



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 18, Issue 1, No.52, Spring & Summer 2024, pp. 1-12

Received: 19/05/2024

Accepted: 10/08/2024

**Research Paper**

## Irrational Propositions and Truth

**Taghi Poornamdarian** \*

Professor of Persian Literature Departments of Institute for Humanities And Cultrural Studies.Tehran.Iran  
shh.shahdoost@gmail.com

### Abstract

This research investigates the concept of irrational propositions and their role in language and intuitive experiences. These propositions, which do not follow logical rules, are used in situations outside of ordinary consciousness and have a meaning different from the conventional meaning of words. Based on this, it is argued that these propositions are not valid not only for the theologian but also for the audience because they did not appear in the state of awareness and do not indicate a certain meaning that the speakers have the same understanding of. This research also investigates the differences between the pre-modern and post-modern viewpoints. At first glance, there is a single meaning for texts composed of these propositions, which can only be achieved for properties, while post-moderns do not accept any single truth and believe that everyone can extract his own truth from the text. Methodologically, this research deals with the functional roles of language and their division by Halliday, which includes ideological, personal, and textual roles. These roles introduce words as symbolic signs that imply a conventional meaning and are necessary to organize social life. Finally, intuitive experiences are discussed in which language is used to express experiences that are neither related to the objective world nor take place in consciousness. These experiences include lyrical poetry, visions, and spiritual experiences, all of which are experienced during the intersection of reason and sense.

**Keywords:** Intuitive Experiences, Irrational Propositions, Intellectual Role, Personal Foundational Role, Textual Role.

---

\* Corresponding author

Poornamdarian, T. (2024). Irrational propositions and truth. *Research on Mystical Literature*, 18 (1): 1-12.



## Introduction

The meaning of irrationality in mystical propositions is propositions whose meaning derived from their individual words is not valid. Therefore, they can be considered as metaphorical or symbolic propositions. These propositions do not have specific meanings and each person may interpret them according to their wishes. In the traditional approach to meaning, from the point of view of philosophers and logicians, these propositions generally have a single meaning as if they were attainable for properties. However, this view is clearly different from the view of post-moderns who do not see any single truth in these propositions. Regarding the emergence of these irrational propositions, it is necessary to point out a few points.

Language has different roles that are divided into three categories according to [Halliday \(2002\)](#): 1) Thought role: In this role, language explains our thoughts about the external and internal environment, 2) Personal role: This role expresses social relationships between people and fulfills social needs, 3) Text role: This role connects the two previous roles in the book. In these three roles, words are signs that denote conventional meanings. Propositions and texts made with these words are logically understandable and must convey certain concepts to others in order for social life to be organized. These propositions are realized in social interactions and the expression of thoughts. However, in this research, an attempt is made to answer the question of how irrational or irrational propositions arise by relying on the three roles of language from the [Halliday](#) perspective.

## Review of Literature

In the Persian language, several studies in the field of mystical propositions and their logical structure have been published in scientific research journals. The article 'Khwaja Ahmad Kasani; Gnostic views and terms' ([Rahmanian Koushkaki et al., 2021](#)) examines the views and mystical terms of Khwaja Ahmad Kasani. He was one of the famous mystics of Naqshbandiyyah across the Nile and authored more than 30 treatises in the field of mysticism. The article 'mapping the structure of knowledge in mystical researches: co-lexical analysis' ([Farhangi et al., 2018](#)) identifies the structure of knowledge in the field of mystic research and the thematic clustering of its sub-categories using co-lexical analysis. The article 'explaining the linguistic mechanism of "Fararawi" in Masnavi's mystical discourse' ([Kanani & Zamani, 2023](#)) examines the linguistic mechanisms of sacred, philosophical, and mystical texts. It shows that the divine power represents the mastery of the para-narrator in the text by penetrating the linguistic structures of the discourse and influencing it. However, there has not been research that directly addresses the question of how irrational or irrational propositions arise and how their internal mechanism is clarified based on what reasoning.

## Methodology

From a methodological point of view, the current research, relying on [Halliday's \(2002\)](#) theory, deals with the practical roles of language and their division, which includes ideological, personal, and textual roles.

## Results

If we accept that words are linguistic signs which, according to the convention, are signs that indicate certain meanings, in irrational propositions, words are not the only signs, that is, they do not indicate a certain meaning that linguists have an almost identical understanding of. Rather, they are metaphors without analogies or codes that anyone can interpret as they wish. It is assumed that such a text has a single meaning that can be obtained from properties, and this assumption of the ultimate and single meaning, which is the intention of the author, causes the difference between the views of pre-modern

and post-modern groups, because, in the latter view, there is no truth of units in these propositions. What some people can achieve is the truth of denial, and everyone will learn the truth from these texts according to their own time.


Words are signs and statements and texts made with these words are logical because they have to convey certain concepts to others in order for social life to be organized. These propositions, which are actualized in social interactions and the expression of thoughts, in order to be logical, must appear in awareness and alertness, that is, in the awakening and activity of sense and reason.

In addition to these functional roles, language is also used to express other experiences that are neither related to the objective world nor take place in consciousness. Therefore, the words are also removed from the symbolic state, and as a result, it becomes impossible to understand the author's intention - if such an intention exists. Therefore, these propositions are irrational and the text that emerges from these propositions does not have a specific and unique meaning. In general, these experiences, which include dreams, are called intuitive experiences, which can be contrasted with rational experiences.

Lyrical poetry, visions and spiritual experiences are often described as intuitive experiences. In such narrations, the meaning is not necessarily obtained from the literal meaning of the words, and their conventional meaning is not valid; rather, everyone discovers a special meaning from them through interpretation. In other words, the text extracts another meaning from everyone's mind, none of which is the definitive meaning of the statements and the text, and one meaning can be preferred over the other, but this preference is also due to the strength and mood of the person who gives this preference.



## گزاره‌های منطق‌گریز و حقیقت

تقی پورنامداریان\* ، استاد پژوهشکده زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

shh.shahdoost@gmail.com

### چکیده

این پژوهش به بررسی مفهوم گزاره‌های منطق‌گریز و نقش آنها در زبان و تجربه‌های شهودی می‌پردازد. این گزاره‌ها که از قواعد منطقی پیروی نمی‌کنند، در حالت‌هایی خارج از آگاهی معمولی به کار می‌روند و معنایی متفاوت از معنای قراردادی کلمات دارند. براین اساس، استدلال می‌شود که این گزاره‌ها نه برای متکلم و نه برای مخاطب اعتباری ندارند؛ زیرا در حالت آگاهی پدید نیامده‌اند و بر معنی معینی دلالت نمی‌کنند که اهل زبان از آن برداشتی یکسان داشته باشند. در این پژوهش همچنین به تفاوت‌های بین دیدگاه‌های پیشامدرن و پست‌مدرن اشاره می‌شود. در نگاه اول، معنی یگانه‌ای برای متن‌های مرکب از این گزاره‌ها وجود دارد که تنها برای خواص دست‌یافتنی است؛ درحالی‌که پست‌مدرن‌ها هیچ حقیقت یگانه‌ای را قبول ندارند و معتقدند که هر فرد می‌تواند حقیقت خود را از متن استخراج کند. به‌لحاظ روش‌شناختی، پژوهش حاضر با اتکا بر نظریه هیلیدی، به نقش‌های کاربردی زبان و تقسیم‌بندی آنها می‌پردازد که شامل اندیشگانی، بیناشخصی و متنی است. این نقش‌ها، کلمات را به‌عنوان نشانه‌هایی سمبلیک معرفی می‌کنند که بر معنای قراردادی دلالت دارند و برای ساماندهی زندگی اجتماعی ضروری هستند. درنهایت، به تجربه‌های شهودی‌ای پرداخته می‌شود که در آنها زبان برای بیان تجربه‌هایی به کار می‌رود که نه به عالم عین مربوط است و نه در آگاهی و هشیاری صورت می‌گیرد. این تجربه‌ها شامل شعر غنایی، رؤیاها و تجربه‌های روحانی هستند که همگی در تعطیل عقل و حس تجربه می‌شوند.

### واژه‌های کلیدی:

تجربه‌های شهودی، گزاره‌های منطق‌گریز، نقش اندیشگانی، نقش بیناشخصی، نقش متنی.

\* مسؤل مکاتبات

پورنامداریان، تقی. (۱۴۰۳). گزاره‌های منطق‌گریز و حقیقت. پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۸ (۱): ۱-۱۲.

The Author(s) © 2476-3292

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



10.22108/jpl.2024.141537.1839

## ۱- مقدمه

منظور از منطق‌گریزی در گزاره‌های عرفانی، گزاره‌هایی هستند که معنی حاصل از تک‌تک کلمات آنها اعتبار ندارد، بنابراین به‌عنوان گزاره‌هایی استعاری یا رمزی در نظر گرفته می‌شوند. این گزاره‌ها معانی مشخصی ندارند و ممکن است هر فرد آنها را به دلخواه خود تأویل کند. در نگرش سنتی به معنا، از نظر فلاسفه و اهل منطق، این گزاره‌ها عموماً دارای معنی یگانه‌ای هستند که گویی برای خواص دست‌یافتنی است؛ اما این دیدگاه با نگاه پست‌مدرن‌ها که هیچ حقیقت یگانه‌ای در این گزاره‌ها نمی‌بیند، تفاوت مشهودی دارد. دربارهٔ پدیدآمدن این گزاره‌های بی‌منطق یا منطق‌گریز، لازم است به چند نکته اشاره شود. زبان نقش‌های مختلفی دارد که از نظر هیلیدی به سه دسته تقسیم می‌شوند: اندیشگانی، بیناشخصی و متنی. نقش اندیشگانی زبان، اندیشه‌ها و تفکرات ما را دربارهٔ محیط بیرونی و درونی توضیح می‌دهد. نقش بیناشخصی، روابط اجتماعی میان افراد را بیان می‌کند و نیازهای اجتماعی را برآورده می‌کند. نقش متنی، دو نقش قبلی را در کتابت با هم پیوند می‌دهد. در این سه نقش، کلمات نشانه‌هایی هستند که بر معانی قراردادی دلالت می‌کنند. گزاره‌ها و متن‌هایی که با این کلمات ساخته می‌شوند، از نظر منطقی فهم‌پذیر هستند و باید مفاهیم خاصی را به دیگران منتقل کنند تا زندگی اجتماعی سامان بگیرد. این گزاره‌ها در تعامل‌های اجتماعی و بیان اندیشه‌ها تحقق پیدا می‌کنند. از این رو، پژوهش حاضر کوشیده است با اتکاء به نقش‌های سه‌گانهٔ زبان از چشم‌انداز هیلیدی به این پرسش پاسخ دهد که گزاره‌های بی‌منطق یا منطق‌گریز چگونه پدید می‌آیند.

## ۱-۱ پیشینه تحقیق

در زبان فارسی، تحقیقات متعددی در حوزه گزاره‌های عرفانی و ساختار منطقی آنها در مجلات علمی پژوهشی منتشر شده‌اند. در ادامه، به برخی از این مقالات اشاره می‌شود:

**رحمانیان کوشکی و دیگران (۱۴۰۰)** در مقاله «خواجه احمد کاسانی؛ دیدگاه‌ها و اصطلاحات عرفانی» به بررسی دیدگاه‌ها و اصطلاحات عرفانی خواجه احمد کاسانی می‌پردازند. کاسانی از عارفان معروف نقشبندیه ماوراءالنهر بود و بیش از سی‌رساله در حوزه عرفان تألیف کرده است. **فرهنگی و دیگران (۱۳۹۷)** در مقاله «ترسیم ساختار دانش در پژوهش‌های عرفانی: تحلیل هم‌واژگانی» با استفاده از تحلیل هم‌واژگانی، ساختار دانش در حوزه پژوهش‌های عرفانی را شناسایی و خوشه‌بندی موضوعی زیرمجموعه‌های آن را بیان می‌کند. مقاله «تبیین سازوکارهای زبانی «فراروی» در گفتمان عرفانی مثنوی با رویکرد تحلیل گفتمان روایی» از **کنعانی و زمانی (۱۴۰۲)** به بررسی سازوکارهای زبانی متون مقدس، فلسفی و عرفانی می‌پردازد. این مقاله نشان می‌دهد که قدرت الهی با نفوذ در ساختارهای زبانی گفتمان و تأثیرگذاری بر آن، تسلط فراروی را در متن بازنمایی می‌کند. با این روی، پژوهشی که مستقیماً متوجه این پرسش باشد که گزاره‌های بی‌منطق یا منطق‌گریز چگونه پدید می‌آیند و سازوکار درونی آنها بر پایهٔ چه استدلالی روشن می‌شود، صورت نگرفته است. براین اساس، در ادامه ضمن تبیین فراتنش‌های زبانی از دیدگاه هیلیدی به این پرسش‌ها پاسخ داده خواهد شد.

## ۲- گزاره‌های منطق‌گریز و حقیقت

منظور از گزاره‌های منطق‌گریز، گزاره‌هایی است که معنی حاصل از تک‌تک کلمات آن اعتبار ندارد، نه برای متکلم و نه برای مخاطب؛ چراکه در حالت آگاهی پدید نیامده است.

اگر بپذیریم که کلمات نشانه‌های زبانی‌اند که بنا بر قرارداد، دال‌هایی هستند که بر مدلول‌های معینی دلالت می‌کنند<sup>(۱)</sup>، در گزاره‌های منطق‌گریز، کلمات تنها نشانه نیستند؛ یعنی بر معنی معینی دلالت نمی‌کنند که اهل زبان از آن برداشتی تقریباً یکسان کنند؛ بلکه استعاره‌های بدون قرینه یا رمزهایی هستند که ممکن است هر کس آن را به دلخواه و به اقتضای ذهنیت خود تأویل کند. معنی نهایی و یگانه‌ای که متن‌های مرکب از این گزاره‌ها دارند از نظر فلاسفه و اهل منطق و استدلال از طریق منطق و استدلال برای فیلسوفان و نیز در عالم اسلام برای اهل استدلال و خواص و مقدسانی که تجارب روحانی دارند، قابل وصول است. فرض بر آن است که چنین متنی دارای معنی یگانه‌ای است که برای خواص دست‌یافتنی است و همین فرض معنی نهایی و یگانه که همان نیت مؤلف است سبب تفاوت نگاه این گروه پیشامدرن با نگاه پست‌مدرن‌ها می‌شود، چون از نظر آنان هیچ حقیقت یگانه‌ای در این گزاره‌ها وجود ندارد که عده‌ای بتوانند به آن دست یابند حقیقت منکر است و هر کس به اقتضای وقت خویش حقیقتی از این متن‌ها می‌فهد.

اما این گزاره‌های بی‌منطق یا منطق‌گریز چگونه پدید می‌آیند؟ برای بیان این مسئله لازم است به چند نکته اشاره شود. زبان چند نقش کاربردی دارد که در این نقش‌های کاربردی کلمات نشانه‌هایی سمبلیک هستند که بر معنایی قراردادی دلالت می‌کنند. این نقش‌های زبان از نظر هیلیدی به سه قسم تقسیم می‌شوند. یکی نقش اندیشگانی<sup>۱</sup> که اندیشه ما را درباره محیط بیرونی و درونی توضیح می‌دهد. دوم نقش بیناشخصی<sup>۲</sup> که روابط اجتماعی میان اشخاص را بیان می‌کند و نیازهای اجتماعی ما را برآورده می‌کند و سوم نقش متنی<sup>۳</sup> که آن دو نقش را در کتابت با هم پیوند می‌زند که هیلیدی این نقش‌ها را فرانش می‌خواند (Halliday, 2002, p. 88-92).

در این سه نقشی که هیلیدی بیان می‌کند، کلمات نشانه هستند و گزاره‌ها و متن‌هایی که با این کلمات ساخته می‌شوند منطقی‌اند؛ چرا که باید مفاهیم خاصی را به دیگران منتقل کنند تا زندگی اجتماعی سامان بگیرد. این گزاره‌ها که در تعامل‌های اجتماعی و بیان اندیشه‌ها فعلیت پیدا می‌کنند برای آنکه منطقی باشند باید در آگاهی و هشیاری یعنی در بیداری و فعالیت حس و عقل پدید بیایند؛ زیرا در فعال بودن حس و عقل است که می‌توان درباره محیط خود اندیشید و با دیگران تعامل داشت.

زبان افزون بر این نقش‌های کاربردی، برای بیان تجربه‌های دیگری نیز به کار می‌رود که آن تجربه‌ها نه به عالم عین مربوط‌اند و نه در آگاهی و هشیاری صورت می‌گیرند. بنابراین، کلمات نیز از حالت نشانگی خارج می‌شوند و در نتیجه پی‌بردن به نیت مؤلف نیز - اگر چنین نیتی باشد - غیرممکن می‌شود؛ چنان که هر کس از متن‌هایی از این دست چیزی می‌فهمد که ساختار ذهن او و بافت حاکم بر وقت شنیدن یا خواندن او اقتضا می‌کند. از این رو، این گزاره‌ها منطق‌گریزند و متنی که از تألیف این گزاره‌ها پدید می‌آید نیز معنی خاص و یگانه‌ای ندارد. به‌طور کلی، این تجربه‌ها که شامل رؤیاهای نیز هستند، تجربه‌های شهودی خوانده می‌شوند که می‌توان آنها را در تقابل با تجربه‌های خردگرا دانست.

شعر غنایی، رؤیاهای روحانی که اغلب به‌عنوان تجربه‌های شهودی توصیف می‌شوند، هنگامی که روایت می‌شوند همه از نوع روایت‌های منطق‌گریزند. در این گونه روایت‌ها، معنی لزوماً از دلالت لغوی کلمات به دست نمی‌آید و معنی قراردادی آنها اعتبار ندارد؛ بلکه هر کس از راه تأویل، معنای خاصی از آنها کشف می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، متن از

1. Ideational.

2. Interpersonal.

3. Textual.

ذهن هر کس معنی دیگری استخراج می‌کند که هیچ کدام معنی مسلم و قطعی گزاره‌ها و متن نیست و می‌توان یک معنی را بر معنی دیگر ترجیح داد؛ اما همین ترجیح نیز ناشی از قوت و حال و ذهن کسی است که این ترجیح را می‌دهد. نقطه اشتراک در همه این تجربه‌های شهودی، این است که همه در تعطیل عقل و حس، یعنی آلات ادراک زمان و آگاهی تجربه می‌شوند.<sup>(۱)</sup> شاید بتوان گزاره‌های بیانی این تجربه‌ها را «قضایای مهمله» به قول ویتگنشتاین (هارت ناک، ۱۳۵۶) و یا «شبه‌جمله» به قول رودلف کارناب خواند (Matar, 1974, p. 146)، چون نه قابل تصدیق و نه قابل تکذیب‌اند و نه مثل جمله به معنی و مفهومی خاص دلالت می‌کنند؛ اما در فرهنگ این گزاره‌های بی‌منطق، حاوی حقیقتی یگانه برای اهلش هستند و دیگران هم حقیقتی در آن می‌جویند که فراخور ذهن و اقتضای وقت آنان است. دربارهٔ چنین تجربه‌هایی که حاوی حقیقتی هستند که گزاره‌های منطقی از بیان آن عاجزند، بسیاری از کسانی که این تجارب روحانی را از سر گذرانده‌اند، سخن گفته‌اند.

عین‌القضات مانند بسیاری از صوفیه، قوای فاهمه را دو نوع می‌داند که با یکی علم حاصل می‌شود که موضوعش عالم طبیعت است و می‌توان آن را با کلمات مطابق، یعنی کلمات در معنی نشانه بیان کرد و دیگری که با آن معرفت حاصل می‌شود که موضوعش عالم ماورای طبیعت یا به قول او عالم ازلی است و آلات ادراک آن بصیرت و حواس باطنی است، به گونه‌ای که ماورای طور عقل است. از عالم ماورای طبیعت تعبیری به دست نمی‌توان داد، آلا با کلمات متشابه و کلمات وقتی متشابه‌اند که معنایی خلاف معنای قراردادی خود داشته باشند. این معرفت به عالم ازلی در تعطیل حس و عقل زمان آگاهی به دست می‌آید. گزاره‌های معرفتی معانی مختلفی دارند که هر کس بنابر تأویل خود آن را در می‌یابد؛ اما معنی حقیقی و حقیقت آن را کسی در می‌یابد که چشم بصیرت او گشوده شده باشد (عین‌القضات، ۱۳۷۰، ص. ۱۱۲). جالب اینجا است که کلمهٔ Mysticism به معنی عرفان، از ریشهٔ یونانی فعلی مشتق شده است که به معنی بستن و از جمله بستن حواس ظاهر است (Happold, 1984, p. 18) که شرط گشوده شدن چشم بصیرت و حواس باطن یا حواس دل است. مولانا نیز مانند عین‌القضات، بسته شدن و تعطیل آنها را شرط گشوده شدن بصیرت و معرفت به عالم ازلی می‌داند:

پنبه اندر گوش حس دون کنید	بند حس از چشم سربسرون کنید
پنبه این گوش سربسرون گشود	تا نگردد این کر آن باطن کراست
بی حس و بی گوش و بی فکر شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید

(مولوی، ۱۳۷۳، ابیات ۵۶۶-۵۶۸)

برای آنکه انسان به مقامی برسد که حواس ظاهر او بسته شود و عقل زمان آگاهی او به حال تعطیل درآید، باید ریاضت بکشد و با کم خوردن و کم خفتن در ذکر و انجام نوافل مداومت کند تا به مقام قرب حق برسد. تاجایی که حق بر وجود او غالب شود. صوفیه مکرر به این حدیث قدسی در آثار خود استناد کرده‌اند:

«لا يزال يتقرب إلى النوافل حتى أحييه و إذا أحببتك كنت له سمعاً و بصراً و لساناً في يسمع و بي يبصر و بي يتكلم» (عبادی، ۱۳۴۷، ص. ۳۶). با تعطیل حواس ظاهر و عقل جهان‌بین، انسان به شوریدگی و جنون ناشی از عدم تسلط و اختیار بر عقل و عدم کنترل حواس می‌رسد. قداما این حالت را به پری گرفتگی یا غلبه پری بر شخص تعبیر می‌کردند. مولانا آن حال را با حال غلبه حق بر شخص که از همان قرب‌النوافل ناشی می‌شود مقایسه می‌کند تا از طریق شباهت میان مثال و ممتول ماهیت غلبه حق را بر وجود عارف و رهایی از عقل و حواس ظاهر توضیح دهد:

چون پری غالب شود بر آدمی  
هرچه گوید آن پری گفته بود  
چون پری را این دم و قانون بود  
باده‌ای را می‌بود این شر و شور  
که تو را از توبه کل خالی کند  
گرچه قرآن از لب پیغمبر است  
گم شود از مرد و صف مردمی  
این سری زان آن سری گفته بود  
کردگار آن پری خود چون بود...  
نور حق را نیست این فرهنگ و زور  
تو سوی پست او سخن عالی کند؟  
هرکه گوید حق نگفت او کافر است  
(مولوی، ۱۳۷۳، ج. ۴/ایات ۲۱۱۲-۲۱۲۴)

گزاره‌هایی که در حالت ناآگاهی شبیه جنون از دهان شخص صادر می‌شود از او نیست. شخص در این حال در حکم نیی است که نایی در او می‌دمد. نعمه‌ی از نفس نایی است و نی بی‌قدرت و بی‌اختیار.

افلاطون در رساله‌های ایون و فایدروس برای شاعران در حال گفتن شعر، جنونی قائل می‌شود که شعر را نتیجه‌ی آن و از مقوله‌ی الهام می‌داند که از سوی خدایان و رب‌النوع شعر به شاعر تلقین می‌شود (دیجز، ۱۳۶۷، ص. ۳۲-۳۳). مولانا که گفته‌اند با زبان یونانی آشنایی داشته و آثار افلاطون را نزد کشیشی در قونیه می‌خوانده است (گولپینارلی، ۱۳۶۳، ص. ۳۱۶-۳۱۷)، بعید نیست جنون شاعری خود را بی‌ارتباط با گفته‌ی افلاطون نمی‌دانسته است. هرچند بدون تأثیر از وی نیز احوال عرفانی و عقیده به تابعه در شاعران عرب هم می‌توانست او را به چنین عقیده‌ای سوق داده باشد که بارها در مثنوی و کلیات شمس به الهام و وحی بودن شعر خود اشاره می‌کند و گفتاری را که از دهان شخص خارج می‌شود و او در میان نیست عین قرآن می‌داند.

گفتی که تو در میان نباشی  
و سخن گفتن خود را درباره‌ی حق، فقط در حال فنا می‌داند:  
آن گفت تو هست عین قرآن  
من فانی مطلق شدم تا ترجمان حق شدم  
تا مست و هشیارم ز من کس نشنود از بیش و کم  
(مولوی، ۱۳۵۵، ص. ۱۷۸/۴)

این بیت‌ها و نظایر آن، حاکی از رهایی از عالم عین و خود در میان نبودن و خروج از عادت و هشیاری و درآمدن در وضع جنون است و نیز از بند زمان و مکان آزاد شدن و یا به‌طور کلی از بافت، یعنی احوال برون‌متنی ره‌اشدن است. عین‌القضات می‌نویسد:

«آنکه جز به دانش نمی‌پردازد در بند زمان است و رسیدن به ازلیت ممکن نیست مگر پس از پاره کردن این بند»  
(عین‌القضات، ۱۳۴۱، ص. ۱۵).

مولانا نیز دقیقاً همین رهایی از بند زمان را شرط همنشین شدن با لب و آواز حق می‌داند:

هست هوشیاری ز یاد ماضی  
آتش اندرزن به هردو تابه کی  
ماضی و مستقبل است پرده‌ی خدا  
تا گره بانمی بود دمساز نیست  
بر گره باشی از این هردو چونی  
همنشین آن لب و آواز نیست  
(مولوی، ۱۳۷۳، ج. ۴/ایات ۲۲۰۱-۲۲۰۴)

رهایی از قید زمان چنان که مولانا می‌گوید، بیرون شدن از عالم هشیاری و درآمدن در عالم دیوانگی یا همان قرب به



حق است. درآمدن در این عالم جنون مثل درآمدن در عالم خواب همراه با تعطیل عقل و آگاهی است که عارف را دست می‌دهد:

من سر هر ماه سه روز ای صنم      بی گمان بایند که دیوانه شوم  
 همین که امروز اول سه روزه است      روز پیروز است نی پیروزه است  
 آن دلی کور را غم شه می‌بود      دم‌به‌دم او را سر سر می‌بود  
 (مولوی، ۱۳۷۳، ج. ۵/ آیات ۱۸۸۸-۱۸۹۰)

عادت مبتنی بر قانون علیت و ادراک زمان است. انسان تا اسیر عالم عین است، گفتار و کردار او بر مجرای عالم عین و به تبع قانون علیت می‌رود که لازمه آن حضور عقل و حس است. از این شرایط که در آن سخن بر مجرای عادت و قانون علیت می‌رود جز به شرط خروج از عالم عین و قانون علیت حاکم بر آن و اسیر حکم خدا شدن نمی‌توان رهایی یافت. صوفیه بارها این حدیث را از قول عیسی مسیح (ع) نقل می‌کنند که هرگز کسی وارد عالم ملکوت نمی‌شود مگر که دوبار زاییده شود: «لَنْ يَلْجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُوَلَدْ مَرَّتَيْنِ» (فروزانفر، ۱۳۴۷، ص. ۹۶). وارد عالم ملکوت یا معنی شدن با رهایی از قانون علیت که بر جهان عین حاکم است همراه است. مولانا می‌گوید:

چون دوم بار آدمی زاده بزاد      پای خود بر فرق علت‌ها نهاد  
 (مولوی، ۱۳۷۳، ج. ۳/ بیت ۳۵۷۶)

از نشانه‌های بیرون آمدن از عالم عین و عالم علت‌ها و تعطیل عقل و حس این جهانی و ورود به عالم جنون، پریشان گفتن و بر گفتار حاکم نبودن و در نتیجه از قانون علیت رها شدن است:

ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است      این چه سودا و پریشان گفتن است  
 چون که مغز من ز عقل دهش تهی است      بس گناه من در این تخلیط چیست  
 ته گناه او راست که عقلم را ببرد      عقل جمله عاقلان پیشش بمرد  
 (مولوی، ۱۳۷۳، ج. ۵/ آیات ۱۹۰۸-۱۹۱۰)

از آنچه تاکنون بیان شد، استنباط می‌شود که در تجربه‌های روحانی، مدرک و مدرک و ادراک، استحاله می‌پذیرند و در مقایسه با تجربه‌های عادی تغییر می‌کنند. در نتیجه همین تغییرات، زبان بیان آنها هم زبانی دیگر می‌شود که معنی در پشت استعاره‌ها و سمبل‌ها پنهان می‌ماند، تا آنجا که دریافت قطعی و مسلم آنها غیرممکن می‌شود. اگر زبان این تجربه‌ها از نظر ترکیب و همنشینی واژگان غالباً مبتنی بر قواعد دستوری است، علت آن است که روایت آنها در حالت هشیاری و فعالیت حس و عقل در زمان هشیاری انجام می‌گیرد؛ اما برخلاف صورت روایت که در آن چینش کلمات مطابق قواعد دستوری است، معنی روایت چه بسا مبتنی بر عادات تجربی مخاطبان نباشد و آنان نتوانند در میان عادات تجربی خود مصداقی<sup>(۳)</sup> برای آنها پیدا کنند.

بهاء‌ولد در ابتدای کتاب معارف می‌نویسد:

«اهدنا الصراط المستقیم. گفتم ای الله هر جزو مرا به القامی به شهر خوشی و راحت برسان و هزار دروازه خوشی بر هر جزو و من بگشای و راه راست آن باشد که به شهر خوشی برساند و راه کثر آن باشد که به شهر خوشی نرساند همچنین دیدم که الله مزه جمله خوبان را در من و اجزای من درخورانید گویی جمله اجزای من در اجزای ایشان اندر آمیخت و شیراز هر جزو من روان شد...» (بهاء‌ولد، ۱۳۵۳، ص. ۱).

این متن، بخشی از تجربه‌ای است روحانی که نه مصداقی در تجربه‌های عادی ما در عالم عین دارد و نه می‌توان درباره آن توضیحی داد.

بهاء‌ولد واقعه‌ای را که در تجربه‌ای روحانی در ورای حالت هشپاری دیده است در کلماتی که مولود تجربه‌های حسی است، مانند روایت یک رؤیا بیان کرده است. آیا این رؤیا بیان چه حقیقتی در خارج از عالم عین بوده است؟ آیا می‌توان از طریق زبانی که بیان شده است به آن حقیقت دست یافت؟ طبیعی است کسی نمی‌تواند باور کند که گزاره‌هایی که این متن را تشکیل داده‌اند در عالم عین اتفاق افتاده باشد و معنی آن همان باشد که از معنی قراردادی کلمات حاصل شده باشد. صاحب واقعه بهاء‌ولد هم واقعه‌ای را ادراک کرده است؛ اما آنان که روایت را می‌خوانند نه واقعه را دیده‌اند و نه می‌توانند از روایت آن به واقعه‌ای که صاحب واقعه از سر گذرانده است پی ببرند. هر معنایی که مخاطبان به واقعه بدهند معنی آنان است نه معنی واقعه. به قول هولاب در اشاره به هایدگر، تعبیر یا تأویل، فعلیت یافتن امکانات مندرج در فهم است. بنابراین، تأویل متنی که از گزاره‌های منطق‌گرایز تألیف شده است، تحمیل «معنی» و حقیقتی بر متن نیست. از نظر صوفیه، چنین متنی حاوی حقیقتی ماوراءالطبیعه است، چون در حالت فنا و تعطیل عقل و حس و بیرون از مقولۀ زمان پدید آمده است که حقیقتی که همان نیت مؤلف است در آن پنهان است.

از میان تفسیرها و تأویل‌هایی که از تألیف گزاره‌های منطق‌گرایز پدید آمده است، شاید هیچ کدام به حقیقت مسلم و قطعی متن نیانجامند؛ اما در هر تفسیر و تأویلی بویی از حقیقت مستتر است که اذهان مختلف مخاطبان به اقتضای وقت و بافت خیالی خود می‌تواند آن را فعلیت ببخشد. کلمات در این گونه متن‌ها اگرچه نشانه نیستند؛ پرده‌ای هستند که مخاطب را به کلی از بوی سبب معنی محروم نمی‌کند. قرآن برای مولوی نیز یک متن مشهودی است که از زمان پیغمبر در تعطیل عقل و حس و با وحی الهی بیان می‌شود:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفته کافر است

به همین سبب است که مولانا عقیده دارد، کلمات و گزاره‌هایی که متن قرآن را تشکیل می‌دهند، چون سیستانی از معنی‌اند و حرف و صوت و کلام پرده‌ای بر این سبب‌های معنی کشیده‌اند که چندان ضخیم نیستند تا مانع استشمام بویی از سبب شوند:

پاک سبحانی که سیستان کند در غم‌ام حرفشان پنهان کند

زین غم‌ام حرف و بانگ و گفت‌وگوی پرده‌ای کز سبب ناید غیر بوی

(مولوی، ۱۳۷۳، ج. ۶/ آیات ۸۴-۸۵)

از کلام مولوی چنین استنباط می‌شود که قرآن نیت‌مند است و در پس ظاهر این کلمات که گزاره‌های منطق‌گرایزی را تشکیل داده‌اند، حقیقتی هست که همان نیت مؤلف است. طبیعی است که وجود نیتی در پشت این گونه متن‌ها، مانع آن نیست که هر کس به اقتضای وقت خود معنی خاصی از آن برداشت نکند. به همین سبب است که پیر بوالفضل در تفسیر معنی (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) که ابوسعید از او درخواست می‌کند، هفتصد تفسیر می‌کند، «که مکرر نبود و یکی به یکی متشابه نشد» (عطّار، ۱۲۲۵ق.، ص. ۳۳۸).

اگرچه عطّار معمولاً درباره پیران صوفیه از هیچ اغراقی روی گردان نیست؛ سخن او دلالت بر این دارد که اولاً قرآن معانی بسیار متعددی دارد که هر کس می‌تواند به یکی از معانی آن دست پیدا کند، ثانیاً معنای یگانه‌ای دارد که همان نیت خداوند است که جز خاصان را به آن دسترس نیست. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، قرآن متنی است که از دهان

پیغمبر<sup>(ص)</sup> در ناآگاهی نقل شده است و منطق گریز است. تفاوت تأویل مثلاً اسماعیلیه که متأثر از فلسفه یونان باستان بودند یا تأویل شهودی عارفان در این است که اسماعیلیه گزاره‌های قرآن را گزاره‌هایی منطقی می‌دانستند و به همین سبب می‌کوشیدند معنایی منطقی به قرآن ببخشند که با عقل مخاطبان سازگار نماید؛ اما عارفان گزاره‌های قرآن را با معیارهای انسانی منطقی نمی‌شمردند و توقع داشتند از میان تأویل‌های شهودی بسیار متعدد و منطق گریز، خوانندگان به یاری ایمان، معنای غیرمنطقی را - که عقل را هم راضی نمی‌کرد - بپذیرند (کرین، ۱۳۹۹، ص. ۲۹۸).

البته عارفان هم اعتراف می‌کنند که معنای نهایی قرآن، همان نیت خداوند است و باید توجه داشت که معانی متعدد حاصل از تأویل خلاف نیت متکلم نباشد.

امام محمد غزالی تأکید می‌کرد که برای آنکه مفسر به دام یاوه‌گویی‌ها باطنیه گرفتار نشود باید معنایی را برگزید که ظاهر کلام هم آن را تصدیق کند (غزالی، ۱۳۶۴، ص. ۷۲).

اگر در تأویل قرآن، متأول با موانع شرعی مواجه است که مثلاً تفسیر به رأی نکند، در شعر چنین موانعی وجود ندارد؛ زیرا اینکه شاعر خود معنی شعری را که از طریق شهود گفته است درنیابد، موجد ارتکاب گناهی نمی‌شود. البته منظور نگارنده بیشتر شعر غنایی است که در آن قصد تعلیم یا منظوم کردن داستانی از پیش معلوم در میان نیست که هدفی معین شاعر را به رعایت منطق ناگزیر کند.

شعر غنایی چه منظوم و چه غیرمنظوم، اغلب در نتیجه شهود پدید می‌آید. در این گونه شعرها، چه بسا گزاره‌های منطقی که به مصداق معینی دلالت کنند، وجود ندارد. مولانا می‌گوید:

داد جاووبی به دستم آن نگار  
با قرآن جاووب را ز آتش بسوخت  
گفت کز دریا برانگیزان غبار  
گفت از آتش تو جاووبی برآر...  
(مولوی، ۱۳۵۵، ص. ۱۰/۳)

و یا می‌گوید:

بر چرخ سحرگاه یکی ماه عیان شد  
چون باز که بریاید مرغی به گه صید  
از چرخ فرود آمد و بر ما نگران شد  
در خود چو نظر کردم، خود را بندیدم  
بر بود مرا آن مه و بر چرخ روان شد  
زیرا که در آن سه تنم از لطف چو جان شد...  
(مولوی، ۱۳۵۵، ص. ۶۵/۳)

ده‌ها غزل از این دست را در کلیات شمس یا دیوان شاعران دیگر مثل حافظ می‌توان یافت که متشکل از گزاره‌هایی است که با عادت تجربی ما در عالم عین سازگار نیست و بنابراین، گزاره‌های آن منطق گریزند. اگرچه در تأویل این شعرها با توجه به معنی زبانی گزاره‌ها، بعضی بر بعضی ترجیح داده می‌شوند؛ به سختی می‌توان دقیقاً تأویلی را معنی مسلم و قطعی شعر شمرد؛ چراکه شاعر آن را در آگاهی و به قصد رسیدن به هدفی سروده است و انگهی هر تأویلی متأثر از ساختار ذهنی متأولی است که در بافتی معین قرار دارد و ذخیره‌های ذهنی منحصر به فرد خود را دارد. برای حسام‌الدین که خلیفه و نزدیک‌ترین شخص به مولانا است، خبر می‌آورند که فلان شعرهای خداوندگار ما را خوب تفسیر می‌کند و معنی آنها را به مردم می‌خواند. حسام‌الدین سخن مولانا را همچون آینه می‌داند که هر کس معنی خود را در آن می‌بیند و نه معنی کلام مولانا را و اضافه می‌کند که سخن او مثل دریا است که هزار جو می‌شود، اما هزار جو دریا نمی‌شود (افلاکی، ۱۹۶۱ م.، ص. ۷۵۹/۲).

سخن حسام‌الدین که کاملاً یادآور نظریه تأویل کسانی چون هایدگر و گادامر است (نک. به احمدی، ۱۳۷۰، ص. ۵۷)، حاکی از وجود معانی بسیار متعدد شعرهای مولاناست و اینکه هر کس به اقتضای وقت خود تأویل خود را از سخن مولانا دارد. هابرماس در اشاره به هایدگر می‌گوید:

«تأویل فعلیت یا متن مندرجات فهم در نتیجه تأمل بر متن است» (هولاب، ۱۳۷۵، ص. ۸۴).

بی‌تردید اگر گزاره‌های شعر مولانا، گزاره‌های منطقی بود که معانی سرراستی منطبق بر تجربه‌های عادی در عالم عین داشت، همه از آن همان را می‌فهمیدند که گزاره‌ها می‌گفتند و آنچه گزاره‌ها می‌گفتند با تجربه‌های عالم عین سازگار بود. معنی کلی این گزاره‌ها که از رابطه یک‌یک دو وجه دال و مدلول کلمات در مقام نشانه‌های زبانی حاصل می‌شد حداقل برای آنان که با سخن شاعرانه آشنایی داشتند یکی بود و دربردارنده هیچ حقیقتی جز همان معانی عادی نبود؛ اما وقتی سخن غیرمنطقی است و سبب کشف معانی از ذهن مخاطبان می‌شود که شعور بالفعلی به آن ندارند، آن معنایی است که در بافت دریافت آن حقیقت است، اما گزاره‌هایی که در هشیاری و اسارت عالم عین پدید می‌آیند فاقد حقیقت‌اند، چون دلالت بر همان معنای زبان‌شناختی گزاره دارند که مبتنی بر عادات تجربی‌اند. عطار می‌گوید:

هر چه از عادات رود در روزگار      نیست آن را با حقیقت هیچ کار  
(عطار، ۱۳۸۶، بیت ۲۲۰۵)

مولانا نیز می‌گوید حقیقت در تجربه‌های عادی که در عالم عین پدید می‌آید نیست؛ بلکه در تجربه‌هایی وجود دارد که در محو و سکر و فنا پدید می‌آید. گزاره‌هایی که این تجربه‌های شهودی را بیان می‌کنند، اگر صاحب تجربه خاموشی اختیار نکند با گزاره‌هایی منطقی‌گرایز بیان می‌شود که مخاطبان هر یک از آنها حقیقت خود را می‌فهمند که جزئی از حقیقت است:

چون که عمر اندر ره خشکی گذشت      گاه کوه و گاه دریا گاه دشت  
آب حیوان از کجا خواهی تو یافت      موج دریا را کجا خواهی شکافت  
موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست      موج آبی محو و سکرست و فناست  
تا در این سگری از آن سگری تو دور      تا از این مستی از آن جامی نخور  
گفت و گوی ظاهر آمد چون غبار      مدتی خاموش خو کن هوش دار (۳۳)

چنان که مولانا می‌گوید، شرط دستیابی به حواس الهی و روحانی، رهایی از عالم عین و آزاد شدن از موج خاکی؛ یعنی آلات ادراک عالم عین و گشوده شدن حواس روحانی است:

آن حسی که حق بر آن حس مظهر است      نیست حس این جهان، آن دگر است  
س حیوان گر بدیدی این صور      بایزید وقت بودی گاو و خر

مولانا بارها به این حواس روحانی که با تعطیل حواس حیوانی گشوده می‌شود، اشاره می‌کند. در آن عالم ازلی است که این حواس روحانی فعال می‌شوند، در آن عالم مشرق که عالم نور و روشنی است:

حس خفاشست سوی مغرب روان      حس دُرپاشت سوی مشرق روان  
راه حس راه خیران است ای سوار      ای خیران را تو مزاحم شرم دار  
پنج حسی هست جز این پنج حس      آن چو زر سرخ وین حس‌ها چو مس

اندر آن بازار کایشان ماهرند      حس مس را چون حس زر کی خرنند  
(مولوی، ۱۳۷۳، ج. ۱/ آیات ۵۷۳-۵۷۶)

گزاره‌های منطق‌گریز حاصل تجربه‌هایی است که حس زر در مشرق عالم به دست می‌آورد و گزاره‌های منطقی عالم عین گزاره‌هایی است که حس مس در مغرب عالم به دست می‌آورد. گزاره‌های منطقی از عادت می‌گویند و گزاره‌های منطق‌گریز از حقیقت.

## یادداشت‌ها

(۱). نشانه را چنان که معمول است در ترجمه sign آورده‌اند. علم نشانه‌شناسی را فرد نیاند دوسوسور پیشی‌بینی کرد. بحث مفصل درباره آن را پیرس پیش کشید. تعریف ساده نشانه یعنی هر چیزی که بر چیز دیگر دلالت کند. یا کوبس عقیده دارد مطالعه دستگاه نشانه، ناشی از یک تصور قدیمی است که برای نشانه دو جنبه قائل می‌شود؛ یکی سیگنام (signam) که فوراً درک می‌شود و دیگری سیگناتوم (signatum) که قابل درک و اشاره است. این دو اصطلاح در اصل همان دال (signifier) و مدلول (signified) است که سوسور گفته است. در تعریف کامل نشانه که البته انواع مختلفی دارد، گفته‌اند: «یک نشانه یا نماینده، چیزی است که قرار می‌گیرد به جای کسی یا چیزی از حیثی یا صلاحیتی» (selected writing in language, culture and personality, P. 104). یکی از انواع نشانه، نشانه‌های سمبولیک‌اند که ارتباط میان آنها در مقام دال و مدلولشان قراردادی است. کلمات زبان از این نوع نشانه‌ها هستند که طبق قرارداد بر مدلول‌های معینی دلالت می‌کنند. بنابراین، اگر کلمه‌ای بر معنی قراردادی خود در متنی دلالت نکرد نشانه نیست.

(۲). آلات ادراک زمان، آگاهی پنج حس ظاهر همراه پنج حس درونی در مغز (حس مشترک، خیال، واهمه، متخیله، حافظه) و عقل است (نک. به طبیعیات دانش‌نامه علائی، ص ۹۹، رساله نفس صص ۲۷-۲۹ هر دو کتاب از ابن سینا است).

(۳). منظور نگارنده از مصداق، تجربه‌ای است که با مدلول قراردادی کلمات یک عبارت یا گزاره سازگار باشد. برای مثال اگر بگوییم «احمد در دریا غرق شد»، بنابر تجربه‌های عادی ما می‌تواند مصداق داشته باشد، اما اگر بگوییم «دریا در احمد غرق شد»، این گزاره مصداق ندارد و ممکن نیست با عادات ما سازگار باشد. مولانا می‌گوید: «بحر من غرقه گشت هم در خویش».

## منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن (ج. ۲). انتشارات مرکز.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۹۶۱ م.). مناقب العارفين (تحسين يازيجي، گردآورنده؛ ج. ۲). انجمن تاریخ ترک.
- بهاء‌ولد، محمدبن حسین (۱۳۵۳). معارف: مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاء‌الدین محمدبن حسین خطیبی بلخی (بدیع الزمان فروزانفر، گردآورنده؛ ج. ۲). کتابخانه طهوری.
- دیچز، دیوید (۱۳۶۷). شیوه‌های نقد ادبی (غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، مترجمان). انتشارات علمی.
- رحمانیان کوشککی، زینب، آتش سودا، محمدعلی، و ساجدی راد، سید محسن (۱۴۰۰). خواجه احمد کاسانی؛ دیدگاه‌ها و اصطلاحات عرفانی. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۷(۶۳)، ۱۲۵-۱۵۲.

<https://sanad.iau.ir/Journal/jmmlq/Article/1050087>

عبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصوربن اردشیر (۱۳۴۷). التصنیف فی احوال المتصوفه (غلامحسین یوسفی، مصحح). انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۲۲۵ق.). *تذکره الاولیا* (رنولد الن نیکلسون، گردآورنده). لیدن.
- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه* (محمد رضا شفیعی کدکنی، مصحح؛ ج. ۲). انتشارات سخن.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۴۱). *مصنفات* (عفیف عسیران، مصحح؛ ج. ۱). دانشگاه تهران.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۷۰). *تمهیدات* (عفیف عسیران، مصحح). انتشارات منوچهری.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۶۴). *مشکاة الانوار* (صادق آینه‌وند، مترجم). انتشارات امیر کبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۷). *احادیث مثنوی* (ج. ۲). انتشارات امیر کبیر.
- فرهنگی، سهیلا، خاصه، علی اکبر و ابراهیمی دینانی، آرزو (۱۳۹۷). ترسیم ساختار دانش در پژوهش‌های عرفانی: تحلیل هم‌واژگانی. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۱۴ (۵۱)، ۲۰۷-۲۳۹.
- [https://journals.iau.ir/article\\_542544.html](https://journals.iau.ir/article_542544.html)
- کرین، هنری (۱۳۹۹). *اسلام ایرانی* (انشاءالله رحمتی، مترجم؛ ج. ۱). انتشارات سوفیا.
- کنعانی، ابراهیم، و زمانی، فاطمه (۱۴۰۲). تبیین سازوکارهای زبانی «فرااوی» در گفت‌وگوهای عرفانی مثنوی با رویکرد تحلیل گفت‌وگوهای روایی. *جستارهای زبانی*، ۱۴ (۲)، ۲۹۳-۳۲۶.
- <https://lrr.modares.ac.ir/article-14-50252-fa.html>
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۶۳). *مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها* (توفیق سبحانی، مترجم). انتشارات علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). *کلیات شمس* (بدیع‌الزمان فروزانفر، مصحح؛ ج. ۳-۴). انتشارات امیر کبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی* (رنولد ا. نیکلسون، مصحح؛ نصرالله پورجوادی، گردآورنده؛ ج. ۱-۶). انتشارات امیر کبیر.
- هارت ناک، یوستوس (۱۳۵۶). *ویتگنشتاین* (منوچهر بزرگمهر، مترجم؛ ج. ۲). انتشارات خورازمی.
- هولاب، رابرت (۱۳۷۵). *یورگن هابرماس* (حسین بشیری، مترجم). نشر نی.

## References

- Aflaki, Sh. A. (1961). *Manaqib al-Arifin* (By T. Yaziji; Vol. 2). Turkish History Association. [In Persian].
- Ahmadi, B. (1991). *The structure and interpretation of the text* (Vol. 2). Publications Center. [In Persian].
- Ain al-Qadat, A. M. (1962). *Asnafat* (A. Asiran, Ed.; Vol. 1). University of Tehran. [In Persian].
- Ain al-Qadat, A. M. (1991). *Preparations* (A. Asiran, Ed.). Manochehri Publications. [In Persian].
- Attar, M. I. (2007). *Tragedy* (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Sokhon Publications. [In Persian].
- Attar, M. I. (1810). *Tazkira al-Awaliya* (By R. A. Nicholson). Leyden. [In Persian].
- Baha walad, M. H. (1974). *Ma'arif: collection of sermons and sayings of Sultan al-Ulama Baha' al-Din Muhammad bin Hossein Khatibi Balkhi* (By B. Z. Faruzanfar). Tahori library. [In Persian].
- Corbine, H. (2019). *Iranian Islam* (I. Rahmati, Trans.; Vol. 1). Sofia Publications. [In Persian].
- Deitcher, D. (1988). *Methods of literary criticism* (Gh. H. Yousefi & M. T. Sedghiani, Trans.). Scientific publications. [In Persian].
- Ebadi, Q. M. M. A. (1968). *Al-Tsafiyah Fi Akhwal Al-Musufah* (Gh. H. Yousefi, Ed.). Publications of Farhang Iran Foundation. [In Persian].
- Farhangi, S., Khase, A. A., & Ebrahimi Dinani, A. (2017). Drawing the structure of knowledge in mystical researches: analysis of synonyms. *Mystical and Mythological Literature Quarterly*, 14(51), 207-239. [https://journals.iau.ir/article\\_542544.html](https://journals.iau.ir/article_542544.html) [In Persian].
- Faruzanfar, B. Z. (1968). *Masnavi hadiths* (Vol. 2). Amir Kabir Publications. [In Persian].

- Ghazali, A. H. (1985). *Mashaka Al-Anwar* (S. Ainevand, Trans.). Amir Kabir Publications. [In Persian].
- Gulpinarli, A. B. (1984). *Maulana Jalaluddin: his life, philosophy, works and excerpts from them* (T. Sobhani, Trans.). Scientific and cultural publications. [In Persian].
- Halliday, M. A. K. (2002). *Linguistics Studies of Text and Discourse*. Continuum.
- Happold, F. C. (1984). *Mysticism*. Penguin books.
- Hartknock, J. (1977). *Wittgenstein* (M. Bozorgmehr, Trans.). Khorazmi Publications. [In Persian].
- Holab, R. (1996). *Jürgen Habermas* (H. Bashirieh, Trans.). Nei publication. [In Persian].
- Kanani, I., & Zamani, F. (2023). Explaining the Linguistic Mechanisms of the Meta-Narrator in the Mystical Discourse of Mathnawi: A Narrative Approach to Discourse Analysis. *Language Related Research*, 14(2), 293-326. <https://lrr.modares.ac.ir/article-14-50252-en.html> [In Persian].
- Matar, A. H. (1974). *In the philosophy of beauty between Plato and Sartre*. Dargharib for printing and distribution and al-Tawzi. [In Arabic].
- Molavi, J. M. (1976). *Koliat Shams* (B. Z. Farozanfar, Ed.; Vol. 3-4). Amir Kabir Publications. [In Persian].
- Molavi, J. M. (1994). *Masnavi Ma'ani* (R. A. Nicholson, Ed.; by N. Pourjavadi; Vol. 1-6). Amir Kabir Publications. [In Persian].
- Rahmanian Kushkaki, Z., Atash Soda, M. A., & Sajedi Rad, S. M. (2021). Jalaluddin Ahmad Kasani; Mystical Views and Terms. *Mytho-Mystic Literature*, 17(63), 125-152. <https://sanad.iau.ir/Journal/jmmlq/Article/1050087> [In Persian].

