

فصلنامه علمی-پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۴، پاییز ۱۳۹۹

صفحات ۹۶-۱۲۴

نامهای نمادین خداوند

در مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی

مسعود پاکدل<sup>۱</sup>

مسعود شفیعی<sup>۲</sup>

چکیده

رمز و نماد در ادبیات به معنای پوشیده سخن گفتن در مورد کسی، چیزی و یا مسئله‌ای است. این پوشیده سخن گفتن، حاوی معنایی باطنی است که هدف از بیان نمادین آن نیز بیان همین معنای باطنی است. در این پژوهش به بررسی نامهای نمادین خداوند در «مثنوی معنوی» پرداخته‌ایم. با توجه به این پژوهش ثابت می‌شود که مولوی در سه دسته به ذکر نامهای نمادین خداوند پرداخته است که عبارت هستند از: نمادهای برآمده از آب، نمادهای برآمده از نور و نمادهای برآمده از حالات بشری. هر یک از نمادهای بالا نیز خود به زیر شاخه‌هایی تقسیم می‌شود. از بین موارد مذکور، بیشترین گرایش مولوی به نمادهای برآمده از آب بوده است. علت گرایش وی، عامل گوناگونی، تنوع و پاکی این نماد است.

واژگان کلیدی: نام، رمز، خدا، مولوی، مثنوی معنوی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.(نویسنده مسئول)  
s\_masoudpakdel@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.  
masood.shafiei.bmk@gmail.com

تاریخ پذیرش

۹۹/۱۰/۴

تاریخ دریافت

۹۹/۳/۲

## ۱. مقدمه

واژه نماد از واژه‌های کهن زبان فارسی است و به معنای «نمود» در لغت فرس اسدی توosi نیز آمده است. (اسدی توosi، ۱۳۶۵: ۸۲) در معنای فعلی ظاهر کردن و نمایش دادن و نشان دادن. (دهخدا، مدخل نماد)، اما در کاربرد اصطلاحی، معادل سمبول، عمر آن به صد سال نمی‌رسد. با این وجود نمادگرایی در ادبیات فارسی سابقه‌ای -تقریباً- به عمر ادبیات فارسی دارد.

(گذشتگان اصطلاح رمز را به جای نماد امروزی استفاده می‌کردند) (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۱). واژه رمز در قرآن یک بار آمده است: **قَالَ رَبُّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آتِكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أُيَامٍ إِلَّا رَمْزاً وَإِذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشَّيِّ وَالْإِبْكَارِ** (آل عمران/۴۱) «صاحب تفسیر طبری رمز را در این آیه اشارت معنی کرده است». و میدی در معنی رمز کلمه‌های «نمون و اشارت» را با هم آورده است... (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۲) که واژه «نمون» او می‌تواند پیشینه‌ای برای واژه نماد امروزی باشد که برای معادل انگلیسی این واژه (symbol) رواج یافته است. «رمز در ادبیات بیشتر به معنای سخن پوشیده گفتن و به اشاره بیان کردن بکار رفته است» (دهخدا، مدخل رمز)، ولی کاربرد آن به عنوان یک اصطلاح بیانی نیز شناخته شده بوده است. مثلاً در شاهنامه فردوسی به گونه‌ای به کار می‌رود که امروزه آن را به معنای نماد درمی‌یابیم.

|                              |                          |
|------------------------------|--------------------------|
| تو این را دروغ و فسانه مدان  | به رنگ فسون و بهانه مدان |
| از او هر چه اندر خورد با خرد | دگر بر ره رمز معنی برد   |

(فردوسي، ۱۳۸۴: ۲۱/۱)

در این مقاله از واژه فارسی نماد استفاده خواهیم کرد و از میان معانی گوناگون این واژه، معنی‌ای را که در این مقام از آن اراده کردہ‌ایم عبارت است از: «هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی است که بر معنی و مفهومی و رای آنچه ظاهر آن می‌نماید، دلالت دارد» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۴).

ویژگی‌هایی برای نماد برشمرده‌اند که عبارت است از:

الف) صورت نماد جنبه‌ای عینی (محسوس و تصویری) دارد.

ب) نماد چند معناست و در ذات خود امکان تاویل پذیری‌های گوناگون دارد.

ج) نماد ابهام دارد، چون مدلول آن چیزی است که درک کامل و مستقیم ناممکن یا سخت دشوار باشد.

د) قیاس که به موجب آن میان نظامی جزئی و کلی رابطه‌ای برقرار می‌شود، در شکل‌گیری نماد نقشی اساسی دارد. (نوشه، ۱۳۸۱ : ۱۳۸۳)

از سوی دیگر نمادهای ادبی به دودسته نمادهای عمومی یا جهانی<sup>۱</sup> و نمادهای شخصی<sup>۱</sup> تقسیم می‌شوند. (Abrams, 1380, 206) شاعران گذشته از نمادهای همگانی و عمومی نمادهای ابتکاری خود را نیز خلق می‌کنند و در آثار خود به کار می‌گیرند و گاه با تکرار نمادهای خود باعث تشخض آنها در سخن خود می‌گردند. نمادهای مولانا اغلب از نوع دوم است. گاه ممکن است صورت نمادهای او را دیگران هم بکار برده باشند، اما مولانا با تغییر معانی آنها و تفسیر و تاویل آن نمادها به گونه‌ای تازه، واژه را به نمادی شخصی و مستقل برای خود تبدیل کرده است. از میان نمادهای فراوان مولانا، در این مقاله تنها به نمادهایی خواهیم پرداخت که او برای خداوند آورده یا آفریده است. اما پیش از آن اندکی در مورد نماد/ رمز از دید مولانا و دلایل استفاده او از رمز بحث خواهیم کرد.

### ۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف از انجام این مقاله بررسی نامهای نمادین خداوند در مثنوی مولانا است که با کنکاش و بررسی در ابیات مثنوی معنوی نامهای نمادین خداوند خارج شده و سپس مورد تحلیل و توصیف قرار گرفته‌اند. محقق در این مقاله به دنبال دریافت جواب این پرسش است که نامهای نمادین خداوند چگونه در مثنوی معنوی به کار برده شده‌اند؟

### ۲-۱- پیشینهٔ پژوهش

تا به حال در مورد مولانا و آثارش مقاله‌ها و کتاب‌های زیادی نوشته شده که هر کدام

از زاویه‌ای به این موضوع پرداخته‌اند. رضاپور(۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل بلاغی رمز و نمادگرایی مولانا در مثنوی»؛ طهرانی (۱۳۹۴) در مقاله رمز گشایی اشعار مولانا و نمود آن در صور و مفهوم معماری سنتی؛ جمشیدیان(۱۳۸۵) در مقاله «دریای غرق در نهنگ تأویل و کشف رمزهای غزل» به مفهوم رمز در مثنوی توجه نشان داده‌اند.

علی محمدی آسیابادی (۱۳۸۷)، در کتاب «هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس» به فرایند نمادسازی و نمادپردازی در شعر و سخن مولانا پرداخته و در کتاب مذکور معتقد است که این فرایند، همگام و همراه با تأویل و حتی سازگار با رویه دیگر تأویل است.

## ۲- بحث اصلی

### ۱- نماد از نظر مولانا

از آنجایی که نماد واژه‌ای نوظهور است، مولانا اصطلاح قدیمی این واژه را بکار می‌برد. «یکی دیگر از مسایل مربوط به هرمنوتیک مولانا، تأویل‌های خاموش او، یا تأویل‌هایی است که در خاموشی و در غیاب مخاطب اجرا می‌شود. این عادت مولاناست که معمولاً شگردهای تأویلی خود را آشکار نمی‌کند. او به طور گستردگی به تأویل نشانه‌ها و کلمات می‌پردازد، بدون این که مخاطب را با خبر کند. تأویل‌های مولانا عموماً در غیاب مخاطب و در ذهن خود او صورت می‌گیرد و در واقع بسیاری از این تأویل‌ها مبنی بر هرمنوتیک خاموش است»(محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۸۸) وی این واژه را در مثنوی به طور مفرد و غیر مفرد در حدود ۳۰ بار به کار برده است که البته معانی گوناگونی نیز از آن اراده کرده و بسیاری از آنها به معنای نماد به مفهومی که در تعریف مورد نظر اراده کرده‌ایم، نیستند:

### ۲- ۱- رمز: بیان، شرح و تفسیر

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| واجب آید چون که آمد نام او | شرح کردن رمزی از انعام او |
| (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۴)         |                           |

|                          |                         |
|--------------------------|-------------------------|
| رمز الکاسب حبیب الله شنو | از توکل در سبب کاهل مشو |
|                          | (همان: ۹۱۷/۱)           |

۲-۱-۲- رمز به معنای کلام و سخن

لاجرم گفت آن رسول ذو فنون  
رمز نحن الداخرون و السابقوں  
(همان: ۷۲۰/۴)

بهر آن گفت آن نبی مستجیب  
رمز الاسلام فی الدنيا غریب  
(همان: ۹۲۵/۵)

داد سوگندش کای خورشید رو  
با خلیفه زین چه شد رمزی مگو  
(همان: ۳۹۰۳/۵)

۲-۱-۳- رمز به معنای اشاره، سخن محمل و کوتاه، نکته

گفت: ستارم نگویم رازهاش  
جز یکی رمز از برای ابتلاش  
(همان: ۳۴۰۰/۲)

خشم پیغمبر بجوشید و بگفت  
یک دو رمزی از عنایات نهفت  
(همان: ۱۷۶/۳)

دست بر سبلت نهادی در نوید  
رمز: یعنی سوی سبلت بنگرید  
(همان: ۷۳۴/۳)

۲-۱-۴- رمز به معنای رازها و دقایق علمی

بهر استباقی حیوان چند روز  
نام آن کردند این گیجان رموز  
(همان: ۱۵۱۸/۴)

در دقایق خویش را درباتی  
رمز مردن این زمان دریافتی  
(همان: ۷۷۶/۶)

گر چه آسانتر نمود آن سان سخن  
کی بود آسان رموز من لدن  
(همان: ۲۲۹۴/۶)

۲-۱-۵- رمز به معنای باطن چیزی، نهان، ضد ظاهر

تا کنی فهم آن معماهاش را  
تا کنی ادراک رمز و فاش را  
(همان: ۱۴۶۳/۱)

اسم هر چیزی تو از دانا شنو  
سر رمز علم الاسماء شنو  
(همان: ۱۲۴۱/۱)

خنده‌ی چه رمزی از دانیستی  
تو بجای خنده خون بگریستی  
(همان: ۱۷۱۹/۶)

۲-۱-۶- رمز به معنای علامت، نشانه و نماد (که مورد نظر این مقاله است)

آنکه رمزی را بداند او صحیح  
 حاجتش ناید که گویندش صریح  
(همان: ۲۴۶۱/۴)

این بلا از کودنی آید تو را  
که نکردی فهم نکته و رمزها  
(همان: ۲۴۶۲/۴)

جز به رمز ذکر حال دیگران  
شرح حالت می نیارم در بیان  
(همان: ۱۹۱/۶)

مولانا اگرچه کم از واژه رمز (به معنای نماد) استفاده می کند، اما عملاً در سراسر مثنوی  
از نمادهای فراوانی بهره می گیرد. لازم به ذکر است که مولانا از همین زبان گسترده نمادین  
نیز ناخرسند است که در ادامه از آن بحث خواهیم کرد.

۲-۲- نمادهای خداوند در مثنوی

نمادهایی که مولانا در مثنوی برای خداوند بکار می برد، هم از نظر تعداد قابل توجه‌اند  
و هم از نظر کثرت کاربرد هر نماد. بررسی آماری این کاربردها و نتایجی که ممکن است  
به دست آید، در این مقاله نمی گنجد. تنها به صورت کلی به دسته‌بندی این نمادها  
می پردازیم تا ایده‌های بنیادین مولانا را در مثنوی دریابیم. در ضمن بیان این نکته اهمیت  
دارد که مولانا به دلیل پرنگ کردن تقابل میان هستی مادی و غیر مادی، خدا و انسان،

جسم و جان و... اغلب در برابر نمادهای مورد بحث در این مقاله نمادهای دیگری را در کنار آنها می‌آورد تا اندیشهٔ مورد نظر خود را برجسته سازد. به این دسته از نمادها نیز اشاره خواهد شد.

گذشته از این در بسیاری موارد بیان تمثیلی مولانا و بیان نمادین او در کنار هم و پهلو به پهلو در حرکت‌اند که امکان خلط آنها نیز بسیار است. تفاوت‌های نماد و تمثیل جزء بحث ما نیست؛ تنها به این نکته استناد می‌کنیم که «قلمرو معنی در تمثیل محدود‌تر از نماد است. در تمثیل تأکید بر تصویر برای صرف صرف تصویر نیست، اما در نماد چنین است.... تمثیل در یک کلمه شکل نمی‌گیرد» (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۷۱) اما نماد معمولاً در یک کلمه است. (همان: ۲۷۳)

### ۲-۱-۲-۱- نمادهای برآمده از آب

خداوند دریاست از این حیث که نامحدود و بی‌کران است و دریا نیز بیکران به نظر می‌آید و منزلهای آن بی‌نشان است. «دریا و بحر در زبان شاعرانه مولانا، تصویری ناب از جهان آرمانی این عارف عاشق است و بزرگترین و پرکاربردترین تصویر در آثار وی است که «ایده بنیادین» دستگاه فکری وی در آن تجسم یافته است. (فتوحی، ۱۳۸۰: ۲) از آنجایی که نماد دریا (با نام‌های چندگانه دریا، بحر، محیط، یم) این امکان را به مولانا می‌دهد که دیدگاه‌های متعدد و گوناگون خود را در مورد مباحثی مانند وحدت عاشق و معشوق، (قطره و دریا) و ناچیز بودن جایگاه انسان در برابر خداوند (کف، خشکی، صدف و دریا) و نیز محدودیت‌های بشری را در برابر آن نامحدود بیان کند، نمادی است که مولانا بسیار به آن علاوه دارد و بیشتر از هر نماد دیگری آن را به کار می‌گیرد.

### ۲-۱-۲-۲- بحر و کف

کف زاده دریاست و جنبش خود را از دریا می‌گیرد. چگونه می‌توان کف را دید و دریا را ندید؟ این تنها کار انسانی می‌تواند باشد که چشم دیدن کف را دارد، اما چشم دیدن دریا را نه. مولانا برای بینندگان دریا و بینندگان کف دو مرتبه از معرفت و شناخت در نظر می‌گیرد:

نامهای نمادین خداوند در مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی ۱۰۳

آنکه کف را دید سر گویان بود  
آنکه دریا دید او حیران بود  
(مولوی، ۱۳۸۴/۵: ۲۹۳۸)

۲-۱-۲-۲- دریا و ماهی

در مثنوی ماهی برای بیان دو مفهوم متضاد بکار می‌رود: یکی عاشقی که غرق دریاست و وجودش وابسته به هستی مطلق است و جدایی از آن برایش ممکن نیست و به قول مولانا: نورانیان.

حق آن نور و حق نورانیان  
که اندر آن بحرند همچون ماهیان  
(همان: ۹۳۴/۲)

همچنین افکار و عقول را ماهیانی می‌داند که هر شب در «بحر نغول» غرق می‌گردند و صبحگاه سر بر می‌آورند:

باز وقت صبح آن اللهيان  
بر زند از بحر سر چون ماهیان  
(همان: ۱۸۹۴/۱)

برای بیان اوج و رفعت مقام انسانی این نماد را تکرار می‌کند: هر که دید آن بحر را او ماهی است. پس پیامبران که وجود خود را در وجود خداوند در باخته بوده‌اند، «ماهیان بحر پاک کبریا» هستند و قرآن حال‌های آنها را باز می‌گوید، اما از پیامبران که بگذریم، اولیاء نیز «ماهیان قعر دریای جلال» اند و خداوند به آنها قدرت تصرف و تغییر در عالم را داده است و دانش این تصرف و تبدیل را خود به آنها آموخته است.

ماهیان قعر دریای جلال  
بحر شان آموخته سحر حلال  
(همان: ۳۵۹۹/۳)

مار را از سحر ماهی می‌کند  
و اندر این یم ماهیان پر فن اند  
(همان: ۳۵۹۸/۳)

اما مفهوم دیگری را که در تضاد با این مفهوم مولانا برای ماهی و این بار دور بودنش از دریا می‌آورد نیز جالب است: «ماهی خاکی» که از آب دریا سیر است و آن آب برایش ملال می‌آورد:

## ۱۰۴ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال یازدهم، شماره ۴۴، پاییز ۱۳۹۹

ماهی خاکی بود درویش نان  
شکل ماهی لیک از دریا رمان  
(همان: ۲۷۵۸/۱)

دریا و خاک برای این «نقش ماهی» تفاوتی نمی‌کند و از کوری نمی‌تواند بینای ماهیان  
جان باشد که هر لحظه می‌آیند و خود را به او می‌زنند.

### ۳-۱-۲-۲- بحر و قطره

قطره هرچه که باشد از جنس بحر است و منادی و خبر دهنده وجود است. تقابل  
بحر و قطره را مولانا برای بیان و توصیف «فنا» به کار می‌گیرد. وجود انسان در هستی  
بیکران خداوند غرق می‌شود تا از تلف شدن ایمن گردد و این شرف بزرگی برای قطره  
است که بحر خواهان اوست و تقاضا گرش.

هین بدھای قطره خود را این شرف  
در کف دریا شو آمن از تلف  
(همان: ۲۶۱۹/۴)

این قطره - انسان - برای در باختن خود در دریا - خداوند - چه بدست می‌آورد؟ قطره  
ای که به آن دریا دست یابد. اینک دیگر یکسره بحر است و «و سفیر بحر وحدت».

### ۴-۱-۲-۲- بحر و کوزه

گر بریزی بحر را در کوزه ای  
چند گنجد قسمت یک روزه ای  
(همان: ۲۰/۱)

ای خداوند این خم و این کوزه را  
در پذیر از فضل ا... اشتری  
(همان: ۲۷۱۳/۱)

کوزه ای با پنج لوله پنج حس  
پاک دار این آب را از هر نجس  
(همان: ۲۷۱۴/۱)

تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر  
تا بگیرد کوزه‌ی من خوی بحر  
(همان: ۲۷۱۵/۱)

«کوزه عالم حس است. برجسته‌ترین نمود کوزه در برابر دریا محدودیت و تنگنایی آن  
است» (فتحی، ۱۳۸۰: ۱۳)

۲-۱-۵- بحر، سیل، جو، آبگیر و غدیر

مفهوم دیگری که با نماد دریا پیوند می‌یابد، بازگشت انسان‌ها به سوی خداوند است، سیل برای اینکه دریا گردد، باید به سوی دریا باز گردد. رجعت به سوی اصل از اندیشه‌های بنیادین مولاناست که حتی مثنوی با آن آغاز می‌شود.

متنهای دست‌ها دست خداست بح به شک متنهای سیا هاست

(١٣٨٤، ٢٥) مولوی

انسان مثا، آبگیری است که به سوی بحر منفذی هم دارد، و این منفذ «دل» اوست.

پس باید برای او ننگ باشد که از غدیرهای محدود آب بجوید و جوهای خشک:

سوی دریا راه پنهان دارد این زبانکه دل حوض است لیکن در کمین

(۱۳۶۵/۲) همان:

خم که از دریا در او راهی شود پیش او جیحون‌ها زانو زند

(۲۳/۶) همان:

منفذی داری به بحر ای آبگیر ننگ دار از آب جستن از غدیر

(۱۰۷۰/۵) همان:

۲-۱-۶- آب و تشنگ

یکی از زیباترین داستان‌های مولانا در مثنوی داستان تشنگی است که بالای دیواری

ه است و گذر آب را در بای دیوار می سند.

ماهی، زار بود

(همان: ۱۱۹۴/۲)

کلخی می‌کند و به سوی آب پرتاب می‌کند. صدای آب مثل آواز ریاب در گوشش

می پیچد و او کلوخ های دیگری را پیاپی به سوی آب پرتا ب می کند. آب می پرسد: برای تو  
چه فایده ای دارد که کلوخ ها را به سوی من پرتا ب می کنی؟

تشنه گفت آبا مرا دو فایده است  
من از این صنعت ندارم هیچ دست

(همان: ۱۱۹۹/۲)

فایده‌ی اول سمعان بانگ آب  
که او بود مر تشنگان را چون رباب

(همان: ۱۲۰۰/۲)

فایده‌ی دیگر که هر خشتنی کزین  
بر کنم آیم سوی ماء معین

(همان: ۱۲۰۷/۲)

نماد آب و تشنه بارها در مثنوی تکرار می‌شود و جست و جوی تشنگان برای آب  
دست‌مایه پرورش مضامین زیبایی قرار می‌گیرد. زیباترین مضمون مولانا این است که رابطه  
میان آب و تشنه رابطه دو سویه است:

تشنه می نالد که ای آب گوار  
آب هم نالد که کو آن آب خوار

(همان: ۴۳۹۷/۳)

اما دیدگاه دیگر او که با مضامون «آب و تشنه» پرورانده می‌شود «طلب تشنگی» است.  
«آب کم جو تشنگی آور بدست» (مولانا، ۳۲۱۲/۳) زیرا انسان تشنه بی‌محابا خود را به آب  
می‌زند. این بحث و جدل‌های انسان، تعلل‌های آدمی، ادعاهایش و ردکردن اولیا و پیامبران  
همه به خاطر این بوده است که تشنگی در وجود انسان نیست:

تشنه‌ای را چون بگویی تو شتاب  
در قدر آب است بستان زود آب

(همان: ۳۶۰۲/۲)

هیچ گوید تشنه که این دعویست او  
از برم ای مدعی مهجور شو

(همان: ۳۶۰۳/۲)

با گواه و حجتی بنما که این  
جنس آب است و از آن آب معین؟

(همان: ۳۶۰۴/۲)

کار تشنه این است که گرد آب بگردد. آیا حاجت انسان از گیاه کمتر است که آب را به  
سوی او می‌کشاند؟ آیا کشت جان انسان آب نمی‌خواهد؟

### ۲-۱-۷- سگالیدن با بحر

کسی که گردش‌های دریا را ندیده است، هر لحظه به جانبی میل می‌کند و به صحرایی می‌گراید و مولانا از چنین کسی می‌پرسد که:

ت تو یاری خواهی از ریگ و سراب  
هین چه تقصیر آمد از ابر و سحاب  
(همان: ۳۴۰۹/۶)

من به بوی آب رفتم سوی سیل  
بحر دیدم برگرفتم کیل کیل  
(همان: ۳۵۱۰/۴)

بی‌شک انسانی که هر لحظه به جانبی سیر می‌کند راه بحر را نمی‌داند، زیرا او «جزو» است و بنابراین هر غذیه را شیشه بحر می‌پندارد. از سوی دیگر همان گونه که دریا ماهیان را در خود نگه می‌دارد، خاکیان را اجازه نمی‌دهد که به آن بپیوندند. حس ظاهری انسان طالب خشکی است، ادراک انسان طالب خشکی است زیرا زاده خشکی است، بنابراین ادراک پیش جزر و مدهای آن بحر بی‌نشان به حیله‌گری و «فن زدن» می‌پردازد. مولانا سرنوشت ناگواری برای چنین کسی پیش‌بینی می‌کند:

خوبیش را از اوج هستی کند  
حوض با دریا اگر پهلو زند  
(همان: ۳۳۲۷/۲)

### ۳-۲- نمادهای برآمده از نور

نور تعیین خاصی ندارد و به قول مولانا در هر شیشه‌ای به رنگی دیده می‌شود، بنابراین دست‌مایه مناسی است که با آن ظهور و حضور خداوند را در هستی بیان کنیم. مولانا برای بیان کثرت‌ها و پیوند آن با وجود شامل خداوند از نماد «نور» استفاده می‌کند. نور ناب هنگامی که به وادی کثرت جهان مادی نزول کرد، عدد پدید آمد و متعدد شد. (مولانا، ۲۶۳۸/۲) تجسم نور در عالم خارج فراوان است: از شمع تا آفتاب؛ پس نور مراتبی دارد و این ویژگی به مولانا امکان می‌دهد. مراتب هستی را نیز با نماد نور بیان کند. بنابراین در مثنوی هم آفتاب کاربرد نمادین می‌یابد، هم سوسوی خرد گذازه آتش. حتی فقدان نور-شب، سایه و...- نیز دست‌مایه مضمون‌های گوناگون مولاناست.

### ۱-۳-۲ - تقابل ذره با خورشید

این موضوع با تصور اشتیاقی که ذره برای رسیدن به آفتاب دارد، در سنت ادبی ریشه‌دار است. مولانا نیز آن را به کار می‌گیرد: «اینت خورشیدی نهان در ذره‌ای». وجود ناچیز انسان یا به عبارتی هر وجود ناچیز دیگری پیامی از آفتاب با خود دارد و این البته خواست خود آفتاب است:

آفتابی خویش را ذره نمود  
و اندک اندک روی خود را بر گشود  
(همان: ۱۳۹۷/۲)

جمله ذرات در وی محو شد  
عالم از وی مست گشت و صحوا شد  
(همان: ۲۵۳۴/۵)

آفتاب از آن روی خود را در ذره‌ها نموده است که هستی این ذرات لطف اوست و عاقبت نیز همه را به سوی خود جذب می‌کند. در منظومه فکری مولانا، عاشق ذره‌ای است که بازی‌کنان بسوی آفتاب راهی است:

آفتاب اندر فلک دستکزنان  
ذره‌ها چون عاشقان بازی‌کنان  
(همان: ۲۵۳۴/۵)

و جذبه لطف او چنان است که فراق و دوری این ذره نشانه قهر است. اما این قهر فراق سبب می‌شود که جان ذره‌ها گوشمال بیابد و قدر وصال آفتاب را بداند. (مولانا، ۲۶۳۸/۲)

### ۲-۳-۲ - سایه و خورشید

سایه نشان و خبر آفتاب را با خود دارد و عاشق آفتاب است و اما تاب حضور او را ندارد. «شمس آید سایه لا گردد شتاب». در جای دیگری عقل هم به سایه‌ای مانند شده که در برابر آفتاب حضور خداوند تاب نمی‌آورد. نه تنها عقل که کل هستی سایه آن «نور سره» است که به صورت آمده است:

چون به صورت آمد آن نور سره  
شد عدد چون سایه‌های کنگره  
(همان: ۶۹۱/۱)

## نامهای نمادین خداوند در مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی ۱۰۹

به نظر می‌آید که تصور سایه وار هستی، مفهومی بر آمده از مثل افلاتون و تمثیل مشهور غار باشد که مولانا در فرازی از مثنوی به روشنی باور خود را در مورد اندیشه مُثُل بیان می‌کند:

مرغ در بالا پران و سایه‌اش  
می‌رود بر خاک صحراء مرغ وش  
(همان: ۴۱۹/۱)

وجود انسان نیز سایه است:

دید شخصی فاضلی پُر مایه‌ای  
آفتابی در میان سایه‌ای  
(همان: ۶۸/۱)

سایه‌ای ام، کد خدام آفتاب  
حاجب من نیستم او را حجاب  
(همان: ۳۷۹۸/۱)

اما این بخت را می‌یابد که زیر سایه یار خورشیدی شود.

### ۲-۳-۳- پیدایی آفتاب

خداوند در همه جا ظاهر و حاضر است. آفتابی سست که روی پوش ندارد (مولانا، ۶۹۱/۶) اما از فرط نور دیده نمی‌شود. «روشنی وی پرده روشنی وی است.» (سهروردی، ۱۳۷۵: هشت) حضور او جهان کهنه را تازگی می‌بخشد و غیبت او بیداری کش است. (مولانا، ۴۱/۲) مولانا عنایت نهانی خداوند به هستی را با عقیده منجمین قدیم و تأثیر آفتاب در وجود انسان مثل می‌زند: جنین در رحم است و اختران آسمان هر یک به او خدمتی می‌کنند، اما زمانی جان می‌گیرد که آفتاب به یاری اش بستابد. اختران دیگر تنها نقشی در وجود او آفریده‌اند. حضور آفتاب به او جان می‌بخشد. اما آفتاب چگونه به درون رحم می‌تابد:

از ره پنهان که دور از حس ماست  
آفتاب چرخ را بس راه‌هاست  
(همان: ۳۷۸۶/۱)

نمونه‌های این نفوذ نهانی و غیر قابل درک در هستی فراوان است:

آن رهی که زر بیابد قوت از او  
وآن رهی که سنگ شد یاقوت از او  
(همان: ۳۷۸۰/۱)

آن رهی که پخته سازد میوه را و آن رهی که دل دهد کالیوہ را  
(همان: ۳۷۸۹/۱)

در همه این موارد، که مولانا آنها را از زبان علی<sup>(۴)</sup> در پاسخ به پرسش جنگجوی بر خاک افتاده می‌آورد، «آفتاب» با ایهام به کار می‌رود. نفوذ نهان خداوند در هستی و تأثیر نهان آفتاب فلك برجهان به طور همزمان نمایانده می‌شود.

۲-۳-۴ - دشمنی با آفات

دو دسته دشمن آفتاب‌اند: دسته اول گمراهان که توانایی تشخیص درست و نادرست را دارند. این عده با وجود آفتاب از «شمع و ذبال» (مولانا، ۳۳۸۸/۶) روشنایی می‌جویند و از اصل نورها بی‌خبرند. مولانا آن‌ها را با نماد خفاش بیان می‌کند که از آفتاب گریزان است و می‌پندارد که دشمن اوست، اما نمی‌داند که هستی او وابسته به آفتاب است:

در شب از خفاش کرمی می‌خورد  
کرم را خورشید جان می‌پرورد  
(همان: ۳۳۹۲/۶)

آفتابی که ضیاء زو می‌جهد  
دشمن خود را نواله می‌دهد  
(همان: ۳۳۹۵/۶)

و دسته دوم کسانی هستند که می خواهند با دیده حسی به جستجوی آفتاب بروند و از آنجا که «دیده حسی زبون آفتاب» (مولانا، ۵۹۴/۴) است، توان دیدن آفتاب را ندارد و صاحبان چنین دیدی دشمنی با آفتاب را پیشه می کنند و او را انکار می کنند.

کی توان اندود این خورشید را  
با کف گل تو بگو آخر مرا  
(همان: ۸۲۴/۴)

حسابات و حرص نیز نهان کننده جمال آفتاب‌اند. (مولانا، ۳۰۵۷/۵) و حسابات درد ده مان نایذی، است.

آن که او باشد حسود آفتاب آن که می‌رنجد ز بود آفتاب

(همان: ۱۱۲۸/۲)

اینت افتاده ابد در قعر چاه اینت درد بی‌دوا که او راست آه

(همان: ۱۱۳۰/۲)

اما: دود گلخن کی رسد در آفتاب؟ (مولانا، ۱۴۵۱/۲) و چگونه می‌توان با وجود آفتاب روشن شب‌پرستی و خفاشی کرد؟

#### ۴-۲- نمادهای برآمده از حالات بشری

حجم گسترده‌ای از نمادهایی که مولانا برای خداوند به کار می‌گیرد، نمادهایی با منشأ انسانی هستند. این نمادها بارها در میان اندیشه‌های مولانا رخ می‌نمایانند و او تفسیرهای گوناگون خداشناسی‌اش را بر آنها استوار می‌کند. واژه‌هایی که وابسته به انسان هستند و همچون نامی برای خدا در مثنوی به کار می‌روند عبارتند از: عاشق، معشوق، دلبر، شاهد، دوست، رفیق، یار، یوسف، جان، ساقی، سالار، شاه، (شهنشه، سلطان، امیر)، استاد، مالک. اکنون به اختصار نگاهی به برخی از آنها می‌اندازیم.

#### ۱-۴-۲- عاشق

مقام عاشقی برای خداوند را عارفان از آیه «یحبهم و یحبوه»<sup>۳</sup> (مائده/۵۴) استخراج کرده‌اند. از نظر مولانا عشق از اوصاف خداوند ذوالجلال است و او خداوند را عاشق کلی توصیف می‌کند که خود کل است. بنابر این خداوند عاشق خود عاشق است و هم عاشق خود است و عاشقی برای غیر او مجاز است؛ ولی این عشق معشوقان را هم مورد عنایت قرار می‌دهد و در واقع آنها را شکار می‌کند. (مولانا، ۱۷۴۲/۱)

افلاکی در مناقب‌العارفین حکایتی شنیدنی دارد:

«منقول است که روزی حضرت سلطان ولد (قدس‌الله‌روحه) مدح زمانه می‌کرد که در این دوران چه نیکو روزگار است... و منکران... قوتی ندارند و حضرت مولانا فرمود که بهاءالدین این را چون گفتی؟ گفت: از آن که در زمان پیشین برای انا الحق گفتن منصور او

را بر دار کردند و چند نوبت قصد قتل ابا یزید کردند... حضرت خداوندگار تبسم کنان فرمود که: ایشان را مقام عاشقی بود و عاشقان بلاکش باشند... و ما را مقام معشوقیست و معشوق پیوسته فرمان روان و مطاع باشد» (افلاکی، ج ۱، ۱۳۸۵: ۶۷-۴۶).

و چنین است که مولانا اغلب سخن وصال می‌گوید و گاه نیز در مقایسه خود با سنایی و عطار به این موضوع اشاره می‌کند: «بس بزرگان دین بودند و لیکن اغلب سخن از فراق گفتند، اما ما همه سخن از وصال گفتیم...» (افلاکی، ج ۱، ۱۳۸۵: ۲۲۰).

#### ۲-۴-۲ - معشوق / دلبر / یار

خداوندِ عاشق، معشوق نیز هست چرا که از نظر مولانا:

هر که عاشق دیدی اش معشوق دان  
که به نسبت هست هم این و هم آن  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۷۴۳/۱)

او چگونگی این نسبت را توضیح نمی‌دهد، اما می‌توان پنداشت که خداوند از آن جهت که لطف او انسان را به سوی خود می‌کشد، عاشق است و بنابراین انسان را- و به قول مولانا نیست را- عاشق خود می‌کند و معشوق انسان واقع می‌شود.

به خاطر چنین دریافتی است که او عشق را خواست معشوق می‌داند و اگر او نمی‌خواست چه کسی می‌توانست معشوق او باشد (مولانا، ۳/۴۳۹۲). و کشش چو نبود از آن سو چه سود کوشیدن؟ بنابراین:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای  
زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای  
(همان: ۱/۳۰)

و از آنجایی که عشق صفت معشوق است، غیر او همه را یکسره می‌سوزاند. (مولانا، ۵/۵۸۸) و تنها معشوق باقی می‌ماند. بنابراین حضور معشوق فنای عاشق را در پی دارد. در موارد گوناگونی مولانا با آوردن الفاظ دلبر و یار به جای معشوق، همین مفاهیم را تکرار می‌کند.

۳-۴-۲ - دوست

تا خیال دوست در اسرار ماست  
چاکری و جان سپاری کار ماست  
(همان: ۲۵۷۶/۲)

خداوند دوست انسان است و دوستی با او را رهایی از این زندان خراب هستی است.  
نه هرکس لایق دوستی با اوست، بلکه تنها جانی جذب دوستی او می‌شود که اصل آن از  
کوی او باشد. در چنین جانی «برق مهر دوست» می‌جهد؛ یعنی برای دوستی با او قابلیتی  
لازم است. دوستی انسان با خداوند دو سویه است:

چون در این دل دوستی می‌دان که هست  
اندر آن دل دوست جست  
(همان: ۴۳۹۴/۳)

نشان دوستی با او رنج‌ها بلاهایی است که به انسان می‌رسد، چنین رنجی گوارا است و  
مانند آتشی زر وجود را از ناپاکی‌ها و ناخالصی‌ها می‌زداید و پاک می‌کند.

دوستان بین کو نشان دوستان؟  
دوستان را رنج باشد همچو جان  
(همان: ۱۴۵۹/۲)

دوست واقعی تدبیر‌های خود را دربرابر دوست وامی نهد و تنها خواست او را  
می‌پذیرد زیرا خواسته‌ی اوست که انسان را تطهیر می‌کند:

آن بلای دوست تطهیر شماست  
علم او بالای تدبیر شماست  
(همان: ۱۰۷/۴)

و او را به مقامی می‌رساند که «دید انسان» در «دید دوست فنا می‌شود» و این نهایت  
دوستی است. بنابراین سرکشی در راه دوست و بی باکی کردن، رهزنی است و «نا مردی  
در حق مردان» (مولانا، ۹۰/۱) نمی‌توان به کسی که بویی از حقیقت نبرده است و حقیقت  
در نزد «فرج و گلو» است رازهای دوست را گفت. دوستی بی خردانه چیزی از دشمنی کم  
ندارد و خداوند خواهان آن نیست. (مولانا، ۱۷۳۴/۲)

فرق دوست عقل را «بی چاره» می‌کند و به بیان مولانا مثل تیر اندازی که کمانش شکسته باشد. نه تنها انسان که دوزخ از سوز فراق او چنین سوزان است و بادهای دل انگیز جان‌افزا وبا و بلای جان می‌گردد.

زرد و ریزان برگ او اندر حرض  
ساغِ چون جنت شود دارالمرض  
(همان: ۳۶۹۲/۳)

همچو تیرانداز اشکسته کمان  
عقل دراک از فراق دوستان  
(همان: ۳۶۹۳/۳)

#### ۵-۲- دلایل استفاده مولانا از رمز

نه تنها چیزی در جهان خارج نیست که شبیه خداوند باشد، بلکه در ذهن هم نمی‌توان چیزی را تصور کرد که به او شباهتی داشته باشد، چرا که ذهن انسان اشیا را به اضداد شان می‌شناسد و خداوند ورای اضداد است.

نبودش در ذهن و در خارج نظیر  
شمس جان که او خارج آمد از اثیر  
(همان: ۱۲۱/۱)

تا در آید در تصور مثل او  
در تصور ذات او را گنج کو  
(همان: ۱۲۲/۱)

خدایی که قرآن معرفی می‌کند در همه جا هست و به هر سوی که روی کنی رو به خدادست، بنابراین دشواری پاسخ به پرسش چگونگی و چیستی خداوند بسیار پیچیده می‌نماید و لاینحل. اما انسانی که به دنبال ادراک خداوند است، بسته وجود مادی است و رشته‌های آشکار و نهان بسیاری از عقل و حسن او را به دنیای مادی پیوند می‌زند. بنابراین چگونه می‌توان راهی به سوی ادراک خداوند و دریافت او گشود؟

یکی از ابتدایی‌ترین راه حل‌ها، تجسم و تمثیل خداوند در اشیای مادی بود. تجلی خدای دسترس ناپذیر در اشیای در دسترس انسان از سنگ و چوب و آب و آتش و خوراک و بازی و رقص و... در تمام مذاهب بشر اولیه نمود بسیار دارد. به بیان الیاده «جستجوی علل

تعیین کننده‌ای که آن چیز را به مجالی قداست مبدل ساخته‌اند، یا در زمانی مشخص موجب شده‌اند که دیگر مجالی قداست نباشد، مساله کاملاً متفاوتی است. اما قطعاً هر چیزی که بشر آن را به کار برد، حس کرده، دیده و دوست داشته، توانسته مجالی قداست گردد. می‌دانیم که اشارات، رقص‌ها، بازی‌های کودکان و ... منشأی مذهبی دارند و زمانی اشارات و اشیای نیایشی و مذهبی بوده‌اند.... می‌توان تصور کرد که جانور یا گیاه عمدت‌های نیست که در طول تاریخ از قداست بهره‌مند نبوده باشد» (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۲). اگرچه با ظهور مطابق پیچیده‌تر و متعالی‌تر پرستش اشیایی که مجالی بروز و ظهور ذات قدسی تصور می‌شدن، ترک شده است، ولی نمادهای هنری همچنان همان تجلیات را باز می‌نمایاند.

در همه مذاهب نیز چنین تجلیاتی وجود دارد. الیاده در ادامه بحث خود می‌نویسد: «هر تجلی قداست نمودگار همزیستی دو ذات متضاد: مینوی و دنیوی، روح و ماده، باق و فانی و... است. اینکه دیالکتیک تجلی قداست، و ظهور امر قدسی در اشیای مادی از مباحث و متعلقات الهیات ساخته و پرداخته‌ای چون الهیات قرون وسطی نیز هست، ثابت می‌دارد که دیالکتیک مذبور مساله اصلی هر دین و آیینی است. (الیاده، ۱۳۷۲: ۴۷) در عرفان ایرانی نیز تجلی خداوند در اشیا ممکن دانسته شده است. آن هم از سوی کسانی که به شدت دشمن هر گونه تشییه و تجسمی و مدافعان سرسخت تنزیه خداوند بوده‌اند.

شاید پاره‌ای جوازها را عارفان و اندیشمندان از قرآن گرفته باشند که از آیاتی مانند تجلی خداوند بر موسی به شکل آتشی در بیابان و ظهور خداوند در کوه طور و نیز آیاتی که در آنها خداوند با اوصاف و اجزای بشری توصیف گردیده است: يدا... مع الجماعه؛ دست خدا با جماعت است یا بالای دست‌هast؛ یا خداوند شنوا و بیناست؛ و اگر چه مفسرین و متكلمين و عارفان کوشیده‌اند تا از این عبارت‌ها معانی مجازی استخراج کنند و گاه تأویل کنند و بگویند که سمیع و بصیر و... و رای آن معانی ی ظاهری حاضر در ذهن ماست، اما آنانی که با اتكا به ظاهر آیه «يَحْبِهُمْ وَيَحْبُّونَهُ» کتاب‌ها و عبارات فراوانی در باب عاشقی و معشوقی خداوند پرداخته‌اند و برای گریختن از تجسم او در هیئت انسان

شوریده عاشق، معنی و کیفیت تازه‌های برای عشق طرح کرده‌اند: ورای جسم، ورای ماده، ورای فهم؛ به آسانی می‌توانند ادعا کنند که واژه‌های دیگری هم که برای خدا و محسوس سازی او به کار می‌برند، دارای معانی و تعابیر و سرشنست فرازمنینی و غیر مادی است و همین سرشنست فرازمنینی معانی و تعابیر را تا بدان حد بالا برده‌اند که حتی ادعا کرده‌اند گوش ظاهر نمی‌تواند آنها را بشنود و چشم ظاهر... چنانکه مولانا بارها این ادعاهای را تکرار می‌کند و با زیرکی تمام گاه چه بسیار از عبارت و اصطلاحاتی استفاده می‌کند که در ظاهر کلام نیز دارای معنای چندان روشنی نباشند: مثل جان جان؛ نور نور؛ آب آب و اصل اصل. در هر حال، اینقدر هست که مولانا در مثنوی خداوند را به نام‌های رمزی گوناگونی خطاب می‌کند. با مراجعه به مثنوی مولانا می‌کوشیم که دلایل مولانا از این نمادپردازی را جستجو کنیم.

## ۱-۵-۲- محدودیت ادراک عموم

از آنجایی که او رسالتی برای خود، در برابر انسان و امانده آب و گل، قائل است، بیان این تصویرها و نمادها را راهی آشنا کردن انسان با وجود «بی چون» می‌داند و به ناگزیر از آن استفاده می‌کند. این تخلّلات، بازی و بازیچه است و طفلان پذان نیازمندند.

این تصور و این تخیل لعب ست تا تو طفلى پس بدانت حاجت ست

(۴۱۱۱/۳) همان:

## حون ؛ طفله دست حان شد در وصال

(٤١١٢/٣-٦)

و برای مولانا این طبیعی است که «مست تصویر و خیال» نمی‌تواند ذات خداوند «بی‌مثال» را فهم کند، پس لازم است که خداوند (نور) نامحدود بی‌حد را محدود کنند تا در فیلم انسان‌ها، ضعف بگنجد:

جای سوز اندر مکان کی در رود نور نامحدود را حد کی بود  
(همان: ۱۱۶/۴)

لیک تصویری و تمثیلی کند  
تا که دریابد ضعیفی عشقمند  
(همان: ۱۱۷/۶)

#### ۲-۵-۲- نشان جستن خداوند در همه چیز

نتیجه مهم کار مولانا- آوردن نمادهای گوناگون از خدا- آن است که هنگامی که او عناصر گوناگون از دنیای اطرافش را با وجود خداوند یگانه می‌گیرد، در واقع این پیام را هم ارایه می‌کند که خداوند در همه چیز و همه جا حضور دارد و تنها نیاز است چشمی داشته باشیم که توان دیدن او را داشته باشد: لیک چشم و گوش را آن نور نیست.

#### ۳-۵-۲- علاقه شخصی

مولانا به برخی پدیده‌ها علاقه‌مند است و آنها را مکرر در مثنوی نقل کرده است: مثل نور، خورشید، دریا و... این پدیده‌ها او را به شوق می‌آورند. در جاهای گوناگون مثنوی- که ذکر آن گذشت- آنها را مانند رمزی از وجود خداوند به کار می‌برد. دلیل علاقه مولانا به این اسمای و پدیده‌ها از آنچاست که آنها «تعین خاصی» ندارند و رسیدن به بی‌تعینی همان است که عارف در جست و جوی آن است و از سوی دیگر صفت خداوند هم هست: آب و نور به صورت‌های گوناگون درمی‌آیند، در ظرف‌های مختلف تعین آنها و صورت آنها فرق دارد. دریای بی‌کران در هر سبویی به شکل سبو در می‌آید و دریا همچنان دریاست. نور بی‌رنگ و بی‌کران است و از پشت شیشه‌های گوناگون به رنگ‌های گوناگون دیده می‌شود. عارفان حضور و تجلی خداوند در هستی را نیز چنین تصویر کرده‌اند. حال که بالاجبار باید از او سخن گفت، پس باید او را به شکل‌هایی نمایاند که گویاتر باشند. گویاتر از تصویر نور و آب و بحر چیست؟ از این رو مولانا به این واژه‌ها و نام‌ها عشق می‌ورزد. این اصطلاحات این امکان را به او می‌دهد که جنبه‌های گوناگون وجود خداوندی را برای انسان ضعیف عشقمند تصویر و توصیف کند:

ای برون از وهم و قال و قیل من  
خاک بر فرق من و تمیل من  
(همان: ۳۳۱۸/۵)

بنده نشکنید ز تصویر خوشت هر دمت گوید که جانم مفرشت

(همان: ۳۳۱۹/۵)

چون که بحر عشق یزدان جوش زد برد او زد تو رابر گوش زد

(همان: ۳۳۲۴/۵)

#### ۴-۵-۲- وحدت وجود

بی تردید ایده وحدت وجود نیز در به کار گیری این نمادها بسیار موثر بوده است. خداوندی که «همه جا هست و هیچ جا نیست، معقول است اما ورای عقل قرار دارد، همه صور از اوست اما خود بی صورت است» (عبدالحکیم، ۱۸۰) چنین وضعیت تنافق آمیزی باعث تجلی کل در جزء می شود. و این نیز در همه ادیان باستانی و جدید سابقه و با آنها سازگاری دارد. «جسم پذیری الوهیت، نمودگار آزادی و اختیار وی در قبول هرگونه شکل و صورت، و نیز روشنگر موقعیت منطقاً تعارض آمیز یا باطل نمای قداست است که می تواند با دنیاوی مقارن افتاد و تلاقی کند، بی آنکه نوع خاص موجودیتش، زایل و باطل شود» (الیاده، ۱۳۷۲: ۴۶)

#### ۶-۲- نقد نماد پردازی در مثنوی

با وجود این که مولانا سعی می کند متعالی ترین و عمیق ترین نمادها را برای خداوند به کار برد، ولی نارضایتی خود را از انتخاب این نمادهای والا نیز نهان نمی کند. زیرا اگر چه ما یک نماد را بهتر از آن دیگری می دانیم، اما در برابر وجود خداوند هر چیزی ناقص و بی ارج است و این از جای جای مثنوی بر می آید. او خداوند را نور می پنдарد و از گفته اش باز می گردد و می گوید نه او نور نیست، نور نور است؛ نور نور نیست، بلکه نور نور نور نور است، او جان است و نیست بلکه جان جان است و حتی جان جان جان است. بحر نیست، بحر بحر است و تصاویری که خلق می کند ذهنی تر و دور از دسترس می شوند. بارها خود را در معرض نقد قرار می دهد و بانگ می زند:

باز پهنا می رویم از راه راست باز گرد ای خواجه راه ما کجاست؟

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۶۲/۲)

و این اغلب زمانی پیش می‌آید که جذبه موضوعی ویژه مولانا را از مسیر سخن گفتن عادی به دامن شبیهات و تمثیلات می‌کشاند. اما گاه این بانگزدن‌ها بسیار شدیدتر و خشمگینانه‌تر است: او در پایان مقالی که نمادهای گوناگون برای جسم و روح انسان می‌آورد و نمادهای شاه و نور و آتش را نیز برای خداوند بکار می‌برد بر خوبی، بر مه آشوید:

آتش چه آهن چه لب بیند ریش تشبیه مشبه را مخند  
(همان: ۱۳۵۶/۲)

پای در دریا منه کم گوی از آن  
بر لب دریا خمیش کن لب گزان  
(همان: ۱۳۵۷/۲)

اما سخن، او را رها نمی‌کند و در ادامه این خطاب نیز نمادهای دیگری برای وجود خداوند طرح می‌کند و در نمادهای مورد علاقهٔ خود که بحر و آب باشند، غرق می‌شود و در نهایت، چنین عذر می‌آورد:

باز دیوانه شدم، من ای طبیب!  
باز سودایی شدم، من ای حبیب!  
(همان: ۱۳۸۲/۲)

حلقه‌های سلسلهٔ تو ذو فنون  
هر یکی حلقهٔ دهد دیگر جنون  
(همان: ۱۳۸۳/۲)

داد هر حلقه فنونی دیگر است  
پس مرا هر دم جنونی دیگر است  
(همان: ۱۳۸۴/۲)

دلیل دیگر نارضایتی مولانا از کاربرد صور برای خداوند این است که صور همه فروتر از خداوند هستند و از این رو بکاربردن آنها برای وجود والای خداوند روانیست و متأسفانه تفکر انسان زاینده صورت‌هاست و رهایی از این صورت‌ها فنای بندۀ را در پی دارد:

این مثل نالائق است ای مستدل  
حیلهٔ تفهیم را جهد المقل  
(همان: ۳۷۱۸/۶)

این صور چون بنده بی صور نند  
پس چرا در بند صاحب نعمتند  
(همان: ۳۷۳۶/۶)

چون صور بندهست بر یزدان مگو  
ظن مبر صورت به تشبیهش مجو  
(همان: ۳۷۴۷/۶)

در تصرع جوی و در افناخ خویش  
کز تفکر جز صور ناید به پیش  
(همان: ۳۷۴۸/۶)

محدودیت زبان بشری نیز دلیل دیگر نارضایتی مولانا از بکارگیری این نمادهاست. زیرا سخن از دید مولانا به خودی خود حجاب است و به جای اینکه آشکار کند می‌پوشاند و مولانا حتی بطور شگفت‌انگیزی توصیه می‌کند که برای اینکه نامحرمان به حقیقت او پی نبرند، بهتر است از او سخن بسیار بگوییم:

حروف گفتن بستن آن روزنست  
عین اظهار سخن پوشیدن است<sup>۱</sup>  
(همان: ۶۹۹/۶)

بلبلانه نعره زن در روی گل  
تا کنی مشغولشان از بوی گل  
(همان: ۷۰۰/۶)

تا به قل مشغول گردد گوششان  
روی سوی گل نپرد هوششان  
(همان: ۷۰۱/۶)

پیش این خورشید که بس روشنیست  
در حقیقت هر دلیلی رهزنیست  
(همان: ۷۰۲/۶)

بنابراین مولانا در آرزوی آن است که «بدون حرف و صوت و گفت» با او دم زند. زیرا حرف و صوت اگر چه مانند ناله‌های نی، همان اسرار و رازهای درونی است، اما خمامان چگونه می‌توانند حال پخته را درک کنند؟<sup>۲</sup>

### نتیجه‌گیری

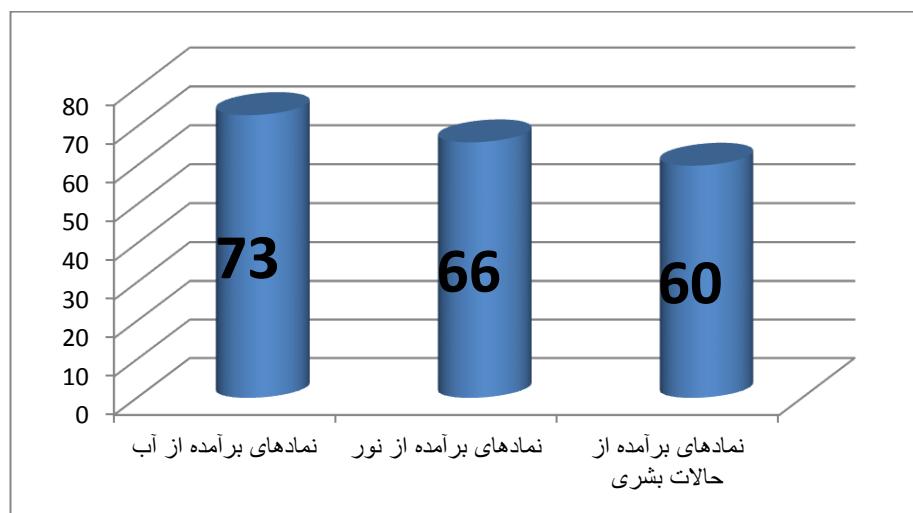
با توجه به این پژوهش، موارد زیر در ارتباط با نامهای نمادین خداوند در مثنوی مشخص شد:

۱. نامهای نمادین خداوند در مثنوی را می‌توان در سه شاخه که خود به زیر شاخه‌هایی تقسیم می‌شوند، نشان داد. این سه شاخه عبارتند از: نمادهای برآمده از آب؛ نمادهای

برآمده از نور؛ نمادهای برآمده از حالات بشری.

۲. زیر شاخه‌های نمادهای برآمده از آب عبارتند از: بحر و کف، دریا و ماهی، دریا و قطره، بحر و کوزه، بحر و آبغیر، بحر و جو، بحر و سیل، آب و تشنه. که در تمامی موارد مذکور، طرف دوم معادله نmad از انسان و آب، بحر و دریا نمادی است از خداوند متعال (به دلیل دایرۀ شمول و گستردگی آن و این‌که جامع قطره، سیل، جو و... است).
۳. زیرشاخه‌های نمادهای برآمده از نور عبارتند از: خورشید و ذره، خورشید و سایه. که ذره و سایه نمادهای از انسان هستند و خورشید و آفتاب نمادهایی از ذات باری تعالی.
۴. زیرشاخه‌های نمادهای برآمده از حالات بشری عبارتنداز: عاشق، معشوق، دلب، یار و دوست. اینک به ذکر تعداد ابیاتی که در مثنوی معنوی به هر یک از نمادها اختصاص داده شده می‌پردازیم.

| نمادها                       | تعداد ابیات |
|------------------------------|-------------|
| نمادهای برآمده از آب         | ۷۳          |
| نمادهای برآمده از نور        | ۶۶          |
| نمادهای برآمده از حالات بشری | ۶۰          |



چنان‌که مشخص است، بیشترین گرایش مولانا به سمت نام‌های برآمده از آب بوده است. و ترکیباتی از قبیل: دریای کرم، بحر کرم، دریای عسل، دریای جود، دریای نور، دریای حق، دریای ژرف، دریای پُر، دریای یزدان، هفت دریا، دریای غیب، بحر نور، غرقاب بحر، بحر کرم، دریای جلال، بحر جود، بحر لدن، بحر جان، بحر الست، بحر بی‌نشان و بحر خوشی؛ این امکان را فراهم کرده است که مولوی بیشتر از این نماد برای اشاره به ذات باری تعالی استفاده کند. بزرگی و عظمت دریا، ابهّت آن، جامعیت دریا و... از جمله مضمون‌هایی بوده است که مولوی به دست داده است و تمام این موارد، دست‌مایه‌ای بوده‌اند برای بیان اندیشه‌های وحدت وجود و رسیدن از کثرت به وحدت.

### پی‌نوشت‌ها

۱- این اندیشه مولانا درباره زبان با دیدگاه‌های اندیشمندان و فلاسفه امروزی قابل سنجش است. در شاخه‌ای از فلسفه امروز به نام فلسفه تحلیلی یا فلسفه زبان یکی از فرض‌ها و دیدگاه‌های اساسی دقیقاً همین سخن مولانا است: سخن آشکار نمی‌کند بلکه می‌پوشاند. (نک فصلنامه ارغونون - شماره ۷ و ۸ - ویژه فلسفه تحلیلی).

۲- با این حال بسیاری از نویسندهای معتقد‌گان که نوشتند به صورت سمبولیک از بیان ساده و مستقیم و شفاف غنی‌تر است و ارزش هنری بیشتری دارد. آن‌ها بر این باورند که درک و فهم از یک اثر هنری امری کاملاً شخصی و انفرادی است و هر کسی به نسبت فضای ذهنی خود می‌تواند برداشت مشخصی داشته باشد. به همین دلیل بسیاری از نویسندهای از مقتضای واقعی و جامعه به خلق نماد می‌پردازند.

۳- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَ مِنْكُمْ عَنْ دِيِنِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْهُمْ أَذِلَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أُعِزَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ مُجَاهِدُوْنَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (۵۴)

### کتاب‌نامه

- اسدی توسي، ابو منصور احمد ابن علی، (۱۳۶۵) لغت فرس، تصحیح فتح‌اله مجتبایی- علی اشرف صادقی، تهران: انتشارات خوارزمی
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲) مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، ۲ جلد، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲
- الیاده، میرچا؛ (۱۳۷۲) رساله در تاریخ ادیان، جلال ستاری، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش
- انوشه، حسن؛ (۱۳۸۱) دانشنامه ادب فارسی (به سرپرستی دکتر حسن انوشه)، ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- پورنامداریان، تقی؛ (۱۳۸۹) رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، انتشارات دانشگاه تهران، لوح فشرده (CD)
- عبدالحکیم، خلیفه؛ (۱۳۸۳) عرفان مولوی، ترجمه: احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی
- فتوحی، محمود، (۱۳۸۶) بлагت تصویر، تهران: انتشارات سخن
- فتوحی، محمود، (۱۳۸۰) تحلیل تصویر دریا در مثنوی، نشریه شناخت، شماره ۳۱.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱ (به کوشش سعید حمیدیان)
- قرآن کریم، نورالانوار، مرکز تحقیقات کامپیوترا علوم اسلامی، نرم‌افزار (CD)
- محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۷)، هرمنوئیک و نمادپردازی در غزلیات شمس، تهران: سخن، چاپ اول
- مولانا جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، نیستان جم، نرم‌افزار (CD)
- ستاری، جلال؛ (۱۳۷۵) عشق صوفیانه، چ ۲، تهران: نشر مرکز.

### References

- Asadi Tusi, Abu Mansour Ahmad Ibn Ali, (1986) Persian words, edited by Fathollah Mojtabaei-Ali Ashraf Sadeghi, Tehran: Kharazmi Publications.
- Aflaki, Shamsuddin Ahmad, (1983) Managheb Al-Arifin, by Tahsin Yaziji, 2 volumes, Tehran: Book World.
- Eliyadeh, Mircea; (1993) Treatise on the History of Religions, trans. Jalal Sattari, First Edition, Tehran: Soroush Publications.
- Anousheh, Hassan; (2002) Encyclopedia of Persian Literature (under the supervision of Dr. Hassan Anousheh), Volume 2, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Pournamdarian, Taqi; (2010) Mysteries and Mysterious Stories in Persian Literature, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Dehkhoda, Ali Akbar, (2011). Dictionary, Tehran: University of Tehran Press, (CD).
- Abdul Hakim, Caliph; (2004) Mysticism of Molavi, Trans. Ahmad Mohammadi and Ahmad Mir Alaei, Tehran: Pocket Books Company.
- Fotouhi, Mahmoud, (2007) Picture Rhetoric, Tehran: Sokhan Publications.
- Fotouhi, Mahmoud, (2001) Analysis of the image of the sea in Masnavi, Cognition Journal, No. 31.
- Ferdowsi, Abolghasem (1996). Shahnameh, by Saeed Hamidian. Moscow Press, Vol. 1.
- Holy Quran, (2013). Noor Al-Anwar, Computer Research Center of Islamic Sciences, Software (CD).
- Mohammadi Asiabadi, Ali (2008), Hermeneutics and Symbolism in Shams Ghazals, Tehran: Sokhan, First Edition.
- Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi (2004), Masnavi Manavi, edited by Abdul Karim Soroush,. Tehran: Neystan Jam, software (CD).
- Satari, Jalal; (1996) Sufi Love, vol. 2, Tehran: Markaz Publishing.