

نمادشناسی خورشید در مثنوی

افسانه سعادت‌ی جلی^۱

مدرس مراکز علمی کاربردی و جهاد دانشگاهی استان اصفهان

پروین گلی‌زاده

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز

مختار ابراهیمی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۹/۵ تاریخ پذیرش مقاله ۱۳۹۶/۱۰/۲۵

چکیده

آنچه در این نوشتار قصد پرداختن به آن را داریم، پژوهشی است درباره مهم‌ترین نماد در گستره اندیشه و زبان «جلال‌الدین محمد بلخی» که به طرز ظریف و خلاقانه، چشم‌نواز و پرسش‌برانگیز در بیشتر آثارش به‌ویژه مثنوی به کار رفته و شایسته بازنگری است. بازخوانی و بازنگری این تصویر می‌تواند زمینه‌های پژوهشی تازه‌ای را در آثار مولوی فراهم کند. خورشید و نور در نظام اندیشگی مولوی با انگاره‌ها و باورهای دینی، عرفانی، اسطوره‌ای در هم آمیخته است و به وجهی خاص تبلور یافته و از این روی یکی از امتیازات شعری وی محسوب شده است. هنگامی که نمادهای بنیادین اندیشه مولوی را با توجه به دانش نمادشناسی مورد تحلیل قرار می‌دهیم به ژرفای شگفت‌انگیز نوع تفکر این عارف سمبل‌گرا بهتر پی می‌بریم؛ چرا که منشوری از نمادهایی که با خورشید گره خورده‌اند و گرد این کانون به حرکت در آمده‌اند، اندیشه وحدت‌گرای او را به خوبی به نمایش می‌گذارند. مولوی به مدد تصویر خورشید، وحدت پنهان در باطن این عالم را به نمایش گذاشته و با روان‌کاوی خلاقانه و هنرمندانه به حل تعارض‌های درونی و روانی پرداخته است. خورشید نه تنها توانسته روان آدمی را در سر حد کمال و زیبایی قرار بدهد بلکه موجب افزایش قدرت، معنویت، امید و بینش نیز شده است.

واژه‌های کلیدی: نمادشناسی، مثنوی، مولوی، خورشید، وحدت.

۱. مقدمه

آدمی با معنادار ساختن نمادها در زندگی و فهم عمیق معانی نمادین بهتر می‌تواند هستی و دنیای پیرامون خود را بشناسد. با واکاوی نمادها، اندیشه گذشته‌گان برای بار دیگر متبلور و توجه ویژه‌ای و محسوسی به آثار فکری ایشان می‌شود. نمادشناسی، یکی از روش‌های بازبینی، بازخوانی، بازاندیشی و گاهی بازآفرینی بینش، منش و دانش است که پیوندها و تضادها را شناسایی و تفسیر می‌کند. مثنوی معنوی، یکی از مهم‌ترین آثار ادبی ایران و جهان است که از منظر به کارگیری نمادها، محل اعتنای فراوان است. زبان هنری مولوی در مثنوی در عین آفرینشگری، نمادگرا بوده است. هنر، زبان گویا و منحصر به فرد عرفان است. عارف همواره با پدیده‌ها و مسائل باطنی و فراحسی و عقلی رو به رو است که تقریباً غیرقابل بیان از راه الفاظ معمولی هستند. هنر به عنوان زبان خارق‌العاده و توانمندی که تا اندازه‌ای با عرفان سنخیت دارد می‌تواند مسائل عمیق عرفانی را تبیین کند (کریمیان، ۱۳۹۲: ۳۶).

« هنرمند در آن سوی کردار هنری، خود را آزادانه در اختیار فعالیت نمادی می‌گذارد. وایتهد می‌گوید: هر گاه بعضی از اجزای تشکیل دهنده ذهنی بشر مصدر شعور، اعتقادات، عواطف و کاربردهای دیگر باشند نسبت به دیگر اجزای تشکیل دهنده تجربه آن، عملکردی نمادی پیدا می‌کند. نخستین مجموعه اجزای تشکیل دهنده را نماد و دومین مجموعه را « مفهوم نماد » می‌گویند. هنرمند نمادپرداز ترکیبی از شکل‌ها و رنگ‌ها را می‌آفریند که ناقل مفهومی خواهد بود و این مفهوم در هنر همواره رنگی عاطفی یا زیبایی‌شناختی دارد. از این لحاظ این گونه هنر را می‌توان انتقال نمادی عاطفه تعریف کرد» (رید، ۱۳۷۴: ۲۵). نمادشناسی و سمبل‌شکافی یکی از پیچیده‌ترین مباحث در ادبیات عرفانی و به‌ویژه کلان روایت تعلیمی‌ای چون مثنوی است. بیان مولوی در بخش عظیمی از آثارش به صورت نمادین است. درج است در این گفتن، بنمودن و بنهفتن یک پرده برافکنندی صد پرده نو بستی (مولوی، ۱۳۷۸، ب: غزل ۲۷۲۲۸)

این ویژگی منحصر به فرد کلامی مولوی هر چند در اولین برخورد با مثنوی و از دید خواننده مجذوب و محصور این « زیبا فسون » و یا شاید به دلیل ماهیت تعلیمی این کتاب شریف، غامض، اما نکته در خور تأملی است که سراینده بدان واقف بوده است؛

گرچه شد معنی در این صورت پدید صورت از معنی قریب است و بعید
در دلالت همچو آب‌اند و درخت چون به ماهیت روی دورند و سخت
(مولوی، ۱۳۷۸، الف: ۱۲۳)

معانی پنهان و نمادین در کلمات و کلیت شعر مولوی، موجب جذابیت و جاودانگی و تحلیل آن پس از قرن‌ها شده و ژرف‌اندیشی‌های مولوی، ذهن اندیشمندان و منتقدان بسیاری را به خود جلب کرده است. مولوی از همان ابتدا و در نی‌نامه، اعلانیهٔ نمادین خویش را بیان داشته و اذعان کرده که سخنش نیاز به شرح و تأویل دارد. نمادگرایی مولوی موجب شده تا نص مثنوی تبدیل به متنی فعال و تأویل‌پذیر شود؛ هر خواننده با توجه به عمق معرفتی خویش یک ارتباط و مناسبتی تازه میان نماد و مصداق در شعر مولوی پیدا کرده است (خلیلی جهان تیغ، ۱۳۸۰: ۱۶۲). نمادها همواره تأمل‌برانگیز بوده و ما را به یکباره به تفسیر فرامی‌خوانند. یکی از تصاویری که در مثنوی به دلیل دل‌بستگی فراوان مولوی از کاربرد قاموسی و ادبی فراتر رفته و به یک کلان‌نماد تبدیل شده است؛ خورشید است. مولوی چه آن زمان که در بلخ (خراسان) می‌زیست و چه وقتی که در معرض آفتاب شمس در قونیه قرار گرفت، محو تابناک‌ترین تجلی حق بود از این روی خورشید، کلیدواژهٔ محوری در شناخت اشعار وی محسوب می‌شود. خورشید از دیرباز رایج‌ترین موضوع صورخیال در دنیا و به عنوان یک تصویر، همیشه مورد توجه شاعران بوده است. خاقانی با تخصیص ۴۰ قصیده از ۱۳۲ قصیده که با خورشید و صبح آغاز کرده است؛ نه تنها توانسته حضور معناداری از این واژه در ذهن‌ها ترسیم کند بلکه موجب اشتها خود به «شاعر صبح» نیز شده است. حضور خورشید در اشعار مولوی اما امری جدی، پرسش‌خیز و تا حدی پاسخ‌گیز است. اشعار مولوی در مثنوی همچون تابلوهای ون‌گوک سرشار از خورشید است. وی با نشان دادن واژهٔ خورشید و واژگان مترادف با آن چون آفتاب، شمس و ... در زنجیرهٔ کلام و ارادهٔ معنایی و رای معنای ظاهری آن، قدرت خود را در بیان اندیشه‌های گسترده و پیچیده و در خلق جنبه‌های زیبایی‌شناختی به روشنی نمایان ساخته است. بدون اغراق باید گفت: حیات معنوی مولوی وابسته به خورشید حقیقت بوده است.

صد هزاران بار ببریدم امید از که؟ از شمس، این شما باور کنید؟
 تو مرا باور مکن کز آفتاب صبر دارم من و یا ماهی ز آب
 (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۲۳۵)

مولوی که منشور تحقق آفتاب را در سرانگشتان خویش داشته است؛ در حدود ۱۸۱ بار از واژهٔ خورشید، ۲۷۲ بار از واژهٔ آفتاب و ۳۸ بار از واژهٔ شمس و در مجموع ۴۹۱ بار از این تصویر در مثنوی و برای مقاصد والای خویش بهره گرفته است. مضامین اسطوره‌ای

(ایزدانه)، روانکاوانه، مباحث نغز و عمیق عرفانی، دل سپردگی شورمندان به شمس تبریزی و حتی مکان زندگی مولوی در گرایش به این نمادگرایی مؤثر بوده است.

پیشینه پژوهش

در باره نماد در آثار مولوی، می‌توان به کتاب آینه‌های کیهانی اثر حسین علی قبادی و فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولوی تألیف علی تاجدینی و هرمنوتیک و نمادپردازی اثر محمدی آسیابادی اشاره کرد، پژوهشگران بی‌شماری به طور جسته و گریخته و با رویکردهای گوناگون، در آثار جلال‌الدین کابوده‌اند و متوجه این کلان نماد هنری در بیانات مولوی شده‌اند، اما هیچ کدام تا کنون پژوهش مستقل و منسجمی درباره نمادشناسی خورشید در مثنوی ارائه نداده‌اند. این پژوهش بر آن است که به شیوه تحلیلی و روشمند، نگاهی مستدل به این موضوع بیان‌دازد.

۱- تعریف نماد

صاحب آندراج، مناسب‌ترین و جامع‌ترین تعریف لغوی را در خصوص نماد ارائه داده است. نماد به فتح یا ضم نون و سکون دال صورت فاعلی از ماضی نمودن و به معنای ظاهر کننده می‌باشد (پادشاه، ۱۳۶۳/۷: ذیل نماد). دهخدا نیز در لغت‌نامه خویش عیناً همین معنی را اراده کرده است (دهخدا، ۱۳۶۴: ۷۷۱). برخی از مترجمان کتاب‌های ادبی در سال‌های اخیر به دلیل نارسایی معنایی «نمود»، حکم به نارسایی معنای نماد کرده‌اند از این رو رمز را که جزء کلمات دخیل عربی در فارسی است و معادل واژه symbol انگلیسی و symbole فرانسه برگزیده‌اند. در فرهنگ غربی، (symbole) به اشیای دو نیم شده‌ای از جنس مینا، چوب یا فلز اطلاق می‌شد که هر نیمه را یکی از دو نفری که با هم رابطه‌ای خاص داشتند (مثل طلبکار و بدهکار یا میزبان و میهمان) و یا برای مدتی طولانی از هم جدا می‌شدند، نگاه می‌داشتند و با کنار هم قرار دادن آن دو نیمه، بیعت خود را به یاد می‌آوردند (شوالیه و گریبان، ۱۳۷۸: ۳۴-۳۵). بنابراین «نماد در معنای اولیه خود، همانا نیمه پنهان چیزی است، نیمه‌ای که خواننده همواره در پی کشف آن است» (Chevalier, 1969: 453). نماد (رمز) آنچنان که پورنامداریان در کتاب رمز و داستان‌های رمزی مرقوم داشته برای بیان معانی متفاوتی به کار رفته است، از جمله: اشاره، راز، سر، ایماء، دقیقه، نکته، معما، علامت، اشارت کردن، اشارت کردن پنهان، نشانه مخصوصی که از آن مطلبی درک شود، چیز نهفته میان دو یا چند کس که دیگری بر آن آگاه نباشد و بیان مقصود با نشانه‌ها و علائم

قراردادی و معهود (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۸۶). مولوی در داستان چرب کردن مرد لافی لب و سبلت، دقیقاً به یکی از معانی رمز که همان ایما و نشان است، اشاره کرده و می‌گوید:

دست در سبلت نهادی در نویسد رمز یعنی سوی سبلت بنگرید
کاین گواه صدق گفتار من است وین نشان چرب و شیرین خوردن است
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۸۸)

وی در جای دیگری می‌گوید:

بس اشارت‌های اسرار ت دهد بار بردارد ز تو کارت دهد
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۴۷)

مترادف قرار دادن «سرّ و رمز» (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۶۰) و «جان و سرّ» (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۶۱) در کلام وی نیز جالب توجه است. ابن منظور به جنبانیدن لب‌ها به کلامی که لفظ آن غیر مفهوم و صدای آن ناآشکار باشد و همچنین به صدایی پوشیده و مبهم که به وسیله زبان ادا می‌شده رمز گفته است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ذیل رمز). «رمزها در ساده کردن پدیده‌ها به منظور ایجاد ارتباط با مخاطب به کار می‌روند» (ضمیران، ۱۳۸۳: ۱۳۵). به دلیل توسع معنایی این واژه و تعاریف گوناگون و متفاوتی که تاکنون برای نماد ارائه شده است، به دور از گزارف نخواهد بود که بگوییم دیگر با پدیده واحدی مواجهه نیستیم (احمدی، ۱۳۷۰: ۳۶۶). ارنست کاسیرر که انسان را نوعی «جانور سمبل‌ساز» خوانده، معتقد است که نماد به هر گونه انرژی روح اطلاق می‌شود که از طریق آن محتوای ذهنی و معنا با نشانه‌ای محسوس و ملموس مرتبط می‌شود. وی «انرژی روح» را همان عمل تفسیر می‌داند (کاسیرر، ۱۳۷۸: پیشگفتار: ۳). ماحصل کلام کاسیرر اینست که چون نمی‌توان مستقیماً نامتناهی را شناخت و دریافت، پس اندیشه باید همه گستره متناهی را کشف و در آن کاوش کند. از این رو «نماد، موجب تکامل روحی انسان و پیشبرد او به سوی معنویت شده؛ درکی زیبایی‌شناسانه به او می‌بخشد تا در پهنه هستی، رابطه خود با جهان و عوالم برتر را دریابد و راه‌هایی از جنبه‌های وجودی را در پرتو شناخت خود و دنیای اطرافش پیدا کند و به ماوراء حقیقت دست یابد» (زمردی، ۱۳۸۷: ۱۷). نماد، همواره نمایش چیزی از معنی است که در اثر پیوند ناخودآگاه خلاق انسان و محیط او به وجود می‌آید و رابطه‌ای عمیق میان فرد و اجتماع و طبیعت اطراف او ایجاد می‌کند. تاریخ نماد نشان می‌دهد که هر امری اعم از طبیعی (سنگ، فلز، گل، درخت و ...) و یا مجرد (اعداد، اساطیر و ...) می‌تواند ارزشی نمادین پیدا کند و تمدنی که نماد نداشته باشد، جز تاریخ چیزی نخواهد بود (کنت الدمد، ۱۳۸۹: ۲۴۱). گزارفی تعریفی روانکاوانه از نماد ارائه داده است: «می‌توان بر آن بود که نماد، نمونه برترین است در آنچه

آن را به شیوه رمزی باز می‌تاباند و باز می‌نماید. از این رو، نماد به ناگزیر در سرشت، از گونه‌های همه-سویگی و همه‌رویگی (جمعی) برخوردار است. به سخن دیگر می‌توان گفت که نماد به گونه (جنس) می‌ماند که به شیوه رازآمیز و جاودانه فردها را در برمی‌گیرد، نماد، گویای همه فردهاست» (کزازی، ۱۳۷۶: ۱۶۲). شاید بتوان گفت جدیدترین تعریف نماد را آقاحسینی ارائه داده است: وی در تعریف نماد می‌نگارد: «گونه‌ای از بیان و پیام‌رسانی است که معانی و مفاهیم غیرمحسوس، ناشناخته، رازناک و غیرقابل بیان به شکل مبهم و غیرقطعی و با ویژگی بسیار معنایی در آن متجلی می‌شود که معمولاً معنی روساختی خود را نیز حفظ می‌کند (آقاحسینی، ۱۳۸۹: ۱۷). در هریک از این تعاریف، نکته‌های لطیفی نهفته است. شاید با توجه به همه این تعاریف باشد که برخی نماد را راهی به تجرید دانسته‌اند و عده‌ای آن را برابر درون‌مایه اثر و گروهی دیگر آن را با اسرار و امور مکتوم یکی تلقی کرده‌اند (پورحسین، ۱۳۸۴: ۱۱). سردرگمی و تشویش در تعریف نماد بیان‌کننده این مطلب است که «نماد، عنصری سرکش و غیرقابل تعریف است و تأمل و تلاش هر چه بیشتر برای تعریف نماد فقط به ناگشودگی، بی‌کرانگی و عروج بیشترش مدد می‌رساند (قبادی، ۱۳۸۸: ۳۴۷).

۲- نمادشناسی خورشید

اندیشه‌های ناب و تصرفات خلاقانه مولوی، موجب معنازایی و به حرکت در آوردن و چرخش خورشید در سپهر مثنوی و در نتیجه پوشاندن لباسی فاخر بر پیکره این تصویر شده است. مولوی پس از غروب شمس تبریزی، هزاران شمس را در سپهر مثنوی به طلوع در آورده است؛ وی در بازآفرینش تألیفی دو وجه مینوی و مادی خورشید، قدسیانه در شش دفتر چون شمس فلک، شروع به خلق تصاویر هنری کرده است. تصویرشناسی خورشید در مثنوی همواره با تحول عمیقی همراه بوده و معانی گوناگونی را بازتاب داده است. نمادشناسی خورشید که در این بخش بدان می‌پردازیم با توجه به اهمیت و تکرار در مثنوی مطرح می‌شود.

۲-۱- اتحادبخشی

هر جا نوری هست؛ وحدت و یگانگی نیز حضور دارد. در مثنوی وحدت‌بخش مولوی کثرت‌ها در پرتو نور معنوی به وحدت می‌گرایند. در این وادی، آفتاب، رمزی می‌شود برای وجود بسیط و حضرت حق. تشبیه پروردگار به «نور» و «خورشید» بیانی است که بارها در آثار مولوی و از جمله فیه مافیه تکرار شده است «این خورشید هم هول‌انگیز است و هم دلربا و از این رو تمثیل کامل آن خداوندی است که روؤف و ودود و در عین حال قهار است» (مولوی، ۱۳۸۱: ۴۳۷). حقیقت جهان در نظر مولوی، یگانه و به وحدت حقیقی متصف است، ولی در لباس

اشیاء و معانی گوناگون جلوه‌گری می‌کند، بنابراین او در همه چیز ظاهر می‌شود و به هیچ یک از آن‌ها هم محدود نیست، زیرا اشیاء مراتب ظهور حقیقت‌اند چنانکه می‌گوید:

مفت‌رق شد آفتاب جان‌ها در درون روزن ابدان‌ها
استعاره از حق (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۹۷)

در این بیت، مقصود مولوی آن است که فریب صورت را نباید خورد و چشم بر اصل و حقیقت باید گماشت. تفرقه و اختلاف، امری زمانی و مکانی و متعلق به روح حیوانی و بدن جسمانی است در حالی که نفس واحد از روح انسانی است. روح انسانی خارج از عالم مکان و متعلق به عالم وحدت است.

لامکانی که در نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۴۰۷)

سهروردی در قصه‌الغریبه که یکی از پیچیده‌ترین و پررمز و رازترین داستان‌های رمزی است، آفتاب را رمزی از روح طبیعی و نفسانی دانسته و جوی‌ها را رمزی از قوای محرکه، امواج متلاطم را رمزی از امزجه مضطرب و ده را عالم صغیر و ... بیان کرده است که رمزی است از هبوط روح یا نفس ناطقه انسانی و اسارت در سلاسل و اغلال جهان کون و فساد و زندان تن و بعد کوشش و مجاهده نفس برای گذشتن از این موانع که سرانجام به رسیدن به طور سینا، صومعه پدر و دیدار با وی منجر می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۳۴۲). مولوی همچون عرفای دیگر بارها، ایده وحدت‌بخشی را عرفان منشانه و روانکاوانه در لا به لای برخی تصاویر برجسته و هنری، مطرح ساخته است. وحدت‌نگری در عرفان به شیوه متعالی مطرح بوده است و عارفان در کل آفرینش، اتحاد را مشاهده می‌کردند. تمام هستی چون ذره‌هایی در صیرورتی کمالی به سوی نور در حرکت‌اند؛ بازگشت به اصل خویش، خواهشی است که در همه موجودات عالم به طور ذاتی احساس می‌شود (شمیسا، ۱۳۷۷: ۵۰۷/۱). در نگاه عرفانی، انسان، عالم صغیری است که عالم کبیر را در بطن و ضمیر خویش دارد. پس هر موجودی، خورشیدی را در درون خویش دارد؛ شاید همان خورشید معرفت، روح و نفحه الهی که همچنان روی به اصل خویش دارد و طبق بیان مولانا آن که از خورشید روی گرداند و ذم خوبی‌ها کند با توجه به اندیشه وحدت، گویی دشمن اصل و فطرت خویش است و آن که به خورشید می‌گراید، گامی در جهت تبدیل و آفتاب‌گونه شدن خویش برداشته است؛ چنان که دوستی با خویشتن نیز دوستی با آفتاب حقیقت است. اتحادبخشی و یگانگی با عالم خارج از وجود، یکی از فصول مهم و مشترک عرفان و روان‌شناسی است. مولوی هم نظر با فردریک پرز و آبراهام مزلو به انسان به منزله یک

ارگانیزم و یک کل می‌نگرد که برای رهایی از تنش‌های خود و نیل به تعادل و سلامت روانی تمایل به ظهور کلیت خود دارد (شفیع آبادی، ۱۳۶۵: ۱۸۸). اگر تعارض، پایه اصلی بیماری‌های روانی در نظر گرفته شود، هماهنگی و یکپارچگی روانی، اساس سلامت روان خواهد بود.

کز تناقض‌های دل پشتم شکست
بر سرم جانایا می‌مال دست
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۹۸۸)

۲-۱-۱- انگاره شمس و تبریز جان مولوی

مولوی پس از آشنایی با شمس در درون خود، عمدتاً با دو نوع کشمکش مواجه بود. از یک سو، کشمکشی درونی را میان آنچه بود و آنچه می‌خواست باشد، تجربه می‌کرد، یعنی میان خود «محدود» که حاصل آموزش فرهنگی و خودی که نتیجه وابستگی او به جهان و کل بشریت بود و از دیگر سو تضاد بیرونی میان آنچه مربوط به جهت‌گیری جدید و آنچه همه مردم می‌خواستند در وجودش در جریان بود، یعنی میان راه جدید به سوی تغییر و راه‌های سنتی (آراسته، ۱۳۷۲: ۵۹ و ۶۰). شمس تبریزی که نام او با آفتاب عالم حس یکسان است؛ همان نقشی را که خورشید در زندگی کاینات دارد برای زندگی تاریک و در خلاً مولوی ایفا می‌کند. آن ماری شیمیل می‌گوید: «بی‌گمان ملاقات با شمس‌الدین، تجربه‌ای سرنوشت‌ساز در زندگی مولوی بود؛ او پیوسته شمس را به صورت‌های گوناگون خورشید مشاهده می‌کرد. در عالم معنا، شمس، خورشید معارف است و مانند آفتاب حقیقی از همه جدا و همچنان معجزه‌آسا با همه متصل است» (شیمیل، ۱۳۶۷: ۹۵). هر زمان که در شعر مولوی اشاره‌ای به خورشید می‌بینیم، می‌توانیم به یقین بدانیم که او آگاهانه و یا ناآگاهانه، شمس تبریزی را در فکر داشته است. شمس، زندگی او را کاملاً دگرگون ساخت و او را به کمال طریقت و حقیقت رساند. آفتاب وجود سحرانگیز شمس، آن گونه در فضای جان مولوی تابیده است که تمام تصورات تشویش‌آور را می‌سوزاند و او را در معراج روحی والاتر از ماه و ستاره می‌نشاند. «برای کسی چون مولوی که انسان کامل را تجلی حق می‌داند و خود با این انسان روحانی ماجرا دارد؛ انتقال از مفهوم شمس حق به تصور شمس‌الحق، امری اجتناب‌ناپذیر است» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۵۹). شمس برای مولوی، نور اشراق بود؛ کسی که تمام روابط عینی و ذهنی را حل کرده است. از این روی مولوی «خود را در حضور شمس چون سایه می‌افکند» و آنچنان که یونگ به درستی توضیح داده است «درست مانند دایره‌ای بزرگ‌تر که دایره کوچک‌تر را احاطه می‌کند» (یونگ، ۱۳۶۸: ۹۶) خود را به شمس تسلیم می‌کند. شمس، تولدی برای مولوی بود؛ آن هم تولدی از نوع «فانکشنال» و بی‌بدیل. بنابراین مولوی حق

داشت که خود را «رسول آفتاب» و «غلام آفتاب» بخواند؛ چرا که آفتاب، شمس است که او را از خواب غفلت بیدار می‌سازد تا به حقایق جهان دست یابد. مولوی از همان ابتدای آشنایی با شمس در پی وحدت با آن روح جهانی بود آن هم با حفظ تمام کیفیات روانی با آن روح. یونگ بر آن است که طرح‌های ماندالایی (دایره) بیشتر اوقات به وسیله بیماران روانی کشیده می‌شود و به گونه بارزی بر حالت روانی ذهن تأثیر می‌گذارد (یونگ، ۱۳۸۳: ۴۳). حضور پررنگ شمس در مثنوی این حدس را تقویت می‌کند که مولوی در پس این واژه و با تجدید خاطره یا شاید بازسازی تجربه (Reexperience) در پی رسیدن به کاتارسیس و نوعی تخلیه هیجانی است؛ وی در این هیجانات نمادین، تصویر یک سیر صعودی را در ذهن، مترسم می‌سازد. زرین کوب بر آن است که سماع نیز با آن حرکات دایره‌ای برای مولوی تأثیری شبیه به روان پالایی داشته تا وی را از تعلق به خاطرۀ شمس رهایی دهد (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۱۹۴). جلال ستاری بر آن است که مولوی با درونی کردن شمس در صدد رسیدن به آرامش است؛ زیرا دیگر فراق و هجرانی وجود ندارد که درد و رنج برانگیزد و کسی که دوری و غیبت و استتارش، مایه پشیمانی و اضطراب بود در ملک وجود عاشق یا طالب جا خوش کرده؛ با وی همخانه شده است. از این رو، اصطلاح درون‌فکنی برای این حضور گسترده شمس در مثنوی، مناسب‌تر است (ستاری، ۱۳۸۴: ۴۱).

۲-۲- هدایت‌گری

برجسته‌ترین ویژگی خورشید، نقش‌آفرینی آن در هدایت‌گری است.

تا برآمد آفتاب انبیا
گفت ای غش دور شو صافی بیا
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۲۰۱)

خورشید، در بیان مولوی گاه رمز باطن اولیاء و مردان کامل است که به راه نیافتگان جهت می‌دهد و آنان را به طریق راست، هدایت می‌کند و نورانیت می‌بخشد. این مطلب، قرینه‌ای است بر کشش و جذب مردان حق که شخصیت معنوی آن‌ها، گمراهان راه حق را هدایت می‌کند. بنابراین وجود انبیاء و اولیا مانند خورشید است که همه نیازمندان از چشمه خورشید آنان بهره می‌برند. «ابواب معاملات و مجاهدات مانند نسخه‌های علاج و درمان است؛ طبیبی باید که امراض روح و راه درمان آن‌ها را بشناسد... هر یک از انواع معاملات، داروی نوعی از امراض باطنی است...» (فروزانفر، ۱۳۶۴: ۲۷۵/۱). حکمت آنکه مولوی، خورشید را رمز انبیاء و اولیاء معرفی کرده است، ریشه در قرآن و روایات دارد. در تفسیر سوره شمس، روایات متعددی مطرح کرده‌اند که مقصود از شمس، وجود حضرت

محمد (ص) و قمر که به دنباله شمس در حرکت است، امیرالمؤمنین (ع) است. در تفاسیر عارفانه، ذیل قصه ذوالقرنین که قرآن مطرح می‌فرماید، مطلع‌الشمس را انسان کامل می‌دانند که انوار روحانی را بر مریدان خود می‌افشاند. استفاده از قرص خورشید و شکل مدور آن برای انسان کامل در علوم کشفی و تعبیر رؤیا و حتی در هندسه، امری ثابت شده است. دایره، نماد آسمان و قداست شناخته شده و در اسلام شکل مدور تنها شکل کاملی است که می‌تواند جلال خداوندی را بیان کند (تاجدینی، ۱۳۸۲: ۵۲).

در پی خورشید وحی آن مه دوان
وان صحابه در پیش چون اختران
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۱۴)

در آیین هرمس، زردشت و گنوس، شخصیت‌های نمادین و اساطیری با هویتی نورانی، سالک را در جهان دیگر که ابهام آن به ظلمت و تاریکی تشبیه می‌شود، هدایت می‌کنند. «در مصر، خورشید همواره راهنمای روان‌های طبقه ممتاز بوده است» (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۴۷). مولوی نیز در ابیات متعددی، انبیاء و اولیا و اقطاب حقیقت و پیران طریقت را «آفتاب» نامیده است (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۷۶۹).

۲-۳- امیدافزایی

مولوی این اصل را بارها گوشزد کرده است که ایمان همچون خورشیدی رخشان موجب امیدواری می‌شود و خوش‌بینی را در افراد افزایش می‌دهد (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۹۱۹).

لیک خورشید عنایت تافته‌ست
آیسان را از کرم دریافته‌ست
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۶۲)

مولوی معتقد است؛ افسردگی روحی با درمانگری خورشید روان (انسان کامل) مداوا می‌شود. باورهای عرفانی مولوی در این خصوص تا حدودی دارای توجیهی پزشکی می‌باشد.

تن بمردت سوی اسرافیل ران
دل فسردت رو به خورشید روان
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۵۸)

وجه بیرونی خورشید، درمانگر است؛ درمان با نور در تسکین افسردگی‌های زمستانی می‌تواند مؤثر باشد (نایبی، ۱۳۸۶: ۴). افسردگی به گفته مارتین سلیگمن نوعی سرما خوردگی روانی است (گیلیان باتلر، ۱۳۷۸: ۹) اگرچه این تشبیه به دلیل شیوع فراوان این اختلال روانی است؛ اما تأثیر درمانی گرما و نور خورشید، امروزه اصلی علمی، مسلم و قطعی به شمار می‌رود. روبرت لیتل در مقاله معالجه امراض روانی به وسیله آفتاب به طور مستوفی از تأثیر درمانی خورشید می‌نویسد (لیتل، ۱۳۴۲: ۳۶۸-۳۶۳).

می‌شود مبدل به خورشید تموز آن مزاج ببارد ببرد العجوز
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۲۰)

۲-۴- کمال خواهی

کمال جویی، ثمره انسجام و برخورداری از تعادل شخصیتی است. « طلب نور خواست دستیابی به ساحت راستین آغازین و رهانیدن نفس و روح است تا سالک به اصل خود که کمال محض است دوباره بتواند تا برترین مرز، یعنی معرفت حق صعود کند» (پیربایار، ۱۳۷۶: ۹۸). خواهنده خورشید، خواهنده کمال، اوج و بلوغ است.

عشق ربانیست خورشید کمال امر، نور اوست، خلقان چون ظلال
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۰۶)

مولوی در داستان « تدبیر کردن موش به چغز ...» و در زیرساخت گفت و گوی موش و قورباغه به طرز ظریفی به این نکته اشاره دارد که تجلی خورشیدوار حضرت حق از طریق اولیاء، ناقصان را به کمال می‌رساند. شاید در تصویر تقابلی خورشید و خفاش، در برخی از ابیات مولوی، کمال خواهی و روشنگری آفتاب نمایان‌تر شود. خفاش در فرهنگ‌های مختلف نماد دشمنی با نور، بی‌مایگی، دانش سطحی، کند ذهنی، کوری فیزیکی یا فکری، کفرگویی، ماده‌گرایی و بی‌حرمتی به مقدسات است (گرترو، بی‌تا: ۱۲۲). گفتنی است که خفاش، پرنده‌ای ناقص است که در مسیر تکامل صعودی خود متوقف شده است نه در رده پایین‌تر از خود قرار می‌گیرد و نه در رده بالاتر از خود (شوالیه، ۱۳۷۸: ۱۰۹). چنانچه صفت خفاشی و آفتاب دشمنی در فردی متمکن شود؛ به طور حتم آن شخص دشمن آئینه الهی به شمار می‌رود (مولوی، ۱۳۶۵: ۳۲). مولانا در وصف آنانی که از معنا و حقیقت رو بر می‌تابد و به سیاهی و تاریکی درون خویش دل خوش می‌کنند از تصویر خورشید و خفاش بهره می‌گیرد (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۲۲۲). خفاشی که همواره خواب جهانی یتیم از آفتاب را می‌بیند و به عبارتی می‌خواهد بر شمع خدا پف آرد. مولوی چنین کسی را کوری معرفی می‌کند که نابینایی و دشمنی‌اش با آفتاب، زبانی به او نمی‌زند و او در اصل دشمن خویش است.

۲-۵- بینش‌افزایی

آفتاب معرفت را نقل نیست مشرق او غیر جان و عقل نیست
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۹۱)

تشبیه معرفت به آفتاب اختصاص به مولوی ندارد، تشبیهی متعارف و مشهور است و جهت تشبیه روشن است، زیرا معرفت، ظلمت جهل را برطرف می‌کند و سبب راهنمایی انسان می‌شود همان طور که آفتاب خارجی، تاریکی شب را از جهان می‌گیرد و زشت و

زیبا را جلوه می‌دهد. هنگامی که آفتاب معرفت نیز بر جان و عقل می‌تابد؛ از آفتاب، جان و خرد، طالع می‌شود از این رو عقل و روح را مشرق معرفت می‌خواند. مولوی معتقد است که معرفت، امری معنوی است بنابراین حرکت و انتقال که از صفات اجسام است در آنجا راه ندارد و چون معرفت غیرمادی است به جهت متصف نمی‌شود و تحت و فوق درباره آن مصداقی ندارد. مولوی، معرفت حقیقی را که حاصل عقل منزّه از شوائب است، آفتاب خوانده است.

چون نماید ذره پیش آفتاب همچنان است آفتاب اندر لباب
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۶۰۵)

تعبیر « خورشید بینش » نیز در این راستا در کلام مولوی قابل توجه است (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۵۲۹). الیاده نیز در رساله در تاریخ ادیان در این باره می‌گوید: خورشید پس از آن که با آتش یا اخگر هوشمندی و عقل همانند شد، به مرور در جهان یونان و روم اصل و مبدأ کیهان شد (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۵۴) در دید عرفانی « خورشید طالع و شارق در آسمان جسمانی مثال حسی و نمودار مجازی لحظه‌ای است که در آن نور عقلی معرفت درخشیدن می‌گیرد » (خسروی، ۱۳۸۸: ۱۲). جالب است که بینش‌افزایی و سایر ویژگی‌های خورشید در نقوش بازمانده از دوران ماد و هخامنشی به اسب^(۱) به دلیل التزام همیشگی‌اش به خورشید نسبت داده شده است (شریفی و ضرغامی، ۱۳۹۲: ۴۲).

۲-۶- قدرت بخشی

خورشید در نزد گذشتگان، نماد قدرتمندی و ستاره شاهان و بزرگان بوده است (بیرونی، ۱۳۶۷: ۳۸۴). در بندهشن می‌خوانیم: « ... هر شب بوشسب مانند پلیدی بر روی زمین و آب و نیز بر آفریدگان پرهیزکار دوارد (بتازد) چون خورشید برآید، همه دیوان را بزند و زمین را پاک سازد. این را نیز گوید که اگر خورشید یک زمان پس (دیر) برآید، دیوان همه آفرینش را بمیراند. خورشید، تیرگی و تاریکی و دیوان تیره تخمه و سیز (درد و رنج) نهان‌روش و دزدان و کیکان و ستمکاران را نابود کند » (عقیقی، ۱۳۷۴: ۵۰۳). خورشید، دارای زعامت و اقتداری کیهانی و زیستی است و در بیان اقتدار آن همین بس که در اسطوره‌ها « خود خدا (رب النوع) یا پاره‌ای از خدا به عنوان مثال چشمش و یا پسر ذات متعال تلقی شده است » (پیربایار، ۱۳۷۶: ۱۱۰).

چند گویی من بگیرم عالمی	این جهان را پر کنم از خود همی؟
گر جهان پر برف گردد سر به سر	تاب خور بگدازدش با یک نظر
تمثیلی از حشمت و قدرت دنیوی	تمثیلی از قدرت الهی

(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۲۹)

مولوی به تعبیت از شمس (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۲۵ و ۳۱۸)، همواره جهل و حرص و گناه را به برف و یخ تعبیر کرده است. « این معاصی و ظلم و بدی همچون یخ‌ها و برف‌هاست تو بر تو جمع گشته چون آفتاب انابت و پشیمانی و خبر آن جهان و ترس خدای درآید، آن برف‌های معاصی جمله بگدازند هم چنانک آفتاب، برف‌ها و یخ‌ها را می‌گذازند اگر برفی و یخی بگوید که من آفتاب را دیده‌ام و آفتاب تموز بر من تافت و او برقرار برف و یخ است. هیچ عاقل آن را باور نکند، محال است که آفتاب تموز بیاید و برف و یخ نگدازد...» (مولوی، ۱۳۸۱: ۲۲۰) (مولوی، ۱۳۶۵: ۲۲).

هوشیاری آفتاب و حرص، یخ
هوشیاری آب و این عالم و سسخ
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۹۷)

۲-۷-زیبایی‌سازی

نور و روشنایی، سرچشمه همه زیبایی‌ها به شمار رفته است. هر چه قدر وجود نور قوی‌تر باشد، زیبایی، افزونتر و کامل‌تر است. مولوی در وصف حضرت جبرئیل آن‌گاه که بر مریم ظاهر شد (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۵۲۳) و یا در وصف حضرت یوسف (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۳۲۳)، خورشید را مظهر زیبایی دانسته است (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۷۱۹). تابش خورشید، خون را به زیر پوست جمع می‌کند و سرخ‌رویی پدید می‌آورد. رنگ سرخ، سرآمد رنگ‌هاست، چنانکه در زبان روسی مفاهیم سرخ و زیبا بسیار به هم نزدیکند. به عقیده توماس آکویناس، زیبایی دارای سه ممیزه است که عبارتند از: ۱- بی‌عیبی، تمامیت، کمال ۲- تناسب شایسته ۳- روشنی، درخشندگی و تألؤ (کریمیان، ۱۳۹۲: ۷۱). این ویژگی‌ها را خورشید داراست.

سرخ‌رویی از قران خون بود
خون ز خورشید خوش گلگون بود
بهترین رنگ‌ها، سرخی بود
وان ز خورشید است و از وی می‌رسد
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۲۳۵)

سرخ‌رویی و خوش‌رویی از حرکات خون پدیدار می‌شود و سمبلی برای تجدید حیات است. (جعفری، ۳/۱۳۶۶: ۵۵۶). کیمیاگران می‌گویند: سرخ، علامت خورشید است و از انوار متمرکز خورشید ترکیب شده، سرخ، نماد کبریت احمر است و نشانه انسانی جهانی؛ سرخ به معنای خروج از مقتضیات شخصی و دستیابی به راز بزرگ نیز است (فضائی، ۱۳۸۸: ۶). عارفان مسلمان معتقدند: وسعت، عمق و مرتبه دریافت زیبایی، وابستگی تمام به مرتبه دریافت و زیبایی وابستگی تمام به مرتبه استکمال روحی دارد. از همین روی، مولوی هم عقیده با نیکولاس کوزائی مؤلف کتاب «چهره خداوند» بر آن است تا سالکان راه معنوی را از طریق یک چهره به قلمرو امور الهی برساند؛ چهره‌ای که تمثال خداوند باشد. از

همین روی، مولوی در غزلی، شمس تبریزی را (همچون میترا) « سرخ قبا » می‌نامد؛ زیرا تجلی خداوند در او به کمال رسیده است.

۲-۸- درمان بخشی

در مثنوی، نور، عامل ایجاد امنیت و مسکن قوی برای التیام دردهای روحی بشر است.

لیک گر باشد طبیبش نور حق نیست از پیری و تب نقصان و دق
گر بمیرد استخوانش غرق ذوق ذره ذره‌اش در شعاع نور شوق
(مولوی، ۱۳۷۸، الف: ۸۰۳)

کسی که نور الهی بر اعماق جاننش تابیده است در دوران پیری، نقص و کوبیدگی راهی به او ندارد. جالب است شهرستانی در کتاب الملل و النحل در این راستا چنین می‌نویسد: «عبدۀ شمس» یا پرستندگان خورشید برای ایجاد ارتباط با آفتاب بتی می‌ساختند که در دستش جوهری به رنگ آتش گرفته بود و آن بت را در خانه‌ای ویژه قرار می‌دادند. این خانه با داشتن ضیاع و خدمه از تقدس بسیاری برخوردار بود تا آنجا که بیماران برای معالجه به آن توسل می‌جستند (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۴۵۴). جان ات در کتاب معروفش «سلامتی و نور» این مطلب را توضیح می‌دهد که نور خورشید به صورت طیف کامل برای سلامتی انسان ضرورت دارد (راسمن، ۱۳۸۱: ۹۲).

۲-۹- بخشندگی

در نگاه طبیعی نیز خورشید به همه چیز، خوب یا بد زندگی می‌بخشد و بر عادل و ظالم یکسان نور می‌پاشد. بنا به گفته‌ی الیاده « حتی در لایه‌های کهن فرهنگ‌های ابتدایی، حرکت انتقال صفات و متعلقات خدای سماوی به الوهیت خورشیدی و نیز پیوند و آمیختگی ذات اعظم با خدای خورشیدی نمایان است » (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۳۶). دلیل بزرگداشت‌های خورشید در شامگاهان دوران باستان، می‌تواند وابستگی وضع و موقعیت خورشید به خداوند و مناسباتش با باروری و حدیث رستنی‌ها باشد. « حضور خدا- خورشید در مراسم عبادی در وهله‌ی نخست به علت فضایل بارورانه‌اش و دوام ثمربخشی و کارسازی آن است (همان: ۱۳۹).

چند خورشید کرم افروخته تا که ابر و بحر جود آموخته
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۲۷)

دو تعبیر « خورشید جود » و « آفتاب نعمت » در کلام مولوی دلالت دیگری بر این ویژگی خورشید است. « خورشید در اساطیر آشور و بابل نیز... ایزد دادگری است ... داور آسمان‌ها و زمین و داور بلندپایه‌ی ایزدان و خداوندگار دادگری است... » (دلپورت، ۱۳۷۵: ۷۰).

۲-۱۰-۱- گرمابخشی

شاید نقش خورشید به عنوان منبع نور و گرما در زندگی، آن را تا مرتبه پرستش بالا برده و بر تخت قداستی بی چون و چرا نشانده است. شمس هم معده زمین را گرم کرد تا زمین باقی حدثها را بخورد شمس گرمی ندارد مگر بعد از تابیدن به زمین (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۸۰)

۲-۱۱- شفافسازی

« بر اساس اساطیر مشرق زمین، خورشید به عنوان ابزار اندازه‌گیری و جاسوسی معرفی شده است... خورشید جهان بین که از خانه خویش بر می‌آید، به آن منزل‌گاه‌های (منطقه البروج) می‌رود و کردار آدمیان را گزارش می‌کند» (کمبل، ۱۳۸۳: ۱۸۱).

هست ذرات خواطرو افتکار پیش خورشید حقایق آشکار (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۹۸۲)

تعاگیری چون « آفتاب رستخیز» (کمبل، ۱۳۸۳: ۸۴۳) و « خورشید حشر» (کمبل، ۱۳۸۳: ۴۰۱) در کلام مولوی ناظر به چنین ویژگی آفتاب و آشکارکنندگی مطلق رازها در روز رستخیز بوده است.

۲-۱۲- پاکسازی

در فقه اسلامی خورشید در زمره مطهرات بوده و در سوره نود و یکم قرآن نیز به آن سوگند یاد شده است (شمس/۱).

می‌نجوید لطف عام تو سند آفتابی بر حدثها می‌زند (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۸۰)

حضور عنصر آتش و خاصیت پاکی و پاک‌کنندگی آن، یک وجه بارز خدایی و قداست خورشید بوده است؛ چنان که این دو صفات مشترکی نیز یافته‌اند؛ گذر از آتش، وسیله‌ای برای پاکی و مطهر شدن بوده است.

۲-۱۲-۱- شرق، روان پاک

مولوی بر آن است که فطرت همه انسان‌ها به دلیل دور بودن و پاک بودن از آرایش‌ها، خورشید گونه بوده است؛ خورشیدی که در مکان نمی‌گنجد و از آن جا که با اصل آفتابی خویش در پیوند است، زوالی هم در پی ندارد (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۶۳). در اساطیر نیز نسبت خورشید با پاکان و مقربان قابل ملاحظه است: « خورشیدپایه، نام سومین طبقه بهشت است که جایگاه نیک‌کرداران و پاکانی که روانی روشن همچون خورشید داشته‌اند، است (عفی، ۱۳۷۴: ۵۰۴).

حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۹۱)

بنابراین، آفتاب‌گون شدن در نگرش مولوی، شرطش پاک شدن و خلوص و معرفت است. در باورهای بشر نوعی از گذشته، مشرق به عنوان جایگاه برآمدن خورشید، بهشت روی زمین انگاشته شده است؛ جایی که انسان از آن دور شده و می‌خواهد به آن باز گردد (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۶۰۵). « شرق، وطن آرمانی انسان‌ها (ناکجا‌آباد) است و فراسوی شرق، جنبه آرمانی وجود آدمی و غرب، جنبه خاکی آن است» (خسروی، ۱۳۸۸: ۹۵).

۲-۱۲- به‌سازی و کیمیاگری

آفتاب، مربی و مؤدب است.

تربییۀ آن آفتاب روش‌نیم ربّی‌الاعلیٰ از آن رو می‌زنیم
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۸۸۱)

به زعم مولوی کیمیای اشراق، می‌تواند مس وجود آدمی را مبدل به طلا کند. همان‌طور که آفتاب می‌تواند سنگ‌های معمولی را به یاقوت بدل سازد؛ کیمیای فضل الهی نیز قادر است سنگ بی‌ارزش انسان را به جواهری از روحانیت و تقدس بدل کند (مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۶۰۶).

۲-۱۳- حیات‌بخشی

حیات، پایه زندگی است و خورشید عامل آن است. در اسطوره، خورشید را نرینه می‌پندارند^(۲) (هال، ۱۳۸۶: ۲۰۵). خورشید در نقاشی کودکان و در رؤیای بزرگسالان نیز به عنوان پدر^(۳) تفسیر می‌شود. در کتاب رمزپردازی آتش، خورشید جان‌افزا را فقط قابل مقایسه با آتش می‌داند و دو نوع آتش را معرفی می‌کند: هنرمند و ناهنرمندانه و خورشید را از نوع اول می‌شمارد (پیربایار، ۱۳۷۶: ۱۱۳). آتش در هند رمزی از زندگی است (پیربایار، ۱۳۷۶: ۲۴۷) در اساطیر چین نیز ذات خورشید از آتش و عنصر یانگ (yang) است که در اتحاد با بین (yin) روح حیاتی را پدید می‌آورد (کمبل، ۱۳۸۳: ۳۵). شمس در بابل نیز مرده را زنده می‌کرد و ایزد عدالت و داوری بود (ذوالفقاری، ۱۳۸۹: ۷۲).

این جنین در جنبش آید ز آفتاب کافتابش جان همی‌بخشد شتاب
(مولوی، ۱۳۷۸ الف: ۱۷۴)

تدبیر دمیدن روح در ماه چهارم بعد از افتادن نطفه در رحم با آفتاب که رئیس ستارگان است، می‌باشد؛ او چیره بر همه موجودات مادون فلک قمر است (شهیدی، ۱۳۷۳: ۲۵۷/۷). وقتی آفتاب مخلوق مسکین بتواند احیاگر شود، پیداست که قدرت اعجاز‌آمیز آفتاب روحانی تا چه اندازه می‌تواند مؤثر باشد. بقا و فنای این عالم وابسته به نور اعلی و غنی و خورشید حقیقی است.

۳. نتیجه

در شعر مولوی، تصویر خورشید با آن ظاهر دایره شکلش، جاذبه مسحور کننده و کارکردهای الاهیاتی و اقناعی دارد. قابلیت تصویری خورشید در مثنوی موجب غنای بلاغی زبان مولوی شده است و شاعر هنرمندانه از تمام سطوح و امکانات تصویری بهره گرفته تا بتواند اندیشه‌های خود را به مخاطبان منتقل کند. مولوی به مدد تصویر خورشید، خلاقانه و هنرمندانه وحدت پنهان در باطن این عالم را به نمایش گذاشته و در پرتو آن به حل تعارض‌های درونی و روانی پرداخته است. روان‌شناسی مولوی، روان‌شناسی با حق بودن است از این رو، مولوی بارها در آثارش و از جمله مثنوی، پروردگار را به «نور» و «خورشید» تشبیه کرده است. مولوی با اندک مناسبتی از ذکر کلمات خورشید، شمس و آفتاب، خاطره شمس تبریزی را در دل‌ها زنده نگه داشته که این خاطرات، خود سبب نورپاشانی و بیان معارف شگرفی شده است. با نمادشناسی خورشید مبرهن شد که این تصویر از عناصر ممتاز و مؤثر در اندیشه تداعی‌گر و معنی‌آفرین مولوی بوده است. روایت‌های مصوری که به مدد نماد خورشید، در مثنوی تعلیمی و به شیوه منسجم مطرح شده؛ راهبرد تربیتی تازه‌ای بوده که مولوی آن را برای تزکیه خود و مخاطبان اتخاذ کرده است.

پی‌نوشت

۱. خدای خورشید سوار بر اراهه‌ای از طلا در درون تاریکی سیر می‌کند، سوریاک چرخ دارد که توسط دو اسب کشیده می‌شود (ذکرگو، ۱۳۷۷: ۶۵).
۲. جالب است در عرفان مولوی، پدر وصف خداست «گفتم ای دل‌پدري کن نه همین وصف خداست گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو» (مولوی، ۱۳۸۷ ب: ۶۵ غزل ۲۲۱۹). از نظر دانش نمادشناسی پدر، اصل مردانگی، نشانگر خودآگاه و نمادی برای نور و بهشت بوده است (A Dictionary of symbols).
۳. مصریان و آرتک‌ها (قبایلی که در آمریکای مرکزی سکونت داشتند) تصویری مردانه از خورشید داشتند؛ به زعم آن‌ها خورشید، پدر درخشنده‌ای بود که مادر زمین را با شعاع نافذ و حرارت خود باردار می‌کرد (غراب، ۱۳۸۴: ۲۱۷ و ۱۴۵).

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۸۱)، ترجمه مهدی فولادوند، چ دوم، قم.
- آراسته، رضا، (۱۳۷۲)، *تولدی در عشق و خلاقیت*، برگردان حسین نجاتی، تهران، انتشارات فرا روان.
- آقاحسینی، حسین، خسروی، اشرف، (۱۳۸۹)، «نماد و جایگاه آن در بلاغت فارسی»، بوستان ادب، پیاپی ۵۸/۱.
- ابن منظور، علامه جمال الدین محمد، (۱۴۰۵)، *لسان‌العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- احمدی، بابک، (۱۳۷۰)، *ساختار و تأویل متن*، چ ۵، تهران، انتشارات مرکز.

الیاده، میرچاده، (۱۳۷۲)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش
باتلر، گیلیان و هوپ، تونی، (۱۳۷۸)، درمان افسردگی، ترجمه کوشیار کریمی طاری، تهران، نسل نو
اندیش.

بایار، ژان پیر، (۱۳۷۶)، رمزپردازی آتش، ترجمه جلال ستاری، تهران، مرکز.
بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۷)، التفهیم لوائل صناعه/التنجیم، به اهتمام جلال الدین همایی، تهران، هما.
پادشاه، محمود، (۱۳۶۳)، فرهنگ آندراج، چ دوم، تهران، انتشارات کتابفروشی خیام.
پورحسین، قاسم، (۱۳۸۴)، هرمنوتیک تطبیقی، چ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۴)، رمز و داستان‌های رمزی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
تاجدینی، علی، (۱۳۸۲)، فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، تهران، سروش، انتشارات صدا و
سیما.

جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۶)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران، انتشارات اسلامی.
خلف تبریزی، محمدبن حسین، (۱۳۶۱)، برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران، امیرکبیر.
خسروی، حسین، (۱۳۸۸)، «نگاهی به نماد خورشید در تمثیلات سهروردی» مجله‌ی زبان و ادبیات
فارسی دانشگاه آزاد واحد تهران - جنوب، شماره‌ی ۱۵.

خلیلی جهان تیغ، مریم، (۱۳۸۰)، سیب باغ جان، تهران، سخن.
الدمد، کنت، (۱۳۸۹)، سنت‌گرایی در پرتو فلسفه‌ی جاویدان، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران، بی‌نا.
دلپورت، ل؛ ژیران، ف؛ لاکوته، (۱۳۷۵)، اساطیر آشور و بابل، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، ج ۱،
تهران، فکر روز.

دهخدا، علی اکبر، (۱۳۶۴)، فرهنگ لغت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
ذکرگو، امیرحسین، (۱۳۷۷)، اسرار اساطیر هند، تهران، فکر روز.
ذوالفقاری، محسن و ... (۱۳۸۹)، «تصویر استعاری کهن الگوی خورشید در ناخودآگاه قومی خاقانی و
نظامی»، مجله‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۲۰.

راسمن، جان، (۱۳۸۱)، تصویرسازی ذهنی، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران، انتشارات نقش و نگار.
رید، هربرت، (۱۳۷۴)، فلسفه هنر معاصر، ترجمه محمد تقی فرامرزی، تهران، نگاه.
زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، زبان شکسته، تهران، سخن.
_____، (۱۳۷۰)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی.

زمردی، حمیرا، (۱۳۸۷)، نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی، تهران، زوآر.
ستاری، جلال، (۱۳۸۴)، عشق‌نوازی‌های مولانا، تهران، نشر مرکز.
شریفی، لیلا و ضرغامی، ادهم، (۱۳۹۲)، «سیر تحول اسب از دوره‌ی ماد تا دوره‌ی هخامنشی»، فصل‌نامه
نگره، شماره ۲۸.

شفیع‌آبادی و ناصری، (۱۳۶۵)، نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
شمس تبریزی، محمد بن علی، (۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد، تهران،
خوارزمی.

- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۷)، فرهنگ اشارات در ادبیات فارسی، تهران، فردوس.
- شوالیه، ژان و گربران، آلن، (۱۳۷۸)، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضائی، تهران، نشر جیحون.
- شیمیل، آناری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۳۵۰)، الملل و النحل، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تهران، اقبال.
- شهیدی، جعفر، (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ضمیران، محمد، (۱۳۸۳)، درآمدی بر نشانه‌شناسی هنر، تهران، نشر قصه.
- عیفی، رحیم، (۱۳۷۴)، اساطیر فرهنگ ایران، چ اول، تهران، توس.
- غراب، راحله، (۱۳۸۴)، نماد خورشید، مشهد، محقق.
- فروزانفر، محمد حسن، (۱۳۶۴)، شرح مثنوی شریف، تهران، دانشگاه تهران.
- فضائی، سودابه، (۱۳۸۸)، فیروز مقدس (بحثی در نمادشناسی «حاجی فیروز»، طلایه‌دار نوروز و بهار)، مجله آزما، شماره ۶۴.
- قبادی، حسین علی، (۱۳۸۸)، آیین آیین، چ دوم، تهران، مرکز نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس.
- کاسیر، ارنست، (۱۳۷۸)، فلسفه صورت‌های سمبولیک، ترجمه یدالله موقن، تهران، انتشارات هرمس.
- کریمیان صیقلانی، علی، (۱۳۹۲)، میانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی، تهران، سمت.
- کزازی، میرجلال الدین، (۱۳۷۶)، رؤیا، حماسه، اسطوره، تهران، نشر مرکز.
- کمبل، جوزف، (۱۳۸۰)، قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- گرترو، جابز، (بی‌تا)، سمبل‌ها، ترجمه محمدرضا بقاپور، تهران.
- لیتل، روبرت، (۱۳۴۲)، «معالجه امراض روانی به وسیله آفتاب»، ترجمه احمد احمدی، یغما، شماره ۱۸۴، ص ۳۶۸-۳۶۳.
- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۱)، فیه مافیه، بر اساس نسخه‌ی استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، به کوشش زینب یزدانی، تهران، عطار.
- _____، (۱۳۷۸)، الف، مثنوی معنوی بر اساس نسخه نیکلسون، به کوشش ناهید شادمهر، تهران، نشر محمد.
- _____، (۱۳۷۸)، ب، کلیات شمس تبریزی، تصحیح و حواشی فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- _____، (۱۳۶۵)، مجالس سبعه، بی‌جا، انتشارات کیهان.
- نایی، بتول و همکاران، (۱۳۸۶)، «تأثیر نور فضاهاى داخلی بر کیفیت زندگی و رفتارهای اخلاقی انسان»، سال دوم، شماره ۳ و ۴.
- هال، جیمز، (۱۳۸۶)، فرهنگ نگاره‌ای نمادها، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر.
- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۶۸)، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، آستانه قدس مشهد.
- _____، (۱۳۸۳)، روان‌شناسی و شرق، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران، جامی.

A dictionary of symbols(1962), by j.e cirlot, translated from the Spanish by jack sage, foreward by blerbert read, published by philosophical library.
Chevalier,(j) (1969)*Dictionnaire des symbols*,edition,Laffont, Paris.