

زبان و مسائل پیرامون آن در مثنوی معنوی

دکتر سعید گراوند

استادیار ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

چکیده

توجه به زبان یکی از آراء و اندیشه‌های مولوی در مثنوی معنوی است. در تفکر عرفانی مولوی، حقیقت زبان نه چیزی از جنس لفظ که از جنس معنا است و آن معنا که سرچشمه اصلی کلمات است، "بانگ حق" است. بر اساس آنچه که در سنت عرفانی «زبان در مقام تحلیل» نامیده می‌شود، مولوی خلاف بسیاری از متفکران مسلمان درباره زبان رویکردی صرفاً ظاهری و مبتنی بر قرارداد اتخاذ نمی‌کند، زیرا چنین تفسیری بیرون از عرصه آرا و اندیشه‌هایی است که او پیرامون زبان به دست می‌دهد. این مقاله می‌کوشد با نگاهی تازه، فلسفه زبان و مسائل پیرامون آن را از منظر عرفانی در قالب طرح بسیاری از پرسش‌ها بحث و بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: زبان، الفاظ، معانی، رویکرد فلسفی، مثنوی مولوی.

تاریخ دریافت مقاله: 90/7/2

تاریخ پذیرش مقاله: 91/5/22

Email: Geravand_S@yahoo.com

مقدمه

زبان نقش بسیار مهمی در زندگی انسان‌ها داشته و دارد. در سنت‌های فکری گوناگون، بسیاری از متون درباره ماهیت و منشأ آن به بحث و بررسی پرداخته‌اند، تا جایی که بخش عمده‌ای از معرفت به زبان، حاصل تحقیق و تحلیل این متون است. از جمله این متون در سنت عرفانی می‌توان به مثنوی معنوی اشاره کرد. مثنوی معنوی اگرچه به ظاهر در فصلی مستقل و جداگانه به بحث از زبان نمی‌پردازد، اما در واقع یکی از گسترده‌ترین منابع دینی و عرفانی ادبیات صوفیانه در سنت اسلامی است که مباحث و نظریه‌های بسیاری درباره

چیستی زبان، منشأ زبان، به‌ویژه مباحث مربوط به لفظ و معنا، دلالت لفظ بر معنا، اسم و مسمی و چگونگی ارتباط میان آنها و نیز بحث از حقیقت معنا، حقیقت اسماء، واضح حقیقی کلمات در آن قابل ملاحظه است. بنابراین، خلاف تصور برخی که از سر ناآگاهی یا تعصب مباحث مربوط به زبان را منحصر در قلمرو فلسفه یا بحثی مورد تحقیق فیلسوفان و متکلمان تلقی می‌کنند، باید یادآور شد که در سنت عرفانی، متفکرانی چون غزالی، هجویری، عین‌القضات همدانی، سنایی، ابن‌عربی و شیخ‌محمود شبستری در شمار کسانی هستند که به فهم زبان و روشن‌ساختن ابعاد تازه‌ای از فلسفه آن دست‌یافته‌اند.

مولوی هم از چهره‌های ممتازی است که تفکر او دربارهٔ زبان و مسائل پیرامون آن قابل بررسی و تحلیل است. بر همین اساس، در این نوشتار می‌کوشیم دیدگاه مولوی را دربارهٔ زبان و خاستگاه اصلی آن مطرح و سپس مسائل پیرامون زبان را با استناد به رویکردی میان‌متنی بر اساس گزارش مثنوی تحلیل و تبیین کنیم.

چیستی زبان

مثنوی مولوی، در بحث از ماهیت زبان، تحلیلی زبان‌شناختی به دست نمی‌دهد. چه بنا به گزارش‌های گوناگون این متن، زبان مجموعه‌ای از الفاظ و واژه‌ها نیست، بلکه ندای اصلی حقیقت جهان است که در اصل به همگان تعلق دارد⁽¹⁾. از این رو، همه اقوام در تمام ادوار تاریخی با هر زبان و نژادی با آن آشنایند.

آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست	خود ندا آن است و این باقی صداست
ترک و کرد و پارسی‌گو و عرب	فهم کرده آن ندا، بی گوش و لب
خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ	فهم کرده است آن ندا را چوب و سنگ
هر دمی از وی همی آید الست	جوهر و اعراض می‌گردند پست
گر نمی‌آید بلی ز ایشان ولی	آمدنشان از عدم باشد بلی

(مولوی 2118/1/1366-2122)

در تأملات عرفانی مولوی پیرامون زبان، حقیقت زبان چیزی از جنس لفظ نیست بلکه از جنس صداست و آن "صدا" که سرچشمهٔ اصلی کلمات است، بنا به گزارش مثنوی "بانگ حق" است. چه کلمه عین تجلی حق است. مولوی در ابیات زیر خاطر نشان می‌کند که بانگ حق را می‌توان از طریق شهود و حواس باطنی از خدا یا از اولیاء خداوند شنید.

انبیاء را در درون هم نغمه‌هاست	طالبان را زآن حیات بی بهاست
نشوند آن نغمه‌ها را گوش حس	کز ستم‌ها گوش حس باشد نجس
نشوند نغمه پری را آدمی	کو بُود زاسرار پریان اعجمی
گوید این آواز زآواها جداست	زنده‌کردن کار آواز خداست
ما بمردیم و به کلی کاستیم	بانگ حق آمد، همه برخاستیم
بانگ حق، اندر حجاب و بی‌حجاب	آن دهد، کو داد مریم را ز جیب
مطلق آن آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود

آدمی را او به خویش اسماء نمود دیگران را ز آدم اسماء می‌گشود

(همان/1/1944-1951)

در تفکر متافیزیکی، زبان سایه حقیقت است (مولوی 1378: 7). به تعبیر ابن عربی «لسان ما ترجمان لسان حق است» (خوارزمی 1385: 376). اینجاست که می‌توان گفت خلافِ تفکر بسیاری از متفکران، زبان از رهگذر اتخاذ تصمیماتی که از طریق قرارداد مشترک پذیرفته شده‌اند، به وجود نیامده است (آلستون 1381: 140-142). بلکه در نگرش مولوی، تجلی زبان در ساحت وجود عارف دقیقاً عین تجلی حق در ساحت جان او است.

پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بُود در آب، جوش
آنچنان که پرتو جان بر تن است پرتو ابدال بر جان من است
جان جان چون واگشود پا را ز جان جان چنان گردد که بی جان تن، بدان

(مولوی 1366/1/3272-3274)

خاستگاه زبان

مولوی دربارهٔ سرچشمهٔ اصلی زبان بیشتر سخن خود را با تمثیل‌هایی مانند صدای کوه، گفتار طوطی، نوای نی و اختلاف مورچگان بر سر فاعلیت قلم بیان می‌کند. نوای نی یا صدای کوه و گفتار طوطی همه نماد روشنی از این حقیقت‌اند که نطق ظاهری آدمی عاریتی است. چرا که آنچه از نی یا از کوه بیرون می‌آید در نزد افراد ظاهربین صدای خود نی یا کوه است، اما در حقیقت چنین نیست. از این رو، براساس آنچه که در سنت عرفانی زبان در مقام تحلیل نامیده می‌شود، آدمی نی‌یی است بر لبان خدا که خدا در او می‌دمد.

کوه را گفتار کی باشد ز خود؟ عکس غیر است آن صدا ای معتمد

(همان/6/4674)

ای ایاز! از عشق تو گشتم چو موی ماندم از قصه، تو قصه من بگوی
پس فسانه عشق تو خواندم به جان تو مرا که افسانه گشته‌ستم، بخوان
خود تو می‌دانی نه من ای مقتدا من گه طورم، تو موسی، وین صدا
کوه بیچاره چه داند گفت چیست زآنکه موسی می‌بداند، گه تهی است

(همان/5/1898-1902)

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از مانه، تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نو در ما ز توست ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست

(همان/1/598-600)

دو دهان داریم گویا همچو نی یک دهان پنهانست در لب‌های وی
یک دهان نالان شده سوی شما های هویی در فکنده، در هوا
لیک داند هر که او را منظر است که فغان این سری هم زان سر است
دمدمه این نای از دم‌های اوست های هوی روح از هی های است

(مولوی 1366/6/2009-2012)

مولوی در دفتر پنجم مثنوی در تمثیل "تلقین شیخ مریدان را ایشان ظرفیت حق را ندارند و با حق الفت

ندارند چنانکه طوطی با صورت آدمی الفت ندارد... " (همان/5/1432-1445) بر این نظریه تأکید می‌کند که زبان منشأ قدسی دارد⁽²⁾. و اگر آدمی بپندارد که سرچشمه زبان او ساحتی فراسوی او نیست، مثل او در واقع مثل همان طوطی‌ای است که از سر تقلید می‌پنداشت که آن سخن، سخن طوطی‌ای است که در آینه بود.

طوطی در آینه می‌بیند او	عکس خود را پیش او آورده رو
در پس آینه آن اُستتا نهان	حرف می‌گوید، ادیب خوش‌زبان
طوطیک پنداشته کین گفت پست	گفتن طوطی است کاندر آینه است
پس ز جنس خویش آموزد سخن	بی خبر از مکر آن گرگ کههن
از پس آینه می‌آموزدش	ورنه ناموزد جز از جنس خودش
گفت را آموخت زآن مرد هنر	لیک از معنی و سرش بی خبر
همچنان در آینه جسم ولی	خویش را بیند مرید مُمتلی
از پس آینه عقل کل را	کی بیند وقت گفت و ماجرا
او گمان دارد که می‌گوید بشر	و آن دگر سرّ است و او زان بی خبر
حرف آموزد، ولی سرّ قدیم	او نداند طوطی است او، نی ندیم
هم صفیر مرغ آمدند خلق	کین سخن کار دهان افتاد و حلق
لیک از معنی عرفان بی خبر	جز سلیمان قرآنی خوش‌نظر

(همان/5/1432-1443)

به هر رو، در مثنوی، اشارات و تصریحات فراوانی هست که مولانا می‌گوید حتی این سخنانی که در ظاهر بر لب اوست، در حقیقت از او نیست. مولوی در این وضعیت خود یک ظرف است؛ یک واسطه است و در فلسفه زبان او سرچشمه حقیقت زبان از جایی دیگر است. اینجاست که می‌توان گفت مولوی مانند هجویری و بسیاری دیگر از فیلسوفان و متفکران اسلامی پیرامون زبان رویکردی صرفاً ظاهری و مبتنی بر شریعت اتخاذ نمی‌کند⁽³⁾ و دلالت الفاظ بر معانی را از سنخ دلالت وضعی لفظی نمی‌داند. زیرا چنین رویکردی بیرون از دامنه فلسفه‌ای است که او پیرامون زبان معرفی می‌کند. بر همین اساس، او می‌خواهد به مطالعه خاستگاهی پردازد که از نظر زبانی سرچشمه حقیقت سخن را در آثار او آشکار می‌کند.

ای تقاضاگر! درون همچون جنین	چون تقاضا می‌کنی اتمام این
سهل گردان، ره نما، توفیق ده	یا تقاضا را بهل بر ما مننه
چون ز مُفلس زر تقاضا می‌کنی	زر ببخشش در سیر، ای شاه غنی
بی تو نظم و قافیه شام و سحر	زهره کی دارند که آید در نظر
نظم و تجنیس و قوافی ای علیم	بنده امر تواند از ترس و بیم

(مولوی 1366/3/1491-1495)

ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است	این چه سودا و پریشان گفتن است
چون که مغز من ز عقل و هُش تهی است	پس گناه من در این تخلیط چیست
نه گناه او راست که عقلم ببرد	عقل جمله عاقلان پیشش بمرد
گر به تازی گوید او، ور پارسی	گوش و هوشی کو که در فهمش رسی

(همان/5/1910-1920)

کارکرد زبان

بر اساس گزارش مثنوی مولوی، کارکرد اصلی زبان، آشکارساختن احوال و حقایق عرفانی است⁽⁴⁾. چه زبان تنها می‌تواند احوال و حقایق لطیف عرفانی را آشکار سازد، اما قادر نیست آن احوال و حقایق لطیف را به صورت مفهوم یا منطوق درآورد (استیس 1384: 298). به همین دلیل مولوی در دفتر دوم مثنوی درباره این کارکرد از زبان می‌گوید:

آدمی مخفی است در زیر زبان این زبان پرده است بر درگاه جان
چونکه بادی پرده را در هم کشید سرّ صحن خانه شد بر ما پدید
کاندر آن خانه گهر یا گندم است گنج زر یا جمله مار و کژ دم است

(همان/47/2-49)

از سویی دیگر، در تأملات عرفانی مولوی پیرامون زبان، هر حقیقت لطیفی هم که در صورت امکان بتواند بر زبان آید، شأن ازلی و وجه حقیقی خود را از دست می‌دهد. زیرا حقیقت لطیف چیزی از جنس معناست که اصل و متأصل‌الوجود است. اما لفظ محسوس، فرع و تابع است. (لاهیجی 1371: 470)

حس‌ها با حس تو گویند راز بی حقیقت، بی زبان و بی مجاز
کین حقیقت قابل تأویل‌هاست وین توهم، مایه تخیل‌هاست
آن حقیقت کان بود عین و عیان هیچ تأویلی نگنجد در میان

(مولوی 1366/2/259-261)

گفت تو بحث شگرفی می‌کنی معنی‌ای را بند حرفی می‌کنی
حسب کوردی معنی آزاد را بند حرفی کرده‌ای تو باد را
معنی اندر شعر جز با خبط نیست چون فلاسنگ است و اندر ضبط نیست

(همان/1/1527-1529)

مسائل پیرامون زبان

پس از بررسی برخی از نکات درباره ماهیت و کارکرد زبان که به طور طبیعی انسان را به سوی ملاحظه مسائل مربوط به زبان سوق می‌دهد، اکنون می‌توانیم به بررسی و تحلیل مسائل پیرامون زبان مبادرت ورزیم.

از نظر مولوی آدمی در مرتبه‌ای که با خداوند وحدت داشت، حقیقت اسماء را شهود کرد، اما پس از هبوط به این جهان ناپایدار، حقیقت اسماء را از یاد برد و از این رو پیوسته در جست‌وجوی الفاظ و اسماء است. البته واقعیت در خور توجه این است که الفاظ و اسماء آدمی را به معانی و فهم حقایق نمی‌رساند. زیرا الفاظ و اسماء و هرچه که متعلق به این عالم باشد، وجود ظلی خیالی بیش ندارد. (لاهیجی 1371: 469)

چون صغیری بشنوی از مرغ حق ظاهرش را یاد گیری چون سَبَق
وآنگهی از خود قیاساتی کنی مر خیال محض را، ذاتی کنی
اصطلاحاتی است مر ابدال را که نباشد ز آن خبر اقوال را

منطق الطیری به صوت آموختی	صد قیاس و صد هوس افروختی
همچو آن رنجور، دل‌ها از تو مست	گر به پندار اصابت گشته مست
کاتب آن وحی زان آواز مرغ	برده ظنی کو بود همباز مرغ

(مولوی 1/1366 / 3421-3426)

یکی از مسائل پیرامون زبان، بحث از چیستی معنا و لفظ است. مقصود از معنا حقیقتی آزادی‌بخش و لایزال است که در ورای ظاهری نامتجانس و شکننده و محکوم به زوال از دیده مستور است (موحد 1387: 237). اما مقصود از لفظ همان جسم است. مولوی جسم را همانند لفظ و اسم چیزی می‌شمارد. زیرا لفظ نه منشأ اثر است و نه کسی از تلفظ آن سیر می‌شود. برای نمونه، کسی از لفظ نان سیر نمی‌شود و از تلفظ آب تشنگی‌اش فرو نمی‌نشیند (فروزانفر 1377، ج 1: 251). از این رو مولوی می‌گوید:

صورت رفعت برای جسم‌هاست	جسم‌ها در پیش معنی اسم‌هاست
-------------------------	-----------------------------

(مولوی 1/1366 / 590)

صورت ظاهر فنا گردد بدان	عالم معنی بماند جاودان
-------------------------	------------------------

(همان 2/ 1020)

معنی آن باشد که بستاند تو را	بی نیاز از نقش گرداند تو را
معنی آن نبود که کور و کر کند	مرد را بر نقش عاشق‌تر کند

(همان 2/ 723-724)

در تفکر مولوی پیرامون زبان، جهان لفظ است. اما معنا خداست. زیرا آنچه بنیاد حقیقت هستی است، خدا است که عالم ذات و اسماء و صفات غیر متناهی است (لاهیجی 1371: 468). پس اگر معنا خدا باشد، خداشناسی برابر است با معناشناسی. غفلت از معنا، غفلت از خدا و توجه به معنا همان توجه به خدا است. (موحد 1387: 236)

گفت "المعنی هو الله" شیخ دین	بحر معنی‌های ربّ العالمین
جمله اطلاق زمین و آسمان	همچو خاشاکی در آن بحر روان
حمله‌ها و رقص خاشاک اندر آب	هم ز آب آمد به وقت اضطراب
چون که ساکن خواهدش کرد از مرا	سوی ساحل افکند خاشاک را
چون کشد از ساحلش در موج‌گاه	آن کند با او که آتش با گیاه

(مولوی 1/1366 / 3352-3356)

از سویی دیگر، الفاظ سایه معانی هستند و از خود هیچ اختیاری ندارند، همچنان‌که آدمی در برابر حق از خود اختیاری ندارد (لاهیجی 1371: 468 و مولوی 1/1366 / 3352-3356). به بیان دیگر، در تفکر عرفانی الفاظ به عالم محسوس تعلق دارند. اما معانی به عالم معقول (لاهیجی 1371: 469). به نظر می‌رسد در بحث از الفاظ و معانی در جایی که مولوی از این دو تعبیر استفاده می‌کند بیشتر به نسبت متباین این دو عالم اشاره دارد. آنجا که در دفتر اول مثنوی می‌گوید:

پیش معنی چیست صورت؟ بس زیون	چرخ را معنیش می‌دارد نگون
تو قیاس از چرخ دولابی بگیر	گردشش از کیست؟ از عقل مشیر

گردش این قالب همچون سپر
گردش این باد از معنی اوست
جر و مد و دخل و خرج این نفس
گاه جیمش می‌کند، گه طا و دال
هست از روح مستتر ای پسر!
همچو چرخ کی آن اسیر آب جوست
از که باشد جز ز جان پرهوس؟
گاه صلحش می‌کند، گاهی جدال

(مولوی 3343/1/1366-3348)

مولوی در جایی دیگر از اشعار خود در ضمن داستان‌ها و حکایت‌های گوناگون، خدا را "بحر معنی" تصویر می‌کند. از منظر مولوی کلمات مانند ظرف‌اند و معنی آنها چون آب و خداوند که بحر معنی است، علم کلی و جامع الهی (امّ الکتاب) نزد اوست.

حرف ظرف آمد، در او معنی جو آب بحر معنی "عنده امّ الکتاب"

(همان/297/1)

لازم به توضیح است که بر اساس تفکر عرفانی ابن عربی، تعبیر "عنده امّ الکتاب" دال بر حضور اشیاء نزد خداوند است و مقصود از این تعبیر حقیقت باطنی اشیاء است که پیش از ظهور اشیاء نزد خداوند حاضر بوده‌اند. (خوارزمی 1385: 716)

به هر حال، در سنت عرفانی، لفظ با معنا مباینیت دارد، همچنان که جسم با روح و جان مباینیت دارد (لاهیجی 1371: 469) و بحث از تباین لفظ و معنا در مثنوی مولوی خود تفسیری معرفت‌شناختی و رویکردی فلسفی به مقوله زبان است.

چه تعلق آن معانی را به جسم؟
لفظ چون وگر است و معنی طایر است
او روان است و تو گویی: واقف است
هست خاشاک تو صورت‌های فکر
قشرها بر روی این آب روان
قشرها را مغز اندر باغ جو
چه تعلق فهم اشیاء را به اسم؟
جسم جوی و روح آب سائر است
او دوان است و تو گویی عاکف است
نوبه نو در می رسد اشکال بکر
از ثمار باغ غیبی شد دوان
زآنکه آب از باغ می‌آید به جو

(مولوی 3302/2/1366-3307)

ولی محمد اکبرآبادی در شرح ابیات بالا می‌گوید: مراد از "معانی"، نور چشم و سمع گوش و مراد از جسم و اسم "لفظ" است. یعنی تعلق معنا به لفظ همچون تعلق نور چشم با پیه و تعلق سمع با استخوان گوش در ظاهر هیچ نیست، بلکه مباینیتی میان هر دو پیدا است. (اکبرآبادی 1386، ج 2: 944)

در رویکرد فلسفی به مقوله زبان، بنیاد خلقت جهان بر سخن است و خداوند این معنا را در کتاب قرآن با کلمه "کن" بیان کرده است. چنانکه مولانا می‌گوید: «آخر، آسمان‌ها و زمین‌ها همه سخن است، پیش آن کس که ادراک می‌کند و زاییده از سخن است که "کن فیکون"». (یس 36: 82) (مولوی 1378: 22)

مولوی در داستان "آمدن رسول روم برای دیدن کرامات عمر..." می‌گوید: عدم با سخن خدا به ظهور می‌رسد و با سخن خدا به مرتبه عدم بازمی‌گردد. بنابراین در تفکر عرفانی به مسئله زبان، نه تنها بنیاد دو عالم بلکه

بنیاد تمام مراتب هستی در "سخن" ظاهر می‌شود و این سخن بنا به گزارش مثنوی همان "کن" است.

مرد گفتش کای امیرالمؤمنین! مرغ بی اندازه چون شد در قفس؟ بر عدم‌ها کآن ندارد چشم و گوش از فسون او عدم‌ها زود زود گفت در گوش گل و خندانش کرد گفت با جسم آیتی، تا جان شد او باز، در گوشش دَمَد نکته مخوف تا به گوش ابر، آن گویا چه خواند؟ تا به گوش خاک، حق چه خوانده است در تردد هر که او آشفته است	جان، ز بالا چون در آمد در زمین؟ گفت: حق بر جان فسون خواند و قصص چون فسون خواند، همی آید به جوش خوش معلق می‌زند سوی وجود گفت با سنگ و عقیق کانش کرد گفت با خورشید، تا رخشان شد او در رخ خورشید افتد صد کسوف کو چو مشک از دیده خود اشک راند کو مراقب گشت و خامش مانده است حق به گوش او معمّا گفته است
--	--

(مولوی 1/1366/1456-1465)

از دیگر مسائل پیرامون زبان این است که خداوند خالق اسماء است و به حقیقت اسماء توجه دارد و وقتی خدا اسمی را به کار می‌برد، آن را برای حقیقت اشیاء به کار می‌برد. از این رو، خلاف سنت‌های منطقی و کلامی از دیدگاه عرفان، رابطه اسم و مسمی رابطه‌ای ذاتی است نه وضعی لفظی و اسم حقیقی هر شیء آن است که مناسب حقیقت آن شیء باشد. (استعلامی 1372، تعلیقات دفتر اول: 273)

اسم هر چیزی تو از دانا شنو اسم هر چیزی بر ما ظاهرش نزد موسی نام چویش بُد عصا بُد عمر را نام اینجا بت پرست	سرّ رمز عَلمِ الاسماء شنو اسم هر چیزی بر خالق سرّش نزد خالق، بود نامش اژدها لیک مؤمن بود نامش در الست
--	--

(مولوی 1/1366/1247-1250)

در تفکر مولانا، کشف حقایق لطیف از طریق صورت‌های موجود در عالم محسوس به دست نمی‌آید بلکه از طریق معانی به دست می‌آید، همچنان‌که کسانی که به صورت و ظاهر قرآن چسبیده‌اند، از دستیابی به احوال و معانی باطنی آن غافل‌اند. مولانا در ابیات زیر معنا و حقیقت معنا را به "خر" و لفظ و صورت‌های ظاهری را به "پالان خر" تشبیه کرده است. اینجا است که می‌توان گفت مولوی درباره زبان رویگری صرفاً روساختی و مبتنی بر قرارداد اتخاذ نمی‌کند و قصد ندارد که مسئله زبان را به الفاظ و قواعد صرف تقلیل دهد. زیرا الفاظ و قواعد نمی‌توانند احوال و حقایق لطیف عرفانی را نشان دهند. بر اساس این نگرش است که مولوی، قرآن را احوال اولیاء تفسیر می‌کند نه الفاظ و مفاهیم. آنجا که می‌گوید:

حرف قرآن را ضریران معدن‌اند چون تو بینایی پی خر رو که جست	خر نبینند و به پالان بر زنند چند پالان دوزی ای پالان پرست
--	--

(مولوی 2/1366/721-722)

هست قرآن حال‌های انبیاء	ماهیان بحر پاک کبریاء
-------------------------	-----------------------

(همان 1/1549)

به هر روی، آدمی برای فهم احوال و حقایق لطیف باید از عالم محسوس عبور کند. به تعبیر دیگر، در وجود انسان تا عالم محسوس کنار نرود، امکان رخنه به عالم معقول میسر نخواهد بود. زیرا هر یک از احوال نفس حجاب حالت دیگر است. بدین معنی که نفس در آن واحد مشغول به دو نوع از احوال خواه محسوس یا معقول نتواند بود. بنابراین، مادام که مشغول به محسوس است به معقول نتواند پرداخت. پس سالک باید به کلی متوجه دل خود باشد و گوش و چشم ظاهر فرو بندد تا معانی غیبی و احوال و حقایق لطیف به او روی نماید. (فروزانفر 1377، ج 1: 246)

پنبه اندر گوش حس دون کنید	بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوش سر گوش سُر است	تا نگردد این کر، آن باطن کر است
بی حس و بی گوش و بی فکرت شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت و گوی بیداری دری	تو ز گفت خواب، بویی کی بری؟
سیر بیرونی است قول و فعل ما	سیر باطن هست بالای سما
آب حیوان از کجا خواهی تو یافت	موج دریا را کجا خواهی شکافت
موج خاکی، وهم و فهم و فکر ماست	موج آبی، محو و سکر است و فناست
تا در این سکری، از آن سکری تو دور	تا از این مستی، از آن مستی تو کور
گفت و گوی ظاهر، آمد چون غبار	مدتی خاموش خو کن، هوش دار

(مولوی 1/1366/570-581)

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر معنی اعجمی

(همان/3/1028)

در تفکر مولوی، خاستگاه اصلی زبان، باغ عالم معنا است که با الفاظ و مفاهیم قابل تبیین نیست. این در حالی است که بیشتر جویندگان حقیقت در پی الفاظ هستند و دلبستگی به الفاظ بسیاری از آنها را گمراه کرده و از دیدن حقیقت بازداشته است. در ابیات زیر نیز منظور مولانا از "سر خر" الفاظ است و "قندزار" تعبیری است از عالم حقایق و معانی. بنابراین، از نظر مولانا لفظ مانند "سرخری" است که در باغها بالای چوبی می‌گذارند تا پرنده‌ها بگریزند و انسانی که به الفاظ توجه دارد، مانند کسی است که فقط "سر خر" (الفاظ) را می‌بیند و به باغ معانی نزدیک نمی‌شود تا ببیند آیا نیشکر هم هست یا نه. (استعلامی 1372، تعلیقات دفتر چهارم: 399 به بعد)

نطق جان را روضهٔ جانستی	گر ز حرف و صوت مستغنستی
این سر خر در میان قندزار	ای بسا کس را که بنهاده‌ست خار
ظن ببرد از دور، کان آن است و بس	چون قُچ مغلوب و می‌رفت پس
صورت حرف آن سر خر دان یقین	در رز معنی و فردوس برین

(مولوی 4/1366/3821-3824)

بر اساس گزارش مثنوی، هر اسم مسمایی دارد و در حقیقت اسم عین مسمی است (استعلامی 1372، تعلیقات دفتر اول: 403). افزون بر آن، در چنین نگرشی برای فهم حقیقی هر کلمه‌ای باید به روح و اصل آن کلمه و معنای ذاتی آن پی برد⁽⁵⁾. البته درک معنای حقیقی و ازلی کلمات کار هر کس نیست. بر همین اساس مولوی می‌گوید

درک معنای ذاتی کلمات به پاکی درونی نیازمند است که جز با برطرف کردن خواهش‌ها به دست نمی‌آید.

دیده‌ای دلال بی مدلول هیچ؟	تا نباشد جاده، نبود غول هیچ
هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای؟	یا زگاف و لام گِل، گُل چیده‌ای
اسم خوانندی رو مسمی را بجو	مه به بالا دان، نه اندر آب جو
گر ز نام و حرف خواهی بگذری	پاک کن خود را ز خود هین! یکسری

(مولوی 3473-3469/1/1366)

پیش از این گفته شد که اسم عین مسمی است. اما پرسش این است که اگر اسم عین مسمی است چطور لفظ و مفهوم عین خدا می‌شود؟ و اگر غیر خداست پس آدمی چطور به غیر خدا استعانت می‌جوید؟ در واقع از نظر عرفا بحث اصلی این است که اسم عین مسمی است. اما در عین حال که اسم عین مسمی است، خدا لفظ و مفهوم نمی‌شود. پس می‌توان گفت که عین مسمی بودن یعنی حاکی از مسمی است. (خوارزمی 1385: 217 به بعد)

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که واضح حقیقی کلمات چه کسی است؟ انسان موجودی است که یا به الفاظ توجه دارد یا به معانی آنها. او نمی‌تواند در یک لحظه بر هر دو وضعیت احاطه داشته باشد. وقتی که به معانی می‌اندیشد از الفاظ غافل است و وقتی که به الفاظ می‌اندیشد از حقیقت معانی غافل است. بدین ترتیب این پرسش مطرح می‌شود با توجه به اینکه انسان قادر نیست در آن واحد بر لفظ و معنی احاطه یابد، چگونه واضح آنهاست؟

در پاسخ به این پرسش مولوی در ابیات زیر نشان می‌دهد که فقط خداوند واضح حقیقی کلمات است؟ و بر همه امور و احوال احاطه دارد و هیچ کاری او را از کاری دیگر باز نمی‌دارد. (استعلامی 1372، تعلیقات دفتر اول: 289)

ناطقی یا حرف بیند یا غَرَض	کی شود یک دم محیط دو غَرَض؟
گر به معنی رفت، شد غافل ز حرف	پیش و پس یک دم نیند هیچ طرف
چون محیط حرف و معنی نیست جان	چون بود جان خالق این هر دوان؟
حق محیط جمله آمد ای پسر	وا ندارد کارش از کار دگر

(مولوی 1493-1496/1/1366)

پرسش دیگر فراروی ما در پیوند با مسئله زبان، این است که چه کسی حقیقت اشیاء و اسماء را می‌داند؟ مولوی در تأملات عرفانی خود در ضمن حکایات و داستان‌های گوناگون مثنوی به طرح این مسئله می‌پردازد. برای نمونه، در داستان شیخ دقوقی به طرز شگفت‌انگیزی این مسئله را بحث و بررسی می‌کند. در این داستان بنا به گزارش مثنوی، برای کسی که به سرمنزل حیرت رسیده است، نه الفاظ او را از معانی باز می‌دارند و نه معانی او را از الفاظ. (مقایسه شود با: خوارزمی 1385: 215-217)

در ادامه همین داستان این پرسش مطرح می‌شود که اگر اولیاء خدا اهل حقیقت‌اند و به حقیقت معانی چشم دوخته‌اند، الفاظ و اسامی را چگونه می‌دانند؟

مولوی از زبان یکی از اولیاء که در این داستان "شیخ دقوقی" نام دارد، این پرسش را پاسخ می‌دهد. او می‌گوید اگر هم اولیاء خداوند اسم کسی را ندانند، به دلیل جهالت و عدم معرفت نیست. بلکه برای آن است که گاه ولی خدا آنچنان مستغرق جمال و جبروت ذات حق است که به الفاظ و اسماء توجه ندارد (استعلامی 1372، تعلیقات دفتر سوم: 311). از این رو می‌توان گفت که ولی خدا به حقیقت اسماء توجه دارد و در بند زمان و مکان و قید و تعین نیست. به همین دلیل نه پیر می‌شود و نه پژمرده.

بر دلی کو در تحیر با خدا است	کی شود پوشیده راز چپ و راست
گفتم: ار سوی حقایق بشکفند	چون ز اسم حرف رسمی واقفانند
گفت: اگر اسمی شود غیب از ولی	آن ز استغراق دان، نزر جاهلی
پیش اصل خویش، چون بی خویش شد	رفت صورت جلوه معنی‌ش شد
ساعتی با آن گروه مُجتبایی	چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت رست جان	ز آن که ساعت پیر گرداند جوان
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته‌ست	رست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت ساعتی بیرون شدی	چون نماند جملگی بی چون شدی

(مولوی 2063/3/1366-2070)

به هر حال، در تفکر عرفانی پیرامون زبان همه انسان‌ها حقیقت اسماء را می‌دانند. زیرا که حقیقت اسماء را در عالم الست شهود کرده‌اند. بر همین اساس مولوی می‌گوید:

هر که در روز الست آن شیر خورد

همچو موسی شیر را تمییز کرد

(همان/2/2981)

آن شود شاد از نشان، کو دید شاه	چون ندید، او را نباشد انتباه
روح آن کس کو به هنگام الست	دید ربّ خویش و شد بی خویش و مست
او شناسد بوی مَی، کو می بخورد	چون نخورد او می، چه داند بوی کرد؟

(مولوی 1670/2/1366-1672)

پرسش دیگر در ارتباط با مقولهٔ زبان این است که چرا خداوند خود را سمیع و بصیر نامید و گفت "من بینایی و شنوایی آدمم" اما نگفت چشم و گوش آدمم؟ این بحث اگرچه در مثنوی از سوی مولوی مطرح شده (همان/4/216-226)، اما در ادامه خواهیم گفت که سابقه طرح آن در حقیقت به ابن عربی برمی‌گردد.

ابن عربی در *فصوص‌الحکم* در فص آدمی این بحث را به دقت تمام مطرح می‌کند. او می‌گوید: «برای آنکه حق صورت باطنه آدم را بر صورت ظاهر خویش آفرید و در حق آدم فرمود: "من بینایی و شنوایی آدمم" و نگفت چشم و گوش آدمم. و سمع و بصر را که از صفات سبعة است - که ائمه سبعة‌اش خوانند - ذکر کرد و عین و اذن را که از جوارح بدینه است و آلت سمع و بصر است، یاد نکرد. پس فرق کرد میان صورت ظاهر و باطن، اگرچه ظاهر مظهر باطن است.» (خوارزمی 1385: 97)

بر اساس گزارش مثنوی مولوی، اسماء و صفات خداوند حقایقی هستند جاودانه و ازلی که به ازاء حقیقت خدا وضع شده‌اند و هر چه از اوصاف خداوند در قرآن آمده همین‌طور است. از نظر مولوی، اسماء الهی

واقعیت تکوینی و هر کدام اثر خاصی در جهان دارند و خدا از آن نظر که متکلم و بصیر است، خود را بدانها نامیده است. بنابراین می‌توان گفت که در ابیات زیر اسماء از آن حیث که ذات را نشان می‌دهند، عین مسمّائند. بنابراین، طبق تفسیر مولوی اگر اسماء را بدون داشتن مسمّی بر خود بگذاریم، برای نمونه کر را "سامع" یا کور را "ضیاء" بخوانیم یا تمسخر است یا نشانهٔ جنون. این در حالی است که خداوند از این گونه نسبت‌ها پاک و مبراً است. (استعلامی 1372، تعلیقات دفتر چهارم: 200-201)

از پی آن گفت حق خود را بصیر	که بُود دید ویات هر دم نذیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع	تا بیندی لب ز گفتار شنیع
از پی آن گفت حق خود را علیم	تا نیندیشی فسادی تو، ز بیم
نیست اینها بر خدا، اسم عَلم	که سیه کافور دارد نام هم
اسم مشتق است و اوصاف قدیم	نه مثال علت اولی، سقیم
ور نه تسخّر باشد و طنز و دها	کر را سامع ضریران را ضیاء
یا علم باشد حیی نام وقیح	یا سیاه زشت را نام صبیح
طفلک نوزاده را حاجی لقب	یا لقب غازی نهی بهر نسب
گر بگویند این لقب‌ها در مدیح	تا ندارد آن صفت، نبود صحیح
تسخر و طنزی بود آن یا جنون	پاک حق عمّا یَقُولُ الظَّالِمُونَ

(مولوی 225-216/4/1366)

یکی دیگر از مباحث مربوط به زبان بحث توقیفی بودن اسماء است⁽⁶⁾. در برخی از داستان‌ها، مولانا التزام خود را به توقیفی بودن اسماء نشان می‌دهد (همان 225-216/4)، اما در برخی دیگر، اطلاق هر اسمی را بر خداوند می‌پذیرد و به توقیفی اسماء و ممنوعیت اطلاق التزام چندانی ندارد. زیرا در تفکر مولانا مهم نیست خدا را با چه لفظی یا اسمی خطاب می‌کنیم. در واقع اصل حقیقت معنی و باطن بیشتر اهمیت دارد.

هیچ آدابی و ترتیبی مجو	هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان	ایمنی، وز تو جهانی در امان
ای معاف یفعل الله ما یشاء	بی محابا رو زبان را بر گشا
تو ز سرمستان قلاووزی مجو	جامه‌چاکان را چه فرمایی رفو؟

(همان 1728-1725/2)

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز	سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق بر جان برفروز	سر به سر فکر و عبارت را بسوز
موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند

(همان 1737-1735/2)

پرسش دیگر پیرامون زبان در این نوشتار که فرا روی ما است، این است که مولوی چگونه با زبان عرفی از امور متافیزیکی سخن گفته است؟ به تعبیر بهتر، چگونه می‌توان با استفاده از زبان معمول و متعارف از احوال و حقایق متافیزیکی سخن به میان آورد؟

شاید اساسی‌ترین اندیشه‌ای که بتواند مبنای پاسخ به پرسش‌هایی از این دست باشد و جوهی است که مولوی

در بحث از ماهیت زبان از آنها به تشبیه، تنزیه و سکوت یاد می‌کند.

البته در سنت عرفانی تنزیه ناظر به بطون حق است و تشبیه ناظر به ظهور حق (خوارزمی 1385: 163-169). بر اساس همین نگرش است که لاهیجی در بحث از چگونگی دلالت الفاظ بر معانی در سوال شانزدهم از کتاب شرح گلشن راز می‌گوید:

در مرتبه ذات، حق منزّه است از مدلولات همه الفاظ. و در مرتبه تنزلات، افعال و آثار اوست که به صورت همه ظاهر گشته است و با رعایت مراتب تجلیات و ظهورات حق، تشبیه و تنزیه هر دو واقع است. پس در حقیقت دو وجه تشبیه و تنزیه از امور اعتباری‌اند. چون فی نفس الامر غیر حق موجود نیست. "تعالی عن الاشباه و الاضداد و الامثال و الانداد. (لاهیجی 1371: 478)

اگر چه به ظاهر روش تبیین حقایق لطیف عرفانی در نزد عارفان گاهی تنزیه است و گاهی تشبیه، اما در حقیقت می‌توان گفت که امکان سخن گفتن از حقایق متافیزیکی و به نوعی ساختار تبیین حقایق لطیف عرفانی در رویکرد فلسفی به مقوله زبان بنیادی‌تر از این دو شق است. به عبارت دیگر، مولانا می‌کوشد تا از دو وجه تنزیه و تشبیهی فراتر رود و در سنت عرفانی نیز سالک هر چقدر به این مرحله نزدیک‌تر می‌شود، زبان او قاصر می‌گردد و به نوعی سکوت می‌رسد. اینجاست که می‌توان گفت سکوت مهم‌تر است از سخن. چرا که سکوت به تعبیر برخی از فیلسوفان زبان «راه درست اندیشیدن به هستی است و بنیاد حقیقت جهان با سکوت حس می‌شود نه با سخن.» (احمدی 1384: 728)

به هر حال، سکوت در تفکر عرفانی چگونگی امکان سخن گفتن از حقایق متافیزیکی را با زبان معمول و متعارف ممکن می‌سازد. زیرا سکوت خود بنیاد زبان عرفانی است. به تعبیر دیونوسیوس، که یکی از اولین فیلسوفانی است که از مسائل زبان‌شناختی در انطباق با زبان دینی بحث کرده است (استیس 1384: 352)، سکوت زبان معانی و حقایق است که ورای استدلال و مباحث بحثی است. در این وضعیت است که سالک همه چیز را کنار می‌گذارد و محو در ذات حقیقت می‌شود (مجتهدی 1385: 108). حتی می‌توان گفت که مقام سکوت در فلسفه زبان مولانا مرتبه ذات است. و همان عدم ازلی است که آدمی قبل از خلقت در آن آرمیده بود. از این رو عارفان بیشتر سنت‌ها در این امر متفق‌اند که اساس و عمق عرفان را در سکوت باید جست‌وجو کرد (مولوی 1366/4-732/744 و همایی 1362، ج 2: 598).

دم مزن تا بشنوی از دم‌زنان	آنچه نامد در زبان و در بیان
دم مزن تا بشنوی زان آفتاب	آنچه نامد در کتاب و در خطاب
دم مزن تا دم زنده بهر تو روح	آشنا بگذار در کشتی نوح

(همان 1306/3-1308)

نکته دیگر اینکه، سکوت در رویکرد فلسفی به مسئله زبان، مجال است برای زبانی متعالی‌تر از زبان معمول و متعارف. از این رو، مولوی در بیشتر آثار خود نشان می‌دهد که سکوت برای عارفان زبان تبیین احوال و حقایق دینی و عرفانی است. (همان 3534/6-3541 و همان 3471/2-3475)

خاموشی بحر است و گفتن همچو جو بحر می‌جوید ترا جو را مجو

(همان/4/2064)

أنصتوا را گوش کن خاموش باش تا زبان حق نگشتی گوش باش

(همان/2/3471)

به هر حال، از نظر زبانی، سکوت مقامی است بی حرف و صوت. همین مقام بی حرف و صوت در تفکر مولانا پیرامون تحلیل زبان، متعالی‌ترین زبان است یعنی زبانی که تداعی‌کننده آن میثاق ازلی است (همان/4/735-739) که آدمی با حق وحدت داشت.

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند
تا نگرده رازهای غیب فاش
تا نگرده پرده غفلت تمام
ما همه گوشیم کر شد نقش گوش

مهر بر لب‌های ما بنهاده‌اند
تا نگرده منهدم عیش و معاش
تا نماند دیگ محنت نیم خام
ما همه نطقیم لیکن لب خموش

(مولوی/6/1366-3536-3539)

نتیجه

بررسی‌های انجام شده در این نوشتار نشان می‌دهد که در تفکر مولوی، سرچشمه اصلی زبان، عالم معنا است که با مفاهیم وضعی و قراردادهای معمول و متعارف قابل تبیین نیست.

نتایج به دست آمده از تحقیق بیانگر آن است که در تحلیل زبان، میان زبان متعارف و زبان سرشار از معانی و احوال تمایزی بنیادین وجود دارد. زیرا زبان متعارف معطوف است به عالم محسوس. اما در زبان سرشار از معانی و احوال که معطوف است به عالم معقول، زبان مسیر دیگری دارد که در آن امکان سخن‌گفتن از احوال و حقایق لطیف عرفانی برای اهل معرفت امکان‌پذیر است. بر اساس این نگرش از فلسفه زبان است که مولوی، زبان سرشار از احوال و معانی را در ادبیات عرفانی خود به "گلزارهای بهشت"⁽⁷⁾ تشبیه می‌کند که در زیر آن "جوی‌های الفاظ" روان است.

پی‌نوشت

(1) این تفسیر از زبان با تفسیر هایدگر از چیستی زبان ارتباط تنگاتنگ دارد. زیرا از نظر هایدگر نیز زبان، انباشت واژه‌ها نیست که برای مشخص کردن چیزهایی از پیش آشنا به کار رود (احمدی 1384: 709). برای تفصیل بیشتر در این باره بنگرید به منابع زیر:

احمدی. 1384. هایدگر و تاریخ هستی: (709 به بعد) و Heidegger 1971.

(2) جورج یول (George Yule) نیز در کتاب بررسی زبان (*the study of language*) درباره منشأ زبان به نظریه قدسی بودن آن اشاره دارد (Yule 1996: 1-3). بر اساس این نظریه در سنت هندویی، زبان از سوی خدای سرسوتی (*sarasvati*)، همسر برهما خلق شده است. در سنت یهودی-مسیحی نیز آمده است: "خداوند آدم را آفرید و آدم تمام موجودات زنده را نام‌گذاری کرد و سرچشمه نام‌ها از آنجاست" (سفر پیدایش 2:19). در سنت اسلام نیز در قرآن تعابیر زیادی از این دست وجود دارد. ویلیام آلستون هم از جمله فیلسوفانی است که معتقد است هیچ کس نمی‌داند زبان چگونه به وجود

آمده است. اما دست کم می‌توان خاطر جمع بود که منشأ زبان قرارداد اجتماعی نیست. برای تفصیل بیشتر این بحث بنگرید به: آلستون 1381: 140 به بعد.

(3) به نظر می‌رسد که هجویری در ادبیات صوفیانه نخستین کسی است که مباحث مربوط به الفاظ را وارد فلسفه زبان کرد. البته او به دلیل اینکه تحت تأثیر تصوف زاهدانه بود، تفسیری ظاهری از الفاظ به دست می‌دهد.

(4) مارتین هایدگر نیز در کتاب *در راه زبان (on the way to language)* شأن حقیقی زبان را نشان دادن تفسیر می‌کند نه بیان کردن (Heidgger 1971: 123). استیون کاتس نیز در مجموعه مقالات "عرفان و زبان" (*Mysticism and Language*) به بیان دیگری به این شأن از زبان اشاره می‌کند. او در بحث از ویژگی و ساختار اوپانیشادهای منظوم در سنت هندویی به این نکته اشاره می‌کند که زبان شعر و شاعری از زبان معمول و متعارف متفاوت است. از این رو، بیان‌ناپذیری (Ineffability) از دیدگاه کاتس یکی از ویژگی‌های زبان شاعری است. برای تفصیل بیشتر این بحث بنگرید به: Katz 1992: 55-152.

استیس، والتر. 1384. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ 6. تهران: سروش.

(5) ملاصدرا نیز در کتاب *مفاتیح الغیب* به چنین نظریه‌ای معتقد است. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: ملا صدرا 1384: 124 و ریخته‌گران 1388: 103.

(6) بحث توقیفی بودن اسماء یکی از بحث برانگیزترین مباحثی است که در آن اختلاف آراء بسیاری در نزد متکلمان و فیلسوفان اسلامی وجود دارد. برای نمونه، قاضی ابوبکر باقلانی استعمال هر گونه اسم و صفت مناسب را درباره حق جایز می‌داند مگر اینکه از ناحیه شرع به کار بردن آن اسم ممنوع باشد. ابوالحسن اشعری خلاف باقلانی، اسماء الهی را توقیفی دانسته است. غزالی هم در این باره قائل به تفصیل شده است. در واقع غزالی بین اسم و صفت تفاوت قائل شده و بر این باور است که آنچه به اسم مربوط می‌گردد، توقیفی است و باید اجازه استعمال آن درباره حق از ناحیه شریعت صادر شده باشد، ولی درباره صفت اذن شارع شرط نیست و هر آنچه از ناحیه عقل جایز شناخته شود بی اشکال خواهد بود. برای تفصیل بیشتر بنگرید به: ابراهیمی دینانی 1386.

(7) مولوی 1/1366-3103-107.

کتابنامه

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

آلستون، ویلیام. 1381. *فلسفه زبان*. ترجمه احمد ایران‌منش و احمد رضا جلیلی. چ 1. تهران: سهروردی.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. 1386. *اسماء و صفات حق*. چ 3. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

احمدی، بابک. 1384. *هایدگر و تاریخ هستی*. چ 3. تهران: مرکز.

استعلامی، محمد. 1372. *شرح مثنوی*. چ 4. ج 1-6. تهران: زوار.

استیس، والتر. 1384. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ 6. تهران: سروش.

اکبرآبادی، ولی محمد. 1386. شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار. به اهتمام نجیب مایل هروی. چ 2. ج 1-7. تهران: قطره.

خوارزمی، حسین. 1385. شرح فصوص الحکم. به اهتمام نجیب مایل هروی. چ 3. تهران: مولی.

ریخته‌گران، محمدرضا. 1388. هنر، زیبایی، تفکر (تأملی در مبانی نظری هنر). ویراسته حبیب‌الله حبیبی. تهران: ساقی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. 1377. شرح مثنوی شریف. چ 8. ج 1-3. تهران: زوار.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. 1371. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ 1. تهران: زوار.

مجتهدی، کریم. 1385. فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات). چ 3. تهران: سپهر.

ملاصدرا. 1384. مفاتیح الغیب. ترجمه محمد خواجوی، چ 1. تهران: مولی.

موحد، محمدعلی. 1387. باغ سبز (گفتارهایی درباره شمس و مولانا). چ 2. تهران: کارنامه.

مولوی. 1366. دوره کامل مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران: امیرکبیر.

_____. 1378. فیه ما فیه. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چ 7. تهران: امیرکبیر.

هایدگر، مارتین. 1381. شعر، زبان و اندیشه رهایی. ترجمه عباس منوچهری. ویراسته مجتبی امیری. چ 1. تهران: مولی.

_____. 1386. تفکر و شاعری. ترجمه منوچهر اسدی. چ 1. تهران: پرسش.

همایی، جلال‌الدین، مولوی نامه. 1362. چ 5. ج 1-2. تهران: آگاه.

منابع انگلیسی

Heidegger, Martin. 1971. *on the way to language*. translated by Peter D. Hertz. Harper Sanfrancisco.

Yule, Georgue. 1996. *the study of language*. Newyork: Cambridge University Press.

Katz, Steven, T. 1992. *Mysticism and Language*. New York: Oxford University Press.

References

The Holy Bible

The Holy Quran

Ahmadi, Babak. (2005/1384H). *Heidegger va tarikh-e hasti*. 3rd ed. Tehran: Markaz.

Akbar Ābadi, Vali Mohammad. (2007/1386H). *Sharh-e Masnavi-e Molavi marsoom be Makhzan-ol Asrar*. With the efforts of Najib Mayel Heravi. 2nd ed. Vols. 1-7. Tehran: Ghatreh.

Alston, William. (2002/1381H). *Falsafe-ye zaban*. Tr. by Ahmad Iranmanesh & Ahmad Reza Jalili. 1st ed. Tehran: Sohrevardi.

Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein. (2007/1386H). *Asma' va sefāt-e Hagh*. 3rd ed. Tehran: Vezarat farhang va ershad-e eslami.

Este'lami, Mohammad. (1993/1372H). *Sharh-e Masnavi*. 4th ed. Vols. 1-6. Tehran: Zavvar.

Estis, Walter. (2005/1384H). *Erfan va falsafe*. Tr. by Baha'oddin Khorramshahi. 6th ed. Tehran: Soroush.

Foroozanfar, Badiozzaman. (1998/1377H). *Sharh-e Masnavi-e Sharif*. 8th ed. Vols. 1-3. Tehran: Zavvar.

Heidegger, Martin. (2007/1386H). *Tafakor va shāeri*. Tr. by Manoochehr Asadi. 1st ed. Tehran: Porsesh.

----- (2002/1381H). *She'r, zaban, va andishe-ye rahayi*. Tr. by Abbas Manoochehri. Ed. by Mojtaba Amiri. 1st ed. Tehran: Mowla.

Homayi, Jalaloddin. (1983/1362H). *Mowlavi nameh*. 5th ed. Vols. 1-2. Tehran: Agah.

Kharazmi, Hossein. (2006/1385H). *Sharh-e Fosoos-ol hekam*. With the efforts of Mayel Heravi. 3rd ed. Tehran: Mowla.

Lahidgi, Shamsoddin Mohammad. (1992/1371H). *Mafatih-ol e'jaz fi sharh-e Golshan-e Rāz*. Ed. by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi & Effat Karbasi. 1st ed. Tehran: Zavvar.

Mojtahedi, Karim. (2006/1385H). *Falsafe dar ghorun-e vosta* (essay collection). 3rd ed. Tehran: Sepehr.

Molavi, Jalaloddin Mohammad Ibn Mohammad. (1987/1366H). *Dore-ye kamel-e Masnavi-e Ma'navi*. Ed. by Reynold Nicholson. Tehran: Amirkabir.

----- (1999/1378H). *Fih-e ma fih*. Ed. and annotation by Badiozzaman Foroozanfar. 7th ed. Tehran: Amirkabir.

Mollasadra, Sadroddin Mohammad Ibn Ebrahim. (2005/1384H). *Mafatih-ol gheib*. Tr. by Mohammad Khajavi. 1st ed. Tehran: Mowla.

Movahhed, Mohammad Ali. (2008/1387H). *Bagh-e sabz, goftar-hayi darbare-ye Shams va Mowlana*. 2nd ed. Tehran: Karnameh.

Rikhtegaran, Mohammad Reza. (2009/1388H). *Honar, zibayi, tafakkor (ta'amoli dar mabani-e nazari-e honar)*. Ed. by Habibollah Habibi. Tehran: Sāghi.

English References:

Heidegger, Martin. 1971. *on the way to language*, translated by Peter D. Hertz: Harper Sanfrancisco.

Katz, Steven, T. 1992. *Mysticism and Language*, New York: Oxford University Press.

Yule, Georgue. 1996. *the study of language*: Cambridge University Press.