

مقالات و بررسیها، دفتر ۷۵ (۲)، بهار و تابستان ۸۳، ص ۸۹-۱۰۳

کلام نفسی (تکوینی) و کلام لفظی (قول، گفتار)

نزد مولوی

لیلا پژوهنده^۱

ورنه خود آن نطق را جویی جداست	ناطقه سوی دهان تعلیم راست
تحتها الأنهارُ تا گلزارها	می رود بی بانگ و بی تکرارها
که درو بی حرف می روید کلام	ای خدا جان را تو بنما آن مقام

(مولوی، مثنوی، ۱/۳۰۹۰-۳۰۹۲)

«کلام همچون آفتاب است... تا واسطه حرف و صوت نباشد، شعاع آفتاب سخن پیدا نشود؛ اگرچه دائماً هست؛ زیرا که آفتاب لطیف است و هُوَ اللَّطِيفُ» (همو، فیه مافیه، ۱۹۶)

چکیده

این گفتار به تحلیل «کلام نفسی» و «کلام لفظی» در آثار مولوی می پردازد و نشان می دهد که در یک چشم انداز کلی، تقسیم و تفکیک سخن و زبان به زبان لفظی و زبان یا کلام نفسی و نیز لوگوس باطنی و لوگوس به بیان آمده، به زمانی بسیار دور بازمی گردد. با تأکید بر تأثیر چشمگیر بحثهای مطرح در حوزه کلام اشعری بر آثار مولوی در دو بخش مجزا، کلام در قلمرو الوهیت و قلمرو انسان شناسی مورد تحلیل و بررسی قرار می گیرد و در ادامه، اصول و مبانی یاد شده با آراء مولوی مقایسه و بررسی می شود.

کلید واژه ها کلام نفسی، کلام لفظی، لوگوس، مولوی، کلام اشعری.

طرح مسأله

عنایت و توجه به انواع و مراتب سخن یا زبان و در یک چشم انداز و رویکرد کلی، تقسیم و تفکیک سخن و زبان به زبان لفظی (بیرونی، گفتاری، قال) و زبان یا کلام نفسی (درونی، باطنی یا اندیشه و فکر) و نیز لوگوس باطنی و لوگوس به بیان آمده، به زمانی بسیار دور بازمی‌گردد. همبستگی بین اندیشه و سخن (گفتگوی درونی روح و سخن به زبان برآمده) از مسائل بنیادین و مهم در یونان باستان بوده است. پیشینه این اندیشه حداقل به دوران پارمنیدس و مکتب الئا (۴-۵ ق. م) بازمی‌گردد. در رساله سوفسطایی (سوفیست) (۱۴۵۲/۳، بند ۲۶۳) افلاطون^۱ از زبان یکی از پیروان مکتب الئا به دو ساحت یا دو مرتبه از زبان اشاره کرده است: «فکر^۲ و سخن^۳ هر دو یک امرند، با این فرق که گفت‌وگویی را که روح بی صدا با خود می‌کند فکر می‌نامیم. فکر هنگامی که به وسیله صدا از راه دهان بیرون می‌آید، سخن خوانده می‌شود.» (همانجا؛ نک: خراسانی، نخستین...، ۲۹۵-۲۹۶، «افلاطون»، ۵۷۳).

در رساله ثئی تنوس (۱۳۴۶/۳، بند ۱۸۹-۱۹۰) افلاطون از زبان سقراط تفکر را اینگونه معنی می‌کند: «تفکر گفتگویی است که روح با خود می‌کند درباره امری که می‌خواهد به کنه آن پی ببرد... روح در حال تفکر کاری نمی‌کند جز اینکه از خود می‌پرسد و خود پاسخ می‌دهد و باز خود آن پاسخ را می‌پذیرد یا رد می‌کند. پس از آنکه در این جست‌وجو آهسته یا به سرعت پیش رفت و به نتیجه‌ای رسید و آن را پذیرفت و دیگر درباره آن تردیدی برایش نماند، آن نتیجه را داوری یا پندار او می‌نامیم. از این رو می‌گوییم پنداشتن، نوعی سخن گفتن است و پندار سخنی است، ولی نه سخنی که به یاری صدا به دیگری گفته می‌شود، بلکه سخنی است که روح در حال خاموشی به خود می‌گوید...».

بر پایه تعریف و توضیح سقراط از تفکر و اندیشه، چنین استنباط می‌شود که وی مونولوگ یا حدیث نفس را یکی از انواع و یا مراتب دیالوگ می‌دانست. پارمنیدس که بر وحدت اندیشه و هستی تأکید می‌ورزید، از رهگذر نشان دادن و

کلام نفسی (تکوینی) و کلام لفظی (قول، گفتار) / ۹۱

اثبات همبستگی و یگانگی اندیشه و سخن، پیوستگی سخن و هستی را نتیجه گرفته است. همچنین اشاره به دو نوع لوگوس «لوگوس باطنی» و «لوگوس به بیان آمده» در روانشناسی رواقی در خور تأمل است. «روانشناسی رواقی بر عدم انطباق قدرت تعقل که امری درونی است و زبان که نمود بیرونی آن است، تأکید دارد. از آنجا که دلالت بر هر دوی آنها واژه واحد لوگوس به کار می‌رود، تفاوت بین آنها در واقع، تفاوت بین دو لوگوس محسوب می‌شود؛ به همان درجه از صحت و دقت می‌توان این تفاوت‌گذاری را به عنوان تفکیک دو حالت یا دو سنخ زبان مطرح کرد. در این صورت، زبانی در درون یا زبان درونی^۱، از زبان مشترک بین ما و پرندگان سخنگو، یعنی زبانی که در گفتار^۲ تجلی می‌کند، متمایز می‌شود. اما نباید به اهمیتی که خود رواقیان به این تمایز می‌دهند، توجه زیادی بکنیم؛ زیرا سخن زیادی در این باره نگفته‌اند. از این روست که در آراء هراکلیتوس، مفسر هومر، این مدعا به چشم می‌خورد که اگر هر مس، خدای لوگوس، دو شرافت دارد، به دلیل آن است که دو زبان وجود دارد. فلاسفه یکی را زبان «باطنی» و دیگری را «زبان به بیان آمده» می‌نامد. «زبان به بیان آمده» پیامبر اندیشه‌های درونی ماست، اما «زبان درونی» در قلعه دل ما محصور است» (پپین^۳، ۲۳۳-۲۳۵).

مسئله کلام الله یا سخن خداوند در گستره تاریخ مباحثات کلامی، به خصوص در عصر اقتدار و سلطه فرهنگی معتزله، از بحث انگیزترین مسائل نظری (کلامی - فلسفی) و عملی (سیاسی - اجتماعی) بوده است که بر دیگر مباحث کلامی سایه می‌افکند. زمینه تقسیم سخن - در قلمرو کلام الله و سخن انسان - به کلام نفسی قدیم و کلام لفظی حادث، از مهم‌ترین دستاوردها و نتیجه این مباحثات پیگیر بوده است که توسط اشاعره به عنوان راهی میانه و در پاسخ به نظریه حدوث کلام از جانب معتزله و برخی نظریه‌های افراطی چون قدم اصوات و حروف کلام خدا و حتی قدم جلد قرآن توسط حشویه و حنابله طرح شد. سرانجام فخرالدین رازی ضمن طرح و تبیین نظریه کلام نفسی و لفظی در آثار خود، نظریه معتزله را با نظریه اشاعره آشتی داد و اعلام داشت، مراد معتزله از کلام حادث، کلام لفظی است و مراد اشاعره از کلام قدیم، کلام نفسی (دادبه، «اشاعره»)،

1. logos endiathetos

2. logos prophorikos

3. J. Pepin

فخر رازی، ۲۶۰-۲۶۳).

مولانا هر چند مستقیماً در حوزه مسائل پیچیده کلامی - فلسفی وارد نشده است و زبان و بیان مخاطبان آثار او چنین مفاهیمی را بر نمی تافته و ضرورتی نیز در طرح مسائل بحث انگیز کلامی - فلسفی نمی دیده است؛ در سراسر آثارش، توجه و عنایت خاص به مقوله زبان، کلام و سخن مشهود است. چه بسا توجه، ظرافت و دقت مولانا نسبت به مقوله زبان، نظریات زبان شناختی وی را تا سر حد پیچیدگی های زبان شناسی معاصر پیش برده است. آنچه مسلم می نماید، تأثیر چشمگیر نتایج این مباحثات عمیق و موشکافانه - به خصوص کلام اشعری - همچون پشتوانه و مبانی استوار، اصیل و قابل تأمل کلامی - فلسفی است که آراء و نظریات زبان شناختی مولانا بر پایه آن تدوین و تبیین شده است؛ هر چند که بلاغت، رسایی و روانی کلام او همراه با صور خیال و صنایع بدیعی به کار گرفته شده و زبان و بیان شاعرانه وی، سختی و صلابت آراء و عقاید فلسفی - کلامی را از نظر خواننده دور می دارد. به همین جهت بررسی تمثیلات، استعاره ها و تشبیهاتی که مولانا بدین منظور به کار برده است، در شناخت ساختار آراء و عقاید فلسفی - کلامی او جایگاه ممتازی می یابد.

الف) کلام در قلمرو الوهیت. بر مبنای تفکر اشعری، کلام معنی یا حقیقتی است که عبارت، اشارت و نوشتار بر آن دلالت می کنند و یا آن را اظهار می نمایند. این حقیقت یا معنا در ارتباط با الوهیت، صفت قدیم و ازلی خداوند و قائم به ذات اوست، از این رو با وجود بی کرانگی و نامتناهی بودن و شمول بی پایان و با وجود آن که مشتمل بر اقسام گوناگون بیان و گزارش هایی از حوادث زمانی است، در ذات خود تقسیم پذیر و مقید به زمان و از سنخ حرف و صوت نیست و کثرت وجوه و اجزاء سخن، خللی به وحدت و بساطت ذات الهی وارد نمی آورد (تفتازانی، شرح العقاید النسفیة، ۱۰۸-۱۰۹؛ انواری، «اشعری»).

مولانا این مبانی را با تشبیه کلام به آفتاب در فیه مافیة نشان داده و بر تنزیه کلام الله از حروف و اصوات تأکید نموده است. «و کلم الله موسی تکلیما حق تعالی با موسی (ع) سخن گفت، آخر با حرف و صوت سخن نگفت [و به کام و زبان نگفت] زیرا حرف را کام و لبی می باید تا حرف ظاهر شود. تعالی و تقدس او منزّه است از لب و دهان و کام. پس

انبیاء را در عالم بی حرف و صوت، گفت و شنود است با حق که اوهام این عقول جزوی به آن نرسد و نتواند پی بردن...» (ص ۴۰، ۱۵۶).

در تفکر اشعری برای تطبیق این نظریه درخصوص کلام الله با قرآن - که همواره مصداق بحث متکلمان درباره کلام الهی به عنوان مجموعه ای از حروف و کلمات به زبان قومی خاص بوده است - دو مفهوم جداگانه از کلام الله شکل پذیرفت. نخست، معنایی ازلی، واحد و نامتناهی که صفت ذاتی خداست (کلام نفسی) و دیگر قرآن کریم به عنوان کتابی شامل حروف و عبارات که از راه وحی بر زبان پیامبر جاری شده (کلام لفظی حادث)، تعبیر و ترجمان آن معناست و بر حقیقت کلام الله دلالت می کند (تفتازانی، همان، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۶-۱۱۷؛ شرح المقاصد، ۴/۱۴۴-۱۴۶؛ جوینی، ۱۰۵ به بعد؛ انواری، همانجا، تیز نک: ولفسن، ۲۵۴ به بعد).

به نظر می رسد مولوی در توصیف ماهیت قرآن به هر دو مفهوم یاد شده نظر داشته است.

ای گروهی جهل را گشته فدا...	تا قیامت می زند قرآن ندا
قوت جان جان و یاقوت زکات	من کلام حقم و قائم به ذات
لیک از خورشید ناگشته جدا	نور خورشیدم فتاده بر شما

(مثنوی، ۳/۴۲۸۴-۴۲۸۸)

وی همچنین در «تفسیر این خبر مصطفی (ع) که لِلْقُرْآنِ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» به وجود جنبه باطنی قرآن، افزون بر جنبه صوری و ظاهری آن تأکید می ورزد.

حرف قرآن را بدان که ظاهری است	زیر ظاهر باطنی بس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خردها جمله گم
بطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر بی ندید...

(مثنوی، ۳/۴۲۴۴-۴۲۴۶، نیز نک: ۳/۱۸۹۷؛ فروزانفر، ۸۳-۸۴).

براین اساس کتاب های آسمانی چون قرآن، انجیل و تورات دلالت ها و تعبیرهای متعدد با زبان های گوناگون از کلام الهیند که حقیقت ازلی آنها، به هیچیک از این نامها و زبانها نبوده است و در ذات خود واحد و تقسیم ناپذیر است (تفتازانی، همان، ۴/۱۴۴).

انواری، همانجا).

مولانا با تأکید بر وحدت کتابها و ادیان آسمانی از فاصله بین صورت و معنای قرآن یاد می‌کند و تمایز هستی‌شناسانه این دو ساحت را متذکر می‌شود، «کو صورت قرآن و کجا معنی قرآن!» (فیه مافیہ، ۸۳).

در این خصوص مولانا گفتگوی کنایه‌آمیز خود با یک مقری را نقل می‌کند که از نظر مولوی از حقیقت و معنای قرآن بی‌خبر است و با وجود درست خواندن صورت قرآن، از درک و فهم «قرآن دیگر» عاجز مانده است. مولانا با استناد به قیل لوان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی (کهف/۱۰۹) بگوید: اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار مرکب شود، دریا به پایان می‌رسد و کلمات پروردگار من به پایان نمی‌رسد، هرچند دریای دیگری به مدد آن بیاوریم، به تفهیم موضوع مبادرت می‌کند. «... اکنون به پنجاه درم سنگ مرکب این قرآن را تواند نبشتن؛ این رمزی است از علم خدای. همه علم خدا تنها این نیست. عطاری در کاغذ پاره‌ای دارو نهاد؛ تو گویی همه دکان عطار اینجاست. این ابلهی باشد. آخر در زمان موسی و عیسی و غیرهما قرآن بود. کلام خدا بود؛ به عربی نبود. تقریر این می‌دادم [دیدم] در آن مقری اثر نمی‌کرد، ترکش کردم» (فیه مافیہ، ۸۱).

ب) کلام در قلمرو انسان‌شناسی. کلام در حوزه انسان‌شناسی نیز معنا و حقیقتی است که در نفس یا دل آدمی جای دارد و قائم به نفس (حدیث نفس) است و متکلم با گونه‌ای از دلالت (عبارت، اشارت، نوشتار و...) آن را اظهار می‌سازد. اشاعره در این زمینه به عرف لغت و اطلاق اهل زبان و نیز و یقولون فی أنفسهم (مجادله/۸) استناد کرده‌اند (تفتازانی، شرح العقاید، ۱۰۸، شرح المقاصد، ۱۵۱/۴؛ جوینی، ۱۰۹-۱۱۱).

تفکر اشعری، تصور و تعریف معتزله از کلام را به عنوان «حروف منظم و صوت‌های بخش بخش یا جداجدا» به کلی باطل شمرد، بر اصالت کلام و مجرد بودن حقیقت آن از حرف و صوت تأکید نمود و اطلاق نام کلام بر حروف و اصوات، عبارت، اشارت و نوشتار را در حوزه خدانشناسی و انسان‌شناسی از باب مجاز و توسع در زبان دانست (تفتازانی، شرح العقاید، ۱۰۹، شرح المقاصد، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۱؛ جوینی، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۱؛ انواری، همانجا).

تأکید اشاعره بر معنا و حقیقت درونی به مثابه بنیان و اساس سخن و کلام، در نظر گرفتن حروف و اصوات و آواها تنها به عنوان یکی از انواع دلالت بر جوهر سخن، تأکید بر قدمت و ازلی بودن کلام نفسی و اشاره به پایان ناپذیری، بی حد و مرز بودن و در عین حال وحدت و یکپارچگی عالم معنی، می‌تواند یادآور تلقی باختین^۱ از معنی باشد. باختین با تأکید بر این حکم که «زبان سراپا اجتماعی است»، معنا را کنش سوم - به دنبال کنش تولید و دریافت آوا - در نظر می‌گیرد. به اعتقاد او این «سومین عامل سازنده و کنش کلامی» بنیان حقیقی زبان را می‌سازد. باختین این موضوع را پذیرفت که کنش تولید آوا و کنش دریافت، کاملاً فیزیولوژیکی و فردیند، بنابراین مستلزم هیچ نوع عامل اجتماعی نیستند، اما وی بی‌درنگ می‌افزاید که این دو کنش بدون کنش سوم، یعنی تولید و دریافت معنی هیچ نیستند (تودوروف، «گزینش‌های...»، ۶۹-۷۰). باختین بر همین اساس برای هرگونه «فهم» نیز طبیعتی گفتگویی قائل است (تودوروف، منطق گفتگویی، ۵۲) به عبارت دیگر دلالت در سخن یا معنای واژه، و فهم این دلالت یا معنا توسط غیر، الزاماً حاصل کنش اجتماعی و تعاملی است (تودوروف، همان، ۶۶؛ باختین، ۷۰).

همچنین در مبحث خاستگاه سخن اشاره شد که مولانا دلالت زبانی یا لفظی را به مثابه ناودانی در نظر گرفته که آب معنی را از جهان غیب یا عالم معنا (عالم وحدت و یگانگی)، به عالم شهادت و جهان حواس (عالم تکثر، دوگانگی، تضاد و تناقض) منتقل و عرضه می‌کند؛ به عبارت دیگر در نگاه مولانا معانی و اندیشه‌ها به مرغان هوایی و آهوان وحشی (آزادی، رهایی، ناپیدایی، بی‌تعلقی از چند و چون مفاهیم، صفات و دسته‌بندی‌ها) تشبیه شده که در چنبر زبان (ساحت تفکیک، تشکیک، مرزبندی، حدود و ثغور و ارزشیابی احکام و قوانین و فرامین) گرفتار می‌آیند و در این ساحت عرضه و نمود می‌یابند.

در نگاه باختین معنا همواره پرسشی را در بر دارد و متضمن پاسخی مفروض است (باختین، ۱۶۴، ۱۷۲)، برپایه و به دنبال این حکم باختین مسئله «زمانمندی گسترده» (مکالمه بی‌پایان و تمام نشدنی که در آن هیچ معنایی نمی‌میرد) را طرح می‌کند. «حرفی

وجود ندارد که اولین یا آخرین باشد و زمینه مکالمه‌ای نیز مرزی ندارد (این زمینه در گذشته‌ای نامحدود و در آینده‌ای بی‌کران محو می‌گردد)... هیچ امری نیست که دچار مرگ مطلق شود. هر معنایی روزی نوزایی خود را جشن خواهد گرفت» (باختین، ص ۱۷۲).

از منظر باختین، دریافت متقابل سده‌ها و هزاره‌ها، خلق‌ها، ملت‌ها و فرهنگ‌ها، وحدت پیچیده نوع بشر و فرهنگ و ادبیات بشر، تنها در پهنه «زمانندی گسترده» و به عبارتی با استمرار گفتگو و مکالمه آشکار می‌شود (باختین، ۱۷۰).

یادآوری می‌شود که «کلام نفسی» اشاعره و زبان «همدلی» مولانا که وی آن را به «همزبانی» و «زبان محرمی» نیز تعبیر نموده است، با تکیه بر نقش وحدت آفرینی، معنا محوری و کنش ارتباطی و تعاملی («خویشی و پیوندی» و «محرمی») بنا شده است. مولانا همچنین به وجود انواع «ترجمان» یعنی دلالت‌هایی که می‌توانند در مقام دال بر کلام نفسی و معنا و حقیقت سخن در مقام مدلول، اشاره کنند، تأکید می‌ورزد.

هم‌زبانی خویشی و پیوندی است	مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک هم زبان	ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است	هم دلی از هم زبانی بهتر است
غیرنطق و غیرایما و سبج	صد هزاران ترجمان خیزد زدل

(مثنوی، ۱/۱۲۰۵-۱۲۰۸)

در ادامه این گفتار، کوشش می‌شود تا اصول و مبانی یاد شده با آراء مولانا مقایسه و بررسی شود. چنین ملاحظات تطبیقی با تبیین و شفاف‌تر نمودن حوزه معنایی کلام یا سخن از دید مولانا، همچنین مبانی و عناصر ایدئولوژیک و شکل دهنده آن، راه فهم مسأله گفتگو در آثار مولانا و شناخت بن‌مایه‌ها و افق جهان‌شناختی و معناشناختی آن را هموارتر می‌سازد. «کلام همچون آفتابست، همه آدمیان گرم و زنده از اویند و دائماً آفتاب هست و موجود است و حاضر است و همه از او دائماً گرمند، الا آفتاب در نظر نمی‌آید و نمی‌دانند که از او زنده‌اند و گرمند، اما چون به واسطه لفظی و عبارتی، خواهی شکر، خواهی شکایت، خواهی خیر، خواهی شرّ، گفته آید، در نظر آید...» (مولوی، فیه مافیه، ۱۹۶).

مولانا با بیانی تمثیلی، کلام را به آفتاب تشبیه می‌کند و بر اصالت و وحدت ذاتی و حضور و تابش دائمی و غیرمنقطع آفتاب و لطافت آن تأکید می‌ورزد. «سخن» به معنای کلام لفظی یا واسطه لفظ و عبارت و... که وجود آن برای در نظر آمدن و ظهور کلام (نفسی) ضرورت دارد، از این چشم‌انداز، تنها «سایه حقیقت و فرع حقیقت» منظور می‌گردد (فیه مافیه، ۷). گفتنی است مولانا صفت لطیف را که از لوازم و شرایط عالم معناست، در برابر صفت کثیف و کثافت که از شرایط و لوازم عالم ماده و جهان حواس است، آورده است.

تکرار برخی از عناصر و اجزاء این تعریف، «دائماً» ۹ بار، «لطافت» ۴ بار در متن کامل فیه مافیه (ص ۱۹۶-۱۹۷) و گسترش تمثیل و تأیید آن با استناد به تمثیل‌های دیگر، ظرافت و حساسیت موضوع را از نظر مولانا می‌رساند و به اعتقاد و تعریف اشاعره از کلام به عنوان حقیقت و معنایی فارغ از زمان (ازلی)، واحد، بی‌پایان، تغییرناپذیر، قائم به نفس (ذات) نظر دارد که با وجود وجوه مختلف و دلالت‌ها، ترجمان‌ها و تعبیرهای گوناگون از آن (واسطه‌ها)، در ذات خود تقسیم‌ناپذیر و ثابت است.

نکته دیگری که در آراء زبان‌شناسانه مولانا برجسته و ممتاز می‌نماید، ارتباط و پیوند جوهر و سرشت زبان با سویه وجود شناختی هستی و سویه هستی‌شناسانه آدمی است. مولانا در تعریف و تلقی اهل منطق از انسان به «حیوان ناطق»، صفت (فصل) نطق را تا سر حد وجود آدمی گسترش می‌دهد و قلمرو نطق و وجود را بر هم منطبق می‌شمارد. وی نطق را همانند حیوانیت، شرط و لازمه وجود آدمی دانسته است که وجود آن شرط و لازمه بقا و استمرار آن است. بدین ترتیب مولانا نطق را به اندیشه تعبیر نموده و اندیشه را به «اندیشه مظهر» و «اندیشه مضمَر» تقسیم می‌کند و وجود حرف و صوت و سخن گفتن و خاموشی را تنها موجب اظهار و آشکارگی نطق می‌داند و نه شرط وجود و بقای آن (فیه مافیه، ۱۹۶-۱۹۷). یادآوری می‌شود که مفهوم «نطق» و «اندیشه» در این موارد با مفهوم «کلام نفسی» و «کلام لفظی» قابل مقایسه است.

مولانا براساس همین مبانی و با تأکید بر خاستگاه سخن و نسبت آن به عالم و حیانی، جهان معنا و دنیای درون و باطن، همچنین اصالت ذاتی، ازلی و دائمی کلام (نفسی)، از این مرحله پا فراتر می‌گذارد و حتی حدیث نفس (مونولوگ) یا اندیشه مضمَر را به عنوان

شرط و لازمه وجود نطق، مردود و غیر ضروری می‌شمارد. «آن نطق دائماً در تو هست، اگر می‌گویی و اگر نمی‌گویی، و اگر چه در اندیشه‌ات نیز نطقی نیست، آن لحظه می‌گویم نطق هست دائماً؛ همچنانکه گفتند: الانسان حیوان ناطق، این حیوانیت در تو دائماً هست تا زنده‌ای، همچنان لازم می‌شود که نطق نیز با تو باشد دائماً؛ همچنانک آنجا خاییدن موجب ظهور حیوانیت است و شرط نیست، همچنان نطق را موجب، گفتن و لاییدن است و شرط نیست» (فیه مافیہ، ۱۹۷).^۱ ما را با آن کس که اتصال باشد، دم به دم با وی در سخنی و یگانه و متصلیم. در خموشی و غیبت و حضور (مولوی، همان، ۵۰).

مولانا ضمن نشان دادن نطق درون یا اندیشه مضمراً، به ماهیت دلالت‌گرانه زبان اشاره کرده است. «این ساعت که تو کلمات مرا از آن ساعت تا اکنون می‌شنوی بعضی را قبول می‌کنی که جنس آن شنیده‌ای و قبول کرده‌ای؛ بعضی را نیم قبول می‌کنی و بعضی را توقف می‌کنی این رد و قبول و بحث باطن ترا هیچ‌کس می‌شنود نمی‌شنود. آنجا آلتی نی؛ هر چند گوش‌داری از اندرون به گوش تو بانگی نمی‌آید، اگر اندرون بجویی هیچ گوینده نیابی، این آمدن تو به زیارت عین سؤال است بی‌کام و زبان که ما را راهی بنماید و آنچه نموده‌اید روشن‌تر کنید و این نشستن ما با شما خاموش، یا به گفت، جواب آن سؤالهای پنهانی شماست. چون از اینجا به خدمت پادشاه باز روی، آن سؤالست با پادشاه و جوابست و پادشاه را بی‌زبان همه روز با بندگانش سؤالست که چون می‌ایستید و چون می‌خورید و چون می‌نگرید» (همان، ۱۵۰).

۱. مقایسه اندیشه مولوی با آراء هایدگر، از این چشم‌انداز قابل تأمل و شایان توجه است؛ همچنین مفهوم زبان و رابطه آن با تفکر و اندیشه از نظر اومانو نو (نک: ۴۰-۴۱، ۲۵۴-۲۵۶) از میان اندیشمندان معاصر درخور تأمل است. «انسان سخن می‌گوید. ماهواره در بیداری و رؤیا در حال سخن گفتنیم؛ حتی هنگامی که کلمه‌ای بر زبان نمی‌آوریم و تنها می‌شنویم یا می‌خوانیم. حتی آنگاه که چیزی نمی‌شنویم یا نمی‌گوییم ولی به اثری توجه داریم یا در حال استراحتیم، ما پیوسته به گونه‌ای سخن می‌گوییم. ما سخن می‌گوییم زیرا سخن گفتن برای ما طبیعی است و از تلاش و کوشش خاصی بر نمی‌خیزد. گفته‌اند انسان به طور ذاتی دارای زبان است. چه تصور می‌شود که انسان به سبب سخن گفتن از حیوان و گیاه متمایز شده است. این تنها به این معنی نیست که انسان در کنار قوای دیگر از قوه بیان نیز برخوردار است؛ بلکه به این معنی است که این سخن گفتن است که انسان را قادر به انسان بودن می‌سازد؛ به دیگر سخن، انسان از آن روی که سخن می‌گوید، انسان است» (هایدگر، ۷۵؛ نک: احمدی، ۷۲۵-۷۲۶).

در رابطه با متن یاد شده، شایسته ذکر است که مولوی در مثنوی از مقام و ساحتی سخن به میان آورده است «که در او بی حرف می‌روید کلام» (۳۰۹۲/۱). وی این مقام را خاص اولیاء و انبیاء دانسته، هرچند که درک و فهم مراتبی از این کلام نفسی را برای همگان ممکن و میسر شمرده است. در ابیاتی که در تفسیر یا جبال اوبی معه والظیر... (سبأ/ ۱۰-۱۱) ذکر می‌شود و مولوی هم‌نوایی، هم‌نفسی و هم‌آوازی جمادات و پرندگان را با حضرت داود(ع) توصیف می‌کند. به شنیدن و درک سخن گفتن و تسبیح جمادات توسط اولیاء و انبیاء نیز اشاره شده است.

یا جبال اوبی امر آمده	هر دو هم آواز و هم پرده شده
گفت داوودا تو هجرت دیده‌ای	بهر من از همدمان بریده‌ای
ای غریب فرد بی مونس شده	آتش شسوق از دلت شعله زده
مطربان خواهی و قوال و ندیم	کوهها را پیشت آرد آن قدیم
مطرب و قوال و سرنایی کند	گه به پیشت بادپیمایی کند
تا بدانی ناله چون گه را رواست	بی لب و دندان ولی را ناله‌هاست
نغمه اجزای آن صافی جسد	هر دمی در گوش حسش می‌رسد
همنشینان نشنوند او بشنود	ای خنک جان که او به غیش بگردد
بنگردد در نفس خود صد گفتگو	همنشین او نبرده هیچ بو
صد سؤال و صد جواب اندر دلت	می‌رسد از لامکان تا منزلت
بشنوی تو نشود آن گوش‌ها	گر به نزدیک تو آرد گوش را

(مثنوی، ۳/ ۴۲۷۰-۴۲۸۰)

انبیاء را در درون هم نغمه‌هاست	طالبان را زان حیات بی‌بهاست
نشنود آن نغمه‌ها را گوش حس	کز ستم‌ها گوش حس باشد نجس

(همان، ۱/ ۱۹۱۹-۱۹۲۰)

مولوی اصالت ذاتی و استمرار کلام را با تمثیل‌های دیگر تأیید و تأکید کرده است. «سخن منقطع نیست از آنکه اهل سخن است. دائماً سخن به وی می‌رسد و سخن به وی متصل است. در زمستان اگر درختها برگ و بر ندهد تا نپنداری که در کار نیستند. ایشان دائماً برکارند. زمستان هنگام دخل است، تابستان هنگام خرج. خرج را همه بینند، دخل

را نبینند. چنان که شخصی مهمانی کند و خرجها کند، این همه را ببیند و اما آن دخل را که اندک اندک جمع کرده بود برای مهمانی، نبیند و نداند و اصل دخل است که خرج از دخل می آید (فیه مافیه، ۵۰).

نکته شایان ذکر دیگر اینکه در آثار و آراء مولانا، تشبیه سخن به خس و خاشاکی و غباری^۱ که از زلالی و روشنی معنی و حقیقت آن می‌کاهد به محدودیت، نقص و نارسایی سخن (کارکرد ابزاری و کنش واسطه‌ای آن) در القای مفاهیم معنوی و حقیقت کلام اشاره دارد، «...از روی سخن این قدر فهم شود و آلاً حقیقت معنی، محالست که از لفظ و عبارت معلوم شود» (همان، ۱۹۳، نک: مثنوی، ۱/۵۷۷) و از این جهت مولانا آن را حجاب یا پرده‌ای (فیه مافیه، ۱۹۵) می‌شمارد که رخسار حقیقت را با تاریکی و ابهام خود فرو می‌پوشد. اما مولانا در اینجا به نکته بنیادین و ظریف دیگری اشاره می‌کند که از چشم‌اندازی دیگر همین سخنی که «موجب ضعف» است (همانجا)، این امکان و توان را در خود دارد که معانی لطیف و بلند روحانی را به تناسب اندیشه و «نظریات ضعیف» آدمی فرو آورد و روزنه‌ای به فراخور ظرفیت و استعداد آدمی به سوی عالم ناپیدا کرانه و دست نیافتنی معنی بگشاید و به تعبیری بین دو ساحت وجودی نابرابر و متمایز ارتباط و تعامل برقرار سازد. «حق تعالی اینها را اسباب و پرده‌ها ساخته است تا نظر هر یکی بر جمال و کمال او نیفتند. پرده‌های ضعیف مناسب نظریات ضعیف، و او سپس پرده‌ها حکم‌ها می‌کند و اسباب می‌سازد...» (همانجا).

این تمثیل در همین رابطه درخور توجه است. «یکی گفت خدا، هیچ او را معنی روی نمود و خیره و افسرده ماند؛ چونکه گفتند خدا چنین کرد و چنین فرمود و چنین نهی کرد، گرم شد و دید، پس لطافت حق را اگرچه موجود بود و بر او می‌تافت، نمی‌دید، تا واسطه امر و نهی و خلق و قدرت به وی شرح نکردند، نتوانست دیدن» (همان، ۱۹۶). «بعضی هستند که از ضعف، طاقت انگبین ندارند تا به واسطه طعامی مثل زرد برنج و حلوا و غیره توانند خوردن تا قوت گرفتن تا به جایی رسد که عسل را بی‌واسطه

۱. بهاء ولد در معارف (۱/۲۶۴) همین تشبیه و تعبیر را در مورد زبان به کار برده است، اما با نگاهی دیگر و نتیجه‌ای دیگر «زبان همچون خاشاکست بر چشمه دل و سرپوش وی است. هر چند می‌جنبانی به گفتن، گویی خاشاک و غریزنگ از چشمه پاک می‌کنی، آب روشنتر از چشمه برون می‌آید».

می خورد. پس دانستیم که نطق آفتابی است، لطیف، تابان دائماً، غیرمنقطع، آلا تو محتاجی به واسطه‌ای کثیف تا شعاع آفتاب را می بینی و حظ می ستانی، چون به جایی برسد که آن شعاع و لطافت را بی واسطه کثافت بینی و به آن خوکنی؛ در تماشای آن گستاخ شوی و قوت گیری، در عین آن دریای لطافت رنگهای عجب و تماشاهای عجب بینی» (همان، ۱۹۶-۱۹۷).

از این رو می توان گفت آنجا که حقیقت و معنای لطیف سخن به واسطه لطافت آن ظاهر نمی شود و روی نمی نماید، زبان با کارکرد ایزاری در حکم ترجمان ضمیر یا واسطه و وسیله عمل می کند و بر معنایی که متکلم در دل و جان خویش می یابد، دلالت می کند. تعبیرات «ناودان زبان» و «جامه زبان» در آثار مولانا در همین راستاست.

اعتقاد مولانا به کلام نفسی ازلی و خاستگاه وحیانی آن و نیز عمومیت اراده و فراگیر بودن آزادی و اختیار خداوند و نفی اصل علیت به معنای معتزلی آن که در آثار مولانا به زبانی نسبتاً روان، بدیع و هنرمندانه طرح می شود، به نتایج دیگری در حوزه زبانشناسی منجر می شود. پیش تر اشاره شد که کلام نفسی در حکم مدلولی است که توسط کلام لفظی (دال) اظهار می شود. در حقیقت، گونه ای رابطه علیت بین آن دو برقرار است. از منظر مولانا همان گونه که کارایی و تأثیر علل و اسباب ظاهری و باطنی به اراده خداوند بستگی دارد، اثر بخشی و کارایی کلام (لفظی) یا حرف و صوت و تأثر مخاطب به خواست و اراده خداوند بسته است.

این سخن همچون ستاره است و قمر لیک بی فرمان حق ندهد اثر

(مثنوی، ۱۰۴/۶)

مولانا کلام را پرده و روپوشی می داند که خداوند خواست خود را از طریق آن و بر پایه عاده الله به انفاذ می رساند. «آن سخن خود چندان عظیم نیست و قوتی ندارد و چگونه عظیم باشد، آخر سخن است و بلکه خود موجب ضعف است. ... مؤثر حق است و مهیج حق است. این در میان روپوش است؛ ترکیب دو سه حرف چه موجب حیات و هیجان باشد؛ مثلاً یکی پیش تو آمد او را مراعات کردی و اهلاً و سهلاً گفستی، به آن خوش شد و موجب محبت گشت و یکی را دو سه دشنام دادی، آن دو سه لفظ موجب غضب شد و رنجیدن؛ اکنون چه تعلق دارد ترکیب دو سه لفظ به زیادتی محبت و

رضا و برانگیختن غضب و دشمنی الآ حق تعالی اینها را اسباب و پرده‌ها ساخته است تا نظر هر یکی بر جمال و کمال او نیفتد، پرده‌های ضعیف مناسب نظرهای ضعیف، و او پس پرده‌ها حکم‌ها می‌کند و اسباب می‌سازد.» (همانجا).

کتابشناسی

- احمدی، بابک، هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱ ش.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
- انواری، محمدجواد، «اشعری»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
- اونامونو، میگل، درد جاودانگی یا سرشت سوگناک زندگی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
- باختین، میخائیل، سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۰ ش.
- بهاء‌ولد، محمد، معارف، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ، ۱۳۳۳ ش.
- پپین، ژان، «لوگوس»، نقد و نظر، ترجمه اعظم پویا، قم، ۱۳۷۷، سال چهارم، ش ۳ و ۴.
- تفتازانی، مسعودبن عمر، شرح العقاید النسفیة، به کوشش محمدعدنان درویش، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ ق.
- همو، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م.
- تودوروف، تزوتان، «گزینش‌های اساسی باختین»، سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۰ ش.
- همو، منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
- جوینی، عبدالملک، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، به کوشش اسعد تمیم، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م.
- خراسانی (شرف)، شرف‌الدین، «افلاطون»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی

- بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ش.
- همو، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۷ش.
- دادبه، اصغر، «اشاعره»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- همو، فخر رازی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش.
- فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۴ش.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، فیه مافیہ، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
- همو، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نشر ثالث - نشر همای، ۱۳۷۹ش.
- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی، ۱۳۶۸ش.
- هایدگر، مارتین، شعر، زبان و اندیشه رهایی یا هفت مقاله از مارتین هایدگر، همراه با زندگینامه تصویری هایدگر، ترجمه و مقدمه عباس منوچهری، تهران، مولی، ۱۳۸۱ش.

Plato, *Theatetus Sophist*, Translated by Harold North Fowler, London, William Heinemann LTD and Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1952.

Pepin, Jean, "Logos", *The Encyclopedia of Religion*, Edited by Mircea Eliade, Newyork, Macmillan Publishing company and London, Colter Macmilland Publishers, 1986.