

مسأله زایش معانی از صور و اصالت زبان از دیدگاه عارفان

لیلا پژوهنده^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۴

تاریخ تصویب: ۹۲/۹/۱۸

چکیده

مسأله ظریف امکان زایش معنی و اندیشه از سخن، از نگاه عارفان پرسش اصیلی است که در این نوشتار به شیوه‌ای تحلیلی در پی پاسخگویی به آن هستیم. این مسأله در حالی مطرح می‌شود که در عرفان بر اصالت معنی و اندیشه تأکید شده است. جهت تبیین موضوع، پس از ملاحظات در باب ویژگی‌ها، ماهیت، کاربرد، رابطه و تعامل، صورت و معنا، ذهن و زبان، دل و زبان و ایمان و ذکر، به پرسش بنیادین این پژوهش باز می‌گردیم و مسأله ظریف امکان زایش معنی و اندیشه را از سخن بازمی‌کاویم. در ادامه، ضمن تبیین جایگاه سخن و نقش هستی‌شناختی زبان، بر پایه آرا و اقوال عارفان نشان می‌دهیم که زبان تنها محدود به گستره فکر آدمی نیست و نمی‌توان کنش ازلی و مقدس آن را به منش ارتباطی انسانی تقلیل داد. آرا و اقوال عارفان در خصوص مراتب متمایز زبان و تأکید بر جایگاه هستی‌شناسانه و کنش مقدس و ازلی سخن در ورای سویه ارتباطی، نقش سخن

تکوینی و کلمه خلاقه را در زایش معانی و قدرت رهایی بخش و هستی آفرین آن توجیه می کند؛ از این جهت عارفان ضمن تأیید اصالت معنی، سخن را سرچشمه هستی و موجودات را سخن خداوند می شمارند و بر قدرت خلاقه و بی شبه و نظیر سخن تأکید می ورزند.

واژه های کلیدی: اصالت معانی، زایش معانی، مراتب اندیشه، صور و زبان، مراتب سخن، رابطه صورت و معنی.

بیان مسأله

رابطه و پیوند زبان، اندیشه و هستی مسأله بنیادینی است که از دیر باز مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. در میان متفکران یونان باستان، پارمیندس (۴۴۰-۵۱۰ ق.م) از پایه گذاران مکتب الئا و هراکلیتوس (سده ششم ق.م) - از درخشان ترین چهره های تاریخ اندیشه انسانی - به این موضوع توجه ویژه ای نشان داده اند (خراسانی، ۱۳۵۷: ۲۷۸ - ۲۸۰ و ۲۹۲ - ۲۹۶).

همچنین میان آرای هراکلیتوس در باب فکر لوگوس (همان، ۲۳۱ - ۲۵۲، ۲۴۸ - ۲۶۰، ۲۴۹ - ۲۶۲؛ نیز نک (Dictionary, 1973, III/ 14,16)، سازگاری اصیلی با اندیشه عقل کل، کلمه خلاق و سخن در آثار عارفان اسلامی می توان یافت.^۱

با فاصله گرفتن از عهد متفکران پیش از سقراط، خصوصاً هراکلیتوس و پارمیندس ارتباط میان خرد (تفکر) و زبان - که از نظر یونانیان^۲ در یک جا گرد می آمدند و به همین دلیل به یاری یک واژه خوانده می شدند و هراکلیتوس آن ها را همچون «گرد هم آوردن» معرفی می کرد - از یک سو و رابطه هستی با آن ها از سوی دیگر، با آغاز تاریخ متافیزیک از دست رفته بود و گفتن به معنای نشان داده شدن خود معنای هستی (ادراک نخستین اندیشمندان یونانی)، تبدیل به گفتن از چیزی یا درباره چیزی

(ادراک متافیزیکی پس از ایده افلاطونی) شد و رابطه هستی و زبان به استفاده ابزاری از زبان فروکاسته شد (احمدی، ۱۳۸۱: ۷۱۶ - ۷۱۷).

پرسش اصیلی که در این نوشتار در پی پاسخگویی به آن هستیم، مسأله ظریف امکان زایش معنی و اندیشه از سخن، از نگاه عارفان است که در پیوند با کنش ازلی و مقدس زبان و نقش هستی‌شناسانه آن مطرح است. این مسأله در حالی بیان می‌شود که عارفان اسلامی بر اصالت معنی و اندیشه تأکید می‌ورزند.

در پژوهش‌هایی که در حوزه آرای زبان‌شناسانه عارفان در دوران معاصر شکل گرفته، غالباً به اصالت صورت و معنی اشاره شده است؛ در حالی که به این پرسش پاسخ داده نشده که با وجود این، چرا در آثار عارفان تا این حد به جایگاه هستی‌شناسانه سخن (صورت) تأکید شده است و اوصاف و ویژگی‌ها و قدرت بی‌شبه و نظیر و هستی‌آفرین سخن از کجا و چگونه سرچشمه می‌گیرد.

موضوع در خور توجه دیگر در آرای عارفان، مفهوم «معنی» است: مولانا گفته شمس تبریزی را در این مورد که «المعنی هو الله» تأیید می‌کند (مولوی، ۱۳۶۹: ۳۳۳۸/۱). از نظر او «اصل هر معنی که در جهان خارج است، ذات حق و اسما و صفات پاک اوست» (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۲۹۴/۱ - ۲۹۶). تأکید بر اصالت معنی (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۶۵۸/۱ و ۳۳۳۰) و سرچشمه این تفکر در تعریفی که متکلمان اشعری از کلام‌الله به مفهوم معنی یا صفتی در ذات خدا ارائه می‌کنند، قابل جست‌وجو است.^۳

هرچند عارفان مسلمان مستقیماً در حوزه مسائل پیچیده کلامی - فلسفی و نظریه‌های زبان‌شناسی وارد نشده‌اند، و چه بسا که زبان و بیان مخاطبان آثار آنان، چنین مفاهیمی را بر نمی‌تافته و ضرورتی نیز در طرح مسائل بحث‌انگیز کلامی - فلسفی نمی‌دیده‌اند، با وجود این در بسیاری از آثار عارفان، توجه و عنایت خاص به مقوله زبان، کلام و سخن مشهود است. چه بسا توجه، ظرافت و دقت آنان به این مقوله،

نظریات زبان‌شناختی آنان را تا سرحدّ پیچیدگی‌های زبان‌شناسی معاصر پیش برده است.

توجه داشته باشیم که در متون عرفانی مفاهیمی چون زبان، بیان، قول، سخن و... با تسامح به کار رفته است و در بسیاری از موارد، تمایز معنی‌شناختی میان آنان دیده نمی‌شود.

ملاحظات و مقدماتی در باب مسأله زایش معانی از صور

اگر حرکت اندیشه از ذهن به زبان را به زایش لفظ از معنی تعبیر کنیم، این سؤال مطرح است که آیا عکس این فرآیند، یعنی زایش معنی از لفظ یا صورت امکان‌پذیر است یا خیر؟ به عبارت دیگر اصالت و اولویت با لفظ است یا معنی؟

در ادامه، مسأله ظریف امکان زایش معنی از سخن را پس از ملاحظاتی در باب ماهیت، ویژگی‌ها، کاربرد، رابطه و تعامل صورت و معنا، ذهن و زبان، ایمان و ذکر، دل و زبان، نیز بررسی ویژگی‌ها، لوازم، شرایط و آسیب‌شناسی حرکت از لفظ به معنی (حرکت مبتدیان) و عکس آن و نقش جایگاه مفاهیم یاد شده در هدایت انسان به حقیقت و رستگاری بازمی‌کاویم.

پیوند کلمه و سخن با هستی، و اشاره به مفاهیم گران‌سنگ کلمه خلاق «کن»،

لوگوس و عقل کل، افق تازه‌ای به روی پرسش اصلی این نوشتار می‌گشاید.

۱. رابطه و نسبت صورت و معنی بر پایه آرای مولوی، از دو چشم‌انداز

قابل بررسی است. رابطه میان این دو، از جهت دلالت بسیار نزدیک و از نظر

چیستی و ماهیت، دور و بعید می‌نماید. از منظر دلالت، آب از درخت

جداشدنی نیست؛ به عبارتی وجود صورت و معنا و تعامل میان این دو، در

تحقق فعل و تجلی و ظهور معنا و بقا و استمرار و تکامل هستی ضروری

است؛ هرچند که میان ماهیت صورت و معنی فاصله بسیار باشد:

وآنک آن معنی درین صورت بدید
صورت از معنی قریب است و بعید
در دلالت همچو آب اند و درخت
چون به ماهیت روی دورند سخت

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۶۴۰/۱ - ۲۶۴۱)

مولوی با تشبیه معنی به میوه، و شکوفه به صورت، ضمن نشان دادن اصالت میوه یا معنی، ضرورت وجود صور و اشکال را در تکامل روند معنا و استمرار جریان معناداری و زایش معانی از دل صور خاطر نشان می کند:

میوه معنی و شکوفه صورتش
آن شکوفه مژده، میوه نعمتش
چون شکوفه ریخت، میوه شد پدید
چونک آن کم شد، شد این اندر مزید

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۹۳۰/۱ - ۲۹۳۱)

مولوی در فیه ما فیه بر «اعتبار» صورت تأکید می ورزد و رسیدن به مقصود را تنها در «مشارکت» صورت با معنی امکان پذیر می یابد: «دانه قیسی را اگر مغزش را تنها در زمین بکاری، چیزی نروید؛ چون با پوست به هم بکاری، بروید. پس دانستیم که صورت نیز در کار است» (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۹، ۱۴۳).

همین طرز تلقی در خصوص رابطه و نسبت صورت و معنی در شکل تعمیم یافته آن در حوزه رابطه لفظ و اندیشه، اسم و مسمأ، حروف و معانی نیز مصداق می یابد؛ به عبارتی میان این ساحتها با وجود فاصله و تمایز ماهوی، رابطه ای دلالتی، تعاملی، گسست ناپذیر و نزدیک می توان یافت:

گر بیان معنوی کافی شدی خلق عالم باطل و عاطل بدی
گر محبت فکرت و معنیستی صورت روزه و نمازت نیستی

هدیه‌های دوستان با همدگر نیست اندر دوستی آلا صور
تا گواهی داده باشد هدیه‌ها بر محبت‌های مضمّر در خفا...
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/۲۶۲۴-۲۶۳۳)

۲. عالم صورت (ظاهر، گفت، نام، لفظ و...) بر خلاف عالم معنی که
عالم وحدانیت و یکرنگی است: «در معانی، قسمت و اعداد نیست» (مولوی،
۱۳۷۹: ۱/ ۶۸۱؛ همو، ۱۳۶۹: ۴۶). عالم تفرقه، تشّت و جدایی است. این
نگرش در سراسر مثنوی از آغاز تا پایان دنبال می‌شود. مولانا به ترتیب
در گذشتن از نام، و حرکت به سوی ذات (معنی) را برای رهایی از تفرقه و
اختلاف ضروری می‌بیند:

تو به صورت رفته ای ای بی‌خبر زان ز شاخ معنی ای بی‌بار و بر...
در گذر از نام و بنگر در صفات تا صفات ره نماید سوی ذات
اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد
(همان، ۲/۳۶۷۰ و ۳۶۷۹ - ۳۶۸۰)

مولوی در «سخن گفتن به زبان حال...» (مولوی، ۱۳۷۹: ۲/۳۶۲۵ - ۳۶۳۵) با
تمثیل‌های متعدد، لزوم حرکت از لفظ و صورت به سمت معنی را خاطر نشان می‌کند
و توقف در عالم صور و ظواهر را مایه جهالت و گمراهی و دوری از مقصود
می‌شمارد (همان، ۲/۳۶۲۷-۳۶۳۱؛ مولوی، ۱۳۶۹: ۵۷).

در ماجرای «منازعت چهار کس جهت انگور که هر یکی به نام دیگر فهم کرده
بود آن را» (مولوی، ۱۳۷۹: ۲/۳۶۸۱)، به تفصیل، به نقش و کارکرد وحدت‌ساز معنا و
زبان معنوی و ارتباط آن با جایگاه و موقعیت «سلیمان لسن معنوی» یا صاحب سرّی
«صد زبان» که گفتار او برخلاف «اهل جسد»، موجب جمعیت و اتفاق است، تأکید
بسیار شده است:

در نزاع ترک و رومی و عرب حل نشد اشکال انگور و عنب
تا سلیمان لسن معنوی در نیاید برنخیزد این دوی

جمله مرغان منازع بازوار بشنوید این طبل باز شهریار
ز اختلاف خویش سوی اتحاد هین ز هر جانب روان گردید شاد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۳۷۴۱/۲ - ۳۷۴۴)

۳. در فیه ما فیه، دلیل اقبال و رغبت خلق به صورت و غفلت از معنی، دشواری و سختی راه معنی و در کنار آن، شیرینی و سهولت راه صورت دانسته شده است. هر چند که با گذشت زمان، این نسبت معکوس می گردد و راه تلخ و دشوار معنی بر اهل معنی، نغز و شیرین می نماید (مولوی، ۱۳۶۹: ۸۳). البته حرکت و راه جستن از طریق الفاظ به معانی، جدای از سختی و دشواری پرمخاطره، وسوسه برانگیز و چه بسا هلاکت آور و گمراه کننده است. از نظر مولوی، جستن نامها و دل خوش کردن به آنها و صور، حاصلی جز نومیدی و پریشانی ندارد (مولوی، ۱۳۷۹: ۳۶۷۷/۲)؛ «آن که صورت بیند، او نیز جماد باشد و در معنی راه ندارد» (مولوی، ۱۳۶۹: ۵۷):
ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۱۷۸/۲)

ابوحامد غزالی و نسفی به این موضوع پرداخته اند و نسفی چنین شیوه ای را خاص مبتدیان می شمارد. از این رو از منظر عارفان، فلسفه و حکمت، مدد جستن از انسان کامل، انبیا و اولیا و یا به تعبیر نسفی، منتهیان که به طور مستقیم با سرچشمه وحی به عالم معانی در ارتباطند، جهت رستگاری و هدایت غایی بشر ضروری می نماید.
دیدگاه اندیشمند اشعری مسلک، ابوحامد غزالی در خصوص الفاظ و معانی، شایسته ذکر است. او راه جستن از طریق الفاظ به معانی را موجب هلاکت و دور گشتن از حقیقت شمرده و تنها راه دستیابی به هدایت و رستگاری را جست و جوی معانی و متابعت الفاظ از معانی دانسته است:

«کسانی که معانی را از الفاظ می خواهند و از طریق الفاظ به عالم معانی راه می جویند، در معرض هلاکت قرار دارند. این اشخاص مانند کسی هستند که پشت به

مغرب کرده و در عین حال با تمام تلاش و کوشش خود به جست‌وجوی مغرب می‌پردازد؛ ولی کسانی که نخست معانی را در عقل خویش جایگزین می‌کنند و سپس الفاظ را تابع معانی می‌سازند، اهل هدایت و رستگاری خواهند بود. عین عبارت غزالی در این باب چنین است: اعلم ان کل من طلب المعانی من الالفاظ ضاع و هلک و کان کمن استدبر المغرب و هو یطلبه و من قرّر المعانی اولاً فی عقله ثم أتبع المعانی الالفاظ فقد اهتدی» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۱۷۶-۱۷۷، به نقل از المستصفی من علم الاصول).

نسفی به همین ترتیب، انتقال و حرکت از لفظ به معنی را موجب دور شدن از قلمرو وحدت و گرفتار شدن در قید و بند الفاظ و محدودیت‌ها و نقصان ناشی از آن و نهایتاً گمراهی و سرگردانی تلقی کرده است. از نظر او منتهیان برخلاف مبتدیان از معنی به لفظ حرکت می‌کنند و بدین طریق خود را از گزند قید و بند و حجاب کثرت آفرین الفاظ مصون می‌دارند:

«ای درویش! این همه... اختلاف که پیدا آمد از نادان پیدا آمد، که مبتدیان ندانستند که مقصود جمله یکی است. لاجرم مذاهب مختلفه پیدا آمد و خلق سرگردان شدند و از آن جهت ندانستند که مبتدیان از لفظ به معنی می‌روند، لاجرم الفاظ مختلفه حجاب ایشان می‌شود و منتهیان از معنی به لفظ می‌آیند، لاجرم الفاظ مختلفه حجاب ایشان نمی‌شوند. هر که از لفظ به معنی رود، همیشه وی و قوم وی سرگردان باشند» (نسفی، ۱۹۶۲: ۳۵۱).

۴. در راستای گفتار نسفی و تفاوتی که وی میان حرکت مبتدیان (حرکت از لفظ به معنی) و منتهیان (حرکت از معنی به لفظ) و منتهیان (حرکت از معنی به لفظ) قایل شده است، از چشم اندازی دیگر، ارائه دیدگاه عین‌القضات همدانی که با ظرافت و دقت خاصی طرح گردیده و بیانگر حساسیت و اهمیت موضوع از نظر وی است،

ضروری و پرفایده به نظر می‌رسد. او برای مکالمه و سخن، دو مرتبه یا دو ساحت قایل شده است:

۱. در مرتبه نخست، زبان، قایل است و دل، مستمع؛ ۲. در مرتبه بعد دل، قایل است و زبان، مستمع. عین القضات مرتبه نخست را ساحت با خودی، صحو، بیداری و هشیاری می‌شمارد. در این ساحت، حجاب خود، زبان و قال، آدمی را از غرقه گشتن در دریای حقیقت بازمی‌دارد و می‌توان آن را زیستن در ساحل دریای حقیقت نامید؛ البته در این مرتبه می‌توان از حقیقت گفت و شنید. مرتبه بعد، ساحت بی خودی، سکر و سرمستی است و از آنجا که واسطه و حجاب خود و زبان و قال در میان نیست، می‌توان آن را ساحت حضور و غرقه گشتن در دریای حقیقت نامید. در این مرتبه، زبان، کارآیی مرسوم و متداول خود را از دست می‌دهد و فهم و ادراک آدمی از حقیقت، از جهان قال به جهان حال انتقال می‌یابد. عین القضات این دو مرتبه را در برقراری اعتدال، تناسب و تکامل غایت هستی و جهان آدمی ضروری می‌یابد. گفتار عین القضات، نظر به اهمیت آن، تقریباً به طور کامل در سطور بعد آمده است؛ در آمیختن شکواییه شخصی و افشای شیفتگی و شوریدگی عین القضات توسط خود وی، همراه با بیان گرم و صمیمانه او از پس سده‌ها و قرن‌های سپری شده، جذابیت و تازگی متن را دوچندان ساخته است:

«بسیار رسائل به روزگار دراز... نوشتم که مجلدات بود، اما این ساعت مدتی بود که به نوشتن عزم نداشتم و تقصیر می‌بود و می‌افتاد دو چنان قصد که در اوقات ماضی می‌بود به من اکنون نمی‌بود، از بهر آن که مدتی بود که دل این شیفته از زبان می‌شنود؛ که زبان قایل بودی و دل مستمع، در آن وقت، قصد و عزم نوشتن بسیاری می‌افتاد؛ اکنون مدتی است که زبانه از دل می‌شنود، دل قایل است و زبان مستمع و این بیچاره را اوقات و حالات بالعجب روی می‌نماید، مدت‌ها و وقت‌ها می‌باشد.

اما سید را - صلوات الله و سلامه علیه - هر لحظه و هر لمحّه، خود هر دو حالت که گفته شد بودی و ما يُنطقُ عَن الهویِ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحیِ یوحیِ خبر ده این معنی است. چون خواستی که زبانش از دل شنود، گفتی: اَرَحنا یا بلال، ما را از خودی خود ساعتی با حقیقت ده و چون خواستی که دل مستمع زبان باشد، گفتی: کَلْمینی یا حُمیرا ای عایشه مرا ساعتی از حقیقت با خود ده و مرا با خود آر تا جهانیان فایده یابند، تا وی عبارت می کند که بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاقِ (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱: ۱۵-۱۶).

۵. از تعلق و رابطه میان زبان و دل در نورالعلوم نیز سخن گفته شده است. خرقانی به مناسبت و سنخیت میان زبان و دل، با بیانی تمثیلی اشاره می کند: «هر که را زبان پراکنده بود، دلیل بود که دل او پراکنده بود. بزرگان گفته اند: دل دیگ است و زبان کفلیز [حقیقت: کفگیر]؛ هر چه در دیگ باشد، به کفلیز همان برآید، دل دریاست، زبان ساحل؛ چون دریا موج می کند، به ساحل همان اندازه که در دریا بود» (تورتل، ۱۳۷۸: ۱۶۴؛ خرقانی، ۱۳۷۸: ۱۱۴).

مولوی در مجالس سبعه از تعلق و تعامل میان دل و زبان سخن رانده است. گفتار او با بهره گیری از تمثیلی عینی در یافتن پاسخی مناسب، برای پرسش طرح شده، مفید به نظر می رسد؛ از نظر او رابطه و تعلق میان دل و زبان، رابطه ای یک جانبه و یک سویه نیست. با وجود ایمان قلبی و حضور نور هدایت در دل، بر زبان راندن تسبیح و ذکر و کلمه طیبه، نور هدایت و ایمان قلبی را افزون تر می سازد؛ همچنان که در نبود ایمان قلبی، ذکر و تسبیح کارگر نمی افتد. از طرف دیگر وجود و ظهور تسبیح و ذکر، خود نشانگر ایمان و نور هدایتی است که از دل می جوشد. مولانا علاوه بر این دو حالت، حالت یا وضعیت سومی را مطرح می سازد که در آن، میان تسبیح زبان و تسبیح دل، به عبارتی میان الفاظ و معانی، فاصله و مرزی نیست: «... و آن آتش چون بالا گیرد

و مدد یابد، آن باد عین آتش شود؛ در این مرحله آدمی از بیگانگی و کثرت جهان قیل و قال پا به عرصه وحدت آفرین جهان حال و عالم عین و شهادت می‌نهد:

«میان زبان و دل تعلقی هست. چون در دل مایه ایمان باشد، زبان به تسبیح و تهلیل مشغول باشد، آن مایه قوت گیرد، چنان که در گیاه آتشی ضعیف باشد، به دمیدن قوت گیرد و آن آتش چون بالا گیرد و مدد یابد، آن باد عین آتش شود. همچنین چون در دل، ماده‌ای باشد از نور هدایت و کلمه طیبه که بر زبان رانی، آن نور بیفزاید که: لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم، اما اگر در گیاه آتش نباشد، جز خاکستر، هرچند که در دمی، جز خاکستر برنخیزد که فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ يُرَاوْنَ... می‌فرماید که: ذَلِكُمْ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ اَلَا اَيْنَ نَادِرٌ بَاشَدُ كِه دَاعِيَةُ تَسْبِيْحٍ وَ تَهْلِيلِ بَاشَدُ وَ دَر دَل مَایه نَبَاشَدُ، اَيْنَ نَادِرٌ بَاشَدُ؛ اَز بَهر اَن كِه دَاعِيه اَز دَل خِيَزَد، نِي اَز زَبَان» (مولوی، ۱۳۷۲: ۵۲-۵۴).

نظر بهاء ولد در رابطه با این موضوع درخور توجه است. از نظر او زبان «کلید دل» است که هرچند بیشتر به یاد و ذکر الله مشغول باشد، گشادگی دل و انبساط روحی افزون‌تر می‌شود (بهاء ولد، ۱۳۳۳: ۱۴۰/۱). «ذکر الله برای بهاء، علاوه بر ایجاد حالت عبودیت و بندگی و عشق و محبت، دروازه ای به روی عالم «نظر» است که رؤیت و دریافت انواع خوشی، نور، شگفتی و آرامش را به ارمغان می‌آورد و راهی به سوی ادراک بهتر و بیش‌تر معیت الله است» (گلچین، ۱۳۸۱: ۴۸۴؛ نیز نک: همو، ۱۳۸۲).

از نظر بهاء ولد، صورت ظاهری و وجود لفظی کلمات و اذکار، استعداد آن را دارند که علاوه بر ایجاد و تکامل احوال معنوی با تکرار و تلقین به معانی و یا به تعبیر او به علم و عشق تبدیل شوند (گلچین، ۱۳۸۱: ۴۸۵).

«گفتم لاحول بسیار گو تا عاشق علیّ العظیم شوی. آن گاه کلمه‌ای چو از تردد بسیار شود، علم شود و عشق شود، چنانک کلمه‌ای بی تکرار از زبان و دلت بیفتد و به تکرار لازم زبان و دل شود و از حد نسیان بیرون آید، چنانک سنگ به تکرار تابش

خورشید، عقیق می‌شود، کلمه با تردد به تکرار، علم شود و عشق شود.» (بهاء ولد، ۱۳۳۳: ۱/۱۴۴).

زایش معانی از صُور و اصالت زبان

با این توضیحات به پرسش نخستین بازمی‌گردیم: آیا زایش اندیشه از لفظ امکان‌پذیر است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش یادآوری می‌کنیم که با عنایت و توجه به مراتب و ساحت‌های متعدد قول و سخن درمی‌یابیم که این تفاوت‌ها و اختلاف سطوح به جایی می‌رسد که اطلاق سخن یا قول به این مراتب، در حدّ یک اشتراک لفظی صرف باقی می‌ماند. در تاریخ تصوّف و عرفان در نگاه کلی می‌توان نظریاتی که در خصوص رابطه صورت و معنی آمده در سه ساحت دسته‌بندی کرد:

۱. صورت در ستیز با معنا؛ ۲. صورت، ابزار معنا؛ ۳. صورت، عین معنا (محبّتی،

۱۳۸۸: ۱/۱۵۳-۱۵۷).

میان سخن در عالی‌ترین مرتبه آن (کُنْ = لوگوس = عقل کلی) به عنوان خالق و پدید آورنده هستی، و جایگاه هستی‌شناسانه آن با نازل‌ترین سطوح (صدا، نقل، سخن بر بسته و ...)، فاصله چشم‌گیری دیده می‌شود. زبان یا سخن همچون لوگوس در زبان یونانی به طور استثنایی، حاوی زمینه معنایی بسیار گسترده‌ای است که مفاهیم بسیار متنوع و متفاوتی را، از انسانی‌ترین مفاهیم تا عالی‌ترین معانی و اوصاف الهیاتی دربرمی‌گیرد؛ به طوری که به سختی می‌توان وجه مشترکی میان آن‌ها یافت.

۱. عارفان با تشبیه سخن به خس و خاشاک و غباری که از زلالی و روشنی معنی و حقیقت آن می‌کاهد (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۹۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۱/۵۷۷)، به محدودیت، نقص و نارسایی سخن در القای مفاهیم معنوی و حقیقت کلام اشاره دارند و از این جهت آن را حجاب یا پرده‌ای می‌شمارند که رخسار حقیقت را با تاریکی و ابهام خود

فرو می پوشد؛ این مرتبه از زبان در برابر و در ستیز با معنی قلمداد می شود (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۹۵).

بی تردید قول و سخنی که عارفان آن را موجب نقصان، محدودیت، مزاحمت و بی ثمر می شمارند، قول یا سخن در معنی نازل آن است که طبعاً نه تنها از چنین سخنی زایش اندیشه صورت نمی گیرد، بلکه به تعبیر نسفی، لفظ و صورتی که از عالم معنا تأیید نشود و یا با قلمرو معنا بیگانه باشد، مایه خسران و سرگردانی است.

۲. عارفان در اینجا به نکته بنیادین و ظریف دیگری اشاره می کنند؛ از چشم اندازی دیگر، همین سخن که «موجب ضعف» است، 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 روزنه ای 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 (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۹۵). آنان در این قلمرو، بر کنش ابزاری و ارتباطی زبان تأکید می ورزند.

مولانا با تعبیر «ناودان زبان» و «جامه زبان»، ضمن نشان دادن محدودیت های زبان، نقش زبان را در پیوند دادن دو ساحت یا قلمرو (باطن - ظاهر، صورت - معنی، درون - بیرون، روح - جسم) نشان می دهد. صفات و اندیشه های باطن و درون آدمی، تنها از رهگذر وساطت زبان (به معنای هر نوع دلالت) و راه یافتن به عالم بیرون قابل درک، فهم و شناسایی است.

دیدگاه عین القضاة با نظر مولوی - که کلام لفظی را واسطه و سبب ظهور کلام نفسی می شمارد - قابل مقایسه است؛ او در تمهیدات به صورتی کلی تر به این پرسش پاسخ گفته که چگونه ممکن است میان قلب و قالب، تعامل و رابطه برقرار باشد؛ در حالی که قلب و قالب به دو ساحت وجودی متمایز تعلق دارند (عین القضاة، ۱۳۴۱: ۱۴۲ - ۱۴۳؛ فولادی، ۱۳۸۹: ۱۸۸). بدیهی است همین پرسش را می توان

در خصوص پیوند و تعامل میان حقیقت و معنای سخن - که جایگاه آن در دل است - و زبان - که به قلمرو قالب تعلق دارد - مطرح کرد. عین القضاة معتقد است لطفه‌ای به عنوان واسطه و رابطه میان قلب و قالب بر گماشتند تا ترجمان قلب و قالب باشد. این لطفه که از هر دو ساحت وجودی، بهره و نصیب دارد، زبان هر دو ساحت را می‌شناسد و از این رو از عهده ترجمه زبان قلب و قالب بر می‌آید و می‌تواند با این هر دو مکالمه و گفت‌وگو کند. آنچه از گفتار عین القضاة بر می‌آید، ضرورت و لزوم وجود رابطه و واسطه و حلقه اتصالی (لطفه) است که قلمرو کلام نفسی را به قلمرو کلام لفظی پیوند دهد. یادآوری می‌شود که مولوی، این واسطه یا سبب را کلام لفظی یا حروف و اصوات و آواها می‌شمارد.

۳. در نهایت و در ساحت بعدی، صورت و سخنی که با بحر معنی (علم لدنی، ذات الهی) در ارتباط است، عین معنا و حقیقت و خود زاینده معانی و معنی آفرین است:

آن یکی ریگی که جوشد آب ازو
سخت کمیاب است، رو آن را بجو

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۰۶۳/۱)

عطار در الهی‌نامه، ابیاتی درباره جایگاه و ارزش سخن و خاستگاه و حیانی آن آورده است و ضمن تأکید بر خرد نشمردن سخن، معتقد است که «اساس هر دو عالم جز سخن نیست»؛ وی پس از پاره‌ای استدلال‌ها به این نتیجه می‌رسد که:

ازین حجّت شود بر عقل پیدا که او گل سخن آمد ز آسما

(عطار، ۱۳۱۹: ۲۹ - ۳۰)

آرای نظامی گنجه‌ای در مخزن‌الاسرار نیز از همین منظر قابل بررسی است:
...بی سخن آوازه عالم نبود این همه گفتند و سخن کم نبود
...خط هر اندیشه که پیوسته‌اند بر پر مرغان سخن بسته‌اند...

(نظامی، ۱۳۶۷: ۳۶ - ۳۷)

سخن ز پرده برون آید، آنگهش بینی
که او صفات خداوند کردگار بود
سخن چو روی نماید، خدای رشک برد
خنک کسی که به گفتار رازدار بود

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ / غزل ۹۳۸)

آرا و اقوال عارفان نشان می‌دهد که زبان تنها محدود به گستره فکر آدمی نیست و نمی‌توان کنش ازلی و مقدس زبان را به منش ارتباطی انسانی و بینادذهنی تقلیل داد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۲/۵۷-۵۹)؛ نیز درباره ارزش و جایگاه سخن و تأثیرپذیری حکما، عرفا و متألهان از کتاب‌های مقدس (همان، ۱۴۳/۲-۱۴۶).

در قلمرو هستی‌شناسی عارفان بر پایه بینش قرآنی، سخن و کلمه، اصل، سرچشمه و حقیقت هستی است؛ از این چشم‌انداز، مخلوقات و ذرات کائنات، سخنان و کلمات الله خوانده می‌شود: «آخر آسمان‌ها و زمین‌ها همه سخن است پیش آن کس که ادراک می‌کند و زاییده از سخن است که کُنْ فَيَكُونُ» (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۲).

مولانا همچنین با تکیه بر این نکته که عمل همان «معنی» باطنی است، نه آنچه در ذهن عوام از «صورت عمل» برداشت می‌شود و به استناد همین آیه، گفت و قول را «اصل چیزها»، نتیجه، زاییده و «میوه درخت عمل» و از ملزومات فعل و شرط تحقق آن و لازمه بقا و استمرار چرخه زندگی و حیات دانسته است (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۲، ۷۵، ۱۲۹، ۱۴۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۱/۲۶۲۴ به بعد).

بهاء ولد با تصریح این موضوع، به شنیدن و دیدن سخن‌های خداوند - که «موجود» شده‌اند - اشاره می‌کند. (بهاء ولد، ۱۳۳۳: ۲۵/۱).

نسفی «کلمات ربی» را در آیه قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (کهف، ۱۰۹)، به «مرکبات» (عالم معادن، نباتات و حیوانات) تعبیر می‌کند که در عین بی‌نهایتی مکرر نیستند. او همچنین در

تفسیر فلسفی - عرفانی از آیه «ن وَالْقَلَمِ و مَا یَسْطُرُونَ» (قلم، ۱) نقش «جوهر اول» (= عقل کل) را در آفرینش مخلوقات و نیز ترتیب خلقت نشان می‌دهد (نسفی، ۱۹۶۲: ۳۴۹ - ۳۵۰).

ابن عربی به استناد همین آیه، غالباً واژه «کلمات» را مرادف واژه «موجودات» به کار برده است: همان‌گونه که غالباً وجود را در صورت نخستین آن پیش از آن که اعیان ممکنات در آن بشکفد، «نفس رحمانی» نامیده است (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۹۷). از نظر متافیزیک محض، او کلمه را نیرویی خردمند و ساری و جاری در جهان و مبدأ تکوین و حیات و تدبیر آن می‌داند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۸۰ - ۱۸۱).

از نظرگاه تصوف، ابن عربی «کلمه» را معادل «حقیقت محمدیه» می‌داند: «بدین اعتبار، حقیقت محمدیه برابر است با کلمه وجودیه یا تکوینیۀ «کُن» که خداوند با آن تعینات جزئیۀ (کلمات الله) را تکوّن بخشیده است. با این تعبیر، حقیقت محمدیه، با آنچه در باب کلمه الهیه در الهیات مسیحی مطرح است، شباهت دارد (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۳۷۷/۱۰؛ نیز نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۸۰ به بعد؛ عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۹).

نکته قابل توجه این است که در اندیشه اسطوره‌ای، سخن و نام بر چیزی دلالت نمی‌کند و چیزی را مشخص نمی‌نماید؛ بلکه خود آن چیز هم همانند آن عمل می‌کند... قدرت اسطوره‌ای - جادویی زبان، به بهترین وجه در تلاوت با صوت جلی تجلی می‌یابد. کلمه دارای حصار و فردیت است. هر کلمه بر قلمروی خاص از کائنات حکومت می‌کند و می‌توان گفت که بر آن قلمرو، قدرتی نامحدود دارد (کاسیرر، ۱۳۶۷: ۹۴). کاسیرر نشان می‌دهد «در مصر که سرزمین کلاسیک اعتقاد به سحر و جادو و به ویژه اعتقاد به جادوی نام هست... سخن خدا (لوگوس، کلمه) جهان را آفریده است و نخستین خدا، خود اعتقاد داشته که بر اثر نیروی نامش پا به عرصه وجود گذاشته است» (همان، ۹۵-۹۶).

گراهام در مقاله «نوشتار مقدس» با اشاره به کنش هستی‌شناختی زبان، از رابطه اسم و مسمّا نزد مؤمنان سخن می‌گوید: «کلمه در عمیق‌ترین و بنیادی‌ترین سطح، یک کنش است. کلمات چندان که فعال و کنش‌مند هستند، دال و حاکی نیستند؛ لذا بر زبان جاری ساختن و ادای یک نام و اسم، به گونه آیینی و در شعایر، تا اندازه‌ای به مثابه کنترل یا احضار مسمّا است. نزد مؤمنان، یک کلمه مقدس، نه صرفاً یک کلمه، بل واژه‌ای مؤثر و با قدرتی رهایی‌بخش است و قدرت بی‌شبه و نظیر و دگرگون‌شونده آن، چنان که در سنن و ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام شاهدیم، علی‌العموم از آنجا نشأت می‌یابد که خدایی، کلامی آن چنان را ملفوظ یا مکتوب ساخته باشد.»^۴ (گراهام، ۱۳۷۹: ۳۳۲-۳۳۳؛ Graham, 1987: 13/140 و نیز نک: فرای، ۱۳۷۹: ۲۶، ۲۸-۲۹، ۳۴-۳۵؛ کاسیرر، ۱۳۶۷: ۹۷-۱۰۳؛ Edwards, 1979: 1102-1103/4).

در نهج البلاغه نیز (خطبه ۱۸۶، ص ۲۰۱) فعل خدا، کلام خدا خوانده شده است:^۵ چنین اندیشه و نگاهی به سخن خدا (کلام الله) با آنچه در عهد عتیق و جدید درباره نقش و تأثیر کلمه خلاق و پویای خدا (به عنوان اراده یا فرمان و دستوری از جانب او) در آفرینش هستی و مخلوقات آمده است، قابل مقایسه است. (Edwards, 1988, 11-1102/4؛ مزمور ۳۳، ۶؛ همان، ۱۴۸، ۵؛ انجیل یوحنا، باب ۱، ۱-۳).

با این توضیحات می‌توان گفت الفاظ و اسما می‌توانند تا بدان جا تعالی و ارتقا یابند که عین معنی و مسمّا گردند: «باز اسم و مسمّا هر دو یکی است؛ یعنی چو اسم الله را می‌بینی، الله را دیده باشی» (بهاء ولد، ۱۳۳۳: ۱۷۳/۱).

مولانا در ماجرای تعلیم اسمای الهی به حضرت آدم اشاره کرده است که خداوند حقیقت و معنای باطنی و ازلی - ابدی اسما؛ یعنی «جان سرّ نام‌ها» (مولوی، ۱۳۷۹: ۱۲۴۶/۱) را به آدم آموخته است (همان، ۱۳۷۹: ۱۲۳۴/۱ به بعد و ۲۶۴۸/۶-۲۶۵۱)؛^۶ به تعبیر نسفی این تعلیم و آموزش به ظاهر از لفظ به معنی یا از اسم به مسمّا، ولی در

حقیقت از معنی به لفظ صورت گرفته است و هم از این رو است که صفت و خصلت و حیانی و معنوی سخنان و الفاظ آدم یا انسان کامل و اولیای خدا و اهل معنی، سبب شده کلام آنان نه تنها باطن و جان آدمی، بلکه روح و جان هستی و آفرینش را مورد خطاب قرار دهد و مایه بیداری، وحدت بخشی، حیات آفرینی، تولد روحانی، عشق انگیزی و زایش معنوی در جان آدمی و روح هستی گردد.

نقروی اعتقاد دارد که این امکان وجود دارد که انسان به زبان خداوند سخن بگوید و بدین ترتیب کلمه خلاقه «کن» می تواند همچون میراثی گرانبها و قدرتمند - که بر تمامی اشیا و جهان سیطره ای انکارناپذیر دارد - از جانب خداوند به خلیفه و جانشین خدا منتقل شود (نک: نوپا، ۱۳۷۳: ۳۲۴ - ۳۲۷). از این رو است که «عارف آنچه می شود، می گوید و آنچه می گوید، می شود؛ و بدین ترتیب به «ماجرای کلمه» توفیق آن را می دهد که در مراجعه به متعالی و ارتباط با خدا، ماجرای می شود که در آن الفاظ و اشیا، علم و وجود، کلمه و وجود، یکی می شوند.»^۷ (همان، ۴). بنا بر آنچه گذشت، به نظر می رسد آنجا که عارفان به شکل مستقیم و صریح، تعبیر زایش معانی را از صور مطرح نموده اند، اوصاف، ویژگی ها و کارکرد و جایگاه سخن نزد آنان به متعالی ترین ساحت زبان اشاره دارد؛ قلمروی که در آن، تفاوت میان صورت و معنا، و اسم و مسما رنگ می یازد و جوهر زبان در ستیز با معنی تلقی نمی گردد و کنش ازلی و مقدس زبان به منش ارتباط انسانی، بیناذهنی و ابزار و وسیله صرف فرو نمی کاهد.

نتیجه گیری

در این مقاله مراتب اندیشه، رابطه و نسبت میان صورت و معنی، کلام لفظی و کلام نفسی، لفظ و اندیشه، قال و حال و اسم و مسما به تفصیل سخن گفتیم؛ عارفان اسلامی - همچون متکلمان اشعری - ضمن تأیید خاستگاه الهی سخن و اصالت اندیشه بر

لزوم و ضرورت صور، حروف، الفاظ و اشکال و نقش ارتباطی و بیناذهنی آن‌ها در تکامل و زایش معانی از دل صور و الفاظ تأکید دارند.

آرا و اقوال عارفان در خصوص مراتب متمایز و متفاوت زبان و تأکید بر جایگاه هستی‌شناسانه سخن و کنش مقدس، ازلی و وحیانی آن در ورای سویه ارتباطی، نقش سخن تکوینی و کلمه خلاقه را در زایش معانی و قدرت رهایی‌بخش و هستی‌آفرین آن توجیه می‌کند. از این رو «کلمه» - به تعبیر نوین - در ارتباط با خدا و ساحت متعالی، ماجرای می‌شود که در آن الفاظ و اشیا، علم و وجود، کلمه و وجود، یکی می‌شوند. همچنان که بهاء ولد از مقامی سخن می‌گوید که در آن اسم و مسمّا یکی می‌شود. بنابراین تناقض ظاهری (و نه حقیقی) در کاربرد و نسبت میان صورت و معنی، لفظ و اندیشه، قال و حال، و اسم و مسمّا در ادبیات خداشناسی و عرفانی به اختلاف مراتب و مفاهیم زبان (از انسانی‌ترین مفاهیم تا عالی‌ترین معانی و اوصاف الهیاتی) برمی‌گردد و از این جهت این تناقض ظاهری، حل شده می‌نماید.

از این جهت، عارفان ضمن تأیید اصالت معنی، سخن را سرچشمه هستی و موجودات را سخن خداوند می‌شمارند و بر قدرت خلاقه و بی‌شبه و نظیر سخن، تأکید می‌ورزند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت

^۱. برای رویکردهای مختلف فلسفی، کلامی و عرفانی و طبقه‌بندی‌های متفاوت از کلمه، کلمات و کلمه خلاق (نک: سجادی، ۱۳۶۳: ۵۲/۴ - ۵۳؛ جرجانی، ۱۹۹۰: ۱۹۴ - ۱۹۵؛ نهانوی، ۱۸۶۲: ۱۲۶۷/۲ - ۱۲۶۸؛ نیز: ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۵۵ - ۲۶۴؛ نیکلسن، ۱۳۷۲: ۱۶۶ - ۱۶۷؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۸۰ به بعد؛ طاهری عراقی، ۱۳۷۵: ۷/۱ - ۹؛ کربن، ۱۳۷۷: ۱۸۶، ۲۰۵ - ۲۰۷؛ مایل هروی، ۱۳۸۰: ۳۷۳/۱۰ - ۳۷۴).

^۲. می‌توان گفت قدمت واژه لوگوس به قدمت خود زبان یونانی است. در این زبان، لوگوس از فعل Lego و مصدر Legin به معنای گزینش کردن و گرد [هم] آوردن (Pick up) مشتق شده است. همچنین درباره کاربرد «لوگوس» در عهد عتیق و جدید، نیز درباره لوگوس از چشم‌اندازهای مختلف، نک: احمدی، ۱۳۸۱: ۷۱۷؛ نیز نک:

۳. بر مبنای تفکر اشعری، کلام، معنی یا حقیقتی است که عبارت، اشارت و نوشتار بر آن دلالت می‌کنند و یا آن را اظهار می‌نمایند. این حقیقت یا معنا در ارتباط با الوهیت، صفت قدیم و ازلی خداوند و قائم به ذات اوست. بنابراین با وجود بی‌کرانگی و نامتناهی بودن و شمول بی‌پایان و با وجود آن که مشتمل بر اقسام گوناگون بیان و گزارش‌هایی از حوادث زمانی است، در ذات خود تقسیم‌پذیر و مقید به زمان و از سنخ حرف و صوت نیست و کثرت و جوه و اجزای سخن، خللی به وحدت و بساطت ذات الهی وارد نمی‌آورد. 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 آیه و *يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ* (مجادله، ۸) استناد کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۱۱ هـ. ق: ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، ۱۴۰۹ هـ. ق: ۱۵۱/۴؛ جونینی، ۱۴۰۵ هـ. ق: ۱۰۹-۱۱۱؛ انواری، ۱۳۷۹: ۵۸/۹؛ نیز نک: پژوهنده، ۱۳۸۳).

۴. نکته قابل توجه این که معادل کلمه *word* در زبان عبری، عمدتاً *dabar* است که به طور عام به معنای ماده (*matter*) یا شیء (*thing*) به کار رفته و همچنین به کلمه گفتاری یا ارتباط نوشتاری هم اطلاق شده است. در زبان آرامی نیز معادل کلمه یا *word*، یعنی *milla*، هر دو معنای کلمه و شیء را دربردارد. همچنین در زبان یونانی، *rhema* که برای کلمه گفتاری به کار رفته است، دو مواردی به *dabar* به معنی شیء، تحویل یافته است (Vide: Edwards, 1979: 4/1101؛ نیز نک: کاسیرر، ۱۳۶۷: ۱۰۲-۱۰۶).

۵. مقایسه کنید با:

امر کن یک فعل بود و نون و کاف در سخن افتاد و معنی بود صاف

(مولوی، ۱۳۷۹: ۳۱۰/۱)

اسم هر چیزی، تو از دانا شنو	سرّ رمز علمّ الأسما شنو
اسم هر چیزی، بر ما ظاهرش	اسم هر چیزی، بر خالق سیرش
نزد موسی نام چوبش بد عصا	نزد خالق، بود نامش ازدها
بُد عمر را نام، اینجا بت پرست	لیک مؤمن بود نامش در آست
حاصل آن آمد حقیقت نام ما	پیش حضرت، کان بود انجام ما
مرد را بر عاقبت نامی نهد	نئی بر آن کو عاریت، نامی نهد

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۲۳۵/۱-۱۲۴۵)

۷. درباره رابطه، تعامل و پویایی حروف، علم الهی و اسمای الهی، نظریه صوفیانه حکیم ترمذی (در گذشته حدود ۳۲۰ ق) (درباره زندگی و آثار او نک: شفیع کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۷۶-۱۸۰) در کتاب تحصیل نظائر القرآن قابل توجه است: «همه علوم در حروف الفبا نهفته است؛ زیرا آغاز علم اسمای الهی است که از آن ها هم خلقت و هم حکومت جهان در محدوده احکام خدا، از حلال و حرام، نشأت می‌کند و اما اسمای الهی خود از حروف صادر می‌شوند و به حروف بازمی‌گردند» (نک: نوپا، ۱۳۷۳: ۳۰۸-۳۰۹؛ پژوهنده، ۱۳۹۰).

منابع

- قرآن مجید. (۱۳۷۱). ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران. سروش.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۱). دفتر عقل و آیت عشق. تهران. طرح نو.
- _____ . (۱۳۷۷). نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات).
- مشهد. دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۱). هایدگر و تاریخ هستی. تهران. مرکز.
- انواری، محمدجواد. (۱۳۷۹). دایرة المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران. مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰). شرح شطحیات. تصحیح و مقدمه هنری کرین. تهران. طهوری. (افست از چاپ تهران - پاریس. ۱۹۶۶ م).
- بهاء‌ولد، محمدبن حسین خطیبی بلخی. (۱۳۳۳). معارف. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران. اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ.
- پژوهنده، لیلا. (۱۳۸۳). «کلام نفسی (تکوینی) و کلام لفظی (قول، گفتار) نزد مولوی». مقالات و بررسی‌ها. دانشگاه تهران. سال ۳۷. شماره ۷۵ (۲).
- _____ . (۱۳۹۰). «خاستگاه سخن از نگاه مولوی به همراه برخی ملاحظات تطبیقی در حوزه ادبیات خدانشناسی». ادیان و عرفان. دانشگاه تهران. سال ۴۴. شماره ۱.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۰۹ / ۱۹۸۹). شرح المقاصد. با تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. بیروت. عالم الکتب.
- _____ . (۱۴۱۱). شرح العقاید النسفیة. به کوشش محمد عدنان درویش. دمشق. دارالفکر.

- تورتل، کریستین. (۱۳۷۸). *شیخ ابوالحسن خرقانی: زندگی، احوال و اقوال*. ترجمه ع. روح بخشان. تهران. مرکز.
- تهانوی، محمداعلی. (۱۸۶۲). *کشاف اصطلاحات الفنون*. به تصحیح محمدوجیه و عبدالحق و غلام قادر. به اهتمام الویص اسپرنگر و ولیم ناسولیس. کلکته. شیاتک سوسیتی آف بنگال.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۹۰). *کتاب التعریفات*. بیروت. مکتبه لبنان.
- جوینی، عبدالملک. (۱۴۰۵ / ۱۹۸۵). *الارشاد الی قواطع الأدله فی اصول الاعتقاد*. به کوشش اسعد تمیم. بیروت. مؤسسه الکتب الثقافیه.
- خراسانی (شرف)، شرف‌الدین. (۱۳۵۷). *نخستین فیلسوفان یونان*. تهران. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۶۳). *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران. شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۴). *ترجمه و یادداشت بر تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. رینولد. ا. نیکلسون. تهران. سخن.
- تبریزی، شمس‌الدین محمدبن علی. (۱۳۶۹). *مقالات شمس*. با تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. ویرایش علیرضا حیدری. تهران. خوارزمی.
- طاهری عراقی، احمد. (۱۳۷۵). *دانشنامه جهان اسلام*. مدخل «ب». زیر نظر سید مصطفی میرسلیم. تهران. بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۱۹). *الهی‌نامه*. تصحیح و مقدمه هلموت ریتز. تهران. توس. (افست از چاپ استانبول. مطبعه معارف. ۱۹۴۰ م).
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم: شرح و نقد اندیشه ابن عربی*. ترجمه نصرالله حکمت. تهران. الهام.

- عهد جدید. (۱۸۴۶). ترجمه هنری مرتن. اِدِنْ بُرْغ.
- عهد عتیق. (۱۸۵۶). ترجمه ولیم گِلن. لندن.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۴۱). تمهیدات. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. تهران. دانشگاه تهران.
- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۹). رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات. ترجمه صالح حسینی. با ویرایش کامران فانی. تهران. نیلوفر.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۵). شرح مثنوی شریف. تهران. علمی و فرهنگی.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). زبان عرفان. تهران. سخن و فراگفت.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۷). زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی. تهران.
- کربن (کوربن)، هانری. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران. کویر.
- گراهام، ویلیام ا. (۱۳۷۹). «نوشتار مقدس». دین پژوهی. ویراسته میرچا ییاده.
- ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گلچین، میترا. (۱۳۸۲). «تعبیر سه گانه نظر، مزه و اتحاد در جهان بینی بهاء ولد». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. سال ۴۶. شماره مسلسل ۱۸۸.
- _____ . (۱۳۸۱). «نگرش بهاء‌ولد به رابطه ذهن و زبان». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد. (پاییز و زمستان ۱۳۸۰). س ۳۴. ش ۳ و ۴ (شماره مسلسل ۱۳۴ - ۱۳۵).
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۸۰). «انسان کامل». دایرة المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران.
- محبتی، مهدی. (۱۳۸۸). از معنا تا صورت. تهران. سخن.

- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۹). *فیه ما فیه*. تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران. امیر کبیر.
- _____ (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*. به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون. با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر. تهران. ثالث - همای.
- _____ (۱۳۷۲). *مجالس سبغه*. تصحیح و توضیحات توفیق هـ. سبحانی. تهران. کیهان.
- _____ (۱۳۶۳). *کلیات شمس (دیوان کبیر)*. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران. امیر کبیر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۹۶۲). *کتاب الانسان الکامل*. به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله. تهران. قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه.
- نظامی گنجوی، یاس بن یوسف. (۱۳۶۷). *گزیده مخزن الاسرار*. با تلخیص، مقدمه و توضیحات عبدالمحمد آیتی. تهران. سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- نورالعلوم. (مؤلف ناشناخته). (۱۳۷۸). *بخشی از کتاب شیخ ابوالحسن خرقانی: زندگی، احوال و اقوال*. ترجمه ع. روح بخشان. تهران. مرکز.
- نوپا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.
- نهج البلاغه. (۱۳۶۸). *ترجمه سیدجعفر شهیدی*. تهران. سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- نیکلسن، ر. ا. (۱۳۷۲). *عرفان عارفان مسلمان*. ترجمه اسدالله آزاد. ویرایش و تعلیقات علی نقوی زاده. مشهد. دانشگاه فردوسی مشهد.
- ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*. ترجمه احمد آرام. تهران. الهدی.

- **Dictionary of the History of Ideas.** (1973). Edited by Philip P. Wiener. New York. Charles Scribner's Sons.
- Edwards, R. B. (1979-1988). **Word. The International Standard Bible. Encyclopedia.** Edited by Geoffrey W. Bromiley and..., Michigan. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Graham. William A. (1987). **Scripture. The Encyclopedia of Religion.** Edited by Mircea Eliade. New York. Macmillan Publishing Company and London. Collier Macmillan Publishers.
- Pepin, Jean. (1986). **Logos. The Encyclopedia of Religion.** Edited by Mircea Eliade. New York. Macmillan Publishing Company and London. Collier Macmillan Publishers.

