Shahid Bahonar University of Kerman

Journal of Comparative Literature

Print ISSN: 2008-6512 Online ISSN: 2821-1006

Homepage: https://jcl.uk.ac.ir

Iranian Society for the Promotion of Persian Language and Literature

Comparative Analysis of the Symbol of the Wolf in Rumi's Masnavi and Dante's Divine Comedy *

Mansoureh Shahriyari [1]✉ | **Reyhane Rezazade** [2]

1. Corresponding author: Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Mshahriyari@ut.ac.ir
2 Student in Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran. reyhane.rezazade@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Article history:

Received: 20 December 2025

Received in revised form: 24 January 2026

Accepted: 1 February 2026

Published online: 1 July 2026

Keywords:

symbolism; wolf,

comparative analysis,

Masnavi,

Dante's divine comedy

ABSTRACT (Times New Roman 12 Bold)

Symbolism in literature conveys moral, mystical, and social concepts, and among animal symbols, the "wolf" holds a distinctive position. Despite the widespread use of animal imagery, comparative studies of the wolf are rare, underscoring the necessity of this research. The choice of Rumi's Masnavi and Dante's Divine Comedy rests on the eminent status of these works and the central role of the wolf symbol within them. The study aims to show how a shared symbol acquires diverse meanings and functions across two intellectual traditions through comparative analysis based on direct examination of primary texts. Findings reveal that although the wolf in both works symbolizes greed, negligence, and worldliness, differences in worldview produce divergent functions. Rumi interprets the wolf as an inner force, the manifestation of the nafs al-ammāra (commanding self), subdued only through purification and divine love, regarding personal reform as the foundation of social reform. Dante, in contrast, presents the wolf as a symbol of social corruption and Florence's moral decline, suggesting salvation lies in political reform and the advent of a savior.

*Cite this article: *Shahriyari, M & Rezazade, R. (2026). Comparative analysis of the symbol of the wolf in Rumi's Masnavi and Dante's divine comedy. Journal of Comparative Literature, 18 (34), 147-166. http//doi.org/ 10.22103/jcl.2026.26558.3928*

© The Author(s).

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

DOI: http//doi.org/ 10.22103/jcl.2026.26558.3928

Extended Abstract

1. Introduction

Symbolism plays a central role in both the Masnavi and the Divine Comedy. Rumi's narrative structure, characterized by layered storytelling and allegorical representation, creates a rich field for symbolic interpretation (Pournamdarian, 2005). In the Masnavi, animals often embody spiritual states or moral conditions, with the wolf representing a range of negative qualities such as greed, arrogance, and spiritual ignorance (Zandi, 2012). Similarly, Dante's Divine Comedy employs an allegorical journey to portray the soul's path toward redemption, with symbolic creatures like the wolf functioning as obstacles to spiritual ascent (Hajazi, 2010). The wolf, in particular, is a recurrent symbol in both texts, offering a fruitful ground for comparative analysis. This study aims to identify the similarities and differences in the symbolic meanings of the wolf, focusing on its ethical, social, and spiritual implications in both works.

2. Method

This research is a qualitative comparative study based on textual analysis and symbolic interpretation. Primary sources include the Masnavi (Nicholson edition) and Dante's Divine Comedy (translated by Shafā, 2007). Secondary sources include scholarly commentaries and interpretive studies on both texts. The analytical framework is based on symbolic and hermeneutic methods, emphasizing thematic parallels and structural differences. The study systematically examines references to the wolf in both texts and compares their semantic functions across multiple levels: ethical (greed, arrogance), spiritual (nafs, temptation), social (corruption, power), and eschatological (the fate of the wicked in the afterlife).

3. Discussion

3.1. Greed and Materialism

In both texts, the wolf symbolizes greed. In the Masnavi, Rumi depicts the wolf as an emblem of individual avarice, contrasting it with the innocence of the sheep. The story of Shayban the shepherd, who protects his flock from wolves through spiritual discipline and vigilance, shows that greed can be controlled through human effort and divine guidance (Mowlavi, 1999, Book 1: 856–859). Dante's wolf, however, represents societal greed and the corrupt ruling class. The wolf's unending hunger symbolizes the insatiable appetite of political and ecclesiastical powers (Dante, 2007, Inferno, Canto 1: 82–89).

3.2. Negligence and Spiritual Blindness

Rumi describes the wolf as a symbol of spiritual negligence and lack of reason. The wolf represents the state of being far from truth and enlightenment. Dante's wolf also causes spiritual paralysis, but through fear and obstruction. The wolf blocks Dante's ascent, causing despair and preventing him from reaching the path of salvation (Dante, 2007, Inferno, Canto 1: 82–86). In both cases, the wolf represents a force that hinders the seeker's journey toward truth.

3.3. Pride and Self-Centeredness

Rumi uses the wolf as a metaphor for pride and narcissism, depicting those who are self-absorbed and ignorant of divine truth. In the story of the wolf and the fox serving the lion, the wolf represents people who are deceived by their own pride and worldly ambitions (Mowlavi, 1999, Book 1: 3046–3047). Dante's wolf similarly symbolizes the destructive power of ego and self-centeredness, as the wolf's greed is a result of excessive desire and arrogance (Dante, 2007, Inferno, Canto 1: 82–86).**3.4. Opposition to Divine Authority**

Rumi frequently portrays the wolf as a symbol of impudence toward the divine and the saints. The wolf's aggression toward the lion (a symbol of divine power) illustrates the self-destructive nature of arrogance (Mowlavi, 1999, Book 1: 3132–3134). Dante's wolf also embodies opposition to spiritual truth, but it represents a broader social and political rebellion against moral order (Hajazi, 2010).

3.5. Repulsive Nature and Fear

Rumi emphasizes the wolf's ugliness and repulsiveness, contrasting it with the beauty of Joseph, symbolizing the ugly face of the ego (Mowlavi, 1999, Book 1: 3755). Dante also portrays the wolf as terrifying and frightening, causing panic and preventing spiritual progress (Dante, 2007, Inferno, Canto 1: 82–86). Both authors use the wolf to evoke emotional aversion toward spiritual corruption.

3.6. Temptation and Devilish Influence

In Rumi, the wolf symbolizes satanic temptation and the animalistic nature of the human soul. The wolf's hunger for sheep is analogous to the soul's attraction to base desires (Mowlavi, 1999, Book 3: 561). Dante's wolf is described as containing all sinful passions, representing the demonic forces that lure the human soul into sin (Dante, 2007, Inferno, Canto 1: 86).

3.7. Social Corruption and Political Power

Both texts connect the wolf to societal corruption. Rumi uses the wolf to criticize tyrants and unjust rulers, calling them a "government of wolves" (Mowlavi, 1999, Book 6: 1871–1872; Zandi, 2013). Dante's wolf specifically symbolizes the corrupt political factions and the moral decay of Florence, reflecting Dante's personal experience of exile and political conflict (Hajazi, 2010).

3.8. Eschatological Imagery

Rumi presents a distinctive eschatological symbolism: the wicked will appear as wolves in the afterlife, embodying their inner evil (Mowlavi, 1999, Book 4: 3662–3663). Dante's Divine Comedy does not transform sinners into animals, but it depicts the eternal punishment of greed, where the sinners' insatiable hunger continues (Dante, 2007, Inferno, Canto 7). Thus, both texts show the persistence of vice, but Rumi emphasizes symbolic metamorphosis, while Dante emphasizes perpetual suffering.

3.9. Jealousy

Rumi uses the wolf as a metaphor for envy, especially in the story of Joseph and his brothers. Jealousy is described as a wolf lying in ambush (Mowlavi, 1999, Book 2: 1407). Dante also traces the wolf's origin to envy and malice, suggesting that greed is born from envy (Dante, 2007, Inferno, Canto 1: 91).

4. Conclusion

The comparative study demonstrates that the wolf functions as a shared negative symbol in both the Masnavi and the Divine Comedy, but its significance varies according to the authors' philosophical and spiritual orientations. Rumi's wolf is primarily an internal, psychological symbol associated with the nafs and the spiritual struggle within the soul. Dante's wolf, however, is primarily an external symbol reflecting social corruption and historical realities. Despite these differences, both authors use the wolf to warn against ethical failure, emphasizing

that greed and spiritual negligence obstruct the path to salvation. The wolf, therefore, acts as a symbolic intersection between Islamic mysticism and medieval Christian thought, highlighting universal human concerns about temptation, moral decay, and the necessity of spiritual and social reform. Future research could expand comparative symbolism by examining other animal symbols or exploring cross-cultural influences between Eastern and Western spiritual literature.

References [in Persian]

References

Abbaszadeh, F., & Imanzadeh, F. (2024). Analysis of the allegorical position of the wolf in a small scale of contemporary Persian poetry (Akhwan, Moshiri, Farrokhzad and Nima). *Journal of Mystical Literature and Cognitive Mythology*, 16(62), 24-47.

Aghahosseini, H., & Khosravi, A. (2009). Symbology of the story of the dervish man who took a jug of water to the Caliph. *Gilan Literary Studies*, 3(9), 7-28.

Al-Anqroui, I. (1995). *Kabir Ankaravi's commentary on Mawlawi's Masnavi* (Sattarzadeh, Trans.). Tehran: Zarin.

Ayan Fard, S., Shafaei, M. A., & Chegini, A. (2024). Hermeneutic analysis of the symbols of the self in Masnavi Ma'navi based on Schleiermacher's modern hermeneutics. *Style of Persian Poetry and Prose (Bahar Adab)*, 17(9), 1-31.

Azhdranjad, H., & Yalmeha, A. R. (2015). Allegory and its application in the military secrets repository. *Scientific and Lyrical Research of Persian Language and Literature of Bushehr University*, 1(27), 119-138.

Bigi, M. H., & Reza Mohammadi. (2025). Analysis of the symbolic speech of the wolf in historical texts of Iran. *Modern Iranian Studies*, 1(1), 17-34.

Dad, S. (2006). *Dictionary of literary terms* (3rd ed.). Tehran: Morvarid.

Dante, A. (2007). *Divine comedy* (S. Shafa, Trans.). Tehran: Amirkabir. (Original work published 1320)

Dehkhoda, A. A. (1998). *Dictionary* (2nd ed.). Tehran: University of Tehran.

Erfanian, B. (2008). The elements of evil in Dante's Divine Comedy. *Book of Literature Month*, 14(1), 24-36.

Falzone, R. (2002). Dante e il mondo animale. *L'Alighieri. Rassegnadantesca di Lettere, Arti, Scienze*.

Fatouhi, M. (2006). *Picture rhetoric* (1st ed.). Tehran: Sokhon.

Fromm, E. (1970). *The forgotten language* (I. Amanat, Trans.). Tehran: Marwarid.

Hijazi, B. al-S. (2009). Modeling or creativity in recreating divine comedy. *Mystical and Mythological Literature*, 20, 43-49.

Jamshidi, M. H. (2011). Government and people in Molana's thought. *Faculty of Law and Political Sciences*, 41(2), 69-87.

Jokar, N., & Jabri, S. N. (2009). Linking Masnavi verses based on association and allegory. *Literature and Language (University of Literature and Human Sciences)*, 25, 51-72.

Jurjani, A. Q. (1954). *Asrar al-Balagha* (H. Ritter, Ed.). Istanbul: Al-Alamiya.

Khosravi, H. (2007). Methods of symbolization in a story of Masnavi. *Esfani Studies*, 3(1), 35-53.

Khwarizmi, K. al-D. H. b. H. (2005). *Jawahar al-Asrar and Zawah al-Anwar, Sharh Masnavi Manavi* (Shariat, Ed.). Tehran: Asatir.

Ledda, G. (2018). *Il bestiario dell'aldilà*. Firenze: Edizioni del Galluzzo.

Mahdizadeh Fard, B. (2012). Narrative construction of stories in Masnavi. *Literary Studies*, 7(25), 91-111.
Maulvi, J. (1999). *Masnavi* (Nicholson, Ed.). Tehran: Pazhuhesh.
Mohammedzadeh, M. (2009). The world thoughts of Maulana Jalaluddin Muhammad Balkhi. *International Conference*, 1, 276-291.
Nabilou, A. (2007). Molvi's interpretations of animal stories (Examination of 53 animal stories and their interpretations in Masnavi). *Literary Researches*, 4(16), 239-270.
Pakdel, M., & Mirab, M. (2015). A look at symbolic parables in Marzban Nameh. *Didactic and Lyrical Researches on Persian Language and Literature*, 7(25), 127-140.
Pournamdarian, T. (2005). *Dar saya-ye aftab*. Tehran: Sokhan.
Pournamdarian, T. (2010). *Code and secret stories in Persian literature*. Tehran: Scientific and Cultural.
Rashidi Ashjardi, M., & Ahmadi Darani, A. A. (2010). Comparison and comparison of four interpretations of Masnavi with the beginning of the third book. *Textology of Persian Literature*, 2(4), 43-58.
Razi, S. Q. (1990). *Al-Mo'jam fi ma'aaeeri ash'aar il-'Ajam*. Tehran: Amirkabir.
Sabzwari, H. b. M. (1995). *Commentary on Masnavi beh Kooshshabroujardi*. Tehran: Ministry of Islamic Culture.
Shabani, M. (2007). *Shakhe marjan*. Tehran: Thalath.
Shafi'i Kodkani, M. R. (1971). *Imaginary images in Persian poetry*. Tehran: Nil.
Shahidi, J. (1996). *Description of the Masnavi*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
Shamisa, S. (1994). *Literary types*. Tehran: Ferdows.
Shiri, K. (2010). Allegory and a new image of its functions and types. *Kaush Nameh*, 11(20), 33-54.
Taifi, S., & Akbari, S. (2015). A critical introduction to the ways of expressing moral concepts in allegorical and animal stories. *Educational Literature*, 7(28), 55-88.
Tahmasabi, F., & Ayami Badrlo, S. (2015). Allegorical reflection of Amara's breath in Mawlawi's Masnavi. *Mystical Literature and Cognitive Mythology*, 12(42), 183-207.
Tavakoli, H. (2005). The metaphor and style of the story in the story. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University*, 12-13(47-49), 45-80.
Zamani, K. (2018). *Comprehensive description of Masnavi-Manavi*. Tehran: Information.
Zandi, H. (2012). Animal stories in Masnavi and knowledge fields. *Kohnama-ye Adab-e Parsi*, 1(4), 29-52.
Zandi, H. (2013). The human dimension in animal-centered stories of Masnavi. *Educational Literature*, 6(24), 173-204.
Zarrin Koob, A. H. (2004). *Serre ney* (10th ed.). Tehran: Scientific.

ادبیات تطبیقی
شاپا چاپی: ۶۵۱۲ - ۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۱۰۰۶ - ۲۸۲۱
Homepage: https://jcl.uk.ac.ir

تحلیل تطبیقی نماد گرگ در *مثنوی معنوی* و *کمدی الهی* دانته *

منصوره شهریاری [۱] ✉ | ریحانه رضازاده [۲]

۱. نویسندۀ مسئول، استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران. abcmshahriyari@ut.ac.ir
۲.دانشجوی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. reyhane.rezazade@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالۀ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰

کلیدواژه‌ها:
تحلیل تطبیقی،
کمدی الهی دانته،
گرگ،
مثنوی معنوی،
نماد شناسی.

چکیده

نمادپردازی در ادبیات، ابزاری مؤثر برای بیان مفاهیم اخلاقی، عرفانی و اجتماعی است و در میان نمادهای حیوانی، «گرگ» جایگاهی ویژه و معنادار دارد. با وجود کاربرد گستردۀ نمادها، بررسی تطبیقی یک نماد مشترک در متون شاخص ادبی کمتر انجام شده‌است؛ ازاین‌رو پژوهش حاضر به تحلیل تطبیقی نماد گرگ در *مثنوی معنوی* مولانا و *کمدی الهی* دانته می‌پردازد. انتخاب این دو اثر به‌این‌دلیل صورت گرفته‌است که نماد گرگ در هر دو متن نقشی کلیدی در تبیین موانع رستگاری دارد و امکان بررسی دگرگونی معنا و کارکرد یک نماد مشترک در دو سنت فکری متفاوت را فراهم می‌سازد. هدف پژوهش، نشان‌دادن تفاوت‌ها و اشتراک‌های کارکرد نماد در عرفان اسلامی و اندیشۀ اجتماعی_سیاسی غرب است. روش تحقیق بر تحلیل تطبیقی، نمادشناسی و مطالعه مستقیم متون اصلی استوار است. یافته‌ها نشان می‌دهد گرگ در هر دو اثر نماد حرص، غفلت و دنیاگرایی است؛ اما تفاوت جهان‌بینی دو نویسنده به کارکردهای متفاوت منجر شده‌است: نزد مولانا، گرگ نیرویی درونی و تجلی نفس اماره است که با تزکیۀ فردی و عشق الهی مهار می‌شود و اصلاح فردی، مقدمۀ اصلاح اجتماعی تلقی می‌گردد؛ درحالی‌که نزد دانته، گرگ نماد فساد اجتماعی و سقوط اخلاقی است و راه رستگاری در اصلاح سیاسی و برطرف‌شدن فساد اجتماعی ترسیم می‌شود. نتیجۀ پژوهش نشان می‌دهد که با وجود اشتراک‌های اخلاقی، نماد گرگ در این دو سنت فکری با رویکردهایی متفاوت تفسیر شده‌است.

*استناد: شهریاری، منصوره؛ رضازاده، ریحانه (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی نماد گرگ در مثنوی معنوی و کمدی الهی دانته. *ادبیات تطبیقی*، ۱۸ (۳۴)، ۱۶۶-۱۴۷.

DOI: http//doi.org/ 10.22103/jcl.2026.26558.3928

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
© نویسندگان.

۱. مقدمه و بیان مسئله

ادبیات همواره بستر تجلی افکار و اندیشه‌های ژرف بشری بوده‌است. انسان در طول تاریخ، برای بیان تجربه‌های درونی و اجتماعی خود، از زبان نمادها و تمثیل‌ها بهره گرفته‌است؛ زبانی که فراتر از واژه‌های ساده، توانایی انتقال مفاهیم پیچیدهٔ اخلاقی، عرفانی و فلسفی را دارد. روایت‌ها، شعرها و داستان‌های تمثیلی نه‌تنها سرگرم‌کننده‌اند، بلکه حامل پیام‌هایی عمیق دربارهٔ حقیقت، رستگاری و چالش‌های انسانی هستند. یکی از برجسته‌ترین شیوه‌های بیان مفاهیم انتزاعی در ادبیات، بهره‌گیری از نمادهاست. نمادها در سنت‌های مختلف ادبی، نقشی اساسی در انتقال مضامین اخلاقی، اجتماعی و عرفانی ایفا کرده‌اند و به‌عنوان پلی میان تجربهٔ فردی و جهان‌بینی جمعی عمل می‌کنند.

از دیرباز، شاعران و نویسندگان برای تبیین معانی، از نمادهای حیوانی استفاده کرده‌اند. حیوانات در فرهنگ‌های گوناگون با ویژگی‌های خاصی پیوند خورده‌اند؛ شیر نماد شجاعت، روباه نماد حیله‌گری و گرگ نماد آزمندی و خطر. این پیوندها نه‌تنها بازتابی از مشاهدات طبیعی انسان نسبت به حیوانات بوده، بلکه بازتابی از نگرش‌های فرهنگی و اجتماعی نیز محسوب می‌شود. در این میان، نماد گرگ جایگاهی ویژه دارد. گرگ در بسیاری از متون کلاسیک شرق و غرب، تصویری چندلایه از حرص، آزمندی، غفلت، دنیاپرستی، فساد، ظلم و نیروهای شیطانی ارائه می‌دهد. حضور این نماد در ادبیات، نشان‌دهندهٔ دغدغهٔ مشترک انسان‌ها نسبت به تهدیدهایی است که مسیر حقیقت و رستگاری را سد می‌کنند.

با وجود اهمیت نماد گرگ، بررسی تطبیقی آن در آثار شاخص کمتر مورد توجه قرار گرفته‌است. بسیاری از پژوهش‌ها به‌طور کلی به نمادهای حیوانی پرداخته‌اند، اما کمتر به مقایسهٔ دقیق کارکرد یک نماد مشترک در دو متن برجسته توجه کرده‌اند. این خلأ پژوهشی، ضرورت مطالعهٔ حاضر را آشکار می‌سازد. انتخاب *مثنوی معنوی* مولانا و *کمدی الهی* دانته نیز بر پایهٔ جایگاه جهانی این دو اثر و نقش محوری نماد گرگ در روایت‌هایشان صورت گرفته‌است. هر دو متن از شاهکارهای ادبیات کلاسیک جهانند؛ آثاری که نه‌تنها در زمان خود، بلکه در طول قرون متمادی بر سنت‌های فکری و ادبی تأثیر گذاشته‌اند.

مثنوی معنوی، به‌عنوان یکی از متون بنیادین عرفان اسلامی، سرشار از تمثیل‌ها و حکایت‌هایی است که هدف آن هدایت انسان به‌سوی حقیقت و عشق الهی است. مولانا گرگ را نماد نفس اماره و وسوسه‌های درونی می‌داند؛ نیرویی باطنی که انسان را از مسیر حق منحرف می‌کند. او بر این باور است که نفس، مادر همهٔ بت‌هاست و تنها با مبارزهٔ ریشه‌ای با مفاسد درونی می‌توان به اصلاح جامعه دست یافت. بنابراین، هرچند تأکید او بر اصلاح فردی است، اما هدف نهایی‌اش اصلاح اجتماعی و رهایی جمعی از فساد است.

در مقابل، *کمدی الهی* دانته در سنت مسیحی و فلسفهٔ اجتماعی غرب جایگاهی بی‌بدیل دارد و با روایت سفر روح به دوزخ، برزخ و بهشت، تصویری جامع از دغدغه‌های اخلاقی و اجتماعی فلورانس قرون وسطی ارائه می‌دهد. دانته، گرگ را نماد فساد اجتماعی و سقوط اخلاقی می‌بیند؛ تهدیدی بیرونی که عدالت را از میان می‌برد. او رهایی از چنین تهدیدی را وابسته به ظهور منجی الهی و اصلاحات سیاسی می‌داند؛ راهی که مسیر رستگاری جمعی را هموار می‌سازد. شرایط تاریخی و اجتماعی هر دو شاعر نیز در شکل‌گیری این نماد مؤثر بوده‌است: بحران‌های سیاسی و حملات مغول در جهان اسلام و فساد کلیسا و نزاع‌های حزبی در فلورانس قرون وسطی، زمینهٔ بروز چنین تصویرهایی را فراهم کرده‌اند.

هدف این پژوهش تمرکز بر کارکرد نماد گرگ در این دو متن است؛ نه تحلیل کلی سنت‌های شرق و غرب، بلکه نشان‌دادن این‌که چگونه یک تصویر مشترک در دو بستر متفاوت، معانی و کارکردهای متمایزی یافته و در عین حال بر دغدغه‌های اخلاقی مشابه تأکید کرده‌است. این بررسی به شناسایی شباهت‌ها و تفاوت‌ها کمک می‌کند و درک عمیق‌تری از رویکردهای مختلف نسبت به مفهوم فساد و رستگاری به دست می‌دهد. در نهایت، نماد گرگ به‌عنوان محور مطالعه انتخاب شده‌است؛ چراکه در هر دو اثر، این تصویر نه‌تنها بازتابی از چالش‌های اخلاقی و اجتماعی است، بلکه مسیر دستیابی به حقیقت و رستگاری را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد.

۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

با این عنوان تاکنون مقاله‌ای مستقل نوشته نشده‌است؛ بااین‌حال، برخی پژوهش‌ها در مؤلفه‌هایی با موضوع ما تشابه دارند.

۱- فاضل عباس‌زاده و فریبا ایمان‌زاده (۱۴۰۳) در مقالهٔ تحلیل جایگاه تمثیلی گرگ در مقیاس کوچکی از شعر معاصر فارسی (اخوان. مشیری. فرخزاد و نیما)، به بررسی جایگاه تمثیلی گرگ در شعر معاصر پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که هر شاعر با توجه به سبک خاص خود و شرایط اجتماعی و فرهنگی زمانه‌اش، برداشت متفاوتی از گرگ ارائه کرده‌است. اخوان ثالث، به‌عنوان نمایندهٔ برجستهٔ شعر حماسی و اجتماعی، گرگ را نماد خشونت، ظلم و نابرابری اجتماعی دانسته‌است. مشیری با نگاهی انسانی‌تر، گرگ را گاه تمثیلی از تناقض‌های درونی انسان و گاه نمایندهٔ شرایط دشوار زندگی معرفی می‌کند. فروغ فرخزاد گرگ را نماد فشارهای اجتماعی و فردی، به‌ویژه در حوزهٔ جنسیت و مسائل زنانه می‌بیند. نیما یوشیج نیز گرگ را به نمادی از مبارزه، استقامت و تلاش برای تغییر شرایط بدل کرده‌است.

۲- علیرضا نبی‌لو (۱۳۸۶) در مقالهٔ تأویلات مولوی از داستان‌های حیوانات (بررسی ۳۸ داستان حیوانی در مثنوی) به بسامد حیوانات در *مثنوی* پرداخته و بیان کرده‌است که مولانا حدود ۷۱ تأویل یا نماد از ۳۸ حیوان مطرح کرده که در چهار دستهٔ کلی تقسیم می‌شوند: حضرت حق و اوصاف او؛ انبیا، اولیا و انسان کامل؛ ابلیس، پلیدی‌ها و شهوات؛ و انسان با ویژگی‌ها و اوصافش. در مورد گرگ، تنها به داستان رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر اشاره شده و گرگ رمز افراد خودخواه و فریفته‌به‌خود دانسته شده‌است.

۳- حاتم زندی (۱۳۹۳) در مقالهٔ سیرت انسانی در صورت حیوانی (بررسی فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی در حکایات جانورمحور مثنوی)، نمادهای حیوانی در داستان‌های *مثنوی* را بررسی کرده و ذیل گرگ مواردی چون رنج و ناکامی (۵/۱)، زشتی و نفرت (۲۳۱/۱)، انسان غافل (۱۴۳/۱)، انسان بدنهـاد (۳۷۹/۳)، دشمن (۳۹۴/۲)، ابلیسان آدم‌رو (۹۱/۳) و قضا و قدر (۲۳/۲) را مطرح کرده‌است.

۴- حسین خسروی (۱۳۸۶) در مقالهٔ شیوه‌های نمادپردازی در داستانی از *مثنوی*، داستان «شیر و گرگ و روباه» را از حیث نمادپردازی در مثنوی بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌است که نمادپردازی در داستان‌های مثنوی نشان‌دهندهٔ حرکت از دانی به عالی از زمین به آسمان و از ماده به معناست. همان سیری که در سلوک و زندگی او نیز پله‌پله تا ملاقات خدا دنبال شده‌است.

۵- محمّدحسن بیگی و رضا محمّدی (۱۴۰۴) در مقالهٔ تحلیل گفتمان نمادین گرگ در متون تاریخی ایران با تکیه بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز، به بررسی نماد گرگ پرداخته‌است. او معتقد است نمادها سامانه‌های معناسازی‌اند که تجربه‌های زیسته را به گفتمان‌های فرهنگی تبدیل می‌کنند. به باور او: «گرگ در بستر جامعهٔ پیشامدرن ایران، به‌مثابه یک متن فرهنگی، همزمان ترس جمعی از ناامنی معیشتی (نابودی دام‌ها) و انتقاد ساختاری از سوءاستفادهٔ قدرت (حاکمان گرگ‌صفت) را رمزگذاری می‌کرد». (۱۴۰۴: ۲۱) در اساطیر زرتشتی، گرگ تجسم اهریمنیِ تهدیدکنندهٔ نظم طبیعی است؛ اما در گفتمان اسلامی، این نماد با پیوند به مفاهیمی چون «نفس اماره» یا «حاکم ستمگر»، به ابزاری برای بازتولید هنجارهای اخلاقی تبدیل می‌شود. این انتقال نشان می‌دهد که نمادها در فرایندی پویا، از بسترهای مادی (اقتصاد شبانی) به عرصه‌های انتزاعی (الهیات، عرفان، سیاست) مهاجرت می‌کنند تا «تجربهٔ زیسته» را به «حکمت جمعی» بدل سازند. همچنین، تشبیه رابطهٔ حاکم و مردم به «گرگ و میش» در متونی چون سیاست‌نامه‌ها، نه‌تنها بازتابی از اضطراب تاریخی جوامع دامدار است، بلکه به‌مثابه یک گفتمان انتقادی، ساختارهای قدرت را به چالش می‌کشد. این نمادپردازی، مطابق با دیدگاه گیرتز، نشان می‌دهد که فرهنگ از طریق روایت‌های استعاری، مناسبات سیاسی را بازتعریف می‌کند.

۶- برخی مقالات دیگر به‌طور کلی به بررسی حیوانات در متون ادبی مانند *شاهنامه*، *کلیله‌ودمنه* و *مرزبان‌نامه* پرداخته‌اند، اما ارتباط مستقیمی با موضوع ما ندارند. همچنین مقالاتی که دربارهٔ *کمدی الهی* دانته نوشته شده‌اند، اما به‌طور خاص به نماد گرگ نپرداخته‌اند.

۱-۲. سؤال های پژوهش

در پژوهش پیش رو قصد داریم به سؤال‌های ذیل پاسخ دهیم:

- چگونه نماد گرگ در دو اثر بازتاب‌دهندهٔ فساد و موانع معنوی معرفی شده‌است؟
- چه تفاوت‌هایی در تعبیر گرگ میان سنت عرفانی شرق و فلسفهٔ اجتماعی غرب وجود دارد؟
- چگونه شرایط تاریخی و اجتماعی زمان مولانا و دانته در شکل‌گیری این نماد تأثیر گذاشته‌است؟
- آیا نماد گرگ در هر دو اثر صرفاً جنبهٔ منفی دارد، یا می‌توان ابعاد دیگری از معنا را در آن جست‌وجو کرد؟
- چه نقاط اشتراکی میان نقش گرگ در مسیر رستگاری در دو اثر وجود دارد؟

۱-۳. چهارچوب مفهومی

ادبیات پلی میان اندیشه و احساس است و شاعران با ابزارهای بلاغی چون تشبیه، تمثیل و نماد، حقیقت‌های پنهان را در قالبی هنری بازنمایی می‌کنند.

تشبیه ساده‌ترین سطح این فرایند است. دهخدا آن را «مثل آوردن و همانندکردن چیزی به چیز دیگر» تعریف می‌کند (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل تشبیه). تشبیه پلی میان ذهن و زبان است و مفاهیم پیچیده را به تصویر ملموس بدل می‌سازد.

اما تمثیل پا را فراتر می‌گذارد. پورنامداریان آن را «بیان یک عقیده یا یک موضوع نه از طریق بیان مستقیم بلکه در لباس حکایتی ساختگی» می‌داند (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۱۴۳–۱۴۱) و جرجانی یادآور می‌شود که «تشبیه اعـم از تمثیـل است؛ یعنی هر تمثیلی تشبیه است، امّا هر تشبیهی تمثیل نیست» (جرجانی، ۱۹۵۴: ۵۴). همین ویژگی سبب شده‌است که متون دینی و عرفانی، از قرآن کریم گرفته تا حکایات شمس قیس رازی که «تمثیل را نوعی استعارهٔ ساختاریافته می‌داند» (رازی، ۱۳۶۹: ۱۹۷)، از این شیوه برای نزدیک‌کردن مفاهیم انتزاعی به ذهن مخاطب بهره گیرند. شفیعی کدکنی نیز آن را با الیگوری (*allegory*) در بلاغت غربی مقایسه کرده و بیان می‌کند: «تمثیل را می‌توان برای آنچه در بلاغت فرنگی الیگوری می‌خوانند به‌کار برد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۰: ۶۸). در همین راستا، اژدرنژاد و همکاران تأکید دارند که «در هر تمثیلی، تشبیه یا استعاره‌ای نهفته است» (اژدرنژاد و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۲۰).

در نهایت، نماد فراتر از این دو عمل می‌کند. نماد نه‌تنها تصویری می‌سازد، بلکه لایه‌های پنهان معنا را در خود جای می‌دهد و امکان تأویل‌های متنوع فراهم می‌آورد. به‌همین‌دلیل، وقتی در *مثنوی* یا *کمدی الهی* از گرگ سخن می‌رود، باید توجه داشت که این حیوان صرفاً یک تصویر طبیعی نیست؛ بلکه در سه سطح عمل می‌کند: در سطح تشبیه، بازتابی از حرص و طمع؛ در سطح تمثیل، بخشی از روایت اخلاقی و عرفانی؛ و در سطح نماد، تجسمی چندلایه از فساد فردی و اجتماعی.

۱-۳-۱. فابل و نماد در ادبیات تطبیقی: کارکردها و ابعاد معنایی

فابل (*Fable*)، گونه‌ای روایت تمثیلی است که با بهره‌گیری از حیوانات، رفتار و مناسبات انسانی را بازنمایی می‌کند. فتوحی آن را «قصه‌ای ساده و کوتاه با شخصیت‌های حیوانی» می‌داند (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۶۸)، اما همان‌طور که شمیسا توضیح می‌دهد، این جانوران در حقیقت «نماینده و ممثّل آدمیانند؛ مانند آدمیان عمل می‌کنند و سخن می‌گویند» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۴۹). ترکیب این دو دیدگاه نشان می‌دهد که فابل در ظاهر ساده است، اما در باطن ابزاری قدرتمند برای نقد و بازنمایی رفتارهای انسانی محسوب می‌شود.

این ظرفیت نمادین سبب شده فابل در ادبیات فارسی و آثار کلاسیک جهان، به‌ویژه در سنت عرفانی شرق، جایگاهی ویژه بیابد. در آثار مولوی، حیوانات مانند گرگ، نه صرفاً شخصیت نمایشی، بلکه تجسم مراتب وجود و حالات نفس هستند که امکان بیان آموزه‌های اخلاقی، عرفانی و فلسفی را فراهم می‌کنند (شعبانی، ۱۳۸۶: ۲۴). بدین‌ترتیب، تحلیل نماد گرگ امکان بررسی همزمان ابعاد منفی و تهدیدکننده، ابعاد اخلاقی و آموزشی و مسیر رستگاری را فراهم می‌آورد.

فابل همواره دو کارکرد بنیادین دارد: تعلیم و نقد. عباس‌زاده و همکاران تأکید می‌کنند که «هدف فابل یا تعلیم اخلاقی و عرفانی است یا نقد سیاسی و اجتماعی» (عباس‌زاده و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۱۲). این ویژگی، امکان بررسی تفاوت‌های فرهنگی شرق و غرب و تأثیر زمینهٔ تاریخی و اجتماعی را بر شکل‌گیری نماد گرگ فراهم می‌سازد.

ریشهٔ واژهٔ «نماد» به زبان یونانی بازمی‌گردد و آن را عنصری نمایان‌گر در نظر گرفته‌اند. داد توضیح می‌دهد: «نماد در لغت به معنی نمود، نما و نماینده است و در برابر واژهٔ فرنگی *Symbol* قرار دارد که از کلمهٔ یونانی *symbolo* گرفته شده‌است» (داد، ۱۳۸۵: ۴۹۹). نماد برخلاف تشبیه و تمثیل، تنها به انتقال معنا در سطح آشکار بسنده نمی‌کند و لایه‌هایی از مفاهیم پنهان را نیز در بر می‌گیرد. پاکدل و همکاران یادآور می‌شوند: «معانی و مترادفات گوناگونی برای نماد ذکر شده‌است؛ معناهایی همچون ظاهرشدن، نمایان‌گردانیدن، نشان‌دادن و مترادفاتی چون رمز، مظهر، نشانه، علامت و اشاره» (پاکدل و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

طایفی نیز بر جنبهٔ رازناک نماد تأکید می‌کند و می‌نویسد: «نماد گونه‌ای از بیان و پیام‌رسانی است که معانی و مفاهیم غیرمحسوس، ناشناخته و رازناک را به شکلی مبهم و غیرقطعی منتقل می‌کند» (طایفی، ۱۳۹۵: ۶۸). فروم نیز معتقد است: «زبان سمبلیک زبانی است مستقل که شاید بتوان آن را تنها زبان جهانی و همگانی نژاد انسانی تلقی کرد» (فروم، ۱۳۴۹: ۳).

در مجموع، فابل و نمادها نه‌تنها ابزارهای بلاغی، بلکه زبان‌های مستقل و چندلایه‌ای هستند که امکان تحلیل مفاهیم اخلاقی، عرفانی و اجتماعی را فراهم می‌کنند. این ویژگی‌ها، آن‌ها را به ابزاری کلیدی برای بررسی نماد گرگ، تفاوت‌های فرهنگی شرق و غرب، و نقش تاریخی و اجتماعی این نماد در مسیر رستگاری تبدیل می‌کند.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. معرفی (*مثنوی* مولوی و *کمدی الهی* دانته)

۲-۱-۱. *مثنوی* مولوی و نمادشناسی در آن

مثنوی معنوی مولوی، فراتر از یک اثر داستانی، زمینه‌ای غنی برای تحلیل نمادها و بازتاب مفاهیم عرفانی و انسانی فراهم می‌کند. پورنامداریان معتقد است که در این اثر، مهار داستان در دست مولوی نیست، بلکه خودِ روایت‌ها و امکانات ساختاری و معنایی آن‌ها اندوخته‌های ذهنی شاعر را به فعلیت می‌رسانند (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۶۸). از نظر جوکار «تداعی» و «تمثیل» مهم‌ترین عناصر قدرت شعری مولوی‌اند؛ زیرا مسیر اندیشه‌ها و قصه‌ها را تعیین و آن‌ها را محسوس و قابل لمس می‌کنند (ر.ک: جوکار، ۱۳۸۹: ۵۲).

ساختار لایه‌لایه و «داستان در داستان» مثنوی، امکان تحلیل نمادین و بررسی پیام‌های اخلاقی و عرفانی را فراهم می‌آورد. مهدی‌زاده‌فرد توضیح می‌دهد که برخی ابیات با نتیجه‌گیری‌های اخلاقی و موعظه‌مدار، زنجیرهٔ روایی را می‌گسلند و از منظر دانای کل به مخاطب عرضه می‌شوند (ر.ک: مهدی‌زاده‌فرد، ۱۳۹۲: ۹۸).

نمادشناسی در مثنوی جایگاهی ویژه دارد. حیوانات و پدیده‌های غیرانسانی نه‌تنها در عرصهٔ تخیل، بلکه به‌عنوان نمادهایی با معانی عمیق به‌کار رفته‌اند؛ چنان‌که طهماسبی و همکاران یادآور می‌شوند، بسیاری از داستان‌ها حیواناتی دارند که به زبان انسان‌ها سخن می‌گویند (ر.ک: طهماسبی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۸۸) . آقاحسینی نیز تأکید می‌کند که بیان مولانا در بخش اعظم مثنوی نمادین است؛ از نی‌نامه تا حکایات متعدد، واژه‌ها و مفاهیم مثنوی دارای بیانی نمادینند (ر.ک: آقاحسینی، ۱۳۸۸: ۹). زندی این نمادپردازی را انعکاس خلق‌وخوی انسانی در قالب حکایات و تمثیلات می‌داند (ر.ک: زندی، ۱۳۹۳: ۱۷۵) و در پژوهشی دیگر نشان می‌دهد که داستان‌های مثنوی علاوه‌بر شرح مفاهیم عرفانی، حوزه‌های معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی را نیز در بر دارند (ر.ک: زندی، ۱۳۹۲: ۲۹).

به‌طور کلی، نمادشناسی در مثنوی ابعادی چندگانه دارد که مخاطب را به تعمق در رسالت انسانی و مفاهیم عرفانی هدایت می‌کند. حیوانات و پدیده‌های غیرانسانی تنها شخصیت‌های داستانی نیستند، بلکه تجسدهایی از حالات نفس و مراتب وجودند که در نظام عرفانی مولوی معنا می‌یابند.

۲-۱-۲. *کمدی الهی* دانته و نمادشناسی در آن

دانته آلیگیری (۱۲۶۵–۱۳۲۱)، شاعر، فیلسوف و سیاستمدار ایتالیایی، یکی از تأثیرگذارترین نویسندگان قرون وسطی است. زندگی او به‌شدت تحت تأثیر سیاست‌های فلورانس قرار داشت؛ شهری که درگیر نزاع‌های شدید میان گوئلف‌ها و گیبلین‌ها بود. دانته عضو گوئلف‌های سفید، جناحی که خواهان کاهش قدرت پاپ و استقلال فلورانس بود. در سال ۱۳۰۱، با قدرت‌گیری گوئلف‌های سیاه و

حمایت پاپ بونیفاس هشتم، دانته به تبعید دائمی محکوم شد و دارایی‌هایش را از دست داد. این تجربهٔ تلخ، بازتابی مستقیم در *کمدی الهی* یافت؛ جایی که بسیاری از رهبران مذهبی و سیاسی فاسد در جهنم جای داده شدند.

سیاست در آثار دانته نقشی اساسی دارد؛ زیرا نه‌تنها جهان‌بینی او را شکل داده، بلکه زندگی شخصی‌اش را نیز تحت تأثیر قرار داده‌است .*کمدی الهی* که روایت‌گر سفری روحانی از دوزخ، برزخ و بهشت است، تنها یک اثر ادبی نیست؛ بلکه سندی تاریخی و سیاسی است که بحران‌های اجتماعی و حکومتی قرن چهاردهم را بازتاب می‌دهد. دانته با استفاده از نمادها، طنز تلخ و زبان تند، تصویری کامل از سقوط اخلاقی رهبران زمان خود ارائه کرده و از تمثیل‌های پیچیده برای نشان‌دادن فساد کلیسا و انحراف قدرت‌های سیاسی بهره برده‌است. حجازی اشاره می‌کند که این اثر شباهت‌هایی به آثار عرفانی شرقی دارد، به‌ویژه *سیر العباد الی المعاد* سنایی و *رسالهٔ الغفران* ابوالعلاء معری، و همچنین تحت تأثیر سنت زرتشتی *ارداویراف‌نامه* بوده‌است (ر.ک: حجازی، ۱۳۸۹: ۱۵).

نمادشناسی در *کمدی الهی* جایگاهی کلیدی دارد. دانته در ابتدای سفر خود با سه حیوان نمادین روبه‌رو می‌شود:

- پلنگ: نماد حیله‌گری و فساد اخلاقی، که به وضعیت سیاسی فلورانس اشاره دارد (ر.ک: عرفانیان، ۱۳۸۷: ۲۴).
- شیر: نشان‌دهندهٔ غرور و سلطه‌طلبی، که سمبلی از خاندان سلطنتی فرانسه است.
- گرگ: نماد آزمندی و طمع، که دانته آن را نمایندهٔ کلیسای کاتولیک و فساد در قدرت مذهبی می‌داند (ر.ک: دانته، ۱۳۷۸: ۷۸۶).
- فالزونه می‌نویسد: «حیوانات صرفاً عناصر تزئینی نیستند؛ آن‌ها ابزارهایی بنیادینند که دانته برای ابراز قضاوت‌های اخلاقی، به‌تصویرکشیدن حالت‌های روان‌شناختی و ترسیم مناظر معنوی جهنم، برزخ و بهشت از آن‌ها بهره می‌برد» [i](Falzone, 2002).
- لدّا نیز تأکید می‌کند: «شعر دانته سرشار از حیوانات واقعی و خیالیست. ازشیر، گرگ و پلنگ در ابیات آغازین دوزخ گرفته تا موجودات اساطیری همچون سربِروس هارپی‌ها و مینوتورها» [i i] (Ledda: 2018)

بدین‌سان، *کمدی الهی* نه‌تنها یک سفر معنوی، بلکه تحلیلی از جهان‌بینی قرون وسطی، ساختار قدرت و اندیشه‌های فلسفی دربارهٔ اخلاق و جامعه است.

۲-۲. متن *کمدی الهی* دانته

سرود اول (دوزخ)

در سرود اول دوزخ، دانته سفر خود را با ورود به جنگلی تاریک آغاز می‌کند: «در نیمهٔ راه زندگانی ما، خویشتن را در جنگلی تاریک یافتم، زیرا راه راست را گم کرده‌بودم...» (دانته، ۱۳۸۶: ۸۰).

او در این مسیر با سه حیوان نمادین روبه‌رو می‌شود: شیر، پلنگ و گرگ. ماده‌گرگ با لاغری و آزمندی بی‌پایان، تجسم شهوات نفسانی و فساد اجتماعی است: «و ماده‌گرگی که با همهٔ لاغراندامی خود گوئی تمام شهوات نفسانی را که تاکنون بسیار کسان از آن بی‌نوا شده‌اند در خویش گرد آورده‌بود، چنان پریشانم کرد که امید رسیدن به بالای تپه را از کف دادم...» (همان: ۸۶).

راهنما هشدار می‌دهد که این حیوان هیچ‌کس را اجازهٔ عبور نمی‌دهد و آزمندی‌اش هرگز فرو نمی‌نشیند: «این حیوان که از دستش به فریاد آمده‌ای، هیچ‌کس را اجازهٔ عبور از راه خود نمی‌دهد... طبعی چنان فاسد و ستمگر دارد که هرگز آتش هوس سیری‌ناپذیرش فرو نمی‌نشیند» (همان: ۸۹).

نوید داده می‌شود که تنها «تازی شکاری» با خرد و عشق و تقوا قادر خواهد بود این گرگ را شکست دهد و او را به دوزخ بازگرداند: «تا وقتی که او را به دوزخ، که در آغاز کار غبطه و حسد از آنجا بیرونش آورد، باز افکند» (همان: ۹۱).

---

[i] *Gli animali non sono elementi decorativi: sono strumenti fondamentali che Dante utilizza per esprimere giudizi morali, rappresentare stati psicologici e delineare i paesaggi spirituali dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso.*

[ii] Il poema dantesco è disseminato di animali reali e fantastici – dal leone, la lupa e il lonza nei versi iniziali dell'Inferno fino alle creature mitologiche come Cerbero, le Arpie e il Minotauro.

در سرود سی‌وسوم نیز گرگ و بچه‌هایش به‌عنوان نماد رهبران فاسد و فرزندانشان ظاهر می‌شوند: «در خواب این آدم را سردستهٔ صیادان یافتم... به شکار گرگ و گرگ‌بچگان رفته‌بود» (همان: ۸۷–۸۰).

این ابیات نشان می‌دهند که گرگ در *کمدی الهی* نه‌تنها نماد آزمندی فردی، بلکه تجسم فساد اجتماعی و سیاسی است که مانع رستگاری انسان می‌شود.

۲-۳. تطبیق گرگ در *کمدی الهی* دانته و *مثنوی* مولوی

نماد گرگ در آثار *مثنوی معنوی* مولانا و *کمدی الهی* دانته دارای جنبه‌های مشابهی است. هر دو نویسنده از این حیوان برای بیان مفاهیم فلسفی، اخلاقی، عرفانی، اجتماعی و دینی استفاده کرده‌اند. در ادامه، تطبیق دقیق ویژگی‌های نمادین گرگ در *مثنوی* با *کمدی الهی* بررسی می‌شود.

۲-۳-۱. گرگ نماد آزمندی و دنیاپرستی

در *مثنوی*، مولوی گرگ را نماد آزمندی و حرص معرفی می‌کند؛ حیوانی که در تقابل با معصومیت گوسفند قرار دارد و همواره در طلب شکار و سودجویی است:

مثنوی:

همچنین شیبان راعی می‌کشید — گرد بر گرد رمه خطی پدید
چون به جمعه می‌شد او وقت نماز — تا نیارد گرگ آنجا ترک‌تاز
هیچ گرگی در نرفتی اندر آن — گوسفندی هم نگشتی زان نشان
باد حرص گرگ و حرص گوسفند — دایرهٔ مرد خدا را بود بند

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۸۵۶–۸۵۹)

شیبان راعی از زهاد قرن سوم هجری بود که بر کوه‌های لبنان چوپانی می‌کرد. کرامت مشهور او، که مولانا به آن اشاره کرده، این است که هنگام رفتن به نماز جمعه، خطی گرداگرد گوسفندان می‌کشد و هیچ گرگ یا درنده‌ای نمی‌تواند وارد شود (ر.ک: زمانی، ۱۳۹۸: ۲۹۸).

در *کمدی الهی* نیز دانته ماده‌گرگ را تجسم آزمندی و حرص می‌داند:

«و ماده‌گرگی که با همه لاغراندامی خود گوئی تمام شهوات نفسانی را که تاکنون بسیار کسان از آن بی‌نوا شده‌اند، در خویش گرد آورده بود» (دوزخ: ۸۶) «طبعی چنان فاسد و ستمگر دارد که هرگز آتش هوس سیری‌ناپذیرش فرونمی‌نشیند و پس از هر غذا، گرسنگی بیشتری احساس می‌کند» (همان: ۸۹).

تطابق: در هر دو اثر، گرگ نماد آزمندی و حرص انسان‌هاست. در *مثنوی*، این مفهوم از طریق داستان شیبان راعی نشان داده می‌شود و بر مهار عملی حرص با تدبیر و مراقبت انسانی تأکید دارد، درحالی‌که در *کمدی الهی*، گرگ وسیله‌ای برای نمایش حرص سیری‌ناپذیر و طبیعت فاسد انسان‌هاست. بنابراین، در هر دو متن گرگ با آزمندی مرتبط است، با این تفاوت که زاویهٔ نگاه مولوی عملکرد انسانی در مهار حرص و زاویهٔ دانته نمایش فساد اخلاقی و سیری‌ناپذیری است.

۲-۳-۲. گرگ نماد غفلت و مانع حقیقت

مولانا گرگ را موجودی غافل و بی‌عقل معرفی می‌کند که از حقیقت دور است:

همچو گرگ غافل اندر ما مجه — ای ز ننگ عقل تو بی‌عقل به

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۲۲۲۸)

این تصویر نشان می‌دهد که گرگ نمایان‌گر نادانی و غفلت است؛ یعنی فقدان عقل و توجه به واقعیت‌ها.

در *کمدی الهی* نیز ماده‌گرگ، هنگام صعود دانته، با وجود جسم لاغر، نیرویی بازدارنده و مانع پیشرفت دانته محسوب می‌شود:

«اما چون به پای تپه‌ای در آخر آن دره که دل مرا چنین به وحشت افکنده‌بود رسیدم ... که امید به صعود را از دست دادم» (دوزخ: ۸۲)

تطابق: در هر دو اثر، گرگ با غفلت و نیرویی که پیشرفت یا درک حقیقت را دشوار می‌کند، مرتبط است. در *مثنوی* تأکید بر بی‌عقلی و غفلت ذاتی است و در *کمدی الهی* این نیروی بازدارنده به شکل وحشت و سردرگمی دانته ظاهر می‌شود.

۲-۳-۳. گرگ نماد خودبینی و غرور نفسانی

در *مثنوی*، گرگ استعاره‌ای از خودخواهی و غرور نفسانی است؛ انسانی که تنها به خواسته‌های نفس توجه دارد. در داستان رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار، گرگ نماد افراد خودبین و فریفته به خود است (ر.ک: نبی‌لو، ۱۳۸۶: ۲۶۲):

شیر گفت ای گرگ چون گفتی بگو　　چونک من باشم تو گویی ما و تو
گرگ خود چه سگ بود کو خویش دید　　پیش چون من شیر بی مثل و ندید

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتراول: ۳۰۴۶-۳۰۴۷)

دکتر شهیدی در شرح این ابیات توضیح می‌دهد:

۱. روباه و گرگ مظهر مردمی شکم‌باره‌اند که جز در پی خورد و خوراک نیستند.
۲. گرگ و روباه نماد مردم دنیاپرستند.
۳. آنان که به خدا گمان بد برند منافقند؛ گرگ و روباه در این داستان نماد منافقانند که دربارهٔ شیر ـ مظهر رحمت الهی ـ گمان بد برده و مستوجب کیفر گشته‌اند (ر.ک: شهیدی، ۱۳۷۵: ۹۱).

در *کمدی الهی* نیز ماده‌گرگ نماد همین خودخواهی و غرور نفسانی است؛ نیرویی که مانع پیشرفت معنوی دانته شده و او را به یأس می‌کشاند (دوزخ: ۸۶).

تطابق: هر دو نویسنده گرگ را نماد انسان‌های خودبین و مغرور دانسته‌اند.

۲-۳-٤. گرگ نماد تکبر و گمراهی

در *مثنوی*، مولانا گرگ را به انسان‌هایی تشبیه می‌کند که در برابر خداوند و اولیای الهی بی‌ادبی و گستاخی می‌کنند. این افراد به‌دلیل تکبر و حماقت، از حقیقت دور شده‌اند:

هر که او در پیش این شیر نهان　　بی‌ادب چون گرگ بگشاید دهان
همچو گرگ آن شیر بر درانـدش　　فانتقمنا منهم بر خوانـدش
زخم یابد همچو گرگ از دست شیر　　پیشِ شیرْ ابله بُوَد کو شد دلیر

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۳۱۳۲-۳۱۳۴)

خوارزمی در *جواهر الاسرار و زواهر الانوار* توضیح می‌دهد که گرگ در برابر شیر صوری نماد زیان جان است و در برابر شیر معنوی، خسران ایمان (ر.ک: خوارزمی، ۱۳۸۴: ۶۸۷).

در *کمدی الهی* نیز ماده‌گرگ نیرویی است که انسان را از مسیر الهی منحرف می‌کند: «...که امید به صعود را از دست دادم» (دوزخ: ۸۲).

تطابق: هر دو اثر گرگ را نماد انسان‌های متکبر و گمراه دانسته‌اند که از مسیر الهی دور می‌شوند.

۲-۳-۵. گرگ نماد نفرت‌انگیزی و زشتی

در *مثنوی*، مولانا گرگ را نمادی از زشتی و نفرت‌انگیزی معرفی می‌کند؛ موجودی که در برابر زیبایی یوسف قرار دارد و نماد چهرهٔ کریه نفس است.

عین سحر است این، عجب لطف خفی است　　بر تو نقش گرگ و بر من یوسفی است

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۳۷۵۵)

زمانی نیز به زشت‌بودن و نفرت‌انگیزی گرگ اشاره کرده‌است (زمانی، ۱۳۹۸: ۱۰۶۷).

در *کمدی الهی*، دانته ماده‌گرگ را موجودی وحشتناک می‌داند؛ نیرویی که با هراس و رعب، مانع صعود او به کوه سعادت می‌شود: «این حیوان مرا به وحشت انداخت» (دوزخ: ۸۲).

تطابق: در هر دو اثر، گرگ نماد نیرویی منفی است؛ در *مثنوی* بیشتر به‌عنوان موجودی زشت و نفرت‌انگیز و در *کمدی الهی* به‌عنوان موجودی وحشتناک و هراس‌آور.

۲-۳-۶. گرگ نماد وسوسه‌های شیطانی و تمایلات نفسانی

مولانا گرگ را به وسوسه‌های شیطانی و تمایلات نفسانی تشبیه می‌کند که انسان را به فساد می‌کشند:

معدن دنبه نباشد دام گرگ کی شناسد معدن آن گرگ سترگ

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم: ۵۶۱)

رشیدی‌اشجردی و احمدی‌دارانی توضیح می‌دهند که گرگ اگر معدن اصلی را می‌شناخت، به طمع دنبهٔ کم گرفتار نمی‌شد (۱۳۸۹). همچنین در حدیث آمده‌است: «إنَّ الشیطانَ ذِئبُ الانسانِ کَذِئبِ الغنمِ»؛ شیطان گرگ انسان است همان‌گونه که گرگ برای گوسفند است (مسند احمد، ج ۵: ۲۳۳).

در حکایت گرگ و روباه در خدمت شیر نیز، گرگ نماد اهل صورت است که در حیوانیت باقی مانده‌اند (انقروی، ۱۳۷۴، ج۳: ۱۱۲۳).

این عجب نبود که میش از گرگ جست این عجب کین میش ، دل در گرگ بست

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۱۲۹۲)

اعیان‌فرد و دیگران توضیح می‌دهند که نفس به گرگ تشبیه شده از جهت غضب و درنده‌خویی آن (ر.ک: اعیان‌فرد و دیگران، ۱۴۰۳: ۱۳).

در *کمدی الهی* نیز ماده‌گرگ تمامی شهوات نفسانی را در خود دارد و نماد همین وسوسه‌های شیطانی است (دوزخ: ۸۶).

تطابق: هر دو نویسنده گرگ را نماد وسوسه‌های شیطانی و نیرویی گمراه‌کننده دانسته‌اند.

۲-۳-۷. گرگ نماد فساد اجتماعی و دنیاپرستی

مولانا گرگ را نماد کافران و انسان‌های فاسدی معرفی می‌کند که از مسیر حقیقت دور شده‌اند:

جانِ گُرگان و سگان هر یک جداست متّحد جان هایِ شیرانِ خداست

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر چهارم: ۴۱۴)

شهیدی توضیح می‌دهد که «گرگان و سگان» کنایه از کافران و دنیاطلبان است.

در *کمدی الهی* نیز ماده‌گرگ نماد فساد اجتماعی و سقوط اخلاقی است و آزمندی طبقات حاکم فلورانس را نشان می‌دهد: «طبعی چنان فاسد و ستمگر دارد که هرگز آتش هوس سیری‌ناپذیرش فرو نمی‌نشیند و پس از هر غذا گرسنگی بیشتری احساس می‌کند» (دوزخ: ۸۹).

تطابق: هر دو اثر گرگ را نماد انسان‌های فاسد و دنیاپرست معرفی کرده‌اند.

۲-۳-۸. گرگ نماد تجسم خوی بد در قیامت

مولانا بیان می‌کند که در روز قیامت، انسان‌هایی که در دنیا حیوان‌صفت بوده‌اند به شکل گرگ ظاهر خواهند شد:

ای دریـــــده پوستیـــن یوسفـــان گرگ بر خیزی ازین خواب گران

گشته گرگان یک‌به‌یک خوهای تو می‌درانند از غـــضب اعضـای تو

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر چهارم: ۳۶۶۲-۳۶۶۳)

سبزواری توضیح می‌دهد که خوی‌های بد در نفس، صورت‌های حیوانی در آخرت می‌یابند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۴: ۴۲۲). شهیدی نیز اشاره می‌کند که در آن جهان خصلت‌های بد آدمی به۲صورت درندگان درمی‌آید. زمانی این ابیات را نمونهٔ بارز طرح

مسئلهٔ تجسم اعمال در مثنوی می‌داند که بعدها حکمایی چون ملاصدرا و سبزواری به آن استناد کرده‌اند (ر.ک: زمانی، ۱۳۹۸: ۱۰۲۲).

در *کمدی الهی* نیز دانته آزمندان و فاسدان را در جهنم قرار می‌دهد؛ جایی که آنان ماهیت آزمندانهٔ خود را حفظ کرده و به عذاب ابدی گرفتار می‌شوند: «این حیوان که از دستش به فریاد آمده‌ای، هیچ‌کس را اجازهٔ عبور از راه خود نمی‌دهد و چندان مانع در سر راهش پدید می‌آورد که عاقبت نابودش می‌کند» (دوزخ: ۸۹).

تطابق: هر دو اثر نشان می‌دهند که انسان‌های فاسد در آخرت نیز ماهیت حیوانی خود را حفظ خواهندکرد.

۲-۳-۹. گرگ نماد حاکمان ستمگر و قدرت‌طلب

در *مثنوی*، مولوی گرگ را نماد ارباب قدرتی معرفی می‌کند که در رأس هرم حکومت، به ظلم و بی‌عدالتی مشغولند:

نوبت گرگ است و یوسف زیر چاه　　نوبت قبط است و فرعون است شاه
تا ز رزق بی‌دریـــغ خـــیره‌خنـــد　　این ســگان را حصه باشد روز چند

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر ششم: ۱۸۷۱-۱۸۷۲)

مولوی در این ابیات از حاکمان ناروا و بی‌رحم انتقاد می‌کند. گرگ، فرعون و سگان همگی نمایندگان انسان‌هایی هستند که از حقیقت دور شده و در بند غرایز نفسانی و قدرت‌طلبی گرفتارند (ر.ک: محمّدزاده، ۱۳۸۸: ۲۸۱). او هرگونه حکومتی را که مبتنی بر ظلم و ناسپاسی باشد مردود می‌شمارد و آن را «حکومت گرگ با سگان و زنگیان» می‌نامد؛ نشانه‌ای از حکومت‌های ناروا و ستمگر (ر.ک: جمشیدی، ۱۳۹۰: ۷۵).

در *کمدی الهی* نیز دانته ماده‌گرگ را نماد آزمندی و فساد اشراف و حاکمان فلورانس می‌داند: «طبعی چنان فاسد و ستمگر دارد که هرگز آتش هوس سیری‌ناپذیرش فرو نمی‌نشیند و پس از هر غذا، گرسنگی بیشتری احساس می‌کند» (دوزخ: ۸۹).

تطابق: در هر دو متن، گرگ نماد حاکمان ستمگر و قدرت‌طلب است؛ با این تفاوت که مولانا از این نماد برای نقد حکومت‌های ناروا در چارچوب عرفانی خود بهره می‌گیرد، در حالی که دانته آن را به‌طور مستقیم به فساد سیاسی و اجتماعی فلورانس پیوند می‌دهد.

۲-۳-۱۰. گرگ به‌مثابه تجسم حسد

مولوی حسد را به گرگی در کمین تشبیه می‌کند و هشدار می‌دهد که این گرگ درون می‌تواند همچون برادران یوسف، سبب تباهی و سقوط انسان شود:

از حسد بر یوسف مصری چِه رفت؟　　این حسد اندر کمین گرگیست زفت

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر دوم: ۱۴۰۷)

در *کمدی الهی* نیز دانته منشأ ظهور ماده‌گرگ را حسد و غبطه می‌داند: «... تا وقتی‌که او را به دوزخ، که در آغاز کار غبطه و حسد از آن‌جا بیرونش آورد، باز افکند» (دوزخ: ۹۱).

دانته نشان می‌دهد که ماده‌گرگ زادهٔ صفات نفسانی مخرب است و تا پایان متن تجسم آزمندی و فساد باقی می‌ماند. او ریشهٔ این نماد را در بیماری درونی حسادت می‌بیند؛ همان صفتی که انسان را از مسیر نور و حقیقت منحرف می‌کند.

تطابق: هر دو اثر نشان می‌دهند که حسد، اگر مهار نشود، به شکل یک موجود درنده و حیوانی در رفتار و سرنوشت انسان ظهور می‌کند؛ در *مثنوی* به‌صورت گرگ درون، و در *کمدی الهی* به‌صورت ماده‌گرگی که از دوزخ برآمده‌است.

۲-٤. تمایز گرگ در *کمدی الهی* دانته و *مثنوی* مولوی

۲-٤-۱. منشأ و جایگاه نمادین گرگ

در مثنوی، مولانا گرگ را نماد غرایز نفسانی، حرص، وسوسه‌های شیطانی و ظلم درونی انسان می‌داند. در نگاه عرفانی او، گرگ نیرویی درونی است که انسان باید بر آن غلبه کند:

چونک چوپان خفت گرگ آمن شود　　چونک خفت آن جهد او ساکن شود

لیک حیوانی که چوپانش خداست گــرگ را آنجا امیــد و ره کجاست

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم: ۱۱۹۳-۱۱۹۴)

در *کمدی الهی*، دانته گرگ را بیشتر نماد فساد اجتماعی و سیاسی، آزمندی طبقات حاکم و قدرت‌های فاسد می‌داند. ماده‌گرگ در دوزخ مانع پیشرفت معنوی دانته شده و با سقوط اخلاقی فلورانس مرتبط است: «طبعی چنان فاسد و ستمگر دارد که هرگز آتش هوس سیری‌ناپذیرش فرونمی‌نشیند و پس از هر غذا گرسنگی بیشتری احساس می‌کند» (دوزخ: ۸۹).

تفاوت: در *مثنوی*، گرگ نمادی فراگیر است که هم در بُعد فردی (نفس اماره و حرص درونی) و هم در بُعد اجتماعی (ستمگران و دنیاپرستان) به‌کار می‌رود. در *کمدی الهی*، گرگ بیشتر به فساد اجتماعی و سیاسی فلورانسِ زمان دانته محدود می‌شود.

۲-۴-۲. آزمندی فردی در برابر آزمندی اجتماعی

در *مثنوی*، گرگ نماد آزمندی فردی و شکم‌بارگی است؛ انسانی که تنها به لذت‌های جسمانی توجه دارد:

باد حرص گرگ و حرص گوسفند دایره‌یْ مــــرد خـدا را بــود بنـد

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۸۵۹)

در *کمدی الهی*، دانته ماده‌گرگ را نماد آزمندی اجتماعی و فساد طبقات اشرافی و حاکمان فلورانس می‌داند: «طبعی چنان فاسد و ستمگر دارد که هرگز آتش هوس سیری‌ناپذیرش فرو نمی‌نشیند و پس از هر غذا گرسنگی بیشتری احساس می‌کند» (دوزخ: ۸۹).

تفاوت: در مثنوی، گرگ نماد آزمندی در دو سطح فردی و اجتماعی است؛ هم شکم‌بارگی و حرص شخصی، و هم دنیاپرستی و ستمگری جمعی. در *کمدی الهی*، گرگ بیشتر به فساد اقتصادی و اجتماعی فلورانسِ زمان دانته محدود می‌شود.

۲-۴-۳. گرگ درونی و بیرونی؛ نیروی اهریمنی و مانع رستگاری

در *مثنوی*، مولانا گرگ را نماد نفس اماره و انسان‌های بی‌ادب در برابر خداوند معرفی می‌کند؛ نیرویی درونی که باید مهار شود:

هر که او در پیش این شیــــر نهان بی‌ادب چون گرگ بگشاید دهان

همچو گرگ آن شیر بر درانــــدش فانتقمنا منــهم بر خوانــدش

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۳۱۳۲-۳۱۳۴)

همچنین در ابیاتی دیگر، گرگ نماد وسوسه‌های شیطانی و انسان‌هایی است که روح خود را در نفسانیات اسیر کرده‌اند:

معدن دنبه نباشد دام گرگ کی شناسد معدن آن گرگ سترگ

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم: ۵۶۱)

بنابراین، در نگاه مولانا گرگ هم نیرویی درونی (نفس و وسوسه‌های شیطانی) و هم نماد انسان‌های گمراه و دنیاپرست است.

در *کمدی الهی*، دانته ماده‌گرگ را مانعی بیرونی بر سر راه صعود به کوه سعادت معرفی می‌کند؛ موجودی اهریمنی و خطرناک که انسان را از مسیر حقیقت دور می‌سازد:

«اما چون به پای تپه‌ای در آخر آن دره که دل مرا چنین به وحشت افکنده‌بود رسیدم ... که امید به صعود را از دست دادم» (دوزخ: ۸۲) «و ماده‌گرگی که با همه لاغراندامی خود گوئی تمام شهوات نفسانی را که تاکنون بسیار کسان از آن بی‌نوا شده‌اند، در خویش گرد آورده‌بود» (دوزخ: ۸۶).

تفاوت: مولانا گرگ را بیشتر به‌عنوان نیرویی درونی و باطنی می‌بیند که باید مهار شود، درحالی‌که دانته آن را موجودی اهریمنی و بیرونی معرفی می‌کند که در سطح اجتماعی و تاریخی، مانع رستگاری انسان و نشانهٔ فساد جامعه است.

۲-٤-٤. گرگ و نقش آن در عذاب ابدی

در مثنوی، مولانا معتقد است که انسان‌های آزمند و فاسد در قیامت ماهیت گرگ‌گونهٔ خود را حفظ خواهندکرد:

ای دریــــده پوستیــن یوسفــان گرگ برخیزی ازین خواب گران

گشته گرگان یک‌به‌یک خوهای تو می‌درانند از غـــضب اعضـــای تو

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر چهارم: ۳۶۶۲-۳۶۶۳)

این ابیات بیان‌گر اندیشهٔ تجسم اعمال در *مثنوی* است؛ یعنی خوی‌های بد انسان در آخرت به‌صورت حیوانی آشکار می‌شوند و آزمندان به شکل گرگ ظاهر خواهندشد.

در *کمدی الهی*، دانته آزمندان را در دوزخ به عذاب ابدی گرفتار می‌سازد. آنان در تاریکی مطلق، بی‌وقفه به یکدیگر برخورد می‌کنند؛ زیرا آزمندی‌شان آنان را از دیدن حقیقت محروم کرده‌بود (دوزخ، سرود ۷). دانته بر ادامهٔ آزمندی و محرومیت از حقیقت تأکید دارد، نه بر تغییر شکل آنان به گرگ یا حیوان خاص.

تفاوت: مولانا بر تغییر ماهیت انسان در قیامت و تجسم اعمال به‌صورت گرگ تأکید می‌کند، درحالی‌که دانته آزمندان را در قالب عذاب جهنمی و استمرار آزمندی‌شان به‌تصویر می‌کشد، بدون آن‌که به تجسم حیوانی آنان اشاره کند.

در جدول زیر به‌صورت مجمل به گرگ در این دو اثر پرداخته شده‌است:

سطح بلاغی غالب	کمدی الهی دانته	مثنوی معنوی مولوی	صفت اخلاقی /کارکرد گرگ
نماد	آزمندی اجتماعی و فساد اشراف فلورانس	حرص و شکم‌بارگی فردی؛ گرگ در تقابل با گوسفند	آزمندی
تشبیه /نماد	مانع صعود دانته به کوه سعادت	گرگ= انسان غافل و بی‌عقل	غفلت
استعاره /نماد	مانع پیشرفت معنوی دانته	استعاره از خودبینی و دنیاپرستی؛ داستان گرگ و روباه	غرور نفسانی
نماد	فساد کلیسا و اشراف؛ دنیاپرستی اجتماعی	توجه صرف به جسم و لذت‌های زودگذر	دنیاپرستی
تشبیه /نماد	گرگ مانع مسیر الهی و امید صعود	گرگ بی‌ادب در برابر شیر؛ نماد انسان گستاخ	تکبر و بی‌ادبی
نماد	موجودی وحشتناک و هراس‌آور	گرگ در برابر زیبایی یوسف؛ چهرهٔ کریه نفس	نفرت‌انگیزی و زشتی
استعاره /نماد	ماده‌گرگ= تجسم شهوات نفسانی	گرگ= نفس اماره و شیطان حدیث :شیطان گرگ انسان است	وسوسه‌های شیطانی
نماد اجتماعی	فساد فلورانس و کلیسا؛ رهبران فاسد	حکومت گرگ و سگان؛ نقد حاکمان ناروا	فساد اجتماعی و حاکمان ستمگر
تشبیه /نماد	ماده گرگ زادهٔ حسد و غبطه	حسد برادران یوسف= گرگ در کمین	حسد
نماد عرفانی /اخلاقی	آزمندان در دوزخ به عذاب ابدی گرفتارند	انسان‌های فاسد در قیامت به شکل گرگ ظاهر می‌شوند	قیامت و تجسم اعمال
نماد	موجود اهریمنی بیرونی و مانع رستگاری	نیروی درونی نفس اماره و اجتماعی	گرگ درونی/بیرونی

۳. نتیجه‌گیری

مطالعهٔ تطبیقی نماد «گرگ» در *مثنوی معنوی* مولانا و *کمدی الهی* دانته نشان می‌دهد که گرچه این نماد در هر دو اثر معنایی مشابه مانند حرص، غفلت، انانیت و دنیاگرایی دارد، اما در دو جهان‌بینی متفاوت با کارکردهای متمایزی ظاهر شده‌است. گرگ، به‌عنوان موجودی هراس‌آور و گمراه‌کننده، مانعی در مسیر حقیقت و کمال انسانی است؛ مفهومی که هر دو شاعر با رویکردی خاص خود آن را تشریح کرده‌اند.

در *مثنوی معنوی*، گرگ نمادی از نفس اماره و وسوسه‌های درونی است؛ نیرویی باطنی که انسان را به انحراف از مسیر حق سوق می‌دهد. مولانا با نگاه عرفانی، غلبه بر چنین نیرویی را از طریق سلوک فردی، تزکیهٔ نفس و پرورش عشق الهی امکان‌پذیر می‌داند. در *مثنوی*، چهرهٔ نمادین گرگ تجلی تاریکی درون انسان است؛ و تنها از راه شناخت خود و پالایش روح می‌توان بر آن چیره شد.

در *کمدی الهی*، دانته ماده‌گرگ را نماد آزمندی و فساد می‌داند؛ نیرویی بیرونی که با سقوط اخلاقی فلورانس و تباهی ساختارهای قدرت پیوند خورده‌است. دانته نشان می‌دهد که این نماد مانع رستگاری انسان است و تنها با هدایت الهی و اصلاح اخلاقی می‌توان بر آن غلبه کرد. تأکید او بیشتر بر پیامدهای اجتماعی و تاریخی آزمندی است، نه بر تغییر ماهیت فردی به شکل حیوانی.

شرایط تاریخی و اجتماعی هر دو شاعر نیز در شکل‌گیری این نماد مؤثر بوده‌است؛ بحران‌های سیاسی و حملات مغول در جهان اسلام و فساد ساختارهای قدرت در فلورانس قرون وسطی، زمینهٔ بروز چنین تصویرهایی را فراهم کرده‌اند. در این بستر، تصویر گرگ در مثنوی علاوه بر جنبهٔ عرفانی، بازتابی از تجربهٔ تاریخی مولانا در عصر مغول است؛ دورانی که خشونت و بی‌ثباتی سیاسی همانند گرگ، امنیت و معنویت جامعه را می‌درید. در *کمدی الهی* نیز ماده‌گرگ نه‌تنها نماد آزمندی فردی، بلکه تجسم فساد کلیسا و نزاع‌های حزبی فلورانس است؛ تجربه‌ای که دانته شخصاً با تبعید و محرومیت از قدرت لمس کرده‌بود. بدین‌سان، نماد گرگ در هر دو اثر پلی میان تجربهٔ فردی و واقعیت تاریخی است و نشان می‌دهد که ادبیات چگونه بحران‌های اجتماعی را در قالب نمادهای اخلاقی و عرفانی بازتاب می‌دهد.

تفاوت برداشت‌ها از نماد گرگ نشان می‌دهد که مولانا بیشتر بر جنبهٔ درونی و فردی تأکید دارد، درحالی‌که دانته آن را در پیوند با فساد اجتماعی و سیاسی زمانه‌اش می‌بیند. این تفاوت بازتابی از دو سنت فکری متفاوت است: عرفان اسلامی بر تحول درونی و شناخت نفس تأکید دارد، و ادبیات مسیحی‌ـاروپایی قرون وسطی بیشتر بر فساد اجتماعی و ضرورت اصلاح بیرونی تمرکز می‌کند. با وجود این تمایز، هر دو اثر لایه‌های مشترک فردی و اجتماعی را نیز در خود دارند؛ گرگ در *مثنوی* علاوه‌بر نفس، نماد حاکمان ستمگر است و در *کمدی الهی* علاوه‌بر فساد اجتماعی، ریشه در صفات نفسانی چون حسد دارد.

افزون بر این، گرگ تنها نماد منفی نیست؛ بلکه در هر دو اثر کارکردی هشداردهنده دارد و انسان را به ضرورت اصلاح فردی یا اجتماعی آگاه می‌سازد. بررسی تطبیقی این دو اثر نشان می‌دهد که نمادپردازی حیوانات، به‌ویژه گرگ، فراتر از ابزار داستان‌گویی، دریچه‌ای به مفاهیم فلسفی، عرفانی و اجتماعی تمدن‌هاست. نماد گرگ، با وجود تفاوت در تفسیر و کاربرد، به‌مثابه نقطهٔ تلاقی دو جهان‌بینی متفاوت عمل می‌کند؛ نقطه‌ای که دغدغه‌های انسان در مسیر رهایی و معنا از طریق نماد مشترک آشکار می‌شود.

برای پژوهش‌های آتی، بررسی سایر نمادهای حیوانی در این اثر یا دیگر آثار می‌تواند تصویری کامل‌تر از نظام نمادپردازی در ادبیات عرفانی و مسیحی ارائه دهد.

کتابنامه

الف. منابع فارسی

آقاحسینی، حسین؛ خسروی، اشرف. (۱۳۸۸). «نمادشناسی داستان مرد درویشی که کوزه ای آب برای خلیفه برد». *ادب پژوهی گیلان*. (۹)۳. ۷-۲۸.

اژدرنژاد، هاله؛ یلمه ها، احمدرضا. (۱۳۹۵). «تمثیل و کاربرد گونه‌های آن در مخزن الاسرار نظامی». *تحقیقات علمی و غنایی زبان و ادب فارسی دانشگاه بوشهر*. (۲۷)۱. ۱۱۹- ۱۳۸.

اعیان‌فرد، سعیده؛ شفایی، محمّدعلی و چگینی، اشرف. (۱۴۰۳). «تحلیل هرمنوتیکی نمادهای نفس در مثنوی معنوی بر مبنای هرمنوتیک نوین شلایرماخر». *سبک شناسی نظم و نثر فارسی(بهار ادب)*. (۹)۱۷. ۱-۳۱. *10.0.86.18/bahareadab.2024.17.7468*

الانقروی، رسوخ الدین اسماعیل. (۱۳۷۴). *شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*. ترجمهٔ ستارزاده. تهران: زرین.

بیگی، محمّدحسن؛ محمّدی، رضا.(۱۴۰۴). «تحلیل گفتمان نمادین گرگ در متون تاریخی ایران». *پژوهش‌های نوین ایران‌شناسی*. (۱)۱. ۱۷-۳۴. *10.22084/mris.2025.31028.1001*

پاکدل، مسعود؛ میراب، معصومه. (۱۳۹۴). «نگاهی به تمثیل‌های نمادین در مرزبان‌نامه». *تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی*. (۷)۲۵. ۱۲۷-۱۴۰.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). *در سایهٔ آفتاب*. تهران : سخن.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۹). *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*. تهران. علمی و فرهنگی.

توکلی، حمیدرضا. (۱۳۸۴). «مثنوی و اسلوب قصه در قصه». *مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی*. (۴۷-۴۹) ۱۲ و ۱۳. ۴۵-۸۰.

جرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۵۴). *اسرار البلاغه*. تصحیح هملوت ریتر. استانبول: العلمیه.

جمشیدی، محمّدحسین. (۱۳۹۰). «حکومت و مردم در اندیشهٔ مولانا». *دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی*. (۲) ۴۱. ۶۹-۸۷.

جوکار، نجف؛ جابری، سیدناصر. (۱۳۸۹). «پیوند ابیات مثنوی بر مبنای تداعی و تمثیل». *ادب و زبان (دانشکده ادبیات و علوم انسانی)*. ۲۵. ۵۷-۷۲.

حجازی، بهجت‌السادات. (۱۳۸۹). «الگوبرداری یا خلاقیت در بازآفرینی کمدی الهی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ۲۰. ۹-۴۳.

خسروی، حسین. (۱۳۸۶). «شیوه‌های نمادپردازی در داستانی از مثنوی». *مطالعات عرفانی*. (۱)۳. ۳۵-۵۳.

خوارزمی،کمال‌الدین‌حسین‌بن‌حسن. (۱۳۸۴). *جواهرالاسراروزواهرالانوار*. شرح‌مثنوی‌معنوی. تصحیح‌وتحشیهٔ‌شریعت. تهران: اساطیر.

داد، سیما. (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. چاپ سوم، تهران.

دانته، آلیگیری. (۱۳۸۶). *کمدی الهی*. مترجم: شجاع الدین شفا. تهران: امیرکبیر.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

رازی، شمس قیس. (۱۳۶۹). *المعجم فی معاییر اشعار العجم*. تهران: امیرکبیر.

رشیدی اشجردی، محمّد؛ احمدی دارانی، علی‌اکبر. (۱۳۸۹). «مقایسه و تطبیق چهار شرح از مثنوی با آغاز دفتر سوم». *متن‌شناسی ادب فارسی*. (۴)۲. ۴۳-۵۸.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *سر نی*. چاپ دهم. تهران: علمی.

زمانی، کریم. (۱۳۹۸). *شرح جامع مثنوی‌معنوی*. تهران: اطلاعات.

زندی، حاتم (۱۳۹۲). «بررسی عناصر داستانی در حکایات «جانورمحور» مثنوی مولوی». *کهن‌نامهٔ ادب پارسی*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. (۱)۴. ۲۹-۵۲.

زندی، حاتم. (۱۳۹۳). «سیرت انسانی در صورت حیوانی (بررسی فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی در حکایات جانورمحور مثنوی)». *ادبیات تعلیمی*. (۶)۲۴. ۱۷۳-۲۰۴.

سبزواری، هادی بن محمّد. (۱۳۷۴). *شرح مثنوی*. به کوشش بروجردی. تهران: وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی.

شعبانی، معصومه. (۱۳۸۶). *شاخهٔ مرجان*. تهران: ثالث.

شفیعی کدکنی، محمّدرضا. (۱۳۵۰). *صور خیال در شعر فارسی*. تهران: نیل.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۳). *انواع ادبی*. تهران: فردوس.

شهیدی، جعفر. (۱۳۷۵). *شرح مثنوی*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

شیری، قهرمان. (۱۳۸۹). «تمثیل و تصویری نو از کارکردها و انواع آن». *کاوش‌نامه*. (۲۰)۱۱. ۳۳-۵۴.
طایفی، شیرزاد؛ اکبری، سعید. (۱۳۹۵). «درآمدی انتقادی بر شیوه‌های بیان مفاهیم اخلاقی در حکایت های تمثیلی و جانوری». *ادبیات تعلیمی*. (۲۸)۷. ۵۵-۸۸.
طهماسبی، فرهاد؛ ایامی بدرلو، شهین. (۱۳۹۵). «بازتاب تمثیلی نفس اماره در مثنوی مولوی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. (۴۲)۱۲. ۱۸۳-۲۰۷.
عباس‌زاده، فاضل؛ ایمان‌زاده، فریبا. (۱۴۰۳). «تحلیل جایگاه تمثیلی گرگ در مقیاس کوچکی از شعر معاصر فارسی (اخوان، مشیری، فرخزاد و نیما)». *تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب پارسی*. (۶۲)۱۶. ۲۴-۴۷.
فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). *بلاغت تصویر*. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
عرفانیان، بنفشه. (۱۳۸۷). «عناصر شر در کمدی الهی دانته». *کتاب ماه ادبیات*. (۱۴)۱. ۲۴-۳۶.
فروم، اریک. (۱۳۴۹). *زبان از یاد رفته*. ترجمهٔ ابراهیم امانت. تهران: مروارید.
قرآن کریم.
محمّدزاده، مریم. (۱۳۸۸). «اندیشه‌های جهانی مولانا جلال الدین محمّد بلخی». *همایش بین المللی*. ۱. ۲۷۶-۲۹۱.
مولوی، جلال الدین. (۱۳۷۸). *مثنوی*. تصحیح نیکلسون. تهران: پژوهش.
مهدی‌زاده فرد، بهروز. (۱۳۹۲). «ساخت روایی قصه در مثنوی». *ادب‌پژوهی*. (۲۵)۷. ۹۱-۱۱۱.
نبی‌لو،علی‌رضا (۱۳۸۶). «تأویلات مولوی از داستان حیوانات (بررسی۵۳ داستان حیوانات و تاویلات آن در مثنوی)». *پژوهش‌های ادبی*. (۱۶)۴. ۲۳۹-۲۷۰.

ب: منابعِ لاتین

Falzone, Rosario. Dante e il mondo animale. L'Alighieri. Rassegnadantesca di Lettere, Arti, Scienze, 2002.Ledda, Giuseppe. Il bestiariodell'aldilà. Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2018