

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۷

فصلنامه علمی عرفان اسلامی
سال بیستم، شماره ۷۷، پاییز ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۹

مقاله پژوهشی

بررسی مفهوم نمادین شیر در آثار عرفانی

الهام ولایتی^۱

محمدهادی خالقزاده^۲

جلیل نظری^۳

چکیده

مفاهیم رمزی و نشانه‌های نمادین، همواره، در ادبیات عرفانی برای بیان اندیشه و عقاید عرفانی به-کارگرفته شده‌اند. با بررسی متون تاریخی و ادبی درمی‌یابیم که شیر، از جمله حیواناتی بوده که در فرهنگ‌ها و تمدن‌های باستانی و هم ادبیات عرفانی جنبه نمادین و رمزی داشته و برای دستیابی به مفاهیم دیگر از ترکیب این نماد با عناصر نمادین دیگر بهره‌برده‌اند. پژوهشگر در این مقاله به دنبال جواب این سؤال است که شیر در ادبیات عرفانی در چه موضوعاتی به‌عنوان نماد به‌کاررفته است؟ هدف از نگارش این مقاله بررسی مفهوم نمادین شیر در آثار عرفانی است که به روش تحلیلی-توصیفی و به شیوه کتابخانه‌ای از طریق گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و اسنادی صورت گرفته است. حاصل پژوهش نشان می‌دهد که واژه شیر علاوه بر این که در ادبیات حماسی و غنایی کاربرد نمادین فراوانی دارد، در ادبیات عرفانی نیز عارفان از واژه شیر در نمادهای حق، نفس اماره، مردان حق، جان و ... بهره‌برده‌اند.

واژگان کلیدی:

نماد و رمز، ادبیات عرفانی، شیر.

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

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

m.h.khaleghzadeh@iauyasooj.ac.ir

۳- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران.

پیشگفتار

استفاده از رمز و نماد در متون کهن، منابع عرفانی و ادبیات فارسی، سابقه‌ای بس دیرینه دارد. ادبیات نمادین به صورت «تصویرهای رمزآلود» در متون و آثار کهن تجلی یافته و به وسیله صوفیان، شاعران و نویسندگان عارف مسلک، عارفان صاحب‌دل، ابداع و استمرار پیدا کرده است و از این منظر آن‌ها جلوه‌هایی زیبا و دل‌نشین از مفاهیم بلند و عمیق را ارائه کرده‌اند که بر غنای ادبیات فارسی افزوده است. با خوانش اشعار و نوشته‌های عارفان، اصولاً این سؤال در ذهن خواننده نقش می‌بندد که چرا و به چه علت شاعران عارف مسلک و عارفان فرهیخته در آثار خود از نماد و رمز استفاده کرده‌اند؟ آیا دلیلی وجود دارد که آن‌ها تراوش‌های ذهن خود را عموماً در لفافه بیان می‌کرده‌اند؟ بدون شک این‌ها پرسش‌های اساسی است که در پژوهش و آثار نمادین و رمزی در حوزه ادبیات فارسی با آن‌ها مواجه می‌شویم. اما باید توجه داشت که نمادشناسی عرفانی از یک سو با مسائل و موضوعات انتزاعی و معرفت‌شهودی سروکار دارد و از طرف دیگر پیچیدگی حالات روحی و کشف و شهود است که بیشتر متعلق به عرفاست.

این امر باعث شده تا رمز و رازها در گفتار آن‌ها بیشتر به کار رود. «البته گذشتگان دلیلی داشته‌اند که متون خود را توأم با رمز تبیین می‌کردند و معتقد بودند گوهر ناب معارف نباید به دست ناهلان و کسانی که دستی در کسب معرفت نداشت و سختی راه بر خود هموار نکرده و یا نوری از جانب خداوند بر قلب ایشان نتابیده. بیفتند و تنها کسانی می‌توانند به حقیقت مطلب دست یابند که روزگاری در لگدکوب ایام به سربرده و سنگ‌های داغ بلعیده و بار عشق به دوش کشیده‌اند» (صادقی، ۱۳۹۲: ۶). به نظر می‌رسد این امر می‌تواند دلایلی دیگری نیز داشته باشد. اول این که عرفا برای جان‌دادن و شخصیت بخشیدن به پدیده‌های انتزاعی و غیرمادی مجبور به تبیین پدیده‌های غیرمادی و انتزاعی بوده‌اند و ناگزیر از به‌کاربردن نمادها برای تشخیص بخشیدن به آن‌ها است، زیرا هستی غیرمادی که به تعبیر عرفا «هستی مطلق» است و از جهان مادی در برابر آن به «نیستی» تعبیر می‌کنند در قالب نماد و رمز بیشتر قابل بیان است. هم‌چنین زبانی که برای تشریح پدیده‌های مادی به کار می‌بریم توانایی آن را ندارد که بتوان با آن به تبیین پدیده‌های غیرمادی و انتزاعی پرداخت.

روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله توصیفی - تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای است.

جایگاه نماد در ادبیات عرفانی

عارفان و متصوفه در اندیشه و بینش فکری عارفانه خویش عالم را طور دیگر نظاره می‌کنند و در حقیقت از زاویه دیگر آن را می‌بینند و چنین به نظر می‌رسد که دنیای آن‌ها متفاوت از جهان عامه مردم است و همین طرز نگاه باعث شده است که برداشت آن‌ها از جهان هستی، برداشتی متفاوت باشد. از این منظر آن‌ها در واقع جهان محسوس را سایه عالم بالا قلمداد می‌کنند و بنابراین در اندیشه خدامحور آن‌ها، هر چه در عالم هستی وجود دارد، در حقیقت رمزی از عقل کل و حقیقت مطلق قلمداد می‌شود. چنین استنباط می‌گردد که جان عارف پیوسته به «امر کل» مشغول است، بنابراین رؤیت کل مطلق و فنای در کل و اتحاد با آن از والاترین و شیرین‌ترین تجربه‌های عارفانه محسوب می‌شود.

هر آن چیزی که در عالم عیان است	چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خط و خال و ابروست	که هر چیزی به جای خویش نیکوست
تجلی گه جمال و گه جلال است	رخ و زلف آن معانی را مثال است
ندارد عالم معنی نهایت	کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا	کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی	به مانندی کند تعبیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه است	که این چون طفل و آن مانند دایه است
نظر چون در جهان عقل کردند	از آنجا لفظ‌ها را نقل کردند
تناسب را رعایت کرد عاقل	چو سوی لفظ معنی گشت نازل
ولی تشبیه کلی نیست ممکن	ز جست‌وجوی آن می‌باش ساکن

(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۶)

اما از آنجاکه تصویر و تجسم امر کل امکان‌پذیر نیست و معانی حقیقت، بدون کمک‌گرفتن از امثال و اشباه به عالم صور در نمی‌آیند. عارفان و صوفیان ناچارند آن کل و تجربه‌های مربوط به آن را

با واسطه امور حسبیه و جزئیه نشان دهند و لذا در آثار و نوشته های خویش جزء را تمثیل و تصویری برای کل قرار دهند:

معانی چون کند این جا تنزل هر آن معنی که شد از ذوق پیدا
چو اهل دل کند تفسیر معنی ضرورت باشد آن را ز تمثیل
کجا تعبیر لفظی یابد او را به مانند کند تعبیر معنی
(همان: ۸۰)

بنابراین چنین درمی یابیم که صورت های جزئی و حسی که در ادبیات عارفانه نمود می یابند، در واقع به ذات غیر قابل فهم و ادراک خالق هستی برمی گردند که به هیچ وجه در فهم انسانی نمی گنجد و انسان قادر نیست به کنه ذات وی پی ببرد و لذا ذهن و فهم اندک و جزئی انسان نمی تواند مفهوم کل را در خود جای دهد و عارفان می کوشند تا از طریق رمز و نماد این موضوع را برای بشر قابل درک نمایند. «نماد شیئی است کمابیش عینی که جایگزین چیز دیگر شده است و بر معنایی دلالت دارد. نماد، تجلی و نمایشی است که اندیشه و تصویر یا حالتی عاطفی را به حکم تشابه یا هرگونه نسبت و رابطه ای، چه واضح و بدیهی و چه قراردادی یادآوری می کند» (ستاری، ۱۳۸۷: ۱۴). از زمانی که ادب فارسی، عرفان و تصوف را تجربه نمود- به اعتقاد برخی صاحب نظران زبان فارسی به حوزه عرفان نفوذ کرد- زبان و نظام نشانه شناسی خاصی نیز در این حوزه پدیدارگشت و اصطلاحاتی را در این حوزه رقم زد که تا قبل از آن مسبوق به سابقه نبود. این اصطلاحات در زمینه عرفان و تصوف، بار معنایی را حمل می کنند که هرکسی توانایی درک و دریافت آن ها را ندارد و به قول عارفان، برای ناهلان نامفهوم است. مولانا در این باره معتقد است که:

اصطلاحاتی است مر ابدال را که از آن نبود خبر اغفال را
(مولوی، ۱۳۸۴، ۱ / ۲۳۵)

همچنین مولانا بر این باور است که اگر عارفان با زبان محدود و کثرت گرا از مسائل آن جهانی سخن بگویند، هر شخصی توانایی درک آن را ندارد و لذا تنها کسانی قابلیت درک و دریافت آن را دارند که از درد طلب و بصیرت درونی برخوردار باشند و ناهلان آن سخنان را فراتر و برتر را افسانه می دانند:

وگر برگوید از دیده، بگوید رمز و پوشیده اگر درد طلب داری بدانی نکته و ایما
وگر درد طلب نبود صریحا گفته گیر این را فسانه دیگران دانی حواله می کنی هر جا
(همان ۳۳)

بررسی آثار و نوشته‌های عارفان بزرگ در حوزه ادبیات عرفانی نشان می‌دهد که سخن و کلام این گروه مشحون از اسرار ناگشوده‌ای است که هرکسی به مفهوم آن‌ها پی نخواهد برد و زبانشان پر از اشارت‌های ناشناخته‌ای است که به خاطر عدم دسترسی نااهلان به کنه مفاهیم سخنانشان، کلام خویش را پیوسته در لفافه بیان کرده و آن را در قالب رمز و نماد عنوان کرده‌اند. «نماد چیزی است از جهان شناخته‌شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف اشاره کند، به شرط آن که این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی گردد» (پورنامداریان، ۱۳۷۶: ۱۴) از این رهگذر، اصولاً درک کنه کلام و عمق معانی آثار عرفانی که این گونه نوشته شده‌اند، معمولاً مشکل است. اما وقتی این آثار در بونته نقد قرار می‌گیرند و زبان سمبلیک و نمادین آن‌ها آموخته می‌شود، اشارت‌های زبان عارفانه نیز قابل درک است. رمز یا نماد از جمله عناصر زیبایی سخن محسوب می‌شود و گویندگان و نویسندگان فارسی از این تصویر خیالی به دلایل گوناگون از آن استفاده کرده‌اند. بنابراین در حوزه‌های مختلف و از جمله عرفان، رمز یا نهاد توسط عارفان استفاده شده است. از این رهگذر وقتی آثار عرفانی را واکاوی می‌کنیم، داستان عشق انسان به معشوق حقیقی و محبوب ازلی و یا همان عشق معنوی، عرفانی و آسمانی از جمله مضامین اصلی سخن رمزی و نمادین محسوب می‌شود که از قرن پنجم هجری به بعد، حوزه ادبیات فارسی، اعم از شعر و نثر فارسی آن را تجربه کرد. در این میان، شاعران و نویسندگان عارف مسلک این حوزه، برای بیان عشق عرفانی - که به اعتقاد آن‌ها، الفاظ عادی قادر به حمل بار معنایی آن نبودند - مجبور شدند از واژه‌ها، اصطلاحات و مفاهیم رمزی و نمادین بهره‌گیرند. از طرف دیگر عارفان و متصوفه به خاطر عشق به معبود ازلی و محبوب حقیقی تمایل دارند تا عشق به او را در قالب کلمه‌هایی که به اسطوره‌سازی منتج می‌گردد، بیان کنند تا بتواند ارادت خویش را به معشوق ازلی در بالاترین سطح بیان دارند. به اعتقاد عارفان: «رمز عبارت از معنی باطنی است که محزون است تحت کلام ظاهری که غیر از اهل آن، بدان دست نیابند» (پور نامداریان، ۱۳۷۶: ۴). بنابراین از همان زمان که عرفا و فلاسفه سعی کردند تا طوری دیگر درباره معشوق آسمانی خود سخن بگویند، لذا کوشیدند تا روح یا همان نفس ناطقه را در قالب پرنده - عموماً کبوتر یا باز - نمایش دهند، کم کم رمز و نمادسازی نیز به حوزه عرفان وارد شد.

ادب فارسی هیچ‌گاه خالی از مفاهیم عرفانی نبوده تا جایی که در شاهنامه نیز با این که کتابی حماسی است ابیاتی با مضامین عرفانی پیدامی‌شود و همین امر موجب شده است که محمود بختیاری کتابی را تحت عنوان «شاهنامه آبخور عارفان» بنویسد. همچنین باید اقرار کرد که ابیات شاهنامه نسبت به شعر شاعران پیشین با صراحت بیشتری راجع به موضوعات تصوف و عرفان سروده شده - است؛ برای نمونه به ابیات زیر توجه فرمایید.

چو مرغان بر آن تیغ کوه بلند بیاورید فرزندان را چون نوند
 که از کار گیتی بی‌اندوه بود یکی مرد دینی بر آن کوه بود
 منم سوگواری ز ایران زمین فرانک بدو گفت کی پاک‌دین
 همی بود خواهد سرانجمن بدان کاین گرانمایه فرزند من
 سپارد کمر بند او خاک را ببرد سر و تاج ضحاک را
 پدروار لرزنده بر جان او تو را بود باید نگهبان او
 نیاورد هرگز بدو باد سرد پذیرفت فرزندان او نیکمرد
 (فردوسی، ۱۳۸۴: ۱۸۶)

آنچه در این ابیات بیشتر جلب توجه می‌کند، آن است که آن مرد روحانی و مؤمن که نسبت به امور دنیا بی‌توجه بوده و غم دنیا را نمی‌خورده درحقیقت همان پیر، دلیل و خضری است که همه عرفان پیروی از او را برای سالک واجب و لازم می‌دانند. می‌توان استنباط نمود که از نظر فردوسی، فریدون که بعداً با ضحاک که نماد پستی و زشتی هست، به ستیز برمی‌خیزد و او را از میان برمی‌دارد، در محضر این (مرد پاک‌دین) تربیت شده‌است، چراکه فریدون تا شانزده سالگی در کوه البرز در نزد او بوده‌است:

چو بگذشت از آن بر فریدون دو هوش ز البرز کوه اندر آمد به دشت
 (فردوسی، ۱۳۸۴: ۸۶/۱)

نیز چنان که رسم بوده بعضی از عرفا برای اظهار زهد جامه پشمین می‌پوشیدند، همان‌طور که ابونواس اهوازی (وفات ۱۸۹ ه.ق) عمل می‌نموده (ر. ک: سجادی، ۱۳۷۶: ۱۴). حکیم طوس هم بیان کرده که وقتی لهراسب تخت و تاج را به گشتاسب داد و خواست انزوا اختیار کند جامه پشمینه پوشید:

فرود آمد از تخت و بر بست رخت چو گشتاسب را داد لهراسب تخت
 که آتش پرستان بدان روزگار به بلخ گزین شد بدان نوبهار
 فرود آمد آنجا و هیکل بست در آن خانه شد مرد یزدان پرست

نهیشت اندر آن خانه بیگانه را بیست آن درباقرین خانه را
 خدا را بدین گونه باید سپاس بپوشید جامه پرستش پلاس
 سوی داور دادگر کرد روی بیفکنند باره فروهشت موی
 بدین سان پرستید باید خدای همی بود سی سال پیشش به پای
 (فردوسی، ۱۳۸۴: ۸۹)

اگرچه این ابیات و ابیاتی از این قبیل، صرفاً با اهداف خاص عرفانی سروده نشده‌اند، لیکن دارای مضامین ذکرشده هستند. در شاهنامه سیاوش که قهرمان طهارت نفس و بزرگ‌منشی و پاک‌ایمانی است، نماد زندگانی و مرگ عارفان تلقی می‌شود و کیخسرو شاه مسیحایی که عروجی ملکوتی دارد (سمبل پیوند خاک و افلاک است) و پشوتن برادر اسفندیار که اعتدال شخصیت و بی‌اعتنایی او نسبت به قدرت و شوکت دنیوی منشی عرفانی تلقی می‌شود، ولی اساساً سنایی غزنوی را بنیان‌گذار شعر عرفانی می‌دانند. هم چنین وی در زمره نخستین شاعران عارف‌مسلکی قرار دارد و رمز و نماد در آثارش به خوبی مشهود است. در منظومه عرفانی *حدیقه/الحقیقه* وی با نمادهای عرفانی همچون؛ غور در جهان کوری مردم (جهالت) پیل (مظاهر عالم خلقت، و پادشاه (ذات حق) برخوردار می‌کنیم:

بود شهری بزرگ در حد غور داشت پیلی بزرگ باهیبت
 چند کور از میان آن کوران و اندر آن شهر مردمان همه کور
 از پی جاه و حشمت و صولت بر پیل آمدند آن عوران
 (سنایی، ۱۳۷۴: ۶۹)

هم چنین عطار نیشابوری در منطق الطیر به طرق مختلف، از نماد و نمادپردازی در موضوعاتی عرفانی استفاده کرده‌است. بررسی آثار وی نشان می‌دهد که وی هم در کلیت داستان و هم در اجزای آن از جنبه نمادین بهره‌برده تا بتواند این مفاهیم را بیان کند. در این داستان رمزی و نمادین، پرندگان (سالک، ارواح) به رهبری هدهد (پیامبر، پیر، ولی خدا) به سوی سیمرغ (ذات بی‌نشان احدیت) حرکت می‌کنند. در این سفر که سختی‌ها و مصائب فراوانی پیش روی آن‌ها قرار دارد، سرانجام با فنای سالکان طریقت و هم زمان وصول آن‌ها به حقیقت به‌تمام می‌رسد. بنابراین در قسمت‌های مختلف منطق الطیر، با نماد یا تمثیل بیان شده‌است. لذا در این داستان نمادین و سمبلیک چنان‌که عطار به زیبایی آن را به تصویر کشیده‌است، سیمرغ در حقیقت ذات حق است که هیچ‌کس را یارای رسیدن به او نیست:

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در حریم عزت است آرام او
 در پس کوهی که هست آن کوه قاف نیست حد هر زمان نام او
 (عطار، ۱۳۷۱: ۴۰)

در این داستان بلند رمزی و نمادین، مرغان دیگر، طوطی (اهل ظاهر و تقلید)، طاووس (جلوه‌گری بانام و آوازه، اهل تکلیف ظاهری برای رسیدن دوباره به بهشت). بط (اهل زهد و عبادت، وسواس و شک)، کبک (جواهرپرست، دوستدار احجار کریمه)، هما (جاه‌طلب و زهدش برای جلب حطام دنیوی)، باز (ریاست‌طلب، برتری‌جو، فخر فروش)، بوتیمار (خسیس که مواهب زندگی را از خود دفع می‌کند)، بوف (زاهد منزوی) هر کدام با توجه به ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی که دارند در قالب نماد و رمز آورده شده‌اند.

شاعر عارف مسلک دیگری که در آثار خویش، عظیم‌ترین مفاهیم عرفانی را در قالب داستان‌های ساده و جذاب به صورت رمزی و نمادین آورده است، مولاناست. در این زمینه به جرأت می‌توان گفت که نی‌نامه در آغاز مثنوی معنوی، از برجسته‌ترین موارد نمادین در حوزه ادب فارسی است. بی‌تردید مولانا در نی‌نامه، شرح جدایی بشر (نی) را از نیستان (عالم حقیقت) به زیبایی بیان کرده است. «نی‌توان تردید کرد که نی به طور کلی روح، ولی یا انسان کامل را می‌نماید که به سبب جدایی خود از [نیستان] یعنی آن عالم روحانی که در مرتبه پیش از وجود مادی آن جا وطن داشت، نالان است» (زمانی، ۱۳۷۸: ۱۷). در این میان، برخی نیز نی را، کنایه از حسام‌الدین چلبی یا نشانی از خود شاعر می‌دانند که وجودش از نفع الهی پر است و آن را در قالب نغمه و ترانه جاری می‌سازد» (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۸)

در دفتر اول مثنوی مولانا، هم‌چنین داستان پادشاه و کنیزک در قالب داستانی رمزی و نمادین بیان شده و شخصیت پادشاه در واقع نمادی از روح انسان است که در این عالم خاکی گرفتار شده و به هوا و هوس مبتلا گشته است. بررسی جزئیات داستان نشان می‌دهد که طیبیان مغرور یا مدعی که ترک استثناء کرده‌اند همان عقل جزئی یا پیران و مشایخ ظاهری هستند که در امور معنوی پایشان چوبین است. کنیزک داستان، در قالب نمادی از نفس حیوانی و غریزی نمود می‌یابد و یا سالکی است که راه دشوار سلوک را به تازگی تجربه می‌کند و به این راه و سختی‌های آن آشنا نیست. زرگر سمرقندی، همان زرق و برق دنیا و زر و زیور آن است و طیب روحانی، عقل کل یا پیر و مرشد حقیقی است که درد را می‌شناسد و آن را درمان می‌کند. آن‌گاه که دیوان حافظ شیرازی را در این زمینه در بوتۀ نقد قرار می‌دهیم، واژه‌های بسیاری در قالب نماد، رمز و به صورت سمبلیک بیان شده است «جام جم، دل پاک، روشن و مهذب عارف است که جلوه‌گاه جمال حقیقت و مخملای معشوق ازلی و آینه تمام‌نمای کلیه رازهای ناگشودنی و مبهم آفرینش به‌شمار می‌رود.» (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۱۶۲) از دیگر شاعران عارف مسلک در ادبیات کلاسیک که در آثارش از رمز و نماد بهره‌برده، عبدالرحمان جامی است. در

هفت اورنگ وی رمزهای فراوانی وجود دارد. به ویژه در مثنوی های تحفه الاحرار و سلامان و ابسال از رموزی استفاده شده که بعضاً خود شاعر آن‌ها را رمزگشایی کرده است. پادشاه در سلامان و ابسال، نماد عقل فعال است که در گیتی تاثیرگذار است، حکیم (وزیر) نماد فیض الهی است که بر موجسودات جار می‌شود، سلامان نماد نفس ناطقه است که از عقل فعال کسب فیض می‌کند. ابسال نماد تن شهوت پرست است. دریایی که سلامان و ابسال وارد آن می‌شوند، بحر شهوت‌های حیوانی است که نفس ناطقه در این دنیای مادی گرفتار آن می‌شود. در کنار هم بودن سلامان و ابسال در حالی که از هم بی‌نصیب‌اند، نماد تاثیرسن انحطاط و طی شدن بساط آلات لهو است. میل سلامان به سوی شاه میل به لذت‌های عقلی و روی آوردن به عقل می‌باشد. آتش در این داستان نماد ریاضت‌های سختی است که نفس ناطقه در این دنیا باید تحمل نماید. زهره نماد کمالات بلند و مقامات معنوی است که نفس ناطقه بعد از تحمل ریاضت به آن دست می‌یابد.

بنابراین تصویرهای نمادین که غالباً نام عناصر و پدیده‌های طبیعی و حسی هستند هر کدام رمزی از ایده‌های ناگفتنی عارف و کلید اشارت به دریافت‌ها و معانی غیبی شاگردان و نویسندگان عارف هستند. تصاویر نمادین عرفانی در زبان فارسی از اوایل قرن هفتم هجری تقریباً تثبیت شده، و مجازهای زبانه صوفیانه در ادبیات عرفانی برای همگان آشنا و شناخته بود. بسیاری از این نمادها توسط شاعران عارف دوره اول هم چون عین القضاة سنایی و غزالی ابداع شدند و سپس دیگر عارفان آن‌ها را در کلام خود تثبیت نمودند و تصویرهای نمادین عرفانی به صورت قراردادهای شعری درآمد.

نماد شیر در عرفان

شیر از جمله حیواناتی است که در ادبیات فارسی، معمولاً آن را مظهر شجاعت و انسان شجاع می‌دانند و از این منظر آن را اشرف حیوانات نیز در نظر می‌گیرند. «در سرزمین ایران، معمولاً شیر در نماد دلیری، شجاعت، غرور، خشم، اقتدار و صلابت ستوده شده و در فرهنگ، صنعت، حماسه و ادبیات ملی و آیینی از پایه‌ای ارجمند برخوردار بوده و هست. در کیش مهر نماد خورشید و حمله او بر گاو نماینده پیروزی روشنایی بر تاریکی است» (بختورتاش، ۱۳۸۴: ۳۰۰). لذا این حیوان بیشتر در نقش و نماد مثبت در ادبیات ظاهر شده و به خصوص در ادبیات عرفانی از بسامد بالایی برخوردار می‌باشد. «در متون عرفانی اصیل، قدرت شیر بیشتر مدنظر گویندگان قرارداد. قدرتی پر جاذبه و کشش که از درون تسخیرکننده است و وظیفه پیر یا مراد منتقل کردن آن به سالک است. می‌توان بیان داشت که مولوی در آفرینش و خلاقیتی بی‌مانند، آن‌چنان شکوه و هیبت شیر را در آثار خود، نمادین، عموماً متعالی و گاه دست‌نیافتنی به تصویر کشیده است که شاید منحصر به فرد باشد» (ایاز و موسوی سیرجانی، ۱۳۹۷: ۴۷).

بررسی در این باره نشان می‌دهد که در ادبیات عرفانی از جمله آثار مولوی، شیر مفاهیم بسیاری را به اذهان تداعی می‌کند؛ از جمله به‌عنوان: «نماد حق تعالی و اسما و صفات او، قضای الهی، نماد اولیا،

رسول اکرم (ص)، امیرالمؤمنین، یوسف، نماد عقل، نفس اماره، عشق، اندیشه و گفتار به کاررفته است (تاجدینی، ۱۳۸۳: ۶۱۳)

شیر نماد حق

در آثار و نوشته های عرفانی در بیشتر مواقع از شیر سخن رانده‌اند و معمولاً در اکثر مواقع نیز این حیوان را نماد قدرت، خدا و ولی مطلق در نظر گرفته‌اند « قدرت و هیبت باشکوه شیر باعث شد که از روزگار باستان، بین آن با ایزدان و پادشاهان پیوند دهند. صفت شیروش ویژه ایزدان و ایزد بانوان بود. شیر در نزد ایرانیان نماد ستاره هرمز (مشتری) و نمایه آتش و خشکی از والاترین مقام‌ها در هفت مرحله سلوک آیین میتره (مهر) را دارد و تنها دلیران و سرآمدانی که بیابان‌های پرخطر عشق را پشت سر گذاشته‌اند و از آزمون‌های هولناک و سخت استوار سربر آورده‌اند، شایستگی رسیدن به این مقام را می‌یابند» (فرخزاد، ۱۳۸۶: ۱۳۸). در متون عرفانی با بسامد بالا و در قالبی رمز آمیز نمود یافته است که دیگر نه به عنوان استعاره برای انسان شجاع، بلکه نماد و رمز و مثال حق و معشوق و عشق آمده است. بررسی‌ها در آثار عرفانی نشان می‌دهد که شیر در ادبیات عرفانی، بیشتر در قالب رمز و نماد و گاهی در سیمای «من» متعالی و کامل نمود یافته است که این موضوع نشان می‌دهد که از چه جایگاهی برخوردار است. « شیر در بیشتر حکایت‌ها، نماد مفاهیم مثبت و شایسته آمده است؛ در حکایت نخجیران و شیر، در نقش سالکانی نمود می‌یابد که در عین کوشش، به توکل نیز اعتقاد دارد. هم‌چنین در حکایت رفتن گرگ و روباره در خدمت شیر به شکار، شیر نماد وجود حقیقی و حضرت حق می‌باشد. در حکایت التماس کردن همراه عیسی و همراه کردن استخوان‌ها را از عیسی، شیر رمز خواسته و آرزوهای است که بر آوردن آن‌ها به زیان صاحبش منتج می‌شود و در نهایت در داستان خاریدن روستایی به تاریکی شیر را، شیر نماد حضرت حق است که تجلی او سبب فانی شدن وجود موهوم می‌شود» (نبی لو، ۱۳۸۶: ۲۵۹) از این منظر، مولانا در آستانه استغراق و فنا خود را چون صیدی می‌پندارد که چون وقتی شیر خورش را می‌خورد، به سر ذوق می‌آید و لذا شکسته شدن یا دریده شدن را در زیر پنجه‌های نیرومند این شیر شکارگر، با هزار منت قبول می‌کند:

چون بزند گردنم سجده کند گردنش شیر خورد خون من ذوق من از خوردنش
هین هله شیر شکار پنجه ز من برمردار هین که هزاران هزار منت آن بر منش

(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۴۵)

بر این اساس، وی به هنگام سیر در وادی خون‌خوار عشق و حرکت به سوی وصل، عشق چون شیر سیاهی، استخوان عاشق را درهم می‌شکند:

شیر سیاه عشق تو می‌کند استخوان من نی تو ضمان من بدی پس چه شد این ضمان تو؟

(همان : ۴۵۳)

و چون لحظه‌های محو مرزهای جدایی و غیبت را درک می‌کند، شیر عشق پنجه خونین بازمی‌کند
و دل عاشق به خون تشنه می‌گردد:

بار دگر شیر عشق پنجه خونین گشاد تشنه خون گشت باز این دل سگسار من
(همان : ۳۷۵)

مولانا در کتاب فیه مافیه نیز، در شرایط آگاهی و هشیاری، برای این که تصویری از لحظه فنا و استغراق را در حد فهم مخاطبان خود آورده باشد، معنی و مثال‌ها را با هم تلفیق می‌کند و آهویی را مثال می‌زند که تا در زیر پنجه‌های شیر شکسته نشده و هنوز از وجودش چیزی باقی مانده است، تلاش می‌کند:

چون شیر پنجه نهاد در شکسته آهوی خویش که ای عزیز شکارم چه خوش بود به خدا

(همان : ۱۲۵)

لذا شیر در اندیشه مولانا به مثابه یک رمز؛ مظهر مفاهیم و تجربیات عرفانی و بینش روحانی است.

شیر نماد نفس اماره

تعبیر دیگری که عرفا از شیر در ادبیات عرفانی دارند، نفس اماره است. نفس اماره، حالتی نفسانی است که انسان را به بدی و گناه سوق می‌دهد و معمولاً کنترل توسط انسان‌هایی که ایمان ضعیفی دارند سخت و دشوار است. این اصطلاح از آیه ۵۳ سوره یوسف گرفته شده است. منظور از هواهای نفسانی را همان نفس اماره می‌دانند. همچنین مراد از جهاد با نفس یا جهاد اکبر که در روایات آمده است، مبارزه با نفس اماره دانسته شده است. برخی نفس را دارای درجاتی می‌دانند و نفس اماره را پایین‌ترین درجه آن می‌شمارند. به گفته اینان، نفس چند رتبه دارد: رتبه پایین آن، نفس اماره است که در آن انسان از عقل فرمان نمی‌برد. رتبه بالاتر، نفس لوّامه است که در آن، خودش را به خاطر کارهای بدش ملامت می‌کند. بالاتر از این رتبه هم نفس مُطمئنّه است. در این مرحله، بر اثر مداومت بر پیروی از عقل، این کار ملکه یا عادت نفس می‌شود و به اطمینان و آرامش می‌رسد.

محمود شبستری، عارف و شاعر قرن هشتم قمری، هم این گونه نفس اماره و لوّامه را تعریف و با هم مقایسه کرده است:

تو شیطان، کفرِ نفس خویش می‌دان چو می‌خواهی بدانی نفس و شیطان

چو لوّامه شود، گردد مسلمان اگر نفس تو اماره است، شیطان

بود لوامه، چون کردند رامش چو باشد تند، اماره است نامش

(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۲)

معمولاً در ادبیات عرفانی، در بیشتر مواقع، عرفا از شیر سخن گفته‌اند و آن را نماد قدرت، حق و ولی مطلق دانسته‌اند و در مواردی هم شیر را نمادی از نفس اماره قرار داده‌اند:

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتیر در اندرون

کشتن این، کار عقل و هوش نیست شیر باطن، سخره خرگوش نیست

دوزخ است این نفس و دوزخ ازدهاست کو به دریاها نگردد کم و کاست

هفت دریا را درآشامد هنوز کم نگردد سوزش آن خلق سوز

(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۸/۱)

مولانا در حکایت مرید شیخ ابوالحسن خرقانی، شیر را نمادی از نفس اماره می‌داند که اولیای الهی بر آن سوار هستند:

شیر غران هیزمش را می‌کشید بر سر هیزم نشسته آن سعید

تازیانه‌اش مار نر بود از شرف مار را بگرفته چون خرزن به کف

تو یقین می‌دان که هر شیخی که هست هم سواری می‌کند بر شیر مست

صدهزاران شیر زیر رانشان پیش دیده غیب‌دان هیزم‌کشان

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۶/۶)

شیر نماد جان

در ادبیات عرفانی گاه عارفان شیر را نمادی از جان گرفته‌اند از آنجاکه جان از نگاه عرفا ارزشمند و گرانبها است لذا تلقی آن‌ها از این موضوع می‌توان در عرفان نمود داشته‌باشد. جانی که قبل از هبوط به این عالم خاکی مسندش بهشت برین بوده‌است و از جایگاه والایی برخوردار بوده‌است. حالا این جان عزیز هم چون شیری قدرتمند است که در قالب جسمی قرار گرفته که چون دم گاوی می‌ماند:

جان چون طاووس در گلزار ناز همچو جغدی شد به ویرانه مجاز

همچو آدم دورماند او از بهشت در زمین می‌راند گاوی بهر کشت

اشک می‌راند او که ای هندوی زاو شیر را کردی اسیر دم گاو

(همان : ۸۷/۶)

شیر نماد انسان کامل

درباره انسان و کمالات انسانی وی تفسیرهای مختلفی در متون و مکاتب گوناگون بیان شده است که هر کدام از آن‌ها از زاویه‌ای به ابعاد وجودی انسان‌اند. از دیدگاه قرآن کریم، انسان موجودی دو بعدی است؛ یعنی فطرت انسانی، هم از بعد مثبت (معنوی) و هم از بعد منفی (مادی) برخوردار می‌باشد لذا از این منظر انسان هم قادر است سیر صعودی داشته باشد و هم می‌تواند در سیر نزولی قرار گیرد. لذا می‌توان استنباط نمود که در نهاد انسان هم استعداد و گرایش به امور خیر و نیکی‌ها نهاده شده و هم گرایش به شرها و زشتی‌ها وجود دارد. از این منظر انسان هم از نفس لوامه و سرزنشگر برخوردار است که او را در زندگی به سوی خیرها و فضیلت‌ها سوق می‌دهد و هم نفس اماره دارد که او را به سوی رذایل و زشتی‌ها گسیل می‌دهد. «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» «و قسم به نفس بسیار ملامت کننده» (قیامت / آیه ۲). «وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنْ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ» «و من (خودستایی نکرده و) نفس خویش را از عیب و تقصیر مبرا نمی‌دانم، زیرا نفس اماره انسان را به کارهای زشت و ناروا سخت وامی‌دارد جز آنکه خدای من رحم کند، که خدای من بسیار آمرزنده و مهربان است» (یوسف / آیه ۵۳) عرفا معتقدند که انسان در بُعد مثبت طبیعت خود اصولاً گرایش به خدا دارد، «فَطَرَتِ اللّٰهَ اَلَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيَهَا» استعداد آن را دارد که سیر به سوی خدا کرده و موجودی متعالی شود و خود را به مقام نفس مطمئنه برساند» (روم / آیه ۳۰) «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِيْ اِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِيْ فِيْ عِبَادِيْ * وَاَدْخُلِيْ جَنَّتِيْ» «تو ای جان باایمان خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت بازگرد و به صف بندگان من درآی و به بهشت من درآی.» (فجر / آیات ۲۷، ۲۸، ۲۹) بی‌گمان انسان تنها با تقویت بعد مادی خویش و مهمل گذاشتن بعد معنوی‌اش، خویش را به سوی غفلت، پستی و ضلالت می‌کشاند؛ ولی اگر در کنار بعد مادی، به جنبه معنوی نیز توجه کامل کند و به تصفیه و تهذیب روح و نفس پردازد و بالاخره به تکامل آن بیندیشد، به سمت انسانیت حرکت کرده و راه کمال را طی می‌کند، تا جایی که می‌تواند انسان کامل شده و سلطان جهان زمینی و خلیفه خدا قرار گیرد.

از منظر مکتب عرفانی انسان علت غایی عالم آفرینش شناخته شده است. اگرچه در ظاهر در مرحله آخر آفرینش قرار دارد، ولی به حسب معنی، نخستین خلقت آفرینش محسوب می‌شود، چراکه مقصود از آفرینش، ظهور صفات و افعال الهی است و در این میان، انسان به عنوان مظهر این ظهور معرفی شده-

است. انسان، همان‌گونه که می‌تواند به پایین‌ترین مرتبه موجودات و در حد چارپایان، بلکه پست‌تر سقوط کند. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ؛ ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریدیم، سپس او را به پایین‌ترین مرحله بازگرداندیم» (تین / آیات ۵ و ۴) همچنان قادر است با پرورش صفت‌های پسندیده، به بالاترین مقامات بشری صعود کند، تا جایی که متصف به صفات حق شود و خلیفه الهی گردد تا جایی که «رسد آدمی به جایی که مگر خدا نبیند». چنین استعدادی است که انسان را تا جایگاه اشرف مخلوقات عالم بالا برده و با فعلیت بخشیدن به این قوه و استعداد، جایگاه امامت و ولایت الهی را از آن خود کرده و ضمن رابط شدن میان حق و خلق واسطه فیض حق می‌گردد. آنگاه که انسان چنین جایگاهی می‌یابد، به علت اعتلا و ترقی مراتب وجودی‌اش قادر است به مرتبه‌ای دست‌یابد که بتواند هدایت و راهنمایی جهان تکوین و تشریح را برعهده گرفته و هر پدیده‌ای را به سرمنزل مقصود راهنمایی کند. چنان‌چه خداوند، انسان را معلم فرشتگان قرارداد «قَالَ يٰۤاٰدَمُ اٰنۢبِئْهُمۡ بِاَسْمَائِهِمۡ» (بقره/آیه ۵۳) و آفرینش جهان و گردش فلک را به سبب وجود انسان کامل، توجیه‌پذیر می‌نماید.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که مکتب عرفان از جمله مکاتبی است که در باب انسان کامل، غنی‌تر به نظر می‌رسد؛ به طوری که عارفان در این حوزه از جایگاهی ارزشمند و والا و درعین حال، جامع از کمالات انسانی به آن نگرسته‌اند. از این منظر، عارفان درباره انسان کامل مطالب بسیاری عنوان کرده‌اند و «عمدتاً با خصوصیات و مدارجی که برای انسان کامل، قائل شده‌اند او را در حکم همان اکسیر اعظمی دانسته‌اند که یافت می‌نشود. هرچند نسفی گوید در هر عصری یک تن در عالم وجود یافت- شود» (سجادی، ۱۳۷۶: ۱۵۰). مظفر کرمانی نیز گوید:

هرچه در عالم عیان و مظهر است جمله در انسان کامل مضمّن است

(همان، ۱۵۱)

ضرورت بحث انسان کامل در عرفان به این علت است که موضوعات اصلی عرفان نظری، شناخت توحید و در درجه بعد شناخت موحد است؛ یعنی بعد از شناخت توحید، بحث انسان کامل یکی از ضروری‌ترین حقایق عرفانی، علمی، نظری، اخلاقی، تربیتی و بلکه اعتقادی به حساب می‌آید. «از دیدگاه عارفان، صورت ملکوتی اشیاء، هرکدام اسمی از اسماء الهی هستند، ولی در این میان، انسان کامل، در قالب صورت اسم اعظم خداوند نمود یافته‌است» (صادقی ارزنگانی، ۱۳۸۸: ۴۴). بر این اساس، در بینش عرفانی عرفا، مصداق انسان کامل، درحقیقت، پیامبر اسلام (ص) است. مولوی در حکایتی، پیامبر (ص) را شیری آگاه می‌خواند:

دیدشان در بند آن آگاه شیر می‌نظر کردند در وی زیر زیر

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۵/۳)

و بعد از وی، انبیاء، اولیاء و همه سالکان راستین را مصادیق انسان کامل آورده‌اند (همان : ۱۷۷).
هر که شد انسان کامل او ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است
(همان : ۱۳۲/۳)

علی (ع) از نظر شجاعت و دلیری همتایی در بین مردان عرب نداشته‌است، لذا وی را لقب اسدالله
و شیر حق داده‌اند:

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی، پهلووانی، پردلی
لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندرا در سایه نخل امید

(همان : ۴۳/۱)

از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان منزه از دغل

(همان: ۱۵۳)

در شجاعت شیر ربانیستی در مروت خود که داند کیستی

(همان : ۱۲۳)

عطار نیز در بیتی حضرت علی (ع) را شیر می‌خواند:

ساقی کوثر، امام رهنمای ابن عم مصطفی، شیر خدای

(عطار، ۱۳۸۶ : ۲۶)

صدرالمتألهین نیز در خصوص مصداق انسان کامل معتقد است که : «انسان کامل یک حقیقت است
که اطوار و مقامات و درجات متعدد دارد و برای او به حسب هر طور و مقام، اسم خاصی است
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹ : ۲۵۰) به همین خاطر است که در عرفان مردان بزرگ و شخصیت‌های عرفانی
نیز به‌عنوان شیر یاد شده‌اند.

نتیجه‌گیری

اگرچه شیر در ادبیات فارسی و به تبع آن در ادبیات حماسی و غنایی بسیار به‌کاررفته‌است و
گویندگان فارسی به مقتضای کلام و در مفاهیم گوناگون از آن استفاده کرده‌اند ولی در ادبیات عرفانی
واژه شیر از بسامد بالایی برخوردار می‌باشد و شاعران عارف مسلک این حوزه از آن در مفاهیم رمزی
و نمادین بهره‌برده‌اند. به اعتقاد انسان‌های باستان، شیر خداوندگار جنگل بوده و در آثار حماسی نماد
قدرت، شجاعت و جسارت بوده‌است. اما این حیوان در آثاری که از بن‌مایه عرفانی برخوردارند نماد
حضرت حق، مردان کامل و نفس اماره است و دستمایه مضامین شعر بسیاری از شاعران شده‌است.

منابع و مأخذ

- (۱) قرآن کریم.
- (۲) ایاز، حمید و سهیلا موسوی سیرجانی (۱۳۹۷)، تطبیق مفاهیم نمادین شیر در آثار حماسی، غنایی و عرفانی (با تکیه بر شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و مثنوی مولانا)، پژوهشنامه ادب حماسی، سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۲۵، صص ۲۵-۱۴.
- (۳) بختورتاش، نصرت الله (۱۳۸۴)، تاریخ پرچم ایران، تهران: بهجت.
- (۴) پورنامداریان، تقی (۱۳۷۶)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۵) تاجدینی، علی (۱۳۸۳)، فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، تهران: سروش.
- (۶) حافظ (۱۳۸۰)، دیوان، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
- (۷) حسن زاده آملی (۱۳۶۹)، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم: قیام.
- (۸) زمانی، کریم (۱۳۷۸)، شرح جامع مثنوی، تهران: اطلاعات.
- (۹) ستاری، جلال (۱۳۸۷)، مجموعه مقالات اسطوره و رمز، تهران: توس.
- (۱۰) سجادی، جعفر (۱۳۷۶)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- (۱۱) سنایی غزنوی (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۲) صادقی ارزنگانی (۱۳۸۸)، انسان کامل از نگاه امام خمینی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- (۱۳) ضابطی جهرمی، احمد (۱۳۸۹)، پژوهش‌هایی در شناخت هنر ایران، تهران: نی.
- (۱۴) عطار نیشابوری (۱۳۸۶)، منطق‌الطیر، سیدصادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۵) فرخزاد، پوران (۱۳۸۶)، مهره مهر، تهران: نگاه.
- (۱۶) قائم‌مقامی، جهانگیر (۱۳۴۵)، شیر و نقش آن در معتقدات آریایی‌ها، مجله بررسی‌های تاریخی، شماره ۳.
- (۱۷) مولوی (۱۳۸۴)، مثنوی معنوی، به کوشش محمد استعلامی، تهران: سخن.
- (۱۸) نبی‌لو، علیرضا (۱۳۸۶)، تأویلات مولوی از داستان‌های حیوانات، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، ش ۱۶، صص ۲۳۹ - ۲۶۹.

Investigating the Symbolic Concept of Lion in Mystical Works

Elham Velayati, Mohammadhadi Khaleghzadeh*, Jalil Nazari
PhD Student, Persian Language & Literature, Yasuj Branch, Islamic Azad University,
.Yasuj, Iran

Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, Yasuj, Branch,
Islamic Azad University, Yasuj, Iran. *Corresponding Author,
h.khaleghzadeh@iauyasooj.ac.ir
Professor, Department of Persian Language & Literature, Yasuj, Branch, Islamic Azad
.University, Yasuj, Iran

Abstract

Symbolic concepts have always been used in mystical literature to express mystical thoughts and ideas. Examining historical and literary texts, we find that the lion is one of the animals that have a symbolic concept in ancient cultures and civilizations as well as mystical literature, and in order to achieve other meanings, it combines this symbol with symbolic elements. Others have benefited. In this article, the researcher seeks to answer the question: in what subjects has the lion been used as a symbol in mystical literature? The purpose of this article is to study the symbolic concept of lion in mystical works, which has been done analytically-descriptively in order to study the role of lion in mystical texts and in a library way by collecting library information and documents. The result of the research shows that the word lion, in addition to being widely used in epic and lyrical literature in the field of symbol, in mystical literature has been used as the symbol of truth, Al-Nafs al-ammāra, men of God, soul, etc.

Keywords:

Symbol and Mystery, Mystical Literature, the Lion.

