

تحلیل تصاویر انسان گونه‌انگارانه و درون‌مایه آن‌ها در مثنوی مولانا

سهراب خورسند پشت‌مساری* - هنگامه آشوری** - علیرضا نیکویی*** - بهرام پروین****

دانشجوی دکتری تخصصی رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

مثنوی مولانا جدای از زیبایی‌ها و جذابیت‌های ادبی، دارای مفاهیم ژرفی است که پس از قرن‌ها، همچنان با معیارهای فکری امروز قابل‌سنجش است و به همین دلیل هنوز تازگی دارد و کهنگی نمی‌پذیرد. بی‌تردید یکی از ژرف‌ترین مفاهیم مثنوی، مفهوم انسان است. انسان در مثنوی، با اعتبارهای مختلف، شئون و وجوه گونه‌گون دارد. گاهی ضعیف، خوار و ناتوان است، ولی با این‌همه مغرور و سرکش و طاغی و گاهی وجهی خداگونه دارد و تاج کرامت بر سر او نهاده می‌شود و عالم در او، مثنوی. اما آنچه مهم است، این است که این هردو شأن، مبنای تصویرگری‌های انسان‌گونه‌انگارانه از خدا، جهان، امور آلهی و طبیعی است. پژوهش حاضر با تأملی در ریشه‌ها و زمینه‌های انسان‌گرایی و انسان‌گونه‌انگاری در قلمروهای مختلف، به روش توصیفی - تحلیلی به «تحلیل تصاویر انسان‌گونه‌انگارانه و درون‌مایه آن‌ها در مثنوی مولانا» پرداخته است. این تحقیق نشان می‌دهد که چگونه معرفت و شناخت و زبان و بیان و تخیل آدمی، همواره دچار انسان‌گونه‌انگاری است حتی آنگاه که از «تنزیه» سخن می‌گوید.

کلیدواژه: مثنوی، اومانیسیم، انسان‌گونه‌انگاری، تشبیه، تصویر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶

*Email: skhorsand2098@yahoo.com

**Email: hengameashoori@gmail.com (نویسنده مسئول)

***Email: Alireza-nikouei@yahoo.com

****Email: p.bahram47@yahoo.com

مقدمه

انسان‌گونه‌انگاری که در گفتار حاضر از آن به «آنتروپومورفیزم»^۱ یاد می‌شود، گرچه اصطلاحی جدید محسوب می‌شود، اما به عنوان نوعی «بینش و روش» مواجهه با امور، اشیاء، جهان و خصوصاً «خداوند» و دارای سابقه بسیار طولانی است. با تعمق در اساطیر و آثار بجا مانده از پیشینیان درمی‌یابیم هم‌زمان که انسان اندیشه خالق و آفریدگار را در ذهن می‌پرورانیده، «تصویری انسان‌گونه» از او در سر داشته است، و از آنجاکه محدوده خیال و تصویرگری هر کسی غالباً به دایره معلومات و مشاهداتش محدود می‌شود، بنابراین برای تصویرگر، تصویری بیرون از آن محدوده ممکن نیست. بر همین اساس «آدمیان در هر جایی از جهان، خدایانشان را به شکل خود می‌سازند و رنگ و آرایش و جامه خود را به آنها می‌دهند.» (خراسانی ۱۳۷۸: ۱۶۶) چنانکه «گزنفون می‌گوید: حبشیان خدایان خود را سیاه و پهن بینی می‌سازند و تراسیان خدایان خود را دارای چشمانی آبی و گیسوانی سرخ می‌دانند.» (کاسیرر ۱۳۹۹: ۱۲۸) بنابراین خداگرایی و انسان‌گونه‌انگاری همواره ملازم هم بوده‌اند، حتی در ادیان توحیدی، که در بعضی آیات و روایات آنها بر وجه «تنزیهی»^۲ خداوند تأکید شده است، تصاویر انسان‌وار از خدا (خدای نامتشخص) مشاهده می‌شود. و در مکتب عرفان و تصوف و ادبیات عرفانی هم به موجب نوع بینش و روش و زبان عرفا، نمود چشم‌گیری دارد و همین‌طور در مثنوی مولانا، به عنوان یک اثر عرفانی، به گونه‌ای قابل توجه، ظهور و بروز یافته است.

در سراسر مثنوی، از همان آغاز که قصه غربت از زبان «نی» حکایت می‌شود تا آخرین داستان مثنوی، با وجوه گوناگون انسان‌گونه‌انگاری مواجه هستیم. انسان‌گونه‌انگاری در مثنوی، نه فقط در باره اشیاء و حیوانات، پرندگان و چهارپایانی است که هر یک نماد قشری از جامعه هستند بلکه گویی «هر کدام از آنها آدمی هستند از گونه دیگر.» (الیاده ۱۳۸۱: ۳۴) بلکه در تصاویر، تشبیهات، استعارات و تمثیلاتی که از امور آلهی و خداوند به دست داده می‌شود هم قابل مشاهده است. این موضوع

1 anthropomorphism

س ۱۹- ۷۱- تابستان ۱۴۰۲- تحلیل تصاویر انسان‌گونه‌انگارانه و درون‌مایه آن‌ها.../ ۴۹

از دیدگاه‌های مختلف ادبی، دینی، جامعه‌شناختی قابل بررسی و واکاوی است که در این مجال و با توجه به هدفی که پیش روی داریم طرح مفصل آن‌ها در اینجا مقدور نیست اما در حد نیاز از دیدگاه‌های مورد اشاره بهره جسته‌ایم.

هدف و ضرورت پژوهش

هدف از پژوهش حاضر تحلیل تصاویر انسان‌گونه‌انگارانه و درون‌مایه آن‌ها در مثنوی مولانا است.

این پژوهش درصدد است با ریشه‌یابی انسان‌گونه‌انگاری در مثنوی به درون‌مایه‌های آن پرداخته تا از این طریق به دلایل و چگونگی بازتاب آن در زبان و بیان مولانا دست یابد. دستیابی به این هدف برای شناخت افکار مولانا موثر است و برای علاقمندان و پژوهشگران آثار مولانا راه‌گشا خواهد بود.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ‌گویی به سؤالات ذیل است:

- ۱) زمینه‌ها و ریشه‌های انسان‌گونه‌انگاری چیست؟
- ۲) درون‌مایه‌های آن چیست؟
- ۳) بازتاب این انسان‌گونه‌انگاری در زبان، بیان و روایت‌گری مولانا چگونه است؟

پیشینه پژوهش

همان‌گونه که پیشتر گفته شد موضوع انسان‌گونه‌انگاری یک اصطلاح تقریباً جدید محسوب می‌شود، بنابراین آثار نگاشته شده درباره‌ی این موضوع بسیار اندک است؛ با

این حال باید گفت که در آثار متقدمان، به صورت گذرا و شکل‌های گوناگون اشاراتی بدان شده است، اما اخیراً مورد توجه و اقبال بیشتری قرار گرفته و محدود تحقیقاتی در این باره صورت گرفته است که به تعدادی از آن‌ها که مشابهت‌هایی با گفتار حاضر دارند، اشاره می‌شود:

رستگار فسایی (۱۴۰۰)، در «پیکرگردانی در اساطیر» که اثری جامع است در یکی از موضوعات کتاب، مفصل به «پیکرگردانی خدایان به انسان‌ها» پرداخته و آورده است که خدایان در چهره انسان‌ها جلوه می‌کنند و در ساختاری تازه به حیات خود ادامه می‌دهند. در این اثر، به صورت مستقیم به موضوع انسان‌گونه‌انگاری پرداخته نشده، اما این اثر حاوی مطالب و مباحث مهم و ارزشمندی است که برای دستیابی به دلایل انسان‌گونه‌انگاری خداوند مفید و راه‌گشا است.

عظیم حمزئیان و همکاران (۱۳۹۶)، در مقاله «خدای متشخص و انسان‌وار از منظر قرآن و عهد جدید» بر اساس مصداق‌هایی از قرآن و انجیل، ویژگی‌ها و خصوصیات انسان‌وار خداوند را بررسی کرده‌اند. سمیه خادمی و همکاران (۱۳۹۹)، در مقاله «خدای متشخص در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی» به موضوع تشخص خداوند در جلوه‌های گوناگون و چگونگی تجلیات و دلایل و نحوه پیدایش آن‌ها پرداخته‌اند. لازم به ذکر است که در هر دو اثر، آنجا که به موضوع انسان‌گونه‌پنداری پرداخته می‌شود، شباهت‌هایی میان آن‌ها با بخشی از گفتار حاضر دیده می‌شود و همپوشانی‌هایی دارد.

بهزاد امینی و همکار (۱۳۹۳)، در مقاله «فرآیند درونی سازی در مثنوی مولانا» به طور محدود و گذرا در ذیل عنوان «درونی سازی خداوند» با بهره‌گیری از داستان «موسی و شبان» اشاراتی به تنزیه و تشبیه خداوند شده است که با تحلیل گفتار ما از داستان موسی و شبان، همسانی‌هایی دارد.

لیدا پایدار و همکاران (۱۴۰۲)، در مقاله «بررسی انسان‌گونه‌انگاری خدا در آثار سنایی و عطار از دیدگاه استعاره‌شناختی و عرفانی» به طور غیر مستقیم، بر آگاهانه بودن انسان‌گونه‌انگاری در آثار سنایی و عطار اشاره دارد، اما از نظر ما، انسان‌گونه‌انگاری در مثنوی (خاصه انسان‌گونه‌انگاری خداوند) بیشتر تحت تاثیر حافظه جمعی و متأثر از اساطیر و کهن‌الگوها است.

بر این اساس، طبق بررسی‌ها و مشاهدات ما، تاکنون اثر مستقلى در تحلیل «انسان‌گونه‌انگاری در مثنوی» دیده نشده است. بنابراین می‌توان گفت که برای نخستین بار با چنین رویکردی به مثنوی پرداخته می‌شود. از این روی، به دلیل تازگی موضوع، حق نقد برای صاحب نظران محفوظ است و امکان نقض مطالب این گفتار منتفی نیست.

اما پیش از آنکه به طور خاص به انسان‌گونه‌انگاری و نمود آن در مثنوی بپردازیم، بایسته است به مفهوم کانونی و محوری انسان توجهی داشته باشیم. مرکزیت و محوریت انسان در شکل‌ها و روایات مختلفی خود را نشان می‌دهد: اومانیسیم^۱، آنتروپوستریزم^۲، آنتروپومورفیزم و پرسونیفیکاسیون^۳. بدین جهت پژوهش حاضر، ابتدا با مرور اجمالی انسان‌باوری، به ریشه‌ها، الگوها، و شکل‌های انسان‌گونه‌انگاری پرداخته و سپس به نمونه‌های مختلف آن در مثنوی مولوی می‌پردازد.

اومانیسیم

اومانیسیم از نظر دوره‌شناسی بیشتر متعلق به دوره گذر از عهد قرون وسطی و مقارن با جنبش نوزایی (رنسانس) است، اما ریشه‌های آن را باید در فرهنگ یونان باستان

1. Humanism
3. personification

2. anthropocentrism

جُست؛ زیرا «فیلسوفان یونانی پیش از سقراط، اولین کسانی بودند که سعی کردند جهان را بر اساس عقل انسانی و قوانین طبیعی توضیح دهند. پس از سوفسطاییان، با ظهور اندیشمندانی مانند: سقراط، افلاطون و ارسطو، این اندیشه به نهایت خود رسید.» (بورکهارت ۱۳۸۹: ۲۴) برای اساس، تاریخ فرهنگ یونانی را باید تاریخ آگاهی به ارزش و استقلال انسان به حساب آورد. پس از فروپاشی تمدن یونانی، فرهنگ یونانی تا حدودی به روم منتقل شد و این اندیشه زنده ماند، اما با ظهور و اشاعه مسیحیت، انسان‌شناسی مسیحی بر انسان‌شناسی متأثر از فرهنگ یونانی چیره شد. تا اینکه در اواخر قرون وسطی، که فرهنگ موجود، دیگر توان اقناع روح و ذهن مردمان را از دست داده بود، انسان‌گرایی یونانی «در قرون دوازدهم و سیزدهم در اثر تماس با اندیشه یونانی از طریق ترجمه‌های عربی دانشمندان اسلامی احیاء شد.» (سیدحسینی ۱۳۸۴: ۲۴) یعنی «دنیایی که غرب قرون وسطی به آن بازگشته، بار دیگر در دوره رنسانس، تاریخ را از همانجا که قطع شده بود یا ایستاده بود، ادامه داد.» (صنعتی ۱۳۸۸: ۳۵۹)

اما جریان بزرگ و گسترده اومانیزم فراتر از آن است که بتوان تلقی واحد و یک‌دستی از آن، به دست داد. بنابراین، تصور این که اصالت انسان در اومانیزم همواره و همیشه و همه جا در برابر اصالت و محوریت خدا یا فرد مسیحی است، با نموده‌ها و مظاهر تاریخی و استنادی همخوان نیست، ولی روایت غالب از انسان در اومانیزم، طرح انسان آزاد، ذی اراده، ذی حق، مستقل و پرسشگر، در برابر اصالت خدا و انسان تسلیم و بلا اراده و مُنقاد است. انسانی که دیگر جزئی از کائنات شناخته نمی‌شود، بلکه در مرکز کائنات قرار دارد و درصدد است بر عالم سیطره پیدا کند. چنین انسانی، خود، جهان، طبیعت و حتی خدا را به گونه‌ای دیگر می‌فهمد.

اما همان طور که اشاره شد اومانیزم شکل و تحقق تاریخی واحدی ندارد، با این همه، بنیاد و جوهر تمامی اشکال تاریخی اومانیزم در فرهنگ‌ها و کشورهای مختلف، همان باور به عاملیت، اراده‌مندی و آزادی انسان است، در برابر هر چیزی که می‌خواهد آن‌ها را از او سلب کند، خواه خدا یا تقدیر یا طبیعت یا اخلاق و حکومت. تنوع شکل‌های تاریخی اومانیزم نیز از همین واکنش‌ها و مقابله‌ها، حاصل می‌شود.

از این رو فی‌المثل در اومانیسیم رنسانس یا به تعبیری اومانیسیم دینی و ایمانی (مسیحی)، اعتراض به خدا نمی‌شود بلکه حاقّ اعتراض، نسبت به تصویری از خداست که او را در دستان ارباب دین و کلیسا محبوس کرده است یا در برابر مفهومی و تصویری از طبیعت است که او را مسخّر و اسیر خود کرده‌اند.

اومانیسیم و دین: به طور خلاصه، اومانیسیم جریان و تحول روی‌گردانی از دین و روی‌آوردن به انسان است، اما این تحول، به یک‌باره و یک‌اندازه صورت نگرفته است؛ زیرا گرچه اومانیسیم به عنوان مخالف نهادهای مذهبی پایه‌گذاری شد و «اشاعه اومانیسیم رنسانس به هر شکل و شمایلی، اثرات چشم‌گیری بر حصار حیات دین گذاشت»، (اؤلمان ۱۳۹۹: ۳۲۷) با این حال پیروان این مکتب، وجود خدا را انکار نمی‌کردند و میان انسان‌گرایی و مسیحیت تضادی نمی‌دیدند. بنابراین نمی‌توان ظهور اومانیسیم رنسانس را مساوی با بی‌دینی قلمداد کرد، بلکه دین بر اساس تغییر بینش انسان غربی، معنای دیگری یافت. اما با گذشت زمان، ابتدا در عصر روشنگری و بعد در عصر مدرن، به‌ویژه در اواخر قرن نوزدهم، اومانیسیم به تعارض با خداباوری انجامید و در قرن بیستم دین و خدا به طور کامل انکار شد. پس از نظر تاریخی، اومانیسیم هرچه جلوتر آمد، تضاد آن با دین بیشتر و شدیدتر شد. و در اسلام هم «ادبیات یونان باستان که در دوران خلافت عباسی در قرون هشتم و نهم میلادی به عربی ترجمه شد، با عقل‌گرایی بر جریانات اسلامی تأثیر گذاشت.» (گودمن^۱ ۲۰۰۳، و با پرورش علم کلام اسلامی به وسیله معتزله، اوضاع و احوال برای تصرف واقعی در میراث یونانی مساعد شد. بر این اساس، این عصر را می‌توان دوره رنسانس اسلامی نامید. مقصود از رنسانس اسلامی، اشاره به احیای معارف و ادب قدیم و شکوفایی فرهنگی در تمدن اسلامی است نه نوزایی یا احیای خود اسلام. (کرمر ۱۳۷۵: ۲۹-۳۵)

آنتروپومورفیزم

پیش از پرداختن به آنتروپومورفیزم، به اصطلاح هم‌خانواده آن؛ آنتروپوستریزم^(۳) اشاره می‌کنیم. آنتروپوستریزم یا انسان‌مرکزی، جهان‌بینی است که در آن انسان، مرکز عالم تلقی می‌شود. این تعریف با تلقی اومانستی از انسان و آنتروپومورفیزم، رابطه و سنخیت دارد چون در این هر سه، با کانونی‌سازی انسان، در قلمروهای جهان‌شناختی، شناختی و ارزش‌شناختی مواجه هستیم.

اما آنتروپومورفیزم، القای ویژگی‌های انسانی به غیر از انسان است. آنتروپومورفیزم یا انسان‌گونه‌انگاری در فلسفه و دین، به معنای توصیف موجودات غیرمادی و در راس آنها خدا، در شکل و صورتی انسانی است. و در حوزه هنر و ادبیات، به حیوان و نبات و جماد و حتی پدیده‌های طبیعی که به نوعی ویژگی انسانی یافته‌اند یا انسان‌وار فرض شده‌اند، گفته می‌شود. انسان‌گونه‌انگاری، ریشه‌ها و زمینه‌های متعددی دارد و در اغلب موارد این ریشه‌ها و زمینه‌ها هنوز فعال و پابرجا هستند. از این رو زبان و ذهن و ادراک و عواطف بشر، از دیرباز تاکنون، در حوزه‌های مختلف، زبان، روایت، فهم و شناخت، بیانگری، تخیل، هنر و ادبیات، دین و فلسفه، همواره به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه، دستخوش انسان‌وارگی هستند. از میان ریشه‌ها و زمینه‌های شایع و نیرومند انسان‌گونه‌انگاری می‌توان به آنیمیزم^(۴)، تناظر جهان صغیر و کبیر (انسان و عالم)، کلیت انداموار عالم و نظریه‌های تجلی و تجسد اشاره کرد.

آنتروپومورفیزم در اساطیر و نمودهای آن: «اسطوره‌ها نماد تجربیات انسانی و مجسم‌کننده ارزش‌های فوق طبیعی جامعه‌اند.» (روزنبرگ ۱۳۷۹: ۱۸) زیرا «انسان به دلیل احساس ضعف در برابر پدیده‌های طبیعت همچون؛ سیل‌ها و آتشفشان‌ها و... و نیز جلوه‌های عالم مانند: کوه‌ها و خورشید و... همواره برای طبیعت به خاطر قدرت و

1. animism

عظمتش تقدس قائل می‌شده و به آن وجهه خدایی می‌بخشیده است.» (کاسیرر ۱۳۹۳: ۳۱۶-۳۱۷) بر این اساس خدایان یونان در اسطوره و تراژدی و نمایش و حتی در نوشته‌های حکمای اوائل (پیشاسقراطیان) و افلاطون و ارسطو و دیگران، در قواره‌های انسانی نمود یافته‌اند و دارای صفات انسانی هستند و عمدتاً از طریق مجسمه‌ها متجلی می‌شده‌اند. و در همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها (مصر، هند، ایران، چین) بازنمود و بازنمایی و حالات وجودی، غالباً با وجود، صفات، حالات و رفتارهای انسانی، تصویرسازی یا مفهوم‌پردازی شده است. مثلاً «خدایان ودایی بیشتر تشخص‌قوای طبیعی و همان عناصر و پدیده‌های طبیعی‌اند که الهییت یافته‌اند و علاوه بر اینکه ویژگی پدیده‌های طبیعی را دارند، در ظهور بیشتر انسان‌گونه و آدمی‌سان‌اند.» (شمس ۱۳۸۹: ۱۴۴-۱۴۳) در متون پهلوی هم تشبیهات جالب توجهی بین انسان و جهان و یا اجزای آنها خلق شده است؛ «مینوی باد به پیکر مرد، در زمین پیدا شد، روشن، بلند و به آیین (=مطابق معمول) موزه‌ای (=کفشی) چوبین به پای داشت...» (گزیده‌های زادسپرم ۱۳۸۵: ۴۲) همه این تصاویر و مفاهیم به طور خاصی در ادبیات ما جلوه‌گر است، اساساً ادبیات جلوه‌گاه اساطیر محسوب می‌شود، خصوصاً آثار حماسی که زیربنای آنها بر اساطیر استوار است. در آثار عرفانی هم رد پای بسیاری از اساطیر کهن دیده می‌شود؛ زیرا حماسه و عرفان در ژرف‌ساخت، پیوستگی‌های بنیادی با هم دارند، از این رو، مثنوی مولانا در اوج قله ادبیات عرفانی ما، همچون شاهنامه فردوسی، نمونه کامل و کم نظیری در بازتاب تصاویر اساطیری و کهن‌الگوها به شمار می‌رود.

آنتروپومورفیزم در ادیان (توحیدی): آنتروپومورفیزم به طور خاص در دین به معنای توصیف خدا، در شکل و صورتی انسانی است. در ادیان ابراهیمی، این‌گونه تجسّد، شرک تلقی می‌شود، اما با این حال در اغلب ادیان می‌بینیم که خداوند به شکل انسان توصیف شده است. مثلاً در مسیحیت، مسیح به عنوان فرزند خدا و مظهر تجسّم او در

زمین معرفی می‌شود، و اسلام با وجود مخالفت با تمثّل و تجسّد خداوند، معتقد به تجلّی کامل خداوند در انسان است، گرچه در سطح و ترازوی دیگر، تشبیه (آن‌تروپومورفیزم) را از او دور می‌کند.

از دیگر خصایص ادیان توحیدی در زمینه انسان‌گونه‌انگاری خداوند، ادراک تجلّی خداوند و برقراری رابطه شخصی با وی است. نمونه بارز آن، «وحی» است. گاهی این رابطه به نوعی گفت و شنود دوسویه تبدیل می‌شود که بدان «دعا» گفته می‌شود. امکان دعا مستلزم تلقّی شخص وار از خداوند است و مبانی نظری ادیان و مذاهب در زمینه ارتباط میان انسان و آفریدگار، همچون؛ دعا، نیایش و سرودهای مذهبی، نمودهای بارزی از انسان‌گونه‌انگاری به شمار می‌روند. (نراقی ۱۳۷۸: ۵۷) اما از حیث تاریخی، در ادیان ابراهیمی هر چه به اسلام نزدیک می‌شویم، آن خدای متشخص انسان‌وار، ارتفاع می‌گیرد و به خدای مجرد منزّه تبدیل می‌شود، با این همه در مراتبی از زبان، روایتگری، توصیف و تصویر با نشانه‌های متعدد انسان‌وارگی مواجه هستیم. و یا در جریان‌های منبعث از دین از جمله «عرفان» از رنگ و لعاب بیشتری برخوردار است و به دلیل آموزه‌های خاص خود، بستر بسیار مناسبی برای بروز و ظهور انسان‌گونه‌انگاری به شمار می‌رود. عرفان با ورود به ادبیات و شعر شاعران بزرگی همچون سنایی و عطار، خاصّه مولانا، سلطه بلامنازعی بر فرهنگ و ادبیات ایران پیدا کرده و اثرات شگرفی در آنها بجا گذاشته است.

آن‌تروپومورفیزم در آیات و احادیث: همان‌طور که گفته شد در اسلام با اینکه به تنزیه ذات خداوند تاکید شده است، اما گاه صفات انسانی به او نسبت داده می‌شود. چنانکه در کنار صفت تنزیهی «أحد»، صفات دیگری که به جنبه‌های تشبیهی خداوند اشاره دارد، آمده است. بنابراین «همان خدای منزّه‌ی که هیچ چیزی مانند آن نیست از سوی دیگر شاد و خشمگین هم می‌شود.» (نیکلسون ۱۳۵۸: ۲۵) اما در اسلام، ایده‌های آن‌تروپومورفیستی از متن اصلی دین به حاشیه رانده شده‌اند. مثلاً در قرآن، جبرئیل به

صورت انسانی زیبا بر حضرت مریم ظاهر می‌شود: «فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا»: (مریم/۱۷) چنانکه در مثنوی هم آمده است؛

دید مریم صورتی بس جان‌فزا جان‌فزایی دلربایی در خلا
پیش او بر رست از روی زمین چون مه و خورشید آن روح‌الامین
(مولوی ۱۳۷۱/۵/۱۳۷۰۲-۳۷۰۱)

همین‌طور گفتگوی جبرئیل و دیگر فرشتگان با پیامبر به شکل انسان، خود نوعی انسان‌گونه‌انگاری محسوب می‌شود و حتی «فرض علت غایی برای خدا در افعال، خود نوعی انسان‌انگاری خدا در خلقت است؛ یعنی تشبیه کردن افعال الهی به افعال انسانی.» (پویان ۱۳۹۵: ۴۹) بنابراین مفهوم آن‌تروپومورفیزم، همیشه به شکل مجموعه‌ای از مفاهیم و روایات و تفاسیر، در فرقه‌ها و مذاهب گوناگون اسلامی با درجاتی متفاوت از ضعف و قوت ظهور یافته است.

آن‌تروپومورفیزم در ادبیات فارسی: «آن‌تروپومورفیزم در جهان ادبیات و شعر، گاهی به شکل مجاز و استعاره مکئیّه تخیلیّه، و به اصطلاح، تشخیص نمود می‌یابد.» (شمیسا ۱۳۷۲: ۱۵۹) در واقع «تصرفی که ذهن شاعر در عناصر بی‌جان می‌کند و از رهگذر نیروی تخیل خویش بدان‌ها جنبش و حرکت می‌بخشد.» (شفیعی کدکنی ۱۳۹۷: ۱۴۹) چنانکه در دوره آغازین شعر فارسی، شعر شاعران طبیعت‌گرایی چون رودکی، فرخی و منوچهری و... سرشار از تشبیهاتی است که در آن اجزای طبیعت مانند پرندگان، گیاهان و... به انسان مانند شده‌اند و ویژگی‌های انسانی بدان‌ها نسبت داده شده است. این شیوه در دوره بعد رواج بیشتری می‌یابد، به گونه‌ای که عطار در *منطق‌الطیر* با انسان‌انگاری تعدادی از پرندگان، هر کدام را نماینده گروهی از انسان‌ها قرار می‌دهد. در مقایسه می‌بینیم که «تأثرات ذهنی شاعرانی مانند منوچهری و فرخی از طبیعت، عینی و ظاهری است ولی همین طبیعت در نزد عارف، مثل هر زنده‌ای شوق و حرکت دارد.» (زرین‌کوب ۱۳۷۳: ۱۴۷) چنانکه به عقیده مولانا:

کوه‌ها هم لحن داودی کند جوهر آهن به کف مومی بود
باد حمال سلیمانی شود بحر با موسی سخن‌دانی شود
(مولوی ۱۳۷۱/۳/۱۰۱۵-۱۰۱۴)

اما تفاوت اساسی و ماهوی شعر این دوره با دوره قبل، بیشتر به داشتن بیش درونگرایی آن است؛ زیرا در دوره اول، تعامل شعر با طبیعت است، در حالی که در این دوره، بیشتر، انسان مخاطب قرار می‌گیرد. همین موضوع به تدریج مقدمات رواج شعر عارفانه را مهیا می‌کند. رسیدن از دیدگاه طبیعت‌گرایانه به دیدگاه عرفانی (تاویلی و سمبولیستی) از مرحله انسان می‌گذرد که شعر شاعران این دوره، هماهنگ با ظهور عرفان در ادبیات، عرصه تجلی انسان است.

در انسان‌گرایی عرفانی، اهمیت شناخت انسان و معرفت نفس در ارتباط با شناخت حق قرار می‌گیرد. ارتباط میان انسان و خدا تنها از طریق کشف و شهود روحانی ممکن است و بنده شایستگی می‌یابد تا محل تجلی خداوند قرار گیرد. «در این رابطه، انسان به خداوند همچون یک محبوب اعتماد می‌ورزد. اعتماد، رابطه‌ای میان دو موجود مشخص است که از آن، ایمان پدیدار می‌شود. از نظر عارفان، «ایمان» همانا «عشق» است. بنابراین در تلقی عارفانه، نوع رابطه انسان و خدا، از نوع رابطه عاشق و معشوق است.» (نراقی ۱۳۷۸: ۳۸-۳۵) در روایت است که وقتی حضرت داود از خدا می‌پرسد: «چرا انسان را آفریدی؟» خدا پاسخ می‌دهد: «دوست داشتم شناخته شوم» در اینجا علت خلق انسان، معشوقیت خداوند است. گرچه در جایی دیگر، بر اساس حدیث قدسی: «لولاک لما خلقت الأفلاک» (مجلسی ۱۳۹۲، ج ۱۵: ۲۸) خدا به پیامبر اسلام می‌گوید: «اگر نبودی، افلاک را نمی‌آفریدم» یعنی علت خلق جهان، عاشقی خداوند عنوان شده است. به هر حال «در تلقی عاشقانه از رابطه ما با خدا، خدا تجسد می‌یابد و با انسان احساس یگانگی می‌کند.» (برومر ۱۳۹۷: ۱۱۲)

آنتروپومورفیسم در مثنوی

انسان‌گونه‌انگاری خدا: با مطالعه آثار مولانا خاصه مثنوی، در می‌یابیم که خدا، اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین موضوع آثار وی است. مولانا شناخت خدا را تنها از طریق اشراق و نزدیکی به خدا میسر می‌داند که از آن طریق انسان به مقام وجه‌اللهی می‌

رسد، که همان قرب الهی است و از اصول مهم مذهب عرفا محسوب می‌شود. بر اساس حدیث قدسی: «لَا يَزَالُ الْعَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَىٰ بِالنَّوْافِلِ مُخْلِصًا لِي حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا...» (دیلمی ۱۳۷۷: ج ۱، ۸۲): بنده من با انجام مستحبات به من نزدیک می‌شود، تا محبوب من شود، پس آنگاه من چشم و گوش و دست او می‌شوم و...» نزدیکی و دوستی، شباهت و همانندی و در نتیجه وحدت و یگانگی را در پی دارد. اساسا، نزدیکی و تقرب، یا بر اساس ماندگی به وجود می‌آید، یا خود موجب شباهت و ماندگی می‌شود. در هر صورت تقرب با شباهت همراه است. پس در عرفان، شرط لازم برای تقرب، خداگونه شدن است. اما مولانای عارف بدین حد بسنده نمی‌کند و از تشبیه و همانندی فراتر رفته و به این‌همانی و یگانگی می‌رسد:

پس قیامت شو قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است این
تا نگردي او، ندانی‌اش تمام خواه آن أنوار باشد یا ظلام
(مولوی ۱۳۷۱/۶/۷۶۲-۷۶۱)

گر چه مولانا به تبعیت از آموزه‌های دینی، از خدای نامتشخص و منزّه از صفات انسانی سخن می‌گوید، اما خود او (در داستان موسی و شبان) به رغم وجه تنزیهی (آنتروپومورفیک)، در ناخودآگاه زبان، واژه «دست»، «پا»، «سر» و... را برای خدا به کار برده است:

تو کجایی تا شوم من چاکرت چاکرت دوزم ز من شانه سرت
جامه ات شویم، شپش هایت گشتم شیر پیشت آورم ای محشتم
دستکت بوسم، بمالم پایکت وقت خواب آید برویم جایکت
(همان ۱۷۲۷/۲-۱۷۲۵)

در اینجا با ترکیبی از دو وجه تشبیهی و تنزیهی مواجه هستیم؛ زیرا به تبع این که «در عرفان، هم از تشبیه سخن به میان می‌آید و هم از تنزیه و از نگاه عارفان، معرفت صحیح، جمع میان تنزیه و تشبیه است.» (شمس ۱۳۸۹: ۱۸) در مثنوی هم، گاه هر دو نگاه با هم در یک‌جا جمع می‌آیند. مثلا در ابیات بالا؛ شبان از خدایی متشخص سخن می‌گوید که همچون انسان، دارای اعضاء و جوارح و ملزومات زندگی بشری است،

برعکس، خدای موسی، خدای مجرد و منزهی است که اساساً داشتن تصویری انسان‌وار از او کفر محسوب می‌شود:

دست و پا در حق ما استایش است در حق پاکِ حق، آرایش است
(مولوی ۱۳۷۱/۲/۱۷۴۸)

اما مولانا، خود به مبنای این نوع تشبیه (تشبیه کلامی، نه ادبی) پی می‌برد و در ابیاتی درخشان، به آن اشاره می‌کند:

این قبول ذکر تو از رحمت است چون نمازِ مُسْتَحَاضِه، رُحُصت است
با نمازِ او بیالوده ست خون ذکر تو، آلودهٔ تشبیه و چون
(همان ۱۸۰۲/۲/۱۸۰۱-۱۸۰۱)

یعنی همانطور که نماز مستحاضه، آلوده به خون است. ذکر و یاد تو هم آلوده به « تشبیه^(۵) و چون» (چگونگی کیفیت قائل شدن برای خدای لاکیف) است و تو نیز دستخوش تصورات و اوهام هستی.

در تبیین هم‌جواری دو دیدگاه تنزیهی و تشبیهی در داستان موسی و شبان، بر اساس نظر «علامه طباطبایی که با تفکیک مقام احدیت از مقام واحدیت؛ تعالی، بی صورتی و فراشخص بودگی را به مقام احدیت، و اتصاف به صفات کمالی شخص وار را به مقام واحدیت خداوند اسناد می‌دهد.» (رحیم‌پور و رهبری ۱۳۹۸: ۲۵۱) پس موسی به مقام احدیت خدا اشاره دارد در حالی که شبان در مقام واحدیت مانده بود و اما مولانا ابتدا در حمایت از شبان افکار خواننده را هدایت می‌کند (قبول تشبیه تنازلی حق) سپس در ضمن ابیاتی به وجه تنزیهی می‌پردازد که برخی آن را شبیه ایده محیی‌الدین ابن‌عربی دانسته‌اند که قائل به جمع تشبیه و تنزیه و مرحله‌ای و رای این دو است:

نقش می‌بینی که در آینه است نقش توست آن، نقش آن آینه نیست
دم که مرد نایی اندر نای کرد در خور نای است، نه در خورد مرد
هان و هان گر حمد گویی گر سپاس همچو نافرجام آن چوپان، شناس
حمد تو نسبت بدان گر بهتر است لیک آن نسبت به حق هم آتر است
چند گویی گر عَطَا برداشتند این نبوده‌ست آنکه می‌پنداشتند
(مولوی ۱۳۷۱/۲/۱۸۰۰-۱۷۹۶)

«تناظر جهان صغیر و کبیر» یکی دیگر از موضوعات مرتبط با انسان‌گونه‌انگاری است. «تشابه و موازنه‌ای که میان انسان و عالم وجود دارد، سبب شده است که انسان را در مقایسه با عالم کبیر، عالم صغیر بخوانند و یا عالم کبیر را در مقایسه با انسان، انسان کبیر بنامند.» (پورنامداریان ۱۳۷۵: ۳۳۹) به این معنی که «وجود انسان عالم کوچکی است که هر چه در عالم بزرگ یافت می‌شود بر آن تجلی کرده است.» (نیکلسون ۱۳۵۷: ۱۷۸) پس به صورت آدمی فرع جهان و ز صفت اصل جهان این را بدان (مولوی ۱۳۷۱/۴/۳۷۶۷)

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنا عالم اکبر تویی (همان/۵۲۲)

بنابراین اگر «انسان، جهان است»، پس انسان و جهان در سرشت یکسان هستند و اگر «در عالم چیزی جز خدا نیست» در نتیجه چیزی جز خدای انسان‌وار و یا انسان خداگونه وجود ندارد و انسان، مظهر و جلوه خداوند و تمام صفات او و عصاره و چکیده عالم خلقت است، اما مراتب تجلی خداوند چنان گسترده است که برخی عرفا تغییر و انفعال را نیز در مراتب نازل تجلی به ساحت الهی نسبت داده‌اند، چنانکه «خدای ابن عربی در مراتب تجلی، دائماً در حال تغییر است؛ هم مُعْطِی است و هم قابل. همراه با بندگان، گرسنه و تشنه و مریض می‌شود و در عین حال، مُطْعِم و ساقی و شافی، خود اوست.» (رحیم‌پور و رهبری ۱۳۹۸: ۲۶۶-۲۶۷) درست همان‌گونه که در مثنوی، خداوند به موسی عتاب می‌کند که «چرا در هنگام بیماری به عیادتش نیامده است»

آمد از حق سوی موسی این عتاب کای طلوع ماه دیده تو زجیب
مُشْرِقَتِ کردم ز نور ایزدی من حقم رنجور گشتم نامدی
(مولوی ۱۳۷۱/۲/۲۱۶۲-۲۱۶۱)

در برابر اما موسی متحیر است و می‌خواهد پرده از این راز (چگونگی بیماری خداوند) گشوده شود:

گفت: «یارب! نیست نقصانی تو را عقل گم شد، این سخن را برگشا»
(همان/۲/۲۱۶۵)

زیرا که رنجوری و بیماری از حالات جسمانی ویژه‌ی انسان است و بنا بر تعالیم ادیان توحیدی تجربیدی، خداوند، منزّه از آن است. اما خداوند در پاسخ می‌گوید:

گفت اری بنده خاص گزین گشت رنجور، او منم، نیکو بین
هست معذوریش معذوری من هست رنجوریش رنجوری من
(مولوی ۲۱۶۷/۲/۱۳۷۱-۲۱۶۶)

پس «بنده خاص خدا» کسی که متّصف به صفات خداوند باشد، رنج و بیماری‌اش، رنج و بیماری خداوند است. بر این اساس، «اولیاء الله» هم که همنشینی با آنان همنشینی خدا محسوب می‌شود، از بندگان خاص خدا به شمار می‌روند:

هر که خواهد همنشینی خدا تا نشیند در حضور اولیا
(همان ۲۱۶۷)

البته در مثنوی، کسانی چون «پادشاه» (در داستان پادشاه و کنیزک)، پیر چنگی، لقمان، آیاز و شبان و... جلوه‌ای از این انسان را در خود می‌نمایند. (اسلامی ندوشن ۱۳۵۲: ۱۱)

همین طور در کنار آنها، «زیبارویان» نیز تجلّی‌گاه خداوند به شمار می‌روند و به نوعی بندگان خاص اویند:

خوب‌رویان آینه خوبی او عشق ایشان عکسِ مطلوبی او
(مولوی ۳۱۹۱/۶/۱۳۷۱)

و اساساً، انسان «به واسطه صورت خدایی، توقیع خلافت در زمین را به خود اختصاص داده و تجلّی‌گاه اسماء الهی شده است.» (پازوکی و همکاران ۱۳۹۹: ۴۰) البته منظور از خلافت در قرآن: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره/۳۰) «خلافت الهی و نمایندگی خدا در زمین است.» (مکارم شیرازی ۱۳۸۷، ج ۱، ۲۱۳) و منظور از خلیفه، انسان دارای ویژگی‌های دینی است، اما خارج از نگاه صرفاً دینی، از عنوان «خلیفه»، مفهوم پادشاهی به ذهن متبادر می‌شود، که در باور ایرانیان، دارای تایید الهی (فرّه ایزدی) هم بوده است. از این دیدگاه، معنی خلیفه در اسلام با معنی شاه در ایران بسیار نزدیک می‌شود و «به طور کلی در اندیشه ایرانیان باستان، پادشاهان؛ پیامبر و پیشوای دینی نیز محسوب می‌شوند.» (نورایی ۱۳۹۲: ۱۵۳) و گویی بر همین اساس است که مولانای مسلمان و عارف ایرانی، با تأکید بر شباهت خدا و انسان، ناخودآگاه از خدای

متشخصی می‌گوید که همچون شاهان، تاج و تخت و بارگاه دارد، به طوری که اگر شناخت کافی از اندیشه مولانا نباشد، امکان تمایز بین آنها برای مخاطب دشوار است. تو مگو: «ما را بدان شه بار نیست» با کریمان کارها دشوار نیست (مولوی ۲۲۲/۱/۱۳۷۱)

تناسب اصطلاح بار (یافتن) در کنار شاه، اشاره ایست به رسم بارعام شاهان؛ رسمی که عامه مردم اجازه حضور در بارگاه شاه را می‌یافتند و شاه بر تخت می‌نشست و مردمی که برای دادخواهی و رفع نیاز به حضور شاه تشرّف یافته بودند را کریمانه اجابت می‌کرد. در نگاه اولیه، ناخواسته عبارت قرآنی: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...» (اعراف/۵۴) در ذهن تداعی می‌شود که گرچه در حقیقت «کنایه از احاطه و سلطه خداوند بر جهان هستی دارد» (قرائتی ۱۳۸۹: ج ۵، ۳۲۴) اما از حیث ظاهری گویی خدای متشخصی بر عرش نشسته است و دعای بندگان و خواهندگان را اجابت می‌کند. مولانا هم در حکایت «چارق و پوستین آواز»، ضمن بیان حکایتی تاریخی و به دنبال برداشت عرفانی خاص خویش، هر دو نگاه تاریخی و دینی را جمع آورده است، بدین شرح که آواز، غلام محبوب سلطان محمود، بنده‌زاده‌ای است که با عنایت خاص سلطان به مراتب عالی دست می‌یابد، اما او برای اینکه گذشته زندگی توام با فقر و تنگدستی خویش را از یاد نبرده باشد، هر روز با چارق و پوستین چوپانی خود، دیدار می‌کند:

آن آواز از زیرکی انگیخته پوستین و چارقمش آویخته
می‌رود هر روز در حجره، خلا «چارقت این است، منگر در غلام»
(مولوی ۱۸۵۹-۱۸۶۰/۵/۱۳۷۱)

زیرا خوب می‌داند که «رستگاری هدیه خداست نه پاداش کارها». (برومر ۱۳۹۷: ۱۱۶)
بنابراین در خلوت خویش با عجز و لابه، مکرر می‌گوید:

گفت: «من دانم عطای توست این ور نه من آن چارقم و آن پوستین»
(مولوی ۲۱۱۵/۵/۱۳۷۱)
چارقت نطفه است و خونت پوستین باقی‌ای خواجه عطای اوست این
(همان ۲۱۱۷)

اما، مخاطب ایاز در اینجا کیست؟ (سلطان یا خدا؟) با توجه به این که در بسیاری از موارد، خدا به واسطه صفات و اعمال انسانی (پادشاه، معشوق و...) مفهوم‌سازی شده است، بنابراین تصور می‌شود که ایاز در برابر سلطان محمود، خود را بنده و مسئول، و سلطان را معبود می‌پندارد، پس همچون بندگان (از روی عجز و نیاز) با او حرف می‌زند. در اینجا، گویی «پادشاه نماینده خداست و نیاز و عجز و سرسپردگی جزء ارزش‌های الهی است که به جانشینش پادشاه ارزانی می‌شود.» (غنی‌زاده: ۱۳۹۷: ۱۳۱) و بر این اساس ایاز، هراس دارد که مبادا از لطف و عنایت پادشاه (=معبود) محروم شود و مورد خشم و غضب قرار گیرد؛ زیرا همان‌قدر که لطف شاه موجب عزت است، خشم او ذلت به همراه دارد، چنانکه:

آب در کشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پستی است
(مولوی ۱/۱۳۷/۹۸۹)

اما به روال معمول در مثنوی، هدف مولانا، نه بیان حکایتی تاریخی، بلکه کسب نتایج دینی و اخلاقی است؛ زیرا به عقیده او:

ای برادر قصه چون پیمان است معنی اندر وی مثال دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمان را گر گشت نقل
(همان ۲/۳۶۴۹-۳۶۴۸)

پس، از این جهت، توجه مخاطب تلویحاً به داستان آدم و عسیان و هبوط او هدایت می‌شود که «گویی خدا پدری مهربان است و انسان‌ها اشخاصی هستند که علیه خدا شوریده‌اند.» (برومر ۱۳۹۷: ۱۱۶) همان‌طور که در باورهای ادیان و اساطیر کهن می‌بینیم: «هندیان و ایرانیان در زمانی بسیار کهن به خدا - پدری اعتقاد داشتند که در ایران با نام ژروان معروف است.» (بهار ۱۳۹۷: ۹۴) و در اساطیر یونان باستان، توسط انسان، یا در دفاع از او، علیه خدایان اعتراض و تمرد و عقوبت شکل می‌گیرد؛ (پرومته^۱ و سیزیف^۲ و...) که سیزیف از سوی خدایان به انجام کاری عبث و غیر انسانی محکوم می‌شود. چنین برداشتی نتیجه و ثمره بینشی است که حتی خدا و هستی و جهان و

طبیعت را در نسبت با «انسان» می‌سنجد و می‌فهمد. از این رو درک او از خدا و جهان و طبیعت نیز انسان‌واره است. ریشه این باورها به گذشته‌های بسیار دور و زمان شکل‌گیری اندیشه خداباوری در نهاد بشر بر می‌گردد، از آن زمان که «انسان باور کرد جهان فرمانروایی دارد و اما به دلیل عدم آگاهی از طبیعت او، وی را با طبیعت خود قیاس می‌کند و می‌انگارد که خدایان همه‌ی اشیاء را برای انسان فراهم می‌آورند تا انسان در برابرشان تعظیم کند. بنابراین ناگزیر شد مفاهیمی مانند خیر و شر را بسازد، سپس هر چیز منتهی به سلامت خود و عبادت خدا را، خیر، و خلاف آن را، شر می‌نامد.» (اسپینوزا^۱: ۱۳۷۶: ۶۷-۶۲) بر این اساس، مولانا هم، در بیان بسیاری از موضوعات از جمله انسان‌گونه‌انگاری خداوند، ناخودآگاه تحت تاثیر اساطیر بوده است، زیرا همانطور که پیشتر گفتیم؛ اسطوره‌ها بازتابی از فرهنگ یک ملت و خاستگاه هنر و ادبیات محسوب می‌شوند.

انسان‌گونه‌انگاری موجودات: آنتروپومورفیزم یا انسان‌گونه‌انگاری، تنها به معنای توصیف خداوند با ویژگی‌های انسانی نیست. بلکه همان‌گونه که پیشتر گفتیم، موجودات (جاندار و بی‌جان) هم صفات انسانی می‌پذیرند، چنانکه مولانا به کمک علم بیان و استفاده از هنر سازه‌ها، در قالب حکایات و داستان‌ها و تمثیل‌ها، از همه موجودات، از حیوانات تا جمادات، در این زمینه کمک گرفته است. پر واضح است که در ادبیات فارسی کاربرد نمادین و سمبلیک حیوانات به جای انسان (انسان‌گونه‌انگاری حیوانات) سابقه‌ای طولانی دارد، خصوصاً در ادبیات عرفانی، که بسیار گسترده است، به طوری که «در مثنوی از ۳۰ پرنده با نام و صدها پرنده بی نام یاد شده است.» (صرفی^۱: ۱۳۸۶: ۵۹) که هر کدام ارزش‌های نمادین خاص خود را دارند. در این زمینه شباهت‌های بسیاری بین مثنوی و آثار بزرگانی مانند؛ عطار و سنایی و سهروردی و... دیده می‌شود که چون به قدر کافی مورد توجه پژوهشگران بوده است، بنابراین به منظور پرهیز از تکرارگویی، در اینجا از بیان و شرح آنها صرف نظر می‌شود و به موضوع انسان‌گونه‌انگاری موجودات بی‌جان که نسبتاً از سابقه و گستردگی کمتری در

ادبیات فارسی برخوردار است و در مثنوی اما پررنگ تر به نظر می‌رسد، در حد امکان پرداخته می‌شود.

یکی از نمونه‌های برجسته انسان‌گونه‌انگاری موجودات بی‌جان، داستان «اُستن حنانه» است که در آن، ستون (موجود بی‌جان) به سبب دوری از پیامبر، انسان‌وار ناله سر می‌دهد:

خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ؟ فهم کرده ست آن ندا را چوب و سنگ
(مولوی ۱/۱۳۷۱/۲۱۲۰)

زانچه گفتم من ز فهم سنگ و چوب در بیانش قصه‌ای هُش‌دار، خوب
اُستن حنانه از هجر رسول ناله می‌زد همچو آریاب عقول
گفت پیغامبر چه خواهی ای ستون گفت جانم از فراقت گشت خون
(همان ۲۱۲۵-۲۱۲۳)

مولانا در این داستان، اساساً تأکیدی بر بیان معجزه ندارد، بلکه با تصرف معنایی، یک روایت زاهدانه را، به روایتی عاشقانه تبدیل کرده و داستان را بر پایه گفت‌وشنود دو جانبه عاشق و معشوق، پیش می‌برد تا به سویه‌های معنایی خاصی که می‌خواهد، دست یابد. (پارسانسب ۱۳۸۷: ۷۸) اما معنای مدنظر مولانا در اینجا، اثبات عجز و ناتوانی فلاسفه (در برابر عرفا) در فهم اموری است که متناسب با گفتار ما نیست:

نطق آب و نطق خاک و نطق گِل هست محسوسِ حواسِ اهل دل
فلسفی کو مُنکر حنانه است از حواسِ اولیا بیگانه است
(مولوی ۱/۱۳۷۱/۳۲۹۳-۳۲۹۲)

زیرا نکته مورد نظر ما در اینجا، جان بخشی موجودات بی‌جان، از جمله ستون است که انسان‌وار پیکربندی شده‌اند:

گر نبودی چشم دل حنانه را چون بدیدی هجر آن فرزانه را
سنگ ریزه گر نبودی دیده‌ور چون گواهی دادی اندر مشت در
(همان ۴/۲۴۲۰-۲۴۱۹)

در قرآن هم «برخی عناصر طبیعت به گونه‌ای مفهوم سازی شده‌اند که گویی اعمال انسانی مثل سجده کردن و خوردن را انجام می‌دهند یا دارای ویژگی‌های جسمانی مثلاً دارا بودن دست هستند.» (پورابراهیم ۱۳۹۶: ۱۸۳) یا به نیرویی در خدمت خداوند

تبدیل می‌شوند، مثلاً باد به فرمان خداوند طومار زندگی قوم عاد را در هم می‌پیچد و همچون انسان متکبر، غالباً رفتارهایی سلطه‌جویانه نشان می‌دهد. همان‌گونه که «تعبیرِ «نی» در آغازِ مثنوی، در بارهٔ خودِ مولانا، به اعتباری برگرفته است از آیه «و نَفَخْتُ فِيهِ رُوحِي» (حجر/۲۹)» (ناصری و جلالی ۱۳۹۰: ۱۰۵) در اینجا «نی» همچون انسان، سخن می‌گوید، حکایت می‌کند، از جدایی شکایت دارد:

بشنو، این نی چون شکایت می‌کند از جدایی‌ها حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بُبریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه‌شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
(مولوی ۱۳۷۱/۳۱-۱)

و جالب‌تر اینکه همانند انسان عاشق، جویای وصال محبوب و معشوق خویش است و در این ویژگی با ستون حنانه وجه مشترک دارد. طبق پیشگفت، از آنجاکه عشق، رابطه‌ای دو طرفه است؛ پس در یک طرف، عاشق، و طرف دیگر، معشوق قرار می‌گیرد. نی و ستون هر دو عاشق‌اند؛ یکی عاشق بی‌تاب خداست و دیگری از عشق پیامبر خدا نالان است. هر دو در این ویژگی متعالی انسان (عشق) اشتراک دارند، ویژگی‌ای که انسان به واسطه آن، از همه، حتی فرشتگان متمایز می‌شود و طبق روایات، در این وجه تنها با خداوند مشترک است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

نتیجه

انسان از ژرف‌ترین مفاهیمی است که در مثنوی نقش محوری و مرکزی پیدا کرده و مبنای شباهت و ماندگی قرار گرفته است. گاهی، موجودات، اعم زنده و غیرزنده به او تشبیه می‌شوند، به طوری که از نظر صوری و ظاهری ممکن است هیچ شباهتی بین آن‌ها وجود نداشته باشد، و زمانی دیگر، وجهی خداگونه دارد و تاج کرامت بر سر او نهاده شده است، به بیانی دیگر تجلی‌گاه خداوند می‌شود و تا جانشینی و حتی جای‌گزینی خداوند ارتفاع می‌گیرد. مسلماً، پذیرش اینکه، چنین توصیفاتی برخاسته از جنبه‌ی خودآگاه مولانای مسلمان قرن هفتم باشد، دشوار و حتی غیرممکن است؛ زیرا

طبق آموزه‌های ادیان توحیدی خاصه اسلام؛ اساساً، نسبت چنین تصاویری به خداوند، کفر تلقی می‌شود. بنابراین در می‌یابیم که مولانا در پاره ای از موارد، ناخودآگاه، و بر اساس حافظه تاریخی خویش، متأثر از جهان اساطیر بوده است. پس چنین بیانی را می‌توان ناشی از کهن‌الگوهای موجود در ناخودآگاه جمعی مولانا دانست که ریشه در اساطیر و باورهای نوع انسان دارند. زیرا انسان از دیرباز معتقد بوده است که خدایان دارای پیکرهای مختلف و متفاوت متعددی هستند، به همین دلیل، در تجسّد و تجسّم مادی، دنیای معنوی خدایان را در کالبدهای مادی منعکس نموده، در خلوت خویش با او هم‌ذات‌پنداری کرده، تصویری از نوع خود برای او در نظر داشته، و از این طریق به تفاهم بیشتری با خداوند دست می‌یافته است.

پی‌نوشت

۱) آنتروپومورفیسم anthropomorphism تصور شخصیت انسانی برای چیزی «از ریشه یونانی «آنتروپوس» و «مورفه» به معنای فرم و شکل و ریخت، برگرفته شده است.» (هورن بای ۱۳۹۱: ۵۵)

۲) تنزیه: اعتقاد به عدم شباهت خداوند به مخلوقاتش (رک. لغتنامه دهخدا ذیل واژه «تنزیه»)

۳) آنترپوسنتریسم antroposentrisism انسان‌مرکزی، «مرکب از ریشه یونانی «آنترپوس»: انسان، و «سنتر»: مرکز» (پانوف و پرین ۱۹۷۳، ترجمه عسگری خانقاه، ۱۳۶۹: ۲۲)

۴) آنیمیسم animism اعتقاد به عالم روح و تجسّم ارواح.

۵) مراد از تشبیه، تشبیه ادبی و شاعرانه Simile and similarity نیست، بلکه مراد همان آنتروپومورفیسم است چون در مقابل «تنزیه» قرار می‌گیرد.

کتابنامه

قرآن مجید

اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۵۲. «حماسه انسان کامل در مثنوی مولانا». ماهنامه نگین. دوره ۹. شماره ۱۰۶. صص ۱۴-۱۱.

- س ۱۹- ش ۷۱- تابستان ۱۴۰۲- تحلیل تصاویر انسان گونه‌انگارانه و درون‌مایه آن‌ها.../ ۶۹
- اسپینوزا، باروخ بندیکت. ۱۳۷۶. اخلاق. ترجمه: دکتر محسن جهانگیری. چ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۱. چشم‌اندازهای اسطوره. ترجمه: جلال ستاری. چ ۱. تهران: توس.
- امینی، بهزاد و علیرضا مظفری. ۱۳۹۳. فرایند درونی‌سازی در مثنوی معنوی. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۰. ش ۳۷ صص ۳۳-۱۱.
- 20.1001.1.20084420.1393.10.37.1.0
- اولمان، والتر. ۱۳۹۹. بنیادهای اومانسیم رنسانس. مترجم: هنری ملکمی. تهران: پبله.
- برومر، ونسان. ۱۳۹۷. سخن گفتن درباره خدایی متشخص، رساله‌ای درباره الهیات فلسفی. ترجمه: سعید رفسنجانی نژاد. چ ۱. تهران: تیسرا.
- بورکهارت، یاکوب. ۱۳۸۹. فرهنگ رنسانس در ایتالیا. ترجمه: محمد حسن لطفی. چ ۲. تهران: طرح نو.
- بهار، مهرداد. ۱۳۹۷. از اسطوره تا تاریخ. چ ۱۰. تهران: چشمه.
- پارسانسب، محمد. ۱۳۸۷. «تحلیلی از هفت روایت (استن حنانه)». فصلنامه گوهرگویا. دوره ۲. ش ۲. صص ۵۳-۸۴.
- پازوکی، شهرام، محمودرضا اسفندیار و علی دلشاد نداف. ۱۳۹۹. «مطالعه تاریخی انگاره «اول ما خلق الله» نزد مفسران مسلمان». فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی. دوره ۴. ش ۱. صص ۴۷-۷۳.
- پانوف، م. و پرن، م. ۱۹۷۳. فرهنگ مردم‌شناسی. ترجمه: ا. عسکری خانقاه (۱۳۶۹). تهران: ویس.
- پایدار، لیدا، جهان‌دوست سبزی‌پور، خدابخش اسداللهی و ثوراله نوروزی داودخانی. ۱۴۰۲. «بررسی انسان‌گونه‌انگاری خدا در آثار سنایی و عطار از دیدگاه استعاره‌شناختی و عرفانی». فصلنامه علمی عرفان اسلامی. س ۱۹. ش ۷۵. صص ۲۱-۴۰.
- پورابراهیم، شیرین. ۱۳۹۶. «انسان‌انگاری مفاهیم مجرد در زبان قرآن از دیدگاه شناختی». دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن. دوره ۶. ش ۱. صص ۱۸۸-۱۷۷.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۵. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- پویان، مرتضی. ۱۳۹۵. «هدف خدا از خلقت در ساحت عقل و نقل». دوفصلنامه جاویدان خرد. دوره ۱۲. ش ۳۰. صص ۳۷-۵۹.
- حمزئیان، عظیم، علی سنایی، و زینب عرب. ۱۳۹۶. خدای «متشخص» و «انسان‌وار» از منظر قرآن و عهد جدید. دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشنامه کلام. س ۴. ش ۷. صص ۱۳۹-۱۱۳.
- خادمی، سمیه، عظیم حمزئیان، قدرت‌الله خیاطیان و لیلا هوشنگی. ۱۳۹۹. «خدای متشخص در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۶. ش ۶۰. صص ۴۳-۷۵.

20.1001.1.20084420.1399.16.60.2.9

- خراسانی، شرف‌الدین. ۱۳۷۸. نخستین فیلسوفان یونان. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۷. لغتنامه دهخدا. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران
- دیلمی، حسن بن محمد. ۱۳۷۷. ارشادالقلوب (ج ۱). مترجم: عبدالحسین رضایی. چ ۳. تهران: اسلامیه.
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات و مسعود رهبری. ۱۳۹۸. «خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده». دو فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی. دوره ۵۲. ش ۲. صص ۲۷۰-۲۵۱.
- رستگار فسایی، منصور. ۱۴۰۰. پیکرگردانی در اساطیر. چ ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روزنبرگ، دانا. ۱۳۷۹. اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها. ج ۱. مترجم: عبدالحسین شریفیان. چ ۲. تهران: اساطیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۳. بحر در کوزه. چ ۲. تهران: علمی.
- سید حسینی، رضا. ۱۳۸۴. مکتب‌های ادبی. ج ۱. چ ۱۳. تهران: نگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۹۷. صور خیال در شعر فارسی. چ ۲۰. تهران: آگه.
- شمس، محمدجواد. ۱۳۸۹. تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن‌عربی. چ ۱. تهران: ادیان.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۷۲. بیان. چ ۳. تهران: فردوس.
- صرفی، محمدرضا. ۱۳۸۶. «نماد پرندگان در مثنوی»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی. دوره ۵. ش ۱۸. صص ۷۶-۵۳.
- صنعتی، محمد. ۱۳۸۸. صادق هدایت و هراس از مرگ. چ ۵. تهران: مرکز.
- غنی‌زاده، ابوالفضل. ۱۳۹۷. «نگاهی جامعه‌شناختی به داستان سوم دفتر اول مثنوی معنوی (مطالعه موردی داستان سوم مثنوی بر اساس مبانی نظری نیکولو ماکیاولی)». فصلنامه تخصصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی. دوره ۱۰. شماره ۳۷. صص ۱۳۸-۱۲۳.
- قزائتی، محسن. ۱۳۸۹. تفسیر نور. چ ۵. چ ۴. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کاسیرر، ارنست. ۱۳۹۳. فلسفه صورت‌های سمبلیک: اندیشه اسطوره‌ای. چ ۲. مترجم: یدالله موقن. چ ۴. تهران: هرمس.
- _____ . ۱۳۹۹. اسطوره‌ی دولت. مترجم: یدالله موقن. چ ۴. تهران: هرمس.
- کرمر، جوئل ل. ۱۳۷۵. احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی. مترجم: محمد سعید حنایی کاشانی. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گزیده‌های زادسپرم. ۱۳۸۵. نگارش فارسی، آوانویسی یادداشت‌ها، واژه‌نامه، تصحیح متن: محمدتقی راشد محصل. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

س ۱۹- ۷۱- تابستان ۱۴۰۲ ————— تحلیل تصاویر انسان گونه‌انگارانه و درون‌مایه آن‌ها... / ۷۱

مجلسی، محمدباقر. ۱۳۹۲. *بحارالانوار*. مترجم: نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور. چ ۱. اصفهان: ناشر دیجیتال، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه.

مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۸۷. *تفسیر نمونه*. ج ۱ و ۶. چ ۳۶. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۷۱. *مثنوی*. تصحیح و تحلیل و توضیح و فهرست‌ها: دکتر محمد استعلامی. چ ۳. تهران: زوار.

ناصری، ناصر و فریبا جلالی. ۱۳۹۰. «آفتابی در میان سایه‌ای (جلوه‌های انسان کامل در مثنوی مولانا)». *فصلنامه عرفان اسلامی*. دوره ۹. ش ۳۵. صص ۱۲۹-۱۰۳.

نراقی، احمد. ۱۳۷۸. *رساله دین‌شناخت مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی*. چ ۱. تهران: طرح نو.

نورایی، الیاس. ۱۳۹۲. «پیوند اسطوره و عرفان؛ برداشت‌های عرفانی سهروردی از شاهنامه فردوسی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. دوره ۹. ش ۳۲. صص ۱۶۴-۱۴۷.

20.1001.1.20084420.1392.9.32.9.1

نیکلسون، رینولد آلین. ۱۳۵۷. *پیدایش و سیر تصوف*. مترجم: محمدباقر معین. تهران: توس.

—————. ۱۳۵۸. *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. مترجم: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: توس.

هورن بای، ا. اس. ۱۳۹۱. *فرهنگ واژگان پیشرفته انگلیسی آکسفورد*. تهران: هدف نوین.

English sources

Goodman, Lenn E. (2003). Islamic Humanism. edition1. New York: Oxford University Press USA.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References (In Persian)

- Amīnī, Behzād and Mozaffarī, Alī-rezā. (2014/1393SH). *Farāyande Darūnī-sāzī dar Masnavī-ye Ma'navī. Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 10th Year. No. 37. Pp. 11- 33.*
- Bahār, Mehr-dād. (2018/1397SH). *az Ostūre tā Tārīx (From myth to history)*. 10th ed. Tehrān: Češmeh.
- Brummer, Vincent. (2018/1397SH). *Soxan Goftan Darbāre-ye Xodāyī Motešaxxes (Speaking of a personal God : an essay in philosophical theology)*. Tr. by Sa'īd Rafsanjānī Nežād. 1st ed. Tehrān: Tīsā.
- Burckhardt, Jacob. (2010/1389SH). *Farhange Ronesāns dar Ītālīyā (Renaissance culture in Italy)*. Tr. by Mohammad Hasan Lotfī. 2nd ed. Tehrān: Tarhe Now.
- Cassirer, Ernst. (2014/1393SH). *Falsafe-ye Sūrathā-ye Sambolīk: Andīše-ye Ostūreh-ī (Philosophie der symbolischen formen = The philosophy symbolic forms)*. (2nd Vol). Tr. by Yado al-llāh Mowqen. 4th ed. Tehrān: Hermes.
- Cassirer, Ernst. (2020/1399SH). *Ostūre-ye Dowlat (The myth of the government)*. Tr. by Yado al-llāh Mowqen. 4th ed. Tehrān: Hermes.
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1998/1377SH). *Loqat Nāme-ye Deh-xodā (Dehkhoda dictionary)*. 2nd ed. Tehrān: University of Tehran.
- Deylamī, Hasan Ebne Mohammad. (1998/1377SH). *Eršādo al-qolūb (1st Vol)*. Tr. by Abdo al-hoseyn Rezāyī. 3rd ed. Tehrān: Eslāmīyeh.
- Eliade, Mircea. (2002/1381SH). *Češm-andāzhā-ye Ostūre (Perspectives of myth)*. Tr. by Jallāl Sattārī. 1st ed. Tehrān: Tūs
- Eslāmī Nadūšan, Mohammad-alī. (1973/1352SH). “*Hemāse-ye Ensāne Kāmel dar Masnavī-ye Mowlānā*” (“*Epic of the Perfect Man in Rumi's Māsnavī*”). Nagin Monthly. 9th Year. No. 106. Pp. 11-14.
- Gozīdehā-ye Zādesperm*. (2006/1385SH). Negāreše Fārsī, Āvā-nevīsī-ye Yāddāsthā, Vāže-nāme. Ed. by Mohammad-taqī Rāšed Mohassel (Farsi writing, notes transliteration, glossary, text correction: Mohammad Taghi Rashed Mohassel). 2nd ed. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī.
- Hamze'īyān, Azīm and Sanāyī, Alī & Arab, Zeynab. (2017/1396SH). *Xodā-ye “Motešaxxes” va “Ensān-vār” az Manzare Qorān va Ahde Jadīd (A distinct and human-like God from the perspective of the Qurān and the New testament). Two scientific-research quarterly journals of Kālām Research. 4th Year. No. 7. Pp. 113- 139. Holy Qor'ān.*

Horn Bay, A. S. (2012/1391SH). *Farhange Vāžegāne Pīšrafte-ye Engelīsī-ye Āksford (Advanced Oxford English Vocabulary)*. Tehrān: Hadafe Nowvīn.

Kraemer, Joel L. (1996/1375SH). *Ehyā-ye Farhangī dar Ahde Āle Būye: Ensān-gerāyī dar Asre Ronesānse Eslāmī (Humanism in the renaissance of Islam: The cultural revival during the Buyid age)* Tr. by Mohammad Sa'īd Hanāyī Kāšānī. 1st ed. Tehrān: Markaze Našre Dāneš-gāhī.

Majlesī, Mohammad-bāqer. (2013/1392SH). *Bahāro al-anvār. Tr. by Institution of public Libraries of the country*. 1st ed. Esfahān: Digital Publisher of Ghaemieh Computer Research Center.

Makārem Šīrāzī, Nāser. (2008/1387SH). *Tafsīre Nemūne (Exemplary interpretation)*. (1st and 6th Vol). 36th ed. Tehrān: Daro al-kotobe Eslāmīyeh.

Mowlānā, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (1992/1371SH). *Masnavī*. Correction, analysis, explanation and lists: Dr. Mohammad Este'lāmī. 3rd ed. Tehrān: Zavvār.

Narāgī, Ahmad. (1999/1378SH). *Resāle-ye Dīn Šenāxt Modelī dar Tahlīle Īmāne Ebrāhīmī (Treatise on the religion of knowledge, a model in the analysis of Abrāhāmic faith)*. 1st ed. Tehrān: Tarhe Now

Nāserī, Nāser and Jallālī, Farībā. (2011/1390SH). “*Āftābī dar Mīyāne Sāyeh-ī (Jelvehā-ye Ensāne Kāmel dar Masnavī-ye Mowlānā)*” (“*Sunshine in the middle of a shadow (the effects of a perfect human being in Rumi's Masnavi)*”). a scientific-research quarterly of Islamic mysticism. 9th Year. No. 35. Pp. 103-129.

Nicholson, Reynold Alleyne. (1978/1357SH). *Peydāyeš va Seyre Tasavvof (The origin and course of Sufism)*. Tr. by Mohammad-bāqer Mo'īn. Tehrān: Tūs.

Nicholson, Reynold Alleyne. (1979/1358SH). *Tasavvofe Eslāmī va Rābete-ye Ensān va Xodā (Islamic Sūfism and the relationship between man and God)*. Tr. by Dr. Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. Tehrān: Tūs.

Nūrāyī, Elyās. (2013/1392SH). “*Peyvande Ostūre va Erfān: Bar-dāsthā-ye Erfānī-ye Sohrevardī az Šāh-nāme-ye Ferdowsī*” (“*The link between myth and mysticism; Suhrevardi's mystical interpretations of Ferdowsi's Shahnameh*”). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South*.

Panoff, Michel and Perin, Michel. (1973/1352SH). *Farhange Mardom-šenāsī (Anthropological Culture)*. Tr. by A. Askarī Xān-qāh (1369). Tehrān: Weys.

- Pārsā-nasab, Mohammad. (2008/1387SH). "*Tahlīlī az Haft Revāyat (Ostone Hannāne)*" ("Analysis of seven narratives (oston-e Hannaneh)"). *Gohar Goya scientific-research quarterly*. 2nd Year. No. 2. Pp. 53- 84.
- Pāy-dār, Līdā and Sabz-alī-pūr, Jahān-dūst and Asado al-llāhī Xodā-baxš & Nowrūzī Dāvūd-xānī, Sūro al-llāh. (2023/1402SH). *Barrasī-ye Ensān-gūne-engārī-ye Xodā dar Āsāre Sanāyī va Attār az Dīd-gāhe Este'āre-šenāxtī va Erfānī* (Investigating the anthropomorphism of God in the works of Sānāyi and Atter from the perspective of cognitive metaphor and mysticism). *Scientific quarterly journal of Islamic mysticism*. 19th Year. No. 75. Pp. 21- 40.
- Pāzūkī, Šahrām and Esfandīyār, Mahmūd-rezā & Delšād Nāddāf, Alī. (2020/1399SH). *Motāle'e-ye Tārīxī-ye Engāre "Avvala mā Xalaqa al-llāh"* ("Historical study of the concept of "God's first creation" among Muslim commentators"). *Quarterly Journal of Quranic Studies and Islamic Culture*. 4th Year. No. 1. Pp. 47-73.
- Pūr-ebrāhīm, Šīrīn. (2017/1396SH). "*Ensān-engārī-ye Maḡāhīme Mojarrad dar Zabāne Qorān az Dīd-gāhe Šenāxtī*" ("Anthropomorphization of abstract concepts in the language of the Qur'an from a cognitive point of view"). *biannual scientific-research journal of linguistic studies of the Qur'an*. 6th Year. No. 1. Pp. 177-188
- Pūr-nām-dārīyān, Taḡī. (1996/1375SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī* (Code and code stories in Persian literature). 4th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Pūyān, Morteżā. (2016/1395SH). "*Hadafe Xodā az Xelqat dar Sāhate Aql va Naql*" ("God's purpose of creation in the field of reason and narration"). *two quarterly magazines of Javidan Khard*. 12th Year. No. 30. Pp. 37-59
- Qanī-zāde, Abo al-fazl. (2018/1397SH). "*Negāhī Jāme'e-šenāxtī be Dāstāne Sevvome Daftare Avvale Masnavī-ye Ma'navī* (Motāle'e-ye Moredī-ye Dāstāne Sevvome Masnavī bar Asāse Mabānī-ye Nazarī-ye Machiavelli, Niccolo ("A sociological look at the third story of the first book of the Masnavi (a case study of the third story of the Masnavi based on the theoretical foundations of Niccolo Machiavelli))). *a quarterly specialized commentary and analysis of texts of the Persian language and literature*. 10th Year. No. 37. Pp. 123-138.
- Qarā'atī, Mohsen. (2010/1389SH). *Tafsīre Nūr* (Tafsir Noor). (5th Vol). 4th ed. Tehrān: Lessons From the Quran Culturalcēter.

Rahīm-pūr, Forūgo al-ssādāt and Rahbarī, Mas'ūd. (2019/1398SH). "Xodāye Šaxs-vār az Manzare Allāme Tabātabāyī dar Moqāyese bā Elāhīyyāte Gošūdeh" ("Personalized God from the point of view of Allameh Tabatabai compared to open theology"). *two quarterly journals of Islamic Philosophy and Kalam*. 52th Year. No. 2. Pp. 251-270.

Rastgār Fasāyī, Mansūr. (2021/1400SH). *Peykar-gardānī dar Asātīr (Personification in mythology)*. 3rd ed. Tehrān: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.

Rosenberg, Donna. (2000/1379SH). *Asātīre Jahān: Dāstānhā va Hemāsehā (World my theology: an anthology of the great myths and epics)*. (1st Vol). Tr. by Abdo al-hoseyn Šarīfīyān. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.

Šafī'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (2018/1397SH). *Sovare Xīyāl dar Še're Fārsī (Imaginary images in Persian poetry)*. 20th ed. Tehrān: Āgah.

Šams, Mohammad-javād. (2010/1389SH). *Tanzīh va Tašbīh dar Maktabe Vedanta va Maktabe Ebne Arabī (Tanzih and analogy in the school of Vedanta and the school of Ibn Arabi)*. 1st ed. Tehrān: Adyān.

San'atī, Mohammad. (2009/1388SH). *Sādeq Hedāyat va Harās az Marg (Sadeg Hedayat and fear of deat)*. 5th ed. Tehrān: Markaz

Šamīsā, Sīrūs. (1993/1372SH). *Bayān (Expression)*. 3rd ed. Tehrān: Ferdows

Sarfī, Mohammad-rezā. (2007/1386SH). "Namāde Parandegān dar Masnavī ("The symbol of birds in Masnawi"). *Literary Research Quarterly*. 5th Year. No. 18. Pp. 53- 76.

Seyyed Hoseynī, Rezā. (2005/1384SH). *Maktabhā-ye Adabī (Literary schools)*. (1st Vol). 13th ed. Tehrān: Negāh.

Spinoza, Baruch Benedictus. (1997/1376SH). *Axlāq (Ethics)*. Tr. by Dr. Mohsen Jahān-gīrī. 2nd ed. Tehrān: Academic Publishing Center.

Ullmann, Walter. (2020/1399SH). *Bonyādhā-ye Omānīsmo Ronesāns (Medieval foundations of Renaissance humanism)*. Tr. by Henry Melkamī. 1st ed. Tehrān: Pīleh.

Xādemī, Somayyeh and Hamze'īyān, Azīm and Xayyātīyān Qodrato al-llāh & Hūšangī, Leylā. (2020/1399SH). *Xodā-ye Motešaxxes dar Kašfo al-asrāre Rūzbahān Baqlī (A special God in discovering the secrets of Rūzbahān Baqlī)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 16th Year. No. 60. Pp. 43-75.

Xorāsānī, Šarafo al-ddīn. (1999/1378SH). *Noxostīn Fīlsūfāne Yūnān* (*The first Greek philosophers*). 4th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (1994/1373SH). *Bahr dar Kūze* (*Sea in a jar*). 2nd ed. Tehrān: Elmī.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

The Anthropomorphic Images in Rumi's *Masnavi Manavi*

Sohrāb Khorsand Posht Masari

Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, North Tehran Branch

Hengāmeḥ Āshoori

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, North Tehran Branch

Alirezā Nikouei

The Associated Professor of Persian Language and Literature, University of Guilan

Bahrām Parvin

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, North Tehran Branch

Apart from its literary beauty and charm, Rumi's *Masnavi Manavi* encompasses profound concepts that continue to resonate with today's intellectual standards even after centuries. This timeless nature of the work prevents it from becoming obsolete and keeps it perpetually fresh. Undoubtedly, one of the most profound concepts in *Masnavi Manavi* is the concept of human. According to the *Masnavi Manavi*, man possesses various levels and dimensions, each with its unique characteristics and attributes. Sometimes, he/she may appear weak and humble, but despite these traits, he/she also exhibits pride, rebelliousness, and overbearing nature. Additionally, there are moments when he/she has a god-like presence, portraying dignity, with the entire world being reflected in him/her. But what is important is that these two dimensions form the basis of anthropomorphic depictions of God, the world, divine matters, and natural affairs. The present study reflects on the origins and contexts of humanism and anthropomorphism, and aims to analyze the anthropomorphic images and their themes in Rumi's *Masnavi Manavi* using a descriptive-analytical approach. The research shows how human knowledge, cognition, language, expression, and imagination are consistently influenced by anthropomorphism, even when talking about "tanzih" (transcendence).

Keywords: *Masnavi Manavi*, Humanism, Anthropomorphism, Tashbih and Tanzih, Image.

*Email: skhorsand2098@yahoo.com

**Email: hengameashoori@gmail.com

***Email: Alireza-nikouei@yahoo.com

****Email: p.bahram47@yahoo.com

Received: 2023/02/24

Accepted: 2023/04/04