

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء
سال دوم، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۰

همچو شیری در میان نقش گاو (تئوفانی‌ها در آثار مولوی)

جلیل مشیدی^۱
ساسان زندهمقدم^۲

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۴
تاریخ تصویب: ۹۰/۷/۳۰

چکیده

در آثار مولانا جلال‌الدین بلخی، تمثیل‌ها و تشبیه‌تمثیل‌های بسیاری به کار رفته است تا مفاهیم و آموزه‌های مورد نظر خالق آن را برای مخاطب بازگو کند. در برخی موارد، مطابقت زائندالوصف ممثل‌ها بررسی شدنی است؛ چراکه در همه آن‌ها شیری در وضعیتی قرار گرفته که به غلط گاو پنداشته یا دیده می‌شود. این ممثل، سمبل است؛ ترکیبی پنهان و پیدا از موجودی که اجزای سازنده آن، یعنی شیر و گاو، هر یک نمادی مجزا هستند. آنچه در این میان دیدنی است، استادی شگفت‌آور مولانا جلال‌الدین در خلق هنری نمادی جدید با این سمبل‌هاست. دین، حدیث و سنت بر یکسان بودن حقیقت و جوه مختلف رسالت، یعنی کلمه‌الله، رسول‌الله، کلام‌الله و اولیاءالله، آن‌ها که به اصطلاح

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک jmoshayedi12@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک s-zandmoqaddam@phd.araku.ac.ir

می‌توان «تئوفانی»^۱ خواندشان، صحه گذارده‌اند. به همین دلیل، مولانا جلال‌الدین برای خلق نمادی که بتواند تئوفانی را سمبلیزه کند، از ترکیب نماد الوهیت (شیر) با نماد دنیاوی بودن (گاو) بهره می‌برد. او برای تمثیل کردن این‌ها نماد «شیر در میان نقش گاو» را به منزله ممثل برمی‌گزیند. این نماد در دیوان شمس هم دیده می‌شود؛ اما بیشترین کاربرد آن در مثنوی است. جالب توجه اینکه نحوه تکرار این نماد، ساختار معنایی کشف شده در مثنوی را تصدیق می‌کند و این ساختار نیز نحوه به کارگیری این نماد را در مثنوی توضیح می‌دهد. از این رو، اهمیت، جایگاه و تشخیص آن در ذهن و زبان مولانا جلال‌الدین آشکار می‌شود.

واژه‌های کلیدی: تئوفانی، سمبل، شیر، گاو، مولانا جلال‌الدین بلخی.

مقدمه

آثار مولانا جلال‌الدین می‌تواند از سویه‌های مختلفی نقد و بررسی شود. در آثار او که آکنده از آموزه‌های عرفانی است، موارد بسیاری از به کار گرفتن سمبل‌ها دیده می‌شود. گاهی بین سمبل‌هایی که مفاهیمی به ظاهر متفاوت را نشان می‌دهند، شباهت فراوانی وجود دارد. این مسئله ما را به همسانی‌ای که ورای این ظاهر متفاوت وجود دارد، راهنمایی می‌کند. می‌توان با مد نظر قرار دادن تطابق سمبل‌ها، نزدیکی یا مطابقت مفاهیمی را که با سمبل‌های واحد نشان داده می‌شوند، حدس زد. برعکس این موضوع هم صادق است؛ یعنی گاهی مفاهیم یکسانی که می‌خواهند صورت زبانی به خود بگیرند، قالب‌های مشابهی اتخاذ می‌کنند.

در این مقاله، درباره سمبل‌های بحث می‌کنیم که مولانا جلال‌الدین آن را آفریده است. به کار گرفتن این سمبل، برای سمبلیزه کردن چند پدیده متفاوت، ریشه در نوع آن پدیده‌ها دارد. در این میان، امکان اطلاق واژه «تئوفانی» به همه آن‌ها، وجه مشترک و کارگشایی است. بنابراین، ابتدا مفهوم تئوفانی را بیان می‌کنیم؛ سپس از قرآن، حدیث و سنت - که تئوفانی‌های موجود در اسلام معرفی می‌کنند - شواهدی ذکر خواهیم کرد. پس از آن، مواردی را که این سمبل در مثنوی و دیگر آثار مولانا ممثل تمثیلاتی قرار گرفته است، شرح و بررسی خواهیم کرد.

این سمبل تا کنون شناسایی نشده است؛ به همین دلیل پیشینه تحقیق سمبل‌هایی را که بن‌مایه ساخته شدن آن به‌شمار می‌روند، بررسی خواهیم کرد. همچنین، به این علت که مقوله مورد بحث ما در شناخت سمبل‌ها، دقت نظری را می‌طلبد که در برخی از آن‌ها در نظر گرفته نشده است، نقد لازم را عرضه خواهیم کرد.

آنچه گفته خواهد شد، هدف مولانا را از خلق این سمبل نشان خواهد داد. در مثنوی، مطابقت مواردی که مولانا این نماد را به کار می‌گیرد، با ساختار معنایی کشف‌شده در آن، تصدیق‌کننده فرض ماست. علاوه بر آن، این ساختار هدف مولانا را از به‌کارگیری چنین نمادی توجیه می‌کند. همچنین، وجود آن در دیگر آثار منظوم و منثور مولانا، حدس ما را درباره آنکه ویژگی بیانی خاص مولانا را یافته‌ایم، به یقین تبدیل خواهد کرد.

نگارنده این تفحص را با مشاهده کاربرد این سمبل در آثار مختلف مولانا آغاز کرد. سپس، با توجه به پراکندگی ظاهری موضوع، سعی شد فصل مشترک آن‌ها کشف شود. پس از این توفیق و مشخص شدن تئوفانی، به‌منزله فصل مشترک، بحث به‌انجام رسید. سپس، با توجه به اینکه عناصر سازنده آن شیر و گاو بودند، توجه نگارنده معطوف شد به پیشینه‌های تحقیقاتی که حیوانات و سمبلیسم آن‌ها را در مثنوی مطالعه کرده بودند. سپس، با نظر به پژوهش‌های جدید درباره ساختار معنایی در مثنوی، حدس مطابقت موضوع مقال با این نظریه پی گرفته شد. در این باره نیز نتیجه‌ای جالب توجه به‌دست آمد.

تئوفانی چیست؟

پیش از هر چیز، عرضه کردن تعریفی ساده از «تئوفانی» لازم است؛ چراکه سمبلی که در این مقاله بررسی خواهد شد، نمودگار تئوفانی است. تئوفانی کلمه‌ای است یونانی، به معنای «تجلی خداوند» که برای ارجاع به مستقیم‌ترین تجلی خداوند وضع شده است. هرچند معنی لفظی آن می‌تواند به تمام آفریده‌ها تعمیم پیدا کند، از دیدگاه افلوپین همه هستی تئوفانی است؛ یعنی تجلی و انکشاف خداوند است (Perl, 2007: 102). در منبع دیگری آمده است که «معنی لغوی تئوفانی «نشان دادن خداوند» است؛ و به معنی تجسد خداوند در اشیا نیست، بلکه به معنای بازتاب خداوند در آئینه صور مخلوق است» (Nasr, 1989: 186). به‌گونه‌ای مفصل‌تر می‌توان گفت:

«هیروفانی» (از واژه یونانی «هیرو» (hiero)، به معنای «مقدس» و «فانین» (phainein) به معنای «پدیدار کردن») مفهومی است که بیانگر تجلی مقدس است... «هیروفانی»

مفهومی گسترده است، و بسته به حضور مقدّسی که در پدیده‌ای متجلی شود و معنای الهام‌شده از قبل این حضور به آن پدیده، انواعی مختلف خواهد داشت. گاهی «هیروفانی» حضور الهی را مکشوف می‌کند. در این حالت، «هیروفانی» یک «توفانی»، یعنی تجلی خداوند است. «توفانی»ها می‌توانند بسته به طبیعت صورت الهی که در آن‌ها پدیدار می‌شود، تفاوت گسترده‌ای در صورت و معنی داشته باشند. حاجت به ذکر نیست که «توفانی»ها در فرهنگ‌های مختلف، کیفیات کاملاً متمایزی از تقدّس را مکشوف می‌سازند (Jones, 2005: 3970-3974).

از معمول‌ترین مثال‌هایی که برای توفانی می‌آورند، درختچه آتشی است که خداوند از درون آن با موسی صحبت کرد. «از دیگر توفانی‌های مذهب یهود، فرشتگانی هستند که به صورت مردانی، مژده فرزند برای ابراهیم می‌آورند و بعد به ویرانی سدوم می‌روند (Hamory, 2008: 1).

رابطه توفانی با سمبل

توفانی‌ها می‌توانند به سمبل تبدیل شوند. از این نظر، سمبل‌ها اهمیت دارند؛ چون می‌توانند حامل یا حتی جایگزینی برای توفانی‌ها باشند. اما نمادها می‌توانند نقشی حیرت‌انگیزتر و خلاقانه‌تر در زندگی معنوی داشته باشند: آنان گاهواره رشدی برای توفانی شدن هستند. در حقیقت، سمبل گاهی توفانی است؛ یعنی حقیقتی مقدّس را مکشوف می‌کند که هیچ تجلی دیگری توانایی انکشاف آن را ندارد. سمبلیسم هم نوعی توفانی است و می‌تواند بین نوع انسانی و تقدّس پیوندی ناگسستنی پدید آورد. سمبلیسم که زبان توفانی‌ها را ادامه می‌دهد، ابژه‌ها را به چیزی جز آنچه در عالم طبیعت به نظر می‌رسند، تبدیل می‌کند. هر پدیده دنیاوی از طریق نمادگرایی، می‌تواند نشانه‌ای از حقیقت متعالی شود و تجسّم قداست تمامی نظامی سمبلیک (Jones, 2005: 3970-3974).

توفانی‌ها در اسلام

در اسلام، شواهدی نقلی وجود دارد که توفانی‌هایی چون کلمه‌الله، رسول‌الله و کلام‌الله را به ما معرفی می‌کند. درباره رسول‌الله، باید گفت که با توجه به مخاطب امر رسالت، یعنی انسان، امر الهی، صورتی انسانی به خود گرفته است. آیه‌ای که در پی می‌آید، لزوم این مسئله را نشان می‌دهد: «و ما منع الناس ان يؤمنوا اذا جائهم الهدی الا ان قالوا بعث الله بشراً

رسولاً* قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً (اسراء: ۹۴-۹۵)؛ لذا پدیده‌ای که در طول این اراده پدیدار خواهد شد، تئوفانی است. از این رو، رسول‌الله^(ص) در حدیثی می‌فرماید: «من رأني فقد رأى الحق» (قشیری، بی‌تا: ۵۴). زیرا طبیعت فوق‌طبیعی انسان و واسطه الوهیت شدن ایشان، آمیزه‌ای از دو وجه انسانی و الهی را می‌طلبد تا بتواند ما انسان‌ها را با خداوند مرتبط کند. به قول مولانا جلال‌الدین:

زان بود جنس بشر پیغمبران تا به جنسیت رهند از ناودان

(۱۳۸۲: ۶۴۸/۴ بیت ۲۶۶۹)

درباره کلمه‌الله^۲ باید به نقل قولی از رسول‌الله^(ص) اشاره کرد: «قال موسى اى رب اقريب أنت فاناجيك ام بعيد فاناديك؟ قال يا موسى انا جليس من ذكرنى...» (ابن ابی شیبه، ۱۴۲۵: ۱۴۸-۱۴۹). همچنین، حق تعالی می‌فرماید: «انا مع عبدى اذا هو ذكرنى و تحركت بى شفتاه» (حسونی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۷). اینجا سخن از کلمه‌ای است که ذکرش معیت و جلیس شدن با خداوند را در پی دارد. این نام برای آنکه در دسترس انسان قرار گیرد، صورتی به‌خود می‌گیرد که برای او دست‌یافتنی است. این صورت زبان انسانی است؛ پس تئوفانی به‌شمار می‌رود.

همچنین است درباره کلام‌الله: «و روی انه [جعفر الصادق^(ع)] كان يصلی فی بعض الايام فخر مغشياً علیه فی اثناء الصلوة فسئل بعدها عن سبب غشیته فقال ما زلت اردد هذه الآیه حتی سمعتها من قائلها^۳» (شیخ بهایی، ۱۴۰۵ق: ۳۷۲) و «لقد تجلّى الله لخلقه فی كلامه و لكنهم لا يبصرون» (احسائی، ۱۴۰۵: ۱۰۷).

پس کلام‌الله نیز انسان را به حضور گوینده‌اش می‌برد و تجلی‌گاه او برای انسان است؛ از این رو، تئوفانی است. در این باره می‌توان گفت: «قرآن تئوفانی مرکزی عالم اسلام است» (Nasr, 2007: 57).

هم‌ارز قرار دادن بعضی از این شواهد، مثل «من رأني فقد رأى الحق» (قشیری، بی‌تا: ۵۴) با «لقد تجلّى الله لخلقه فی كلامه و لكنهم لا يبصرون» (احسائی، ۱۴۰۵: ۱۰۷)، نتیجه جالبی به‌دست می‌دهد: اینکه رسول‌الله هم‌ردیف کلام‌الله قرار می‌گیرد؛ چیزی که خود کلام‌الله و نیز احادیث و روایات گواه آن هستند.

سیوطی درباره رسول‌الله و کلام‌الله می‌نویسد: «وأخرج ابن المنذر وابن مردويه والبيهقي فی الدلائل عن أبي الدرداء قال: سألت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه و سلم

فقال: كان خلقه القرآن يرضى لرضاه و يسخط لسخطه» (۱۴۰۴ق: ۲۵۰). یعنی سرشت رسول خدا همانند قرآن بود.

در قرآن، درباره کلمه الله - که اصلی ترین نامی است که عمل ذکر با تکرار آن انجام می شود - همچنین درباره رسول الله آمده است: «قد أنزل الله اليكم ذكراً * رسولاً يتلوا عليكم آيات مبینات...» (طلاق: ۱۱ و ۱۰). تفسیر المیزان نیز ما را رهنمون می شود به اینکه: «رسولاً يتلوا عليكم آيات مبینات» الخ. عطف بیان او بدل من «ذكراً» فالمراد بالذكر الذي انزله هو الرسول ...» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۴۵). البته حضرت رضا^(ع) در بیان همین مطلب می فرماید: «الذكر رسول الله و نحن اهله و ذلك بين في كتاب الله حيث يقول في سورة الطلاق: «قد انزل الله اليكم ذكراً رسولاً يتلوا عليكم آيات مبینات...» فاستلوا عن اهل الذكر (نحل: ۴۳)» (عاملی، ۱۴۰۹ق: ۷۳). می توان در دویست و یک نام که برای حضرت رسول بر شمرده اند، نام ذکر الله را نیز مشاهده کرد^۴ (جزولی، بی تا: ۲۰).

با این اوصاف، اگر هنرمندی عارف با زبانش تصویری یکسان از این توفانی ها به دست دهد، عجیب نیست.

شیری در میان نقش گاو

بررسی توفانی های یاد شده در آثار مولانا جلال الدین را از یک تمثیل و دو تشبیه تمثیل در مثنوی معنوی آغاز می کنیم. مولانا در اوایل دفتر دوم، داستان «ترسانیدن شخصی زاهدی را که کم گری تا کور نشوی» نقل می کند تا بگوید که نباید وسیله ای شریف را دست آویز خواسته ای وضع قرار داد:

لیک بیگار تن پر استخوان بر دل عیسی منه توهر زمان

(۱۳۸۲: ۱۹۲/۲ بیت ۴۵۱)

در ادامه، به داستان «قصه زنده شدن استخوان ها به دعای عیسی^(ع)» می رسد (همان، ۱۹۳) و با شرح بلایی که بر سر آن جوان آمد، نتیجه بدی را که در پی چنین عملی به بار می آید، نشان می دهد. نام خداوند چیزی بود که نباید با آن چنین رفتار می شد:

خواند عیسی نام حق بر استخوان از برای التماس آن جوان

(همان، بیت ۴۵۷)

تا اینجا، داستان بیش از هر چیز، زمینه را برای بیان اهمیت نام خداوند آماده می‌کند. مولانا در ادامه همین داستان چنین سروده است:

کافر و مؤمن خدا گویند لیک	در میان هر دو فرقی هست نیک
آن گدا گوید خدا از بهر نان	مَتقی گوید خدا از عین جان
گر بدانستی گدا از گفت خویش	پیش چشم او نه کم مانندی نه بیش...
گر به دل در تافتی گفت لبش	ذره ذره گشته بودی قالبش

(همان، ۱۹۴ بیت ۴۹۷ به بعد)

سپس تمثیل «خاریدن روستایی در تاریکی شیر را به ظن اینکه گاو است» درباره روشن کردن اهمیت نام خداوند می‌آید. این تمثیل دست‌مایه اصلی بحث ماست؛ به همین دلیل آن را به شکل کامل نقل می‌کنیم:

روستایی گاو در آخور بیست	شیر، گاوش خورد، و بر جایش نشست
روستایی شد در آخور سوی گاو	گاو را می‌جست شب آن کنج کاو
دست می‌مالید بر اعضای شیر	پشت و پهلوگاه بالاگاه زیر
گفت شیرار روشنی افزون بدی	زهره‌اش بدریدی و دل، خون شدی
اینچنین گستاخ زان می‌خاردم	کو در این شب، گاو می‌پنداردم
حق همی‌گوید که ای مغرور کور	نی ز نامم پاره پاره گشت طور؟

(همان، ۱۹۴ و ۱۹۵ بیت ۵۰۳ به بعد)

نام خداوند ظاهری دارد که لفظ و صوت است. کسی که به باطن و حقیقت عالی آن عالم نیست، لفظ ظاهری و صوت را بدون رعایت احترام و در موقعیتی که درخور و شایسته آن نیست، به‌زبان می‌راند. چنین کسی مانند آن روستایی است که شیری را به ظن گاو بودن در تاریکی می‌خاراند. مولانا در ادامه این بیت را می‌سراید:

که لو انزلنا کتاباً للجبل
لانصدع ثم انقطع ثم ارتحل

(همان، بیت ۵۰۹)

به این ترتیب، کلام‌الله نیز ذیل همین تمثیل قرار می‌گیرد؛ یعنی نام و کلام خداوند، شیری است که گاو پنداشته می‌شود.

از اینجا متوجه دفتر پنجم مثنوی می‌شویم؛ جایی که مولانا در تمثیل «آهو در طویله» (همان، ۷۴۲)، بعد از نقل حدیث «الاسلام بدأ غریباً و سيعود غریباً کما بدأ فطوبی للغرباء» (همیشی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۶)، از قول حضرت رسول (ص)، در بیان غریب بودن مردان خدا در میان

اهل دنیا، یک‌باره تشبیه تمثیلی از وجود مبارک رسول اکرم، به منزله بارزترین مصداق این حدیث، عرضه می‌کند:

بهر آن گفت آن رسول مستجیب	رمز «الاسلام فی الدنيا غریب»
ز آنکه خویشانش هم از وی می‌رمند	گرچه با ذاتش ملائک همدم‌اند
صورتش را جنس می‌بینند انام	لیک از وی می‌نیابند آن مشام
همچو شیری در میان نقش گاو	دور می‌بینش ولی او را مکاو
ور بکاو ترک گاو تن بگو	که بدزد گاو را آن شیرخو
طبع گاوی از سرت بیرون کند	خوی حیوانی ز حیوان برکند
گاو باشی شیرگردی نزد او	گر تو با گاوی خوشی، شیری مجو

(همان، ۷۴۲/۵-۷۴۳ بیت ۹۲۵ به بعد)

مولانا در ادامه، تتمه همین بحث را به صورت تفسیر آیه‌ای از قرآن می‌آورد:
در معنی آیه «أني أرى سَع بقراتِ سمان یا کلهنَّ سَع عجاف»، گاووان لاغر را خدا به صفت شیران گرسنه آفریده بود تا آن هفت گاو فربه را با اشتها می‌خوردند اگرچه آن خیالاتست صورت گاووان در آینه خواب بنمودند اما تو به معنی شیر بنگر.

هفت گاو فربه بس پروری	خوردشان آن هفت گاو لاغری
در درون شیران بدنند آن لاغران	ورنه گاووان را نبودندی خوران
پس بشر آمد به صورت مرد کار	لیک در وی شیر پنهان مردخوار
مرد را خوش و اخورد فردش کند	صاف گردد درد اگر دردش کند

(همان، ۷۴۳ بیت ۹۳۳ به بعد)

و آن را دست‌مایه تشبیه تمثیلی دیگری می‌سازد و گاووانی را که در درون شیر هستند، مشبه به «مرد کار» - که شیر در میان نقش بشر است - قرار می‌دهد. از چند مرتبه‌ای که این اصطلاح، یعنی مرد کار، در مثنوی به کار رفته^۵، دو مرتبه‌اش در وصف شیخ محمد سرری (قدس الله سره) است (همان، ۸۲۶) و همچنین مرد عارف:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه	سیر زاهد هر مهی یک روزه راه
گرچه زاهد را بود روزی شگرف	کی بود یک روز او خمسین الف
قدر هر روزی ز عمر مرد کار	باشد از سال جهان پنجه هزار

(همان، ۷۹۸ بیت ۲۱۸۰ به بعد)

به راستی مرد کار که همین سمبل نشانگر اوست، چه کسی است؟ با توجه به اینکه سلوک بر اساس کلمه‌الله و کلام‌الله و رسول‌الله، در نهایت کیفیتی الهی به دست می‌دهد، و با در نظر گرفتن اینکه: «گاو باشی شیر گردی نزد او» و «مرد را خوش و اخورد فردش کند»، مبدل کردن انسانی به الهی، می‌تواند از عارف واصل نیز سرزند.

پیشتر گفتیم که تئوفانی گاهواره‌ رشدی برای تئوفانی شدن است و سمبلیسم که زبان تئوفانی‌ها را ادامه می‌دهد، ابژه‌ها را به چیزی جز آنچه در عالم طبیعت به نظر می‌رسند، تبدیل می‌کند. اولیاء‌الله کسانی هستند که این کیفیت را با سیر و سلوک حاصل کرده‌اند و می‌توانند آن را در دیگران نیز به وجود آورند. در طول زمان، صورت انسانی رسالت اینچنین امتداد می‌یابد. مولانا جلال‌الدین در این باره می‌گوید:

یا کلام بنده‌ای کاو جزو اوست در رود در گوش او کاو وحی جوست

(همان، ۶۶۳/۴ بیت ۳۰۳۵ به بعد)

«جزو او» همان وارث روحانی رسالت است. در شرح‌های نیکلسون و انقروی به این مسئله اشاره شده است (زمانی، ۱۳۷۵: ۸۵۴). درختچه آتشین مثالی است برای تئوفانی‌ها. اگر بیت معروف گلشن راز را در نظر بگیریم:

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

(لاهیجی، ۱۳۸۸: ۳۱۶)

می‌بینیم واژه تئوفانی را می‌شود به اولیاء‌الله نیز اطلاق کرد.

به هر حال، اکنون از انطباق تأمل‌پذیر مشبه‌به‌های این تمثیل و تشبیه تمثیل‌ها، یعنی: «شیری که در تاریکی گاو پنداشته می‌شود»، «شیری در میان نقش گاو» و «گاوانی که در درون شیر هستند»، می‌توان گفت که مولانا این نماد ترکیبی، یعنی شیر در نقش گاو را برای کلمه‌الله، رسول‌الله، کلام‌الله و اولیاء‌الله، یعنی برای تئوفانی‌ها خلق و وضع کرده است. این موضوع با توجه به آنچه ابتدای مقاله، از دیدگاه آیات، روایات و سنت درباره تئوفانی‌ها آوردیم، کاملاً معنادار است.

تا اینجا فقط آنچه از این سمبل در مثنوی آمده بود، مورد توجه قرار دادیم. در فیه ما فیه، این نماد به گونه‌ای آشکار به کار نرفته است؛ اما بحث‌هایی به میان آمده که به شناخت اندیشه مولانا در این باب کمک می‌کند. برای مثال، رمزگشایی شعر مثنوی که وجود

حضرت رسول را به شیر در نقش گاو تمثیل کرده بود (مولوی، ۱۳۸۲: ۷۴۲-۷۴۳) را در فیه ما فیه نیز می‌توان دید:

چنان که آوازه شیری در جهان شایع گشته بود. مردی از برای تعجب از مسافت دور قصد آن بیشه کرد. برای دیدن آن شیر، یک ساله راه، مشقت کشید و منازل برید. چون در آن بیشه رسید و شیر را از دور بدید، ایستاد و بیش نمی‌توانست رفتن. گفتند آخر شما چندین راه، قدم نهادیت برای عشق این شیر و این شیر را خاصیتی است که هر کس پیش او دلیر رود و به عشق، دست بر وی مالد، هیچ گزندی به وی نمی‌رساند و اگر کسی از وی ترسان و هراسان باشد، شیر از وی خشم می‌گیرد بلکه بعضی را قصد می‌کند، که چه گمان بد است که در حق من می‌برید. [گفتند: اکنون] چیزی که چنین است یک ساله راه قدم‌ها زدی. اکنون نزدیک شیر رسیدی. این استادان چیست؟ قدمی پیشتر نهید. کس را زهره نبود که یک قدم پیشتر نهد. گفتند: آن همه قدم‌ها زدیم. آن همه سهل بود. یک قدم اینجا نمی‌توانیم زدن. اکنون مقصود... از ایمان آن قدم بود. که یک قدم در حضور شیر سوی شیر نهد و آن قدم عظیم نادر است. جز کار خاصان و مقرران نیست. [و قدم، خود، این است. باقی آثار قدم است]. آن ایمان به جز انبیا را نرسد؛ که دست از جان خود بکشند (همو، ۱۳۸۴: ۱۹۴-۱۹۵).

با مقایسه این دو متن، واضح است که شیر سمبل حضرت حق است و انبیا کسانی هستند که آن قدم عظیم را نهاده‌اند و به شیر تبدیل شده‌اند؛ اما به واسطه وجود انسانی‌شان، شیر در نقش گاووند. از این پس، آن کس که به سوی آنان رود نیز همین کیفیت را خواهد یافت.

مسئله جالب توجه این است که مولانا جلال‌الدین در فیه ما فیه، در بیان فنای فی‌الله، تصویر مقهور شدن آهو در پنجه شیر را آورده است. این همان خورده شدن یا جذب انسانی در الهی است:

شیری در پی آهوئی کرد. آهو از وی می‌گریخت. دو هستی بود، یکی هستی شیر و یکی هستی آهو؛ اما چون شیر به او رسید و در زیر پنجه او قهر شد و از هیبت شیر بی‌هوش و بی‌خود شد، در پیش شیر افتاد. این ساعت هستی شیر ماند تنها. هستی آهو محو شد و نماند (همان، ۸۵-۸۶).

آنچه آمد، عیناً وصف فنا و بقای درویش در دفتر سوم مثنوی است:

پیش شیری آهوئی بیهوش شد هستی‌اش در هست او روپوش شد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۴۸۴/۳ بیت ۳۶۷۴)

دکتر پور نامداریان با ذکر این حکایت از فیه ما فیه می گوید:

یکی از تصویرهایی که مولوی در حالت معنی اندیشی و هشیاری برای تفسیر و بیان فنای صوفیانه در موارد متعدّد به آن متوسّل می شود، تصویر مقهور شدن آهو در پنجه شیر است... همین تصویر شیر و آهو وقتی در یکی از غزل‌های مولوی می آید، با توضیحی که دلالت بر فنا و استغراق داشته باشد، همراه نیست. کاملاً پیداست که معنایی با حل شدن در احساس و عاطفه محو و ناپیدا شده است. در اینجا ما تنها با قضیه‌ای مواجه نیستیم که چون در عالم خارج تحقیق پذیر نیست مهمله می نماید، بلکه با زبانی مواجهیم که ما را به آن قضیه مهمله نیز هدایت نمی کند:

چو اندر آید یارم چه خوش بود به خدا

چو گیرد او به کنارم چه خوش بود به خدا

چو شیر پنجه نهد بر شکسته آهوی خویش

که ای عزیز شکارم چه خوش بود به خدا

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۰)

این بیت برای کسی که از سوابق این تصویر و منظور از آن آشنایی ندارد، یکسره مبهم و بی معنی است و برای کسی که با معنی فنا و عرفان مولوی آشنایی دارد، ممکن است رمز حق، معشوق، شمس، عشق و آهو رمز مولوی در مقام عارف و عاشق باشد. برای فهم معانی این ابیات ناگزیر از تأویل هستیم. اگر تأویل بر اساس سایر آثار مولوی صورت گیرد، می توان تا حدّی به معنای کتمان شده در بیت از دریچه ذهن مولوی نزدیک شد. در غیر این صورت، هر تأویلی می تواند یکی از معانی محتمل بیت از دریچه ذهن خواننده باشد (۱۳۷۵: ۱۰۷-۱۰۸).

باید بگوییم که پیگیری معنای تئوفانی در آثار مولانا و نمادهایی که او عرضه کرده است، کمک می کند در این باب، معنای مورد نظر را کاملاً دریابیم. مسئله فنا و تصویر مقهور شدن آهو در پنجه شیر به حدّی ورد زبان مولانا بوده است که حتی در نامه هایش، با اشاره از آن یاد می کند و به صورت رمزی بین او و مریدانش درآمده است. او در *مکتوبات*، در نامه‌ای به معین الدین پروانه می نویسد:

اعلام رأی عالی کرده می شود که دو سه درویش که ملازم این داعی اند در مجالس ذکر دل در این داعی بسته اند و پنداشته که در این داعی چیزی است، احوال انقطاع ایشان از حرص دنیا و فاطر شدن ایشان در کسب و کار مشهور است... از فرزندان آدم یکی را چنین اندیشه فرو گرفته بود. عیال او محتاج و از برادران یاری

می خواست. گفتند چنان که ما می کوشیم تو نیز بکوش. حق تعالی به آدم وحی فرستاد که فرزندان را وصیت کن تا او را یاری دهند. آدم فرزندان را بخواند و گفت از هر چه ما را لابد است با وی دهید که فرمان این است. ایشان جواب دادند که ما را دست است و او را دست هست، ما را پای است و او را پای هست، ما را چشم است و او را چشم هست. حق تعالی وحی کرد به آدم که به ظاهر منگرید، دست او را من بسته ام و پای او را هیبت قیومی من بسته است، چشم و عقل او را جلال نور من بسته است، چنان که به خدمت شرح رفت قصه آهو و شیر. توقع است که آنچه ملوک ماضی لله تعالی رحمت نموده اند ملک الامرا آن را تمام کند (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۶۹).

اما این آهو چگونه شکار شیر می شود و این فنا چگونه اتفاق می افتد؟ بی شک، از طریق تئوفانی؛ یعنی شیر در نقش آهو. این بار این نکته در دیوان شمس آشکار می شود:

شیری که خویش ما را جز شیر خویش ندهد شیری که خویش ما را از خویش می رهند
آن شیر خویش بر ما جلوه کند چو آهو ما را به این فریب او تا بیشه می دواند

(همو، ۱۳۶۳: ۳۴۴)

این بهترین شاهد از مبحث مورد نظر ما در دیوان شمس است؛ چرا که هم نماد مورد نظر ما را نشان می دهد، هم هدف و دلیل وجودی آن را. در این کتاب، در وصف اولیای خدا آمده است:

بسی خورشید افلاکی نهان در صورت خاکی بسی شیران غرنده نهان در صورت آهو

(همان، ۲۹)

مولانا در ساختن این سمبل برای تئوفانی ها، سوی الهی را همیشه شیر قرار می دهد؛ اما سوی انسانی اش را تغییر می دهد. این نماد ترکیبی به صورت شیر - بره هم دیده می شود:

اینست خورشید نهان در ذره ای شیر نر در پوستین بره ای

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰۹/۱ بیت ۲۵۰۲)

یا به صورت شیر - بشر در مثنوی:

پس بشر آمد به صورت مرد کار لیک در وی شیر پنهان مردخوار

(همان، ۷۴۳ بیت ۹۳۵)

همچنین، در دیوان شمس:

در نقش بنی آدم تو شیر خدایی پیداست از این حمله و چالیش و دلیری

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷)

در مثنوی هم در حکایت «تهدید کردن نوح علیه‌السلام مر قوم را که با من می‌چید که من روپوشم؛ با خدای می‌پیچید در میان این، ای به حقیقت مخذولان»، آمده است:

گفت نوح ای سرکشان من من نیم
من ز جان مردم به جانان می‌زیم
چون بمردم از حواس بوالبشر
حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چون که من من نیستم این دم ز هوست
پیش این دم هر که دم زد کافر اوست
هست اندر نقش این روباه شیر
سوی این روبه نشاید شد دلیر
گر ز روی صورتش می‌نگروی
غرّه شیران از او می‌نشوی

(همو، ۱۳۸۲: ۱۳۵/۱ بیت ۳۱۲۴ به بعد)

مولانا در دیوان شمس، به نوعی در شرح این ابیات سروده است:

آن کو ز شیران شیر خورد او شیر باشد نیست مرد

بسیار نقش آدمی دیدم که آن بود ازدها

نوح ارچه مردم وار بُد طوفان مردم خوار بُد

گر هست آتش ذره‌ای آن ذره دارد شعله‌ها

(۱۳۶۳: ۱۰)

می‌توان گفت مولانا در تغییر این ترکیب از گاو به آهو، بره و روباه، قصد دارد در یکی شرافت و در دیگری فرد و ضعیف به نظر رسیدن را به منزله صفت سوی انسانی تئوفانی جلوه دهد. از دیدگاه سمبلیسم، شرافت آهو مسئله‌ای کاملاً ابژکتیو است و بر اساس ابیات مندرج در مثنوی، فرد و ضعیف به نظر رسیدن انبیا در نظر انسان‌های نادان باعث می‌شود آنان را شیر نری بنامند که درون پوستین بره یا روباه است. افزون بر این، نوع استفاده از این تعبیر، ما را به این راهنمایی می‌کند که توجه مولانا به تئوفانی‌هایی است که جنبه‌های مختلفی از راه معنوی را مورد توجه قرار می‌دهند؛ یعنی در آثار مولانا، یاد کردن از تئوفانی‌ها به این شکل نمادین، دو مرتبه متفاوت دارد:

۱. مرتبه تعظیم مقام آن‌ها و هشدار به بی‌خبران و ناآگاهان یا نوآموختگانی که ممکن است با آگاهی نداشتن از روبه‌رویی با چنین پدیده‌ای، حرمت آن را نگاه نداشته، با این کار به خود نیز صدمه بزنند؛

۲. مرتبه شناساندن اهمیت و آموختن نحوه بهره بردن از آن‌ها به کسانی که در راه سلوک به مرتبتی رسیده‌اند که باید درباره فنا، راز آموخته شوند.

از این پس، در این گفتار، این دو مرتبه را تعظیم و فنا، نام خواهیم نهاد. به نظر می آید تغییر سوی انسانی سمبل وضع شده با این مسئله مربوط باشد. هم اکنون که چگونگی خلق و وضع این سمبل را پی می گیریم، به صورت مجزاً به اجزای این شاکله ترکیبی سمبلیک، یعنی شیر و گاو نگاهی خواهیم انداخت و ابتدا به سراغ گاو خواهیم رفت.

پیشینه تحقیق درباره «گاو»

در شرح لاهیجی بر گلشن راز، نکته ای توجه کردنی وجود دارد: در اصطلاح صوفیه، گاهی که نفس انسانی مستعد ریاضت و مخالفت هواست، «بقره» نامیده می شود (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۸). «در حکایت های مثنوی گاو نماد مفاهیم و اندیشه های منفی و منفور است. در حکایت محبوس شدن آهوبچه، گاو نماد دنیاپرستان و حسودان و در حکایت گاو در جزیره بزرگ، رمز نفس اماره است» (نبی لو، ۱۳۸۶: ۲۵۹). نگارنده فرهنگ نمادها و نشانه ها در اندیشه مولانا جلال الدین گاو را نماد نفس اماره و تعلقات نفسانی معرفی کرده است (تاجدینی، ۱۳۸۳: ۷۴۳). مولانا جلال الدین جایی دیگر از «گاو بحری» صحبت می کند. گاو بحری همان «گاو عنبر» یا همان «وال کاشالو» است و هیچ ربطی به گاو ندارد؛ اما مولانا جلال الدین اینجا صرفاً به کلمه گاو نظر داشته و نماد منفور آن را که قادر نیست حقایق را از پس حجاب ها ببیند، فرامایی کرده و حتی برای آن شاخ هم قائل شده است. همچنین، اشاره به گاو بحری اشاره دارد به همان حالت ابلیس وار نفس فریب خورده که نمی تواند لؤلؤ پنهان شده را در گِل ببیند؛ هر چند در پرتو آن است که می چرد و از مواهب دنیوی بهره مند می شود. حکایت این گاو، مانند ابلیس است که نفخه الهی دمیده شده در انسان را ندید:

لجسم بیند فوق در شاهوار / پس ز طین بگریزد او ابلیس وار

کان بلیس از متن طین کور و کراست / گاو کی داند که در گِل گوهر است

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰۱۵ بیت ۲۹۳۲ به بعد)

ابیات زیر، از جمله مواردی است که این منفور بودن نمادین گاو در مثنوی بسیار بارز نشان داده شده:

گاو در بغداد آید ناگهان / بگذرد او زین سران تا آن سران

از همه عیش و خوشی ها و مزه / او نبیند جز که قشر خربزه

که بود افتاده برره، یا حشیش لایق سیران گاوی یا خریش
(همان، ۶۳۶/۴ بیت ۲۳۷۷ به بعد)

مولانا در داستان گاو موسی^(ع) نیز چنین می‌سراید:
گاو کشتن هست از شرط طریق تا شود از زخم دمش جان مفیق
گاو نفس خویش را زوتر بکش تا شود روح خفی زنده و بهش
(همان، ۳۰-۲۳۱ بیت ۱۴۴۵ به بعد)

نفس ابلیس‌واری که در داستان «خاراندین روستایی به شب شیر را در آخور به ظن اینکه گاو است» حضور دارد، حقیقت نام را نمی‌بیند. بنابراین، در چند داستان بعد، یعنی «داستان ذوالنون»، به خونش خط داده می‌شود تا روح خفی با قربانی شدن آن حیات یابد. برخلاف صراحت لهجه پیشینه این تحقیق در چنین موردی، گاو همیشه نمادی منفور نیست. در اولین حکایت‌هایی که در این مقاله به آن اشاره شده است، همان ترکیب سمبلیک شیر- گاو وجود دارد. این گاو نه تنها منفور نیست، بلکه مقدس است و واسطه فیضی که برای دستیابی هدفی خاص به کار می‌آید. وجود جسمانی یا دنیایی شخص یا امر الهی (برای مثال رسول‌الله که ظاهر بشر دارد یا قرآن که به زبان انسان است)، تنها راه برقراری ارتباط با شخص انسانی برای متحول کردن او به شخص الهی است. لذا در اینجا، صورت گاو نمادی منفور نیست؛ بلکه سمبلی است برخوردار از کیفیتی مثبت.^۶

مقاله مذکور در بررسی مثنوی، گاو را نمادی صرفاً منفی ضبط کرده است. نگارنده فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا نیز به‌طور مجزاً، هم در بررسی سمبلیسم شیر و هم سمبلیسم گاو، بدون اینکه به شاخص بودن و وجود سمبل مورد بحث اشاره‌ای کند، با ذکر حکایت‌های متوالی: «آهوبچه محبوس در اصطبل خران» (همان، ۷۴۳ و ۷۴۲) و «تأویل از خواب فرعون مصر در سوره یوسف^(ع)» (همان، ۷۴۳) این گونه آورده است: «در اولین این حکایات، اولیای الهی را با توجه به تفاوت عظیم درونی آن‌ها با عوام اما داشتن ظاهری شبیه به آن‌ها، شیری در کالبد گاو در نظر گرفته است» (تاج‌دینی، ۱۳۸۳: ۶۲۳-۷۴۳). همین گزاره نشانگر عدم قطعیت منفور بودن وجهه گاو در مثنوی است که از نظر دور مانده. دیگر اینکه در بررسی نماد مورد نظر از مثنوی آوردیم:

هفت گاو فربه بس پروری خوردشان آن هفت گاولاغری
در درون شیران بدنند آن لاغران ورنه گاوآن را نبودندی خوران

پس بشر آمد به صورت مرد کار / لیک در وی شیر پنهان مرد خوار

(مولوی، ۱۳۸۲: ۷/۷۴۳ بیت ۹۳۳ به بعد)

مولانا ناگهان بشر را جایگزین گاو می‌کند. جسم انسانی از نظر سمبلیک جایگاه ویژه‌ای دارد. گاهی از آن رو که جزوی از دنیاست، با مردار و جیفه و... قیاس شده، گاهی هم به تبع قرآن، احسن تقویم گرفته شده است. همچنین، به ندرت در بعضی از روایت‌ها «خُلُق علی صوره الرحمن» تعبیر شده است. با به کار گرفتن آن به صورتی که آمد، می‌توان حدس زد که دو پهلو بودن وجه سمبلیک گاو، همانند جسم انسانی است. یعنی هم می‌تواند مثبت باشد، هم منفی. به همین دلیل، مولانا در اینکه سوی انسانی سمبل مورد نظر را در هر دو مرتبه مذکور گاو قرار دهد، خود را مختار دیده است.

پیش از بررسی عنصر شیر، لازم است گفته شود که فرهنگ مذکور در شرح ابیات داستان «آهو در اصطبل خران»، ترکیب «شیر در نقش گاو» را صرفاً به اولیای الهی نسبت داده است. صحیح‌تر آن بود که در ارجاع ضمیر «وی» در بیت:

زانکه خویشانش هم از وی می‌رمند / گرچه با ذاتش ملائک همدم‌اند

(همان، ۷۴۲ بیت ۹۲۶)

حضرت رسول اکرم^(ص) به منزله اولین مصداق حدیث خودشان در نظر گرفته می‌شدند. سپس، در حکایت تأویل خواب فرعون مصر در سوره یوسف^(ع)، اولیای الهی مصداق دیگر آن حدیث قرار می‌گرفتند. چراکه قصد مولانا جلال‌الدین از ادامه موضوع این حکایت در حکایت بعدی، دقیقاً این است که بگوید: بنیانگذار دین، ویژگی‌ای دارد و آن، تبدیل کردن شخص بشری به الهی است. او این قدرت را سلسله‌وار، بعد از خود، از طریق اولیاء الله باقی می‌گذارد.

پیشینه تحقیق درباره «شیر»

شیر عمدتاً در حکایات، نماد مفاهیم مثبت و شایسته است؛ در حکایت نخجیران و شیر، نماد سالکانی است که در عین کوشش، به توکل نیز معتقد هستند. در حکایت رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار، شیر نماد وجود حقیقی و حضرت حق است. در حکایت التماس کردن همراه عیسی زنده کردن استخوان‌ها را از عیسی، شیر رمز خواسته و آرزوهای است که برآورده شدنش به زیان صاحبانش ختم می‌گردد و

نهایتاً در داستان خریدن روستایی به تاریکی شیر را...، شیر نماد حضرت حق است که تجلی او سبب فانی شدن وجود موهوم می شود (نبی لو، ۱۳۸۶: ۲۵۹).

اینکه شیر در بیشتر حکایت‌ها سمبل مفاهیم مثبت و شایسته است، درست به نظر می‌رسد. مولانا همیشه در ساختن نماد برای توفانی که رابط بین الوهیت و انسان است، شیر را نمودگار سوی الهی آن قرار می‌دهد.

مولانا جلال‌الدین داستان «خریدن روستایی در تاریکی شیر را به ظن اینکه گاو است»، نقل می‌کند تا از نام حق در کی به دست دهد. چیزی که صوت آن متفاوت با دیگر کلمات نمی‌نماید، اما در درون بسیار متفاوت است. مولانا کتاب وحی را نیز ذیل نماد شیر پنهانی که گاو تصور شده است، می‌آورد و قصدش فقط تعظیم نام خداوند است. در این داستان، «شیر رمز تجلی حضرت حق است که سبب فانی شدن وجود موهوم می‌شود». با کمی دقت در می‌یابیم که اینجا شیر نماد نام حق است. هر چند نام خداوند تجلی خداوند و به نوعی خود خداوند است، باید این نوع دقت‌های متفاوتی را در نظر گرفت تا هم بتوان از متن بهره برد و هم از تکرارها و کلی‌گویی‌های خسته‌کننده پرهیز کرد. آوردن این بیت:

که لوانزلنا کتاباً للجبل لانصدع ثم انقطع ثم ارتحل

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۹۵/۲ بیت ۵۰۹)

برای قرار دادن کلام‌الله ذیل این تمثیل، احتمالاً چیزی بوده است که نویسنده محترم مقاله مذکور را بر این داشته تا از فانی شدن وجود موهوم سخن به میان آورند. اما اینجا و جایی چون آیه «لو انزلنا هذا القرآن علی جبل» (حشر: ۲۱)، موضوع فقط تعظیم مقام قرآن یا نام حق است. در جاهایی از مثنوی، شیر نماد تجلی‌ای از حضرت حق به صورت قرآن یا صورتی دیگر است و سبب فانی شدن وجود موهوم می‌شود.

ساختار معنایی مثنوی به ما نشان می‌دهد که دقیقاً به موازات این داستان، در دفتر پنجم، همین نماد برای نشان دادن مسئله فنا به کار گرفته خواهد شد. هر چند کلیت مسئله حاوی هر دو مرتبه تعظیم و فناست، بنا بر ساختار معنایی مثنوی معنوی، در مرتبه اول مولانا جلال‌الدین صرفاً مرید را به تعظیم نام حق توجه می‌دهد؛ مانند معلمی که برای مشوش شدن ذهن متعلم تازه کار، از بازگو کردن مطالب پیچیده‌تر اجتناب می‌کند.

تاج‌دینی در فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا جلال‌الدین، مواردی را ذکر کرده است که شیر به ترتیب، به منزله سمبلی است برای حق تعالی و اسماء و صفات وی، قضای الهی، انسان‌های اهل فضیلت، اولیا، رسول اکرم (ص)، علی (ع)، صلاح‌الدین زرکوب،

یوسف^(ع)، عقل، عشق و اندیشه و گفتاری که معانی و دل، بیشه آن به شمار می آیند (۱۳۸۳: ۶۱۲-۶۲۲).

در این فرهنگ، تنها در دو مورد از شیر به منزله نماد استفاده شده است (همان، ۶۲۰). یک بار آنجا که مولانا جلال الدین پس از اتمام داستان نخجیران از زبان خرگوش، شیر را خصم درون می نامد که سخره خرگوش نیست و به این شکل مسئله جهاد اکبر را به میان می آورد (۱۳۸۲: ۶۲). در این داستان، شیر نماد نفس اماره است و شیری که ابوالحسن خرقانی بر آن سوار بود، نماد نفسی است که مهار شده و دیگر اماره نیست (همان، ۹۸۳). اینکه موجودی مانند شیر که همیشه سمبل است، گاهی نماد انگاشته شود، امر غریبی نیست. برای مثال، طلا که در عالم جمادات همان نقش شیر را بازی می کند، همیشه سمبل شرافت و فسادناپذیری است. اما می تواند به مثابه نماد، برانگیزاننده دنیا دوستی و حرص تلقی شود. چیزی که در دفتر چهارم مثنوی و در داستان حمام و گلخن از مولانا جلال الدین می شنویم (همان، ۵۴۷ و ۵۴۶).

در این عالم، هر حادثی اگر من دون الله در نظر گرفته شود، به بت تبدیل شده، ناپسند می شود. نفس بارها، نه به دلیل بدی اش، بلکه به دلیل قدرت بی نهایتی که نسبت به جسم دارد، در ساخت نمادهای مثبت و منفی، صورت شیر یا اژدها به خود گرفته است. آنجا که نفس حاکم است، اماره است و منفی، و خصمی چون شیر در درون دارد؛ اما آنگاه که حاکم نیست و مهار هم نشده، در خوابی است که اگر گرم شده، بیدار شود، به اژدهای کشنده شهر بغداد تبدیل می شود (همان، ۳۷۳). اما همین شیر وقتی زیر ران ابوالحسن خرقانی قرار گیرد، بارکشی قدرتمند و مطیع است (همان، ۹۸۳) و آن اژدها گاهی که در کف موسی^(ع) قرار می گیرد، پر «مآرب» (طه: ۱۸) است و اگر رهایش کنند، خصم فرعون؛ البته به شرط آنکه به خطاب «خذا و لا تخف» (همان، ۲۱) الهی گوش فرا داده باشد.

پیش از این گفته شد: مولانا اژدها را که معمولاً به صورت نماد از آن استفاده می شود، به منزله سمبل، در سوی الهی تئوفانی قرار داده؛ یعنی نوح^(ع) را به اژدهایی در نقش آدمی تمثیل کرده است. تنها توجیه این مسئله این است که اژدهای در دست موسی^(ع) و نوح^(ع) که مولانا با اژدها در نقش بشر و طوفان آدم خوار از آن یاد کرده، نماد قهر الهی اند، نه نماد بدی حماقت دشمنان موسی^(ع) و نوح^(ع).

نکته‌هایی دربارهٔ سمبل‌های مورد بحث

باریک‌بینی در بررسی سمبل‌ها، لازم و ضروری است. پس از این نشان خواهیم داد که در آثار مولانا، تقریباً در تمام موارد، شیر سمبل الوهیت است. نویسندهٔ محترم فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشهٔ مولانا جلال‌الدین دچار سهوی شده‌اند و دربارهٔ داستانی که در آن عیسی^(ع) استخوان‌ها را زنده می‌کند، نوشته‌اند: «شیر رمز خواسته و آرزوهایی است که برآورده شدنش به زیان صاحبانش ختم می‌گردد»، و این درست نیست. چراکه در این داستان، مطلب اصلی اهمیت نوع برخورد با نام خداوند است؛ آنچه در ابیات آخر همین حکایت دیده می‌شود:

کافر و مؤمن خدا گویند لیک	در میان هر دو فرقی هست نیک
آن گدا گوید خدا از بهر نان	مَتّقی گوید خدا از عین جان
گر بدانستی گدا از گفت خویش	پیش چشم او نه کم ماندی نه بیش
گر به دل در تافتی گفت لبش	ذره ذره گشته بودی قبالش

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۹۴/۲ بیت ۴۹۷ به بعد)

داستان این گونه ادامه می‌یابد که وقتی عیسی^(ع) نام حق را بر استخوان‌ها می‌خواند، شیر سیاهی زنده می‌شود و مغز جوان نادان را بیرون می‌ریزد. بقیهٔ داستان ادامهٔ گفتگوهای عیسی و شیر است که در کنار مطلب اصلی، مطالبی جنبی به‌شمار می‌آیند. مولانا نفس آن جوان را به سگی تشبیه می‌کند، که دشمن خود واقعی او بوده و استخوان‌طلبی‌اش سبب چنین ضرر بزرگی شده است. به عبارت دیگر، استخوان نماد خواسته‌ها و آرزوهایی وضعی است که نام مقدس خداوند دست‌آویز رسیدن به آن‌ها قرار گرفته. شیر سیاه زنده شده نیز سمبل غیرت الوهیت است که به این سوءاستفاده پاسخ می‌دهد و تجلی نام غیور حق تعالی است. این داستان، مثلی برای داستان آن مارگیری است که با دعا، یافتن دزدِ مار خود را می‌طلبیده، و وقتی دزد را مرده از نیش مار می‌یابد، از خدا که دعای او را مردود داشته است، سپاسگزاری می‌کند:

بس دعاها کان زیان است و هلاک	وز کرم می‌نشود یزدان پاک
------------------------------	--------------------------

(همان، ۱۸۰ بیت ۱۴۰)

پند مولانا در این داستان، کنار گذاشتن خواسته‌های نابجاست. اما او طبق روش همیشگی‌اش، می‌خواهد این پند را وسیلهٔ پندی مهم‌تر قرار دهد و خطرناک‌ترین شق این

حالت را گوشزد کند. پس، بدترین نوع این خواسته‌های نابجا را موردی می‌داند که در آن، امری مقدّس، به‌جذّ دست‌آویز خواهش بی‌ارزش شخصِ خواهنده قرار گیرد. اینجا دیگر مقصود مولانا تغییر کرده است و می‌خواهد موضوع حفظ احترام نام خداوند را بازگو کند؛ اگر چنین نبود، همان داستان مارگیر برای فهماندن موضوع قبلی کفایت می‌کرد. اگر این نکته را در نظر نگیریم، بناچار شیر نماد همان خواست نابجا می‌شود و البته با سیاق کلام مولانا - که اغلب شیر را سمبل امر مقدّس می‌گیرد - همخوانی ندارد.

چیز دیگری که ممکن است ما را بر این دارد تا شیر را نماد خواست نابجا فرض کنیم، این تصوّر است که لزوماً استخوان‌ها از آن شیر بوده است. آنچه در مواردی از این قبیل بر آن تکیه می‌شود و چنین ابهام‌هایی ایجاد می‌کند، رعایت نوعی شریعت تصویر است. بر این اساس، نویسنده خود را ملزم می‌کند در نقل داستان و در تصویر کردن نحوه رستاخیز جسم به خاک رفته دیدگاه شریعت را پاس دارد. در این قبیل موارد، توجه به سایر موارد ذکر شده در باب معجزه زنده کردن مردگان توسط عیسی^(ع) برای درک درست این تمثیل و دریافت صحیح سمبل‌ها گره‌گشاست. برای مثال، در تفسیر جامع‌الستین آمده است که یاران عیسی^(ع) از او خواستند یکی از ساکنان کشتی نوح را زنده کند تا به آن‌ها حال کشتی را بازگوید. سپس آمده است: «عیسی در بن گوری بود، دست برد و قبضه‌ای خاک برگرفت و گفت: «هذا حام بن کعب بن نوح». گفتند: «او را زنده گردان». گفت: «یا حام قم باذن الله» در ساعت آن شخص زنده گشت...» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۷۸). آیا آنجا به‌واقع گور حام بن نوح بود؟ در قرآن نیز آمده است که آن حضرت گِل برمی‌داشت، آن را به صورت پرنده درمی‌آورد، در آن می‌دمید و آن پرنده گِلین جان می‌گرفت و پرواز می‌کرد (آل عمران: ۴۹). آیا آن گِل لزوماً استخوان‌ها و خاک پرنده‌ای بود؟ شاید تقدیر، آن جوان جاهل را درست بر سر استخوان‌های شیری سیاه برده و یاران عیسی^(ع) را در همان لحظه بر سر گور حام بن نوح؛ تا از این دو حالت حقیقتی آشکار شود. اما به همین نسبت، می‌توان در اینکه استادی روحانی مثل مولانا برای بیان نکته‌ای معنوی (البته با رعایت شریعت تصویر)، داستانی را به کار گیرد، تقدیر را مؤثر دانست.

هرچند مولانا جلال‌الدین به خواننده اختیار می‌دهد بر نهج منطقی داستان، استخوان‌ها را از آن شیر سیاه تصوّر کند، نگاه خواننده دقیق‌تر باید بین تقاضا و پاسخ، نوعی انفصال را درک کند. تنها با غرور و بازیچه تصوّر کردن حقایق معنوی می‌شود در تقاضایی احمقانه

برای رسیدن به چیزی بیهوده، از امری مقدّس و ماورای طبیعی سوءاستفاده کرد. پس آنچه ایجاد خواهد شد، به علت تفرّوق مرتبتی واسطه مورد استفاده، طبیعتاً جلوه‌ای از حقیقت فوق طبیعی آن واسطه خواهد بود و ارتباطی با ظاهر امر، یعنی طالب و مطلوب نخواهد داشت. این یعنی شیر سیاه سمبل الوهیت خشمگین از توهین است و با استخوان‌ها یا تمایلات احمقانه آن جوان نادان ربطی ندارد:

دان که نبود فعل هم‌رنگ جزا هیچ خدمت نیست هم‌رنگ عطا
مزد مزدوران نمی‌ماند به کار کان عرض وین جوهر است و پایدار...
این سب‌ها آن اثرها را نماند کس نداند چونش جای آن نشاند

(مولوی، ۱۳۸۲: ۳/۷۴-۷۵ بیت ۳۴۴۵ به بعد)

ساختار معنایی مثنوی

آخرین چیزی که گواه صدق گمان ما در این مقاله است، هماهنگی تواتر نماد شیر در نقش گاو با «ساختار معنایی مثنوی معنوی» است که به تازگی دکتر سلمان صفوی آن را کشف کرده است. در کتابی به همین نام آمده است:

در طرح کلی و جامع مولانا جلال‌الدین در مثنوی به عنوان یک کل، موضوع هر یک از دفترهای شش‌گانه مثنوی، یکی از شش پسر در الهی‌نامه عطار است: نفس، ابلیس، عقل، علم، فقر، توحید. اثر [مثنوی] به دو نیمه تقسیم می‌شود که هر نیمه شامل سه دفتر است. و از یک حکایت به عنوان لولایی بین دفتر سوم و چهارم استفاده شده است... بخش لولایی مرکزی، انعکاس متقاطع ایجاد می‌کند و به‌طور مثال، نفس را در دفتر اول با توحید در دفتر ششم پارالل قرار می‌دهد (صفوی، ۱۳۸۸: ۳۱۵). لذا اگر اثر را به‌مثابه آینه‌ای لولادار در نظر بگیریم، دفترهای اول، دوم و سوم به ترتیب در دفترهای ششم، پنجم و چهارم انعکاس یافته‌اند... (همان، ۳۰۵). می‌توان پاراللیسم و انعکاس متقاطع میان‌متنی، بین دفتر اول [که از منظر نفس است] و ششم را به نوعی تفسیری در موضوعات و موقعیت‌های دفتر ششم از منظر توحید در نظر گرفت. ابیات دفتر ششم مورد بررسی قرار گرفته و پاراللیسم قابل توجهی بین آن و دفتر اول اثبات شده است. این بررسی به‌طور مبدّاتی صحت فرضیه طرح‌شده... را اثبات می‌کند که سازماندهی بزرگ‌تری از سازماندهی دفتر اول وجود دارد که سازماندهی مثنوی به عنوان یک کل است. البته تجزیه و تحلیل و تأمل بیشتری نیاز است تا عمق و وسعت کامل این سازماندهی کشف شود (همان، ۳۰۹).

حال اگر بر اساس پاراللیسم و انعکاس متقاطع می‌تواند در آنجا مطرح شده است، دفتر دوم و پنجم در توازی با یکدیگر قرار گیرند، تکرار این نماد، آن‌هم صرفاً در این دو دفتر، اتفاقی نیست، بلکه بر اساس سطح و دیدگاه مختلف آموزه‌های دو دفتر است. در دفتر دوم، برای برخورد نادرست (گاووار یا همان ابلیس‌وار) با این مقوله در تجلی‌های متفاوتش (کتاب‌الله و کلمه‌الله)، به مبتدیان هشدار داده می‌شود و معظم داشتن آن را به ایشان می‌آموزند. در دفتر پنجم، متوسّطان، بلکه آن‌هایی که در شرف کمال‌اند، شرط کسب فیض از تجلیات دیگرش (رسول‌الله و اولیاء‌الله) یعنی فقر ورزیدن (ترکِ گاو تن گفتن) را تعلیم می‌بینند، تا در نهایت، فنا که عنایتی آن‌سری است، آشکار شود. باید گفت که مطابقت مطلب مورد بحث ما با ساختار معنایی مثنوی که قرار گرفتن آن در سازماندهی اصلی مثنوی را آشکار می‌کند، نشانگر تشخّص و برگزیدگی آن در ذهن و زبان مولانا جلال‌الدین است.

نتیجه‌گیری

۱. در سلوک معنوی، تئوفانی‌ها نقش مهمی دارند و بدون آن‌ها سلوک امکان‌پذیر نیست. آن‌ها تنها واسطه‌های اصلی بین خداوند و انسان، برای بازگرداندن انسان به خداوند هستند. تئوفانی شدن از طریق تئوفانی‌ها صورت می‌گیرد و مقوله سمبلیسم با تئوفانی‌ها ارتباط تنگاتنگی دارد. عملکردشان نیز از طریق سمبلیسم است. تئوفانی‌های دین اسلام، کلمه‌الله، رسول‌الله، کلام‌الله و اولیاء‌الله هستند.
۲. مولانا برای بیان تئوفانی‌ها در تعالیمش نمادی می‌آفریند. چون آن‌ها واسطه انسان و خداوندند، سمبلی که برایشان در نظر گرفته می‌شود نیز باید این حالت را نشان دهد؛ یعنی طبیعتی دووجهی را. مولانا شیر را وجه الهی این نماد قرار می‌دهد و گاو را وجه انسانی آن. بنابراین، شیری که گاو دیده یا پنداشته می‌شود، تمثیل این تئوفانی است.
۳. مولانا معمولاً وجه الهی این سمبل، یعنی شیر را ثابت نگاه می‌دارد، گاهی بنا بر مصلحت، وجه انسانی آن را تغییر می‌دهد و به جای گاو، آهو، بره و روباه را نیز جایگزین می‌کند. فقط یک بار آن هم در دیوان شمس این سوی الهی را ازدها قرار می‌دهد. دلایل این تغییرات بر اساس علم سمبل‌ها و موضوع مورد نظر او کاملاً توجیه‌پذیر است.

۴. تعظیم تئوفانی‌ها به منزله رعایت شرط ادب در سیر و سلوک است. از دیگر سو، فنا صرفاً به واسطه آن‌ها امکان‌پذیر می‌شود. بر اساس ساختار معنایی کشف‌شده در مثنوی، مولانا در دفتر دوم تعظیم تئوفانی‌ها را به مریدان مبتدی می‌آموزد و از نگرش ابلیس‌وار به آن‌ها بازمان می‌دارد. در دفتر پنجم، فقر ورزیدن را شرط بهره‌وری از تئوفانی‌ها می‌داند و رازآموزی مفهوم فنا را به متوسطان و آن‌هایی که در شرف کمال‌اند، عرضه می‌کند. این مسئله بیش از هر چیز می‌تواند تشخص سمبل مورد بحث را در ذهن و زبان مولانا نشان دهد؛ چراکه او آن را در ساختار اصلی تعالیمش قرار داده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Theophany, Θεοφάνεια

۲. منظور مولانا جلال‌الدین از بردن نام حق و ذکر، همان کلمه‌الله است:

آن منافق مشک بر تن می‌نهد	روح را در قعر گلخن می‌نهد
بر زبان نام حق و بر جان او	گندها از کفر و از ایمان او
ذکر با او همچو سبزه گلخن است	بر سر میرز گل است و سوسن است
مشک را بر تن مزن بر دل بمال	مشک چپود نام پاک ذوالجلال

(۱۳۸۲: ۱۸۵)

استاد خالق مثنوی معنوی در بیان کیفیت نام حق، منافقانی را که نام حق بر زبان دارند، ولی جانشان آلوده است، رسوا می‌کند و به وضوح مشخص می‌فرماید که نام حق همان ذکر است یعنی الله. در تأیید این مطلب، می‌توان به بیت زیر اشاره کرد:

آن یکی الله می‌گفتی شبی تا که شیرین گردد از ذکرش لبی

(همان، ۳۳۸)

حکایت «در بیان آنکه الله گفتن نیازمند، عین لیبیک گفتن حق است» نیز بسیار روشنگر است. همچنین، در مناقب‌العارفین افلاکی آمده است که وقتی از مولانا جلال‌الدین پرسیدند: «هریک از مشایخ طریقت را ذکری است، حال ذکر شما چیست، مولانا جلال‌الدین می‌فرماید: ذکر ما الله الله الله است از آنک ما اللهیان هستیم، از الله می‌آییم و باز به الله می‌رویم» (۱۳۶۲: ۲۵۰).

۳. روایت است که روزی جعفر صادق^(ع) نماز می‌گزارد، پس بیهوش شد و وقتی از او در این باره پرسیدند، پاسخ داد آنقدر آیه را تکرار کردم تا آن را از گوینده‌اش شنیدم.

۴. توضیح متفاوتی اینکه چرا نام رسول‌الله، ذکرالله است را می‌توان از قول حکیم الهی معاصر، فریتیهوف شوئون، چنین بیان کرد: کلمه رسول، نشان‌دهنده «نزول» خدا به سوی جهان است و همچنین متضمن «عروج» انسان به سوی خدا. درباره ظهور محمدی، نزول نزول وحی قرآنی (لیلة‌القدر) است، و عروج

- عروج پیامبر^(ص) در (لیلة المعراج) است. در کون صغیر انسانی، نزول الهام است و عروج اشتیاق شدید [به خدا] است؛ نزول لطف الهی است، درحالی که عروج تلاشی انسانی است که محتوای آن «ذکرالله» است؛ و نام ذکرالله از این رو به پیامبر^(ص) داده شده است (Schuon, 2006: 105-106).
۵. در مثنوی، این اصطلاح ده مرتبه به کار رفته است. چهار مرتبه در صفحه‌های ۲۸۴، ۲۹۳، ۳۷۷ و ۵۴۰؛ به معنای ماهر، استاد، حاذق و کارافتاده آمده است. در صفحه‌های ۲۴۴ و ۴۰۸ نیز به معنای شخص عابد آمده که دومین آن، درباره کوری است که به وقت قرائت قرآن بینا می‌شد. در صفحه ۶۳ هم این اصطلاح درباره خلیفه دوم به کار رفته است. موارد دیگر در متن آمده‌اند.
۶. در این مقاله، از کلمه سمبل و نماد استفاده کرده و تمایزی بین آن‌ها قائل شده‌ایم. با توجه به آنچه امروز مرسوم و مصطلح است، این دو کلمه در متون مختلف با معنی‌های تقریباً یکسانی به کار رفته‌اند و دیگران تمایزی بین آن‌ها قائل نشده‌اند. نگارنده در پی عرضه تعریف جدیدی نیست و صرفاً می‌خواهد تمایز از یادرفته‌ای را یادآوری کند که با در نظر گرفتن آن، در عرضه صحیح تفاسیر سمبولیکی حق مطلب ادا می‌شود.
- در متون ادب تعلیمی و حکمی و عرفانی، کسی مثل مولانا، شیئی را یک‌بار در جایگاه مقدس و بار دیگر در جایگاه مقابلش قرار می‌دهد. برای مثال، طلا را که سمبل فسادناپذیری و شرافت است، نماد حرص و رزیدن قرار می‌دهد و شیر را که سمبل الوهیت است، نماد نفس اماره. توجیه این امر، بدون تمییز بین سمبل و نماد امکان‌پذیر نیست. می‌توان به راحتی از عبارت‌های نماد مثبت و نماد منفی یا سمبل مثبت و سمبول منفی استفاده کرد. به هر حال، معادل قرار دادن سمبل و نماد این اشکال را دارد که نماد ترجمه خوبی برای سمبل نیست؛ یعنی آنچه در معنی سمبل هست، در نماد نیست. نماد دقیقاً معادل شیء (representation) است. هر شیء می‌تواند به‌طور قراردادی نماد چیزی باشد؛ ولی سمبل بودن هر شیء، ذاتی آن است. دیونیسوس آرنوپاگیت و رنه گتون - که مراجع بزرگی در شناخت تئوفانی‌ها و سمبل‌ها هستند - این تمایز را قائلند:
- تمایز مشخصی بین اسماء الهی و سمبل محسوس وجود ندارد. بدین معنا که سمبول محسوس، امتداد و تداوم کاملی از آن نامی است که سمبل آن را سمبولیزه می‌کند. از هر یک از نام‌های الهی در انکشافی مقدس، نام یکی از محسوسات منکشف می‌شود. در هر انکشاف دو نمود مشابه و نامشابه وجود دارد. نمود مشابه، همان نمود سمبولیک آن نام محسوس است، و نمود نامشابه، اگر بتوان اینچنین گفت، نمود نمادین آن. از این رو، هر موجودی در این عالم تا آنجا که نمود نام الهی‌ای است که در رکن وجودش قرار گرفته است، سمبل است، و در هر نمودی غیر از آن، نماد (Perl: 2007, 102).
- رنه گتون نیز در کتاب مفصلی که درباره سمبل‌ها دارد، می‌گوید: «تمامی موجودات، بسته به اصل و رکنی حاضر در کلیت وجودشان، باید خود آگاه یا ناخود آگاه شایق به بازگشت به آن اصل باشند. این تمایل به بازگشت به اصل، در هر یک از سنت‌ها نمود سمبولیک خود را دارد» (1995: 53). او در نقدی بر

عقیده مفسری که به غلط رفته است و به شکلی نابجا، غار را به جای محلی برای رازآموزی قرار داده، می‌نویسد: «غار هم می‌تواند سمبل آسمان باشد، هم نماد زمین» (ibid, 141).

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۷۵). ترجمه مهدی الهی قمش‌ای. اورست. تهران.
- ابن ابی شیبه، ابی بکر عبدالله بن محمد. (۱۴۲۵ق). المصنّف. الجزء (المجلد) الثاني عشر. طبعة الاولى. مكتبة الرشد ناشرون. ریاض.
- احسائی، ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم. (۱۴۰۵ق). عوالی الالکی. ج ۴. سیدالشهداء. قم.
- افلاکی. شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازجی. چ ۲. دنیای کتاب. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). «اسباب و صور ابهام در غزل‌های مولوی». نامه فرهنگستان، ش ۷، صص ۸۱-۱۱۴.
- تاج‌دینی. علی. (۱۳۸۳). فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا جلال‌الدین. سروش. تهران.
- جزولی. محمد بن سلیمان. (بی‌تا). دلائل‌الخیرات و شوارق‌الانوار. دارالایمان. دمشق.
- حسوئی، عبدالقادر عرفان‌العشاء. (۱۴۲۶ق). الاحادیث‌القدسیه مع شرحها. دارالفکر. بیروت.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۵). شرح جامع مثنوی. ج ۴. اطلاعات. تهران.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. ج ۶. منشورات المكتبة آية الله العظمی مرعشی النجفی. قم.
- شیخ بهایی. (۱۴۰۵ق). مفتاح‌الفلاح. دارالاضواء. بیروت.
- صفوی، سید سلیمان. (۱۳۸۸). ساختار معنایی مثنوی. میراث‌مکتوب. تهران.
- طباطبایی. سید محمد حسین. (۱۳۶۳). ترجمه تفسیر المیزان. سید محمد باقر موسوی همدانی. ج ۱۹. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. قم.
- طوسی، احمد بن محمد بن زید. (۱۳۵۶). تفسیر سورة یوسف. به اهتمام محمد روشن. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران.
- عاملی، حر. (۱۴۰۹ق). وسائل‌الشیعه. ج ۲۷. مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث. قم.
- علجونی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۵۲). کشف‌الخفاء و مزیل‌الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی‌السنة‌الناس. الطبعة الثانية، مجلد الثاني (جزء الثاني). دار الاحیاء التراث العربی. بیروت.
- قشیری‌النشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج. (بی‌تا). الجامع‌الصحيح. مجلد الرابع (جزء السابع). دارالجيل - دارالافاق الجديدة. بیروت.

- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۸). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی. زوار. تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۶۳). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. ج ۱، ۲، ۵ و ۶. چ ۱۲. امیر کبیر. تهران.
- _____ . (۱۳۷۱). *مکتوبات مولانا جلال الدین بلخی*. تصحیح توفیق هـ سبحانی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- _____ . (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. چ ۴. ثالث. تهران.
- _____ . (۱۳۸۴). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تصحیح مجدد میترا مهرآبادی. دنیای کتاب. تهران.
- نبی لو، علیرضا. (۱۳۸۶). «تأویلات مولوی از داستان‌های حیوانات». *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، ش ۱۶، صص ۲۳۹-۲۶۹.
- هیشمی، علی بن ابی بکر. (۱۴۰۷). *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*. مجلد الاولدار الریان للتراث و دارالکتب العربی. قاهره - بیروت.
- Guenon, Rene. (1955). *Fundamental Symbols (The Universal Language of Sacred Science)*. Great Britain: Quinta Essentia. Oxford and Northampton.
- Hamori, Esther. j. (2008). *When Gods Were Men, The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*. Walter de Gruyter. Germany, Berlin- USA, New York.
- Jones, Lindsay. (2005). *Encyclopedia of Religion*. Second edition, Vol. 6. Thomson Gale. Michigan, USA:
- Nasr, Sayyed Hossein. (2007). *The Essential Sayyed Hossein Nasr*. World Wisdom. Bloomington, Indiana, USA.
- Nasr, Sayyed Hossein. (1989). *Knowledge and the Sacred*. State University of New York Press. Albany, USA:
- Perl, Eric D. (2007). *Theopany (The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite)*. State University of New York Press. Albany, USA.
- Schuon, Frithjof. (2006). *Sufism Veil and Quintessence, the Quintessential Esoterism of Islam, foreword by Sayyed Hossein Nasr*. World Wisdom. Bloomington, Indiana, USA.