

## مقایسه دیدگاه سنایی و مولوی درباره زن

فرشته ارجمندی<sup>۱</sup>، احمدرضا کیخای فرزانه<sup>۲\*</sup>، مصطفی سالاری<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران،  
<sup>۲\*</sup> (نویسنده مسئول) دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران، keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir  
<sup>۳</sup> استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران، m.salari702@gmail.com

### چکیده

جایگاه و وضعیت زنان در هر جامعه‌ای در ارتباط با نگرش زمانه و افراد نسبت به زنان است. در جامعه ایران جایگاه زنان همواره دچار فراز و فرودهایی شده است. در این میان آثار شعرا می‌تواند آینه‌ای برای شناخت وضعیت زنان باشد. جهان‌بینی هر شاعر، نویسنده یا اندیشمند متأثر از شرایط فکری، اجتماعی و حافظه‌ی فرهنگی زمان و مکانی است که در آن زندگی می‌کند. سنایی و مولوی از شاعران برجسته ایران هستند که آثارشان بازتابی از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره زیست آنهاست. مسئله‌ای که مطرح است تحول جایگاه زن در جامعه از دوره سنایی تا مولوی است. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های کتابخانه‌ای انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد از دوره سنایی تا مولانا، تحول اجتماعی و فرهنگی منحصر به فردی روی داد که به بهبود جایگاه زنان منجر شد. همین مسئله در تصویرپردازی شخصیت زنان تأثیرگذار بوده است. سنایی عمدتاً نگاهی منفی و منتقدانه به زن دارد و به ندرت در جایگاه مادر و در خدمت نگرش دینی به زن اهمیت می‌دهد؛ اما مولانا زن را جلوه‌ای از جمال الهی می‌داند. زن در شعر مولانا، روح و زمین و نفس است و مکمل آفرینش که چهره‌ی زن را نسبت به شعر سنایی متمایز می‌کند.

### اهداف پژوهش:

۱. تطبیق سیمای زن در اشعار سنایی و مولوی.
۲. واکاوی عوامل مؤثر در ترسیم سیمای زن در دوره سنایی و مولوی.

### سؤالات پژوهش:

۱. سیمای زن در اشعار سنایی و مولوی چه تفاوت‌هایی دارد؟
۲. کدام عوامل در ترسیم سیمای زن در دوره سنایی و مولوی نقش داشت؟

### اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۳۹

دوره ۱۷

صفحه ۷ الی ۲۷

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۸/۰۷/۲۸  
تاریخ داوری: ۱۳۹۸/۰۹/۰۳  
تاریخ صدور پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۵  
تاریخ انتشار: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

### کلمات کلیدی

سنایی،  
مولوی،  
سیمای زن،  
مطالعات تطبیقی،  
عرفان اسلامی.

### ارجاع به این مقاله

ارجمندی، فرشته، کیخای فرزانه، احمدرضا، سالاری، مصطفی. (۱۳۹۹). مقایسه دیدگاه سنایی و مولوی درباره زن.. هنر اسلامی، ۱۷(۳۹)، ۷-۲۷.

## مقدمه

مسأله زن، شخصیت، جایگاه و موقعیت او در خانواده و جامعه از جمله مسائلی است که همانند سایر موضوعات فرهنگی، اجتماعی در آیینی ادبیات و فرهنگ ملت‌ها انعکاس پیدا می‌کند. این مسئله نگرش فردی و اجتماعی پدید آورندگان آثار و جامعه را بازگو می‌کند و نشان می‌دهد آن‌ها با چه دیدی به مقوله‌ی زن می‌نگریستند. آیا از دید آنان زن با مرد حقوق یکسانی دارد؟ و یا اینکه زن موجودی است طفیلی و دست دوم و وابسته به مرد، که هیچ استقلال رأی و شخصیت ندارد؟ این سؤال و سؤالات دیگر، از مجهولاتی است که در این مقاله تلاش می‌شود به آنها پاسخ داده شود، تا جایگاه زن در جامعه مورد مطالعه معلوم و مشخص، و به خوانندگان و طالبان ارائه گردد. بدین لحاظ یکی از راه‌های دستیابی به نحوه‌ی نگرش جوامع نسبت به زن و بررسی شخصیت و جایگاه او در میان آنان، مطالعه و بررسی آثار و اشعار ادبی آن جوامع است که در بررسی آن اشعار و آثار باید به زمینه‌ها و اوضاع جامعه آن زمان توجه کرد. در این مقاله جایگاه زن در عرفان و تصوف اسلامی با تکیه بر اشعار «سنایی» و «مولوی» و مدّ نظر قرار دادن اوضاع و احوال جامعه‌ی آن زمان، و با استفاده از متون مختلف مرتبط به این موضوع، تحلیل و بررسی می‌شود. در اکثر ادیان الهی، آفرینش زن و مرد همزمان بوده است و خداوند آن‌ها را خلق کرد و از امکانات مساوی برخوردار نمود. خداوند آنها را مکمل وجودی یکدیگر قرار داد. با این حال بررسی سیمای زن در تاریخ ایران حاکی از فراز و فرود جایگاه زن در جامعه و وجود نابرابری‌هاست. یکی از منابعی که می‌توانند آیینی‌های برای بازشناسی جایگاه زن در جامعه باشند آثار ادبی هستند که هر یک مجموعه‌ای از باید و نبایدهای دوره خود را منعکس ساخته‌اند. واکاوی این آثار می‌تواند چشم‌انداز روشنی از وضعیت زن در دوره‌های مختلف تاریخی ارائه دهد.

درباره پیشینه پژوهش حاضر باید گفت تاکنون پژوهش مستقلی با این عنوان انجام نشده است. با این حال، درباره زن در آثار شاعرانی چون مولوی مقالات متعددی نوشته شده است. مقاله‌ای با عنوان «زن در مثنوی مولوی»، به قلم نصرالله امامی به رشته تحریر در آمده است. از نظر نگارنده زن در مثنوی مولوی از نظر جایگاه تفاوتی با مرد ندارد. با این حال سیمای زن در سنت ادب فارسی چندان مقبول و مطلوب نیست و تصویری که مولوی از زن در تمثیل‌های خود ارائه می‌دهد برخاسته از توصیفات نمادین منفی است. در تصور او زن مظهر نفس، حرص، دارای صفات حیوانی و نفسانی، ظاهرنگر و دارای قضاوت و داوری سطحی است با این حال این مطالب اندیشه شخص مولانا نیست بلکه بازتابی از تصورات مردم روزگار اوست (امامی، ۱۳۸۸: ۲۷). مقاله‌ای دیگر با عنوان «تجلی زن در سه دفتر نخست مثنوی معنوی»، توسط ماندانا علیمی نوشته شده است. نگارنده بر آن است که آنچه مولانا در آثار درباره زن گفته است در حقیقت حاصل تفکرات و بینش‌های موجود در جامعه عصر خود است. مولانا شاعری است که شعرهای اجتماعی می‌سراید و رابطه‌ای تنگاتنگ با محیط پیرامون خود دارد، بنابراین نمی‌تواند به باورها و نظراتی که در جامعه وجود دارد، توجهی نکند و از آن‌ها متأثر نباشد (علیمی، ۱۳۸۹: ۱۶۳). این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر

مطالعات کتابخانه‌ای در صدد بررسی تطبیقی سیمای زن در آثار شاعرانی چون سنایی و مولوی است و بر آن است تا با این بررسی زوایای پنهان درباره سیمای زن در دوره اسلامی را مشخص سازد.

### ۱. زن در متون عرفانی

جایگاه زن در متون عرفانی بسیار متناقض و مناقشه برانگیز است؛ هم نماد نور است و هم نماد ظلمت؛ هم تجلی خداست و هم شیطان. زن و نفس با هم مرتبط و هر دو نماد ظلمت به شمار می‌روند، همان‌گونه که روح و مرد، نماد نور محسوب می‌شوند: «نفس را صفت انوشت است و روح را صفت ذکورت. روح در مرتبه فاعل است و نفس در مرتبه منفعل، و میان آشیان تعاشق قدیم است، جهت آن که میان ذکر و انثی میل و تعشق طبیعی است» (با خرسی، ۱۳۸۳: ۲۳۳). ابن عربی اندیشه یونانی آباء علوی و امهات اربعه را متذکر می‌شود: «پس چون همه این ارکان را برای پدید آوردن معادن و نباتات و حیواناتی که می‌خواست کامل نمود، آرزویش برآورده نشد زیرا جسم بی روح و مادینه بی نور بودند. پس به بر پایی ستارگان ثابت و برج‌های محکم و ستارگان سیار و حرکات افلاک و راه‌های چرخش آن‌ها نیازمند شد، پس آن‌ها را برپا داشت که آنان پدران علوی و اینان مادران سفلی بودند. پس آن دو با حقایق روحانی و لطایف آسمانی ازدواج کردند» (سعیدی: ۱۳۸۷، ۱۵۱-۱۵۰).

مولوی زن و مرد را مثالی برای نفس و عقل می‌داند:

ماجرای مرد و زن افتاد نقل آن مثال نفس خود می‌دان و عقل  
این زن و مردی که نفسست و خرد نیک بایسست بهر نیک و بد  
وین دو بایسته درین خاکی سرا روز و شب در جنگ و اندر ماجرا  
زن همی خواهد حویج خانقاه یعنی آب رو و نان و خوان و جاه  
نفس همچون زن ، پی چاره گری گاه خاکی ، گاه جوید سروری

در دماغش جز غم الله نیست (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۱۶۱).

عقل زین فکرها آگاه نیست



زن علاوه بر اینکه نماد پست‌ترین جنبه‌های تمثیلی در عرفان هست، از جهتی دیگر با نمادهای الوهیت، ارتباط پیدا کرده و سمبل نور برتر می‌شود. چهره ظلمانی زن، در میان دیگر فرقه‌ها و مسلک‌ها نیز دیده می‌شود. آگوستین قدیس در وصف زن می‌نویسد: «حیوانی است که نه استوار است و نه ثابت قدم، بلکه کینه‌توز است و زیان‌کار و منبع همه مجادلات و نزاع‌ها و بی‌عدالتی‌ها و حق‌کشی‌ها» (نقل: ستاری، ۱۳۷۳: ۶۱).  
تصویر شماره (۱)، نگاره‌ای از زن است که نقاش او را نماد نور و روشنایی ترسیم کرده است.



تصویر ۱: تصویر معشوق اثر استاد محمود فرشچیان. (منبع: نگارنده).

در اندیشه کهن چین، «یین» نماد ظلمت و مظهر عنصر مؤنث و «یانگ» نوری است که از ظلمت بر می‌خیزد و نماد نور و مظهر عنصر مذکر. «یین» نشانه مادری، ترحم و احساس است و از یک دهقان گرفته تا «کوان یین» (ملکه ملکوت) ناشی از آنند و «یانگ» نماد پدری، عدالت و قدرت آفتاب است. یین منفی و همان سکون و یانگ مثبت و همان حرکت است (اباذری و دیگران، ۱۳۷۳: ۸۰/۱). در تورات نیز زن یاری‌گر شیطان است: «پس زن، درخت را دید که به خوردن، نیکوست و اینکه در نظرها خوشایند است و درختی که هر دانشمندی را مرغوب است، پس از میوه‌اش گرفت و خورد و به شوهر خودش نیز داد که خورد و {خدا} به آدم گفت: چون که سخن زنت را شنیدی و از درختی که تو را فرموده، گفتم که مخور، از آن خوردی، پس به سبب تو زمین مقرون به لعنت است و از آن در تمامی روزهای عمرت به زحمت خواهی خورد» (سفر پیدایش، آیه: ۷-۱۶)؛ اما یک جنبه مثبت و نورانی، در اساطیر برای زن، محفوظ بوده است: «در تمدن‌های باستانی نیز همواره الهه‌ها و زنانی آسمانی سراغ داریم که انسان‌ها را به تکامل معنوی فرا می‌خوانند. برای نمونه در ایران باستان و در اوستا دختر اهورا مزدا، اسپنتا آرمئیتی نگهبان زمین و فرشته ویژه فروتنی است. «آرمئیتی روح عشق، محبت و اطاعت است و معنی آن نیز اطاعت از خداوند، محبت و حس خیر خواهی است که باید در خمیر هر کس وجود داشته باشد. گفته شده که آرمئیتی عشق است ..... در گاتها سپنتا آرمئیتی، روح عشق و محبت است» (حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، ۱۳۶۹: ۱۳۱).

کما اینکه در عرفان نیز می‌توان این جنبه نورانی شخصیت زن را مشاهده کرد. مولوی، زن را پرتو حق می‌داند :

پرتو حقست آن معشوق نیست خالقست آن گوئیا مخلوق نیست

( مولوی ، ۱۳۸۳ : ۱/۳۵۸۴ )

نیکلسون در شرح این بیت می‌نویسد: شاعر پرده ظاهر را به کنار می‌زند و در پیکر زن، جمال جاودانه‌ای مشاهده کرده، او را ملهم و مراد عشق می‌داند و طبیعت اساسی زن را واسطه ای تلقی می‌کند که جمال از طریق آن، خود را متجلی می‌سازد و ابن عربی می‌گوید: کامل‌ترین تصور وجود خداوند را کسانی درک می‌کنند و لذت می‌برند که حق را در پیکر زن مورد تفکر قرار دهند. پیوستن زمین و آسمان با رشته عشق و الفت است و واسطه العقد و دره التاج این نسبت، انسان کامل یا به بیان دقیق‌تر زن، معشوق است. زن پیکر هیولانی ظلمانی نیست، بلکه صورتش بر خاک است و جانش در لامکان. زن واسطه بین مجرد و مادی است. به قول ابن عربی، محبت خداوند به آدم، شبیه محبت آدم به حوا است. بنابراین آدم در عشق به حوا از خداوند سرمشق می‌گرفت و پیروی می‌کرد، به همین جهت، عشق روحانی مرد به زن، در واقع عشق وی به رب خود است. همین‌گونه زن آئینه یا مظهریست که مرد در آن صورت الهی خود را می‌بیند. حوا آدم را به شناخت نفس خود و از آن رهگذر به معرفت ربش راهبر است آئینه‌ایست نمایشگر این رب، واسطه و میانجی است بین آدمی و ربش و همین‌گونه است هر زن» (ستاری، ۱۳۷۴ : ۱۲۱).

ستاری معتقد است که از دیدگاه صوفیه، آدم میان دو اصل زنانه، قرار گرفته است: «صوفیه حتی در تفسیر آیه یا ایُّهَا النَّاسِ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً (سوره النساء، آیه ۱) می‌گویند که از آغاز، حضرت آدم میان دو اصل زنانه قرار گرفت، یعنی نخستین نفخه که آدم از آن زاده شد، چون زنش حوا، مادینه بود و بدین‌گونه آدم میان دو اصل زنانه وجود یافت: یکی نفسی که هستی آدم از آن نشأت کرده است و آن دیگر نفسی (حوا) که از آدم زاده شده. وانگهی خلق، ذات مطلق حق را هم به صورت فاعله او (عاشق در اشعار صوفیه) می‌بیند و هم به صورت منفعله‌اش (معشوق در همان اشعار) و یا هر دو صورت در عین حال و توأمان» (نقل: ستاری، ۱۳۷۳ : ۷۴). خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است که حوا عالم به اسرار باطنی دین بوده است : «و حوا که گویند جفت آدم بود، معانی بود در آن شریعت که از احکام باطن و معانی خبر داشت و کار شریعت آن دور، به آدم و به او می‌توانست شد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳ : ۶۳) که البته با اندیشه ناقص‌العقلی زن که در بسیاری از متون عرفانی و حتی در نهج‌البلاغه به آن اشاره شده است، در تناقض است؛ البته نگاه احترام‌آمیز به زنان مذهبی؛ به ویژه آن‌ها که در قرآن، به عنوان زنان برگزیده شناخته شده‌اند، در متون عرفانی و غیر عرفانی موجود است؛ مثلاً نخشبی، مریم را از مردان دین دانسته و می‌نویسد: «عزیز من، چون فردا در معرکه مردان دین، ندای «یا ایُّهَا الرِّجَال» بر آید، اول کسی که در آن راه قدم زند، مریم باشد» (نخشبی، ۱۳۶۹ : ۴۹) اما به ندرت اتفاق می‌افتد که کسی مانند قاضی نعمان اسماعیلی، زن را مظهر باطن بداند: قاضی نعمان اسماعیلی (متوفی در ۳۶۳ ه. ق) در کتاب اساس التاویل می‌گوید: «بعضی، نافرمانی ابلیس و خلقت حوا را از اینرو به هم ربط داده‌اند که پنداشته‌اند زن شیطان است، اما بر عکس، زن (حوا) باطن دین است و آدم ظاهر آن و ابلیس چون قبول نداشت که ممکن است باطن به ظاهر بپیوندد و آنان چون دو اندام از یک پیکر باشند، لعن شد، زیرا با امتناع از سجده آدم، در واقع قدرت باطنیت و نهان‌بینی را از آدم سلب می‌کرد و بدین‌گونه آدم لاجرم از درک رموز عاجز می‌گشت. زیرا زن مظهر باطنیت است و حوا به حضرت

آدم داده شد برای جبران خیانت ابلیس که سجده آدم سرباز زد، چون در وی باطنیت نمی‌دید و می‌گفت سرشتش از آب و گل است. پس بر وفق تاویلات اسماعیلی، خلق زن از نفس (واحد) مرد، به معنی خلق دین یعنی جنبه باطنی دین است که رمزش، حواست «ستاری، ۱۳۷۳: ۶۳».

در حقیقت متون صوفیه از نگرش کهن و زن ستیز رها نشده‌اند. معاونت زن در کنار شیطان در اخراج آدم از بهشت و گرایش او فریبکاری شیطان، سابه‌ای ماندگار بر متون ادبی-عرفانی افکنده است. به همین خاطر است که نفس/زن در کنار شیطان کار می‌روند. مولانا در اشعارش به نقش منفی نفس توجه داشته و آن را همسان با شیطان می‌داند:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند هر دو صورت خویش را بنموده‌اند

چون فرشته و عقل کایشان یک بدنند بهر حکمت‌هایش دو صورت شدند

دشمنی داری چنین در سرّ خویش مانع عقلست و خصم جان و کیش

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۳۱/۳)

قطعاً او در این زمینه، به کتاب ارزشمند بهاء ولد توجه داشته است بهاء، نفس را شیطان وجود انسان معرفی می‌کند: «اکنون بدان که در آدم و آدمی هم ملکی مرکب شده است و آن عقل است، و هم شیطانی مرکب شده است و آن نفس است، و شیطان در نفس خویشتم متمرّد است مگر بر سبیل ندرت منقاد شود که اسلم شیطانی. مگر این عقل همان فرشته است و این نفس همان شیطان است که هر دو در کسوه بشر آمدند. آن سجده کن و متواضع و این سرکش و متکبر» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۸۱/۱). این نگرش در مجموع همواره بر اندیشه‌ی عرفانی تأثیر نهاد؛ با این که پس از مولانا و تحت تأثیر تأویل‌ها و تفسیرهای عرفانی و همچنین روشنگری‌های او، دیدگاهی مثبت و ارزنده و منحصر به فرد در مورد زنان شکل گرفت.

## ۲. سیمای زن در شعر سنایی

شعر و ادب عرفانی، زمینه‌ی روی‌گردانی شعرا و ادبا از دربار و توجه ویژه به مضامین مذهبی و عرفانی را فراهم کرد؛ با این تفاوت که مذهب‌گرایی عرفانی، صرفاً به شناخت خود و خدا ختم می‌شد. سالک در مسیری نمادین به شناخت صفات و خصوصیات ذاتی انسان می‌پرداخت و با حذف جلوه‌های منفی و ظلمانی، زمینه‌ی ظهور انوار الهی را مهیا می‌کرد. «به تدریج شاعران نیز از وصف خط و خال و زیبایی صوری ناپایدار و نیز مدح شاهان و امیران، به حقیقت و معرفت و عشق حقیقی روی آوردند؛ و از قرن پنجم به بعد شعر عرفانی آغاز شد و در دوره‌های بعد به کمال رسید و شاهکارهایی چون حدیقه سنایی ... به وجود آمد» (سجادی، ۱۳۸۵: ۷۳). «سنایی با آنکه در آغاز حیات مداح و لہو پیشه بود، بر اثر ورود به مراحل سلوک و عرفان از نعمت‌های سلطان چشم پوشید و در قبال پیشنهادهای بهرام شاه غزنوی گفت:

من نه مرد زن و زر و جاهم به خدا گر کنم و گر خواهم

نفوذ افکار عرفانی در شعر فارسی و راه یافتن شعر به خانقاه‌ها، خود وسیله بزرگی برای ظهور عددی شاعر مستغنی از دربارهای سلاطین درین دوره گشت، و بعد از آن که سنایی این باب را مفتوح کرد، چند شاعر بزرگ در میان صوفیان پدید آمدند که در خانقاه‌ها سرگرم افکار خود بودند و از میان آنان عطار از جمله مشاهیر و ارکان شعر فارسی گشت» (صفا، ۱۳۶۳: ۲/ ۳۶۹). در ادب صوفیانه و عارفانه، «زن» دو تجلی دارد: یکی به اعتبار لطیف بودن و برخوردار بودن از قابلیت‌های روحی برای دریافت‌های معنوی، همانند رابعه؛ در وجه دیگر «زن» مظهر «نفس» و خواهش‌های نفسانی است، که جنبه‌ای منفی پیدا می‌کند، و سعی در نفی وابستگی به او می‌شود. در اغلب موارد، شعرا به اعتبار وجه دوم، دیدگاه مثبتی نسبت به «زن» ندارند، اما گاه در خلال حکایات و تعلیمات خود از زنانی نام می‌برند که می‌توانند در حدّ یک پیر یا مرشد و مقتدا قرار بگیرند و به مردان توصیه می‌کنند که از ایشان پیروی کنند.

## ۱.۲. نگرش مثبت سنایی در مورد زن

سنایی در حدیقه الحقیقه، دو دیدگاه را در مورد زن بیان می‌کند. در بعضی از حکایات از زنان، به عنوان زنانی روشن ضمیر، با توکل و تسلیم کامل در برابر پروردگار یاد می‌کند. در مورد برخی از زنان هم زیرکی، خردمندی و هوشیاری آن‌ها را پذیرفته و طی حکایاتی، این جنبه‌ی مثبت ایشان را به تصویر کشیده است. اما در مجموع می‌توان گفت سنایی در بیشتر اشعارش به زن نگاه منفی دارد. زنان فعال در عرصه‌ی حدیقه، بیشتر زنان سالخورده هستند، که گاه با رفتارهای دادخواهانه و سخنان حکیمانه‌ی خویش، حقّ خود را از ظالمان می‌گیرند، و گاه ترس از آه و نفرین تأثیرگذارشان، پادشاهان را ناگزیر می‌سازد در مقابل پذیرش خواسته‌ها و حقوقشان سر تسلیم فرود آورند. سنایی غزنوی با وجود تأثیرپذیری از اجتماع مردسالار ایرانی، در قالب تمثیل‌های حدیقه الحقیقه نگاهی نیکو هم به زن دارد. به عنوان نمونه از توکل پیرزنی، به خدا این گونه سخن می‌گوید:

زالکی کرد سر برون ز نهفت کشتک خویش خشک دید و بگفت  
کای هم آن نو و هم آن کهن رزق بر توست هرچه خواهی کن  
(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

وی از زبان زنی، به مردی که در طواف چشم به وی می‌دوزد، سرزنش‌آمیز می‌گوید:

ویحک از خالقت نیاید شرم که به یک سو فکنده‌ای آرم؟  
مرد را شرم به، به هر کاری نیست چون شرم مر تو را یاری  
(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۹۹).

سنایی در داستانی دیگر، زنی را به تصویر می‌کشد که هر روز بامداد، فرزندان را از کوفه رو به کربلا می‌ایستاند و از

کودکانش می‌خواهد که نسیم کربلا را ببیند. همچنین در داستانی دیگر با عنوان «فی توکل العجوز» از توکل پسندیده‌ی زن حاتم اصم می‌گوید. حاتم به سفر حج رفته؛ در حالی که، اندوخته و سکه‌ای برای زنش باقی نگذاشته و همین مسئله موجب طعنه و تمسخر مردم شده است:

شوهرت چون برفت زی عرفات  
هیچ بگذاشت مر ترا نفقات؟

اعتراضات مردم و پاسخ زن حاتم تا بدانجا می‌کشد که زن حاتم می‌گوید:

گفت روزی دهم همی داند  
تا بود روح، رزق نستاند

معترضان دوباره به سخنان اعتراض آمیز خود ادامه می‌دهند:

باز گفتند بی سبب ندهد  
هرگز از بید بن رطب ندهد

نیست دنیا تو را به هیچ سبیل  
نفرستد از آسمان زنبیل

زن حاتم می‌گوید:

حاجت آن را بود سوی زنبیل  
کش نباشد زمین کثیر و قلیل

سنایی خود به سرزنش اندیشه‌ی این مردان می‌پردازد که به تصور او از زن نیز پایین‌ترند:

چون نه‌ای راهرو تو چون مردان  
رو، بیاموز رهروی ز زنان

(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۱۷)

موارد فوق به صراحت موضع مثبت سنایی را به زنان پارسا و اهل تقوا و توکل نشان می‌دهد.

## ۲.۲. نگرش منفی سنایی در مورد زن

در نگاه دوم، سنایی زن را مظهر نفس اماره و امور دنیوی، یا مایه گرفتاری و بلا می‌داند. از نظر او غالباً زن بی وفاست و محبت او اعتباری ندارد. بدبینی سنایی نسبت به زن تا جایی پیش می‌رود که حتی نسبت به مهر و عطوفت مادری هم تردید می‌کند و با نقل حکایت «مهستی و مادرش» نشان می‌دهد، که مهر و عطوفت مادری- با وجود این که کمال مهربانی و عطوفت است، همچنان قابل اعتماد نیست. می‌توان گفت سنایی از لحاظ بدبینی نسبت به زن، و ابراز تنفر و بی‌زاری از او، با الفاظ رکیک و زشت، در میان سراینده‌گان صوفی مورد مطالعه برجستگی خاص دارد. حدیقه سنایی فضایی است که احساس نفرت و بدبینی نسبت به زن بر بیشتر زوایای آن سایه انداخته است.



من وفایی ندیده‌ام ز خسان  
گر تو دیدی سلام ما برسان»  
(سنایی، ۱۳۸۳: ۴۵۵)

زرین کوب در کتاب «با کاروان حله» در مورد عدم علاقه‌ی سنایی به زن، معتقد است این عدم رغبت، خاص سنایی نیست بلکه در اشعار شعرای معاصرش هم آمده است؛ به بیان دیگر این مشکل، دامن همه شعرای معاصر سنایی و یا بعد از او را هم گرفته است: «گاه از مطالعه شعر او این اندیشه به خاطر می‌گذرد که، گویی شاعر به زنان رغبتی نشان نمی‌داده است و عشق را در صحبت زیبا پسران می‌جسته است. حقیقت آن است که این «عشق منحرف» در شعر او رنگی بارز دارد. در افسانه‌ها از عشق او با یک قصاب پسر سخن رفته است. در دیوان او نیز ذکر این «بتِ قصاب» مکرر آمده است. اما این گونه اشعار اختصاصی به او ندارد و در دیوان معاصرانش نیز از این چنین سخنان فراوان می‌توان یافت.» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۱۶۷). زرین کوب در جای دیگر همین کتاب از زبان سنایی نقل می‌کند، چون جامعه طلب و خواستار آن گونه سخنان بوده است، آن‌ها مجبور بودند برای برآورده کردن خواسته‌های جامعه خود این حرف‌ها را بر زبان آورند: «از این رو نباید عجب داشت که این هرزه‌گویی که از شیوه حکیمان و عارفان به دور است، حتی در حدیقه سنایی و در اشعار دوره‌ی بعد از تحول او نیز راه یافته است. در واقع از آنجا که همواره، چنانکه خود وی می‌گوید، «هزل را خواستار بسیارست»، حتی اشعار زهد و وعظ و تحقیق نیز در آن زمان بی‌آنکه از تندی هزل چاشنی گرفته باشد، در نزد عامه مطبوع نبوده است و از این روست که حتی سخنان حکمت آمیز و اندرزهای عبرت انگیز سنایی نیز گاه از هزل و وقاحت بسیار تأثیر گرفته است.» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۱۶۸-۱۶۹)

پس می‌توان گفت دیدگاه منفی سنایی نسبت به زنان در آثارش، اختصاص به وی (حتی دوره‌ی قبل یا بعد تحول روحانی‌اش) یا حوزه جغرافیایی و ادوار تاریخی خاصی ندارد، این اصل در مورد اکثر شعرا و نویسندگان ما که عمدتاً از جامعه‌ی مردان هستند، نیز صدق می‌کند و به شدت از شرایط فرهنگی و اجتماعی زمان شعرا از یک سو و محدودیت حضور زنان در جامعه و ناشناخته ماندن قابلیت‌ها و استعدادهای آنان از سوی دیگر متأثر است. به جرأت می‌توان گفت نگرش منفی سنایی درباره‌ی زن، ریشه در این باور دارد که، چون زنان جوان موجب گمراهی مردان و یا جامعه می‌گردند و آن‌ها را از رسیدن به مدارج عالی عرفانی بازمی‌دارد، باید با تحمیل این باورهای تبعیض آمیز و تحقیرآلود به اجتماع، به گونه‌ای از توجه جامعه به زنان کاست. این که مادران در آثار منثور و منظوم ما همیشه جایگاهی نیک داشته‌اند، گواه خوبی بر این مدعاست. در آثار سنایی هم اگر زنان سال خورده، پاک و نیکو معرفی می‌شوند و مورد توجه قرار می‌گیرند، بیشتر به همین دلیل است. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، سنایی در باب ازدواج گفته بود:

من نه مرد زن و زر و جاهم  
به خدا گر کنم و گر خواهم

در جایی دیگر از حدیقه سخنانی در مذمت دختر می‌آورد که نشان می‌دهد برگرفته از باورها، رسوم عامیانه، تنگ نظری‌ها و فرهنگ ضعیف مردم روزگار و بعضاً رفتارهای نابخردانه آن‌هاست، چنانکه می‌گوید:

ور بود خود نعوذ بالله دخت  
 طالعت گشت بی‌شکی منحوس  
 آن که از نقش اوت عار آید  
 خان و مان تو پر ز عار شود  
 کار خام آمد و تمام نپخت  
 بخت ممیون تو شود منکوس  
 پی دخترت خواستار آید  
 خانه از بهر وی حصار شود  
 و سرانجام سخن را به نقل سخن استاد بزرگ طوس می‌کشاند و می‌گوید:

کانکه را دختر است جای پسر  
 گرچه شاهست، هست بد اختر(سنایی، ۱۳۸۳: ۶۵۷-۶۵۸).

### ۳. سیمای زن در شعر مولوی

#### ۱.۳. نگرش مثبت مولانا به زن

شاعر بلندآوازه‌ی قرن هفتم، مولانا، از شاعران صاحب سبک و بالتبع صاحب تفکر ویژه‌ی خود است؛ بنابراین دور از انتظار نیست که نگاه او به زن، متمایز و خاص باشد. زن در شعر و تفکر مولانا، یکی از سمبل‌های خاص او برای تبیین مفاهیم عرفانی است. مشهورترین زن مطرح در شعر مولوی، کنیزک در داستان کنیزک و پادشاه است. کنیزک رمز نفس آدمی است (تدین، ۱۳۸۴: ۱۴؛ طغیانی، ۱۳۷۱: ۶۶) که به منزله‌ی رابط روح به جسم است. سیر تکاملی روح بدون نفس محقق نمی‌شود و نفس به منزله‌ی مرکبی است که باید تا حدی که قادر به رساندن روح به سرمنزل مقصد باشد، تقویت شود. تقویت و تأیید نفس بی‌معاونت جسم ممکن نمی‌شود. نفس را نمی‌توان بکلی از لذایذ جسمانی برید. جان بی‌کمال نفس قادر به وصول به مقصد نیست. این نکته را طبیب غیبی به شاه تلقین می‌کند و از او می‌خواهد که کنیزک را شش ماه تمام از لذایذ حسی مطلوب وی بهره‌مند گرداند تا او بتواند به قوت و صحت مفطور خود برسد و به تبع آن سیر جان به مدارج ترقی و رضای خود میسر شود و آنگاه، گاه آن می‌رسد که باید نفس را از لذایذ حسی برید:

مدت شش ماه می‌رانند کام  
 بعد از آن از بهر او شربت بساخت  
 تا به صحت آمد آن دختر تمام  
 تا بخورد و پیش دختر می‌گداخت  
 (مولوی، ۱۳۸۳: ۲۰۱/۱-۲۰۲)

از آنجا که به اقتضای حرمت رهبانیت در اسلام، نفس را نمی‌توان به کلی مطرود و محروم کرد، به موجب معاونت جسم با نفس، عالم جسم بکلی از نور موهبت و رحمت عنایت حق بی‌بهره نیست، بلکه چون محل جریان و تظاهر مشیت الهی و موجب تحقق کمال روح در پیوند با جسم است، حرمت و تقدس نفحه‌ی الهی، شامل جسم نیز شده است. وجوب رعایت این حرمت، تجاوز به حیات جسم انسانی را به هر بهانه که باشد، محکوم می‌کند و از این نکته حکایت می‌کند که هیچ کس حق تجاوز به حریم نهالی را که باغبان آن ذات حق است، ندارد و تجاوز و تعدی به حیات انسانی، به منزله‌ی نفی حرمت حق الهی و عناد با قدرت و مشیت اوست. حق کشتن چراغ حیات آدمی از آن کسی است که جسم کثیف را به نور جان، لطیف و محل تجلی اراده‌ی خویش کرده است (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۱۴). با عنایت بدین معنی طبیب

الاهی علاج کنیزک را لازم و مقدمهٔ علاج جان شاه می‌شمارد و وجه آمدنش به دربار شاه و جاری کردن عنایت غیبی در عالم امکان، همین است. در چنین مقالی اگر کنیزک را تمثیلی از نفس انسانی ندانیم، کنیزکی که مجرای شهوت سلطانی است، چگونه می‌تواند محط اشارت غیبی باشد؟! زنِ معشوق در شعر مولانا جایگاه ویژه‌ای دارد و خود به این موقعیت آگاه است. در روایت دیدار شاه با لیلی و تحقیر لیلی به سبب ظاهر، به خوبی می‌توان ادراک و استدلال لیلی/ معشوق در یادآوری جایگاهش را ملاحظه نمود:

گفت لیلی را خلیفه کان توی؟	کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟
از دگر خوبان تو افزون نیستی	گفت خامش! چون تو مجنون نیستی
هر که بیدارست او در خواب‌تر	هست بیداریش از خوابش بتر
چون بحق بیدار نبود جان ما	هست بیداری چو در بندان ما
جان همه روز از لگدکوب خیال	وز زیان و سود وز خوف زوال
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فر	نی بسوی آسمان راه سفر
خفته آن باشد که او از هر خیال	دارد او امید و کند با او مقال
دیو را چون حور ببند او به خواب	پس ز شهوت ریزد او با دیو آب
چونک تخم نسل را در شوره ریخت	او به خویش آمد خیال از وی گریخت
ضعف سر ببند از آن و تن پلید	آه از آن نقش پدید ناپدید
مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش	می‌دود بر خاک پران مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندانک بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او	ترکشش خالی شود از جست و جو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت	از دویدن در شکار سایه تفت
سایه‌ی یزدان چو باشد دایه‌اش	وا رهند از خیال و سایه‌اش
سایه‌ی یزدان بود بنده‌ی خدا	مرده او زین عالم و زنده‌ی خدا
دامن او گیر زوتر بی‌گمان	تا رهی در دامن آخر زمان
کیف مد الظل نقش اولیاست	کو دلیل نور خورشید خداست (مولوی، ۱۳۸۳: ۱/ ۶۸).

## ۲،۳. دیدگاه منفی مولانا نسبت به زن

به نظر می‌آید که رگه‌هایی از اندیشه‌ی زن‌ستیزی را بتوان در برخی از تمثیل‌های مولانا مشاهده کرد؛ مخصوصاً در داستان‌هایی که بیانگر فساد اخلاقی زنان است:

صوفی آمد به سوی خانه روز	خانه یک در بود و زن با کفش دوز
جفت گشته با رهی خویش زن	اندر آن یک حجره از وسواس تن
چون بزد صوفی به جد در چاشتگاه	هر دو درماندند نه حیلت نه راه
هیچ معهودش نبد کو آن زمان	سوی خانه باز گردد از دکان
قاصدا آن روز بی‌وقت آن مروع	از خیالی کرد تا خانه رجوع
اعتماد زن بر آن کو هیچ بار	این زمان فا خانه نامد او ز کار
آن قیاسش راست نامد از قضا	گرچه ستارست هم بدهد سزا
چونک بد کردی بترس آمن مباش	زانک تخمست و برویاند خداس
چند گاهی او بیوشاند که تا	آیدت زان بد پشیمان و حیا

(همان: ۱۰۵/۴)

اما این نگرش همواره به بحثی نمادین و توضیح مبحث‌های مهم عرفانی می‌انجامد. در داستان پادشاهی که دختری درویش را به عنوان عروس انتخاب می‌کند، این مسئله به خوبی نمایان است:

مادر شهزاده گفت از نقص عقل	شرط کفویت بود در عقل نقل
تو ز شح و بخل خواهی وز دها	تا ببندی پور ما را بر گدا
گفت صالح را گدا گفتن خطاست	کو غنی القلب از داد خداست
در قناعت می‌گریزد از تقی	نه از لیمی و کسل هم‌چون گدا
قلتی کان از قناعت وز تقاست	آن ز فقر و قلت دونان جداست
حبه‌ای آن گر بیابد سر نهد	وین ز گنج زر به همت می‌جهد
شه که او از حرص قصد هر حرام	می‌کند او را گدا گوید همام
گفت کو شهر و قلاع او را جهاز	یا نثار گوهر و دینار ریز



گفت رو هر که غم دین برگزید  
باقی غمها خدا از وی برید  
غالب آمد شاه و دادش دختری  
از نژاد صالحی خوش جوهری  
در ملاحظت خود نظیر خود نداشت  
چهره‌اش تابان‌تر از خورشید چاشت (همان: ۴/۳۴۷).

### ۳،۳. نمادپردازی مبحث زن در شعر مولوی

در تصویرپردازی سیمای زنان در شعر و اندیشه‌ی مولانا، شاهد کاربرد نمادین شخصیت زن جهت تبیین مفاهیم و رموز عرفانی هستیم که در چند زمینه‌ی برجسته قابل بررسی است.

#### الف) نماد عشق الهی

پیش از این نیز از ارتباط زن و عشق الهی در شعر و ادب عرفانی صحبت کردیم. زن، تجلی حضرت حق است.

ای تو پناه همه روز مَحَن  
باز سپردم به تو من خویشتن  
قلزمهری که کناریش نیست  
قطره آن، الفت مردست و زن (مولوی، ۱۳۸۷: ج ۴/۲۹۳-۲۹۴).

در نگرش عرفانی، خداوند خود با خویشتن، نرد عشق باخته و چون خواسته این حقیقت را آشکار سازد، مخلوقات جهان را آفریده تا آینه‌ی ای برای محبت او باشند. بنابراین، عشق مجازی مرد و زن به یکدیگر جلوه‌ای از همان عشق مطلق الهی است که به مثابه «المجازُ قنطرة الحقیقة» انسان را از محبت این جهانی به اطلاق حب الهی عبور می‌دهد. رسیدن به آن اطلاق، البته مستلزم این است که عاشقان اصالتی برای خود قائل نباشند؛ خود را از دوگانگی و تقابل «من» و «تو» رها سازند و چون با یکدیگر یگانه گشتند و جان یگانه یافتند، در جانان مستغرق شوند و در او فانی گردند. مولانا در بیان این مطلب، با رعایت جانب تشبیه و تنزیه توأمان که سنت عرفاست، خطاب به حضرت حق می‌گوید:

ای رهیده جان تو از ما و من  
ای لطیفه‌ی روح اندر مرد و زن  
مرد و زن چون یک شود آن یک تویی  
چون که یکها محو شد آنک تویی  
این من و ما بهر آن برساختی  
تا تو با خود نرد خدمت باختی  
تا من و توها همه یک جان شوند  
عاقبت مستغرق جانان شوند  
اینهمه هست و بیا ای امر «کُن»  
ای منزله از بیا و از سخن (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۷۸)

با این نگرش، عشاق سایه‌ی خداوند بر روی زمین هستند که با تنوع و تعددشان جهان را رونق بخشیده‌اند.

ز سایه‌ی تو جهان پر ز لیلی و مجنون  
هزار ویسه بسازد، هزارگون رامین (مولوی، ۱۳۸۷: ۴/۲۷۷).

تصویر شماره (۲) بر نگاه مولوی به زن به عنوان جلوه‌ای از زیبایی خداوند تطابق دارد.



تصویر ۲: زن اثر استاد فرچیان (منبع: نگارنده).

زیبایی عشاق هم بهره‌ای است که از جمال مطلق الهی برده‌اند؛ زیرا «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ». لذا دیدن ایشان، زیبایی حضرت حق را به خاطر می‌آورد و اگر این رشته ارتباط نبود، مولانا انگیزه‌ای برای دیدن روی زیبا نداشت:

چیزی به تو می ماند هر صورت خوب، ارنی

از دیدن مرد و زن خالی کنمی پهلو (همان: ۹۳/۵)

دقیقاً به همین دلیل است که حسن و زیبایی زن را در یک تلقی معنوی به شراب تشبیه کرده و صورت زیبا را به جام. در این تلقی، خداوند ساقی شراب مزبور است که بندگان را سیراب می‌سازد. شیفته جام گشتن و در صورت زیبا متوقف ماندن کار غافلان است. بهترین کسی که می تواند نماد عشق و جمال الهی باشد، از دیدگاه مولانا «لیلی» است؛ او در «فیه ما فیه» و هم در «مثنوی» حکایت عیب جویان لیلی را نقل می‌کند که به مجنون گفتند زیباتر از لیلی در این شهر بسیار است و مجنون پاسخ داد: لیلی صورت نیست و من لیلی را به صورت دوست نمی‌دارم؛ او برای من همچون جامی است که از آن جام، شراب می‌نوشم. من عاشق شرابم و شما را نظر بر قدح است؛ از شراب آگاه نیستید (مولوی، ۱۳۸۵: ۷۲).

ابلهان گفتند مجنون را زجهل

حسن لیلی نیست چندان، هست سهل

بهتر از وی صد هزاران دلربا

هست همچون ماه اندر شهر ما

گفت صورت کوزه است و حسن می

می خدایم می دهد از نقش وی

کوزه می بینی و لیکن آن شراب

روی ننماید به چشم ناصواب (مولوی، ۱۳۸۳: ۶۸/۱)

این تلقی عرفانی و معنوی از لیلی که سرآمد نوع زن در مقام معشوقه است، فارغ از تمایلات جسمانی و صرف نظر از جنسیت اوست؛ او با ویژگی‌های دیگری، مظهر و نماد حق شده است. داستان لیلی و مجنون عاشقانه و از نوع حب عذری است. در حب عذری، عشق مهمتر از عاشق و معشوق است، عشاق به وصال نمی‌اندیشند و پاک و عفیف و خاکسارانه مهر می‌ورزند. با این ویژگی‌ها مولانا لیلی را از میان همه عرایس شعری برمی‌گزیند و او را مظهر عشق پاک الهی قرار می‌دهد. اصولاً در ادبیات فارسی تفاوت عمده‌ای میان نگرش شاعران عرفانی و غیر عرفانی به زن وجود دارد و نگرش مولانا از این نظر محل درنگ است. لیلی به طور تصادفی سرآمد عرایس شعری مولانا نشده است. پاک‌تر از او در میان شخصیت‌های شعر عاشقانه وجود ندارد و جالب‌تر آن است که چنان‌که پیشتر گفتیم از زیبایی وافر هم برخوردار نیست. در حالی که زیبایی معشوق در اشعار عاشقانه نقش بسزایی ایفا می‌کند. لیلی نماد و تجلیگاه خداوند است؛ اما مولانا به مخاطبان خود توجه می‌دهد که این نمادپردازی نباید موجب دور شدن آن‌ها از توحید گردد؛ زیرا نماد، اصالت و استقلال از خود ندارد و مقصود اصلی در بکار بردن نماد، مدلول نماد است. به عبارت دیگر، معشوقان و از جمله لیلی پرده‌ای برای نمایش حق هستند و نباید فراموش کرد که بنابر اصل وحدت عشق و عاشق و معشوق، هر چه هست، خداوند است و جز او در عالم وجود نیست:

خمش کن! عشق، خود مجنون خویش است

نه لیلی گنجد و نی فاطمستی (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۹/۶).

## ب) نماد روح و جان

مولانا روح و جان آدمی را از این نظر که لطیف‌ترین جانب وجود و پرده‌نشین کالبد انسان است، مؤنث و از جنس زن می‌شمارد:

سیمرغ کوه قاف رسیدن گرفت باز      مرغ دلم ز سینه پریدن گرفت باز

خاتون روح خانه‌نشین از سرای تن      چادرکشان ز عشق دویدن گرفت باز (مولوی، ۱۳۸۷: ۳/۷۲-۷۳)

جان را در قالب زن دیدن، در رباعیات مولانا نیز به صورت اضافه نمادین «کدبانوی جان» نمایان است:

جان را که در آن خانه وثاقش دادم      دل پیش تو بود من نفاقش دادم

چون چندگهی نشست کدبانوی جان عشق تو رسید و سه طلاقش دادم (مولوی، ۱۳۸۷: ۸ / ۱۹۲).

تصویر شماره (۳) بر برداشت مولونا از زن به عنوان جلوه‌ای از نور همخوانی دارد.



تصویر ۳: زن اثر استاد محمود فرشچیان. (منبع: نگارنده).

### ج) نماد زمین

جان، از عالم برتر، نور و آسمان است. اوحدی می‌گوید :

اصل جان تو چونکه از فلکست به فلک می‌روی ، درین چه شکست



عقل و جان بر فلک گذار کند استخوان بر فلک چکار کند

آب و گل، بند تست، بگسل بند بنده این و آن شدن تا چند

( اوحدی مراغه ای، ۱۳۸۷: ۳-۵۵۲).

در شعر مولانا زمین که گرایش به پستی و عالم ظلمت دارد؛ مظهری زنانه دارد:

هست هر جزوی ز عالم جفت خواه راست همچون کهربا و برگ کاه

آسمان مرد و زمین زن در خرد هرچه آن انداخت این می پرورد

هست سرگردان فلک اندر زمین همچو مردان گرد مکسب بهر زن

وین زمین کدبانویها می کند بر ولادات و رضاعش می تند

پس زمین و چرخ را دان هوشمند چون که کار هوشمندان می کنند (مولوی، ۱۳۸۳: ۴۴۰).

#### (د) نماد نفس

نفس همواره مظهر گمراهی و تباهی است:

نفس نمرود است و عقل و جان خلیل روح در عین است و نفس اندر دلی

(مولوی، ۱۳۸۳: ۴۳۳/۲).

برای رهایی عقل، می بایست نفس را نابود کرد:

دشمنه تحقیق برداریم ابراهیم وار گوسفند نفس شهوانی بدو قربان کنیم

گر بر آرد سر چو فرعون اندرین ره شهوتی ما برو از عقل سدّ موسی عمران کنیم

(سنایی، ۱۳۸۷: ۴۱۱).

این تلقی در نمادپردازی مسلمانان بی تأثیر نبوده است. مولانا در توجیه مؤنث شمردن نفس به اعتبار لفظی در زبان عربی می گوید

...این حمیرا لفظ تأنیث است، و جان نام تأنیثش نهند این تازیان (همان: ۱۹۷)

## نتیجه‌گیری

عارفان به مقوله‌ی زن، نگاهی متناقض و قابل توجه دارند؛ در یک سو، زن نماد ظلمت و تمایلات نفسانی و مظهر مکر و پستی است؛ اما در برخی از متون صوفیه به عنوان تجلی نور حق و مظهر رحمانیت و الوهیت است. اشعار سنایی بیشتر بر مبنای نگرش منفی به زن شکل گرفته است و زن، نماد دنیا و پستی و تیرگی است؛ برخلاف مولانا که هر جا از زن سخن به میان آورده، نمادی از نور الهی و تجلی است و اگر به جنبه‌های منفی نظر داشته، بلافاصله به نمادگرایی روی آورده و به تأویل و تفسیر پرداخته است. این مسئله نشان می‌دهد که زن در طول یک قرن با تحولی چشمگیر در متون عرفانی روبرو شده و از نگرش منفی به طرز چشمگیری کاسته شده است. در این میان نقش تفکرات و فرهنگ را نمی‌توان نادیده گرفت زیرا اندیشه این شاعران بر آیندی از اندیشه‌ها و باورهای موجود در جامعه است. در حقیقت همین مسئله سبب شده است تا در آثار مولوی با بازتابی متناقض از سیمای زن مواجه باشیم. زن از نظر مولوی در نمادهایی چون زمین، نفس، روح و جان و عشق الهی است. با اندکی تأمل می‌توان دریافت با توجه به این که وجود انسان به طور کلی مجموعه‌ای از خیر و شر است، به موازات آن وجود زن نیز جمعی از این دو ضد است. البته نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که در جامعه ایران در قرن مورد نظر نگاه ایده‌آلی و مطلوبی نسبت به زن وجود ندارد. مقایسه دیدگاه سنایی و مولوی نسبت به زن نشان می‌دهد در آثار مولوی تا حدی از منفی‌گرایی موجود در آثار سنایی نسبت به زن کاسته شده است.

## منابع و مأخذ:

## کتاب‌ها:

- اباذری، یوسف. (۱۳۷۳). ادیان جهان باستان. جلد اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین. (۱۳۸۷). کلیات اوحدی مراغه‌ای (دیوان، منطق العشاق، جام جم). به کوشش و با مقدمه علی مرادی مراغه‌ای، تهران: اوحدی.
- بهاء ولد، محمد بن حسین. (۱۳۵۲). معارف. تهران: کتابخانه طهوری.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۶). مثنوی هفت اورنگ. تصحیح مدرس گیلانی، تهران: انتشارات اهورا.
- حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران. (۱۳۶۹). دفتر پژوهش‌های فرهنگی وابسته به مراکز فرهنگی سینمایی. تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). با کاروان حله. تهران: انتشارات علمی.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۳). سیمای زن در فرهنگ ایران. تهران: مرکز.

ستاری، جلال. (۱۳۸۶). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. تهران: مرکز.

ستاری، جلال. (۱۳۸۹). عشق صوفیانه. تهران: نشر مرکز.

سبزواری، ملاهادی بن مهدی. (۱۴۲۱). شرح نبراس الهدی ارجوزه فی الفقه. قم: انتشارات بیدار.

سعیدی، گل بابا. (۱۳۸۷). حجاب هستی. محیی‌الدین ابن عربی، تهران: زوار.

سنایی، غزنوی. (۱۳۸۳). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۳). تاریخ ادبیات در ایران. جلد ۲-۴، تهران: انتشارات فردوسی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲). هدایه الأمه إلى احکام الائمه- منتخب المسائل. ۸ جلد، تهران، مجمع البحوث الاسلامیه.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۲). کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی. با مقدمه محمد علی صفری، با تصحیح و مقابله محمد پیمان، تهران: سنائی.

مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۷). کلیات دیوان شمس. تصحیح فروزانفر، تهران: نگاه.

مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). فیه ما فیه. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۳). مثنوی معنوی. تصحیح، مقدمه و کشف الابیات از قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.

مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۹۱). مجالس سبعة. تصحیح دکتر فریدون نافذ، تهران: نشر جامی

نخشب، ضیاء‌الدین. (۱۳۶۹). سلك السلوك. تصحیح غلامعلی آریا، (بی‌جا)، کتابفروشی زوار.

نهج الفصاحه. (۱۳۸۵). به کوشش علی شیروانی. قم: انتشارات دارالفکر.

#### مقالات:

امامی، نصرالله. (۱۳۸۸). "زن در مثنوی مولوی". تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی، شماره ۱، صص ۳۴-۲۷.

تدین، مهدی. (۱۳۸۴). "تف‌سیر و تأویل نخستین داستان مثنوی". مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۴۱، صص ۱-۴۳.

طغیانی، اسحاق. (۱۳۷۱). "سمبولیسم در کلام مولوی و تحلیل داستان شاه و کنیزک". فصلنامه دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ش ۸، صص ۵۱-۷۵.

## References

Abazari, Y. (۱۳۷۳). Religions of the Ancient World. Volume I, Tehran: Institute of Scientific and Cultural Studies and Research. [In Persian]

Emami, N. (۲۰۰۹). "Woman in Rumi's Masnavi". Educational and Lyrical Research of Persian Language and Literature, 34-27. [In Persian]

Har'amli, M. (1412). Guiding the Ummah to the Rules of the Imams. Selected Issues, 8 volumes, Tehran, Islamic Research Complex. [In Persian]

Jami, A. (2007). Masnavi Haft Orang. edited by Modarres Gilani, Tehran, Ahura Publications, Mahtab. [In Persian]

Mullah Mohsen, F. (1372). Generalities of Rumi Feyz Kashani's poems, with introduction by Mohammad Ali Safir, corrected and confronted by Mohammad Peyman. Tehran: Sanai. [In Persian]

Molavi, J. (2008). Generalities of Divan Shams. edited by Forouzanfar, Tehran: Negah.

Molavi, J. (1383). Masnavi Manavi correction, introduction and discovery of verses by Ghavamuddin Khorramshahi. Tehran: Friends. [In Persian]

Molavi, J. (2012). Sabaleh Councils. edited by Dr. Fereydoon Nafez, Tehran, Jami Publishing. [In Persian]

Nakhshbi, Z. (1369). Selk-ul-Suluk. edited by Gholam-Ali Aria, (Bija), Zavar Bookstore. [In Persian]

Nahj al-Fasaha. (2006). by Ali Shirvani. Qom: Dar al-Fikr Publications. [In Persian]

Ouhadi Maraghei, R. (2008). Generalities of Ouhadi Maraghei, (Divan, Mantiq al-Ishaq, Jam Jam. with effort and introduction by Ali Moradi Maraghei, Tehran: Ouhadi. [In Persian]

Sattari, J. (2007). An Introduction to Mystical Cryptography. Tehran: Center. [In Persian]

Sattari, J. (1373). The image of women in Iranian culture. Tehran: Center. [In Persian]

Sabzevari, M. (1421). Sharh Nebras Al-Huda - Arjuzeh Fi Al-Fiqh. Qom: Bidar Publications. [In Persian]

Sattari, J. (2010). Sufi Love. Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]

Saeedi, G. (2008). Hijab Hasti, by Mohiyeddin ibn Arabi. Tehran: Zavar. [In Persian]

Sanaei, G. (2004). Hadiqah al-Haqiqa and Sharia al-Tariqah. edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi, Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]

Safa, Z. (1363). History of Literature in Iran. Tehran: Ferdowsi Publications. [In Persian]



Tadayon, M. (2005). "Interpretation of the first story of Masnavi". Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, (41), 1-43. [In Persian]

Toghyani, I. (1371). "Symbolism in Rumi's words and analysis of the story of the king and the maid". Quarterly Journal of the Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, (8), 51-75. [In Persian]

Zarrinkoob, A. (2007). with Hilla Caravan. Tehran: Scientific Publications. [In Persian]