

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

سال بیستم، شماره ۷۸، زمستان ۱۴۰۲

مقاله پژوهشی

### تمثیل و نماد دوگانه زن در مثنوی معنوی

فرشته ارجمندی<sup>۱</sup>

احمدرضا کیخای‌فرزانه<sup>۲</sup>

مصطفی سالاری<sup>۳</sup>

#### چکیده

زن در اشعار مولانا از سویی نماد عشق الهی، روح، جان، زمین و رویش است و از سوی دیگر، نماد جسم، نفس، دنیا و حرص است؛ سیمای دوگانه زن، نمودی از دوگانگی روح و جسم انسان است که بیانگر ابعاد نورانی و ظلمانی هستی است. زن نماد تجلی حق است و همزمان نماد نفس و شیطان و زمین.

نمادها بازگوکننده عقاید نمادپردازان است. از آنجاکه عقاید اجتماعی و نیز نگرش مولانا به زن، دارای دو جنبه منفی و مثبت است و از سوی دیگر، زن نیز دارای ویژگی‌ها و ابعاد مختلف است، نماد وی در اشعار مولانا، مدلول‌های متعدد و گاه مخالف پیدامی‌کند که به آن‌ها اشاره خواهیم کرد. **کلیدواژه‌ها:** مولوی، مثنوی معنوی، زن، ابعاد وجودی انسان، نماد، تمثیل.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. نویسنده مسئول:

[keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir](mailto:keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir)

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

## پیشگفتار

در عرفان اسلامی، مانند سایر مکاتب فکری - مذهبی، به دوسوگرایی انسان، اشاره شده است. در متون بازمانده از این جریان فکری، انسان برافته از دو عنصر زمینی و آسمانی یا نورانی و ظلمانی است. بعد زمینی انسان، با استعانت از شیوه‌های نمادین تصویر شده است. در بارزترین شیوه بیان این اندیشه، از تمثیل‌هایی نظیر زمین، زن، جام، خر عیسی و ... استفاده شده است. همین شیوه درباره بیان بعد نورانی یا آسمانی انسان، اتخاذ شده است.

مولوی، با همین رویکرد، خلقت انسان را در میانه حیوان و فرشته می‌داند که خود شیوه‌ای نمادین است برای بیان گرایش دو سوی وجود انسان به دو جانب ناهمسو:

در حدیث آمد که یزدان مجید      خلق عالم را سه‌گونه آفرید  
یک گروه را جمله عقل و علم وجود      آن فرشته است او نداند جز سجود  
نیست اندر عنصرش حرص و حوا      نور مطلق زنده از عشق خدا  
یک گروه دیگر از دانش تهی      همچو حیوان از علف در فربهی  
این سوم هست آدمیزاد و بشر      نیم او ز افرشته و نیمیش خر  
(مولوی، ۱/۱۳۸۳/۱۶۴)

اشتراک ملائکه و انسان در نور عامل الفت میان این دو پدیده است. الفتی که دیرزمانی ملائکه را

متحیر کرده:

پس ملک می‌گفت ما را پیش از این      الفتی می‌بود بر گرد زمین  
تخم خدمت بر زمین می‌کاشتیم      آن تعلق ما عجب می‌داشتیم  
کین تعلق چیست با آن خاکمان      چون سرشت ما بدست از آسمان  
الف ما انوار با ظلمات چیست      چون تواند نور با ظلمات زیست  
آدمآ آن الف از بوی تو بود      ز آنکه جسمت را زمین بد تاروپود

جسم خاکت را از اینجا بافتند نور پاکت را در اینجا یافتند

(همان: ۱ / ۱۶۴)

غزالی ضمن اشاره به دوسوگرایی انسان، بخشی از وجود انسان که آن را کالبد یا تن نام می‌نهد، بعد ظلمانی و زمینی؛ و بخشی دیگر را که دل، جان، باطن یا نفس می‌نامد، بعد فرازمینی یا نورانی خطاب می‌کند: «اگر خواهی که خود را بشناسی بدان که تو را که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند: یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند و وی به چشم ظاهر بتوان دید و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید... جهد کن تا وی (دل) را بشناسی که آن گوهری عزیز است و از جنس گوهر فریشتگان است و معدن اصلی وی حضرت الوهیت است: از آنجا آمده‌است و بدانجای بازخواهد رفت و اینجا به غربت آمده- است...» (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۶/۱)

لاهیجی دوسوگرایی انسان را با تمثیل آینه بیان می‌کند: «بدان که آینه را جهت آنکه تا صورت نگرنده در او منعکس گردد شرط چند است: اول ظلمت و کثافت. دوم صفا و صقالت. سیم تقابل و محاذات. و در انسان همه موجود است زیرا که چون انسان آخر مراتب موجودات است. تقابل و محاذات واقع است و چون بعد از انسان هیچ مخلوق نشده و یک طرف او ظلمانی عدمی است. ظلمت و کثافت بر وجه اتمیت واقع است و به واسطه روح اضافی فاذا سوئته و نفخت فیه من روحی صفا و صقالت تمام دارد.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۷۱) به اعتقاد او انسان به واسطه بهره‌مندی از دو عنصر متضاد به دو جانب نور و ظلمت گرایش دارد و گاه ابلیس و گاه آدم می‌شود: «چون دل انسان مظهر جمعیت الهیه است و حقایق مراتب ظاهره و باطنه که هر دو عالم عبارت از اوست در دل انسان جمع گشته است و تمامت اسمای متقابل الهیه از جلالی و جمالی در او به حسب قابلیت ظهور یافته و هر لحظه به موجب تصاریف احکام آن اسما به ظهور و شأن دیگر می‌نماید گاهی به حکم غلبه اسمای جلالی، ابلیس می‌گردد، چه ابلیس مظهر مخصوص اسمای جلالیه است و وقتی دیگر، به مقتضای آثار احکام اسمای جمالی، آدم می‌شود. زیرا که در آدم صفات جمالی، غالب و صفات جلالی، مغلوب است و دو ساعت به یک حال نیست و هر دم در عالمی و هر لحظه به صفتی رو می‌نماید.

هست در هر گوشه‌ای صد بتکده هر طرف صد کعبه و صد معبد گه

به طوف عالم علوی رود گه مطافش عالم سفلی بود

گه مجرد می‌شود گه منقطع گاه واصل گردد و گه منقطع

گاه محض عقل باشد گاه نفس      گه ملک می‌گردد و گه دیو نحس

( همان: ۴ - ۱۰۳ )

مشهورترین روایت ادبی - عرفانی خلقت انسان آن چیزی است که در مرصادالعباد آمده است: « پس جبرئیل را بفرمود که برو از روی زمین یک مشت خاک بردار و بیار. » (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۶۸) کنید تا من برین یک مشت خاک دستکاری قدرت بنمایم، و زنگار ظلمت خلقت از چهره آینه فطرت او بزدایم تا شما درین آینه نقش‌های بوقلمون ببینید. . . . پس از ابر کرم باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گل کرد و به ید قدرت در گل از گل دل کرد. » (همان: ۷۱) پس از اینکه خلقت مادی انسان به اتمام می‌رسد، لطیفه ای از عالم غیب افزوده می‌شود «چون کار دل باین کمال رسید، گوهری بود در خزانه غیب که آن را از نظر خازنان پنهان داشته بود و خزانه‌داری آن به خداوندی خویش کرده، فرمود که آن را هیچ خزانه لایق نیست الا حضرت ما، یا دل آدم» (همان: ۷۴) بنابراین خلقت دوسوگرایی آدمی، با بیانی نمادین ارائه می‌شود. نجم رازی در دیگر اثرش، از تعلق روح به بالاترین مرتبه هستی، و تعلق جسم به پایین‌ترین مرتبه می‌گوید: «قالب انسانی از جمله آفرینش به مرتبه فروتر افتاد و اسفل سافلین به حقیقت او آمد، اشارت ثم رددناه اسفل سافلین به تعلق روح است به قالب. پس از اینجا معلوم شود که اعلیٰ علیین آفرینش روح انسان است و اسفل سافلین قالب انسان.» (نجم رازی، ۱۳۸۱: ۶۶)

این روایت در تمهیدات، به گونه‌ای دیگر بیان شده است. عین‌القضاء با استعانت از حدیث نبوی، خلقت انسان را در ظلمت دانسته و از افاضه نور حق به آن، در مرحله نهایی خبر داده است: «پس این خیر که مصطفی گفت: «ان الله خلق الخلق من ظلمه ثم رشّ علیهم من نوره» از بهر این گفت که وجود خلق نعت ظلمت داشت، آن را به نور آلهیت مقرون کردند تا همه وجود ایشان نور باشد و ظلمت ایشان به نور مبدل شود. اینجا بدانی که شبلی چرا می‌گوید: ما فی الجنه احد بسوی الله» (عین‌القضاء، ۱۳۸۶: ۲۵۶) با این تفاوت که عین‌القضاء مقام روح را به قلب می‌دهد: «دریغا هرگز ندانسته‌ای که قلب لطیفه است و از عالم علوی است و قالب کثیف است و از عالم سفلی است.» (عین‌القضاء، ۱۳۸۶: ۱۴۲) مشابه همین دیدگاه را در اثری دیگر نیز مشاهده می‌کنیم: «اصل قلب از عالم نورانی الهی است که معدن محبت و معرفت است» (ابن دباغ، ۱۳۷۹: ۴۸)

روایتی که عطار، ضمن آن، نحوه جایگیری ابلیس در وجود آدم را ذکر کرده، گونه‌ای دیگر از روایت دوسوگرایی انسان است با این تفاوت که بعد ظلمانی یا شیطانی انسان، پس از بعد نورانی، اضافه می‌شود: «چون آدم و حوا به هم رسیدند و توبه ایشان قبول افتاد، روزی آدم به کار می‌رفت، ابلیس پیامد و بچه خود را - خناس نام - پیش حوا آورد...» (عطار، ۱۳۷۰: ۵۲۹) در هر مرحله، آدم فرزند

ابلیس را از خود و همسرش، دورمی‌کند اما در مرحله سوم او به واسطه کشتن و خوردن خناس، این کار را انجام می‌دهد. ابلیس در پاسخ به این عمل، می‌گوید: می‌خواستم در درون آدم راه‌یابم و محقق شد. (همان : ۵۲۹)

دوسوگرایی انسان در آفرینش، شرایطی را به وجود می‌آورد که همواره بین دو بخش متخاصم وجودش نزاعی برای تسلط بر بخش دیگر برقرار است. این رویه، عامل طرح مباحثی درباب دوسوگرایی انسان در اعمال شده است.

### ۶ دوسوگرایی در اعمال

علاوه بر دوسوگرایی در خلقت، در گزینش مسیر و انجام امیال و اعمال، انسان قادر است که از میان نور و ظلمت، یک مسیر را برگزیند. قطعاً این توانمندی مرهون وجود قدرت اختیار در انسان است. از این رو است که دوزخ و بهشت، در انتظار انسان است. عطار گفته است :

مرحبا ای طوطی طوبی‌نشین      حله در پوشیده طوقی آتشین  
طوق آتش از برای دوزخیست      حله از بهر بهشتی و سخیست  
چون خلیل آن کس که از نمرود رست      خوش تواند کرد بر آتش نشست  
( عطار، ۱۳۷۰ : ۳۵ )

پورنامداریان درباره این ابیات، با اشاره به دوسوگرایی انسان می‌نویسد: «عطار در صورت ظاهری و جسمانی طوطی، ترکیب دو رنگ متضاد را، که از یکی به حله سبز و از دیگری به طوق سرخ (آتشین) تعبیر می‌کند، سخن می‌گوید. ترکیب این دو رنگ در ظاهر طوطی، که یکی یادآور سبزی بهشت و دیگری یادآور سرخی آتش دوزخ است، تصویر دو نیرو و یا دو عنصر متضاد، یعنی فرشته و شیطان یا جنبه الهی و روحانی و جنبه مادی و حیوانی را در وجود آنان به نمایش می‌گذارد که معمولاً از یکی به روح، جان، دل، نفس ناطقه و از دیگری به نفس یا نفس اماره تعبیر می‌شود» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۵۴) محقق دیگر، نظری مشابه ارائه کرده است، انشاءالله رحمتی در بحث حکمت اشراقی و حکمت مشرقی معتقد است برای نشان دادن ارتباط و اتحاد بین حکمت مشرقی و حکمت اشراقی می‌توان دو محور از مباحث حکمی در عالم اسلام را مورد بررسی قرار داد: نجات‌شناسی و معرفت‌شناسی. همه متفکران مسلمان حقیقت نفس را حقیقتی متعلق به عالمی و رای این عالم می‌دانند. شرق و غرب در این سیاق معنای رمزی یا مثالی (symbolic) دارد. شرق مثال و ترجمان ساحت قدسی و ملکوتی وجود آدمی و غرب مثال و ترجمان وجود خاکی اوست. (نقل: قاسمی، ۱۳۸۸ : ۲۷) به نظر می‌رسد آنچه علامه طباطبایی درباره دو جنبه وجودی موجودات بیان کرده، تفاوت چندانی با دوسوگرایی نداشته باشد: «امر خدا که گاهی از آن تعبیر به ملکوت نیز می‌شود عبارت از جنبه تجرد و

ثبات موجودات است که به لحاظ آن به خدا نسبت داده می‌شوند. زیرا موجودات دارای دو جنبه‌اند: یکی جنبه ثبات و تجرد که از این نظر، زمان و مکان و تغییر و حرکت در آن‌ها راه ندارد و منظور از کلمه کن که عبارت از وجود خارجی است نیز همین معنی است و این مقابل خلق است که جنبه تغییر و تدریج موجودات است.» (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۱/۳۷۴)

کربن ضمن باورداشت دوسوگرایی انسان، به لزوم آن معترف است چراکه درک عالم برتر، نیازمند وجود هاله نور است که به تعبیر عرفا، همان روح است. «این هاله نور که تصویر و صورت مثالی روح در کیش مزدا است، در واقع عضوی است که نفس به توسط آن جهان نور را که با آن متجانس است درک می‌کند و به وسیله آن در بدو امر و مستقیماً به استحاله معلومات مسلمه طبیعی، همان معلوماتی که برای ما نکات محقق مثبت است و بسا برای آن معلوماتی بی‌معنی و بی‌ارج باشد، می‌پردازد. همین تصویر است که روح در موجودات و اشیاء، منعکس و تابان می‌سازد و آن‌ها را به مرحله فروزش آن آتش ظفرمند و قاهری می‌رساند که روح مزدایی با آن سراسر عالم خلقت را مشتعل ساخته، به زیباترین وجوه در مطالع فجر شعله‌فشان و بر ستیغ کوهساران مشاهده کرده، در همان جا که با سرنوشت خاص خود بر مسخ و استحاله زمین سبقت گرفته است.» (کربن، ۱۳۸۷: ۶۰)

او می‌بایست میان نور و ظلمت، یکی را برگزیند: «تو را گریزی نیست از اینکه دنیا را رها کنی و به سوی آخرت بروی و دنیا را ترک‌گویی که در آنجا یا در مدارج عالی سیر می‌کنی و یا در حضيض آن به سر می‌بری.» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۵۲)

همچنین انسان باید سرای خاک را ترک کرده و به شهر جان بازگردد:

زمین جسم است و جانت آسمان است      که جانان کارساز این و آن است  
تو پاکی صورت خاکی رها کن      که خلوت خانه‌ات در ملک جان است  
سرای صورت تو در بهشت است      مکان معینیت در لامکان است  
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵)

خاقانی، انسان را از ماندگاری در این جهان که سرای ظلمت است، بر حذر می‌دارد:

الامان ای دل که وحشت زحمت آورد الامان      بر کران شو زین مغیلا نگاه غولان بر کران  
برگذر زین سردسیر ظلمت آنک روشنی      درگذر زین خشکسال آفت آنک گلستان  
جان یوسف زاد او کازاد کرد حضرتت      وارهان زین چارمیخ هفت زندان وارهان

ابلقی را کآسمان کمتر چراگاه وی است      چند خواهی بست بر خشک آخر، آخر زمان

( خاقانی، ۱۳۸۵ : ۳۲۴ )

دوسوگرایی انسان، زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا او میان آن دو، یک سو را گزینش کند:

دور انسان به میان دو قدح مشترک است      تا چه اقبال‌کند جام لدن یا دنیا

( بیدل دهلوی، ۱۳۸۹ : ۲۱ )

و ریاضت راه تبدیل جسم به روح است:

صوم بیداری فزوده از گرانی کرده کم      صوم برده جسم سفلی روح والا ساخته

( نظیری نیشابوری، ۱۳۷۹ : ۶۴۵ )

اما سؤال اصلی در اینجا این است که اصولاً چه عاملی انسان را ملزم می‌کند به ریاضت روی آورده و خود را برای رساندن به شهر نور به تکاپو اندازد؟ قطعاً آنچه با عنوان هبوط در بسیاری از ادیان و مکاتب فکری مطرح شده، پاسخ آن است.

### هبوط

داستانی با عنوان هبوط انسان در بسیاری از مذاهب و مکاتب فکری عنوان شده است. در بسیاری از موارد، حوّا، شیطان و یا سایر همراهان آن‌ها، در این انحطاط، مقصر جلوه داده شده‌اند. در کنار این اظهارنظرها، توجیه‌های عرفانی خاصی نیز مبنی بر لزوم اتفاق افتادن این رویداد به چشم می‌خورد. آنچه در این داستان، حائز اهمیت است، هبوط انسان به عالم ظلمت یا دنیاست.

داستان هبوط آدم در سوره بقره، آمده است: «و قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ. فَتَلَقَى آدَمُ رَبَّهُ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَا تَيْبَتُكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنْ أَتَّبِعْ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.» (بقره: ۳۸-۳۵) همچنین در سوره اعراف، آیات ۲۰ الی ۲۵ و آیات ۱۱۵ الی ۱۲۳ سوره طه بیان گردیده است.

هبوط آدم، ماجرای نیست که به عرفان اسلامی و یا دین اسلام منحصر باشد. در میان پیروان ادیان و مکاتب فکری نیز می‌توان این مضمون را مشاهده کرد.

بابا افضل کاشانی نفس را که قطعاً بخش نورانی وجود انسان است، مورد خطاب قرار داده و بیگانگیش را در جهان ظلمت گوشزد می‌کند: «ای نفس تو در جهان یگانگی بودی بینا بودی و توانگر و دانا و همه عالم‌ها هم می‌دیدند منضود صافی شفاف، الا عالم کون و فساد و ساحت زمین که سیاه و

تیره می نمود از نشیب همه عالم‌ها، چون سنگی سیاه در قعر آب صافی، آرزو خواست تو را که بدان نشیب فروآیی و حال‌های خاک سیاه تیره را تحمل کنی تا بیازمایی و بدانیش و چون این عزم درست شد، از رقیب یگانگی بیرون افتادی و به منزل آمیختگی و شرک افتادی و با جنبش روان گشتی به طلب نشیب سوی عالم کون و فساد و مثل [ در این ] برون آمدن از این وحدت و رغبت نمودن ترکیب و مرکبات، مثل مرغی بود که قصد دامی کند تا دانه از وی برباید خود دام مرغ را بر بود یا چون ماهی که قصد کرد تا طعمه صیاد را فروبرد، پس صیاد او را فروبرد. پس تو ای نفس، به نور و صفای خود با جهان تاریکی بیامیختی تا نورت پنهان گشت و تو را این عالم تاریک کرد و بماندی اسیر و گرفتار پس به این همه که بر تو آمد از خطای تو بود؟» (بابا افضل کاشانی، ۱۳۶۶: ۵-۲۹۳)

نویسنده التصفیه فی احوال المتصوفه هبوط انسان و سقوطش به عالم ظلمت را نتیجه ارتکاب گناه و زلت می داند: «در آن ملامت‌گاه جنت می بود خرم و آسوده چون سلطان ارادت الهی وی را در حرم گرفته بود که ائی اعلم مالاتعلمون گفتند که حواس و اطراف جمله در قید دار و اختیار حرکت مکن که مرید را حرام است و مراقبت شرط است به حکم جرأت و انبساط دست گشادگی بنمود، بی محابا از کمین‌گاه غیب زخم عقاب یافت که و عصبی آدم ربّه فغوی شکسته گشت نه وجه انکار بود و نه امکان اعتذار در جمله به استغفار مشغول شد...»

گفتند: آدما، بدین غرامت سفری کن به دنیا که شرط مرید آن است که چون زلّتی بر وی برود سفری کند. آدم مجرد و عریان، لیبک‌زنان، از عالم لطافت و منزل راحت قصد سفر خاک کرد. «عبادی، (۱۳۴۷: ۷-۲۶)

ملاصدرا هبوط انسان را سقوط به مرتبه نقص می داند: «عدم خاص نخستین عبارت است از بهشتی که پدران و حوّا مادرمان در آن بودند و وجود بعد عدم عبارت است از پایین آمدن از آن به دنیا و عدم دوم از این وجود است که آن فناء در توحید و همان بهشت یکتاپرستان و موحدان است. آمدن به دنیا عبارت است از پایین آمدن از کمال به نقص و افتادن از فطرت و نهاد نخستین و ناچار صدور خلق از خالق بر این روش نیست و رفتن از دنیا به بهشت عبارت است از روی نمودن به کمال و بازگشت به فطرت اصلی (نخستین) و ناچار بازگشت موجودات به سوی خالق جز بر این طریق نیست. پس اول عبارت است از فرود آمدن و آخر عبارت است از بالا رفتن، نخستین ناپدید شدن نور و دیگری آشکار شدن آن است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳-۴۰۲). «نجم کبری نزل انسان به دنیا را به از نعمت بهشت به محنت دنیا (نجم کبری، ۱۳۶۳: ۴۸) افتادن تعبیری کند؛ البته برخی از صوفیان، با این نظر موافق نیستند. آن‌ها هبوط انسان را مرحله‌ای از پیش تعیین شده می دانند که در نهایت عامل قرب انسان می شود.

به نظر می رسد تفاوت چندانی نمی توان میان دو مضمون اصلی ارائه شده در این بخش؛ یعنی سقوط انسان به عالم ظلمت و سقوط روح به عالم جسم، قائل شد. در هر دو روایت، موضوع اصلی، دور



ماندن یک اصل نورانی از منبع نور و اسارت در جهان ظلمت است، منتهی یکی در سطح عالم کبیر و دیگری در سطح عالم صغیر. این موضوع، خود، نوع ادبی پویایی با عنوان غربت غربیه به وجود آورده- است.

غربت غربیه، عنوان حکایتی است که در مجموعه آثار سهروردی، مؤسس فلسفه اشراق، ارائه گردیده است. در این حکایت، داستان کودکی را می‌خوانیم که در چاه قیروان، به اسارت درآمده است که در نهایت با کمک راهنمای نورانی خویش، با اصل شرقی خود- که شرق در آثار اشراقی، با معنای نور همسان است- آشنا شده و عزم خود را برای بازگشت به شهر حقیقی جزم می‌کند. سهروردی وام‌گیرنده این مضمون از داستان اساطیری مروارید بوده و منتقل‌کننده آن به بطن عرفان اسلامی بوده است. این موتیف، به طرز شگفت‌انگیزی بر ادب عرفانی تأثیر گذاشته است. نی‌نامه مولانا، حکایتی است واضح از غربت غربیه. (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۹ / ۱) حکایت آهو در طویله خران و حکایت کرم در سبب از دیگر نمونه‌های نمادین غربت غربیه در شعر مولانا است. شمس در مقالات، خود را به بطی تشبیه می‌کند که در لانه ماکیان، رشد یافته اما در نهایت به اصل خود، با توجه به توانمندی حرکت بر روی دریا پی می‌برد.

### زن و مرد

زن و نفس با هم مرتبط و هر دو نماد ظلمت به شمار می‌روند همان‌گونه که روح و مرد، نماد نور محسوب می‌شوند: «نفس را صفت انوئت است و روح را صفت ذکورت. روح در مرتبه فاعل است و نفس در مرتبه منفعل، و میان اشیان تعاشق قدیم است، جهت آنکه میان ذکر و انئی میل و تعشق طبیعی است.» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۲۳۳)

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

ماجرای مرد و زن افتاد نقل	آن مثال نفس خود می‌دان و عقل
این زن و مردی که نفس است و خرد	نیک بایسته است بهر نیک و بد
وین دو بایسته درین خاکی سرا	روز و شب در جنگ و اندر ماجرا
زن همی خواهد چو یخ خانقاه	یعنی آب رو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن، پی چاره‌گری	گاه خاکی، گاه جوید سروری
عقل زین فکرها آگاه نیست	در دماغش جز غم الله نیست

(مولوی، ۱۳۸۳: ۱ / ۱۶۱)

ابن عربی اندیشه یونانی آباء علوی و امهات اربعه را متذکر می‌شود: «پس چون همه این ارکان را برای پدیدآوردن معادن و نباتات و حیواناتی که می‌خواست کامل‌نمود، آرزویش برآورده‌نشود زیرا جسم بی‌روح و مادینه بی‌نر بودند. پس به برپایی ستارگان ثابت و برج‌های محکم و ستارگان سیار و حرکات افلاک و راه‌های چرخش آن‌ها نیازمند شد، پس آن‌ها را برپا داشت که آنان پدران علوی و اینان مادران سفلی بودند. پس آن دو با حقایق روحانی و لطایف آسمانی ازدواج کردند». (سعیدی: ۱۳۸۷، ۱۵۱-۱۵۰)

زن، علاوه بر اینکه نماد پست‌ترین جنبه‌های تمثیلی در عرفان هست، از جهتی دیگر با نمادهای الوهیت، ارتباط پیدا کرده و سمبل نور برتر می‌شود. چهره ظلمانی زن، در میان دیگر فرقه‌ها و مسلک‌ها نیز دیده می‌شود. آگوستین قدیس در وصف زن می‌نویسد: «حیوانی است که نه استوار است و نه ثابت- قدم، بلکه کینه‌توز است و زیانکار و منبع همه مجادلات و نزاع‌ها و بی‌عدالتی‌ها و حق‌کشی‌ها» (نقل: ستاری، ۱۳۷۳: ۶۱) در اندیشه کهن چین، بین نماد ظلمت و مظهر عنصر مونث و یانگ نوری است که از ظلمت برمی‌خیزد و نماد نور و مظهر عنصر مذکر. بین نشانه مادری، ترحم و احساس است و از یک دهقان گرفته تا کوان بین (ملکه ملکوت) ناشی از آنند. و یانگ نماد پدری، عدالت و قدرت آفتاب است. بین منفی و همان سکون و یانگ مثبت و همان حرکت است. «(اباذری و دیگران، ۱۳۷۳: ۸۰/۱) در تورات نیز زن یاریگر شیطان است «زن، درخت را دید که به خوردن، نیکوست و اینکه در نظرها خوشایند است و درختی که هر دانشمندی را مرغوب است، پس از میوه‌اش گرفت و خورد و به شوهر خودش نیز داد که خورد و خدا به آدم گفت: چونکه سخن زنت را شنیدی و از درختی که تو را فرموده، گفتم که مخور، از آن خوردی، پس به سبب تو زمین مقرون به لعنت است و از آن در تمامی روزهای عمرت به زحمت خواهی خورد.» (سفر پیدایش، باب ۳، آیه: ۷-۱۶)؛ اما یک جنبه مثبت و نورانی، در اساطیر برای زن، محفوظ بوده است «در تمدن‌های باستانی نیز همواره الهه‌ها و زنانی آسمانی سراغ‌داریم که انسان‌ها را به تکامل معنوی فرامی‌خوانند. برای نمونه در ایران باستان و در اوستا دختر اهورا مزدا، اسپنتا آرمیتی نگهبان زمین و فرشته ویژه فروتنی است. آرمیتی روح عشق، محبت و اطاعت است و معنی آن نیز اطاعت از خداوند، محبت و حس خیرخواهی است که باید در خمیر هر کس وجود داشته باشد. گفته شده که آرمیتی عشق است ..... در گات‌ها اسپنتا آرمیتی روح عشق و محبت است.» (حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، ۱۳۶۹: ۱۳۱)

زن پیکر هیولانی ظلمانی نیست، بلکه صورتش بر خاک است و جانش در لا مکان. زن واسطه بین مجرد و مادی است. و به قول ابن عربی، محبت خداوند به آدم، شبیه محبت آدم به حوا است. بنابراین آدم در عشق به حوا از خداوند سرمشق می‌گرفت و پیروی می‌کرد، به همین جهت، عشق روحانی مرد به زن، در واقع عشق وی به رب خود است. همین‌گونه زن آینه یا مظهریست که مرد در آن صورت الهی خود را می‌بیند. حوا آدم را به شناخت نفس خود و از آن رهگذر به معرفت ربش

راهبر است آینه‌ایست نمایشگر این رب، واسطه و میانجی است بین آدمی و ربش و همین‌گونه است هر زن. (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۲۱)

ستاری معتقد است که از دیدگاه صوفیه، آدم میان دو اصل زنانه، قرار گرفته است «صوفیه حتی در تفسیر آیه یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منها رجالا کثیرا و سناء (النساء / ۱) می‌گویند که از آغاز، حضرت آدم میان دو اصل زنانه قرار گرفت، یعنی نخستین نفخه که آدم از آن زاده شد، چون زنش هوا، مادینه بود و بدینگونه آدم میان دو اصل زنانه وجودیافت: یکی نفسی که هستی آدم از آن نشأت یافته است و آن دیگر نفسی (حوا) که از آدم زاده شده. وانگهی خلق، ذات مطلق حق را هم به صورت فاعله او (عاشق در اشعار صوفیه) می‌بیند و هم به صورت منفعله اش (معشوق در همان اشعار) و یا هر دو صورت در عین حال و توأمان» (ستاری، ۱۳۷۳: ۷۴)

خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است که حوا عالم به اسرار باطنی دین بود است «و حوا که گویند جفت آدم بود، معانی بود در آن شریعت که از احکام باطن و معانی خبرداشت و کار شریعت آن دور، به آدم و به او می‌توانست شد.» (طوسی، ۱۳۶۳: ۶۳) که البته با اندیشه ناقص‌العقلی زن که در بسیاری از متون عرفانی و حتی در نهج البلاغه به آن اشاره شده است، در تناقض است؛ البته نگاه احترام‌آمیز به زنان مذهبی به‌ویژه آن‌ها که در قرآن به‌عنوان زنان برگزیده شناخته شده‌اند، در متون عرفانی و غیر عرفانی موجود است؛ مثلاً نخشبی، مریم را از مردان دین دانسته و می‌نویسد: «عزیز من، چون فردا در معرکه مردان دین، ندای یا ایها الرجال برآید، اول کسی که در آن راه قدم‌زند، مریم باشد.» (نخشبی، ۱۳۶۹: ۴۹) اما به‌ندرت اتفاق می‌افتد که کسی مانند قاضی نعمان اسماعیلی، زن را مظهر باطن بدانند. وی در اساس التاویل می‌گوید: «بعضی، نافرمانی ابلیس و خلقت حوا را از این‌رو به هم ربط داده‌اند که پنداشته‌اند زن شیطان است، اما برعکس، زن (حوا) باطن دین است و آدم ظاهر آن و ابلیس چون قبول‌نداشت که ممکن است باطن به ظاهر بپیوندد و آنان چون دو اندام از یک پیکر باشند، لعن شد، زیرا با امتناع از سجده آدم، در واقع قدرت باطنیت و نهان‌بینی را از آدم سلب می‌کرد، و بدینگونه آدم لاجرم از درک رموز عاجز می‌گشت. زیرا زن مظهر باطنیت است و حوا به حضرت آدم داده شد برای جبران خیانت ابلیس که سجده آدم سرباز زد، چون در وی باطنیت نمی‌دید و می‌گفت سرشتش از آب و گل است. پس بر وفق تأویلات اسماعیلی، خلق زن از نفس (واحد) مرد، به معنی خلق دین یعنی جنبه باطنی دین است که رمزش، حواست.» (ستاری، ۱۳۷۳: ۶۳)

مجموع این نظریات و نمادپردازی‌ها، ظاهراً منشعب از اندیشه‌ای است که انسان را واسطه دو عالم متضاد می‌داند. براساس این نظریه، انسان برزخی است میان دو سوی ناهمسان و نقش او در این میانه، رساندن فیض الهی از جانب عالم الهی به عالم غیرالهی است که عمدتاً از آن با نام ملکوت و ملک یاد می‌شود.

## برزخیت انسان؛ نمود حقیقت محمدیه

انسان، علاوه بر آنکه به عنوان موجودی دارای دو بعد وجودی مطرح شده؛ نماد برزخیت نیز مطرح شده است. بر همین اساس، او را برزخی می‌دانند که در میانه دو عالم متضاد قرار گرفته و واسطه رساندن فیض از عالمی به عالم دیگر است.

در همین راستا، جامی، انسان را برزخ جامع معرفی کرده است:

آدمی چیست برزخی جامع صورت خلق و حق در آن واقع

(جامی، ۱۳۳۷: ۶۸)

در جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، از تعبیری دیگر استفاده می‌شود. بنابر آنچه آملی بیان کرده است، انسان پلی میان بهشت و دوزخ است «هی الجسر ممدود بین الجنة و النار» (آملی، ۱۳۴۸: ۳۸۳) علاوه بر اشاره به دوسوگرایی انسان میان عالم نور و ظلمت که بهشت و جهنم، نماد آن است، این برزخیت انسان را با مقام واسطه‌گری فیض می‌توان مقایسه کرد و تطبیق داد. چراکه حقیقت محمدیه نیز که انسان یکی از نمادهای آن محسوب می‌شود<sup>(۱)</sup>، واسطه فیض است. حقیقت محمدیه واسطه فیض در میان مخلوقات است. عمدتاً شاهد طرح این مبحث با استفاده از مبحث برزخیت هستیم «حقیقت محمدی برزخی است میانه قوس احدیت و واحدیت که از تجلی اول ظاهرگشته چنانکه هیچ چیز را از معنی و صورت فرو گذاشت نکرده که آن را در خود به خودی خود ننموده - حقیقت محمدیه آن است که حق سبحانه نور وجود عام را به حقیقت محمدی مقتدرن گردانید و در عرف محققان خلق عبارت از اقتران وجود است به حقیقتی از حقایق کونی. پس مراد از تنویر حقیقت محمدیه، آفریدن او مظهر تام هدایت و اظهار وجود خود بر عالمیان کردن است. پس بر کافه امم عموماً و بر امت محمد (ص) خصوصاً واجب است در مقابله این نعمت عظمی و موهبت کبری حمد حق سبحانه به تقدیم رسانیدن، فکیف که وجود همه موجودات بر مقتضای لولاک لما خلقت الافلاک تابع وجود اوست.» (حاشیه اشعه اللمعات، نقل از گوهرین، ۱۳۸۸: ۴/۲۳۷)

شاید از همین رو، نیریزی در رساله روحیه، انسان را واسطه فیض می‌داند «چون شأن الهی که جامع تمام کمالات و تمامیت‌هاست اقتضانمود که کشور ایجاد و رحمت را گسترش دهد، اراده‌اش چنین تعلق گرفت تا جانشینی از طرف خود مقرر دارد که رویی به جانب قدم داشته تا فیض را از آن سو گرفته و به واسطه رویی که به جانب حدود دارد، آن را به خلق برساند چون هیچ مناسبتی عزت قدم را با ذلت حدود نیست» (خواجوی، ۱۳۸۴: ۳۰)

## زن نماد عشق الهی :

عشق و محبت، اکسیر حیات است و بهانه بودن؛ و اگر عشق نبود، هیچ نبود. این معنا در جهان بینی عرفانی که آثار مولانا نمونه‌های درخشان آن است، ژرف‌تر و لطیف‌تر بیان می‌شود. عرفا معتقدند که اصل همه محبت‌ها حضرت حق است و از اوست که محبت در همه هستی جاری و ساری می‌شود. بنابر این دیدگاه، مهر و محبت میان زن و مرد هم قطره‌ای از دریای بیکران محبت الهی است؛ چنانکه مولانا می‌گوید:

ای تو پناه همه روز مَحَنَ باز سپردم به تو من خویشتن  
قلزم مه‌ری که کناریش نیست قطره آن، الفت مردست و زن

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

ای رهیده جان تو از ما و من ای لطیفه روح اندر مرد و زن  
مرد و زن چون یک شود آن یک تویی چون که یک‌ها محو شد آنک تویی  
این من و ما بهر آن بر ساختی تا تو با خود نرد خدمت باختی  
تا من و توها همه یک جان شوند عاقبت مستغرق جانان شوند  
این همه هست و بیا ای امر «کُن» ای منزه از بی‌ا و از سخن

عشاق سایه خداوند بر روی زمین‌اند که با تنوع و تعددشان جهان را رونق بخشیده‌اند:  
ز سایه تو جهان پر ز لیلی و مجنون هزار ویسه بسازد، هزارگون رامین

این تلقی عرفانی و معنوی از لیلی که سرآمد نوع زن در مقام معشوقه است، فارغ از تمایلات جسمانی و صرف ظر از جنسیت اوست؛ او با ویژگی‌های دیگری، مظهر و نماد حق شده است. داستان لیلی و مجنون عاشقانه و از نوع حب عذری است. در حب عذری، عشق مهمتر از عاشق و معشوق است، عشاق به وصال نمی‌اندیشند و پاک و عفیف و خاکسارانه مهرمی‌ورزند. با این ویژگی‌ها مولانا لیلی را از میان همه عرایس شعری برمی‌گزیند و او را مظهر عشق پاک الهی قرار می‌دهد. اصولاً در ادبیات فارسی تفاوت عمده‌ای میان نگرش شاعران عرفانی و غیر عرفانی به زن وجود دارد و نگرش مولانا از این نظر محل درنگ است. لیلی از سر تصادف، سرآمد عرایس شعری مولانا نشده است. پاک‌تر از او میان شخصیت‌های شعر عاشقانه وجود ندارد و جالبتر آنکه از زیبایی وافر هم برخوردار نیست، درحالی‌که، زیبایی معشوق در اشعار عاشقانه نقش به‌سزایی ایفا می‌کند.

لیلی نماد و تجلیگاه خداوند است؛ اما مولانا به مخاطبان خود توجه می‌دهد که این نمادپردازی نباید موجب دور شدن آن‌ها از توحید گردد؛ زیرا نماد، اصالت و استقلالی از خود ندارد و مقصود اصلی در به‌کاربردن نماد، مدلول نماد است. به عبارت دیگر، معشوقان و از جمله لیلی پرده‌ای برای نمایش حق هستند و نباید فراموش کرد که بنابر اصل وحدت عشق و عاشق و معشوق، هرچه هست، خداوند است و جز او در عالم وجود نیست:

خمش کن! عشق، خود مجنون خویش است      نه لیلی گنجد و نی فاطمه‌استی

افسانه عشق لیلی و مجنون، مولانا را قادر می‌سازد که رابطه حبیبی عبد و رب را بسیار شورانگیز و زیبا بیان کند. آیا آیه شریفه «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» و التفات حق به بنده را شاعرانه‌تر از این می‌توان تبیین کرد:

این کیست این؟ این کیست این؟ در حلقه ناگاه آمده

این نور اللهیست این، از پیش الله آمده

لیلی زیبا را نگر، خوش طالب مجنون شده

وان کهربای روح بین در جذب هر گاه آمده

غیرت حق، توجه نکردن بنده به معبودی غیر از خداوند، روی به توحید آوردن و استغراق در حق نیز بدین‌گونه بیان می‌شود که پادشاهی به مجنون گفت تو را چه افتاده که خود را به عشق لیلی رسوا و بی‌خانمان کرده‌ای؟ بیا تا خوبان به تو نمایم و بخشم. چون خوبان را جلوه آوردند، مجنون سر فرو افکنده بود و به زیر می‌نگریست. پادشاه فرمود آخر سر را برگیر و نظر کن. گفت: عشق لیلی شمشیر کشیده است؛ اگر سر بردارم، می‌ترسم سرم را بیندازد.

راز وحدت میان عاشق و معشوق، و حق و عبد، و تداعی «نحن اقرب الیه من حبل الوریث» در ماجراهای لیلی و مجنون چنین رخ می‌نماید که چون مجنون بیمار شد و خواستند فصدش کنند، نگذاشت و گفت: من از نیش فصد نمی‌هراسم، زیرا عاشق در جستجوی زخم و مشتاق آن است،

لیک از لیلی وجود من پُرسست      این صدف پر از صفات آن دُرست  
ترسم ای فصّاد اگر فصدم کنی      نیش را ناگاه بر لیلی زنی  
داند آن عقلی که او دل روشنی است      در میان لیلی و من فرق نیست

عالم برین و عرش الهی در تمثیل دیگری بدین‌گونه در لیلی نمادینه می‌شود که روزی مجنون سوار بر ناقه (شتر) آهنگ کوی لیلی کرد، اما چون از خود بی‌خود و مستغرق در لیلی بود، مهار ناقه از دست داد؛ ناقه فرصت را غنیمت شمرد و به سوی کره خویشت بازگشت. این ماجرا چندین بار تکرار شد، سرانجام مجنون گفت: من و تو نمی‌توانیم با هم به مقصد برسیم، چون ما دو تن عاشق دو ضدیم؛ تو خواهان کره هستی و من مشتاق لیلی؛ پس همراهان خوبی نیستیم. مولانا خود در تأویل این تمثیل نمادین، لیلی را نماد عالم بالا و عرش می‌داند و مجنون را نماد جان، و ناقه را جسم و تن شهوت خواه:

این دو هم‌ره هم‌دگر را راه زن      گم‌ره آن جان کو فروناید ز تن  
جان ز هجر عرش اندر ناقه‌ای      تن ز عشق خارین چون ناقه‌ای  
جان گشاید سوی بالا بال‌ها      در زده تن در زمین چنگال‌ها  
تا تو با من باشی ای مرده وطن      پس ز لیلی دور ماند جان من

حتی مرگ لیلی در ذهن مولانا مضمون آفرین عشق الهی است. او در یکی از غزل‌هایش که البته بیشتر شبیه مثنوی است تا غزل، پایان کار لیلی و مجنون را چنین باز می‌گوید که مجنون پس از آوارگی بسیار به محل سکونت لیلی بازگشت و از او نشان جست. به او گفتند که لیلی در غیاب وی قالب تهی کرده‌است، اما گور او را به وی نشان‌ندادند.

مجنون گفت بوی لیلی راهنمای من در رسیدن به اوست، همچنانکه بوی پیراهن یوسف راهنمای یعقوب بود. خاک گورستان را مشت‌مشت بو کرد و سرانجام گور وی را یافت؛ نعره‌ای زد و جان به جانان تسلیم کرد:

همان بو شکفتش، همان بو بکشتش      به یک نفخه حشری، به یک نفخه لایی

مولانا اینگونه رسیدن مجنون را به لیلی، تمثیلی برای جستجوی بوی حق از دهان اولیاء می‌داند که سرانجام جان سالک را به حضرت حق رهنمون می‌سازد؛ پس می‌گوید:

به لیلی رسید او، به مولی رسد جان / زمین شد زمینی، سما شد سمایی

تمام ماجراهای لیلی و مجنون در آثار مولانا با مفاهیم عرفانی و عشق الهی پیوند می‌خورد و با شور و اشتیاق خاصی تأویل می‌شود و از این طریق، معنوی‌ترین حضور زن در آثار وی ظهور می‌یابد.

### زن نماد روح و جان :

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

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

خاتون روح خانه‌نشین از سرای تن / چادرکشان ز عشق دویدن گرفت باز

با چنین نگرشی، وقتی در تأثیر جادوی ثروت بر انسان سخن می‌گوید و به آیه «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ» اشاره می‌کند که در وصف جادوگرانی است که بین همسران جدایی می‌افکنند، آیه را از منظر عرفانی تأویل می‌کند و می‌گوید: اهل ظاهر، «المرء و زوجه» را به زن و شوهر تفسیر می‌کنند، اما این معنی نزد اهل تحقیق و معرفت، «روح و پیکر» است؛ یعنی ثروت بین روح و جسم انسان جدایی می‌افکند.

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

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

چون چندگهی نشست کدبانوی جان / عشق تو رسید و سه طلاقش دادم

### زن نماد زمین:

در نگرش نمادپرداز مسلمانان، آسمان و زمین در نظام جهان، نظیری از زن و مرد هستند. تعبیر آباء علوی و امهات سفلی برخاسته از همین نگرش است. قداما معتقد بودند که هفت سیاره در هفت فلک آسمان، آباء علوی یا پدران آسمانی هستند و چهار عنصر آب و باد و خاک و آتش، امهات سفلی یا مادران زمینی که از ازدواج آنها و تأثیر و تأثرشان، موالید ثلاثه یعنی جماد و نبات و حیوان متولد می‌شوند. مولانا در اشعار خود به کرات این تفکر را منعکس کرده است:



هست هر جزوی ز عالم جفت‌خواه	راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان مرد و زمین زن در خرد	هرچه آن انداخت این می‌پرورد
هست سرگردان فلک اندر زمین	همچو مردان گرد مکسب بهر زن
وین زمین کدبانوی‌ها می‌کند	بر ولادات و رضاعش می‌تند
پس زمین و چرخ را دان هوشمند	چون که کار هوشمندان می‌کنند

### زن نماد نفس:

ویژگی‌های منفی یا آنچه که قدما در وجود زن منفی می‌انگاشتند، سبب نمادپردازی‌های منفی درباره زن شده‌است. یکی از بارزترین این موارد، زن را نماد نفس قرار دادن است که در اشعار مولانا نمونه‌های فراوان دارد. البته باید توجه داشت که نفس به معنی «روح و جان هم هست و در این معنی، نماد منفی نیست. علاوه بر این در زبان عربی به‌لحاظ قائل بودن جنسیت برای اشیاء و اسامی، واژه نفس، مؤنث تلقی می‌شود.

این تلقی در نمادپردازی مسلمانان بی‌تأثیر نبوده‌است. مولانا در توجیه مؤنث‌شمردن نفس به اعتبار لفظی در زبان عربی می‌گوید:

این حمیرا لفظ تأنیث است، و جان	نام تأنیثش نهند این تازیان
لیک از تأنیث جان را باک نیست	روح را با مرد و زن اشراک نیست
از مؤنث و ز مذکر برترست	این نه آن جانست کز خشک و ترست

با اینهمه خود مولانا چنانکه پیشتر گفتیم، جان را مؤنث می‌دانست. او نفس کلی را هم که سبب آموختن علوم و به منصب ظهور رساندن معارف می‌شود، در وجود زنی که مادر و معلم است، نمادینه کرده‌است:

چه‌ها می‌کند مادر نفس کلی که تا بی‌لسانی بیاید لسانی

اما از این نمادهای مثبت که بگذریم، زن از دیدگاه مولانا نماد نفس در معنای منفی هم هست. مولانا نفس انسان را زن و عقل او را مرد می‌داند و مخالفت زن و شوهر را در نزاع و مشاجره خانوادگی به مخالفت نفس با عقل تأویل می‌کند؛ زیرا زن مایحتاج زندگی را می‌خواهد و شوهر او را به صبر و توکل فرامی‌خواند:

ماجرای مرد و زن افتاد نقل	آن مثال نفس خود می‌دان و عقل
این زن و مردی که نفس است و خرد	نیک بایسته‌ست بهر نیک و بد
زین دو بایسته درین خاکی سرا	روز و شب در جنگ و اندر ماجرا
زن همی خواهد حویج خانقاه	یعنی آب رو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن پی چاره‌گری	گاه خاکی گاه جوید سروری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست	در دماغش جز غم الله نیست

در مهربانی‌های ناموجه مادر به طفل نیز که مثلاً به پدر اعتراض می‌کند که بچه از رفتن به مکتب، لاغر و نزار شده، مولانا می‌گوید: از این مادر و مهربانی‌های بی‌موردش فرارکن، زیرا «سیلی بابا به از حلوی اوست»:

هست مادر نفس و بابا عقل راد اولش تنگی و آخر صد گشاد

مولانا از اینکه نفس را زن، و عقل را مرد تلقی می‌کند، اظهار خرسندی کرده تلویحاً می‌گوید خوب است که نفس زن است و ضعیف، و عقل مرد است و قوی؛ اگر نفس زشت‌نهاد، زن نبود و مرد بود، آنوقت چه می‌کردیم؟!

وای آنکه عقل او ماده بود	نفس زشتش نر و آماده بود
لاجرم مغلوب باشد عقل او	جز سوی خسران نباشد نقل او
ای خنک آنکس که عقلش نر بود	نفس زشتش ماده و مضطر بود

نمادپردازی همواره بر مبنای تشابه میان نماد و مدلول نماد صورت می‌گیرد. تشابه میان نفس و زن از دیدگاه مولانا، چنانکه در موارد پیشین ملاحظه شد، دنیاخواهی و راحت‌طلبی است؛ تشابه دیگر ریاکاری و مکاری، و راهزنی دل و دین است:

هلا ای نفس کدبانو، بنه سر بر سر زانو ز سالوس و ز طراری نگرده جلوه این معنی

توجه به جلوه‌های کاذب ظاهری و تعلقات دنیوی هم شباهت دیگر آن دو است:

زن آن باشد که رنگ و بو بود او را ره و قبله حقیقت نفس اماره ست زن در بینت انسان

یکی از مصادیق زنان که با همین ویژگی، نماد نفس اماره واقع شده، بلقیس است. در قسمت دوم مقاله اشاره کردیم که او به لحاظ گردن نهادن به حقیقت و ایمان آوردن به سلیمان، مورد ستایش مولانا واقع شده است، اما باید توجه داشت که مولانا از دیدگاهی دیگر، او را پیش از پذیرفتن دعوت سلیمان، نماد نفس اماره دانسته که هدهد عقل در گوشه سرایش نشسته، هر لحظه منقار اندیشه بر سینه وی می کوبید تا از خواب غفلت بیدارش کرده، نامه به او عرضه دارد دل بستگی بلقیس به تخت پادشاهی خود که قرآن هم بدان اشاره کرده، نمونه‌ای از تعلقات مادی و دنیوی بلقیس است که زمینه نمادپردازی مزبور را بیشتر فراهم کرده است.

### نتیجه گیری

وجود انسان، برزخی است میان ملک و ملکوت، نیمی از وجود او، برگرفته از عام ملک یا ظلمت؛ و نیمی دیگر، برگرفته از عالم ملکوت یا نور است. این برزخیت، می تواند با توجه به اینکه، انسان یکی از نمادهای نور محمدیه محسوب می شود، انسان را تا مقام واسطه گری فیض، ارتقاء دهد. هبوط انسان عامل سقوط او به عامل ظلمت گردیده است. داستان اسارت انسان در عالم ملک که عالم ظلمت نیز هست، شباهت ساختاری زیادی با داستان اسارت روح که دارای اصل نورانی است، در جسم ظلمانی دارد. مولانا در به تصویر کشیدن این اسارت و ناهمسویی، از تمثیل های متعددی، استفاده کرده است که مهم ترین تمثیل و نمود آن، زن است.



## منابع و مأخذ

- (۱) قرآن
- (۲) آملی، حیدر بن علی (۱۳۴۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، با تصحیحات و دو مقدمه هنری کربن عثمان اسماعیل یحیی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۳) ابادری، یوسف (۱۳۷۳). *ادیان جهان باستان*، فرهادپور، مراد؛ ولی، وهاب؛ جلد اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی.
- (۴) اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۵۷). *دیوان اشعار و رسائل*، به اهتمام برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- (۵) اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین (۱۳۸۷). *کلیات (دیوان، منطق العشاق، جام جم)*، به کوشش و با مقدمه علی مرادی مراغه‌ای، تهران: اوحدی.
- (۶) باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۷۰). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- (۷) بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی (۱۳۵۲). *معارف*، تهران: کتابخانه طهوری.
- (۸) پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴). *داستان پیامبران در کلیات شمس*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۹) جامی، عبد الرحمن بن احمد (۱۳۵۱). *هفت اورنگ*، به تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی، تهران: سعدی.
- (۱۰) حزین لاهیجی، محمد علی بن ابی طالب (۱۳۶۲). *دیوان*، با تصحیح، مقابله، مقدمه بیژن ترقی، تهران: بی نا.
- (۱۱) *حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران* (۱۳۶۹). دفتر پژوهش‌های فرهنگی وابسته به مراکز فرهنگی - سینمایی، تهران: امیرکبیر.
- (۱۲) خاقانی، بدیل بن علی (۱۳۸۵). *دیوان*، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار.
- (۱۳) سناری، جلال (۱۳۸۶). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، تهران: مرکز.
- (۱۴) ----- (۱۳۷۴). *عشق صوفیانه*، تهران: مرکز.
- (۱۵) ----- (۱۳۷۳). *سیمای زن در فرهنگ ایران*، تهران: مرکز.

- (۱۶) سعیدی، گل بابا (۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: شفیعی.
- (۱۷) سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۸) ----- (۱۳۸۵) دیوان، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- (۱۹) سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۲۰) صدرالمآلهین شیرازی (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.
- (۲۱) طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۲۲) عبادی، مظفر بن اردشیر (۱۳۴۷). *التصفيه فی احوال المتصوفه*، صوفی نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- (۲۳) عطار، فریدالدین محمد (۱۳۷۸). *تذکره الاولیاء*، محمد استعلامی، تهران: زوار.
- (۲۴) ----- (۱۳۷۰). *منطق الطیر*، سید صادق گوهرین.
- (۲۵) عین‌القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶). *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- (۲۶) غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۲۷) قاسمی، اعظم (۱۳۸۸). *حکمت مشرقی ابن سینا از منظر هانری کرین*، دو فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه الانوار)، سال سیزدهم، بهار و تابستان.
- (۲۸) کتاب مقدس، عهد عتیق.
- (۲۹) کرین، هانری (۱۳۸۷). *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، چاپ دوم، شیراز: آموزگار خرد.
- (۳۰) لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق (۱۳۷۵). *رسائل فارسی*، تحقیق و تصحیح علی صدرائی خویی، تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله، دفتر نشر میراث مکتوب.
- (۳۱) لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۳). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- (۳۲) ملا محسن فیض کاشانی (۱۳۷۲). *کلیات اشعار*، با مقدمه محمد علی صفیر، با تصحیح و مقابله محمد پیمان، تهران: سنائی.
- (۳۳) مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۹). *فیه ما فیه*، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- (۳۴) ----- (۱۳۸۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح، مقدمه و کشف ابیات از قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.

۳۵) نجم رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۱)، رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۶) ----- (۱۳۸۷). مرصاد العباد، تهران: علمی و فرهنگی.

۳۷) نظیری نیشابوری، محمدحسین (۱۳۸۹). دیوان، با تصحیح و تعلیقات ظاهری حسرت، تهران: رهام.

۳۸) نعمت الله ولی، نعمه الله بن عبدالله (۱۳۸۲). دیوان، تهران: علم.



## The Dual Image of Woman in Rumi's Poetry: a Parable of the Two

### Dimensions of Human Existence

Fereshteh Arjmandi, Ahmadreza Keikhay Farzaneh\*, Mostafa Salari  
PhD Student, Persian Language and Literature, Zahedan Branch, Islamic Azad  
University, Zahedan, Iran

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan  
Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran. \* Corresponding Author,  
keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir  
Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan  
Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran

#### Abstract

In Rumi's poetry, woman is a symbol of divine love, soul, life, earth, and growth, and it also symbolizes body, soul, world, and greed; the dualistic image of woman is a manifestation of the duality of the human spirit and body that expresses luminous and oppressive dimensions of existence. The woman is the symbol of righteousness and at the same time the symbol of the soul, the devil and the earth.

Symbols reflect the beliefs of symbolists. Since Rumi's social beliefs and attitudes toward woman have both negative and positive aspects and the woman has different characteristics and dimensions in his works. This symbol appears in Rumi's poems, numerously. In this article we will point out these aspects.

Keywords: Rumi, Mathnawi, Woman, Human Dimensions, Symbol, Allegory

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی