

رمزپردازی زن در ادب عرفانی

مریم حسینی*

چکیده: ادبیات عرفانی حوزه‌ای وسیع و گسترده از رمزپردازی را پیش چشم خواننده‌ی رمزجو می‌گشاید. خاصیت رمز، دوسوگرایی آن است. رمزهای عرفانی از دو ساحت متقابل آسمانی و زمینی برخوردار هستند. واژه‌ی زن در ادب فارسی از کلمه‌هایی است که دست‌مایه‌ی رمزپردازی و سمبولیسم قرار گرفته است. مقاله‌ی حاضر تلاش می‌کند تا وجوه مختلف این سمبولیسم را مطالعه کند. میدان این مطالعه، شعر و نثر عرفانی است. از مجموعه‌ی شعر عرفانی، اشعار مولانا جلال‌الدین را در دیوان و مثنوی مطالعه کرده‌ایم. جز او از آثار سنایی غزنوی و عطار هم سود جسته‌ایم. در حوزه‌ی نثر عرفانی کتاب تذکره‌الاولیاء و صفه‌الصفوه را مطالعه نموده‌ایم، اما به مناسبت از کتاب‌هایی چون کشف‌الحقایق نسفی هم سود برده‌ایم. روش تحقیق، تحلیل محتوا است. در این راستا آثار عرفانی را مطالعه و از آن‌ها نمونه‌برداری کرده‌ایم. در پایان، مقایسه‌ای تحلیلی بین ادب عرفانی فارسی و عربی و شعر این عربی و نگاه او نسبت به زن انجام شد و نیز بعضی از جلوه‌های واژه‌ی زن را با مفهوم آنیما در روان‌شناسی یونگ تطبیق دادیم. نتیجه‌ی این مطالعه نشان می‌دهد که در رمزپردازی واژه‌ی زن در ادبیات فارسی و سمبولیسم استفاده از این واژه فاصله‌ای بسیار، از ملکوت تا ملک و از عرش تا فرش، وجود دارد. نمادپردازی این واژه گاهی نمایشی ابلیس‌وار از زن ارایه می‌دهد و او را سرمنشأ گناه و خطا می‌داند که بشریت تحت تسلط بدخوبی‌های اوست. از سوی دیگر، نمادپردازی الهی این واژه آن‌را تا حد توحید و یکی شدن با خداوند بالا می‌برد. زن، نمونه‌ی تجلی حق و در شکل عروس‌های شعری یا مادر طبیعت و جهان ظاهر می‌شود. این سمبول دوم زیباترین تصویرهای ممکن را از زن ارایه می‌دهد. درست برخلاف تصویر پیشین زن که همراه‌کننده و مصلّ است، در این‌جا زانی در سیمای دختر ترسا و لیلی، هادی و راهنمای سالک به سوی حقیقت حق می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: ادبیات عرفانی، رمزپردازی، زن، نفس.

مقدمه

مدلول واژه‌ی زن در ادب فارسی همیشه به معنی واقعی آن یعنی موجود انسانی مؤنث مقابل مرد نبوده است، بلکه بسیاری اوقات این واژه هم‌چون رمزی برای بیان بعضی مفاهیم قدسی یا شیطانی به کار رفته و کاربرد آن نمادین و سمبولیک شده است؛ همان‌گونه که واژه‌ی مرد هم نه‌تنها بر مفهوم واقعی انسان مذکر دلالت دارد، بلکه پیرامون آن بسیاری مفاهیم جانبی پدید آمده که در طول تاریخ بار معنایی آن‌را سنگین کرده است. در نتیجه با توجه به این که حضور این واژه در فرهنگ‌ها به قدمت تاریخ و ادب بوده، کاربردی اسطوره‌ای و سمبولیک یافته است.

رمز زن بارها در ادبیات فارسی به کار رفته است و بسیاری از شاعران آن‌را در معانی گوناگون به کار گرفته‌اند. کاربرد رمزی این واژه در بیان شاعرانه بسیار متفاوت بوده و نسبت به نوع شاعر و انواع شعری فرق می‌کرده است. تنوع و گوناگونی کاربرد این بیان رمزی در مورد زن از معراج تا هیبوط و از عرش تا فرش است. گاهی این کلمه بر سریر الهی نشسته و گاهی ابلیس‌وار مهجور و رانده شده است. تنوع رمزپردازی و مطالعه‌ی منشأ سمبولیسم آن نشان از الگوهای کهن ذهنی گوینده‌گان آن دارد.

نخستین تشبیه‌ها و استعاره‌های واژه‌ی زن در قصیده‌ی ناصر خسرو روی نمود که با تناظر و تشابهی که بین واژه‌ی زن و نفس و فلک و گیتی برقرار کرد، گله و شکایت خود از روزگار غدار را به رفتار زنی دیوسیرت نسبت داد و هاله‌ای تاریک گرداگرد این واژه ایجاد کرد.

زن جادوست جهان، من نخرم زرقش زن بود آنکه مر او را بفریبد زن

(ناصر خسرو: ۳۵).

ناصر خسرو نخستین شاعری است که بارها فلک و دهر و جهان را به مادر تشبیه کرده است. این مقارنه‌ی تشبیهی گاهی در مذمت دهر و گاهی در ستایش آن است، البته گاهی ستایش مادر جهان را واجب دانسته و گله و شکایت از او را نکوهش کرده است:

جهان را چو نادان نکوهش مکن که بر تو مر او را حق مادری‌ست

(ناصر خسرو: ۱۰۹).

منشأ این بیان استعاری، یعنی تشبیه جهان و دنیا و گیتی به زن و مادر، تقریباً فلسفی بود و تحت تأثیر جهان‌شناسی پیشینیان (که آسمان مرد و زمین زن شمرده می‌شد) گیتی و دنیا را با رمز مؤنث می‌دیدند و آن‌را تقبیح می‌کردند. ناصر خسرو پیرو آیین اسماعیلی بود که یکی از انواع فرقه‌های باطنی محسوب می‌شد. بنابراین

عجیب نیست که او ورای ظاهر هر واژه‌ای به دنبال معانی باطنی آن می‌گردد. تلاش او برای تعریف باطنی حقایق دین قابل ستایش است. او به پیروی از اخوان‌الصفا که معلمان حکمت و فلسفه‌ی اسماعیلیه به‌شمار می‌رفتند بر این عقیده بود که انسان عالم صغیر است که نسخه‌ای از عالم کبیر در او نهاده شده است. بنابر نظر اخوان و سایر حکمای اسماعیلی، هر آن‌چه در آفاق روی می‌دهد نمونه‌ای در انفس دارد. اگر در عالم بیرونی ما شاهد دیالکتیک و تناظری بین اجزای دوگانه‌ی هستی هستیم، در نفس بشر و آدمی هم این ثنویت قابل مشاهده است. اصل دوتایی حقایق جهان مطابق دیدگاه حکمت هرمس و نوافلاطونی بود که اخوان صفا و فیلسوفان اشراقی آن‌را به ارث برده بودند. در اندیشه و نگرش جهان‌شناسی چون بطلمیوس هم این نوع نگرش وجود داشت و او هم جهان را در یک نظام دوتایی تعریف می‌کرد. مولانا به زیبایی به این دیالکتیک ازواج اشاره می‌کند:

حکمت حق در قضا و در قدر	کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان زان کم و بیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جفت‌خواه	راست هم‌چون کهربا و برگ کاه
آسمان مرد و زمین زن در خرد	هر چه آن انداخت این می‌پرورد
هست سرگردان فلک اندر زمن	هم‌چو مردان گرد مکسب بهر زن
وین زمین کدبانویی‌ها می‌کند	بر ولادت و رضاعش می‌تند
پس زمین و چرخ را دان هوشمند	چون که کار هوشمندان می‌کنند

(مثنوی مولوی / د ۳ ب ۴۴۰۲ بیعد).

این فیلسوفان اعتقاد داشتند که عالم دو نوع است: عالم دنیا و عالم آخرت، عالم ملک و عالم ملکوت. آن‌چه در عالم ملکوت وجود دارد همه روحانی و لطیف است و آن‌چه مربوط به عالم زمینی است جسمانی و کثیف. و چون یکی از انواع رایج تشبیه‌هایی که به‌کار می‌بردند تشبیه دو دنیا به دو جنس مرد و زن بود، در نتیجه در این طبقه‌بندی، سهم عالم ملکوت از این جنس، مردانه و سهم عالم ملک زنانه بود. زمین و چهار عنصر آن زنانه و آسمان که مرکز ملکوت و افلاک بود مردانه تلقی شدند. در نتیجه، تعبیرهای جنسی درباره‌ی ساختار جهان توسط این فیلسوفان پیدا شد و قرن‌ها ادامه یافت. در طبقه‌بندی اجزای وجودی انسان هم مطابق طبقه‌بندی هیئت جهان، قابل به عقل و نفس شدند که می‌توان آن‌را به‌صورت زیر خلاصه کرد:

مرد: آسمان، ملکوت، عقل، فاعل، فعال.

زن: زمین، ملک، نفس، مفعول، منفعل.

البته باید گفت که ساختار طبیعی آفرینش مرد و زن هم تشبیه ایشان به آسمان و زمین را هر چه بیشتر تأکید می‌کند. در اسطوره‌ها هم زن نمادی از پذیرش و قابلیت دریافت است، در حالی که مرد نمادی از قابلیت آفرینش است. زن، قدرت باروری، زاینده‌گی و پرورش را در خود دارد، در حالی که آسمان قدرت بارورکنندگی و ازدواج با مادر زمین را دارد.

منی انداز باش چون مردان
گرنه‌ای زن، منی پذیر مباح

(سنایی، دیوان: ۳۲۳).

این تلقی قدما برخاسته از تعبیرهای اسطوره‌ای در این باره هم هست. بنابر روایت‌های تائویست‌ها آسمان، یانگ و مذکر و زمین، یین و مؤنث است. آسمان موجب باروری زمین می‌شود و این رابطه‌ی دوسویه‌ی آسمان و زمین، رابطه‌ی بین مرد و زن را تداعی و زمین کم‌کم نقش زنانه‌ی خود را تثبیت می‌کند. در اساطیر ایران، یونان، هند، چین و سایر سرزمین‌ها این تشابه بین آسمان و زمین بارها به کار رفته بود. در ادب فارسی هم از ناصر خسرو تا بهار استفاده از این تعبیرها رایج بوده است:

ننگری کاین چهار زن هموار
همی از هفت شوی چون زاید^۱

(ناصر خسرو، ۱۳۷۲: ۱۳۸).

طبقه‌بندی یادشده در بالا بین زن و مرد برخاسته از نوعی نگرش خاص درباره‌ی نقش زن در آفرینش و هستی و نوعی نگرش مردانه و مردمحور است. در نتیجه در تشبیه‌ها، تمثیل‌ها و رمزهای شکل‌گرفته‌ی دنبال آن می‌بینیم این باور همگانی ایجاد می‌شود که زن توانایی و استعداد خلق ندارد و وظیفه‌ی او هم مانند زمین باروری و زاینده‌گی است. اما شکل ناپسند این تعبیرها زمانی اتفاق می‌افتد که گوینده‌ای یا فیلسوفی سر ناسازگاری با دنیا و جهان را بگذارد و رهایی یافتن از آن را راه نجات بشمرد. این اتفاق ابتدا در اشعار ناصر خسرو، انوری و خاقانی رخ داد و سپس شعر عرفانی را تحت تأثیر خود قرار داد. ناصر خسرو که یکی از ستم‌دیدگان روزگار و جهان است و فلک بدگهر در ایام عمرش با او بی‌مهتری کرده است، در شکایت از دنیا و گیتی چنین می‌گوید:

فرزند توایم ای فلک ای مادر بدمهر
ای مادر ما چون که همی کین کشی از ما؟

(ناصر خسرو: ۴).

^۱ در این بیت مقصود ناصر از چهار زن چهار عنصر زمینی و سفلی خاک، آب، باد، آتش است و هفت‌شوی هم آباء علوی که عبارتند از: قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل.

رمزپردازی زن در ادب عرفانی ۳۳

این رمزپردازی که تناظر و تشبیه جهان و گیتی و زن را در بر دارد، موجب می‌شود تا دنیای فریب‌کار چون یک زن عشوه‌گر غمّاز تصویر شود که مردانی بسیار را از راه به‌در می‌برد، در نتیجه صفات فریب‌کاری و طمّاعی و غمازی هم به آن افزوده می‌شود:

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد که این عجزه عروس هزار دامادست

(حافظ)

ستاری این دوسوگرایی را مشخصه‌ی اصلی رمزپردازی می‌داند: «البته این مشابهت زن و نفس یا زن و شیطان، نمودار دوسوگرایی زن است که می‌تواند دیو یا فرشته، الهه‌ی دوزخ و زمین یا همسر بهشتی و ملکوتی باشد؛ سوفیای لاهوتی یا سوفیای ناسوتی، زهره‌ی آسمانی یا زهره‌ی زمینی و این دو سوگرایی مشخصه‌ی ممتاز روان‌شناسی رمزهاست» (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۰۸).

رمز زن در شعر عرفانی

زن - نفس

در شعر عرفانی این تناظر دوتایی به‌صورتی شاخص در تقابل دوتایی عقل و نفس دیده می‌شود. چون فیلسوفان پیشین عقل را مرد و مذکر و نفس را زن و مؤنث می‌دانستند (حتی در زبان عربی واژه‌ی عقل مذکر و واژه‌ی نفس مؤنث است)، در نتیجه بنای عرفان که مبارزه با نفس اماره است کفه‌ی میزان را به نفع مردان سنگین کرد، زیرا هر آن‌چه مربوط به نفس و خواسته‌های شهوانی آن بود مؤنث شناخته می‌شد و پرهیز از آن درس نخست معرفت عارفانه بود. این نخستین درس سالکان مبتدی بود: «أعداء عدوک نفسک الّتی بین جنّیک»^۲ و معادل شمردن نفس و زن هم نتایجی چنین به بار می‌آورد:

زن مرده‌ای‌ست نفس چو خرگوش و هر نفس نامش به شیر شرزه هیجا بر آورم

(خاقانی: ۲۴۶).

^۲ . دشمن‌ترین دشمنان تو نفس تو است که در میان دو پهلوی تو قرار دارد.

اما مولانا، با آن ذهن رمزپردازش، نخستین کسی است که رمزپردازیِ نفس را با افراط به کار می‌برد و می‌توان گفت که او بیش از هر کسی به تقابل دوتاییِ عقل و نفس و تعبیر جنسی آن توجه و بارها از این دوسویگی در اشعارش یاد می‌کند. این ابیات از مولانا برهان این حقیقت است:

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

(مثنوی، ج ۱: ۱۶۱).

«رمز در کلام صوفیه سیری صعودی یا نزولی دارد؛ یعنی مرتبه‌ای از وجود را به مرتبه‌ای دیگر پیوند می‌دهد که مافوق یا مادون آن محسوب می‌شود. رمز نیز چون استعاره و مجاز و تمثیل بر منطق مشابهت و مناسبت و تطابق و تناظر مبتنی است، اما این برابری یا هم‌عرضی افقی نیست، بلکه به‌مثابه نوعی معراج یا هیبوط است. به همین دلیل رمز در ذات خود پدیده‌ای متناقض است چون پیونددهنده و هماهنگ‌کننده‌ی دو نیروی متضاد است: حق و خلق، انسان و شیطان، آسمان و زمین و... بنابراین همواره دست‌کم دو گونه تعبیر و تفسیر برمی‌تابد که یکی صعودی و دیگری نزولی است، چنان‌که بعضی آن‌را بالاجوی و بلندی‌خواه می‌بینند و بعضی دیگر فرو می‌کاهند و به نشانه تقلیل می‌دهند. ولی در هر دو حال، رمز بیان‌گر کیفیتی است که هم فهم و پذیرفتنش به میزان عقل، دشوار یا ناممکن است و هم بیانش بدان زبان، مشکل یا محال. آن معنی عبارت است از اتحاد و اتصال انسان با یزدان یا با اهریمن و قوای طبیعت و کائنات» (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

واژه‌ی زن در ادب صوفیه کم‌کم کاربردهای گوناگون یافت و زنانی گوناگون نام‌شان در ادبیات عرفانی ثبت شد. بعضی از این نام‌ها چون لیلی، ساحتی روحانی یافتند یا چون سودابه‌ی نفس‌پرست نمادی از ضلالت و گمراهی شدند و کاربرد نام ایشان هم نمادین شد. اما معادل شمردن زن و نفس به هر صورت تعبیری زشت درباره‌ی زن نبود. این تشبیه و استعاره تا آن‌جا معادل تاریکی برای زن بود که از نفس، نفس اماره را اراده می‌کردند و این گمان وجود داشت که نفس همواره در وجود آدمی آمر به سوء و بدی

است. در حالی که معنای دیگر نفس، نفس مطمئنه است که عالی‌ترین درجه‌ی روحانی در بشر است. شیمیل در کتاب «روح من زن است» به این حقیقت این‌گونه اشاره می‌کند که در قرآن از سه نوع نفس یاد شده است: نفس اماره بالسوء در سوره‌ی یوسف: «و ما ابرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء» (سوره‌ی ۱۲: ۵۳)، نفس لوامه: «و لا أقسم بالنفس اللوامة» (سوره‌ی ۷۵: ۲) و نفس مطمئنه: «یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (سوره‌ی ۸۹: ۲۸-۲۷).

جالب این‌که از هر یک از این سه نوع نفس یک‌بار در متن قرآن یاد شده است و بنابراین از موقعیت و امتیازی یکسان برخوردارند. نفس، جز امر به سوء می‌تواند نقش نفس لوامه (رمز خرد) یا نفس مطمئنه (نفس متعالی الهی) را هم بازی کند. اگر نفس مؤنث است پس انواع نفس هم می‌تواند معیارهایی زنانه به حساب آیند. در طریق طریقت، سالک می‌تواند نفس خود را از مرتبه‌ی اماره‌گی به مرتبه‌ی نفس لوامه و مطمئنه برساند. به همین دلیل نقش مادری و معشوقی هر دو نقش‌هایی زنانه و ستایش‌شده و هر دو نموداری از روح و نفس زنانه هستند. شیمیل با استناد به بیت‌هایی از ابن عربی و مولانا در فصل زنان، مردان خدا به تفصیل در این باب بحث می‌کند تا حدی که در فصل بعد از آن یعنی عروسان الهی بر این باور است که روح زنانه همان روح الهی است که به‌صورت رمزی عروسان الهی در متون عرفانی از آن یاد شده است. این تعبیر را مولانا در مثنوی به‌کار می‌گیرد و به‌صورتی زیبا از آن استفاده می‌کند. همین روح و نفس زنانه است که مولانا درباره‌ی آن چنین گفته است:

پرتو حق است آن معشوق نیست خالق است آن گویا مخلوق نیست

(مثنوی، دفتر اول: ۱۵۰).

سیرلوت در فرهنگ سمبل‌ها واژه‌ی زن را در سه جلوه‌ی رمزی نشان می‌دهد:

نخسته، زن حیل‌گر و مکار که مرد را از راه و طریقت باز می‌دارد. این زن همان زن وسوسه‌گر است که صفت مشخصه‌اش زیبایی جسمانی اوست و قهرمان اصلی داستان به لحاظ بدنی مجذوب او می‌شود و در نهایت اسباب سقوط خود را فراهم می‌آورد. دلیل، کلتوپاترا، حوربان دریایی و سودابه از این نمونه‌ها هستند. **دوم، زن - مادر** که نماد مهد زمین و سمبل باروری، وفور و حاصل‌خیزی است. این شخصیت به‌طور مرسوم به تمام کسانی که با او در ارتباط و تماس هستند قوت عاطفی و روحی می‌بخشد. کهن‌نمونه‌ی دیمیترا، از ایزدبانوان، مثالی از اوست. مادر طبیعت، مام وطن و مادر رضاعی ترکیب‌هایی هستند که حاصل چنین باوری نسبت به این ساحت زنانه است.

سوم، زن - معشوقه یا آنیمای یونگی در روان‌شناسی یا زن سوفیایی. این زن منبع الهام و از نظر معنوی کمال مطلوب است. شخصیت اصلی داستان یا نویسنده به لحاظ فکری و نه زیبایی تن مجذوب او می‌شود. بناتریس دانتته، لورای پترارک، مارگریت گوته، دثنا و لیلی نمونه‌هایی از او هستند.

زن، رمز مادر حق

رمزپردازیِ نفس به شکل زن می‌تواند از سویه ملکوتی و آسمانی آن چنین تعبیری داشته باشد که زن توانایی بالقوه‌ی نفس مطمئنه را دارد. در آن زمان نفس در بارگاه الهی حاضر می‌شود و حقیقت حق چون عروسی روی می‌نماید. با توجه به این تشبیه است که جنسیت خود خداوند و روح و جان هم مؤنث می‌شود. این روح زنانه گاهی حق را چون دایه‌ای تصور می‌کند که همه‌ی افراد بشر طفلان شیرخوار او هستند.

ما چو طفلانیم و ما را دایه تو
بر سر ما گستران آن سایه تو

(مثنوی، دفتر اول: ۳۵).

در ادب عارفانه، مادر سمبل و رمز حق است و بارها حق تعالی جلوه‌ای مادرانه داشته است. مولانا جلال‌الدین از جمله عارفانی است که از این نمادپردازی استفاده کرده است.

این سخن شیر است در پستان جان
بی‌کشنده‌ی خوش نمی‌گردد روان

(مثنوی، دفتر اول: ۲۳۷۸).

یا داستان مادر موسی را یادآوری می‌کند که نمادی از رابطه‌ی حق تعالی با بندگانش است.

هر بن بامداد تو، جانب ما کشی سبو
کی تو بدیده روی من، روی به این و آن مکن
شیر چشید موسی از مادر خویش ناشتا
گفت که مادرت منم میل به این و آن مکن

(دیوان شمس، غزل ۱۸۲۷).

شیمیل معتقد است همان‌گونه که رحمان و رحیم از رحم یا زهدان زن مشتق شده‌اند، هرگونه رحمت و شفقت نوعی عشق و محبت زنانه است (شیمیل، ۱۹۹۹: ۹۷-۸۹). پس صفت‌های خداوند که رحمان و رحیم است به جانب مؤنث او اشاره دارد. مولانا در حق جان چنین دعا می‌کند:

تا ابد پستان جان پر شیر باد
مادر دولت طرب زاینده باد

(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۰۱).

رمزپردازی زن در ادب عرفانی ۳۷

جالب این که سنایی هم در بیتی خود را به مادر موسی تشبیه می‌کند. آن چه شاعر را به این تشبیه ترغیب می‌کند شباهت سخن او به شیری است که مادر به فرزندان خود می‌دهد^۳:

مادر موسیم که از شاهم شیر فرزند را بها خواهم

(حدیقه، ۱۳۸۲: ۲۸۷).

زن - معشوق الهی

سرچشمه‌های رمزپردازی زن - روح الهی را می‌توان به اصل اسطوره‌ای آن هم رساند. ستایش زن در غزل‌های عربی و فارسی میراث ستایش زن‌ایزدان و الهه‌های دوران باستان و کهن است. صفت‌ها و ویژگی‌هایی اغراق‌آمیز که در غزل‌ها به زن نسبت داده‌اند، یادآور شکوه کهن‌الگوی زن زیبا و معشوق حقیقی است که هر انسانی آرزوی رسیدن و وصال او را دارد. عاطف جوده در کتاب «الرمز الشعری عند الصوفیه» می‌نویسد که بسیاری از الهه‌های مؤنث دوران کهن در رمزپردازی زن به‌عنوان تصویر الهی نقش داشته‌اند. ایزیس الهه‌ای مؤنث است که در آیین مصریان قدیم او را ستایش می‌کرده‌اند. او الهه‌ی مادر است که ستایش و پرستش او بعدها در یونان و روم هم رواج یافت. ایزیس الهه‌ای است که تعاقب فصول و حرکت‌های افلاک باز بسته به او بود. او رمزی برای کشت و زرع و رشد گیاهان بود و اشک‌هایش مایه‌ی ازدیاد آب رود نیل می‌شد. پیش از اسلام در شبه‌جزیره عربستان، بت‌پرستان فرشتگان را بنات‌الله می‌نامیدند و باور داشتند که آن‌ها زن هستند. در قرآن هم به این اعتقاد اشاره شده است: أم خلقنا الملائكة أناتا و هم شاهدون (صافات: ۱۵۰).

لیلی

در شعر عربی و بعدها به تبع آن در شعر غنایی فارسی، لیلی رمزی برای معشوق حقیقی شد. در شعر صوفیه پیوندی میان عشق مجازی و عشق حقیقی، عشق زمینی و آسمانی برقرار می‌شود. این تطبیق در شعر منجر به این شد که صفت‌ها و ویژگی‌های معشوق زمینی را به معشوق الهی نسبت دهند. در نتیجه عشق مجنون به لیلی، که نمونه‌ای از عشق عذری است، بهترین نمونه برای بیان حالات صوفیه بود و

^۳ نکته جالب درباره این بیت این است که درست پس از بیتی قرار می‌گیرد که در آن سنایی هرگونه علاقه‌ی خود به شهوت‌های دنیا چون زر و زن و جاه انکار می‌کند. در این بیت، زن در ردیف خواسته‌های دنیایی قرار می‌گیرد، ولی در بیت بعد خود را به مادر موسی تشبیه می‌کند. بیت نخست این است: من نه مرد زن و زر و جاهم به خدا ار خورم و گر خواهم.

لیلی زنی است که نخستین رمز زنانه‌ی الله است چرا که حال مجنون هم در عشق لیلی بی‌شبهت به حالت جنون و سکر عارف در مشاهده‌ی حق نبود. به همین دلیل می‌بینیم که روزی شبلی در مجلسش چنین می‌گوید: «ای مردم! این مجنون بنی‌عامر است. هرگاه از لیلی او را پرسید می‌گوید که من لیلی‌ام. با لیلی از لیلی پنهان می‌شود تا این‌که فقط لیلی و یادش را نگه دارد و هرچه را که جز اوست دور می‌ریزد و می‌گریزد و همه‌چیز را با لیلی می‌بیند. پس چگونه کسی می‌تواند ادعای محبت او کند در حالی که عاقل و بهنجار است و علم و خواسته‌ها و بهره‌های زندگی را نگاه داشته است؟ هیپات که من چنین باشم» (کتاب اللمع، ۱۳۸۲: ۳۸۸).

امتزاج بین عشق انسانی و الهی، و تعبیر از احوال الهی با شیوه‌ی عشق انسانی سبب شد که عارفان از زبان شاعران در ستایش محبوبه‌ها و معشوقه‌ها و عرایس شعری استفاده کنند.

لیلی در مثنوی و غزل‌های مولوی نمادی از معشوق حقیقی است. عشق لیلی و مجنون از نمونه‌های عشق افلاطونی یا عشق عذری است. مجنون در هوای لیلی به حقیقت عشق می‌ورزد و مجنون و لیلی یکی می‌شوند. او چون حلاج که نوای اناالحق می‌زد شعار انا لیلی می‌دهد. زمانی که فساد قصد رگ‌زدن دارد مجنون نگران است که مبدا نیش حجام به لیلی درون او گزندی برساند.

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش	صبر من از کوه سنگین هست بیش...
لیک از لیلی وجود من پُرست	این صدف پر از صفات آن دُر است
ترسم ای فساد اگر فصدم کنی	نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است	در میان لیلی و من فرق نیست

(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۹-۲۰۱۵).

لیلی در غزل‌های مولانا نمادی از نور الهی‌ست. مولانا در یکی از رؤیاهای عارفانه‌ی خود حق را در چهره‌ی لیلی زیبا می‌بیند که طالب مجنون عاشق شده است. لیلی چون ماه، سراسر لطف و رحمت و بخت و دولت است:

این کیست این؟ این کیست این؟ در حلقه ناگاه آمده	این نور الهی‌ست این، از پیش الله آمده
این لطف و رحمت را نگر، وین بخت و دولت را نگر	در چاره بداختران با روی چون ماه آمده
لیلی زیبا را نگر، خوش طالب مجنون شده	وان کهربای روح بین، در جذب هر گاه آمده

(دیوان شمس، غزل ۲۲۷۹).

در همه‌ی مثنوی‌های عطار و دیوان او بارها نام لیلی تکرار می‌شود. او اسطوره‌ی عشق است. این عشق هم نوعی عشق روحانی و الهی است:

جوابش داد کان بگذشت اکنون	که مجنون لیلی و لیلی ست مجنون
دویی برخاست اکنون از میانه	همه لیلی ست مجنون بر کرانه
چو شیر و می به هم پیوسته گردند	ز نقصان دو بودن رسته گردند
اگر هستی به جان او را خریدار	چو تو گم گشتی او آمد پدیدار
چنان گم شو که دیگر تا توانی	نیایی خویش را در زندگانی

(الهی‌نامه: ۳۶۱).

زن تجلی عالی عشق به‌شمار آمده و داستان‌ها و حکایت‌های عاشقانه، سرشار از این‌گونه عشق‌ورزی‌هاست. داستان شیخ صنعان که در آن دختر زیبایی ترسا، پیری زاهد و عابد را شیفته‌ی خود می‌کند و شیخ، معنای عشق حقیقی را از طریق عشق به او درک می‌کند. هم‌چنین عاشقی مجنون و شعرهای پرشور و حال او برای لیلی نمونه‌هایی از این‌گونه عشق‌ورزی‌ها در شعر فارسی و عربی است. این زنان، تجلی‌بخش ذات الهی و نویددهنده‌ی وصال او هستند. حوا هدیه‌ای الهی برای آدم است تا در تنهایی او را آرامش بخشد. او تجلی اقیانوس الهی است. به همین ترتیب روح زنانه‌ی عارف هم در پی وصال الهی است. در حقیقت خاتون روح برای رسیدن به عشق و با عشق است که به راه می‌افتد و سرای تن را رها می‌کند.

سیمرغ کوه قاف رسیدن گرفت باز	مرغ دلم ز سینه پریدن گرفت باز...
مستورگان مصر، ز دیدار یوسفی	هریک ترنج و دست بریدن گرفت باز...
خاتون روح خانه‌نشین از سرای تن	چادرکشان ز عشق دویدن گرفت باز

(دیوان شمس، غزل ۱۱۹۸).

زلیخا

داستان زلیخا هم در قصص انبیاء و روایت‌های داستانی عطار و دیگران صورتی تازه به‌خود می‌گیرد. زلیخا هم جان در کار معشوق می‌کند و آن‌گاه که تن او فرسوده و چشم‌های او از فراق یوسف کور شده‌اند، به همت و عنایت الهی زیبایی و بینایی را باز می‌یابد و اسوه‌ی عاشقی و یکتایی می‌شود. داستان یوسف و زلیخای جامی زیباترین تعبیرهای معنوی و روحانی داستان را به‌دست می‌دهند. هجویری هم در

کشف‌المحجوب به داستان زلیخا اشاره می‌کند و او را الگوی بشریت می‌داند و می‌گوید که همه باید از زلیخا بیاموزند (هجویری: ۴۹۳). سنایی این‌گونه از رنج‌های زلیخا تجلیل می‌کند:

گر زلیخا نیستی در آسیای مهر آس بیهده چندین حدیث یوسف کنعان مکن

(دیوان سنایی، ۱۳۶۲: ۹۸۴).

زلیخا نمونه‌ی نفس جزیی است که با تحمل ریاضت و مرارت می‌تواند به نفس کلی و منیع فیض برسد. مولانا در پایان مثنوی دوباره به داستان زلیخا باز می‌گردد. زلیخا برای او نمایشی کامل از اشتیاق روح زنانه است که در زنی متجلی شده است. زلیخا در همه‌چیز و همه‌جا یوسف را می‌بیند و یوسف را می‌جوید:

آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله چیز یوسف کرده بود...
صد هزاران نام گر بر هم زدی قصد او و خواه او یوسف بدی
تشنگیش از نام او ساکن شدی نام یوسف شربت باطن شدی

(مثنوی، دفتر ششم: ۵۰۵-۵۰۴).

او در برگ گل، شاخه‌ی بید، طلوع ماه و نوای بلبل جز یوسف نمی‌بیند و نمی‌شنود. او سراسر یوسف است. جان زلیخا با جان یوسف گره خورده است. از یاد یوسف و رحمت او است که زلیخای پیر فرتوت، جوانی دوباره و تولدی دیگر می‌یابد. این تولد نتیجه‌ی ازدواج روحانی زلیخا و یوسف است. یکی شدن و وحدتی متعالی که آرزوی مشتاقی است.

مولانا آسمان را مذکر و زمین را مؤنث می‌داند و باور دارد که ازدواج این دو چون پیوند روح و خداست. از این ازدواج است که خلقت تازه و تولدی دیگر حادث می‌شود. مولانا بر جنبه‌ی زنانه‌ی روح تأکید و این‌عربی بر این نکته اصرار دارد که زن، موضوع عشق است. در سنت مولانا مرگ عارف عرس او نامیده می‌شود. درحقیقت مراسم عروسی حقیقی او زمانی صورت می‌گیرد که روح او جسم را رها کرده است و به دیدار حق نایل می‌شود:

در شب تعریس پیش آن عروس یافت جان پاک ایشان دستبوس
عشق و جان هر دو نهانند و ستیر گر عروسش خوانده‌ام عیبی مگیر

(مثنوی، دفتر اول: ۱۲۱).

آن‌گاه که درباره‌ی تأنیثِ نفس سخن گفتیم، اشاره کردیم که در حکمت صوفیه این باور، تنها سبب نشده است که نفس اماره را مؤنث بدانند، بلکه نفس لوامه و مطمئنه و در درجه‌ی بالاتر، نفس کلی هم

مؤنث شمرده شده‌اند. در حکمت گنوسی‌ها و هرمتی‌ها نفس کل مؤنث است. نفس کل هم در مقابل عقل کل قرار می‌گیرد و خلق جهان به واسطه‌ی وجود اوست.

زن - نفس کلی

در ادبیات عرفانی نوع نگرش افلوطینی سبب شد تا به جنبه‌ای متفاوت از وجود زن توجه شود و فرصت برای رمزپردازی در ساحت دیگر این واژه فراهم شود. زن، معادل نفس کلی یا جان فعال جهان شمرده شد و خالقیت او مورد اشاره و نظر عارفان قرار گرفت. در ادبیات صوفیانه می‌بینیم که نفس کلی در نوبت آفرینش پس از عقل کل قرار گرفت و نوبت دوم هستی به او تعلق گرفت. عقل کل معادل آدم و نفس کل با حوا یکی شد. خداوند با اندیشیدن در خود، عقل کل را و عقل کل با اندیشیدن در خود، نفس کل را به وجود می‌آورد. اما آفرینش طبیعت و هستی از آن نفس کلی است و نفس کلی بی‌واسطه با همه‌ی جهان در ارتباط است. به همین دلیل است که بعد، در تعریف زن صوفیایی و دثنای الهی خواهیم دید که این زن یا زن سرمدی واسط بین روح جهان و روح طبیعت است.

نسفی در کشف‌الحقایق در صفحات متعدد به این باور اشاره دارد:

«بدان که نفس جوهری‌ست بسیط، حقیقی، زنده به ذات و زنده‌کننده‌ی دیگری و مجرد است از ماده، اما متعلق است به ماده. تعلق‌التدبیر و التصرف و همین نفس است که روح اعظم است و همین نفس است که لوح محفوظ است و همین نفس است که ملائکه روحانی‌اند و همین نفس است که حیات موجودات از اوست و همین نفس است که حواست» (نسفی، ۱۳۵۹: ۵۰).

و جای دیگر چنین می‌گوید: «بدان که اگرچه سما مفیض و ارض مستفیض است، اما مرتبه‌ی ارض قبل از سماست. پس حوا قبل از آدم باشد، اگرچه هرگز نبود که ارض نبود و سما نبود زیرا همیشه ارض بود و سما بود. اما مرتبه‌ی ارض پیش از سماست و از این جاست که اول ذکر «ن» می‌کند و آن‌گاه ذکر قلم. چنان که می‌فرماید: «ن والقلم و ما یسطرون» (نسفی، ۱۳۵۹: ۲۲۵).

زن و فرشته‌ی محافظ بشر در حکمت اشراق

در حکمت اشراقی سهروردی هم، فرشتگان محافظ بشر همان بخش نفسانی دورمانده از وجود بشری و در عالم فرشتگان است که این نفس جزئی، بازمانده و گرفتار تن، در اشتیاق او حنین و ناله سر می‌دهد.

سهروردی نفس را به دو جزء نفس زمینی و روحانی تقسیم می‌کند و معتقد است که با وصال و اتصال این دو جزو، آرامش نصیب سالک می‌شود و به منزل‌گاه حقیقی خود می‌رسد. سهروردی معتقد است: «علاوه بر جبرئیل که محافظ تمام نوع بشر است، هرکس یک فرشته‌ی محافظ خاص دارد که در جهان فرشتگان مقیم است. بنا بر نظر سهروردی، هر نفس پیش از فرود آمدن به خطه‌ی بدن در خطه‌ی فرشتگان منزل داشته است. هنگام داخل شدن به بدن، نفس یا هسته‌ی مرکزی آن که غیر مادی و ملکوتی است به دو نیمه تقسیم می‌شود که یکی در آسمان باقی می‌ماند و دیگری به زندان یا قلعه‌ی بدن فرود می‌آید. به همین علت است که نفس بشری پیوسته در این جهان افسرده و غمگین و در جست‌وجوی نیمه‌ی دیگر یا انابیت^۴ دیگر آسمانی خویش است و آن‌گاه به سعادت می‌رسد و خوشحال می‌شود که با نیمه‌ی ملکوتی خود متحد شود و به منزل‌گاه آسمانی خویش برود. صورت بشری به این ترتیب بار دیگر با انابیت روحانی و نمونه‌ی فرشته‌ای خود متحد می‌شود؛ که ضمیر واقعی اوست و چیزی است که باید بشود تا بتواند باشد متحد می‌شود. به این معنی که باید چیزی شود که واقعاً هست و نمی‌تواند به آرامش برسد و این سرگردانی را (که به گم شدن کودکی در دالان‌هایی تودرتو و پریچ‌وخم می‌ماند) به پایان برساند مگر آن‌گاه که با فرشته‌ی محافظ آسمانی خود که انابیت واقعی اوست از نو یکی شود» (نصر، ۱۳۸۴: ۷۸-۷۷).

زن در نگاه ابن عربی

کربن در کتاب «تخیل خلاق ابن عربی» در فصلی مبسوط درباره‌ی تأنیث خلاق در خیال ابن عربی صحبت می‌کند. او با استناد به بیتهایی از مولوی که در آن توصیفی از زن دارد، معتقد است که صورت الوهیت در تجسم زنانه‌ی جاودان توسط عارفان مسلمان صورت می‌گیرد:

پرتو حق است آن معشوق نیست خالق است آن گویا مخلوق نیست

(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر اول: ۱۵۰).

ابن عربی این رابطه‌ی آینه‌وار را در رابطه‌ی خدا، آدم و حوا می‌بیند. کربن این موضوع را این‌گونه

بیان می‌کند:

«خدا آدم را دوست می‌داشت به همان صورت که آدم حوا را دوست می‌داشت؛ یعنی با همان محبت.

آدم با محبت ورزیدن به حوا از الگوی الهی سرمشق می‌گرفت. آدم تجسم (تخلق) الهی است. به همین

^۴ . انابیت در لغت به معنی منی است.

دلیل است که مرد در محبت روحانی‌اش به زن در واقع به پروردگارش محبت می‌کند. درست همان‌طور که آدم آینه‌ای است که حق صورت خویش را در آن مشاهده می‌کند و صورت آدم قادر است همه‌ی اسماء حق - اسماء گنج نهان در ذات متجلی‌نشده‌ی الهی - را عیان سازد، زن نیز آینه، یعنی مظهری است که مرد صورت خویش را در آن می‌بیند؛ همان صورتی که در وجود او نهان بوده است، همان خویشتن خویش که او برای شناخت پروردگارش باید آن‌را بشناسد... آدم می‌تواند پروردگارش را در خودش مشاهده کند، خودش را کسی بداند که حوا از او آفریده شده است... او برای آن‌که به شهودی از تمامت خویش دست یابد که هم فعل است و هم انفعال، باید آن‌را در موجودی مشاهده کند که نفس فعلیتش در عین اثبات مخلوق بودنش، خالق بودنش را نیز اثبات کند. حوا چنین موجودی است؛ موجودی مؤنث که در قالب صورت رحمت الهی، خالق موجودی است که خودش از طریق او خلق شده است، و به همین دلیل است که زن همان موجود تمام و کمالی است که در او محبت عرفانی به تجلی تمام و کمال حق پیوند می‌یابد (کربن، ۱۳۸۴: ۲۵۶-۲۵۵).

این‌عربی از فیلسوفان و شاعران عرب است که تأثیری بسیار بر شاعران ایرانی چون جامی (۸۹۸-۸۱۷ هـ) و فخرالدین عراقی داشته است.

نتیجه

شاعران رمزاندیش و باطن‌گرای ادب فارسی، جهان و آنچه در آن است را درونی کرده‌اند و با تطابق جهان برین و جهان درون تلاش کرده‌اند تا حقایق عوالم ملک و ملکوت را بیان کنند. رمز و سمبل دستاویزی برای به زبان آوردن آن حقیقت‌های مکتوم و پوشیده است که جان بشر در طلب یافتن آن‌هاست. واژه‌ی زن در ادب فارسی دارای هاله‌های معنایی بسیار است. معنی اصلی و معانی مجازی و نیز معانی سمبلیک و رمزی که در اثر شباهت و تقارن آن با بعضی مفاهیم جهان‌شناسی فلسفی و باطنی پدید می‌آیند. در ادبیات عرفانی و اندیشه‌ی باطنی، معنی سمبلیک واژه معادل نفس شمرده می‌شود. مولانا برای نخستین بار به‌صورت گسترده از این واژه با این هاله‌ی معنایی استفاده کرده است. نفس از لحاظ ارزشی، دوسویه است؛ گاهی نمادی از نفس اماره که کشاننده‌ی بشر به‌سوی زشتی و ناپاکی و گناه و سویه‌ی دیگر آنکه ملکوتی و الهی و مقارن نفس مطمئنه یا نفس کلی است. این سویه‌ی ملکوتی راهنمای سالک به‌سوی حقیقت متعالی و زیبایی است. این سویه‌ی تصویر خیالی و سمبلیک زن به‌صورت‌های گوناگونی در ادب

جهان ظاهر شده است. در ادبیات زرتشتی، او معادل دئناست که هدایت‌کننده‌ی مردمان است. در حکمت افلاطونی سوفیا نام دارد. در کمدی الهی دانت، بئاتریس (بئاتریچه) و در غزل‌های گوته، مارگریت زن سرمدی است. در ادبیات مسیحی مریم خود دلالت‌گر و منجی است. در شعر عرفانی فارسی این زن به صورت لیلی ظاهر می‌شود. لیلی نماد عشق و معشوق حقیقی است. گاهی او لباس زلیخا را می‌پوشد و گاه بلقیس‌وار نمایش عشق می‌دهد. در حکایت‌های عرفا، حوری رؤیاهاست و عارفان بسیاری را درس می‌دهد و در حکمت اشراق، فرشته‌ی شخصی یا محافظ بشری است. در شعر ابن‌عربی، زن خود خداست و زیباترین تجلی او زمانی است که به هیئت یک زن ظاهر می‌شود. در شعر مولانا پری یکی از نمودهای این زن درونی یا ملکوتی است. این زن را می‌توان با آنیمای یونگ هم مطابق دانست. این زن در نقش نفس کلی، گاه مادر طبیعت و جهان هم شمرده می‌شود و چون در خلق و آفرینش به خداوند شباهت دارد، حق بارها در صورت یک مادر ظاهر شده است.

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۷۴) تاریخ اساطیری ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
- ابن جوزی، محمد (۱۹۹۲/م/۱۴۱۳ هـ) صفه‌الصفوه، الطبعة الاولى، لبنان: دارالفکر.
- ابونصر سراج، عبدالله بن علی (۱۳۸۲) اللمع، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: انتشارات اساطیر
- بهاء ولد (۱۳۵۲) معارف، چاپ دوم، تهران: انتشارات طهوری.
- جوده، نصر عاطف (۱۹۸۳) الرمز الشعری عند الصوفیه، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالاندلس.
- خاقانی (۱۳۶۸) دیوان اشعار، تصحیح سید ضیاء‌الدین سجادی، چاپ سوم، تهران: نشر زوار.
- رضی، هاشم (۱۳۶۳) اوستا، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات فروهر.
- ژینو، فیلیپ (۱۳۷۲) ارداویراف‌نامه، ترجمه و تحقیق: ژاله آموزگار، تهران: انتشارات معین.
- ستاری، جلال (۱۳۶۸) افسون شهرزاد (پژوهشی در هزار انسان)، تهران: نشر توس.
- _____ (۱۳۷۵) عشق صوفیانه، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸) سایه‌های شکار شده، تهران: نشر قطره.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۶۲) دیوان، تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران: نشر سنایی.
- _____ (۱۳۶۸) حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه، تصحیح: مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۲) حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه، تصحیح: مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شوالیه، ژان و آلن گریبران (۱۳۸۲) فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق: سودابه فضایی، تهران: انتشارات جیحون.
- عطار، فریدالدین (۱۳۶۸) الهی‌نامه، تصحیح: هلموت ریتز، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.

- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۷) ترجمه رساله قشیریه، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری (۱۳۸۴) تخیل خلاق ابن عربی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نشر جامی.
- گورین، ویلفرد.ال و دیگران (۱۳۷۷) راهنمای رویکردهای نقد ادبی، ترجمه: زهرا میهن خواه، چاپ سوم، تهران: نشر اطلاعات.
- لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار (۱۳۷۱) شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش از تاریخ، چاپ اول، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- لوثیزن، لئونارد (۱۳۸۴) میراث تصوف، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۶۲) مثنوی معنوی، تصحیح رینولدالین نیکلسون، چاپ دوم، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۶۳) کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ناصر خسرو (۱۳۵۷) دیوان اشعار، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: مؤسسه انتشارات مک گیل.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۵۹) کشف الحقایق، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴) سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، مقدمه و تصحیح: محمود عابدی، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۹) فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی با همکاری انتشارات سروش.
- یونگ، کارل گوستاو با همکاری ماری لویزون فرانتس و همکاران (۱۳۷۷) انسان و سمبل هایش، ترجمه: محمود سلطانیه، تهران: نشر جامی.

Cirlot, J. E. (1973) A Dictionary of Symbols, Translated from Spanish Jack Sage. Routledge & Kegan Paul, London.

Schimmel Annmarie (1999) My soul is a woman, New York, The continuum publishing company.