

بررسی تطبیقی رمزهای تمثیلی شتر، شیر و کودک در آثار و اندیشه مولانا و نیچه

مجید هوشنگی^{۱*}، حسینعلی قبادی^۲، حامد فولادوند^۳

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

۳. استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

دریافت: ۹۲/۷/۲

پذیرش: ۹۲/۱۲/۷

چکیده

از مهم‌ترین مباحثی که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان زبان‌شناس قرار گرفته است، تأثیر نظام اندیشگانی بر جامعه نشانه‌ها و رابطه ذهن و قراردادهای زبانی است. اهمیت این رابطه در نگرش‌های تطبیقی جلوه بیشتری می‌یابد و در نهایت، پژوهشگران با بررسی و تحلیل تطبیقی طرح‌واره‌های اصلی ذهن چند متفکر و هنرمند، به استفاده همسو و تاحدودی مشترک نشانه‌های زبانی آنان دست یافته‌اند. مولانا و نیچه متفکرانی هستند که نخست، نظام اندیشگانی خویش را با زبان شعر و سپس با جامعه نمادها و سمبل‌ها بیان داشته‌اند و دیگر این‌که در شناخت خود از هستی، انسان، حقیقت، اخلاق و زندگی با یکدیگر اشتراکاتی دارند؛ بنابراین با توجه به مفاهیم یادشده، هر دو از جامعه نشانه‌ها و رمزگان خویشاوند و همسو بهره‌مند می‌باشند.

این جستار درصدد آن است تا میزان زیست‌مایه‌های معرفت‌شناختی و بن‌لایه‌های حرکت استعلایی انسانی را در نگرش مولانا و نیچه، با توجه به روایت‌های تمثیلی آنان، مورد بررسی قرار دهد؛ بنابراین در این راستا، به بررسی سه نماد برجسته «شتر»، «شیر» و «کودک» در حوزه اندیشه نیچه و مولانا، به‌عنوان مراحل تکون، سیوررت و تعالی انسانی پرداخته و این نتیجه حاصل شده است که هستی‌شناسی مشترک هر دو، منتج به کاربرد نشانه‌های ذکرشده در توصیف مراحل سلوک و تعالی انسانی است؛ اما تمایز آنان در مقصدشناسی، به چینش متفاوت این نشانه‌ها منتج خواهد شد.

واژگان کلیدی: نماد، تمثیل، شتر، شیر، کودک، مولوی، نیچه.

۱. مقدمه

در دانش نشانه‌شناسی، واژه، زمانی‌که معنای اولیه خود یا رابطه مستقیم یک دال و مدلول را از دست بدهد و معنی یا دلالتی ثانویه بیابد، وارد حوزه نشانه شده است. در این مرحله، کارکرد مستقیم نظام دال‌ها از اولویت خارج شده و اصل، در تحلیل نشانه‌ها براساس کارکرد هنری آن است. این تبدیل‌شدگی در ساختار کلمه به نشانه، در تمامی عرصه‌های علوم، به‌ویژه حوزه کاربردی زبان مشاهده می‌شود. البته متفکرانی چون گادامر، معتقدند که کلمه در ذات خود نشانه‌ای است که اهمیت آن، تنها به واسطه کارکرد ارجاعی آن است و دگردیسی کلمه به نشانه، در اساس علم تجربی نهفته است که کمال مطلوب آن، نام‌گذاری دقیق و مفاهیم بی‌ابهام است (ر. ک. پالمر، ۱۳۸۴: ۲۲۳). این محوشدگی کلمه و تبدیل آن به نشانه به‌عنوان وسیله‌ای برای انتقال تفکر، مستلزم جدایی زبان از وجود چیزی است که با آن تفکر می‌شود؛ از سوی دیگر، باید توجه داشت که نشانه‌شدن مختص گروه خاص اسمی نیست و بیشتر کلمات و اصطلاحات به نشانه تبدیل می‌شوند و مهم‌ترین ابعاد تحلیل هرمنوتیکی آثار، تأویل نشانه‌ها است؛ یعنی بازگرداندن هر نشانه‌ای به مرحله نخستین رابطه مستقیم دال و مدلول؛ به بیان دیگر، رمزگشایی از نشانه‌ها یافتن وجه تسمیه یا وجه انشقاقی حقیقی نشانه‌ها است و با تأویل آن به نقطه آغازین نزدیک می‌شود. در مرحله بعد نظام تأویلی، کلمه به حوزه نماد نزدیک می‌شود. اگر ساختار حاکم بر کلمه، مناسبت مستقیم بین دال و مدلول باشد، مهم‌ترین ویژگی نماد، قدرت تداعی و مناسبات آن با عالم تخیل می‌باشد. البته باید متذکر شد که منظور از رمز و مثال، همان نماد^۱ است که در آثار عرفانی و فرهنگ مکتوب اسلامی معادلات گوناگونی برای آن برگزیده شده است که در حقیقت حاوی یک مفهوم مشترک و یک تلقی نسبتاً همسان می‌باشد. الفاظ تا زمانی‌که از مرحله نشانه یا حداقل کلمه فراتر نرفته‌اند، ظرف‌هایی هستند که با مضمروفشان همسانی دارند، اما به هر میزان که از این جایگاه فراتر روند، نسبت آنان در برابر مدلول‌هایشان کمتر می‌شود و به مرحله نمادین نزدیک می‌شوند؛ زیرا وقتی نشانه‌ای تبدیل به نماد می‌شود، مدلول آن نشانه تبدیل به دالی جدید می‌شود که بر چیزهایی دیگر دلالت می‌کند یا آن‌ها را به ذهن متبادر می‌کند. این شیوه از استخدام نظام دال‌ها و بهره‌گیری از رابطه صورت و زبان در ادبیات عرفانی و در زبان

فیلسوفان اشراقی یا اگزیستانس، به وضوح مشاهده می‌شود. در این رویکردهای نوشتاری، زمانی که واژه‌ای به صورت سمبل یا نماد عرضه می‌شود، به واسطه آن‌که این عنصر در یک نظام شبکه‌ای از روابط با یک کل قرار می‌گیرد، به ظرفیت وسیعی از تأویل دست می‌یابد که کارکرد آن را افزایش می‌دهد. در نگرش عرفانی و رویکرد اشراقی و شهودی، انسان پویانگتر یا به تعبیری عارف که در ورای سطح ظاهر اشیا، جهانی پنهان می‌طلبد، می‌خواهد با نماد و رمز، پرده از روی حقایق لایتناهی بردارد. از آنجا که همه هستی جلوه‌ای از تجلیات حق تعالی است، از دید عارف، جهان سراسر نوعی نماد است. با این مقدمه می‌توان به شاکله‌ای از رویکرد عارفان در ساخت زبان نمادین و همچنین بهره‌مندی فیلسوفانی شهودی یا اگزیستانس از این رویکرد زبانی دست یافت و کارکرد مشترک این زبان را در انتقال اندیشه آنان با توجه به درک دقیق‌تر از زبان رمز و تمثیل دریافت.

از سویی، این پژوهش با اذعان به تباعد مقصد بین تفکرات عرفانی مولوی با خاستگاه آمالی نیچه و با اقرار به نتایج ناهمگون آنان در رسیدن به مقام تحول و دیگرگون‌شدگی معنوی، با توجه به همسانی روش حرکت آن دو در چگونگی پیمایش مسیر تحول و رهایی انسان، به مشترکاتی درباره چگونگی نگرش و خوانش مفاهیم استعلایی در حوزه اندیشه آنان دست یافته است. این مشترکات که می‌تواند یا حاصل گردهم‌برداری نیچه از آرای متفکران شرق باشد^۱ و یا نوعی وحدت در نظام فکری انسان‌ها قلمداد شود، جامعه نشانه‌شناسی مشترکی را در راستای بیان تفکرات و ارائه اندیشه‌های انتزاعی و تاحدودی اشراقی آنان ایجاد کرده که به تمثیل‌های مشترک و گاه متضاد هم می‌انجامد. با توجه به اصل مشترک این دو متفکر در اصالت تحول انسان و عبور از ایستایی با درهم‌شکستن سنت‌ها و باورها و نظام‌های غلط حاکم بر اخلاق انسانی و جهان‌شناختی وی، هر دو در ارائه این موضوع به سه تمثیل متوسل می‌شوند که به سه‌گانه شتر، شیر و کودک در این پژوهش تعبیر می‌شود و هر دو در فرایند تکامل انسانی از این سه سمبل، در جهت تشریح انسان استعلایی بهره می‌گیرند. پس می‌توان ادعا کرد که پژوهش حاضر با روش تطبیقی با رویکرد آمریکایی درصدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

۱. چه نسبتی میان تمثیل‌های سه‌گانه شتر، شیر و کودک، در فرایند تکامل و مراحل تعالی



روح و جان انسان، بین جامعه اندیشگانی مولانا و نیچه واقع است؟

۲. در چه مواردی این دو متفکر با یکدیگر همسو بوده و در چه الگوواره‌هایی این نمادها در جهت مخالف هم حرکت می‌کنند؟
با توجه به پرسش‌های ذکرشده، می‌توان فرضیه‌های این پژوهش را این گونه بیان نمود که:

۱. مولانا و نیچه در جهت تبیین مراحل تعالی و تکامل بشر و همچنین به تصویر کشیدن اصل صیوروت وجودی انسانی به صورت مشترکی از نشانه‌های سه‌گانه شتر، شیر و کودک در ساختار زبانی خویش بهره گرفته‌اند.

۲. مولوی و نیچه، علاوه بر همسویی در مجموعه‌ای از اصول و طرح‌واره‌های حرکتی و سلوکی، در نهایت، دو هدف و مقصد را برای انسان در نظر می‌گیرند که این تفاوت در شناخت هدف، مستقیماً بر رابطه دو سوی نشانه‌ها و تفاوت در کارکرد آنان منجر می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

بررسی‌های چندجانبه میان متفکران شرق و غرب و حرکت در مسیر گفت‌وگوی میان‌فرهنگی در بین پژوهش‌های معاصر جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. تحقیق و بررسی گفتمان میان حافظ و گوته نوشته محمود فلکی (2013)، گفتمان میان خیام و دیگر فلاسفه غرب به نقل از «گفتار حکیم» که مصاحبه‌ای است با غلامحسین ابراهیمی دینانی به کوشش محمد جعفرزاده (۱۳۹۰)^۴ و نیز گفتمان میان مولوی و هایدگر^۵ با استناد به کتاب عرفان و تفکر (۱۳۸۹) از امید همدانی و آثاری از این دست که هر یک فقط به بیان جنبه‌هایی از رابطه فرهنگ دو کشور و یا دو حوزه جغرافیایی متفاوت از نظر مکانی و زمانی پرداخته‌اند. درباره خویشاوندی تفکر و همسویی نگرش‌های میان مولوی و نیچه، تحقیقات نسبتاً تازه‌ای در دهه گذشته صورت پذیرفته است که در میان آن‌ها می‌توان به کتاب مولوی، نیچه و اقبال (۱۳۷۰)، اثر عبدالحکیم، اکرام و نعیم‌الدین اشاره کرد. در این خصوص، کتابی دیگر با عنوان از مولوی تا نیچه (۱۳۸۶) توسط سیدحسن اخلاق نیز تألیف شده است. حامد فولادوند نیز در سلسله پژوهش‌های خود با محوریت نیچه و عرفان اسلامی، کتابی تحت عنوان در شناخت نیچه

تدوین نموده است که در بخش‌های گوناگونی از آن به این همسویی‌ها پرداخته شده است؛ مضاف بر این‌که مقالات پژوهشگرانی چون غلامحسین ابراهیمی دینانی در «خویشاوندی نیچه و سهروردی» در آن مندرج است.^۶ در این راستا محمد بقایی ماکان نیز در خصوص تطبیق عنصر ابرمرد و انسان کامل مولوی و دیگر همسویی‌های مولوی و نیچه آثار زیادی از خود به جای گذاشته است که در قالب مصاحبه‌های گوناگون و مقالات در اختیار رسانه‌های متعدد قرار دارد.

وجه تمایز پژوهش حاضر با تحقیقات پیش‌گفته، در تحلیل بنیادهای مشترک و تأثیر آن بر سازه زبانی مولوی و نیچه می‌باشد.

۳. مباحث نظری

۳-۱. رمز، نماد، تمثیل

نماد یا رمز کلمه‌ای است که در کاربرد عمومی و کلی، بر هر چیزی که به چیز دیگر دلالت کند، گفته می‌شود که در این صورت، همه کلمات حوزه زبان، نمادند؛ اما در این بحث، اصطلاح نماد فقط به کلمه یا عبارتی که بر چیزی یا رویدادی که خود بر چیز دیگری دلالت می‌کند یا تداعی‌گر طیفی از معانی فراتر از خود است، گفته می‌شود. در زبان فارسی «نماد» به معنی نمود، نمودن است. نماد، برگردان فارسی واژه فرنگی سمبل است. سمبل در یونانی sumbolon به معنای علامت هویت و شناسایی است (ر. ک. شوالیه، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۵).

تمثیل نیز از ریشه «مثل» به معنای مثل و شبیه آوردن است و علاوه بر آن‌که در علم بلاغت شاخه‌ای از بیان و گونه‌ای از تشبیه است، شیوه‌ای از داستان‌گویی و روایت است که درونمایه‌ای غیر داستانی را با لفافه‌ای از ساختار داستانی می‌پوشاند. این معنا از تمثیل را می‌توان معادل با مفهوم Allegory در ادبیات غرب دانست. این واژه در ریشه خود به معنی طور دیگر سخن گفتن است (Vide. Knowles, 1993: 11). اگر داستانی به این شیوه از بیان ارائه شود، آن را به‌عنوان داستان و قصه تمثیلی می‌دانند. ارزش دلالت‌های تمثیلی در این است که محتوای مورد ادعای خود را با شگردی زیباشناختی، طوری رنگ‌آمیزی می‌کند که شنونده نمی‌تواند حقایق یا بطلان قضیه را متوجه شود (نک. شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۸۴).

نکته‌ای که دربارهٔ تمثیل‌ها اهمیت دارد، دویّعدی بودن آن است: یکی بعد نزدیک که سطح روایی را تشکیل می‌دهد و دیگری بعد دور که سطح ذهنی و لایه‌های عمیق معنایی در زیر سطح روایت را دربرمی‌گیرد که به یاری دلالت‌های لفظی، عینی و ضمنی به ذهن مخاطب منتقل می‌شود. در تمثیل‌ها، تقارن یکی از ویژگی‌های اصلی است که محتوا و صورت را به هم پیوند می‌زند.

گفتنی است برخی چون گوته و کولریچ در بیان تفاوت تمثیل‌ها و نمادها معتقدند که تمثیل دو موضوع را مطرح می‌کند (یک تصویر و یک مفهوم) و نماد فقط یک موضوع را (تصویر). این بدان معنی است که تمثیل، مرجع مشخصی دارد؛ درحالی‌که نماد نامشخص می‌ماند و درعین‌حال از حیث دلالت، بسیار و حتی بی‌نهایت، پرمعنی است و درست به همین دلیل، نمادها فرم برتری از بیان ادبی هستند (نک. آبرامز، ۱۳۸۷: ۴۴۲). با این تذکر، دربارهٔ ارتباط تمثیل و نماد باید اضافه کرد که تمثیل، حکایت یا داستان کوتاه و بلندی است که فکر یا پیامی را بیان می‌کند؛ حال اگر این فکر یا پیام کاملاً آشکار باشد و به‌صراحت ذکر شود، آن را مثل یا تمثیل می‌گویند و اگر فکر یا پیام، پنهان باشد و کشف آن احتیاج به فعالیت اندیشه، تخیل و تفسیر داستان داشته باشد، آن را «تمثیل رمزی» گویند. وجود و پیدایی رمز بستگی به روان دارد، به‌ویژه بخشی از ناخودآگاه روان که مکان تجربه‌های فراموش‌شده است؛ چنان‌که در رؤیا، رمز، خودبه‌خود در ضمن تجارب نفسانی شکفته و ظاهر می‌شود و برخلاف تمثیل در پدید آمدن آن هیچ تصنع و تکلفی وجود ندارد (نک. پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۳۵).

همچنین باید دربارهٔ تفاوت‌های لایه‌ای نمادها و تمثیل‌ها این نکته را اضافه کرد که الف. از آنجا که نمادها حاوی رویکردی از برون به درون هستند و اجزا و عناصر زیادی را به هم پیوند می‌دهند، حاوی حوزهٔ معنایی وسیع و متنوعی هستند؛ در صورتی‌که تمثیل‌ها یک معنی و مفهوم را به تصویر می‌کشند؛ ب. نماد با ناخودآگاه، درون و ضمیر انسانی سروکار دارد و تمثیل‌ها با حوزهٔ آگاهی و خرد و اراده؛ ج. نمادها دربردارندهٔ جنبهٔ فردی انسانی هستند؛ در صورتی‌که تمثیل‌ها بیشتر حاوی صیغهٔ اجتماعی هستند؛ د. نمادها لایه‌هایی از معنا را در یک خط سیر عمودی نشان خواهند داد، در صورتی‌که تمثیل‌ها دو معنا را در کنار هم و در یک خط سیر افقی نمایش خواهند داد (نک. امامی، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۷).

اکنون با توجه به این مقدمه و تلقی و تبیین مفاهیم تمثیل و نماد در نظرگاه این پژوهش،

باید به این اصل اشاره کرد که تمثیلات مولوی و نیچه، حاوی مفردات نمادین بوده و بنیان کار براساس تمثیلات سه‌گانه شتر، شیر و کودک در حوزه زبانی دو اندیشمند بنا شده است. بنابراین، در ابتدا به بررسی موردی حوزه معنایی مورد نظر مولوی در هریک از موارد یادشده می‌پردازیم و پس از عبور از تحلیل مفرد هریک از این نمادهای سه‌گانه در مثنوی، دیوان شمس و فیه مافیة به تحلیل تطبیقی روابط آن با کاربرد نیچه از این تمثیل‌های سه‌گانه خواهیم پرداخت.^۷

۴. بحث و بررسی

۴-۱. بررسی نمادهای سه‌گانه در نگرش مولانا

الف. نماد شتر

در آثار مولانا، شتر نمادی است برای بیان موضوعات و حقایق گوناگونی که شرح آن در موارد زیر دسته‌بندی می‌شود:

۱. مولانا نماد شتر را اغلب برای مؤمن و عارف به کار برده است؛ در حکایت همراهی شتر با قاطر، این نگرش نمادین مولانا دیده می‌شود. مولانا عاقبت‌اندیشی مؤمن و عارف را نیز به شتر مانند کرده است؛ عارف، جهان را از آسمان می‌نگرد، نه از زمین و مؤمن دارای چشمان تیزبین باطنی است که قبل از غلطیدن در چاه‌های طبیعت، آن‌ها را می‌بیند:

ای شتر که تو مثال مؤمنی کم فتی در رو و کم بینی زنی

(مولوی، ۱۳۷۶: ۴/د ب ۳۳۸۹)

در حکایتی دیگر از دفتر ششم مثنوی، مولانا شتر را نماد اصحاب کشف و شهود می‌داند (ر. ک. همان: ب ۲۴۸۱).

۲. تشبیه عاشق به شتر نیز در آثار مولوی مکرر آمده است:

شترست مرد عاشق، سراین مناره عشق است که مناره‌هاست فانی و ابدی است این منارم

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۶۲۵؛ نیز ر. ک همان: ۵۷۶ و همو، ۱۳۷۶: ۶/د ب ۲۶۸۰-۲۶۸۱).

۳. شتر نماد تن اولیا و عقل بشری ذکر شده است؛ در مثنوی، عقل اولیایی مانند صالح

پیامبر و حضرت ختمی مرتبت (ص) به شتربان و جسمشان به شتر تشبیه شده است:

- اشتر آمد این وجود خارخوار
مصطفی زادی بر این اشتر سوار
(همان: ب ۱۹۶۶ و نیز ر. ک. همان: اب ۲۵۰۰، ۲۵۰۹-۲۵۱۱، ۲۵۱۲-۲۵۲۲، ۲۵۳۲-۲۵۳۴).
۴. شتر به مدعیان ارشاد تشبیه شده است؛ مولانا در حکایتی دوبیتی در دفتر پنجم، تصویری از نااهلی مدعیان ارشاد می‌دهد:
- آن یکی پرسید اشتر را که هی
کفت از حمام گرم کوی تو
از کجا می‌آیی ای اقبال‌پی
گفت: خود پیدا است از زانوی تو
(همان: د ۵/ اب ۲۴۴۰-۲۴۴۱)
۵. شتر نماد حکمت عنوان شده؛ مولانا حکمت را به صورت شتر نیز توصیف کرده و معتقد است مؤمنین حکمت را هر جا پیدا می‌کنند، می‌شناسند؛ همان‌طور که صاحب شتر گمشده، شتر خویش را هر جا بیابد، خواهد شناخت:
- اشتری گم کردی و جستیش چست
چون بیابی چون ندانی کان توست؟
ضاله چه بود؟ ناقه گم کرده‌ای
از کفت بگریخته در پرده‌ای....
(همان: ب ۲/د ۱۶۶۷)
- آنه ماری شیمیل معتقد است با توجه به سابقه‌های قرآنی، مولانا نگرش تمثیلی خاصی نسبت به این موجود دارد. در نگرش مولانا تن آدمی می‌تواند به شتر مانند شود، حال آن‌که قلب، خود به تنهایی کعبه است. شاعر ناقه‌الله است و مانند ناقه صالح در قصه قرآن از او معجزات سر می‌زند و بر نسرین و قرنفل پای می‌کوبد؛ آن‌گاه که مؤمنان ندای حادی روحانی (شتر) را می‌شنوند، از این ترانه مست می‌شوند و سفر خود را به سوی کعبه حقیقت آغاز می‌کنند... شتر مست، عقال عقول را می‌درد و نیز رقص شتر که از صور خیال مورد علاقه مولوی است، به عارفی اشاره دارد که از خود به سوی معشوق می‌شتابد. [در مثنوی] جان چون شتر و بدن، قلاده [است] و به سوی تبریز می‌راند و غم و شادی نیز به دو شتر تشبیه شده است... مولوی همچنین بارها به تمثیل شتر و چشمه سوزن که در قرآن^۱ و انجیل هم آمده است، اشاره می‌کند. در اینجا نیز منظور از شتر، عشق است که در سوراخ تنگ عقل آدمی نمی‌گنجد... شتر جان به بهترین وجه در ابیاتی ملموس وصف می‌شود... معدودی از توصیفات مولوی نیز با رویه کلی او سازگار نیست؛ زیرا خیال‌بندی مولوی همیشه دو جنبه

دارد و یک خیال‌بندی می‌تواند برای بیان حقایق مختلف به کار رود؛ از جمله، شاعر ممکن است خود را شتری آماده برای قربانی شدن ببیند. شتر که یک‌بار به تن مانند شده است، می‌تواند استعدادهای پست را نشان دهد [و در نهایت] صور خیالی که مولوی از شتر بیان کرده است، نمونه کامل تمامی دستیابی شاعرانه او به حقیقت عارفانه است (نک. شیمیل، ۱۳۸۹: ۱۳۶-۱۴۰).

از مجموع مباحث مطرح‌شده می‌توان برداشت کرد که جز دو مورد، در مثنوی، «شتر» نمادی از انسان فروتن، انسان کامل، مؤمن عارف و اهل کشف و شهود است که با توجه به کل روایت‌های تمثیلی مولوی، والا و متعالی بودن آن قابل تأمل است.

ب. نماد شیر

۱. شیر در فرهنگ‌ها مجازا معنای شجاعت و مردانگی می‌دهد و مولانا با قبول این معنا حقیقت شجاعت را درهم‌شکستن قدرت باطنی نفس می‌داند که شجاعت ظاهری، سایه و مظهری از آن به شمار می‌رود؛ چنان‌که در دفتر اول مثنوی آورده است:

سهل شیری دان که صف‌ها بشکنند شیر آن است آن که خود را بشکنند

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/د ب ۱۳۸۹)

۲. شیر نماد حق تعالی و اسما و صفات وی است؛ مولانا در شرح حدیث «قرب نوافل»، انسان را تا قبل از فنای فی‌الله به صورت روباه به تصویر درمی‌آورد؛ ولی بر آن است هنگامی‌که انسان از سر صدق با خداوند روبه‌رو شود و حقیقت بندگی در او پدید آید، از مقام روباهی به مقام شیری که حق است، می‌رسد. آن‌گاه اگرچه نقش روباهی و کالبد روباه وجود دارد، اما روح و حقیقتی که سلطان کالبد است، حق تعالی است که از آن به شیر تعبیر شده است (ر. ک. همان: اب ۳۱۲۵-۳۱۳۵). مولوی همچنین در دفتر دوم مثنوی در تمثیل شیری که در طویله گاوی را خورد، شیر در تاریکی را حق و اسما و صفات وی ذکر کرده که از برای حجب به صورت گاو بر روستایی ظاهر شده است (ر. ک. همان: ۲/د اب ۵۰۳-۵۰۶).

۳. شیر نماد قضای الهی نیز ذکر شده است؛ مولانا در چند جایگاه مثنوی (دفترهای ششم، سوم و اول)، قضا و قدر الهی را چونان شیری می‌داند که اراده و تدبیر انسان، قدرت رویارویی با او را ندارد:

ای رفیقان، راه‌ها را بست یار آهوی لنگیم و او شیر شکار

جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای در کف شیر نر خون‌خواره‌ای
(مولوی، ۱۳۷۶: د/۶/ اب ۵۷۶-۵۷۷ نیز. ر. ک. همان: ۳/۲۲۰۲-۲۲۰۴؛ همان: ۱/۳۳۲۲-۳۳۲۴ و همو، ۱۳۶۲: ۵۰۶ و ۲۴۱).

۳. شیر، به‌عنوان نماد انسان‌های اهل فضیلت نیز آمده است؛ شیر نماد نیکان، اهل فضیلت و کمال‌یافته از مرتبه شیر خوردنی به شیر جنگل قلمداد می‌شود:

شو غذا و قوت و اندیشه‌ها شیر بودی شیر شو در بیشه‌ها
(مولوی، ۱۳۷۶: د/۳/ اب ۲۴۳۶-۲۴۳۸، ۴۱۸۱؛ نیز. ر. ک. همان: د/۶/ اب ۲۴۱۳ و همان: د/۲/ ب ۲۶۷۳).

۴. شیر، نماد اولیا برشمرده شده است؛ وجه شیر بودن اولیای الهی در نزد مولانا به چند دلیل بازمی‌گردد؛ نخست این‌که اولیا واسطه فیض هستند:

قطب شیر و صید کردن کار او باقیان این خلق باقی‌خوار او
(همان: د/۵/ اب ۲۳۳۹-۲۳۴۲؛ نیز. ر. ک. همان: د/۳/ ب ۲۲۴۲)

دوم این‌که اولیای الهی بر خاطره‌ها و دل‌ها وقوف دارند:

زان عجب بیشه که هر شیر آگه است تا به دام سینه‌ها پنهان ره است
(همان: د/۲/ اب ۱۴۱۶-۱۴۲۰)

سوم، اولیای الهی همه توجهشان به حق تعالی و بیشه الوهیت است؛ همان‌طور که شیر همواره به یاد بیشه است:

کو؟ همانجا که دل و اندیشه‌اش دایم آنجا بد چو شیر و بیشه‌اش
(همان: د/۶/ ب ۳۳۱۶)

چهارم این‌که خلق در برابر تصرف اولیای الهی، بیهوش است و تاب مقاومت ندارد:

مالک الملک است جمعیت دهد صد هزاران گور ده شاخ و دلیر
شیر را تا بر گلّه گوران جهد چون عدم باشند پیش صول شیر
(همان: اب ۳۰۵۴-۳۰۵۳؛ نیز. ر. ک. همان: ۳/۳۹۹۷-۳۹۹۹، ۴۰۰۰-۴۰۰۴ و همان: د/۱/ ۱۷۲۴-۱۷۲۶).

مولانا در جایی نیز شیر را نماد صلاح‌الدین زرکوب می‌داند؛ به‌کارگیری این نماد می‌تواند

زیر مجموعه انسان کامل باشد که صلاح‌الدین زرکوب در دوره زندگی مولانا این تلقی را در ذهن وی ایجاد کرده بود:

شیر حق شاه صلاح‌الدین است نکند صید و نغرد چه کند

(همو، ۱۳۶۲: ۸۳۵)

۵. شیر، نماد رسول اکرم (ص) و امیرالمؤمنین(ع) نیز بیان شده؛ مولانا در دیوان شمس، پیامبر اکرم را شیر حق نامیده است:

لن تو شیر خدای است و نفس تو فرس است چنان که مرکب شیر خدای شد دلدل

(همان: ۱۳۵۹)

وی همچنین به تبعیت از پیامبر، لفظ شیر را برای علی (ع) به کار می‌برد:

مر علی را در مثالی شیر خواند شیر مثل او نباشد گرچه راند

(مولوی، ۱۳۷۶: ۳/د ب ۱۹۴۱؛ نیز ر.ک. همان: ۱/د اب ۲۹۵۹-۲۹۶۰، ۲۹۶۵؛ نیز ر.ک. همو، ۱۳۶۲: ۳۰۹۲، ۲۳۳۹ و ۱۵۵).

۶. شیر نماد عقل نیز است؛ مولانا تسلط عقل بر نفس اماره را به تسلط گربه بر موش و شیر بر جانوران دیگر تعبیر کرده است:

در هر آنجا که برآرد موش دست نیست گربه یا که نقش گربه است

گربه چه شیر شیرافکن بود عقل ایمانی که اندر تن بود

غره او حاکم درندگان نعره او مانع چرندگان

(مولوی، ۱۳۷۶: ۴/د اب ۱۹۸۸-۱۹۹۰؛ نیز ر.ک. همان: ۶/د اب ۳۱۴۵-۳۱۴۶ و همان: ۱/د اب ۱۳۵۱-۱۳۵۲).

۷. شیر نماد نفس اماره نیز بیان شده است؛ مولانا با توجه به حدیث نبوی و حکایتی از شیخ ابوالحسن خرقانی، شیر را نماد نفس اماره می‌داند:

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتر در اندرون

کشتن این کار عقل و هوش نیست شیر باطن سخره خرگوش نیست

(همان: ۱/د اب ۱۳۷۳-۱۳۷۴؛ همان: ۶/د اب ۲۱۲۹-۲۱۳۲).

۸. شیر، به عنوان نمادی از عشق است؛ در دیوان شمس، برخلاف مثنوی، بسیاری ابیات

وجود دارد که از شیر عشق بحث شده است:

بغرد شیر عشق و گلّه غم چو صید از شیر در صحرا گریزد

(مولوی، ۱۳۶۲: ۶۷۴؛ نیز ر.ک. همان: ۲۲۲۳، ۱۷۲۸ و ۱۷۹۴)

۹. شیر، نماد اندیشه و گفتار نیز است؛ مولوی در مثنوی شیر را به عنوان سمبلی برای اندیشه و گفتار می آورد و به تبع، بیشه نماد دل و عالم معانی می گردد:

احتمی کن احتمی ز اندیشه ها فکر شیر و گور و دل در بیشه ها

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۵۱/ب ۲۹۰۹)

صورت از معنی، تو شیر و بیشه دان یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان

(همان: ب ۱۱۳۶)

آنه ماری شیمل در توصیف خیال بندی مولوی از حیوانات، به نقش های شیر در تقابل با حیوانات گوناگون اشاره می کند و آن را در یک زمینه کاربردی معنا دهی می کند. وی شیر را نمونه غیر قابل تغییر مرد خدا می داند و صوفی را که بی واسطه با بیثبات الوهیت در ارتباط است، صاحب جان های متحد می داند و از جان گرگان و سگان تمییز می دهد. وی شیر را نماد شمس تبریزی و به تبع آن، نماد عشق می داند و شیر روحانی را دارای نفس مسیحایی برمی شمرد (نک. شیمل، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۵۴).

با رجوع به مفاهیم یاد شده و به مناسبت ارتباط خورشید با برج اسد و با استناد بر *نفایس الفنون* در انتساب شیر به خورشید، این نتیجه از غزلیات شمس حاصل می شود که اگر ورود خورشید به برج حمل توأم با ملایمت و رأفت باشد، نمودار تجلی خداوند با صفات جمالیه است و اگر ورود خورشید به برج اسد توأم با شرر فشانگی و شدت حرارت و گرما باشد، نمودار تجلی خداوند در صفات جلالیه است (نک. محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۱۶۲).

پس در نظرگاه مولوی، شیر در حوزه معنایی وسیع تری از صفات انسانی قرار می گیرد و تاحدودی به قلمرو معنایی ربوبی نزدیک می شود. در مجموع، با توجه به مثنوی مولانا و *دیوان شمس*، می توان گفت «شیر» در چند نماد کلی و اساسی ذهن مولانا به کار گرفته شده است که می توان آن ها را در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. نمادی برای عارف سالک و مرد حق؛ ۲. نمادی برای حضرت حق؛ ۳. نمادی برای عقل

و عشق.

ج. نماد کودک

به باور مولانا خداوند در قرآن کریم دنیا را بازیچه نام نهاده است. عارفان اهل دنیا را کودکان نام گذارده‌اند؛ چون مردان با اسباب‌بازی کاری ندارند، اما بچه‌ها با آن سرگرم می‌شوند:

حق تعالی گفت کین کس به جهان پیش آن کسب است لعب کودکان

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/د ب ۲۵۹۶)

[در نگرش عارفان] مرز کودکی و مردی در نسبتی است که هر فرد با دنیا دارد. جویندگان ثروت و مقام درست مانند کودکانی هستند که دامنشان را پر از خاک می‌کنند و با یکدیگر بر سر کمی و یا زیادی خاک می‌جنگند (ر. ک. همان: ۶/د اب ۴۷۳۳-۴۷۳۸) و ابنای دنیا بر سر زخارف دنیا که به منزله خاک است مانند کودکان نزاع می‌کنند (ر. ک. همان: اب ۴۷۱۷-۴۷۱۹). مولانا در تحلیل «یا حسرة علی العباد ما يعطيه من رسول الا كانوا به يستهزئون»^۹ می‌گوید: مردم مانند اطفالی هستند که مرد بالغی را که از میخانه مست بیرون می‌آید، به تمسخر می‌گیرند، کودکان هرگز حال نشاطی را که مست خدا دارد، درک نمی‌کنند:

مست از میخانه‌ای چون ضال شد تسخر و بازیچه اطفال شد

(همان: ۱/د ب ۳۴۲۷)

عقل‌های عوام، مستان باده حقیقت را همواره مسخره و آن‌ها را تکفیر می‌کنند. در اینجا طفل، نماد بی‌خبران و ناهلان و عوام به شمار می‌رود که دائماً به بازی‌های دنیوی مشغول است و اسباب و آلات دنیوی را مرکب خود قرار داده است (ر. ک. همان: اب ۳۴۲۸-۳۴۴۱، ۳۴۴۴-۳۴۵۲). مولانا عقل جزئی را به کودکی تشبیه می‌کند که به کسی می‌گوید باید به مکتب‌خانه بروی و درس بیاموزی، اما خودش نمی‌تواند به او درس بدهد (ر. ک. همان: ۴/د ب ۳۳۲۲) و از طرفی ملاک کودکی و مردی، محجوبیت است؛ هرکه محجوب باشد، کودک و هرکه از شک خارج شود، مرد است:

هرکه محجوب است او خود کودک است مرد آن باشد که بیرون از شک است

(همان: ۵/د ب ۳۳۴۴)

مولانا مبتدیان سلوک را کودک می‌نامد؛ زیرا هنوز خام‌اند و به مرحله پختگی نرسیده‌اند.

از نظر مولانا مقلدان طریقت، کودک و محققان، مرد هستند:

طفل ره را فکرت مردان کجاست کو خیال او و کو تحقیق راست

(همان: اب ۱۲۸۷-۱۲۹۰)

و در نهایت، سالک در ابتدای راه باید مانند کودک گوش بدهد و صداها را تشخیص دهد:

کودک او چون بزاید شیر نوش مدتی خاموش باشد جمله گوش

مدتی می‌بایدش لب‌دوختن از سخن، تا او سخن‌آموختن

(همان: د ۱۶۲۳-۱۶۲۴)

در مثنوی رابطهٔ مادر و کودک به دو صورت جلوه می‌کند:

۱. مادر و کودک، نماد حق تعالی و خلق است (ر. ک. همان: د ۶/ اب ۴۷۵۵-۴۷۵۷؛ همان:

د ۱/ ب ۹۲۷؛ همان: د ۴/ اب ۱۶۷۱-۱۶۷۲؛ همان: د ۲/ اب ۱۹۵۱-۱۹۵۴، ۴۴۴-۴۴۴)؛

۲. مادر و کودک در وجه رحیمیت حق، به رابطهٔ حق تعالی و اولیا اطلاق شده است (ر.

ک. همان: د ۶/ ب ۲۳۷۵).

رابطهٔ شیر و کودک نیز در مثنوی به دو نماد متضاد معارف الهی و تمایلات شهوانی

تعبیر شده است (ر. ک. همان: د ۲/ ۲۹۷۰-۲۹۷۱؛ همان: د ۱/ ۱۶۳۹-۱۶۴۰).

از شیرگرفتن طفل نیز کنایه است از انقطاع از عادات زشت و کف نفس از شهوات جسمانی

و تجدید حیات روحانی که در واقع با ولادت ثانویه و حیات دوم متحد می‌شود (نک. همایی،

۱۳۵۶: ۲۷۳).

مولانا معتقد است که کودک نماد تولد و احیای مجدد انسانی و طالب استکمال است و

غذای روح وی نیز همان‌گونه که از خون به شیر مبدل می‌شود، خود او را نیز به مرحلهٔ کمال

و تحول می‌رساند. کودک جز شیر هیچ نمی‌داند، مانند عاشق که جز معشوق خود

نمی‌شناسد، کودک کجا به زیبایی دایه توجه دارد؛ همچنان‌که بیشتر مردم نیز بدون توجه به

فیض و رحمت حق که به آن‌ها غذا می‌رساند، منحصرأ (چون طفلان) به آسایش دنیوی خود

نظر می‌کنند (نک. شیمل، ۱۳۸۹: ۱۸۲).

با توجه به گزاره‌های یادشده می‌توان نتیجه گرفت که مولوی نماد «کودک» را در دو

ساحت کلی مورد استفاده قرار می‌دهد که این دو حوزهٔ معنایی به قرار زیر است: ۱. طفل در

آرای مولوی، نماد انسان غافل و نارسیده و گم‌گشته است؛ ۲. طفل، نماد سالک مبتدی و طالب

حقیقت‌جویی معنوی است که آرام‌آرام قدم در راه حقیقت می‌گذارد.

۲-۴. بررسی تمثیل‌های سه‌گانه در نگرش نیچه

نیچه در مهم‌ترین اثر خود، یعنی *چنین گفت زرتشت*^۱، به طرح مراحل تحول جان پرداخته است و این فرایند را در قالب روایت تمثیلی شتر، شیر و کودک بیان می‌کند. بسیاری از نیچه‌شناسان کلاسیک و مدرن چون ژیل دولوز، هایدگر و اویگن فینک، کافمن، داریوش آشوری و دیگران، در مواجهه با این کتاب مهم نیچه، بحث متمرکزی را بر این تمثیل کلیدی وی بنیان نهادند که پس از طرح روایت نمادین زرتشت، آن را یکی از مهم‌ترین تمثیلات رمزی وی می‌دانند. در اینجا می‌کوشیم نخست با طرح مختصر این تمثیل به نگرش‌های متفاوت آن اشاره کرده و پس از بیان تفسیرهای متفکران در این باره، به مقایسه آن با تمثیل‌های مولوی بپردازیم.

۱-۲-۴. طرح تمثیل نیچه

نیچه طرح تمثیل مراحل سه‌گانه صیروت و تعالی انسانی را در کتاب *چنین گفت زرتشت* بدین صورت بیان می‌دارد:

سه مرحله تحول جان را برایتان به‌روشنی بیان خواهم کرد و به شما خواهم گفت که جان چگونه شتر، شتر چگونه شیر و شیر چگونه کودک می‌شود؟
جان شکیب و استوار از سنگینی‌های بسیاری گرانبار است؛ حال آن‌که خود تندپسی است برای شکوه و عظمت؛ زیرا صلابتش مشتاق بار گران، بلکه گران‌ترین بار است. جان ناب گران‌ترین بارها را می‌جوید و همچون شتر، زانو می‌زند، به آن امید که بهترین بارها را بر دوشش نهند... جان ناب همه این بارهای گران را بر پشت می‌گذارد و مانند شتری که چون بار خود را بر زمین نهد رو به صحرا دارد، او نیز به صحرای خویش می‌رود و در آنجا، دومین تحول، کامل می‌شود و جان، شیر؛ زیرا می‌خواهد به آزادی برسد و دامنه سروری خداوند خویش را بر صحرای خویش گسترش دهد. در آن صحرا خدایش را می‌جوید و با او نیز چنان‌که با خداوند پیشین خود کرد، دشمنی آغاز می‌کند و خود را آماده می‌سازد تا با اژدهای بزرگ درافتد و بر او چیره گردد... اژدهای بزرگ همان عبارت «می‌باید» است؛ حال آن‌که عقل شیر می‌خواهد با عبارت «من می‌خواهم» سخن بگوید... جان، در گذشته به کلمه «می‌باید» عشق می‌ورزید، آن‌چنان که تو گفتی، مقدس‌ترین حقش بود و اما اینک، به جایی رسیده است

که مقدس‌ترین چیز، او را به ستم و توهم می‌کشاند تا آن‌که بتواند آزادیش را از چنگ عشقش برآید و کسی جز شیر از عهده چنین کاری برنیاید. اما برادران این چه کاری است که شیر از انجام آن ناتوان است و کودک توانا؟ و چرا باید شیر ویرانگر، کودک شود؟ زیرا کودک، پاکی است و فراموشی؛ آغازی نوین، یک بازی و شتاب و گردشی است به دور خود. آغازین نقطه یک حرکت، یک آری‌گوی مقدس. آری ای برادران! یک «آری‌گوی مقدس» برای نوآفرینی نیاز است، زیرا جان در پی خواسته خویش است. کسی که جهانش را از کف داد، جهانی در خویش می‌جوید. سه دگردیسی جان را برایتان یاد کردم و آشکارا گفتم که جان چگونه شتر و شتر، شیر و سرانجام شیر کودک می‌شود. چنین گفت زرتشت... (نیچه، ۱۳۸۹: ۵۰-۵۲).

۲-۲-۴. تفسیر سمبل‌های سه‌گانه نیچه

اصلی‌ترین تمثیل نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت، پس از روایت تمثیلی مرد دیوانه‌ای که با چراغ در روز به دنبال خدا می‌گشت، این روایت تمثیلی است که با سه دگردیسی آغاز می‌شود؛ یعنی چگونه روان آدمی به هیأت شتر درمی‌آید، چگونه شتر به شیر تبدیل می‌شود و چگونه شیر در وجود کودکی جلوه می‌کند؟ ژیل دولوز، نیچه‌پژوه کلاسیک، درباره تفسیر این تمثیل معتقد است که شتر در نظرگاه نیچه حیوانی است بارکش و ارزش‌ها و باورهای پذیرفته‌شده در جامعه را حمل می‌کند. محتوای این بار، تربیت، اخلاق و فرهنگ است. شتر، بارش را در بیابان حمل می‌کند و همین‌جا است که به شیر تبدیل می‌شود. شیر، بت‌ها را واژگون می‌کند، به محموله هجوم می‌برد و ارزش‌های پذیرفته‌شده را به چالش می‌کشد. اکنون نوبت شیر است که در قالب کودک ظهور کند (در حقیقت در قالب بازی) که آغازی است دوباره و خالق ارزش‌ها و بنیان‌های جدید برای ارزیابی همه ارزش‌ها. به زعم نیچه این سه دگردیسی، لحظات سرنوشت‌ساز آثار و همچنین مراحل مهم زندگی و سلامت او را تشکیل می‌دهد. می‌توان چنین مدعی شد که همه گسست‌ها، نسبی هستند؛ شیر در شتر می‌زید و کودک در شیر و با پدیدار شدن کودک، شاهد سرانجامی تراژیک هستیم (نک. دولوز، ۱۳۸۶: ۷).

باید اضافه کرد که در مرحله اول، هرکس به آنچه در جامعه معتبر است، گردن می‌نهد؛ یعنی از پیشروان، معلمان و سرمشق‌ها پیروی می‌کند؛ همچون شتر بارکش. در مرحله دوم، انسان بیدار می‌خواهد خود را از آنچه تاکنون بر او فرمان رانده است، آزاد کند و بندها و

پیوندها را بگسلد؛ همچون شیر درنده. در مرحله سوم، این آزادی منفی که «آزادی از» چیزی است، به «آزادی در» آفرینندگی و به جوش و خروش در دریافت بزرگی منتهی می‌گردد و اینجا انسان کودکی است بی‌گناه؛ چرخ است خودبه‌خود غلتان (نک. نیچه، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۳). البته پیش از هر چیز باید دانست که این انسان (با عبور از این سه مرحله)، «واپسین انسان» نیست، بلکه این انسان، همان آزاده‌جان است که فیلسوفان آینده را نوید می‌دهد. این انسان همانا خود زرتشت است. (ر. ک. هومن، ۱۳۸۴: ۲۰۹). البته باید افزود که برخی مفسرین تمثیل‌های نیچه مانند اریکسون بر این باورند که موجودیت ابرمرد، در قبل سیر انسانی در مراحل تکون سه‌گانه است؛ یعنی در این دگردیسی که در مرحله نخست، انسانی که وجود اطاعتگر دارد، از این منزلگاه به سمت تکامل حرکت نموده و در برابر بایدها و نبایدها می‌ایستد و پس از طی این مرحله است که به معصومیت کودکانه خود بازمی‌گردد. در حقیقت می‌توان گفت که این رهایی و عبور از این منزلگاه‌ها، دستورالعمل رسیدن به مقام ابرمرد است (ر. ک. اریکسون، ۱۳۹۰: ۱۴۲).

برخی مفسرین در باب این سه دگردیسی که بیانگر انگیزه بنیادین است، معتقدند: شتر به معنای آن است که بشر به حرمت عظیم خویش می‌رسد که در برابر قدرت برتر خدا زانو می‌زند؛ یعنی در برابر برتری قانون اخلاقی، خود را به زیر می‌افکند و خودخواسته بارهای گران را بر دوش می‌کشد. این بشر خواهان وظیفه خویش و بیش از آن است و خواهان فرمانبری از خداست و پیوسته در یک عالم ارزشی، به‌طور خودخواسته و منفعل، تحت فرمان «تو باید» قرار گرفته است (نک. فینک، ۱۳۸۵: ۱۱۰). با نگاهی منتقدانه و مصداقی، سوفرن این نگاه به عنصر شتر را به انزجار نیچه از زهد تعبیر می‌کند و معتقد است که شتر در ماهیت وجودی خویش، سمبل زهدورزی است که تاحدودی با مفهوم ریا و فریب پیوند داشته است. (نک. سوفرن، ۱۳۸۸: ۱۶۹). فینک در ادامه تشریح این دگردیسی معتقد است که جان بارکش بدل به «شیر» می‌شود؛ یعنی وی بارهایی را به زمین می‌افکند که بر وی تحمیل شده بود و با «آخرین خدا»ی خویش مبارزه می‌کند... شیر در برابر «تو باید» می‌ایستد؛ و «من می‌خواهم» را ادا می‌کند؛ اما هنوز بسی لجاجت و خشم مغزی در این «من می‌خواهم» هست. این اراده هنوز رهایی حقیقت‌مند برای خواست خلاقه را دارا نیست؛ یعنی تقریظی نوین از ارزش‌های نوین را ندارد؛ این را «کودک» دارد. کودک معصوم است و فراموشی است:



آغازی نوین، یک بازی، چرخه گرداننده خویشتن، حرکتی اولیه، یک آری‌گوی مقدس. خواست او اینک خواهان جان است. عالم او، عالم ازکفررفته را فراچنگ می‌آورد (نک. فینک، ۱۳۸۵: ۱۱۰-۱۱۲).

۳-۴. مقایسه تحلیلی تمثیل‌های سه‌گانه

در تحلیل سمبل‌های سه‌گانه شتر، شیر و کورک در نگرش مولانا و نیچه، باید به چندین لایه توجه داشت تا استنتاج صحیحی نسبت به این کاربرد هنری خاص شود. یکی از مواردی که می‌توان به‌عنوان اصلی‌ترین الگوواره بنیادین در چگونگی طرح این نشانه‌ها به آن توجه کرد، بحث خاستگاه فرهنگی و شبه‌آرکی‌تایپی این نگرش‌ها است که این خوانش را حاصل می‌شود و قرائت‌های دینی نیز یا متأثر از این ویژگی آرکی‌تایپی است و یا آن‌که مؤید این نگرش قومی و ملی می‌باشد؛ به‌عنوان مثال، شیر در فرهنگ ایرانی از دیرباز به‌عنوان نمادی برای قدرت و استیلا یاد شده است. نکته قابل توجه این است که طبق اسناد برآمده از نقش‌برجسته‌ها، فلزکاری‌ها و کتیبه‌های به‌دست آمده، شیر به‌عنوان نمادی از آیین مهر و میترا و سمبلی بر نژاد آریایی و همچنین نشانه ایرانیان باستان بوده و تمامی اقالیم تحت تسلط پادشاهان ایرانی با نماد شیر از دیگر سرزمین‌ها تمییز داده می‌شده است. همچنین با عبور فرهنگ آریایی به اروپا و تسری نظام آرکی‌تایپی ایرانی به مرزهای اروپایی، می‌توان به نتایج تازه‌ای درباره ارتباط سمبل شیر در ایران و اروپا، به‌ویژه آلمان دست یافت^{۱۱}. این مفهوم، یعنی بعد سمبلیک و خاستگاه آرکی‌تایپی شیر در هویت ایرانی و تأثیر آن بر هنرهای گوناگون، می‌تواند یکی از عناصر تأثیرگذار بر نظام زبانی مولانا باشد. در ارتباط با نیچه نیز با توجه به تسلط وی به فرهنگ آریایی- ایرانی و با توجه به این مفهوم که این تصویر سمبلیک، در کتاب چنین گفت زرتشت- به‌عنوان نمونه برجسته‌ای از تسلط جامعه نشانه‌های ایرانی- وی تبیین شده است، می‌تواند گویای این نتیجه باشد که سمبل شیر در زبان نیچه نیز، حاصل تأثیر و اشراف همین فرهنگ بر ذهن و اندیشه وی است.

از سویی، شیر در نظام روایی اسلامی، به‌عنوان نمادی بر بزرگان دینی و در چارچوب تشبیهات بلیغ و مؤکد بیان شده است، که این استخدام هنری، به‌نوعی شکل‌دهنده طرح‌واره‌های ذهنی متفکران اسلامی، به‌ویژه مولانا است که در جایگاهی از آثارش نیز به این

روایت‌ها اشاره دارد. بنابراین طبیعی است که این مضمون در ناخودآگاه متفکران به‌عنوان ساختاری غیر قابل شکست و انتقاد پیش رود که همین نماد، در فرهنگ اروپایی با توجه به باورهای عمومی و الگوهای مشترک انسان‌ها از حیوانات، یعنی تلقی‌های مشترک برخاسته از رفتار حیوانات، تاحدودی یا تغییر کرده و به مظاهر دیگری همچون عقاب یا پلنگ متصل می‌شود و یا بیشتر به‌صورت سمبلی برای قهرمانان و بزرگان اسطوره‌ای و ملی اروپایی بیان می‌شود؛ چنان‌که این جانوران وجهه مثبتی در فرهنگ‌های مختلف داشته‌اند و به‌عنوان جانورانی با قدرت و صلابت به تصویر کشیده می‌شدند. شیرها در میان مردم اروپا همچون نماد پادشاهی و قهرمانی نگریسته می‌شدند (Vide. Garai, 1973: 163) که این تلقی بسیار به نظام نشانه‌های مولوی نزدیک بوده و تاحدودی بر آن منطبق است؛ اما می‌بینیم که نیچه برخلاف مولانا در این مرحله شیر را حد اعلای مقامات انسانی ندانسته و با توجه به اصول انسان‌شناسی و شاخصه‌های وجودشناسی که در فلسفه خویش دارد، از آن عبور کرده و به مرحله کودک قدم می‌گذارد.

درباره نماد شتر نیز تاحدودی همین الگوواره‌ها حکمفرما است. همان‌گونه که در تبیین نماد شتر در اندیشه مولانا ذکر شد، مولانا شتر را سمبل انسان عارف، عاشق، نماد تن اولیا و عقل می‌داند و نگرش او نسبت به این سمبل کاملاً با نگرش نیچه در تقابل است. نیچه که شتر را برآیندی از میان‌مایگی، قشری‌گری و عوام‌بودگی انسان در حوزه شناخت و سلوک انسانی می‌داند، لازمه حرکت استعلایی انسانی را در عبور سریع از این برهه و مرحله می‌شناسد. این تفاوت در چارچوب نشانه‌شناسی این دو متفکر، می‌تواند به بن‌مایه‌های فرهنگی-اقلیمی هر دو بازگردد. حضور پررنگ اشاره استفهامی قرآن درباره شتر و اشاره به پیچیدگی‌های خلقت آن در آیه هفده سوره غاشیه و همچنین بن‌مایه‌های فرهنگی و تصاویر مثبتی که از این موجود در ناخودآگاه هر انسان شرقی یافت می‌شود، می‌تواند یکی از عوامل شکل‌گیری چنین نشانه‌ای در نظام زبانی مولانا باشد. درباره چرایی بهره‌گیری نیچه از این نماد، با توجه به دانش زبان‌شناسی و استادی ایتیمولوژی وی در دانشگاه بازل، می‌توان به امکان رسوب ریشه واژه زرتشت در لایه‌هایی از ناخودآگاه نیچه باور داشت، زیرا نام زرتشت براساس متون اوستایی «زراثوشترا» بوده است که نامی مرکب است از «زرت» که ممکن است معنی زرد و زرین یا پیر داشته باشد و «اشترا» که برخی آن را شتر و برخی

معنی آن را آسترا به معنی ستاره در نظر گرفته‌اند. دارنده شتر زرد، دارنده شتر پیر، دارنده شتر باجرات، درخشان و زرد مثل طلا، پسر ستاره، ستاره درخشان و روشنایی زرین، معانی گوناگونی است که تا به حال محققان برای نام زرتشت ذکر کرده‌اند (ر. ک. اوشیدری، ۱۳۷۶: ۲۹).

اما با توجه به تمامی بن‌مایه‌ها، نیچه و مولانا تاحدودی به رویکرد تقابلی در ارائه این نماد پرداخته و دو شناخت کاملاً متفاوت را برگزیدند. با این نگاه می‌توان یکی از علل تفاوت مولانا و نیچه را در ارائه سمبلی یکسان از انسان کامل، در بن‌مایه‌های فرهنگی و دینی خلاصه کرد.

یکی از موارد مهم و کلیدی در نوع خوانش این دو متفکر از مقولات تمثیلی، تفاوت آنان در مقصدشناسی و خانه واپسین سلوک است؛ بدین معنی که با توجه به نگرش‌های عرفانی مولوی، مقصد انسانی رسیدن به «الله» است و تمامی کاینات در حرکت به آن سو در تلاشند. تفاوت مولانا با دیگر متفکران اسلامی در این است که وی برای رسیدن به این مطلوب، به‌نوعی قدم در وادی ساخت‌شکنی گذارده و با درهم‌ریختن پاره‌ای از ارزش‌های موروثی، چون اخلاق زاهدانه خشک، عقاید پوسیده مطرود، روزمرگی در تشریح خوانش افلاطونی از جهان و قرائت استدلالی از مفاهیم معنوی، سعی در شکستن پاره‌ای از ساختارها داشته و به‌نوعی درصدد بنا کردن طریقت تازه‌ای در درک حقایق معنوی است. این مفهوم در حوزه تفکرات وجودشناختی و حرکت استعلایی نیچه برای رسیدن به انسانی دیگرگونه، حضوری کلیدی و بنیادین دارد و به‌نوعی در بسیاری موارد، وی نیز چون مولانا، به شکستن پاره‌ای از ساختارهای منحرف، میراثی و متقن پرداخته و طرح تازه‌ای در شکل‌گیری نظام انسانی می‌ریزد. اما تفاوت اصلی نیچه با مولانا در معرفی مقصدی است که این مسیر همسان به آن منتج می‌شود؛ به عبارت دیگر نیچه با شگردی نزدیک به مولانا در موارد یادشده، و با توجه به درک مقام ابرمرد به مقصدی توجه دارد که دقیقاً تداعی‌کننده مفهوم نوزایی و تولدی دوباره است؛ بنابراین نیچه با درک مقصد نهایی خود به‌عنوان لحظه آغاز طرح‌ریزی ارزش‌ها و بنیان‌نهادن باورهای تعالی‌بخش جدید، به عبور از مرحله شیر و ورود به مرحله کودک اشاره کرده است.

براین مبنا با توجه به این مقدمه می‌توان به‌وضوح دریافت که تفاوت در شکل‌گیری معنای

ضمنی نشانه‌ها در این دو نیز تغییر می‌کند. هر دو متفکر با وجود استفاده از ابزارهای نسبتاً یکسان در حرکت معنوی خود، به نظام نسبتاً یکسانی نیز در زبان نشانه‌ها دست می‌یابند؛ اما تفاوت آنان در شناخت خانه واپسین، آنان را در دلالت‌های ثانویه نشانه‌ها متفاوت می‌کند. به‌عنوان نمونه، کودک در روایت‌های مولانا به صورت انسان مبتدی در شناخت و حرکت معنوی قلمداد می‌شود که دقیقاً این نشانه در نیچه نیز معنا می‌یابد. این اشتراک حاصل آن است که در مسیر مشترک شناختی قدم نهاده‌اند؛ اما با توجه به تفاوت آنان در مقصدشناسی می‌توان جایگاه تمثیل را در روایات آنان تغییر داد. همچنین مولانا قدم نخستین در رسیدن به حد نهایی انسانی را فارغ شدن از تمام حوزه‌های فکری بشری می‌داند. او انسان شناسنده مبتدی را چونان کودکی می‌داند که قدم در راه سلوک می‌گذارد تا به مقصد مشخص نائل شود؛ اما نیچه با توجه به ساختار فکری انسانی و طرح ساختار شکنانه خود، انسان را دارای مراحل می‌داند که غایت آن کودک شدن است. تغییرپذیری مفاهیم نوین و این نقطه پایانی روح آدمی است که مرحله واپسین جان نامیده می‌شود. به تعبیر دیگر، نماد کودک در نگرش هر دو متفکر مفهومی برای سرآغاز و شروع حرکت معنوی است؛ اما در مولانا به واسطه قرار گرفتن مقام عنداللهی و فنای از خود به‌عنوان اصل اساسی سلوک انسانی، کودک در سرآغاز راه توصیف می‌شود و در نمودار دگردیسی جان، در ابتدای مسیر قرار می‌گیرد، ولی در زبان هنری نیچه به واسطه اصل قرار گرفتن ابرمرد، به‌عنوان مقصد نهایی یا به تعبیری، رسیدن به مقام انسان والا به مثابه حد نهایی سلوک انسانی، این سرآغاز معنای دیگری به خود گرفته و در حقیقت به‌عنوان سرمنشأ و آغازگری برای تمامی ارزش‌ها و هنجارها هویت می‌یابد.

کودک در نظرگاه نیچه مصداق کامل فراسوی نیک و بد شدن است که او را از هر آنچه سنت‌های مطرود وراثتی و هنجارهای ناکارآمد اخلاقی است، فارغ می‌کند و در حقیقت به دنبال ساخت و شناخت جهان و جهان‌بینی تازه است. پس کودک در هرم دگردیسی جان نیچه، در بالاترین مقام جای خواهد گرفت. این پیش‌فرض باعث شده است که مولانا و نیچه در عین تلقی متفاوت از نماد شتر، او را در نقطه مشترکی از هرم صیورورت انسانی قرار دهند و با توجه به تفاوت‌های فکری آنان در مقصدشناسی، باز هم در کاربرد هنری از نماد شیر، مسیر هماهنگی را پیش گیرند. با این تفاوت که در مولانا نهایت وجود سالک و عارف، رسیدن

به مقامی است که شیر سمبل آن است و در نیچه این حضور به مرحلهٔ دوم سلوک می‌رسد؛ پس در نگرش نیچه، رسیدن به این مقام (شیر) نهایت تعالی انسانی نیست و معتقد است که باید از این مرحله عبور کرد تا به مقام آمالی انسان، یعنی کودک رسید. با توجه به مطالب عنوان‌شده، نظام نموداری این سمبل‌های سه‌گانه در نگرش این دو متفکر به قرار زیر است:



نمودار ۱ الف حرکت استعلایی نیچه

نمودار ۱ ب حرکت استعلایی مولانا

این استخدام در جامعهٔ نشانه‌ها تنها متوقف به این تمثیل‌های سه‌گانه نیست و مولانا با نیچه در سمبل‌ها و تمثیل‌های بسیاری چون خورشید، آسمان، سگ، دیوانه، دریا، نور و... همسانی‌های حایز اهمیتی دارند که می‌تواند موضوع پژوهش‌های متفاوتی شود.

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل تطبیقی نشانه‌های سه‌گانه شتر، شیر، کورک در ساختار زبانی مولانا و نیچه و تبیین روابط بینامتنی آن‌ها، نتایج را می‌توان این گونه بیان کرد که:

الف. هر دو متفکر در جهت تبیین تمثیلی درجات تعالی و مقامات کمالی انسانی، در حوزه نظام زبانی، از شگردهای تمثیلی بهره می‌گیرند تا بدین وسیله، از مفاهیم اندیشگانی خود انتزاع‌زدایی کرده و همچنین به شکل ملموس‌تری، حقایق ذهنی خویش را به مخاطبین منتقل نمایند. این تمثیل‌ها به واسطه همسویی هر دو متفکر در اصول حرکتی و شاخصه‌های لازم برای انسان استعلایی در حوزه اخلاق، حرکت، وجود، حقیقت، مجاز و... از یک سلسله نشانه‌های مشترک برخوردار است که به همسانی نشانه‌ها در هر دو می‌انجامد و در قالب نماد و تمثیل جلوه‌گر می‌شود.

ب. این سه نشانه یعنی شتر، شیر و کورک که بیانگر مراحل تکامل انسانی در نظام زبانی هر دو اندیشمند می‌باشد، در عین تشابه‌های صوری، حایز تفاوت‌های بنیادین در *استخدام معنایی* آن است؛ این تفاوت‌ها علاوه بر تفاوت بن‌مایه‌های فرهنگی و قومی هر دو، به مقصدشناسی در چارچوب فکری این دو بازمی‌گردد. مولوی و نیچه، علاوه بر همسویی در مجموعه‌ای از اصول و طرح‌واره‌های حرکتی و سلوکی، در نهایت، دو هدف و مقصد را برای انسان در نظر می‌گیرند که به شناخت غایی آنان از مفهوم سعادت بازمی‌گردد.

ج. این تفاوت در شناخت هدف، مستقیماً بر رابطه دو سوی نشانه‌ها در هر دو خواهد انجامید و علاوه بر همسویی و خویشاوندی نشانه‌های زبانی، به تفاوت در کارکرد آنان منجر می‌شود؛ در نظام زبانی هر دو متفکر، اگرچه عنصر شیر به‌عنوان مرحله تعالی و تکامل انسانی طرح می‌شود، ولی مولانا این نشانه را برای مرحله غایی انسان در نظر می‌گیرد؛ درحالی‌که نیچه، از این مرحله عبور می‌کند. درباره دو تمثیل دیگر، یعنی شتر (تأحدودی) و کورک، رویکرد هر دو در تقابل کامل با یکدیگر قرار داشته است. مولانا شتر را نماد انسان متعالی و معنوی می‌داند، در صورتی‌که نیچه تلقی مقابل آن را از این تمثیل داشته و همچنین کورک در زبان مولانا نمادی بر انسان غافل و مبتدی راه است که این کاربرد در نیچه، کاملاً معکوس بوده و نشانه‌ای از انسان کامل است.

۶. پی‌نوشت‌ها

1. symbol

۲. هوشیار در مقدمه مبسوطی که بر کتاب *اراده معطوف به قدرت* نوشته است، بر این باور است که مرشد حقیقی نیچه، مولانا است (نک. نیچه، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۶). این نگاه هوشیار برگرفته از باور و یقین وی به سیر مطالعاتی نیچه است. او معتقد است که نیچه تمامی منابع شرقی و عرفانی را مطالعه کرده و حتی شنیده است که نیچه رساله‌ای بالغ بر پنجاه صفحه در باب اشعار مولوی در باب تکامل نوشته است (نک. نیچه، ۱۳۸۷: ۲۶). وی به کرات سرسپردگی نیچه به عرفان اسلامی را گوشزد می‌کند و در مواردی به صورت مختصر، میان اندیشه‌های مولوی و نیچه در باب حکیم واقعی، تناسب و تطبیق‌هایی ارائه می‌دهد (نک. همان: ۲۵) و حتی این پیش‌فرض مهم را بن‌مایه نظری در ترسیم سیر مطالعاتی خود قرار می‌دهد و براساس آن، از گویینو به عنوان شاهره اتصال نیچه به عرفان اسلامی یاد کرده است. از دیگر متفکران مهم این نطه می‌توان به داریوش آشوری اشاره کرد. آشوری علاوه بر این که همواره می‌کوشیده است، سازوکاری میان این تحلیل‌های عرفانی نیچه برگزیند و بی‌غرضانه به اصل تحقیق بپردازد، در تحلیل‌های خود به گزاره‌هایی در وجود عناصر حکمی و عرفانی در اندیشه نیچه، با توجه به آشنایی وی با ایران، فرهنگ و عرفان آن اشاره دارد. آشوری در مقاله معروف و بنیادی خود تحت عنوان «نیچه و ایران» که ابتدا در دانشنامه ایرانیکا (Encyclopedia Iranica) به چاپ رسید، به بررسی روابط نیچه با فرهنگ ایرانی و شاعرانی با کسوت تصوف چون حافظ و سعدی می‌پردازد. مضاف بر این روابط برخاسته از آبشخور مستقیم معنوی، آشوری در برخی تفاسیر خود از آرای عرفای اسلامی، از گزاره‌ها و جامعه نشانه‌شناسی نیچه بهره می‌جوید که به نوعی، سعی در استخدام گفتمان نیچه در تشریح عرفان و تصوف اسلامی و در نهایت، بیان باور ضمنی خود به وجود این گفتمان مضمحل داشته است؛ به عنوان نمونه، وی در مقاله «شناخت عقل و رابطه آن با آری‌گویی و نه‌گویی مولانا» (نک. آشوری، ۱۳۸۹: ۱۹۶-۱۹۹)، از همین شیوه بیان غیر مستقیم بهره جسته است.

۳. ر. ک. حافظ و گوته، محمود فلکی.

۴. ر. ک. گفتار حکیم، مصاحبه با غلامحسین ابراهیمی دینانی، به کوشش محمد جعفرزاده.

۵. ر. ک. عرفان و تفکر، امید همدانی.

۶. این پژوهش دینانی علاوه بر آن منبع، در کتاب پرتو خرد به کوشش و ویراسته حسن سید عرب صص ۲۷۶-۲۸۸ نیز مورد بحث قرار گرفته است.

۷. در این پژوهش، برای بررسی ابعاد متفاوت نمادهای سه‌گانه، از کتاب *فرهنگ نمادها و نشانه‌ها* در

اندیشه مولانا اثر علی تاج‌الدینی در مواردی نام برده شده است که علاقه‌مندان می‌توانند برای بررسی مشروح آن به کتاب ذکرشده مراجعه کنند.

۸. ولا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط و كذلك نجزی المجرمین (اعراف / ۴۰).
 ۹. ای دریغ و حسرت بر مردمی که هیچ رسولی به جانب ایشان نیامد مگر آن‌که وی را مسخره کردند (یس / ۳۰).

10. Also Sprach Zarathustra

۱۱. ر. ک. ذوالفقاری، جهانگیر. (۱۳۴۵). «شیر و نقش آن در معتقدات آریایی‌ها». *بررسی‌های تاریخی*. ش ۳.

۷. منابع

- آبرامز، ام. اچ (۱۳۸۷). *فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی*. ترجمه سعید سبزیان. تهران: رهنما.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۹). *پرسه‌ها و پرسش‌ها*. تهران: آگه.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰) گفتار حکیم، به کوشش محمد جعفر محمدزاده، تهران: اطلاعات.
- اخلاق، حسن (۱۳۸۶) از مولانا تا نیچه، قم: سلوک جوان.
- اریکسون، تروند (۱۳۹۰). *نیچه و مدرنیته*. ترجمه اردشیر اسفندیاری. آبادان: پرسش.
- امامی، صابر (۱۳۸۱). «نماد و تمثیل؛ شباهت‌ها و تفاوت‌ها». *مجله کتاب ماه هنر*. ش ۴۷ و ۴۸. (مرداد و شهریور). صص ۶۰-۶۸.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۶). *دانشنامه مزدیسنا* (واژه‌نامه توضیحی آیین زرتشت). چ ۱. تهران: مرکز.
- بلخی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). *مثنوی معنوی*. تهران: امیرکبیر.
- ----- (۱۳۶۲). *دیوان شمس*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران.
- پالمز، ریچارد. ا. (۱۳۸۴). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- تاج‌الدینی، علی (۱۳۸۳). *فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا*. تهران: سروش.
- دولوز، ژیل (۱۳۸۶). *جستارهایی در اندیشه نیچه*. ترجمه حامد مهرپور. تهران: جامی.
- سوفرن، پیر ابر (۱۳۸۸). *زرتشت نیچه*. ترجمه بهروز صفدری. تهران: بازتاب نگار.
- شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۳۶۶). *صور خیال در ادب فارسی*. تهران: آگاه.
- شوالیه، ژان و آلن گربران (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ج ۳. ترجمه سودابه فضایی. چ ۱. تهران: جیحون.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۹). *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- عبدالکریم، اکرام و نعیم‌الدین (۱۳۷۰). *مولوی، نیچه و اقبال*. ترجمه محمد بقایی (ماکان). تهران: حکمت معاصر.
- فروم، اریک (۱۳۵۵). *زبان از دست رفته*. ترجمه ابراهیم امانت. تهران: مروارید.
- فولادوند، حامد (۱۳۸۷). *در شناخت نیچه*. تهران: کتاب نادر.
- فینک، اوینگن (۱۳۸۵). *زندگانه‌های فلسفه نیچه*. ترجمه منوچهر اسدی. آبادان: پرسش.
- محمدی آسیاآبادی، علی (۱۳۸۷). *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*. تهران: مرکز.
- نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۸۹). *چنین گفت زرتشت*. ترجمه مسعود انصاری. تهران: جامی.
- ----- (۱۳۸۷). *اراده معطوف به قدرت*. ترجمه محمدباقر هوشیار. تهران: فرزانه روز.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶). *مولوی‌نامه*. تهران: آگاه.
- همدانی، امید (۱۳۸۹). عرفان و تفکر، تهران، نگاه معاصر.
- هومن، ستاره (۱۳۸۴). *نیچه*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

Reference:

- Abdolkarim, Ekram & Naeimodin (1981). *Mawlavi, Nietzsche and Eqbal*. Trans by: Mohammad Baqaei Makaan. Tehran: Hekmat [In Persian].

- Abrams, M.H. (2008). *A Glossary of Literary Terms*. Trans. by: Saeid Sabzian. Tehran: Rahnama press [In Persian].
- Akhlaq, H. (2007). *From Mawlana to Nietzsche*. Qom: Soloke Javan [In Persian].
- Ashori, D. (2010). *Prowls & Questions*. Tehran: Agah [In Persian].
- Balkhī, J. (1970). *Mathnawī Ma'nawī*. Tehran: Amir Kabir [In Persian].
- ----- (1982). *Dīwān-e Kabīr*. Badi'ozzamān Foruzānfar. Tehran: University of Tehran [In Persian].
- Chevalier, J. (2006). *Dictionary of Symbols*. Trans by: Sodabeh Fazaeli. Tehran: Jeihoun [In Persian].
- Deleuze, G. (2006). *Query on Ideas of Nietzsche*. Trans by: Hamed Mehrpour. Tehran: Jaami [In Persian].
- Ebrahimi Dinani, GH. (2011). *The Article of the Wise*. Ed. Mohammad Jafar Mohamadzadeh. Tehran: Ettelaat Press [In Persian].
- Emami, S. (2002). "Symbols and Analogies; Similarities and Differences". *Book of the Month of Art Magazine*. pp.47-78 [In Persian].
- Ericson, T. (2011). *Nietzsche and Modernism*. Trans. Ardeshir Esfandiari. Abadan: Porsesh [In Persian].
- Falaki, M. (2013). *Hafez and Goethe*. Berlin: Schiller Verlag [In Persian].
- Fink, E. (2005). *Nietzsche's Philosophy*. Trans. by: Manoucheh Asadi. Abadan: Porsesh [In Persian].
- Foladvand, H. (2008). *In Recognition of Nietzsche*. Tehran: Book of Nader [In Persian].
- Fromm, E. (1975). *The Forgotten Language*. Trans by: Ebrahim Amanat. Tehran: Morvarid [In Persian].
- Garai, J. (1973). *The Book of Symbols*. New York: Simon & Schuster.
- Gray, M. (1984). *A Dictionary of Literary Terms*. New York: Longman.
- Hamedani, O. (2010). *Mysticism and Thought*. Tehran: Negahe Moaser [In Persian].



- Homai, J. (1977). *Mowlavi Nameh*. Tehran: Agah [In Persian].
- Houman, S. (2005). *Nietzsche*. Tehran: Cultural Research Bureau [In Persian].
- Knowles, E. (1993). *The Concise Oxford Dictionary of Phrase and Fable*. London: Oxford University Press.
- Mohammadi Asiabadi, A. (2008). *Hermeneutics and the Symbolism of the Sun Lyrics*. Tehran: Markaz [In Persian].
- Nietzsche, F. (2008). *The Will to Power*. Trans. by: Mohammad Baqer Houshyar. Tehran: Farzan Rouz [In Persian].
- ----- (2010). *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. by Mas'ood Ansari. Tehran: Jami [In Persian].
- Oshidari, G. (2001). *Encyclopedia of Zoroastrianism*. Tehran: Markaz [In Persian].
- Palmer, R. (2005). *Hermenêutica*. Trans. by: Mohammad Saeid Hanai Kashani. Tehran: Hermes [In Persian].
- Pournamdarian, T. (2007). *Symbolism & Symbolic Stories in Persian Literature*. Tehran: Elmi-Farhangi Press [In Persian].
- Schimmel, A. (2010). *The Triumphal Sun*. Trans by: Hassan Lahouti. Tehran: Elmi-Farhangi Press [In Persian].
- Shafiei Kadkani, M.R. (1986). *Imagery in Farsi/Persian Literature*. Tehran: Agah v
- Shipley, J.T. (1970). *A Dictionary of World Literary Terms*. Michigan: The University of Michigan.
- Suffrin, P.A. (2009). *Le "Zarathoustra" de Nietzsche*. Trans by: Behroz Safdari. Tehran: Baztabe Negar [In Persian].
- Tajdini, A. (2005). *Dictionary of Symbols and Signs in Mawlana's Thought*. Tehran: Soroush Press [In Persian].