

## تحلیل هرمنوتیکی نمادهای نفس در مثنوی بر مبنای هرمنوتیک نوین شلایرماخر

سعیده اعیان فرد<sup>۱</sup>، محمدعلی شفایی<sup>۱\*</sup>، اشرف چگینی<sup>۲</sup>

۱- گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، ورامین - پیشوا، ایران.  
۲- گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، ورامین - پیشوا، ایران.

سال هفدهم، شماره نهم، آذر ۱۴۰۳، شماره پی در پی ۱۰۳، صص ۱-۳۱

DOI: <http://10.22034/bahareadab.2024.17.7468>

### نشریه علمی سبک شناسی نظم و نثر فارسی

(بهار ادب سابق)

#### چکیده:

**زمینه و هدف:** علم هرمنوتیک، جریان فهم و شیوه‌های آن را بررسی میکند. اینکه متن چیست، معنا کدام است، چه نشانه‌هایی برای رسیدن به این معنا وجود دارد و تکلیف مخاطب در برابر متن چگونه است. ریشه پیدایش این علم به تفسیر متون مقدس برمیگردد. تلاش برای فهم معنای حقیقی که تنها صاحبان معرفت قادر به درک آنند.

**روشها:** شیوه گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه ای بوده و از روش توصیفی - تحلیلی برای تحلیل داده‌ها استفاده شده است.

**یافته‌ها:** موضوع مورد بحث در علم هرمنوتیک، متون است و چگونگی فهم مخاطب از متن و پرسشهای بی‌منتهایشان موضوعی است که در این علم دنبال میشود. هرمنوتیکهای سنتی معتقدند متن دارای معنایی قطعی است که باید آن را کشف کرد. در مقابل هرمنوتیکهای مدرن، مرگ مؤلف را اعلام کرده اند، به این معنا که متن با هر بار خواندن دوباره آفریده میشود. مباحث هرمنوتیکی به جهت شباهتهای متون ادبی با متون مقدس، به متون ادبی نیز کشیده شده است و یکی از کتبی که ظرفیتهای زیادی برای تحلیل از زاویه هرمنوتیکی دارد، مثنوی معنوی است. **نتیجه‌گیری:** نتایج تحقیق نشان میدهد که مولانا به ترتیب بسامد از حیوانات خر، مار، گرگ، سگ، شیر، گاو، موش و... در جایگاه نماد برای معرفی نفس استفاده کرده است.

تاریخ دریافت: ۱۲ بهمن ۱۴۰۲

تاریخ داوری: ۱۴ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ اصلاح: ۲۵ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴ اردیبهشت ۱۴۰۳

#### کلمات کلیدی:

هرمنوتیک، شلایرماخر، مثنوی معنوی، نمادهای نفس

\* نویسنده مسئول:

[draliaban@yahoo.com](mailto:draliaban@yahoo.com)

۳۴۷۲۵۰۱۱ (۲۱ ۹۸+)



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

Hermeneutic analysis of the symbols of the soul in Masnavi based on Schleiermacher's modern hermeneutics

S. A'yanfard<sup>1</sup>, M.A. Shafa'i<sup>1\*</sup>, A. Chegin<sup>2</sup>

1- Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Varamin-Pishva Branch, Islamic Azad University, Varamin-Pishva, Iran.

2- Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Varamin-Pishva Branch, Islamic Azad University, Varamin-Pishva, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 01 February 2024

Reviewed: 04 March 2024

Revised: 15 March 2024

Accepted: 04 May 2024

KEYWORDS

hermeneutics, Schleiermacher, spiritual masnavi, soul symbols

\*Corresponding Author

✉ [draliaban@yahoo.com](mailto:draliaban@yahoo.com)

☎ (+98 21) 36725011

ABSTRACT




**BACKGROUND AND OBJECTIVES:** The science of hermeneutics examines the flow of understanding and its methods. What is the text, what is the meaning, what signs are there to reach this meaning and what is the role of the audience in front of the text. The origin of this science goes back to the interpretation of holy texts. Trying to understand the true meaning that only the possessors of knowledge can understand.

**METHODOLOGY:** The method of data collection was library and descriptive-analytical method was used for data analysis.

**FINDINGS:** The topic under discussion in the science of hermeneutics is texts, and how the audience understands the text and their unanswered questions is a topic that is followed in this science. Traditional hermeneutics believe that the text has a definite meaning that must be discovered. In contrast to modern hermeneutics, they have declared the death of the author, in the sense that the text is re-created with each reading. Hermeneutic discussions have also been extended to literary texts due to the similarities between literary texts and holy texts, and one of the books that has a lot of potential for analysis from the hermeneutic angle is Masnawi Ma'ani.

**CONCLUSION:** The results of the research show that Rumi has used donkey, snake, wolf, dog, lion, cow, mouse, etc. in order of frequency as a symbol to introduce the self.

DOI: <http://10.22034/bahareadab.2024.17.7468>

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 21	 0	 0

## بیان مساله

هرمنوتیک که امروزه در حوزه‌های فلسفه، نقد ادبی، مطالعات اجتماعی - سیاسی و ... به اصطلاحی آشنا تبدیل شده است، در ساده‌ترین تعریف، به «فهم‌شناسی» تعبیر میشود. هرمنوتیک چه در رویکرد ماقبل فلسفی آن که در پی روشهایی برای فهم درست و جلوگیری از بدفهمی بود و چه در نحله فلسفی آن که به شناخت ساختار فهم از حیث هستی‌شناسی (Ontology) میپردازد، به هر حال دانش فهم است.

ریشه پیدایش این علم به تفسیر متون مقدس بر میگردد. مباحث هرمنوتیکی قبل از آنکه در حوزه مسائل ادبی و متون ادبی مطرح باشد، در حوزه متون دینی رواج و رونق داشته است و به جهت شباهتهای متون ادبی با متون مقدس این مباحث به متون ادبی نیز کشیده شده است. متون مقدس که از سرچشمه حقیقت واحدی بر ما جاری میشوند، خود از این نقص مبری هستند؛ اما مخاطبان آن اینگونه نیستند. از این جهت است که قرآن، تأویل حقیقی آیات را تنها به خداوند نسبت میدهد. زیرا که او وجودی کامل و بی‌نقص است. حال، عالمان هر دینی به قدر معرفت خویش به تفسیر و تأویل آیات پرداخته‌اند. این موضوع در حوزه‌ای کوچکتر، راه را بر پیدایش علم هرمنوتیک و ریشه دواندن آن در متون هنری و ادبی فراهم ساخته است.

در هرمنوتیک، ما با معانی سروکار داریم نه معنای واحد، زیرا ساختار متون عرفانی و مقدس و به تبع آن ساختار متون هنری به تاسی از متون عرفانی و مقدس به گونه‌ای غیر تک‌بعدی و کثیرالاضلاع طراحی شده است و از متنی چنین طراحی شده نمیتوان و نباید معنای واحد را در نظر داشت که یکی از مزایای این عدم قطعیت معنا، استمرار و وسوسه کشف در مخاطب است؛ دیگر شرکت مخاطب در مواجید و اذواق و تجربه‌های متن است.

هرمنوتیک موضوعی بدیع در حوزه فلسفه است که به رشته‌های دیگر نیز تسری یافته است. بسط و توسعه ادبیات به قلمرو و رشته‌های دیگر طراوت و تازگی خاصی به متون داده، نگاه فراگیران حوزه ادب را عمق و غنای بیشتری میبخشد. با چنین نگاه و تحلیل متون ادبی از این زوایا، غبار عادت و تکرار از پیش چشمان برداشته شده، جان و جهان ما دیگر شده، در نتیجه رابطه و نسبت جدیدی با هستی پیدا میکنیم.

از گذشته‌های دور همیشه آثاری بوده که فراتر از اندیشه‌های عامه مردم بوده است و از طرف عده‌ای به نقد و تفسیر و شرح این آثار پرداخته‌اند که گاه تا حدودی موفق بوده‌اند و در بسیاری موارد ره به بیراهه برده‌اند و این اندیشه کماکان مورد سؤال بوده است که آیا هر برداشتی صحیح است یا اینکه فقط باید مقصود نویسندگان از آثارش برداشت شود. یکی از این آثار، مثنوی معنوی است که در آن نمادهای بسیاری به کار رفته است که از نگاه هرمنوتیکی قابل تحقیق و بررسی هستند. مولانا شاعر نمادهاست. او تقریباً همه داستانهای مثنوی را به صورت نمادها و تمثیلهایی در جهت فهماندن معنای والا به مخاطبان به کار برده است. از این رو بسیاری از کلمات در مثنوی، دلالتی دوسویه و حتی چندسویه دارند. «مولانا خود در حدود دویست و پنجاه داستان یا تمثیل بلند و کوتاه در مثنوی آورده است که به معانی و رای آنها نظر داشته.» (سروش، ۱۳۷۹: ۱۱۵)

یکی از نمادهای پربرسامد در این اثر عرفانی، نماد نفس است که سراسر شش دفتر مثنوی را دربر گرفته است. در این مقاله که به روش کتابخانه‌ای نگاشته شده است، نمادهای حیوانی نفس در مثنوی معنوی با نگاه هرمنوتیکی مورد بررسی واقع میشوند.

## اهمیت و ضرورت:

ما هم اکنون در عصری قرار داریم که به دلیل توسعه روزافزون رشته‌های علوم تجربی و انسانی میتوان از آن به عصر تکثر و تنوع نام برد. در این عصر به علت رشد سریع و بارش برق‌آسای اطلاعات بر ذهن و ضمیر انسانها،

شئون آدمی پیچیده و تودرتو و تا حدودی پراکنده و پریشان شده است. بنابراین جا دارد تا ما این هرمنوتیکی بودن و قابل تفاسیر مختلف بودن شأن آدمی در عصر تکثر را در حوزه زبان و هنر سحرآمیز مثنوی مولوی نیز ردیابی کنیم و ببینیم آیا مولانا نیز به چنین شأنی واقف و معترف بوده است یا نه؟ اگر چنین است چگونه میتوان بین این تکثر و آن وحدتی که از الگوهای ذهنی و فرهنگ مسلط سنت ما بوده است آشتی برقرار کرد؟ به نظر میرسد در صورت رسیدن به چنین معرفتی میتوانیم گامی به سوی تعادل و تعالی رفتارمان در عصر جهانی شدن برداریم و به اتحاد ذاتی که گوهر همه ادیان است و صلح و دوستی که موضوع مسلط گفت‌وگوهای عصر انفجار اطلاعات است، برسیم.

### روش تحقیق

روش تحقیق با توجه به موضوع، از نوع توصیفی است و به شیوه جمع‌آوری داده‌ها به شکل کتابخانه‌ای و با استفاده از یادداشت‌برداری انجام شده است و از نظر هدف، این تحقیق جزء تحقیقات نظری محسوب میگردد.

### پیشینه تحقیق

پیشینه این تحقیق شامل سه بخش است: ۱- هرمنوتیک و مباحث فلسفی ۲- هرمنوتیک مولانا و ۳- هرمنوتیک نمادهای نفس.

در حیطه هرمنوتیک آثار نسبتاً زیادی به فارسی ترجمه شده یا کتابهایی در این باب تألیف شده است که مهمترین آنها عبارتند از: - درس‌گفتارهای حقیقت و روش، دکتر محمد رضا حسینی بهشتی، ۱۳۸۹-۱۳۹۰. / - ساختار و تأویل متن، بابک احمدی، ۱۳۸۴. درآمدی بر هرمنوتیک، احمد واعظی، ۱۳۸۶. / - درآمدی بر هرمنوتیک فلسفی، زان گروندن، ۱۹۹۴. (و ترجمه فارسی آن از آقای محمد سعید حنایی کاشانی، سال ۱۳۹۱) / - حقیقت و روش گادامر، ترجمه انگلیسی با بازبینی جوئل واینسهایمر.

آثاری که منحصراً به نظریات هرمنوتیک مولانا پرداخته باشند، شامل مقاله «مولوی و هرمنوتیک فلسفی» از عبدالله نصری (۱۳۸۴) گذشته از اثر مذکور، هیچ اثر دیگری که به نظریات هرمنوتیک مولانا پرداخته باشد، یافت نشد. البته آثاری که به موضوع تأویل یا تفسیر در مولانا پرداخته باشند زیاد است که از این آثار میتوان به موارد زیر اشاره کرد: مقاله جریان ساز «تأویل در مثنوی» عبدالکریم سروش در سال ۱۳۷۴. تأویل قرآن در مثنوی رساله دکتری رضا روحانی (۱۳۷۶) کتاب وحی دل مولانا، مأخوذ از رساله دکتری محمد بهنام فر (۱۳۸۷) و...

دسته دیگری از آثار هستند که به موضوع هرمنوتیک در ادبیات یا سایر حوزه‌ها پرداخته‌اند. از این میان میتوان موارد زیر را یاد کرد: - کتاب درآمدی بر هرمنوتیک در ادبیات از دکتر نصرالله امامی (۱۳۸۷) / - مقاله وجوه تمایز هرمنوتیکی شطحیات عرفانی از متشابهات قرآنی، سیدمهدی امامی جمعه (۱۳۸۴) / - مقاله «عین القضاة در آینه هرمنوتیک مدرن»، سیدمهدی امامی جمعه (۱۳۸۸) / - کتاب و مقاله بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آرای روشنفکران معاصر، جهانگیر مسعودی (۱۳۸۱) / - کتاب هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس، دکتر علی محمدی آسیابادی (۱۳۸۷)

اما هیچکدام از آثار یادشده به غیر از مقاله عبدالله نصری به وجود نظریات هرمنوتیک در آثار مولانا نپرداخته‌اند.

## مباحث نظری

### هرمنوتیک

هرمنوتیک از «هرمس» است، هرمس یا «آرمس» یا همان «ادریس» مسلمانان و «اور مزدا» ایرانیان و «طاط» مصریان پیام‌آور خدایان و مخترع گفتار و زبان و جامع نبوت و سلطنت و حکمت بوده است. واژه یونانی «هرمایوس / hermeios» (کاهنی که پیشگوی معبد دلفی بود) و فعل «هرمینوین / hermeneuein» و اسم «هرمینیا / hermeneia» از هرمس (hermes) یونانی گرفته شده است که پسر زئوس و مایا از خدایان اولمپی است که در غاری واقع در کوه سیلن (syllene) به دنیا آمد. رسول و پیام‌آور خدایان بود. در اساطیر یونانی کشف و اختراع زبان و خط را به او نسبت دادند. (یاحقی، ۱۳۸۶: ۸۷۵ / احمدی، ۱۳۸۰: ۲۹۶ / شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۷۱ / پالمر، ۱۳۸۲: ۲۰).

هرمنوتیک، علم یا آیین تفسیر کتاب مقدس بوده است؛ چرا که کتب مقدس ذوبطون و معانی بوده‌اند؛ «هرمنوتیکز (hermeneutics) علم یا آیین تفسیر کتاب مقدس است و علم هرمنوتیک مطالعه اصول روش شناختی تاویل و تبیین؛ به ویژه مطالعه فهم و به ویژه وظیفه فهم متون است. (پالمر، ۱۳۸۲: ۱۴) قدیمیترین فهم از کلمه «هرمنوتیک» به اصول تاویل کتاب مقدس اشاره دارد.

جدا شدن علم هرمنوتیک از حوزه کلام و تفسیر کتاب مقدس و سرکشیدن آن به حوزه‌های دیگر از هنگام استفاده از این علم در حکم روش شناسی تاویل یعنی زمان دان هابیر آغاز شد. (پالمر، ۱۳۸۲: ۴۲) بدین جهت اندک اندک به علت شباهت متون ادبی و هنری به جهت کثیرالاضلاع و معانی بودن با متون مقدس، این شیوه تاویل و تفسیر از متون مقدس به متون ادبی نیز کشیده شد و کم‌کم باب هرمنوتیک در علوم ادبی و انسانی باز شد. پس از آن هرمنوتیک به شش حوزه، تسری یافت که عبارتند از: ۱- نظریه تفسیر کتاب مقدس ۲- روش شناسی عام لغوی

۳- علم هرگونه فهم زبانی ۴- مبانی روش شناختی علوم انسانی ۵- پدیدار شناسی وجود و فهم ۶- علم نظام‌های تاویل. (پالمر، ۱۳۸۲: ۴۱)

در این میان نظریه پردازان علم هرمنوتیک به دو گروه تقسیم شدند: عده‌ای به قطعیت معنا در متن معتقد بوده و نیت مؤلف را مرکز معنای متن دانسته‌اند که کلادنیوس، آگوست ولف، شلایر ماخر و دیلتای از این دسته‌اند. دسته‌ای دیگر به عدم قطعیت معنا رأی داده‌اند و مخاطب را در آفرینش معنا سهیم دانسته‌اند که نیچه، هایدگر، گادامر، پل ریکور و هرش و پالمر و ... از این گروه‌اند.

### شلایر ماخر

فردریش ارنست دانیل شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م) فیلسوف یزدانشناس آلمانی، نخستین کسی است که در صد ساختن نظریه همگانی تاویل برآمد، نظریه‌ای که در مورد متون دینی و غیر دینی به صورت یکسان صادق باشد. او بحث هرمنوتیک را از انحصار متون مقدس بیرون آورد و به دیگر متون تعمیم داد. او شناخت واژگان و قاعده‌های نگارش را به عنوان یک گام نخست پذیرفت و جایگاه اصلی هرمنوتیک را زبان نوشتاری دانست. (احمدی، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۷ صص ۵۲۲ و ۵۲۷ و ۷۵) شلایر ماخر به درستی پدر علم هرمنوتیک جدید در مقام تحقیقی عام محسوب می‌شود. (پالمر، ۱۳۸۲: ۱۰۸) او می‌گفت: «متون، زبانی‌اند و لذا از صرف و نحو برای یافتن معنای جمله استفاده می‌شود و برای شکل دادن معنا اندیشه کلی با ساختمان دستوری عمل متقابل دارد و فرق نمیکند که نوع سند چه

باشد. اگر اصول فهم کامل زبان دقیقاً بیان شده بود علم هرمنوتیک عام بود، که چنین علم هرمنوتیکی هنوز وجود ندارد. علم هرمنوتیک‌های خاص وجود داشتند که نخست لغوی و سپس کلامی و حقوقی بود. (پالمر، ۱۳۸۲: ۹۴)

#### نگاه شلایر ماخر به مباحث هرمنوتیک

یکی از مقولاتی که در هرمنوتیک بسیار مورد توجه است و شاید بتوان آن را مدار و مرکز بحث هرمنوتیک تلقی کرد، مقوله فهم است. از آنجا که تلقی اندیشمندان مختلف از هرمنوتیک متفاوت است بنابراین نظر آنان در مورد فهم و چگونگی آن بسیار مختلف و متنوع است. شلایر ماخر، هرمنوتیک را هنر فهمیدن و مجموعه قواعدی روشمند برای رفع سوء فهم میداند. او میگوید هرمنوتیک برای رفع ابهام از متن نیست بلکه برای رفع سوء فهم است، زیرا از نظر او ابهام همیشه وجود ندارد؛ ولی امکان بدفهمی همیشه وجود دارد. لذا در نظر شلایر ماخر اصل بر سوء فهم است. شلایر ماخر معتقد بود که فهم تمام و کمال سبک، تمامی غایت علم هرمنوتیک است. (همان ص ۱۰۱) او عقیده راسخ داشت که تفکر فرد و در حقیقت کل وجود او اساساً از طریق زبان معین میشود و در زبان است که او فهمی از خودش و جهان به دست میدهد... علم هرمنوتیک فن فهم هر گفته‌ای در زبان است. (همان ص ۱۰۴ و ۱۰۵)

علم هرمنوتیک در نزد او حقیقتاً به «فن فهم» بدل میشود و فهم عبارت است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مولف متن. عمل فهم عکس عمل تصنیف است. زیرا فهم از بیان پایان یافته آغاز میشود. (همان ص ۹۷) شلایر ماخر بین سخن گفتن و فهمیدن یک تمایز ایجاد کرد و این کار راه را برای اساس نظام‌مند علم هرمنوتیک در نظریه فهم گشود. او میگوید فهم در یک لحظه دو کارکرد دارد یکی ارتباط با تمامیت زبان و دیگر با ذهن مولف: « هر گزاره، مناسبتی دوگانه با تمامیت زبان و با اندیشه مولف خود دارد؛ پس هرگونه فهم به دو لحظه تقسیم میشود: فهم گزاره چونان لحظه‌ای از زبان و فهم گزاره همچون واقعیتی در ذهن آن کس که بدان میاندیشد.» (پالمر، ۱۳۸۲ ص ۹۷/احمدی، ۱۳۸۰: ۵۲۵)

شلایر ماخر به عنوان پدر هرمنوتیک مدرن (ماقبل فلسفی) در پی فهم درست، بدفهمی و راه‌های مقابله با آن بود. در واقع مهمترین دیدگاه شلایر ماخر، معرفی هرمنوتیک به عنوان «نظریه فهم» (Theory of Understanding) است. درحالی که در برداشت سنتی از هرمنوتیک، فهم متون، امری طبیعی تلقی میشد و الفاظ، گویای معنایی بود که برای فهم آن، به چیزی جز دانستن زبان و قواعد دستوری، نیاز نبود؛ مگر در مواردی که ابهامی در متن باشد که در این صورت نیز، پای تفسیر به میان می‌آید... اما شلایر ماخر، بدفهمی (Misunderstanding) را امری طبیعی تلقی کرد...

با این رویکرد به فهم و بدفهمی، ما همواره در حال تفسیر هستیم و بنابراین، همیشه نیازمند هرمنوتیک هستیم.» (واعظی، ۱۳۸۶: ۸۳)

شلایر ماخر معتقد است ما با کلید زبان و آنچه در آن است به سوی فهم آن چیزی میرویم که مولف یا گوینده گفته است بنابراین پیش فرض علم هرمنوتیک زبان است با همه حامل‌های خویش. «علم هرمنوتیک فن فهم گوینده است در آنچه گفته است اما زبان، همچنان کلید است. همه چیزی که باید پیش فرض علم هرمنوتیک قرار گیرد، تنها زبان است و همه چیزی که باید در آن یافت نیز؛ آنچه در آن به دیگر پیش‌فرض‌های ذهنی و عینی تعلق میگیرد باید از طریق [یا از درون] زبان یافت.» (پالمر، ۱۳۸۲: ۱۰۳)

در مورد دور هرمنوتیکی شلایر ماخر معتقد است؛ ما چیزی را با مقایسه کردن آن با چیزی که از قبل میدانیم

میفهمیم. بطور نمونه، کلّ جمله دارای وحدت است. معنای تک کلمه را با ملاحظه آن در رجوع به کلّ جمله میفهمیم و متقابلاً معنای کلّ جمله نیز وابسته است به معنای تک تک کلمات. کل و جزء با در هم کنشی دیالکتیکی هر یک به دیگری معنا میبخشد؛ پس فهم دوری است و چون در این «دور» است که معنا معلوم میشود آن را «دور هرمنوتیکی» مینامیم. (همان، ص ۹۸) به نظر شلایر ماخر برای شناخت سخن انسان باید او را شناخت، اما برای شناخت او باید سخنش را شناخت. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۲۷)

شلایر ماخر به «نیت مؤلف» باور نداشت. اما با قاطعیت می‌نوشت که هر واژه در هر عبارت دارای یک معناست که آن را معنای بنیادی میخواند. بنابراین به معنای بنیادی و اصیل متن اعتقاد راسخ داشت. «در تاویل درست تمامی عناصر متفاوت در یک نتیجه ی واحد گردهم می‌آیند.» (همان، ۵۲۶)

او قبول نداشت کسی با شناخت خصوصیات روانی یا ذهنی و نیت پدید آورنده اثر بتواند به رازها و معنای اثر پی ببرد، به عبارت دیگر او معتقد بود ما نمیتوانیم به نیت صاحب اثر پی ببریم. اما به وجود یک معنای نهایی در متن باور داشت. (احمدی، ۱۳۸۷: ۷۶)

شلایر ماخر به شگردهایی که برای پژوهش معنا به کار می‌آیند، میاندیشد و هرگونه تلاش برای شناخت متون از راه زندگی مؤلف آنها را، محکوم به شکست می‌دانست و می‌پرسید: «آیا ما چیزی از زندگی افلاطون و ارسطو میدانیم؟» معنای هر گزاره یا هر بیان زبانی از نیت گوینده یا مؤلف رهاست. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۲۵-۵۲۶)

شلایر ماخر به دو جنبه از تاویل اعتقاد داشت:

۱- تاویل دستوری (Grammatical)؛ که در آن، بحث در ساختار جمله‌ها و نقش کلمات است. در اینجا تاویلگر از ظاهر متن و نکته‌های دستوری، نحوی، زبانی و نیز مجازها و قاعده‌های بیانی متن میتواند راه‌هایی به سوی معناهای ممکن آن را بیابد.

۲- تاویل فنی (Technical)؛ که در آن، بحث در معنای جملات با توجه به متن است. تاویل فنی، خود دو مرحله دارد: حدسی یا پیشگویانه (Divinatory) و قیاسی یا سنجشی (Comparative). در مرحله حدسی ماؤل خود را به جای مؤلف یا نویسنده قرار میدهد و میکوشد تا چون او بیندیشد و به تفکرات او پی ببرد. اما در مرحله تاویل قیاسی ماؤل، نویسنده را با نویسندگان دیگر (یا شاعر را با شاعران دیگر) که در همان زمینه کار کرده‌اند میسنجد تا وجوه خاص او را دریابد. به عبارت دیگر در این تاویل، ماؤل با دقت و توجه به افق تاریخی متن و تأثیری که از ذهن مؤلف و نخستین شارحان گرفته، از راه قیاس آن با دانایی تاریخی دوران خودش، راهی مییابد که معناهای گوناگون را با هم بسنجد تا بداند که کدام معنا بهتر و دقیقتر است. (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۷۵ / احمدی، ۱۳۸۷: ۷۷)

تاویل دستوری به مشخصه‌های سخن که در هر فرهنگ میان نویسندگان مشترک است، باز میگردد اما تاویل فنی به زبان خاص و منش یکه [یگانه] بیان مؤلف مرتبط میشود. به همین سان تفرد مؤلف و اثر نیز باید در متن واقعیات بزرگتر زندگی او و در تباین با زندگی‌ها و آثار دیگران ملاحظه شود. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۲۷ / پالمر، ۱۳۸۲: ۱۰۰)

#### نماد و جایگاه آن در آثار عرفانی

رمز، وسیله بیان حقایق ناشناخته‌ایست که از راه تجربه روحانی شخصی برای شخص حاصل میگردد. موضوع این حقایق از آن جهت ناشناخته است که به طور یکسان در حیطه ادراک حواس و عقل همگان درنمیآید تا دیگران هم بتوانند در ادراک آن با صاحب تجربه اشتراک داشته باشند. در بیان این گونه ادراکات، موضوع یا تجربه یا

حادثه نامعلومی را که تنها برای یک نفر، حضور پیدا کرده و ادراک شده است، در قالب زبان، حاضر و به ظاهر معلوم میکنند و در صورت محسوس به نمایش درمی‌آورند. (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۵۰۴)

فتوحی، در بحث ابداع و تداول نماد، آن را به دو دسته نماد ابداعی و نماد مرسوم، تقسیم میکند. نمادهایی که شاعر، خود خلق میکند، ابداعی‌اند. این نوع نماد، ابداع خود شاعر یا نویسنده و حاصل عوالم روحی و تجربیات ذهنی خاص اوست. اینها معنای از پیش معلومی ندارند و تنها با توجه به زمینه و بافت اثر است که تا حدی میتوان به مفاهیم آنها راه یافت. نماد مرسوم، آن دسته از نمادهاست که بر اثر رواج زیاد در فرهنگ و ادبیات یک ملت یا در ادبیات جهان، به یک مفهوم قراردادی بدل شده و مفهوم آنها برای همگان شناخته شده است. (فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۹۳)

نماد در زبان عرفان از جایگاهی ویژه برخوردار است و کاربرد گسترده‌ای در متون عرفانی دارد. «زبان نمادین مناسبترین شکل بیان سلوک روحی برای صوفی است، تا با توسل بدان، اندکی از راز را بر ملا کند و پاره‌های اعظم آن را پوشیده نگاه دارد. نوعی گفتن و نگفتن در نماد هست که ژرف‌ساخت زبان صوفیه از آن مایه می‌برد، صوفیان سخن می‌گویند اما معناهای بزرگ را در پس آن نهان میکنند و تجارب و ادراکات عمیق باطنی خود را در کلمه‌ای فشرده می‌سازند.» (پورنامداریان، پورعظیمی، ۱۳۹۰: ۶۷)

عرفا برای بیان برخی تجارب و دریافته‌های خود از زبان نمادین استفاده میکنند. اصولاً بیان مفاهیم عرفانی با نماد گره خورده است و انتقال اینگونه مفاهیم بدون نماد، ممکن نیست. «معانی عرفانی، خود پارادوکسیکال‌اند و برای خویش ظرفی مناسب می‌طلبند تا به آنها جلوه‌ای واقع‌نما بدهند و آن ظرف همان رمز است. زبان عرفان در موجه‌ترین وجه آن، زبان رمزهاست و به عبارت دیگر صورخیال عرفانی، بیشتر جنبه رمزی دارند.» ( فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۱)

باید گفت که نمادپردازی، مرتبه‌اعلای خلاقیت ادبی است. صوفیان، جهان محسوس را سایه عالم بالا میدانند. هرچه در این جاست رمزی است از امر کل و حقیقت مطلق. از آن‌جا که تصویر و تجسم امر کلی امکان‌پذیر نیست و معانی حقیقت، بی‌دستیاری امثال و اشباه، به عالم صور درنمی‌آیند، شاعر صوفی ناگزیر است آن کل مطلق و تجربه‌های مربوط به آن را با واسطه امور حسی و جزئی نشان دهد و جزء را تمثیل و تصویری برای کل، قرار دهد. (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۱۰)

مثنوی حماسه‌ای روحانی به نظر می‌آید که حوادث فرعی و جزئیات وقایع آن در صورت رمز و به شکل حکایات و قصه‌های مختلف تصویر می‌شود. اما مجموع این قصه‌های رمزی و غیر رمزی، کشمکشهای روح را برای رهایی از دام و بند دنیای ماده نشان می‌دهد. (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۱۲۱)

#### نفس از دید عرفا

مسئله نفس از جمله مسائلی بوده که همواره مورد توجه گروه‌های مختلف همچون فلاسفه، حکما اعم از الاهیون و غیر از آنان و عرفا و بحث درباره آن از موضوعات مورد علاقه آنها بوده است که با وجود تحقیقات فراوان در این زمینه هنوز شناخت کلی از نفس به دست نیامده است و این امر به پیچیده بودن ماهیت نفس برمیگردد. نفس جزء جدا ناپذیر وجود انسان است که نقش اصلی را در رساندن او به اوج کمال انسانی و یا فرستادن به نازلترین مراتب انسانی دارد. بر این اساس است که مراتب و انواع گوناگونی برای نفس در نظر گرفته‌اند. برخی تصور کرده‌اند،



نفس انواع مختلفی دارد و در میان انواع نفوس تفاوت قائل شده‌اند؛ در صورتی که تفاوت میان نفوس به حقیقت آن بر نمیگردد، چرا که حقیقت و اصل نفس واحد است و تفاوت در مراتب و درجات آن است. از آنجا که شناخت نفس، آغاز و سرمنشأ شناخت پروردگار است، در میان عرفا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و بیشتر تعالیم صوفیه در جهت مخالفت با نفس و تهذیب و ریاضت نفس است، صوفیه و عرفا، معمولاً نفس را در مقابل عقل به کار می‌برند، یعنی مفهوم نفس در مباحث عرفانی، ارزش منفی دارد. آنها معمولاً گرایشهای پست حیوانی را به «نفس» و گرایشهای ارزشمند را به «عقل» نسبت می‌دهند و معتقدند که در درون انسان، بین این دو، تضاد است و همواره میان عقل و نفس، جنگ و کشمکش است. توجه به بُعد منفی نفس و مخالفت با آن در نزد صوفیه، اگرچه جزء هیچ یک از مقامات سیر و سلوک آنها نیست ولی شرط لازم برای شروع سفر معنوی و رسیدن به هر مقامی است.

بنابراین، نفس در فرهنگ صوفیه معنای محدودتری پیدا میکند و غالباً از آن اراده نفس اماره می‌کنند که بزرگترین حجاب و مانع در راه سلوک و سرچشمه تمام آفات است. نفسی که انسان را به سوی بدیها، زشتیها و پلیدیها سوق میدهد و در این راه از هیچ مکر و تلبیسی فروگذار نمی‌کند. آنچه مسلم است، این است که هدف اصلی عرفان، معرفت پروردگار است. عارف برای وصول به این هدف باید مراحل زیادی را پشت سر بگذارد، اما در طی این طریق، موانعی روح او را به غل و زنجیر میکشد.

این موانع نه تنها تعلق خاطر به امیال نفسانی و دنیایی و حظ نفس (حجابهای ظلمانی) میباشد، بلکه غرق شدن در عبادت و فراموش کردن معبود (حجابهای نورانی) نیز مانع وصول عارف یا سالک به محبوب حقیقی میگردد. عرفا و صوفیه در باب نفس همگی بر این نظر اتفاق دارند که؛ نفس منبع شرّ و بدی است و هرچه از رذایل و صفات مذموم است، زائیده اوست. تا جایی که حقیقت تصوف از دید عرفا مخالفت با خواهشهای نفس است. بنابراین مبارزه سرسختانه با نفس را، راه تقرب به پروردگار و افضل عبادتها می‌دانستند. از آنجا که عرفا و متصوفه، نفس را سرچشمه بدیها میدانند، صفاتی را که برای نفس برشمرده‌اند، صفات زشت و مذموم است. شهوت و آرزو، ظلمت، هوا و غضب و خشم، شقاوت، شرارت، غرور و تکبر، نافرمانی، جفا کاری، پستی و شومی، کینه و حسد، مکر و حيله و تلبیس، دوستی دنیا، بخل و حرص، ریا، غفلت و ضلالت و...

## بحث و بررسی

### معرفی نمادهای حیوانی نفس در مثنوی معنوی (به ترتیب بسامد)

#### - خر

در دفتر اول، ابیات ۲۹۵۰ الی ۲۹۵۵؛ خر، سمبل نفس بهیمی و نفس اماره است که مایل به لذات جسمانی است. علت این که مولوی، نفس را به خر مثال میزند، آن است که میل نفس به سوی شهوات و آرزوهای فرومایه است. همچنان که خر، همواره به سوی علف و گیاه می‌گراید و در پی شهوت بطن است. تمامی ابیات، تأکید بر ریاضت دادن به نفس اماره است و این که هیچ‌گاه نباید خر نفس را به حال خود وا گذاشت، چرا که به سوی علفزار مشتیهات نفسانی رفته و از راه، منحرف میشود.

مولانا در دفتر دوم و در بیت زیر عبارت «پشت خر» را ذکر میکند:

پشت خر دکان مال و مکسب است در قلبت مایه صد قالب است

بحرالعلوم، مراد از پشت خر را نفس میدانند. این نفس، دکان مال و مکسب است و نفس، مستعمل به این امور میباشد. (بحرالعلوم، ۱۳۸۴: ۱۰۶). نیکلسون نظر متفاوتی ارائه میکند: «اکثر شارحان، خر را در این ابیات با نفس یکی میدانند اما شاعر هنوز بر استعاره ابیات پیشین که «خر» طی آن، حقیقت روحانی و پالان صفات جسمانی را تجسم کرده، باقی است. در اینجا روح انسانی به خری مانند شده که با علایق و قیود دنیای پالان شده باشد» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۶۷۲).

در همین دفتر بیت ۷۲۷؛ مراد از خر برهنه، آن نفس است که از حظوظ نفسانیه بازداشته شده و مطمئن گردیده است و بیت ۷۲۹ در همین دفتر، در بیان ریاضت نفس است. خر نفس را باید بر میخ مجاهده و ریاضت بریست. انقروی، میخ را حکم قرآن و اوامرش میدانند که باید نفسی را که از طریق الهی تجاوز کرده، بر آن بست. (ر.ک. انقروی، ۱۳۷۴ ج ۴: ۲۵۹) و در بیت ۱۸۵۰؛ اکبرآبادی و شارحان دیگر، عیسی را عقل معاد و خر را، نفس دانسته‌اند. نیکلسون میگوید: «عیسی سوار بر خر، پیوند روح را با نفس مجسم میسازد.» (همان: ۷۸۴).

مولانا در همین دفتر و در ابیات ۱۸۵۱ الی ۱۸۵۵، انسان را از متابعت نفس بر حذر میدارد و اشاره میکند به این که نفس، انسان را غافل و نادان میسازد. پس کسی که بنده نفس خر خویش شده است، از خر هم پستتر است. تشبیه نفس به خر، از جهت حماقت و نادانی آن است و این که نفس همچون خر، در خوردن و آشامیدن حریص است و به مشتتهای بدن، علاقه نشان میدهد.

مولانا در همین دفتر به ترکیب «ناله خر» اشاره کرده است:

ناله خر بشنوی رحم آیدت پس ندانی خر، خری فرمایدت  
(۱۸۵۲/۲)

«ناله خر» یعنی شکوه تن که هوسهایش برآورده نشود. «فرمایدت» راجع است به وصف نفس به صفت اماره بالسوء (همان). خر نفس با مظلوم‌نمایی و سر دادن ناله و فغان، ترحم انسان را به خود جلب میکند و با این ابزار، او را به انواع بدیها و پلیدیها میکشاند.

در همین دفتر و در ابیات ۱۸۵۷ الی ۱۸۶۰؛ مولانا، به تقابل غالب و مغلوب بودن نفس را در انسانهای ضعیف الطبع و اولیاء کرام، اشاره میکند. نفس ولی کامل، چنان مقهور قدرت روح اوست که خلق و خویش همه روحانی است. ولی، بر خر نفس خویش غالب و سوار بر آن است؛ خر نفس از سوار زفت و نیرومند، خسته و ضعیف میگردد. اما در آدم ضعیف و بی اراده، به سبب ضعیف بودن عقل، نفسی که همچون خر است قوت گرفته و در زورمندی و نابودگری همچون اژدهایی میشود که به آسانی، آدمی را مغلوب خود میسازد. بنابراین نه تنها عقل ضعیف و پست، با نیرنگهای نفس اماره، تسلیم آن شده و در خدمت به دست آوردن خواسته‌های آن قرار میگیرد، بلکه نفس اماره نیز تحت تأثیر عقل معاد، غالب و نورانی شده و از امارگی به مرتبه مطمئن میرسد.

در دفتر چهارم در بیت: ۲۶۹۱؛ خر، نماد نفس و «جو»، استعاره از مشتتهای و لذات نفسانی و غذای جسمانی است. در دفتر پنجم و در «قصه محبوس شدن آهو بچه در آخور خران»، (ابیات ۸۳۳ الی ۸۴۴) خران و گاو، سمبل نفس اماره‌اند و آهو، نماد روح یا عقل کل. آخور، سمبل دنیاست و صیاد، نماد حق. روح یا عقل معاد، از هم نشینی با نفس اماره در وجود بشر و جور و جفاهای آن، همواره در رنج و عذاب است. همچنین در همین دفتر در ابیات: ۹۲۳-۹۲۴؛ خر، نماد نفس اماره بی‌بهره از عطر خوش معنوی و روحانی. نفس، همچون خری است که از درک روایح خوش، محروم است و به بوییدن سرگین و بول خود اکتفا کرده است.

در دفتر ششم مولانا معتقد است نفس هر انسانی همچون مرکوبی است که برخی بار اندیشه‌های عالی و برخی بار

اندیشه‌های بی‌ارزش با خود دارند. نفس هر کس یک گونه بار را متحمل میشود و به این مناسبت به مرکبی میماند. پس بر مرکب نفوس مردم بارهای گوناگون وجود دارد، باری ارزشمند و باری دیگر بی‌قیمت و کم ارزش. بار گوناگونست بر پشت خران هین به یک چوب این خران را تو مران بر یکی خر، بار لعل و گوهر است بر یکی خر، بار سنگ و مرمر است (۳۲۴۰-۳۲۴۱/۶)

در دفتر ششم، بیت ۴۵۸۴؛ خر، سمبل نفس اماره است. اما انقروی «جوف خر» را، نفس بهیمی و جنبه مادی بشر دانسته است. (انقروی، ۱۳۷۴ج ۱۵: ۱۳۳۱)

#### – مار:

در بیت:

زیر دیوار بدن گنج است یا خانه مار است و مور و اژدها  
(۲۲۸۱/۱)

گنج، روح متعالی انسان است و خانه مار و مور و اژدها، تعبیر نفس میباشد. بدین گونه مار و مور و اژدها میتوانند صفات ردیله نفس اماره باشد، چرا که نفس این اوصاف را در خود دارد. در این صورت، مور، اخلاق پلید و افکار خبیث آدمی است. همچنین مار و مور و اژدها میتواند نمادهای نفس باشد.

در همین دفتر و در ابیات: ۲۳۳۱ الی ۲۳۳۶؛ مار در این ابیات، نفس اماره را ممثل میشود. فروزانفر در تأویل این بیتها میگوید: «طلب و کوشش دریافتن چیزی، فرع میل باطنی است و تا میل و خواهش از درون بر نجوشد، تن آدمی در کار نمیایستد. پس اول مار، فسون بر مارگیر میخواند و او را شیفته گرفتن خود میسازد، آنگاه مارگیر به جست و جو میپردازد» (فروزانفر، ۱۳۷۷ج ۳: ۹۹۷). به همین گونه نفس اماره نیز، ابتدا انسان را با وسوسه و دمدمه فریب داده و او را به سوی خود میکشد و سپس انسان برای برآورده ساختن خواسته‌های نفس دست به کار میشود. در همین دفتر مولانا به دندان مار اشاره کرده است:

گر بگیرم مار، دندانش کنم تاش از سر کوفتن ایمن کنم  
زآنکه آن دندان عدو جان اوست من عدو را میکنم زین علم دوست  
(۲۳۵۹-۲۳۶۰/۱)

مار، سمبل نفس اماره است و دندان مار، بر مال و ثروت و به طور کلی بر علایق نفسانی اطلاق میشود. فروزانفر میگوید: «این علاقه که از ثروت داشتن پدید میآید، به منزله دندان مار است که کیسه زهر در بن آن قرار میگیرد. گسیختن تعلق که منشأ آن فریبندگی مال است شباهت دارد به کندن دندان مار» (همان: ۱۰۰۶). اعتقاد مولوی به تعادل میان خواسته‌های جسمانی یا نفسانی و مطلوبات اخروی. نفس، قابلیت پاک شدن از صفات امارگی را دارد.

در این ابیات از دفتر دوم:

کاندر آن خانه گهر یا گندم است گنج زر یا جمله مار و کژدم است  
یا در او گنج است و ماری بر کران زآنکه نبود گنج زر بی پاسبان  
(۸۴۷-۸۴۸/۲)

خانه استعاره از وجود آدمی است و گهر و گندم از یک سو و گنج زر و مار و کژدم از سوی دیگر، تقابل میان روح و نفس را نشان میدهد. روح، متعالی و باارزش و نفس، سخیف و بی‌مقدار و گزنده است. گنج وجود آدمی، خزانه

معرفت و اسرار خداوندی است که در خانه قلبش نهان است و برای حفظ و حراست آن گنجینه، ماری از صفات نفس اماره را طلسم قرار داده و به این واسطه خزانه اسرار را پوشانده است.

در همین دفتر و در حکایت «رنجاندن امیر خفته‌ای را» (۲/ ۱۸۹۵ و ابیات بعد از آن) نفس، همان مار سیاه و زشت و نیرومندی است که به وجود آدمی راه یافته و قصد هلاک او را دارد. مار نفس، با ریاضت و مجاهده و راهنمایی پیر راه یا مرشد، از بین میرود. مار، در این حکایت، نماد نفس اماره است. «خطر نفس اماره در ظلّ عنایت و هدایت پیران راه و مرشدان آگاه، از آدمی دفع میشود. از آن رو که دفع مار خزنده نفس، همراه با ریاضات است، ابتدا طبع بهیمی آدمی آن را بد و ناخوش میپندارد و چون در نهایت، بر و ثمر شیرین این ریاضات حاصل آید، دریابد که تمهیدات آن پیر راه چه فرخنده و مبارک بوده است. خردمند سوار، تمثیل ولی مرشد است و آن مار خزنده، تمثیل نفس اماره و آن شخص خفته، تمثیل خوابناکان دنیا» (زمانی، ۱۳۸۷: ۴۷۴)

در همین دفتر و در بیت ۲۲۸۵ نفس به کرم، مار و اژدها تشبیه شده است که بر اثر توجه و برآورده شدن علایقش قوت میگیرد و در همین دفتر و در ابیات: ۲۲۸۷-۲۲۸۶؛ در بیان تکامل نفس، از مرتبه امارگی به سوی مطمئنه است. اکبرآبادی معتقد است که بیت در بیان مغلوبیت نفس است در دست قدرت حسام الدین. (ر.ک. اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۸۶۰)

مار در بیت:

برکنی دندان پر زهری ز مار تا رهد مار از بالای سنگسار  
(۲/ ۲۵۲۷)

سمبل نفس و دندان پر زهر، نماد تعلقات نفسانی است. تا زمانی که نفس، تسلیم اراده مرید یا مرشد شود، باید با آن مجاهده کرد. این مضمون، حاکی از اعتقاد مولانا به متعادل ساختن خواسته‌ها و آرزوهای مادی و نفسانی است. مولانا در دفتر چهارم معتقد است، مقام و منصب دنیوی، نفس اماره خاموش در درون آدمی را بیدار میسازد. مار نفس اماره در سوراخ، پنهان و البته در کمین است، همین که آلت و ابزار قدرت‌ش را بیابد، از سوراخ بیرون آمده و فریب و گزند خویش را آغاز میکند:

عیب او مخفی است چون آلت بیافت مارش از سوراخ بر صحرا شتافت  
جمله صحرا مار و کژدم پر شود چونکه جاهل شاه حکم مر شود  
(۴/ ۱۴۴۳-۱۴۴۲)

ابیات ۴۰۷۹ الی ۴۰۸۱ از دفتر ششم، تمثیلی است برای نشان دادن تزویر و تلبیس نفس اماره. نفس اماره، به آن مار شبیه است که با مکر و حيلة بسیار قصد صید مرغی را دارد. بدین گونه که آن مار، برگ سبز بزرگی را بر دهانش گرفته و در میان گیاهان، بر سینه ایستاده است. مرغ به گمان این که شاخه درخت است، بر روی آن مینشیند و در همان لحظه، مار آن را فرو بلعیده و یا با زهرش آن را هلاک میکند. پیروان نفس اماره و هوی و هوس، همچون آن مرغان، قدرت تمییز و تشخیص نفس اماره را ندارند.

در همین دفتر و در حکایت «رفتن قاضی به خانه زن جوحی» (ابیات ۴۴۸۶ و ابیات پس از آن) صندوقی که قاضی در آن حبس میشود، تمثیلی از نفس اماره است. اما به طور استثنا در اینجا، تن به سله‌ای تشبیه شده که مار نفس اماره در آن جای دارد. در قدیم، بسیاری از مارگیران، مار را درون سید و سله‌ای قرار داده و سپس با نواختن نی، مار را به رقص درمیآوردند. همچنان که مار، با به صدا در آمدن نی، از درون سله سر بلند کرده و به حرکت و جنبش درمیآید، نفس نیز با دیدن علایق و مشتتهای خویش، تحریک شده و به جنبش درمیآید.

در همین دفتر، بیت: ۴۶۵۶؛ مولانا معتقد است مار نفس، بر اثر توجه آدمی به علایق و خواسته‌هایش، تبدیل به اژدهای هفت‌سر قوی و مهلک و مخوفی میگردد.

### – گرگ

در دفتر اول، تشبیه نفس به گرگ، از جهت غضب و درنده‌خویی آن است. میش، طبیعت ضعیف وجود آدمی است که با تمایل به سوی شهوات و نفسانیات، قربانی گرگ نفس میشود:

این عجب نبود که میش از گرگ جست      این عجب کاین میش دل در گرگ بست  
(۱۲۹۲ / ۱)

در همین دفتر و در حکایت «رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار» (ابیات ۳۰۱۳ / ۱ و ابیات بعد از آن) شیر نماد پیر و مرشد یا ولی است. روباه، نماد سالک تسلیم و پیرو ولی است و گرگ، نماد نفس خودبین انسان میباشد. انسان کامل، واسطه فیض است، یعنی از حضرت حق، استفاضه میکند و بر خلق، افاضه. هرچه فیض در عالم هستی است به واسطه ولی به ظهور میرسد و اگر ولی نباشد، دیگران از این فیض محروم میمانند. اما نفس خودپرست با وابستگی به اغراض نفسانی قادر به رؤیت حقیقت نیست و هر خیری را به خود نسبت میدهد. نیکلسون معتقد است «در این تمثیل، شیر و گرگ و روباه به ترتیب مثل قوای روحانی، عقلانی و نفسانی (روح، عقل، نفس) عارف جویای حق‌اند» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۴۱۸)

انقروی معتقد است: «مراد از شیر، صاحب سعادت است که شیر حقیقت و معرفت است و مراد از گرگ و روباه، اهل صورت است که در صفت حیوانیت باقی مانده‌اند.» (انقروی، ۱۳۷۴: ج ۳: ۱۱۲۳)

در دفتر دوم و در بیت:

آتش اندر زن به گرگان چون سپند      زآنکه آن گرگان عدوی یوسفند  
(۱۲۷ / ۲)

مراد از گرگان، نفس و هواهای نفسانی است و مراد از یوسف، طبیعت الهی به ودیعت نهاده شده در وجود انسان. انقروی، مراد از گرگان را پیروان نفس و اهل صورت میداند.

در همین دفتر و در بیت:

ساعتی گرگی درآید در بشر      ساعتی یوسف رخی همچون قمر  
(۱۴۲۰ / ۲)

گرگ، صفات امارگی نفس و یوسف، صفات جمیل روحانی و معنوی است. وجود انسان همواره در معرض الهامهای الهی و خواطر نفسانی است. آن هنگام که آدمی، گرگ صفت میشود، به سبب غلبه نفس اماره است و آن‌گاه که به صفات انبیاء متّصف میشود، به سبب غلبه نفس لوامه و رسیدن به مرتبه مطمئنه و راضیه و مرضیه است.

مولانا در دفتر دوم و در بیت ۱۹۵۹؛ ندای نفس را به بانگ گرگی تشبیه میکند که حمله ور به سوی مردم است و آنها را میدرد و رعب‌آور و وحشت‌انگیز است. این ندا، ندای نفس است که انسان را به سوی حرص و طمع میخواند و آن را در وجودش تقویت میکند، اما نیکلسون این ندا را ندای شیطان میخواند که مقابل میل نفس است و از عوامل بیرونی محرک نفس به شمار می‌آید. (ر.ک. نیکلسون، ۱۳۷۴: ۷۹۲)

در ابیات زیر از دفتر سوم:

آن کمان و تیر اندر دست او      گرگ را جویان همه شب سو به سو  
گرگ بر وی خود مسلط چون شرر      گرگ جویان و ز گرگ او بی‌خبر  
(۳/ ۶۴۶-۶۴۵)

گرگ در مصراع اول بیت دوم، نماد نفس اماره خبیث است که اصل فساد و تباهی و سرمایه‌بلاها و آفات است و آدمی، از آن غافل و بی‌خبر. اما اکبرآبادی میگوید: «میتواند که مراد از گرگ، روستایی باشد یا مراد، گزندگان آن مکان چون پشه و کیک و یا کنایت باشد از نفس اماره وی که او را چنین هلاک ساخت» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۰۳۷). انقروی نیز همین نظر را دارد.

در همین دفتر در بیت ۱۰۵۰؛ گرگ، سمبل نفس است و کور میش، نماد طبیعت ضعیف وجود آدمی که دیده حقیقت بین او کور شده است و به سوی دشمن درنده خود متمایل میشود. در دفتر چهارم (۱۹۷۴/۴) مولانا معتقد است از گرگ نمیتوان انتظار نگرهبانی و مراقبت را داشت چرا که گرگ، همواره در پی شکار و دریدن است. نفس نیز، در کمین است تا ایمان و اخلاص بندگان را شکار نماید؛ پس از نفس اماره آدمی نیز نمیتوان امید صلاح و نکوکاری و انتظار پاسداشت از دین و ایمان وجود انسان را داشت. دفتر ششم شاهد نمادهای بسیاری از گرگ نفس هستیم، در ابیات: ۵۰۰-۴۹۹؛ با توجه به ابیات بعد، مراد از گرگ، نفس است. اما شارحین، گرگ را شیطان دانسته‌اند. این ابیات به لزوم همراهی پیر و شیخ راه و متوسل شدن به او اشاره دارد. گرگ اغلب گوسفند را زمانی میبرد که از رمه جدا شده و تنها می‌رود. نفس در مقابل شیخ و ولی کامل، زبون و شکست خورده است؛ اما سالکانی را که به تنهایی پا در وادی سلوک گذاشته‌اند، به آسانی از پا به در میکند.

همچنین در همین دفتر و در ابیات: ۱۴۲۳-۱۴۲۲؛ انقروی یک بار گرگ را نفس و شیطان و بار دیگر آن را احزاب نفس و شیطان یعنی انسانهای گرسیرت و دارندگان نفس اماره معرفی میکند. بره را در مثل، صفات و خصال انسان میدانند. (ر.ک. انقروی، ۱۳۷۴ج۱۴: ۴۲۲) نفس برای همراه کردن آدمی، مظلوم‌نمایی میکند، اما هرگز خیرخواه آدمی نیست.

در همین دفتر در بیت دیگری، گرگ، نماد نفس اماره است که با مغلوب کردن یوسف روح یا عقل، آن را در چاه تنگ و تاریک جسم و بدن، حبس کرده و پوشیده و پنهان میدارد. و در بیت: ۳۵۷۵؛ گرگان، سمبل نفس و هواهای نفسانی است؛ در حال که انقروی معتقد است مراد از گرگان، شیطانها هستند. نماز، انسان را از کارهای زشت و ناپسند باز میدارد. بنابراین، میتواند دفع‌کننده وساوس و هواهای نفسانی باشد که انسان را به قعر گمراهی و تباهی میبرد.

## — سگ —

مولانا در دفتر نخست، نفس را به سگی تشبیه کرده است که تا وقتی گرسنه است در پی صاحبش می‌رود و مطیع اوست، اما همین که سیر شود سرکشی آغاز میکند:

آلت اشکار خود جز سگ میدان      کمترک انداز سگ را استخوان  
زانکه سگ چون سیر شد سرکش شود      کی سوی صید و شکار خوش دود  
(۱/ ۲۸۷۷-۲۸۷۶)

از این رو نفس را به سگ تشبیه کرده است که همواره در حال حمله و گریز است. میتوان گفت مراد از «استخوان»، علائق نفسانی و شهوانی است که نفس را میبرد. اشاره دارد به مثل «ارجع کلبک یتبعک». اکبرآبادی میگوید:

«یعنی آلت اشکار و مدار کار، نفس حیوانی است چرا که معرفت تشبیهی وابسته به اوست و گرنه از روح مجرد و عقل صرف، معرفت تنزیهی نیاید. پس غذا باید خورد، اما آن قدر که بنیت قوت یابد و دماغ تقویت پذیرد و روح با حلاوت باشد، نه آن قدر که نفس، فربه شود و قوای حیوانی در شهوات غلبه کنند» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۳۵۷).

نفس اماره، برای صید کردن دنیا آلت شکار شده است. نیکلسون بیان میکند: «سگ در اینجا نفس یا نفس پای بند به مشتهیات حیوانی و نفسانی است و چون تربیت نشده باشد از امیال و شهوات خود متابعت میکند، اما میتوان او را تابع آداب زهد و ریاضت‌کشی قرار داد و برای موافقت با خواسته‌های صاحبش او را شایسته و مشتاق ساخت» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۴۰۱). فروزانفر با اندک تفاوتی می‌وید: «نفس و قوای جسمانی، وسیله صید معانی و حقایق اند و جان انسانی از راه همین نفس و قوا، نخست مواد علوم را ادراک میکند و سپس به دست عقل میسپارد و هم بدن و نیروهای تن، اسباب و آلات خدمت و بندگی هستند. ازین رو آنها را آلت اشکار میخوانند. پس رعایت آنها ضروری است، نه بدان قدر که همگی مرادهای نفس را برآورند زیرا در آن صورت، نفس قوت میگیرد و عصیان و سرکشی آغاز میکند» (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۳: ۱۱۹۰).

مولانا در همین دفتر و در بیت ۳۰۲۱ معتقد است، سگ نفس، در مدت کوتاه عمر انسان، حارس درگاه روح وی است؛ یعنی مانع و سدی است در راه شناخت روح، معارف و اسرار را و گذشتن روح از بند محسوسات و بدن عنصری.

در دفتر دوم، در بیت ۲۳۵۳ مولانا به حمله سگ درنده نفس به انسانهای بی بصیرت و فاقد ادراک معنوی اشاره کرده است.

در همین دفتر و در حکایت «حمله بردن سگ بر کور گدا» (ابیات ۲۳۵۴ الی ۲۳۶۴) مراد از سگ، نفس اماره است و مراد از کور، دنیا پرستانی هستند که چشم بصیرتشان کور گردیده و از درک و رویت حقیقت بی‌بهره‌اند. بیت ۲۳۵۶، تسلیم شدن انسان جاهل و بی بصیرت را در برابر نفس نشان میدهد. بیت ۲۳۶۳ در تربیت پذیری نفس است و بیت ۲۳۶۴ در سیر و تعالی نفس از مرتبه اماره به مرتبه نفس مطمئنه است. «تمام این سخنان، حسب حال آن نفس بی مایه است که تحصیل علم کرده ولی نفساً جاهل مانده است. زیرا آن نفسی که تحصیل علم کند، صید حلال میکند اما نفس جاهل و بی مایه، ضعفا و فقرا را چون سگ و عقربها آزار میرساند و از صید حلال بری میشود. نفس اماره اگر در علم ترقی کرد و تحصیل معرفت نمود، از عرفا محسوب میشود» (انقروی، ۱۳۷۴: ۵: ۸۰۵).

مولانا در دفتر سوم و در بیت ۲۱۹۳ نیز سگ، را نماد نفس اماره دانسته است، اکبرآبادی مینویسد: «سگ نفس شما را دو علت در پیش خواهد آمد؛ یکی وقوع در شهوات و عصیان، و دوم، غفلت و محرومی از دیدار ایزد سبحان (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۲۶۶)

بحرالعلوم سگ موجود در بیت ۱۳۲۵ در دفتر چهارم را نماد نفس دانسته و مینویسد: «عادت گیران آن است که چون راه منزل گم کنند، سگان را در پیش اندازند و خود در پس سگان روند به اعتماد آن که سگ، راه گم نخواهد کرد و گاه چنین اتفاق میافتد که سگان در خرابه روند و او نیز در خرابه رود. شیخ افضل گفته است؛ میتواند که از سگ، نفس اراده شود. اگر تابع نفس شدی، در هلاک جهل و بی دینی افتی.» (بحرالعلوم، ۱۳۸۴: ۱۰۵)

در دفتر ششم مولانا در دفتر ششم، سگ آگاه از دوستی و محبت شاه را سمبل نفس مطمئنه دانسته است. نفس آن کس است که سگ درگاه اصحاب دل باشد، و یا آن نفسی است که از حقایق و معارف پرده برداشته و آگاه شده است. نفس در این حالت به بالاترین مرتبه‌اش، (یعنی نفس مطمئنه) میرسد.

و آن سگ آگاه از شاه و داد خود سگ کپفش لقب باید نهاد  
(۲۹۱۶/۶)

#### - شیر

در دفتر اول و در داستان شیر و نخجیران، شیر در کلیت فضای داستان (بیت ۹۰ تا پایان حکایت)، نماد نفس اماره است که خرگوش که نماد قوای روحانی است، او را مغلوب میکند. نیکلسون تأویل مفصلی را در این باره ارائه داده است: شیری که خرگوش او را اغوا میکند و هلاک میشود، نشانه‌ای است از نفس بهیمی و عقل، حال آنکه خرگوش، عقل منور انبیا و اولیا را ممثل میسازد. وی دیدگاه «صاری» را ذکر میکند که معتقد است شیر، گاهی روح و گاهی نفس را مینمایاند. صاری دو توضیح درباره این تمثیل داده است: ۱- شیر، روح و حیوانات، حواس و استعدادات جسمانی است. روح بر اثر متابعت از اینها به چاه طبیعت در میافتد. ۲- شیر، نفسی است که امر به کارهای شر می‌دهد (نفس اماره). حال آنکه مراد از حیوانات، قوای روحانی است که در وادی تربیت زاهدانه و ریاضت کشی قوت می‌خورند و تا زمانی که دشمن مخوف آنها از بین نرود، همیشه در معرض حمله قرار دارند (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۵۹)

انقروی نیز تأویل قابل توجهی دارد. وی همانند صاری دو وجه برای شیر ذکر کرده است: ۱- مراد از شیر، نفس اماره است و نخجیران، قوای روحانی و حواس ظاهری و باطنی و منظور از خرگوش، عقل معاد است. حواس ظاهری و باطنی و قوای نفسانی و روحانی، در برابر نفس اماره زبون‌اند پس آن را قوی و بزرگ می‌شمارند. اما عقل معاد، رضا نداد که صید و غذای شیر نفس شود پس در خصوص دفع و ازاله آن شیر (نفس اماره) شروع میکند به تدبیر کردن. ۲- اما اگر حمل بر انفس شود؛ مراد از شیر، عقل معاد و مراد از نخجیران، قوای نفسانی و خواطر شیطانی است (انقروی، ۱۳۷۴ ج ۲: ۴۳۵).

در دفتر ششم در ابیات زیر که در آن شیخ و ولی سوار بر شیر شده است، شاهد این نماد هستیم:

تو یقین می‌دان که هر شیخی که هست هم سواری میکند بر شیر مست  
صد هزاران شیر زیر رانشان پیش دیده غیب دان هیزم کشان  
(۲۱۳۱ و ۲۱۲۹/۶)

نیکلسون معتقد است «در متون ادب و هنر اسلامی، ولی کامل، اغلب سوار بر شیری تجسم می‌یابد و با این کرامت، غلبه روح را بر تن جلوه گر میسازد» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۲۱۲۸)

انقروی نیز، شیر مست را نفس اماره میدانند. اما دو وجه را برای بیت در نظر می‌گیرد؛ یکی آن که شیخ، بر شیر نفس خویش سوار شود و صفات نفس اماره‌اش را که صد هزاران مشتتهیات دارد، با دست عقل بگیرد و وجه دیگر آن که شیخ، بعضی از صاحبان و دارندگان نفس اماره را زیر حکم خود بگیرد و بر وجود آنها تصرف کند. (ر.ک. انقروی، ۱۳۷۴ ج ۱۴: ۶۷۳)

در بیت:

شو غذا و قوت و اندیشه‌ها شیر بودی شیر شو در بیشه‌ها  
(۴۱۸۱/۳)

شارحان مثنوی، عبارت «شیر بودی» را به نفس نامیه تعبیر کرده‌اند و «شیر شو» را به روح انسانی و مصرع دوم بیت را به این صورت تفسیر کرده‌اند که «نفس نامیه بودی، حال بکوش تا روح انسانی و مرد کامل و راه‌دان شوی» (گوهرین، ۱۳۵۳: ۱۰۷)



## – گاو

تشبیه نفس به گاو در مثنوی مکرر دیده میشود. گاو در بیت زیر از دفتر اول، نماد نفس اماره است و مراد از خاک، دنیای مادی است:

گاو که بود تا تو ریش او شوی      خاک چه بود تا حشیش او شوی  
(۵۳۴/۱)

در دفتر دوم و در «قصه ذوالنون» (۱۴۴۶-۱۴۳۰) گاو، نماد نفس است که ذوالنون، توصیه به کشتن آن میکند. دل و قلب انسان، همچون آن کشته است که برای زنده کردن آن، باید گاو نفس را با تیغ مجاهده کشت و از دم گاو نفس، بر آن قلب مرده زد، تا زنده گردد. گاو در این بیت، نماد نفس اماره است که برای هوشیاری روح و عقل آدمی، کشتن آن لازم است و بلکه شرط طریقت و وارد شدن به وادی سلوک است:

گاو کشتن هست از شرط طریق      تا شود از زخم دمش جان مفیق  
(۱۴۴۵/۲)

در دفتر سوم و در قصه «حکم کردن داوود بر کشته گاو» (۳/۲۳۰۶ و ابیات بعد از آن)، گاو در کلیت داستان، نماد نفس اماره است که با کشتن آن، عقل و روح آدمی که به سبب غلبه این نفس در وجود انسان، تبدیل به مرده‌ای شده است، بار دیگر زنده گردد.

دفتر پنجم گاو در نماد نفس اماره بسامد بسیاری دارد، در ابیات ۸۳۳ الی ۸۳۸؛ گاو، در این حکایت، سمبل نفس اماره‌اند که در آخور دنیا فقط به خوردن و لذات پست دنیوی مشغولند و از علفزار سرسبز عالم حقیقت و روحانیت بی‌خبرند و در ابیات ۹۲۸ الی ۹۳۱؛ نفس و مقتضیات جسمانی به گاو تشبیه شده است و رها شدن از دست گاو نفس با ارشاد پیر روحانی امکان‌پذیر میشود. در بیت ۲۸۶۴؛ با توجه به حکایت، نفس به گاو حریصی تشبیه شده است که در دشت و علفزار سرسبز دنیا از صبح تا شب میچرد و با این همه شب که فرا میرسد از غم و اندیشه این‌که فردا چه بخورد، نحیف و لاغر میشود. پس به بیماری جوع البقر گرفتار می‌آید که هر چه بخورد، سیر نگردد. نفس نیز، هر چند بیشتر به مراد و مشت‌هایش برسد، بیشتر طالب و خواهان آن میشود. صحرا، سمبل دنیاست و گاو، سمبل نفس اماره. این تمثیل، حرص و ولع نفس آدمی را در جمع کردن مال و متاع دنیوی و پریشانی و اضطراب آن را نشان میدهد. حرص، اضطراب آور است.

تشبیه نفس به گوساله در مثنوی، تنها به دفتر ششم محدود میشود. (۶/۱۷۹۰ الی ۱۷۹۳) اکبرآبادی این ابیات را اشاره به آیه ۵۴ سوره بقره میداند: «فتوبوا إلی بارتکم اقتلوا انفسکم ذلکم خیر لکم» که آن، داستان قوم بنی اسرائیل را روایت میکند که چهل سال در تیه سرگردان بودند و آن سرگردانی، مکافات پرستیدن گوساله بود. (ر.ک. اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۲۴۳۴) انسان، تا وقتی خیال نفس را در سر دارد و به پرستش و پیروی از گوساله نفس مشغول است، در تیه گمراهی و ضلالت، سرگردان است. انقروی مراد از عجل را، روح حیوانی و شهوت جسمانی و گاوطبع را، تن پرست و مست از هواهای نفسانی میداند.

به عقیده نیکلسون، مراد از عجل، جسم و قوای آن است. (ر.ک. انقروی، ۱۳۷۴: ۱۴: ۵۵۵ و نیکلسون، ۱۳۷۴: ۲۱۰۶)

## – موش

در دفتر اول مثنوی، موش، نماد نفس اماره آدمی است که به انبار درون و خزانه قلب وی راه یافته، ذوق و لذات اعمال و ذخیره ایمان و تقوای او را میدزدد. گندم، سمبل طاعات و عبادات است و انبار، نماد قلب و درون آدمی

است. انقروی موش را شیطان میداند و نیکلسون، از موش به وسوسه‌ها و تلقینات شریرانه شیطان و مشتبهات جسمانی و شهوانی که دزدانه به درون قلب می‌خزد، تعبیر میکند:

می‌نیندیشیم آخر ما به هوش کین خلل در گندم است از مکر موش  
موش تا انبار ما حفره زده ست وز فنش انبار ما ویران شده ست  
(۳۷۸-۳۸۲/۱)

در دفتر چهارم، مولانا، گربه را سمبل عقل ایمانی و عقل معاد و موش دزد را سمبل نفس اماره دانسته است. ابیات در بیان تقابل عقل و نفس و تلاش عقل برای مطیع کردن نفس است. اگر در وجود کسی عقل حکم فرما و غالب باشد، نفس مجال جولان پیدا نمی‌کند و در وجودی که نفس چیره شود و ترکتازی نماید، در آن وجود، عقل نیست: همچو گربه باشد او بیدار هوش دزد در سوراخ ماند همچو موش در هر آنجا که برآرد موش دست نیست گربه یا که نقش گربه است  
(۱۹۸۷-۱۹۸۸/۴)

در همین دفتر (۳۴۲۸/۴) مولانا اعلام میدارد که موش نفس به سبب سیری و توجه به علایق و خواسته‌هایش، از توجه به حق بازمانده و در غفلت و بی‌خبری است. و در دفتر ششم (۲۶۳۱/۶) در حکایت تمثیلی «تعلق موش با چغز»، موش میتواند نمادی از نفس و قورباغه، سمبل روح باشد. نفس، با ریسمان تعلقات و آویزشهای نفسانی، روح را گرفتار مادیات و نفسانیات کرده و طعمه ابلیس می‌سازد.

#### - کرم

بیت در بیان تهذیب و ریاضت نفس است. در دفتر دوم، نفس به کرمی تشبیه شده که در پای درخت تن و وجود آدمی خانه کرده و در نهایت سبب خشک شدن آن میشود:

کرم در بیخ درخت تن فتاد بایدش برکند و در آتش نهاد  
(۱۲۶۴/۲)

انقروی میگوید: «درخت تن را باید بر آتش ریاضت نهاد تا از درونش کرمهای افکار فاسد بسوزد و محو و زایل شود» (انقروی، ۱۳۷۴ ج ۴: ۴۳۰)

مولانا معتقد است نفس، در ابتدا ناتوان و ضعیف است اما بر اثر توجه آدمی به آن و برآوردن خواسته‌هایش، قدرت میگیرد.

اژدها گشته ست آن مار سیاه آن که کرمی بود افتاده به راه  
(۲۲۸۵/۲)

در این بیت، مولانا سه تشبیه از نفس ساخته است: کرم نفس، مار نفس و اژدهای نفس. مار سیاه نفس اماره ابتدا ضعیف است و اگر به حال خود واگذاشته شود، بسیار قوی میگردد. نفس ضعیف بر اثر تغذیه از شهوات قوت میگیرد. همین مضمون در دفتر چهارم (۲۳۵۶/۴) نیز دیده میشود: کرمک، نماد نفس اماره آدمی است که در ابتدای حال، ضعیف است.

در دفتر سوم (بیت ۱۰۵۶) نیز مولانا معتقد است، اژدهای نفس اگر در فقر بسر ببرد، تبدیل به کرم کوچک و ناتوانی میشود. پس فقر سبب ضعیف شدن نفس میگردد. منظور از فقر، نداشتن امکانات و لوازم پرورش نفس است. در همین دفتر، (۱۳۳۵/۳) مولانا، کرم را نفس اماره‌ای میداند که چون در دندان وجود انسان راه یابد، آن را پوسیده و نابود سازد.

و در بیت:

جای روح پاک علیین بود کرم باشد کش وطن سرگین بود  
(۳۵۹۴ / ۵)

با قرینه روح در مصراع اول، کرم نمادی است از نفس اماره منمغر در شهوات و پلیدیهای نفسانی.

### - مرغ

مولوی، در دفتر نخست، نفس را به مرغی عظیم الجثه که در قفس جا نمیگیرد، تشبیه میکند که اشاره به مجرد بودن نفس دارد که در وجود مادی انسان جا گرفته و این کار، از حق تعالی برمیآید و بس:

مرغ بی اندازه چون شد در قفص گفت حق بر جان فسون خواند و قصص  
(۱۴۴۷ / ۱)

فروزانفر تفسیر مفصلی ازین بیت دارد: «حکما و عده‌ای از متکلمین اسلام، نفس را جوهری مجرد میدانند که به بدن تعلق تصرف و تدبیر دارد. برخلاف عقل که به مذهب حکما، ذاتاً و فعلاً مجرد از بدن است. ابوالبرکات بغدادی از حکما و اطباء مشهور قرن ششم، عقل و نفس را یک حقیقت میدانند که اگر در بدن تصرف کند نفس نام دارد و الا عقل است. به عقیده اینان سبب تعلق نفس به بدن احتیاج اوست به استکمال از طریق حواس ظاهری و باطنی که در نتیجه آن قوت او در ادراک، صورت فعلیت به خود میگیرد و معرفت اجمالی به تفصیلی مبدل میگردد. عقیده صوفیان نیز شبیه بدین است، با این تفاوت که آنها میگویند نفس برای استکمال محبت و عشق و معرفت به تن پیوسته و علاقه نفس به بدن نیز علاقه تدبیر یا عشق است» (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۲: ۵۴۱)

در دفتر دوم، مرغ بی‌هنگام، نماد نفس است:

لاجرم هر مرغ بی هنگام را سر بریدن واجب است اعلام را  
سر بریدن چیست کشتن نفس را در جهاد و ترک کردن لمس را  
(۲۵۲۵ / ۲)

بی‌هنگام خواندن او، به کنایه تلقینات و وسوسه‌های نفس را یادآور میشود. کشتن نفس به معنای از بین بردن اوصاف زشت و ناپسند و ترک هوی و هوس و حظ نفس میباشد و این کار از طریق مجاهده و ریاضت امکان پذیر است.

### - روباه

مولانا در دفتر دوم معتقد است، وسوسه‌هایی که به ذهن و قلب انسان وارد میشود، از نفس اماره اوست نه از ابلیس. این از حيله‌گری نفس اماره آدمی است که مانند روباه به سوی خواسته و میل نفس، کشیده میشود و به طرف مشتتهی رفته و مراد نفس اماره را اختیار میکند:

نیست از ابلیس از توست ای غوی که چو روبه سوی دنبه میروی  
(۲۷۲۱ / ۲)

در دفتر پنجم و در حکایت «فریفتن روباه، خر را جهت شکار شیر»، (۵ / ۲۴۵۱ تا پایان حکایت) روباه نماد نفس اماره است که عاقبت، انسانهای جاهل خر سیرت را میفریبد و به دام هلاکت میاندازد. نفس مکار و پرحيله که با چندین بهانه و دمدمه و افسون، فریب می‌دهد و افسون میکند. همچنین در همین دفتر و در بیت: ۳۸۷۰؛ روباه، نماد نفس اماره و شیر، نماد عقل یا روح است.

### – اسب سرکش

تشبیه نفس اماره به اسب که با ریاضت، میتوان آن را مطیع و رام ساخت در دفتر چهارم دیده میشود. این تشبیه حاکی از اعتقاد مولانا به تربیت‌پذیری نفس است. هجویری در ریاضت نفس گوید: «نبینی اسبی توسن را به ریاضت از صفت ستوری به صفت مردمی آرند تا اوصاف اندر وی مبدل گردانند، تا تازیانه از زمین بگیرد، به خداوند دهد و گوی را به دست بگرداند و مانند این، افعال دیگر کند» (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۹۶).

گردن اسب ار بگیرد برخورد و ر بگیرد پاش بستاند لگد  
کم نشین بر اسب توسن بی لگام عقل و دین را پیشوا کن والسلام  
(۴/۴۶۵-۴۶۴)

همچنانکه در دفتر ششم (بیت ۱۱۲۶) اسبان رام پیش‌رو را میتوان نمادی از نفس مطمئن دانست. انقروی میگوید: «اسبان نفس رام، نه چون نفس عوام پس روند و نه به جانب مشتهای نفسانی و آرزوی دنیوی حرکت میکنند و نه تندی و عناد و سرکشی دارند» (انقروی، ۱۳۷۴ج ۱۴: ۳۳۷)

### – کرکس

مولانا تنها در دفتر دوم و در بیت زیر کرکس را نماد نفس دانسته است:

ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز چشم نرگس را ازین کرکس بدوز  
(۲/۷۵۴)

کرکس، مرغی مردارخوار است که لاشه جانوران را میخورد. اکبرآبادی گفته است مراد از کرکس، دنیاست که مردار خوار است و انقروی مراد از کرکس را، دنیا و مافیها و نفس و هوی و هوس دانسته است. (ر.ک. اکبرآبادی، ۱۳۸۳ج ۲: ۶۸۲ و انقروی، ۱۳۷۴ج ۴: ۲۶۷) در باب تشبیه کرکس به دنیا باید گفت که دنیا خود، مردار است پس نمیتواند مردارخوار هم باشد. اشاره‌ای دارد به حدیث حضرت علی(ع): "الدنيا جيفة و طالبها كلاب". پس در اینجا کرکس، سمبلی از نفس اماره است که به مردار دنیا و شهوانیات، علاقه‌مند است و از آن تغذیه میکند و رشد و نمو مییابد. البته در این جا مراد از کرکس، تیر است. در قدیم، پر کرکس را در تیر به کار می‌بردند. مجازاً پره‌های تیر را کرکس گویند. میتواند چشم نرگس، روح و تیر، نفس اماره باشد.

### – جغد

در دفتر دوم و در حکایت «گرفتار شدن باز میان جغدان» دو تأویل را برای جغد در نظر میگیریم: جغد میتواند نمادی از نفس باشد و باز، نماد عقل یا روح که هرگاه گرفتار جغد نفس شود، پر و بال معرفت و بصیرتش کنده میشود. ویرانه کنایه از دنیا است. نیز میتواند که جغد، تمثیل دنیاپرستان باشد و شاه، تمثیل حضرت حق و باز، تمثیل مرد خدا که گرفتار نفس پرستان جاهل و ظالم شده است.

### – خرس

در دفتر دوم و در حکایت «اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس» (بیت ۱۹۳۱ تا پایان حکایت) خرس در ابتدای حکایت نماد مظلومان و زجرکشیدگان است و شیرمرد، نماد اولیاء الهی است که همواره در دنیا به داد مظلومان و ستمدیدگان میرسند. اما در قسمت پایانی حکایت با تغییر نقش آنان مواجه میشویم؛ خرس، در اینجا نماد نفس اماره است که اعتماد کردن به آن شایسته نیست و آن مرد، نماد انسان ابله و گول و مغرور است. مولانا این حکایت را در بیان عدم اعتماد به دوستی نفس آورده است.

مهر ابله مهر خرس آمد یقین کین او مهر است و مهر اوست کین  
(۲/ ۲۱۳۰)

### - خفاش

علت تشبیه نفس به خفاش، ضعیف بودن بینایی آن است که مقاومت در برابر نور خورشید را برای آن غیر ممکن میسازد. بنابراین خفاشها تنها در شب پرواز میکنند، همان گونه که نفس نیز در تاریکی و ظلمت وجود آدمی به پرواز درمیآید و قادر به رؤیت نور حقیقی نیست. وجود نفس اماره با نور در تضاد است. «اگر حرارت و گرمی خورشید شهوت بر نفست که افسرده است بزند، نفس چون خفاش عاجز و سست شروع میکند به پر زدن و به هوای عصیان و طغیان به پرواز در میآید» (انقروی، ۱۳۷۴ ج ۷: ۳۹۴)

کان تف خورشید شهوت بر زند آن خفاش مرده ریگت پر زند  
(۳/ ۱۰۶۰)

### - کژدم

مولانا در دفتر چهارم، مار و کژدم را سمبلهای نفس اماره قرار داده است. علت تشبیه نفس به کژدم، گزندگی و آزار رساندن آن است.

جمله صحرا مار و کژدم پر شود چونکه جاهل شاه حکم مر شود  
(۴/ ۱۴۴۳)

### - باز

در حکایت «دعوت باز بطن را» از دفتر سوم، باز، نماد نفس اماره، بط، نماد عارفان و آب، نماد دین است:

دیو چون باز آمد ای بطن شتاب هین به بیرون کم روید از حصن آب  
(۳/ ۴۳۴ و ابیات بعد از آن)

### - زنبور

مولانا در دفتر چهارم، (۴/ ۴۳۵ تا ۴۴۰) آب را ذکر حق و زنبور را حواس و خواطر نفسانی و دنیوی میدانند. با این وجه، باید گفت که آدمی در معرض هجوم اوهام و خیالات یاوه و آزاردهنده است و ذکر حق، زداپنده این خیالات پریشان است. اما میتوان آب را کنایه از آب روحانیت و معنویت دانست و زنبور را نمادی برای نفس اماره. انسان برهنه و عاری از صفات بشری برای رهایی از زخم زنبور نفس باید در آب ذکر حق، غوطه‌ور شود.

### - ناقه (شتر)

در دفتر چهارم و در حکایت «تنازع مجنون با ناقه» (۱۵۳۳ تا پایان حکایت) مولانا خود بیان میکند که چالش عقل با نفس، همچون تنازع مجنون با ناقه است. ناقه در این حکایت، نماد نفس است و تا زمانی که آدمی با نفس همراه باشد، به سر منزل مقصود نمیرسد. کره ناقه نیز، نماد شهوات نفسانی و حظوظ جسمانی است که نفس، همواره در پی آن است. مجنون نیز نماد عقل است و لیلی، سمبل حقیقت الهی. انقروی میگوید: «عقل و نفس، چون مجنون و ناقه‌اش هستند. عقل به جلو میکشد که مراد، جانب عالم حقیقت و حضرت حق است و نفس به عقب میکشد و مراد از آن چیزهایی است که نفس، آرزویشان را دارد. عقل و نفس، مخالف مراد و آرزوی هم حرکت میکنند» (انقروی، ۱۳۷۴ ج ۱۱: ۶۱۳)

همچو مجنون‌اند و چون ناقه‌ش یقین میکشد آن پیش و این واپس به کین  
میل مجنون پیش آن لیلی روان میل ناقه پس پی کره دوان  
(۱۵۳۳-۱۵۳۴/۴)

### - خوک

مولانا در دفتر ششم، تشبیه خوک نفس را از عطار در داستان شیخ صنعان گرفته است. خوک بانی کردن شیخ صنعان، نمادی است از در بند و زنجیر کردن نفس اماره:

سوی آهوپی به صیدی تاختی خویش را تو صید خوکی ساختی  
(۳۶۸۴/۶)

### - تمساح

تمساح در دفتر ششم، نماد نفس اماره و کرمها تمثیل اسباب و علایق و شهوات نفس است:

کرده تمساحی دهان خویش باز گرد دندانهاش کرمان دراز  
(۴۰۸۲/۶ الی ۴۰۸۵)

مرغان نیز استعاره از انسان‌های نادان و نفس پرست است. تمساح نفس، کرمهای اسباب و آلات دنیوی را به مرغان خام طبع و نادان نشان میدهد و هنگامی که آنان در دام مکر و حیلۀ نفس مینشینند، آنها را به کام خود فرو برده و به هلاکت میرساند.

### تحلیل نمادهای حیوانی نفس بر مبنای هرمنوتیک شلایرماخر

مولانا مثل هرمنوتیکهای سنتی نظیر شلایرماخر، بر قطعیت یک معنی در متن معتقد است و آن معنی محوری و اصلی همان درس اخلاق و عبرتی است که در داستان نهفته است، لذا سرگرم شدن به پیمانه و ننگریستن به دانه درون آن را نوعی بی‌عقلی می‌داند.

ای برادر قصه چون پیمانه ای است معنی اندر وی مثال دانه ای است  
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانه را گر گشت نقل  
(مثنوی، نیکلسون، ص ۳۷۱)

شلایر ماخر از نخستین کسانیست که به دور هرمنوتیکی (Hermeneutical circle) پرداخته است. البته او این مقوله را «دایرة شناخت» نامید که بعدها به دور هرمنوتیکی مشهور شد. شلایر ماخر این دور را چنین بیان میکند: «در هر چیز، جزء، در چهارچوب کل دانسته میشود و درک کل نیز، به مدد اجراء حاصل میگردد.» (احمدی، ۱۳۸۴: ۵۲۷)

ریچارد پالم در این باره چنین میگوید: «فهم اساساً عملی ارجاعی (Referential) است، ما چیزی را با مقایسه کردن آن با چیزی که از قبل میدانیم، میفهمیم، آنچه میفهمیم خود در وحدتهایی نظام مند یا دورهایی برساخته از اجزاء، شکل میگیرد. این دور از آنجا که کل است، تک جزء را تعریف میکند و اجزا نیز با یکدیگر دور را شکل میدهند.» (پالم، ۱۳۸۲: ۹۴)

یکی از عقاید تفسیری مولانا نیز همین دور هرمنوتیکی یا تفسیر قرآن به قرآن و متن به متن است که در ابیات مثنوی نمود یافته است. و به نفس از منظر تفسیر قرآن به قرآن و متن به متن مینگرد. البته مولانا در کنار پذیرش خودبستگی قرآن در تفسیر، به نقش مرشد، پیر و ولی الهی که خود همجنس با قرآن شده است هم تأکید دارد.

مولانا در دفتر پنجم و در خلال تفسیری که از معنی «ما شاء الله کان» میکند، نظریاتی را در باب تأویل و شرایط تأویلگر ارایه می‌کند که در خلال آن، نظریه تفسیر قرآن به قرآن خویش را هم بیان می‌دارد:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس      وز کسی کآتش ز دست اندر قفس  
پیش قرآن گشته قربانی و پست      تا که عین روح او قرآن شدست  
روغنی کو شد فدای گل به گل      خواه روغن بوی گن، خواهی تو گل  
(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات: ۳۱۳۰-۳۱۳۲)

میبینیم که مولانا در ابیات فوق علاوه بر توصیه به تفسیر متن به متن، به مبحث وجودی هرمنوتیک هم میپردازد و آن هم شرایط مفسر است. هرمنوتیک را در خلاصه‌ترین تعریف، «فهم شناسی» نامیده‌اند. فهم، اصلیتین موضوع هرمنوتیک است که ذهن اندیشمندان این حوزه را به خود مشغول کرده است. مولانا به عنوان یک صوفی و عارف مسلمان، دغدغه‌ای دایمی و مهم دارد که همان فهم درست و یافتن راه‌هایی است که شخص را از بدفهمی برهاند. او در این باب به بسیاری از اصول هرمنوتیک جدید میپردازد. مولانا در آثارش به شکلی جدی به موضوع فهم میپردازد و رسیدن به فهم درست و خلاصی از فهم عام، از دغدغه‌های اصلی اوست. از طرفی او شخصاً جوینده حقیقت است و نمیخواهد در این راه به خطا برود و از سویی نیز او یک معلم طریقت و عرفان است و میخواهد یافته‌هایش را از قرآن و تعالیم عرفانی در اختیار دیگران قرار دهد و در این راه نیز محتاج دانشی است که او را از خطا مصون دارد. به عبارتی او هم جویای حقیقت و نظریه پرداز فهم است و هم یک معلم و مفسر، و در این دو نقش مرتبط، نیازمند هرمنوتیک.

مولانا همچون اصحاب هرمنوتیک زمانه اش دغدغه فهم معتبر و درست متون مقدس را دارد و برای آن، رهنودهایی میدهد. او هیچ آفتی را بدتر از بدفهمی و «ناشناخت» نمیداند و برای رهایی از آن نیز راه‌هایی دارد. اما آنچه که به هرمنوتیک مولانا رنگ و بوی هرمنوتیک فلسفی میبخشد، متمرکز شدن او بر موضوع فهم است. مولانا به موضوع فهم، اهمیت خاصی داده است. بسامد تکرار کلمه فهم و مترادفهای آن در آثار او، گویای این مطلب است. به عنوان نمونه، در مثنوی او هر یک از واژه‌های «فهم» و «خبر» را بیش از صد بار به کار میگیرد. اهمیت دادن او به فهم، خبر و آگهی، شرایط و عوامل مؤثر بر فهم، ابزارهای فهم، اختلاف فهمها و مسایلی از این دست، از مهمترین موارد پرداختن او به موضوع «فهم» است.

از نظر مولانا ملاک برتری آدمی بر سایر جانوران نیز همین داشتن فهم و آگهی است. بر اساس هرمنوتیک وجودی مولانا اگر آدمی با سیر در قوس صعود و خلاصی از حجابهای ماده که بترین آن حجاب نفس است، بتواند این مقدار فهم را به دریاهای علم الهی برساند، آن گاه جان او از جان فرشتگان هم برتر خواهد شد:

جان نباشد، جز خبر در آزمون      هر که را افزون خبر، جانش فزون  
جان ما از جان حیوان بیشتر      از چه؟ زآن رو که فزون دارد خبر  
پس فزون از جان ما، جان ملک      کاو منزّه شد ز حسّ مشترک  
زان سبب آدم بود مسجودشان      جان او افزونتر است از بودشان  
کی پسندد عدل و لطف کردگار؟      که گلی سجده کند در پیش خار؟  
جان چو افزون شد، گذشت از انتها      شد مطیعش جان جمله چیزها:  
مرغ و ماهی و پری و آدمی      آنکه او بیش است و ایشان در کمی  
(مثنوی، دفتر ۲، بیت: ۳۳۴۱-۳۳۴۹)

از نظر کلان‌ساختار، هرمنوتیک بر دو پایه گره‌خورده زبان و وجود استوار است:

الف- در بُعد زبانی، پرداختن به فلسفه زبان، نشانه‌شناسی و نظام دوگانه نشانه‌های بیرونی و درونی یا جسم و جانی، تمثیل‌های رمزی و استفاده از روش خطابی در تفسیر از نکات مهم هرمنوتیک ایشان است.

«معنای متن» نزد ایشان همان «قصد» و نیت مؤلف است اما از آنجا که زبان، همواره مبین دقیق قصد مؤلف نیست و موانعی چون تاریخت متن هم در کار است، نشانه‌ها صرفاً انگشت‌اشاره‌ایست به لایه نخست معنا؛ لاجرم باید به ماورای الفاظ یا جان‌واژه‌ها نفوذ کرد که خود، نیازمند خواندن «خط دوم»، خودخوانی یا تفسیر «نسخه نامه الهی» است که همان گره خوردن زبان است با وجود و در نتیجه، خواننده‌محوری با وجود اعتقاد به مؤلف‌محوری.

ب- از حیث وجودی، ایشان معتقد به اتحاد عاقل و معقولند و ظروف مرتبطه حیطه فهم را جدای از ظروف حیطه‌های ارادی و عاطفی نمی‌دانند، یعنی نقش اراده، ایمان و عشق در هرمنوتیکشان پررنگ و هر پله از تعالی وجودی به معنای گامی در رشد فهم است. قایل شدن به سطوح سه، چهار یا هفتگانه معنای متن هم، برخاسته از همین سلسله‌مراتب «قوس صعود» و گره‌خوردگی «معرفت‌شناسی» و «وجودشناسی» است؛ تعالی دوسویه‌ای که تا «مرگ پیش از مرگ» و «فنا» و در مقابل، بهره‌مندی از «اشراق» روح الهی ادامه می‌یابد، یعنی آدمی با گذر از تفردهای سه حیطه جسم، عقل و نفس، جای را برای نزول اجلال حیطه چهارمی باز میکند که همان ادراک یگانگی روح و پایان سیر است که از اراده گنج پنهان برای شناخت آغاز شده بود. با این تحلیل، منظور اصلی مولانا از کاربرد نمادهای حیوانی نفس، سیر در «معرفت‌شناسی» و «وجودشناسی» برای طی «قوس صعود» و رسیدن به «فنا» است.

یکی از ویژگی‌های رویکرد تفسیری مولانا، جنبه ارزشی و غایت‌نگر تفاسیر اوست. او به جای اینکه در پی هماهنگی تفسیر و فهمش با نوع و ژانر اثر یا گفتمان، همخوانی و هم‌نوایی پیش‌فهمها و پیش‌داوریها با موضوع و ... باشد، بیشتر به این می‌اندیشد که آیا این تفسیر و فهم جدید، گرمابخش، امیدآفرین و راهگشاست و با هدف نهایی در قوس صعود هماهنگ است یا خیر. او به همه پدیده‌ها به چشم وسیله‌ای برای هدف مقدسش می‌نگرد. او اندیشمند و نظریه‌پرداز به معنای امروزی نیست، بلکه نظریات او تماماً حواشی یک اصلند و آن، رسیدن به نیستانی است که از آن دور مانده ایم و رهایی از زندانی که بدان گرفتار گشته‌ایم؛ پس هر علمی، هر فنی و هر مکر و زیرکی باید در این راه به کار رود:

مکرها در کسب دنیا بارد است	مکرها در ترک دنیا وارد است
مکر آن باشد که زندان حفره کرد	آنکه حفره بست، آن مکرست سرد
این جهان زندان و ما زندانیان	حفره کن زندان و خود را وارهان

(مثنوی، دفتر ۱، بیت: ۹۸۴-۹۸۶)

با این دیدگاه تفسیر او از نمادهای حیوانی، همه در جهت هماهنگی با قوس صعود و رسیدن به نیستان حقیقت و رهایی از زندان دنیاست.

مولانا در سراسر مثنوی، بارها و بارها از نفس سخن گفته است؛ به طوری که در مثنوی دفتر نیست که چند داستان یا حکایت و تمثیل، درباره نفس بیان نشده باشد و یا صفحه‌ای نیست که مستقیم یا غیر مستقیم به مسأله نفس، توجه نکرده باشد و مولانا مخاطبانش را به هوشیاری و مراقبت در برابر آفات و خطرات آن نخوانده باشد. مولانا نفس را به اعتبار کنشهای مختلف آن در قالبهای متفاوتی به تصویر کشیده است. او با بهره‌گیری از عناصر طبیعت که یکی از آنها نمادهای حیوانی هستند، چهره زشت نفس را به تصویر کشیده است. این همه از نفس



گفتن و چهره‌های گوناگون آن را نشان دادن در مثنوی که خود، بزرگترین کتاب در عرفان اسلامی است، دلیل بر اهمیت آن از دیدگاه مولوی است که از بزرگترین عرفا به شمار می‌رود. نفس، همواره بزرگترین مانع نیل به حقیقت در راه سیر و سلوک آدمی است و از میان برداشتن آن، کاری است بس دشوار که از عهده هر کس برنمی‌آید. مولانا بیش از آن که به صورت مستقیم از نفس سخن بگوید، در خلال حکایات و داستانها و به صورت نمادین و تمثیلی به آن اشاره می‌کند. هدف مولانا از این بیان رمزواره و نمادین، شناساندن چهره‌ها و اطوار مختلف نفس به سالک و مرید یا مخاطب است و خواننده نیز میتواند با آفرینشهای مولانا از نفس و چهره‌های گوناگون آن آشنا شود.

او در ضمن حکایات و داستانها، بارها مکر و فریب این دشمن دون و زبون و البته خطرناک را گوشزد کرده است و با تشبیه و تمثیل، ترفند و تزویر او را نشان داده است. وی، نفس را دشمن درونی انسان معرفی می‌کند. دشمنی که بس خطرناکتر از دشمن بیرونی است؛ چرا که مجاهدت با آن دشوارتر است و علت این دشواری این است که مجاهدت با نفس در واقع کوششی است بر خلاف میل و شهوت انسانی. و این میل و شهوت، از ارکان اصلی و جزء جدا نشدنی زندگی بشر است. از این رو بعضی معتقدند که این مجاهدت و مبارزه با نفس سودی ندارد، اما مولانا همواره مخاطبانش را به مبارزه با نفس و امیال و شهوات آن، فرا میخواند و معتقد به تعالی نفس بر اثر ریاضات و مجاهدتهای طولانی است. میتوان گفت هیچ شاعر و عارفی نتوانسته است همچون مولانا با استفاده از هنرها و آفرینشهای ادبی و شگردهای شعری، از چهره‌های پوشیده و پنهان و تلبیس این دشمن غدار و فریب‌کار پرده بردارد و بهترین و مؤثرترین راهها را برای مقابله با آن توصیه کند.

از نظر مولانا، نفس نهادی میان جسم و روح است و با عنایت به این که روح، لطیف و روحانی است و با جسم خاکی هیچ وجه اشتراکی ندارد، پس لازم است عنصری میان آن دو باشد و این عنصر نفس است. مولانا هویت نفس را نه مادی میداند و نه مجرد؛ بنابراین علاقه نفس به حواس را (که در داستان کنیزک و پادشاه علاقه کنیزک به زرگر دانسته شده است) امری ناگزیر میداند. همچنین نفس برای گذر از حالت امارگی، نیاز به همنشینی با جسم و تن دارد تا از آن طریق بتواند از دام جسم فارغ شود. پس از اتصال نفس به عقل (وصال کنیزک و پادشاه در همین داستان) نابود شدن حواس لازم است.

کنیزک پس از ملاقات حکیم الهی، نسبت به زرگر که در کنار اوست دل‌سرد شده و کشته شدن زرگر در شرایطی که نفس به مرتبه عقل و روح ارتقاء یافته، نه تنها آلودگی نیست، بلکه شرط لازم اطوار سیر کمالی نفس است. (اسپهرهم، ۱۳۸۹: ۲۸) در این داستان، سه نفس اماره، لوازه و مطمئنه به صورت غیرمستقیم بیان شده‌اند. کنیزک مدتی گرفتار زرگر است (نفس اماره)، سپس به خانه پادشاه عقل رفته (لوازه) و پس از فارغ شدن از زرگر حواس، عشق او با پادشاه یكرویه میشود (مطمئنه) از نظر مولانا مبارزه با نفس بسی دشوارتر از مبارزه و جهاد با دشمنان بیرونی است. از دید مولانا کشتن و از بین بردن نفس کار عقل جزئی و هوش نیست و تنها با تهذیب و تکمیل نفس و سلوک درست میتوان از گزند نفس در امان ماند. مولانا از آن جهت نفس را سزاوار کشتن و نابود کردن میداند که نفس بی‌عهد و وفا بوده و قبله‌گاه او دنیاست. (دفتر چهارم: ابیات ۱۶۵۴-۱۶۵۶) او با کشتن گاوی و مرغی که نماد نفس قرار گرفته است، معتقد است با کشتن نفس اماره، روحی که در باطن انسان نهفته است، بیدار شده و هوشیار میگردد. «این نفس کشتی از نظر مولانا محو عواطف نیست، بلکه نظر بر تربیت و تهذیب این عواطف است، چه مولانا معتقد به رهبانیت نیست و عواطف انسانی را زینت او میداند. منتهی باید کاری کرد که این عواطف بجا و در محل خود مصرف شود تا کار آدمی به بدبختی و فساد و تباهی نکشد.» (گوهرین، ۱۳۵۳: ۴۶-۴۸) هنگامی

که مولانا از کشتن نفس سخن میگوید و آن را به سالکان پیشنهاد میکند جنبه مجازی دارد. منظور او کشتن و ریشه‌کن کردن آن نیست، بلکه بر تربیت نفس و تبدیل هواهای نفسانی به خواسته‌های معقول روحانی توجه دارد.» (زمانی، ۱۳۸۷: ۵۰۹)

مولانا در نمادهای حیوانی‌ای که برای معرفی نفس استفاده کرده است، به برخی از صفات نفس اشاره کرده است، به طور مثال در حکایت مجنون و ناقه در دفتر چهارم، مجنون نماد عقل و ناقه نماد نفس اماره است که به صفت مخالفت با عقل اشاره شده است. یا در حکایت «رنجاندن امیری خفته را که مار در دهانش رفته بود» در دفتر دوم، به صفت دشمن درونی بودن نفس اشاره شده است. یا در نماد سوسمار که در دل زمین سوراخهای متعدد ایجاد کرده و بین آنها ارتباط برقرار نموده و به ناگاه به انسان حمله میکند، به صفت مکار و حيله‌گر بودن نفس اشاره شده است.

مولانا در مثنوی دست به تفسیر انسان و جهان میزند. او در این راه بین روایات جهان اکبر (Macrocosmic) و روایات جهان اصغر (Microcosmic) یا نفس انسان گره میزند. مثلاً فرعون را از جهان مادی به عنوان نمادی از نفس آدمی می‌آورد که دارای ویژگیهای نفسانی غرور، فریب، وابستگی به شهرت و اعتبار و... است. قرآن در آیه ۵۴ سوره فصلت میفرماید: «سَتْرِيْهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ.» بنابر استنباط از این آیه، قرآن به خوانندگان سه نوع نشانه را ارائه میکند: نشانه‌های طبیعی، نشانه‌های از طریق نفس و نشانه‌های متن قرآنی. این سه نظام نشانه‌ای گاه در سنت اسلامی «سه کتاب» نامیده شده‌اند. در نگاه قرآن به جهان هر چیزی یک نشانه است و آدمیان به این پرسش دعوت شده‌اند که چه ارتباطی بین نشانه‌های بیرونی و درونی وجود دارد؟ و این یکی از پرسشهایی است که مولانا در هرمنوتیک قرآنیش بدان جواب میدهد. مثلاً مولانا با سیر در آفاق و نظاره در کتاب طبیعت با دیدن مگسی که بر روی گاهی و درون گودالی از بول خر شناور است، دست به تفسیری روانشناسانه میزند. او تأویلگرانی را که بر اثر هوای نفس دست به تفسیر به رأی و تأویل میزنند، به مگسی تشبیه می‌کند که بر روی پَر کاهی نشسته است و آن پَر کاه بر روی ادرار و بول خری در جریان است. مگس در این حال همچون آدمیان تازه به دوران رسیده که به جایگاه و مقامی رسیده‌اند و هیچ خدایی را بنده نیستند، در توهم خویش و به قدر بینش و افق ذهنیش، خود را ناخدایی کارکشته و قهار می‌بیند که مدتی درس کشتی‌رانی خوانده است و مدتها در آن تعمق کرده است:

همچو کشتی بان، همی افراشت سر  
مدتی در فکر آن میمانده ام  
مرد کشتیبان و اهل رای زن  
می نمودش آن قدر، بیرون ز حد  
آن نظر، که بیند آن را راست، کو؟  
چشم چندین بحر هم چندیش است  
وهم او بول خر و تصویر خس  
آن مگس را بخت گرداند همای  
روح او، نه در خور صورت بود  
(مثنوی، دفتر ۱، بیت: ۱۰۹۰-۱۱۰۸)

آن مگس بر برگ کاه و بول خر  
گفت: من دریا و کشتی خوانده ام  
اینک این دریا و این کشتی و من  
بر سر دریا همی راند او عمَد  
بود بی حد آن چمین نسبت بدو  
عالمش چندان بود کش بینش است  
صاحب تأویل باطل چون مگس  
گر مگس تأویل بگذارد به رأی  
آن، مگس نبود کش این عبرت بود

مولانا از نشانه‌هایی در این خصوص بهره برده که به مرحلهٔ نماد حیوانی برای معرفی نفس رسیده‌اند؛ مثلاً خر، مار، سگ، گاو، و... پدیده‌هایی از جهان بیرونی هستند که بر اموری از جهان درونی حکایت دارند. یکی از ابعاد هرمنوتیکی مولانا، استفادهٔ او از منش و روش خطابی در تفاسیر است. پدر مولانا یک خطیب مشهور بود و مولانا هم با وجود تحصیلات تکمیلی و عالی‌اش همان روش خطابی را حفظ کرده است. او در تفاسیرش از شیوه‌های تفسیر تحت‌اللفظی و تمثیلی و شیوهٔ خطابی به شکل همزمان استفاده میکند. مولانا در پی تبعیت از یک روش تفسیری خاص در اثرش نیست، بلکه آنچه برای او مهم است هدف نهایی ست، یعنی ایجاد باورمندی و هدایت به سمت تعالی انسان در قوس صعود و حفرهٔ زندان طبیعت و ماده. برای همین است که او از هر ابزاری که لازم آید در این راه بهره میبرد؛ گاه حکیمی است با تفاسیر علمی و منطقی، گاه به گردن نهادن محض و بی‌چون و چرا فرا میخواند، گاه از روایت و تمثیل و خطابه بهره میبرد و گاه تفسیر متن به متن میکند.

یکی از ابزارهای اصلی خطیب، استفاده از استدلالهای تمثیلی و نماد است. تکرار تمثیلهای، نمادها و موارد مشابه در واقع خود، نوعی برهان است که سخن خطیب را موجه میسازد. مثلاً وقتی در قرآن مَثَل قوم عاد و ثمود و لوط و... تکرار میشود که بر اثر ناسپاسی و طغیان هلاک شدند، ما از این استقراء به این نتیجه می‌رسیم که ناسپاسی، هلاکت را در پی دارد. رسیدن به این نتیجه، امری آنی و سریع همچون استدلالهای برهانی نیست بلکه روندی زمانبر و طولانیست که ممکن است طول مدت آن، پایان یک حکایت یا پایان یک دفتر مثنوی یا پایان شش دفتر آن باشد. بیان روایی تمثیل و قصص یکی از بهترین ابزارهای به چنگ آوردن معنا و فهم یک موضوع است، زیرا یک روایت دارای شروع و میانه و پایان است و در هر بخشی از آن، مقداری از حقیقت تبیین و حاصل میشود. این ساختار هم‌نگر که هر بخشی از آن وظیفهٔ پرده‌برداری از بخشی از حقیقت پنهان را دارد، وقتی مؤثرتر میشود که با تکرار و انعکاس دوبارهٔ همان موضوع با شکلهای دیگری در کل اثر امداد یابد.

از سوی دیگر در عالم ادبیات و شعر معمولاً برای اثرگذاری بیشتر، زیباسازی، شگفت آوری و... از مجاز، نماد و تمثیل بهره می‌برند. در حالی که در عالم عرفان و ماورای طبیعت، چاره‌ای جز کاربرد مجازی نیست. مثلاً در عالم ادبیات، شاعر میتواند به جای سخن گفتن از بازی انگیختن نرگس جادوی یار، از اشارات و گوشه چشمهای معشوق بگوید، لیکن زمانی که مولانا از نفس سخن می‌گوید، چاره‌ای جز، استفاده از نماد و تمثیل رمزی ندارد، زیرا در این امور، مدلول مشخص و واحدی وجود ندارد که بتوان بدون مجاز از آن سخن گفت. به عنوان مثال مولانا در دفتر نخست مثنوی و در داستان نخجیران از تمثیل اسب و سوار برای بیان رابطهٔ جان و تن استفاده میکند. حرکت جسم به واسطهٔ جان است اما جان به علت ناپیدا بودن درک نمیشود. جان در ادبیات فارسی مشترک لفظی است و هم برای روح و هم نفس به کار میرود. در این ابیات مثنوی سخن از ویژگی حیات بخشی است که باعث حرکت بدن و اعمال اوست:

تا نبیند دل دهنده راز را	تا نبیند تیر، دور انداز را
اسب خود را، یاره داند، وز ستیز	می دواند اسب خود در راه تیز
اسب خود را، یاره داند آن جواد	و اسب، خود او را کشان کرده چو باد
در فغان و جستجو، آن خیره سر	هر طرف پیرسان و جویان در به در
کان که دزدید اسب ما را کو و کیست؟	این که زیر ران توست، این خواجه چیست؟
آری این اسب است، لیک این اسب کو؟	با خود آی، ای شهسوار اسب جو

(مثنوی، دفتر نخست، بیت: ۱۱۲۲-۱۱۲۸)

### نتیجه‌گیری:

امروزه هرمنوتیک یا «فهم‌شناسی» به گفتمان پرکاربرد بسیاری از حوزه‌ها و علی‌الخصوص حوزه علوم انسانی تبدیل شده است. ادبیات فارسی به مثابه آیین هنرمندانه انسان و جهان و کارگاه تولید متون «باز» (نویسا) که هر کس، نقد حال و روز خویش را در آن میجوید، به دلیل ارتباطش با حوزه‌های عرفان، نقد ادبی، متون تفسیری و در یک کلام «معنا»، بیش از هر حوزه‌ای نیازمند این نرم‌افزار کارگاه اندیشه‌سازی است.

مولانا مثل هرمنوتیک‌های سنتی نظیر شلایرماخر، بر قطعیت یک معنی در متن معتقد است و آن معنی محوری و اصلی همان درس اخلاق و عبرتی است که در داستان نهفته است. یکی از عقاید تفسیری مولانا نیز همین دور هرمنوتیکی یا تفسیر قرآن به قرآن و متن به متن است که در ابیات مثنوی نمود یافته است. و به نفس از منظر تفسیر قرآن به قرآن و متن به متن مینگرد.

بیشتر توجه مولانا به نفس اماره بوده و چون خوی حیوانی نفس را با طبایع حیوانات و دیگر جانوران مودی متناسب دیده با استفاده از تشبیهات و تمثیلات گوناگون، درنده خوبی نفس را به زیبایی به تصویر میکشد. او کلید انسان شدن را کنترل نفس و مجاهده و مبارزه با آن میداند. مولانا به ترتیب بسامد از حیوانات خر، مار، گرگ، سگ، شیر، گاو، موش و... در جایگاه نماد برای معرفی نفس استفاده کرده است.

فهم، اصلی‌ترین موضوع هرمنوتیک است و مولانا به عنوان یک صوفی و عارف مسلمان، دغدغه ای دایمی و مهم دارد که همان فهم درست و یافتن راههایی است که شخص را از بدفهمی برهاند. مولانا در آموزه‌هایش قصد دارد انسان را با سیر در قوس صعود و خلاصی از حجابهای ماده که بدترین آن حجاب نفس است، فهم او را به دریاهای علم الهی برساند و تفسیر او از نمادهای حیوانی، همه در جهت هماهنگی با قوس صعود و رسیدن به نیستان حقیقت و رهایی از زندان دنیا است.

### مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشگاه آزاد اسلامی واحد ورامین - پیشوا استخراج شده است. آقای دکتر محمدعلی شفاپی راهنمایی این رساله را بر عهده داشته‌اند و طراح اصلی این مطالعه و نویسنده مسئول بوده‌اند. سرکار خانم دکتر اشرف چگینی بعنوان مشاور و سرکار خانم سعیده اعیان‌فرد دانشجوی دوره دکتری پژوهشگران این رساله در گردآوری و تنظیم متن نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر سه پژوهشگر میباشد.

### تشکر و قدردانی

نویسندگان بر خود لازم میدانند مراتب تشکر خود را از سردبیر محترم، مدیر مسئول گرامی و همکاران فرهیخته نشریه سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب) نیز کارکنان گروه محترم زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ورامین - پیشوا اعلام نمایند.

### تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیت‌های پژوهشی تمامی نویسندگان است و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق

کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش بعهده نویسنده مسئول است و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

#### REFERENCES :

- Ahmadi, Babak, (2001) Text Structure and Interpretation, Tehran: Center Publications. pp.: 525-527
- \_\_\_\_\_ ( 2007) ,structure and hermeneutics, Tehran: Gam Nou Publications. pp.: 522 and 527 and
- erham, Davood (2009) Review of Rumi's Present: A Study in the Criticism and Analysis of the Story of the King and the Concubine, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Year 1, Number 2; P.: 28
- Akbarabadi, Wali Mohammad. (2004). Commentary on Mawlawi's masnavi known as Makhzan al-Asrar. First edition, Tehran: Qatrah. pp.: 357, 682, 860, and 1037
- Al-Anqrovi, Reshamuddin Ismail. (1995). Kabir Ankaravi's commentary on Mawlawi's masnavi. Translated by Ismat Sattarzadeh. First edition. Tehran: Zarin.
- Bahrul Uloom, Muhammad bin Muhammad. (2005). Commentary on the Masnavi of Bahrul Uloom. First edition. Tehran: Iran Yaran. Pg: 105
- Palmer, Richard A., (2003) Science of Hermeneutics, translated by Saeed Hanai Kashani, Tehran: Hermes Publications. pp: 14, 20, 41, 42, 82, 94, 97, 103 and 108
- Pournamdarian, Taghi (1985) Code and secret stories in Persian literature, Tehran: Scientific and Cultural, p. 504
- Pournamdarian, Taqi and Saeed Pourazimi (2010) Reflections on Rumi's Dream Poems, Scientific Research Journal of Mystical Studies of Kashan University, pp: 63-86
- Zarin Kob, Abdul Hossein. (1985). straw head First Edition. Tehran: Scientific publications, p.: 121
- Sorush, Abdul Karim, (2000) Shams and Rumi's romantic gambling, 6th edition, Tehran: Sarat Cultural Institute. P.: 115
- Zamani, Karim (2007). A comprehensive description of the spiritual masnavi. 21st edition. Tehran: Information. pp: 474 and 509
- Goharin, Seyyed Sadegh. (1974). Dictionary of words and interpretations of Masnavi. Tehran: University of Tehran Press. pp: 46-47
- Fatouhi, Mahmoud. (2006). Image rhetoric, Tehran: Sokhn. pp: 193 and 210
- Farozanfar, Badeel Zaman. (1998). Commentary on Masnavi Sharif. Eighth edition. Tehran: Zovar. pp: 541, 997 and 1190
- Foladi, Alireza (2009) The Language of Irfan, Tehran: Faragoft, p. 431

- Maulvi Balkhi, Maulana Jalaluddin Mohammad. (2007). Masnavi. Edited by Reynolds Nicholson. Fifth Edition. Aban book
- Nicholson, Reynolds Elaine. (1995). Description of Masnavi Manavi Moulavi. Translated by Hasan Lahouti. First edition. Tehran: Scientific and Cultural, pp.: 159, 401, 672, 784
- Vaezi, Ahmed. (2007). An introduction to hermeneutics. Fifth Edition. Tehran: Islamic Culture and Thought Publications. P.: 83
- Hajowiri of Ghaznavi, Abul Hasan Ali bin Othman. (2008). Kashfol Al-Mahjub. Correction: Mahmoud Abedi. Fourth edition. Tehran: Soroush. Pg: 296
- Yahaghi, Mohammad Jafar, (2007) Culture of Mythology and Stories in Persian Literature, Tehran: Farhang Masazer Publications. P.: 875

### فهرست منابع فارسی

- احمدی، بابک، (۱۳۸۰) ساختار و تأویل متن، تهران: انتشارات مرکز. صص: ۵۲۵-۵۲۷
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، ساختار و هرمنوتیک، تهران: انتشارات گام نو. صص: ۵۲۲ و ۵۲۷
- اسپهرهم، داوود (۱۳۸۹) نقد حال مولانا: جستاری در نقد و تحلیل داستان پادشاه و کنیزک، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره ۲؛ ص: ۲۸
- اکبرآبادی، ولی محمد. (۱۳۸۳). شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار. چاپ اول، تهران: قطره. صص: ۳۵۷ و ۶۸۲ و ۸۶۰ و ۱۰۳۷
- الانقروی، رسوخ الدین اسماعیل. (۱۳۷۴). شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی. ترجمه عصمت ستارزاده. چاپ اول. تهران: زرین.
- بحرالعلوم، محمد بن محمد. (۱۳۸۴). شرح مثنوی بحرالعلوم. چاپ اول. تهران: ایران یاران. ص: ۱۰۵
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۲) علم هرمنوتیک، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس. صص: ۱۴ و ۲۰ و ۴۱ و ۴۲ و ۸۲ و ۹۴ و ۹۷ و ۱۰۳ و ۱۰۸
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴) رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی، ص: ۵۰۴
- پورنامداریان، تقی و سعید پورعظیمی (۱۳۹۰) تاملی در غزل‌روایهای مولانا، مجله علمی پژوهشی مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، صص: ۶۳-۸۶
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). سرّ نی. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی، ص: ۱۲۱
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹) قمار عاشقانه شمس و مولانا، چاپ ششم، تهران: موسسه فرهنگی صراط. ص: ۱۱۵
- زمانی، کریم (۱۳۸۷). شرح جامع مثنوی معنوی. چاپ بیست و یکم. تهران: اطلاعات. صص: ۴۷۴ و ۵۰۹
- گوهرین، سید صادق. (۱۳۵۳). فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. صص: ۴۶-۴۷
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). بلاغت تصویر، تهران: سخن. صص: ۱۹۳ و ۲۱۰
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۷). شرح مثنوی شریف. چاپ هشتم. تهران: زوار. صص: ۵۴۱ و ۹۹۷ و ۱۱۹۰
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹) زبان عرفان، تهران: فراگفت، ص: ۴۳۱
- مولوی بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. چاپ پنجم. کتاب آبان.
- نیکلسون، رینولدالین. (۱۳۷۴). شرح مثنوی معنوی مولوی. ترجمه حسن لاهوتی. چاپ اول. تهران: علمی و فرهنگی، صص: ۱۵۹ و ۴۰۱ و ۶۷۲ و ۷۸۴

واعظی، احمد. (۱۳۸۶). درآمدی بر هرمنوتیک. چاپ پنجم. تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی. ص: ۸۳  
هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷). کشف المحجوب. تصحیح: محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران:  
سروش. ص: ۲۹۶  
یاحقی، محمد جعفر، (۱۳۸۶) فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.  
ص: ۸۷۵

#### معرفی نویسندگان

سعیده اعیان‌فرد: دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

(Email: [sa.ayan1976@yahoo.com](mailto:sa.ayan1976@yahoo.com))

(ORCID: 0000-0002-2288-8093)

محمدعلی شفايي: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

(Email: [draliaban@yahoo.com](mailto:draliaban@yahoo.com) : نویسنده مسئول)

(ORCID: 0000-0003-3553-0637)

اشرف چگینی: استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

(Email: [ashraf\\_chegini@yahoo.com](mailto:ashraf_chegini@yahoo.com))

(ORCID: )

#### COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited.

#### Introducing the authors

**Saeideh A'yanfard:** Ph.D. student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Varamin-Pishva Branch, Islamic Azad University, Varamin-Pishva, Iran.

(Email: [sa.ayan1976@yahoo.com](mailto:sa.ayan1976@yahoo.com))

(ORCID: 0000-0002-2288-8093)

**Mohammad Ali Shafa'i:** Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Varamin-Pishva Branch, Islamic Azad University, Varamin-Pishva, Iran.

(Email: [draliaban@yahoo.com](mailto:draliaban@yahoo.com) : Responsible author)

(ORCID: 0000-0003-3553-0637)

**Ashraf Chegini:** Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Varamin-Pishva Branch, Islamic Azad University, Varamin-Pishva, Iran.

(Email: [ashraf\\_chegini@yahoo.com](mailto:ashraf_chegini@yahoo.com))

(ORCID: )