

Materials and Methods

In this research, due to the study length, a number of verses of *Masnavi* were extracted in which the use of appropriate words in the horizontal and vertical axis, based on some evidence and internal textual and contextual pieces of evidence and using content analysis based on discourse semiotics, their implicit meanings were explained.

Research Findings

The multi-layeredness and interpretability of *Masnavi* and its nested structure, clusters, external discreteness, and internal continuity, which are influenced by the language, style, and context of *the Qur'an*, have kept this wonderful book alive and dynamic, and receiving the indirect meanings and hidden layers of the text, always has opened up new research in this field. The evolution of semiotics has progressed from Saussure's two-dimensional perspective to a multifaceted perspective and a process in which they understand the hidden meanings and deep structures of literary or artistic works beyond the apparent dimensions of symbolic systems. This topic is introduced under the title of connotative meaning.

Due to his extensive knowledge and deep understanding and comprehensive coverage of the events, stories, and biographies of prominent religious and historical figures, Molavi associates another similar character or story in the audience's mind and implicitly establishes a similar relationship between those two characters. This method can be considered one of the hidden artistic techniques of Rumi in writing poetry, which has been effective in deepening it, expanding the meaning, and connecting the concepts. This has made Rumi's poems scrutinized from the discourse semiotic point of view, and their implicit meanings can be deduced at different levels. In this way, evaluating and justifying the difference between *Masnavi* versions regarding some words is also possible.

Discussion of Results and Conclusions

The connotative meanings of words are one of Rumi's hidden artistic tricks in creating brevity, internal order, and coherence in the text, expanding the meaning and connecting concepts. The dynamics of the text lead to the intellectual participation of the audience and a better understanding of Rumi's thoughts. In all these cases, the words chosen by the poet are in harmony with the atmosphere of his poetry and confirm and complete the views expressed by Molavi.

Sometimes, the coincidence and appropriateness of some words in the axis of companionship, along with clues such as the semantic context of the discussion, as well as other views and opinions of Molavi in *Masnavi*, guide the audience to the implied meanings. According to the apparent meaning of the verses and the topic of the speech, the words "ascetic", "six hundred thousand" and "calf" refer to the story of the Samaritan calf. The words "cow", "calf", and "God" refer to the calf worship of Moses' people. "Yar" and "cave" refer to the story of Laila Al-Ambit and the divine protection and concealment of the Prophet (PBUH) and Abu Bakr. Finally, "cow", "color", "red", and "yellow" refer to the story of the yellow cow of the Israelites and inject an implicit meaning into the verse.

Rumi sometimes uses important passages from famous stories that somehow have something in common with the subject of his speech in the service of harmonizing verses and choosing words and processing his images. Although these signs often have the same vocabulary and are different in terms of function or example in consecutive verses, in proportion to each other, they evoke another similar story for the audience.

An example of the connotation can be seen in the story of Jafar bin Abi Talib. He, who in *Masnavi*, is an example of the saints of truth and perfect human beings, enjoys divine approval and special strength and steadfastness due to his death in the truth. Based on the idea of repeating the truth of the nature of people, in Maulavi's opinion, like Iskandar Zulqarnain, another manifestation of the perfect man is shown in *Masnavi*, which, after reaching the knowledge of the sun of truth, shines everywhere like the sun. Inspired by the words and interpretations related to the story of Iskandar, Rumi created various themes and beautiful images in the story of Jafar bin Abi Talib and sometimes made mystical use of those interpretations.

Keywords: The Appropriateness of the Words, Connotation (Implicit Meaning), *Masnavi*, Molavi, Discourse Semiotics

References

- Agha Hosseini, H., & Algoneh Juneghani, M. (2008). Aesthetic aura of meaning. *Journal of New Literary Studies*, 42(2), 161-180 (in Persian).
- Agha Hosseini, H., & Hojjatizadeh, R. (2013). A role in imagination; the present condition of signs in Hafez's poetry. *Journal of Poetry Studies*, 6(1-19), 1-26 (in Persian).
- Akrami, M. R. (2015). Implicit signification of signs in Hafez's poetry according to the array of observance of analogy and proportion. *Journal of Persian Language and Literature*, 7(1-14), 12-29 (in Persian).
- Anonymous (n.p). *Holy Book, Journey of numbers*. (n.p): Dar al-Kitab al-Maqdis fi Sharq al-Awsat.
- Babaei, A. A. (2008). *Selected sample interpretation*. Tehran: Darul Kitab al-Islamiyah (in Persian).
- Forouzanfar, B. (Ed.) (1976). *Molavi's Shams generalities*. Tehran: Amirkabir Publication (in Persian).
- Forouzanfar, B. (1988). *Commentary on Masnavi sharif*. Fourth Edition. Tehran: Zovvar Publication (in Persian).
- Hekmat, A. A. (Ed.) (1997). *Rashiduddin Meybodi's Kashf al-Asrar va Edat al-Abrar*. Tehran: Amirkabir Publication (in Persian).
- Hosseini, M. (2008). Implicit meaning and its importance in poetry. *Journal of Humanities Research*, 9(24), 139-147 (in Persian).
- Izadi, P. (2019). *Translation of Umberto Eco's semiotics*. Tehran: Sales Publication (in Persian).
- Karami, M. H. (2004). Eskander, Iran, Nizami. *Journal of Prose Studies in Persian Literature*, (16), 131-173 (in Persian).
- Khorramshahi, B., & Mokhtari, S. (2003). *Quran and Masnavi*. Tehran: Ghatreh Publication (in Persian).
- Khoshhal Dastjerdi, T. (2007). The physical ascension of the Prophet (PBUH) from the point of view of Attar Nishaburi in the Asrarnamih poem. *Journal of Mystical Studies*, (6), 35-54 (in Persian).
- Lidow, D. (1999). *Element of semiology*. London: MacMillan.
- Marafet, M. H. (2001). *Commentary and commentators*. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute (in Persian).
- Mashkoo, M. J. (1989). *Instruction in Persian grammar and syntax*. Tehran: Sharq Publication (in Persian).
- Mir Baghrifard, S. A. A., & Najafi, Z. (2009). A study of Molavi's mystical language based on Peirce's theories. *Journal of Poetry Studies*, 1(2), 133-156 (in Persian).
- Mohajer, M. (2014). *Translation of Irena Rima Makaryk's encyclopedia of contemporary literary theories*. Tehran: Agah Publication (in Persian).
- Mousavi, M. (2003). Sekandari mirror. *Journal of Literature and Human Sciences (University of Tabriz)*, 46(188), 1-18 (in Persian).
- Movahed, M. A. (Ed.) (2017). *Molavi's Masnavi*. Tehran: Persian Language and Literature Academy (in Persian).
- Namvar Motlagh, B. (2007a). Study of intratextual references in Masnavi with an intertextual approach. *Journal of Human Sciences*, (54), 429-442 (in Persian).
- Namvar Motlagh, B. (2007b). *Barth and intertextuality (Barthes and Derrida Co-Thinking Articles)*. Tehran: Art Academy (in Persian).
- Namvar Motlagh, B. (2011). *An introduction to intertextuality*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
- Nowrouzi, Z., & Alibeigi Sarhali, V. (2018). Investigation of the intellectual and linguistic commonalities of Nizami and Molavi's sonnets. *Journal of Lyrical Literature Researches*, 15(29), 251-267 (in Persian).
- Parsa, M. (2008). *Translation of Daniel Chandler's basics of semiotics*. Tehran: Surah Mehr Publication (in Persian).

- Payandeh, A. (1973). *Translation of history of Tabari*. Tehran: Iranian Culture Foundation (in Persian).
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected writings*. Cambridge: Harvard University Press.
- Perrine, L. (1988). *Literature: the elements of poetry*. Southern Methodist University (Offset in Iran).
- Pourkhaleqi, M. (1995). *The dictionary of the stories of the Prophets*. Mashhad: Astan Quds Razavi Publication (in Persian).
- Pournamdarian, T. (2002). *A trip in the fog, a reflection on Ahmed Shamlou's poetry*. Tehran: Negah Publication (in Persian).
- Pouyan, H. (2004). *Translation of Philip Daniel Smith's cultural theory: An introduction*. Second Edition. Tehran: Cultural Research Office (in Persian).
- Qurtobi, M. A. (n.d). *Al-Jami al-Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fekr (in Persian).
- Saif, A. R. (2004). Moses (PBUH) and the Prophets of the Same Age and the Israelites in the Masnavi Manavi. *Journal of Faculty of Literature and Humanities (University of Tehran)*, 170-171(54-55), 15-36 (in Persian).
- Salemian, Gh., Kolahchian, F., & Ahmadvandi (2019). An analytic study of the implicit meanings in Tangsir. *Journal of Persian Language and Literature*, 26(85), 55-73 (in Persian).
- Shabani, M. (2005). *The reason for the sun*. Tehran: Sales Publication (in Persian).
- Shahidi, S. J. (2000). *Description of the Masnavi*. Tehran: Elmi va Farhangi Publication (in Persian).
- Shairi, H. R. (2008). From constructivist semiotics to discursive semiotics. *Journal of Literary Criticism*, 2(8), 33-51 (in Persian).
- Shairi, H. R. (2017). *Translation of Algirdas Julien Greimas' lack of meaning*. Tehran: Khamoush Publication (in Persian).
- Shiri, Gh. (2008). Implicit meanings in Dolatabadi's *Jaye Khaliye Soluch* and *Kalidar*. *Journal of Persian Language and Literature*, 51(207), 75-101 (in Persian).
- Tabarsi, F. H. (n.d). *Majmaul bayan fi tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-Alami Publishing House (in Persian).
- The Holy Qur'an*.
- Vahid Dastgerdi, H. (Ed.) (1937a). *Nizami's Sharafnameh*. Tehran: Armaghan Publication (in Persian).
- Vahid Dastgerdi, H. (Ed.) (1937b). *Nizami's Ighbalnameh*. Tehran: Armaghan Publication (in Persian).
- Yahaghi, M. J. (Ed.) (1997). *Hossein ibn Ali Abolfotouh Razi's Ruz al-Janan and Ruh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razavi Publication (in Persian).
- Zamani, K. (2008). *A comprehensive description of the Masnavi Manavi*. Tehran: Ettelaat Publication (in Persian).
- Zamiran, M. (2004). *An introduction to the semiotics of art*. Tehran: Qeseh Publication (in Persian).
- Zarrinkoob, A. H. (1993). *Sea in a jar (Bahr dar koozeh)*. Tehran: Elmi Publication (in Persian).
- Zarrinkoob, A. H. (2003). *Broken ladder (Nardeban-e shekasteh)*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).



متن‌شناسی ادب فارسی

سال پانزدهم، شماره سوم (پیاپی ۵۹)، پاییز ۱۴۰۲، ص ۷۱-۵۳

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۱۱/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹



(مقاله پژوهشی)

بررسی دلالت‌های ضمنی در مثنوی با توجه به تناسب واژگان

زینب رضاپور*، راحله کلانتری درونکلا**

چکیده

دلالت ضمنی یکی از رویکردهای نشانه‌شناسی است که با معناهای پنهان و ژرف‌ساخت متون به‌منابۀ کلیت‌های نظام‌مند سروکار دارد و در پی آن است تا با تکیه بر بافت کاربردی واژه و ویژگی‌های مخاطب، از ظاهر نظام‌های نشانه‌ای عبور کند و به لایه‌های زیرین متن دست یابد. مثنوی به دلیل ساختار تأویل‌پذیر و تودرتو، قابلیت بررسی از این دیدگاه را دارد و با واکاوی دلالت‌های ضمنی آن می‌توان به انسجام و وحدت اندام‌وار و نیز مفاهیم پنهان بسیاری پی برد. هدف این پژوهش، تبیین چگونگی دلالت‌های ضمنی برآمده از تناسب الفاظ در مثنوی است؛ از این‌رو در پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوا از دیدگاه نشانه‌شناسی گفتمانی، برخی از دلالت‌های ضمنی مثنوی از دو منظر بررسی و تحلیل می‌شود. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که دلالت ضمنی برآمده از تناسب الفاظ در مثنوی به دو شکل دیده می‌شود: در شکل اول، باهم‌آیی و تناسب واژگان برجسته یک رویداد یا داستان دینی و تاریخی مشهور در محور هم‌نشینی بیت، تداعی‌کننده آن رویداد برای مخاطب و القاکننده معنای ضمنی دیگری است که با ظاهر بیت و زمینه اصلی بحث در محور عمودی شعر نیز هماهنگی دارد. در شکل دوم، شاعر، واژگان و فرازهای برجسته از داستانی مشهور و مرتبط را با کلام خود می‌آمیزد؛ ولی این نشانه‌های زبانی، معنای ثانویه‌ای به بیت نمی‌بخشد؛ بلکه حضور آن واژگان در تعدادی از ابیات متوالی، مخاطب را به دلالت ضمنی موجود در کلیت ابیات رهنمون می‌کند.

واژه‌های کلیدی

تناسب واژگان؛ دلالت ضمنی؛ مثنوی؛ مولوی؛ نشانه‌شناسی گفتمانی

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول)،

z.rezapour@scu.ac.ir

** استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران، r.kalantari@scu.ac.ir



۱- مقدمه

نشانه‌شناسی از رویکردهای جدید خوانش متن است و به واکاوی هر چیزی می‌پردازد که بتواند یک نشانه به شمار آید (اکو، ۱۳۹۹: ۹۷). دلالت صریح که اغلب در علوم مختلف کاربرد دارد، بر معنای تحت‌اللفظی استوار است؛ اما دلالت ضمنی، معنای مرتبه دومی است که از بافت کاربردی واژه حاصل می‌شود و اغلب دارای بار عاطفی، موقعیتی، اجتماعی و فرهنگی است (مکاریک، ۱۳۹۳: ۱۲۷)؛ بنابراین دلالت ضمنی به سبب اتکا بر ابعاد فرهنگی، اجتماعی و تاریخی یک مدلول، با میزان دانش و آگاهی و ویژگی‌های فردی مخاطب و پایگاه فرهنگی او در پیوند است و «در فهم و افاده معنای ضمنی پدیده‌های هنری، نقشی انکارناپذیر ایفا می‌کند» (ضیمران، ۱۳۸۲: ۱۱۹).

چندلایه‌بودن و قابلیت تأویل‌پذیری مثنوی و سبک و ساختار تودرتو، خوشه‌خوشه و گسسته‌نمای ظاهری و پیوسته باطنی آن که متأثر از زبان و سبک و سیاق قرآن است (رک. خرمشاهی، ۱۳۸۲: مقدمه ۱۱)، این کتاب شگفت را زنده و پویا نگه داشته و دریافت معانی غیرمستقیم و لایه‌های پنهان متن، همواره باب تحقیقات تازه را در این زمینه باز گذاشته است. این اثر عظیم با استفاده از بیانی لایه‌لایه و واژگانی چندحاله‌ای، به ارائه مفاهیمی می‌پردازد که جان انسان را تعالی می‌بخشد. مثنوی با تأثیرپذیری از قرآن، متن منسجمی دارد و این انسجام حاصل حضور واژگانی است که در محورهای افقی و عمودی مصراع‌ها دلالت‌های ضمنی خاصی را به ذهن خواننده متبادر می‌کنند؛ اگرچه هریک به‌طور جداگانه، به فراخور معنای هر بیت می‌آیند، در عین حال با تداعی معنایی ضمنی، مانند پلی قسمت‌های مختلف هر داستان را به هم می‌پیوندند و انسجامی اندام‌وار به متن می‌دهند. با وجود این ویژگی بارز مثنوی، تاکنون کمتر پژوهشی به تبیین لایه‌های درهم‌پیچیده معنایی و دلالت‌های ضمنی در این اثر پرداخته است؛ بنابراین در این پژوهش، سعی بر این است تا به این پرسش پاسخ داده شود که «دلالت‌های ضمنی برآمده از تناسب واژگان در مثنوی به چه شیوه‌هایی دیده می‌شود و چه کارکردهایی دارد؟».

هدف از این پژوهش، بررسی دلالت‌های ضمنی ابیات مثنوی و معرفی و تبیین یکی از شگردهای هنری مولانا در پرداخت این اثر سترگ ادبی است که قدرت ذهن و زبان او را برای اشارات غیرمستقیم و ارائه معانی چندگانه، بیش‌ازپیش اثبات می‌کند؛ نیز براساس آن می‌توان به عمق و لایه‌های زیرین کلام وی پی برد و به پژوهش در دلالت‌های ضمنی سایر ابیات مثنوی نیز مبادرت ورزید. این امر از ایجاز، هماهنگی، تناسب و انسجام تودرتوی مثنوی حکایت دارد و شائبه ازهم‌گسیختگی آن را منتفی می‌کند. توجه به دلالت‌های ضمنی متن، دلیل انتخاب الفاظ را مشخص می‌کند و می‌تواند در تصحیح متن و ترجیح واژگان بر یکدیگر نیز مؤثر باشد. در این پژوهش با روش تحلیل محتوا به فراخور حجم مقاله، برخی از این دلالت‌های ضمنی تبیین می‌شوند.

۱-۱ پیشینه پژوهش

در باب دلالت‌های ضمنی در آثار ادبی کهن و معاصر، پژوهش‌هایی چند انجام شده است. از بررسی آثار پیشین چنین برمی‌آید که پژوهشگرانی که با تمرکز بر دیدگاه نشانه‌شناختی به بررسی آثار ادبی پرداخته‌اند، به‌طورکلی دو دسته‌اند: گروه نخست، دسته‌ای که دلالت‌های ضمنی موجود در رمان‌ها را مطالعه کرده‌اند: شیری (۱۳۸۷) در مقاله «دلالت‌های ضمنی در جای خالی سلوچ و کلیدر» دلالت‌های ضمنی این دو رمان را بررسی کرده است و دلالت‌ها را از نوع دلالت‌های ضمنی نمادین و کنایه می‌داند. سالمیان و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «تحلیل و

بررسی دلالت‌های ضمنی رمان تنگسیر» دلالت‌های ضمنی تنگسیر را در سه دسته دلالت‌های ضداستعماری، جامعه‌شناختی و اسطوره‌ای تبیین کرده‌اند. گروه دوم، آن دسته‌اند که به آثار نظم پرداخته‌اند و اغلب به اشعار حافظ و مولانا توجه داشته‌اند. حسینی (۱۳۸۷) در مقاله «معنای ضمنی و اهمیت آن در شعر»، از بین اجزای سازنده‌ی واژه یعنی آوا، معنی تصریحی و معنی ضمنی، معنای ضمنی را دارای اهمیت بیشتری می‌داند که بر ایجاز و غنای شعر می‌افزاید. میرباقری‌فرد و نجفی (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی الگوی نشانه‌شناختی پیرس در زبان عرفانی مولانا» به روایت‌گری مولانا توجه داشته و به این نتیجه رسیده‌اند که آثار عرفانی مولانا از چندین جهت قابلیت تفسیر نشانه‌شناختی را دارند؛ به گونه‌ای که هر تفسیر خود می‌تواند در سطحی متفاوت تفسیر شود و این ویژگی، موجب تأثیرگذار بودن شیوه‌ی روایت‌گری مولانا بر مخاطب بوده است. آقاحسینی و آگونه (۱۳۸۸) در مقاله «هاله‌ی ارزشی واژگان» به موضوع دلالت ضمنی واژگان در نظم پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که واژگان در بافت جمله به اقتضای هم‌نشینی با واژه‌های دیگر و یا زمینه‌های شخصی و یا تداعی‌های خاص او، موجب دریافت‌های متعددی می‌شود و بدین ترتیب خواننده با طیف گسترده‌ای از معانی روبه‌رو می‌شود. آقاحسینی و حجتی‌زاده (۱۳۹۳) براساس نظریه‌ی یاکوبسن به بررسی دلالت ضمنی در اشعار حافظ پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که با ادغام نشانه‌شناسی سوسوری و بلاغت می‌توان نشانه‌شناسی مخاطب‌محور را به وجود آورد و با این رویکرد می‌شود اشعار حافظ را نیز بررسی کرد؛ به این مفهوم که نقش در اشعار حافظ نماینده‌ی طیفی از نشانه‌هاست که از مرتبه‌ی وجودی متفاوتی نسبت به دیگر نشانه‌ها برخوردارند. اکرمی (۱۳۹۵) در مقاله «دلالت ضمنی نشانه‌ها در شعر حافظ با توجه به آرایه‌ی مراعات نظیر و تناسب» معتقد است گاه در برخی ابیات دیوان حافظ، ذهن مخاطب از تناسب موجود در بیت به سوی واژه یا مفهومی دیگر رهنمون می‌شود که در بیت وجود ندارد و گاه واژگان ابیات در ظاهر با هم تناسب ندارند؛ اما ذهن مخاطب را به واژه‌ای خارج از متن هدایت می‌کنند. براساس جست‌وجوی نگارندگان، موضوع خاص این پژوهش (دلالت‌های ضمنی درون متنی اشعار مثنوی و ارتباط واژگان در محورهای شعری)، تاکنون بررسی نشده است و این مقاله برای نخستین بار، دلالت‌های ضمنی مثنوی را با توجه به تناسب واژگان می‌کاود.

۲- چارچوب نظری پژوهش

به نظر پیرین (Perrine) واژگان منفرد در ادبیات، به‌ویژه شعر، کاربرد غنی‌تری می‌یابند و اصولاً یکی از تمایزات اساسی استفاده‌ی معمول از زبان و استفاده‌ی شاعرانه از واژگان، همین نکته است؛ زیرا در شعر از لایه‌های معنایی استفاده می‌شود که برتر از سطح نشانه‌شناسی و دلالت در مکتب سوسوری است. مکتب سوسوری اصولاً به دال و مدلول می‌پردازد و تنها ارتباط بین دال و مدلول را ارتباطی الزامی می‌داند؛ مکتبی که در آن، دال تصور آوایی نشانه و مدلول، تصور ذهنی آن است و از این دو بُعد فراتر نیست (Perrine, 1988: 584)؛ حال آنکه شاعر از بُعد سوم بهره می‌برد که می‌تواند به کمک آن دنیایی جدید خلق کند؛ دنیایی که در آن، «هاله‌ی واژگان» لایه‌های معنایی گوناگون را پدید می‌آورند. با وجود این هاله‌ی واژگانی، دیگر واژه‌ها در متن، هم‌ارزش نیستند و بار عاطفی خاصی را به همراه دارند (پورنامداریان، ۱۳۸۱: ۳۹۱). بررسی این سطح از معنا در زبان‌شناسی پساسوسوری ممکن شده است. سیر تحول نشانه‌شناسی از منظر دو بعدی سوسور به سوی دیدگاه چندوجهی و فرایندی پیش رفته

است که در آن به دریافت معانی پنهان و ژرف‌ساخت‌های آثار ادبی یا هنری از ورای ابعاد ظاهری نظام‌های نشانه‌ای می‌پردازند. این مبحث، تحت عنوان دلالت ضمنی معرفی شده است. دلالت‌های ضمنی بنابر توصیف پرین (۱۹۸۸) هر آن چیزی را شامل می‌شود که واژگان، ورای صورت ظاهری - زبانی خود القا می‌کنند؛ یعنی اشاره‌های تلویحی واژه. واژه این اشاره‌های تلویحی را از طریق تاریخ گذشته و تداعی‌های مربوط به آن در خود باز کرده است و همه عوامل فرازبانی در تشکیل چنین لایه‌هایی مؤثر می‌افتند (Perrine, 1988: 585).

انواع دلالت‌ها مبحث مهمی است که در نشانه‌شناسی ساختارگرا به آن توجه می‌شود (نک. چندلر، ۱۳۸۷: ۳۰). ساختارگرایان، دلالت را دو نوع می‌دانند: صریح و ضمنی. «در دلالت صریح با مدلولی روبه‌رویم که به صورت عینی و چنانکه هست، درک شده است. حال آنکه دلالت‌های ضمنی بیانگر ارزش‌های ذهنی‌ای هستند که به واسطه صورت و کارکرد نشانه ذهنی به آن منسوب می‌شوند» (اکو، ۱۳۹۹: ۸۰). همانگونه که از تعاریف فوق برمی‌آید، نشانه‌شناسی دیگر محدود به دو بعد دال و مدلول نیست. از نظر نشانه‌شناسانی مانند پیرس حداقل چهار جزء بررسی‌پذیر است: دال، مدلول، مدلول برای خواننده متفاوت و مدلول برای خواننده متفاوت در موقعیتی متفاوت. از ملزومات این دیدگاه، تفسیر است و وجود تفسیر، نشان‌گر جدایی‌پذیری دال و مدلول سوسوری از یکدیگر است. گرمس (Greimas) و یلمسلف (Hjelmslev) نیز به سطوح متفاوت زبانی بین دال و مدلول قائل‌اند (رک. شعیری، ۱۳۸۸: ۴۱-۴۳). به عقیده گرمس، معنا در دو سطح به وجود می‌آید و نشانه‌ها در یک سطح، معنای تضمین‌شده و از پیش تعیین‌شده‌ای دارند که مدنظر نویسنده هستند؛ از سوی دیگر نشانه‌ها معنایی تصادفی را هم شامل می‌شوند که فراتر از معنای امن مدنظر نویسنده است؛ بنابراین زیبایی احساسی و بی‌قاعده‌ای را تولید می‌کنند که از لحاظ معناشناختی پیش‌بینی‌پذیر نبوده است (گرمس، ۱۳۹۸: ۹-۱۴).

پیرس (Peirce) معتقد است: «هر نشانه خطاب به کسی است» و تولیدکننده متن به منظور برقراری ارتباط، باید یک مخاطب فرضی را در نظر بگیرد که بازتاب این فرض در متن حضور می‌یابد (Lidow, 1999: 262). چنانکه از سیر تحولی نشانه‌شناسی برمی‌آید، نظام نشانه‌شناسی از دیدگاهی دو بعدی و ساختگرا به تدریج به نظامی گفتمانی تبدیل شده است. در دیدگاه معنا - گفتمان، ارتباط دال و مدلول در یک سطح نیست؛ بلکه ارتباطی فرایندی، پیوستاری و سلسله‌مراتبی است و سطوح متفاوتی از مدلول برای یک دال مشخص می‌توان در نظر گرفت. این فرایند، از منظر خوانندگان متفاوت در شرایط متفاوت، قابلیت‌های تفسیرپذیری مختلفی دارد. دلالت‌های ضمنی با توجه به ویژگی‌های خود، از دیدگاه نشانه‌شناسی گفتمانی، به صورت خاص تبیین‌پذیرند؛ زیرا از این دیدگاه، برای سطوح زبانی، ویژگی‌های متفاوتی از قبیل محدود و متکثر، فرهنگی و هستی‌شناختی، واقعی و توهمی، قراردادی و استعاره‌ای، کمینه‌ای و بیشینه‌ای، معمول و خاص، عینی و پدیداری، جسمانه‌ای، سلوکی و مرامی در نظر گرفته می‌شود. در این دیدگاه، نشانه‌ها دیگر از هم گسسته و جدا به شمار نمی‌روند؛ بلکه دو ویژگی بسیار مهم دارند: «اول اینکه تابع نظامی فرایندی هستند و عواملی مانند کنش و کنش‌گران و تعامل بین آنها، رابطه درونه و برونه، بافت و موقعیتی که در آن کنش شکل گرفته و تحول می‌یابد، ویژگی‌های فرهنگی، فعالیت‌های حسی - ادراکی و... دست به دست هم می‌دهند و سبب تحقق جریان نشانه - معنایی می‌شوند و سپس این نشانه‌ها در مجموعه‌های بزرگ معنایی مطالعه می‌شوند» (شعیری، ۱۳۸۸: ۴۹).

۳- بحث

دلالات‌های ضمنی در مثنوی با توجه به تناسب واژگان را می‌توان در دو گونه دسته‌بندی کرد:

۳-۱-۳ دلالت ضمنی برآمده از تناسب واژگان در محور (افقی) هم‌نشینی بیت

در این شیوه، مولانا برخی از واژگان برجسته یک رویداد یا داستان دینی - تاریخی مشهور را در محور هم‌نشینی به‌گونه‌ای کنار هم قرار می‌دهد که ضمن تداعی رویداد برای مخاطب، معنی ضمنی با محور عمودی ابیات و زمینه اصلی بحث نیز پیوند می‌یابد. از این طریق، شاعر، معنایی اضافه بر معنای اصلی در لایه‌های زیرین متن تزییق می‌کند که با موضوع اصلی و آشکار متن هم‌صداست و با وجه ظاهری ابیات هم تناسب دارد و آن را نفی نمی‌کند. در این زمینه به برخی نمونه‌ها اشاره می‌شود.

۳-۱-۳-۱ زاهد ششصد هزار ساله

زاهد ششصد هزاران ساله را	پوزبندی ساخت آن گوساله را
تا نتاند شیر علم دین کشید	تا نگیرد گرد آن قصر مشید
علم‌های اهل حس شد پوزبند	تا نگیرد شیر از آن علم بلند
قطره دل را یکی گوهر فتاد	کآن به دریاها و گردونها نداد
چند صورت آخر ای صورت پرست	جان بی‌معنیت از صورت نرست؟! ^۱

(مولوی، ۱۳۹۶، د ۱: ۱۰۲۵-۱۰۲۱) ^۱

در بیت مشخص شده، باهم‌آیی واژگان «زاهد»، «ششصد هزارساله» و «گوساله» به همراه زمینه معنایی بحث، در سطوح مختلف معنایی، دلالت‌های ضمنی خاصی را به ذهن خواننده متبادر می‌کنند که مفسران فقط به یک دلالت آن اشاره کرده‌اند. در باور ایشان، براساس آنچه درباب ابلیس نقل شده، مقصود از زاهد ششصد هزاران ساله، ابلیس است که قبل از سرپیچی از فرمان خداوند و سر باز زدن از سجده بر حضرت آدم (ع)، در زمرة زاهدان و عالمان بارگاه الهی بود و خداوند، خلق او نیکو کرده و شرف و بزرگی و ملک آسمان دنیا و زمین داده بود (رک. طبری، ۱۳۵۲: ۵۰؛ فروزانفر، ۱۳۶۷: ۳۸۹). در این بیت، ابلیس را «به سبب جهل و بی‌خبری از حقیقت آدم گوساله نیز خوانده است و آن پوزبند که مانع کشیدن شیر علم گشت، کبر و خودبینی ابلیس است که خود را از آدم برتر پنداشت» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۳۸۹).

چنانکه گفته شد دلالت ضمنی، بیشتر بر جنبه‌های فرهنگی، اجتماعی و تاریخی یک مدلول تکیه دارد و ویژگی‌های مخاطب و پایگاه فرهنگی او در فهم و ادراک معنای ضمنی مؤثر است (رک. ضیمران، ۱۳۸۲: ۱۱۹). بر این اساس، می‌توان گفت بیت یادشده به ماجرای سامری و گوساله او نیز دلالت ضمنی دارد. سامری در ظاهر، جزو مؤمنان به حضرت موسی و از بزرگان بنی‌اسرائیل به شمار می‌رفته است. پایگاه اجتماعی سامری و اعتماد بنی‌اسرائیل به وی به‌گونه‌ای بود که قداست خاصی برای او قائل بودند و او را پرورش‌یافته جبرئیل می‌دانستند (رک. ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۴۸۲). «سامری در ادبیات فارسی به سحر و جادوگری و کذب و خدانشناسی معروف بوده و به‌ویژه گوساله او به‌عنوان مظهر فریب و آلت تحمیق و ناآگاهی زبانزد است» (سیف، ۱۳۸۳: ۲۸). رولان بارت چهره برجسته نشانه‌شناسی معتقد است «نظام‌های نشانه‌ای بر روی خودشان ساخته می‌شوند و لذا

لایه‌های متعدّد دارند... دلالت ضمنی از این گرایش پیروی می‌کنند که از یک سلسله دلالات صریح قبلی مایه بگیرند و بنا شوند» (بارت، به نقل از اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۷۷). بر این اساس، آرای مولوی درباب سامری نیز می‌تواند در کشف دلالت‌های ضمنی متن یاریگر باشد. در ادامه به برخی استدلال‌ها در ارتباط با این دریافت ضمنی از متن اشاره می‌شود.

۳-۱-۱-۱-۱ شباهت سامری به ابلیس

نخستین نکته‌ای که درباره دلالت ضمنی «زاهد ششصد هزارساله» می‌توان گفت، این است که براساس داستان‌ها و شواهد موجود، ابلیس و سامری هر دو، سال‌ها به عبادت پروردگار مشغول بوده و سرانجامی شبیه به هم داشته‌اند. سامری نیز مانند ابلیس که خود را برتر از انسان می‌دید، ادعای برتری و رهبری بر هم‌ردیفان را داشت و خود را شایسته‌تر از هارون می‌دانست. سرانجام سامری اینگونه است که با ساخت گوساله طلایی از دین خارج می‌شود و مانند ابلیس نخوتی در سر داشت؛ نخوتی حاصل از علم و هنری ویژه که او را از مرتبه عالی‌اش تنزل داد و مطرود درگاه الهی کرد:

سامری را آن هنر چه سود کرد کان فن از باب الّهش مطرود کرد
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۲۵۰۲)

۳-۱-۱-۲ زهد سامری

در منابع کهن و از جمله تفسیر *روض‌الجنان* بر زاهدبودن سامری و اشتهاوی به زهد، اشاره شده است: «و این سامری منافق بود و زرگر بود و به زی زهّاد رفتی و در بنی اسرائیل قبولی داشت» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۶، ج ۸: ۴۰۶).

۳-۱-۱-۳ ششصد هزار ساله

براساس جست‌وجوی انجام‌شده، در منابع متقدّم بر مثنوی از جمله *قصص‌الأنبیا*، تفسیر *کشف‌الأسرار*، آثار غزالی، عطار و سنایی و دیگر متون ادبی، تفسیری و تاریخی، درباره عبادت دیرپای ابلیس در بارگاه الهی به عدد «هشت هزار سال» و اغلب «هفتصد هزار سال» اشاره شده و از «طاعت ششصد هزار ساله» او ذکری نرفته است. بر این اساس، به نظر می‌رسد آنچه مولانا را در گزینش عدد «ششصد هزار» در این موضع، ترغیب کرده، توجه به دلالت ضمنی آن بر ماجرای سامری است؛ زیرا طبق متون تاریخی و تفسیری متقدّم بر مثنوی، سامری موفق شد «ششصد هزار» نفر را بفریبد و به سلک گوساله‌پرستان درآورد. به این نکته، در تفاسیر متقدم و به‌ویژه تفسیر *روض‌الجنان* - که از منابع مهم مثنوی است و زهد سامری را هم یادآور شده بود - اشاره شده است: «مفسّران گفتند: ششصد هزار مرد بودند همه به گوساله مفتون و گمراه شدند» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۱۷۵؛ نیز رک. طبری، ۱۳۵۲: ۳۳۰؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۴۸).

بنابراین با توجه به مشترکات ابلیس و سامری می‌توان برای واژه «ششصد هزار ساله» دلالت ضمنی قائل شد؛ یعنی «ششصد هزار ساله» در ارتباط با ابلیس، بر طاعت «چند صد هزار ساله» و در ارتباط با سامری علاوه‌بر اشاره ضمنی بر تعداد پیروان او، بر زهد و طاعت طولانی‌مدت او دلالت دارد؛ زیرا گاه اعداد کوچک به‌صورت قید قلت و اعداد بزرگ به‌صورت قید کثرت به کار می‌روند و در این صورت بر معنی حقیقی خود دلالت ندارند (مشکور، ۱۳۶۸: ۶۸-۶۹).

یکی از ضوابطی که به آن در راه‌یابی به بطون قرآن و به تبعیت از آن در مثنوی توجه می‌شود، این است که آنچه از ورای الفاظ آیات و ابیات استخراج می‌شود، با لایه ظاهری آیات و ابیات در تضاد و تناقض نباشد (رک. معرفت، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۹). از آنجا که علم و هنر سامری در گوساله تجلی یافته بود، ساختن پوزبند برای آن گوساله، بر غلبه خواست و قدرت الهی بر سحر سامری و ازسوی دیگر از بین بردن و سوزاندن گوساله او به دست موسی نیز دلالت ضمنی دارد. علاوه بر این، یکی از کارکردهای پوزبند، آوازنکردن حیوان است و چنانکه در تفسیر کشف‌الأسرار درباره گوساله سامری آمده است «از وی یک بانگ بیامد و نیز هیچ بانگ نکرد» (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۷۴۳). احتمالاً در نظر شاعر این نکته هم به‌طور ضمنی مدنظر بوده که اراده پروردگار بر دهان گوساله سامری، پوزبندی ساخت که دیگر بانگ نکند. «اینگونه درهم‌تنیدگی مدلول‌های مختلف از ویژگی‌های زبان مولانا است» (میرباقری‌فرد و نجفی، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

۳-۱-۱-۴ القای معنای ضمنی در محور عمودی ابیات

گفته شد که در این قبیل دلالت‌های ضمنی، معنای تلویحی بیت با محور عمودی ابیات و گفت‌مان شاعر همسو و سازگار است و علاوه بر این، گاه می‌توان برای ابیات بعد از آن نیز دلالت‌های ضمنی در نظر گرفت؛ برای مثال، بیت بعدی، «تا نتاند شیر علم دین کشید/ تا نگردد گرد آن قصر مشید»، می‌تواند با فرجام کار سامری در پیوند باشد؛ زیرا سرنوشت وی به‌صورت طردشدن از جامعه و آوارگی در بیابان‌ها بود؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌کس حق برقراری ارتباط، لمس، خرید و فروش، مکالمه، هم‌نشینی و... را با سامری و برعکس نداشت (قرطبی، بی‌تا، ج ۶: ۴۲۸۱).

در بیت «علم‌های اهل حس شد پوزبند/ تا نیابد شیر از آن علم بلند»، سامری یکی از مصادیق اهل حس است که علم بدون تهذیبش او را از رسیدن به کمال و دریافت حقیقت علم دین بازداشت.

در بیت «قطره دل را یکی گوهر فتاد/ کان به دریاها و گردون‌ها نداد»، مقصود ظاهری ابیات آن است که خداوند به دل انسان که در مقایسه با جهان مادی، قطره‌ای بیش نیست، با تمام خردی و کوچکی، گوهری امانت داد که به دریاها و گردون‌ها نداده است؛ اما در ارتباط با ماجرای سامری می‌توان گفت خداوند دل را از گوهر عشق و معرفت برخوردار کرده است که جنس آن متفاوت با جواهر معمولی و به‌ویژه گوهر استفاده‌شده در ساخت سامری است که در نهایت به دریا داده شد.

در بیت «چند صورت آخر ای صورت پرست/ جان بی‌معنیت از صورت نرست»، خرگوش مانعان وی را از بیان سخنی که با جثه کوچک وی متناسب نیست، صورت‌پرست می‌خواند و از هدایت‌نشدن آنها با آن همه شواهدی که در برتری معنی بر صورت ارائه داد، متعجب است؛ از این‌رو، درباب اسارت در قید صورت و ظاهر و راه‌نبردن به معنی و حقیقت بدیشان هشدار می‌دهد. بر این اساس و نیز با توجه به اینکه در مثنوی، صورت‌پرستی در معنای بت‌پرستی هم به کار رفته است (رک. مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۳۷۰۷)، در ارتباط با ماجرای سامری و دلالت‌های ضمنی پیش‌گفته، می‌توان این احتمال را داد که مولانا به‌طور تلویحی به مذمت بنی‌اسرائیل و گمراهانی می‌پردازد که با وجود مشاهده معجزات بسیار و نشانه‌های آشکار پیامبری از حضرت موسی، باز هم در دام صورت و بت‌پرستی گرفتار شدند و به گوساله‌ای زرین، «جسد بی‌روح، تمثالی مجوف» (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۳).

۷۴۳) دل بستند؛ چنانکه در بخشی دیگر از مثنوی، در گفت‌وگوی حضرت موسی با یک گوساله‌پرست، به این موضوع اشاره شده است:

گفت موسی با یکی مست خیال	کای بداندیش از شقاوت وز ضلال
صد گمانت بود در پیغمبریم	با چنین برهان و این خلق کریم
صد هزاران معجزه دیدی ز من	صد خیالت می‌فزود و شک و ظن...
بانگ زد گوساله‌ای از جادوی	سجده کردی که خدای من توی...
پیش گاوی سجده کردی از خری	گشت عقلت صید سحر سامری

(مولوی، ۱۳۹۶، د ۲: ۲۰۵۰-۲۰۳۶)

بنابراین واژگان انتخابی مولوی و دلالت‌های ضمنی ابیات او همه در تأیید و تکمیل آرا و گفت‌مان او در جای‌جای مثنوی است. از منظر بینامتنیت نیز این قسم ارجاعات و روابط پیچیده و تودرتوی میان‌حکایتی، درون‌دفتری و میان‌دفتری در مثنوی باعث یکپارچگی حکایت، هماهنگی حکایت‌های یک دفتر و نیز دیگر دفاتر شده است (نک. نامور مطلق، ۱۳۸۶ الف: ۴۲۹-۴۴۲).

۳-۱-۲ گوساله‌پرستی

گاو را داند خدا گوساله‌ای	خَر خریداری و در خور کاله‌ای
من نه گاو تا که گوساله خَرَد	من نه خارم که اشتری از من چَرَد

(مولوی، ۱۳۹۶، د ۲: ۲۰۹۲-۲۰۹۳)

در دفتر دوم، قبل از ابیات فوق، فردی ناصح وقتی شاهد اعتماد یک انسان بر دوستی و وفای خرس و بی‌توجهی به پند و اندرز است، از نصیحت بیشتر منصرف می‌شود و بر این باور است که وقتی حق، بر درستی سخنی گواه است، دیگر نیازی به اقرار ابلهان نیست و باید به انکار ایشان نیز وقعی ننهاد. وی در ادامه، مثال‌ها و مصداق‌هایی برای اثبات مقصود خویش می‌آورد که بیت فوق نیز یکی از آنهاست و در شرح آن به معنای ظاهری بیت بسنده شده است: «اینان خریدارانی خرس‌اند که بزرگی را در اسباب و متاع دنیا می‌دانند. همچون گوساله‌اند که گاو را چون جثه‌ای بزرگ دارد به خدایی می‌گیرند» (شهیدی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۴۱۰). همچنین گوساله را نمادی از افراد نادانِ ظاهرین و گاو را نمادی از توانگران و امیران دانسته‌اند (رک. زمانی، ۱۳۸۷، د ۲: ۲۸۳).

اما در ورای معنای فوق، باهم‌آیی واژگان «گاو» «گوساله»، «خدا» و شیوه هم‌نشینی آنها در بیت، نشانه‌هایی است که ماجرای گوساله‌سامری را برای مخاطب تداعی می‌کند و بر این اساس، بیت به‌طور ضمنی، بر این معنا دلالت دارد که انسانِ احمقِ گوساله‌صفت، برای گاوِ سامری مقام خدایی قائل است و او را می‌پرستد و آنچه چنین فرد نادانی می‌پرستد، سزاوار اوست. این برداشتِ ضمنی از بیت، با زمینه معنایی بحث و فضای کلی ابیات نیز پیوند دارد. چنانکه گفته شد، دلالت ضمنی از یک سلسله دلالت صریح قبلی مایه می‌گیرند و در فرازهای قبلی این بیت، مولوی به صحبت موسی با یک گوساله‌پرست و مذمت او می‌پردازد و دلیل گمراهی ایشان را استعدادنداشتن در پذیرفتن حق و سنخیت با باطل ذکر می‌کند (رک. زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۳۱۶-۳۱۹). بر این اساس،

توجه به معنای ضمنی مدنظر، از انسجام متنی مثنوی، نظم درونی، وحدت و پیوستگی عناصر و اجزای آن حکایت دارد.

۳-۱-۳ یار غار

رفته در صحرای بی‌چون جانشان روحشان آسوده و ابدانشان...
ای بسا اصحاب کهف اندر جهان پهلوی تو پیش تو هست این زمان
یار با او، غار با او در سرود مهر بر چشمست و بر گوشت چه سود
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۱: ۴۰۸-۳۹۶)

زمینه بحث در این بخش از ابیات مثنوی، به معیت قیومی حق برمی‌گردد که از طریق عنایت دائمی و علم بی‌نهایت وی بر موجودات، موجب حفظ و بقای آن می‌شود و تا این عنایات با انسان همراه باشد، هراسی از ابلیس و نفس اماره نیست. گسستن از عالم محسوس برای مردم عادی فقط در خواب رخ می‌دهد؛ ولی عارف در بیداری نیز از غیرحق، فارغ است؛ مانند اصحاب کهف که خداوند با سرانگشت تصرف خویش، آنها را به چپ و راست حرکت می‌داد و خلق، آنها را بیدار می‌پنداشت. اصحاب کهف در هر دوره‌ای وجود دارند و یار و غار با آنها سخن می‌سرایند و نوعشان محفوظ است؛ هرچند چشم ناقص ظاهرین و گوش‌ی که بر آن مهر نهاده‌اند، از درک ایشان عاجز است (فروزانفر، ۱۳۶۷، د ۱: ۱۸۸؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۸۴).

بنابراین در ابیات فوق، مولانا از محفوظ و محمول بودن اصحاب کهف و به تبع آن عارفان حقیقی و اولیا در کف حمایت و عنایت حضرت حق سخن می‌گوید و با توجه به عقیده مولانا و بزرگان صوفیه مبنی بر قابلیت رجوع و تکرار حقیقت نوعیه انبیا و اولیا، تعبیر «یار با او، غار با او» مخاطب را به صفت ابوبکر صدیق یعنی «یار غار» رهنمون می‌کند که در ليله‌المبیت، پیامبر را همراهی می‌کرد. به این ماجرا در قرآن نیز اشاره شده است (رک. توبه: ۴۰).

ابوبکر در مثنوی، یار غار پیامبر، مظهر ولی حق و عاشقی است زنده به بوی دوست و مرده از آنچه غیر اوست (شعبانی، ۱۳۸۴: ۳۷۷)؛ مولوی در اشعارش به این ویژگی او اشاره کرده است:

مصطفی زین گفت کای اسرارجو مرده را خواهی که بینی زنده تو
می‌رود چون زندگان بر خاکدان مرده و جانش شده بر آسمان...
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۷۴۲-۷۴۳)

صدیق با محمد بر هفت آسمانست هرچند کو به ظاهر در غار می‌نماید
(همان، ۱۳۵۵: ۳۴۷)

پس از عزیمت پیامبر و ابوبکر به غار ثور، به فرمان خداوند، عنکبوت بر دهانه غار تار تنید و کبوتران وحشی نیز در آن محل لانه ساختند و این امر، موجب شد مشرکانی که تا دهانه غار، ردّ پیامبر و ابوبکر را پی گرفته بودند، ورود ایشان به غار را محال بدانند و بازگردند. مولوی در جای‌جای اشعارش به صورت گوناگون به این ماجرا اشاره کرده است:

صدیق و مصطفی درون غار بر غار عنکبوت تیندن گرفت باز

(همان: ۴۷۲)

صدیق چون نباشی چون یار غار گشتی فاروق چون نباشی چون از فراق رستی

(همان: ۱۰۷۸)

بنابراین براساس نشانه‌هایی که گفته شد، می‌توان احتمال داد مولانا در ابیات مدنظر، به‌طور ضمنی، پیامبر و یار غار او ابوبکر را مصداق دیگری از اصحاب کهف می‌داند که خداوند در شبی که دشمنان، قصد جان حضرت رسول را کرده بودند، ایشان را ایمن و آسوده در غار ثور محافظت کرد و اجازه نداد گزند به آنها وارد شود؛ مانند اصحاب کهف، جسمشان بر زمین ولی جانشان در صحرای بی‌چون از ماسوی فارغ بود. پس معنای ضمنی بیت بعد نیز در ارتباط با ماجرای حضرت رسول و ابوبکر، بر این نکته دلالت دارد که دشمنان پیامبر با وجود نزدیکی به آن دو و ردیابی ایشان تا دهانه غار، قادر به دیدن و یا شنیدن صدای آنها نبودند. چنانکه پیداست این معنی ضمنی با معنای اصلی و ظاهری بیت نیز همسو و سازگار است.

۳-۱-۴ گاو زرد

گاو را رنگ از برون و مرد را از درون جو رنگ سرخ و زرد را
رنگ‌های نیک از خم صفاست رنگ زشتان از سیاهابه جفاست
صبغه الله نام آن رنگ لطیف لعنة الله بوی این رنگ کثیف

(مولوی، ۱۳۹۶، د ۱: ۷۶۴-۷۶۶)

به عقیده مولانا در بیت فوق، «قیمت و امتیاز انسان، به صفات و اخلاق نیک و دوری از تعصب است و نژاد و گوهر و خون و رنگ سفید یا سیاه موجب امتیاز او نمی‌شود... و اگر حیوانات را از روی رنگ می‌شناسیم و ارزش می‌دهیم، بشر را با آنها نباید قیاس کنیم» (فروزانفر، ۱۳۶۷، د ۲: ۳۰۸). این معنای ظاهری بیت است؛ اما باهم‌آیی واژگان «گاو» و «رنگ» و «سرخ» و «زرد»، و نیز زمینه کلی بحث، ذهن را به ماجرای گاو بنی‌اسرائیل هدایت می‌کند که به داستان آن در سوره بقره (آیات ۶۷-۷۳) اشاره شده است؛ در آن ماجرا وقتی قرار می‌شود به امر الهی، قوم موسی برای آشکارشدن حقیقت، گاوی را ذبح کنند، در سؤال‌های مکرر از موسی می‌خواهند از خدا بپرسد که گاو چه رنگی باشد و سن و دیگر ویژگی‌های ظاهری او را نیز برشمارد. موسی از جانب خداوند پاسخ می‌دهد: گاوی زرد رنگ که رنگ آن بینندگان را شاد کند. در کتاب مقدس نیز از قربانی شدن گاو سرخ به‌دست بنی‌اسرائیل به دستور خداوند سخن رفته است (اعداد ۱: ۴-۱۹). همچنین زمینه معنایی این بخش از مثنوی، مربوط به پادشاهی جهود است که دین خود را بر حق می‌داند و با اعمال قهر و جبر، سعی در هلاک قوم عیسی دارد. در مباحث پیش از آن هم مولانا بارها به معجزات حضرت موسی برای بنی‌اسرائیل و بهانه‌گیری‌های متعدد ایشان اشاره کرده بود. به این مضامین نیز در جای‌جای سوره بقره توجه شده است و به نظر می‌رسد مولانا با اقتدا به همین سوره، مضامین ابیاتش را پی‌ریخته است. به‌ویژه اینکه او پس از بیت مدنظر، به بحث «صبغه‌الله» اشاره می‌کند و آیه مربوط به این تعبیر نیز در سوره بقره پس از ماجرای گاو زرد بنی‌اسرائیل آمده است. در شأن نزول آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸) و آیات قبل از آن گفته شده است که این آیات، درباره اختلاف یهودیان و مسیحیان است که هریک فقط خودشان را حق می‌دانستند. خدا در این آیات

اعلام می‌کند که مؤمن حقیقی، میان پیامبران فرقی نمی‌گذارد و به خدا، وحی و حَقَانِیَّتِ همهٔ پیامبران معتقد است و تنها رنگ الهی را می‌پذیرد و چه رنگی بهتر از رنگ الهی؟ (بابایی، ۱۳۸۷، د ۱: ۱۲۶). این مضمون، همان مطلبی است که مولانا در هر دو داستان «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب» و «پادشاه جهود دیگر در هلاک دین عیسی» دنبال می‌کند. براساس آنچه گفته شد، در ذهن مخاطب آشنا با بحث قرآنی، آمادگی برای درک دلالت ضمنی بیت وجود دارد. بیت در عین دلالت بر ماجرای گاو زرد بنی‌اسرائیل، در پیوند با زمینه کلی بحث، به مذمت قوم موسی و توجه ایشان به امور صوری می‌پردازد و این معنای ضمنی را به دست می‌دهد که افراد نادان و گاوسانی مثل قوم بنی‌اسرائیل، رنگ و مشخصات ظاهری را مهم می‌دانند؛ ولی انسان‌های کمال‌یافته، به این امور اعتنائی ندارند و باطن برای ایشان اصالت دارد.

۲-۳ دلالت ضمنی برآمده از تناسب واژگان در محور عمودی ابیات

در گونهٔ دوم، مولانا واژگان و فرازهای برجستهٔ داستانی دینی - تاریخی مشهور و مرتبط را با کلام خود می‌آمیزد؛ ولی این نشانه‌های زبانی، معنای ثانویه‌ای به بیت نمی‌بخشند؛ بلکه حضور آن واژگان در تعدادی از ابیات متوالی، مخاطب را به دلالت ضمنی موجود در کلیت ابیات، رهنمون می‌کند؛ به عبارت دیگر، مولوی به سبب آگاهی گسترده و شناخت عمیق و احاطهٔ جامعی که بر مجموعه حوادث و قصص و سرگذشت شخصیت‌های برجستهٔ دینی و تاریخی دارد، به تناسب موضوع و براساس طرحی هدفمند و از پیش تعیین‌شده، در انتخاب واژگان و پرداخت ابیات و تصاویر، به گونه‌ای عمل می‌کند که شخصیت یا داستان مشابه دیگری نیز در ذهن مخاطب تداعی شود و مخاطب به‌طور تلویحی رابطه‌ای تشبیهی بین آن دو شخصیت برقرار کند. این شیوه را می‌توان یکی از شگردهای هنری پنهان مولانا در سرودن شعر به شمار آورد که در عمق بخشیدن به آن، بسط معنا و پیوند مفاهیم مؤثر بوده است؛ برای نمونه، در ادامه، داستان «آمدن جعفر بن ابی‌طالب برای گرفتن قلعه‌ای به‌تنهایی» در دفتر ششم از این منظر بررسی می‌شود.

۱-۲-۳ دلالت ضمنی در داستان جعفر بن ابی‌طالب

جعفر بن ابی‌طالب پسر عموی پیامبر (ص) و برادر حضرت علی (ع) و معروف به جعفر طیار بود؛ در متون تاریخی و دینی از ایمان و اخلاص بسیار او در طریق حق و رشادت و جان‌فشانی در مبارزه با دشمنان اسلام سخن رفته است. در داستان مثنوی - که «ظاهراً به این صورت مأخذ تاریخی ندارد و حملهٔ یک سواره به قلعه‌ای که در آن ملک و وزیری هست، معهود نیست» (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱۲۷) - جعفر برای مبارزه با کفر، تنها و بدون لشکر برای فتح قلعه‌ای اقدام می‌کند. قلعه‌نشینان از شور ایمان و هیبت و اقتدار او دچار یأس و هراس می‌شوند و به همین دلیل، هنگامی که رئیس قلعه با وزیر خود درباب شیوهٔ مواجهه با او مشورت می‌کند، وزیر می‌گوید باید به‌ناچار قلعه را به او تسلیم کنیم و وقتی رئیس قلعه به فرد و تنها بودن جعفر اشاره می‌کند، وزیر می‌گوید به‌فردبودنش نباید توجه کرد، ببین که قلعه در پیش او مثل سیماب می‌لرزد. در این موقع، چند نفر از اهالی قلعه بر جعفر یورش می‌برند و او در دم ایشان را هلاک می‌کند (رک. مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۳۰۶۰-۳۱۳۶).

آنچه از نظرگاه دلالت ضمنی در این داستان، توجه مخاطب آشنا به قصص و تواریخ را به خود جلب می‌کند، گزینش واژگان و تعبیر برجسته از فرازهای مهم داستان اسکندر یا ذوالقرنین در متون ادبی، تفسیری و تاریخی

است که مولوی به‌طور ظریف و هنرمندانه در پرداخت این داستان از مثنوی به کار گرفته است. وی از این طریق، به‌طور غیرمستقیم این دو داستان را با رشته‌ای بسیار دقیق به هم پیوند زده است.

سیمای اسکندر در روایات و قصص و متون ادبی با چهره واقعی او در تاریخ تفاوت دارد و چون در بسیاری از منابع اسلامی، داستان او با ذوالقرنین درهم آمیخته است، از آن دو به یک شخصیت واحد با نام اسکندر ذوالقرنین یاد شده است (پورخالقی، ۱۳۷۴: ۱۲۳). بر این اساس، در این منابع، تمام آنچه در قرآن در وصف ذوالقرنین و سرگذشت او آمده نیز به اسکندر نسبت داده شده و شخصیتی مقتدر و روحانی صفت از او ارائه شده است. از جمله این منابع، *اسکندرنامه نظامی* است و به نظر می‌رسد مولوی چنانکه در غزلیاتش از لحاظ فکری و زبانی، تحت تأثیر غزلیات اوست (رک. نوروزی و علی‌بیگی، ۱۳۹۶: ۲۵۱) در مثنوی نیز از تأثیر آثار نظامی از جمله *اسکندرنامه* وی برکنار نمانده است. در *اسکندرنامه نظامی*، رسالت ویژه اسکندر در همه فتوحاتش، رواج توحید و یکتاپرستی است و نیاززدن مردم و ویران‌کردن شهر و دیارشان را به پذیرش دین وابسته می‌گرداند (کرمی، ۱۳۸۳: ۱۶۰). در مثنوی نیز مولانا همین برداشت را از شخصیت اسکندر (ذوالقرنین) داشته و از داستان او بهره‌های لطیف عرفانی برده است. در باور او اسکندر، «سالک خداجویی است که برای پی بردن به ذات و عظمت حق از همه چیز و همه کس می‌پرسد و گاه عارف به‌حق‌رسیده‌ای است که به مطلع شمس رسیده و اکنون سالکان راه باید اسکندر شوند و به مطلع شمس حقیقت روی آورند و خود آفتاب گردند» (پورخالقی، ۱۳۷۴: ۱۲۶). مولوی در یکی از غزلیاتش خود را نیز اسکندر زمان می‌داند که باید با بستن سدّی عظیم بر یاجوج و ماجوج، خلیق را از ظلم و ستم آنان برهاند (رک. مولوی، ۱۳۵۵: ۷۷۷).

یکی از وقایع برجسته در سرگذشت اسکندر، ستیز او با دارا پادشاه ایران است که با ماجرای جعفر بن ابی‌طالب در مثنوی بی‌شبهت نیست. هنگامی که اسکندر به عزم نبرد با دارا از روم به ایران می‌آید، دارا برای جنگ با اسکندر و پیروزی بر او به رایزنی می‌پردازد و یکی از مشاوران زبده، او را از مواجهه با اسکندر برحذر می‌دارد و فرجام شوم آن را بدو یادآور می‌شود؛ ولی دارا از گفتار رایزن، بسیار خشمگین می‌شود و او را به‌سختی نکوهش می‌کند. درنهایت هم بین ایشان جنگی سخت درمی‌گیرد و با پیروزی اسکندر به پایان می‌رسد (رک. نظامی، ۱۳۱۶ الف: ۱۶۲-۲۰۶). با توجه به این شباهت مضمونی و دیگر نشانه‌هایی که بدان اشاره خواهد شد، این امر محتمل می‌نماید که مولوی داستان جعفر بن ابی‌طالب را که به این صورت مأخذ تاریخی ندارد، برای ایجاد پیوند هنری و مضمونی با داستان اسکندر و نیز بیان مفاهیم عرفانی مدنظر به این صورت پرداخته باشد. در مثنوی، علت شکوه و شهادت و ثبات قدم بسیار جعفر در برابر دشمنان، اتکای او به مبدأ آفرینش و برخورداری از نیروی الهی است که همه قدرت‌های عظیم دنیوی در برابر او مقهور می‌شوند. مولانا از این نیرو که توأم با آسودگی خاطر و ثبات قدم است، با عنوان جمعیت یاد می‌کند:

داده بودش صنع حق جمعیتی	که همی‌زد یک تنه بر امتی...
هست جمعیت به صورت‌ها فشار	جمع معنی خواه هین از کردگار
نیست جمعیت ز بسیاری جسم	جسم را بر باد قایم دان چو اسم...

(مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۳۰۷۶-۳۰۷۰)

اسکندر ذوالقرنین نیز طبق آیات قرآنی برخوردار از نیرو و امکانات الهی و یاری حق بود و در قرآن درباره او آمده است: «إِنَّا مَكْنَأُ لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کهف: ۸۴). در تفسیر ابوالفتوح در خطاب حق تعالی با اسکندر آمده است: «من تو را چندان قوت و طاقت دهم که به این کار قیام کنی و شرح صدر کنم و دلت روشن کنم و سمعت تیز کنم و بصرت قوی کنم و زبانت روان کنم و بازویت قوی کنم و دلت را ثابت دهم و بر جای بدارم تا هیچ نترسی و تو را نصرت کنم تا هیچ تو را غلبه نکند..» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۳۴). در ادامه، به واژه‌ها و تعابیر مشترک در این دو داستان می‌پردازیم؛ با اشاره به این نکته که شیوه به‌کارگیری و مصداق این الفاظ و تعابیر در آن دو اغلب متفاوت است.

۱-۲-۳ راه‌نبردن به آب حیات و لب خشک ماندن اسکندر ذوالقرنین

یکی از عناصر مشهور در داستان اسکندر، همراهی او با خضر نبی در طلب آب حیات (آب حیوان) است. چشمه آب حیات در ظلمات است و نوشنده این آب، حیات جاوید می‌یابد. در متون ادبی، اسکندر برای دست‌یابی به آب حیوان به سرزمین تاریکی مطلق قدم می‌گذارد؛ ولی با وجود جست‌وجوی بسیار، بدان راه نمی‌برد و لب‌تشنه بازمی‌گردد (رک. نظامی، ۱۳۱۶ الف: ۵۰۹).

در بیت آغازین داستان جعفر، مولوی برای توصیف اشتیاق او به رزم با دشمن و فتح قلعه، از تعبیری استفاده می‌کند که با توجه به سایر قراین، به نظر می‌رسد انتخاب این تصویر، به اعتبار کام خشک اسکندر و راه‌نبردن او به آب حیات صورت گرفته باشد:

چونکه جعفر رفت سوی قلعه‌ای قلعه پیش کام خُشکش جُرعه‌ای
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۳۰۶۰)

۲-۱-۲-۳ رویارویی اسکندر با چشمه سیماب

اسکندر در مسیر شمال و پیش از بستن سدّ یاجوج، با سرزمینی روبه‌رو می‌شود که خاک آن از نقره و آب چشمه‌سار آن از سیماب بود به‌طوری که آب، روی سیماب قرار داشت و اسکندر و لشکریانش در صورت جنبش نداشتن آب می‌توانستند از آن بنوشند و در غیر این صورت، سیماب بدان می‌آمیخت و خوردنی نبود؛ از این رو تعداد زیادی از لشکریان اسکندر، در اثر تشنگی یا به سبب نوشیدن سیماب از بین رفتند و سرانجام، پس از یک ماه از آن مهلکه رهایی می‌یابند (رک. نظامی، ۱۳۱۶ ب: ۲۲۳).

در داستان مثنوی، لرزش و هراس قلعه‌نشینان در برابر هیمنه جعفر به سیماب تشبیه شده است:

چشم بگشا قلعه را بنگر نکو همچو سیماب است لِرزان پیش او
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۳۰۶۶)

۳-۱-۲-۳ سفر به شرق و غرب عالم و تسخیر آن

از دیگر ویژگی‌های اسکندر ذوالقرنین در منابع دینی و تاریخی، سفرهای او به غرب و شرق عالم و تسلط بر مناطق وسیعی از این نواحی است (رک. کهف: ۸۳-۹۷، ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۳۳؛ طبری، ۱۳۵۲: ۴۹۰؛ نظامی، ۱۳۱۶ ب: ۴۴).

مولانا از این موضوع نیز برای وصف استواری و ثبات قدم جعفر استفاده کرده است و می‌گوید جعفر چنان راسخ بر زین نشسته است که گویی شرق و غرب عالم همراه و مدد رسان او هستند:

شسته در زین آن چنان محکم پی است گویا شرقی و غربی با وی است
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۳۰۶۷)

۳-۲-۱-۴ ساختن سد و دیوار آهنین در برابر قوم یاجوج و مأجوج

طبق آیات قرآن، ذوالقرنین در یکی از سفرهای خود و در پاسخ به درخواست ساکنان مناطقی که از قوم یاجوج و مأجوج آزار و اذیت می‌شدند، سدی آهنین را برای مقابله با نفوذ آنان، میان دو کوه احداث کرد که به سد ذوالقرنین یا سد یاجوج و مأجوج مشهور است (رک. کهف: ۹۴-۹۶). واژه «سد» در داستان جعفر نیز در راستای دلالت ضمنی بر فرازهای مهم داستان اسکندر، در تنسیق ابیات، توجه مولانا را به خود جلب کرده است:

کوه قاف ار پیش آید بهر سد همچو کوه طور نورش بر درد
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۳۰۹۶)

چنانکه گفته شد، سد اسکندر، به صورت دیواری آهنین مانع نفوذ یاجوج و مأجوج شد. بر این اساس، مولانا این تعبیر را در خدمت القای مفاهیم عرفانی درآورده و معتقد است هیچ چیز تاب تحمل نور حق را ندارد و کوه قاف و دیوارهای آهنین نیز نمی‌توانند از نفوذ نور حق جلوگیری کنند:

گر بُدی پرده ز غیر لیس او پاره گشتی گر بدی کوه دوتو
ز آهنین دیوارها نافذ شدی توبره با نور حق چه فن زدی
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۳۱۱۰-۳۱۱۱)

دلالت ضمنی دیگر در ابیات فوق، تعبیر «کوه دوتو» است که از نظر لغوی، دو کوه را در ماجرای سد بستن اسکندر (بین الصدفین) به ذهن متبادر می‌کند.

۳-۲-۱-۵ رفتن اسکندر به مطلع الشمس

بنابر آیات قرآنی، یکی از وقایع مهم سرگذشت ذوالقرنین پس از عزیمت به مغرب‌الشمس، سفر به ناحیه‌ای موسوم به مطلع‌الشمس بود و در آنجا با افرادی روبه‌رو می‌شود که در مقابل نور خورشید هیچ پوششی نداشتند (رک. کهف: ۹۰). گفتنی است مولوی در دفتر دوم، ضمن نسبت دادن این سفر به اسکندر، از آن بهره‌برداری عرفانی کرده است و از سالکان طریق حق و طالبان حقیقت می‌خواهد تا همچون اسکندر ذوالقرنین خود را به مطلع شمس حقیقی برسانند و بدون هیچ ستر و حجابی، انوار خورشید حقیقت را دریافت کنند. سالک پس از رسیدن به این مقام «هر جا برود شکوه و جلال الهی و روشنایی نور الهی با او خواهد بود بدان جهت که پس از دیدار مطلع شمس حقیقی، خود خورشید فروزانی خواهد گشت که به هر جا روی بیاورد همانجا مشرق می‌شود و حتی شرق‌ها بر مغرب او عاشق می‌گردند» (پورخالی، ۱۳۷۴: ۱۲۳).

مطلع شمس آی اگر اسکندری بعد از آن هر جا روی نیکو فری
بعد از آن هر جا روی مشرق شود شرق‌ها بر مغربت عاشق شود
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۲: ۴۵-۴۶)

با این پیش‌زمینه و شناخت نگاه کمالی مولانا نسبت به اسکندر، می‌توان بخشی دیگر از دلالت‌های ضمنی در داستان جعفر را دریافت. چون در این ابیات نیز مولانا از نورانی بودن جسم و جان پیامبران و اولیای حق و قدرت ایشان در دریافت نور تجلی پروردگار سخن می‌گوید و معتقد است آن نوری که کوه‌های طور و قاف و یا هر وجود با عظمت دیگری را خرد و متلاشی می‌کند، «خداوند با قدرت مطلق خود در بدن ظریف و باریک پیامبران و اولیای حق که همانند شیشه نازک و شکننده است، جای می‌دهد و جسمشان را نورانی می‌کند» (خوشحال دستجردی، ۱۳۸۶: ۴۸). به همین دلیل است که کالبد انسان‌های کامل، تاب دریافت انوار شمس حقیقت را پیدا می‌کنند و آن را به عرش و افلاک بازمی‌تابانند و روشنایی خورشید و ستارگان دنیا در برابر عظمت و تابناکی این نور الهی جلوه‌ای ندارد و فانی می‌شود:

از کمال قدرت ابدان رجال یافت اندر نور بی چون احتمال
آنچه طورش برنتابد ذره‌ای قدرتش جا سازد از قاروره‌ای...
(مولوی، ۱۳۹۶، د ۶: ۳۰۹۷-۳۰۹۹)

۳-۲-۱ رفتن اسکندر ذوالقرنین به کوه قاف

از دیگر فرازهای برجسته در داستان ذوالقرنین، رویارویی او با کوه قاف است. کوهی عظیم، محیط به همه عالم و از جنس زمرد سبز که خداوند در آیه یک سوره قاف بدان سوگند یاد کرده است (رک. ابوالفتح رازی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۵۷). مولوی نیز در دفتر چهارم با تکیه بر متون پیش از خود و برای تبیین این نکته که عظمت حق در بیان نمی‌آید، به نقل داستان رفتن ذوالقرنین به کوه قاف می‌پردازد. در مثنوی، کوه قاف که جانی راز آشنا دارد، به سؤالات ذوالقرنین پاسخ می‌دهد و از اسرار عظمت و صنع الهی، آنچه بیانش ساده‌تر است، شمه‌ای بازمی‌گوید (رک. مولوی، ۱۳۹۶، د ۴: ۳۷۱۱-۳۷۲۰).

در داستان جعفر بن ابی طالب، مولانا از کوه قاف، یکی دیگر از عناصر برجسته در داستان اسکندر نیز بهره برده است و این کوه را در کنار کوه طور از جمله مخلوقات عظیمی قرار داده است که تاب دریافت انوار حق را ندارند و همین امر موجب القای معانی ضمنی و لایه‌لایه برای ابیاتی است که به‌طور کلی جعفر بن ابیطالب را هم‌شان ذوالقرنین قرار می‌دهد و ذهن خواننده را به مقایسه این دو شخصیت رهنمون می‌کند:

کوه قاف از پیش آید بهر سید هم‌چو کوه طور نورش بر درد...
گشت مشکات و زجاجی جای نور که همی‌درد ز نور آن قاف و طور
(همان، د ۶: ۳۰۹۶ و ۳۰۹۹)

چنانکه گفته شد، در روایات کهن و نیز روایت مثنوی، کوه قاف از زمرد ساخته شده و این واژه نیز در داستان جعفر به کار رفته است:

نور رویش آن چنان بردی بصر که زمرد از دو دیده مار کر
(همان: ۳۰۹۱)

۳-۲-۱ آینه اسکندر

مشهور است که اسکندر برای اطلاع یافتن از اوضاع کشور و با خبر شدن از رفت و آمد کشتی‌های فرنگ از مسافت خیلی دور، بر فراز مناره‌ای در اسکندریه آینه‌ای بسیار بزرگ نصب کرده بود و دیده‌بان‌ها اطراف آن می‌نشستند و هنگامی که در نور آینه دشمنی را در دریا می‌دیدند به نزدیکان خبر می‌دادند (موسوی، ۱۳۸۲: ۶-۲). نظامی در شرفنامه، ساختن و اختراع آینه را به اسکندر نسبت می‌دهد (رک. نظامی، ۱۳۱۶: ۳۸۱).

در داستان جعفر نیز مولانا در راستای اشارات ضمنی به داستان اسکندر، از بحث آینه بهره برده؛ ولی آن را در خدمت مضامین عرفانی مدنظر خود قرار داده است؛ یعنی قلب انسان کامل را که محل تجلی اسما و صفات الهی است به آینه تشبیه کرده و این آینه از چنان وسعت و عظمتی برخوردار است که آنچه را آسمان و زمین از عهده قبول آن برنیامدند، در خود جای داده است. چنین قلب صیقل‌یافته‌ای می‌تواند با انعکاس نور حق و هدایت افراد، پادشاهی و اقبال را نصیب اقشار مردم از وضعی تا رفیع بگرداند.

در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف	بی ز چون و بی چگونه بی ز کیف
تا به دلالی آن دل فوق و تحت	یابد از من پادشاهی‌ها و بخت
بی‌چنین آینه از خوبی من	برتابد نه زمین و نه زمن
بر دو کون اسپ ترحم تاختم	بس عریض آینه‌ای بر ساختیم
هر دمی زین آینه پنجاه عرس	بشنو آینه ولی شرحش می‌رس

(مولوی، ۱۳۹۶: ۶ د: ۳۱۰۴-۳۱۰۸)

بنابراین آینه اسکندری از لحاظ هدایت‌گری، تمام‌نمابودن، عظمت و بزرگی و نیز مرکزیت یافتن اشعه خورشید در کانون آن (رک. موسوی، ۱۳۸۲: ۶) مشبه به بسیار مناسبی برای دل انسان کامل بوده است و در ابیات مولوی نیز همه این ویژگی‌ها برای آن در نظر گرفته شده است. توجه به دلالت ضمنی این تشبیه، زیبایی آن را دوچندان می‌کند.

بنابراین مولانا به مدد خیال قدرتمند و اشراف گسترده خود، اغلب عناصر برجسته داستان اسکندر را در تنسيق ابیات این بخش از مثنوی به کار برده و در بیان مفاهیم عرفانی، تصاویری مستحکم و زیبا آفریده است. علاوه بر این، او با قراردادن مؤلفه‌های برجسته داستان اسکندر در روایت جعفر بن ابی‌طالب، به‌طور ضمنی در پی القای این اندیشه عرفانی است که فارغ از وجود ظاهری اشخاص، حقیقت نوعی افراد در ادوار مختلف تکرار می‌شود. بدیهی است که این حجم از واژگان مرتبط با فرازهای مهم یک داستان، نمی‌تواند بی‌هدف و تصادفی در متن به کار برده شده باشد؛ بلکه از طرحی آگاهانه و هدفمند خبر می‌دهد. گفتنی است چنانکه از نمونه‌های مطرح‌شده در این مقال برمی‌آید، حضور عناصری از داستان‌های گذشته در حکایات مولانا و پیوستگی متن مثنوی در عین استقلال روایات، از منظر بینامتنیت نیز تأمل‌برانگیز است؛ زیرا به قول رولان بارت، «هر متنی یک بینامتن است؛ دیگر متن‌ها در سطوح متغیر و با شکل‌های کمابیش قابل شناسایی در آن حضور دارند؛ متن‌های فرهنگ پیشین و متن‌های فرهنگ پیرامون؛ هر متنی یک بافت جدید از نقل‌قول‌های متحول شده است» (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۱۶۲). می‌توان گفت یکی از جنبه‌های مهم خلاقیت مولانا در بازتولید حکایات، حضور ضمنی مؤلفه‌های فرهنگ پیشین در تار و پود ابیات مثنوی است که به اشعار او جلوه‌ای دوچندان بخشیده است. در

همین راستا بارت معتقد است: «بینامتنیت نه فقط متن را از تقلید محض رها می‌کند، بلکه به آن امکان تولید و خلاق بودن را نیز می‌بخشد» (همان، ۱۳۹۰: ۱۵۹).

۴- نتیجه‌گیری

دلالت‌های ضمنی واژگان، یکی از شگردهای هنری پنهان مولانا در ایجاد ایجاز، نظم و انسجام درونی متن، بسط معنا و پیوند مفاهیم است و پویایی متن، مشارکت فکری مخاطب و فهم بهتر اندیشه‌های مولانا را به دنبال دارد. در همه اینها، واژگان انتخابی شاعر با فضای حاکم بر شعر او هماهنگ است و آرای مطرح‌شده مولوی را تأیید و تکمیل می‌کند. این امر، اشعار مولانا را از دیدگاه نشانه‌شناختی گفتمانی، بررسی‌پذیر کرده است و معانی ضمنی آن را می‌توان در سطوح مختلف استنباط کرد. از این طریق، همچنین امکان ارزیابی و توجیه اختلاف نسخه‌های مثنوی در باب برخی واژه‌ها مانند «چندین هزاران ساله» یا «ششصد هزاران ساله» و «بهرسَد» یا «بهر سَد» بهتر فراهم می‌شود.

گاه باهم‌آیی و تناسب برخی واژگان در محور هم‌نشینی به همراه قرآینی مانند زمینه معنایی بحث و نیز سایر آرا و عقاید مولوی در مثنوی، مخاطب را به دلالت‌های ضمنی رهنمون می‌شود. بر این اساس، با توجه به معنای ظاهری ابیات و موضوع کلام، واژگان «زاهد»، «ششصد هزار» و «گوساله» بر ماجرای گوساله سامری، «گاو»، «گوساله» و «خدا» بر گوساله‌پرستی قوم موسی، «یار» و «غار» بر ماجرای لیل‌المبیت و حراست و استتار الهی از حضرت رسول و ابوبکر، «گاو»، «رنگ»، «سرخ» و «زرد» بر ماجرای گاو زرد بنی اسرائیل دلالت دارند و معنایی ضمنی را نیز به بیت تزریق می‌کنند.

مولانا گاه فرازهای مهم داستانی مشهور را که به شکلی با موضوع سخن او اشتراکاتی دارد، در خدمت تنسيق ابیات و گزینش واژگان و پردازش تصاویر خود قرار می‌دهد و هرچند این نشانه‌ها اغلب اشتراک لغوی دارند و در ابیات متوالی از نظر کارکرد یا مصداق متفاوت‌اند، در تناسب با هم، داستان مشابه دیگر را برای مخاطب تداعی می‌کنند. نمونه این دلالت، در داستان جعفر بن ابی‌طالب دیده می‌شود. او در مثنوی، نمونه‌ای از اولیای حق و انسان‌های کامل است که به سبب فنای در حق، از تأیید الهی و قدرت و ثبات قدم ویژه برخوردار است و براساس اندیشه تکرار حقیقت نوعی افراد، در نظرگاه مولوی، همچون اسکندر ذوالقرنین، یکی دیگر از مظاهر انسان کامل در مثنوی جلوه می‌کند که پس از راهیابی به مطلع شمس حقیقت، همچون آفتاب به همه‌جا نور می‌تاباند. مولانا با الهام از واژگان و تعبیر مربوط به داستان اسکندر نظیر تشنه‌کامی، جمعیت خاطر او، ساختن سد آهنین بین دو کوه، کوه قاف و جنس زمردین آن، تسخیر شرق و غرب عالم، راه‌یابی به مطلع شمس، ساختن آینه و...، مضامین متنوع و تصویرهای زیبایی در داستان جعفر بن ابی‌طالب آفریده و گاه از آن تعبیر، بهره‌برداری عرفانی کرده است.

پی‌نوشت

۱. برای ارجاع دقیق به کتاب مثنوی معنوی، شماره ابیات ذکر شده است.

منابع

قرآن کریم.

- کتاب مقدس، سفر اعداد، دارالکتب المقدس فی الشرق الاوسط، بی‌تا، فصل ۱۹.
- آقاحسینی، حسین، و آگونه جونقانی، مسعود (۱۳۸۸). هاله ارزشی واژگان، جستارهای ادبی، ش ۱۶۵، ۱۶۱-۱۸۰.
- آقاحسینی، حسین، و حاجتی‌زاده، راضیه (۱۳۹۳). نقشی در خیال؛ اقتضای حال نشانه‌ها در شعر حافظ، شعرپژوهی، ۶ (۱)، پیاپی ۱۹، ۱-۲۶.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۶). *روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدجعفر یاحقی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۳). *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، چ ۲، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- اکرمی، محمدرضا (۱۳۹۵). دلالت ضمنی نشانه‌ها در شعر حافظ با توجه به آرایه مراعات نظیر و تناسب، زبان و ادبیات فارسی، ۱۷ (۱) (پیاپی ۱۴)، ۱۲-۲۹.
- اکو، اومبرتو (۱۳۹۹). *نشانه‌شناسی*، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: ثالث.
- بابایی، احمدعلی (۱۳۸۷). *برگزیده تفسیر نمونه*، زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- پورخالقی، مه‌دخت (۱۳۷۴). *فرهنگ قصه‌های پیامبران*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۱). *سفر در مه، تأملی در شعر احمد شاملو*، تهران: نگاه.
- چندلر، دانیل (۱۳۸۷). *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: سوره مهر.
- حسینی، مصطفی (۱۳۸۷). معنای ضمنی و اهمیت آن در شعر، پژوهش علوم انسانی، ۹ (۲۴)، ۱۳۹-۱۴۷.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین، و مختاری، سیامک (۱۳۸۲). *قرآن و مثنوی*، تهران: قطره.
- خوشحال دستجردی، طاهره (۱۳۸۶). *عروج جسمانی پیامبر (ص) از دیدگاه عطار نیشابوری در منظومه اسرارنامه*، مطالعات عرفانی، شماره ۶، ۳۵-۵۴.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲). *بحر در کوزه*، تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲). *نردبان شکسته*، تهران: سخن.
- زمانی، کریم (۱۳۸۷). *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران: اطلاعات.
- سالمیان، غلامرضا و همکاران (۱۳۹۷). تحلیل و بررسی دلالت‌های ضمنی رمان تنگسیر، *دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی*، ۲۶ (۸۵)، ۵۵-۷۳.
- سیف، عبدالرضا (۱۳۸۳). موسی (ع) و پیامبران هم عصر و بنی اسرائیل در مثنوی معنوی، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، دوره ۵۴-۵۵، ش ۱۷۰-۱۷۱، ۱۵-۳۶.
- شعبانی، معصومه (۱۳۸۴). *دلیل آفتاب*، تهران: ثالث.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۸). از نشانه‌شناسی ساختگرا تا نشانه - معناشناسی گفتمانی، *نقد ادبی*، ۲ (۸)، ۳۳-۵۱.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۹). *شرح مثنوی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- شیری، قهرمان (۱۳۸۷). دلالت‌های ضمنی در جای خالی سلوچ و کلیدر دولت‌آبادی، *زبان و ادب فارسی*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ۵۱ (۲۰۷)، ۷۵-۱۰۱.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۲). *درآمدی بر نشانه‌شناسی هنر*، تهران: قصه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۲). *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ ق). *مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن*، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷). *شرح مثنوی شریف*، چاپ چهارم، تهران: زوار.
- قرطبی، محمد بن احمد [بی‌تا]. *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۶، بیروت: دارالفکر.
- کرمی، محمدحسین (۱۳۸۳). «اسکندر - ایران - نظامی»، *نثرپژوهی ادب فارسی*، ش ۱۶ (پیاپی ۱۳)، ۱۳۱-۱۷۳.
- گرمس، آلزیرداس ژولین (۱۳۹۷). *نقصان معنا*، ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری، تهران: خاموش.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸). *دستورنامه در صرف و نحو زبان پارسی*، تهران: شرق.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۰). *تفسیر و مفسران*، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۹۳). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر، تهران: آگه.
- موسوی، مصطفی (۱۳۸۲). «آینه سکندری»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ۴۶ (۱۸۸)، ۱-۱۸.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۶). *مثنوی معنوی*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). *کلیات شمس*، به‌کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۶). *کشف‌الأسرار و عدة‌الأبرار*، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر، و نجفی، زهره (۱۳۸۸). *بررسی الگوی نشانه‌شناختی پیرس در زبان عرفانی مولانا، شعرپژوهی*، پیاپی ۵۶/۱، ۱۳۳-۱۵۶.
- نامورمطلق، بهمن (۱۳۸۶ الف). *مطالعه ارجاعات درون‌متنی در مثنوی با رویکرد بینامتنی*، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۵۴، ۴۲۹-۴۴۲.
- نامورمطلق، بهمن (۱۳۸۶ ب). *بارت و بینامتنیت، مقالات هم‌اندیشی‌های بارت و دریدا*، تهران: فرهنگستان هنر.
- نامورمطلق، بهمن (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت*، تهران: سخن.
- نظامی، ابومحمد (۱۳۱۶ الف). *شرفنامه*، تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران: ارمغان.
- نظامی، ابومحمد (۱۳۱۶ ب). *اقبالنامه*، تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران: ارمغان.
- نوروزی، زینب، و علی‌بیگی، وحید (۱۳۹۶). *بررسی اشتراکات فکری و زبانی غزلیات نظامی و مولوی*، پژوهشنامه ادب غنایی، شماره ۲۹، ۲۵۱-۲۶۷.

Lidow D. (1999). *Element of Semiology*, London: MacMillan.

Peirce, Charles Sanders (1931-1958). *Collected Writings*, Cambridge: Harvard University.

Perrine, Laurence (1988). *literature: poetry; The Elements of Poetry*, Southern Methodist University (Offset in Iran).