

شیوه‌های گوناگون دلالت‌پردازی آفتاب در زبان مولانا

دکتر زهره نجفی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

زبان عرفانی مولانا، زبانی ویژه و متمایز است که بخش عمده این تمایز ناشی از نشانه‌های زبانی وی است. دل‌هایی که با شیوه دلالت خاص خود، آنها را به مدلول مورد نظر ارتباط می‌دهد، بیانگر اندیشه و تجربه عرفانی او است. یکی از مهمترین و پرکاربردترین نشانه‌ها در زبان مولانا واژه آفتاب است که آن را به عنوان دالی برای مدلول‌های متفاوت و نیز برای ویژگی‌های مختلف یک مدلول به کار برده است. اگرچه آفتاب از نشانه‌های زبانی رایج در متون عرفانی است، شیوه کاربرد مولانا نشان می‌دهد که وی این نشانه را تحت تأثیر تجربیات عرفانی خویش به کار می‌برد و به تقلید از شاعران پیش از خود نپرداخته است. به همین سبب این واژه حوزه دلالتی وسیعی را در بر می‌گیرد و مقاصد گوناگونی را به مخاطب القا می‌کند. در این پژوهش کوشش شده است شیوه کاربرد واژه آفتاب و چگونگی معناداری این کلیدواژه در زبان مولوی و نیز ایجاد دلالت‌های گوناگون از طریق این واژه تبیین و با این روش تفسیر دقیق پاره‌ای از ابیات وی میسر گردد.

کلیدواژه‌ها: زبان عرفانی، مولوی، آفتاب، دلالت.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۸/۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۱۸

Email: Z. najafi@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

زبان عرفانی مولانا، زبانی برجسته و متمایز از دیگران است که بخش عمده این تمایز ناشی از نشانه‌های زبانی است که وی بر می‌گزیند. دال‌هایی که با شیوه دلالت خاص خود، آنها را به مدلول مورد نظر ارتباط می‌دهد، بیانگر اندیشه و تجربه عرفانی او است. اگر به بررسی پاره‌ای از نشانه‌های کلیدی زبان وی پرداخته شود، می‌توان شیوه‌ای را که او در تولید نشانه‌ها دارد، شناسایی کرد و از این طریق ویژگی‌های زبان وی و چگونگی تحلیل و تفسیر دقیق آن را شناخت.

جهانی که مولانا آن را به تصویر می‌کشد، از سه بخش تشکیل شده است: بخش اول دنیای نیکی‌ها است که در رأس آن خداوند و نور جمال او قرار دارد و اساس هستی این دنیا است؛ پس از او هرچه روح انسان را می‌پالاید و نیز کسانی که به معشوق پیوسته‌اند، جای می‌گیرد؛ بخش دیگر، دنیایی است که مانع دیدن و رسیدن به عالم بالا است. در این بخش تاریکی‌ها، پلیدی‌ها و هر آنچه انسان باید از آن حذر کند، جای گرفته است. بین این دو عالم، رابطه و واسطه‌ای است؛ آنچه در این برزخ قرار می‌گیرد، گاهی صعود می‌کند و به عالم علوی می‌پیوندد و زمانی به تاریکی‌ها تنزل می‌یابد. همچنین چیزهایی در این بخش قرار می‌گیرند که ممکن است راه رسیدن از عالم سفلی به عالم علوی باشند. در اندیشه‌های عرفانی، همانند تفکر اسطوره‌ای شهود و فضا عاملی بنیادی است؛ زیرا در این شیوه تمام تمایزاتی که درک می‌شود به تمایزات و اختلافات مکانی تبدیل می‌گردد و بدین صورت فعلیت می‌یابد. (کاسیرر ۱۳۷۸: ۱۶۶) تحول احساس اسطوره‌ای از فضا همیشه با درک تقابل روز/ شب و روشنایی/ تاریکی شروع می‌شود. این تقابل در تمامی ادیان مشاهده می‌شود. بعضی از ادیان مانند آیین زرتشت دسته‌بندی دقیق همین تقابل روشنایی/ تاریکی است. در میان دین‌های ابتدایی نیز همین تقابل مشاهده می‌شود. در همه افسانه‌های اقوام و ادیان آفرینش

با سر زدن روشنایی همراه است. برای ساکنان این کرهٔ خاکی که از خود نوری ندارد و با پرتو خورشید روشن می‌شود، تناوب روشنایی و تاریکی نخستین نیروی محرک برای برانگیختن تفکرشان بوده است. (کاسیر ۱۳۷۸: ۱۷۰)

در آیین‌های باستانی ایران، آسمان و آنچه در آن است از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. به گفتهٔ هرودوت ایرانیان برافراشتن پرستشگاه و محراب را ناروا می‌دانستند و کسانی را که چنین می‌کردند، ابله می‌شمردند؛ زیرا ایرانیان خدا را به سرشت انسان نمی‌انگاشتند. رسم آنها چنان بوده که بر فراز بلندترین قله کوهها بالا روند و برای زئوس قربانی کنند. آنها برای خورشید، ماه، آب و بادهای که از دیر باز آنها را می‌ستوده‌اند، قربانی می‌بردند. (به نقل از صمدی ۱۳۶۷: ۲۸) این شیوه تفکر که همواره در ناخودآگاه انسانها وجود داشته است، در زبان آنان نیز تأثیر گذاشته است. در زبان مولانا نیز نشانه‌های آسمانی بیشترین ارزش را دارند. یکی از این نشانه‌ها و شاید مهمترین آنها آفتاب است.

آفتاب

خورشید یا آفتاب یکی از اصلی‌ترین نشانه‌های زبان مولانا است. منبع اصلی نور این جهان خورشید است؛ از طرفی خداوند خود را نور آسمانها و زمین می‌خواند: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (نور: ۳۵) و هدایت را در برابر گمراهی مانند نور در برابر تاریکی می‌خواند: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷) این سخنان بر زبان مولانا اثر می‌گذارد و سبب می‌گردد که برترین نشانهٔ زبانی وی خورشید باشد.

از طرفی خورشید همواره در اندیشه انسان‌ها از اهمیت والایی برخوردار بوده است. در تاریخ کهن خورشید به دلیل گرمابخشی نشانه حیات و سرچشمه نیروی انسانی و کیهانی و از سوی دیگر مظهر مجسم نیروهای آسمان و زمین و پدر بشریت است و از ژرفای دریا سر بر می‌کشد. (یاحقی ۱۳۸۶: ۱۰) در تمام صورت‌های جهان چیزی ارزشمندتر از خورشید به عنوان نماد خداوند وجود ندارد؛ زیرا که خورشید با زندگی مرئی‌اش نخست خود و سپس همه اجرام آسمانی را روشن می‌گرداند. (کوپر ۱۳۷۹: ۱۳۲) بارها در اساطیر از ایزد خورشید سخن به میان آمده است. در اوستا به صورت هور و هورخشت به کار رفته است و یشتی از کتاب یشتها به نام خورشید در ستایش این ایزد است. (اساطیر و فرهنگ ایرانی ۱۳۸۸: ۵۰۲ و ۵۰۳)

در آیین میترائیسم صفات خداگونه‌ای از جمله هیبت، شکست‌ناپذیری به میترا (مهر) نسبت داده شده‌اند و کم‌کم این صفات به خورشید انتقال یافته است. بنا بر گفته بهار، میترا در ادبیات ودایی به معنی عهد و پیمان است و مهر که حافظ عهد و پیمان مقدس قبایل بود، خدایی می‌شود و چون مصداق بیرونی ندارد، تبدیل به خورشید یا نور پیش از خورشید می‌شود. (بهار ۱۳۸۸: ۴۰) بهار در جایی دیگر خورشید را میانجی بین هرمزد و اهریمن و نگاهبان پیمان آن دو می‌داند و به اسطوره‌ای در این باب اشاره می‌کند. (همان: ۴۱) شاید کاربرد درفش با شکل خورشید در میان ایرانیان و شاهان هم اشاره به همین مفهوم داشته باشد. «در آیین زرتشتی و گاه‌شماری ایران باستان نیز خورشید یکی از ایزدان موکل به روز یازدهم هر ماه خورشیدی است.» (کیاجوری ۱۳۸۸: ۹۳)

در وداها، کتاب هندوان باستان، از خورشید با زیبایی شاعرانه‌ای یاد شده است و آن را فروغ بلندترین جهان زبرین خوانده‌اند. (اساطیر و فرهنگ ایرانی ۱۳۸۸: ۵۰۳)

در زبان مولانا آفتاب با چند دلالت متفاوت به کار می‌رود. آفتاب عالم حس، شمس تبریزی، جان، روح، عشق و خداوند. یکسان بودن اسم شمس با آفتاب سبب شده است که این دلالت‌ها به زیبایی در هم تنیده و ذهن از یکی به دیگری هدایت شود؛ نمونه این شیوه را می‌توان در ابیات زیر مشاهده کرد:

آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد تو را همچون سمر	چون برآید شمس انشق القمر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست	شمس جان باقیی کش امس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد	می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کاو خارج آمد از اثیر	نبودش در ذهن و در خارج نظیر
چون حدیث روی شمس‌الدین رسید	شمس چارم آسمان سر در کشید

(مولوی ۱۳۷۸ / ۱ / ۱۲۶ - ۱۱۶)

در بیت اول آفتاب هم می‌تواند یک دال تهی از مفاهیم عرفانی و هم نشانه ذات حق باشد. در هر صورت مفهوم مورد نظر یکسان است و تغییر مدلول معنا را تغییر نمی‌دهد؛ ولی در بیت دوم شمس به صورتی آورده شده است که هم بر آفتاب حسی دلالت می‌کند و هم بر ذات حق یا معشوق حقیقی. هر کدام از این دو مدلول معنای تازه‌ای خلق می‌کند. اگر شمس همان خورشید در نظر گرفته شود، تمثیلی برای مقایسه استدلالت با کشف و شهود است. دلیل به منزله سایه و شهود به منزله آفتاب است. همان‌گونه که دلیل نشانه وجود مدلول است، سایه هم علامت ظهور آفتاب است. (فروزانفر ۱۳۸۴: ۸۹) اگر شمس نشانه ذات حق باشد با تفاوت مدلول، معنا تغییر می‌یابد و چنین تفسیر می‌گردد که «آفتاب را با شمس من چه نسبت؟ به سبب آنکه آفتاب سایه و پرتو دارد و پرتو او غیر اوست و نیز او را به سایه او توان شناخت به خلاف شمس من که سایه‌اش هم نیست و نور جان است و بس.» (اکبرآبادی ۱۳۸۳: ۳۰) توجه به نشانه دیگری که در

بیت است، یعنی سایه، می‌تواند معنای دیگری را به ذهن متبادر سازد. سایه در اصلی‌ترین دلالت خود، نشانه‌ای از آفتاب است. اگر آفتاب نباشد، سایه‌ای هم نخواهد بود که این مفهوم برگرفته از معنای قرآنی سایه است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَا إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا» (فرقان: ۴۵ و ۴۶)

بنابراین هر آنچه در این جهان مادی دیده می‌شود، سایه‌ای از عالم بالا است که اصل همه چیز را در آن جا باید جست:

عین آتش در اثر آمد یقین پرتو و سایه وی است اندر زمین
(مولوی ۱۳۷۸ / ۳ / ۴۲۲۲)

نور مسبب بود و هر چه سبب سایه او بی سببی قد جعل الله لكل سببا
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۱)

آنچه سبب می‌شود انسان به جای اصل معانی عالم بالا، سایه آن را دریابد، وجود مادی انسان است. اگر انسان این حیات مادی را رها سازد و وجود مادی خود را خراب و نابود کند، آن گاه پرتو نور عالم معنا بر وجود او می‌تابد و سایه‌ای نخواهد داشت؛ مانند خانه‌ای که اگر در و دیوار داشته باشد، هنگام تابش آفتاب، سایه بر آن می‌افتد، ولی در خرابه‌ای که دیوارهای آن فرو ریخته است، پرتو آفتاب، خود به درون می‌افتد:

هست صورت سایه معنی آفتاب نور بی سایه بود اندر خراب
چون که آن جا خشت بر خشتی نماند نور مه را سایه زشتی نماند
(مولوی ۱۳۷۸ / ۶ / ۴۷۴۷-۴۷۴۸)

از آنجا که سایه نشانه‌ای از وجود آفتاب است، پیر و انسان کامل نیز سایه خداوند بر روی زمین است. در داستان فرستاده قیصر در دفتر اول مثنوی، از عمر با عنوان سایه خدا یاد می‌کند:

دید اعرابی زنی او را دخیل گفت عمر نک به زیر آن نخیل

زیر خرمابن ز خلقان او جدا زیر سایه خفته بین سایه خدا
(مولوی ۱۳۷۸ / ۱ / ۱۴۱۳ - ۱۴۱۴)

كَيْفَ مُدَّ الظِّلَّ نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست
(همان / ۱ / ۴۲۵)

در بیت چهارم نمونه مذکور دو ضبط متفاوت مطرح‌اند و بر اساس آن، تفسیر
بیت متفاوت شده است. مصراع دوم این بیت به صورت:

خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقیست او را امس نیست

نیز ضبط شده است. نیکلسون این ضبط را شرح می‌دهد و می‌گوید شمس در
مصراع اول نشانه خورشید طبیعی و در مصراع دوم شمس معنوی است. (نیکلسون
۱۳۸۶: ۴۰) فروزانفر همین ضبط را برگزیده است و هر دو مصراع را بر اساس
شمس معنوی تفسیر می‌کند. (فروزانفر ۱۳۸۴: ۹۰) خود مولانا در بیت بعد، مدلول
این شمس را آشکار می‌کند که هر دو یکسان است. وی می‌گوید اگر چه
خورشید طبیعی بر حسب ظاهر یکی است، می‌توان برای آن نظیری تصور کرد
(همان: ۹۲) در بیت بعد به لحاظ شباهت واژه شمس با نام شمس تبریزی، ترکیب
معنایی تازه می‌آفریند که این روش، بخشی از مهم‌ترین صناعات و شگردهای
بیانی مولوی در سرودن اشعار است. دلالت‌های واژه شمس یک‌سویه نیست و
گستره معنایی آن همواره در نوسان است و به ندرت می‌توان مواردی را یافت که
این کلمه صرفاً بر یک معنی واحد یا یک حوزه معنایی واحد تخصیص یابد.
(محمدی آسیابادی ۱۳۸۷: ۲۳) نکته دیگر اینکه آن چند بیت را در وصف ناتوانی
شرح عشق و پس از بیت زیر می‌آورد:

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مولوی ۱۳۷۸ / ۱ / ۱۱۵)

این موضوع سبب شده است که شارحان آفتاب را هم نشانه عشق و هم نشانه
ذات حق و در نتیجه عشق را با ذات حق یکی بدانند. «در این بیت تشبیه عشق

است که ذات حق و وجود مطلق باشد به آفتاب» و نیز در تفسیر بیت بعد: «در بیت اول عشق را که ذات حق و آفتاب حقیقت است، تشبیه به شمس ظاهر دادند.» (اکبرآبادی ۱۳۸۳: ۳۰) نیکلسون هم در تفسیر بیت می‌گوید: «شمس، مراد خدا یا عشق الهی است.» (نیکلسون ۱۳۸۶: ۳۹) همچنین در پژوهش‌های دیگر نیز این موضوع به چشم می‌خورد. (رک. قیومی ۱۳۸۸: ۶؛ فاطمی ۱۳۶۴: ۱۵۴) در واقع بیان مولانا به شکلی است که مدلول کاملاً مشخصی برای آفتاب در نظر ندارد. وی وجه شبه‌های متفاوتی را در نظر می‌گیرد و با هر وجه شبه مدلول تغییر می‌کند. این شیوه از ویژگی‌های زبان مولانا است:

تا چه شوند عاشقان روز وصال ای خدا چون که زهم بشد جهان از بت ما نقاب ما
از تبریز شمس دین روی نمود عاشقان ای که هزار آفرین بر مه و آفتاب ما
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۵)

وجه دیگر دلالت که در برابر این روش قرار می‌گیرد، دلالت یک سویه و آشکار بر مدلول مشخصی است. آفتاب به عنوان نمادی برای مصادیق گوناگون به کار می‌رود؛ مانند:

نماد عقل

آفتاب عقل را در سوز دار چشم را چون ابر اشکافروز دار
(مولوی ۱۳۷۸ / ۵ / ۱۴۲)

هست عقلی همچو قرص آفتاب هست عقلی کمتر از زهره و شهاب
(همان / ۵ / ۴۶۰)

نماد عشق

میان ابرویت ای عشق این زمان گره‌یست چو آفتاب جمالت برآید از مشرق
حلاوتیست در آن آب بحر زخارت که شد از او جگر آب هم استسقا
(مولوی ۱۳۷۶: ۹۱)

ذره ذره آفتاب عشق دردی خوار باد موی موی ما بدان سر جعفر طیار باد
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۷۴)

نماد ذات حق

آفتابی خویش را ذره نمود اندک اندک روی خود را برگشود
جمله ذرات در وی محو شد عالم از وی مست گشت و صحو شد
(مولوی ۱۳۷۸ / ۲ / ۱۳۹۶ و ۱۳۹۷)

جمالش آفتاب آمد جهان او را نقاب آمد و لیکن نقش کی بیند به جز نقش نگاری را
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۷)

در چنین کاربردهایی که مدلول آشکار و ثابت است، نشانه دالی برای ویژگی‌ها و صفات مدلول است. در ترکیب «آفتاب عشق» آفتاب نشانه ویژگی‌ها و تأثیر عشق بر وجود انسان است. تشبیه عشق به آفتاب و تقابل آن با ذره، نشانه‌ای از میل و کشش روح انسانی به سوی عشق و جذبات آن است. عشق را مانند آفتابی توصیف می‌کند که وجود انسان‌ها همانند حرکت ذره‌ها به سوی آفتاب، با رفتن به سوی عشق صعود می‌کنند و به سوی بالا می‌روند. در ترکیب «آفتاب عقل»، آفتاب نشانه روشن‌کنندگی عقل است. مانند آفتاب که جهان را روشن می‌گرداند و در پرتو نور آن تشخیص اشیاء ممکن می‌گردد، در پرتو عقل نیز پلیدی از پاکی متمایز می‌گردد. با تشبیه ذات الهی به آفتاب نیز در ابیات مختلف، ویژگی‌های متفاوتی را در نظر دارد. بر خلاف تشبیه‌های رایج که در آن همواره یک شبهه به با یک وجه شبه مشخص به کار می‌رود، این نشانه‌ها در هر دلالت وجه شبه متفاوتی را نشان می‌دهند. آفتاب به عنوان نشانه ذات خداوند یا عشق یا زیبایی معشوق یکی از پرکاربردترین نشانه‌ها در زبان عرفانی است.

امشب چه بود که حاضر آبی تا من به شب آفتاب بینم
(سنایی غزنوی ۱۳۸۵: ۳۶۱)

همچو خورشید و ماه درتابد عشق تو هر شبی به روزن من
(سنایی غزنوی ۱۳۸۵: ۳۷۰)

ای کمال آفتاب روی تو تا ابد فارغ ز هر نقصان که هست
(عطار نیشابوری ۱۳۸۰: ۷۴)

آفتاب آسمان غیب را در فروغش کفر با ایمان چه کار
(همان: ۷۷۹)

«حسین گفت: هر که حق را به نور ایمان طلب کند، همچنان است که آفتاب را
به نور کواکب طلب کند.» (روزبهان بقلی ۱۳۷۱: ۴۵۳)

«چون آفتاب ازل از روزنه بقا به دریچه دل بیرون جست، دیوار عدم پر آفتاب
قدم شد. در آینه غلط مکن که آن درخشیدن خورشید است.» (همان: ۱۸۰)

در این کاربردها، نشانه‌ها شمایی هستند که به نشانه نمادین تبدیل شده‌اند. در واقع رابطه میان متون عرفانی یا همان بینامتنیت، این نشانه‌ها را به نماد نزدیک گردانده است، ولی اندیشه‌ها و تجربیات عرفانی شاعران که در شیوه به‌کارگیری این نشانه‌ها مؤثر است، سبب گردیده است ویژگی‌های مدلول در نظر هر شاعر با شاعر دیگر متفاوت باشد. رابطه‌ای که شاعر میان دال و مدلول برقرار می‌کند، ناشی از دیدگاه عرفانی وی است. در واقع نشانه به معنای رابطه میان دال و مدلول در زبان عرفانی بسیار مهم است. اینکه چه ویژگی‌هایی در دال سبب ایجاد رابطه‌ای ذهنی میان آن با مفهوم ذهنی مورد نظر شاعر گردیده است، نشان دهنده اندیشه عرفانی و دیدگاه شاعر است. هر عارف در هر کاربرد ویژگی‌های متفاوتی را در نظر دارد. آفتاب با صفاتی مانند منفرد بودن، نورانی بودن، گرمابخشی، تأثیر بر سنگ‌ها و تبدیل آنها، ایجاد سایه، نوربخشیدن به ماه و ستاره‌ها و امثال آن مورد نظر است. توصیفی که عارف از دال خاصی در نظر دارد، بستگی به تجربه عرفانی وی دارد. تجربه عرفانی شاعر بر استفاده وی از نشانه تأثیر می‌گذارد و آن را از قراردادهای زبانی آزاد می‌کند. هر چه تأثیر تجربه بیشتر باشد، نشانه از

نمادین بودن دور می‌گردد. تا جایی که نشانه‌ها تنها در صورت دال مشترک می‌گردند، ولی مدلول‌ها بسیار متفاوت می‌شود. این شیوه‌های گوناگون دلالتی وجه نمادین و نشانه‌ای را آشکار می‌گرداند. امر نشانه‌ای شیوه‌ای است که در اثر عوامل برون زبانی، انرژی و عواطف گوینده بروز می‌یابد. در واقع می‌توان آن را به عنوان وجهی از بیان در نظر گرفت که از ناخودآگاه گوینده سرچشمه می‌گیرد، در صورتی که امر نمادین تلاش خودآگاهانه شخص برای استفاده از یک نظام نشانه‌ای ثابت است. با این حال این دو وجه کاملاً از یکدیگر جدا نیست، یک وجه نمادین می‌تواند برای وضعیتی به کار رود که تأثیرات نشانه‌ای آن را بی‌ثبات می‌گرداند. (مک آفی ۱۳۸۴: ۳۵) در واقع بینامتنیت تنها بررسی ساده سرچشمه یک نشانه نیست، بلکه تبیین جدیدی از وضعیت بیان است که در گذر از یک نظام دلالتی به نظام دلالتی دیگر ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر کردار دلالتی گوینده، حاصل خاستگاه‌های متعدد است و معنایی ثابت و یکسان در تمام متون ندارد. از این رو آشکار می‌گردد که بر خلاف نظر برخی زبان‌شناسان، نمی‌توان زبان را به عنوان یک واحد مجزا و منفرد، بدون توجه به کاربران آن بررسی کرد. زبان را باید یک فرآیند دلالتی دانست که مطالعه آن، بررسی گوینده و عواطف و اندیشه‌هایش را می‌طلبد، (همان: ۵۰) بنابراین همان‌طور که بسیاری از صاحب نظران بیان می‌کنند، جز از دیدگاه خاص گوینده نمی‌توان در زوایای اندیشه او راه یافت. (زرین‌کوب ۱۳۸۷: ۷) توجه به وجه نشانه‌ای دلالت در زبان عرفانی از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا هم می‌تواند بسیاری از آرای عرفانی گوینده را آشکار گرداند و تبیین و تفسیر درست سخنان وی را ممکن سازد.

در زبان مولانا وجه نشانه‌ای و وجه نمادین هر دو آشکار است، ولی هر بار یکی از این دو وجه دلالتی پررنگتر می‌شود. هنگامی که وجه نمادین، نمایان‌تر باشد، سخن وی صریح و بدون ابهام دریافت می‌شود و شباهت زیادی در کاربرد

نمادها به شاعران دیگر پیدا می‌کند. همچنین تقابل‌هایی که به کار می‌گیرد نیز تابع سنت شعر عرفانی پیش از او است. آفتاب حسی، ماه، سایه و ابر مواردی هستند که معمولاً در وجه نمادین آفتاب در تقابل با آن قرار می‌گیرند.

بی‌عقل چو سایه پیت ای دوست دویدیم
کان روی چو خورشید تو نبود دگری را
(مولوی ۱۳۷۶: ۴۲)

همین وجه دلالت و تقابل را عطار نیز به کار می‌برد:

تا ز پیشم چو آفتاب برفت
همچو سایه ز پس دوام کرد
سایه هرگز در آفتاب رسد؟
آه کاین کار چون توام کرد
(عطار نیشابوری ۱۳۸۵: ۱۵۶)

در این بیت مولانا، وجه شبه خورشید و روی معشوق علاوه بر درخشندگی، وجود عاشقانی است که مانند سایه به دنبال خورشید هستند. وقتی شاعر وجه دلالتی تازه‌ای را مطرح می‌کند، سبب انگیزندگی نشانه می‌شود و به این شکل سخن وی از ابتدال دور می‌شود. نشانه‌های انگیزنده نشانه‌هایی هستند که کمتر تحت تأثیر قراردادهای زبانی قرار دارند و ذهن‌گوینده معنایی خاص برای آنها می‌آفریند. گاهی هم شاعر، نمادهای به کاررفته در متون دیگر را به کار می‌برد، ولی وجوه دلالتی تازه‌ای برای آن مطرح می‌کند. در بعضی موارد، این شیوه شبیه نوکردن استعاره است؛ با این تفاوت که گستردگی دلالت و وجوه متعدد آن در این نشانه‌ها بسیار زیاد است. دلالت‌های گوناگونی که مولانا برای آفتاب به عنوان نماد ذات حق به کار می‌برد، متعدد است:

با حضور آفتاب با کمال	رهنمایی جستن از شمع و ذُباب
با حضور آفتاب خوش مساع	روشنایی جستن از شمع و چراغ...
لیک اغلب هوش‌ها در افتکار	همچو خفاشند ظلمت دوستدار
در شب ار خفاش کرمی می‌خورد	کرم را خورشید جان می‌پرورد
آفتابی که ضیا زو می‌زهد	دشمن خود را نواله می‌دهد

(مولوی ۱۳۷۸ / ۶ / ۳۳۸۹ - ۳۳۹۵)

در این ابیات ذات حق مانند آفتابی است که انسان در نور آن می‌تواند راه خود را تشخیص دهد. همان‌طور که آفتاب همگان را از نور خود بهره‌مند می‌سازد، خداوند نیز به تمامی انسان‌ها از نور هدایت خویش نصیبی می‌رساند. همه لذت‌هایی که عامه مردم در این دنیا از آن کام می‌گیرند، خداوند آفریده است، ولی غفلت و ناسپاسی دیده آنها را فرو پوشانده است. (نیکلسون ۱۳۸۶: ۲۲۱۰)

زمانی آفتاب از این لحاظ دلالت بر ذات حق دارد که وجود انسان‌ها را مبدل می‌سازد؛ همان‌گونه که آفتاب سنگ را به گوهر قیمتی تبدیل می‌کند:

آفتاب رخس امروز زهی خوش که بتافت که هزاران دل از او لعل بدخشان شده است
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۶۰)

بیا ای آفتاب جمله خوبان که در لطف تو خندد لعل کان‌ها
(همان: ۴۷)

آفتاب ممکن است از این دیدگاه که تمامی اجرام نورانی نور خود را از آن می‌گیرند، نماد ذات حق باشد:

کار تو این باشد ای آفتاب نور فرستی مه و استاره را
(همان: ۱۰۳)

مولانا، با این گونه نمادپردازی علاوه بر اینکه اندیشه خویش را به شکل ادبی بر زبان می‌آورد و مفاهیم گوناگون را در قالب یک نماد بیان می‌کند، اجازه نمی‌دهد زبانش تکرار و تقلید زبان شاعران دیگر باشد. اینکه شاعر آفتاب را نمادی از ذات الهی بداند، تصویری تازه و بدیع نیست؛ ولی مولانا با ذکر ویژگی‌های آفتاب و مقایسه آن با صفات خداوند، اندیشه‌ای را که در ذهن دارد، به خواننده منتقل می‌کند. راه دیگر بیان ویژگی‌های آفتاب به عنوان نماد ذات خداوند، بیان تقابل‌هایی است که با واژه‌های دیگر دارد.

شیوه‌ای که مولانا برای سخن گفتن از خدا برمی‌گزیند، سلبی و ایجابی است. سخن گفتن از خدا از دشوارترین شیوه‌های بیانی است که انسان‌ها همواره با آن

روبه‌رو بوده‌اند. خداوند دارای صفاتی مشترک با انسان است؛ مانند مهربانی، دیدن، شنیدن و غیره. این اوصاف در زبان متعارف، معانی روشن و مشخصی دارند، ولی هنگامی که به موجودی متعالی نسبت داده می‌شوند، مشکل آفرین می‌گردند؛ زیرا اطلاق این اوصاف بر انسان دلالت‌های ضمنی خاصی را ایجاد می‌کند که اطلاق آن به خداوند ممکن نیست. (علیزمانی ۱۳۸۴: ۲۲-۲۰) از طرفی برای بیان اوصاف خداوند، زبانی جز همین زبان و واژگان متعارف در اختیار انسان نیست. بنابراین به روش‌های مختلف می‌کوشد زبان را با ویژگی‌های خداوند تطبیق دهد. این موضوع سبب می‌شود در زبان فلسفه و دین، عبارات و ترکیبات دشواری به کار گرفته شود که فهم آن برای مخاطب عام دشوار است؛ ولی در زبان عرفانی با ایجاد نظام‌های دلالتی جدید بر اساس نشانه‌های شناخته شده، این دشواری تا اندازه زیادی برطرف می‌گردد. زبان عرفانی شاعرانی که خود از تجربیات عمیق عرفانی بهره برده‌اند، به شکلی است که حتی کسانی که آشنایی زیادی با آداب و رسوم عرفان و اصطلاحات آن ندارند، می‌توانند آن را دریابند و این بدان سبب است که عارف به جای توصیف مستقیم صفات الهی، آن را برای مخاطب به تصویر می‌کشد و احساسات و عواطف شنونده، این تصاویر را تفسیر می‌کند.

مولانا با استفاده از نشانه‌هایی که آنها را برای ذات حق در نظر گرفته است و ویژگی‌های این نشانه‌ها، صفات خدا را بازگو می‌کند. وقتی از وجه نمادین دلالت استفاده می‌کند، معمولاً دال‌های یکسان را برای مدلول‌های متفاوت به کار می‌گیرد تا مخاطب وجه تمایز نشانه مورد نظر را دریابد. این دال‌های یکسان که در کنار هم و در یک بیت مدلول متفاوت دارد، سبب توجه مخاطب به دنیایی ماورای این دنیا می‌شود که مولانا آن را در نظر دارد و به توصیف آن می‌پردازد.

ای آفتاب جان و دل، ای آفتاب از تو خجل
آخر بین کاین آب و گل چون بست گرد جان ما
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۶)

قرار دادن واژه آفتاب در معنای حسی در کنار معنای نمادین آن در بیت فوق، سبب می‌شود ویژگی‌های آفتاب حسی به آفتاب معنوی منتقل شود. این انتقال ویژگی‌ها، در ذهن شنونده انجام می‌گیرد؛ بدون این که شاعر مجبور باشد برای بیان آن، زبان را به کار گیرد و با مشکلات کارکردی زبان مواجه گردد.

مولانا با ذکر تفاوت آفتاب حسی و معنوی صفات آفتاب نمادین را بارز می‌گرداند:

آن آفتاب کز دل در سینه‌ها بتافت بر عرش و فرش و گنبد خضرا مبارکست
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۷۱)

تابیدن آفتاب از درون سینه در متون عرفانی پیش از مولانا نیز به کار رفته است. سینه مردان خدا مانند آسمان است که آفتاب رخ جانان در آن می‌تابد:

آنچه نقد سینه مردان بود ز آرزوی آن فلک گردان بود
... آن فلک کان در درون عاشق است آفتاب آن رخ جانان بود
... نور این خورشید اگر زایل شود نور آن خورشید جاویدان بود
(عطار نیشابوری ۱۳۸۵: ۲۶۰)

این روش معناسازی برای بیان مفاهیم عرفانی مؤثر است. مولوی نمادها را در مثنوی با قرار دادن در تمثیلهای گوناگون برای مخاطب کاملاً تشریح می‌کند، بدون اینکه برای ذکر مفاهیم عرفانی زبان دین یا فلسفه را به کار گیرد؛ تنها تعبیری را از اندیشه خود به اندیشه خواننده منتقل می‌کند. برای مولانا آفتاب، نمادی کامل برای تبیین اوصاف خداوند است و در توصیف‌های نمادین خویش با بیان خصوصیات آفتاب به انتقال اندیشه‌های عرفانی خویش می‌پردازد. ولی گاهی آفتاب وجه نشانه‌ای به خود می‌گیرد، در این حال شاعر، ناخودآگاه و تحت تأثیر تجربه عرفانی خویش سخن می‌گوید. در این هنگام مدلول‌ها در هم می‌آمیزند؛ آفتاب هم بر خداوند دلالت می‌کند، هم بر شمس و هم بر خود شاعر. در چنین مواقعی «فرامن» سخن می‌گوید. تجربه دیدار با «فرامن» که مولانا بنا بر

عقاید عرفانی خویش او را با جبرئیل، حق، انسان کامل و معشوق یکی می‌گیرد، سبب می‌شود که سخنانی بگوید که دلالت مشخصی در آن نباشد. (پورنامداریان ۱۳۸۴: ۱۳۶) اینکه مولانا گاهی در ناخودآگاه، یک نشانه را همزمان برای خداوند و معشوقش یعنی شمس به کار می‌برد، ناشی از تجربه‌ای است که به نوعی بی‌خویشتنی می‌انجامد و به موجب آن، شخصیت بشری شمس در وحدت لایتناهی الهی منحل می‌گردد و از این رهگذر همه‌اصل و اساس همدمی از میان برمی‌خیزد. این دوگانگی توصیف خداوند به واسطه تأثیری است که اسماء الهی بر وجود عارف دارد و متناسب با کشف عارف آشکار می‌شود. (کربن ۱۳۸۴: ۲۱۵) مولانا خود از تأثیر چنین لحظاتی بر زبان خود، آگاه است و آن را سبب پیریشانی گفتار خود می‌داند:

امروز مستان را بجو غییم بین عییم مگو زیرا ز مستی‌های او حرفم پیریشان می‌رسد
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۰۱)

زمانی که آفتاب در سخن مولانا به امر نشانه‌ای تبدیل می‌شود، زبان وی زیباتر و پربارتر می‌گردد؛ زیرا در این حال، شاعر اندیشه‌های عرفانی فراوانی را در جملاتی کوتاه می‌گنجاند.

دشمن خویشیم و یار آن که ما را می‌کشد غرق دریاییم و ما را موج دریا می‌کشد
... آن بلیس بدتیش مهلت همی‌خواهد از او مهلتی دادش که او را بعد فردا می‌کشد
... شمس تبریزی برآمد بر افق چون آفتاب شمع‌های اختران را بی‌محابا می‌کشد
(همان: ۷۲۸)

بیت دوم به مهلت خواستن ابلیس از خداوند برای گمراهی بنی آدم اشاره می‌کند: «قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ* قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ» (اعراف: ۱۴ و ۱۵) و به این صورت به صراحت درباره خداوند سخن می‌گوید؛ ولی در بیت آخر ناگهان مدلول، شمس تبریزی می‌گردد. می‌توان گفت مولانا در این مواقع خداوند را در شمس رؤیت می‌کند. این اندیشه را عزیز نسفی نیز در باب ولی بیان می‌دارد که

نور خداوند از دریچهٔ جان ولی می‌تابد و این همان نور است که به سبب تقسیم شدن میان بندگان خداوند شدت کمتری یافته است. (نسفی ۱۳۷۹: ۲۱۲) رؤیت شمس که خاموشی و سکوت را به مولانا می‌آموزد (استاجی ۱۳۸۹: ۲۵) باعث پایان یافتن سخن وی می‌شود.

همچنین تقابل‌هایی که مولانا برای تبیین ویژگی‌های آفتاب معنوی به کار می‌گیرد، صفات دیگری را درباره مدلول آن آشکار می‌سازد. گاهی آفتاب در تقابل با ماه، ستاره، شمع و چراغی قرار می‌گیرد که خود دارای دلالت‌های تضمینی هستند:

خدای خصم شما گر به پیش آن خورشید زماه و شمع و ستاره و چراغ نام برید
(مولوی ۱۳۷۶: ۳۴۵)

شمع افروزان بنه در آفتاب بنگرش چون محو آن انوار شد
(همان: ۳۰۸)

زمانی هم آفتاب در تقابل با ماه و ستاره‌ای است که دلالت قاموسی دارد. در چنین حالتی نیز وجه نشانه‌ای کاملاً غایب نیست:

چگونه چرخ نگردد به گرد بام و درش که آفتاب و مه از نور او کنند سخا
(همان: ۸۸)

کاربرد چنین نشانه‌هایی برای آن جهان، ویژهٔ زبان مولانا نیست و علاوه بر زبان عرفانی شاعران دیگر، در زبان نمادین دینی ادیان دیگر هم می‌توان این نشانه‌ها را یافت. دربارهٔ نمادهایی که به خداوند اشاره می‌کنند، عقاید متفاوتی بیان شده است. همان‌طور که گفته شد، توصیف خداوند به زبان متعارف مشکلاتی ایجاد می‌کند و برای رفع چنین مشکلاتی در زبان، از دو نوع شیوهٔ توصیف استفاده می‌شود:

۱- سلبی: در این روش صفاتی را که خداوند از آن بری است، بیان می‌دارند؛

مانند: بی‌مکان بودن، بی‌زمان بودن و...؛

۲- ایجابی: صفاتی را به طور محض به خداوند نسبت می‌دهند؛ مانند خیر محض بودن، عالم بودن و

به کار بردن شیوه سلبی معرفت تازه‌ای در انسان ایجاد نمی‌کند و در شیوه ایجابی نیز از واژه‌هایی استفاده می‌شود که درباره انسان‌ها نیز به کار می‌رود. مولانا ترکیب این دو زبان را به کار می‌گیرد:

گهری لطیف کانی به مکان لامکانی به وی است اشارت دل چو دو دیده اشک بیزد
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۸۶)

از این رو بیشتر عارفان به زبان نمادین روی آورده‌اند. این نمادها دارای دو وجه نمادین و نشانه‌ای هستند. تمام نشانه‌هایی که مولانا آنها را در زبان خویش به کار گرفته، وجه نمادین دارند و در زبان عارفان پیش از وی و همچنین ادیان و مذاهب دیگر نیز رایج است. این موضوع را می‌توان تأکیدی بر این عقیده دانست که اشکال و مفاهیم زیبایی‌شناختی در خارج، در فرآیندهای متحول و نوظهور عالم هستی وجود دارد. کار آدمی، تنها کشف و ضبط و بازنمود این مفاهیم با جلوه‌های جدید است و برای این کار، سطح آگاه و نیمه‌آگاه ذهن (به بیان سهروردی تخیل فعال) هر یک تحت قوانین پویای خویش عمل می‌کند و زبان‌های متفاوت رمزگونه را به وجود می‌آورد. بنابراین در مرحله اول به این نتیجه می‌رسیم که هر چه در زبان، به شکل زیبایی‌شناسانه بیان می‌شود، از دل پیوندها و ارتباطات درونی ذهن، روح و طبیعت است. (طلائی مینایی ۱۳۸۳: ۵۲۰)

این موضوع باعث می‌شود نشانه‌هایی که بر خداوند دلالت می‌کنند در صورت یکسان باشند. در زبان عرفانی سنایی و عطار نیز ماه و آفتاب به عنوان نمادهایی از ذات خداوند آمده‌اند. ولی آنچه زبان عارفان را از یکدیگر متمایز می‌سازد و ویژگی‌های منحصر به فردی را در هریک آشکار می‌سازد، شیوه دلالتی این نمادها یا وجه نشانه‌ای است. می‌توان گفت شاعرانی که برای هر یک از این نمادها دلالت‌های تازه‌ای می‌آفرینند، دارای زبان عرفانی خاص هستند.

عرفا بر این باورند که ذات خداوند از صفات جدا نیست؛ بنابراین در هر اشاره به خداوند به یکی از اوصاف او اشاره می‌شود. این اشاره بدون درک و دریافت آن از طرف عارف ممکن نیست. در واقع همان‌طور که آلستون می‌گوید، باید بتوان میان نماد و زبان نمادین تفاوت قائل شد. (آلستون^۱ ۱۹۶۱: ۱۴) نمادهای دینی را امری عینی یا جنبه‌ای از امر عینی می‌دانند که قرار داده شده است تا متعلق نهایی عبادت یا بعضی از جنبه‌های آن را نشان بدهد؛ (علیزمانی ۱۳۸۰: ۲۷۸) مثلاً آفتاب معمولاً نمادی برای نورانیت خداوند است، ولی باید توجه داشت که واژه آفتاب، نماد نیست، بلکه مصداق و مدلول این واژه که همان وجود خارجی آن است، نماد ذات الهی قرار می‌گیرد. واژه آفتاب دالی است که تنها یک مدلول دارد و آن جرم سماوی است. این جرم آسمانی می‌تواند خود، دالی برای یک یا چند صفت الهی باشد. در این نوع کاربرد، تفاوت زبان عرفانی عارفان آشکار می‌شود. در بسیاری از متون عرفانی که زبان قابل توجه و برجسته‌ای ندارند، واژه‌ها به نماد مبدل گردیده‌اند. در سخن این گویندگان آفتاب دو مدلول دارد: جرم سماوی و ذات خداوند. و گاهی معنای قاموسی واژه کاملاً نادیده گرفته می‌شود و تنها مفهوم نمادین در نظر گوینده است. این شیوه کاربرد سبب می‌شود زبان آنها تقریباً به یک زبان علمی تبدیل گردد که اصطلاحات خاص خود را دارد؛ همان‌گونه که اصطلاحات در متون علمی مختلف معانی متفاوت دارند. آن دسته از متون عرفانی هم که واژه‌های نمادین در آنها به کار می‌رود، زبان آنها زبان علمی است و واژه‌ها اصطلاحات این علم هستند. ولی در زبان عارفانی که سخن آنها همیشه ماندگار است، مانند عطار و مولانا، زبان نمادین گردیده است. هنگامی که مولانا می‌گوید:

ما همه تاریکی و الله نور
ز آفتاب آمد شعاع این سرای
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۰۹۲)

با حضور آفتاب با کمال
با حضور آفتاب خوش مساع
آفتابی که ضیا زو می‌زهد
رهنمایی جستن از شمع و دُبال
روشنایی جستن از شمع و چراغ...
دشمن خود را نواله می‌دهد
(مولوی ۱۳۷۸ / ۶ / ۹۰ - ۳۳۹۵)

اگرچه آفتاب، نمادی از ذات الهی است، این مفهوم در واژه آفتاب نیست، بلکه در جرم آفتاب است. آفتاب تنها یک مدلول دارد و آن همان خورشید است. ولی جرم خورشید گاهی از لحاظ نورانی بودن بر نور خداوند دلالت دارد؛ مانند بیت اول و گاهی از لحاظ راهنما بودن و اینکه همه موجودات از الطاف او بهره‌مند هستند.

وقتی که زبان به این صورت نمادین گردد، نشانه در هر کاربرد تازگی خود را حفظ می‌کند و زبان از تقلید و تکرار رها می‌شود. اگر چنین مفهومی از نماد، نادیده گرفته شود، بسیاری از اندیشه‌های شاعر دریافت نمی‌شود. خواننده می‌داند که آفتاب مفهوم خداوند را می‌رساند، ولی اندیشه او به آفتاب به عنوان یک نماد که مبین ورای خویش است، راه نمی‌یابد. با توجه به این ویژگی نماد، می‌توان دریافت واژه نماد قابل جایگزینی است؛ ولی خود نماد قابل جایگزینی نیست. به جای واژه آفتاب می‌توان شمس یا خورشید را قرار داد، بدون اینکه در انتقال معنا اختلال ایجاد شود و این همان ویژگی است که مولانا آن را به کار گرفته است و واژه شمس را به جای آفتاب قرار داده است و دو دلالت قاموسی شمس را در هم ادغام کرده است:

خود غریبی در جهان چون شمس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد
شمس جان کاو خارج آمد از اثیر
شمس جان باقی کش امس نیست
می‌توان هم مثل او تصویر کرد
نبودش در ذهن و در خارج نظیر
(همان / ۱ / ۱۱۹ - ۱۲۳)

ولی نماد که در این ابیات آفتاب است، نمی‌تواند جایگزین شود. همان‌طور که

در ابیاتی که ماه، نماد خداوند است، نمی‌تواند با خورشید جابه‌جا شود؛ مانند:

ای ماه که در گردش هرگز نشوی لاغر انوار جلال تو بدریده ضلالت را
(مولوی ۱۳۷۶: ۳۳)

شب قدر است جسم تو کزو یابند دولت‌ها مه بدر است روح تو کزو بشکافت ظلمت‌ها
و یا آن روح بی‌چونی کز اینها جمله بیرونی که در وی سر نگون آمد تأمل‌ها و فکرت‌ها
(همان: ۲۶)

شاعر در هر یک از این ابیات، صفاتی را در نظر دارد که ماه می‌تواند نشان دهنده آن باشد و آفتاب اگر چه خود نماد ذات حق قرار می‌گیرد، نمی‌تواند جایگزین آن شود.

نتیجه

نشانه‌های زبان مولانا از یک طرف برگرفته از اندیشه‌های عارفان و متون عرفانی پیش از او است و از سوی دیگر، تحت تأثیر مستقیم اندیشه‌ها و تجربه‌های عرفانی خود وی است. این موضوع سبب می‌شود خواننده بتواند اندیشه‌ها و دیدگاه‌های شاعر را به خوبی دریابد. در مثنوی که متنی تعلیمی است، شاعر، خود می‌کوشد سخنش از ابهام به دور باشد و با استفاده از نمادها در بطن داستان‌های تمثیلی مقصود خود را به درستی القا کند. نمادها در چنین متنی سبب تقریب معانی به ذهن مخاطب می‌گردد. اگر مولانا به جای این نمادها اصطلاحات دینی و فلسفی را به کار می‌گرفت، سخنانش به این وضوح برای خواننده قابل درک نبود. وجوه نمادین و نشانه‌ای سبب شده است حتی دیوان شمس هم که به زبان اشارت سروده شده است، ابهام معنایی نداشته باشد. در صورتی که از تجربه‌هایی سخن می‌گوید که بیشتر مخاطبان آن را احساس نکرده‌اند. علی‌رغم نبود تجربه مشترک میان مخاطب و گوینده، سخن شاعر

آشکار است و این موضوع به واسطه دلالت‌های زیبا و دقیقی است که شاعر می‌آفریند. این دلالت‌ها در پاره‌ای از نشانه‌ها از جمله آفتاب بسیار وسیع و پیچیده است و برای فهم معنای مورد نظر باید نشانه مورد نظر در تمامی ابیات بررسی شود تا بتوان به تفسیری دقیق از آن دست یافت.

کتابنامه

قرآن کریم.

اساطیر و فرهنگ ایرانی. ۱۳۸۸. بی‌نا. تهران: توس.

استاجی، ابراهیم. ۱۳۸۹. «سرای سکوت؛ بحثی درباره سکوت و تولد دوباره مولوی در دیدار باشمس تبریزی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب. ش ۱۹. ص ۹-۲۶.

اکبرآبادی، ولی محمد. ۱۳۸۳. شرح مثنوی. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: قطره. بهار، مهرداد. ۱۳۸۸. نگاهی به تاریخ و اساطیر ایران باستان. تحریر سیروس شمیسا. تهران: علم.

پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۴. در سایه آفتاب. چاپ دوم. تهران: سخن. روزبهان بقلی. ۱۳۷۱. شرح شطحیات. تصحیح هانری کوربن. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه.

زرین‌کوب. عبدالحسین. ۱۳۸۷. بحر در کوزه. چاپ سیزدهم. تهران: علمی. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. ۱۳۸۵. دیوان. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. تهران: سنایی.

صمدی، مهرانگیز. ۱۳۶۷. ماه در ایران. تهران: علمی و فرهنگی. طلائی مینایی، اصغر. ۱۳۸۳. عرفان، زیبایی‌شناسی و شعور کیهانی. ترجمه سید رضا افتخاری. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۸۵. منطق‌الطیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات شفیع کدکنی. تهران: سخن.

علیزمانی، امیر عباس. ۱۳۸۰. زبان دین. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.

س ۱۱ - ش ۳۹ - تابستان ۹۴ _____ شیوه‌های دلالت‌پردازی آفتاب در زبان مولانا/ ۳۲۵

_____ . ۱۳۸۴. سخن گفتن از خدا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فاطمی، سید حسین. ۱۳۶۴. تصویرگری در غزلیات شمس. تهران: امیرکبیر.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۸۴. شرح مثنوی شریف. تهران: زوار.

قیومی، سمیرا. ۱۳۸۸. آفتاب‌گردش. تهران: سخن.

کاسیرر، ارنست. ۱۳۷۸. فلسفه صورت‌های سمبلیک. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.

کرین، هانری. ۱۳۸۴. تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.

کوپر، جی. سی. ۱۳۷۹. فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.

کیاجوری، محمد. «تصویر خورشید در پنج‌گنج نظامی»، مجله کتاب ماه ادبیات. ش ۱۴۸،

۱۳۸۸. ص ۹۸-۹۳

محمدی آسیابادی علی. ۱۳۸۷. هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس. تهران: سخن.

مک آفی، نوئل. ۱۳۸۴. ژولیا کریستوا. ترجمه مهرداد پارسا. تهران: مرکز.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۷۶. دیوان شمس. به کوشش مجید عباسی. تهران: طلوع.

_____ . ۱۳۷۸. مثنوی معنوی. از روی نسخه نیکلسون. با مقدمه حسین

الهی قمشه‌ای. تهران: نشر محمد.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۷۹. بیان‌التنزیل. شرح احوال، تحلیل آثار. تصحیح و تعلیق سید علی اصغر

میرباقری فرد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نیکلسون، رینولد آلن. ۱۳۸۶. شرح مثنوی. ترجمه و توضیح حسن لاهوتی. تهران: علمی و

فرهنگی.

یاحقی، محمد جعفر. ۱۳۸۶. فرهنگ اساطیر. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

سروش.

English source

Alston. 1961. William, religious experience and truth. new york university.

References

- 'Attār Neishābouri, Farid-oddin Mohammad Ebrāhim. (2006/1385SH). *Manteq-ottayr*. Ed. by Mohammad Rezā Shafī'i Kadkani. Tehran: Sokhan.
- Akbar-ābādi, Vali-Mohammad. (2004/1383SH). *Sharh-e masnavi*. With the efforts of Najib Māyel Heravi. Tehran: Ghatreh.
- Alizamāni, Amir 'Abbās. (2001/1380SH). *Zabān-e din*. Tehran: Daftar-e Tablighāt-e Eslāmi.
- Alizamāni, Amir 'Abbās. (2005/1384SH). *Sokhan goftan az khodā*. Tehran: Pazhouheshgāh-e Farhang o Andisheh-ye Eslāmi.
- Alston, William. (1961). *Rreligious experience and truth*. New York University.
- Anonymous. (2009/1388SH). *Asātir o farhang-e Irāni*. Tehran: Tous.
- Baghli Shirāzi, Rouzbahān. (1992/1371SH). *Sharh-e Shathiyyāt*. Ed. by Henri Corbin. Tehran: Anjoman-e Iran Shenāsi-ye Faranse.
- Bahār, Mehرداد. (2009/1388SH). *Negāhi be tārikh va asātir-e Iran-e Bāstān*. Written by Sirous Shamisā. Tehran: 'Elm.
- Cassirer, Ernst. (1999/1378SH). *Falsafeh-ye sourat-hā-ye sambolik (The Philosophy of Symbolic Forms)*. Tr. by Yadollāh Movaghan. Tehran: Hermes.
- Cooper, J. C. (2000/1379SH). *Farhang-e namād-hā-ye sonnati (An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols)*. Tr. by Maliheh Karbāsiyān. Tehran: Farshād.
- Corbin, Henri. (2005/1384SH). *Takhayyol-e khallāq dar 'erfān-e Ibn 'Arabi (Creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi)*. Tr. by Enshā'allāh Rahmati. Tehran: Jāmi.
- Estāji, Ebrāhim. (2010/1389SH). "Sarā-ye sokout (bahsi darbāreh sokout va tavallod-e dobāreh Mowlavi dar didār bā Shams Tabrizi)". *Thr Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. No. 19. Pp. 9-26.
- Fātemi, Seyyed Hossein. (1985/1364SH). *Tasvirgari dar ghazaliyyāt-e Shams*. Tehran: Amirkabir.
- Forouzānfār, Badi'-ozzamān. (2005/1384SH). *Sharh-e masnavi-ye sharif*. Tehran: Zavvār.
- Ghayoumi, Samirā. (1999/1378SH). *Aftāb-e gardesh*. Tehran: Sokhan.
- Kiyājouri, Mohammad. (2009/1388SH). "Tasvir-e khorshid dar panj gang-e Nezāmi". *Ketāb-e Māh-e Adabiyāt*. No. 148. Pp. 93-98.
- McAfee, Noelle. (2007/1386SH). *Zhouliyā kristovā (Kristeva Julia)*. Tr. by Mehرداد Pārsā. Tehran: Markaz.

Mohammadi Asiyābādi, 'Ali. (2008/1387SH). *Hermentiyoutik ve namād-pardāzi dar ghazaliyyat-e Shams*. Tehran: Sokhan.

Mowlavi, Djālaloddin Mohammad. (1997/1376SH). *Divan-e Shams*. With the efforts of Majid 'Abbāsi. Tehran: Tolou'.

Mowlavi, Djālaloddin Mohammad. (1999/1378SH). *Masnavi ma'navi*. Based on Nicholson edition with the introduction of Hossein Elāhi Ghomsheh'ei. Tehran: Mohammad.

Nasafi, Aziz-oddin. (2000/1379SH). *Bayān-ottanzil*. Ed. by Seyyed 'Ali Asghar Mirbāgheri Fard. Tehran: Anjoman-e Āsār o Mafākher-e Farhangi.

Nicholson, Rynold Alien. (1995/1374). *Shar'h-e Masnavi*. Tr. by Hasan Lāhouti. Tehran: 'Elmi o Farhangi.

Pournāmdāriyān, Taghi. (2005/1384SH). *Dar sāyeh-ye āftāb*. 2nd ed. Tehran: Sokhan.

Samadi, Mehr-angiz. (1988/1367SH). *Māh dar Irān*. Tehran: 'Elmi o Farhangi.

Sanāei Ghaznavi, Ab-olmajd Majdoud ibn Ādam. (2006/1385SH). *Divān*. With the efforts of Taqi Modarres Razavi. Tehran: Sanāei.

Talā'ei Minā'ei, Asghar. (2004/1383SH). *'Erfān, zibā'ei shenāsi va sho'our-e keihāni*. Tr. by Seyyed Rezā Eftekhāri. Tehran: Moasseseh-ye Khadamāt-e Farhangi Rasā.

The holy Quran

Yāhaqi, Mohammad Ja'far. (2007/1386SH). *Farhang-e asātir*. Tehran: Mo'asseseh-ye Motāle'āt va Tahghighāt-e Farhangi-ye Soroush.

Zarrinkoub, Abdol-hossein. (1998/1387H). *Bahr dar kouzeh*. 13th ed. Tehran: 'Elmi.