

نماد پرندگان در مثنوی

دکتر محمد رضا صرّفی

دانشیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

این مقاله به منظور بررسی نمادهای پرندگان در مثنوی مولانا با روش کتابخانه‌ای نوشته شده است. نگارنده پس از استخراج تمام کاربردهای پرندگان با استفاده از روش تحلیل محتوا به طبقه‌بندی، توصیف و بیان معانی نمادین آنها پرداخته است. براساس یافته‌های این گفتار در مثنوی از ۳۰ پرندۀ با نام و صدها پرندۀ بی‌نام سخن به میان آمده که گوشه‌ای از نمادپردازی مولانا را تشکیل داده است. یکی از نتایج مهم این بررسی این است که پرندگان در تحلیل نهایی خود، نمادی از سرگذشت روح انسان در قفس تن و دنیای مادی را بازگو می‌کنند.

۵۳



فصلنامه پژوهشهای ادبی سال ۵، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۸۶

معانی و مفاهیم نمادین پرندگان با ویژگیهای طبیعی آنها پیوندی ناگسستنی دارد. افزون بر آن، آموزه‌های دینی، فرهنگی و نیز اساطیری که در طول زمان در اطراف هر یک از آنها شکل گرفته است در مفاهیم ویژه‌ای که مولانا از آنها ارائه می‌کند، نقش و تأثیر فوق‌العاده‌ای دارد. در مجموع می‌توان گفت پاره‌ای از برداشتهای مولانا از پرندگان کاملاً ابداعی و بی‌سابقه است و برخی دیگر در سنتهای فرهنگی ریشه دارد. شکل‌گیری مفاهیم نمادین پرندگان در مثنوی از یک سو از جهان‌بینی خاص مولانا سرچشمه گرفته و از سوی دیگر، ناشی از برداشتهای شخصی و قریحه توانای اوست.

کلیدواژه: نماد در مثنوی، پرندۀ در مثنوی، روح، ادبیات عرفانی، انسان و عرفان، اسطوره.

تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۸۶/۲/۷

۱. مقدمه

در مثنوی مولانا، پرندگان از نقشهای شگفت‌انگیز، گوناگون و گاه معجزه‌آسایی برخوردارند. ویژگیهای طبیعی پرندگان از قبیل بال و پر، آواز، زیبایی، پرواز، آشیانه، اسارت در قفس و سفرهای دسته‌جمعی، دستمایه‌های تأویل و تفسیر و نمادپردازی پرندگان را در اختیار مولانا قرار داده و وی در بیان اندیشه‌های پیچیده و نمادین خود از پرندگان به صورتهای گوناگون بهره گرفته است. نمادهایی که از پرواز پرندگان به دست می‌آید، بیانگر ارتباط آسمان و زمین و دنیای ملک و ملکوت است. براساس آیات قرآن کریم، پرندگان زبانی خاص دارند (نحل، ۱۶). حضرت سلیمان این زبان را می‌دانسته است. منطق‌الطیر عطار از همین مضمون قرآنی در شرح تألمات و سختیهای راه عرفان و جستجوی حقیقت استفاده کرده است. در قرآن کریم کلمه پرند غالباً با سرنوشت مترادف شمرده شده است؛ چنانکه در آیه «و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه» (و سرنوشت هر انسانی را به گردن خود او پیوسته‌ایم). (اسراء، ۱۳) این امر آشکارا بیان شده است. این برداشت نمادین از پرند در سوره نحل، آیه ۴۷ و سوره یس، آیات ۱۷ و ۱۸ نیز مشاهده می‌شود. البته یادآوری این نکته ضروری است که در منطق قرآن کریم یکی دانستن مفهوم طائر با سرنوشت به منظور مبارزه با عقیده خرافی اعراب است که از طریق حرکت و سمت حرکت پرندگان تفأل می‌زده و سرنوشت خود را به آن وابسته می‌کرده‌اند. به گفته علامه طباطبایی:

مقصود از جمله "و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه" این خواهد بود که قضای خدا چنین رانده شده که آن چیزی که سعادت و شقاوت را به دنبال خود برای آدمی خواهد آورد، همواره در گردن او باشد و این خداست که سرنوشت آدمی را چنین لازم لاینفک او کرده، و این سرنوشت همان عمل آدمی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ص ۹۳). علاوه بر سرنوشت، طائر را به معنی «بخت و اقبال که قریب‌الافق با مسئله فال نیک و بد است»، نیز دانسته‌اند (شریعتمداری، ۱۳۷۵، ج ۳: ص ۵۶). در سنتهای اسلامی به تعدادی از فرشتگان نام پرندۀ سبز داده شده است. مولانا فرشتگان را "غیبیان سبز پر آسمان" لقب داده است (مولوی، ۱۳۷۶، ۴: ص ۹۷۰). جبرئیل طاووس الملائکه نامیده شده و از وی گاه با دو بال سبز و گاه با ۶ بال که هر کدام خود به صد بال دیگر منتهی می‌شود، یاد کرده‌اند (یاحقی، ۱۳۶۹: ص ۱۶۰). احتمالاً سهروردی با الهام از همین اعتقاد «رساله آواز پر جبرئیل» را نوشته و در آن گفته است:

وی را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است. همگی آن پر مجرد اضافه بود اوست به حق و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی بر او، همچون کلفی بر روی ماه، همانا به پای طاووس می‌ماند و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ص ۲۲۰).

در فرهنگ نمادها تصریح شده که در اسلام پرندگان به طور خاص نماد فرشتگان هستند (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۱۹۷). تصور بال و پر برای فرشتگان مأخوذ از آیه «الحمد لله الذی فاطر السموات و الارض، جاعل الملائکه رسلاً اولی اجنحه مثنی و ثلاث و رباع» (سپاس خدا را پدید آورنده آسمانها و زمین که فرشتگان را پیام‌رسان گردانده است، [فرشتگانی] که دارای بالهای دوگانه و سه‌گانه و چهارگانه‌اند). (فاطر، ۱). مولانا نیز بر این باور تأکید کرده و گفته است:

زاجنحه نور ثلاث او رباع بر مراتب هر ملک را آن شعاع
همچون پره‌ای عقول انسیان که بسی فرقتشان اندر میان
(۱، ۳۶۵۳)

در عجایب المخلوقات آمده که «فرشتگان آسمان دوم بر صورت عقابند و فرشتگان آسمان سوم بر صورت کرکس» (قزوینی، بی‌تا: ص ۶۰).

در ادیان توحیدی یهود، مسیحیت و اسلام و نیز آیین زرتشت، فرشتگان دارای بال هستند. حزقیل نبی فرشتگان را دارای چهار بال و اشعیای نبی دارای شش بال توصیف کرده‌اند. در شمایل‌نگاری مسیحی هم فرشتگان غالباً با بال (دو یا چهار بال) تصویر شده‌اند. فلاسفه و متکلمان ادیان توحیدی همه متفقند که فرشتگان موجودات مجرد (غیر مادی) هستند. پس بال آنها هرچه باشد، لزوماً نظیر بال مرغان پرندگان دنیا نیست (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ص ۴۳۴).

در کلام حضرت علی (ع) طالب شهادت «الرائح الی الله» نام گرفته است (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۴، ص ۲۳۶)؛ آن که بال و پر به سوی خدا باز کرده به سوی او پرواز می‌کند و چنان مشتاق آرام گرفتن در آغوش خداست که تشنه‌ای در طلب آب. از ارواح برخی از شهدای مقرب و عزیز به شکل پرندگان یاد شده است. در این میان داستان جعفر طیار مشهور است و مولانا در اشاره به وی می‌گوید:

جعفر طیار زان می بود مست زان گرو می‌کرد بی‌خود پا و دست
(۴، ۲۱۰۰)

به باور صاحب فرهنگ نمادها «ارواح شهدا به شکل پرنده‌ای سبز رنگ به بهشت

پرواز می‌کنند» (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۲۰۰).

در عرفان اسلامی یکی از مهمترین معانی نمادین پرنده، روح یا جان انسان است؛ بدین معنا که روح به صورت ذات بالدارى تصور شده که به سوى عالم افلاک که موطن اصلی اوست، پرواز می‌کند. قائل شدن بال و پر برای روح یا نفس رمزی بسیار کهن است و نمونه‌های متعدد دارد؛ به عنوان مثال، افلاطون می‌گوید: «بال و پر آن قسمت از تن است که از همه اعضای دیگری به خدا نزدیکتر است؛ چه خاصیت طبیعی آن گرایندگی به سوى آسمانها و بردن تن به آنجاست» (افلاطون، ۱۳۶۲: ص ۸-۱۳۷). تبیین روح به صورت نمادین پرنده‌ای بالدار نزد سهروردی به شکل بالهای جبرئیل پدیدار شده و نزد غزالی و عطار به صورت سیمرغ. با این حال در منطق الطیر سیمرغ به روشنی هرچه تمامتر، نماد حضرت حق است. به گفته دکتر شفیعی کدکنی «سیمرغ رمزی از حقیقت بیکرانه ذات الهی» است (عطار، ۱۳۸۳: ص ۱۶۷). دکتر گوهرین پس از بررسی دقیق و همه جانبه سیمرغ در اساطیر و فرهنگ اسلامی و عرفانی، بیان کرده است که سیمرغ در نگاه عطار، «منبع فیض، سرچشمه هستی یا وجود باری تعالی» است (عطار، ۱۳۷۱: ص ۳۱۵). هانری کربن معتقد است که پرنده «همزاد آسمانی وجود به غربت افتاده ما است. شخصیتی ماورایی است که راهبرمان می‌شود؛ ما را در پناه خود می‌گیرد و به ما الهام می‌دهد. مثال او در حکم «اندام بیش ما» است؛ گرم بینشی متناسب با درجه وجود» (شایگان، ۱۳۷۱: ص ۲۷۹) و ستاری باور دارد که چگونگی رؤیت این نفس بالدار که تصور تمامیت وجود و گوهر آسمانی زایر غریب و ذات متعادل و نماد نگهداری آدمی است، بسته به مرتبه هستی مشاهده دارد» (ستاری، ۱۳۷۲: ص ۱۲۲).

آنچه در تعبیر روح به پرنده نقش مهم دارد، بالها و مفهوم پرواز پرنده‌گان است. زیرا بال قبل از هر چیز نماد پرواز است؛ نماد سبکی و خارج شدن از جسم. پرواز پرنده حادثه‌ای است که به صورت ضمنی، مفهوم آزاد شدن روح را از اسارت جسم و دنیای خاکی نشان می‌دهد. در هیچ یک از سنتهای عرفانی، بال و قدرت پرواز به آسانی به دست نمی‌آید. سالک باید در دوره‌های طولانی و پرمخاطره به تزکیه نفس بپردازد تا به معنویت و شایستگی صاحب بال شدن دست یابد. از همین نکته می‌توان دریافت که چرا فرشتگان که خود حقایق یا مظهرهای مراحل معنوی تکامل انسان هستند، بال دارند (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۵۷).

عقاید اعراب جاهلی از کهنترین موارد تشبیه روح به پرنده است. مسعودی می‌گوید:

گروهی گمان می‌کردند که نفس پرنده‌ای است که در تن انسان منبسط می‌گردد و هنگامی که انسان بمیرد یا کشته شود در پیرامون او می‌گردد و به صورت پرنده‌ای برای او متصور می‌شود که با وحشت بر قبر او بانگ می‌زند (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ص ۳۵۰).
به اعتقاد صاحب فرهنگ نمادها «پرندگان شب، اغلب به اشباح یا ارواح مردگانی تشبیه شده‌اند که شبها می‌آیند و نزدیک منازل قدیم خود ناله می‌کنند» (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۲۰۵).

تناسب حالات و ویژگیهای طبیعی پرندگان با انسانها و سالکان راه حقیقت سبب شده است که رساله‌الطیرهای متعددی در ادبیات فارسی و عربی به وجود بیاید.
دکتر پورنامداریان معتقد است که «در رساله‌الطیرها، نفوس مستعد به صورت پرندگانی ظاهر می‌شوند که با پرواز خود، موانع سفر را یکی پس از دیگری طی می‌کنند تا به اصل و پادشاه خویش بپیوندند» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ص ۳۴۹).
هانری کربن سه مرحله اساسی را در تطور این رسالات تشخیص می‌دهد که عبارت است از:

رساله ابن سینا، رساله امام محمد غزالی و حماسه عرفانی عطار: منطق الطیر. وی معتقد است «پایانهای متفاوت این سه روایت، سه مرحله و یا سه ساحت اساسی عرفان ایرانی را تصویر می‌کند» (ستاری، ۱۳۷۲: ص ۱۲۳). به اعتقاد هانری کربن

رساله الطیرها حکایت پرندگانی است که فریفته صفیر خوش صیادان می‌شوند و به طمع آب و دان در تور آنها می‌افتند. «آن‌گاه از رساله‌الطیر غزالی نقل می‌کند که «حلقه‌های دام بر گردنمان افتاد. بال و پرمان در لابه‌لای تورها پیچید و پاهایمان به بند گرفتار آمد. هر تکانی که به خود می‌دادیم، بندها را بر ما استوارتر می‌کرد و بیشتر گرفتار می‌شدیم (شایگان، ۱۳۷۱: ص ۲۷۶).

یکی دیگر از اندیشه‌های قابل توجه در نمادپردازی پرندگان، هم ذات‌پنداری پرنده - انسان است. در اندیشه اوستایی همه آفریدگان اهورایی با انسان در نظام برادرانه و مقدسی جای گرفته‌اند. از این رو، امشاسپندان و ایزدان، صورتهای گوناگون جانوران را به خود می‌گیرند؛ زیرا همه از سرشتی یگانه و همزادند؛ از سرشت نیکی (مسکوب، ۱۳۷۵: ص ۶۳).

مرغ وارغن یکی از صورتهای بهرام، ایزد پیروزی است. زرتشت از اهورا می‌پرسد: «اگر از مردان بسیار بدخواه به ساحری آورده شود، چاره چیست؟»

آن گاه اهورامزدا گفت: پری از مرغ وارغن بزرگ شهپر بجوی. این پر را به تن خود بمال. با این پر، ساحری دشمن را باطل نما» (پورداد، ۱۳۶۵، ج ۲: بند ۳۶-۳۵).
برای سیمرغ سرشتی دوگانه تصور کرده و گفته‌اند: «هم پرنده است و هم مردی پارسا» (کویاجی، ۱۳۸۰: ص ۱۱۳).

به اعتقاد برخی از اسطوره‌شناسان، قدیمی‌ترین نشانه از اعتقاد به روح - پرنده در اسطوره ققنوس دیده می‌شود. این پرنده آتش به رنگ سرخ است؛ یعنی ترکیبی از نیروهای حیاتی که نشانه روح در میان مصریان بوده است. ققنوس جفت اثیری عقاب است که نوک درخت کیهان نشسته، مانند مار که بر پای درخت است و نشانه اکلیل عمل بزرگ در نمادگرایی کیمیاست (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۲۰۴).

هم ذات پنداری انسان با پرنده را بهتر از هر جا در اسطوره‌ها و کاربردهای عرفانی سیمرغ در ادبیات فارسی می‌توان شاهد بود. نماد سیمرغ در عرفان پیوند دهنده اضداد است. سیمرغ را «انسان مرغ» دانسته‌اند (ستاری، ۱۳۷۲: ص ۱۳۴)؛ انسان بالدار و رمز «طیران آدمیت» اما گوهر انسانیت وی سرشته به حکمت دانایی (پزشکی) و داروشناسی است. این بدین معنی است که انسانی روشندل و راز آشنا و دستیگر و چاره‌ساز و نجات‌بخش است. بی‌گمان چنین انسانی (که مرغ سخنگوست) می‌تواند چون مرغ به عالم علوی پرواز کند (همان: ص ۱۳۴).

۲. ویژگیهای عمومی نمادهای پرندگان

با بررسی مفاهیم نمادین پرندگان در مثنوی می‌توان نکته‌های زیر را به عنوان ویژگیهای عمومی نمادهای پرندگان یادآور شد:

۱. براساس طبقه‌بندی یونگ، نمادها در دو گروه طبیعی و فرهنگی جای می‌گیرند. نمادهای فرهنگی برای توضیح حقایق جاودانه به کار می‌رود. این نوع از نمادها تحولات متعددی را پشت سر گذاشته و فرایند تحولاتشان کمابیش وارد ناخودآگاه شده و به صورت نمایه‌های جمعی مورد پذیرش جوامع متمدن واقع شده است (یونگ، ۱۳۷۷: ص ۱۳۴). نمادهای پرندگان در شمار نمادهای فرهنگی است.

۲. از چشم‌اندازی دیگر، نمادها را در دو نوع «فرارونده» و «انسانی» جای داده‌اند. نمادهای انسانی، جنبه شخصی نمادپردازی است و در آن تصاویر نمادین و ملموس، بیانگر افکار و احساسات ویژه شاعر یا نویسنده است. نمادهای انسانی احساس نهفته

در پس تصویرها را القا می‌کند؛ اما در نمادپردازیهای فرارونده، تصاویر ملموس، بیانگر دنیای معنوی و حقیقی است که دنیای واقع در مقایسه با آن تنها نمودی ناقص به شمار می‌آید. نمادهای پرندگان در مثنوی مولانا را می‌توان از نوع نمادهای فرهنگی دانست. ولینسکی دربارهٔ نمادهای فرارونده بیان می‌کند که «نمادپردازی ادغام دو جهان محسوس و الهی در تجسمی هنری است» (چدویک، ۱۳۷۵: ص ۱۵).

هدف نمادگرایی فرارونده، رسیدن به فراسوی واقعیت است. اما هیچ شکی نیست که این نوع نمادگرایی نیز مانند نمادگرایی انسانی از واقعیت به عنوان نقطهٔ شروع استفاده می‌کند. ژان موتاس بیان می‌کند که «شعر نمادین می‌کوشد تا ایده‌ها یا مُثُل (به تعبیر افلاطون) را به جامهٔ شکلی ملموس درآورد (همان، ۱۵).

پرندگان در آثار مولانا دارای معانی نمادین عمیق و فرارونده هستند؛ زیرا به اعتقاد وی و سایر عرفا، همهٔ پدیده‌های دنیای محسوس، اصلی الهی و نمونه‌ای ازلی دارند و جهان مادی جلوه و سایه‌ای از جهان معنوی است. در حقیقت، آثار عرفانی را می‌توان بازتاب مثالی و تصویری یک معنی و اندیشهٔ ازلی به حساب آورد.

۳. نمادهای پرندگان در مثنوی

با این مقدمه می‌توان نمادهای پرندگان را در مثنوی مولانا در شمار نمادهای فرهنگی و فرا رونده جای داد و به درک معانی و مفاهیم آنها پرداخت.

در مثنوی از ۳۰ پرنده با نام و صدها پرنده بی‌نام (با عنوان مرغ، پرنده یا طیر و فرخ (= جوجه) یاد شده است. پرندگان با نام مولانا به ترتیب الفبا عبارتند از:

ابابیل، باز (شهباز، صقر)، بط، بلبل، پروانه، تیهو، جغد، خرپط (قاز)، خروس، خفاش (شب‌پره، شب‌کور)، زاغ، سار، سیمرغ (عنقا)، صعوه، طاووس، طوطی، عقاب، غراب، فاخته، قمری، کبک، کبوتر (حمام)، کرکس، کلاغ، گنجشک (عصفور)، لک‌لک، مرغ خاکی، مرغ خانگی، هدهد و هما.

این پرندگان ارزشهای نمادین یکسان ندارند. با این حال، گونه‌گونی نقشها و زیباییهای بهره‌گیری مولانا از نمادهای پرندگان مانع از آن شد که از میان پرندگان، تعدادی انتخاب شود. از این رو براساس حروف الفبا، هشت پرنده برگزیده و به

بیان معانی نمادین آنها بسنده شد. برای دستیابی به معانی و مفاهیم نمادین پرندگان در مثنوی مولانا در این گفتار تلاش شده تا از طریق ترکیبهای وصفی و اضافی و سپس از طریق تأویلها و رمزگشاییهایی که خود مولانا کرده و به روشنی منظور خود را از پرندگان نشان داده است، زمینه فهم سایر موارد فراهم شود و آن‌گاه با استفاده از قرینه‌ها و شواهد، یعنی با درک استعاره‌ها، تمثیلهای، قیاسها و حال و هوای حاکم بر ابیاتی که پرندگانی در آنها به کار رفته‌اند، معانی نمادین آنها روشن شود.

۳-۱ ترکیبهای وصفی و اضافی

بررسی ترکیبات اضافی و وصفی پرندگان، یکی از راه‌های درک معانی نمادین آنهاست. مهمترین ترکیبهای وصفی و اضافی‌ای که مولانا با پرندگان ساخته است و می‌تواند منظور او را از هر پرنده نشان دهد به قرار زیر است:

بازجان (۱/۲۰۷۷، ۵/۲۲۷۶) بازدل (۶/۲۸۱۲) پروانه نسیان (۳/۲۸۷۹) حس خفاش (۲/۴۷)
 حمام روح (۶/۸۴۴) جان طایر (۶/۳۴۳۴) سیمرغ دل (۳/۲۸۱۲) سیمرغ روح (۱/۴۴۴)
 طاووس عرشی (۶/۳۱۱۷) طوطی گویای خمش (۳/۴۷۶۲) عنقای دل (۴/۱۳۱۲) عنقای حق (= معشوق) (۳/۴۶۹۳) کرکس زرین گردون (= خورشید) (۱/۳۹۹) مرغ امید (۱/۲۵۳۲)،
 مرغ بی‌اندازه (۱/۳۶۲) مرغ تقلید (۲/۲۲۲۸) مرغ حرص (۵/۲۰۷۵) مرغ حق (۳/۴۱۳)
 مرغ خدا (۳/۳۶۲) مرغ خسیس خانگی (۴/۲۹۸) مرغ خوش‌آواز (۱/۱۶۹۹) مرغ خوش پرواز (۱/۱۷۱۱)
 مرغ جان (۱/۳۹، ۱/۱۵۴۳، ۱/۲۰۹۳، ۳/۴۶۱۵، ۴/۱۱۴۱) مرغ جذبه (۶/۱۴۸۰) مرغ دانش و فرزاندگی (۴/۲۹۸) مرغ دل (۱/۲۰۷۷) مرغ دولت (۶/۴۷۷۸) مرغ روح (۵/۸۳۹) مرغ زیرک (۱/۵۳۴) مرغ زیرک سارمن (۱/۱۷۱۸) مرغ شریف (۴/۶۴۶) مرغ شگرف (۶/۴۶۷)،
 چهار مرغ شوم بد (حرص، شهوت، جاه، آرزو) (۵/۳۱) مرغ ضعیف (۴/۶۴۶)
 مرغ عزم (۳/۴۹۷) مرغ فتنه (۵/۳۱، ۴/۶۱۹) مرغ گردونی (۶/۲۹۲۷) و همای بی‌خودی (۴/۲۱۲۲).

یکی از راه‌های تبدیل واژه به نماد، حذف مضاف‌الیه یا صفت از عبارت وصفی یا اضافی است. در واقع بتدریج هم‌نشینی دو جزء تکرار حالت اضافی آنها باعث می‌شود که جزء دوم معنای خود را به جزء اول بدهد و خود حذف شود و خواننده از طریق

جزء اول و باقیمانده، معنای جزء دوم را با توجه به ساختار کلام و متنی که در آن به کار رفته است، درک کند.

۲-۳ تأویلها و رمزگشاییهای مولانا

یکی از ویژگیهای بیان رمزی این است که در این نوع از بیان برای مشخص و یا لااقل محدود کردن معنای رمزی و ثانوی واژگان نمادین قرینه‌ای وجود ندارد. از این‌رو، هرکس می‌تواند آن را به گونه‌ای تأویل کند و تصورات و اندیشه‌های خود را به عنوان معانی محتمل به شعر تحمیل کند. اما این کار، راه معقولی نیست و باعث می‌شود خواننده از دستیابی به مراد گوینده باز ماند. دکتر پورنامداریان با توجه به همین نکته بیان می‌کند که «باید با توغل در اندیشه‌ها و احوال شاعر و استقرار در اشعار و نوشته‌های وی و استخراج معانی حمل شده بر نمادها از طریق تشبیه و مجاز و استعاره، شواهدی را جمع آوری کنیم که امکان حدسهای ما و نه صحت آنها را تأیید کند (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ص ۶۸). دکتر پورجوادی نیز در بحثی بسیار مفید، الفاظ نمادین شعر عرفانی را با الفاظ نمادین قرآن کریم سنجیده و بیان کرده‌اند که

شناخت معانی الفاظ رمزی در هر دو زبان از راه تعریف میسر نیست؛ چه ما نمی‌توانیم این الفاظ را خارج از متن (context) در نظر بگیریم.

عادت ذهنی ما به معانی این الفاظ در زبان معتاد، حجابی است که مانع از کشف حقایق می‌گردد. ما باید الفاظ را در داخل متن در ضمن آیه و حدیث یا در ضمن اشعار در نظر بگیریم و سعی کنیم درجه‌تی حرکتی کنیم که لفظ بدان اشاره می‌کند. راهی که ما برای کشف معانی رمزی در زبان قرآن کریم و در زبان رمزی صوفیه داریم، فقط راه «تأویل» است (پورجوادی، ۱۳۷۰: ص ۳۷).

برای فراهم ساختن مقدمه فهم معانی پرندگان در ادامه بحث، تأویلهایی را که خود مولانا از این دسته از نمادها ارائه داده است و می‌تواند ما را در درک معانی دقیق پرندگان وی یاری کند، یادآور می‌شویم:

۱-۲-۳ تأویل پرنده به جان و روح آدمی

مولانا بارها در ضمن تشبیهات و یا آشکارا به نمادپردازی پرندگان پرداخته و آنها را نمادی از جان و روح دانسته است. ابیات زیر نمونه‌هایی بسیار گویا از این تأویل است:

جان چون طاووس در گلزار ناز همچو جغدی شد به ویرانه مجاز
(۴۷۸۴/۶)

جان چو باز و تن مرا او را کنده‌ای پای بسته پر شکسته بنده‌ای
(۲۲۸۰/۵)

روح باز است و طبایع زاغها دارد از زاغان و جفدان داغها
(۸۳۹/۵)

۲-۲-۳ تأویل پرندگان به علم، معرفت و رازهای الهی

این تأویل را در ابیات زیر می‌توان آشکارا مشاهده کرد:

علم را دو پر، گمان را یک پر است ناقص آمد ظن، به پرواز ابتر است
مرغ یک پر زود افتد سرنگون باز بر پرد دو گامی یا فزون
چون زطن وارست علمش رونمود شد دو پرمغ یک پر برگشود
(۱۵۱۰/۳)

ور نخواهی و ببیند سوز تو علم باشد مرغ دست‌آموز تو
(۲/۳۲۲)

۳-۲-۳ تأویل به انسانهای کامل

در ابیات زیر مولانا آشکارا پرندگان را نمادی از انسانهای کامل دانسته است:

همچو جفدان دشمن بازان شدیم لاجرم وامانده ویران شدیم
می‌کنیم از غایت جهل و عمی قصد آزار عزیران خدا
(۲/۳۷۵۶)

ما همه مرغابی‌انیم ای غلام بحر می‌داند زبان ما تمام
پس سلیمان بحر آمد ما چو طیر در سلیمان تا ابد داریم سیر
(۶/۳۷۸۸)

۴-۲-۳ تأویل به خورشید

چون که نور صبحدم سر بر زنند کرکس زرین گردون پر زند
(۳۹۹/۱)

۵-۲-۳ تأویل به مدعیان حقیقت

مولانا عارفان دروغین و مدعیان را بارها با نمادهای پرندگان بیان کرده است؛ به عنوان مثال:

مرغ خانه است او نه سیمرخ هوا لوت نوشد او ننوشد از خدا
(۱/۲۷۵۹)

گر بخواهی ورنخواهی با چراغ دیده گردد نقش باز و نقش زاغ
ورنه این زاغان دغل افروختند بانگ بازان سپید آموختند...
حرف درویشان و نکته عارفان بسته‌اند این بی‌حیایان بر زبان
(۴/۱۶۹۷)

۶-۲-۳ طاعت الهی

تن منازۀ علم و طاعت همچو مرغ خواه سبصد مرغ گیر و یا دو مرغ
(۶/۱۱۴۰)

۷-۲-۳ عناصر اربعه

چار مرغند این عناصر بسته پا مرگ و رنجوری و علت پاگشا
پایشان از همدگر چون باز کرد مرغ هر عنصر یقین پرواز کرد
(۳/۴۴۲۷)

۸-۲-۳ صفات درونی انسان و عقل

عقل جزوی کرکس آمد ای مقل پر او با جیفه خواری متصل
(۶/۴۱۳۷)

این طلب همچون خروسی در صبح می‌زند نعره که می‌آید صبح
(۳/۱۴۴۴)

حیرت آن مرغ است خاموش کند بر نهد سردیگ و پرجوش کند
(۵/۳۲۴۶)

بط حرص است و خروس آن شهوت است جاه چون طاووس و زاغ امنیت است
هین ملو اندر پی نفس چو زاغ کو به گورستان برد نه سوی باغ
(۵/۳۱)

این موارد قسمتی از تأویلات مولانا را از پرندگان نشان می‌دهد.

به علاوه یادآوری این نکته نیز ضروری می‌نماید که غالب شارحان مثنوی به نمادین بودن مفاهیم پرندگان توجه داشته و به مناسبت‌های پاره‌ای از معانی نمادین آنها را ذکر کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، حاج ملاهادی سبزواری باز را رمز «نفس ناطقه انسان» شمرده (سبزواری، ۱۳۷۴: ص ۲۹۰)، خواجه ایوب زاغ را نماد «منکران انبیا و اولیای حق» (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ص ۹۵۳) و طوطی را نماد «جان‌آدمی» (همان: ص ۱۳۵) و صاحب جواهر الاسرار،

پروانه را نماد «عاشق جانباز» (خوارزمی، بی تا: ص ۲۵۸) دانسته‌اند. پرداختن به تمام این موارد در شروح گوناگون بسیار ضروری است، اما به دلیل محدود بودن حجم و هدف این نوشته به ناچار از آن چشم می‌پوشیم.

۴. تحلیل معانی نمادین پرندگان

با توجه به زمینه فراهم شده، بررسی معانی نمادین پرندگان زیر را در مثنوی پی می‌گیریم: ۱- باز ۲- بط ۳- بلبل ۴- پروانه ۵- جغد ۶- خروس ۷- خفاش ۸- زاغ

۴-۱ باز

باز یکی از محبوبترین پرندگان مولاناست. این پرنده در مثنوی از نقشهای گوناگون و شگفت‌انگیزی برخوردار است. فرهنگ نویسان باز را از *vaza* به معنی پرنده، که خود از مصدر اوستایی *Vaz* به معنی پریدن گرفته شده است، مشتق دانسته‌اند (تبریزی، ۱۳۶۲: ذیل باز).

باز، پیش از مولانا در ادبیات عرفانی پاره‌ای از معانی نمادین خود را به دست آورده بود؛ به عنوان مثال، غزالی نفس را به باز تشبیه کرده و بین شیوه تادیب باز و انس یافتن نفس با خداوند مشابَهتی دیده است (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۲: ص ۷۹). در منطق الطیر عطار، باز نمونه مردم درباری و اهل قلم که از سپهداری و کله‌داری خود سوءاستفاده می‌کنند، شمرده شده است (عطار، ۱۳۷۳: ص ۲۴۷).

در مثنوی دایره معانی نمادین باز بسیار گسترده است. مولانا از باز و شهباز ۵۹ بار یاد کرده که از این میان فقط ۸ بار، باز معنای عادی دارد و سایر موارد طیف گسترده‌ای از معانی عارفانه را به خود اختصاص داده است.

از داستانهای مربوط به باز، داستان گرفتاری او در میان جغدان در مثنوی قابل توجه است. در این داستان، باز نمادی از انسان کامل و یا در تعبیر نهایی خود، پیامبران است که در عالم ماده و میان جغدان دنیاپرست و منکران پیامبری گرفتار شده است (۱۱۷۱-۱۱۳۲، ۲) و حکایت گرفتاری باز در خانه کمپیزن، نمادی از علم و دانایی است که در دست مقلدان و دنیاپرستان افتاده باشد (۳۲۴، ۲).

نمادهای باز در مثنوی به تفکیک عبارت است از:

قدرت معنوی (۱/۳۷۵، ۱/۲۸۷۵، ۱/۳۷۵۶، ۴/۸۵۰)، جان (۲/۲۰۷۷، ۴/۲۶۴۶، ۵/۲۲۷۶، ۵/۲۲۷۹،

۶/۲۸۱۱، آزادی و عدم گرفتاری در بند تعلقات دنیای محسوس (۱/۲۲۹۵، ۴/۳۳۳۴)،
 قرب الهی (۱/۲۷۹۶، ۱/۳۷۹۰)، علم (۲/۳۲۴)، روح (۲/۲۱۰۵، ۲/۳۷۵۱، ۵/۸۳۹، ۵/۸۹۹، ۵/۱۵۲۷،
 ۵/۲۱۹۵، ۶/۱۱۳۴، ۶/۲۳۸۴، ۶/۳۰۰۱، ۶/۴۱۴۷)، انسان کامل یا پیامبر (۲/۱۱۳۲، ۲/۲۷۹۲، ۲/۳۷۵۵،
 ۴/۷۷۸، ۴/۱۶۹۷، ۵/۸۰۸، ۵/۱۱۵۴، ۵/۲۵۵۱، ۶/۱۲۶۰، ۶/۱۸۷۹، ۶/۳۳۹۱، ۶/۳۴۰۸، ۶/۴۱۳۶، ۶/۴۶۶۴)،
 عتاب الهی (۳/۴۳۳۹)، راز الهی و معرفت (۴/۲۶۲۶)، صفات عالی بشری (۵/۶۳۴)، سکر و
 مستی (۶/۳۳۶)، همت (۶/۸۴۴)، بلال حبشی، صحابی پیامبر (ص) (۶/۹۵۵)، طاعت الهی
 (۶/۱۱۴۰)، مومن (۶/۱۴۴۳)، دل (۶/۲۸، ۶/۲۸۱۲).

۲-۴ بط

در مثنوی گاه از این پرنده با نام بط و گاه با نام مرغابی یاد شده است. مولانا حالت
 درختان به شکوفه نشسته را در فصل بهار به طاووس و بط تشبیه کرده و یکی از
 تصاویر فوق العاده زیبای خود را رقم زده است؛ چنانکه گفته:

با زبان سبز و با دست دراز از ضمیر خاک می‌گویند راز
 همچون بطن سر فرو برده به آب گشته طاووسان و بوده چون غراب
 در زمستانشان اگر محبوس کرد آن غرایان را خدا طاووس کرد
 (۱/۲۰۲۰)

در مجموع، بسامد کاربرد بط در مثنوی ۱۷ بار است که به تفکیک در معانی نمادین
 زیر به کار رفته است:

درختان شکوفا شده در فصل بهار (۱/۲۰۲۰)، سالک (۱/۲۱۰۰، ۲/۱۳۶۰، ۲/۳۷۷۵)،
 حرص (۲/۳۵۴۳، ۵/۳۱، ۵/۳۹۳، ۵/۵۱۷)، انسان کامل (۲/۳۷۸۸، ۳/۳۲۸۷، ۳/۳۴۸۷، ۶/۱۲۶۰)،
 معنای عادی (۳/۴۳۴)، معشوق (۵/۳۲۳۱)، روح (۵/۳۲۹۴، ۶/۱۳۰۹، ۶/۴۰۶۲).

۳-۴ بلبل

بلبل و عندلیب را غالب شاعران، پرندۀ عشق نامیده‌اند. در فرهنگ نمادها این پرنده در
 ارتباط نزدیک با عشق و مرگ قلمداد شده است (شوالیه، ۱۳۷۸: ص ۱۰۳). بلبل بیش از
 هر پرندۀ دیگر در مثنوی با گل و زاغ همراه شده است. مولانا از این پرنده ۲۶ بار و در
 معانی نمادین زیر استفاده کرده است:

عاشق (۱/۷۶۶، ۱/۱۵۷۴، ۱/۱۸۰۵، ۲/۱۶۶۲، ۲/۳۶۳۳، ۵/۲۵۶۲، ۶/۷۰۰، ۶/۱۲۶۰، ۶/۱۶۶۸، ۶/۲۰۳۷، ۶/۲۶۳۹، ۶/۴۰۲۵)، معنای عادی (۱/۱۹۱۷، ۲/۲۱۱۶، ۶/۲۸)، شاکر خداوند (۱/۲۲۹۵، ۱/۳۲۹۲)، انسان کامل (۱/۲۹۱۱، ۲/۱۵۹۶، ۲/۸، ۲/۴۰، ۲/۳۷۶۴، ۳/۳۶۲، ۶/۴۲۲۷)، سالک (۶/۱۸۱۵).

۴-۴ پروانه

هرچند پروانه به معنای خاص خود پرنده نیست از آنجا که در ادبیات فارسی دارای ویژگیهای پرندگان قلمداد شده و بارها مورد نمادپردازی قرار گرفته است در بحث از پرندگان اشاره‌ای به معانی نمادین آن ناگزیر می‌نماید. در نمادپردازی پروانه، بارها به دو قطبی بودن آن برخورد می‌کنیم. اصولاً این پرنده دو معنای نمادین اصلی دارد. نخست نمادی از عاشق خالص و دیگر نمادی از فراموشی و نسیان است. پروانه ۸ بار در مثنوی به کار رفته است. در جایی، پروانه نماد حماقت شمرده شده است؛ چنانکه می‌گوید:

همچو پروانه شرر در نور دید / حمتخانه در فتاد از جان پرید
(۳/۳۹۱۸)

در سه مورد، پروانه نماد انسان فراموشکار است که توبه می‌کند و توبه می‌شکند؛ آزار می‌بیند و به خود می‌آید، اما پس از مدتی کوتاه، درد و رنج خود را فراموش کرده، مجدداً به سوی گناه باز می‌گردد. در این حالت، پروانه نمادی از انسان اسیر در چنگ غرایز و طبیعت حیوانی خویش شمرده شده است. در دفتر چهارم مثنوی آمده است که:

از کمی عقل پروانه خسیس / یاد نارد آتش و سوز و خسیس
چونک پرش سوخت توبه می‌کند / آرز و نسیانش بر آتش می‌زند
(۴/۲۲۹۰)

در ابیات ۳/۲۸۷۹ و ۶/۳۴۵ نیز پروانه، توبه‌کننده توبه‌شکن شمرده شده و مولانا گفته است:

توبه می‌آرند هم پروانه وار / باز نسیان می‌کشدشان سوی کار
همچو پروانه ز دور آن نار را / نور دید و بست آن سو بار را
چون بیامد سوخت پرش را گریخت / باز چون طفلان فتاد و ملح ریخت

بار دیگر بر گمان و طمع سود خویش زد بر آتش آن شمع زود
بار دیگر سوخت هم واپس بجست باز کردش حرص دل ناسی و مست
آن زمان کز سوختن وا می‌جهد همچو هندو شمع را ده می‌دهد
کای رخت تابان چو ماه شب فروز وی به صحبت کاذب و مغرور سوز
باز از یادش رود توبه و انین کاوه‌ن الرحمن کید الکاذبین
(۶/۳۴۵)

همراهی با شمع، او را به نمادی از عاشق حقیقی در مثنوی بدل کرده است. در ابیات زیر می‌توان معنای نمادین عاشق را از پروانه آشکارا دریافت:

همچنین هر قوم چون پروانگان گرد شمعی پرزنان اندر جهان
خویشتن بر آتشی برمی‌زنند گرد شمع خود طوافی می‌کنند
(۳۳۶/۵)

به هر حال، پروانه در هر سه معنای نمادین خود ۱۸ بار در مثنوی به شرح زیر به کار رفته است.

نماد حماقت (۳/۳۹۱۸)، نماد توبه‌کننده فراموشکار (۳/۲۸۷۹، ۴/۲۲۹، ۶/۳۴۵)، نماد عاشق پاکباز (۱/۸۰۵، ۱/۳۹۷۰، ۲/۲۸۶۳، ۲/۳۶۳۴، ۳/۳۸۱۳، ۳/۴۳۶۴، ۳/۴۵۵۵، ۳/۳۷۸۹، ۴/۳۷۹۹، ۵/۳۳۶، ۵/۳۴۱، ۵/۴۱۳، ۵/۴۳۹، ۶/۶۲۲).

۴-۵ جغد

جغد در مثنوی همواره دارای بار معنایی نمادین منفی شمرده شده است. طولانی‌ترین بخشی که مولانا در آن به صورت پیوسته از جغد سخن گفته است، ابیات ۱۱۳۲ تا ۱۱۷۱ دفتر دوم است. در نخستین قسمت این بخش، همان‌گونه که استاد زرین‌کوب اشاره کرده‌اند: «جغدنمادی از عالم ماده و تعلقات حسی است» (زرین‌کوب، ۱۳۵۱: ص ۱۹۱). اما در ادامه این داستان، نمادی از انسانهای دنیاپرست و منکران نبوت پیامبران و مخالفان انسان کامل شمرده شده است که بشدت به ویرانه دنیا چسبیده‌اند و از ظلمت اندوه و نادانی خود، راهی به سوی نور و دانایی نمی‌یابند. مولانا می‌گوید:

ولوله افتاد در جغدان که‌ها باز آمد تا بگیرد جای ما
(۲/۱۱۳۹)

سپس، مجادله‌ها و بحثهای مغرضانه منکران نبوت را در گفتگوی تمثیلی و نمادین جغدان با بازان بازگو می‌کند. مولانا در ادامه همین ابیات از زبان باز، رازهای نبوت پیامبران را

را باز می‌گوید و بخشی از نظریه هستی‌شناسی خود را درباره علت آفرینش و دلایل ارزش یافتن آن بیان می‌کند. باز خطاب به جغدان می‌گوید:

شه برای من ز زندان یاد کرد صد هزاران بسته را آزاد کرد
یک دم با جغدها دمساز کرد از دم من جغدها را باز کرد
ای خنک جغدی که در پرواز من فهم کرد از نیک‌بختی راز من
در من آویزید تا بازان شوید گرچه جغدانید، شهبازان شوید
(۲/۱۱۳۰)

جغد همیشه در مثنوی در مقابل باز قرار دارد. از این‌رو، این دو پرنده نسبت به هم، هم‌پوشی دارند و معنای یکی، معنای دیگری را نیز روشن می‌کند. مولانا با توجه به اینکه در دنیای طبیعی، بازان و جغدان هر دو وجود دارند، معتقد است که در میان آدمیان، انسانهای کامل با انسانهای دنیاپرست و اسیر لذتهای زودگذر همراه هستند و هرکسی با توجه به لیاقت و شایستگی خود به یکی از این دو گروه گرایش پیدا می‌کند.

در جایی دیگر دشمنی جغدان و بازان را نمادی از دشمنی انسانهای ناآگاه با انسانهای کامل و پیامبران شمرده و گفته است:

کور مرغانیم و بس ناساختیم کان سلیمان را دمی نشناختیم
همچو جغدان دشمن بازان شدیم لاجرم وامانده ویران شدیم
می‌کنیم از غایت جهل و عمی قصد آزار عزیزان خدا
(۲/۳۷۵۵)

در دفتر سوم با اشاره به داستان دشمنی زاغ و بوم، که اصل آن در کلیله و دمنه آمده است (منشی، ۱۳۵۱: ص ۱۹۱)، جغدان و بومها را نمادهایی از انسانهای خودپرست و پست می‌شمرد که برای حفظ تسلط خود بر جهان هستی، حاضر می‌شوند انسانهای بی‌گناه و متعددی آزار ببینند، چنانکه می‌گوید:

این مثال را چو زاغ و بوم دان که از ایشان پست شد صد خانمان
(۳/۲۷۹۴)

همچنین مولانا با توجه به دو بیت زیر:

باز اگر باشد سپید و بی‌نظیر چونک صیدش موش باشد شد حقیر
ور بود جغدی و میل او به شاه او سر باز است منگر در کلاه
(۶/۱۳۴)

جغدان را نماد انسانهای عادی قلمداده کرده است که می‌توانند با همت خود، موجبات کمال معنوی خویش را فراهم سازند.

در دفتر ششم، بلال صحابی پیامبر، باز سلطان شمرده شده و منکران نبوت، که به آزار و شکنجه او می‌پرداختند به شکل جغدان ممثل شده‌اند (۶/۹۵۵).

در یک مورد هم جغد با توجه به طبیعت ویرانه‌نشینی‌اش در معنای عادی خود به کار رفته است و مولانا با بهره‌گیری از آن، قصد داشته تا مفاهیم عالی عرفانی خود را محسوس سازد و به افق فکر و فهم مخاطبان نزدیک سازد (۶/۴۲۰۹).

به هر حال، جغد ۱۴ بار در مثنوی در معانی نمادین زیر به کار رفته است: دنیاپرستان، منکرات نبوت و حاسدان انسان کامل (۲/۱۱۳۵، ۲/۳۷۵۵، ۶/۹۵۵)، روح تعلق یافته به دنیای خاک (۲/۱۱۳۲، ۵/۱۱۱۶، ۶/۴۷۸۴)، انسانهای دنیاپرست و اسیر لذت‌های زودگذر (۲/۲۱۰۵، ۲/۳۶۳۴، ۵/۸۳۹، ۵/۱۱۵۴، ۶/۲۳۸۴)، انسانهای پست که برای حفظ قدرت خود حاضرند دنیایی را به جنگ و آشوب بکشند (۳/۲۷۹۴)، انسانهای عادی که قدرت دارند با همت خود، ماهیت وجود بی‌ارزششان را تبدیل کنند و ارزشمند شوند (۶/۱۳۴)، معنای عادی (۶/۴۲۰۹).

۶-۴ خروس

خروس یکی از پرندگان مهم اسطوره‌ای و مذهبی است. در باورهای عامیانه آمده است که

در شب معراج، پیامبر (ص) مرغی دید سپیدتر از عاج بر مثال خروس، پای او بر هفتم طبقه زمین بود و سر او بر هفتم آسمان. جبرئیل به پیامبر گفت: این خروس سپید است که هرگاه دو بال خویش باز کند و بانگ زند، جمله خروسهای زمین نیز بانگ کنند. به این دلیل، پیامبر وصیت کرد خروس سپید دوست من است و من دوست اویم (یا حقی، ۱۳۶۹: ص ۱۸۰).

در ادبیات زرتشتی، خروس در شمار پرندگان مقدس است و به فرشته بهمن اختصاص دارد. در سپیده دم با بانگ خویش دیو ظلمت را می‌راند و مردم را به برخاستن و عبادت و کشت و کار دعوت می‌کند. این پرنده با کمک سگ در برانداختن دشمنان از همکاران سروش به شمار می‌رود و علاوه بر این، وظیفه پیک سروش را نیز به عهده دارد و از طرف او در سپیده دم مژده سپری شدن تاریکی شب و برآمدن فروغ

روز را به همراه دارد در حالی که دیو «بوشاسپ» مردمان را به خواب دعوت می‌کند (همان: ص ۱۷۹).

در مثنوی روشن‌ترین و زیباترین نمادپردازی خروس را در داستان چهار مرغ خلیل (ع) و تفسیر آیه شریفه «خذاربعه من الطیر فصرهن الیک» (فرمود چهار پرنده بگیر و بکش و پاره پاره کن و همه را در هم بیامیز، سپس بر سر هر کوهی پاره‌ای از آنها را بگذار، آن‌گاه آنان را به خود بخوان. خواهی دید که شتابان به سوی تو می‌آیند.)» (بقره، ۲۶۰)، می‌توانیم شاهد باشیم.

به اعتقاد مولانا این چهار پرنده عبارتند از بط، خروس، طاووس و زاغ. مولانا این چهار پرنده را نمادهایی از صفات پست بشری دانسته است که باید کشته شوند تا جای خود را به صفات عالی انسانی بپردازند. وی می‌گوید:

چار مرغ معنوی راهنزن کرده‌اند اندر دل خلقان وطن
سر ببر این چار مرغ زنده را سرمه‌ی کن خلق ناپاینده را
بطو طاووس است و زاغ است و خروس این مثال چار خلق اندر نفوس
بط حرص است و خروس آن شهوت است جاه چون طاووس و زاغ امنیت است
(۵/۳۱)

در جایی طلب را به خروس تشبیه کرده است. زیرا هر دو آدمی را به برخاستن از خواب یا غفلت و روی آوردن به تلاش و کوشش دعوت می‌کنند (۳/۱۴۴۴).
باور عامیانه «خروسی را که بی‌هنگام می‌خواند، باید سر برید»، دستمایه مضمون آفرینی ابیات دیگری را در اختیار مولانا قرار داده است:

اصل ما را حق پی بانگ نماز داد هدیه آدمی را در جهاز
گر به ناهنگام سهویمان رود در اذان آن مقتل ما می‌شود
(۳/۳۳۳۱)

در جایی دیگر می‌گوید:

دیو گوید بنگرید این خام را سر برید این مرغ بی‌هنگام را
(۵/۸۷۴)

در مجموع، آنچه بیش از همه در نمادپردازی خروس در مثنوی جلوه یافته، انتساب دو مفهوم به اوست: نخست، شهوت که شرح آن گذشت و دیگر، ارتباط وی با خروس آسمان که در این تعبیر، خروس نمادی از اولیای حق واقع شده است؛ چنانکه می‌گوید:
ما خروسان چون مؤذن راستگوی هم رقیب آفتاب و وقت جوی

پاسبان آفتابیم از درون گر کنی بالای ما تشتی نگون
پاسبان آفتابند اولیا در بشر واقف ز اسرار خدا
(۳/۳۳۳۱)

به هر حال، خروس ۷ بار در مثنوی در معانی نمادین زیر به کار رفته است:
مشبه به طلب (۳/۱۴۴۴)، اولیای حق (۳/۳۳۳۱، ۵/۱۹۷۱)، مظهر زیبایی (۳/۴۰۹۳)، شهوت
(۵/۳۱)، انسانهای شهوت پرست (۵/۹۴۰، ۶/۱۷۸۰).

۷-۴ خفاش

خفاش یکی از مهمترین پرندگان شب و از پرندگان منفور مولاناست. دکتر زرین کوب
خفاش را نماد انسانهایی شمرده است که «به سبب گرفتاری در بحثهای بی حاصل علم
رسمی از ادراک علم حقیقی و احوال عشق و حقایق اسرار آن محجوب هستند»
(زرین کوب، ۱۳۵۱: ص ۵۲۴).

این پرندۀ در مثنوی غالباً در تقابل با آفتاب و گاه در تقابل با باز واقع شده است.
روشن ترین معنای نمادین خفاش به دلیل نور گریزی و ظلمت دوستی آن شکل گرفته
است. بر این اساس، خفاش بارها نماد حاسدان پیامبران و انسانهای کامل واقع شده
است. ابیات زیر شاهد این مدعاست.

نیست خفاشک عدو آفتاب او عدو خویش آمد در حجاب
تابش خورشید او را می کشد رنج او خورشید هرگز کی کشد
(۲/۷۹۳)

و در جایی دیگر به روشنی می گوید:

از همه محرومتر خفاش بود که عدو آفتاب فاش بود
نه تواند در مصافش زخم خورد نه به نفرین تاندش مهجور کرد
آفتابی که بگرداند قفاش از برای غصه و قهر خفاش
غایت لطف و کمال او بود گر نه خفاشش کجا مانع شود
(۳/۳۶۲۱)

در جایی خفاش مشبه به حواس ظاهری که در بند دنیای مادی است و راهی به
سوی جهان نور ندارد، شمرده شده است (۲/۴۷). گاه خفاش نماد انسانهای ناتوان از
ادراک حقایق به حساب آمده (۲/۱۹۷۵) و بارها به عنوان نماد انسانهای گرفتار در علم

رسمی (۳/۱۰۶۰، ۴/۸۵۰) در نظر گرفته شده است. این معنای نمادین خفاش چنانکه گذشت، مورد تأکید استاد زنده یاد دکتر زرین کوب نیز واقع شده است. در یک مورد نیز مولانا هوش و خردمندی دنیاپرستان و منکران انسانهای کامل و پیامبران را به خفاش تشبیه کرده و گفته است جنبش و خردمندی دنیاپرستان نیز از خورشید است؛ هرچند خود ندانند:

لیک اغلب هوشها در افتکار همچو خفاشند ظلمت دوست دار
در شب از خفاش کرمی می خورد کرم را خورشید جان می پرورد
در شب از خفاش از کرمی است مست کرم از خورشید جنبنده شده است
(۶/۳۳۹۱)

در مجموع، خفاش ۲۱ بار در معانی نمادین زیر در مثنوی به کار رفته است: حاسدان پیامبران و انسانهای کامل (۱/۳۶۵۳، ۲/۷۹۳، ۲/۲۰۸۳، ۲/۳۲۵۹، ۲/۳۶۲۰، ۴/۱۲۰۲، ۵/۳۹۱۰، ۶/۱۸۱، ۶/۲۰۸۳)، مشبه به حواس ظاهری و دنیا جوی آدمی (۲/۴۷)، انسانهای دنیاپرست و اسیر لذت‌های زودگذر (۲/۲۱۰۵)، انسانهای گرفتار در علم رسمی و بی‌خبر از حقایق (۲/۱۹۷۵، ۲/۳۷۵۵، ۴/۸۵۰، ۴/۲۱۸۲، ۶/۶۸۱، ۶/۳۴۰۸، ۶/۳۴۳۰)، علم رسمی (۳/۱۰۶۰)، مشبه به زیبایی و نورانیت مادی در تقابل با زیبایی و نورانیت معنوی (۶/۱۰۷)، هوش و خردمندی دنیاپرستان (۶/۳۳۹۱).

۴-۸ زاغ

در مثنوی زاغ با توجه به ویژگیهای طبیعی خود، غالباً در معانی منفی به کار رفته است. رنگ سیاه، زشتی، جناس آن با اصطلاح قرآنی «مازاغ»، تناسب آن با زمستان، بهمن، صدای ناخوش، دفن هم نوع خود در برابر چشمان قاییل و در شمار یکی از پرندگان حضرت ابراهیم (ع) شمرده شدن او، دستمایه‌های گوناگونی در اختیار مولانا قرار داده است تا این پرنده را در معانی نمادین گوناگون مورد استفاده قرار دهد. جزوی مصلحت بین و حاسد و منکر انسانهای کامل شمرده است (۱/۱۲۰۵). براساس بیت زیر:

چونک زاعغان خیمه بر بهمن زدند بلبان پنهان شدند و تن زدند
(۲/۴۰)

زاغ مظهر انسانهای نالایق و مدعیانی شمرده شده است که به قدرت رسیده‌اند.

مولانا تنها در داستان مرغان حضرت سلیمان، چهره‌ای مثبت از زاغ ارائه داده و معتقد است که:

زاغ ایشان گر به صورت زاغ بود باز همت آمد و ما زاغ بود
(۲/۳۷۶۱)

در واقع در این داستان آنچه مورد توجه مولانا قرار داشته، این است که انسانهای ناقص و عادی نیز تحت تأثیر تربیت انسان کامل، قدرت آن را دارند که کمال پذیرند و صاحب همت شوند.

در داستان هابیل و قابیل، آن‌گاه که زاغ همجنس مرده خود را دفن می‌کند، مولانا یکی از زیباترین تصویرهای خود را ارائه می‌کند و به تأویل و تفسیر معانی نمادین زاغ می‌پردازد. وی می‌گوید:

گفت قابیل آه شه بر عقل من که بود زاغی زمن افزون به فن
عقل کل را گفت ما زاغ البصر عقل جزوی می‌کند هر سو نظر
عقل ما زاغ است نور خاصگان عقل زاغ استاد گور مردگان
جان که او دنباله مرغان پرد زاغ او را سوی گورستان برد
هین مدو اندر پی نفس چو زاغ کو به گورستان برد نه سوی باغ
(۴/۱۳۰۷)

در داستان مرغان حضرت ابراهیم، مولانا به روشنی زاغ را نماد آرزوهای دست‌نیافتنی و طالبان عمر جاوید به شمار آورده (۵/۳۱) و سپس گفته است که زاغ با این آرزوی خود قصد دارد تا هرچه بیشتر از مردار دنیا بهره‌مند شود و خود را غرق در پلیدیهای آن سازد (۵/۷۶۵). وی در داستان زاغ و لک‌لک بیان می‌کند برای همراهی دو موجود کاملاً متفاوت، قدر مشترکی لازم است؛ چنانکه لک‌لک با زاغ به دلیل اینکه هر دو لنگ بودند، همراه شده بود (۲/۲۱۰۲).

در ابیات زیر مولانا آشکارا زاغان را معادل گبران و بازان را معادل مؤمنان شمرده است و با توجه به اینکه هر دو قدرت پرواز دارند، اما هر یک به شیوه‌ای از آن بهره می‌گیرد و به جانبی که با سرشت وی تناسب دارد، پرواز می‌کند، اندیشه جبر را به شکل بال ممثل ساخته، بیان می‌کند که همین اندیشه و جهان‌بینی، مؤمنان را به مقام قرب الهی می‌کشاند و در مقابل، گبران و غیرمؤمنان را به غرق شدن در گورستان مادیات رهنمون می‌شود:

همچو آب نیل دان این جبر را آب مؤمن را و خون مر گبر را
بال بازان را سوی سلطان برد بال زاغان را به گورستان برد
(۶/۱۴۴۳)

مولانا ۲۳ بار از زاغ برای بنیان نهادن گوشه‌هایی از نمادپردازی خود استفاده کرده است. معانی نمادین زاغ فهرست‌وار به این قرار است:
مشبه به نوحه‌گران (۱/۱۸۹۶)، زشت سیرتان دنیاپرست (۱/۱۲۰۵، ۱/۲۲۳۶، ۱/۳۹۶۱، ۴/۷۷۸، ۶/۱۴۴۳، ۶/۱۸۷۹، ۶/۲۳۸۴)، مدعیان حقیقت، دانایی و عرفان (۲/۴۰، ۲/۱۷۰۸)، معنای عادی (۲/۲۱۰۲)، پرورش یافته انسان کامل (۲/۳۷۵۵)، مظهر شومی (۳/۳۹۵)، نفس و نفس‌پرستان (۴/۱۳۰۳، ۴/۲۶۳۹، ۵/۸۰۸، ۵/۸۳۹، ۵/۸۹۹، ۵/۱۷۴۶، ۶/۴۰۸۷، ۶/۴۲۲۷)، آرزوهای دست نیافتنی (۵/۷۶۵، ۵/۳۱).

۵. نتیجه

براساس آنچه گذشت، مهمترین معنای نمادین پرنده در مثنوی مولانا روح یا جان انسان است و پرواز پرنده به صورت ضمنی مفهوم آزاد شدن روح را از اسارت جسم و دنیای خاکی برای وی تداعی می‌کند. نماد پرندگان در مثنوی از یک‌سو در فرهنگ قرآنی و اندیشه‌های عرفانی ریشه دارد و از سوی دیگر، هر یک از معانی نمادین با توجه به ویژگیهای طبیعی پرندگان مورد نظر شکل گرفته‌اند. در مجموع داستان پرندگان در تأویل نهایی خود نمادی از سرگذشت روح در قفس تن و دنیای مادی را بازگو می‌کند.

یادداشتها

۱. یادآوری: تمامی ابیاتی که از مثنوی مولوی به عنوان شاهد مثال ذکر شده و با عدد داخل پرانتز نشان داده شده از متن مصحح سروش است. عدد سمت چپ، بیانگر دفتر و عدد سمت راست، مبین شماره بیت است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه انتشارات مشهور، ۱۳۷۹.
۳. افلاطون؛ پنج رساله افلاطون؛ ترجمه محمود صناعی، تهران: مرکز انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۶۲.

۴. پورجوادی، نصرالله؛ *مساله تعريف الفاظ رمزی در شعر عاشقانه فارسی*؛ مجله معارف، دوره هشتم، شماره ۳، آذر - اسفند، ۱۳۷۰.

۵. پوردوود، ابراهیم؛ *یشت‌ها*؛ جلد ۲، بهرام یشت، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

۶. پورنامداریان، تقی؛ *داستان پیامبران در کلیات شمس*؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴؛ الف.

۷. _____؛ *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴؛ ب.

۸. تبریزی، محمدحسین؛ *برهان قاطع*؛ به اهتمام دکتر محمد معین، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.

۹. چدویک، چالز؛ *سمبولیسم*؛ ترجمه مهدی سبحانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.

۱۰. خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ *ترجمه قرآن کریم*؛ تهران: انتشارات نیلوفر و جامی، ۱۳۷۴.

۱۱. خواجه ایوب؛ *اسرار الغیوب*؛ تصحیح محمد جواد شریعت، ۲ جلد، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.

۱۲. خوارزمی، کمال‌الدین حسین بن حسن؛ *جواهر الاسرار*؛ تصحیح محمدجواد شریعت، اصفهان: موسسه انتشارات مشعل، بی‌تا.

۱۳. زرین‌کوب، عبدالحسین؛ *سرنی*؛ ۲ جلد، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۵۱.

۱۴. سبزواری، حاج ملا هادی؛ *شرح مثنوی*؛ به کوشش مصطفی بروجردی، ۳ جلد، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

۱۵. ستاری، جلال؛ *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.

۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین؛ *مجموعه آثار شیخ اشراق*؛ تصحیح سید حسین نصر، جلد سوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

۱۷. شایگان، داریوش، هانری کربن؛ *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*؛ ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۱.

۱۸. شریعتمداری، جعفر؛ *شرح و تفسیر لغات قرآن*؛ ۳ جلد، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.

۱۹. شوالیه، ژان، گربران، آلن؛ *فرهنگ نمادها*؛ ترجمه سودابه فضایی، تهران: انتشارات جیجون، ۱۳۷۸.

۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *تفسیر المیزان*؛ جلد ۱۳، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۳.

۲۱. عطار، فریدالدین؛ *منطق الطیر*؛ تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۳.
۲۲. _____؛ *منطق الطیر*؛ تصحیح سید صادق گوهرین، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۲۳. غزالی، امام محمد؛ *کیمیای سعادت*؛ به کوشش حسین خدیوچم، ۲ جلد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۲۴. قزوینی، زکریا؛ *عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات*؛ تصحیح نصرالله سبوحی، تهران: بی‌نا.
۲۵. کویاجی، کووورجی؛ *آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان*؛ ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۰.
۲۶. مسکوب، شاهرخ؛ *سوغ سیاوش*؛ چاپ پنجم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
۲۷. منشی، نصرالله؛ *کلیله و دمنه*؛ تصحیح مجتبی مینوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱.
۲۸. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ *مثنوی معنوی*؛ تصحیح عبدالکریم سروش، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۲۹. یاحقی، محمدجعفر؛ *فرهنگ اساطیر*؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش، ۱۳۶۹.
۳۰. یونگ، کارل گوستاو؛ *انسان و سمبول‌هایش*؛ ترجمه دکتر محمود سلطانی، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۷۷.

