



تطبیق اوج و حسیض انسان در قرآن و مثنوی و انعکاس آن در نگارگری صفوی

علی حاتمی^۱، ملک محمد فرخزاد^۲ ID * عباسعلی وفائی^۳

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران hatami@gmail.com

^۲ (نویسنده مسئول) استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران farokhzad31@yahoo.com

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران vafae@gmail.com

چکیده

نگارگری یکی از هنرهای زیبا و نمادین در ایران است و بررسی آثار برجای مانده از نگارگری نشان‌دهنده انتقال مفاهیم مهم فردی و اجتماعی در این آثار است. شعر و ادب فارسی نیز از آثاری است که ارزش مهمی در انتقال مفاهیم مهم انسانی دارد. یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های مولانا انسان‌شناسی است و یکی از کتاب‌هایی که مولانا از آن بسیار تأثیر پذیرفته قرآن است؛ از موارد تأثیرپذیری از قرآن، انعکاس شخصیت‌های نیک و بد قرآنی در مثنوی است. این پژوهش به روش «تطبیقی-تحلیلی» انجام گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که بسیاری از الگوهای ارائه شده در مثنوی، با الگوهای قرآنی مطابقت دارد؛ بیشتر این الگوها یا انبیای الهی هستند یا اولیای الهی؛ انبیای الهی همچون: آدم، ابراهیم، نوح، داوود، سلیمان، صالح، یونس، موسی، یوسف، عیسی و محمد (علیهم السلام)، و اولیای الهی مانند: بایزید بسطامی، منصور حلاج، فضیل عیاض، شقیق بلخی و... و برخی مظاهر انسان در حسیض افراد ظالم تاریخ، پادشاهان ستمگر و حاکمان خونریز هستند؛ همچون: قابیل، فرعون، نمرود، قارون، ابوجهل، ابولهب، و حجاج یوسف. مولانا این الگوهای انسانی را به طریق رمز و نماد به کار برده و اغلب از آنها و رویدادهای مربوط به زندگی‌شان برداشت‌های عارفانه نموده است و هدفش این بوده که نشان بدهد هریک از این الگوها، نماد چه فضایی یا رذایلی اخلاقی هستند. در نگاره‌های برجای مانده از دوره صفوی نیز می‌توان مضامینی از ارزشمندی انسان را مشاهده کرد.

اهداف پژوهش:

۱. بررسی سیمای انسان در مثنوی و تطبیق آن با قرآن.
۲. بررسی اوج و حسیض سیمای انسان در نگارگری دوره صفوی.

سؤالات پژوهش:

۱. اوج و حسیض انسان از دیدگاه مثنوی و قرآن چگونه است؟
۲. سیمای انسان چه بازتابی در نگارگری دوره صفوی دارد؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۴۱

دوره ۱۸

صفحه ۱۳۷ الی ۱۵۹

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۸/۰۷/۲۹

تاریخ داوری: ۱۳۹۸/۱۰/۰۸

تاریخ صدور پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱

کلمات کلیدی

مثنوی،

قرآن،

انسان در اوج،

انسان در حسیض،

نگارگری دوره صفوی.

ارجاع به این مقاله

حاتمی، علی، فرخزاد، ملک محمد، وفائی، عباسعلی. (۱۴۰۰). تطبیق اوج و حسیض انسان در قرآن و مثنوی و انعکاس آن در نگارگری صفوی. هنر اسلامی، ۱۸(۴۱)، ۱۳۷-۱۵۹.



[dori.net/dor/20.1001.1.1730708.1400.18.41.9.8](https://doi.org/10.22034/IAS.2020.221079.1200)



[dx.doi.org/10.22034/IAS.2020.221079.1200](https://doi.org/10.22034/IAS.2020.221079.1200)

مقدمه

انسان‌شناسی به عنوان یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های انسان از گذشته‌های دور تا کنون مطرح بوده است. در این میان ادیان توحیدی و آثار علمی و ادبی هر یک از زوایه دید خویش به بررسی آن پرداخته‌اند. اینکه انسان برای رشد و کمال نیامند چه الگوهایی رفتاری است و دارای چه نیازهایی است از محورهای اصلی انسان‌شناسی است. در این میان دین اسلام به عنوان یک دین توحیدی و قرآن به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان توجه ویژه‌ای به انسان و الگوهای انسانی داشته‌اند از دیدگاه قرآن انسان جانشین خدا بر روی زمین است. او تنها موجودی است که ویژگی‌هایی چون آفرینندگی و خلاقیت را دارا است. قرآن از طریق هدایت‌گری و ارائه الگو کوشیده تا انسان را در مسیر کمال هدایت کند. با این حال، در جامعه، انسان در معرض تغییرات رفتاری بوده و است. این مسئله سبب شده است تا ضرورت بررسی الگوهای انسانی خوب و بد در قرآن و در آثار ادبی و هنری و پرداختن به اهمیت آن مطرح گردد. بررسی این مسئله در نگارگری به عنوان یکی از هنرهای تأثیرگذار بر حیات فردی و اجتماعی حائز اهمیت است.

در خصوص موضوع پژوهش حاضر تاکنون اثر مستقلی به رشته تحریر در نیامده است با این حال آثاری به بحث انسان‌شناسی در قرآن و مثنوی پرداخته‌اند. مقاله‌ای با عنوان «راز توصیف دوگانه انسان در قرآن» به قلم علی محمدی (۱۳۸۸) به رشته تحریر در آمده است و نویسنده بر آن است در قرآن برخی آیات به تحسین انسان پرداخته و برخی دیگر او را سرزنش کرده است و تفکیک بین مرحله تکوین که خداوند امکانات و توانایی‌های را در اختیار انسان قرار داده و مرحله ارزش‌گذاری اخلاقی که همواره با اراده و اختیار و تکلیف همراه است نقش مهمی در این نگاه دوگانه به انسان دارد. با این حال، در این اثر اشاره‌ای به تفاوت انسان خوب و بد در قرآن نشده است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «جایگاه انسان در مثنوی معنوی مولوی» توسط دهقان (۱۳۹۵) به رشته تحریر در آمده است. نویسنده در این اثر بر آن است که بعد ملکوتی و متعالی انسان است که به مرتبه ولایت او بر مجموعه آفرینش و مفهوم انسان کامل پیوند می‌خورد و بخش عظیمی از آموزه‌های عرفانی وی را در بر می‌گیرد. مقاله‌ای دیگر با عنوان «پارادوکس شکل انسان در نگارگری مکتب اصفهان با تاکید بر تک نگاره‌ها» توسط ابرهیمی (۱۳۸۶) به رشته تحریر در آمده است و نویسنده در آن به بررسی انسان‌مداری در نگارگری مکتب اصفهان پرداخته است. با این حال، در این آثار به صورت مستقل به بررسی الگو انسان خوب و بد در قرآن و مثنوی و انعکاس آن در نگارگری دوره صفوی پرداخته نشده است. این پژوهش بر آن است تا به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های کتابخانه‌ای به بررسی انسان در اوج و در حسیض در قرآن و مثنوی بپردازد و چگونگی انعکاس آن در نگارگری دوره صفوی را بررسی کند.

۱. شناخت انسان

شناخت انسان و نیازها و وضعیت او از قرن‌ها پیشش مورد توجه ادیان و علمای مختلف بوده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که نوع انسان از دو لحاظ ممکن است مورد توجه قرار بگیرد: یکی از لحاظ این که انسان چیست، و دارای چه ماهیتی است و دیگر از لحاظ آن که چه باید باشد. از دیدگاه نخست، انسان را چنان که هست می‌نگرند. یعنی انسان

عینی خارجی را به صورت یک موجود طبیعی، با همه ضعف‌هایش و با همه‌ی خوی‌های جانوری و مقتضیات طبیعتش مشاهده می‌کنند. از دیدگاه دوم، او را از لحاظ آن که شایسته است که چه گونه باشد و چه سان زندگی کند، در نظر می‌آورند؛ یعنی به صورت «انسان مطلوب» و «انسان ایده آل» یا به تعبیر بهتر «انسان کامل». روانشناسان با دید نخستین به انسان می‌نگرند. و علمای اخلاق و عارفان بیشتر با دید دومین. انسان میان دو بی‌نهایت قرار دارد؛ بی‌نهایت سقوط و بی‌نهایت صعود: انسان از یک سوی می‌تواند بی‌نهایت سقوط کند آن چنان سقوطی که شایسته نام حیوان نیز نباشد تا چه رسد به انسان، و از سوی دیگر آنچنان می‌تواند پرواز کند که ملائکه نیز یارای پای نهادن به مقام او را نخواهد داشت (نصری، ۱۳۷۹: ۱۹). از دیدگاه ادیان آسمانی و حکمای الهی، ساحت وجودی انسان از روح و جسم فراهم آمده است. وی موجودی نیمه آسمانی و نیمه خاکی است، با دو جنبه‌ی ماوراءالطبیعی و طبیعی؛ بعد آسمانی یا ماوراءالبیعی انسان از خداست که به واسطه‌ی تجلی روح الهی در او تشکل یافته و بعد طبیعی و خاکیش از آن روست که کالبد او از «گل» ترکیب و آفریده شده است (رزمجو، ۱۳۷۵: ۱۴-۱۳).

کشش‌های طبیعی و تمایلات حیوانی این جهانیش، گاه او را چنان از اوج به حضيض و از پایگاه رفیع خلیفه‌ی الهی به اسفل آسافلین می‌کشاند و به پست‌ترین درجات انحطاط تنزل می‌دهند تا جایی که امتیازات انسانی خود را از دست می‌دهد و در این هبوط و سقوط، به صف آدم نماهایی می‌پیوندد که حتی از چهارپایان هم پست‌تر می‌شود (همان: ۱۶). به مصداق توصیف خداوندی: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛ بسیاری از جنیان و آدمیان را [که می‌دانیم همواره به اختیار خودشان کفر را بر ایمان ترجیح داده، و لیاقت بهشتی شدن را از دست می‌دهند] برای دوزخ آفریدیم؛ زیرا آنان دل‌هایی دارند که [در فهم معارف سعادت بخش اسلام] به کار نمی‌گیرند، و چشم‌هایی دارند [که به سبب دل مشغولی‌های فراوان به امور مادی، آثار و نشانه‌های حق را] با آن نمی‌بینند، و گوش‌هایی دارند که [سخن حق را] با آن نمی‌شنوند، اینان مانند چهارپایان اند، بلکه گمراه‌تر، اینان [از معارف و حقایق الهی] بی‌خبراند» (اعراف، ۱۷۹). بی‌گمان یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های مولانا، انسان‌شناسی اوست؛ از این رو می‌توان او را در میان همه‌ی انسان‌شناسان تاریخ، ممتاز دانست. او، اوج و حضيض روان آدمی را بسیار دقیق موشکافی کرده است. انسان‌شناسی او، هم مبتنی بر روانشناسی است و هم مبتنی بر اخلاق؛ یعنی او از دید روانشناسی، چیستی و چگونگی روان انسان را بازگو کرده و از دید اخلاقی فردی و اجتماعی، چگونه باید بودن انسان را در بیان آورده است (زمانی، ۱۳۹۴: ۱۹۷).

در تقسیماتی که مولوی باز از انسان به دست می‌دهد، آدمی را هم عالم اصغر می‌نامد و هم عالم اکبر :

پس به صورت عالم اصغر تویی

پس به معنی عالم اکبر تویی

(مولوی، ۱۳۷۶: ۳۰۹/۴)

وی در مثنوی، به نوعی به تشریح ابعاد از کهن و مهین انسان یا اوج و حضيض او می‌پردازد: «اینکه مولانا انسان را عالم اصغر می‌خواند، از آن روست که وی را عالمی جداگانه می‌یابد که با وجود جرم صغیر خویش، از پاره‌ای جهات به عالم کبیر، که وی خود را در آن محاط می‌بیند، بی‌شبهت نیست و گویی هرچه در مجموع عالم کبیر موجود است، در شخص وی نیز با ابعاد کوچک‌تر هست» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۴۵). در جهان‌بینی باستانی و اسطوره‌ای هم، انسان و جهان در گوهر و سرشت با یکدیگر یکسان هستند، تنها در «ریخت و پیکره» از هم جدا شده‌اند؛ جهان را با همه‌ی پهنآوری و گونه‌گونیش در هم فرو فشرده‌اند، انسان از آن پدید آمده است، پس انسان چکیده و فشرده‌ی جهان است و دیباچه‌ی آفرینش؛ از سوی دیگر، انسان را در گسترده‌اند، از او جهان پدیدار شده است؛ به بیان دیگر، جهان گونه‌ی گسترده‌ی انسان است (کزازی، ۱۳۷۲: ۳۱). قرآن نیز، انسان را هم مدح و ستایش کرده، و هم مذمت و نکوهش نموده است؛ عالی‌ترین مدح‌ها و بزرگ‌ترین مذمت‌های قرآن درباره‌ی انسان است، او را از آسمان و زمین و فرشته برتر دانسته و در همان حال از دیو و چهارپایان پست‌تر شمرده است (مطهری، ۱۳۵۶: ۷). به هر روی انسان در مثنوی، با دو تصویر انعکاس یافته: انسان در اوج و انسان در حضيض؛ در ادب عرفانی، اوج و حضيض انسان دو مرحله‌ی متضاد است که بیانگر درجات نهایی فضایل یا رذایل در نهاد آدمی است؛ در مرحله‌ی اوج، انسان در عرصه‌ی کمال خود که با فروغ الهی و بینش و آگاهی صفای درونی همراه است، گام می‌گذارد و به بالاترین درجه‌ی انسانی می‌رسد و در مرحله‌ی حضيض، که با تاریکی اهریمنی و جهل و خودخواهی و صفات پست همراه است، انسان پس از افتادن در چاه طبیعت و نفس امّاره، به اسفل السافلین سقوط می‌کند و گرفتار شقاوت و عذاب ابدی می‌شود و از حیوان هم پست‌تر می‌گردد (رزمجو، ۱۳۷۵: ۲۸۴). مولانا از انسان در اوج و انسان در حضيض با تعبیر جالبی یاد کرده است؛ وی گاه انسان را چون معدنی پر از عقیق تابنده می‌بیند و گاه چون معدنی پر از مس که بی‌ارزش است:

یاد الناس معادن هین بیار معدنی باشد فزون از صد هزار
 معدن لعل و عقیق مکتنس بهتر است از صد هزاران کان مس
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۳۶۱/۲)

که بی‌گمان مقصود از «معدن لعل و عقیق» انسان‌های در اوج و منظور از «کان مس» انسان‌های در حضيض‌اند.

وی در جای دیگری از انسان در اوج با عنوان اسطرلاب اسرار الهی یاد می‌کند:

آدم اسطرلاب اوصاف علوست وصف آدم مظهر آیات اوست
 (همان: ۴۵۱/۶).

و همه‌ی هدف مولانا از تعالیم عرفانی به‌ویژه در مثنوی، این است که انسان‌های بینابین و همچنین انسان‌های در حضيض را که گرفتار نفسانیات خویش‌اند، به انسان‌هایی در اوج تبدیل نماید، از همین روست که سیمای این دو دسته انسان را در مثنوی به تصویر کشیده و صفات هر یک را به خوبی بیان نموده است.

۲. نگارگری دوره صفوی

دوره صفوی در تاریخ ایران از نظر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی از دوره‌های رونق و شکوفایی محسوب می‌شود. در این میان در نتیجه عوامل مختلفی چون حمایت شاهان و رفاه نسبی اقتصادی و اجتماعی هنر در زمینه‌های مختلف رونق یافت. هنر نگارگری نیز از هنرهایی بود که توانست در این مقطع تاریخی به مرحله‌ای از پیشرفت برسد. یکی از عوامل رونق هنر نگارگری در این دوره گسترش روابط با جوامع اروپایی بود. این ارتباط منجر به شکل‌گیری سبک جدیدی از نقاشی در ایران گردید. در واقع تغییرات ایجاد شده در نگارگری این دوره منجر به واقع‌گرایی در نگارگری و مستقل شدن نگارگری از کتابت گردید. تغییر و تحول در نگارگری این دوره حدود به طراحی و نحوه نمایش نیست بلکه در فضای نقاشی شاهد نوعی دگرونی هستیم (کریمیان، جایز، ۱۳۸۶: ۱). بررسی نگارگری دوره صفوی و مختصات آن حاکی از این است که نگارگری این دوره وارث مکتب هرات است. در این میان کمال‌الدین بهزاد از معدود هنرمندانی ایرانی است که در این دوره حمایت شایسته‌ای از او به عمل آمد. رویکرد شاهان صفوی نقش مهمی رونق نگارگری داشت به طوری که شاه اسماعیل اول پس از تصرف هرات بهزاد را به همراه خود به تبریز برد و سرپرستی گروهی از هنرمندان را به او واگذار کرد و بدین‌گونه مکتب تبریز پایه گذاشته شد. از ویژگی‌های نگارگری این دوره کاهش جهان سه بعدی به دو بعدی و بهره‌گیری از تدبیر مختلف برای اجتناب از مشکلات حاصل از آن، کاربرد مطمئن و استادانه رنگ‌های موزون و پر کردن هر سانتی‌متر از زمینه با پرندگان، حیوانات، درختان و تصاویری که نشان‌دهنده رویدادی افزودن بر رویداد اصلی تصویر است، آسمان طلایی، آب نقره فام، سروهای سبز تیره در برابر درختان با شکوفه‌های سفید، گروه‌های مردن، کاشی‌های منقوش و باغ‌های آفتابی از مختصات نگارگری این دوره است (سیوری، ۱۳۸۰: ۱۲۶-۱۲۳). با این تفاسیر نگارگری در این دوره علی‌رغم این که وامدار دوره تیموری بود توانست وارد مرحله جدیدی از رونق و شکوفایی گردد.

در این مقطع تاریخی اقدامات حمایتی حکومت مانند ایجاد کارگاه‌های سلطنتی و تشویق امر کتابت در رونق نگارگری نقش داشت. از نگارگران برجسته این دوره می‌توان به بهزاد، رضاعباسی، شیخ محمد شیرازی، مولانا محمد سبزواری، محمدزمان، استاد شفیع، اشاره کرد (کریمیان و جایز، ۱۳۸۶: ۶۷-۷۰). از دوره شاه عباس اول به بعد نگارگری به صورت تک‌ورقه رایج گردید. مهمترین موضوعی که پس از جدایی نقاشی از کتابت در نقاشی‌های ایرانی رواج پیدا کرد، طرح‌هایی از افراد و بعضاً شخصیت‌های حقیقی بود. از جمله موضوع‌هایی که در نقاشی سده یازدهم هجری قابل مشاهده است، تبدل و تغییری است که در ترسیم تصاویر اشخاص دیده می‌شود و شخص تقریباً جز قامت‌های رسا و اندام رعنا و طرح و وضعی که خالی از تکلف است، مشاهده نمی‌نماید. به طوری که در این صور اهمیت اشخاص افزایش یافته و عده افراد تقلیل یافته است (مصری، ۱۳۵۶: ۱۵۶). بنابراین می‌توان گفت در این دوره تاریخی نگارگری در ایران داری فضای بیشتری برای پرداختن به موضوعات مربوط به انسان گردید.

۱. نمادهای انسان در اوج در قرآن و مثنوی و انعکاس آن در نگارگری دوره صفوی

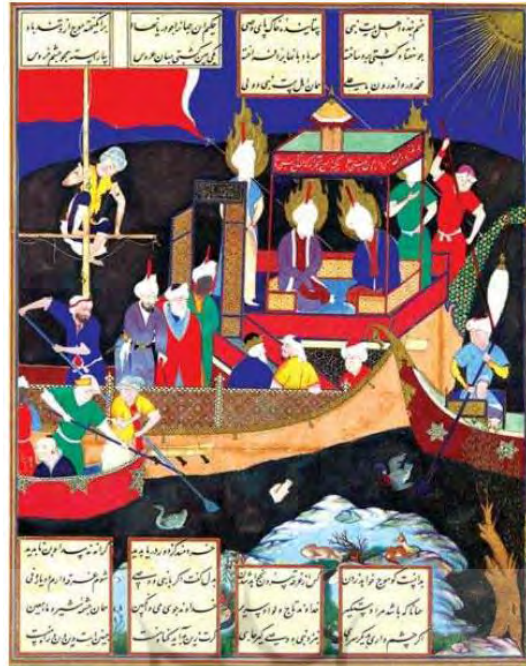
اوج انسان در مثنوی که نمادها و مظاهری دارد. سرآمد انسان در اوج در مثنوی حضرت ختمی مرتبت محمد (ص) است. نوح نیز یکی از نمادهای انسان بزرگ است. او نخستین پیامبری است که در زمان وی عذاب نازل گردیده و جزء

پیامبران اولوالعزم است؛ او بر قوم خود که گناهکار بودند، مبعوث گردید، مردم او را حقیر می‌شماردند، وی مأمور شد که کشتی مطابق دستور الهی بسازد، آنگاه از تنور آب فوران کرد، همه چیز غرق شد، فقط از هر نوع موجود زنده، یک جفت باقی ماند و مؤمنین به نوح هم، که عده‌ی کمی بودند، با نوح نجات یافتند، نوح فرزند خود را که به کوهی پناه شده بود، دعوت کرد تا سوار کشتی شود، اما وی نپذیرفت. پسر نوح و زنش غرق شدند. آنگاه خداوند دستور داد که آب فرو بنشیند و کشتی بر فراز کوه جودی قرار گرفت؛ نوح در میان قوم خود ۹۵۰ سال زندگی کرده است (خزائلی، ۱۳۹۲: ۶۴۲-۶۴۱). در کتاب مقدس هم به ماجرای دستور خداوند به حضرت نوح برای ساخت کشتی و طوفان اشاره شده با این تفاوت که پسران نوح یعنی سام و حام و یافث به همراه همسر و فرزندان خود همگی سوار بر کشتی شدند و نجات یافتند (کتاب مقدس، ۲۰۰۳: ۶-۷). نوح «ناخدای کشتی هدایت و منجی بشر از غرقاب ضلالت است؛ او مظهر مقاومتی نستوه در نشر معارف اسلامی است» (رزمجو، ۱۳۷۵: ۲۸۷). ملای روم نوح را تمثیلی از انسان کامل می‌آورد که سخن او در حقیقت سخن خداوند است، زیرا تعلقات مادی را ترک نموده و خدا چشم و فهم و گوش او شده است، پس اگر از ظاهر او به باطنش پی نمی‌بری، آیا غرّش شیر ماندش را هم نمی‌شنوی:

گفت نوح اندر نصیحت قوم را در پذیرید از خدا آخر عطا
 چون بمردم از حواس بوالبشر حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
 چون که من من نیستم این دم ز هوست پیش این دم هر که زد کافر اوست
 هست اندر نقش این روباه، شیر سوی این روبه نشاید شد دلیر
 گر ز روی صورتش مینگروی؟ غرّش شیران از او مینشنوی؟
 گر نبودی نوح را از حق یدی پس جهانی را چسان بر هم زدی
 صد هزاران شیر بود او در تنی هر دو عالم را همیدید ارزنی
 او برون رفته بُد از ما و منی او چو آتش بود و عالم خرمی
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۳۱۳۱/۱-۳۱۲۴).

تصور شماره ۱ نگاره‌ای از دوره صفوی است که داستان کشتی نوح پیامبر را به تصویر کشیده است.

پرتال جامع علوم انسانی



تصویر ۱: نگاره کشتی نوح، منسوب به میرزا علی، موزه متروپولین، منبع: (وزیری بزرگ: ۱۳۹۷)

از دیگر نمادهای انسان بزرگ در مثنوی و قرآن، حضرت سلیمان است. «سلیمان» (ع)، پسر داوود (ع) و از پیغمبران و پادشاهان بنی اسرائیل است، که طبق روایات، ۷۰۰ سال سلطنت کرد و تورات را نشر داد، اما در متون تاریخی، پادشاهی او را از ۹۷۳ تا ۹۳۵ پیش از میلاد گفته‌اند. او در سوریه‌ی قدیم یا شام می‌زیست (شمیسا، ۱۳۶۶: ۲۲۳). البته برخی نیز می‌گویند: سلیمان بانی هیکل، ۴۸۰ سال بعد از خروج بنی‌اسرائیل از مصر، یعنی ۱۰۰۳ سال پیش از میلاد می‌زیسته است (خزائی، ۱۳۹۲: ۳۶۶). تصویر شماره ۲ نگاره‌ای از دوره صفوی است که حضرت سلیمان را به عنوان یک انسان در اوج و بزرگی به تصویر کشیده است.

پروژه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تصویر ۲: نگاره بلقیس و سلیمان، دوره صفوی. مجموعه ناصر خلیلی در لندن. منبع: (افشاری: ۱۳۸۹).

مولانا با اشاره به پادشاهی سلیمان (ع)، او را نمونه‌ی ولی یا انسان کامل می‌داند که بر همه‌ی وسوسه‌های نفسانی ملک و قدرت این دنیا غلبه یافته و ملک رها از تقیّدات و تعلقات را تصرف کرده و از آن بهره‌مند است (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳۷۲)؛ پس باید شخصی با همّت سلیمان باشد که بتواند از رنگ و بوی دنیا بگذرد:

رب هَبْ لِي از سلیمان آمده ست
 تو مکن با غیر من این لطف و جود
 این حسد را ماند، اما آن نبود
 نکته لاینبغی میخوان به جان
 سر من بَعْدِي ز بخل او مدان
 بلکه اندر ملک دید او صد خطر
 مو به مو ملک جهان بُد بیم سر
 بیم سر یا بیم سر یا بیم دین
 امتحانی نیست ما را مثل این
 پس سلیمان همتی باید که او
 بگذرد زین صد هزاران رنگ و بو
 (مثنوی، ۱۳۷۶: ۲۶۰۹/۱-۲۶۰۴).

از دیگر نمادهای انسان‌های در اوج در مثنوی، شمس است. محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی، ملقب به شمس‌الدین یا شمس تبریزی (زاده ۵۸۲ - درگذشته ۶۴۵ هجری قمری) است. وی مرید شیخ ابوبکر سلّه باف تبریزی بوده است، شمس در سال ۶۴۲ ه.ق. به قونیه سفر کرد. یک روز مولانا به همراه گروهی از شاگردان خود از مدرسه بیرون آمد، جلو رفت و عنان مرکب مولوی را گرفت و از او پرسید: «بایزید بزرگ تر است یا مصطفی (ص)» و مولانا گفت: «مصطفی (ص) بزرگ‌ترین انسان‌هاست، چه جای بایزید است؟! تشنگی بایزید با جرعه‌ای فرونشست و سیراب شد، در حالی که پیامبر اکرم هر روز تشنه‌تر و به خدا نزدیک‌تر می‌شد»، شمس هنگامی که این پاسخ را شنید، فریادی کشید

و بیهوش شد، پس مولانا از مرکبش پایین آمد، و به شاگردان گفت: او را به مدرسه ببرند، هنگامی که به هوش آمد، سه ماه شبانه‌روز در اتاقی با یکدیگر خلوت کردند و بیرون نمی‌آمدند (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۷-۴۶۶). مولانا با اشاره به شمس تبریزی، او را سایه‌ی حق می‌داند و به دیگران توصیه می‌کند: از طریق سایه به آفتابی برسند، یعنی مرید باید از راه سایه‌ی حق (ولی مرشد) به خدا برسد و آن سایه همان شمس تبریزی است (زمانی، ۱۳۸۸: ۱۷۳/۱):

رو ز سایه، آفتابی را بیاب دامن شه شمس تبریزی بتاب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۴۲۷/۱).

عیسی (ع) در مثنوی مظهر و نماد پیر و انسان کامل است و مولانا با تشبیه معجزه‌ی حضرت عیسی به کرامت انسان‌های کامل در زنده کردن دل‌های مرده می‌گوید: سخنان انسان‌های کامل به ظاهر حرف و صوت بیش نیست، اما چنان تأثیری دارد، که دل‌های مرده را زنده می‌کند، همان‌گونه که افسون (معجزه‌ی) حضرت عیسی به ظاهر مشتی حرف و صوت بود، اما در حقیقت مرگ از وی گریزان می‌شد:

آن بین کز وی گریزان گشت موت
تو مبین ز افسون عیسی حرف و صوت
آن نگر که مرده برجست و نشست
تو مبین ز افسونش آن لهجات پست
(همان: ۴۲۶/۳-۴۲۶۰).

از نظر مولانا، پیر و انسان کامل همچون عیسی که نابینایان را شفا می‌داد، انسان‌های کوردل را بینایی می‌بخشند، زیرا سرمه‌ی گرانقدر یعنی بینش و بصیرت الهی دارند:

هر ضریری کز مسیحی سر کشد
او جهودانه بماند از رشد
قابل ضو بود، اگر چه کور بود
شد از این اعراض او کور و کبود
گویدش عیسی: بزن در من دو دست
ای عمی، کحلِ عزیزی با من است
از من ار کوری، بیابی روشنی
بر قمیص یوسفِ جان بر زنی
(همان: ۴۱۱۸/۶-۴۱۱۵).

سیمای ابراهیم در مثنوی نه فقط سیمای پیامبری است که خداوند او را خلیل خویش کرد، بلکه در عین حال سیمای انسان کامل و عارف حق جویی است که از اقلیم حس تا قلمرو عشق با صفایی روحانی همه جا طلبکار پروردگار خویش و طالب نیل به شناخت و لقای اوست. وقتی نمرود وی را به زبانه‌ی آتش تسلیم می‌کند، ابراهیم در عشقی که او را به استقبال از این خطر وامی‌دارد، به هیچ چیز جز حق و لقای وی نمی‌اندیشد (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۵۰). وی آتش را رمز شهوت و ابراهیم را رمز انسان کامل و عارف می‌داند و می‌گوید: آتش ابراهیم را نسوزاند، چون برگزیده‌ی حق بود؛ بنابراین آتش شهوت هم دینداران را نمی‌سوزاند، در حالی که غیر دینداران را تا قعر زمین می‌برد:

آتش ابراهیم را دندان نزد چون گزیده حق بود، چو نش گزد؟
 آتش شهوت نسوزد اهل دین باقیان را برده تا قعر زمین
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۸۶۲/۱-۸۶۱).

مولانا در جای دیگری از آتش به عنوان نور یاد می‌کند که حضرت ابراهیم در آن بهشت و قصرهای آن را می‌دید که مقصودش این است که انسان عارف و با بصیرت در میان عذاب ظاهری، لطف و مرحمت را می‌بیند:

جان ابراهیم باید تا به نور بیند اندر نار فردوس و قصور
 (همان: ۱۵۵۷/۲).

رستم پسر زال، جهان پهلوان ایران، از مردم زابلستان، که دارای قدرتی فوق بشری بود. وی به چند تن از پادشاهان کیانی (کیقباد، کیکاووس، کیخسرو) خدمت کرد؛ دیو سپید را نجات داد و گروهی از دیوان دیگر را به خاک افکند. اسب گول‌پیکرش رخس همه جا با اوست، اسفندیار با او می‌جنگد، ولی مغلوب وی می‌شود؛ سرانجام هم شغاد برادر رستم، به حيله او و رخس را به گودالی پر از نیزه و شمشیر میکشد و در دم مرگ تیری از کمان رها میکند و شغاد و درختی را که بدان پناه برده بود، به هم می‌دوزد (معین، ۱۳۷۵). مولانا رستم را در کنار علی (ع) به عنوان نماد و تمثیل «رادمردان عرصه‌ی طریقت» می‌آورد که جهاد اکبر و جهاد اصغر کار هر دو آنهاست:

این جهاد اکبر است آن اصغر است هر دو کار رستم است و حیدر است
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۳۸۰۲/۵).



تصویر ۳: نگاره رستم در خواب، منسوب به سلطان محمد. دوره صفوی. (کنبی، ۱۳۹۱)

شقیق بلخی فرزند ابراهیم از سران صوفیه بوده و می‌گویند چندی با امام کاظم(ع) همنشینی داشته است؛ وی ملازم ابراهیم ادهم بوده(حسینی دشتی، ۱۳۷۹: ۵۲۶/۶-۵۲۵). وی از پیشوایان مشایخ بلخ و استاد حاتم اصم بود، سرانجام هم در ولایت ختلان، در سال ۱۷۴ ه. به شهادت رسید و قبرش همانجاست(جامی، ۱۳۷۰: ۴۷-۴۶). سراینده‌ی مثنوی شقیق را عارفی می‌داند که بر اثر رنج بسیار و درنوردیدن آن راه بزرگ، اندیشه‌ای خورشیدآسا و نگاهی تیزبین یافت:

آن شقیق از شق آن راه شگرف گشت او خورشیدرای و تیزطرف
(مولوی، ۱۳۷۶: ۹۳۰/۲).

علی بن ابی طالب ابن عبدالمطلب، ملقب به اسدالله و مرتضی، سیزده رجب سال ۳۰ یا ۲۷ فیل در کعبه متولد شد. پس از کشته شدن عثمان، به مدت ۴ سال و چند ماه خلافت کرد سپس در ۱۹ رمضان سال ۴۰ در ۶۵ یا ۶۳ سالگی با شمشیر عبدالرحمن مرادی خارجی(ابن ملجم)، در مسجد کوفه زخمی شد و شب بیست و یکم به شهادت رسید(حسینی دشتی، ۱۳۷۹: ۴۴۴/۷). در تصویری که مولانا از سیمای روحی وی نقش می‌زند، او را همچون پیشرو راستین سالکان راه حق و هادی و مرشدی که لطایف طریق سیر الی الله را از رسول اکرم تلقی می‌کند، و به همین سبب اسوه‌ی واقعی سالکان راه هدایت باید تلقی شود، توصیف می‌کند(زرینکوب، ۱۳۶۶: ۱۲۴). تصویر ۴، نگاره‌ای از دوره صفوی است که روایت‌گر جلوه‌ای از شخصیت علی(ع) به عنوان یک انسان در اوج بزرگی است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تصویر ۴: نگاره حضرت علی (ع) به همراه حسنین (ع)، حبیب السیر، دوره صفوی، موزه کاخ گلستان تهران. منبع: (افشاری: ۱۳۹۷).

مولانا از تعبیر «شیر حق» برای حضرت علی استفاده می‌کند و ضمن اشاره به ماجرای مبارزه‌ی آن حضرت با عمرو بن عبدود، پهلوان عرب، توصیه می‌کند که از علی (ع) اخلاص در عمل را بیاموزیم، زیرا او از فریبکاری پاک و منزّه بود و اگر کسی را هم در جنگ می‌کشت، برای رضای حق بود نه از روی هوای نفس و رفتارم گواهی بر دینم است:

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان منزّه از دغل
در غذا بر پهلوانی دست یافت	زود شمشیری بر آورد و شتافت
او خدو انداخت بر روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی
او خدو انداخت بر روئی که ماه	سجده آرد پیش او در سجده گاه
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزایش کاهلی
گشت حیران آن مبارز زین عمل	وز نمودن عفو و رحم بی محل
گفت بر من تیغ تیز افراشتی	از چه افکندی مرا بگذاشتی

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۳۷۲۷-۳۷۲۱).

گفت من تیغ از پی حق می زخم بنده حقم، نه مأمور تنم
شیر حقم نیستم شیر هوا فعل من بر دین من باشد گوا
(همان: ۳۷۸۸/۱-۳۷۸۷).



تصویر ۵: نگاره شکافتن ماه توسط حضرت محمد(ص). فالنامه. دوره صفوی. منبع: (افشاری: ۱۳۸۹)

محمد، خاتم النبیین و صاحب شریعت مقدّس اسلام است. نام مبارکش چهار بار در قرآن مجید ذکر شده است؛ محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی مکنی به ابوالقاسم از قبیله‌ی قریش و از احفاد اسماعیل بن ابراهیم است (خزائلی، ۱۳۹۲: ۵۵۷). محمد(ص)، خاتم پیامبران، برگزیده‌ی جهان، شمع جمع آفرینش و مقصود اصلی آفریدگار از خلقت کائنات است؛ سیمای وی در آینه‌ی ادبیات عرفانی، تابناک‌ترین سیماست. او ابر انسانی است که بر اوج اوج‌ها واقع است و از آن حضرت، با عناوین: «قطب اعظم» و «انسان کامل» یاد شده است (رزمجو، ۱۳۷۵: ۳۰۶-۳۰۵). مولانا پیامبر(ص) را برابر همه‌ی انبیا می‌داند. یکی از صفات یا نام‌های پیامبر(ص)، احمد است که قرآن هم بدان اشاره داشته است. به اعتقاد صوفیه، حقیقت محمدیه جامع جمیع مراتب کمال و رسالت است، و انبیا و پیامبران پیشین، شوون مختلف حقیقت محمدیه بودند که به نوبت ظهور کردند و او به همین دلیل خاتم پیامبران نیز بود. زیرا سلسله نبوت با ظهور وی نهایت پذیرفت و ظهور وی به حقیقت، ظهور همه‌ی پیامبران به شمار می‌رفت (فروزانفر، ۴۲۴/۲).

از این روست که مولانا می‌گوید:

نام احمد، نام جمله انبیاست چون که صد آمد، نود هم پیش ماست
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۱۱۰۶/۱).

سراینده‌ی مثنوی در جای دیگری، با اشاره به خاتم بودن پیامبر اسلام، علت خاتم بودن حضرت محمد(ص) را، بی نظیر بودن او در جود و سخاوت می‌داند:

بهر این خاتم شده است او که به جود مثل او نه بود و نه خواهند بود
 چون که در صنعت برد استاد دست نه تو گویی ختم صنعت بر تو است
 در گشاد ختمها تو خاتمی در جهان روحبخشان حاتمی
 (همان: ۱۷۳/۶-۱۷۱).

مولانا با بیان اینکه پیامبر(ص) سراسر گوش و چشم است، همچنین به رحمت بودن او اشاره می‌کند و می‌گوید: رحمت او همچون شیر است و ما همچون کودکی هستیم که نیازمند شیر رحمت اویم:

سر به سر گوش است و چشم است آن نبی رحمت او مَرُض است او ما صبی
 (همان: ۱۰۳/۳).

مقصود مولانا از مرضع، قوت جان است که پیامبر(ص)، که بزرگترین مرشد است، آن را در کام ما روح ما می‌ریزد(نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۰۲۸/۳). اما اوج مقام انسانی رسیدن به مقام قرب الهی است که رسول گرامی اسلام در شب معراج بدانجا رسید. معراج یعنی «نردبان- وسیله‌ی تعالی و بالا رفتن، شب معراج، شب صعود پیامبر به آسمان»(علوی، ۱۳۷۵: ۵۶۰). معراج در اصطلاح دین اسلام و به باور بیشتر مسلمانان، عبارت است از سفر پیغمبر اکرم(ص) به تن خود، از مکه و خانه‌ی امّ هانی دختر ابوطالب، به سوی مسجد الاقصی در بیت المقدس و از آنجا به سوی آسمان ها و تا مقام قرب الهی، در این سفر، او با انبیای گذشته دیدار و احوال بهشتیان و دوزخیان و فرشتگان را مشاهده کرد(ابوالفتح، بی‌تا: ۳۲۳/۳-۳۱۰؛ به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۳: ۶۳۵/۲). و در اصطلاح صوفیه یعنی «پیوستن روح به عالم غیب و مجردات»(فروزانفر، ۱۳۷۳: ج ۲/۶۳۵). مولانا با اشاره به افتادن یونس(ع) در دل ماهی، آن را هم نوعی معراج می‌داند و می‌گوید: تفاوتی بین معراج پیامبر(ص) و یونس(ع) نیست، زیرا هدف از معراج، قرب و نزدیکی به خدا بوده:

نیست بر معراج یونس اجتبا
 گفت پیغمبر که: معراج مرا
 آن من بالا و آن او بشیب
 زانکه قُرب حق برون است از حسیب
 قُرب حق، از قید هستی رستن است
 قرب، نی بالا و پائین رفتن است
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۴۵۱۳/۳-۴۵۱۱).

سراینده‌ی مثنوی در جای دیگری، با اشاره به گفتگوی جبرئیل با پیامبر(ص) در معراج می‌گوید: «از جنبه‌ی ظاهری انسان و نیز از قیل و قال و مناقشات لفظی و کلامی در گذر و تا ساحل دریای روح جبرئیل سیر کن. زیرا وصف عالم جبروت با عالم ملکوت فرق دارد، عالم جبروت عالم ارواح است، در حالی که عالم ملکوت، عالم نفوس»(زمانی، ۱۳۸۸: ۵۵۱-۵۵۰). جبرئیل خطاب به پیامبر(ص)، می‌گوید: اگر به قدر یک کمان نزدیک‌تر بیایم، بی‌تردید خواهیم سوخت:

بگذر از انسان و هم از قال و قیل تا لب دریای جان جبرئیل
 بعد از آنت جان احمد لب گزد جبرئیل از بیم تو واپس خزد

گوید: ار ایم به قدر یک کمان من به سوی تو، بسوزم بی گمان
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۸۹۰/۴-۱۸۸۸).

هنگامی که پیامبر(ص)، از سدره المنتهی می‌گذرد، جبرئیل از حرکت می‌ایستد و می‌گوید: اگر جلوتر بیایم، پر و بالم خواهد سوخت:

چون گذشت احمد ز سدره مرصدش و ز مقام جبرئیل و از حدش
گفت او را: هین پیر اندر پی ام گفت: رو رو، من حریف تو نیم
باز گفت او را: بیا ای پرده سوز من به اوج خود نرفتستم هنوز
گفت: بیرون زین حد، ای خوش فر من گر زخم پری، بسوزد پر من
(همان: ۳۸۰۴/۴-۳۸۰۱).



تصویر ۶: نگاره معراج پیامبر، هفت پیکر نظامی. دوره صفوی. لندن. موزه بریتانیا (شایسته فر: ۱۳۸۴).

تصویر شماره ۶ از نگاره‌هایی است که در دوره صفوی به ترسیم شخصیت پیامبر و معراج پرداخته است. قرآن، در سوره‌ی اسراء به رفتن پیامبر(ص) به مسجد الحرام و از آنجا به مسجد اقصی اشاره می‌کند تا نشانه‌های الهی را به وی بنمایاند: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ منزّه است آن [خدایی] که بنده‌اش را شبانگاهی از مسجد الحرام به سوی مسجد الاقصی که پیرامون آن را برکت داده‌ایم سیر داد، تا از نشانه‌های خود به او بنمایانیم، که او همان شنوای بیناست» (اسراء، ۱). در

سوره‌ی نجم به ماجرای معراج و توقف جبرئیل در نیمه‌ی راه از همراهی با رسول خدا اشاره شده و به صراحت گفته شده که پیامبر(ص)، به اندازه‌ی یک کمان به خداوند نزدیک شد و وحی الهی را دریافت نمود:

«سوگند به اختر [قرآن] چون فرود می‌آید، [که] یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده؛ و از سر هوس سخن نمی‌گوید، این سخن بجز وحیی که وحی می‌شود نیست آن را [فرشته] شدیدالقوی به او فرا آموخت، [سروش] نیرومندی که [مسلط] در ایستاد، در حالی که او در افق اعلی بود؛ سپس نزدیک آمد و نزدیک تر شد، تا [فاصله‌اش] به قدر [طول] دو [آنتهای] کمان یا نزدیکتر شد؛ آنگاه به بنده‌اش آنچه را باید وحی کند، وحی فرمود آنچه را دل دید انکار [ش] نکرد آیا در آنچه دیده است با او جدال می‌کنید؟ و قطعاً بار دیگری هم او را دیده است، نزدیک سدرالمنتهی، در همان جا که جنۃ‌المأوی است، آنگاه که درخت سدر را آنچه پوشیده بود، پوشیده بود. دیده [اش] منحرف نگشت و [از حد] در نگذشت. به راستی که [برخی] از آیات بزرگ پروردگار خود را بدید» (قرآن، سوره نجم، ۱۸-۱).

۲. نمادهای انسان در حضيض در قرآن و مثنوی و انعکاس آن با نگارگری دوره صفوی

در مثنوی حضيض انسان با حسادت و کینه‌توزی آغاز می‌شود و با صفت رذیله‌ی غرور و حماقت به نهایت خود می‌رسد. در ادامه به چند نمونه از نمادهای انسان در حضيض در مثنوی اشاره می‌شود: ۱- قابیل: کسی که به عنوان نخستین نماد انسان در حضيض در مثنوی دیده می‌شود، قابیل فرزند حضرت آدم است، که از سر حسادت برادر خود هابیل را می‌کشد. قابیل و هابیل فرزندان حضرت آدم بودند، حوا در دو نوبت چهار فرزند آورد؛ در یک نوبت قابیل و خواهرش و در نوبت دیگر، هابیل و خواهرش. خدا به آدم وحی فرستاد تا هریک از پسران را با خواهر آن دیگر همسر سازد، آدم پیام الهی را به فرزندان خود ابلاغ کرد و امیدوار بود که در این کار از فرمانش پیروی کنند و از ارشادش سرنپیچند. پس از آنکه آدم فرمان الهی را با پسران در میان نهاد، قابیل بخروشید و در برابر اراده‌ی پدر سر فرود نیآورد، زیرا نامزد برادرش زیباتر از نامزد او بود، از این رو خواستار ازدواج با خواهر همزاد خود شد؛ خدای تعالی از طریق وحی، راه چاره‌ای پیش پای آدم نهاد و او با ارشاد الهی و هدایت وحی، به فرزندان دستور داد تا هر یک قربانی به پیشگاه الهی تقدیم کنند، پس قربانی هرکدام پذیرفته شد، خواسته‌اش برآورده شود؛ هابیل شتری از بهترین شترهای خود را برگزید و به رسم قربانی تقدیم کرد و قابیل مقداری گندم نامرغوب برای قربانی آماده ساخت و هر یک امیدوار بود قربانیش پذیرفته شود؛ قربانی هابیل قبول شد، ولی قربانی قابیل پذیرفته نشد، بنابراین آتش کینه و دشمنی در درون قابیل شعله‌ور شد و هابیل را کشت و بدین ترتیب نخستین کسی بود که روی زمین قتل انجام داد (بلاغی، ۱۳۵۴: ۲۵-۲۴). البته روایت کتاب مقدس از ماجرای هابیل و قابیل با داستان قرآن تفاوت‌هایی دارد؛ اینکه بر اساس کتاب مقدس، قابیل که با نام «قائن» از او یاد شده، و هابیل خواهری همشکم نداشته‌اند، اما به ماجرای پیشکش کردن قربانی برای خداوند اشاره شده که قائن یا همان قابیل که کشاورز بوده، مقداری گندم نامرغوب به خدا پیشکش می‌کند، اما هابیل چند رأس از نخستین زاده‌های گله‌ی خود را تقدیم می‌کند که خداوند هدیه‌ی قابیل را نمی‌پذیرد، در حالی که هدیه‌ی هابیل پذیرفته می‌شود و همین موضوع حسادت قائن یا قابیل را برمی‌انگیزد و موجب می‌شود قابیل، هابیل را به صحرا ببرد و در آنجا او را بکشد (کتاب مقدس، ۲۰۰۳: ۴).

مولانا بر اساس روایت قرآن و برای بیان نگاه زن شتیزانه‌ی خویش می‌گوید در حقیقت زن موجب شد که قابیل مرتکب قتل شود:

اولین خون در جهان ظلم و داد از کف قابیل بهر زن فتاد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۴۴۷/۱/۶)

از دیگر نمادهای انسان حسیض در مثنوی، قارون است. قارون در ادب پارسی نماد ثروت‌اندوزی و حرص و طمع است؛ قارون ثروتمند معروف معاصر موسی است که با آن حضرت معارضه داشت، برخی می‌گویند که وی از بنی اسرائیل و پسر عموی موسی بود. قارون در فرهنگ اسلامی و همین طور ادب پارسی، کنایه از کسی است که در اندوختن مال افراط می‌کند و با داشتن ثروت بسیار، که هیچگاه به دردش نخواهد خورد، نابود می‌شود. قارون مظهر مجسم زراندوزی و سرنوشتش عبرت‌انگیز است، زیرا به علت آتھامی که به موسی زد، نفرین شد و زمین او و همه‌ی ثروتش را بلعید (یا حقی، ۱۳۸۶: ۶۴۱-۶۴۰). وی در تورات به نام قورح معرفی شده است، در تورات مسطور است که آتشی از آسمان آمد و همراهان قورح را بسوخت. قصه‌نویسان نوشته‌اند که قارون را همسرش علیه موسی تحریک کرده و قارون موسی را به مراوده با یکی از زنان متهم ساخته، لکن آن زن به پاکی و عصمت موسی اقرار آورده است و گفته‌اند که حضرت موسی به واسطه‌ی همین آتھام، قارون را نفرین کرده است. قارون در ادبیات فارسی، به عنوان یک شخص ثروتمند گردنکش، که از او به مردم بهره‌ای نمی‌رسد و با دانش و علم، سر عناد دارد، انعکاس یافته است (خزائلی، ۱۳۹۲: ۴۸۸-۴۹۰).

در قرآن به ماجرای قارون این‌گونه اشاره شده است: «قارون از قوم موسی بود و بر آنان ستم کرد، و از گنجینه‌ها آن قدر به او داده بودیم که کلیدهای آنها بر گروه نیرومندی سنگین می‌آمد، آنگاه که قوم وی بدو گفتند: «شادی مکن که خدا شادی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد و با آنچه خدایت داده سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن، و همچنان که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن و در زمین فساد مجوی که خدا فسادگران را دوست نمی‌دارد. [قارون] گفت: «من اینها را در نتیجه دانش خود یافته‌ام.» آیا وی ندانست که خدا نسل‌هایی را پیش از او نابود کرد که از او نیرومندتر و مال‌اندوزتر بودند؟ [ولی این گونه] مجرمان را [نیازی] به پرسیده شدن از گناهانشان نیست پس [قارون] با کوکبه خود بر قومش نمایان شد؛ کسانی که خواستار زندگی دنیا بودند گفتند: «ای کاش مثل آنچه به قارون داده شده به ما [هم] داده می‌شد، واقعاً او بهره بزرگی [از ثروت] دارد و کسانی که دانش [واقعی] یافته بودند، گفتند: «وای بر شما! برای کسی که گرویده و کار شایسته کرده پاداش خدا بهتر است، و جز شکیبایان آن را نیابند آنگاه [قارون] را با خانه‌اش در زمین فرو بردیم، و گروهی نداشت که در برابر [عذاب] خدا او را یاری کنند و [خود نیز] نتوانست از خود دفاع کند و همان کسانی که دیروز آرزو داشتند به جای او باشند، صبح می‌گفتند: «وای، مثل اینکه خدا روزی را برای هر کس از بندگانش که بخواهد گشاده یا تنگ می‌گرداند، و اگر خدا بر ما منت نهاده بود، ما را [هم] به زمین فرو برده بود؛ وای، گویی که کافران رستگار نمی‌گردند (قصص، ۸۲-۷۶).

در مثنوی آمده است:

خاک قارون را چو فرمان در رسید با زر و تختش به قعر خود کشید
(مولوی، ۱۳۷۶: ۸۶۴/۱)

این قوم نماد ناسپاسی و قدرناشناسی‌اند؛ براساس تحقیقات پژوهشگران، سد مآرب، که از سال ۳۵۰ بعد از میلاد رو به ویرانی گذاشته بود، با وجود تعمیر و بازسازی، قوم سبا نتوانستند از ویران شدن آن جلوگیری کنند و در سال ۵۳۲

میلادی به کلی شکست و مردم سبا به شام و حجاز و نواحی دیگر عربستان مهاجرت کردند. قوم سبا دارای بستان‌های پر نعمت و باغستان‌های بزرگی بودند، کشوری پر برکت داشتند و خداوند نعمت‌های فراوانی به آن‌ها عطا کرده بود، اما نه تنها شکرگزار نبودند، بلکه ناسپاسی کردند و این پیشامد بد جزای ناسپاسی آن‌ها بود (خزائلی، ۱۳۹۲: ۳۶۴-۳۶۳).

در قرآن به واقعه‌ی عذاب قوم سبا این‌گونه اشاره شده است: «لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ ۖ جَنَّاتٍ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۖ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ ۗ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبِّ غَفُورٌ فَاعْرَضُوا فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِيْ اَكْلِ خَمْطٍ وَاَثْلٍ وَشَيْءٍ مِّنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ ذٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوْا ۗ وَهَلْ نُّجَازِيْ اِلَّا الْكٰفِرُوْا وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْاُخْرٰى الْاَتِيَّ بَارَكْنَا فِيْهَا قُرًى ظٰهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيْهَا السِّيْرَ ۗ سَيِّرُوْا فِيْهَا لِيٰلِيْ وَاَيَّامًا اٰمِنِيْنَ فَقَالُوْا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ اَسْفَارِنَا وَظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنٰهُمْ اٰحَادِيْثَ وَّمَزَقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَقٍ ۗ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّكُلِّ صَبّٰرٍ شٰكُوْرٍ؛ قطعاً برای [مردم] سبا در محل سکونتشان نشانه [رحمتی] بود: دو باغستان از راست و چپ [به آنان گفتیم]: از روزی پروردگارتان بخورید و او را شکر کنید. شهری است خوش و خدایی آموزنده، پس روی گردانیدند، و بر آن سیل [سدا] عرم را روانه کردیم، و دو باغستان آن‌ها را به دو باغ، که میوه‌های تلخ و شوره‌گر و نوعی از گنار تنک داشت، تبدیل کردیم؛ این [عقوبت] را، به [سزای] آنکه کفران کردند، به آنان جزا دادیم؛ و آیا جز ناسپاس را به مجازات می‌رسانیم؟ و میان آنان و میان آبادانی-هایی که در آنها برکت نهاده بودیم، شهرهای متصل به هم قرار داده بودیم، و در میان آنها مسافت را، به اندازه، مقرر داشته بودیم. در این [راه]‌ها، شبان و روزان آسوده‌خاطر بگردید تا گفتند: «پروردگارا، میان [منزل‌های] سفرهایمان فاصله انداز.» و بر خویشان ستم کردند. پس آنها را [برای آیندگان، موضوع] حکایت‌ها گردانیدیم، و سخت تارومارشان کردیم؛ قطعاً در این [ماجرای] برای هر شکیبای سپاسگزاری عبرت‌هاست» (سبا، ۱۹-۱۵). مولانا برای بیان بدیهی‌های نفس، به ماجرای قوم سبا و بلایی که بدان دچار شدند، استفاده می‌کند و می‌گوید: نفس قوم سبا موجب شد کفر نعمت کنند؛ از این رو توصیه می‌کند نفس خود را بکشید، زیرا سزاوار کشته شدن است، نفس همچون خار سه سوست، که هرگونه آن را قرار بدهید، در وجود شما فرومی‌رود و از زخم آن درمان نخواهید ماند، بنابراین به انسانی نیکوکار، که منظور مرد خداست، متوسل شوید تا از شر نفس درمان بمانید (زمانی، ۱۳۸۸: ۱۱۱/۳-۱۰۸):

آن سبا، ز اهل سبا بودند خام	کارشان کفران نعمت با کرام
باشد آن کفران نعمت در مثال	که کنی با محسن خود، تو جدال
که نمیباید مرا این نیکویی	من برنجم زین، چه رنجه میشوی؟
لطف کن، این نیکویی را دور کن	من نخواهم چشم، زودم کور کن
پس سبا گفتند باعد بیننا	شیننا خیر لنا خذ زبننا
ما نمیخواهیم این ایوان و باغ	نی زمان خوب و، نی امن و فراغ
شهرها نزدیک همدیگر، بد است	آن بیابان است، خوش کانجا دد است
یطلب الإنسان فیالصیف الشتا	فاذا جاء الشتاء أنکر ذا
فهو لا یرضی بحال أبدا	لا بضیق لا بعیش رغدا
قُتِلَ الانسانُ ما أكفراه	کلما نال هدی أنکره
نفس زین سان است، زآن شد کشتنی	أقتلوا أنفسکم گفت آن سنی
خار سه سوی است، هر چون کش نهی	در خلد، از زخم او تو کی جهی؟
آتش ترک هوا در خار زن	دست اندر یار نیکوکار زن

چون ز حد بُردند اصحاب سبا که به پیش ما، وبا، به از صبا
 ناصحانشان در نصیحت آمدند از فسوق و کفر مانع میشدند
 قصد خون ناصحان میداشتند تخم فسق و کفری میکاشتند
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۳۷۹/۳-۳۶۴).

بنا بر مفاد آیات کریمه‌ی قرآن، لوط به حضرت ابراهیم ایمان آورده و خود هم رتبه‌ی رسالت داشته است، اما قوم او تبهکار بوده‌اند و به جای زنان، با پسران می‌آمیختند، و در ملاء مرتکب کارهای زشت می‌شدند و از این رو مستحق عذاب گردیدند. فرشتگانی از طرف خدا مأمور شدند تا بر آن قوم شکنجه و عذاب وارد آورند. خاندان لوط نجات یافتند و شهر به امر حق، واژگون شد و سنگ‌های سجّیل نشانه‌دار از آسمان فروریخت و آن قوم ستمکار را از میان برد (خزائلی، ۱۳۹۲: ۵۴۱-۵۴۲). «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا ۖ فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ؛ و بر [سر] آنان بارانی [از آتش گوگرد] فرو ریختیم. و چه بد بود باران بیم داده‌شدگان» (شعراء، ۱۷۲). مولانا با اشاره به عذاب قوم لوط و سنگ باران شدن آنها به امر خدا، از تعبیر غوطه خوردن در آب سیاه برای آنان استفاده کرده، که به نظر می‌رسد منظور نابینا شدن آن قوم و غوطه‌ور شدنشان در قعر نابینایی باشد:

سنگ میبارید بر اعدای لوط تا که در آب سیه خوردند غوط
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۷۸۸/۴).

و اما نهایت حضيض انسان نادانی و کفر و دعوی خدایی کردن است و آن را در مثنوی می‌توان در دو شخصیت فرعون و نمرود دید، دو شخصیتی که هر دو از عمر طولانی و قدرت فراوانی که خداوند به آنها عطا فرمود، مغرور شدند و ادعای خدایی کردند. فرعون لقب پادشاهان قدیم مصر است، پیش از فتح مصر به دست کمبوجیه، پادشاه ایران، بیست و شش سلسله‌ی پادشاهی بر مصر حکومت کردند که هر یک از افراد آن سلسله‌ها را، فرعون و مجموع آنها را فراعنه می‌نامند؛ در قرآن مجید نام فرعون شصت و هشت بار مذکور است و در همه‌ی موارد، به فرعون یا فرعون‌های زمان حضرت موسی توجّه دارد. فرعون از پیش دانسته بود که در بنی اسرائیل شخصی ظهور خواهد کرد و فرزندان اسرائیل را نجات خواهد داد و بساط جبروت و نخوت او را واژگون خواهد ساخت، از این رو دستور داد فرزندان پسری را، که در خاندان اسرائیلیان متولد شوند، به هلاک برسانند (خزائلی، ۱۳۹۲: ۴۸۲-۴۸۱). در قرآن آمده است که سرانجام فرعون و سپاهیانش در دریا غرق شدند: «فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ ۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ وَاتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ؛ تا او و سپاهیانش را فرو گرفتیم و آنان را در دریا افکندیم، بنگر که فرجام کار ستمکاران چگونه بود» (قصص، ۴۰). سراینده‌ی مثنوی، ماجرای غرق شدن فرعون در دریا را، دستمایه‌ای برای بیان این مضمون قرار داده که کسی که دیده‌ی باطنیاش کور باشد، چگونه ممکن است که دریای حقیقت را ببیند، همان‌گونه که فرعون کوردل دریا را زمین خشک دید و در آن بیباک و گستاخ راند، انسان احمق و نادان هم از دیدن حقیقت ناتوان است بنابراین حق همراز او نخواهد شد تا دیده‌اش بینا گردد:

خشک دید آن بحر را فرعون کور تا در او راند از سر مردی و زور
 چون درآید در تگ دریا بود دیده فرعون کی بینا بود

دیده بینا از لقای حق شود حق کجا همراز هر احمق شود
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/۲۳۰۹-۲۳۰۷).



تصویر ۷: نبرد موسی با ساحران فرعون. فالنامه، دوره صفوی، منبع: (افشاری: ۱۳۹۷).

مولانا می گوید: خداوند به فرعون پادشاهی و ثروت داد، اما به او هیچ درد و رنجی نداد، تا جایی که ادعای خدایی کرد و در همه‌ی عمر، حتی یک بار هم بیمار نشد، برای آنکه به درگاه خدا ناله نکند و او را به یاری فرانخواند، پس کسی که خدا را می خواند، اما بدون درد، آن نیایش هم از افسردگی و دلمردگی انسان ناشی می شود، ولی نیایشی که با درد و سوز درون همراه باشد، از سر شیفتگی به حق است (زمانی، ۱۳۸۸: ۳/۷۱).

تا بکرد او دعوی عزّ و جلال
 تا ننالد سوی حق، آن بدگهر
 حق ندادش درد و رنج و اندهان
 تا بخوانی تو خدا را در نهران
 خواندن با درد، از دل بردگی است
 (مولوی، ۱۳۷۶: ۳/۲۰۴-۲۰۰).

داد مر فرعون را صد ملک و مال
 در همه عمرش ندید او دردسر
 داد او را جمله ملک، این جهان
 درد آمد بهتر از ملک جهان
 خواندن بی درد، از افسردگی است

در قرآن به ادعای خدایی فرعون اینگونه اشاره شده است: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي...»؛ و فرعون گفت: «ای بزرگان قوم، من جز خویشتن برای شما خدایی نمی‌شناسم...» (قصص، ۳۸). و نمرود که در اصل لقب عام پادشاهان سریانی بود، اما در ادبیات فارسی به طور خاص پادشاه دورهی حضرت ابراهیم را می‌گویند، یعنی نمرود بن کنعان، که نام او را نینوس ذکر کرده‌اند. وی مردی دلیر و شجاع بود از نسل حام بن نوح و نخستین کسی بود که براساس روایات تاج بر سر نهاد و ادعای خدایی کرد (یاحقی، ۱۳۸۶: ۸۲۳-۸۲۲). می‌گویند: وقتی نمرود دچار غرور و خودبینی شد و ادعای خدایی کرد و خواست به جنگ خدا برود، خداوند ضعیف‌ترین مخلوقات خود یعنی پشه را مأمور ساخت که از راه بینی وارد سر او شود و مغز او را بخورد؛ هنگامی که پشه به خورد مغز او مشغول بود، می‌بایست آهنگری پتک بر سر نمرود می‌کوفت تا درد سرش آرام بگیرد و سرانجام فرق نمرود شکافته شد و نمرود هلاک گردید (خزائی، ۱۳۹۲: ۷۱). قرآن درباره‌ی نمرود می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۗ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ؛ آیا از [حال] آن کس که چون خدا به او پادشاهی داده بود [او بدان می‌نازید، و] در باره پروردگار خود با ابراهیم محاجه [می‌کرد، خبر نیافتی؟] آنکه که ابراهیم گفت: «پروردگار من همان کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند.» گفت: «من [هم] زنده می‌کنم و [هم] می‌میرانم.» ابراهیم گفت: «خدا [ی من] خورشید را از خاور برمی‌آورد، تو آن را از باختر برآورد.» پس آن کس که کفر ورزیده بود مبهوت ماند. و خداوند قوم ستمکار را هدایت نمی‌کند» (بقره، ۲۵۸). مولانا با اشاره به داستان هلاک نمرود به وسیله‌ی یک پشه، می‌گوید اگر خداوند اراده کند، پشه‌ای ضعیف می‌تواند نیرومندترین افراد را از پای درآورد و مقصودش این است که قدرت مطلق فقط خداست:

پشه‌های نمرود را با نیم پر می‌شکافت بی‌محابا درز سر
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۱۸۹/۱).

وی البته عامل اصلی هلاک نمرود را شیطان می‌داند، که موجب شد او مغرور شود و دعوی خدایی کند، از این رو خطاب به ابلیس می‌گوید: تو موجب شدی مغز نمرود متلاشی شود، ای کسی که هزاران فتنه و آشوب به پا کرده‌ای:

مغز نمرود از تو آمد ریخته ای هزاران فتنه‌ها انگیخته
(همان: ۲۶۶۴/۲).

نتیجه‌گیری

مبحث انسان و تجربه زیسته او در بسیاری از آثار محور گفتگو بوده است. قرآن کریم و مثنوی مولانا نیز از جمله آثاری هستند که به این مقوله پرداخته‌اند. حاصل سخن آن که انسان و انسان‌شناسی از موضوعات محوری در قرآن و

آثار مولانا است؛ همه‌ی موضوعات دیگری که در آثار آن عارف بزرگوار مطرح و بررسی شده‌اند، بی‌گمان با موضوع انسان ارتباط دارند و در حقیقت به خاطر گشادن ماهیت اصلی این هدف نهایی آفرینش بوده است. به عبارت دیگر، تأکید مولانا این است که «مقصود ز جمله آفرینش ماییم». انسان در مثنوی، با دو تصویر انعکاس یافته: انسان در اوج و انسان در حضيض؛ مولانا برای انسان در اوج و انسان در حضيض الگوهای ارائه کرده، که بیشتر الگوهای ارائه شده انسان در اوج در مثنوی، یا انبیای الهی هستند یا اولیای الهی، یا خلفای راشدین یا پهلوانان حماسی؛ همچون: ابراهیم، نوح، سلیمان، عیسی و محمد (علیهم السلام)، اولیای الهی مانند: شمس، شقیق بلخی و ...؛ و علی ع و رستم. برخی مظاهر انسان در حضيض هم افراد و اقوام ظالم و ناسپاس تاریخ، پادشاهان ستمگر و حاکمان خونریز هستند، همچون: قابیل، فرعون، نمرود، قارون، قوم سبا و قوم لوط. مولانا این الگوهای انسانی را گاهی به طریق رمز و نماد به کار برده و اغلب از آن‌ها و رویدادهای مربوط به زندگیشان، برداشته‌های عارفانه نموده و هدفش این بوده که نشان بدهد هر یک از این الگوها، نماد چه فضایل یا رذایل اخلاقی هستند. بررسی نگارگری دوره صفوی و نگاره‌های بر جای مانده از این دوره حاکی از این است که انسان و مقتضیات زندگی او از محورهای این نگاره‌هاست، به طوری که در برخی از این آثار انسان شکوه و عظمت وی به تصویر کشیده شده است و در برخی با ارائه الگوها و داستان‌هایی شرایط انسان در حضيض به تصویر کشیده شده است.



منابع:

قرآن.

افشاری، مرتضی و همکاران. (۱۳۹۷). «بررسی روند نمادگرایی شمایل‌ها در نگارگری اسلامی از منظر نشانه‌شناسی». هنر اسلامی، شماره ۵۵، ۱۳-۳۷.

کتاب مقدس شامل کتب عهد قدیم و عهد جدید. (۲۰۰۳). تهران: ایلام.

بلاغی، صدرالدین. (۱۳۵۴). قصص قرآن، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.

بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۶). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.

جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۷۰). نفحات الانس من حضرات القدس، تهران: اطلاعات.

حسینی دشتی، سید مصطفی. (۱۳۷۹). معارف و معاریف، چاپ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی آرابه.

خزائلی، محمد. (۱۳۹۲). اعلام قرآن، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.

رزمجو، حسین. (۱۳۷۵). انسان آرمانی و کامل، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). بحر در کوزه، تهران: علمی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). سرّ نی، تهران: علمی.

زمانی، کریم. (۱۳۸۸). شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ چهاردهم، تهران: اطلاعات.

زمانی، کریم. (۱۳۹۴). میناگر عشق، چاپ سیزدهم، تهران: نشر نی.

سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۴). کلیات، مقدمه و شرح حال از استاد جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات جاویدان.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۲). رؤیا حماسه اسطوره، تهران: نشر مرکز.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۶). انسان در قرآن، قم: انتشارات صدرا.

معین، محمد. (۱۳۷۵). فرهنگ فارسی، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.

نصری، عبدالله. (۱۳۷۹). مبانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۷۴). شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.

اینترنت:

پایگاه اطلاع‌رسانی شیخ حسین انصاری؛ Erfan.ir