و داند، آینه، آن که خورشید پایه است، فروهر، آن که پیش هرمزد خدای است»^۲.

شهاب الدین سهروردی، شیخ اشراق، که میان فلسفه نوری و اشراق دوره باستان و باورهای عارفانه روزگار خویش پیوندی استوار برقرار کرده و زمینه ساز ورود بسیاری از نمادهای آیینی کهن به گستره عرفان ایرانی گردیده است بر این اعتقاد است که: «جمال سرمدی»، به اقتضای ذات خود، در پی آن است که روی خود را در آینه جهان بنگرد. از این رو جهان، نگار یا عکس جمال سرمدی است^۳. از نگاه زردشت که اندیشه‌های عارفانه‌اش، زیر ساخت اندیشه‌های اشراقی سهروردی قرار گرفته است، جهان از سر تا به بن، آینه تجلیات خداوندی و پرتوی از جمال جانان است.

آنچه در بیان اندیشه‌های زردشت آمده، مبنی بر این است که: «خداوند در یک بوتۀ گل، در آب روان پاک، در آسمان زیبا، در خورشید و ماه و ستارگان؛ در کوه و دشت، در پرواز و آوای پرندگان، در نور و گرمای آتش و در رود و دریا و در نظام موجود در طبیعت و ...» قابل

۱- شاه داعی؛ ص ۱۹۶-۱۹۷.

۲- بند هشن، ص ۴۸.

۳- حکمت خسروانی، ص ۴۴.

مشاهده است.^۱

باید گفت که؛ وحدت وجودی که اسطوره وارد در اندیشه‌های زردشت دیده می‌شود رفته رفته در اندیشه‌های عرفانی رونق گرفته تا این که سرانجام در آثار محیی الدین ابن عربی، (قرن ۶ و ۷ هجری) «تشخیص و تمامیت و وضوح بیشتری» پذیرفته است.^۲

در اندیشه‌های وحدت وجودی ابن عربی، عالم وجود پرتو تجلی حق است. ساخته‌ای جدا از خدا نیست، بلکه خود خداست که در صورت عالم، جلوه‌گر می‌شود. اصحاب عرفان، برای تفهیم این معنی و تقریب ذهن مخاطبان، به مثال‌هایی توسل جستند که از شناخته‌ترین و رساترین آنها، یکی نور است که در ذات خود، واحد است و بسیط و بی‌رنگ، ولی مظاهر و تجلیات آن، متکثراند و به لحاظ شدت و ضعف و نیز از نظر الوان، با هم متفاوت و مختلف می‌نمایند. نور مهتاب با نور آفتاب، نور شمع با نور برق، نور قرمز با نور زرد و کبود فرق دارد. نظریه وحدت وجود ابن عربی، همواره از سوی شاعران و عارفان مورد توجه قرار گرفته و به زبان شعر تبیین و تفسیر شده است. چنان که شیخ شبستری فرماید:

نگر تا قطره باران ز دریا	چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گل	نبات و جانور انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اول	کز او شد این همه اشیا ممثل
جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام	چو آن یک قطره دان ز آغاز و انجام ^۳

یا بابا طاهر همدانی فرموده است:

به صحرا بنگرم صحرا ته وینم	به دریا بنگرم دریا ته وینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت	نشان روی زیبا ته وینم ^۴

۱- اوستا، ص ۳۱۰.

۲- ن. ک: حکمت خسروانی، ص ۲۳۱.

۳- شبستری، ص ۸۸.

۴- دیوان بابا طاهر، ص ۲.

همچنین ابیات این غزل وحدت وجودی منسوب به مولانا بسیار شایان درنگ و تأمل است:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد	دل بسرد و نهان شد
هر دم به لباس دگران یار برآمد	گه پیر و جوان شد
گه نوح شد و کرد جهان را به دعا غرق	خود رفت به کشتی
گه گشت خلیل وز دل نار برآمد	آتش، گسل از آن شد
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی	روشن کن عالم
از دیده یعقوب چو انوار بر آمد	تا دیده عیان شد ^۱

مسأله آینه واری جهان، ریشه در همین اندیشه دارد زیرا عارفانی که باورمند به وحدت وجودند، کُلّ جهان یا هر یک از اجزای آن را آینه‌ای می‌انگارند که نمودار جمال معشوق لایزال است. شیخ فرید الدین عطار در تایید این نظریه می‌فرماید:

روی تو در حُسن چنان دیده‌ام	کاینه هر دو جهان دیده‌ام
جمله از آن آینه پیدا نمود	و آینه از جمله، نهان دیده‌ام
هست در آینه نشان صد هزار	و آینه، فارغ ز نشان دیده‌ام ^۲

یا شیخ محمود شبستری فرموده است:

جهان را سرب‌به‌سر، آینه‌ای دان	به هر یک ذره در، صد مهر تابان
به هر جزوی ز خاک ار بنگری راست	هزاران آدم اندر وی هویداست
درون حبه‌ای صد خرمن آمد	جهانی در دل یک ارزن آمد ^۳

جامی نیز در یوسف و زلیخا، در مناظره‌ای که میان یوسف و بازغه (دختری که از شیفته ساران جمال یوسف بود) مخاطب را به تأمل در کار جهان و آینه واری آن، فرا می‌خواند و

۱- ن. ک به: حکمت خسروانی، ص ۲۳۵.

۲- دیوان عطار، ص ۴۱۸-۴۱۹.

۳- مجموعه آثار شبستری، ۱۳۷۱، ص ۷۳.

ذهن کنجکاو وی را از دنیای محدود مجاز به جهان نامحدود حقیقت متوجه می‌گرداند. در بخشی از ماجرا، یوسف پس از شنیدن وصف حسن و زیبایی خویش از زبان بازغه، ذهن آن دختر شیفته سار را این گونه بیدار می‌کند که اگر تو مفتون زیبایی و حسن منی، بدان که من، مخلوق پروردگاری هستم که اصل زیبایی و لطف است:

فلک، یک نقطه از کلک کمالش جهان یک غنچه از باغ جمالش
 ذرات جهان، آینه‌ها ساخت ز روی خود به هر یک عکسی انداخت
 به چشم تیز بینت هر چه نیکوست چو نیکو بنگری، عکس رخ اوست^۱

هدف از طرح مسأله آینه‌واری جهان در ذهن عارفان، بیشتر تأمل در کار جهان هستی و دستگاه آفرینش است. زیرا بسیاری از زوایای تاری جهان بینی عرفانی، می‌تواند از همین راه بدل به روشنی گردد و در نتیجه موجب رهایی رهرو از تنگناهای دوگانگی و تردید شود. بنابر این ارجمندی و اعتبار آینه در جهان بینی عرفانی، بدان جهت است که سالک را در رفع تنگناها و حل مشکلات، یاری می‌دهد و از بند دوگانگی و تردید می‌رهاند. چنان که عین القضاة همدانی فرماید: «کسی که در آینه به تأمل نظر کند و بسیاری از مشکلات برای او گشوده نگردد، شایسته نیست که از زمرة خردمندان شمرده شود.^۲ به هر حال، غایت عرفان، فراهم آوردن دلی است آینه‌گون که مجلای حقیقت است و نظر گاه معنویت. چنین دلی، به گفته صاحب مرصاد العباد، مقصود وجود انس و جان است و منظور نظر در هر دو جهان:

مقصود انس و جان، آینه است منظور نظر در دو جهان، آینه است
 دل، آینه‌ی جمال شاهنشاهی است وین هر دو جهان، غلاف آن آینه است^۳

سخن مزبور، از آن رو در خور درنگ است که انسان و جهان، دو آینه بزرگ و با ارجاند که افعال و صفات خداوندی را در خود به نمایش می‌گذارند و صورت جانان را آینه داری می‌کنند.

۱- هفت اورنگ، ص ۶۵۲

۲- عین القضاة، زبدة الحقایق، ص ۴۸.

۳- مرصاد العباد، ص ۳.

شاه داعی شیرازی در تأیید نظریه مزبور فرماید:

جمله ذرات از نوار دیرینه‌اند فعل حق را در جهان آینه‌اند^۱

و یا حافظ فرماید:

جلوه‌گاه رخ او، دیده من تنها نیست ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانند^۲

بی‌جهت نیست که ابن عربی، پیش از حافظ و شاه داعی و دیگران، تمثیل وار، عالم را آینه‌ای برای اسماء و صفات الهی تصویر کرده و آدم را آینه دیگر دانسته که صورت‌ها و نقوش عالم در آن نمودار می‌گردد. از نگاه وی عالم و آدم قرینه یکدیگرند و آنچه در عالم است در آدم نیز هست و آنچه در آدم است، در عالم نیز هست.^۳

اگر چه منشأ تمثیل‌های عارفانه در باب آینه واری جهان، باور ایرانیان باستان در باب «آدونگ» (انعکاس شکل انسان یا دیگر پدیده‌ها در آب یا آینه و یا عالم رؤیا) است، اما پیام نهایی این باور، چه در روزگاران کهن و چه در دوره‌های بعد، صرفاً اندیشه و درنگ در کار آفرینش و راه یافتن به منشأ یگانه هستی است که در جهان بینی عرفانی، اعلی درجه کمال به شمار می‌آید. بی‌جهت نیست که عارفان، برای راهبرد مریدانشان به این مرتبه و فهم کردن اهمیت آن، همواره جهان را آینه‌ای انگاشته‌اند که در هر جزئی از اجزای آن، مهربی تابان پرتو افشانی می‌کند و آفتابی درخشان انعکاس دارد. به قول هاتف اصفهانی:

دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی^۴

البته، نباید از نظر دور داشت که این انگاره عارفانه، در باب آینه واری جهان، ذهنیتی اتفاقی و صرفاً برآمده از ذوق و خیال پردازی‌های شاعرانه نیست که نتیجه درنگی خردمندانه نسبت به دستگاه آفرینش است که به قول ارسطو، به صورت محاکاتی شاعرانه به منصه ظهور رسیده است.

۱- شاه داعی، ص ۲۸۰.

۲- دیوان حافظ، ص ۱۹۷.

۳- فصوص، ص ۱۴۴.

۴- فنون بلاغت، ص ۱۹۴.

جهان، چون از سر تأمل نگریسته شود، مجموعه‌ای است تضاد گونه از پدیده‌های بی‌شمار، که در آن، هر ضدی آئینه وار نقیض خود را به نمایش می‌گذارد تا بدین وسیله وجود هستی لایزال یا حقیقتی یگانه را گزارش داده باشد. شاه داعی شیرازی در تأیید نظریه مزبور چنین فرماید:

کم و بیش و تلخ و خوش و نیک و بد همه چیز، پند است از ضد خود
 درو دیده خلق از آن شد ضریر که بی ضد و ند است و مثل و نظیر
 در این ذات، اضداد جمله یکی است بدو، دانش خلق از آن اندکی است
 میان دو شیء ممکن است امتیاز در امتیاز از یکی نیست باز
 و گر در یکی بایدت معرفت یکی ذات را بر شمر، صد صفت^۱

در این انگاره، کلیت این جهان آکنده از ضد وند، انعکاس یک جلوه بزرگ اهواری و یا طنین دراز آهنگ یک بانگ رسای دوست خواهی و حقیقت گرایی است که دم به دم از جانب هستان ساطع و به گوش می‌رسد. چنان که باز، شاه داعی شیرازی فرماید:

بانگ او، هر جا که بودی دوست دوست گفت در هر چه بدیدی، اوست اوست
 هم جماد و هم نبات و جانور جمله گفتی لیلی‌اند اینها مگر
 از پی لیلی و عشق آن جمال جمله عالم کرده آینه‌ی خیال^۲

بر اساس این قاعده، اجزای جهان از ذره‌های گردان یک اتم گرفته تا سیاره‌های بزرگ آسمانی، همه به مثابه آئینه‌هایی هستند که جلوه‌ای یا نوری یگانه در خود انعکاس می‌دهند و جمال معشوق ازلی را همواره آئینه‌داری می‌کنند. چنان که شاه نعمت‌الله ولی فرماید:

از ازل تا به ابد آینه‌دار اویسیم ما همه آینه داران جهان، یک رویم^۳

از نگاه عارف، جهان از آن روی، گرامی و ارجمند است که آئینه جمال نمای حقیقت است

۱- شاه داعی، ص ۲۸۰.

۲- همان، ص ۳۱۴.

۳- شاه نعمت‌الله ولی، ص ۴۶۱.

و حق هماره از آن آینه بر خویش، نگران و ناظر است:

همه عالم چو بود آینه حضرت او در همه آینه، بر خود نگران خواهد شد^۱

ناگفته نماند که در انگاره‌های عارفانه، جهان عکس جمال معشوق و یا سایه حقیقت است چنان که شبستری، با استناد به آیه «الم تر اِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ» (فرقان، ۴۵)، فرماید که «دیده اعتبار نمی‌گشایی و نمی‌بینی که حق چگونه وجود اضافی را که ضلّ و پرتو وجود حقیقی است، ممتد و منبسط بر اعیان ممکنات گردانید»^۲ و باز در ادامه، خطاب به انسان گوید:

تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده، دیده‌ای را دیده، دیده است^۳

به اعتبار اندیشه مزبور، انسان، چشم عالم و عکس وجود حق است و حق نیز، خود به مثابه «انسان العین» یا مردک آن دیده است.^۴

به هر حال، کمال عرفان، شناخت آینه واری جهان و آینه‌داری آن است؛ یعنی آنان که در پی درک حقیقت‌اند تا اندرون خویش را نیالایند و آینه وار صیقل ندهند، هرگز بدین مرتبه نخواهند رسید و جهان را آینه جمال نمای حقیقت، نخواهند دید، بنابراین راز رسیدن به این مرحله، صرفاً بریدن از تباهی‌ها و در آویختن به پاکی‌ها و زیبایی‌هاست. چنان که حافظ فرماید:

گرت هواست که چون جم به سِرّ غیب رسی بیا و همدم جام جهان نما می‌باش^۵

ناگفته نماند که اندیشه آینه واری جهان، در سرتاسر ادب غنایی عارفانه، انعکاسی چشمگیر و قابل اعتنا دارد و بسیاری از شاعران برجسته زبان پارسی در باب آن ابراز عقیده کرده‌اند که از آن میان، نظریه شیخ عطار قابل تأمل است. در انگاره این شاعر، وجود یا جهان

۱- همان ص ۲۲۲.

۲- شرح گلشن راز، ص ۹۶.

۳- مجموعه آثار شبستری، ص ۹۶.

۴- ن. ک به: همان منبع، ص ۹۶.

۵- دیوان حافظ، ص ۲۳۹.

هستی مجموعه‌ای است که به اراده‌ خداوند پدید آمده، تا آینه تمام‌نمای او باشد و با کلیت خود، حقیقت کل را آینه‌داری کند. وی در تبیین این اندیشه ابیات فراوانی دارد.

سبحان قادری که بر آینه وجود بنگاشت از دو حرف دو گیتی کمایشا
چون بر کشید آینه کل کاینات عرش آفرید، ثمّ علی العرش استوی^۱

وی عقیده دارد که چون آدمی از قید خودی، رها گردد، خود آینه کاینات تواند بود و در نتیجه به حریم کبریایی یا سرا پرده آسمانیان، راه تواند یافت و چهره آفتاب را خواهد بسود:

چون من به خودی نبود گشتم آینه کاینات بسودم
گه پرده آسمان گشادم گه چهره آفتاب سودم^۲

و باز در جای دیگر فرماید که سالک، چون خواستار دیدار حق در آینه جهان شود، تنها می‌تواند از دیده خود حق به این دیدار نایل آید. این نیز محقق نمی‌شود مگر آن که جان سالک یا به تعبیر عطار، جان عاشق، به جان حق فرو شود و در آن مستغرق گردد:

جانت چو به جان او فرو شد بنشین به نظاره جاودانش
از دیده او، بدو نظر کن گر خواهی دید بس عیانش
زیرا که به چشم او توان دید در آینه همه جهانانش^۳

در انگاره شیخ عطار، انسان و جهان معلول آینه‌واری حق‌اند یا به دیگر بیان، عالم اجسام با همه پدیده‌های آن، عکس و صورتی است که از آن آینه ازلی باز تابیده است و به خودی خود، وجود حقیقتی بی‌نشان یا جوهری نا‌دیدنی و پنهان را گزارش می‌کند:

روی تو در حسن چنان دیده‌ام کاینه هر دو جهان دیده‌ام
جمله از آن آینه پیدا نمود و آینه از جمله نهان دیده‌ام

۱- دیوان عطار، ص ۶۲.

۲- همان، ص ۴۴۰.

۳- همان، ص ۳۹۶.

صورت آن آینه، چون جسم بود پرتو آن آینه جان دیده‌ام
جوهر آن آینه چون کس ندید من چه زخم دم که عیان دیده‌ام^۱

به هر حال، آینه از جستار مزبور چنین بر می‌آید که جهان و هر چه در او هست، به حقیقت «ادونک» یا تصویر عالم غیب است یا به قول میر فندرسکی (قرن ۱۰ و ۱۱ هجری)، «صورتی در زیر دارد، هر چه در بالاستی»^۲.

بنابراین، به ضرس قاطع می‌توان گفت که اندیشه عطار در باب آینه‌واری انسان و جهان، یکی از کهن‌ترین اندیشه‌ها در ادب غنایی عارفانه است که جلوه‌های رخشان آن بیش از دیگر آثار وی، در منطق الطیر هویدا است.

از نگاه عطار، جهان این قابلیت را دارد که با هر ذره وجود، آینه وار هستی حق را در خود انعکاس دهد و بدین وسیله، برای اثبات ذات پاک خداوند، برهانی قاطع به شمار آید. البته این معنا را صرفاً کسی درک خواهد کرد که به معرفت نفس یا همان مرتبه آینه‌واری دل رسیده باشد وگرنه کوشش در این راه، به جایی نخواهد رسید:

دیده سیمرخ بین گر نیستت دل چو آینه منور نیستت^۳

در انگاره وی، به انسان قابلیت اعطا شده که چون جان در جسم وی فرو شود می‌تواند از جزئیت، رسته، به کلیت راه یابد و در زمره طلسمات عجایب جای گیرد:

جزو، کل شد چون فرو شد جان به جسم کس نسازد زین عجایب تر طلسم^۴

و یا در جای دیگر فرماید:

چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد^۵

باید اذعان داشت که این اعجوبگی، از آن جهت شایان تأمل و تفسیر است که با درآمدن

۱- همان، ص ۴۱۹.

۲- تاریخ ادبیات، ج ۵، ص ۳۱۲.

۳- منطق الطیر، ص ۶۲.

۴- همان، ص ۱۲.

۵- همان، ص ۱۲.

جان به جسم، آدمی با جوهر یکتای حقیقت پیوند می‌گیرد و به جهان غیب وابسته می‌شود. بنا به انگاره‌های عارفانه، همه جان‌ها از فرو شدن به عالم اجسام و جهان صورت، به عالم یکتای نور و به دریای بی‌منتهای وحدت وابسته‌اند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه
 یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
 چون به صورت آمد آن نور سرّه شد عَدَد، چون سایه‌های کنگره
 کنگره ویران کنی از منجیق تا رود فرق از میان این فریق^۱

نظریه مزبور نه تنها بی‌ارتباط با نظریه وحدت وجودی عطار نیست بلکه متأثر از آن نیز هست زیرا در باور عطار، همه چیز در پیوستگی با عالم وحدت معنا می‌شود و بی آن مفهومی ندارد. به دیگر بیان در بحر عظیمی که عطار در کارگاه خیال خویش آفریده، همه چیز حکایت از یکتایی دارد؛ یعنی جزء و کل یکپارچه آوای «وحدۀ لا اله الا هو» سر می‌دهند و در آئینه ذات خود، صورت بی صورت معبود یگانه را به نمایش می‌گذارند:

در چنین بحری که بحر اعظم است عالمی ذره است و ذره، عالم است
 کو پله است این بحر را عالم بدان ذره‌ای هم کو پله است این هم بدان
 کو نماید عالم و یک ذره هم کم شود دو کو پله زین بحر کم^۲

آری، هیچ عارفی چونین و چندین صریح، یگانگی جزء و کل را اعلام نکرده است! چنان که ملاحظه می‌شود در باور این شاعر، عالم ناسوت سر به سر، کو پله یا حجابی از دریای حقیقت یا عالم لاهوت است. به دیگر بیان، از ذره تا کهکشان، کوپله وار با عالم غیب پیوند دارند و ذات حق را آئینه داری می‌کنند و تنها حجابی که در میانه است، همان نفس حباب و ارگی یا کوپلگی است که چون از بند آن نیز رها گردند، خود عین دریا می‌شوند و با آن یگانه می‌گردند.

منطق الطیر، کهن‌ترین منظومه‌ای است که در آن، مقوله آئینه‌واری انسان و جهان، به خوبی

۱- مثنوی معنوی، ص ۷۵.

۲- منطق الطیر، ص ۱۲.

تبیین شده است. در این کتاب، هر چند بسامد واژه‌ای آئینه چندان چشمگیر و معتنابه نیست اما آنچه از آغاز تا انجام، ذهن خواننده را به خود مشغول می‌دارم، مسأله دست یافتن به «دل را سپید همچون برف» است که از آن در نماد شناسی صوفیانه، تحت عنوان «آئینه» یاد می‌شود چنان که عراقی فرماید:

تا کند یار روی در رویت دلت آئینه وار باید کرد^۱

به باور عطار، آدمی تنها با سیر انفس می‌تواند دل به دست آرد و آئینه سازی کند زیرا صرفاً با انجام چنین کاری است که سالک می‌تواند هم خویشتن خویش را دریابد و هم خدای خویش را:

دل به دست آر و جمال او ببین آینه کن جان، جلال او ببین^۲

آئینه کردن جان، در حقیقت پایان خط سیر سالکانه‌ای است که عطار، براعت استهلال گونه در یکی از حکایت‌های آغازین منطق الطیر از آن یاد کرده است؛ موضوع حکایت، زیبایی جمال پادشاهی است که در عالم، غوغا به پا کرده و ازدحام سودائیان کویش، از حد در گذشته است:

روی عالم پر شد از غوغای او خلق را از حد بشد سودای او^۳

اما چون این غوغاییان بی‌نوا، مرد او نبودند و تاب دیدارش نمی‌آوردند، ناگزیر در عین حرمان، با دلی پر درد، جان می‌سپردند. تا در آخر شاه فرمان به ساختن آئینه داد تا خلق جمال وی را در آن آئینه ببینند:

چون نیامد هیچ خلقی مرد او جمله می‌مردند و دل پر درد او

آئینه فرمود حالی پادشاه کاندرا آئینه توان کردن نگاه

روی را از آئینه می‌تافتی، هر کس از رویش، نشانی، یافتی^۴

۱- دیوان عراقی، ص ۱۰۶۵.

۲- منطق الطیر، ص ۶۳.

۳- همان، ص ۶۲.

۴- همان، ص ۶۳.

عطار با آوردن این حکایت، پیشاپیش خطّ سیر آینه واری انسان و جهان را در منطق الطیر روشن می‌کند. در این کتاب، هدد مرشدی است آگاه که همراه با سلیمان عشق، سفر دل کرده و رمزواری آن نیک دریافته است بنابراین مرغان دیگر را هشدار می‌دهد که اگر آنان نیز با وی همراه شوند، بی‌گمان محرم آن شاه و درگاه خواهند شد و به درک آینه‌واری دل خواهند رسید:

لیک با من گر شما هم‌ره شوید محرم آن شاه و آن درگه شوید
 وارهید از ننگ خود بینی خویش تا کی از تشویر بی‌دینی خویش؟^۱

در انگاره‌های صوفیانه، دل و درک آینه واری دل آن چنان حائز اهمیت است که هر که را دست دهد، بی‌گمان به غایت مقصود رسیده و نیکوترین هدیه را برای یوسف کنعان (معشوق یگانه) برده است:

هر که دل دارد، آینه کند آن دل را آینه، هدیه بدان یوسف کنعان آرید^۲

در منطق الطیر، هدف نهایی مرغان، آینه بردن به یوسف کنعان است و آینه داری کردن از جمال سیمرخ جان، و این مهم، آنگاه دست تواند داد که سالک، خود را از ننگ خود بینی و رهانده باشد. بی‌جهت نیست که هدد از آغاز تا انجام راه، هم‌اره مرغان را به وارستگی و رهایی از قید و بندهای خود پرستانه، که عمده‌ترین مانع در تجلی آینه واری دل است، فرا می‌خواند و آنان را نوید می‌دهد که اگر در این راه، مردوار جان بیفشاندند، بی‌گمان، جانان نیز بر آنان جان خواهد فشاند:

مرد می باید تمام این راه را جان فشاندن باید این درگاه را
 گر تو جانی برفشانی مردوار بس که جانان، جان کند بر تو نثار^۳

این جان فشانی‌ها، همه پویشی مردانه و شگرف در جهت آینه سازی دل است و انجام آن

۱- همان، ص ۳۹-۴۰.

۲- دیوان شمس، ص ۸۵۴.

۳- منطق الطیر، ص ۴۱.

نیز به عهده هر کسی ساخته نیست:

شیر مردی باید این ره را شگرف زان که ره دور است و دریا ژرف ژرف^۱

به همین خاطر است که از خیل بزرگ مرغان، بسیاری در راه به هلاکت می‌رسند یا خسته و پر شکسته از رفتن باز می‌مانند و سرانجام از میان آن سپاه گران، گروهی اندک به مقصد راه می‌یابند:

آخر الامر از میا آن سپاه کم کسی ره برد تا آن پیشگاه
زان همه مرغ، اندکی آنجا رسید از هزاران کس، یکی آنجا رسید^۲

این گروه، هم آن‌ها بودند که به قول شیخ عطار از کلُّ کلُّ، پاک آمده‌اند تا در عوض از نور حضرت، جان بیابند و آینه شوند:

چون شدند از کلُّ کلُّ، پاک آن همه یافتند از نور حضرت، جان همه
بازار سر بنده نوجان شدند باز از نوعی دگر، حیران شدند^۳

این «نوجانی و حیرانی» در حقیقت نتیجه رسیدن به همان مرحله آینه شدن، یا معرفت نفس است. صرفاً در چنین مرحله‌ای است که جان مرغان، قرین روشنی و نور شده، آفتاب قرب از وجودشان ساطع گردیده و عکس روی سیمرغ جهان در دل‌هایشان انعکاس یافته است:

آفتاب قرب از پیشان بتافت جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان چهره سیمرغ دیدند از جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود^۴

مرغان قاف، پس از گذر از هفت وادی سلوک، در می‌یابند که خود، سی مرغ تمام‌اند، یا در

۱- همان، ص ۴۱.

۲- همان، ص ۲۳۰.

۳- همان، ص ۲۳۵.

۴- همان، ص ۲۳۵.

جایگاه همان سیمرغ آرمانی قاف، که در طلبش وادی‌های صعب پیموده‌اند و عقبه‌های دشوار را پشت سر نهاده‌اند قرار دارند:

در تحیر، جمله سرگردان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
خویش را دیدند سی مرغ تمام	بود، خود سیمرغ، سیمرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود این سیمرغ، این کین جایگاه
ور نظر در هر دو کردند به هم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم کسی نشنود این
چون ندانستند هیچ از هیچ حال	بی زفان کردند از آن حضرت سؤال
بی زفان آمد از آن حضرت خطاب	کآینه است این حضرت چون آفتاب ^۱

تحیر مرغان در پیشگاه سیمرغ صرفاً به خاطر رویارویی با آینه واری‌هاست، آن مسافران قاف دل، آنچه در آن جایگاه مشاهده می‌کنند آینه است و بس. بنابراین، بی‌جهت نیست که پس از رسیدن به قاف، سوای آن که به اتحاد می‌رسند و جمع خود را که سی مرغ‌اند سیمرغ می‌بینند، بینشی آینه سان نیز به دست می‌آورند که در پرتو آن، زائران قاف که ممثل سالکان تمام عیار طریقت‌اند، همه چیز را آینه می‌بینند یا به دیگر سخن، هم خویش و هم جهان و هم معبود خویش را یکسره آینه می‌انگارند و خود، در آن حالت به سیمرغ بدل می‌شود تا مرتبه فناء فی‌اللهی را آزموده باشند:

ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم	زانک سیمرغ حقیقی گوه‌ریم
محو ما گردید در صد عز و ناز	تا به ما، در، خویش را یابید باز
محو او گشتند آخر بر دوام	سایه در خورشید گم شد والسلام ^۲

بنابراین، انسانی که مطمح نظر عارفان است، پویه‌اش در جهان، صرفاً در جهت آینه واری وجود خویش و یا به قول حافظ تلاش در راه رسیدن به سرّ غیب و همدمی جام جهان نما

۱- همان، ص ۲۳۵.

۲- همان.

است. در سر تا سر ادبیات صوفیانه کوشیده شده است تا این معنی به انحاء مختلف به بیان آید و آینه واری وجود آدمی با تمثیل‌های گوناگون، برجسته شود. به ضرس قاطع توان گفت که کهن‌ترین و بلند پایه‌ترین اثری که بر ابعاد آینه واری وجود انسان، پای فشرده و در تبیین و تفسیر آن به جد اصرار ورزیده، مرصاد العباد نجم الدین رازی، عارف نامی قرن ششم هجری است:

«مقصود و خلاصه از جملگی آفرینش، وجود انسان بود و هر چیزی را که وجودی هست از دو عالم، به تبعیت وجود انسان است. و اگر نظر تمام افتد، باز بیند که خود، همه وجود، انسان است و مقصود از وجود انسان، معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است ... و معرفت حقیقی، جز انسان درست نیامد زیرا که ملک و جن اگر چه در تعبد با انسان، شریک بوده‌اند اما انسان در تحمل اعباء بار امانت معرفت، از جملگی کائنات ممتاز گشت که «أنا عرضنا الا مانه علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان» مراد از آسمان، اهل آسمان است یعنی ملائکه، و از زمین، اهل زمین یعنی حیوانات و جن و شیاطین و از کوه، اهل کوه یعنی وحوش و طیور. از آن‌ها هیچ درست نیامد و بار امانت معرفت کشیدن، آلا از انسان، از بهر آن که از جملگی آفرینش، نفس انسان بود، که آینه‌ی جمال نمای حضرت الوهیت خواست بود و مظهر و مظهر جملگی صفات او. و خلاصه‌ی نفس انسان، دل است و دل، آینه است. اشارت «خلق آدم علی صورته» بدین معنی باشد.^۱ شاید بتوان گفت که همین خاصیت آینگی است که موجب آمده تا این «پاره گوشت صنوبری، یا این لطیفه ربانی» که قرآن شریف، از آن به عنوان «قلب» یاد کرده است.^۲ اعتباری فراتر از هر دو جهان یابد و به میقات حضور حضرت سبحان شود، چنان که مولانای روم در بیان سخنی از رسول گرامی اسلام (ص) فرماید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم، این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم، ای عجب گر مرا جوید، در آن دل‌ها طلب^۳

۱- مرصاد العباد، ص ۲ و ۳.

۲- ن. ک به: اصطلاحات تصوف، ص ۲۲۸.

۳- مثنوی معنوی، ص ۱۹۱.

این ارج فرا دو جهانی و این گنجایش ربّانی که مولانای روم برای دل، قائل شده است؛ همه ناشی از همین بعد آینه واری وجود انسان است زیرا به قول نجم رازی: «خلاصه نفس انسان، دل است و دل، آینه است و هر دو جهان، غلاف آن آینه؛ و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیت به واسطه این آینه است که: سَنُزِيهِمُ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ».

مقصود وجود انس و جان آینه است منظور نظر در دو جهان آینه است
دل آینه جمال شاهنشاهی است وین هر دو جهان، غلاف آن آینه است^۱

بر آینه این اساس، آنچه در عالم لاهوت موجود است در عالم خلق یا عالم ناسوت نیز منعکس است به همین خاطر، در انگاره‌های عارفانه، جهان عکس جمال و انعکاس جملگی صفات جلال حضرت جانان است چنان که عبدالرحمن جامی فرماید:

به چشم تیزبینت هر چه نیکوست چو نیکو بنگری عکس رخ اوست^۲

آینه شدن و آینه وار زیستن، هدف غایی آفرینش است. انسان به جهان آمده است تا صرفاً بتواند قابلیت آینگی وجود خویش را بشناسد و در جهت آینه شدن بکوشد:

«چون نفس انسان که مستعد آینگی است، تربیت یابد و به کمال خود رسد، ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند، نفس خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده‌اند، آنکه حقیقت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» محقق او گردد»^۳.

این شناخت نفسانی که به قول نجم رازی، به شناخت ربّانی خواهد انجامید، در حقیقت همان درک مرتبه آینگی دل است که قابلیت آن را از ازل در ذات آدمی به ودیعت نهاده‌اند. ناگفته نماند که اهمیت درک این قابلیت آسمانی تا بدان جاست که در باب آن، از ذهن و زبان صوفیان و صاحب دلان، آراء و نظریه‌های فراوانی صادر شده و توصیه‌های بسیاری به منصه ظهور رسیده است. از سخنان عراقی، عارف نامی قرن هفتم نیز، چنین استنباط می‌شود که چون

۱- مرصاد العباد، ص ۳.

۲- هفت اورنگ، ص ۶۵۲.

۳- مرصاد العباد، ص ۳.

آدمی، معرفت نفس باید به پیروی آن، می‌تواند معرفت حق نیز بیاید و در نتیجه جلوه ازلی جانان را هم در آینه جان و هم در آینه جهان، به نظاره بنشیند:

اندر آینه‌ی جهان، باری می‌توانی به چشم جان دیدن
جز در آینه رُخش تنوان عکس رخسار او عیان دیدن
که همه اوست هر چه هست یقین جان و جانان و دلبر و دل و دین^۱

آری، این دلبر یگانه که به فرموده عراقی، هم دل و دین است و هم جان و جانانه، تنها در آینه رخسار خود، که همان دل پاک و جان روشن عاشقان است، جلوه می‌کند و پرتو می‌فشاند، چنان که شمس مغربی فرماید:

رویت ز پی جلوه‌گری آینه‌ای ساخت آن آینه را نام نهاد آدم و حوا^۲
حُسن رخ خود را به همه روی درو دید زان روی شد او، آینه جمله اسماء^۳

مولانای روم نیز، معرفت حق را نتیجه معرفت نفس دانسته، عقیده دارد که آدمی چون به درک خویشتن خویش نایل آید، در حقیقت به گنجینه معنا دست یافته، جان خود را با شکرستان معنا یا همان جهان شیرین و پر قند الهیت، پیوند داده است. شمه‌ای از گفتار حکیمانه وی چنین است:

مرا حکمت از این گفت بود این که بدانید بهین گنج شما راست، شما جان شما دید
چرا مرده خاکید، چو از عالم پاکید چرا برده بارید چو کان‌های نواید
چرا خرد نمایید، چو در اصل بزرگید چرا درد فزایید چو از صاف صفایید
زمین گفتم و گردون، به حق مه بی چون که مقصود از این خاک و ز افلاک شما دید
دل پاک که عرش است، نه بالا و نه فرش است خدا خالی از او نیست، درو دیده گشاید^۳

البته، این نکته را نباید از نظر دور داشت که این نفس قابل، چنانچه به سوی نا پاکی‌ها و

۱- کلیات عراقی، ص ۲۳۰.

۲- فرهنگ اصطلاحات عرفانی، ص ۲۸۸.

۳- حاج میرزا محسن عماد، ص ۴.

پلشتی‌ها گرایش یابد بی‌گمان قابلیت آینه‌واری خود را از دست خواهد داد و با افسردگی و ناکامی، قرین خواهد شد زیرا آنچه به بازار دل رونق می‌دهد، پاکیزگی و صفای عشق است و آنچه این رونق را می‌ستاند و دل را قرین ناکامی و افسردگی می‌سازد، انفصال از عشق و گسستن از آن است. چنان که وحشی بافقی فرماید:

هر آن دل را که سوزی نیست، دل نیست دل افسرده، غیر از آب و گل نیست^۱

به هر روی، اعمال ناپسند و اخلاق ناروا، می‌تواند قابلیت آینه‌واری دل را قرین سیاهی و تباهی گرداند. و نور و روشنی آن را با زنگ ظلام خواهش‌های نفسانی تیره و تار گرداند. امام محمد غزالی فرماید:

«دل همچو آینه روشن است و این اخلاق زشت، چون دودی و ظلمتی است که به وی همی رسد و وی را تاریک همی گرداند، تا فرا راه حضرت الوهیت بیند و محبوب شود و این اخلاق نیکو، نوری است که به دل می‌رسد و وی را از ظلمت معصیت می‌زداید»^۲.

در انگاره‌های عارفانه، آنچه دل را شایسته‌تر مرتبه‌آینگی ساخته یا عنوان جام جهان بین و آینه گیتی نما بخشیده است، همین نور است. نوری که منشأ آن، نورالانوار است و از ازل در نهاد انسان به ودیعت نهاده شده است. چنان که حافظ می‌فرماید:

گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد^۳

بنا به گزارش‌های عارفانه، آفرینش حکیمانه این جام جهان بین، بر قاعده‌ای خاص و شیوه‌ای منحصر به فرد استوار است. صاحب مرصاد العباد فرماید: «پس از ابر کرم، باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گل کرد و به ید قدرت، در گل، از گل، دل کرد»^۴.

این آمیزه آسمانی را باید سر آغاز آینه‌واری انسان و جهان دانست، یا به بیان دیگر باید طلوع نور، در اسفل السافلین جسم یا قالب خاکی آدمی انگاشت زیرا دل، نوری است الهی که در تاریک جای تن، تابیدن گرفته و با جسم و جان آدمی در آمیخته است چنان که نظامی

۱- دیوان وحشی، ص ۴۰۹.

۲- کیمیای سعادت، ص ۲۷.

۳- دیوان حافظ، ص ۱۷.

۴- مرصاد العباد، ص ۷۱.

گنجه‌ای فرماید:

چون ملک العرش جهان آفرید مملکت صورت و جان آفرید
 داد به ترکیب کرم، ریزشی صورت و جان را به هم آمیزشی
 زین دو هم آغوش، دل آمد پدید آن خلفی کو به خلافت رسید
 نور ادیمت ز سهیل دل است صورت و جان هر دو طفیل دل است^۱

یا مولانای روم فرماید:

دل نباشد غیر آن دریای نور در نظر گاه خدا و آنگاه کور^۲

به هر روی، دل از جنس نور است، که اگر نمی‌بود هرگز قابلیت آیینگی اش به منصفه ظهور نمی‌رسید و زنگار خلقت از چهره‌اش زدوده نمی‌گشت. به اعتبار همین نور است که حق جل و علاء، مناسب با هزار و یک صفت خود، بر بیرون و درون انسان، هزار و یک آینه تعبیه کرد تا وی، هم بتواند جامع صفات خداوندی شود و هم بتواند آینه دار جمال حقیقت باشد. بی‌جهت نیست که نجم رازی، نفس کمال یافته‌ای را که به مرتبه کمال آیینگی رسیده است نسخه نامه الهی خوانده و به دارنده آن هشدار می‌دهد که هر چه می‌خواهد از خود بخواهد زیرا همه چیز در وجود خود او خلاصه شده است:

ای نسخه نامه الهی که توی وی آینه جمال شاهی که توی
 بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که توی^۳

آری کمال نفس، سر تا پا آینه شدن و تجلی حق را در خویش دیدن است زیرا بنا به گزارش‌های عارفانه، «در هر آینه که در نهاد آدم می‌نهادند، در آن آینه جمال نمای، دیده جهان بین می‌نهادند تا چون او در آینه به هزار و یک دریچه خود را ببند، آدم به هزار و یک دیده او را ببیند»^۴ و شاید با توجه به نظریه مزبور است که فروغی بسطامی فرماید:

۱- مخزن الاسرار، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.

۲- مثنوی معنوی، ص ۵۹۶.

۳- مرصاد العباد، ص ۳.

۴- همان، ص ۷۳.

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را^۱

عزیزالدین نسفی نیز در این باره می‌فرماید:

«هر چه در عالم غیب باشد که عالم ملائکه و ارواح است - در باطن سالک پیدا آید همچون دو آینه صافی که در مقابله یکدیگر بدارند هر چه در آن آینه بود، در این پیدا شود و هر چه در این آینه بود، در آن پیدا باشد»^۲. البته رسیدن به این مرتبه که نسفی می‌گوید، در حقیقت رسیدن به مرتبه کمال آینگی است که اگر دست ندهد، این رویارویی لاهوتی و ناسوتی نیز به جمال و کمال تمام، دست نخواهد داد. مقیاس انعکاس‌های آسمانی در آینه دل، بسته به میزان پاکیزگی و روشنایی آن است. بنابراین در انگاره‌های عارفانه، آینه‌واری دلی متفاوت است و عطایای رحمانی به تناسب و به تبع قابلیت‌های روحانی آنها، بخش می‌شود؛ یعنی اسکندرها و جمشیدها، آنگاه آینه و جام (دل پاکیزه و روشن) می‌یابند که قابلیت لازم را تا مرتبه کمال آینگی دریافته باشند. چنان که شاه داعی شیرازی فرماید:

گر چه خداوند عطا می‌دهد در خور دست و دل ما می‌دهد
در خور خود یافت از آن فیض عام آینه، اسکندر و جمشید، جام
در حسب جام توان می‌کشید در خور آینه توان روی دید^۳

بنا به نظریه مزبور، اندازه قابلیت دل و برخورداری از منبع فیض رحمانی، بسته به میزان آینگی روحانی در آن است. به بیان دیگر، هر چه دل پاک‌تر و پالوده‌تر باشد انعکاس‌های آسمانی و مشاهده‌های روحانی در آن بیشتر است و در تقابل با آینه غیب، کار آمدتر. کمال انسانیت برابر با رسیدن به مرتبه کمال آینگی دل است، مرتبه‌ای که در آن، مقام انسان بسی فراتر از فرشتگان و اندکی فروتر از حضرت سبحان خواهد بود چنان که قرآن شریف فرماید:

«وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى، تَمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^۴.

در چنین مرتبه‌ای است که ظاهر و باطن سالک به کمال آینگی رسیده، یا به دیگر بیان، آینه

۱- غزلیات، ص ۸.

۲- الانسان الكامل، ص ۸۹.

۳- شاه داعی، ج ۱، ص ۸.

۴- سوره نجم، آیه ۷ تا ۹.

در آینه، گردیده است و به قول عزیزالدین نسفی، حالتی که باطن در میان دو عالم پاک قرار می‌گیرد یعنی یک طرف، بدن که عالم شهادت و محسوسات است و یک طرف عالم ملائکه و ارواح و پاکان، که عالم غیب و معقولات. و آن طرف که عالم غیب است، همیشه پاک و صافی بود و باطن را از آن طرف هرگز زحمت و ظلمت و کدورت نبود و این طرف که بدن است، مادام که به لذات و شهودات بسته است و اسیر حرص و غضب است، مکدر و ظلمانی است و باطن را مکدر و ظلمانی می‌دارد.

بنابراین چون بدن پاک شد و صافی گشت، باطن در میان پاک افتاد.^۱ و هم در این مرتبه است که انسان در خور مقام آینه‌داری می‌شود و به لحاظ ماهیت نیز، مهر رخشان جهان و علت غایی وجود به شمار می‌آید. شاه داعی در ستایش جایگاه چنین انسانی فرماید:

آینه آدم و خاتم تویی صیقل آینه عالم تویی
مهر درخشنده به ماهیتی گوهر دریای الهیتی
پیش کمال تو که نارد سجود؟ علت غایی تویی اندر وجود^۲

این آینه واری انسان با نیروی انعکاسی که در «حصه الهیت» وی به ودیعه نهاده شده، برجسته‌ترین ویژگی است که می‌تواند او را در جهت رسیدن به مرتبه کمال، یاری دهد و در اتحاد و یگانگی عشق و معشوق و عاشق، کار ساز باشد.

اندیشه آینه واری جهان در سرتاسر ادب عارفانه، انعکاس چشمگیر و قابل اعتنا دارد و بسیاری از شاعران پارسی سرا، به ویژه برجستگانی چون عطار، مولانای روم، عراقی، سعدی، جامی، شاه نعمت الله ولی، صائب تبریزی و بیدل دهلوی، در این زمینه ابراز اندیشه کرده‌اند. اگر خواسته باشیم تنها از بزرگان شعر عرفانی فارسی در این مقاله سخن بگوییم و از هر کدام نمونه‌ای بیاوریم، بی‌گمان، سخن به درازا خواهد کشید. این است که ضمن یاد کرد از آینه بازی‌های شاعران سبک هندی، از آن میان آن دو شاعر عارف دهلوی؛ بیدل و غالب، سخن را درز می‌گیریم، بیدل در سروده‌های خویش هزاران بار، واژه آینه را به کار برده است. تمام مثنوی‌های وی بیان آینه‌گونی جهان و اجزاء آن است. فی المثل در مثنوی دو هزار بیتی

۱- ن.ک به نسفی عزیزالدین، ۱۳۷۱، ص ۸۹.

۲- شاه داعی، ص ۱۸.

محیط اعظم، در یک صد و بیست و پنج بیت به واژه‌ای آینه باز می‌خوریم که ۱۲/۵٪ کل ابیات منظومه است. بیدل دهلوی را به درستی «شاعر آینه» می‌دانند. ما هم به همین باورمندیم. درست به دلیل وسعت استعمال این واژه در آثار این شاعر، به ناچار باید درباره‌ی او و آینه، پژوهش جدا سری به انجام آوریم لیکن برای آنکه از شگفتی آفریده‌های بیدل هم، لذتی برده باشیم چند آینه بازی از آینه بازی‌های او را در قالب چارگانی می‌آوریم:

آینه عالم بقائیم همه نیرنگ جهان کبرئیم همه
کو موج، چه گرداب، چه دریا، چه حباب! هر جا، نم جلوه‌ای است مائیم همه^۱

بیدل به زیبایی نشان می‌دهد که چگونه در اثر، دیدار با دوست در عین نگرستن در خویش، نه آینه که به آینه زار نامتناهی، استحاله پذیرفته است. همان داستان از یگانگی تا بی‌نهایت که شعله در میان دو آینه آن را برای ما آفریده است:

گر رنگ گلیم و گر بهاریم همه نیرنگ نهان و آشکاریم همه
حیران خودیم و محو او، می‌گوییم از جلوه می‌پرس آینه زاریم همه!^۲

این عارف بی‌دیگر نیز، کسانی را که در چنبره‌ی اضداد گرفتارند، بی‌خبر از راز وحدت به شمار می‌آورد و رستگاران از دوگانگی‌ها را محرم حرم جانان می‌داند:

بعضی به خیال انفس و آفاق‌اند بعضی به طریق علم و فن مشتاق‌اند
آنان که از این و آن ندارند خبر آینه‌ی راز عالم اطلاق‌اند^۳

اما برای آن که نشان داده باشیم که آینه گرای؛ عادت همه‌ی سرایندگان سبک هندی است، ابیاتی از غزلی از غالب، همشهری هم مشرب او را نقل می‌کنیم که اتفاقاً همه‌ی مصاریع‌شان، عارفانه‌اند. بی‌گمانیم که خوانندگان، دریافت عرفانی شاعر دهلوی را در خواهند پذیرفت:

گاهی به چشم دشمن و گاهی در آینه بر کار عیب جوئی خویشم در آینه

۱- عبدالغفور آرزو، ص ۱۹۹.

۲- همان، ص ۲۰۰.

۳- همان، ص ۱۰۷.

حیرت نصیب دیده ز بی تابی دل است، سیماب را حقی است همانا بر آینه
تا خود دل که جلوه گه روی یار شد! خنجر به خویش می‌کشد از جوهر آینه
باشد که خاکساری ما بر دهد فروغ! گویی سپرده‌ایم به روشنگر آینه...
هر یک گدای بوسه و نظاره کسی است از جم پپاله بین و از اسکندر آینه
آهن چه داد غمزه سحر آفرین دهد؟! غالب به جز دلش نبود در خور آینه^۱

این مرد مردستان شعر دری، همانند همه ابر مردان شعر عرفانی ایران زمین، همه جلوه‌های
پیدا و پنهان عالم وجود را، آینه جمال حق می‌بیند و می‌داند. با بیتی از غزلی دیگر از او، این
مقاله را به پایان می‌بریم:

عالم آینه راز است، چه پیدا چه نهان تاب اندیشه نداری به نگاهی دریاب!^۲

البته، این نکته را نباید از یاد برد که بحث آینه‌واری جهان و پدیده‌های آن، در سروده‌های
شاعران سبک هندی، به خلاف شعر سبک عراقی که در آن، مقوله مزبور تا حدودی کلی
نگرانه و گذرا دیده شده، بسیار گسترده و جزئی نگرانه است. به دیگر بیان در ذهن شاعران
سبک هندی، هر پدیده‌ای اعم از خرد یا کلان، محسوس یا نامحسوس، می‌تواند انعکاسی
آینه‌وار داشته باشد و محل تأمل شاعر قرار گیرد.

۱- غالب دهلوی، ص ۳۳۶.

۲- همان، ص ۱۱۱.

منابع:

- ۱- قرآن مجید
- ۲- آرزو، عبد الغفور، گزیده رباعیات بیدل دهلوی، ۱۳۷۵، انتشارات ترانه مشهد، چاپ اول.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، با مقدمه و ترجمه محمد علی و صمد موحد؛ نشر کارنامه؛ ۱۳۸۶، چاپ سوم.
- ۴- بابا طاهر عریان، دیوان، با مقدمه مهدی الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۷، انتشارات محمد، چاپ دوم.
- ۵- برات زنجانی، شرح مخزن الاسرار، ۱۳۷۲، دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۶- بندهشن، فرنیخ دادگی، گزارش مهرداد بهار، ۱۳۸۵، انتشارات توس، چاپ سوم.
- ۷- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ۱۳۶۸، نشر علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۸- پیر حیاتی، محمد، مقدمه‌ای بر اساطیر، ۱۳۸۵، نشر سهروردی، چاپ اول.
- ۹- جامی، عبدالرحمن، هفت اورنگ، به تصحیح و مقدمه آقا مرتضی مدرس گیلانی، ۱۳۶۱، نشر سعدی، چاپ سوم.
- ۱۰- حافظ، دیوان، به تصحیح قزوینی و غنی، ۱۳۷۴، اساطیر، چاپ پنجم.
- ۱۱- حیرت سجادی، عبدالحمید، تأثیر قرآن و حدیث بر نظم فارسی، ۱۳۷۱، نشر امیر کبیر، چاپ اول.
- ۱۲- دهخدا، علی اکبر، امثال و حکم، ۱۳۷۴، انتشارات امیر کبیر، چاپ هشتم.
- ۱۳- رضی، هاشم، اوستا، ۱۳۸۰، نشر بهجت، چاپ دوم.
- ۱۴-، حکمت خسروانی، ۱۳۷۶، انتشارات امین، چاپ دوم.
- ۱۵- سجادی، سید جعفر، تأثیر قرآن در نظم فارسی.
- ۱۶- سعدی، شیخ مصلح الدین، کلیات سعدی، ۱۳۸۳، انتشارات پیمان، چاپ ششم.
- ۱۷-، گلستان، به اهتمام منوچهر دانش پژوه، ۱۳۸۲، هیرمند، چاپ اول.
- ۱۸- شاه داعی شیرازی، دیوان، تصحیح محمد دبیر سیاقی، ۱۳۳۹، نشر رنگین، کانون معرفت.
- ۱۹- شاه نعمت الله ولی، دیوان، به اهتمام محمد عباسی، ۱۳۶۰، فخر رازی.
- ۲۰- شبستری، مجموعه آثار، به اهتمام صمد موحد، ۱۳۷۱، انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۲۱- صائب، دیوان، محمد قهرمان، ۱۳۶۴، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.

- ۲۲- عراقی، مجموعه آثار، به اهتمام دکتر نسرین محتشم، (خزاعی)، ۱۳۷۲، زوار، چاپ اول.
- ۲۳- عطار، فرید الدین، دیوان؛ به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۷۶، نشر نگاه، چاپ دوم.
- ۲۴-.....، منطق الطیر، سید صادق گوهرین، ۱۳۶۶، علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۲۵- علم الهدی، جمیله، انسان از دیدگاه مولانا و یاسپرس، ۱۳۸۶، انتشارات عابد، چاپ اول.
- ۲۶- عماد، محسن، ره آورد معنوی، به اهتمام احمد خوشنویس، ۱۳۶۳، انتشارات عطائی، چاپ دوم.
- ۲۷- عین القضاة، زبدة الحقائق، ترجمه مهدی تدین، ۱۳۷۹، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- ۲۸- غالب دهلوی، دیوان، تصحیح دکتر محمد حسن حائری، ۱۳۷۷، احیاء، کتاب، چاپ اول.
- ۲۹- غزالی، امام محمد؛ کیمیای سعادت، محمد روشن، ۱۳۸۶، نشر پیمان، چاپ اول.
- ۳۰- فرشاد، اندیشه‌های کوانتومی، مولانا، ۱۳۸۸.
- ۳۱- فروغی بسطامی، دیوان، ۱۳۶۶.
- ۳۲- کاشانی، عزالدین، مصباح الهدیه، به تصحیح جلال الدین همائی، ۱۳۷۲، نشر هما، چاپ چهارم.
- ۳۳- گوهرین، سید صادق، شرح اصطلاحات تصوف، ۱۳۶۸، انتشارات زوار، چاپ اول.
- ۳۴- لاهیجی، شمس الدین محمد، اسرار الشهود، ۱۳۷۲، امیرکبیر، چاپ دوم.
- ۳۵-.....مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، ۱۳۷۱، نشر روز؛ چاپ اول.
- ۳۶- مسعود سعد سلمان، دیوان، به اهتمام مهدی نوریان، ۱۳۶۴، نشر کمال، چاپ اول.
- ۳۷- مولائی، محمد سرور، تجلی اسطوره در شعر حافظ، ۱۳۶۴، نشر کمال، چاپ اول.
- ۳۸- مولوی، مولانا جلال الدین، دیوان کبیر، به تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، ۱۳۷۴، انتشارات نگاه، چاپ اول.
- ۳۹-.....، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، ترجمه و تحقیق، حسن لاهوتی، ۱۳۸۳، انتشارات قطره، چاپ اول.
- ۴۰- نجم الدین رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، ۱۳۶۶، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۴۱- نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، ۱۳۷۱، انتشارات طهوری، چاپ اول.
- ۴۲- وحشی بافقی، دیوان، به کوشش پرویز بابائی، ۱۳۷۴، نشر نگاه، چاپ پنجم.
- ۴۳- همائی، جلال الدین، فنون بلاغت، ۱۳۶۷، انتشارات هما، چاپ پنجم.
- ۴۴- یا حقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ۱۳۷۵، انتشارات سروش، چاپ دوم.