

جمال جلال و جلال جمال پژوهشی قرآنی، عرفانی، ادبی

سید محمد راستگو*

سید محمدفرید راستگوفر**

چکیده:

عارفان با الهام از قرآن جهان را از یکسو وجه خدا شمرده‌اند و از دیگر سو، تجلی اسما و صفات او. اسما و صفات را نیز از یک دیدگاه به دو گونه جمالی و جلالی بخش کرده‌اند: اسم‌هایی را که با لطف، رحمت، کرم و... پیوند دارند، اسم‌های جمال نامیده‌اند و اسم‌هایی را که با قهر، غضب، کیفر و... سر و کار دارند، اسم‌های جلال خوانده‌اند. از سوی دیگر، چون صفات خدا هستی یگانه‌ای دارند، هر جلال را دارای جمالی و هر جمال را دارای جلالی شمرده‌اند و از اینجا به جمع پارادوکسیکال جلال و جمال رسیده‌اند. در این گفتار پس از بازنمایی نکات یادشده از دیدگاه قرآنی و عرفانی، از جایگاه جلال و جمال در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روان‌شناسی عرفانی سخن گفته‌ایم و سپس به گستردگی، جایگاه جلال و جمال را در نمادشناسی عرفانی بازنموده‌ایم و نشان داده‌ایم که پارادوکس جمال و جلال در عرفان عاشقانه «ناز» خوانده می‌شود که آمیزه‌ای از راندن و خواندن و خواستن و نخواستن است. نکته‌ای که در شعر عاشقانه عارفانه با بهره‌گیری از نمادهای روی و موی، و بیشتر با نمادهای چشم و لب و وابسته‌های آن‌ها نشان داده می‌شود. بازتاب این کاربرد نمادین در شعر فارسی، پایان‌بخش این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها:

جمال، جلال، وجه، ناز، چشم، لب.

* دانشیار دانشگاه کاشان / rastgoo14@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران / faridrastgoo@yahoo.com

درآمد

می‌دانیم که یکی از ویژگی‌های زبان عرفان، بهره‌گیری آن از رمز و نماد، و واژگان و اصطلاحات ویژه است، و همین زمینه شده تا از دیرباز، عارفان و عرفان‌پژوهان درباره این رمزها و اصطلاحات کوشش‌ها و کندوکاوها کنند و چه در کتاب‌های کلاسیک عرفانی مانند *اللمع، التعرف، کشف المحجوب، رساله قشیریه* و... و چه در کتاب‌هایی ویژه، آن اصطلاحات و رمزها را گرد آورند و شرح و گزارش کنند.

گفتنی است که واژگان ویژه عرفان و تصوف را از یک دیدگاه می‌توان به دو گونه اصطلاحات عرفانی و نمادهای عرفانی بخش کرد:

- اصطلاحات عرفانی، واژگانی هستند مانند ذکر، فکر، قرب، بعد، غیبت، حضور، حال، مقام، قبض، بسط، فنا، بقا و... که با معانی لغوی و قاموسی خود پیوند آشکار و نزدیکی دارند و بر بنیاد آن معانی با بهره‌گیری از شیوه‌های شناخته مجاز، معانی تازه‌تر و ویژه‌تری یافته‌اند. این گونه واژه‌ها یا اصطلاحات بیشتر در تصوف زاهدانه و نوشته‌های تعلیمی تصوف کاربرد دارند؛

- نمادهای عرفانی اما واژگانی هستند مانند می، مستی، جام، پیاله، میخانه، خرابات، رند، چشم، ابرو، روی، گیسو، خال، لب، بوسه، آغوش و... که با معانی لغوی و قاموسی خود پیوند باریک و چه بسا پنهانی دارند و بیشتر بر تشبیه و استعاره بنیاد گرفته‌اند. کاربرد آن‌ها نیز بیشتر در عرفان عاشقانه و به‌ویژه شعر عرفانی است.

این نیز آشکار است که عارفان، نمادهای زبانی خویش را از جاها و آبشخورهای گوناگون برگرفته‌اند. یکی از پرمایه‌ترین این آبشخورها، زبان عشق است و به‌ویژه شعر عاشقانه که عرفان عاشقانه، فراوان از آن بهره گرفته است. این بهره‌گیری بسیار نیز بیش از هر چیز از این روست که عرفان عاشقانه - چنان‌که از نامش پیداست - گونه‌ای عشق است: عشق عرفانی، و از همین روی، کم و بیش همه آنچه در عشق غیر عرفانی هست، در عشق عرفانی نیز هست یا

می‌تواند باشد. بر این بنیاد، عارفان به‌ویژه در شعر عرفانی از زبان عشق بسیار سود جستند و شعر عارفانه را بسیار به شعر عاشقانه نزدیک ساختند و به سخن دیگر، شعر عاشقانه را رنگ و روی عارفانه دادند، یعنی آنچه را در شعر عاشقانه، دست‌مایه گزارش احوال و تجربه‌های عاشقانه یا مضمون‌سازی‌ها و تصویرپردازی‌های عاشقانه است، ابزاری ساختند برای گزارش حس و حال‌ها و تجربه‌های عارفانه و فراسویی خویش. برای نمونه، مضمون‌سازی و نکته‌پردازی با اعضا و اندام معشوق مانند روی، موی، چشم، لب، خال، خط و... که در شعر عاشقانه نمودی بسیار و بسامدی بالا دارد، به همین فراوانی به شعر عارفانه نیز راه یافته است و بسیاری از حس و حال‌ها، و آزمون‌ها و آموزه‌های عرفانی با بهره‌گیری از همین واژه‌ها گزارش شده است. از میان این واژگان اندامی نیز چشم و لب و وابسته‌های آن‌ها، دو اندامی هستند که بر بنیاد ویژگی‌هایی که دارند، توانسته‌اند هم‌بیش از دیگر اندام‌ها ابزار مضمون‌سازی‌ها و نکته‌پردازی‌های عاشقانه و عارفانه گردند و هم‌بیش از دیگر اندام‌ها کاربرد رمزی و نمادین بیابند. برای نمونه، یکی از ویژگی‌های معشوق که در زبان عشق «ناز» خوانده می‌شود و کم و بیش برابر است با آنچه عارفان جلال جمال و جمال جلال می‌گویند، نکته نغز و نازکی است که با بهره‌گیری نمادین از چشم و لب، گزارشی هنری، شیرین و دل‌پذیر یافته است. نکته‌ای که این گفتار می‌کوشد آن را همراه با مقدمات و مبانی‌اش برسد و بازنماید.

به هر سو رو کنم روی تو بینم

از دیدگاه عارفان، جهان و پدیده‌های آن همه جلوه‌های خداست و به سخن درست‌تر، جلوه‌های اسما و صفات خدا. بنیاد این باور عرفانی— که در عرفان نظری، به‌ویژه عرفان ابن عربی و پیروان او، جایگاهی بلند و برجسته دارد و بحث و بررسی‌ها بسیاری را به خود ویژه ساخته است— افزون بر تجربه‌ها و مکاشفه‌های عارفان، دو نکته قرآنی است:

نخست این نکته که بر پایه آیه «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ: به هرسو رو کنید آنک
روی خدا» (بقره/ ۱۱۵) آشکارا همه چیز «وجه» و جلوه خدا خوانده شده است؛
دوم این نکته که بر پایه آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى: از آن خداست نام‌های
نیکو» (اعراف/ ۱۸۰)^۱ خدا دارای اسما و صفات نیکو شمرده شده است.

هم «وجه» خدا در آیه نخست و هم نام‌های خدا در آیه دوم، از یک دیدگاه
جلوه‌های خدا هستند که جهان را- که به خودی خود نیست است- هست و
سرشار کرده‌اند. به سخن دیگر، جهان و همه پدیده‌های آن، از یک دیدگاه وجه
خدا و از دیدگاهی دیگر نمودهای اسما و صفات اویند. از این روست که ما به
هرسو رو کنیم، به خدا رو کرده‌ایم و بر هرچه بنگریم نموداری از اسما و صفات
او را دیده‌ایم.

راز اینکه ما به هرسو رو کنیم به خدا رو کرده‌ایم، نیز این است که از
یک‌سوی، روی هر چیز همان است که ما در رویارویی با آن چیز، آن را می‌بینیم؛
از سوی دیگر، روی هر چیز درخور خود آن چیز است و با آن هم‌سویی و
هماهنگی دارد. از این روست که برخی از چیزها یک روی دارند و روی و پشت
آن‌ها از هم جداست، اما برخی از چیزها پشت و رو ندارند و از همه‌سوی
روی‌اند، مانند گل- البته با اندکی آسان‌گیری- که از دیرباز گفته‌اند: گل پشت و
رو ندارد، نیز مانند آتش یا نور که از هر سو روست و ما می‌توانیم از همه‌سوی
بدان‌ها رو کنیم و هرکس در هر سوی آتش یا نور بایستد، رو به آن‌هاست. خدا
نیز که هیچ‌گونه حد و مرز وجودی ندارد و هستی‌اش از هر سوی تا بی‌کران
گسترده است، مانند نور یک‌سره روست^۲ و از همین روست که ما به هرسو رو
کنیم، به او رو کرده‌ایم. نور بودن او نیز آشکارا در این آیه آمده است: «اللَّهُ نُورُ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ: خدا نور آسمان‌ها و زمین است.» (نور/ ۳۵)

و راز اینکه ما به هرسو رو کنیم جلوه‌های اسما و صفات خدا را می‌بینیم،
نیز این است که از یک دیدگاه، اسما و صفات خدا مصادیق و زیرگروه‌های
وجه خدا می‌توانند باشند.^۳ از این روی، همان‌گونه که می‌توان گفت: وجه خدا

همه جا را پر کرده، می‌توان گفت: اسما خدا همه جا را پر کرده. نکته‌ای که در این سخن امام علی(ع) در دعای کمیل آشکارا آمده است: «و باسمائك التی ملأت ارکان کلّ شیء: به آن نام‌هایت که بنیاد همه چیز را پر کرده.» (مفاتیح الجنان، ص ۱۰۲)

به هر روی، چه بگوییم به هر سو رو کنید، به خدا رو کرده‌اید؛ چه بگوییم خدا نور و روشنای جهان است؛ چه بگوییم همه چیز جلوه‌های اسما و صفات خداست، همه گویای یک چیز است: گسترش وجودی خدا، گسترشی که همه جا و همه چیز را فرا گرفته است و جهان و پدیده‌ها را از خود سرشار کرده است. نکته‌ای که در دنباله آیه «أَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» بدین گونه از آن یاد شده است: «إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ: همانا که خدا واسع و علیم است»، و یکی از معانی واسع بودن خدا، بی‌گمان همین گسترش وجودی اوست، چیزی که در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ: تخت گاه او همه آسمان‌ها و زمین را در بر دارد» (بقره/ ۱۵۵) نیز به زبان دیگری بازگو شده است.

جمال و جلال

«وجه»، نیز جلوه‌ها و بازتاب‌های آن یعنی اسما و صفات، هردو با جمال و جلال پیوند یافته‌اند. و همین نیز پشتوانه‌ای است بر اینکه ما هر دو را هم‌سمت و سو دانستیم و پی‌آمد هر دو را یک چیز شمردیم. ریشه این پیوند نیز به قرآن باز می‌گردد، به آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ: همه چیزهایی که بر زمین‌اند، نابودند و تنها وجه ذوالجلال و الاکرام خداست که می‌ماند.» (الرحمن / ۲۷) در این آیه، وجه خدا که همان اسما و صفات اوست، آشکارا دارای جلال و با اندکی تفسیر و تأویل دارای جمال شمرده شده است. اینک گفتیم «با اندکی تفسیر و تأویل»، از این روست که بسیاری از مفسران، «اکرام» را در این آیه به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با «جمال» یکی می‌شود. برای نمونه، علامه طباطبایی در المیزان. اینک گزیده سخن او:

«جلال که نشانگر شکوه و شوکت، و بلندپایگی و برتری است، با صفاتی چون عزت، عظمت، کبریا، تکبر و... درخور است. صفاتی که گویا دیگران را دور می‌دارند و می‌رانند؛ و اکرام که نشانگر بزرگواری و نیکوکاری است، با صفاتی چون جود، رحمت، توانایی، دانایی، زیبایی و... درخور است. صفاتی که دیگران را می‌خوانند و جذب و جلب می‌کنند. این‌گونه صفات، صفات جمالی خوانده می‌شوند در برابر صفات دسته نخست که صفات جلالی نام گرفته‌اند. اسم‌های خدا نیز بسته به اینکه نشانگر صفات جلالی یا جمالی باشند، به اسم‌های جلال و جمال بخش شده‌اند. از این روی اسم ذوالجلال و الاکرام اسمی است که هر دو گونه اسم‌های جلال و جمال را در خود دارد.» (المیزان، ۱۰۱/۱۹)

از آنچه درباره پیوند وجه با جلال و جمال گفته شد، پیوند اسما نیز با آن‌ها دانسته می‌شود، یعنی بخش‌بندی آن‌ها به دو گروه اسم‌های جلال و اسم‌های جمال. بخش‌بندی که در بیشتر پژوهش‌هایی که درباره اسم‌های خدا انجام گرفته، دیده می‌شود. در این بخش‌بندی، همه اسم‌هایی را که با لطف، رحمت، مهر، مدارا، بخشش، بخشایش، بنده‌نوازی، دستگیری، یاری و... پیوند دارند، اسم‌های جمال نامیده‌اند و همه اسم‌هایی را که با خشم، قهر، غضب، کيفر، سخت‌گیری و... سر و کار دارند، اسم‌های جلالی خوانده‌اند. برای نمونه، داوود قیصری، عارف و نظریه‌پرداز برجسته عرفان نظری در این باره می‌نویسد:

«ذات خداوند بر بنیاد مراتب الوهیت و ربوبیت صفات متعدد و متقابل دارد چون لطف و قهر، رحمت و غضب، رضا و سخط و... که روی هم صفات جمالی و جلالی خوانده می‌شوند. یعنی آنچه با لطف در پیوند است، جمالی است و آنچه با قهر سر و کار دارد، جلالی است.» (شرح فصوص الحکم، ص ۴۲)

گفتنی است که هرچند بخش‌بندی اسما و صفات به جلال و جمال، آشکارا در قرآن نیامده، عارفان که می‌کوشند برای باورها و بینش‌های خود پشتوانه‌های قرآنی و حدیثی بیاورند، دست به تأویل گشوده‌اند و واژه «بَدی» (= دو دست) را

در آیه‌ای که از پی می‌آید، نشان و نماد جلال و جمال دانسته‌اند: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي: چه چیز تو را بازداشت که سجده کنی آن را که با دو دست خویش آفریدم؟» (ص / ۷۵) در این آیه که بخشی است از گزارش قرآن درباره آفرینش آدم و فرمان سجده بر او، روی سخن با ابلیس است و سرزنش او که چرا بر آدم سجده نکرد، آدمی که خداوند او را با دو دست خود آفرید، دو دست جلال و جمال. (فصوص الحکم، ص ۵۴؛ شرح دعای سحر، ص ۱۷۶)

برخی نیز واژه «یداه» را در آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ: دو دست او باز و گسترده است» (مائده / ۶۴) به همین جلال و جمال و لطف و قهر تأویل کرده‌اند. (جامع الاسرار، ص ۵۴۷ و ۶۷۴)

جلالِ جمال و جمالِ جلال

گفتیم که عارفان اسما و صفات خدا را به دو گونه جلال و جمال بخش کرده‌اند. از سوی دیگر، بر این بنیاد که اسما و صفات خدا با همه دوگانگی‌های مفهومی و ماهوی، هستی یگانه‌ای دارند، هر جمال را دارای جلالی و هر جلال را دارای جمالی شمرده‌اند. و از این جاست که گزاره «لکل جمال جلال و لکل جلال جمال» در میان آنان زبانزد شده و در نوشته‌ها و گفته‌هایشان بسیار دیده می‌شود. برای نمونه، قیصری پس از بخش‌بندی صفات به جلالی و جمالی - که سخن او را پیش‌تر آوردیم - می‌نویسد:

«هر جمال را جلالی است مانند هیمنان و حیرتی که پی‌آمد جمال خداست. یعنی خیره شدن خرد در جمال خدا و از خود رفتن اندیشه در برابر آن همه زیبایی؛ هر جلال را نیز جمالی است و آن همان مهر و لطفی است که در خشم و قهر خدا نهفته است.» (شرح فصوص الحکم، ص ۴۴)

در این باره عبدالکریم جیلی نیز سخنی شنیدنی دارد. از دیدگاه او، جلال و جمال دو روی یک سکه یا دو سوی یک پیوستارند: سوی آغازین این پیوستار

که هنوز چندان نموداری و ظهور نیافته است، جمال است و سوی پایانی آنکه در اوج آشکاری و نموداری است، جلال است. اینک سخن او:

«هر جمال چون ظهورش شدت گیرد، جلال می‌شود، همان‌گونه که هر جلال در آغازهای ظهور بر خلق، جمال است. و از اینجاست که گفته‌اند: هر جمال را جلالی و هر جلال را جمالی است.» (الانسان الکامل، ۹۱/۱)

عبدالرزاق کاشانی را نیز در این باره سخنی نکته‌سنجانه است. اینک گزارش گسترده سخن او:

«جلال احتجاب و پوشیدگی خدا از بنده است، پوشیدگی و احتجابی که پی‌آمد شکوه و شوکت بی‌کرانه خداست و همین شکوه بی‌کرانه است که نمی‌گذارد تا کسی حقیقت و هویت او را چنان‌که هست، بشناسد.

و جمال تجلی خدا بر خویش است که دو سوی فراز و فرود یا علو و دنو دارد: سوی فرازین آن، جلال این جمال است که چون جلوه کند همه چیز را نابود و بی‌نمود می‌سازد و چیزی نمی‌ماند تا او را ببیند؛ و سوی فرودین آن، نمود و ظهور او در پدیده‌های هستی است و با همین نمود و ظهور است که به ما نزدیک می‌شود. از اینجاست که گفته‌اند:

جمالک فی کل الحقایق سافر^۴ و لیس له الا جلالک ساتر
جمال تو در همه پدیده‌های هستی آشکار است و آن را جز جلال تو پرده‌ای نیست.
همین سوی فرودین جمال نیز جلالی دارد و آن پوشیدگی و احتجاب خدا در هریک از پدیده‌هاست. پس هر جمالی جلالی دارد و در پس هر جلالی جمالی نهفته است.

و از آنجا که جلال با احتجاب و عزت پیوند دارد، پی‌آمد آن از یک‌سو، قهر و غلبه، و بلندی و دسترس‌ناپذیری اوست و از سوی دیگر، خضوع و خشوع و هیبت و هراس ما؛ چنان‌که جمال چون با نزدیکی و آشکاری پیوند دارد، پی‌آمد آن از یک‌سو لطف و رحمت، و مهر و بخشش اوست و از سوی دیگر، انس و آشنایی ما. (اصطلاحات الصوفیه، ص ۴۰)

عارفان در اینجا نیز برای استوارداشتن این نکته که هر جمال را جلالی و هر جلال را جمالی است، از آیات و روایاتی بهره گرفته‌اند. برای نمونه، آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ: قِصَاصٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا» (بقره/ ۱۷۹) را نموداری از همین اصل، و بنیادگرفته بر آن شمرده‌اند. (شرح فصوص الحکم، ص ۴۴) یعنی قِصَاص را جلوه‌ای از جلال دانسته‌اند و حیاتی را که پی‌آمد آن است، جلوه‌ای از جمال شمرده‌اند، چراکه قِصَاص از یک‌سوی مرگ است: مرگ کسی که قِصَاص می‌شود؛ و از سوی دیگر زندگی است: زندگی کسانی که با قِصَاص پاس داشته می‌شود. پس مرگی است که زندگی در آن نهفته است یعنی جلالی که جمال در آن نهفته است.

نیز این سخن بلند و باریک پیشوای عارفان علی (ع) را - که آشکارتر نیز هست - گواه آورده‌اند:

«هُوَ الَّذِي اشْتَدَّتْ نَقْمَتُهُ عَلَىٰ اَعْدَائِهِ فِي سَعَةِ رَحْمَتِهِ وَ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لِاَوْلِيَائِهِ فِي شِدَّةِ نَقْمَتِهِ»^۵

او کسی است که با همه گسترش رحمت، خشمش بر دشمنان سخت می‌گیرد و با همه سختی خشم، مهرش دوستان را می‌نوازد. (نهج البلاغه، ص ۷۳، خطبه ۹۰) نیز پی‌آمد همین همراهی جلال و جمال و لطف و قهر دانسته‌اند احادیثی چون: «خُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ خُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ: بهشت را تلخی‌ها فراگرفته و دوزخ را شیرینی‌ها»^۶ (شرح فصوص الحکم، ص ۴۴)؛ و «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ: دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است.»^۷ (همان، ص ۵۲)

جایگاه جلال و جمال در عرفان

جلال و جمال در باور و بینش عارفان، هم از دیدگاه هستی‌شناختی و هم از دیدگاه معرفت‌شناختی و هم از دیدگاه روان‌شناختی جایگاه بلند و بنیادینی دارد:

از دیدگاه هستی‌شناختی، همه هستی و پدیده‌های آن جلوه‌ها و نمودهای جلال و جمال خداوندند. اسما و صفات او که یا جلالی‌اند یا جمالی، بازتافته‌اند و نموداری و آشکاری یافته‌اند و هستی شده‌اند؛

از دیدگاه معرفت‌شناختی نیز هر معرفت و شناختی که عارف بدان می‌رسد، چیزی نیست جز بازتاب جلوه‌های جلال و جمال خدا در چشم و دل عارف، چشم و دلی که با برنامه‌های سلوکی ویژه زنگ‌زدایی شده و صیقل و صفا یافته است؛

از دیدگاه روان‌شناختی نیز همه حالات و مقاماتی که برای عارف پیش می‌آید و همه دگرگونی‌هایی که در جان و روان او روی می‌دهد، همه پی‌آمد جلوه‌های گوناگون جمال و جلال است. و از آنجا که جلال-چنان‌که پیش‌تر یاد شد- با قهر و خشم و گرفت و گیر و کیفر سر و کار دارد، و جمال با لطف و مهر و نواخت و نوازش در پیوند است، تجلی هر یک از آن‌ها احوال روانی دیگرسانی برای عارف پیش می‌آورد. برای نمونه آنچه را عارفان انس، بسط، رجا و... خوانده‌اند، همه پی‌آمد تجلی‌های جمالی‌اند؛ و آنچه را خوف، قبض، هیبت و... نامیده‌اند همه پی‌آمد تجلی‌های جلالی‌اند. از این روست که هجویری دربارهٔ انس و هیبت چنین می‌نویسد:

«بدان- اسعدک الله- که انس و هیبت دو حالت است از احوال صعالیک طریق حق، و آن آن است که چون حق- تعالی- به دل بنده تجلی کند به شاهد جلال، نصیب وی اندر آن هیبت بود؛ باز چون به دل بنده تجلی کند به شاهد جمال، نصیب وی اندر آن انس باشد، تا اهل هیبت از جلالش بر تعب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب.» (کشف‌المحجوب، ص ۵۵۰)

و قطب‌الدین عبادی دربارهٔ قبض و بسط چنین:

«بدان که قبض و بسط دو حالت است که بر دل بندگان می‌درآید: یکی مانند روز که دل را حرکت و بشر و بشاشت دهد تا چون دل در قبض افتد چنان منظوی گردد که بار یک کاه‌برگ نتواند کشید و چون در بسط افتد چندان انتشار

و انفساح یابد که هر دو جهان در وی پدید نیاید. و قبض دل‌ها از قهر و مکر است [= جلال] و بسط از لطف و کرم [= جمال]. (صوفی نامه، ص ۱۹۱)
و رفیعی قزوینی درباره خوف و رجا چنین:

«خوف و رجا پی‌آمد قبض و بسطی هستند که در دل پدید می‌آید، و قبض و بسط پی‌آمد تجلیات جمال و جلال‌اند.» (شرح دعای سحر، ص ۱۷۶)

اینکه قبض و بسط و خوف و رجا و طرب و تعب و حتی عزت و ذلت، ضلالت و هدایت،... را پی‌آمد تجلیات جمال و جلال دانسته‌اند، بدین معنی است که خداوند که آمیزه‌ای است از جلال و جمال، قهر و مهر، خواند و راند، صلح و جنگ و... و به گفته مولانا «خشم‌شکلی صلح‌جانی تلخ‌رویی شگری»^۸ است (کلیات شمس، ۱۰۶/۶) با تجلیات گوناگون خود احوال گوناگونی را در آدمی پدید می‌آورد. گویا آدمی مهره‌ای در دست اوست و او این مهره را هرگونه که می‌خواهد و می‌شاید و می‌باید، می‌چرخاند و می‌گرداند. به گفته مولانا:

گر چشم تو بر بست او چون مهره‌ای در دست او

گاهت بغلطاند چنین گاهی ببازد در هوا

(کلیات شمس، ۶/۱)

نکته‌ای که هم آیاتی از این دست را پشتوانه دارد: «تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ»، «تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ»، «يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»، «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ»، «يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ»، «يَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ»، «يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»، «يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» و...^۹ و هم آشکارا در این سخن پیامبر (ص) آمده است: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ. دَلَّ مُؤْمِنٍ مِثْلَ دَلِّ الْكَلْبِ مِنْ أَسْبَابِ الْكَلْبِ» (احادیث مثنوی، ص ۶)؛ و این انگشتان، انگشتان همان دو دست جلال و جمال‌اند که در آیه «وَمَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» از آن‌ها یاد شده. (شرح دعای سحر، ص ۱۷۶) در این باره این سخنان مولانا شنیدنی است:

دیده و دل هست بین اصبعین چون قلم در دست کاتب ای حسین
اصبع لطف است و قهر و در میان کلک دل با قبض و بسطی زین بنان

ای قلم بنگر گر اجلالی ستی که میان اصبعین کیستی
جمله قصد و جنبش زین اصبع است فرق تو بر چار راه مجمع است
این حروف حال هات از نسخ اوست عزم و فسخت هم ز عزم و فسح اوست
جز نیاز و جز تضرع راه نیست زین تقلب هر قلم آگاه نیست
(مثنوی، ۳/۲۷۷۷)

باز هم از او بشنویم:

دامن کشانم می کشد در بتکده عیاره‌ای
من همچو دامن می دوم اندر پی خون خواره‌ای
یک لحظه هستم می کند یک لحظه پستم می کند
یک لحظه مستم می کند خود کامه‌ای خماره‌ای
چون مهره‌ام در دست او چون ماهی‌ام در شست او
بر چاه بابل می تنم از غمزه سحاره‌ای
(کلیات شمس، ۵/۱۹۰)

مستی ببینی رازدان می دان که باشد مست او
هستی ببینی زنده دل می دان که باشد هست او
گر سر ببینی پر طرب پر گشته از وی روز و شب
می دان که آن سر را یقین خاریده باشد دست او
(همان، ۵/۱۱)

نیز از همین روست که گاه کفر زمینه زایش ایمان می شود و گاه ایمان زمینه زایش کفر. گاه از هدایت ضلالت می خیزد و گاه از ضلالت هدایت. گاه کسی از مسجد به میخانه می افتد و گاه میخانه نشینی سر از کعبه درمی آورد. از عارفی بشنویم:

«... ایمان را در کفر روش داد و کفر را در ایمان؛ هدایت را در ضلالت روش داد و ضلالت را در هدایت چنان که هدایت را در خلّت خلیل از ضلالت کشف کرد لاجرم گفت: لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ وَ ضَلَّالَتِ بِلْعَامِ بَاعُورَا

را در هدایت روش داد تا در هدایت روش کرد به ضلالت رسید...» (رسالة عرفانی، ص ۸)^{۱۰}

جلال و جمال در زبان رمز و نماد

از آنچه گذشت، آشکار شد که جمال و صفات جمالی، آن دسته از ویژگی‌های خداست که بنده را شیفته و شیدای او می‌سازد و او را می‌دارد تا به خدا رو کند، او را دوست بدارد، با او عشق بازد، او را به خویش نزدیک بیند و دوست خویش بشمارد و با او رفتاری دوستانه و گاه خودمانی پیش گیرد؛ و جلال و صفات جلالی، آن دسته از ویژگی‌هاست که بنده را به هول و هراس، و خوف و خشیت می‌افکند و زمینه می‌شود تا از خدا بترسد و بهراسد، او را سخت‌گیر، تندخو، دیرجوش، رام‌ناشدنی، دور و دسترس‌ناپذیر بشمارد و در پی از در دوستی در نیاید و با او رفتاری دوستانه نداشته باشد. به سخن دیگر، خدا بنده را با جمالش شیفته و شیدا می‌سازد و با جلالش ترسان و هراسان می‌سازد؛ با جمال او را به خود می‌خواند و با جلال از خود می‌راند؛ با جمال جذب می‌کند و با جلال دفع می‌کند؛ با جمال پیش می‌کشد و با جلال پس می‌زند. از این روی می‌توان جلال و جمال را نیروی جاذبه و دافعه خدا نامید. اما چنان‌که پیشتر گفتیم چون جمال بی‌جلال، و جلال بی‌جمال نیست و این هر دو همواره همراه‌اند، خواندن و راندن، و جذب و دفع او نیز همواره همراه‌اند و او به شیوه‌ای پارادوکسیکال در همان حال که با جمال می‌خواند با جلال می‌راند. و این جلال جمال است. و در همان آن‌که با جلال می‌راند با جمال می‌خواند. و این جمال جلال است. اگرچه بر بنیاد «سبقت رحمتی غضبی = مهر و رحمت من بر خشم و قهر من پیشی و بیشی دارد» (احادیث مثنوی، ص ۲۶) سرانجام خواندن بر راندن و جمال بر جلال می‌چربد. و شاید از همین روست که در آیه «و یقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام»، «اکرام» (= جمال) در پایان آمده تا نشان و نمادی باشد بر اینکه کار با کرم پایان می‌یابد و سر و کار ما با کریم است و با کریمان نیز کارها دشوار نیست، و همه کرامت و لطف است شرع یزدانی.

باری، این ویژگی دوگانه و پارادوکسیکال یعنی همراهی و جدایی ناپذیری خواندن و راندن خدا را در تصوف کلاسیک و تعلیمی با واژگان جلال و جمال و جانشینان و وابستگان آنها یعنی رحمت و غضب، قهر و لطف، قبض و بسط و... باز می‌نمایند، اما در عرفان عاشقانه و به‌ویژه شعر عرفانی که زبان آن بیشتر نمادین است، این واژه‌ها نیز جای خود را به رمز و نمادها می‌دهند تا ویژگی یادشده را به شیوه‌ای هنری و نمادین، شیواتر، شیرین‌تر و شنیدنی‌تر باز گویند. و از آنجا که عرفان عاشقانه چنان‌که از نامش برمی‌آید، گونه‌ای عشق و عاشقی است. گیرم عشقی از گونه‌ای دیگر - ناگزیر واژگان و نمادهای آن بیشتر از واژگان عاشقانه مایه گرفته است و همین زمینه شده تا شعر عرفانی به‌ویژه غزل عارفانه آشکارا رنگ و روی شعر عاشقانه بگیرد و از واژگانی چون روی، موی، چشم، لب، دهان، خط، خال، کمر، میان، ناز، غمزه، عشوه، بوسه، آغوش، وصل، هجر و... سرشار شود. و همین سرشاری از چنین واژگانی است که چه بسا رهزن ظاهرینان گشته و آنها را به پندارهای ناروا کشانده و دست‌کم پرسش‌هایی از این دست را پیش آورده که:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت که دارد سوی چشم و لب اشارت
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال کسی کاندر مقامات است و احوال
(گلشن راز، ص ۹۷)

پرسش‌هایی که کسانی را وا داشته تا به پاسخ برخیزند و این‌گونه واژه‌ها را در سروده‌ها و نوشته‌های خود یا دیگران تفسیر و تأویل کنند. برای نمونه، ابن عربی در دیباجه ترجمان الاشواق و شمس مغربی در دیباجه دیوان.

باری، ویژگی پارادوکسیکال جمع جمال و جلال و هم‌آغوشی خواند و راند، چیزی است که در زبان عشق «ناز» خوانده شده و بر بنیاد آن معشوق «نازنین» نام گرفته است. گزارش شیوا و شیرینی از آن را از زبان نظامی گنجوی بشنویم:

چه خوش نازی است ناز خوبرویان

ز دیده رانده را دزدیده جویان

به چشمی طیرگی کردن که برخیز

به دیگر چشم دل دادن که مگریز

به صد جان ارزد آن رغبت که جانان

نخواهم گوید و خواهد به صد جان

(خسرو و شیرین، ص ۱۴۶)

در این بیت‌ها سخن از تعریف و توصیف، و گزارد و گزارش ناز است: ناز خوبرویان، و می‌بینیم که نظامی چه نغز و نازک آن را باز نموده است. از گزارش او آشکارا بر می‌آید که ناز- به جز معانی شناخته‌ای که دارد- ویژگی پارادوکسیکال و دوسویه‌ای در معشوق است که آمیزه‌ای است از خواندن و راندن و خواستن و نخواستن. ناز خوبرویان چیست؟ ز دیده رانده را دزدیده جویان: عاشق را از خود راندن و در همان آن، او را دزدیده جستن و خواستن؛ به چشمی طیرگی کردن که برخیز، به دیگر چشم دل دادن که مگریز: با یک نگاه و رفتار و برخورد، خشمانه و دشمنانه اخم و تخم کردن و عاشق را به دور گشتن و گم شدن فرمان دادن، و در همان حال با نگاه و رفتار و برخوردی دیگرگون، خندان و دوستانه او را به نشستن و ماندن دل دادن؛ و از همه شیواتر و شیرین‌تر: نخواهم گوید و خواهد به صد جان، آری ناز یعنی نخواهم گفتن و به صد جان خواستن. و به زبان مردم: با دست پس زدن و با پا پیش کشیدن.

این نکته را نظامی چند بار دیگر نیز در سروده‌های خود با تعبیر و تصویرهای دیگری باز نموده است. برای نمونه در همین خسرو و شیرین، در آن بخش از داستان که شیرین هنگام رفتن به مداین، در میان راه به چشمه‌ای رفت تا سر و تن از گرد راه بشوید و خستگی بگیرد، جلال و جمال و خواند و راند یا ناز او را این‌گونه نغز و ناب باز گفته است:

ز هر سو شاخ گیسو شانه می‌کرد بنفشه بر سر گل دانه می‌کرد
اگر زلفش غلط می‌کرد کاری که دارم در بن هر موی ماری

نهان با شاه می‌گفت از بناگوش که مولای توام هان حلقه در گوش
(خسرو و شیرین، ص ۸۱)

اگر گیسوانش با هر تار، ماری نشان می‌داد و عاشق را هراسان و گریزان
می‌ساخت (= جلال و قهر)، با نشان دادن حلقه گوش و بناگوش، خویش را حلقه
به گوش و شیدا و شیفته‌ی عاشق وا می‌نمود (= جمال و لطف).

نیز در همین خسرو و شیرین، ناز یا جلال و جمال شکر اصفهانی را یک بار
این‌گونه باز نموده است:

برون آمد شکر با جام جلاب دهانی پرشکر چشمی پر از خواب
که جام جلاب و دهان پر شکر، نماد جمال و جذب است؛ و چشم پر خواب -
که کنایه از سرگرانی و بی‌اعتنایی است - نماد جلال و دفع. و دیگر بار این‌گونه:
سمندش گرچه با هرکس به زین است نشان دورباشش آهنین است
(خسرو و شیرین، ص ۲۸۴)

که سمند با هر کس به زین داشتن (= با همه خوش و بش کردن و دوستی
نمودن) نشان جمال است و خواستن؛ و دورباش آهنین نشان جلال و راندن.
در بیت‌های زیر نیز شیرین هنگام گفت‌وگو با خسرو، خود از ناز خویش
چنین یاد می‌کند:

به غمزه گرچه ترکی دل‌ستانم به بوسه دل‌نوازی نیز دانم
ز بس کآورده‌ام در چشم‌ها نور ز ترکان تنگ‌چشمی کرده‌ام دور
ز تنگی کس به چشمم در نیاید کسی با تنگ‌چشمان بر نیاید
(خسرو و شیرین، ص ۳۱۶)

که ترکی و دل‌ستانی - که در اینجا بیشتر معنایی برابر دل‌نوازی دارد - جلال
است و به بوسه دل‌نوازی جمال؛ در بیت دوم نیز، نور به چشم‌ها آوردن (= چشم
عاشقان را روشن کردن) و از ترکان چشم تنگ‌چشمی و نامهربانی دور کردن،
جمال است؛ چنان‌که در بیت سوم، تنگ‌چشمی و کسی را به چشم نیاوردن (= تره
برای کسی خرد نکردن) جلال است.

در لیلی و مجنون نیز، ناز و جمال و جلالِ لیلی را این‌گونه باز گفته است:
زلفش ره بوسه‌خواه می‌رفت مژگانش خدا دهداد می‌گفت
زلفش به کمند پیش می‌خواند مژگانش به دورباش می‌راند
(لیلی و مجنون، ص ۹۳)

که ره عاشقِ بوسه‌خواه را رفتن (= زمینه بوسه را برای او فراهم کردن) جمال است و خواندن، و خدا دهداد گفتن (= خدا روزیات را جای دیگر حواله کند) جلال است و راندن؛ در بیت دوم نیز آشکار است که به کمند پیش خواندن جمال است و به دورباش راندن جلال.

این نیز گفتنی است که همراهی جمال و جلال، به‌ویژه هنگام تجلی، همواره یک‌سان نیست و چه بسا بسته به زمینه‌ها و انگیزه‌هایی یکی آشکارتر است و دیگری پنهان‌تر؛ گاه جلال آشکارتر است و جمال را در خود نهفته دارد و گاه جمال آشکارتر است و جلال را در خود نهفته دارد. جمال نهفته در جلال آشکار، جمالِ جلال است و جلال نهفته در جمال آشکار، جلالِ جمال است. بر این بنیاد، بیت‌هایی مانند:

گرچه می‌گفت که زارت بکشم می‌دیدم که نهانش نظری با من دل‌سوخته بود
(دیوان حافظ، ص ۲۴۶)

عفی الله چین ابرویش اگرچه ناتوانم کرد

به عشوه هم پیامی بر سر بیمار می‌آورد
(همان، ص ۱۸۰)

بنازم آن مژه شوخ عافیت‌کش را که موج می‌زندش آب نوش بر سر نیش
(همان، ص ۳۳۷)

گزارشی شاعرانه‌اند از جمالِ جلال و خواستنی که در نخواهم گفتن نهفته است؛ و بیت‌هایی مانند:

بنازم آن مژه شوخ عافیت‌کش را که موج می‌زندش آب نوش بر سر نیش

گفت حافظ لغز و نکته به یاران مفروش آه از این لطف به انواع عتاب آلوده
(همان، ص ۴۵۷)

با که این نکته توان گفت که آن سنگین دل

کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست
(همان، ص ۹۴)

این قصه عجب شنواز بخت واژگون ما را بکشت یار به انفاس عیسوی
(همان، ص ۵۳۲)

چه عذر بخت خود گویم که آن عیار شهر آشوب

به تلخی کشت حافظ را و شکر در دهان دارد
(همان، ص ۱۵۴)

گزارشی شاعرانه و نمادین اند از جلال جمال و قهری که در لطف نهفته است. باری، در زبان عشق- چه عشق زمینی و چه عشق آسمانی- با بهره گیری از اندام معشوق، جلال و جمال گاه جای خود را به روی و موی می دهند و وابستگان آن دو، و بیشتر به چشم و لب و وابستگان این دو. جلال جمال و جمال جلال (= ناز) نیز که جمع پارادوکسیکال هر دوست، با همراهی روی و موی یا همایش چشم و لب بازگو می شود. درباره روی و موی اینک به سخنی از شبستری- که این نکته ها را گویاتر و شیواتر از هر جا باز سروده و گزارشگر توانا و دانای او لاهیجی نیز خوب آن ها را گزارده است- بسنده می کنیم و گفت و گوی گسترده از آن را به گفتاری دیگر وا می گذاریم و در این گفتار بیشتر به چشم و لب می پردازیم، آن هم آنجا که این هر دو با هم می آیند. اینک سخن شبستری درباره روی و موی و نمایندگی آن ها از جمال و جلال، و قهر و لطف:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
(گلشن راز، ص ۹۷)

و این نیز گزارش لاهیجی درباره پیوند آن‌ها و اینکه چرا و بر چه پایه‌ای روی و موی نماد جلال و جمال شده است:

«هر آینه روی مهرویان به مناسبت نور و لطف و رحمت، با تجلی جمالی مشابهت داشته باشد؛ و زلف بتان شوخ دل‌ربا را به مشابهت ظلمت و پریشانی و حجاب، با تجلی جلالی نسبت تام بوده باشد. و روی و زلف محبوبان مثال و نمودار تجلی جمالی و جلالی باشد، بلکه فی الحقیقه عین تجلی جمالی و جلالی است.» (شرح گلشن راز، ص ۴۶۷)

چشم و لب

گفتیم در شعر عاشقانه، جلال و جمال بیشتر با نمادهای چشم و لب و وابسته‌های آن‌ها بازگو می‌شود؛ چراکه چشم و وابسته‌هایش مانند مژه، ابرو، نگاه، غمزه و... با جلال پیوند بیشتری دارد و لب و وابسته‌هایش چون دهان، دندان، خنده، بوسه و... با جمال.

شکل و شمایل چشم همراه با ابرو، مژگان، نگاه، مردمک و... که همانندی‌هایی با تیر و کمان و خنجر و... دارند، زمینه شده تا شاعران با نگاهی هنری و تصویری، چشم را جنگ‌جویی جفاپیشه، سیاه‌دل، بی‌باک، خون‌ریز، کافرکیش و... بینگارند که گاه با کمان ابرو و تیر مژه دل‌عاشق را نشانه می‌رود، گاه با تیر آتشین نگاه خرمن هستی او را می‌سوزاند، گاه با خنجر مژگان برگشته سینه او را می‌شکافد و گاه... و همین ویژگی‌های پندارین چشم همراه با برخی از ویژگی‌های راستین آن- برای نمونه اینکه چشم، خشم، قهر، غضب، نفرت، ناخرسندی، بی‌زاری و... را که همه با جلال پیوند دارند، به خوبی در خود بازتاب می‌دهد- زمینه شده است تا چشم را نماد جلال و قهر سازند و رمزی از راندن و دور ساختن بدانند. اینک نمونه‌هایی درباره ویژگی‌های یاد شده جلالی چشم همه از حافظ:

بر آن چشم سیه صد آفرین باد که در عاشق‌کشی سحرآفرین است

ز چشم شوخ تو کی جان توان برد که دایم با کمان اندر کمین است
(دیوان حافظ، ص ۸۰)

ز چشمت جان نشاید برد کز هرسو که می بینم
کمین از گوشه‌ای کرده‌ست و تیری در کمان دارد
(همان، ص ۱۵۴)

چشم تو خدنگ از سپر جان گذراند بیمار ندیدیم بدین سخت‌کمانی
(همان، ص ۵۰۷)

دل ز ناوک چشمت گوش داشتم لیکن ابروی کمان‌دارت می‌برد به پیشانی
(همان، ص ۵۱۱)

با چشم پرنیرنگ او حافظ مکن آهنگ او
کان چشم مست شنگ او بسیار مکاری کند
(همان، ص ۲۳۶)

چشمت از ناز به حافظ نکند میل آری سرگرانی صفت نرگس رعنا باشد
(همان، ص ۱۹۱)

اما لب، لب هم به خودی خود رنگین، شیرین و نمکین است و به‌ویژه چون به خنده باز شود و گوهران دندان را نمایان سازد، خواستنی‌تر و دل‌کش‌تر نیز می‌شود، و به‌ویژه‌تر با بوسه دادن و بوسه گرفتن و گل‌گفتن و گل‌شنفتن از هر شراب و شربتی شیرین‌تر و شورانگیزتر می‌گردد، و هم در پندار شاعرانه با چیزهایی همه زیبا و دل‌پذیر چون لعل، یاقوت، عقیق، شکر، قند، شراب، نوش‌دارو، مفرح یاقوت، آب حیات، انگشتری زنهار و... پیوند دارد. و همین ویژگی‌هاست که زمینه شده تا لب را نماد جمال بشمارند و رمزی از خواستن و خواندن بدانند. اینک نمونه‌هایی درباره‌ی این ویژگی‌های جمالی لب همه از حافظ:

شربت قند و گلاب از لب یارم فرمود

نرگس او که طیب دل بیمار من است
(همان، ص ۷۶)

یاقوت جان‌فزایش از آب لطف زاده

شمشاد خوش خرامش در ناز پروریده

آن لعل دلکشش بین و آن خنده دل‌آشوب

و آن رفتن خوشش بین و آن گام آرمیده

(همان، ص ۴۵۸)

انفاس عیسی از لب لعلت لطیفه‌ای و آب خضر ز نوش لبانت کنایتی

(همان، ص ۴۶۹)

گفتم ز لعل نوش لبان پیر را چه سود گفتا به بوسه شکرینش جوان کنند

(همان، ص ۲۳۲)

عیشم مدام است از لعل دلخواه کارم به کام است الحمد لله

(همان، ص ۴۵۲)

از لعل تو گر یابم انگشتی زنه‌ار صد ملک سلیمانم در زیر نگین باشد

(همان، ص ۱۹۸)

اما ناز یعنی جمع پارادوکسیکال جلال و جمال بیشتر از رهگذر همراهی و همایش چشم و لب در یک گزاره (= مصرع یا بیت یا دو بیت) گزارش می‌شود. به دیگر سخن، با هم آوردن چشم و لب یا وابسته‌های آن‌ها در یک سخن، چه بسا- و نه همیشه- می‌تواند گزارشی شاعرانه و نمادین باشد از ناز معشوق- چه معشوق زمینی و چه معشوق آسمانی- و نشان دادن تصویری تمثیلی پارادوکس خواندن و راندن و به زبان عارفان: جلالِ جمال و جمالِ جلال. نخست از شبستری بشنویم که با تعبیرها و تصویرهای گونه‌گون این نکته را خوب گزارده است:

ز چشم او همه دل‌ها جگرخوار لب لعلش شفای جان بیمار

به چشمش گرچه عالم در نیاید لبش هر ساعتی لطفی فزاید

ز غمزه می‌دهد هستی به غارت به بوسه می‌کند بازش عمارت

ز چشمش خون ما در جوش داریم ز لعلش جان ما مدهوش داریم

به غمزه چشم او دل می‌رباید به بوسه هر نفس جان می‌فزاید
(گلشن راز، ص ۹۸)

و اینک بازتابِ ناز و پارادوکسِ خواند و راند در سروده‌های برخی از شاعران
فارسی:^{۱۱}

به لب و چشم راحتی و بلا به رخ و زلف توبه‌ای و گناه
(کسایی، ص ۹۶)

ای آفت و راحت شب و روزم چشم و دهن فراخ و تنگ تو
(دیوان سنایی، ص ۹۹۹)

از پای در آورد مرا دیده‌ تو آه از نه لب تو دستگیرم باشد
(نامه‌های عین القضاة، ۳/۳۱۴)

لعل تو به جان‌فزایی آمد چشم تو به دل‌ربایی آمد
با چشم تو می‌بیاختم جان چون چشم تو در دغایی آمد
(دیوان عطار، ص ۲۲۱)

ای دل از غمزه‌اش خسته شدی از لبش آخر دوا آموختی
(کلیات شمس، ۶/۱۷۵)

ای کارِ دو چشم تو بی جرم و گنه کشتن وی کار دو لعل تو حاجات روا کردن
(همان، ۴/۱۵۸)

چشم تو ناز می‌کند ناز جهان تو را رسد
حسن و نمک تو را بود ناز دگر که را رسد
چشم تو ناز می‌کند لعل تو داد می‌دهد
کشتن و حشر بندگان لاجرم از خدا رسد
چشم کشید خنجری لعل نمود شکری
بوکه میان کش مکش هدیه به آشنا رسد
(همان، ۲/۱۵)

از نرگس سرمست تو مخمور بماندیم وز جام می لعل تو مستیم دگر بار
(همان، ص ۱۹۶)

از می لعل یار مست شدیم وز دو جرعه خمار بشکستیم
(همان، ص ۱۸۳)

ز نوش لب چو مرهم می ندادی ز نیش غمزه جانم می چه خستی
(همان، ص ۲۰۱)

تبسم لب ساقی خوش است و خوش تر از آن
خرابیی که کند چشم مست فتانش
(همان، ص ۳۳۰)

به دو چشم تو که چون چشم تو بیمار توام
چه بود گر بفرستی ز دو لعلم شکری
(همان، ص ۳۱۵)

دلم از ناوک چشم تو سراسر همه نیش
لیک جام لب لعل تو لبالب همه نوش
(دیوان خواجوی کرمانی، ص ۲۷۹)

در قدح ریز شرابی ز لب لعل که خواجو
دارد از مستی چشم تو خماری که تو دانی
(همان، ص ۵۰۳)

چشم مخمورش که خونم می خورد گرچه بیمارست خون خواریش بین
آن لب شیرین شورانگیز را در سخن گویی شکرباریش بین
(همان، ص ۴۷۵)

هرگز از جام می لعلش نمی باشد خمار
می پرستی کو به بادامش تنقل می کند
(همان، ص ۲۲۹)

این چه سحر است که در چشم خوست می بینم
وین چه شور است که در لعل شکرخاست تو را
(همان، ص ۱۷۹)

یاد باد آنکه چو چشمت به عتابم می‌کشت

معجز عیسویت در لب شکرخا بود
(دیوان حافظ، ص ۲۳۹)

دوش بیماری چشم تو ببرد از دستم لیکن از لطف لب صورت جان می‌بستم
(همان، ص ۳۴۸)

آن‌که ناوک بر دل من زیرچشمی می‌زند

قوت جان حافظش در خنده زیر لب است
(همان، ص ۶۴)

بتا چون غمزات ناوک فشانند دل مجروح من پیشش سپر باد
چو لعل شکرینت بوسه بخشد مذاق جان من زو پر شکر باد
(همان، ص ۱۳۷)

شربت قند و گلاب از لب یارم فرمود نرگس او که طیب دل بیمار من است
(همان، ص ۷۶)

ز جام لعل لب جرعه‌ای کرم فرما که کشت نرگس مست تو در خمار مرا
(دیوان جامی، ۱/۲۲۱)

چشم‌ت به عشوه لب به شکرخنده می‌کند تفسیر آیه خلق الموت و الحیات
(همان، ۱/۲۴۶)

لعل تو آمد مسیح کز دم جان‌بخش خویش

داد شفا هر که را چشم تو بیمار کرد
(همان، ۱/۳۶۸)

چشم شوخش می‌کشد تیغ جفا لعل جان‌بخشش حمایت می‌کند
(همان، ۱/۳۷۸)

غمزه خون‌ریز او چون تیغ لاتامن کشد

لعل جان‌بخشش دهد پنهان نوید لاتخف
(همان، ۱/۵۲۵)

لعل جان بخش تو لایبخل فیما یسئل چشم خون ریز تو لایسئل عما یفعل
بعد عمری لب ت ار وعده کامی دهم غمزه شوخ تو گوید ز کمین لاتعجل
(همان، ۵۴۵/۱)

جامی خسته را که شد کشته تیغ غمزه ات لعل حیات بخش تو داد به خنده جان نو
(همان، ۷۰۳/۱)

چشمت چو خصم جان شود لب را بگو خندان شود

تا ترک جان آسان شود بر عاشق جان باز تو
(همان، ۷۰۵/۱)

لبت گر جانستان بودی چو غمزه نبردی جان سلامت یک تن از تو
(همان، ۷۱۲/۱)

گاهی به آن به غمزه خون ریز در جدل گاهی به این به لعل شکر بار در خطاب
(همان، ۱۰۴/۲)

تا به تو آرم پناه از عشوه های چشم تو می کند لعل لب ت هر لحظه تلقین الغیاث
(همان، ۱۵۸/۲)

ز چشمت دلبری آموختی دل از همه بردی

چه باشد کز لب جان بخش خود دلداری آموزی
(همان، ۳۶۹/۲)

به غمزه چشم تو درس ستمگری آموخت به خط لب ت سبق روح پروری آموخت
(همان، ۵۰۵/۲)

خمار آلودم از چشمت لب خالی ز خط بنما

که باشد باده صافی علاج رنج مخموران
(همان، ۶۳۰/۲)

خفته ام چون چشم تو بیمار پرسش کن مرا

شربت بیماری ام از لفظ شهد آمیز کن
(همان، ۶۳۱/۲)

از نمونه‌های یادشده بر می‌آید که گزارش نمادین و رمزی ناز با چشم و لب هرچند در شعر فارسی پیشینه‌ای کهن دارد و دست کم به کسای می‌رسد، کاربرد گسترده و پربسامد آن ویژه عارفان شاعر و شاعران عارف است و به‌ویژه جامی که از این شیوه در دیوان خود هم گسترده‌تر و هم گویاتر بهره برده است.^{۱۲}

برآیند

از آنچه گذشت آشکار شد که جلال و جمال در عرفان و تصوف از دیدگاه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی و نمادشناختی جایگاهی بنیادین دارد. نیز آشکار شد که جمع پارادوکسی جلال و جمال که آمیزه‌ای از خواندن و راندن است و در زبان عشق «ناز» خوانده می‌شود، یکی از ویژگی‌های معشوق است، چه معشوق زمینی و چه معشوق آسمانی. نیز آشکار شد که این ویژگی— که می‌توان آن را پارادوکس خواندن و راندن نامید— در عرفان عاشقانه بیشتر با همراهی نمادهای چشم و لب و وابسته‌های آن‌ها نموده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. این نکته به گونه «وَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» نیز سه بار در قرآن آمده است: سوره اسراء آیه ۱۱۰، سوره طه آیه ۸ و سوره حشر آیه ۲۴.
۲. این تمثیل در سخنی از امام علی(ع) این‌گونه آمده است: به گزارش سلمان فارسی، پس از وفات پیامبر(ص) پیشوای مسیحیان با صد تن از هواداران خویش به مدینه آمد و از جانشین پیامبر، ابوبکر پرسش‌هایی پرسید. ابوبکر آن‌ها را نزد علی فرستاد و آن بزرگوار پرسش‌ها را پاسخ داد. یکی از پرسش‌ها همین بود که «وجه خدا چیست؟» امام برای آشکاری پاسخ فرمود تا پشته‌ای هیزم بیاورند و آتشی بیفروزند. چون آتش افروخته شد، از او پرسید: روی این آتش کدام است؟ و او پاسخ داد: این آتش از همه سوی، روی است. امام فرمود: وجه و روی خدا نیز همین گونه است. سپس همین آیه را خواند که «فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» به هر سو رو کنید آنک روی خدا.»(تسنیم، ۶/۲۸۰)

۳. علامه طباطبایی نیز وجه خدا را همان اسما و صفات او گفته است: وجه خدا صفات کریمه اوست که واسطه میان او و خلق اویند. (المیزان، ۱۰۱/۱۱)
۴. این مصرع بیشتر به گونه «جمالک فی کل الحقایق سائر» زبانزد و قلمزد عارفان، به ویژه عارفان و عرفان نویسان عصر صفوی و پس از آن است. اما درست تر همین «سافر» (= آشکار) است که کاشانی آورده است. برخی نسخه بدل‌های کاشانی نیز «سائر» است.
۵. این سخن امام در نوشته‌های عارفان برای نمونه، شرح فصوص الحکم، ص ۴۴؛ شرح دعای سحر، ص ۱۷۷ و... این گونه آمده است: سبحان من اتسعت رحمته لاولیائه فی شده نغمته و اشتدت نغمته علی اعدائه فی سعة رحمته.
۶. گویا از این روی که بهشت به خودی خود تجلی جمال و لطف است؛ اما سختی‌ها و تلخی‌هایی که باید کشید تا به بهشت رسید، نمودار جلال و قهر است.
۷. یعنی دنیا از این روی که مؤمنان بیشتر در آن سختی و تنگی می‌بینند، نمودار جلال است؛ و از این روی که کافران بیشتر در آن شادی و آسایش می‌بینند، نمودار جمال است.
۸. مصرع دوم آن این است: من بدین خویشی ندیدم در جهان بیگانه‌ای.
۹. بر پایه فرهنگ‌های بسامدی قرآن مانند المعجم المفهرس، بیش از صد بار واژه «یشاء» و نزدیک به چهل بار واژه «یرید» در چنین حال و هوایی به کار رفته‌اند.
۱۰. این رساله عرفانی، رساله‌ای بسیار ارزشمند از سده ششم است که متأسفانه نویسنده آن شناخته نیست و تا کنون تنها یک نسخه از آن به دست رسیده که آن نیز آغاز و انجام ندارد. این رساله را اینک این‌جانب با عنوان پایان‌نامه در دست تصحیح و تعلیق دارم و مقاله حاضر گسترش یافته تعلیقات پاره‌ای از عبارات این رساله است.
۱۱. برابری چشم و لب و نقش دوگانه جلالی-جمالی آن‌ها، در ادب عربی نیز روایی دارد. اینک نمونه‌هایی:

تحیی اذا قتلت باللحظ منطقتها کانهما عند ما تحیی به عیسی

(ترجمان الاشواق، ص ۱۶)

اذا قتلت الحاظها احیت الفاظها. (مقامات بدیع الزمان، ص ۲۴۲)

سقمی من سقم اجفانکم و بمعول الثنا یا لی دوی (؟)

۱۲. هر چند چنان‌که دیدیم جمع جلال و جمال و پارادوکس خواند و راند بیشتر با همراهی چشم و لب گزارش می‌شود، گاه نیز زلف- که آن نیز نماد جلال است- به جای چشم

می‌نشیند. مانند رباعی زیر که عین القضات در تمهیدات خویش آورده و آن را بیان فنا و بقا-
که پی‌آمد جلال و جمال‌اند- دانسته است:

گر خال و خد و چشم تو کافر باشد این جان و دلم در او مجاور باشد
شرطی کن اگر زلف تو بیداد کند ما را صنما لب تو داور باشد

(تمهیدات، ص ۲۳۳)

اینک چند نمونه دیگر:

گر کرد مرا زلف تو با خاک برابر لعل لب تو بنده‌نواز است چه گویم

(دیوان عطار، ص ۵۱۵)

از دام سر زلفش ماندیم همه حیران وز جام می لعلش گشتیم همه سرمست
دل در سر زلفش شد از طره طلب کردم گفتا لب او خوش باش اینک بر ما پیوست

(عراقی، ص ۱۳۷)

گهی در پای او غلطان چو زلف بی‌قرار او

گه از خال لبش سرمست همچون چشم خون‌خوارش

(همان، ص ۲۷۶)

لعل جان‌بخش تو خود دل‌های مسکینان به لطف

جمع می‌دارد ولی زلفت مشوش می‌کند

(دیوان سلمان، ص ۱۴۷)

گاه نیز ابرو کار لب را می‌کند، چنان‌که در این نمونه:

چندان‌که می‌بینم جفا امید می‌دارم وفا

چشمانت می‌گویند لا ابروت می‌گوید نعم

(غزلیات سعدی، ص ۲۷۶)

و گاه طرز نظر، چنان‌که در این بیت:

باشد چو عضو عضو تو را شیوه‌ای جدا چشم تو جنگ و طرز نظر صلح می‌کند

(دیوان واعظ قزوینی، ص ۲۰۵)



منابع

- احادیث مشنوی؛ بدیع الزمان فروزانفر، چ ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- اصطلاحات الصوفیه؛ عبدالرزاق کاشانی، تحقیق محمد کمال ابراهیم، چ ۲، بیدار، قم ۱۳۷۰.
- الانسان الكامل؛ عبدالکریم جیلی، چ ۳، مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، قاهره ۱۹۷۰.
- ترجمان الاشواق؛ محیی الدین ابن عربی، بی چا، دار بیروت للطباعة و النشر، بیروت ۱۹۸۱.
- تسنیم؛ عبدالله جوادی آملی، چ ۲، مرکز نشر اسراء، تهران ۱۳۷۱.
- تمهیدات؛ عین القضاة همدانی، تصحیح عقیف عسیران، چ ۲، منوچهری، تهران بی تا.
- جامع الاسرار و منبع الانوار؛ سید حیدر آملی، تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، چ ۲، علمی فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- خسرو و شیرین؛ نظامی گنجوی، تصحیح وحید دستگردی، چ ۱، قطره، تهران ۱۳۷۶.
- دیوان جامی؛ مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح زاد، چ ۱، میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۵.
- دیوان حافظ؛ تصحیح سید محمد راستگو، چ ۱، نی، تهران ۱۳۸۹.
- دیوان خواجهوی کرمانی؛ به اهتمام و تصحیح احمد سهیلی خوانساری، چ ۱، پازنگ، تهران ۱۳۶۹.
- دیوان سلمان ساوجی؛ به اهتمام منصور مشفق، چ ۲، صفی علیشاه، تهران ۱۳۶۷.
- دیوان سنایی غزنوی؛ به سعی و اهتمام مدرس رضوی، چ ۳، کتابخانه سنایی، تهران ۱۳۶۲.
- دیوان صائب تبریزی؛ به کوشش محمد قهرمان، چ ۴، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۳.
- دیوان عطار؛ به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چ ۳، اسلام، تهران ۱۳۷۶.
- دیوان واعظ قزوینی؛ تصحیح سید حسن سادات ناصری، مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی، ۱۳۵۹.
- رساله عرفانی؛ مؤلف ناشناخته، کتابخانه اصغر مهدوی، تهران، نسخه عکسی دانشگاه تهران، شماره ۴۵۱.
- شرح دعای سحر؛ ← غوصی در بحر معرفت
- شرح فصوص الحکم؛ داوود قیصری، به کوشش سید جلال آشتیانی، چ ۱، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- شرح گلشن راز؛ محمد لاهیجی، تصحیح محمد برزگر خالقی و عفت کرباسی، چ ۱، زوار، تهران ۱۳۷۱.

- صوفی‌نامه؛ قطب‌الدین عبادی، تصحیح غلامحسین یوسفی، چ ۲، علمی، تهران ۱۳۶۷.
- غزلیات سعدی؛ تصحیح محمدعلی فروغی، اقبال، تهران، بی‌تا.
- غوصی در بحر معرفت؛ ابوالحسن رفیعی قزوینی، چ ۱، طهوری، تهران ۱۳۷۱.
- کسایبی مروزی؛ محمد امین ریاحی، چ ۱، توس، تهران ۱۳۶۷.
- کشف المحجوب؛ هجویری، تصحیح محمود عابدی، چ ۱، سروش، تهران ۱۳۸۳.
- کلیات شمس یا دیوان کبیر؛ مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
- کلیات فخرالدین عراقی؛ تصحیح و توضیح نسرین محتشم، چ ۳، زوار، تهران ۱۳۸۳.
- لیلی و مجنون؛ نظامی گنجوی، تصحیح وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، چ ۱، قطره، تهران ۱۳۷۶.
- مثنوی؛ جلال‌الدین بلخی، تصحیح عبدالکریم سروش، چ ۱، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- مجموعه آثار شیخ محمود شبستری؛ به اهتمام صمد موحد، چ ۲، طهوری، تهران ۱۳۷۱.
- مفاتیح الجنان؛ شیخ عباس قمی، چ ۱، لقا، قم ۱۳۸۴.
- المیزان؛ سید محمد حسین طباطبایی، چ ۲، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۹۷۱ م / ۱۳۹۰.
- نامه‌های عین‌القضات؛ تصحیح علینقی منزوی، چ ۱، اساطیر، تهران ۱۳۷۷.
- نهج البلاغه؛ سید رضی، ترجمه جعفر شهیدی، چ ۲۷، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۶.