

ماهیت زبان و محدودیتهای آن در نظریه مولوی

دکتر قدرت‌اله طاهری

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

بیان رابطه شعورمندانه آدمی با هستی با تمام گستره آن، تنها از طریق «زبان» امکان‌پذیر است و در فقدان زبان، هستی به هیأت توده‌ای بی‌معنا درمی‌آید. به دلیل اهمیت وافر زبان، از دیرباز و در همه نحله‌های فکری و فلسفی، این توانش ویژه آدمی در مرکز توجه فلاسفه قرار گرفته است و حتی کسانی که علی‌الظاهر آن را به طور مشخص در زمره مسائل خود قرار نداده‌اند، از اینکه به صورت تلویحی به ماهیت و کارکرد زبان بپردازند، چاره‌ای نداشته‌اند. در بین اندیشمندان ایرانی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی اگر چه فیلسوف زبان نیست، اما در بیان اندیشه‌های فربه و تجارب شهودی منحصر به فرد خود به ناچار با زبان، امکانات و محدودیت‌های آن درگیر می‌شود و در لابه‌لای مباحث عرفانی - کلامی خود نظریه‌های تلویحی زبانی مهمی مطرح می‌کند که قابل مقایسه با نظریه‌های اندیشمندان معاصر در حوزه فلسفه زبان است. در فرهنگ اسلامی، مولوی از حیث نگرش فلسفی به زبان چهره‌ای شاخص و منحصر به فرد است و در بین شاعران عارف و غیرعارف نیز یگه و بی‌همتاست. اندیشه‌های زبانی مولانا، بدیع، غیرمنتظره و شگفت می‌نمایند و ریشه‌های آنها معلوم نیست. زیرا در هیچ یک از منابع عرفانی، کلامی و ادبی که معمولاً به عنوان مأخذ و منابع فکری مولانا به حساب می‌آیند، چنین اندیشه‌هایی مطرح نشده است. تا زمانی که احتمال اخذ این اندیشه‌ها از منابع یونانی - رومی از طریق استادان وی در شامات اثبات نشده باشد، باید همه آنها را محصول

دریافت‌های شخصی مولانا بدانیم. مولانا، ضمن اینکه به دو عالم پیشازبانی (جهان امر واقع) و عالم زبانی (نظم نمادین) قائل است، بر نابسندگی زبان در تبیین جهان امر واقع پیش از اندیشمندان غربی پی می‌برد و ضمن اینکه اقتدار و تسلط زبان را بر آدمی می‌پذیرد و مانند هایدگر خروج از زبان را ناممکن می‌داند، در عالم کشف و شهود و فرورفتن در عالم ناخودآگاه از اقتدار زبان می‌گریزد و در این عالم، امکان «بیان بی زبان» را تجربه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه زبان، زبان شناسی، نظم نمادین، جهان امر واقع، مولانا

مقدمه

به نظر می‌رسد توجه به زبان - ماهیت و کارکرد ابزاری آن - قدمتی چند هزار ساله دارد به گونه‌ای که می‌توان گفت هیچ نظام فلسفی معتبری نیست مگر اینکه زبان یکی از مسائل عمده آن را تشکیل می‌دهد. در دیرینه شناسی زبان، می‌توان به نظریه مشهور هراکلیت، یعنی توجه به زبان و نقش آن در بازنمایی واقعیت، اشاره کرد.

او به اهمیت زبان انسان در زمینه قوانین جهان پی برده بود. به یقین او ویژگی مسئله‌ساز بودن هر داعیه واقعی را بروشنی دریافته بود و به همین سبب واقعیت را محور اصلی شناخت قرار {می} داد. او نخستین کسی بود که به دریافتهای حسی انسان شک کرد و گفت اگر می‌خواهیم چیزی بدانیم، باید فعلاً نه جستجو کنیم. نوشته‌های او امکانهای متضادی را که در تفسیر زبان و چندگونگی معنای گفتمانها وجود دارد و در نتیجه مسئله‌سازی زبانها و ضرورت صیانت خویش از امکانهایی را نشان می‌دهد که زبان در اختیار ما می‌گذارد (لورنتز، ۱۳۸۳: ۹۳).

با وجود رگه‌هایی از نظریه‌های زبانی در آثار فیلسوفان قدیمی، که به شکل حاشیه‌ای در کنار نظریه‌های دیگر آنان آمده است، می‌توان گفت

اساساً توجه به خود زبان به‌عنوان موضوعی در فلسفه - و نه صرفاً واسطه‌ای شفاف برای بیان مافی الضمیر و ارجاع به عالم خارج - از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با فرگه و راسل آغاز شد و جالب است که حتی نزد این دو نیز هنوز فلسفه زبان محصول جانبی فلسفه ریاضی و منطق است و هدف اینان نیز از تحلیل زبان، نهایتاً یافتن پاسخ برای پرسش‌های متافیزیکی است، اما به هر حال، تحلیلهای منطقی اینان در قلمرو بازنمایی لفظی، اگر نخواهیم بگوییم تنها مسیر به سوی شکل‌گیری و

بسط فلسفه زبان، چه بسا شاهراهی به جانب این وادی بوده است (میثمی، ۱۳۸۶: ۲۲).

در نظام‌های فلسفی معاصر نیز وضع به همین منوال بوده است. «نگاهی کوتاه به فلسفه غربی روشن می‌کند که در فلسفه معاصر هیچ مسئله‌ای به اندازه مفهوم زبان و مسائل فرعی مربوط به آن مورد بحث و جدال قرار نگرفته است» (تیلش، ۱۳۸۷: ۱۴ مقدمه مترجم). این دیرینه شناسی بسیار مجمل نشان می‌دهد چگونه در تفکر غربی، زبان در محور توجه اندیشمندان به عنوان موضوعی قابل شناخت (اُبژه) قرار گرفته است. متکلمان اسلامی و ایرانی، اگرچه از زبان و در باب آن بسیار سخن گفته اند، تقریباً هیچ کدامشان زبان را از دیدی صرفاً فلسفی در مرکز توجه خود قرار نداده‌اند. در میان متکلمان اسلامی، مولوی چهره‌ای شاخص و منحصر به فرد است که در بین شاعران عارف و غیرعارف نیز تقریباً یک‌ه و بی‌همتاست؛ زیرا مولانا از سر اضطرار درگیر «ماهیت زبان» و «امکانات و محدودیت‌های آن برای بازتاب محتوای تجربه‌های شهودی و اندیشه‌های متافیزیکی می‌شود و به صورت پراکنده در مثنوی و غزلیات شمس دریافته‌های خود را در باب زبان بر زبان می‌آورد. این دریافته‌ها با توجه به موقعیت زمانی و مکانی (جغرافیای اندیشگانی) مولانا بدیع، غیرمنتظره و شگفت می‌نماید. اگر به دنبال رگ و ریشه اندیشه‌های مولانا - چنانکه مرسوم است - در آثاری مانند معارف بهاء‌ولد، معارف برهان‌الدین محقق ترمذی، مقالات شمس تبریزی، آثار سنایی و عطار باشیم در هیچ یک از این آثار درباره ماهیت زبان، محدودیت آن و بویژه تمایز عالم «امر واقع» و «امر نمادین» سخنی به میان نیامده است. اگر قرار باشد این اندیشه‌ها را، که با آرای اندیشمندان جدید در باب زبان همانندی‌هایی سخت دارد، محصول دریافته‌های شخصی مولانا ندانیم، باید ریشه‌های آن را بین آثار آموزگاران و استادان وی در دمشق و حلب (شامات) جستجو کرد که به احتمال در طول چندین قرن تحت تأثیر فلسفه و تفکر یونانی- رومی بوده است. تا زمانی که پژوهش‌های جدی، صحت و سقم این احتمال را بدرستی بررسی و معلوم نکرده باشد، باید این اندیشه‌ها را محصول دریافته‌های شخصی مولانا دانست. در پژوهش‌های مولوی و مثنوی پژوهی معاصر، مسئله درگیری مولانا با زبان و طرح اندیشه‌های زبانشناسانه او مورد توجه قرار نگرفته است.

مشخص کردن و بررسی آرای وی می‌تواند ماهیت و عمق دریافتهای او را در باب مسائل جدی فرهنگ بشری نمایان سازد.

دلیل اینکه عارفان ادیب پیش از مولانا مانند سنایی و عطار به بیان ماهیت و نقد محدودیتهای ذاتی زبان نپرداخته‌اند، این است که بین تجربه و شهود عرفانی و بیان آنان همواره فاصله می‌افتد و هنگام بازسازی زبانی، آن تجربه‌های ناب به همان شکل و ماهیت متفاوتی خود عرضه نمی‌شود. سنایی، عطار و دیگر عارفان مانند رؤیابینانی هستند که شب، خواب می‌بینند و پس از بیداری و با فاصله زمانی، آن را برای دیگران تعریف می‌کنند. بدیهی است در بازسازی دوباره زبانی، آگاهی و خیال درهم می‌آمیزد و ضمن اینکه تجربه‌های عرفانی، خلوصشان را تا اندازه‌ای از دست می‌دهد، ذهن، فرصت کافی یافتن عناصر زبانی مناسب را برای بازآفرینی تجربه‌ها پیدا می‌کند. بنابراین، هم چنانکه انسانهای عادی در تولید و انتقال اندیشه به نقص زبان پی نمی‌برند، این شاعران عارف نیز امکانات زبان را برای بیان تجربه‌های خود ناکافی نمی‌دانند؛ اما مولانا بین زمان کسب تجربه‌های عرفانی خود و بیان آنها فاصله نمی‌اندازد و همزمان با تعالی و عروج روح و کشف معانی متفاوتیکی ناب، زبان او نیز در حال بازنمایی آنهاست. در این حالت است که زبان از بازتولید و ارائه کامل این تجربیات بازمی‌ماند و مولانا به ناچار «سکوت» می‌کند و پس از خروج از هنگامه کشف و شهودها و در زمان هوشیاری مجبور می‌شود در باب ماهیت و محدودیت زبان بیندیشد و در جستجوی «زبان بی‌بیانی» باشد که فارغ از این تنگناها او را در کشف و شهودهای حیرتزا همراهی کند.

بنابراین نادر کسی می‌تواند خود را از عالم صور برهاند و بی‌صورت به نظاره خدا بنشیند و تجربه‌هایش وراء عرصه خیال صورت پذیرد. در چنان حالت نادری است که عرفا در مقام مفاهمه و بیان تجربه عرفانی، دچار تنگی زبان می‌شوند. در عالم خیال، کثیری از مکاشفات رنگ و بوی محیط و یافته‌ها و آموخته‌های پیشین عارفان را به خود می‌گیرد (سروش، ۱۳۸۳: ۱۷۶).

امکانیت درک جهان امر واقع^۲ (عالم هستی) از نظر مولانا

به نظر می‌رسد بین متفکران شرق مسلمان، مولانا نخستین کسی است که به تلویح بین عالم امر واقع (هستی) و عالم امر نمادین (زبان) تمایز ماهوی برقرار می‌کند؛ آنجا که

می‌خواهد از ماهیت «عشق» در مقایسه با «بندگی» و «سلطنت» تبیینی روشن عرضه کند، «عشق» را در عالمی فراسوی زبان (عالم نمادین) یعنی عالم هست‌ها قرار می‌دهد و بین این عالم هست‌ها و عالم زبانی فاصله معناداری قائل می‌شود و آرزو می‌کند خود عالم هست، زبانی مخصوص به خود داشته باشد تا واقعیت وجودیش را آن چنانکه هست برملا کند و چون می‌داند این آرزو تا وقتی در عالم طبیعت هست و در چارچوب زندگی مادی گرفتار است، تحقق نخواهد یافت، گرفتاری خود را در زندان زبان می‌پذیرد و سخن گفتنش را به «دمیدن در قفص» تعبیر می‌کند؛ ضمن اینکه پیش از این سخن به محالیت امکان تبیین عالم هست با زبان مألوف اشاره می‌کند:

با دو عالم عشق را بیگانگی اندرو هفتاد دو دیوانگی
 سخت پنهانست و پیدا حیرتش جان سلطانان جان در حسرتش
 غیر هفتاد و دو ملت کیش او تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
 مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
 پس چه باشد عشق دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم
 بندگی و سلطنت معلوم شد زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
 کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده برمی‌داشتی
 هر چه گویی ای دم هستی بران پرده دیگر برو بستی بدان
 پرده ادراک آن حال و است قال خون خون بخون شستن محالست و محال
 من چو با سودائیش محرمم روز و شب اندر قفص در می‌دمم
 (مثنوی ۳/ ۴۷۷۰-۴۷۷۹)

واقعیت هستی چنانکه هست به نظر مولانا برای انسان به صورت کامل قابل درک و بازنمایی نیست و هر فردی در سایه موقعیت محدود خویش می‌تواند بر بخشی ناچیز از حقایق هستی اطلاع یابد و آن را با زبان بازسازی کند. به نظر مولانا، اقدام به بازسازی زبانی هستی به مثابه «پرده بستن» بر آن یا «خون را با خون شستن»؛ یعنی نجاست را با نجاست پاک کردن است. در غزلیات نیز همین اندیشه بنیادین مورد توجه مولانا قرار می‌گیرد و ریشه نقصان فهم‌ها از هستی به ماهیت خود هستی بازگردانده می‌شود:

خالق ارواح زآب و ز گل
 زآینه صد نقش شد و هر یکی
 هر که دلی داشت به پایش فتاد
 خرم‌ن ارواح نهایت نداشت

آینه‌ای کرد و برابر گرفت
 آنچ مر او راست میسر گرفت
 هر که سر او سر منبر گرفت
 مورچه‌ای چیز محقر گرفت

(غزلیات، شماره ۵۱۵)

همچنین در نتیجه‌گیری از تمثیل «فیل در خانه تاریک» در مثنوی با صراحت بیشتری این اندیشه را مطرح می‌کند:

از نظرگه گفتشان شد مختلف
 در کف هر یک اگر شمعی بُدی
 چشم حس همچون کف دست است و بس
 چشم دریا دیگرست و کف دگر

آن یکی دالش لقب داد این الف
 اختلاف از گفتشان بیرون شدی
 نیست کف را بر همه او دسترس
 کف بهل وز دیه دریا نگر

(مثنوی ۳/ ۱۲۷۷-۱۲۸۰)

«چشم دریایی»، که مولانا سفارش می‌کند از طریق آن «هستی» را تماشا کنیم در دنیای مادی قابل دستیابی نیست و برای مولانا و همه متفکران همواره «آرزویی برآورده نشده» (سرکوب شده) بوده است. با توجه به این امر، می‌توان گفت اعتقاد حافظ به شخصیت آبرانسانی «پیر مغان»، که بر اعیان هستی نه از یک یا چند وجه، بلکه صدگونه نظر می‌اندازد، نیز باید تبلوری از همین آرزوی برآورده نشده بشر در زندگی خاکی باشد؛ زیرا نگاه و ادراک بشری به لحاظ وجودی- مکانی- معرفتی «جهت دار» است و تنها از یک زاویه دید که آن هم آلوده به «شوائب» است، انجام می‌گیرد و تنها خداوند است که باز هم به دلیل وجودی- مکانی- معرفتی (احاطه^۱ مکانی- مطلقیت وجودی و علمی) می‌تواند نگاه «دایره‌ای» یا تمام عیار به اعیان هستی داشته باشد و آنها را چنانکه هستند و نه آن چنانکه به نظر می‌آیند، درک کند. دیلتای از زبان رانکه^۲ نقل می‌کند که گفته بود: «دوست دارد خود را محو و نابود کند تا اشیا و امور را آن طور که هستند، ببیند» (دیلتای، ۱۳۸۸: ۲۳۹). بسیار پیشتر از رانکه، پیامبر اکرم (ص) با اینکه نمونه عینی «انسان کامل» است به تضرع از خداوند می‌خواست تا ادراک حقایق اشیا را چنانکه هستند بر او ارزانی دارد^۳. مولانا نیز استجابت چنین دعایی را از خدای خویش به تضرع می‌خواست و می‌گفت:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام
 که درو بی حرف می‌روید کلام
 تا که سازد جان پاک از سر قدم
 سوی عرصه دور پهنای عدم
 عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا
 وین خیال و هست یابد زو نوا
 (مثنوی ۳۱۵۸/۱-۳۱۶۰)

«**عرصه بس باگشاد و بافضا**»ی مولانا، که عالم خیال و هست از آن مایه می‌گیرد و کلام (معنا) بی حرف در آن به ظهور می‌رسد، همانندیهایی با آنچه نزد لکان از آن به جهان «امر واقع»؛ یعنی جهان فراسوی زبان (امر نمادین) تعبیر می‌شود، دارد. «در نظریه لکان مفهوم دشواری به نام «امر واقع» وجود دارد. «**امر واقع**» بنیان کارکرد زبان یا به قول لکان آن چیزی است که «فراسوی سماجت نشانه‌ها قرار دارد. لکان به شبکه‌ای از نشانه‌ها، که انسان را کاملاً در بر گرفته است و در عین حال به «تداخلها و تپشهای» میل اشاره می‌کند. به زعم اینکه میل انسان را «تعیین می‌کند» به نحو متناقض نمایانه‌ای^۷ به تصلب منطقی نظام دلالت نیز تن در نمی‌دهد... «امر واقع» در رابطه انسان با مصداقهای امیالش متجلی می‌شود و این نتیجه نارسایی نظام دلالت است: مصداق امیال هرگز همان چیزی نیست که آدمی آرزویش را دارد. ... «امر واقع» هرگز به سهولت به صورت مفهوم در نمی‌آید. به همین سبب لکان اعتقاد دارد که پی بردن به «امر واقع» محال است؛ به عبارت دیگر، «امر واقع» لزوماً با واژه‌هایی که برای توصیف آن به کار می‌رود، متفاوت است» (رایت، ۱۳۸۶: ۱۰۷ و ۱۰۸). لکان از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید نه تنها جهان امر واقع را نمی‌توان به زبان توصیف کرد، بلکه آن را «نمی‌توان به معنای دقیق کلمه تجربه کرد... تنها از طریق عمل برسازنده یا استنتاجی نظامهای خیالی نمادین است که قابلیت بازنمایی یا مفهوم پردازی می‌یابد. خود لکان به «امر واقعی» به عنوان «فقدان یک فقدان» اشاره می‌کند. «امر واقعی» آن چیزی است که در بازنمایی «جذب ناپذیر یا ادغام ناشدنی» ... است؛ همان چیزی است که «امر محال» است» (گروش، ۱۳۹۰: ۸۶ و ۸۷). نظریه بیان ناپذیری «امر واقع» چنانکه هست در نظریه مولانا با روشنی بیشتری نمایان شده است؛ زیرا مولانا در مقام تجربه، آن عالم را درک کرده، و در مقام توصیف است که ابزار زبانی (امر نمادین) در اصطلاح لکانی قدرت بازنمایی تجربه او را ندارد. نزدیک به دریافت مولانا از بیان ناپذیری جهان امر واقع را، نه آن چنانکه آن را درک می‌کنیم، بلکه آن چنانکه واقعاً هست در نظریه‌های ویتگنشتاین نیز

می‌توان مشاهده کرد. ویتگنشتاین معتقد است ما جهان را در محدوده فهممان ادراک، و در فضای زبان مان بازنمایی می‌کنیم؛ لذا جهان فهم ما از زبان مان فراتر نمی‌رود (ر. ک. فُسنکول، ۱۳۸۵: ۵۴).

زبان، نظام قراردادی انسان در بازنمایی جهان

مولانا در قسمتی از مثنوی ضمن تأکید بر ویژگی پوشانندگی زبان و فاصله گرفتن انسان از حقیقت در زبان در حکمی شگفت‌انگیز به ویژگی «مادی و انسانی» زبان اشاره، و ویژگی «قراردادی» بودن نظام زبان را پیش از زبان‌شناسانی مانند سوسور مطرح می‌کند:

زان نیامد یک عبارت در جهان که نهان است و نهان است و نهان
زانکه این اسما و الفاظ حمید از گلابه آدمی آمد پدید
عَلَمَ الْأَسْمَا بُدَّ أَدَمَ رَا إِمَامَ لَبِکَ نَهْ أُنْدَرِ لِبَاسِ عَیْنِ وَ لَامِ
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه گشت آن اسمای جانی رو سیاه
که نقاب و حرف و دم در خود کشید تا شود بر آب و گل معنی پدید
گرچه از یک وجه منطبق کاشف است لبیک از ده وجه پرده و مکنف است

(مثنوی ۴/ ۲۹۶۸/۲۹۷۳)

منظور مولانا از «اسما و الفاظ»، «دالها» یا همان واژگان است که اقوام و ملل مختلف برای بیان اندیشه‌های خود آنها را وضع یا «قرارداد» کرده‌اند. راز اختلاف زبانها در میان ملت‌های گوناگون، همین توانایی «جعل» و «وضع» واژگان است. مولانا در مصرع دوم بیت دوم تصریح می‌کند انسانها واضع این الفاظ هستند. معنای ضمنی سخن مولانا این است که زبان «توانش صرفاً بشری» است و سایر موجودات از آن بی بهره هستند. تعبیر «گلابه آدمی»، که نشانه‌های زبانی از آن ناشی شده است، همزمان مؤید ماهیت مادی انسان و زبان نیز هست. در بیت سوم، مولانا به پرسش مقدری پاسخ می‌دهد. با اعتقاد به قراردادی بودن نظام زبان، این شبهه به وجود می‌آید که مگر در آغاز آفرینش، خداوند اسما را به آدمی نیاموخته است. مولانا این شبهه را با بیان اینکه آموزش اسما با این حروف زبانی نبوده است، پاسخ می‌گوید و تأکید می‌کند در بیان الهی منظور از اسماء معانی است که به آدمی آموخته شده است نه واژگان زبان بشر. در بیت بعدی،

مولانا تصریح می‌کند معانی (اسمای جانی) وقتی در کسوت الفاظ مادی برساخته آدمی درآمد تا اندازه‌ای از روشنی و وضوح آنها کاسته شد. در بیت ماقبل آخر نیز از «اضطرار» درآمدن معانی در قالب واژگان سخن می‌گوید؛ اضطراری که اگرچه معانی را پوشیده می‌کند، امکان درک معنای «حدّ قلمی» و انتقال آن را برای بشر فراهم می‌سازد. در بیت پایانی، نتیجه قهری فرایند درآمدن معانی در قالب زبان و ماهیت پوشانندگی زبان مورد توجه مولانا قرار می‌گیرد.

می‌دانیم از اوایل قرن بیستم، که فردینان دو سوسور، ناکارامدی مطالعه در زمانی^۸ زبان را مطرح، و مطالعه همزمانی^۹ آن را پیشنهاد کرد، توجه به ماهیت زبان نزد اندیشمندان بویژه انسانشناسان رو به فزونی نهاد. از میان نظریه‌های او، که عموماً تلاش برای تبیین علمی راز تغییرات زبان بود، تمایز میان زبان^{۱۰} و گفتار^{۱۱} (ر.ک. دو سوسور، ۱۳۸۲: ۱۵)، کشف محور همنشینی^{۱۲} و محور جانیشینی^{۱۳} (همان: ۱۷۶ و ۱۷۷) و کشف نظام دالّ و مدلولی اهمیت زیادی یافت و تقریباً در تمام دانشهای دوران معاصر، که به گونه‌ای مستقیم و غیرمستقیم به علوم انسانی مرتبط است به کار گرفته شد. نسبت «توانش زبانی» با «وجود انسانی» نزد سوسور به صورت پرننگ مطرح نشد و بیشتر در مطالعات پسوسوسوری این نسبت مورد توجه قرار گرفت؛ به عنوان نمونه، لوی اشترواس، انسانشناس فرانسوی می‌گوید: «سخن گفتن از انسان یعنی سخن گفتن از زبان و سخن گفتن از زبان یعنی سخن گفتن از جامعه» (به نقل از تودوروف، ۱۳۹۱: ۷۱). جرالدمن زبان را توانش مخصوص به موجود انسانی و یکی از اصلی‌ترین فصول مفارق بین انسان و حیوان می‌داند؛ توانشی که قدرت نشانه‌سازی و نشانه‌خوانی را برای انسان فراهم می‌کند.

در آگاهی برترین، خاصیت آگاه بودن از آگاهی خود نهفته است و این خاصیت، امکان شناسایی اعمال و احساسات خویش را برای موجود صاحب اندیشه فراهم می‌کند. این نوع آگاهی برای موجود زنده در حالت بیداری آشکارا امکان بازسازی رویدادهای گذشته و شکل دادن به خواسته‌های گذشته را فراهم می‌کند؛ در پایین‌ترین حدّ امکان، توانایی معناشناختی را فراهم می‌کند؛ یعنی توانایی معنا بخشیدن به یک نماد. آگاهی برترین در پیشرفته‌ترین شکل خود توانایی زبان‌شناختی را فراهم می‌سازد؛ یعنی توانایی فراگیری نظام کاملی از نشانه‌های زبان و قواعد دستور زبان. نظر من بر این است که این توانایی در نخستی^{۱۴} اهای رده‌های بالا به

شکل حداقل آن دیده می‌شود، ولی پیشرفته‌ترین شکل آن خاصیتی است ویژه انسانها (الدمن، ۱۳۸۷: ۳۷ و ۳۸).

آگاهی برترین، که الدمن از آن سخن می‌گوید، آگاهی‌ای که تنها به انسان اختصاص دارد، همان چیزی است که هایدگر آن را مهمترین ویژگی بشر می‌داند.

اگر می‌خواهیم به دنبال معنی وجود برویم، باید به موجودی از موجودات رجوع کنیم؛ زیرا وجود تنها در موجود تجلی می‌کند؛ اما کدام موجود؟ باید موجود نمونه‌ای باشد که بر همه موجودات مقدم است و امتیاز او با وجود متناسب است. این موجود، انسان است که نه تنها «وجود» دارد، بلکه این امتیاز نصیب او شده است که به نحوی امکان دریافتن وجود را دارد و او را با وجود این نسبت است که نحوه وجود او، فهمیدن وجود است (هایدگر، ۱۳۹۱: ۳۴ پانویشت).

پوپر نیز با تمرکز بر زبان در راستای نظریه تکاملی داروین، دستیابی انسان به زبان را مرحله واقعی جدایی بین حیوان و انسان می‌داند.

من در تکامل داروینی انسان مرحله قاطعی یافته‌ام و آن مرحله اختراع زبان است که روایان به معنایی آن را بیان کرده اند؛ البته نه همچون ابداع داروینی؛ بلکه صرفاً به عنوان تازگی بنیادینی در جهان. ... فکر می‌کنم در تکامل انسان، ابزارها نقش بسیار مهمی دارد و بی‌شک تنها ابزار فطری انسان، آن گونه که مدت‌ها پنداشته می‌شد، چوبدستی نیست - که انسانها همیشه با خود داشته باشند- بلکه مسلماً زبان است. زبان در شخصیت انسان ... و در حیات درونی ما اهمیت فوق‌العاده دارد؛ اما در عین حال مانند یک ابزار، مانند یک وسیله عنصری است عینی؛ عنصری عینی است و به این عنوان چیزی را پایه می‌گذارد که من آن را جهان سه یعنی جهان فراورده‌های عینی روح انسان می‌نامم (لورنتز، ۱۳۸۳: ۹۴).

محدودیت ذاتی زبان (جهان امر نمادین)

مولانا بارها به محدودیت ذاتی زبان در تبیین مفاهیم بویژه مفاهیم روحانی و قدسی اشاره می‌کند؛ از جمله این مفاهیم، عشق است. آدمی در ادراک عشق مشکلی ندارد اما زبانی که در اختیار دارد از توصیفش عاجز است و هر چه می‌کوشد واقعیت آن را بهتر بیان کند، پرده‌ای بر حقیقت هستیش می‌کشد:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌نگر است لیک عشق بی‌زبان روش‌تر است

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مثنوی ۱/۱۱۲-۱۱۵)

اگر معنای مورد نظر مولانا را مطابق با «عالم واقع» لکان بگیریم، زبان (امر نمادین) در درک و بیان آن عالم، دچار نقصان ذاتی است. هایدگر نقص وجودی زبان را در تبیین هستی با ساختن استعاره «چشمه سار گل آلود» توضیح می‌دهد (هایدگر، ۱۳۹۱: ۹۰). مولانا نیز برای بیان محدودیت ذاتی زبان، استعاره «اصطربلاب» را برمی‌سازد. این ابزار، اگرچه اسباب شناخت کیهان است با به کارگیری این وسیله تا چه اندازه می‌توان از کیهان بی انتها آگاهی یافت؟ زبان نیز همچون اصطربلاب است؛ هستی را با آن می‌شناسیم ولی از واقعیت هستی تا آنچه به واسطه زبان از آن درک می‌کنیم، فاصله زیادی وجود دارد:

لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیمبر گفت: قد کَلَّ لسان
لفظ اصطربلاب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب؟
خاصه چرخ کاین فلک زو پره ایست آفتاب از آفتابش ذره ایست
(مثنوی ۲/۳۰۱۳ تا ۳۰۱۵)

به نظر مولانا، آدمی تاوقتی به دنیای مادی و انگاره‌های آن پایبند است، نه تنها نمی‌تواند اموری را که فراتر از این عالم است، درک کند، بلکه در درک همین عالم مادی نیز مشکل دارد. شرط ادراک کامل، خروج اختیاری از این محدودیت‌هاست:

گفت هان ای سخرگان گفت و گو وعظ و گفتار زبان و گوش جو
پنبه اندر گوش حسّ دون کنید بند حسّ از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوش سر گوش سر است تا نگردد این کر، آن باطن کر است
بی حس و بی گوش و بی فکر شویید تا خطاب ارجعی را بشنویید
تا به گفت و گوی بیداری دری تو ز گفت خواب بویی کی بری؟
(مثنوی ۱/۵۶۵ تا ۵۶۹)

مولانا مواقعی که می‌خواهد اسراری بر زبان آورد که زبان تاب و تحمل حمل آنها را ندارد، اضطراباً سکوت اختیار می‌کند و مخاطب دردآشنای خود را به دریافت همان اسرار از طریق تجربه فردی یعنی کشف و شهود فرامی‌خواند:

این مباحث تا بدین جا گفتنی است
 هر چه آید زین سپس بنهفتنی است
 ور بگویی، ور بکوشی صدهزار
 هست بیگار و نگردد آشکار
 (مثنوی ۶/ ۴۶۲۰-۴۶۲۱)

بعد از این مولانا به ناچار برای روشن شدن مطلب به تمثیلی قابل درک و در تیررس تجربه‌های فردی ما تمسک می‌جوید و میزان و محدودیت سودمندی اسب و کشتی (دو وسیله سفر) را در سفرهای خشکی و دریایی یادآوری می‌کند؛ ضمن اینکه در پایان تمثیل خاطر نشان می‌کند در مرحله‌ای از سیر و سلوک در دریای معرفت، کاری از کشتی نیز ساخته نیست و باید کشتی شکست و خود ماهیانه در دریا شناگری کرد:

تا به دریا سیر اسب و زین بود
 بعد از اینت مرکب چوبین بود
 مرکب چوبین به خشکی ابتر است
 خاص، آن دریایان را رهبر است
 این خموشی مرکب چوبین بود
 بحریان را خامشی تلقین بود...
 وان کسی کس مرکب چوبین شکست
 غرقه شد در آب، او خود ماهی است
 نه خموش است و نه گویا، نادر است
 حال او را در عبارت نام نیست
 نیست زین دو، هر دو هست، آن بوالعجب
 شرح این گفتن برون است از ادب
 (مثنوی ۶/ ۴۶۲۲ تا ۴۶۳۲)

بنابر دیدگاه مولانا، زبان اسبی است که برای فتح دنیای قابل ادراک به کار آدمی می‌آید و برای درک دنیای غیرقابل درک با حواس، خاموشی چون کشتی است که دریاهای پهناور معانی را می‌توان با آن درنوردید. اما خود هستی (وجود) نه با زبان و نه با خاموشی قابل درک نیست. شرط ادراک، تبدیل شدن به خود هستی است. - غریق دریا که ماهی شده است- مولانا این حالت را بیرون از زبان می‌داند؛ چرا که سخن گفتن از آن برگشتن به مقام نخستین (اسب سواری) است. هایدگر در گفتگوی فرضی خود با شاگرد ژاپنی به نام تومیو تسوکا، که تحت عنوان «زبان، خانه وجود» منتشر شده است به ذات زبان می‌پردازد و از قول تسوکا می‌گوید:

در فلسفه شرق (ژاپن) در تبیین ذات زبان^{۱۵}، مرحله خاموشی با واژه ... توصیف می‌شود. نزد ژاپنی‌ها «... سرور محض آن خاموشی است که ما را فرامی‌خواند. مدار این معنی، آن خموشی است که سوار بر مرکب صبا می‌آید و با آن سروری تحقق

پیدا می‌کند که ما را فرامی‌خواند و این خموشی است که می‌گذارد آن بهجت و سرور از در درآید (هایدگر، ۱۳۹۱: ۸۵).

در ادامه گفتگو، هایدگر به این نتیجه می‌رسد که سخن گفتن از زبان به مثابه دامی است که نمی‌توان از آن رهایی یافت و باید سکوت کرد. اما سخن گفتن از سکوت بمراتب خطرناک‌تر از سخن گفتن در باب زبان است؛ زیرا «سخن گفتن و نوشتن درباره خموشی سبب پیدایی بی‌معنی‌ترین یاوه‌ها می‌گردد» (همان: ۹۶). به نظر می‌رسد مولانا چندین قرن پیش از هایدگر، ماهیت بیان‌ناپذیری سخن و حتی بیان و فهم‌ناپذیری سکوت را تبیین کرده و به ارزش سکوت بیش از هر فیلسوفی آگاه بوده است و به این دلیل او را می‌توان نخستین پاسدار و ستاینده خموشی نامید؛ کسی که نه تنها در مقام نظر، بلکه در مقام عمل نیز چنانکه از غزلیات او برمی‌آید در میانه شورانگیزترین لحظات شاعرانه به ناگاه سکوت می‌کند و پیش از اینکه حادثه ذهنی عارفانه اش را به پایان برساند، سخن را ناتمام می‌گذارد. در این ابیات، مولوی با تأسی به عارفان مسلمان قبل از خود از فیلسوفان ژاپنی و حتی از همه فیلسوفان قدیم و جدید پیشتر می‌رود و به مقامی بعد از خاموشی نیز در چگونگی ادراک هستی قائل می‌شود.

با وجود انتقاداتی که به برخی کارکردها و ویژگیهای زبان می‌شود، باید دانست تنها امکان آدمی برای بقا در هستی نیز همین زبان است؛ زیرا زبان تنها ابزار شناساننده جهان و حتی خود ما به خودمان است.

ما از آگاه بودن خود آگاهیم؛ از گذشته خود آگاهی روایتی روشنی داریم و می‌توانیم درباره آینده، سناریوهای تخیلی بسازیم. ما صاحب زبان واقعی هستیم؛ زیرا علاوه بر تواناییهای نحوی، دارای تواناییهای آواشناختی و معناشناختی نیز هستیم. با توجه به یادگیریه‌ها و گسترش گنجینه واژگانی خود، انسانها به کمک نمادها و نشانه‌های کلامی (واژگانی) می‌توانند خود را با فعالیتهای توجهی آگاهانه از اکنون به یاد مانده رها کنند (الدمن، ۱۳۸۷: ۱۳۰).

در مقابل دانشمندانی مانند ویتگنشتاین، هایدگر و لکان، پوپر به توانایی زبان در بازنمایی «واقعیت» علی‌رغم «دروغ بودن» آن نسبت به جهان واقع (لورنتز، ۱۳۸۳: ۱۱۳) اصرار می‌ورزد.

توان بازنمایی، تنگاتنگتر از هر {چیز} دیگر، وابسته به زبان یا دقیقتر بگوییم وابسته به استعداد زبان است که مغز انسان دارنده آن است و یادگیری گفتار را در تاریخ بشر میسر ساخته {است}. تمرین گفتار به این معناست که فرآورده‌های پردازش اطلاعات (داده‌ها)... از جمله طرح کلی محرک‌های یک موضوع، یک رخداد یا یک وضع محیط با نشانه‌گذاری عصبی - فیزیولوژیکی پیچیده، دارای نشانه‌های کاملاً نوین می‌شود که به نحوی باورنکردنی رسا و ساده است؛ اما در عین حال می‌تواند جایگزین مجموعه‌های اشیا همچون تصویر نمادین شود (همان: ۹۸ و ۹۹).

پوپر برای دفاع از نظریه خود وجود سه جهان جدا را از هم تفکیک می‌کند. جهان یک را عالم اشیا، صرف نظر از آگاهی انسان و بی حضور او می‌داند. جهان دو، همان تجربه و برخورد مستقیم آدمی با اشیاست و بالاخره اینکه جهان سه به بیان درآوردن تجربه و بازنمایی جهان یک و دو است که تنها با زبان امکانپذیر می‌شود (ر.ک. همان، ۸۸ و ۸۹). بنابراین از دیدگاه پوپر می‌توان نتیجه گرفت و با نیچه هم آوا شد که زبان، خود تأویلی از جهان یک است. از نظر «نیچه یک مدلول آغازین^{۱۶} وجود ندارد. خود واژه‌ها چیزی غیر از تأویل نیست و در نهایت فقط از آن رو دلالت گر است که چیزی جز تأویلهای اساسی نیست» (به نقل از فوکو، ۱۳۹۰: ۱۷).

فاصله گرفتن از حقیقت در زبان

به نظر مولانا، زبان پوشاننده حقیقت اشیا است. همین که آدمی به زبان درمی آید تا خبر از واقعیت عناصر هستی بدهد، همان لحظه از حقایق هستی فاصله می‌گیرد. درک ماهیت پارادوکسیکال زبان یعنی ویژگی «*اظهارکنندگی در عین پوشانندگی*» آن از مهمترین دریافتهای مولانا در باب فلسفه زبان است:

حرف گفتن بستن آن روزن است عین اظهار سخن، پوشیدن است

(مثنوی ۶/ ۶۹۹)

زبان (امر نمادین)، آدمی را از ادراک حقیقت هستی باز می‌دارد؛ با وجود این، چنانکه گفته شد تنها ابزار شناخت محدود آن نیز هست. اگر زبان نبود آدمی به این آگاهی محدود نیز دسترسی نداشت. اما آیا این محدودیت برای آدمی مصلحت است یا خسران همیشگی؟ غفلت، نتیجه این محدودیت است. مولانا بر این باور است که غفلتی در این درجه و میزان از ضروریات است و آگاهی مطلق از حقیقت هستی به مصلحت آدمی

نیست. چیزی که غفلت نسبی آدمی و از این طریق، بقای هستی را تضمین می‌کند، زبان (امرنامدین) است که خروج از آن تا آدمی در این کره خاکی است، ممکن نیست:

اُسْتُنْ اَیْنِ عَالَمِ اَیْ جَانِ غَفْلَتِ اسْتِ هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص یخ هوشیاری آب و این عالم و سَخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد تا نغرد در جهان حرص و حسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب نی هنر ماند در این عالم نه عیب

(مثنوی ۲۰۶۶/۱ تا ۲۰۷۰)

پوپر در یکی از مناظرات خود با تمسک به داستان عامیانه «چوپان دروغگو»، چگونگی شکل‌گیری زبان و فاصله افتادن بین حقیقت و انسان را در فرایند بازنمایی هستی توضیح می‌دهد.

داستان مشهور کودکی که پیاپی فریاد می‌زد «گرگ، گرگ!» داستانی اخلاقی که نباید دروغ گفت و از این قبیل، نیست؛ بلکه در واقع داستان پیدایش زبان است. زبان از آنجا پدید می‌آید که فریاد می‌زنیم «گرگ» تا بخندیم و با این کار دروغ می‌گوییم. همین جاست که مسئله حقیقت و به همین سبب مسئله بازنمایی پیش می‌آید. مسئله حقیقت جز در بازنمایی وجود ندارد (لورنتز، ۱۳۸۳: ۴۲ و ۴۳).

ویژگی «بازنمایی‌کنندگی زبان» پایه و اساس برساختن تمدن بشری است و شگفت آور اینکه در بازنمایی به قول پوپر با «دروغ» روبه‌رو هستیم؛ اما دروغی فرخنده و سرنوشت ساز (ر. ک. همان: ۱۱۳). ویتگنشتاین نیز در رساله منطقی - فلسفی می‌گوید در زبان اشیا را تنها می‌توان نامید و ماهیت آنها را نمی‌توان به عبارت درآورد (ر. ک. ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۳۴). ویتگنشتاین بر آن است تا نسبت زبان را با امر واقع تحلیل کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که «از آنچه در عبارت می‌گنجد، فراتر نمی‌توان رفت. نسبت زبان با امر واقع را ویتگنشتاین در قالب نظریه تصویری^{۱۷} بیان می‌کند که هدف آن رفع سوء تفاهم تاریخی در باب منطق زبان است... در نظریه تصویری، هم اصلی ویتگنشتاین بررسی سمانتیک گزاره‌های ناظر به واقع است؛ چرا که آنها همچون تصویری، امر واقع را نمایش می‌دهند و معنای تصویر همان چیزی است که نمایش می‌دهد» (به نقل از میثمی، ۱۳۸۶: ۴۸). ویتگنشتاین در بخشی از رساله به پیچیدگی نظام

زبان و ویژگی پوشاندگی آن مانند مولانا تصریح کرده است. عین گفتار او چنین است: « زبان متعارف بخشی از ارگانیسم بشری و به همان اندازه پیچیده است. مقدر بشر نیست که از آن بلافاصله به منطق زبان پی برد. زبان حجاب اندیشه است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۵۴). ویتگنشتاین دوره متأخر نیز مانند مولانا در نهایت به این نتیجه می‌رسد که «آنجا که نمی‌توان سخنی گفت، باید خاموش ماند. این خاموشی نه فقط ساختار منطقی واقعیت و زبان، بلکه معنای عالم، هستی و حکمت اخلاقی را نیز شامل می‌شود» (به نقل از تیلیش، ۱۳۸۷: ۱۷ مقدمه مترجم و نیز ر. ک. دباغ، ۱۳۸۶: ۲۱).

قدرت و جباریت زبان و راه غلبه بر آن

مارتین هایدگر معتقد است زبان «خانه وجود» ماست و آدمی به مدد زبان خود در هستی سکنی می‌گزیند (ر. ک. هایدگر، ۱۳۹۱: ۲۷). به نظر وی ما بیرون از زبانمان نیستیم. زبان، ساختاری فراهم می‌کند و ما را درون خود محبوس می‌سازد. در مجموع می‌توان گفت

در آثار هایدگر بررسیها و تحلیلهای طولانی از ریشه لغات یونانی و لاتین جایگزین آشکار کردن تعینات ذاتی مفهوم وجود می‌گردد. اما در انتها حتی این نیز کافی نیست و هایدگر از بیان وجود به هر شکل و با هر زبانی مأیوس می‌شود. او در جهت عکس مسیر ویتگنشتاین از کلام به سکوت روی می‌آورد و در مرحله نهایی فلسفه‌اش با رد نظریات قبلی خود به ستایش از سکوت می‌پردازد (تیلیش، ۱۳۸۷: ۲۰ مقدمه مترجم).

ویتگنشتاین نیز پس از کش و قوسهای فراوان در نهایت به این نتیجه می‌رسد که هر نوع فعالیت ما در چارچوب ساختارهای محدودکننده زبان است و هرگز نمی‌توانیم از «زندان زبان» رهایی یابیم و هر فعالیتی که در جهان عینی داشته باشیم، خارج از «بازیهای زبانی»^{۱۸} نخواهد بود. در واقع، می‌توان گفت زبان یا امر نمادین در اصطلاح فلسفی کارل یاسپرس «وضعیت حدی»^{۱۹} انسان است (ر. ک. تیلیش، ۱۳۸۷: ۹۲) که خروج از آن نه تنها ممکن نیست، بلکه قابل تصور نیز نیست. نیچه هم اگر چه به اقتدار بی چون و چرای زبان باور دارد و مهمترین نقش زبان را «جسمیت بخشندگی» آن به تعینات می‌داند در طرح نظریه «ابر انسانی» خود آرزوی ظهور انسانی را در سر می‌پروراند که بتواند به «فراسوی اسما» گام بردارد؛ اما در «فراسوی نیک و بد» به محال

بودن تحقق این آرزو پی می‌برد و می‌گوید: «شاید خصلت بنیادی هستی باشد اگر کسی به معرفت کامل در مورد آن دست یابد به نابودی می‌رسد» (به نقل از فوکو، ۱۳۹۰: ۱۵). نابودی احتمالی مد نظر نیچه، دیوانگی است. اگر کسی به فرض محال از سد زبان و امر نمادین بگذرد و با جهان امر واقع بی‌حجاب و پوشش ارتباط برقرار کند به منزله این است که خود را از ساختارهای معرفتی و فرهنگی که در قالب زبان تعریف شده، بیرون افکنده است. طبیعی است کسی که از این ساختارها خارج می‌شود به «جنون» منتسب می‌شود؛ زیرا رفتار و گفتار او در حیطه تجربه و افق انتظارات دیگران نمی‌گنجد. منتها باید این جنون را ماهیتاً از معنای جنون در عرف عامه جدا کرد. جنون مد نظر نیچه، موهبتی است که تنها نصیب انسانهای بزرگ می‌شود و تعداد کسانی که می‌توانند به این مقام شامخ دست یابند در هر قرن شاید کمتر از تعداد انگشتان یک دست باشد. جنون زبانی، معرفتی و حتی رفتاری را در آثار و زندگی مولانا می‌توان مشاهده کرد. جنون زبانی مولانا در دیوان شمس بخوبی منعکس شده است. در بازسازی زبانی لحظات بیخودی و کشف و شهودهای عارفانه، منطق عادی کلام مختل می‌شود و بافتهای زبانی متناقض نمایانه‌ای را به وجود می‌آورد که شنیدن آنها از انسان عادی شگفت‌انگیز است. ژاک دریدا بر خلاف نیچه با ویتگنشتاین هم عقیده است که فرار از تسلط زبان ممکن نیست اما می‌توان با ساخت شکنی تا حدی از اقتدار آن کاست (ر.ک. ایگلتون، ۱۳۸۸ الف: ۲۱ و ۲۲). تری ایگلتون در «پیشدرامدی بر نظریه ادبی» همین اندیشه را با وضوح بیشتر بیان می‌کند و دیدگاه هوسرل را به نقد می‌کشد:

این ادعا که من از تجربه‌ای کاملاً خصوصی برخوردارم، بی‌معنی است: من نمی‌توانم از تجربه‌ای صحبت کنم مگر اینکه این تجربه مشخص در چارچوب زبان خاصی رخ داده باشد. {در حالی که} از دیدگاه هوسرل آنچه تجربه مرا با معنا می‌کند، زبان نیست، بلکه عمل درک پدیده‌هایی خاص است؛ به عبارت دیگر از نظر هوسرل معنا بر زبان مقدم است: زبان صرفاً فعالیت ثانوی‌ای است که معانی از پیشداشته مرا نامگذاری می‌کند. اینکه چگونه می‌توان بدون داشتن زبانی از پیش به معانی رسید، پرسشی است که نظام هوسرل پاسخی برایش ندارد (ایگلتون، ۱۳۸۸ ب: ۸۴).

امبرتو اکو در مقاله «زبان، قدرت، نیرو» ضمن تشریح نظریه فوکو در باب «قدرت» و رابطه آن با «زبان» به اقتدار زبان اشاره می‌کند و راه برونرفت از محدودیت‌هایی را که

زبان بر آدمی تحمیل می‌کند، تنها از طریق «تقلّب زبانی» یعنی ادبیات ممکن می‌داند. عین سخن او چنین است:

از این هم فراتر بروم؛ زبان مرتجع است و نه مترقی، بلکه در یک کلمه فاشیست است؛ چون فاشیسم جلوگیری از سخن گفتن نیست، بلکه مجبور کردن به سخن گفتن است. همین گفته بارت است که از نظر جدلی بیشترین واکنش را از ژانویه ۱۹۷۷ برانگیخته است. تمام بحثهای بعدی از همین جمله ناشی می‌شود. پس از شنیدن این جمله تعجب نخواهیم کرد اگر بگویند زبان قدرت است؛ چون مرا مجبور می‌کند کلیشه‌هایی از پیش شکل گرفته (از جمله خود کلمات) را به کار ببرم و آن چنان ساختار محتومی دارد که به ما بردگان زبان، اجازه نمی‌دهد از آن خارج شویم؛ چون هیچ چیز بیرون از زبان نیست. چگونه می‌توانیم خود را از آنچه بارت (با ارجاع به نمایشنامه سارتر) «در بسته» می‌نامد، آزاد سازیم؟ با تقلّب. می‌توان در زبان تقلّب کرد. بارت این بازی نادرست، نجاتبخش و آزادبخش را ادبیات می‌نامد (اکو، ۱۳۸۶: ۶۸ و ۶۹).

اکو در ادامه مقاله هرچند بر نظریه «فاشیسم» زبانی نزد فوکو معترض است و آن را «شوخی» و «دعوت به ابهام» می‌داند به در هم شکسته شدن قواعد زبان در ادبیات تصریح می‌کند و هم آوا با فوکو می‌گوید:

ادبیات که در زبان تقلّب می‌کند، فعالیتی است که قواعد را متلاشی می‌کند و قواعد دیگری را جانشین آنها می‌سازد: قواعدی که موقتی است و فقط در یک گفتار خاص و در یک جریان خاص معتبر است و بویژه در چارچوب آزمایشگاه ادبیات معتبر است. این سخن بدین معناست که یونسکو وقتی شخصیت‌هایش را وادار می‌کند آن چنانکه در آوازه خوان طاس می‌بینیم، حرف بزنند در زبان تقلّب می‌کند و اما اگر در روابط اجتماعی همه مردم مثل آوازه خوان صحبت می‌کردند، جامعه از هم می‌پاشید (همان: ۷۹).

به دلیل «سلطه» بی پایان زبان است که مولانا «قصده» می‌کند با «غیر منطوق» زبان با یار به سخن درآید؛ زیرا نه در مقام نظر، بلکه عملاً به تنگنا و محدودیت زبان بشری پی برده است و از این روی، هر صورتی از «گفت» را پرده برافکندن دوباره بر واقعیت می‌داند و آرزو می‌کند به زبانی «دیگرگون» دست یابد و در نهایت تحقق این آرزوها را به گذشتن از «جهان نیک و بد»؛ یعنی همین جهان محصور در محدودیت ماده منوط می‌داند:

پرده ست بر احوال من این گفتمی و این قال من
ای ننگ گلزار ضمیر از فکرت چون خار من...
یارب به غیر این زبان جان را زبانی ده روان
در قطع و وصل وحدت تا بگسلد زَنار من....

روزی برون آیم ز خود فارغ شوم از نیک و بد
گویم صفات آن صمد با نطق در انبار من
(غزلیات شمس، شماره ۱۷۹۱)

در مقدمه دفتر چهارم نیز وقتی می‌خواهد اوصاف معنوی خلیفه خود، حسام‌الدین چلبی را بازگوید به این تنگنا می‌رسد و آرزو می‌کند زبانی غیر از زبان مرسوم در اختیار داشته باشد ولی بلافاصله به عدم امکانیت مطلق این آرزو پی می‌برد و چاره را در «آب و روغن کردن» می‌داند؛ تعبیری که به استادانه‌ترین شیوه ممکن، نارسانایی و ناتوانی ذاتی «زبان» را در توصیف «واقعیت» بیان می‌کند:

در مدیحت داد معنی دادمی غیر این منطق لبی بگشادمی
لیک لقمه باز آن صعوه نیست چاره اکنون آب و روغن کردنیست

(مثنوی ۴/۵-۵)

عدم امکانیت «بیان» بی زبان برای بشر در داستان «طوطی و بازرگان» نیز به ایما مطرح شده است. پوشیدگی این معنا به اندازه‌ای است که اغلب، فاعل قول زیر را بازرگان یا خودِ روای یعنی مولانا می‌دانند:

حرف و صوت گفت را بر هم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم

حال اینکه اگر به فحوای کلام در محور عمودی دقت کنیم در می‌یابیم که قائل این قول، خداوند است نه راوی یا بازرگان؛ لذا «بیان» بی زبان، تنها از خداوند بر می‌آید؛^{۲۰} خداوندی که از هستی برتر است و خود، خالق «زندان زبان». در تعریف خداوند از زبان، لحن استعلایی او را با کمی دقت می‌توان درک کرد. از نظر خداوند، زبان «خار دیوار رزان» است و «حجاب اکبر» میان عبد و معبود. اما برداشتن این حجاب، تنها از خود او که آفریننده آن است، برمی‌آید حال اینکه انسان، اسیر اقتدار بی چون و چرای زبان است و خلاصی از آن ممکن نیست. یکی از دلایل میل عارفان ما برای گذشتن از حجاب زبان، این بود که به احتمال پی برده بودند عناصر زبانی (کلمات وضع شده

توسط دیگران) آلوده با اغراض و یا ارزشهای پدیدآورندگانشان است و لذا واژگانی را که برای مقاصد دیگر وضع شده بود، نمی‌توانستند از معنا و ارزشگذاریهایی آشکار و نهفته آنها تهی کنند و در معنا و ارزشگذاری دیگری به کار ببرند. در تأیید این حدس می‌توان به سخن باختین استناد کرد. او می‌گوید:

هیچ فرد عضو جامعهٔ زبانی نمی‌تواند در زبان به کلماتی دست بیابد که خنثی و برکنار از خواستها و ارزشگذاری فرد دیگر و تهی از آوای وی باشد؛ برعکس، باید گفت که هر فرد جامعهٔ زبانی از رهگذر آوای فرد دیگر است که کلمه را دریافت می‌کند و این کلمه همواره از آوای مورد نظر اشباع است (به نقل از تودوروف، ۱۳۹۱: ۸۳).

باختین در جای دیگر، این نظریه را به شکل واضحتری بیان می‌کند:

در زبان، کلمه یا شکل زبانی دیگری که خنثی باشد یا به کسی تعلق نداشته باشد، وجود ندارد. زبان در مجموع چیزی است پراکنده و آکنده از مقاصد. زبان برای ذهنی که در آن زندگی می‌کند، دستگاهی مجرد و متشکل از اشکال هنجارین نیست؛ بلکه نگرشی چندگانه و عینی در باب جهان است. هر کلمه رنگ و بوی حرفه، نوع ادبی، جریان و حزب و اثر مشخص، انسان مشخص، نسل، دوران، روز و ساعتی را با خود حمل می‌کند. هر کلمه رنگ و بوی زمینه و زمینه‌هایی را که در آن واقع شده است به خود می‌گیرد؛ زمینه و زمینه‌هایی که کلمه زندگی اجتماعی حادّی در آنها از سر گذرانده است. تمامی کلمات و تمامی گونه‌های زبانی، جایگاه مقاصد است. از تأثیرات و هماهنگیهای کلمه، که به نوع ادبی یا جریان یا فرد معین مربوط می‌شود، نمی‌توان حذر کرد (همان: ۹۵ و ۹۶).

اشباع شدگی عناصر زبان مألوف از اغراض و ارزشها، آن را در تبیین تجربه‌های متافیزیکی عارفانه ناکارآمد می‌کند که به هیچ یک از تجربه‌های عادی انسانهای دیگر مانده نیست:

قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من
خوش‌نشین ای قافیه اندیش من	قافیهٔ دولت تویی در پیش من
حرف چه بود تا تو اندیشی از آن	حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را برهم زخم	تا که بی این هر سه با تو دم زخم
آن دمی کز آدمش کردم نهمان	با تو گویم ای تو اسرار جهان
آن دمی را که نگفتم با خلیل	و آن غمی را که نداند جبرئیل

(مثنوی ۱/۱۷۲۷-۱۷۳۲)

در باب منطق روایی این قسمت از داستان، تقی پورنامداریان، بهتر از همه شارحان مثنوی بحث کرده است (ر. ک. پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۳۵۸ تا ۳۶۴)؛ با وجود این به نظر می‌رسد سهوهایی نیز به توجیحات ایشان راه یافته است. اینکه قائل جملات مصراع دوم بیت نخست و مصراع نخست بیت دوم، یکی از جلوه‌های معشوق، حسام الدین، خدا یا روح الهی باشد، نکته درستی است. اما مصراع دوم از بیت دوم نیز در ادامه سخن خداوند است و نیازی نیست که به اتحاد روحانی عاشق و معشوق حکم کنیم و بگوییم عاشق در حکم معشوق و معشوق در حکم عاشق است که این خطاب را به یکدیگر می‌کنند. به نظر می‌رسد که کل بیت چهارم نیز در ادامه سخن خداوند است نه سخن مولانا در خطاب به حسام الدین؛ چنانکه استاد مرقوم کرده‌اند (ر. ک. همان: ۳۶۲). در این بیت، خداوند خطاب به جان مولانا می‌گوید منطق زبان یعنی صرف و نحو و صوت را، که متجلی‌کننده زبان است، بر هم می‌زنم و با تو، که سرّ الله هستی، سخن می‌گویم و اسراری را که به پاره‌ای از انبیا نگفته‌ام با تو در میان می‌گذارم. سرّ جهان، جان انسان کامل است. مولانا در غزلیات، یک بار از شمس تبریزی به «سرّ الله الصمد»^{۲۱} تعبیر کرده است؛ چنانکه حافظ نیز سینه را، که مأوای جان است، «تماشاگاه راز» خوانده است که دست غیب الهی، ابلیس را از ورود به آن، مانع شد؛ بنابراین، لازم نیست «اسرار جهانی» را خطاب مولانا به حسام الدین یا انسان کامل یا خدا بدانیم. بیان «بی زبانی»، که در اینجا خداوند از طریق آن می‌خواهد اسرار را به جان مولانا منتقل کند، همان ارتباط «و حیانی» است که همچون پیامبران با انسان کامل نیز برقرار می‌شود با این تفاوت که غیر نبی، مأمور به ابلاغ محتوای وحی نیست.

نتیجه‌گیری

مولانا به دلیل تجربه‌های فربه و متعدد کشف و شهودهای عرفانی و اینکه بین این تجربه‌ها و بیان آنها فاصله نمی‌اندازد، متوجه می‌شود زبان مألوف، قدرت بازنمایی دریافته‌ها و اسرار متافیزیکی او را ندارد و به ناچار به محدودیت‌های ذاتی زبان اشراف پیدا می‌کند و ماهیت زبان بشری در مرکز توجه و اندیشه ورزیهای او قرار می‌گیرد. در این تأملات فلسفی در باب زبان به رهیافتهایی بدیع می‌رسد؛ رهیافتهایی که او را در میان شاعران عارف و متکلم عالم شرق به چهره‌ای منحصر به فرد تبدیل می‌کند؛ زیرا در

میان شاعران و عارفان ایرانی کسی با زبان درگیری ذهنی پیدا نمی‌کند. در آثار کسانی که معمولاً رگ و ریشه اندیشه‌های مولانا را در آنها جستجو می‌کنیم، چنین درگیریهایی به چشم می‌خورد. قراردادی و مادی بودن زبان بشری، تمایز میان عالم هست (امر واقع) و عالم زبان (امر نمادین)، محدودیت زبان بشری برای بازنمایی هستی، جباریت و زندان زبان و راه فائق آمدن بر تنگناهایی که زبان برای آدمی به وجود می‌آورد، همگی از دریافتها و کشفهای بدیع مولانا در باب زبان است که با اندیشه‌های متفکران امروزی غرب مانند فردینان دو سوسور، ژاک لکان، ویتگنشتاین، نیچه و هایدگر قربت‌هایی دارد.

یادداشتها

۱. هدف اصلی این نوشتار بیان و ادعای «اینهمانی» علمی نظریه‌های مولوی با اندیشه‌های دانشمندان جدید غربی نیست. معمولاً در دهه‌های اخیر به قصد برکشیدن اندیشمندان شرقی و عقده‌گشایی برای جبران عقب ماندگی و حقارت علمی چنین مقایسه‌هایی انجام می‌گیرد. در پژوهشهایی از این دست، بدون توجه به جغرافیای فکری، زمینه و ذهنیت متفکران شرقی با تأویل «خودسرانه» آرا و عقاید و تحمیل معانی جدید به زبان و بیان آنها این گونه القا می‌شود که آنچه دانشمندان جدید غربی گفته و می‌گویند قرن‌ها پیش اندیشمندان شرقی آنها را مطرح کرده اند. نویسنده بر این اشکال آگاه است و هرگز در تبیین اندیشه‌های زبانی مولانا به تأویل نا بجا دست نمی‌زند و اذعان می‌کند اندیشه‌های مولوی در باب ماهیت و محدودیت‌های زبان به صورت غیرنظام مند و به مثابه مسائل حاشیه‌ای و فرعی در کنار اندیشه‌های عرفانی و تعلیمی او مطرح شده است و صرف بیان آنها، موجب نمی‌شود مولانا را فیلسوف زبان بدانیم؛ با وجود این، باید اعتراف کرد در سایه آشنایی با نظریه‌های جدید است که گفته‌های پراکنده مولانا در باب زبان برجستگی می‌یابد. بنابراین در خلال پژوهش اگر به نظریه‌های جدید دانشمندان غربی اشاره شده است برای آشنایی و برجسته سازی نظریه‌های مولانا بوده است و نه نفس مقایسه آنها با یکدیگر.

۲. امر واقع یا حیث واقع از اصطلاحات برساخته ژاک لکان، اندیشمند پسامدرن فرانسوی است. او سه جهان امر/ حیث واقع، امر/ حیث خیالی (آینه ای) و امر/ حیث نمادین (زبانی) را از هم جدا می‌کند. جهان امر واقع و امر نمادین مورد نظر لکان در این مقاله به مناسبت مباحث و با تمرکز بر آرای مولوی تبیین خواهد شد. نظر لکان در باب امر خیالی به اجمال این است که این مرحله به دوران پیش‌زبانی مربوط است که کودک به جای توجه به خود اشیا تمام انرژی خود را صرف تصاویر اشیا می‌کند و مانند بیمار پارانوایی نمی‌تواند خود را از تصاویر جدا کند (ر.ک. رایت، ۱۳۸۶: ۱۱۰). به نظر می‌رسد از همین جا قدرت نشانه سازی و درک معنای نشانه‌ها در انسان شکل می‌گیرد و آدمی قادر می‌شود «چیزی را در معنای چیزی دیگر» به کار ببرد و خود را برای ورود به مرحله «امر نمادین» آماده سازد. به این مسئله لکان اشاره کرده است. گفته او را به نقل از

مقاله الزابت رایت عیناً نقل می‌کنیم: «این تصویری که کودک پیش از رسیدن به مرحله تکلم و زمانی که هنوز شیرخواره و کاملاً عاجز از حرکت است، شادمانه در آینه بروز می‌دهد، ظاهراً مثالی است از قالبی نمادین (.) که «من» در آن به شکلی ازلی تسریع می‌شود؛ یعنی پیش از عینیت یافتن در دیالکتیک یکی شدن (.) با دیگری و پیش از اینکه زبان نقش او به منزله شخص را اعاده کند» (به نقل از رایت، ۱۳۸۶: ۱۱۱). پیش از لکان، سوسور مرحله پیش‌زبانی را به صورت «مرحله بی‌کرانی از افکار درهم برهم» توصیف می‌کند که «ماهیتاً آشفته» است (ر.ک. سوسور، ۱۳۸۲). لکان در تبیین بیشتر نظریه سوسور با به کارگیری جناس، مرحله پیش‌زبانی را « » می‌نامد که هم به معنای « » (انسان کوچک) است و هم « »؛ یعنی «توده بی‌شکل تخم مرغ در هم شکسته» را به ذهن متبادر می‌کند (رایت، ۱۳۸۶: ۱۰۵). اما به نظر می‌رسد بهتر است درباره ماهیت مرحله پیش‌زبانی چیزی نگوییم؛ زیرا هر چه در توصیف این مرحله گفته شود از محدوده حدس و گمان فراتر نخواهد رفت. به این دلیل ساده که نه ابزاری قابل اعتماد برای شناسایی آن هست و نه تجلیات آن به گونه‌ای است که بتوان اطلاعات دقیقی درباره ماهیت آن مرحله به دست آورد. پس از اینکه کودک بزرگ می‌شود و «زبان» را می‌آموزد و از طریق نشانه‌های قراردادی زبان با دنیای پیرامون ارتباط برقرار می‌کند، عملاً برای همیشه رابطه خود را با جهان امر خیالی پاره می‌کند و بازگشت به این جهان و کشف و بیان تجربه خاص آن به همان اندازه دست‌نیافتنی است که در سنت عرفانی شرقی از جمله ایران، درک و بیان کشف و شهودهای متافیزیکی که می‌توان آن را به منزله فرارفتن از دنیای نمادین دانست، ناممکن می‌نماید.

۳. مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
 کو به تأیید نظر حلّ معما می‌کرد
 دیدمش خرم و خندان قلدح باده به دست
 کاندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد
 گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم
 گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
 (دیوان حافظ، ۹۶)

به نظر می‌رسد باور اسطوره‌ای جام جم، نیز تبلوری از آرمان برآورده نشده بشر در طول هزاران سال زندگی در زمینی است که فهم او از آن همواره حدّاقلی، ناقص و تک بعدی بوده است. بشر برای فرار از این تنگنایی که بدرستی آن را می‌فهمیده و از طرفی راه چاره‌ای برای فرار از آن نمی‌توانسته است جستجو کند به ابزاری خیالی از نوع جام جهان نما اعتقاد پیدا کرده است؛ زیرا درجه‌ای از موهومیت آن را - به رغم چرخش معنایی تمام عیارش در گفتمان عرفانی - در رازوارگیش می‌توان مشاهده کرد.

۴. وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (بروج/۲۰)

۵. لئوپولد فون رانکه (۱۷۹۵ تا ۱۸۸۶) مورخ آلمانی و یکی از برجسته‌ترین بنیانگذاران تاریخ‌نویسی مدرن است که برای تاریخ‌نویسی معاصر معیارهای تازه وضع کرده است (ر. ک.).

۶. «اللهم ارنى الأشياء كما هي». علامه فروزانفر ضمن تأیید حدیث بودن این عبارت می‌گوید تا کنون آن را در هیچ یک از کتابهای حدیث معتبر نیافته و روایتی نزدیک به آن را به نقل از کنوزالحقایق به صورت «اللهم ارنى الدنيا كما تريها صالحى عبادك» آورده است (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۴۷: ۴۵).

.....

۹. .. مطالعه همزمانی زبان، اگرچه در زبانشناسی جدید به حدت مورد توجه قرار گرفته و با تمسک بدان مطالعات تاریخی (در زمانی) زبان به حاشیه رانده شده، خود امری موهوم است؛ زیرا علاوه بر اینکه خود زبان، تاریخمند است و عناصر زنده آن ممکن است هزاران سال دیرنگی داشته باشند، هرگز هیچ زبانی را در زمان حال (همزمان) آن نمی‌توان مطالعه کرد. توضیح اینکه هرگونه مطالعه همزمانی زبان، امری در زمانی است با این فرق که ممکن است به جای مطالعه تحولات زبان در طول چند قرن، موجودیت زبان در چند دهه مورد مطالعه قرار گیرد.

.....

.....

.....

۱۴. نخستی‌ها (....) از راسته‌های زیست‌شناسی و شامل میمون‌ها، کپی‌ها و انسانهاست. نخستی‌ها پستاندارانی با مغزی بزرگ، دستهایی با انگشتان طویل و ناخن دار که می‌توانستند بر روی درختان زندگی کنند. دودمان انسانی نخستی‌ها از روی درختان به کف جنگل فرود آمدند و در کنار جنگلها با دانه چینی و در نهایت با شکار، زندگی گروهی خود را آغاز کردند (ر. ک.).

.....

.....

.....

.....

.....

.....

۲۰.

جز که تُنطق خالقِ بی طمع نیست
مَسندِ جملَه، و را اسناد نی
تابعِ استاد و محتاجِ مثال
(مثنوی ۱۶۲۹/۱۱ تا ۱۶۳۱)

که صفات او ز علتها جداست
بی حجاب مادر و دایه و ازا
در ولادت ناطق آمد در وجود
(مثنوی، ۳۰۶۲/۴ تا ۳۰۶۴)

تُنطق کان موقوف راه سَمع نیست
مُبدَعست او تابعِ استاد نی
باقیان هم در حرف هم در مقال

آنک بی تعلیم بُد ناطق خداست
یا چو آدم کرده تلقینش خدا
یا مسیحی که به تعلیم ودود

ای سرّ الله الصمد ای باز گشت نیک و بد
پهلوی تهی کردی ز خود با پهلوان آمیختی
جانها بجستندت بسی بویی نبرد از تو کسی
آیس شدند و خسته دل خود ناگهان آمیخت
(غزلیات، شماره ۲۲۴۰)

منابع

- اکو، امبرتو؛ *زبان، قدرت، نیرو*؛ ترجمه بابک سیدحسینی، نقد ادبی نو، ارغنون، ش ۴، ۱۳۸۶.
- الدمن، جرالده؛ *زبان و آگاهی*؛ ترجمه رضا نیلی پور، نیلوفر، تهران: ۱۳۸۷.
- ایگلتون، تری؛ *معنای زندگی*؛ ترجمه عباس مخبر، نشر آگه، تهران: ۱۳۸۸ الف.
- ایگلتون، تری؛ *پیش درآمدی بر نظریه‌های ادبی*؛ ترجمه عباس مخبر، ویراست دوم، چ پنجم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۸۸ ب.
- پورنامداریان، تقی؛ *در سایه آفتاب*؛ انتشارات سخن، تهران: ۱۳۸۰.
- تودوروف، تزوتان؛ *منطق گفتگویی میخائیل باختین*؛ ترجمه داریوش کریمی، چ دوم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۹۱.
- تیلیش، پل؛ *شجاعت بودن*؛ ترجمه مراد فرهادپور، چ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۸۷.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد؛ *دیوان حافظ*؛ به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپخانه مجلس، تهران: ۱۳۲۰.
- دباغ، سروش؛ *سکوت و معنا*؛ جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین؛ مؤسسه فرهنگی صراط، تهران: ۱۳۸۶.
- دوسوسور، فردینان؛ *دوره زبان شناسی عمومی*؛ ترجمه کورش صفوی، چ دوم، هرمس، تهران: ۱۳۸۲.
- دیلتای، ویلهلم؛ *مقدمه بر علوم انسانی*؛ ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات ققنوس، تهران: ۱۳۸۸.
- رایت، الیزابت؛ *نقد روانکاوانه مدرن*؛ ترجمه حسین پاینده، ارغنون، س اول، ش ۴، چ دوم، ۱۳۸۶.
- سروش، عبدالکریم؛ *قمار عاشقانه شمس و مولانا*؛ چ ششم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران: ۱۳۸۳.
- فروزانفر، بدیع الزمان؛ *احادیث مثنوی*؛ چ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۴۷.

- فُسنکول، ویلهلم؛ *گفتنی‌ها - ناگفتنی‌ها*؛ سه مقاله درباره فلسفه ویتگنشتاین، ترجمه مالک حسینی، انتشارات هرمس، تهران: ۱۳۸۵
- فوکو، میشل؛ *تئاتر فلسفه*؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، چ دوم، نشر نی، تهران: ۱۳۹۰.
- گروش، الیزابت؛ *خود و امر خیالی*، تلی از تصاویر شکسته؛ مقالاتی درباره روان کاوی، ترجمه شهریار وقفی پور، نشر چشمه، تهران: ۱۳۹۰.
- لورنتز، کنراد؛ *آینده باز است*؛ ترجمه دکتر عباس باقری، نشر علم، تهران: ۱۳۸۳.
- مولانا، جلال الدین محمد؛ *کلیات دیوان شمس تبریزی*؛ با مقدمه و تصحیح محمد عباسی، انتشارات طلوع، تهران: ۱۳۵۳.
- مولانا، جلال الدین محمد؛ *مثنوی معنوی*؛ به تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۳۶.
- میثمی، سایه؛ *معنا و معرفت در فلسفه کواپن*؛ نشر نگاه معاصر، تهران: ۱۳۸۶.
- ویتگنشتاین، لودویک؛ *رساله منطقی - فلسفی*؛ ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، چ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۸۶.
- هایدگر، مارتین؛ *زبان، خانه وجود*؛ گفتگوی هایدگر با یک ژاپنی؛ ترجمه جهانبخش ناصر و با مقدمه رضا داوری اردکانی، هرمس، تهران: ۱۳۹۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی