

## اهمیت آینه‌سان بودن صوفیان و اصل در توصیف ماهیت معرفت صوفیانه با تکیه بر آثار مولانا

اختیار بخشی\*

### چکیده

در این مقاله، با روش توصیفی تحلیلی به بررسی موضوع آینه‌سان بودن اولیاءالله و صوفیان واصل و اهمیت عنصر آینه در توصیف ماهیت معرفت صوفیانه در آثار مولانا و متون صوفیانه دیگر پرداخته شده است. در متن مقاله، اهمیت نور الله و تجلی آن در آینه‌سان شدن صوفی واصل و حصول معرفت صوفیانه بررسی شده است؛ عنصر آینه در متون صوفیانه به‌عنوان استعاره یا رمز وجودشناختی-معرفت‌شناختی تلقی شده و جایگاه این عنصر به‌عنوان وابسته و همبسته عنصر بنیادین نور در الگوی ساختاری «نور-مانع-تجلی-آینه-شهود» تبیین شده است. فنای صوفیانه و ارتباط آن با آینه‌سان شدن صوفی واصل، صیقل کردن آینه وجود برای حصول بصیرت و معرفت صوفیانه و ماهیت و سرشت تابشی-انعکاسی بصیرت و معرفت صوفیانه از موضوعات دیگری است که در این مقاله به توصیف آن‌ها پرداخته شده است. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که هیچ عنصری مثل آینه نمی‌تواند ماهیت وجودی اولیاءالله و صوفیان واصل و ماهیت نوری و تابشی-انعکاسی بصیرت و معرفت صوفیانه را توأمان بازنمایی کند. نور الله عامل اصلی معرفت صوفیانه است و تجلی نور الله بر وجود صوفی حقیقی از یک سو، سبب فناء فی الله و آینه‌سان شدن کل ساحات وجودی او و حصول فراست و بصیرت و شهود صوفیانه یا همان معرفت ناب صوفیانه می‌شود و از سوی دیگر تابش و انعکاس نور الله از وجود صوفی واصل به دیگران سبب حصول معرفت صوفیانه در آن‌ها می‌شود.

کلیدواژه‌ها: آینه، معرفت‌شناسی تصوف، مولانا، نور الله.

## ۱. مقدمه

عرفان به‌عنوان مقوله مهم انسانی، پدیده‌ای گسترده، پیچیده و عمیق است که وجوه، مؤلفه‌ها، لایه‌ها و ساحت‌های مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و... دارد. وجه و مؤلفه معرفتی و معرفت‌شناختی عرفان، اصلی‌ترین و اساسی‌ترین جنبه و مؤلفه آن است (نک: نیکویی و بخشی، ۱۳۸۹: ۱۳). از منظر معرفت‌شناسی، آنچه در تصوف، مهم و اساسی و حیاتی است، این است که خدای صوفی، مطابق آنچه در نص قرآن (نور: ۳۵) و احادیث نبوی، مانند حدیث فراست مؤمن به آن تصریح شده، «نور» است و آنچه سبب اصیل‌ترین و ناب‌ترین معرفت صوفیانه می‌شود، تجلی / تجلیات همین نور الله است. این تجلی / تجلیات همان‌گونه که در این مقاله به تفصیل بررسی خواهیم شد، علاوه بر اینکه از دیدگاه هستی‌شناختی، سبب تبدیل حواس و تمامی ساحت‌های وجودی- روان‌شناختی و نورانیت و آینه‌سان شدن صوفی حقیقی می‌شود، از منظر معرفت‌شناختی نیز سبب فراست، بصیرت و شهود صوفیانه می‌شود و معرفتی ناب، تازه، نامکرر و بی‌واسطه به صوفی می‌دهد که ماهیت و سرشتی اساساً تابشی-انعکاسی و آینه‌سان دارد.

### ۱-۱. پیشینه و ضرورت تحقیق

پیش از این درباره موضوع مقاله حاضر، تحقیقات متعددی انجام شده است؛ برای نمونه، نویسنده مقاله «نماد آینه در اندیشه مولوی» (روشن، ۱۳۸۶)، آینه را نمادی برای بیان معنی در آثار مولوی قلمداد کرده است و در قسمتی از این مقاله، با منظری هستی‌شناختی، به آیینگی اولیاءالله، رهایی از گناه و رسیدن ایشان به درجه مخلصی اشاره کوتاهی کرده است. نویسنده مقاله «آینه و چنگ در زبان مولوی» (مشرف، ۱۳۸۳) نیز، آینه را از نمادهای ریشه‌دار در تمام ادبیات عالم دانسته است و به بررسی آینه از منظر عرفان مولوی از دو جنبه واقع‌نمایی (انعکاس حقایق جهان خارج در وجود عارف یا قلب انسان کامل) و فراواقع‌نمایی (انعکاس صور غیبی در قلب انسان عارف) پرداخته و معتقد است که در قلب و وجود انسان کامل که «آینه کلی» و جامع

اسماء و صفات الهی است، این دو جنبه با هم جمع می‌شوند (نک: همان: ۱۰۰-۱۰۲). در مقاله «آینه حضور تجلیگاه خداوند از دیدگاه مولانا (با تکیه بر مثنوی معنوی)» (باباسالار، ۱۳۸۱) نویسنده با آوردن شواهدی از اشعار مولوی، بر دل انسان عارف تمرکز کرده و برخلاف نظر صریح مولوی که جسم و کل وجود عارف کامل را آینه حق شمرده است، و در مقاله حاضر با ذکر شواهد به آن خواهیم پرداخت، فقط دل عارف را آینه می‌شمارد. وی آینه دل را تجلیگاه حقیقی ذات باری تعالی (همان: ۵۵۳)، آینه دیدار حق (همان: ۵۵۹) و منظر و جلوه‌گاه حق (همان: ۵۶۱) می‌شمارد. همچنین نور تابنده از دل عارف را نور خدا می‌شمارد و معتقد است که ابزار معرفت عارف، دل اوست و چون نور آن نور خداست، منظر و آینه دیدار حق نیز است (همان: ۵۵۶). مقاله «بررسی تطبیقی کاربرد آینه در آثار عین‌القضات همدانی و مولوی» (حمزئیان و خادمی، ۱۳۹۵) که در آن نویسندگان معتقدند که آینه در متون منظوم و مشهور عرفای اسلام برای بیان تجلی و ظهور حضرت حق و توضیح مسئله مهم وحدت وجود به کار رفته است. آن‌ها کوشیده‌اند که کاربرد آینه را در آثار مولوی و عین‌القضات در سه بخش وجودشناسی عرفانی، جهان‌شناسی عرفانی و انسان‌شناسی عرفانی بررسی و تحلیل کنند (نک: همان: ۴۳) و در بخش‌های مختلف مقاله‌شان، به بررسی مسائل مهمی چون «آینه نماد دل آدمی» (همان: ۵۵)، «آینه نشان‌دهنده وحدت» (همان: ۵۸)، «آینه نمادی برای تجلی حق» (همان: ۶۰)، «آینه وسیله‌ای برای خودشناسی» (همان: ۶۵)، «مؤمنان آینه یکدیگر» (همان: ۶۵-۶۶)، «تشبیه پیر به آینه» (همان: ۶۶) و «انسان به فنا رسیده آینه جلایافته» (همان: ۷۰) پرداخته‌اند. مقاله «تجلی آینه در ادبیات عرفانی» (سرامی، ۱۳۸۹) که در آن نویسنده کوشیده است به بررسی نماد آینه از جنبه جهان‌شناسی عرفانی در آثار صوفیان مشهور از جمله مولوی بپردازد. او معتقد است که از نگاه عارفان بزرگ، جهان در تمامی تجلیات پیدا و پنهان خود، هیچ چیز جز آینه حق تعالی نمی‌تواند بود (همان: ۳۳). نویسندگان مقاله «آینه و اشارات آن در مثنوی معنوی مولانا» (حیدری و خالقی‌زاده، ۱۳۹۴) معتقدند که از نمادهای بسیار مهم در

اشعار و نوشته‌های مولانا واژه «آینه» است. در حقیقت «آینه» تجلی‌گاه اسرار الهی، نماد دل، صافی، صداقت، رازهای آشکار و پنهان و انسان مؤمن است که همه در پرده‌ای از مسائل شگفت‌انگیز عرفانی رخ می‌نماید.

از پایان‌نامه‌هایی که درباره آینه در عرفان نوشته و دفاع شده‌اند، می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: در پایان‌نامه آینه، رنگ و نور در مثنوی مولوی (کارگریان، ۱۳۷۹) فقط به ذکر مصادیق و شواهد استفاده مولوی از عنصر آینه در مثنوی معنوی اکتفا شده و از جنبه فلسفی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به آن پرداخته نشده است. پایان‌نامه بررسی مقایسه‌ای عنصر نور در مثنوی و مهم‌ترین آثار عرفانی ادبیات فارسی (تا قرن نهم هجری قمری) از نگارنده مقاله حاضر که در مقطع دکتری، در سال ۱۳۹۰، در دانشگاه گیلان دفاع شده است. در این پایان‌نامه با منظر ساختارگرایانه و نیز با رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به عنصر بنیادین نور در عرفان اسلامی پرداخته و از آنجا که عنصر آینه یکی از عناصر وابسته و همبسته عنصر نور است، بخشی از پایان‌نامه را به این عنصر مهم اختصاص داده‌ام.

نویسنده کتاب ارزشمند زبان عرفان (فولادی، ۱۳۸۹) که در فصل «رمز» این کتاب به بررسی عنصر آینه پرداخته و ضمن آنکه آن را «رمز استعاری» گرفته، کوشیده است که با ذکر مثال‌های متعددی از آثار صوفیانه، ماهیت این رمز را در زبان عرفانی تبیین و تشریح کند (نک: همان: ۴۳۱ و ۴۳۴-۴۳۶). آنه ماری شیمل<sup>۱</sup> (۱۹۲۲-۲۰۰۳م)، محقق و مولوی‌شناس آلمانی، از محققانی است که در کتاب‌ها و مقالاتش، بدون اینکه برای آینه در آثار مولوی جایگاهی بنیادین در معرفت‌شناسی عرفان مولوی قائل شود و برای آن عنوانی جداگانه باز کند، علاقه مولوی را به این عنصر از جهت توصیف قلب صافی و صیقلی عاشق به عنوان منظر معشوق حقیقی و توصیف و تبیین ماهیت ولی خدا و پیر حقیقی به صورت اشاره‌وار تبیین کرده است (نک: شیمل، ۱۳۶۷: ۴۴۳؛ چیتیک و همکاران، ۱۳۸۳: ۳۴). همچنین ویلیام چیتیک<sup>۲</sup>، محقق و تصوف‌شناس آمریکایی (۱۹۴۳م)، به صورت مجمل، به توصیف و تشریح ابیات مولوی درباره آینه پرداخته

است. او آینه را نماد دل انسان می‌شمارد. در نظر او، مرکز غایی هستی و آگاهی انسان، باطنی‌ترین واقعیت او و «معنای انسان، چنان‌که خدا از آن آگاه است، دل نامیده می‌شود. دل، انسان همیشه با خداست، ولی تنها پیامبران و اولیا از وجود خدا در مرکز هستی خود آگاه‌اند (نک: چیتیک و همکاران، ۱۳۸۳: ۳۰۲؛ چیتیک، ۱۳۸۳: ۴۶-۴۹). در هیچ‌یک از مقالات و کتاب‌های نام‌برده به موضوع این مقاله یعنی آینه‌سان بودن اولیاء‌الله و صوفیان واصل و اهمیت آن در توصیف ماهیت معرفت صوفیانه حقیقی، به‌خصوص از منظر خاصی که ما در این مقاله به موضوع نگاه کرده‌ایم، از جمله ماهیت مبتنی بر تجلی و سرشت نوری و تابشی-انعکاسی بصیرت و معرفت صوفیانه پرداخته نشده است. همان‌گونه که در ادامه به تفصیل تشریح خواهیم کرد، آینه‌سان بودن انسان‌های نورانی، در توصیف و تبیین ماهیت تابشی-انعکاسی معرفت صوفیانه، از منظر معرفت‌شناسی عرفان اسلامی اهمیت بنیادین دارد، ضرورت انجام این تحقیق مشخص می‌شود.

## ۲-۱. بیان موضوع، مبانی نظری، مسئله و فرضیه تحقیق

در اغلب آثاری که درباره معرفت عرفانی نوشته یا به آن اشاره شده، در هنگام سخن گفتن از ماهیت آن، از نظام اصطلاحی قالبی و کلیشه‌ای چون «معرفت قلبی»، «کشف و شهود»، «صفای باطن»، «تصفیه و تهذیب نفس»، «مکاشفه و مشاهده» و... استفاده شده است؛ برای نمونه، «عرفان یا معرفت به معنی شناخت است و در اصطلاح، معرفت قلبی است که از طریق کشف و شهود حاصل شود» (انصاری، ۱۳۸۳: ۹) یا «طریقه‌ای است که در کشف حقایق جهان و پیوند انسان و حقیقت، نه به عقل و استدلال، بلکه به ذوق و اشراق و وصول و اتحاد با حقیقت تکیه دارد...» (یثربی، ۱۳۷۰: ۳۳) یا «بر مبنای این مکتب (تصوف)، رسیدن به حقیقت تنها با عشق و صفای باطن و تصفیه نفس میسر است؛ زیرا عقل و استدلال ره به مقصود نمی‌برند» (دادبه، ۱۳۸۶: ۲۷۲) یا «...صوفیان شهود را به معنی طریق ورای حس و عقل، به عنوان منبع معرفت و کشف حقیقت تلقی می‌کنند. این طریق برای همگان امکان ندارد و از طریق منطبق عادی قابل

توضیح نیست» (شریعتمداری، ۱۳۸۰: ۱۴۲). این گونه نگاه‌های کلی با طرز بیان قالبی و کلیشه‌ای به مقوله تجربه عرفانی و عناصر کشف و شهود و بصیرت صوفیانه، کمک چندانی به درک ماهیت معرفت صوفیانه نمی‌کند.

از منظری دیگر، در اغلب این آثار درباره ماهیت کشف و شهود و معرفت عرفانی بیشتر به مقوله‌های بیان‌ناپذیری<sup>۳</sup>، توضیح‌ناپذیری<sup>۴</sup>، توصیف‌ناپذیری و ترجمه‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی تأکید کرده‌اند (نک: پراودفوت، ۱۳۷۷: ۱۷۵-۱۸۹؛ یتربی، ۱۳۷۰: ۱۳۲-۱۳۳ و ۲۲۲؛ فعالی، ۱۳۷۹: ۳۸۲-۳۸۸؛ توکلی، ۱۳۸۹: ۴۳۳؛ نقل نظرهای ویلیام جیمز<sup>۵</sup>، والتر ترنس استیس<sup>۶</sup>، رودلف اُتو<sup>۷</sup>، دایستسو تیتارو سوزوکی<sup>۸</sup> و سی. اف. دیویس<sup>۹</sup> درباره ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی و نیز برای نظر وین لی پراودفوت<sup>۱۰</sup> درباره «نسبت توصیف‌ناپذیری» با بهره‌گیری از نظریه «بازی‌های زبانی ویتگنشتاین» نک: فعالی، ۱۳۷۹: ۴۰۳-۴۰۴). علیرضا فولادی در مفصل‌ترین فصل کتاب *زبان عرفان*، یعنی «عرفان در زبان»، ابعاد بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی را با دیدگاهی تحلیلی-انتقادی و با بهره‌گیری از نظرهای صاحب‌نظرانی چون ویتگنشتاین<sup>۱۱</sup>، استیس و عرفای بزرگ مسلمان تبیین کرده است (۱۳۸۹: ۷۹-۱۹۲). البته بعد مهم شایان ذکر دیگر این قضیه، وجود انکارناپذیر آثار صوفیانه فراوان (نظم و نثر) است که حقانیت بحث‌های مربوط به بیان‌ناپذیری، توصیف‌ناپذیری، ترجمه‌ناپذیری و توضیح‌ناپذیری تجارب عرفانی را به‌طور جدی زیر سؤال می‌برد. والتر ترنس استیس (۱۸۶۶-۱۹۶۷م) برای این متناقض‌نمای مهم انگشت نهاده است: «چرا عارف نمی‌تواند منظور خود را به زبان بیاورد؟ و اگر نمی‌تواند تجربه‌اش را توصیف کند، پس چگونه با بلاغت و طلاق هرچه تمام‌تر در باب آن داد سخن می‌دهد» (استیس، ۱۳۶۷: ۲۹۰). شیمل در این باب می‌نویسد: «همه عارفان مسلمان و حتی غیرمسلمان، این معمای ذوحیدین را تجربه کرده‌اند: آن عارفانی که بارها گفته‌اند که خاموشی، تنها راه سخن‌گفتن با خداوند است، دقیقاً آنان‌اند که پر حجم‌ترین آثار منظوم و مثنوی را پیرامون مباحث عارفانه به رشته تحریر کشیده‌اند» (شیمل، ۱۳۶۷: ۷۴). آثار منظوم مولانا شاهدهی بر این مدعای

شیمیل است: مثنوی معنوی، منظومه‌ای با ۲۵۷۰۰ بیت و دیوان شمس با ۴۰۰۰۰ بیت (نک. چیتیک و همکاران، ۱۳۸۳: ۴۶ به نقل از سید حسن نصر). این در حالی است که مولوی در مثنوی، بارها از بیان‌ناپذیری تجارب و دریافت‌های عرفانی خود، یا به‌علت محدودیت یا قصور خود زبان یا به‌دلیل کژفهمی و قصور فهم مخاطبان عام اشعارش شکوه کرده است.<sup>۱۲</sup> علت این پارادوکس<sup>۱۳</sup> بیان-کتمان، یعنی بیان بی‌محابا، جوشان و فراوان در عین کتمان و دعوت به خاموشی، «پارادوکس تشبیه و تنزیه امر قدسی» است (برای شرح و توضیح، نک: توکلی، ۱۳۸۹: ۴۳۴-۴۳۵). در مقاله حاضر بر آن بوده‌ایم که در میان انبوه ابیات و سخنان صوفیانی مثل مولوی، ماهیت نوری-بصری معرفت صوفیانه و مراحل و سازوکار تحقق تجربه صوفیانه به‌قدر کافی روشن شده و کافی است که آن‌ها را تحت مؤلفه‌ها و مقوله‌هایی قابل توصیف و تبیین، مثل الگوی ساختاری نور-مانع-تجلی-آینه-شهود که به آن خواهیم پرداخت، صورت‌بندی و تحلیل علمی کنیم.

موضوع مهم دیگری که در بحث بیان تجربه صوفیانه مطرح است، این است که عرفای مسلمان که به تجربه، به بیان‌ناپذیری و توصیف‌ناپذیری تجربه مکاشفه و مشاهده حقیقت مطلق و غایی پی برده‌اند، ناگزیر تجربه صوفیانه خود را با نمادپردازی و رمزپردازی و با رمزها/ نمادهایی چون آینه تبیین و تشریح کرده‌اند؛ زیرا زبان متعارف روزمره از عهده بیان ماهیت بسیار مهم حقیقت مطلق که در عالم غیب و در ورای جهان مادی و محسوس است، نمی‌تواند بریاید. بنابراین معانی عالم قدسی از طریق نماد در قالب صور حسی درمی‌آیند و نمادها، نماینده آن معانی روحانی، معنوی و متعالی می‌شوند (نک: نزهت، ۱۳۸۸: ۱۵۸). موضوع بسیار مهم دیگر ارتباط یا بهتر بگوییم این‌همانی نمادهای خاص صوفیان، مانند آینه، با تجربیات خاص عرفانی آن‌هاست؛ در این باره، نظر پل نویا<sup>۱۴</sup> کارساز است. در نظر او، رابطه نماد صوفیانه با تجربه صوفیانه، رابطه‌ای مصنوعی و خیالی بر اساس تخیل خلاق و هنری-زیبایی‌شناختی نیست، بلکه رابطه‌ای حقیقی، هستی‌شناختی، پدیداری، ذاتی و بنیادی

است که سرشتی وجودی- معرفتی دارد و نمادهای صوفیانه محصول تجارب صوفیانه بلکه صورت زبانی شده آن‌ها و عین آن‌ها هستند: «در حقیقت نماد، در همان فعل که تجربه را به وجود می‌آورد، به وجود می‌آید؛ یا بهتر بگوییم، تجربه به شکل نماد زندگی می‌یابد و به صورت نماد به شکل می‌آید» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۸). وقتی سخن از نماد می‌گوییم، خواه‌ناخواه جنبه خیال و تشابه و تشبیه به ذهن متبادر می‌شود. زیرساخت هر نمادی، تشبیه/ استعاره است و چون صوفیان با امر قدسی و حقیقت محض<sup>۱۵</sup> سروکار دارند که به دور از خیال و تخیل و تخیل است، با توجه به اینکه اساس نگرش صوفیانه بر تنزیه است و هیچ تصویر خیالی، حقیقت محض معنوی و غیبی را آنچنان که هست، بازنمایی نمی‌کند، صوفیانی مثل مولوی به ناچار از این رمزها برای تبیین حقایق غیبی و تقریب آن به ذهن مخاطبان بهره برده‌اند.

بر اساس آنچه گفته شد، مسائل اصلی تحقیق حاضر از این قرار است: با توجه به کارکردهای هستی‌شناختی- معرفت‌شناختی نورالله که تجلی آن، سبب نورانیت و آینه‌سان شدن صوفی واصل و تحقق معرفت ناب صوفیانه می‌شود، آیا می‌توان به تعریف یا حداقل توصیفی جامع و قابل قبول برای تبیین ماهیت معرفت صوفیانه رسید؟ در این مقاله فرض بر این است که توصیفات فراوان مولوی، به‌خصوص درباره عناصر مهمی مثل نور و آینه و وابسته‌ها و همبسته‌های معنایی آن‌ها، می‌تواند راهی برای شناخت ماهیت معرفت صوفیانه باز کند؛ معرفتی که بر اساس آثار مولوی، سرشت و ماهیتی اساساً مبتنی بر تجلی و نوری-تابشی-انعکاسی دارد.

درباره روش‌شناسی و رویکرد تحقیق حاضر باید خاطر نشان کنیم که پیش از محققان این نکته مهم را که در روش‌شناسی مطالعات عرفانی اهمیت دارد، روشن ساخته‌اند که «تصوف جز در چهارچوب نگاه معرفت‌شناختی تبیین‌پذیر نیست و در دیدگاه مولانا، تصوف نگاه و ماهیتی اساساً معرفتی دارد که معیار در آن، برخلاف نگاه هنری، حقیقت است نه زیبایی و زبان و گزاره‌های آن در تصوف، معرفتی است و ملاک صدق در آن‌ها، نه درونی و از سنخ صدق هنری، بلکه بیرونی و منطقی است»



سیف و ولی‌یاری اسکندری، ۱۳۹۸: ۷۷). از این‌رو نگاه ما در این مقاله به عناصری چون نور و آینه، نگاهی هنری-ادبی، بر اساس تبیین ماهیت زیبایی‌شناختی این عناصر نیست، بلکه نگاهی معرفت‌شناختی است که می‌کوشد حقیقت معرفت صوفیانه را آنچنان که هست، بررسی و تبیین کند و بن‌مایه‌ها و زمینه‌های رؤیتی-بصری معرفت صوفیانه را از منظر آثار مولوی و متون صوفیانه دیگر، با تکیه بر دریافت‌های نشانه‌شناختی حاصل از دانش نورشناسی و چشم‌اندازها بررسی کند؛ به بیان دیگر در این مقاله قصد نداریم که جایگاه عنصر آینه را در نظام زبانی استعاری، تمثیلی، نمادین، تصویری و فضا‌سازانه مولوی و دیگر عارفان بزرگ از دیدگاه ساختار زیبایی‌شناختی، تخیل خلاق و هنری-ادبی بررسی کنیم، این کار پیش از این انجام شده است (برای نمونه نک: روشن، ۱۳۸۶)، بلکه بر پایه الگوی ساختاری عرفانی «نور-آینه-شهود» که تشریح خواهیم کرد، قصد داریم با نشانه‌شناسی این عناصر مهم به جنبه‌های کمتر تبیین‌شده معرفت‌شناختی عناصری چون فراست، بصیرت، مکاشفه و شهود صوفیانه، عنصر تجلی و جنبه‌هایی مثل سرشت آینه‌سان نور حق و وجود آینه‌سان عارف و تأثیر این جنبه وجودشناختی بر درک و دریافت و معرفت صوفیانه (جنبه معرفتی) و سرشت تابشی-انعکاسی نور الله و معرفت صوفیانه حاصل از تجلی آن و نیز سازوکار مبتنی بر نورشناسی عناصر مهمی مانند فراست، بصیرت و شهود صوفیانه و جایگاه بنیادی عنصر نور در نظام معرفتی مولوی بپردازیم. هدف ما از این پژوهش، توصیف و تبیین ماهیت و کارکرد معرفت صوفیانه، به‌ویژه آن جنبه‌هایی است که با تجلی نور الله بر وجود آینه‌سان صوفی واصل و انعکاس آن حاصل می‌شود. این نوع نگاه غیر زیبایی‌شناسانه به آثار صوفیانه با توجه به عدم محوریت عنصر «خیال» و «تخیل خلاق» در تصوف و آثار صوفیانه و محوریت «صبرورت»، «تحقق»، «تجلی»، «کشف»، «شهود» و «تجربه‌های وجودی، شهودی، ذوقی و حضوری» در آن‌ها موجه است. با توجه به محوری بودن نور (نور الله) استعاره بنیادی آینه (تابش-انعکاس) در تبیین شهود و بصیرت عرفانی، لازم است به نظریه شکل‌گرایانه مربوط به زبان عرفان، به‌ویژه «نظریه

تشبیهی» و «توجیه شهودی» (فهم حقیقت اوصاف الهی همچون «نور»، تنها از راه معرفت شهودی و از راه مراقبه، حضور، ذوق و کشف) و مقولۀ «رمز و تمثیل» در زمینه عنصر آینه (زمینه محاکات و ساخت مجاز و استعاره یا همان «زبان استعاری») البته با محوریت مشخصه «فراروانی بودن» و «پدیداری بودن» آن اشاره کنیم (نک: فولادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۵، ۱۱۱ و ۴۳۴-۴۴۷). در اینجا ذکر این نکته مهم ضروری به نظر می‌رسد که صور خیال در زبان عرفان بیشتر پدیدارشناختی، هستی‌شناختی و فراروان‌شناختی و مبتنی بر تجربه‌های صوفیانه مانند تجلی نور الله و بصیرت صوفیانه یا بینش عرفانی حاصل از آن، یا همان جنبه مهم معرفت‌شناختی عرفان است؛ درحالی‌که صور خیال در زبان ادبیات، بر پایه زیبایی‌شناسی و مبتنی بر پندار، تخیل، خلاقیت و تخیل خلاق است. از این‌رو نباید به صور خیال در آثار صوفیانه به همان دیدی نگریسته شود که در قصاید یا غزلیات یا نثرهای فنی و متکلف شاعران و نویسندگان غیرصوفی دیده می‌شود (نک: پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۳۷). هرچند شهود بر پایه دیدگاه زیبایی‌شناختی، در هنر نیز مطرح است (شهود هنری)، اما در این مقاله، شهود ناب صوفیانه حاصل از تجلی نور الله که همان تجربه ناب معرفت‌شناختی صوفیانه باشد، مورد نظر ماست. از این‌رو مقولۀ «رمز» که درباره عنصر آینه در مثنوی و آثار عرفانی مطرح است، اساساً یک نوع خاص از صور خیال در علم بیان (تشبیه، استعاره، مجاز یا کنایه) نیست، بلکه نوعی مخصوص از کاربرد آن‌هاست که دو مشخصه اصلی فراروانی بودن و پدیداری بودن و دو مشخصه فرعی بی‌قرینه بودن و تأویل‌پذیر بودن را دارد. فراروانی بودن به این معنی که نخستین بار یک تجربه عمیق و ناب عرفانی، برای نمونه، رابطه میان معنی «دل» و صورت «آینه» را کشف کرده و این رابطه به ایجاد رمز آینه در تصوف انجامیده است؛ به عبارت دیگر، ظهور و بروز رمز آینه در تصوف، از معنی (حقیقت معنوی) به صورت (زبان) پیش می‌رود و جنبه «تجلی‌گون» دارد. مشخصه پدیداری بودن رمز به مداخله بینش شهودی رمزپرداز، در کشف چنین رابطه‌ای بازمی‌گردد و این دو مشخصه از ناخودآگاهی رمز پرده

می‌گشایند (نک: فولادی، ۱۳۸۹: ۴۲۹-۴۳۰). از دید معرفت‌شناسی عرفان، پایه بحث ما، شهود و بصیرت عرفانی و ارتباط انکارنشدنی آن با عنصر نور است. قبل از وارد شدن به بحث آینه‌سان بودن صوفی واصل و اهمیت آن در توصیف ماهیت معرفت صوفیانه ذکر این نکته لازم است که این عنصر در تصوف، از وابسته‌ها و لوازم عنصر بنیادین نور یا همان نور الله است.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. محوریت نور الله و تجلی آن در معرفت صوفیانه و آینه‌سان شدن صوفی

#### واصل

در بررسی آثار مولوی، درمی‌یابیم که نور الله و تجلی آن، که در بعضی از آیات قرآن و احادیث نبوی<sup>۱۶</sup> به آن اشاره شده است و فراست، بصیرت و شهود حاصل از همین نور الله، اساس و مبنای حقیقی آنچه به‌عنوان معرفت صوفیانه می‌شناسیم، تشکیل می‌دهد و بدون این تجلی، معرفت صوفیانه حقیقی حاصل نمی‌شود. شایان ذکر است که پاک شدن نفس صوفی حقیقی و آینه‌سان شدن او نیز بر اثر تجلی همین نور الله حاصل می‌شود. مولوی در فیه ما فیه غایت انسانیت را کسب «نور خدا» می‌داند: «سخن کلی این است: آن نور داری؟ مقصود این است. باقی دراز کشیدن است» (مولوی، ۱۳۶۹: ۸۵). سلوک صوفیانه از منظر الگوی نور-مانع-آینه-شهود که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، این است که سالک قلبش را برای تابش نور الهی صاف و صیقلی کند و البته صاف و صیقلی شدن نفس و دل نیز آسان نیست و با تابش نور حق در پرتو نور ذکر و با ریاضت‌های جسمانی و نفسانی فراوان حاصل می‌شود (نک: فعالی، ۱۳۷۹: ۴۰۴)؛ به بیان نمادین، سالک با ذکر، ریاضت یا عشق نفس خود را پاک و صیقلی می‌کند و از وجود خود آینه‌ای برای تجلی و تابش نور حق، یعنی نظر کردن خدا در آن به روی خود می‌سازد.<sup>۱۷</sup> این نکته مهم در مناقب العارفين از قول مولوی، در شرح حدیث «المؤمنُ مِرآةُ المؤمنِ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۴۱) تبیین شده است: «الله را یک نام، مؤمن است و بنده را هم مؤمن. المؤمنُ مِرآةُ المؤمنِ؛ یعنی تجلی فیها رَبِّهِ<sup>۱۸</sup> ... یعنی

در آینه بنده مؤمن، الله مؤمن تجلی می‌کند. تو اگر رؤیت الله را می‌خواهی در آن مرآت درآ تا ببینی» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۵۱۳). همان طور که ملاحظه می‌شود، مولانا بنده مؤمن را آینه مشاهده حق تعالی می‌داند. مقصود مولانا از مؤمن اول در حدیث مزبور، وجود نورانی و اقدس الهی است که یکی از اسماء الحسنی نیز است و مؤمن دوم، همان انسان مؤمن عارفی است که آینه‌ای برای تجلی و تابش نور الله است و نسبت به آینگی خود معرفت دارد و همین معرفت، امتیازی است بس ژرف برای آینه بودن (نک: روشن، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

## ۲-۲. آینه در آثار مولوی و متون صوفیانه، به‌عنوان استعاره یا رمز وجودشناختی- معرفتشناختی

آینه، عنصر بسیار مهمی است که وضعیت و ماهیت خاص وجودی- معرفتی اولیاءالله و صوفیان اصل را که مولوی جزو آنهاست به‌خوبی باز می‌نماید و می‌تواند در تفسیر و تأویل سخنان این صوفیان در باب ماهیت معرفت صوفیانه به کار آید و بدون آن، بررسی، توصیف و تحلیل مقوله معرفت صوفیانه دشوار می‌نماید. آینه و مخصوصاً آینه شفاف، به تعبیر مولوی «آینه غماز»، در عرفان اسلامی عموماً و در مثنوی و آثار دیگر مولوی به‌ویژه به‌صورت رمز/ استعاره وجودشناختی<sup>۱۹</sup> به کار رفته و اشاره‌ای است به وجود نورانی (مبدل شده با تجلی نور الله) انسان کامل و اولیاءالله است. در این نوع استعاره، یک تصور مجرد و ناشناخته (مثل تابش و انعکاس نور خدا به قلب عارف و کسب معرفت و بصیرت عرفانی) برحسب شیء شناخته‌شده دیگری (مثل آینه) سازمان داده می‌شود (نک: یارمحمدی، ۱۳۷۲: ۱۶۹). اما رمز/ استعاره آینه سرشت و ماهیتی اساساً بصری، رؤیتی و شهودی و مبتنی بر تابش- انعکاس نیز دارد و بازنماینده حقیقت معرفت صوفیانه است که بر فراست ایمانی، بصیرت و شهود صوفیانه مبتنی است که آن‌ها نیز ماهیتی نوری- تابشی- انعکاسی دارند. رینولد الین نیکلسون<sup>۲۰</sup> نیز بر این حقیقت تا حدودی تصریح کرده است: «صوفیه قلب را برای دلالت بر پاره گوشتی که در سینه قرار دارد به کار نمی‌برند، بلکه آن را به‌عنوان جوهری لطیف و غیرمادی

معرفی می‌کنند که با آن می‌توان حقایق اشیا را دریافت و همچون آینه، انعکاس هر چیزی را در آن دید. تعبیر لاتینی Oculus cordis (چشم دل) از اینجا پیدا شده است. توانایی قلب بر ادراک حقایق و پذیرش صور، بسته به صفای آن است» (۱۳۷۴: ۱۶۳). نکته‌ای قابل قید دربارهٔ سخن نیکلسون این است که آینه شدن در نظر مولوی، مختص و منحصر به دل و قلب انسان که تصوف‌پژوهان اغلب آن را «مرکز غایی آگاهی انسان، باطنی‌ترین واقعیت انسان و معنای او، چنان‌که خدا از آن آگاه است» (نک: چیتیک، ۱۳۸۳: ۴۷) می‌شمارند نیست، بلکه چنان‌که در همین مقاله به آن خواهیم پرداخت، تن اولیاء‌الله و صوفیان واصل، بلکه کل ساحات وجودی و روان‌شناختی آن‌ها، آینه‌سان می‌شود.

## ۲-۳. آینه به‌عنوان وابسته و همبستهٔ عنصر بنیادین نور در الگوی ساختاری نور-مانع-تجلی-آینه-شهود

با توجه به دریافت‌هایمان از مثنوی و آثار دیگر مولوی و آثار صوفیان دیگر و بر پایهٔ قوانین فیزیکی حاکم بر دانش نورشناسی و دانش چشم‌اندازها می‌توان به الگوی ساختاری مبتنی بر عنصر محوری نور در زمینهٔ معرفت‌شناسی فراست، بصیرت و معرفت عرفانی رسید و آن را الگوی «نور-مانع-تجلی-آینه-شهود» نامید. در فیزیک و در مبحث نورشناسی<sup>۲۱</sup> بازتاب نور<sup>۲۲</sup> از موضوعات مهم و بنیادین است. اجسام کدر نور را کمتر بازتاب می‌دهند، ولی اجسام صیقلی، به‌خصوص آینه‌ها، نور را خیلی خوب بازتاب می‌دهند و بازتاب از این سطوح را بازتاب آینه‌ای<sup>۲۳</sup> می‌نامند (نک: هابر-شیم و همکاران، ۱۳۷۳: ۴۰۱). برای اینکه ماهیت و ارزش الگوی ساختاری نور-مانع-تجلی-آینه-شهود در معرفت‌شناسی بصیرت و معرفت صوفیانه روشن شود، تحلیل عناصر بنیادین آن لازم است. در این الگو، عنصر نور (نور الله) بنیادی‌ترین عنصر است که اصل، ذات، ماده و جوهر معرفت صوفیانه است و ماهیت و سرشت تابشی (مبتنی بر تجلی) دارد و همین تجلی و تابش نور الله به معرفت صوفیانه، ماهیتی مبتنی بر نور، تجلی، انعکاس و بصیرت می‌بخشد. عنصر آینه ماهیت دل و وجود صوفی کامل را که

مجلای تجلی نور فراست، بصیرت و معرفت عرفانی است، می‌نمایاند. عناصری مانند فراست، بصیرت و شهود ناظر به جنبه‌های مهم و بنیادین بصری نور و معرفت عرفانی است که با عناصری چون «عیان»، «نظر»، «رؤیت»، «مشاهده/شهود» نیز تبیین می‌شود و بالاخره عنصر مهم «مانع» با اصطلاحاتی چون «نفس»، «حجاب»، «مهر»، «ظلمات» و... تبیین می‌شود و حضور آن در تبیین جنبه فرایند بودن عرفان و کامل بودن الگوی ساختاری ما لازم است (برای شرح عنصر مانع معرفت در مثنوی مولانا نک: طباطبایی و همکاران، ۱۳۹۴). آنچه سبب فراست، بصیرت و شهود صوفیانه می‌شود، تجلی و تابش نور الله بر دل و کل وجود صوفی حقیقی است که البته آسان نیست و فرایند حصول و تحقق آن ممکن است سالیان دراز طول بکشد. در تصوف نور وابسته به تجلی است. «اگر آینه دل، به نور ذکر صیقل یابد و زنگار صفات نفسانی محو شود، پذیرای انوار غیبی می‌گردد» (امینی لاری و خیراندیش، ۱۳۹۲: ۲۱). عنصر مانع این تجلی، یعنی نفس، هم مانع این تجلی و در نتیجه بصیرت و معرفت عرفانی است و هم خود، تحت تأثیر همین تجلی نور الله زایل و محو و مبدل می‌شود؛ یعنی نفس در حوزه امکان، هم مانع و هم ابزار معرفت صوفیانه است. فرایند معرفت صوفیانه مستلزم گذر از این عنصر مانع است. آنچه در این الگو قابل توجه است، عناصر و جنبه‌های بصری معرفت صوفیانه است. در این الگو عناصری چون نور، نگاه، نظر، بینش، چشم، بصیرت، کشف، شهود، مکاشفه، مشاهده، معاینه، حجاب، ظلمت، غین، رین،<sup>۲۴</sup> آینه (وجود)، زنگارزدایی (زدودن آینه نفس و دل برای تابش نور حق و انعکاس صورت‌های غیبی در آن)، صیقل کردن (آینه وجود)، تصفیه (نفس)، صورت‌های شهودی و غیبی، پاک‌سازی نفس، تجلی، فنا فی الله و... برجسته می‌شوند که در این مقاله کوشیده‌ایم که بر اساس عنصر ساختاری بنیادین نور الله و تجلی آن و منوط بودن فراست، بصیرت، شهود و معرفت صوفیانه به همین نور الله، جایگاه و اهمیت عنصر آینه در توصیف و تبیین شهود و معرفت حقیقی صوفیانه را بر اساس حقایق مندرج در مثنوی و آثار صوفیانه دیگر بررسی و تحلیل کنیم.

## ۴-۲. فنای صوفیانه و ارتباط آن با آینه‌سان بودن صوفی واصل

آینه در نظر مولوی، نماد انسان کامل و مؤمن حقیقی است که از هرگونه زنگار نفس پاک و صاف است و سیمای اسرار الهی و عالم غیب در او نمودار شده است (روشن، ۱۳۸۶: ۱۱۶). مولانا در تفسیر آیه «أَنْتَى جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِیْفَةً» (بقره: ۳۰)، انبیا و اولیاء الله را خلفای حقیقی الله و آینه تجلی و ظهور نور الله می‌داند. خداوند بی‌ضد و بی‌مثل، برای تجلی و ظهور در عالم، به انبیا و اولیای خودش با نورش، صفای بی‌حد می‌دهد و از وجود ایشان، آینه‌ای برای تجلی و ظهور خود بر عالم و عالمیان می‌سازد:

چون مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت تجلی و ظهور
بی‌ضدی ضدّ را نتوان نمود	و آن شه بی‌مثل را ضدّی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب‌سینه‌ای	تا بود شاهش را آینه‌ای
پس صفای بی‌حدودش داد او	و آنکه از ظلمت ضدش بنهاد او

(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۶، ۲۱۵۶-۲۱۵۹)

همان گونه که در ادامه مقاله به آن خواهیم پرداخت، این تجلی و ظهور حق در وجود انسان نورانی همراه با شهود و معرفت بی‌حد و نامقید عرفانی است. مولوی از رمز آینه برای تبیین ماهیت و توصیف حالات آینه‌سان انسان کامل / ولی خدا / صوفی واصل فانی در الله و تعاملات روان‌شناختی و اجتماعی مردم با او بهره برده است؛ برای نمونه او در جایی از مثنوی از زبان حضرت محمد (ص) چنین می‌گوید:

گفت من آینه‌ام مصقول دست ترک و هندو در من آن بیند که هست

(همان: ج ۱، ۲۳۸۰)

ملاحظه می‌شود که مولانا انسان کامل واصل فانی در الله را همچون آینه‌ای پر از نور الله دانسته است که انسان‌های معمولی دیگر، بر اساس اصل انعکاس، در وجود این انسان «تهی شده از خود»، حقیقت خودشان را می‌بینند؛ یعنی به حقیقت وجود خودشان معرفت عرفانی پیدا می‌کنند: اگر باطنی زشت داشته باشند، انسان نورانی را زشت و اگر روحی زیبا داشته باشند، او را زیبا می‌بینند. نکته مهم این است که مولوی همانند

صوفیان دیگر بین «عدم» و مقام «فناء فی الله» و آینه ارتباط برقرار کرده و عارف واصل فانی را همچون آینه‌ای صاف و صیقلی و خالی از هرچه نفس و خودی و پر از نور الله دانسته است که دیگران بر اساس اصل تابش-انعکاس، در وجود عارف «ساده» و تهی شده از خود (بسیط، بی نقش، بی رنگ و مجرد و خالی از تمام اندیشه‌ها و امیال و تصورات و خیالات)، خود را و ذات نیک یا بد خودشان را می‌بینند. شیمل دربارهٔ نماد آینه و اهمیت آن در توصیف ولی فانی در حق چنین می‌نویسد: «خیال‌بندی آینه برای ولی فانی در معشوق، در تصوف، تصویری متداول است؛ مراد آن است که جملهٔ حالات رحانی او، نور الهی را بازمی‌تاباند و بدین ترتیب افراد بشر را از عظمت آن نور باخبر می‌سازد» (شیمل، ۱۳۶۷: ۴۴۳).

دربارهٔ رمز آینه در تصوف ذکر این نکته لازم است که بدان گونه که ما از آینهٔ معمولی و سازوکار انعکاس نور و تصاویر در ذهن داریم، این عنصر برای توصیف پدیدارشناختی وجود و معرفت انسان‌های کامل، اغلب نارساست؛ زیرا تصور ما از آینه، همهٔ آنچه حقیقت انسان کامل و صوفی فانی در حق است، به‌تمامی منعکس نمی‌کند. مولوی در مثنوی از عنصر آینه، برای توصیف وضعیت هستی‌شناختی صوفی فنا شده در الله استفاده می‌کند که بر اثر تجلیات نور الله، وجود آن‌ها، از هرآنچه نفس و خودی و صفات بشری است، پاک و تبدیل به «آینه‌ای شش‌رو/ شش‌جهت» شده است که مطابق مفاد حدیث «قرب نوافل» (نک: فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۸-۱۹) که در این انسان‌ها تحقق می‌یابد، حق تعالی (نور السموات و الارض در تعبیر قرآن)، از آن آینه و در آن آینه در شش جهت (بالا، پایین، راست، چپ، جلو، پشت) تجلی و نظر می‌کند<sup>۲۶</sup>:

صاحب دل آینهٔ شش‌رو شود      حق از او در شش جهت ناظر بود

هرکه اندر شش جهت دارد مقرر      نکندش بی‌واسطهٔ او حق نظر

(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۵، ۸۷۴-۸۷۵)

پیداست که با معلومات علم فیزیک و بازتاب آینه‌ای نمی‌توان آینه‌ای «شش‌رو و شش‌جهت»، یعنی آینه‌ای که فی‌نفسه و از تمام جهات، به نور و تجلی و انعکاس



صرف و مطلق تبدیل شده است و نیز کسی را که در شش جهت، مقرر دارد و همه‌جا از او پر شده است و خدا به واسطه او در شش جهت نظر می‌کند، در ذهن تصور و تصویر کرد؛ برای همین، در این مورد خاص، فقط توصیفات خود مولوی (صاحب تجربه ناب صوفیانه) در متن مثنوی روشنگر موضوع خواهد بود. در میان سخنان بایزید بسطامی، صوفی کامل واصل آمده است که «حق تعالی سی سال آینه من بود. اکنون من آینه خودم هستم» (فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۵). مولوی در دفتر چهارم مثنوی و در توصیف بایزید می‌گوید که مریدان شطحیات بایزید و «سُبْحانی ما أعظم شأنی» گفتن او را در هنگام تجلی نور الله و مقام استغراق، حیرت و فناء فی الله حاصل از آن تجلی می‌بینند و می‌شنوند و به او می‌گویند که چنین سخنانی در حال بی‌خودی و بی‌اختیاری گفته است. بایزید به آن‌ها می‌گوید که اگر بار دیگر چنان شدم و چنان گفتم، بر من از هر طرف کارد بزنید. بار دیگر در همان حالات فنا، جذب، بیخودی و همان سخنان بایزید، مریدان از هر طرف به جسم او کارد می‌زنند و درست به همان جایی از جسم بایزید که کارد می‌زنند، همان جای بدن خودشان دریده و زخمی می‌شود؛ بعضی از شدت جراحات می‌میرند و بعضی زخم عمیق برمی‌دارند. هیچ توصیفی بهتر از این ابیات در وصف ماهیت آینه‌سان اولیاءالله در گرماگرم تجربه صوفیانه فناء فی الله ما را روشن نمی‌سازد:

نقش او فانی و او شد آینه	غیر نقش روی غیر آنجای نه
گر کنی تُف سوی روی خود کنی	ور زنی بر آینه بر خود زنی
ور ببینی روی زشت آن هم تویی	ور ببینی عیسی و مریم تویی
او نه این است و نه آن او ساده است	نقش تو در پیش تو بنهاده است

(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۴، ۲۱۴۰-۲۱۴۳)

مولوی در این‌گونه ابیات در مثنوی به مخاطب خود تأکید می‌کند که در سیمای ولی نورانی فانی در الله، هرچه دیدی «آن هم تویی»؛ یعنی انسان فانی که وجودش «ساده و بی‌نقش» شده است از اوصاف ارزش‌شناختی خوب و بد و زشت و زیبا پاک

و بری شده است. در بیت‌های مشابه دیگر، مولوی ماهیت آینه‌سان وجود صوفیانی مثل خودش را با اصطلاحاتی بصری-رؤیتی مثل «ساده و بی‌نقش» تبیین می‌کند که بابی برای فهم و شناخت مقوله‌هایی مهم در تصوف، چون بساطت، و تجرد (معنویت و روحانیت) است. تجرد (مجرد بودن معنوی) که با سادگی و بی‌نقش بودن (خالی شدن از تمام افکار، امیال، خیالات و تصورات) و نور الله و تجلی و انعکاس آن و آینه‌سان بودن انسان نورانی ارتباط دارد:

آن‌که او بی‌نقش ساده سینه شد      نقش‌های غیب را آینه شد  
سرّ ما را بی‌گمان موقن شود      زانکه مؤمن آینه مؤمن بود  
(همان: ج ۱، ۳۱۵۹-۳۱۶۰)

در این‌گونه توصیفات، خواه‌ناخواه جنبه‌های روان‌شناسی اجتماعی بحث برجسته می‌شوند و مولوی پرده از راز جاذبه و دافعه انبیا و اولیاء الله و صوفیان حقیقی برمی‌دارد و نیز به اهمیت عنصر انعکاس در معرفت‌شناسی تصوف، به‌ویژه جنبه‌ای که مربوط به تعامل و ارتباط اجتماعی مردم با صوفی واصل (تهی از نفس و تهی از خود) است، اشاره می‌کند؛ برای نمونه، «مرید ممتلی» (مرید پر از نفس و خودبینی) در آینه جسم ولی خدا، حقیقت خودش را می‌بیند و این دیدار، خود امتحانی بزرگ و دشوار برای او است. همه چیز بسته به این است که مرید، سعادت تجلی نور الله بر وجودش و تبدیل حواس خودش و بصیرت و شهود با نور الله نصیصش شود، چراکه در غیر این صورت، ولی خدا را که از نفس تهی شده، همان‌گونه خواهد دید که خودش حقیقتاً در همان ساحت وجودی- معرفتی هست و به‌سبب اینکه صاحب بصیرت با نور الله نیست، به هیچ وجه نور خدا را در وجود ولی خدا نخواهد دید:

همچنان در آینه جسم ولی      خویش را بیند مرید ممتلی  
از پس آینه عقل کل را      کی بیند وقت گفت و ماجرا؟  
او گمان دارد که می‌گوید بشر      آن دگر سرّ است و او زان بی‌خبر  
(همان: ج ۵، ۱۴۳۷-۱۴۳۸)

مراد از فنا و عدم در تصوف، اظهار تواضع اخلاقی و تصور «هیچ شمردن خود در مقابل خدا» نیست، بلکه حال و مرتبه‌ای وجودی، صیوررتی و تحقیقی است که صوفی عارف به آن می‌رسد و در آن هیچ اعتقاد، تصور و اندیشه‌ای، حتی افکار و پندار نیک، مثل تواضع نمی‌گنجد. از این رو باید بین اخلاق و عرفان تمایز اساسی قائل شویم. نفسی خواطر و خالی شدن از تمامی افکار، امیال، خیالات و تصورات و رسیدن به بی‌نقشی و بی‌رنگی مطلق الگویی است که آن را «الگوی نه حرف- نه شکل» نام نهاده‌اند و مولوی و صوفیان دیگر آن را با استعاره آینه تبیین کرده‌اند. خوب می‌دانیم که توصیف علمی آیینگی انسان نورانی یعنی تهی شدن او از خودش همانند راه رفتن بر لبه تیغ است، چون مستلزم نفسی تشخیص، هویت مستقل وجودی و فردیت اوست؛ اما باید خاطر نشان کنیم که در جهان‌بینی‌های عرفانی شرق و غرب، چه کهن و چه نو، مشابه چنین الگوهایی برای سلوک و رسیدن به بصیرت عرفانی دیده می‌شود. فرایند کلیدی عرفان چیزی مثل «ساخت‌دهی» نیست، بلکه بیشتر چیزی مثل «ساخت‌شکنی» است. زدودن تمام محتوای آگاهی که براساس الگوهای سلوکی خاصی که همان الگوی نه فکر- نه شکل (نه اندیشه- نه تصور) باشد، تا رسیدن به آگاهی محض<sup>۲۷</sup> انجام می‌پذیرد. در این حالت عارف باقی می‌ماند و صرف آگاه بودن؛ آگاه بودن نه از چیزی و نه از خود و نه حتی از آگاهی خود؛ چیزی مثل خلأ حقیقی، که همان فنای صوفیانه باشد: حالتی متمایز از مرگ و خواب و در عین حال غیر از بیداری. حتی در بعضی از مکاتب ذن با سؤالی بی‌جواب به نام کوان<sup>۲۸</sup> استاد می‌کوشد که با تحت فشار نگه داشتن شاگرد، مغز او را به نحوی خسته و فرسوده و تهی کند که به صورتی موقتی، نیمکره چپ مغز تسلیم این «تهی بودن» شود و شاگرد برای پیدا کردن جواب به جای تفکر و تأمل و هوش<sup>۲۹</sup> یا سخت‌کوشی ارادی، به بصیرت و دریافت‌های الهام‌گونه رو بیاورد و در نتیجه به حقیقت و آگاهی ناب و محض دست پیدا کند (نک: فورمن، ۱۳۸۴: ۱۵، ۱۷۵، ۲۰۴ و ۲۱۲؛ پروتو، ۱۳۷۹: ۶۸-۶۹).

مولوی بر آن است که صوفی حقیقی با تجلی نور الله بر وجودش، بر تمام افکار،

احساسات، پندارها و امیال دوگانه و چندگانه خود، یعنی همه دوگانگی‌ها، تعارض‌ها، تضادها و تناقض‌های وجودی خود چیره شود و وجودی یکپارچه و آینه‌سان، یعنی «ساده و بی‌اندیشه و بی‌هیچ نقش و در عین حال منعکس‌کننده تمام نقش‌ها و اندیشه‌ها» می‌گردد. وجودی متناقض‌نمای «بی‌نقش و پرنقش» که آینه تمام‌نمای تجلیات بی‌تکرار خداوند، محل انعکاس تمام صورت‌های مجرد، بسیط، روحانی، معنوی و «بی‌صورت» غیبی و بازتاب‌دهنده تمام اندیشه‌ها، جهان‌بینی‌ها و عواطف و نگرش‌های انسان‌هاست:

هرکه بی من شد همه من‌ها خود اوست	دوست جمله شد چو خود را نیست دوست
آینه بی‌نقش شد یابد بها	ز آنکه شد حاکی جمله نقش‌ها
پس چو آهن گرچه تیره هیکلی	صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
تادلت آینه گردد پر صور	اندرو هر سو ملیحی سیم‌پر
... گر تن خاکی غلیظ و تیره است	صیقلش کن ز آنکه صیقل‌گیره است
تا در او اشکال غیبی رو دهد	عکس حوری و ملک در وی جهد
... آهنی که آینه غیبی بدی	جمله صورت‌ها در او مرسل شدی
آن صفای آینه وصف دل است	صورت بی‌منتها را قابل است

صورت بی‌صورت بی‌حد غیب

(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۵، ۲۶۶۶-۲۶۶۷، ج ۴، ۲۴۶۹-۲۴۷۹، ج ۱، ۳۴۹۹-۳۵۰۵)

مولوی در غزلی از دیوان شمس با رویکردی تعلیمی به مخاطب خود چنین

سفارش می‌کند:

اندیشه را رها کن و دل ساده شو تمام	چون روی آینه که به نقش و نگار نیست
چون ساده شد ز نقش، همه نقش‌ها در اوست	آن ساده‌رو ز روی کسی شرمسار نیست

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۰۹، غزل ۴۵۵)

بدیع‌الزمان فروزانفر این ابیات را مصداقی برای «تخلیه» و محو شدن صفات بنده در صفات حق و مرتبه فناء وصف بر اساس الگوی حدیث «قرب نوافل» و تبدیل

صفات بنده به صفات حق دانسته است (نک: فروزانفر، ۱۳۷۳: ۴۰).

فنا مستلزم پاک کردن هرگونه خیالات، افکار و تصورات است؛ هرچند این تصورات و رنگ‌ها خوب و زیبا باشند. هرچه ذره‌ای نفس و خودی در آن باشد، در نظر عرفا نقش و رنگ است. سجایای اخلاقی تا زمانی که انسان با نور خدا پاک و در آن فانی نشده باشد، ماهیتاً در معرض خودی و نفس است؛ هرچند شخص ظاهراً هیچ ادعایی نداشته باشد. نقش، نقش است هرچند زیبا باشد، از هستی انسان خبر می‌دهد درحالی‌که صورت آینه باید صاف باشد تا مجلای تجلیات خدا گردد. در نظر صوفیانی مثل مولوی، نور الله بر انسان پاک متجلی می‌شود و آن انسان به مقام فناء فی الله می‌رسد. انسان فانی شده در حق، در حقیقت «هیچ» است و آن‌که در وجود چنین انسانی می‌بیند، می‌شنود و درک می‌کند، خداست. بر اساس این، سخن صوفیان واصل، مثل ابوسعید ابوالخیر که «ما هیچ نیستیم و ما خود در میان نیستیم» (نک: منور میهنی، ۱۳۶۷: ۲۳۶، ۱۹۲ و ۲۶۵)، سخنانی از روی بازی زبانی و حتی از سر تواضع نیست، بلکه وضعیت وجودشناختی و معرفت‌شناختی عارف واصل فانی در الله و آینه‌سان بودنش را بازنمایی می‌کند. صوفی حقیقی «هیچ» (فانی، محو در حق) است؛ یعنی با تجلی نور الله بر وجودش، از یک سو، در الله فانی شده است؛ یعنی وجودش به نور و آینه تبدیل شده است و آن‌که می‌بیند، می‌شنود، ادراک می‌کند و سخن می‌گوید، الله است نه او، از سوی دیگر تجلی و تابش همین نور الله، فراست، بصیرت، شهود و معرفتی ناب، بی‌تکرار، خودبه‌خود، بی‌واسطه، بی‌اختیار و تابشی-انعکاسی به او می‌بخشد که سخنان صوفیانه، از جمله کل مثنوی و دیوان شمس مولانا، محصول همین فرایند تجلی نور الله بر وجود صوفیان حقیقی مثل مولانا هستند. نکته مهم دیگر اینکه نور الله از وجود آینه‌سان انسان کامل نیز منعکس شود و در دیگران معرفت عرفانی ایجاد کند. این معنی ساده‌شده فناست که بدون زبان تصویری و بهره‌گیری از عناصر نور و آینه تبیین و توصیف آن غیرممکن است. علیرضا فولادی درباره رمز آینه می‌نویسد: «عرفا با دست‌مایه قرار دادن احادیثی مانند الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ، مؤمن را آینه حق یا برعکس و مرید را آینه پیر یا

بالعکس می‌شمارند» (۱۳۸۹: ۴۳۴). عطار در تذکرة الاولیا، از زبان شیخ ابوالعباس قصاب، به آینه‌سان بودن و خداگونگی پیران (عارفان واصل) (رسیدن آن‌ها به مقام حق الیقین) اشاره می‌کند: «پیران آینه‌توانند، چنان بینی ایشان را که تویی» (۱۳۶۰: ۶۴). عین‌القضات همدانی می‌نویسد: «پیر، آینه‌ مرید است که در او خدا را بیند؛ مرید، آینه‌ پیر است، که در او خودش را بیند» (۱۳۶۲: ج ۱، ۲۶۹). از این سخنان چنین دریافت می‌شود که بهترین راه خودشناسی مرید، نظر به وجود آینه‌سان پیر است. در حقیقت آینه در تصوف وجود و هستی انسان را از بیخ و بن روشنگری می‌کند و در صدر محک هستی او قرار دارد (نک: روشن، ۱۳۸۶: ۱۱۱).

مولوی در فیه ما فیه به آینه‌سان بودن خودش اشاره می‌کند و این نکته را آشکار می‌سازد که او نیز از صوفیان واصل و مشایخ کامل تصوف است که به مقام فنای تمام وجودش در الله و اتحاد نوری با حق و حق‌الیقین رسیده است. او نحوه تعامل اجتماعی دیگران با خودش و قضاوت دیگران را درباره خودش بسته به مقام صوفیانه فنا شده در الله و آینه‌سان خودش از یک سو و حالات روانی و نفسانی دیگران شمرده است: «... اکنون این قوم، بر ما می‌آیند، اگر خاموش کنی، ملول می‌شوند و می‌رنجند و اگر چیزی می‌گوئیم لایق ایشان می‌باید گفتن، ما می‌رنجیم. می‌روند و تشنیه می‌زنند که از ما ملول است؛ می‌گریزد... گریختن ما گریختن ایشان است. ما آینه‌ایم. اگر در ایشان گریزست، در ما ظاهر شود. ما برای ایشان می‌گریزیم. آینه آن است که خود را در وی بیند، اگر ما را ملول بیند، آن ملالت ایشان است. برای آنکه ملالت صفت ضعف است. اینجا ملالت نگنجد و ملالت چه کار دارد» (مولوی، ۱۳۶۹: ۹۳). او در دیوان شمس نیز در مطلع غزلی، به آینه‌سان بودن و بصیرت منور به نور الله خودش اشاره کرده و این قابلیت روحانی و معنوی را نتیجه تجلی نور الله بر دلش و شهود صوفیانه با نور الله دانسته است: آینه‌ام من آینه‌ام من تا که بدیدم روی چو ماهش

چشم جهانم چشم جهانم تا که بدیدم چشم سیاهش

(مولوی، ۱۳۸۴: ۴۹۵ غزل ۱۲۶۹)

و در غزلی دیگر، جان خود را «آینه رازنما» و خودش را صاحب شهود و بصیرت با نور الله معرفی کرده است که این شهود و بصیرت مبتنی بر تجلی و تابش نور الله و در نتیجه بی‌اختیار، غیرارادی و خودبه‌خود است:

چون آینه راز نما باشد جانم      تانم که نگویم نتوانم که نبینم  
(همان: ۵۷۰، غزل ۱۴۸۶)

در غزلی دیگر، خود را نه مرد مقالات، بلکه «آینه» فانی در نور الله و اهل شهود با نور الله دانسته است و به مخاطبان خود می‌گوید که تا زمانی که حواسشان با نور الله تبدیل به نور نشده است و به بصیرت عرفانی با نورالله نرسند، «حال» صوفیانه والای او را نخواهند دید:

آینه‌ام آینه‌ام مرد مقالات نه‌ام      دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما  
(همان: ۶۵، غزل ۳۸)

این توصیفات از منظر موضوع مقاله ما، یعنی اهمیت آینه‌سان بودن صوفیان واصل، از دیدگاه وجودشناسی این صوفیان، به‌خصوص از این جهت ارزشمند است که مولانا بنا به تصریح خودش و قراین و نشانه‌ها و توصیفات فراوان از تجربه‌های صوفیانه‌اش از همین صوفیان واصل است. البته با توجه به اینکه در آثار مولوی، خطی قاطع و ممیز بین عین‌الیقین و حق‌الیقین، یعنی صیرورت و بصیرت کشیده نشده است. تجلی نور حق بر وجود صوفی واصل و آینه‌سان شدنش، یعنی رسیدنش به حق‌الیقین با عین‌الیقین و معرفت صوفیانه همراه است و این مقام صوفیانه را توأمان با دید وجودشناختی و معرفت‌شناختی می‌توان بررسی کرد. در تصوف و عرفان، نباید خط قطعی میان وجودشناسی و معرفت‌شناسی کشید. این دو در تصوف انحصار متقابل ندارند، بلکه در اصل، مبین دو وجه از یک حقیقت مهم هستند که معرفت صوفیانه باشد.

## ۵-۲. آینه‌سان بودن حضرت حق و ولی حق و اهمیت آن در تکوین معرفت عرفانی

عطار نیشابوری در منظومه تمثیلی و صوفیانه‌اش، *منطق الطیر* و در نقطه اوج داستان،

یعنی وصال سی مرغ (نماد انسان‌های کامل و اصل به الله) به سیمرغ (الله)، این ماهیت آینه‌سان نور الله را به‌خوبی توصیف و تبیین کرده است: وقتی که سی مرغ، به درگاه سیمرغ، می‌رسند نور الله بر وجود آن‌ها تجلی و آن‌ها را از خودشان به‌کلی پاک می‌کند و با آن نور روح و جانی نورانی (دارای قابلیت بصیرت و شهود در پرتو نور الله) می‌یابند و «نوجان» می‌شوند:

چون شدند از کل پاک آن همه یافتند از نور حضرت جان همه  
(۱۳۷۴: ۲۳۵)

وقتی که با چشمان این جان منور به نور سیمرغ، یعنی با نور خودش به خودش نظر می‌کنند، حقیقت خودشان را می‌بینند:

چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود  
بود این یک آن و آن یک بود این در همه عالم کسی نشنود این  
(همان‌جا)

پس از آنکه در پرتو همین نور الله، سیمرغ (الله) را با خودشان (سی مرغ) یکی می‌بینند، به‌عبارت دیگر در آئینه الله (نور و تجلی و ظهور ذات الله)، خود را می‌بینند، دچار حیرت و فنای عرفانی می‌شوند؛ یعنی این شهود با تجلی نور الله، آن‌ها را غرق در حیرت و فنا فی الله می‌کند و وقتی که «بی‌زبان» از حضرت حق، «کشف این سر قوی» را می‌خواهند، از حضرت حق خطاب می‌رسد که آن حضرت نورانی «آینه» است:

بی‌زبان آمد از آن حضرت خطاب کآینه است این حضرت چون آفتاب  
هرکه آید خویش‌تن بیند در او جان و تن هم جان و تن بیند در او  
(همان: ۲۳۵-۲۳۶)

پیداست که توصیف ماهیت آینه‌سان بودن الله و نورش به جهت اینکه ما فنای صوفیانه را تجربه نکرده‌ایم ساده نیست، اما با توجه به آموزه‌های عرفان اسلامی می‌شود گفت که الله، نور آسمان‌ها و زمین (نک: نور: ۳۵)، آنچنان از نور خود (وجود



خود) پر «صمد» نک: اخلاص: ۲) و تابش و انعکاس مطلق و وجود مطلق است که هیچگونه ماهیت و غیریت در او نمی‌گنجد. به بیان دیگر، آیینگی حق از شدت، صمدیت و خلوص نورش (وجودش) حاصل شده است. این را می‌توان با اصطلاح فلسفی «نور بما هو نور» تبیین کرد؛ نور الله فاقد هرگونه ماهیتی است، اما حقیقت و ماهیت حقیقی ما سوی الله را همان گونه که هستند، منعکس می‌کند. عطار در مقام کشف سرّ این‌همانی عارفان واصل با حق، با زبانی استعاری- تمثیلی و بصری- تصویری، و بیانی بازنمایانه، به معنی (حقیقت معنوی)، الگوی ازلی<sup>۳۰</sup> سرنمون/ کهن‌الگو<sup>۳۱</sup> «آینه» (آینه‌سان بودن نور الله) اشاره می‌کند که می‌توان آن را «عین ثابته» (در نظام فکری ابن عربی) و «مثال»<sup>۳۲</sup> (در اندیشه فلسفی- عرفانی افلاطونی و نوافلاطونی) دانست.

مولوی در ابتدای دفتر دوم مثنوی، در هجده بیت (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۹۳-۱۱۱)، کشف و شهود صوفیانه مهمی را نقل می‌کند که خودش آن را تجربه کرده است. در اینجا مهم‌ترین ابیات آن را مرور می‌کنیم:

نقش جان خویش من جستم بسی  
هیچ می‌نمود نقشم از کسی  
گفتم آخر آینه از بهر چیست؟  
تا بداند هر کسی کو چیست و کیست  
آینه آهن برای پوست‌هاست  
آینه سیمای جان سنگی بهاست  
آینه جان نیست آلا روی یار  
روی آن یاری که باشد زان دیار  
گفتم ای دل آینه کَلّی بجو  
رو به دریا کار برناید به جُو  
... دیده‌ تو چون دلم را دیده شد  
شد دل نادیده غرق دیده شد  
آینه کَلّی تو را دیدم ابد  
دیدم اندر چشم تو من نقش خود  
گفتم آخر خویش را من یافتم  
در دو چشمش راه روشن یافتم  
گفت وهمم کان خیال توست هان  
ذات خود را از خیال خود بدان  
نقش من از چشم تو آواز داد  
که منم تو، تو منی در اتحاد  
کاندرین چشم منیر بی‌زوال  
از حقایق راه کی یابد خیال؟  
در دو چشم غیر من تو نقش خود  
گر ببینی آن خیالی دان و رد

چشم من چون سرمه دید از ذوالجلال خانۀ هستی است نه خانۀ خیال  
مولوی در این ابیات، از تجربه فنای صوفیانه در چشمان منور به نور الله انسانی  
کامل و ولی واصل داشته است (نک: زمانی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۵۲-۵۳؛ نیکلسون، ۱۳۸۴: ج ۱،  
۶۰۶) که شمس تبریزی یا حسام‌الدین چلبی بوده (؟) و معتقد است که آینۀ سیمای  
جان نورانی منور به نور الله پیر صوفی واصل، همانند حضرت حق که جلوه‌گاه تجلی  
نور حق است، تنها راه کشف، شهود و معرفت حقیقی عرفانی مرید نسبت به حقیقت  
خودش است (قس. محتوای حدیث «المؤمنُ مرآة المؤمنِ» فروزانفر، ۱۳۶۱: ۴۱).  
معرفت شهودی که از راه این کشف و شهود صوفیانه حاصل می‌شود، از وهم و خیال  
و ظن و گمان منزّه است.

نکتۀ مهم اینکۀ آینه‌سان شدن مولوی و صوفیان واصل دیگر، رمزی برای توصیف و  
تبیین مقام فناء فی الله آن‌هاست. نکتۀ مهم‌تر اینکۀ آنچه سبب فناء فی الله شدن این  
صوفیان واصل و آینه‌سان شدن آن‌ها، باز نور الله و تجلی آن بر وجود آن‌هاست. این  
تجلی یا به واسطۀ صوفی واصل دیگر یا شیخ حقیقی، یا بی‌واسطه و به صورت تجلی  
مستقیم بر وجود صوفی حقیقی است. اگر به واسطۀ شیخ باشد، صوفیان آن را «نظر»  
می‌خوانند. نظر منور به نور الله شیخ نورانی، ظلمات نفس مرید پاک و مستعد را نابود  
و وجود او را متحول و صیقلی و او را برای تحمل تجلیات نور الله آماده می‌کند:

هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر دامن آن نفس کش را سخت گیر  
(مولوی، ۱۳۸۲، ج ۲، ۲۵۳۴ و نیز برای موضوع نابودشدن ظلمات نفس مرید با نور  
شیخ، نک: همو، ۱۳۶۹: ۱۹۰ و ۲۴۳)

تجلی نور الله سبب فنای صوفی واصل در الله و تهی شدن کامل او از نفس و  
خودی‌اش و در نتیجه ابدال، نورانیت و آینه‌سان شدن او می‌شود. در چنین انسانی،  
بصیرت و شهود مبتنی بر تجلی، بی‌واسطه و بی‌اختیار است. درست همانند تابیدن نور  
بر آینه و انعکاس نور از آن، معرفت چنین شخصی نیز از جنس همان نور الله و خود  
به خود و بی‌اختیار است. به بیان استعاری، نور الله آینه‌ساز است.

نکته مهم دیگر از لحاظ معرفت‌شناسی تصوف این است که تجلی نور الله بر وجود انسان کامل و صوفی صافی، چنان او را از خودی و نفس، پاک و تهی و از نور خدا پر و آینه‌سان می‌کند، که هر کسی به این انسان نزدیک می‌شود، خودش را و نفسش را در وجود آینه‌سان او می‌بیند. صوفی واصل حقیقی آن چنان از نور حق پر است که هیچ چیزی از خودش (ظلمات نفس و تن) برایش نمانده است و به‌کلی به نور مطلق و آینه (تابش-انعکاس) تبدیل شده است؛ به عبارت دیگر، در مقام تجلی، نور بودن الله، همان آینه‌سان بودن اوست و آنچه در وجود آینه‌سان انسان کامل قابلیت انعکاس وجود و ماهیت حقیقی انسان‌های دیگر را دارد، باز خود نور الله است. در اینجا مفهوم تابش-انعکاس توأمان، در آن واحد و یک جا، مدّ نظر است. مولوی در مثنوی بارها به نور و تابش مطلق شدن ولی فانی در حق و ظهور صفات الله در انسان فانی در الله اشاره کرده است؛ برای نمونه:

آن‌که بدهد بی‌امیدی سودها      آن خدای است آن خدای است آن خدا  
یا ولی حق که خوی حق گرفت      نور گشت و تابش مطلق گرفت  
(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۳۳۵۲-۳۳۵۳)

ملاحظه می‌شود که در نظر مولوی، اولیای الهی، آینه‌هایی‌اند که در وجود آنان تجلی نور حق (تابش مطلق حق) در متتهای درجه خودشان است (نک: روشن، ۱۳۸۶: ۱۱۸).

## ۲-۶. صیقلی کردن آینه وجود برای حصول بصیرت و معرفت صوفیانه

پیش از این گفتیم که در نظر مولوی آینه دل باید صاف شود تا انسان در آن قدرت تشخیص و تمییز زشت از زیبا و خوب از بد را داشته باشد (نک: همان: ج ۲، ۲۰۶۴). او معتقد است که تا زمانی که آینه دل و گوهر وجود انسان، با نور ذکر خدا و تحت صحبت و ارشاد پیری نورانی از زنگار نفس و خودی، یعنی هواها و هوس‌های نفسانی و گناه و دنیاپرستی و خودبینی و... رها نشده باشد، قابلیت آیینگی و نشان‌دهندگی و انعکاس صفات الهی و اسرار عرفانی، حقایق ربانی، غیبی و معنوی و افکار و امیال

دیگران را که همان معرفت حقیقی و ناب صوفیانه باشد، پیدا نخواهد کرد:

آینه‌ت دانی چرا غماز نیست زآنکه زنگار از رخس ممتاز نیست<sup>۳۳</sup>

(همان: ج ۱، ۳۴؛ نیز نک: نیکلسون، ۱۳۸۴: ۲۷؛ زمانی، ۱۳۸۷: ۶۸)

چیتیک در این باره می‌نویسد: «اگر آینه دل صاف و صیقلی باشد و زنگار تعلقات مادی و غفلت از حق از آن زدوده شده باشد، قدرت تمیز و بصیرت خاص پیدا می‌کند و خوب و بد را حقیقتاً از هم تشخیص می‌دهد. چنین دلی به تجلیگاه حق بدل می‌شود و جایگاهی می‌شود که انوار حق در آن تابیدن می‌گیرد. ... صاف و صیقلی کردن دل نیاز به تحمل سختی‌ها و ریاضت معنوی دارد و بدون سعی و تلاش خالصانه صورت نمی‌پذیرد. در این راه نازک‌دل و سست اراده نباید بود» (چیتیک و همکاران، ۱۳۸۳: ۳۰۲). مولوی در داستان «مری کردن رومیان و چینیان» در دفتر اول مثنوی که آن را به‌عنوان تمثیلی برای «علم نهان» (بصیرت عرفانی و معرفت قلبی و باطنی) برای مخاطب خود می‌آورد، در ۳۳ بیت (نک. مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۴۸۰-۳۵۱۳)، با بهره‌گیری از رمزهای «آینه»، «صیقل کردن» و «انعکاس» طرحی کلی از سلوک صوفیانه برای رسیدن به بصیرت و شهود برای تبیین ماهیت حصول و حقیقت بصیرت و شهود صوفیانه ریخته است. این تمثیل نامدار، مهم‌ترین داستان تجلی آینه و آیینگی در مثنوی است (برای شرح مهم‌ترین جنبه‌های این تمثیل مهم نک: روشن، ۱۳۸۶: ۱۱۹؛ عامری و پناهی، ۱۳۹۴: ۱۵۶). او در این ابیات، صوفیان را «اهل صیقل» دانسته است که دل‌ها و وجودشان را، با ریاضت، از خوی‌ها و صفات بد نفسانی مثل «حرص و آز و بخل و کینه» پاک کرده‌اند و آینه دل و گوهر وجود آن‌ها قابلیت انعکاس «صورت بی صورت بی حد غیب» را یافته است:

رومیان آن صوفیاند ای پدر	بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
صورت بی صورت بی حد غیب	ز آینه دل تافت بر موسی ز غیب
گرچه آن صورت ننگجد در فلک	نه به عرش و فرش و دریا و سمک

ز آن که محدودست و محدودست آن  
عقل اینجا ساکت آمد یا مضل  
آینه دل را نباشد حد بدان  
آن که خود یا اوست یا خود اوست دل

در این داستان، که از دید روش‌شناختی سلوک صوفیانه و نیز معرفت‌شناسی تصوف اهمیت بنیادی دارد، رومیان (صوفیان) با ریاضت و ذکر و مجاهده و صحبت پیر نورانی به صیقل کردن وجود خود می‌پردازند. ابزار معرفت صوفیانه در نزد مولوی وجود عارف و به‌ویژه دل صاف و پاک او است و صوفی با نظر کردن به آینه دل خود، به شرط تجلی نور الله بر آن، به بصیرت صوفیانه و کشف و شهود دست می‌یابد. برای رسیدن به بصیرت نهانی، باطنی و صوفیانه باید دل را صیقلی کرد و از «زنگ‌ها» زدود و پاک کرد و به «بی‌رنگی» رسید. رسیدن به بی‌رنگی<sup>۳۴</sup>، تنها شرط انعکاس نور الله و حقایق غیبی بر درون سالک است. مولوی در داستان مزبور، به اصل انعکاس (انعکاس تصورات و افکار دیگران و نیز انعکاس حقایق معنوی بر دل عارف) اشاره می‌کند:

عکس آن تصویر و آن کردارها  
زد برین صافی شده دیوارها  
هرچه آنجا دید اینجا به نمود  
دیده را از دیده‌خانه می‌ربود  
(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۳۴۹۵-۳۴۹۰؛ نیز همان: ج ۱، ۳۴۹۷-۳۵۰۸)

ملاحظه می‌شود که معرفت صوفیانه در نظر مولوی، معرفتی اساساً مبتنی بر نور و تجلی و تابش و انعکاس و اساساً نظرمدار و بصیرت‌محور و در مقام زبان و بیان، بازنمایانه و حس‌مدار است. مولوی در مثنوی بارها از صیقلی کردن آینه وجود با ریاضت و صحبت با پیر نورانی سخن گفته است؛ برای نمونه:

چون گزیدی پیر نازک‌دل مباش  
سست و ریزیده چو آب و گل مباش  
گر بهر زخمی تو پرکینه شوی  
پس کجا بی‌صیقل آینه شوی؟  
(همان: ج ۱، ۲۹۹۲-۲۹۹۳)

## ۲-۷. ماهیت و سرشت تابشی-انعکاسی بصیرت و معرفت صوفیانه

بی‌شک هیچ عنصری مثل آینه نمی‌تواند ماهیت فراست، بصیرت و شهود صوفیانه را بازنمایی کند. سرشت و ماهیت تابشی-انعکاسی بصیرت و معرفت صوفیانه از

اساسی‌ترین و مهم‌ترین موضوعات در بررسی معرفت‌شناختی آثار صوفیانه مولوی به شمار می‌رود. در مثنوی به «انعکاس نور خدا و نقش‌های غیبی، معنوی و روحانی و نیز حکمت و معرفت بر وجود آینه‌سان انسان کامل یا صوفی واصل و از وجود او بر وجود دیگران» یا «انعکاس افکار، امیال و خیالات مثبت و منفی دیگران بر دل انسان برین و عارف حقیقی» برمی‌خوریم که در توصیف و تبیین ماهیت عنصر فراست، بصیرت و شهود صوفیانه که همان معرفت صوفیانه باشد، به کار می‌آیند و سازوکاری شبیه بازتاب آینه‌ای دارد. مولوی بارها در مثنوی به این مورد اشاره کرده است. به کارگیری عناصر مهم الگوی ساختاری نور- تجلی- آینه- شهود مانند «نور»، «عکس» (انعکاس)، «پرتو» و «تافتن» از دید نشانه‌شناسی معرفت عرفانی در ابیات مربوط به ماهیت تابشی- انعکاسی بصیرت، فراست و شهود عرفانی قابل توجه است. از آنجا که سخن از تابش و انعکاس است، مصادیق تابش و انعکاس بصیرت‌آور نور الله بر وجود اولیاءالله و صوفیان واصل و ماهیت انعکاسی ظلمات درون انسان‌ها را مرور می‌کنیم. این ابیات ارزشمند می‌توانند به ما در شناخت معرفت صوفیانه و درک ماهیت نور الله و معرفت با این نور کمک کنند:

گرگ و روبه را طمع بود اندر آن	که رود قسمت به عدل خسروان
عکس طمع هر دوشان بر شیر زد	شیر دانست آن طمع‌ها را سند
هرکه باشد شیر اسرار و امیر	او بداند هرچه اندیشد ضمیر
پیش از عثمان یکی نسّاخ بود	کوبه نسخ وحی جدی می‌نمود
چون نبی از وحی فرمودی سبق	او همان را وانبشستی بر ورق
پرتو آن وحی بر وی تافتی	او درون خویش حکمت یافتی
عین آن حکمت بفرمودی رسول	زین قدر گمراه شد آن بوالفضول
که آنچه می‌گوید رسول مستنیر	مر مرا هست آن حقیقت در ضمیر
پرتو اندیشه‌اش زد بر رسول	قهر حق آورد بر جان‌ش نزول
ای برادر در تو حکمت عاریه است	آن ز ابدال است و بر تو عاریه است

گرچه در خود خانه نوری یافته است  
بر شتر زد پرتو اندیشه‌اش

آن ز همسایه منور تافته است  
گفت بنمایم تو را تو باش خوش

(همان: ج ۱، ۳۰۳۹-۳۰۴۱، ۳۲۴۶-۳۲۴۸، ۳۲۶۹-۳۲۶۸، ج ۴، ۲۴۷۳-۲۴۷۴، ج ۲، ۳۴۵۰)

عنصر «انعکاس» که از اساسی‌ترین عناصر در معرفت‌شناسی عرفان مولوی است و نیز «سرشت انعکاسی معرفت صوفیانه» سبب شده است که نماد آینه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر نظام اصطلاحی مثنوی و ساختار معرفتی مولانا مطرح شود. علت این که «مولانا به آینه بسیار علاقه‌مند است» (نک: چیتیک و همکاران، ۱۳۸۳: ۳۴ نقل نظر شیمل)، نیز بی‌گمان اهمیت کانونی آینه‌سان بودن وجود صوفی کامل در توصیف بصیرت و معرفت صوفیانه است. تعدادی از ابیات مهم مثنوی که کارکرد معرفت‌شناختی این عنصر در آن‌ها آمده است، چنین‌اند:

آن‌که او بی‌نقش ساده سپینه شد  
نقش‌های غیب را آینه شد

آینه دل صاف باید تا در او  
واشناسی صورت زشت از نکو

همچنان در آینه جسم ولی  
خویش را بیند مرید ممتلی

(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۱۵۹، ج ۲، ۲۰۶۴ و ج ۵، ۱۴۳۷)

در مثنوی، بیت‌هایی هست که در آن‌ها مولوی با روشنی و وضوح تمام به «تابش و انعکاسی عین بصیرت عرفانی» از ولی نورانی خدا یا صوفی واصل به دیگران اشاره می‌کند؛ برای نمونه:

آنچه دیدی که مرا زآن عکس دید  
در دل و جان شعله‌ای آمد پدید؟

از حضور نوربخش مصطفی  
پیش خاطر آمد او را آن دعا

همت پیغمبر روشن‌کنده  
پیش خاطر آمدش آن گم‌شده

تافت زان روزن که از دل تا دل است  
روشنی که فرق حق و باطل است

یا تو واگو آنچه عقلت یافته است  
یا بگویم آنچه بر من تافته است

از تو بر من تافت چون داری نهان؟  
می‌فشانی نور چون مه بی‌زبان

(همان: ج ۱، ۳۷۴۴، ج ۲، ۲۴۶۵-۲۴۶۶، ج ۱، ۳۷۷۲-۳۷۷۳)

لازم به توضیح است که در این ابیات، نه تنها از انعکاس نور الله از انسان‌های نورانی به انسان‌های عادی که سبب بصیرت صوفیانه در آن‌ها نیز می‌شود، بلکه از انعکاس افکار، امیال، اوهام و خیالات مثبت و منفی دیگران به قلب انسان کامل یا صوفی روشن‌بین و فراست، بصیرت و شهود عرفانی آن‌ها صحبت می‌رود؛ به عبارت دیگر آنچه منعکس می‌شود، تنها نور و بصیرت نیست، بلکه افکار، امیال و خیالات مثبت و منفی نیز منعکس می‌شوند. این‌گونه ابیات از دیدگاه معرفت‌شناسی عرفان، ماهیت، حدود، ابزار و دامنه معرفت صوفیانه را به‌خوبی نشان می‌دهند. نکته مهم دیگر این که در آثار مولوی رمز آینه صرفاً به دل و قلب اولیاءالله یا صوفیان واصل انسان اشاره نمی‌کند، چنان‌که اغلب این‌گونه پنداشته می‌شود<sup>۳۵</sup>، بلکه مولوی «تن خاکی» انسان را نیز مثل «آهن نیکو جوهر»، دارای قابلیت و استعداد برای آینه‌سان شدن می‌داند. در دفتر چهارم مثنوی، در بخشی با عنوان «بیان آنکه تن آدمی همچون آهن نیکو جوهر قابل آینه شدن است تا در او هم در دنیا، بهشت و دوزخ و قیامت و غیر آن معاینه بنماید نه بر طریق خیال» (نک. همان: ج ۴، عنوان پیش از بیت ۲۴۷۱) در هجده بیت (نک: همان: ج ۴، ۲۴۶۹-۲۴۸۶) با بهره‌گیری از عنصر «صیقلی کردن» و استعاره‌های «آینه» و «آب صاف» با تمرکزی که بر جسم انسان کرده است، علاوه بر اینکه تصور محدودیت بصیرت صوفیانه به دل یا جان عارف واصل را نفی کرده، تن و تمام ساحت‌های وجودی و روان‌شناختی صوفی واصل را «آینه» و محل انعکاس صورت‌های غیبی شمرده و جنبه‌های دیگری از فراست و بصیرت عرفانی را تبیین نموده است. این‌گونه ابیات به‌وضوح نشان می‌دهد که عرفان مولوی «تن‌ستیز» نیست و با دیدگاهی نسبی به تن نگاه می‌کند؛ بدین شرح که جسم انسان در حوزه امکان و قابلیت، هم می‌تواند مانع تجلی نور الله و حجاب آن باشد و هم با ریاضت و ذکر الله و صحبت با پیر واصل منور با نور الله به آینه (مجلای تجلی نور الله و بصیرت و معرفت صوفیانه) تبدیل شود. اگر تن را با ریاضت و نور ذکر خدا و مجاهده صیقل و لطیف کنیم، آینه و گرنه زنگار است. این صیقلی شدن و تبدیل شدن حجاب به آینه در نظر



مولوی، علاوه بر ریاضت و مجاهدت که راه‌های سخت و دراز صیقلی شدن هستند، با تجلی و تابش نور خدا از آئینه وجود شیخ یا انسان نورانی نیز امکان‌پذیر است. مولوی معتقد است که نه تنها دل، بلکه تن و کل وجود انسان‌های کامل و اولیاءالله، مبدل شده و از جنس نور و آینه‌سان است:

قوت جبریل از مطبخ نبود      بود از دیدار خلاق وجود  
همچنان این قوت ابدال حق      هم ز حق دان نه از طعام و از طبق  
جسمشان را هم ز نور سرشته‌اند      تا ز روح و از ملک بگذشته‌اند  
وین بدن که دارد آن شیخ فطن      چیز دیگر گشت کم خوانش بدن  
(همان: ج ۳، ۸۶ و ج ۵، ۲۷۱۸)

مولوی در جای دیگر تن اولیاءالله را سرشته‌شده از «نور» (نور الله) می‌شمارد؛ از این رو ما در این مقاله، به جای استفاده از ترکیب «آئینه دل» ترجیح داده‌ایم از «آئینه وجود» استفاده کنیم؛ زیرا مولوی نه تنها دل بلکه تن و کل ساحت‌های وجودی و روان‌شناختی ولی حق و صوفی واصل را نورانی و آینه‌سان می‌بیند. شواهد آینه‌سان بودن تن انسان‌های معنوی و برین در مثنوی متعدد است و نشان می‌دهد که دیدگاه مولوی بر پایه تقابل جسم-روح مبتنی نشده است و به «استحاله» و «تبدیل» در مورد جسم اعتقاد دارد و ساحت‌های وجودی انسان (تن و قلب و روح) را نه به صورت متمایز و متفاوت بلکه یکپارچه می‌بیند:

همچنان در آئینه جسم ولی      ... بلکه جمله تن چو آئینه شود  
خویش را بیند مردی ممتلی      جمله چشم و گوهر سینه شود  
(همان: ج ۵، ۱۴۳۷ و ۳۹۲۳)

در ابیات فوق، آینه شدن تن و بالکل تبدیل شدن آن به «چشم» (فراست، بصیرت و شهود و نور)، تصویر تمام‌نمایی از ماهیت بصیرت، شهود و معرفت بی‌حد و نامقید صوفیانه در اختیار ما می‌گذارد که رمز آئینه (تصور آئینه معمولی در ذهن ما) از بازنمایی آن قاصر است.

این‌گونه سخنان حاصل از تجربیات ناب صوفیانه بر مبنای آیات قرآن و احادیثی چون «فراست مؤمن» و «قرب نوافل» و «رش نور» (برای این احادیث نک: فروزانفر، ۱۳۶۱: ۶، ۱۴ و ۱۹-۱۸) قابل بررسی، توصیف و تحلیل‌اند.

در ابیاتی دیگر از مثنوی نیز مولوی به فراخور بافت و زمینه سخن جنبه‌هایی مهم از ماهیت تابشی-انعکاس بصیرت و معرفت عرفانی را تبیین کرده است که در عین حال این ابیات آینه تمام‌نمایی از فرایند آینه‌سان شدن وجود با ریاضت صوفیانه و حصول معرفت ناب صوفیانه‌اند که اساساً مبنایی بصری و مبتنی بر شهود دارد:

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو      در ریاضت آینه بی‌زنگ شو  
خویش را صافی کن از اوصاف خود      تا بینی ذات پاک و صاف خود  
بینی اندر دل علوم انبیا      بی‌کتاب و بی‌معید و اوستا  
آینه جان چون شود صافی و پاک      نقش‌ها بینی برون از آب و خاک  
هم بینی نقش و هم نقاش را      فرش دولت را و هم فرش را  
(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۴۷۲-۳۴۸۰، ج ۲، ۷۲-۷۳)

## ۸. نتیجه‌گیری

بی‌شک هیچ عنصری مثل آینه نمی‌تواند ماهیت نوری-تابشی-انعکاسی فراست، بصیرت و شهود صوفیانه یا همان معرفت صوفیانه را بازنمایاند. مولوی که به تصریح خودش، از صوفیان اصلی است که به مقام آیینگی رسیده است، از این عنصر به‌عنوان رمز وجودشناختی برای توصیف وضعیت وجودی-معرفتی اولیاءالله و صوفیان اصل فانی در الله بهره برده است. او معتقد است که نظر مرید به وجود آینه‌سان پیر نورانی و نظر انسان به وجود اولیاءالله، بهترین راه برای خودشناسی حقیقی یا معرفت عرفانی به حقیقت خود اوست. با بررسی، تبیین و تحلیل ابیات و سخنان مولوی در این مورد که حاصل تجربه‌های اصیل صوفیانه خود او و مقام فناء فی الله اوست، می‌توان به تصویری قابل تصور و فهم از سرشت مبتنی بر نور، تجلی، تابش و انعکاس تجربه صوفیانه و ماهیت مبتنی بر بصیرت و شهود با نور الله معرفت ناب و حقیقی صوفیانه

دست یافت. بر اساس یافته‌های این مقاله می‌توان گفت که نور الله عامل اصلی معرفت صوفیانه است و تجلی نور الله بر وجود صوفی حقیقی از یک سو، سبب فناء فی الله و آینه‌سان شدن کل ساحات وجودی او و حصول فراست و بصیرت و شهود صوفیانه یا همان معرفت ناب صوفیانه می‌شود و از سوی دیگر، تابش و انعکاس نور الله از وجود صوفی واصل به دیگران سبب حصول معرفت صوفیانه در آن‌ها می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

1. Annemarie Schimmel
2. William Chittick
3. Ineffability
4. Inexplicability
5. William James
6. Walter Terence Stace
7. Rudolf Otto
8. Daisetsu Teitaro Suzuki
9. C. F. Davis
10. Wayne Lee Proudfoot
11. Ludwig Josef Johann Wittgenstein

۱۲. برای نمونه نک: مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۶۹۵، ۲۷۷۴-۲۷۷۳، ۳۲۶۴، ۳۸۲۶-۳۸۲۵، ج ۲، ۸۴۳-۸۴۲، ج ۴، ۹۰۲ و ۳۲۶۹-۳۲۸۹، ج ۶، ۱۲۴۶.

13. Paradox
14. Paul Nwyia
15. Pure Truth

۱۶. برای نور بودن الله و نور الله نک: نور: ۳۵، توبه: ۹، زمر: ۶۹؛ برای تجلی الله نک: اعراف: ۱۴۳؛ برای نور الله در وجود انسان‌های مؤمن نک: حدید: ۱۲، ۱۳، ۱۹ و ۲۸؛ تحریم: ۸؛ انعام: ۱۲۲؛ نور: ۴۰؛ زمر: ۲۲ و عبس: ۳۸ و برای نور الله در احادیثی مانند حدیث «رش نور» و «فراست مؤمن» نک: فروزانفر، ۱۳۶۱: ۶ و ۱۴.

۱۷. «رؤیم گوید: عارف را آینه‌ای باشد؛ چون در آنجا نگرَد، مولی او را تجلی کند» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۴۵).

۱۸. اعراف: ۱۴۳

19. Ontological Metaphor
20. Reynold Alleyne Nicholson
21. Optics
22. Reflection of Light
23. Specular Reflection

۲۴. برای غین و حجاب غینی و قابل کشف، نک: هجویری، ۱۳۸۱: ۵۶.

۲۵. برای رین و حجاب زینی، یعنی حجاب کفر و ضلالت که غیرقابل کشف است (نک: همان: ۵).  
 ۲۶. کریم زمانی این موضوع را ذیل عنوان «اتحاد ظاهر و مظهر» گنجانده است (نک: زمانی، ۱۳۸۸: ۲۷-۳۰)، اما عنوان «وحدت نور» (وحدت نور الله) و «اتحاد نوری» (اتحاد نور الله در انسان‌های نورانی) نیز برایش مناسب است (برای وحدت نور یا اتحاد نوری انسان‌های برین در مثنوی، نک: یوسف‌پور و بخشی، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۸).

## 27. Pure Consciousness

### 28. Koan

۲۹. مولوی نیز در مثنوی، «فکر و اختیاری» و استنباط‌های حاصل از آن را «دوزخ» دانسته و «هستی» یا خودآگاهی و هشیاری را «فخ» (دام بصیرت و شناخت ناخودآگاهانه و افکار جوششی / حکمت الهی) قلمداد کرده است: «جمله عالم ز اختیار و هست خود/ می‌گریزد در سر سرمست خود// تا دمی از هوشیاری وارهند/ ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند// جمله دانسته که این هستی فخ است/ فکر و ذکر اختیاری دوزخ است» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۶، ۲۲۴-۲۲۷). از نظر مولوی، اندیشه ارادی و آگاهانه مستلزم خودی، اختیار، هشیاری و در معرض ظن و حدس و گمان و سنجش عقلانی و استدلال منطقی و اشتباه است. او به رسیدن به حالت فنای اندیشه و امیال و جوشش و زایش افکار بکر و بی اختیار و ناخودآگاهانه (حکمت الهی) اعتقاد دارد.

## 30. Prototype

### 31. Archetype

### 32. Idea

۳۳. البته این سخن مختص مولانا نیست و پیش از او در آثار صوفیانه چون تفسیر کشف‌الاسرار و عده‌الابرار آمده است: «این گوهر آدمی بر مثال آینه‌ای است زنگ‌گرفته؛ تا زنگ بر روی دارد، هیچ صورت در وی پدید نیاید. چون صیقل دادی، همه صورت‌ها در آن پیدا شود» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۳۶، به نقل از میدی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۵۹).

۳۴. «رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ/ درخور آید کار را جز دفع زنگ// در فروبستند و صیقل می‌زدند/ همچو گردون ساده و صافی شدند// از دو صد رنگی به بی‌رنگی رهی است/ رنگ چون ابر است و بی‌رنگی مهی است» (ج ۱، ۳۴۸۸-۳۴۹۰).

۳۵. برای نمونه علیرضا فولادی در تفسیر بی «آینه‌ت دانی چرا غماز نیست/ زآنکه زنگار از رحش ممتاز نیست» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۴) آینه را رمز استعاری و رمز دل انگاشته است (نک: ۱۳۸۹: ۴۳۱). امین روشن و اصغر باباسالار نیز معتقد هستند که در آثار مولوی آینه نماد دل است (نک: روشن، ۱۳۸۶: ۱۱۴؛ باباسالار، ۱۳۸۱: ۵۶۷-۵۵۱).

## منابع

— قرآن کریم.

— استیس، والتر ترنس (۱۳۶۷)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۳، تهران: انتشارات سروش.

— افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، *مناقب العارفين*، تصحیح تحسین یازنجی، چ ۲، تهران: دنیای کتاب.

— امینی لاری، لیلا و خیراندیش، سید مهدی (۱۳۹۲)، «جلوه‌های نمادین رنگ در ادب عرفانی»، *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال پنجم، شماره ۹، ۷-۴۲.

— انصاری، قاسم (۱۳۸۳)، *مبانی عرفان و تصوف*، چ ۱۲، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.

— باباسالار، اصغر (۱۳۸۱)، «آینه حضور تجلیگاه خداوند از دیدگاه مولانا (با تکیه بر مثنوی معنوی)»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱۶۲ و ۱۶۳، ۵۶۷-۵۵۱.

— بخشی، اختیار (۱۳۹۰)، *بررسی مقایسه‌ای عنصر نور در مثنوی و مهم‌ترین آثار عرفانی ادبیات فارسی (تا قرن نهم هجری قمری)*، رساله دکتری دانشگاه گیلان، استاد راهنما: علیرضا نیکویی.

— پروادفوت، وین (۱۳۷۷)، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

— پروتو، لوئیس (۱۳۷۹)، *طریقت آلفا*، ترجمه رضا جمالیان و نرگس اسکندرلو، چ ۴، تهران: انتشارات اطلاعات.

— پورنامداریان، تقی (۱۳۹۱)، *رمز و داستاهای رمزی در ادب فارسی*، چ ۸، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

— توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹)، *از اشارت‌های دریا: بویتقای روایت در مثنوی*، تهران: انتشارات مروارید.

— حمزئیان، عظیم و خادمی، سمیه (۱۳۹۵)، «بررسی تطبیقی کاربرد آینه در آثار عین‌القضات همدانی و مولوی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال دوازدهم، شماره ۴۳، ۴۳-۸۴.

— حیدری، طاهره و خالق‌زاده، محمدهادی (۱۳۹۴)، «آینه و اشارات آن در مثنوی معنوی مولانا»، *مجموعه مقالات کنفرانس ملی هزاره سوم و علوم انسانی*، شیراز.

— چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳)، *طریق صوفیانه عشق*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران: انتشارات مهراندیش.

— چیتیک، ویلیام و همکاران (۱۳۸۳)، *گنجینه معنوی مولانا*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: انتشارات مروارید با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.

- دادبه، اصغر (۱۳۸۶)، کلیات فلسفه، ج ۳، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- روشن، امین (۱۳۸۶)، «نماد آیین در اندیشه مولوی»، *ادیان و عرفان*، سال چهارم، شماره ۱۱، ۱۰۷-۱۲۱.
- زمانی، کریم (۱۳۸۲)، شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر دوم)، ج ۶، تهران: انتشارات اطلاعات.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، میناگر عشق، ج ۷، تهران: نشر نی.
- سرامی، قدمعلی (۱۳۸۹)، «تجلی آینه در ادبیات عرفانی»، *فصلنامه تخصصی عرفان*، سال ششم، شماره ۲۴، ۳۳-۷۴.
- سیف، عبدالرضا و ولی یاری اسکندری، علیرضا (۱۳۹۸)، «ماهیت تصوف و زبان آن از دیدگاه مولانا در مثنوی»، *متن پژوهی ادبی*، سال بیست و سوم، شماره ۷۹، ۷۷-۱۰۱.
- شریعتمداری، علی (۱۳۸۰)، *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۶۷)، *شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، سید حسن و همکاران (۱۳۹۴)، «موانع معرفت در مثنوی مولانا»، *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال پنجم، شماره ۱۳، ۱۱۵-۱۴۳.
- عامری، زهرا و پناهی، مهین (۱۳۹۴)، «بازتاب نماد آینه در اسطوره و عرفان با تکیه بر بندهشن و مرصاد العباد»، *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال پنجم، شماره ۱۳، ۱۴۳-۱۷۴.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد (۱۳۶۰)، *تذکره الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، ج ۳، تهران: انتشارات زوار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، *منطق الطیر*، تصحیح سید صادق گوهرین، ج ۱۰، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عین القضاة همدانی (۱۳۶۲)، *نامه‌های عین القضاة همدانی*، به اهتمام علینقی منزوی، تهران: انتشارات اساطیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱)، *احادیث مثنوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، شرح مثنوی شریف، ج ۷، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فورمن، رابرت کی، سی (۱۳۸۴)، *عرفان، ذهن، آگاهی*، ترجمه سید عطاء انزلی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، *زبان عرفان*، ج ۳، تهران: انتشارات سخن و انتشارات فراگفت.

- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ج ۷، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کارگریان، حسین (۱۳۷۹)، آینه، رنگ و نور در مثنوی مولوی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد فیروزآباد، استاد راهنما: غلامرضا افراسیابی.
- مشرف، مریم (۱۳۸۳)، «آینه و چنگ در زبان مولوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، شماره ۴۵ و ۴۶، ۸۷-۱۱۳.
- منور میهنی، محمد (۱۳۶۷)، اسرار التوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۹)، فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ج ۶، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، کلیات دیوان شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ج ۷، تهران: علم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی (از روی نسخه ۶۷۷ قونیه)، تصحیح توفیق هاشم‌پور سبحانی، ج ۲، تهران: نشر روزنه.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۶۱)، کشف الاسرار و عده الابرار، به سعی علی اصغر حکمت، ج ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نزهت، بهمن (۱۳۸۸)، «نماد نور در ادبیات صوفیه»، مطالعات عرفانی، شماره ۹، ۱۵۵-۱۸۴.
- نوپا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۲، تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، ج ۳، تهران: علمی و فرهنگی.
- نیکویی، علیرضا و بخشی، اختیار (۱۳۸۹)، «بازخوانی فراست در دو گفتمان عرفی و عرفانی (با تکیه بر مثنوی و عنصر نور)»، ادب‌پژوهی، سال چهارم، شماره ۱۳، ۲۸۷.
- هابر-شیم، یوری و همکاران (۱۳۷۳)، فیزیک PSSC، ترجمه احمد خواجه نصیر طوسی و همکاران، تهران: فاطمی.
- هجویری، علی (۱۳۸۱)، کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، ج ۸، تهران: طهوری.
- یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۷۲)، شانزده مقاله در زبان‌شناسی کاربردی و ترجمه، شیراز: انتشارات نوید شیراز.

– یثربی، سید یحیی (۱۳۷۰)، فلسفه عرفان، ج ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی