نشریّهٔ ادب و زبان
دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی
دانشگـــــاه شهیـــد باهنر کرمان
سال ۱۶، شمارهٔ ۳۳، بهار و تابستان ۹۲

بررسی نمادهای مشترک سه یار مولانا (علمی – پژوهشی) *

دکتر فاطمه مدرسی
استـــاد دانشگاه ارومیـــه
مهرویه رضیئ
کارشناس ارشد زبان و ادبیّات فارسی

چکیده

نماد و نمادگرایی از روزگاری دور ، در حیطهٔ مباحث مورد عنایت تمامی شاعران بوده است. هر یک از این ادیبان در آثار خود، گاهی بنابه میل و سائقهٔ درونی خویش و گاهی بنابر اجبار شرایط روزگار، از زبانی نمادین در اشعار و آثار خود بهره برده اند. در این میان، مولانا جلال الدّین نیز نوشته های نغز و پرمغزش را از آرایشی نمادین بی بهره نگذاشته است. یکی از جایگاه هایی که او به خوبی به آن پرداخته است، قرار دادن سه یار معروفش در نمادهایی منحصر به فرد است.

گاهی آنها را به خورشید که از گذشته های دور در میان ملت ها مظهر گرمی، حرارت و نوعی تقدس بوده، مانند کرده است و در این میان، به دلیل شباهت اسمی، بیشترین سهم از آنِ شمس الدّین است؛ گاهی آنها را به آب به مثابه سرچشمهٔ حیات، آیینه در جایگاه شفافیّت و پاکی و باز شکاری به منزلهٔ نماد قدرت و ارزشمندی، بدل گردانده و در مقابل از دشمنانشان با عناوین خفاش و شمشیر چوبین و زنگار و... که در مصاف با این پاکان، همواره مغلوب‌اند، یاد کرده است. از منظر نظر مولانا، اینان طریق کمال را می‌پویند و به جهت ارشاد سالکان و مریدان، ره به سوی کمال انسانی و انسان کامل گشتن دارند.

از آنجا که دیوان شمس و مثنوی مولانا لحظه ای از حضور این سه دوستدار او خالی نیست، این پژوهش بر آن است که به بررسی و مقایسهٔ جایگاه های نمادین این سه یار مولانا، در دیوان و مثنوی بپردازد تا افزون بر شناخت مباحثی که نماد ، این

*تاریخ ارسال مقاله : ۹۰/۱۲/۳ تاریخ پذیرش نهایی مقاله :۹۱/۹/۲۶
نشانی پست الکترونیک نویسندگان: fatememodarresi@yahoo.com
mahparetak@yahoo.com

Archive of SID
www.SID.ir

بانیان تحوّل روحی مولانا را در کنار یکدیگر می نماید، با رویکردی دوگانه، از مخالفین و دشمنان آنها به گونه ای نمادین سخن به میان آورد.

واژه های کلیدی: نماد،دوگانگی،مثنوی، غزلیّات، شمس، صلاح الدّین، حسام الدّین،انسان کامل.

۱-مقدّمه

مولانا، وجودی است که دوباره تکرار نخواهد شد. زوایای زندگی او، یاران بی مثالش، جهان بینی خاصش و تمامی جاذبه های خالصانه اش، برای همیشه در ذهن ها جاویدان است و در همیشهٔ تاریخ، نه تنها در میهن عزیزمان ایران، بلکه در سراسر این کرهٔ خاکی، جایی برای کندوکاو خواهد داشت. اصلی ترین بحثی که باعث نگارش این نوشته شده و در جای مسئلهٔ اصلی آن قرار گرفته است، در حقیقت پیدا کردن روابط و زوایای تاریک، برخوردها ونگرش های مولانا با هرسه دوستدارش در قالبی نمادین، و نیز تا حدودی موضع گیری های آنان در برابر دشمنانشان است؛دشمنان حسودی که هرگز در هیچ دوره ای از تاریخ، زمین از وجود آنها و همانندانشان خالی نشده و نخواهد شد. امّا زندگی مولانا در کنار یارانش، به گونه ای زنده جریان داشت. جریانی که مولانا هرگز اجازه نداد، ریشهٔ حاسدان در زمین آن پا بگیرد و به ثمر بنشیند؛ بحث از این مورد نیز در قالب دوگانگی ها و دوگونگی های این نگارش مطرح می گردد.

به عنوان پیشینهٔ تحقیق ،لازم به ذکر است که پیش از این، از شرح حال و روند زندگی مولانا در کنار یاران معروفش ، شمس الدّین و صلاح الدّین و حسام الدّین ، سخن های بسیاری در آثار بزرگان ادب فارسی و همین طور برخی ادیبان اروپایی، به گونه ای جسته و گریخته گفته شده است. اکثر قریب به اتّفاق این آثار، مربوط به زندگی‌نامه و شاخه شاخه های عرفانی او در زندگی اش هستند. اگر ادیبی هم از یاران او سخنی به میان آورده ، بیشترین بخش را به شمس الدّین اختصاص داده و راجع به سایرین کمتر گفته است. همین طور کمتر کسی به این امر که مولانا از این سه نفر در چه جاهایی به صورت نمادین یاد نموده،توجّه خاص نشان داده است.این امر، نگارندگان را بر آن داشت که به قیاس نمادین این سه یار بپردازند.از آنجایی که این نوشته به بیان نمادین این یاران مربوط می شود، توضیح تمامی نمادها در جای خود آمده است امّا چون قرار گرفتن آنها در جایگاه انسانی

Archive of SID

www.SID.ir

که طریق کمال را پوییده و به مرتبهٔ انسان کامل دست یافته، به نوعی در تمامی نمادها بروز نموده است،ابتدا مقدمه به توضیح انسان کامل می پردازیم و سپس، به سر قصه خواهیم شد.

انسان کامل

موضوع انسان کامل از زمان ارسطو و افلاطون مطرح بوده است. ارسطو در آثار خود،از انسان کامل به عنوان انسان بزرگوار یا انسان بزرگ منش یاد می کند و اساسی‌ترین شرط او را اشرافیت،حسب و نسب و اصالت خانوادگی می پندارد امّا نظر عرفا و متصوّفه در زمینهٔ انسان کامل، با فلاسفه تعارض آشکار دارد. انسان کامل، مقام شامخی در سیر و سلوک زاهدانه به دست می آورد؛ چنین عارفی تنها به اعتراف بر ناچیز بودن خود و اعتراف بر این امر که یگانه هستی واقعی، هستی الهی است،بسنده نمی کند بلکه می خواهد از نردبان دنیای درون عروج نماید و چنان وارستگی و شیفتگی به حق نشان دهد که خویشتن را، یعنی همان انانیّت را، در آن عشق از یاد ببرد و خود را همچون حسین بن منصور حلاج،به اناالحق پیوند بزند. این پیوند به جایی می‌رسدکه آنچه دانشمندمی داند، انسان کامل به کمک شاهباز عشق می بیند. (تدیّن، ۱۳۷۲ :۳۶۹)

مثل اعلا و نمونهٔ عالی هر دو جهان بزرگ و جهان کوچک، انسان کامل است که زبده و خلاصهٔ همهٔ مراتب وجود است و همهٔ صفات الهی در اوست؛ آن چنان که نه با هم خلط و نه از هم جدا می شوند. به علاوه، بر اساس کلام وحی، انسان کامل، روح است که پیامبران جلوه های بی شمار آن هستند و از دیدگاه اسلامی، حضرت محمّد(ص)، زبده و خلاصهٔ آن است. در طریقت معنوی عرفان، انسان کامل وجه دیگری هم دارد: او نمونهٔ کامل انسانی است که به همهٔ امکان های نهفته در وجود آدمی دست یافته است. برای اونفس انسانی که بیشتر انسان‌ها خود را با آن یکی می‌پندارند، چیزی بیشتر از قشر و پوسته-ای نیست. (مولوی،۸۶:۱۳۸۳)

تشابه بین عالم صغیر و عالم کبیر در بین مسلمانان صوفی، غالباً به عنوان اساس نظریهٔ انسان کامل تلقّی می شود. اصحاب مکتب اشراقی هم که انسان را نسخهٔ مختصر عالم اکبر خوانده اند، از این مشابهت بین انسان و عالم که هر چه در این است در آن دیگر نیز وجود دارد، به نتیجه ای اشراقی در مسئلهٔ معرفت رسیده اند که انسان وقتی نفس خود را که عالم

Archive of SID

www.SID.ir

صغیر است، بشناسد، به سایر موجودات که عالم کبیر مجموعهٔ آنهاست نیز احاطهٔ علمی می یابد. (زرّین کوب ،۵۴۶:۱۳۸۱)

مولانا که زمین را نمونه ای بس کوچک از کلّ کاینات می دانست، در کار آن بود که با این فعل و انفعالات مادّی و معنوی ،«انسان کاملی» بسازد که زندگی خود وی، نمایشی و تمثیلی از کلّ کاینات و جهان هستی و پیوند دهندهٔ زمین و آسمان یا بهتر گفته شود، زندگی ناسوتی و لاهوتی بود چون در انسان کامل، این را می‌یافت و بر این باور بود که مقصود از عالم، آدم آمد. (دهباشی،۱۳۸۲ : ۳۳۰) مولانا، انسانیّت انسان را می ستود و به آن ارج می نهاد. انسانی که به مقام والای انسانیّت راه یافته، در نظر وی از کفر و ایمان رسته و به تکامل رسیده است. او انسان خوب و والا را برای جامعه و کاربرد آن در زندگی هر روزین می خواهد و نظری تجریدی و گوشه گیرانه نسبت به انسان ندارد و هدفش ساختن انسان های کارساز برای یک جامعهٔ رو به تکامل و بی عیب و نقص است. (همان: ۳۳۱)

مولانا جلال الدّین از آن هنگام که عطار، اسرار نامه را به او هدیه داد، این آرزو در سویدای دلش جای گرفت که در آینده به آن درجه از ادراک و معرفت برسد که با انسان کامل آشنا شود(تدیّن، ۱۳۷۲ :۳۵۷) تا اینکه پس از سال‌ها که از در گذشت پدرش، سلطان العلما، و استادش،سیّد سردان ترمذی،گذشته بود،تصویر کامل معشوق ربّانی را که مدّت ها به دنبالش بود، در وجود ژولیدهٔ شمس تبریزی متجلّی دید. (همان: ۳۵۸)

عشق مولانا به شمس [در درجه ای بیشتر و به صلاح الدّین و حسام الدّین پس از او و با اندکی تفاوت]، مانند جستجوی موسی است از خضر که با مقام نبوّت و رسالت و رتبهٔ کلیم الهی، باز هم مردان خدا را طلب می کرد و مولانا نیز با همهٔ کمال و جلالت، در طلب اکملی روز می گذراند تا این که شمس را که از مستوران قباب عزّت بود، به دست آورد و مرید وی شد و سر در قدمش نهاد و یک باره،در انوار او فانی گردید. مولانا از آغاز، عاشق و به جان ،جویای مردان حق بود و به نشانه های کاملان و واصلان به درگاه حق، آشنایی داشت و به عبارتی، مغز را از پوست باز می شناخت و چون جان که بر تن پرتو می تاباند، پرتوی ابدال در جان وی می تابید. (فروزانفر،۱۳۸۴: ۷۹)

Archive of SID

www.SID.ir

در گوشه گوشـه های اشعار مولانا، برای شنـاخت انسان کامل ،گاهی به اشارت و گـاهی مفـصلاً آمده است که درون مرد کامل، به سان آیینه است و از عشق به حقیقت و محبّت به انسانیّت در جـوش و خـروش اسـت. ایـن هیجانات و شـور هاست که انسان کامل را برای راهنمایی خلق و تحمّل ناراحتی های ایشان تشویق می‌کند. انسان کامل در این بلیّات و مشکلات، شادی ها دارد و با شنیدن آوای درون، مردم را از ضلالت و گمراهی می‌رهاند. آوای درونی، مشـوّق انسـان کامل و بیـدار کنـندۀ مـردم و بسـان آهنگ های شور انگیز موسیقی هیجان آور است. انسان کامل ابتدا خود از این آواهای غیبی لذّت می برد و سپس،آن را به گوش کسانی که آمادگی دارند و از هر حیث پاکیزه و مصفّا هستند، می‌رساند. اعتقاد مولانا بر این است آن زمانی که این نغمات سرمست کننده، تبدیل به کلمات و جملات می شوند. آن را الهام یا وحی می گویند. انسان کامل از دیدگاه مولانا، هم از نقطه نظر نفس ناطقه و هم از نـظر عـقل و ادراکات، با دیگر انسان ها اختلاف دارد.» (تدّین، ۱۳۷۲ :۳۷۶)

۳- نماد

یکی از ویژگی های بارز آثار گران‌سنگ ادب پارسی،ایجاز و معانی کثیر را در واژگان اندک بیان‌کردن است؛ به این معنی که گویندگان برجسته ،گاهی در بیان مفاهیم مورد نظر خود به واژگانی تمسّک می جویند که در عین احتراز از زیاده گویی، دارای ارزش‌های چندگانه‌ای باشند تا بیشترین سهم را در القای معانی مورد نظر ایشان ایفا نمایند. یکی از شگردهای هنری که دستیازی به این هدف را امکان پذیر می سازد، بهره جستن از استعاره و نماد (سمبل و رمز) است.(مدرسی، ۱۳۸۶: ۶۲۴) زیرا که واژگان نمادین، نخست به شیوۀ ویژۀ خود،معنای واقعی واژگان را می پوشانند و آنگاه با شگردی خاص، پرده از رخسارش برداشته و برآن معنا که ورای معنای ظاهری و مفهوم مستقیم و متعارف است،اشارت می کنند؛ البتّه مشروط بر این که این اشارت، مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم، مفهومی یگانه و قطعی تلقّی نگردد. (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۱۴)

نمادگرایی در ادب پارسی، نخست بار با آفرینش داستان های رمزی حی بن یقضان، رساله الطیر و سلامان و ابسال توسط ابن سینا آغاز گردید و با قصۀ مرغان، عقل سرخ، لغت

Archive of SID

www.SID.ir

موران، روزی با جماعت صوفیان و... و قصهٔ غربت الغربیهٔ شیخ اشراق ،وارد مرحلهٔ نوینی شد و بعدها، با سروده های جلال الدّین محمّد مولوی ،مسیر شکوفایی و بالندگی را پیمود.

در میان شعرای عارف، مولانا و عطار، در زمینهٔ نظم، بیشترین بهره را از نماد برده اند. این عارفان ایرانی، اعتقادی برخلاف اروپاییان داشتند، که می گفتند: «اگر دستور زبان، قوالب شعری و قافیه را تغییر دهند، مشکل بیان ایده های خود را برطرف خواهند کرد.» (سیّدحسینی، ۱۳۷۶ : ۵۴۵-۵۴۴) امّا این عارفان نه تنها برای بیانات خود به تغییر زبان معتقد نبودند، بلکه کلّ زبان را نفی می کردند و وجود آن را مانع بیان مقصود می دانستند زیرا ظرف زبان و الفاظ، تاب تحمّل معنای حقیقت و عشق را که در زمرهٔ موضوعات اصلی آثار نمادین ایرانی است، ندارد ولی آنان برای حل این مشکل یا کاستن از آن، زبان رمزی را استعمال کردند. مولانا این بحث را مطرح کرده است:

حرف چه بود تا تو اندیشی از آن؟ حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را بر هم زنم تا که بی این هر سه با تو دم زنم
آن که رمزی را بداند او صحیح حاجتش ناید که گویندش صریح
این بلا از کودنی آید تو را که نکردی فهم نکته و رمزها

(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۷۵)

با این حال، مولانا بیشترین بهره را از نماد برده است، چنان که غزلیات شمس آکنده از نمادهایی زیباست. یکی از این نمادها در غالب یاران مولانا جریان یافته است؛ به آیینی که مولانا هر یک را به زیبایی در نمودهای ناب نمادین قرار داده است.او با ذوق خلّاق و قریحهٔ سرشار خود در مثنوی معنوی و غزلیّات پرشور شمس تبریزی،این دو شاهکار بی بدیل، نمادها و استعاره هایی را خلق نمود که در ادب پارسی پیش از وی، مسبوق به سابقه نبوده است. او چنان طبیعی و با مهارت ،این نمادها را در بافت داستان ها و مفاهیم جای داده است که ارزش نمادین آنها ،در نخستین نگاه بر خواننده نمایان نمی شود امّا با اندک تأملی در نشانه های خاص، از جمله تأکید بر تکرار آن و یافتن آن مفهوم در جایی ویژه از آن اشعار، می تواند معنی و مفهوم نمادین آن را توجیه نماید. اکنون که وارد

Archive of SID

www.SID.ir

مبحث نماد شده ایم، بی دلیل نیست که به سراغ نقش نمادین و مطالب مرتبط با حضور بی مثال این دوستداران مولانا، در دیوان و مثنوی بپردازیم.

۳-۱:خورشید/ خفاش

خورشید، این منشاء نور و گرما و حیات به عنوان مظهر و نماد قدرت الهی، دو صفت جمال و جلال ذوالجلال را به نمایش می گذارد. انوار درخشانش نشانهٔ اثر آسمانی و نیرویی معنوی هستند که به زمین می رسند. در باور بسیاری از ملّت ها، افزون بر مهرکیشان، مظهر اولوهیت است؛ چنان که در استرالیا، آن را پسر خالق، تصویر خدا و معبود خالق می خوانند. افلاطون در جمهور، چشم خورشید را مظهر نیکی می داند و می گوید که خورشید، همه چیز را در فلک قابل دیدن می کند؛ همچنین به عنوان نماد باروری نیز مطرح می شود. (مدرسی، ۱۳۸۶ :۶۲۵) خورشید از منظر اسلام نیز از عناصر قدسی و مینوی، یکی از تجلیّات قدرت الهی و جلوه‌ای از جلوات حق درشمار می آید؛ چنان که در قرآن مجید هم احترام به شمس دیده می شود. ربّ جلیل در آیات یک و دو سورهٔ «الشمس»، با احترام از خورشید یاد نموده (همان)و فرموده است:«وُالشَمس وَضُحها وَالَقَمَرِ إذاتَلیها: قسم به آفتاب وتابش هنگام رفعت آن، قسم به ماه که پیروآفتاب تابان است.»(شمس/۱)

صورت عربی این واژه، اسم شمس الدّین ،لقب آن یار شگفت انگیز، است. در برخی از بیت ها، آفتاب، ایهام و رمزی است برای شمس تبریزی و گاهی نیز در معنای اصلی اش آمده است که در برخی از آنها،رمزی است برای وجود بسیط و حضرت حق و یا نشانه ای از انسان کامل است که می تواند دربرگیرندهٔ هر یک از سه یار مولانا در این مقام باشد.

آفتاب رخش امروز زهی خوش که بتافت که هزاران دل از او لعل بدخشان شده است

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۲۸)

در این بیت، مولانا با استفاده از نوعی ایهام، ابتدا از آفتاب، خورشید حقیقی را اراده نموده و پس از آن، درمعنای دورتر با پیوستگی به واژهٔ رخ،می توان چنین برداشت نمود که چهرهٔ هریک ازیارانش،بویژه شمس الدّین به جهت همنامی،را در روشنی و گرما بخشی از آفتاب، اراده نموده است.

Archive of SID

www.SID.ir

تعلیم گیرد ذرّه ها زان **آفتاب** خوش لقا صـد ذره گـی دلربا کانها نبودش ز ابتدا
(همان: ۹)

دراین بیت نیز،آفتاب را در معنای نزدیک ،همان مرکز حقیقی نورانیّت است ودر معنای ایهامی، با توجّه به واژهٔ خوش لقا، صورت انسانیِ آن را در قالب یارانش به نمایش گزارده است.

کار تو این باشد ای **آفتاب** نور فرستی مه و استاره را (همان: ۸۱)

در اینجا نیز با توجّه به «فرستادن» ،به عنوان فعلی که از آدمی سر می زند، آفتاب را در ایهامی زیبا ،در معنای دور،عبارت از یارانش می داند که مریدان و سالکان نیز همچون ماه و ستاره، از آنان نورِ روشنگری طریقشان را دریافت می دارند.

خورشید را حاجب تویی اومید را واجب تویی
مطلب تویی طالب تویی هم منتها هم مبتدا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱)

با وجود این ،خاطرهٔ آفتاب برای مولانا یادآور معانی بسیاری است زیرا مس وجود او، تحت تأثیر کیمیاگری به‌نام شمس الدّین ملک داد تبریزی و تحت تأثیر تابش انوار خورشید معنوی او، به طلای ناب تبدیل شده اسـت. پس بی دلیل نیست اگر بیشترین سهم از جلوه های نمادین و در کنار آن ایهامیِ آفتاب و خورشید چنان که اشاره می شود، نصیب شمس باشد.

شمس و خورشید در غزلیّات:

ای **آفتابی** آمده بر مفلسان ساقی شده بر بندگان خود را زده باری کرم باری عطا
(همان: ۳)

هرگه بگردانی تو رو آبی ندارد هیچ جو کی ذرّه ها پیدا شود بی شعشعه **شمس** الضحی
(همان: ۷)

خورشید حقایق ها شمس الحق تبریز است دل روی زمیـن بوسد آن جان سمایی را
(همان: ۲۵)

بـه بـاطـن جـان جـان جـان جـانـی بـه ظـاهر **آفـتاب** آفتـابـی(همان: ۸۲۱)

Archive of SID

www.SID.ir

در تمامی موارد مذکور و موارد بسیاری دیگر، از آفتاب و مترادفاتش می توان به سهولت، به مقام شامخ شمس الدّین در نزد مولانا پی برد. (برای موارد بیشتر، ر.ک: غزلیات شمس، ۱۳۸۰: صص ۱۴، ۲۶ و...) درخلال اشعار زیادی، به وضوح می توان اشاره به حسام الدّین را با نماد آفتاب مشاهده کرد؛ از جمله در این بیت:

ای **آفتاب** از دور تو، بر ما فرستی نور تو ای جان هر مهجور تو، جان را غلامت می کنم
(همان: ۴۲۳)

در ابیات زیر،صلاح الدّین با همین نماد ظهور یافته است:

صلاح الدّین یعقوبان، جواهربخش زرکوبان که او**خورشید** اسراراست‌وعلام‌الغیوب آمد
(مولوی ، ۱۳۸۰: ۱۸۰)

سایه چون طلعت **خورشید** بدید نکند سجده، نجنبد چه کند(همان: ۲۵۱)

حکمت‌ازشه صلاح‌الدّین رسد آنکه چون **خورشید**یکتامی‌رود(همان: ۲۴۸)

ای جان چو ذرّه در هوا تا شد ز**خورشیدت** جدا
بی تو چرا باشد چرا ای اصل چار ارکان من
ای شه صلاح الدّین من ره دان من ره بین من
ای فارغ از تمکین من ای برتر از امکان من (همان: ۵۴۷)

اکنون به مواردی ازنماد خورشیدِ مثنوی، در قیاس با غزلیّات می پردازیم. همانند غزلیّات در ابیات زیر نیز می توان نقش هایی از نماد خورشید را مشابه با دیوان ملاحظه نمود:

در جایگاه انسان کامل:

دم مزن تا بشنوی زآن **آفتاب** آنچه نامد در کتاب و در خطاب(همان، ۱۳۸۶: ۳۹۵)
تربیه آن **آفتاب** روشنیم ربی الاعلی از آن رو می زنیم(همان: ۸۳۶)
(ر.ک/ مثنوی، ۱۳۸۶:صص ۱۰، ۱۶۶، ۱۰۰، ۱۰۵۱، ۸)

اشاره به شمس الدّین:

رو ز سایه **آفتابی** را بیاب دامن شه شمس تبریزی بتاب (همان: ۲۲)
ز آنکه بی گلزار بلبل خامش است غیبت **خورشید** بیداری کش است

Archive of SID

www.SID.ir

آفـــتابا تـرک ایـن گـلـشن کـنی؟ تا کـه تحت الارض را روشن کنـی؟
آفتـــاب مـعـرفت را نقـل نیـــست مـشرق او غیر جان و عـقل نیـست
خاصه **خورشید** کمالی کان سری است روز و شب کردار او روشن گری است
(همان: ۱۸۲)

در این ابیات، مولانا که مدّت هاست در کنار حسام الدّین به سرایش مثنوی مشغول است امّا لحظه ای از یاد شمس غافل نشده است، تصوّر می کند که «خلوت گزینی و غیبت شمس، از این روست تا آفتاب معرفت وی یک چندی بر دنیای روحانیون پرتو افکند. مولانا به این نکته توجّه دارد که بین آفتاب فلک و آفتاب معرفت، باید تفاوت نهاد چرا که برخلاف خورشید فلک، آفتاب معرفت نقل ندارد و نور روحانی اش محکوم به غروب نیست». (زرّین کوب، ۱۳۸۲ :۲۲۲)

ای صـفاتـت **آفتـــاب** معرفـت و آفتاب چرخ بند یک صفت
گاه **خورشید** و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گه عنقا شوی(مولوی،۱۳۸۶: ۱۸۳)
باز گرد **شمس** می گردم ای عجب هم ز فـر شمس باشد این سبب
تـو مـرا باور مـکن کـز **آفتاب** صـبر دارم مـن و یا ماهی ز آب
ور شـوم نـومیـد نومـیـدی مـن عین صنع **آفتاب** است ای حسن (همان: ۲۲۴)

در ابیات ذیل نیز ، حسام الدّین را با این نماد مورد خطاب قرار می دهد:

چون زمین زین برف‌درپوشد کفن تیغ **خورشید** حسام‌الدّین بزن
(همان: ۹۱۸)

زآن ضـیا گفـتم حسام الـدّیـن تـو را که تو **خورشیدی** و این دو وصف ها
کاین حسام و این ضیا یکی است هین تیـغ **خـورشـید** از ضـیا باشـد یـقین
نـور از آن مـاه بـاشـد ویـن ضـیـا آن **خورشیـد** ایـن فـرو خـوان از نـبا
شمس را قـرآن ضیا خـواند ای پـدر وآن قـمر را نور خوانـد ایـن را نـگر
شمس چون عالی تر آمـد خود ز ماه پس ضیـا از نـور افـزون دان بـه جاه
بس کـس اندر نـور مه منـهج نـدیـد چـون برآمـد **آفتـاب** آن شـد پـدیـد
(همان: ۵۵۳)

Archive of SID

www.SID.ir

در اینجا مولانا از هم معنایی تیغ با نام حسام الدّین بهره می برد؛ به گونه ای که گاهی این مسئله، مناسبتی برای شباهت آن دو در ذهن و اندیشهٔ معنی آفرین مولانا فراهم می آورد؛ خاصه لقب «ضیاءُالحق» را مولانا خود به آن سبب بر نامش افزوده است که نور او را اصلی و نشأت گرفته از حق می داند. مولانا در این نام، نظر به آیهٔ پنجم سورهٔ یونس دارد که خداوند در آن می فرماید: «هُوَ الّذی جَعَلَ الشّمس ضیاءً والقَمَرَ نوراً» که به موجب آن، نور خورشید، ذاتی و اصلی و نور ماه ،عرضی و عاریتی دانسته شده است.

کاین ضیا ما ز **آفتابی** یافتیم چون خلیفه بر ضعیفان تافتیم(همان: ۱۶۱)

مولانا در این ابیات، حسام الدّین را آفتاب پر ضیایی می خواند که بی خورشید روی او، شب ظلمانی مولانا را نوری نیست. بدین ترتیب، طلوع و غروب خورشید عالم تاب، بستری مناسب را برای نماد پردازی های شاعرانه به وجود آورده است؛ چنان که مولانا در این میان، سبب تأخیر دو ساله ای را که بین پایان دفتر اوّل و آغاز دفتر دوم مثنوی فاصله انداخت و سرچشمهٔ صافی جریان ذهنی مولانا را سدکرد،به نوعی غروب و عزلت خورشید وجودحسام الدّین عنوان‌می کند اگرچه چنان که در ابیات اشارت رفت،گریزی به خورشید وجود شمس نیز می زند و به نوعی، آن دو را از سهمی مساوی برخوردار می گرداند.

بدین ترتیب، اهمیّت خورشید و نمادگرایی آن را در مثنوی، از انبوه ابیاتی می توان دریافت که نور پرتلالؤ خورشید به آنها بازتابیده‌است. وی با نشاندن واژهٔ خورشید و مترادفاتش چون آفتاب و شمس در زنجیرهٔ کلام و ارادهٔ معنایی ورای معنای ظاهری آن، قدرت خود را در بیان اندیشه های گسترده و پیچیده و خلق جنبه های زیباشناختی به خوبی نمایان می‌سازد.(مدرسی، ۱۳۸۶: ۶۲۴)

لازم به ذکر است، از آنجا که در طبیعت همواره دو نیروی مخالف وجود دارد و تا همیشهٔ تاریخ نیز از خوب و بد درکنار هم یاد خواهند کرد، مولانا نیز معتقد است که در جهان طبیعی، هر چیزی با ضد خود معلوم می گردد:

ز آن که هر چیزی به ضد پیدا شود بر سپیدی آن سیه رسوا شود(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۱۸)

Archive of SID

www.SID.ir

بنابراین، او در هر کجا و با هر نمادی که از یارانش سخن می گوید، با نمادی دیگر، از منکران ناقص عقل و ظاهر بینی که تحمّل دیدار آنها را ندارند نیز سخن می گوید؛ برای مثال، در نقطهٔ مقابل خورشید تابان یارانش، از دوگانگی آن با خفاش، سخن می آورد:

خفاش اگر سگالد، خورشید غم ندارد **خورشید** را چه نقصان گر سایه شد منکس
اعدات **آفتابا** می دان یقین **خفاشند** هم ننگ جمله مرغان، هم حبس جمله عسعس
(همان، ۱۳۸۰: ۳۶۹)

دل دلهاست شمس الدّین تبریز نتاند **شمس** را **خفاش** دیدن
(همان: ۵۷۷)

ای چو **خفاش** نهان گشته ز روز تا ندانند که تو بیماری
پیش **خورشید** همان **خفاشی** گرچه ز اندیشه همان بوتیماری
(مولوی ، ۱۳۸۶: ۸۸۴)

مثنوی نیز از این نماد به خوبی برخوردار شده است و از آن در جایگاه معاندت با نور آفتاب سخن می گوید:

ز آنکه شعاع حضور **آفتاب** برنتابد چشم و دل های خراب
چون **خفاشی** کاو تف **خورشید** را برنتابد بگسلد اومید را(همان: ۱۶۱)

در بیت پسین نیز، مولانا وصف خفاشان حسود را مستقیماً در رابطه با حسام الدّین به کار می‌برد و از مخالفت آنها با او سخن می‌گوید امّا معتقد است که او، در پناه لطف حق قرار گرفته است:

ای ضیاءالحق حسام الدّین که نور پاسبان توست از شرالطیور
پاسبان توست نور و ارتقاش ای تو **خورشید** مستر از **خفاش**
چیست پرده پیش روی **آفتاب** جز فزونی شعشعه و تیزی تاب
پردهٔ **خورشید** هم نور رب است بی نصیب از وی **خفاش** است و شب است
(همان: ۹۶۶)

پس از این، مولانا نشان می دهد که اگر چه منکران در ظاهر، همچون خفاشی که خود را از نور مستغنی می داند، از هدایت پیر دوری می جویند امّا در باطن، هر آنچه که از آن بهره می برند، از هدایت پیر و راهبر طریق حق در جهان به وجود آمده است:

Archive of SID

www.SID.ir

در شب ار **خفاش** کرمی می خـورد کرم را **خورشید** جان می پرورد
در شب ار **خفاش** از کرمی است مست کرم از **خورشید** جنبنده شدست
آفتابی کـه ضـیا زو مـی رهـد دشـمن خود را نـواله می دهـد

(همان: ۱۰۵۶)

البتّه در آخر، مولانا چنین نتیجه می گیرد که دشمنی خفاش با آفتاب، نه تنها دشمنی با آفتاب نیست بلکه این موجود نادان، با چنین کاری، گویا با خود دشـمن است! پس این تابش خورشـید است که او را مـی کشد و رنج و آزاری را که خفاش از این دیدار متحمل می شود به هیچ طریق در آفتاب تابناک اثری نخواهد کرد:

دشمن خود بوده اند آن منـکران زخم بر خود می زدند ایشـان چـنان
دشمن آن باشد که قصد جان کند دشمن آن نبود که خود جان می کند
نیست **خفاشک** عـدوی **آفتاب** او عـدوی خویـش آمد در حـجاب
تابش **خورشید** او را می کشد رنـج او **خورشید** هرگز کی کشد

(مولوی،۱۳۸۶: ۲۱۲)

علاوه بـر خفـاش، مولانـا در جـایی دیگـر نیـز معتقـد اسـت کـه دشـمنان حـسام‌الـدّین ، همچـون گِـل پـاره هـایی هـستند کـه مـی‌خواهنـد چهـره‌اش را بـا گِـل وجـودی شـان بپوشانند امّا در برابر نورانیّت او، هرگز کاری از پیش نمی برند:

ای ضیاءالحق حسام دین و دل کی توان اندود **خورشیدی** به **گل**
قصدکردستند این **گل پاره** ها کـه بپوشـاننـد **خورشید** تـو را

(همان: ۱۰۰۰)

۳-۲:آب/ آتش

عالم طبیعت به آب زنده است. مولانا نیز به متابعت از قرآن که در سورهٔ انبیا، آیهٔ ۳۰ فرموده است:«وَجَعلنا منَ الماءِ کُل شئ حیّ»،معنی آب را تعمیم داده و آن را سرچشمهٔ حیات موجودات می داند.(تاجدینی،۱۳۸۳ :۹) آب درآثار صوفیان،«به معنی معرفت و فیض آمده است و در برخی آثار نیز غیر از معانی لغوی آن ،گاهی اصطلاح شده است از فیض الهی و مدد غیبی که آن فیض، ذات جهان عارضی است.»(گوهرین، ۱۳۷۶: ۱)

Archive of SID

www.SID.ir

آب،این عطیهٔ آسمانی که به تعبیر کلام الهی، بن‌مایهٔ هستی است و عرش حق بر آن استقرار یافته، به عنوان نماد جهانی حیات،حاصل‌خیزی و باروری کاینات،خلوص،حکمت و فضیلت، محسوب شده و در میان بیشتر فرهنگ‌ها و آیین‌ها و کتاب‌های مقدس، به عنوان نخستین عنصر اولیهٔ درخور توجّه در نظم جهانی که از آغاز خلقت در گیتی وجود داشته و همهٔ موجودات از آن هستی پذیرفته‌اند، تلقی می گردد. (مدرسی، ۱۳۷۸: ۲۱۰)

در حکمت باستان نیز جهان را متشکل از چهار عنصر متضادی می دانستند که در پیوند خود، دنیای فرودین را به وجود آورده اند. در این راستا، مردم از لحاظ طبیعی، آتش را گرم و خشک، هوا را گرم و مرطوب، آب را سرد و مرطوب و زمین را خیس و خشک می دانستند. به دنبال آن، چنین پنداشته بودند که آتش و آب، تشکیل یک جفت از اضداد را می دهند؛ همان طور که هوا (باد) و زمین (خاک) نیز صاحب همین تقارن به شمار می‌آیند. (استیونس، ۱۹۹۰: ۶۸) هر یک از این عناصر چهارگانه، در الگوی مثالی زمین، صاحب تصویر کهن الگویی هستند که در فرهنگ ها و آثار ادبی بشری، پیوسته تکرار می شوند و دارای ژرف ساخت عمیق و گسترده ای از نمادپردازی شده اند. در این میان، آب بیشترین پیوند را با زندگی برقرار نموده است. (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۸۹) مولانا از این نماد در موارد بسیاری بهره برده است امّا آنچه در اینجا مورد بحث ماست، استفادهٔ او از این نماد در مبحث مریدی و مرادی است. چنان که گفته شد، هر یک از سه یار مولانا می توانستند در چنین جایگاهی باشند؛ بنابراین، بی دلیل نیست که مولانا به طور مشخص، مرید و مراد را به تشنه و آب تشبیه کند.اکنون به شاهد مثال هایی از دیوان شمس می پردازیم:

ای شیخ ما را فوطه ده، ای آب مـا را غوطه ده ای موسی عمران بیا بر آب دریا زن عصا

(مولوی، ۱۳۸۰: ۵)

غوطه زدن در آب، رمز رجعت به حالت پیش از شکل پذیری و تجدید حیات کامل و زایش نو است زیرا هر غوطه وری، برابر با انحلال و اضمحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعین مقدم بر وجود است و خروج از آب، تکرار عمل تجلی صورت در آفرینش کیهان. پیوند با آب، همواره متضمن تجدید حیات است زیرا از سویی ،در پی هر انحلالی، ولادتی هست و از سوی دیگر، غوطه خوردن، امکانات بالقوهٔ آفرینش را مایه ور می کند و افزایش می دهد. (الیاده، ۱۳۷۶: ۸۹) یکی از جلوه های این نماد را می توان در آیین

Archive of SID

www.SID.ir

دیرپای غسل تعمید مسحیت جستجو نمود که غوطه زدن در آب، رمزی از ناپدید شدن صورتی کهنه، به منظور پدید آمدن صورتی نو محسوب می شود. (همان: ۴۱۹) بر این اساس، آیین تشرف در میتراییسم و مسیحیت، به شرط غسل تعمید صورت می گیرد و به این وسیله، تازه کیش می پذیرد اسرار جمع را بر ناآشنایان فاش نکند تا شایستگی جاودانگی را کسب کند. (ورمازرن، ۱۳۷۲: ۱۵۶ و ۱۵۲ و الیاده، ۱۳۶۸: ۲۲۳)

باغ چو زرد و خشک شد تا بخورد ز **آب** جان شاخ شکسته را بگو **آب** خـور و بیازما

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۶)

از آن **آب** حیات است کـه ما چـرخ زنانـیـم نه از کف و نه از نای نه دفهاست خدایا

(همان: ۳۰)

در تمامی ایـن ابیات، می توان هـر یکی از یـاران مولانا را در جایگاه مـرادی یافت. اگرچه اکثر این ابیـات به شمس الحق تبریزی ختم می شود، به خوبی می توان دریافت که با توّجه به ابیات دیگری که خواهد آمد، مولانا، هـیچ یک از آنها را نادیده نمی گیرد و به هر طریق ،با عنوان کردن اسم آنها یا بدون ذکر نام، به یاد کرد آنها می پردازد.

از آنجایی که آب «بیشترین پیوند را با زندگی برقرار نموده است، پیدایش آن به عنوان یکی از عناصر پدیدآورندۀ جهان، همواره بخشی از کهن الگوی آفرینش محسوب شده است. به این علت است که درمیان دیگر عناصر، مهم ترین عنصر مرتبط با مفهوم حیات بخشی و زندگی است. آب، رمز کل چیزهایی است که بالقوه وجود دارند، سرچشمه و منشأ همۀ امکانات هستی و جوهر آغازینی است که همۀ صور از آن زاده می شود. مقدم بر هر نقش و صورتی است و عمل و تکیه گاه هر آفرینشی.» (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۸۹) چنان که مولانا در بیت زیر، حسام الدین را آب حیات می داند و از آنجایی که آب را دارای خواص آفرینش می داند، دیگر خود را بی نیاز از جان و جهان می داند:

ضیای حق و امام الهـدی حسام الدّین مجـیر خلق بـه بـالای روح از ایـن پستـی

تو را که **آب** حیاتی چه کم شود کوزه چه حاجت آید جان و جهان چون تو هستی

(مولوی، ۱۳۸۰: ۹۳۹)

Archive of SID

www.SID.ir

در این ابیات، مولانا به وضوح نشان می دهد که از نماد آب در مفهوم حیات بخشی اش، برای مراد خود، حسام الدّین، بهره برده است و او را آب حیاتی می داند که تمامی خلق از او و هدایتش سیراب می گردند و اگر او باشد، دیگر به چیزی یاکسی حاجت نیست و جان و جهان در سایهٔ امنش آرام می یابد؛ چنان که در ابیات زیر در وصف صلاح الدّین نیز چنین می گوید و او را نیز همچون آن دوی دیگر، برتر از همه چیز و همه جا می داند:

مر اهل کشتی را لحد در بحر باشد تا ابد
در **آب** حیوان مرگ کو ای بحر من عمان من
ای شه صلاح الدّین من ره دان من ره بین من
ای فارغ از تمکین من ای برتر از امکان من
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۳۹)

مولانا، آب را سرچشمهٔ زندگی می داند و از آن به آب حیات تعبیر می نماید که عمر و جوانی و در کل زندگی ای دوباره می بخشد؛ چنان که در بندهشن، از چشمهٔ آب بی‌مرگی یاد شده است که بر پیری چیره می‌گردد و چون پیرمردی کهن سال بدان چشمه درآید، به صورت جوانی بی مرگ از آن به درآید. (بندهشن،۱۳۶۹: ۱۳۷)

اکنون لازم است که همین نماد ،در ابیات مثنوی نیز مورد توجّه واقع شود. آن گونه که بیان شد، مولانا از ارتباط مرید و مراد، به ارتباط تشنه و آب یاد می کند. تشنه می تواند خود مولانا باشد یا هر یک از مردمانی که در حیات خویش از مرادی پیروی می کنند.

بر لب جو بود دیواری بلند بر سر دیوار تشنه دردمند
...مانعش از **آب** آن دیوار بود از پی **آب** او چو ماهی زار بود
تشنه گفت: آیا مرا دو فایده است من از این صنعت ندارم هیچ دست
فایدهٔ اوّل سماع بانگ **آب** کاو بود مر تشنگان را چون رباب
...فایدهٔ دیگر که هر خشتی کز این برکنم آیم سوی **ماء** معین(مولوی،۱۳۸۶: ۲۲۸)

در اینجا، مولانا اشاره ای زیبا به این نکته می نماید که در راه رسیدن به شیخ و مراد، باید از سختی های بسیاری عبور کرد؛ به مانند شخصی تشنه که برای رسیدن به آب زلال ،که نمادی از وجود پیران و شیوخ طریق است، باید ذرّه ذرّهٔ

Archive of SID

www.SID.ir

تمـام نفـسانیات را از وجـود خـویش ،همچـون خـشت هـایی کـه آن تـشنه از دیـوار مـی کنـد، بکنـد تـا بتوانـد بـا رهـایی از هـر یـک از علایـق مـادی اش، بیـشتر و بیـشتر بـه صدای دلنشین شیخ دسترسی یابد تا اینکه در نهایت به دیدارش واصل گردد.

تـا سَقـاهُـم ربُّـهُـم آیـد خطـاب تشـنه باش اللهُ أعـلَم بِالـصواب(همان: ۴۷۸)

بانـگ **آبـم** مـن بـه گـوش تشنگـان هـمچو باران مـی رسم از آسمان

برجـه ای عاشـق بـرآور اضـطراب بانگ **آب** تشنهو آنگاه خواب(همان: ۹۳۹)

(ر.ک: مثنوی، ۱۳۸۶:صص ۵۲۹ و ۱۰۹۴)

در این بیت‌ها، مولانا به خوبی اشاره می کند که در وجود آدمیان، خود کشش به سوی پیر و مراد وجود دارد و تا زمانی که ندایی از سوی این شیوخ نرسیده باشد، آنها همچنان تشنه اند. مشایخ و پیران نیز سردادن این ندا را تا زمانی که فرد از خواب غفلت بیداری جوید، به تأخیر می اندازند. آنگاه که سالکان از غفلت خویش بیداری جویند، وجود تشنهٔ آنها را از آب معرفت خود چنان سیر می گردانند که دل های نگران، به گفتارهای صواب آرامش می یابند. در موارد ذیل نیز مولانا از آب، به شیخی نورانی تعبیر می کند که علی رغم اینکه آتش نفس های سرکش را که در دوگونگی با آن قرار دارد، با آب زلال وجود خویش خاموش می گرداند، به خوبی می تواند در جایگاه هر یک از یاران پاک مولانا که از مقام شیخی برخوردارند نیز واقع گردد.

گر همی خواهی تو دفع شر **نار** **آب رحمـت** بـر دل **آتـش** گـمار

چشمهٔ آن **آب** رحمت مؤمن است **آب حیوان** روح پاک محسن اسـت

ز **آب آتش** زان گریزان می‌شود کـ**آتشـش** از **آب** ویـران مـی شـود

حس و فکرتو همه‌از**آتش** است حس شیخ و فکر او نور خوش است

آب نوراو چـو بر**آتش** جهد چک چک از**آتش** برآیدبرجـهد

(مولوی،۱۳۸۶: ۲۳۰)

مولانا در ایـن ابیات،حقیقت آتش را به نفس برمی گرداند و حس و فکر را از آنجا که تجلـیّات نفس امّارهٔ بشر هستند، آتش می داند. سپس، در برابر آن، شیخ و ولی را به دلیل خاصیّت «ایمان»، واجد «آب نور» می داند. مولوی به پیروی از تمامی عارفان و صوفیان، راه

Archive of SID

www.SID.ir

اخلاق به شیوهٔ ارسطویی را برای اصلاح آدمی نمی پذیرد و معتقد است که مس وجود آدمی و آتش اعمالش، تنها در سایهٔ حمایت پیر و مرشد به زر و سردی خواهد گروید؛ از این رو، کار شیخ در نظر مولانا، از گونهٔ کیمیاگری است. (تاجدینی، ۱۳۸۳ :۲۳-۲۲)

بد چه باشد؟ مس محتاج مهان شیخ که بود؟ کیمیای بیکران
مس اگر از کیمیا قابل نَبُد کیمیا از مس هرگز مس نشد(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۱۶)

سپس، دوباره از نماد آب و نیز دریای بیکران، در مقام شیخ سخن به میان می آورد.

بد چه باشد؟ سرکشی **آتش** عمل شیخ که بود؟ عین **دریای ازل**
دایم **آتش** را بترسانند از **آب** **آب** کی ترسد هرگز ز التهاب (همان)

۳-۳:آینه/ زنگار

آینهٔ نمادین، دارای همان ویژگی هایی است که آینهٔ واقعی داراست. گفته اند که آینه، نماد نیروی تخیّل، یعنی ضمیر خود آگاه است؛ به سبب آنکه گنجایش بازتاباندن حقایق صوری جهان ظاهر را داراست.درافسانه‌هاو قصّه‌های‌عامیانه، آینه اغلب از کیفیتی جادویی برخوردار بوده‌است که تعبیری صرفاً اغراق آمیز از معنای اصلی آن است. (سرلو، ۱۳۸۹ :۱۱۴) مولانا نیز در پس معنای آینه، بازتابی از یاران خود را در جایگاه انسانی که قدم در راه کمال دارد، منعکس می بیند. از آنجایی که آینه، صیقلی و شفاف است، همه چیز را به درستی در خود می نماید. در غزلیّات چنین می گوید:

نماید **آیینه** سیمای هر کس ازیرا صورت و سیماش نبود
به روزی صد هزاران عیب و خوبی بگوید **آینه** غوغاش نبود
ندارد **آینه** با زشت بغضی هوای چهرهٔ زیباش نبود
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۰۵)

در اینجا، مولانا انسان کامل را بر طبق کلام پیامبر (ص): المُومنُ مرآت المُؤمن، همان مؤمنی می‌داند که همانند آیینه ای، تمامی حقایق را بی هیچ گونه کمی و کاستی جلوه می‌دهد. اکنون به برخی از بیت های دیوان که در آنها از این نماد بهره برده است، می‌پردازیم. در ابیات زیر نیز مستقیماً از صلاح الدّین با عنوان آیینه سخن می گوید:

نیست در آخر زمان فریاد رس جز صلاح الدّین صلاح الدّین و بس
چون ببینی روی او را دم مزن کاندر **آیینه** زیان باشد نفس(همان: ۳۶۹)

Archive of SID

www.SID.ir

چو **آیینه** ز جمالت خیال چین بودم کنون تو چهرهٔ من زرد بین و چین بر چین
هزار **آیینه** و صد هزار صورت را دهم به عشق جهان صلاح‌الدّین(همان: ۶۳۱)

در این ابیات ،مولانا بـا آوردن واژهٔ چیـن ،گریزی به اعتقاد چینیان بر آیینه نیز زده است زیرا «چینیان آیینه های دستی را دارای نقشی تمثیلی، همانند امدادی برای شادی ها و مدافعی در برابر تأثیرهای شیطانی دانسته اند.» (سرلو،۱۳۸۹ :۱۱۵) مولانا وقتی که از صلاح الدّین می خواهد که چهرهٔ زرد و چروکیده اش را در خود نظاره‌گر باشد، در حقیقت از او با نماد آیینه ای حقیقت نما یادکرده است. با این همه ،در بیت پایانی به صورتی مضمر، او را بر تمامی آیینه ها و حتّی تمامی نقش هایی که در آنها هویداست نیز برتری می دهد و همه شان را در عشق صلاح الدّین فدا می‌گرداند.در غزلی دیگر از حسام الدّین نیز با همین نماد یاد می کند. مولانا او را آیینه ای می‌داند که نشان دهندهٔ تمامی مظاهر عالم است:

ضیاوار ای حسام الدّین ،ضیاءُالحق گواهی ده
ندیدی هیچ دیده گر ضـیا نـه دیده بانستی
به دسـت دیده بـان او یـکی **آیینهٔ** شـش سـو
که حال شش جهت یک یک در **آیینه** بیانستی (مولوی، ۱۳۸۰: ۷۶۴)

اکنون از شمس الدّین ، با شاهد مثال هایی از غزلیات سخن می‌گوییم:

سوگند خورده بودیم کز دل سخن نگوییم دل آیینه ست و رو را ناچـار می نماید
شمس الحقی که نورش بر **آینه** ست تابان در جنبش این و آن را دیوار می نماید
(همان: ۲۵۸)

شمس الـحق تبـریزی در **آیـنهٔ** صـافت گــر غیـر خـدا بینـم باشم بـتر از کافر
(همان: ۳۱۰)

(ر.ک/ غزلیات، ۱۳۸۰:صص ۶۵۳ و ۷۹۷)

مولانا، مثنوی را نیز از این نماد بی بهره نمی گذارد و با ابیات زیر، از آن در وصف هر سه دوستدارش سخن می گوید:

گفتــم ای دل **آینهٔ** کلی بجو رو بــه دریا کار برناید به جو(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۸۴)

Archive of SID

www.SID.ir

بنابراین مراد از آینهٔ کل،از نظر مولانا انسان کامل است؛ آن شخصیّت بی مانندی که در مبحث انسان کامل ، بـه عنوان جامع جمیع صفات از او نام برده شده است. او یارانش را آن ولی ای می‌بیند که مریدان در آینهٔ جان او، خویش را می بینند:

همـچنان در **آینهٔ** جسم ولی خویـش را بـیند مـرید ممـتلی(همان: ۷۸۴)

از دیدگاه مولانا، خداوند چنین انسان کاملی را آینهٔ تمام نمای اسما و صفات خود قرار داده است و از دلیل آن هم در بیت زیر سخن می گوید:

کـه نگنجیـدم در افـلاک و خلا در عقـول و در نـفـوس بـا عـلا
در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف بی ز چون و بی چگونه بی ز کیف
بی چنـین **آیینه** از خـوبـی مـن بـرنـتابـد نـه زمـین و نـه زَمَـن
بر دوکون، اسب ترحّم تاختم بـس عریض **آییـنه** ای برساختم(همان: ۱۰۴۳)

قلب او نیز همانند آینه‌ای است که با تشعشعات حقیقت درخشان، از پس حجاب ظلمانی دنیای مادّی ، نمد دنیای تاریک را منوّر می گرداند:

بـرق **آییـنه** اسـت لامـع از نمـد گر نماید **آیینه** تـا چون بود؟(مولوی،۱۳۸۶: ۶۹۲)

مولانا در برابر این کارکرد آینه، از دوگانگی و دوگونگی استفاده می کند و لفظ زنگار را در برابر آن قرار می دهد و از آن، حاسدان و کوته نظران را استنباط می کند که مانعی برای دیدار حقایق محسوب می‌گردند؛تا جایی که به اهل ریاضت، در این باره هشدار می دهد و آنها را به بی «زنگ» بودن فرا می خواند:

همچو آهن زآهنی بی رنگ شو در ریاض **آینهٔ** بی **زنگ** شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود(همان: ۱۵۴)

از آنجا که مولانا، مرکز شفافیت و تابش را در دل و نهاد انسان کامل می داند، چندان بعید نیست که اوّلین نقطه را که از سوی حاسدان کوتاه نظر در معرض زنگار است، همان دل بداند و در وصف آن چنین بگوید:

بر دلـت **زنـگار** بر زنگـارها جمع شـد تـا کـور شـد اسـرارهـا(همان: ۳۱۸)
تیره کردی **زنگ** دادی در نهاد این بود، یَسعُونَ فِی الأَرضِ الفَسادَ(همان: ۶۵۸)

Archive of SID

www.SID.ir

سپس، مولانا از آنها می خواهد تا دست از حسادت بردارند و به طریق عشق گام نهند زیرا مولانا، اوّلین وآخرین دلیل غمازی آیینهٔ دل آنها را در زنگارهای غلیظ حسادت می‌داند که آن را مکدّر گردانیده است:

عشق خواهد کاین سخن بیرون بود آیینه غماز نبود چون بود

آیینه ات دانی چرا غماز نیست زانکه **زنگار** ازرخش‌ممتاز نیست(همان: ۶)

البتّه مولانا، در دیوان ،بحث جالبی را مطرح می کند؛ او می گوید: آیینه ای که مصقول دست شمس تبریز باشد، به جز با شمس جلا نمی یابد و نیز حسادت هیچ کس را در آن اثر نیست؛ بنابراین، هر کس پروردهٔ سخنان شمس باشد، از چنین موهبتی برخوردار خواهد بود:

آینه‌ای که شمس‌الحق تبریزبسازد **زنگار** کجا گیرد و صیقل به چه یابد

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۹۷)

۳-٤:خاتم و انگشتری/ دیو و پری

انگشتر و حلقه، همانند هر دایرهٔ بسته ای، نماد پیوستگی و تمامیّت است. (سرلو، ۱۳۸۹ :۳۴۳) در این میان، مولانا از این نماد ،همانند قبل، بیشتر برای نشان دادن انسان کامل بهره می گیرد و ازآن به سبب برتری مقام سلیمان نبی و نیز شهرت خاتمش، معمولاً همراه با او یاد می کند. در میان ملت ها، «این نماد معمولاً متشکل از دو مثلث روی هم قرار گرفته است که در هم قلاب شده و تشکیل یک ستارهٔ شش پره را می دهد. این نشانه را ستارهٔ عالم صغیر یا نشانی از نیروهای بالقوهٔ معنوی انسان می دانند که می تواند ترک نفس را تا بی نهایت ادامه دهد.» (همان: ۱۷۵)

مولانا، برای به نمایش گذاردن دوگانگی ها و دوگونگی های موجود در طبیعت، دشمنان پیر را به دیو مانند می کند. «این نماد در میان ملت ها ، ربّ النوعی شرور و نماد آرزوهای بی قید و بند و مهار نشده محسوب می شود.» (همان: ۴۲۷)

اکنون به بررسی نماد انگشتری و نیروهای مخالف آن در دیوان شمس می پردازیم:

تو جان سلیمانی آرامگه جانی ای **دیو** و پری شیدا از **خاتم** تو جانا

Archive of SID

www.SID.ir

تـو کعـبهٔ عشـاقی شمس الحـق تبریـزی زمزم شکر آمیـزد از زمـزم تو جـانا
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۹)

حـجــرهٔ دل ز دیــو خــالی کــن کــه تــو در شــهر تـن سلیمانی
ور سـلـیـمـان ملـک خـود شـده ای بـنـمـا **خـــاتـــم** ســـلـیـمـانـــی
شــمس تبریــز نــور سبـحانی خـانهٔ دل ز **دیــو** بســـــتانی(همان: ۱۷۲)
(ر.ک/ غزلیات، ۱۳۸۰: صص ۸۵۹ و ۱۵۰)

در بیت زیر نیز مولانا در خطاب به شمس، به این نکته اشاره می کند که شمس با در دست کردن انگشتری شاهی ،به مقام انسان کامل، فرمان روایی و صاحب اختیاری دست پیدا کرده است:

خاتم شاهیت در انگشت کـرد تـا کــه شــوی خاتم و فرمانروا
خسرو تبریز شهم شمس الدّیـن بستم لب را تـو بیـا بـرگشا (همان: ۸۳)

اکنون به نمونه هایی مشابه از این نماد در مثنوی می پردازیم:

چـــون سلیـمانی دلا در مــهتری بـر پـری و **دیـــو** زن **انـــگشتری**
گرچه‌د این ملکت بری‌باشی زریو **خاتم** از دسـت تو نستاند سه **دیو**
بعد از آن عالم بگــیرد اســم تـو دو جهان محکوم تو چون جسم تو
ور ز دستـت **دیو خاتم** را ببرد پادشاهـی فوت شـد بختت بمرد
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۵۸)

مولانا معتقد است که مرد کامل باید در مصاف با دیو نفس و جسودان دیو صفت، به برتری و پیروزی دست یابد تا بتواند به مقام و جایگاه هدایت انسان ها دست یابد زیرا اگر علاقه به مادیّات و نیز حسادت حاسدان مانع راه او باشد، همه چیز را از دست خواهد داد و هرگز به مقام مرشدی نایل نمی‌گردد؛ با این همه، اگر بتواند به خوبی از عهدهٔ چنین مقامی برآید، تمامی دیوان و جنیان، فرمان بردار او خواهند شد:

چون سلیمان باش بی وسواس و ریو تا تو را فرمان برد جنی و **دیو**
خاتم تو ایـن دل اسـت و هوش دار تا نگردد **دیو** را **خاتـــم** شکـار
پس سلیمانی کـند بـر تـو مدام **دیو** با **خاتم** حذرکن والـسلام(همان: ۶۰۱)

Archive of SID

www.SID.ir

اینجاست که مولانا به یادکرد از صلاح الدّین می رسد زیرا پیشهٔ زرکوب پیر، زرگری است و ساخت هر انگشتر، قطعاً حضور یک زرگر را می طلبد. مولانا هم این امر را بهانهٔ چنین یادکردی قرار می دهد و علاوه بر این که او را شیخ مریدان می داند، چنین می سراید:

ور عیان خواهی صلاح دین نمود دیده ها را کرد بینا و گشود
فقر را از چشم و از سیمای او دید هر چشمی که دارد نور هو
شیخ فعّال است بی آلت چو حق با مریدان داده بی گفتی سبق
دل به دست او چو موم نرم رام مهر او گه ننگ سازد گاه نام
مهر مومش حاکی **انگشتری** است باز آن نقش نگین حاکی کیست؟
حاکی اندیشهٔ آن **زرگر** است سلسلهٔ هر حلقه اندر دیگر است
(همان: ۲۳۳)

۳-۵ : باز/ جغد و زاغ

باز، «در مصر باستان ،نشانهٔ روح بوده و مفهوم ضمنی تجلّی خورشید را نیز داشته است و در عین حال ،می توان باز را نمادی از پیروزی بر شهوات دانست.» (سرلو، ۱۳۸۹ :۱۸۳) بدین ترتیب، در مثنوی نیز از باز، در جایگاه انسان و روح سخن می رود. حکمت انتخابِ باز برای مقام انسانی، می‌تواند ناشی از ویژگی‌های این پرنده و لفظ باز باشد. «باز، پرنده‌ای شکاری است که چنگال هایی قوی و چشمانی تیز بین دارد. بیشتردر کوه ها به سر می‌برد و در قدیم، این پرنده را برای شکار کردن جانوران تربیت می‌کردند. جایگاه این جانور معمولاً بر ساعد شاه ترسیم شده است؛ بنابراین، بی جهت نیست که وجه تسمیهٔ آن را به باز، در بازگشت به ساعد شاه بدانیم». بازشکاری که اعلی مرتبه‌اش، «باز شاهی» است، نمادی از انسان کامل و مُرادان مولانا محسوب می‌گردد. (تاجدینی، ۱۳۸۳: ۱۱۶)

مولانا برخی دیگر از پرندگان را نیز در این ردیف قرار می دهد؛ همانند: طوطی، عنقا، هما، بلبل و در مقابل آنها، از کوردلانِ ناقص و دشمنان کاملان، با

Archive of SID

www.SID.ir

عنـوان جغـد و زاغ نـام مـی‌بـرد و آنهـا را در تـضاد بـا یکـدیگر مطـرح مـی کنـد. اکنـون نمونه هایی از غزلیّات:

همه بانگ **زاغ** آید به خرابه های بهمن برهم از این چو **بلبل** صفت بهار گویم
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۹۲)

در این ویـرانه **جغـداننـد** سـاکن چه مسـکن ساخـتی ای **باز** مسکین
چه پیوندی کـند صـراف و قـلاب چه نسبت **باز**رابا **زاغ** و شاهین(همان: ۵۷۴)
(ر.ک/ غزلیات، ۱۳۸۰: صص ۱۰۵، ۲۹۰، ۶۰۱)

مولانا در تمام این موارد، زاغ و جغد را نمادی از شومی دانسته است زیرا که آنان در ادبیّات بعضی ازاقوام جهان ، به این صفت و نیز عمر دراز و نجاست خواری شهره اند؛ چنان که مولانا در این باره در مثنوی می گوید:

عمرخوش، درقرب، جان‌پروردن است عمر **زاغ** از بهر سرگین خوردن است
(مولوی،۱۳۸۶: ۷۵۵)

اکنون به مواردی از کاربرد این نماد در مثنوی اشاره می کنیم:

روح بـاز است وطبایـع **زاغ** ها دارد از **زاغـــان** و **جـــغدان** داغ ها
او بمانده در میانشـان زار زار همـــچو بوبـــکری بـه شهر سبزوار(همان: ۷۵۸)

بال **بازان** را سوی سـلطان برد بال **زاغـان** را سوی گورستان برد(همان: ۹۷۶)

مولانا در اینجا، به خوبی از نقش انسان کامل در هدایت افراد سخن می‌گوید. او به مریدان هشدار می‌دهد، در صورتی که از پیر پیروی نکنند، اسیر راه های تاریک و گور مانندِ نادانان زاغ صفت خواهند شد؛ بنابراین ،آنان باید تنها در پی عنقا صفتان درست مسلک، گام زنند تا به منتهای سعادتمندی دست یازند. مولانا در این باره به مخالفان هم اعلام می کند که دست از نفسانیات و صفات ناپسند خود بردارند و همچون «باز»، قدم به راه حق گذارند:

هین بده ای **زاغ** این جان **باز** باش پیش تبدیل خدا جان باز باش(همان: ۷۵۶)

مولانا در دفتر دوم مثنوی، به صراحت از حسام الدّین با نماد باز تعبیر می کند؛ آنجا که به سبب تأخیر در شروع این دفتر، به دلیل غیبت حسام الدّین، می گوید:

Archive of SID

www.SID.ir

مدّتی این مثنـوی تـأخیر شـد مهلتی بایست تا خون شیر شد
چون ضیاءالحق حسام الدّین عنان بـازگـردانید ز اوج آسـمان
بلبـلی زینـجا برفت و **باز** گـشت بـهر صید ایـن معانی بازگشت
ساعد شـه مسـکن ایـن **بـاز** بـاد تا ابد بر خـلق این در بـاز بـاد(همان: ۱۸۲)

۳-٦ : شمشیر پولادین/ شمشیر چوبین

شمـشیر در اصـل متـشکل از یـک تیغـه و یـک قبـضه اسـت؛ بنـابراین، نمـاد اتحـاد شـمرده مـی شـود، علـی الخـصوص در سـده هـای میانـه هنگـامی کـه بـه شـکل صـلیب در مـی آمـد. «در میـان بـسیاری از مـردم بـدوی، شـمـشیر حرمـت بـسیار داشـت. رومیان بر این باور بـودند کـه آهـن، بـه سـبب ارتبـاطی کـه بـا مـارس دارد، قـادر اسـت تـا روح شـیاطین را نـابود کـند. شمـشیر را نمـادی از انهـدام جـسمانی و ارادهٔ روحـی و نیـز نمـاد روح و کـلام خـدا دانـسته انـد. شمـشیر بـه سـبب دلالـت بـر نـابودی جـسم، نمـادی بـرای تـکامل معنـوی محـسوب مـی گـردد.» (سـرلو، ۱۳۸۹ :۵۳۱-۵۳۰) شمـشیر از ابـزار قـدرت اسـت و در هـر معنـایی کـه اسـتعاره شـود، مظهـر قـدرت اسـت. مولانـا نیـز ابزارهـای قـدرت را عمومـاً بـه صـورت تیـغ و شمـشیر معرفـی کـرده اسـت. در این مـورد هـم مولانـا از یـاد یـارانش غافـل نمـی شـود و علـی الخـصوص حـسام الـدّین را بـه سـبب هـم لقبـی اش بـا ایـن نمـاد و نیـز شـمس را بـه سـبب وجـود تشعـشعاتی کـه بـه تیـغ خورشـید تعبیـر مـی شـود، مـستقیماً یـاد مـی کنـد. اکنـون مـواردی از ایـن نمـاد را در غزلیّات بررسی می کنیم:

ای شه حسام الدّین حسن، می گوی با جانان که من
جـان را غـلاف مـعرفـت، بهر **حسامـت** مـی کنـم(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۲۳)

در این بیت، «مولوی به حسام الدّین که او نیز در مثنوی بارها به گونهٔ انسان کامل وصف می شود، پیغامی می دهد تا به جانان بگوید. جانان را در واقع می‌توان حق، شمس و یا فرامن –من درونی شاعر که شعر را از زبان دیگری بیان می دارد- دانست. این که حسامِ

Archive of SID

www.SID.ir

جانان (= شمشیر جانان) که مولوی جان را غلاف معرفت آن می‌کند، در عین حال لقب حسام الدّین حسن هم هست، اشاره به اتّحاد روحی حسام الدّین با جانان دارد و نیز این که فداکردن جان برای جانان،با فداکردن جان برای حسام الدّین یکی است.» (پورنامداریان،۱۳۸۸: ۲۱۴)همچنین در بیت ذیل ، می‌توان پس از گذر نمودن از معنای اصلی آن که خورشید را با تشعشعاتش عنوان می‌کند، به معنای ایهامی مد نظر مولانا دست یافت که از اتحاد میان خورشید و تیغ، یکی انگاشتن و اتحاد شمس و حسام الدّین را در تفکّر و نگاه خود بیان می‌دارد. یکی به عنوان مرکز ثقل حرارت و گرمی و دیگری با اندک تفاوتی با استفاده از همنامی تیغ و حسام، شمشیرِ قدرتی در دستان توانمند اوست:

بیارید به یک بار همه جان و جهان را به خورشید سپارید که خوش **تیغ** کشیدست

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰۳)

(ر.ک:غزلیات، ۱۳۸۰: صص ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۷۶)

در مثنوی نیز مولانا از این نماد بهره برده است. او از یاران خود می خواهد که همواره، به مانند شمشیری پولادین، بر سر دشمنان حسود فرود آیند:

بر سر اغیار چون **شمشیر** باش هین مکن روباه بازی شیر باش(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۸۵)

چون زمین برف درپوشد کفن **تیغ** خورشید حسام الدّین بزن

هین برآر از شرق **سیف** الله را گرم کن ز آن شرق این درگاه را

برف را **خنجر** زند آن آفتاب سیل ها ریزد زکه ها بر تراب(همان: ۹۱۸)

در مقابل از حسودان به عنوان شمشیری چوبین یاد می کند که بسیار بی ارزش اند و آنان که به مدد و پشتیبانی چنین شمشیری نبرد می کنند، هرگز نمی توانند به ظفر دست بیابند:

آن کو به مکر و دانش می بست راه ما را پالان خر بر او نه، کو کودنست امشب

شمشیر آبدارش پوسیده است و **چوبین** وان نیزهٔ درازش چون سوزن است امشب

(مولوی، ۱۳۸۰: ۹۶)

چه ماند هیبت **شمشیر چوبین** به **شمشیری** که از **پولاد** باشد

(همان: ۲۰۳)

Archive of SID

www.SID.ir

سپس، مولانا آنها را جان‌هایی بی قدر و ارزش می‌داند که تا زمان در نیام بودن از اعتبار برخوردارند و آن هنگام که از غلاف بیرون کشیده شوند، چوب خشکی هستند که نه تنها در کارزار، کاری از پیش نخواهند برد بلکه سوختن را شایسته اند:

جان بی معنی در این تن بی خلاف هست همچون **تیغ چوبین** در غلاف
تا غلاف انـدر بـود با قیمت اسـت چون برون شد سوختن را آلت است
تیغ چوبین را مبر در کارزار بنـگـر اوّل تـا نـگردد کـار زار(همان، ۱۳۸۶: ۳۵)

نتیجه

نماد و نمادگرایی، به عنوان یک رکن مهم در دیوان شمس و مثنوی مولانا از جایگاهی ویژه برخوردار است. در میان جایگاه های مختلف نمادینِ این آثار، یاران مولانا نیز در قالب هایی خاص یاد شده اند. سه تن از این یاران که هر یک به نوعی عاملی در ایجاد و آفرینش این آثار بزرگ اند ، شمس، صلاح الدّین و حسام الدّین هستند که همواره در نگاه مولانا، از مقامی شامخ برخوردار بوده اند و آثار خطیر او هرگز از حضور پر شور و شعر آفرین این دوستدارانش خالی نشده است؛ چنان که حتّی آنجا که از شدّت حسد حاسدان نمی تواند از آنان سخن به میان آورد، درجایگاه خورشیدی که سمبل گرمی و حرارت بخشی است و صفات جمال و جلال ازلی را می نماید و آب که عالم طبیعت بدان زنده و منشأ زندگانی است، از آنان یاد می کند و نیز مؤمنانی را که به آیینه های صاف و صیقلی می مانند و تداعی گر سخن: المؤمن مرآت المؤمن گشته اند و تمامیّت و کمال آنان را با نشان خاتم و انگشتری، بزرگی و تیزبینی شان را در جایگاه باز شکاری و در آخر قدرت آنان را در برابر معاندانِ حسود ، با نماد شمشیر پولادین می ستاید. آنچه که مولانا در بطن نمادگرایی از یارانش به آن بسیار توجّه دارد، این است که هر یک از آنها را در عمق مطلب، به مانند انسانی مؤمن و کامل و نیز مرشد و راهبری واقعی می‌داند که دشمنان و منکران، با پیروی از آنها می توانند به طریق حق و راه روشن سعادت دست یابند.

Archive of SID

www.SID.ir

از آنجا که او معتقد است هر چیزی به ضدش پیدا می‌شود، در مقابلِ این جلوه های نمادینِ یاران، دشمنان و طاعنان آنها را نیز با دوگونگی و دوگانگی‌هایی نمادین در عبارت گنجانیده است.

او بر این باور است، حسودانی که در مقابله با این سه تن از هیچ کوششی فروگذار نمی کنند، اشخاصی همچون خفاش اند که تنها با عنادشان، خود را از فروغ و تابش خورشید بی نصیب نموده اند، بی آنکه بتوانند مانعی در برابر تابندگی خورشید عالم تاب باشند یا به مانند آتشی از نفس سرکش که تنها در مصاف با آب حیات وجودی این یاران، خود را به ورطهٔ نابودی و هلاکت می برند. همچنین، آنان را زنگارهایی می داند که اگر چه سعی دارند از فروغ آینهٔ روح این یاران بکاهند، اعمال آنان بدین نتیجه منتهی خواهد شد که زنگار انکارشان، هرگز آینهٔ ساختهٔ صفای باطنی آنان را درنخواهد نوردید چرا که در جایی دیگر، آنان را زاغان و جغدانی می داند که در پستی خاک می زیند و هرگز ره به عالم والا و افلاک نخواهند برد یا شمشیرهای چوبینی که تنها با گستاخی هاشان به خود آسیب می رسانند. شمشیر چوبین نیز نه تنها در برابر وجود پولادین این یاران مقاومتی ندارد، بلکه در مصاف با آنها خرد و درهم شکسته می شود.

با این تفاسیر، مولانا افزون بر اینکه از یارانش به صورت نمادین سخن گفته، سعی کرده است تا به مقام آنان در جایگاه پیر، مراد و مؤمنی که در طریق کمال انسانی گام می‌زند، اشاره نماید و در بسیاری موارد، با اشاراتی عالمانه، از آنان در تقابل با دشمنانشان سخن گفته است.

Archive of SID

www.SID.ir

فهرست منابع

۱-قرآن کریم.

۲-الیاده، میرچا.(۱۳۶۸).**آیین ها و نمادهای آشنا سازی**. ترجمهٔ نصرالله زنگویی. تهران: آگاه.

۳-ـــــــــــ .(۱۳۷۶). **رساله در تاریخ ادیان**. ترجمهٔ جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: سروش.

۴-پورنامداریان، تقی.(۱۳۸۸). **در سایهٔ آفتاب**. چاپ سوم.تهران: سخن.

۵-ـــــــــــ .(۱۳۶۷). **رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی**. چ۲. تهران: علمی فرهنگی.

۶-تاجدینی، علی.(۱۳۸۳). **فرهنگ نمادها و نشانه ها در اندیشهٔ مولانا**. تهران: سروش.

۷-تدین، عطاالله.(۱۳۷۲).**مولانا و طوفان شمس**.تهران: تهران.

۸-دادگی، فرنبغ.(۱۳۶۹). **بندهشن**. ترجمهٔ مهرداد بهار. تهران: توس.

۹- لوفلر دلاشو،م.(۱۳۶۴) .**زبان رمزی افسانه ها**. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران:توس.

۱۰-دهباشی، علی.(۱۳۸۲). **تحفه های آن جهانی**. تهران. سخن.

۱۱-زرّین کوب، عبدالحسین.(۱۳۸۱).**سرنی**. چ نهم .تهران: علمی.

۱۲------ .(۱۳۸۲).**نردبان شکسته**. تهران: سخن.

۱۳-سرلو، خوان ادواردو.(۱۳۸۹). **فرهنگ نمادها**. ترجمهٔ مهرانگیز اوحدی. تهران: دستان.

۱۴-سید حسینی، رضا.(۱۳۷۶). **مکتب های ادبی**. چ یازدهم .تهران: نگاه.

۱۵-فروزانفر، بدیع الزمان .(۱۳۸۴). **شرح زندگانی مولانا**. چ سوم .تهران. تیرگان.

۱۶-گوهرین، سیّد صادق.(۱۳۷۶). **شرح اصطلاحات تصوّف**. ج۱و۲. تهران:زوّار. تهران.

۱۷-مدرسی، فاطمه.(۱۳۷۸). **آب در باور ایرانیان**. مجلهٔ مطالعات ایرانی. سال هفتم. شماره شش.

Archive of SID

www.SID.ir

۱۸-ـــــــــــــ(۱۳۸۶). **خورشید و خفاش در مثنوی**.مجلهٔ فرهنگ، پاییز و زمستان، ش ۶۳و۶۴..

۱۹-مولوی، جلال الدین محمد.(۱۳۸۰). **کلیات شمس تبریزی**. تصحیح فروزانفر. تهران: دوستان.

۲۰-ـــــــ .(۱۳۸۳). **گنجینهٔ معنوی مولانا**. ترجمهٔ شهاب الدین عباسی. تهران:مروارید.

۲۱-ـــــــــــ .(۱۳۸۶). **مثنوی معنوی**. تصحیح رینولد نیکلسون. چ چهارم.تهران: هرمس

۲۲-ورمازرن، مارتن یوزف.(۱۳۷۲). **آیین میترا**. ترجمهٔ بزرگ نادرزاد. تهران:چشمه.

۲۳- -----.(۱۳۶۹).**بندهشن**.گزارش فرنبغ دادگی .ترجمهٔ مهردار بهار.تهران : توس.

منبع لاتین

23-Stevens, Anthony.(1990). onjung, Taylor & Francis.

Archive of SID

www.SID.ir