



متناقض‌نمای «ناطقِ آخرس» مولانا و تأثیر هرمنوتیکی آن بر کثرت‌آفرینندگی

علی‌اکبر رضادوست*

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

چکیده

عرفایی که سکوت را یگانه راه «گفتن» از خدا می‌دانند، بیشترین سخن عرفانی را گفته‌اند. مولانا از «پرگفتارترین خموشان» در پاسخ به چرایی این عملکرد، کثرت‌آفرینش را ثمره «گفتن» از بحر معنا می‌داند. بحری که شرط ورودش خموشی است و پس از وصل هم، مقایسه فهم بسیط و پیشامفهوم‌ی بحر در مقابل برونداد نارسای زبانی، باعث حیرت و ادامه سکوت است؛ اما «ماهیان» بحر به «ناطقِ آخرس» موصوفاند. گادامر با متافیزیک‌زدایی از «کلمه درونی» آگوستین (بحر معانی مولانا) جهان‌روایی هرمنوتیک را حاصل تقابل دو نطق می‌داند: نطق درونی که سراسر موضوع یا اسکلت خالی اندیشه است و نطق بیرونی، که گفتاری است همواره عقب‌مانده از «قصد» درونی؛ جبران این عقب‌ماندگی، جستجوی دائم کلمه مناسب (تفکر) و گفتگوهای گونه‌گون برای بیان حداکثری مافی‌الضمیر (پرکردن اسکلت خالی اندیشه) و حاصل آن خصوصاً در امور «بی‌تصویر» و «رازآلود» عرفانی، تصویرگری، تمثیل‌آوری و شرح و بسط کلام و در نتیجه، کثرت‌آفرینش است.

واژگان کلیدی: ناطق آخرس، مولانا، آگوستین، بحر معانی، کلمه درونی، هرمنوتیک

* Rezadoosta@yahoo.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۲/۲۸

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسؤل:

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۵/۲۵

۱- مقدمه

یکی از پرسش‌های مقدّر در مطالعه متون عرفانی این است که چرا بسیاری از عرفا در عین دعوت به خموشی و گفتن بسیار در فواید آن، خود خاموش نمانده و اتفاقاً بسیار گفته و نوشته‌اند. این همان پرسشی است که در فحوای سخن شیمل نیز مطرح شده‌است. شیمل معتقد است: «عرفایی که سکوت را یگانه راه سخن گفتن از خدا می‌دانند، همان‌ها هستند که بیشترین سخن را از امر عرفانی گفته‌اند» (شیمل، ۱۳۸۲: ۷۴).

مولانا هم یکی از عرفایی است که در عین حال که بیشترین شکایت را از زبان و تنگناهای آن کرده، بیشترین سخن را هم گفته و حجم فراوانی از آثار را آفریده‌است. بسامد بالای دعوت او به سکوت و کاربرد الفاظ «خמוש» و «خاموش» و امثالهم تا جایی است که برخی خموش یا خاموش را تخلص او فرض کرده‌اند. با این حال او ساکت نمانده و برعکس، بسیار هم گفته‌است؛ تا جایی که این دوگانگی سبب شده هم خودش و هم دیگران^(۱) او را «خاموش پرگفتار» یا «ناطق اخرس» بنامند.

سرودن نزدیک به بیست و شش هزار بیت مثنوی، سی و شش هزار بیت غزلیات و نگارش آثار منشور، کاری است سترگ که علی‌الظاهر نشانی از خاموشی با خود ندارد. او که حرف و لفظ را کم‌قدر و خار دیوار رزان می‌نامد- خاری که به عقیده او مانع نیل تامّ و تمام به باغ معناست و البته راه موجود و حداقلی تعبیر آن- به استناد پژوهش‌های انجام‌شده، ترکیبات فراوان و متنوعی را تقدیم خوان زبان فارسی کرده‌است و با شیوه‌هایی بدیع و حتی گاه هنجارگريزانه تا حدّ زیادی به بر هم زدن حرف و گفت و صوت برای انتقال مقصود توفیق یافته‌است.

این تعامل با زبان و این حجم از آثار و به عبارتی نالیدن بی‌وقفه «نی» در کنار دعوت‌های فراوان مولانا به خموشی و سکوت، باعث ایجاد پرسش‌هایی شده‌است: چرا مولوی در بسیاری از غزل‌ها نخست می‌نالد و در انتها دم از خمشی می‌زند؟ یا چرا مولانا با این همه مهارت در خلق استادانه نظم و نثر، گاه از ادامه یک مطلب تن می‌زند؟ آیا به‌واقع سخنان مکتوم او قابل بیان است یا به قول خودش فهم و بیان را به آتش خواهد کشید؟ آیا او حقیقتاً سکوت می‌کند یا صرفاً ادعای سکوت؟ آیا گفتن‌های او برای رد گم کردن و نگفتن از چیزهایی خاصّ است و به اصطلاح هدفش نعره‌زدن بلبلا نه بر روی گل

است تا نامحرمان را از بوی آن مدهوش کند؟ این سؤالات را می‌توان ادامه داد، اما پاسخ به هر کدام از آنها مجال ویژه‌ای می‌طلبد و تاکنون نیز تلاش‌هایی برای پاسخگویی به آن شده‌است.

از حیث پیشینه، در ملاحظهٔ آثاری که از گذشته تا کنون به موضوع خموشی عرفانی پرداخته‌اند، به دو رویکرد برمی‌خوریم: رویکرد حداکثری مؤلفان، تمرکز بر استحباب سکوت و توصیهٔ بدان است و همچنین جمع‌آوری آیات و احادیثی که بتواند این توصیه را مستند سازد. رویکرد بعدی که هم در آثار گذشتگان و هم معاصران اندک و حداقلی است، پرداختن به چرایی، چندی و چگونگی سکوت است. اینکه مثلاً طبق چه عملکردی و چگونه است که «خاموشی بحر است و گفتن همچو جو؟» (۱۳۸۴: ۲۰۶۳) یا اینکه کی و به چه میزانی باید سکوت کرد و آیا این سکوت فقط شامل نطق بیرون است یا نطق درون و حدیث نفس را هم شامل است؟ در این خصوص متأسفانه جز اشارات و سرنخ‌ها، چیز زیادی به چشم نمی‌خورد.

در کتب و مقالات علمی معاصر و درباب خموشی در مولانا نیز چنین روندی حاکم است. به نظر می‌رسد معرفی سکوت، استحسان و استحباب و ذکر نمونه‌ها، تقسیمات و ذکر شواهد مثال در آثار مولانا و شمس، بیشترین حجم آثار را به خود اختصاص داده‌است. اگر این روند غالب را نسل نخست چنین تحقیقاتی بنامیم، می‌توان از مقالهٔ «خاموش پرگفتار» عبدالکریم سروش (۱۳۸۲) به عنوان یکی از کارهای جریان‌ساز و دیده‌شدهٔ این مقوله یاد کرد که اگرچه متعلق به همان نسل نخست است، اما با ظریب نفوذ و آرایهٔ سرنخ‌هایی، ورود به نسل دوم این مقالات را هم نوید می‌دهد. پس از این مقالهٔ تحلیلی به عنوان سرنخ، شاهد تعداد زیادی از این نوع کار هستیم که همگی حول محور موضوع سکوت، صموت و انواع و نمونه‌های آن می‌چرخد.

خوشبختانه نسل دوم آثار این مبحث نیز شروع شده‌است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: تقسیم‌بندی سکوت به دو نوع معرفتی و غیرمعرفتی (کاکایی و بحرانی، ۱۳۸۸: ۳۸-۳۶)؛ ورود تخصصی‌تر به مبحث دوم و جویا شدن مشابهات آن در آثار امثال دیونیزوس (ق ۵ میلادی) و مباحثی چون الهیات تنزیهی و تشبیهی و گره‌خوردگی آن در کتاب *اسماء الهی* او و نیز ویتگنشتاین و دو دورهٔ زندگی او که مبین دو رویکردش به

زبان (یعنی نقش حکایتگری و بنیانگذاری) و همچنین امتناع گفتن از امور بی تصویر است (دباغ، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۵)؛ همچنین جایگاه سکوت در توصیه‌های امثال اکهارت و مشابهت هر چه بیشتر خموشی با خداوند و امکان شنیدن «کلمه‌الله» در برهوت و سکوت جان که تنها جایگاهی است که مخلوقات و صور، امکان جولان ندارند (اکهارت،^۱ ۱۹۹۱: ۲۹۴).

دکتر علی محمدی آسیابادی در کتاب *مولوی و اسرار خاموشی* که یکی از آثار تخصصی دسته دوم محسوب می‌شود و بیشتر با تمسک به آرای روان‌شناسانی چون فروید، لاکان و... به تبیین نفس‌شناسی مولانا و نقش سکوت، چرایی و بُعد معرفتی آن پرداخته، در باب این موضوع چنین می‌نویسد: «دربارۀ خاموشی از نظر مولوی و در شعر او به پژوهش‌های گسترده‌تری نیاز بوده و هست و آنچه تا کنون گفته‌اند هم اندک است و هم حق مطلب ادا نشده‌است. گرچه این نوشته هم چنین ادعایی ندارد، اما برگی است بر برگ‌های دیگر» (محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰: ۱۸-۱۷). ما نیز در این مقاله معتقد به کار تخصصی و عمیق‌تر در این بابیم و برای ورود به این بحر، مدخل «ناطق اخرس» مولانا را برگزیده‌ایم. در واقع در این مقاله به سکوت و صموت و انواع و ادله آن کاری نداریم، بلکه براساس مدخل مذکور به تبیین حالتی متناقض‌نما از سکوت و گفتار هم‌زمان کار داریم؛ حالتی که معتقدیم باعث گفتار و آفرینندگی فراوان عرفایی چون مولانا - در عین دعوتشان به خموشی - بوده‌است.

«ناطق اخرس» اصطلاحی است که مولانا برای حالت معرفتی خاصی به کار می‌برد که پس از غرقه‌شدن در بحر فنا رخ می‌دهد؛ حالتی که نتیجه آن کثرت آفرینش^(۲) است: «حَدِّثُوا عَنْ بَحْرِنَا إِذْ لَاحِرَجَ» (مولانا، ۱۳۸۴ ب: ۶/ ۲۲۵۹).^(۳) این حالت، ویژگی متناقض‌نمایی است که هم شامل نطق و هم گنگی و سکوت توأمان است، حالتی که متناسب مواجهه با «وحدت» و سطح ذات الهی است. مولانا در این باب از حالتی یاد می‌کند که به دریایی از گفتنی‌ها رسیده که به زبان درآوردن یا تعبیر زبانی آن به جابه‌جا کردن خرم‌ن به وسیله مورچه شبیه است (همان: ۱۹۳/۲-۱۹۱).

درواقع خاموشی ناطقان اخرس، حالتی واجد معرفت است. خاموشی معرفتی، آن نوع از خاموشی است که معمولاً در مقابل ناکارآمدی و تنگنای زبان ارائه می‌شود و گویا این

1. Eckhart



عادت عرفاست که در مقابل هر تنگنایی به خود آن تنگنا رجوع کنند؛ یعنی همان‌طور که درد بی‌علاج مرگ را با رفتن به دامن مرگ و «عدم» درمان می‌کنند (از کجا جوییم هست از ترک هست...)، عدم امکان سخن‌گفتن از امور عرفانی (بی‌تصویر) را هم که طبیعتاً باید به سکوت بینجامد، با خزیدن به دامن خود سکوت مرتفع سازند. سکوتی که نه‌تنها راه حلّ ممکن است، بلکه بسیار هم پرطرفیت توصیف می‌شود. در این خصوص مولانا برون داد معرفتی خاموشی را تشبیه به دریا و در مقابل، برون داد معرفتی زبان یا بیان عادی را به جوی آب تشبیه می‌کند (همان: ۴/ ۲۰۶۴-۲۰۶۲)؛ یعنی سکوت عارف واجد اطلاعات بیشتری از هنگام سخن‌گفتن عادی اوست و این در عالم مادی و معمول، یک تناقض لازم‌التبیین است.

در دیدگاه عرفانی، نام‌های بحر یا سکوت مطلق یا معنای معانی (گفت المعنی هو الله شیخ دین) یک مسمای حقیقی و کلی دارد و آن هم خداوند است. حالت ناطق اخرس با سکوت مطلق وجودی بنده (و من جمله خموشی از نطق) تحقق می‌یابد و در این حال است که او به‌مثابه «نی» خالی‌شده‌ای شایستگی دمسازی با ناقور و دمساز کل را می‌یابد. در این مقاله برای معرفی، تبیین و شناخت بهتر اصطلاح مولانایی «ناطق اخرس» و رفع متناقض‌نمایی و توجیه نتایج معرفتی آن از سه آبخشور استفاده می‌شود: نخست بافت عرفان اسلامی است که مولانا این اصطلاح را در آن به کار برده‌است. دومین بافت، الهیات و کلام مسیحی است. در این بافتار است که آگوستین برای تبیین یک مبحث کلامی، اصطلاح زبانی «کلمه درونی و بیرونی» را از رواقیون وام می‌گیرد. در روزگار معاصر نیز گادامر در کتاب هرمنوتیکش (حقیقت و روش) تفسیری هرمنوتیکی و متافیزیک‌زدایی شده از این اصطلاح آگوستینی عرضه می‌دارد که مناسب و همنوا با اهداف ما در بخش تأثیر ویژگی ناطق اخرس بر کثرت آفرینش است. سومین بافت، تحقیقات زبانی و عصب‌شناسی زبان است که به وسیله محققان روس (ویگوتسکی، لوریا و آخوتینا) انجام شده‌است که نتیجه آنها هم تأیید موضع گادامر است.

درواقع این مقاله در پی پاسخ به این سؤالات است: ۱- تبیین متناقض‌نمای «ناطق اخرس» در بافت عرفانی چگونه است؟ ۲- چگونه می‌توان در سنت‌های دیگر هم برای این اصطلاح توجیهی یافت یا از مطالعات زبان‌شناسی، هرمنوتیک و... در تبیین بهتر آن و خصوصاً تبیین ادعای اثر آن بر کثرت آفرینندگی یاری جست؟



۲- تبیین اصطلاح ناطق اُخرس در ساحت عرفانی

مولانا در یکی از غزل‌هایش از اصطلاح «ناطق اُخرس» استفاده کرده‌است. او در این غزل از دو جهانی سخن می‌گوید که خود بر آستانهٔ آن نشسته و آستان‌نشینی بین آن دو جهان هم مستلزم ویژگی ناطق اُخرسی است:

در کف نگیرم سنگ من، با کس ندارم جنگ من	با کس نگیرم تنگ من، زیرا خوشم چون گلستان
پس خشم من زآن سر بود وز عالم دیگر بود	این سو جهان، آن سو جهان، بنشسته من بر آستان
بر آستان آن کس بود کاه «ناطق اُخرس» بود	این رمز گفتمی بس بود، دیگر مگو درکش زبان

(۱۳۷۶: ۱۷۸۹)

مولوی در این ابیات اسرار مگویی را با بیانی رمزی به صحرا می‌افکنند، اما زود درمی‌یابد که اصل بر کتمان اسرار و خموشی است (این رمز گفتمی بس بود، دیگر مگو درکش زبان): او در این ابیات از دو جهان سخن می‌گوید که خود بر آستانهٔ آن نشسته‌است و در عین حال گنگ خواب دیده‌است. آیا مدلول این دو جهان، جهان‌های مادی و معنوی، یا سطوح ذات و صفات الهی و یا کلمهٔ درونی (بحر معانی) و بیرونی نیست؟^(۴) همچنین چه ارتباطی بین بودن بر آستان و حالت ناطق اُخرس وجود دارد؟ به قول مولانا که معتقد است: «مؤمن آن است که بداند در پس این دیوار کسی است» (مولانا، ۱۳۸۴: ۱۵۲). آیا این همان آستانه و دیواری^(۵) نیست که به فضایی بی‌منتها گشوده می‌شود، یعنی آستانهٔ ذات الهی؟ از غزل فوق چیز زیادی عایدمان نمی‌شود و خود مولانا هم در مصرع آخر می‌گوید که زبان درکشیده و صرفاً بیان رمزی کرده‌است. اما او خود می‌داند که هر جا خموشی پیشه کند، آفتاب از سوئی دیگر حجاب می‌دراند: ترسم ار خامش کنم آن آفتاب/ از سوی دیگر بداند حجاب (۱۳۸۴: ب: ۶/ ۷۰۷-۷۰۱)، بر این اساس رمز نامکشوف این غزل هم از خلال آثار خود مولانا قابل رمزگشایی است.

۲-۱- سه ساحت/سه زبان

اگر بخواهیم مطابق اندیشه‌های مولانا سلسله‌مراتبی از سکوت و نطق و عوالم آن قایل شویم، نخستین مرحله به نطق و سخن تعلق دارد که همین عالم مادی و مشهود ماست. این عالم متعلق به نام‌هاست و شیوهٔ ارتباطی و معرفتی آن سخن گفتن است و هرگاه بحث در باب این عالم باشد، مولانا را در مقام دفاع از سخن گفتن و نطق می‌یابیم. مرحلهٔ بعد که



اتصال به عالمی نامشهود با حواسّ ظاهری است، راه ارتباطی‌اش سخن نگفتن یا سکوت (تنزیه) است؛ زیرا همان‌گونه که ذکر شد، به قول اکهارت: «صدای خدا را در سکوت جان می‌توان شنید و شبیه‌ترین چیز به خداوند سکوت است» (اکهارت، ۱۹۹۱: ۲۹۴). یعنی اگر کسی بخواهد به این عالم یا همان بحر معنا (الله) دسترسی یابد، غیر از سلوک عملی و ریاضات عرفانی که خود نوعی سکوت وجودی و هدفش تخلّیهٔ «نی» وجود از اضافات و بندهای نفسانی است، نیازمند سکوت کلامی (نطق درون و بیرون) هم هست:

ز اندرونم صد خموش خوش‌نفس دست بر لب می‌زند یعنی که: بس!
خاموشی بحر است و گفتن همچو جُوی بحر می‌جوید تو را جُوی را مجو
(۱۳۸۴: ۴/ ۲۰۶۲-۲۰۶۳)

خاموش که گفت و گو حجاب‌باند از بحر معلّق معنایی
(۱۳۷۶: ۱۰۱۴)

درست است که سکوت لازمهٔ اتصال به بحر معانی است، اما از طرفی هم دلایل زیادی برای گفتن وجود دارد (همچون ارادهٔ گنج پنهان برای شناخته‌شدن)؛ حال در این میان (تناقض نطق و خموشی هم‌زمان) راه چاره چیست؟^(۶) حتی اگر در این حالت گفتن میسر شود و عارف قطع ارتباط را به جان بخرد، هنوز مشکل ننگجیدن بحر در کوزه موجود است (به دلیل دو تفاوت: حجم و نوع فهم آن‌سری) و همین او را به سکوت متمایل می‌کند. به نظر می‌رسد ویژگی «ناطقِ اُخرس» چارهٔ کار باشد؛ یعنی سخن گفته شود، اما سخنگو کس دیگری باشد یا به عبارتی سخن به سکوت گفته شود: *الافسکت فکلّمهم بالصمت/فان الصمت للاسرار ابین* (۱۳۷۶: ۲۱۲۰).

در آخرین و سومین مرحله، یعنی پس از مراحل نطق (عالم ماده و نام‌ها) و سکوت (سطح ذات)، سخن از سکوت و نطق توأمان (تشبیه همراه با تنزیه) است که همان مبحث ناطقِ اُخرس است. در این مرحله سالک با گذر از سطوح تفرّدی وجود خویش (جسم و نفس) عقل را از شائبهٔ جسمانیت و نفسانیت رهانده و عقل او به ویژگی «منطق الطیری» رسیده‌است؛ یعنی به‌جای اینکه سخنانش برآمده از تأثیرات جسم و سطوح مختلف نفس باشد، عقلی است گویا به روح، و طوطی‌وار سخن خالص او را تکرار می‌کند. اصطلاح ناطقِ اُخرس مولانا نیز گویای همین طوطی‌واری است، طوطی



(سخنگوی غیر متفکر) ناطق است، اما از این جهت که سخن غیر می گوید، اُخرس و لال محسوب می شود و به همین جهت سخن برنیامده از اندیشه را سخن طوطی وار می گویند. درواقع در این سطح وجودی، این روح است که سخن می گوید و در این حال هرگونه سخن گفتن ما (جسمانی یا نفسانی) به مثابه پرده، مانع و خروج از هنجار است و باعث قطع سخن روح می شود:

چون روح برآمد به سر منبر تذکیر خود را سپس پرده گفتار مدارید
 بس کن این لکک گفتارها کن پس از این تا سخنها همه از جان مطهر گیرند
 (۱۳۷۶: ۶۵۵)
 (همان: ۷۷۷)

۲-۲- داستان دژ هوش ربا، حاوی هر سه ساحت

مولانا در صفحات پایانی مثنوی که هم مثنوی رو به پایان آمده و هم قرار است داستان شهزادگان دژ هوش ربا به نحوی نمادین و براساس «بلاغت سکوت» ناتمام بماند و اینها همه طلیعه سکوت دائمی خود او هم هست، سخن از نطق و سکوتی در میان می آورد که مد نظر ماست. شهزاده مهتر که قصد دارد از میان بر عشق به حضور پادشاه (وحدت) برود، مورد نصیحت و هشدار دو برادر کیهتر قرار می گیرد؛ اما شاهزاده مهتر که می داند «عشق را دانشمندان و هوشیاران نمی شناسند» و «آزموده است که مرگش در زندگی است و چون از این زندگی وارهد به پابندی می رسد»، کار خود کرده و به حضور پادشاه باری می یابد. در این حضور (فنا) مولانا از دو گونه نطق سخن می راند: یکی کلامی درونی که بین جان او و شاه در حال تبادل است و دیگری نطق ظاهر که در این بحر کارایی ندارد. کلام نخستین از جنس سخن گفتن ناطقان اُخرس است و از جنس زبان بسیط پیشامفهومی که برای شنیدن آن، ویژگی هایی لازم است و به قول مولانا تیزهوشان از شنیدن آن محروم اند و باید نخست «هوش را بگذاری و آنکه گوش داری»:

شاهزاده پیش شه حیران این هفت گردون دیده در یک مشت طین
 هیچ ممکن نه به بحثی لب گشود لیک جان با جان، دمی خامش نبود
 آمده در خاطرش کین بس خفی است این همه معنی است پس صورت ز چیست
 «صورتی»؛ از صورت بیزارکن خفته ای؛ هر خفته را بیدارکن
 آن کلامت می رهاند از کلام و آن سقامت می رهاند از سقام
 (۱۳۸۴: ۴۶۰۷-۴۶۰۳)



در ابیات بالا کلامی که بدون لب گشودن و در سکوت رخ می‌دهد و با گفتگوی جان‌ها ممکن می‌شود و در صورت رسیدن به آن، از کلام ظاهری بی‌نیاز می‌شویم، چه کلامی است؟ در ادامه مولانا احوال سالک را پس از فنای فی‌الله شرح می‌دهد و در این خلال ویژگی‌های «ناطق آخرس» را هم به شکل تفصیلی‌تر بیان می‌دارد:

رفت و شد با «معنی» معشوق جفت
اعتناق بی‌حجابش خوشتر است
می‌خرامم در «نهایت الوصال»
هرچه آید زین سپس بنهفتنی است
هست بیگار و نگرده آشکار
بعد از اینت مرکب چوبین بود
خاص، آن دریایان را رهبر است
بحریان را خامشی تلقین بود
نعره‌های عشق آن سو می‌زند
او همی گوید عجب! گوشش کجاست
تیزگوشان زین سَمَر هستند کر ...
غرقه شد در آب، او خود ماهی است
حال او را در عبارت نام نیست
شرح این گفتن برون است از ادب
(۱۳۸۴: ب. ۴۶۴۶-۴۶۳۱)

«صورت» معشوق زو شد در نهفت
گفت: «لبسش گر ز شعر و شُترست
من شدم عریان ز تن او از خیال
این مباحث تا بدین جا گفتنی است
ور بگویی ور بکوشی صد هزار
تا به دریا سیر اسب و زین بود
مرکب چوبین به خشکی ابتر است
این خموشی مرکب چوبین بود
هر خموشی که ملولت می‌کند
تو همی گویی عجب! خامش چراست
من ز نعره کر شدم، او بی‌خبر
و آن کسی کیش مرکب چوبین شکست
نه خموش است و نه گویا، نادری است
نیست زین دو هردو هست آن بوالعجب

در این ابیات هم شرح سه‌گونه زبان برای سه موقعیت بیان می‌شود: نخست، عالم مادی و زندگی روزمره که برای آن همین زبان معمول مناسب است (سیر با اسب و زین / تشبیه) و دو دیگر به منظور اتصال به وحدت که خموشی بهترین راه است (این خموشی، مرکب چوبین بود / تنزیه)؛ او از حالتی سومی نیز نام می‌برد که همین حالت «ناطق آخرس» است که نه خموش است و نه گویا (و آن کسی کیش مرکب چوبین شکست / تنزیه و تشبیه توأمان). مولانا از شرح و بسط بیشتر این حالت در این مجال تن می‌زند.

۲-۳- پیشینه تاریخی سه ساحت و سه زبان

مبحث ناطق آخرس و دو حالت قبل از آن، ریشه در پس‌زمینه‌های فکری مولانا از مبحث تشبیه و تنزیه و معطله و مشبه‌ای دارد که در عرفان و کلام اسلامی پیش از او و منابع فکری‌اش آکنده است:



هست در وصفِ او به وقتِ دلیل نطق، تشبیه و خاموشی، تعطیل

(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۳)

ابن عربی (ف: ۶۳۸ق) که تقریباً هم‌زمان با مولاناست در فصوص/الحکم در این باب^(۸)

بحثی مستوفی دارد که حاصل آن در بیت مشهور زیر همنوای با مولاناست:

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا وَ إِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُخَدِّدًا

وَ إِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَ كُنْتَ إِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا

(ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۰)

قاضی سعید قمی (ف: ۱۱۰۳ق) در شرحش بر توحید شیخ صدوق (ف: ۳۸۱ق) در این باب تبیین کاملی آورده و از دو دیدگاه کلامی و عرفانی به این مبحث پرداخته‌است. او در معنای عرفانی «تشبیه در عین تنزیه» (ناطق اخرس) تنزیه یا سکوت را مربوط به سطح ذات الهی می‌داند که در آن هیچ قیدی نیست و اسماء و صفات در آنجا مستهلک‌اند، اما در سطح بعدی اسماء و صفات پدید می‌آیند (قمی، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۵۵).

اتفاقاً رجوع به سکوت و نیستی مخصوص همین سطح ذات الهی است که حضرت بی‌صورتی، عدم و برهوت است. الهیات سلبی و اصطلاحاتی چون فقر، فنا، پوست‌اندازی، نیستی، ترک تعلق، وارستگی و... همه اشاره به درآمدن به رنگ بی‌رنگی و صورت بی‌صورتی این حضرت از حضرات پیشامفهومی وجود است. هفتمین گزاره اصلی ویتگنشتاین در رساله‌اش (ترکتاتوس) نیز در این باب است: «آنچه را نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت، باید نسبت به آن ساکت ماند» (قاسم‌پور، ۱۳۸۵: ۱۳۰). ملاک او برای «معناداری» گزاره‌ها به تصویر درآمدن است و بر این اساس بسیاری از عرصه‌ها همچون فلسفه، منطق، اخلاق، عرفان و... جزء موارد بی‌معنا و «رازآلود» محسوب می‌شوند که فقط قابل نشان دادن هستند و البته «ناگفتنی» (دباغ، ۱۳۸۷: ۴۱-۲۳). ویتگنشتاین در موارد زیادی متأثر از آگوستین است. آگوستین نیز همچون مولانا در عین اعتقاد به سکوت در برابر ذات الهی، یکی از پرنویس‌های عالم اندیشه است و به قول یاسپرس «چنین می‌نماید که گوئی آگوستین هیچ روزی را بی نوشتن به سر نبرده‌است و خواننده برای خواندن آن نوشته‌ها باید عمری به همان درازی که آگوستین به نوشتن گذرانده است به خواندن بگذراند» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۰). آگوستین پس از تبیین بی‌کم



و کیفی و بی‌چونی و بی‌تصویری و بازناشناختنی بودن خدا، معتقد است که «اندیشه در برابر خداوند به سکوت می‌انجامد» (همان: ۶۳) در باب سطح ذات که مولانا و امثالهم قایل به سکوت مطلق برای فهم آن‌اند، اتفاقاً ماجرا به همین بی‌تصویری و غیرمفهومی بودن درک آن حضرت مربوط است:

لازمه نامحدود بودن ذات همین است که به ذهن نیاید، زیرا که هرچیز که به ذهن آید، ذهن بر آن محیط می‌شود و دیگر نامحدود نخواهد بود. لازمه چنین امری که به سبب نامحدود بودن به ذهن در نمی‌آید، این است که بی‌صورت، بی‌نشان، بی‌نام و نامتعیّن باشد (کاکایی، ۱۳۸۶: ۴۶).

همین است که مولانا در بسیاری از سخنانش در پی ویران ساختن هر حد و تعین و صورت و ترکیبی است:

گر صورتی آید به دل گویم برون شو ای مُضَلّ
ترکیب او ویران کنم گر او نماید لمتری
(۱۳۷۶: ۲۴۴۹)

به هر روی علاوه بر پیشینه این بحث در عرفان اسلامی و منابع هم‌زمان یا پیش از مولانا، این قصه سر درازتری نیز دارد. آن‌گونه که به نظر می‌رسد، سرنخ این موضوع را می‌توان حداقل تا تعالیم فلوطین (۲۷۰-۲۰۵ میلادی) که در فرهنگ اسلامی به عنوان شیخ یونانی شهرت دارد، سراغ گرفت (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۹۹-۹۸). فلوطین خود وامدار سرچشمه‌های مختلفی است که یکی از آنها تعالیم مشرقی است و آگوستین نیز قبل از گرویدن به مسیحیت از معتقدان و متأثران مکتب اوست. سه قرن پس از فلوطین نیز این تعالیم در آثار دیونیزیوس / دیونوسیوس (حدود ۵۳۳ میلادی و پیش از ظهور اسلام) که از نویسندگان الهیات سلبی است اثر می‌گذارد. سکوت از نظر دیونیزیوس بُعد منفی ندارد، بلکه نوعی از کلام است. او در رساله «اسماء خدا» دو شیوه کلام اثباتی (کاتافازیس یا روش تشبیهی و گفتن) و کلام سلبی (اپوفازیس یا روش تنزیهی و سکوت) را معرفی می‌کند که در مراحل پیشرفته‌تر (سطح ناطق اُخرسی) گره‌خوردگی می‌یابند. به عقیده دیونیزیوس سلب نه فقط صفات اثباتی و تشبیهی را از بین نمی‌برد، بلکه معنای درست آنها را نمایان می‌سازد: «تنزیه به مغز و بطن تشبیه رسوخ می‌کند و عملاً این سلب است که اثبات را متحقق می‌کند و همچنین برعکس، این اثبات متعالی است که به نوبه خود، سلب را توصیه می‌نماید» (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

۲-۴- هم‌سنخی سطح ذات / بحر معانی / کلمه درونی / کن الهی

تاکنون و در خلال سخن از سطح نادیدنی عالم ذات از واژه‌هایی چون بحر معانی یا کلمه درونی استفاده شد. عرفایی چون مولانا معتقدند این بحر سرچشمه معناست که معادل با خداوند است: گفت المعنی هو الله شیخ دین / بحر معنی‌های رب العالمین (مولانا، ۱۳۸۴، ب: ۱ / ۳۳۵۲). گفتیم راه اتصال به این بحر سکوت مطلق وجودی به وسیله بنده است که سکوت از نطق درون و برون هم بخشی از آن است. یعنی آدمی با خالی شدن از سطوح تفرّدی وجود خویش (جسم و نفس) می‌تواند صدای الهی (روح) را درک کند. از آنجا که این مرحله نامحسوس شکار حواس مادی نمی‌شود (بی‌تصویر است)، فهم آن نیز دشوار و نیازمند تبیین و تمثیل بیشتر است. علاوه بر عرفایی چون مولانا، در سنت‌های دیگر فکری و عقیدتی هم از این موضوع سخن به میان آمده‌است که در ادامه سعی می‌کنیم با بهره‌برداری از آن به فهم بهتری از این موضوع «رازآلود» دست یابیم.

۳- کاربرد کلمه درونی و بیرونی رواقی در ساحت الهیات به‌وسیله آگوستین

جملات آغازین انجیل یوحنا (در آغاز کلمه بود، کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود)، برای اورلیوس آگوستینوس (۳۵۴-۴۳۰ میلادی) مشهور به سنت آگوستین، الهام‌بخش تفسیری از نظریه تجسد^(۱) و این‌همانی لوگوس درونی (خدا) و تجلی آن در لوگوس بیرونی (مسیح) بوده‌است. او برای بیان این موضوع کلامی، از مباحثی زبانی نزد رواقیون با عنوان کلمه بیرونی^۱ و کلمه درونی^۲ بهره می‌گیرد. طبعاً قصد ما در این مقاله مقایسه تطبیقی و یک‌به‌یک ویژگی‌های کلمه درونی آگوستین با بحر معانی مولانا نیست، بلکه هدف تبیین بهتر بحر معانی با مشابه آن در جای دیگر است. همچنین تفسیر امروزین گادامر از دو نطق درون و بیرون آگوستین برایمان اهمیّت خاصی دارد و بخش دوم این مقاله بر پایه آن بنا می‌شود.

آگوستین در کتاب در باب تثلیث درباره کلمه درونی^۳ چنین می‌گوید: «این کلمه نه در صداها بیان شده و نه در شکل ذهنی و فکری صداها، بلکه آن، نوعی گفتار باطنی است که متعلق به هیچ زبان خاصی نیست؛ بلکه نوعی کلمه معماگونه است» (آگوستین،^۴

1. logos poroprophorikos
2. logos endiathetos
3. verbum interius
4. Augustine



۱۸۷۶-۱۸۷۷: ۴۰۸). آیا این کلمهٔ درونی یا «زبان دل»^۱ آگوستین، چیزی به‌جز همان «ترجمان دل» یا «منطق جان» مولاناست؟ زبانی که در آن بی‌حرف کلام می‌روید و مربوط به هیچ ملیت خاصی نیست:

ز «حرف و صوت» نباید شدن به «منطق جان»
اگر غفار نباشد، بس است مغفوری
کزان طرف شنویند بی‌زبان دل‌ها
نه رومی است و نه ترکی و نه نشابوری
(مولانا، ۱۳۸۷: ۱۳۳۷)

البته نباید کلمهٔ درونی و فهم پیشامفهومی، بسیط و پَرظرفیت آن را با تفکر و حدیث نفس خموشانه اشتباه گرفت. به‌عنوان مثال «افلاطون تفکر را گفتگوی درونی نفس با خودش معرفی می‌کند» (گادامر^۲، ۲۰۰۴: ۴۰۸) لیکن منظور امثال آگوستین یا مولانا از کلمهٔ درونی، تفکر و گفتگوی درونی شخص با خودش نیست. «آگوستین آشکارا رد می‌کند که آن یک نوع از فکر کردنی باشد که ما در سکوت، واژه‌های یک زبان خاص را در ذهن به کار می‌بریم» (گری، ۲۰۰۴: ۱). تفکر در قالب کلمات شکل می‌گیرد، لیکن منظور از بحر معانی و فهم خاص آن، تفکر درونی و خاموشانه با واژگان و مفاهیم نیست. مولانا هم بین این دو تمایز قایل است. او گفتار را برخاسته از اندیشهٔ بی‌صدای ذهنی^۳ می‌داند و در درجهٔ بعد برای این شکل ذهنی هم سرچشمه و بحری جداگانه و پیشینی قایل است: این سخن و آواز از اندیشه خاست/ تو ندانی بحر اندیشه کجاست! (مولانا، ۱۳۸۴ ب: ۱/۱۱۴۵) او با نگاه سلسله‌مراتبی‌اش، تفکر را مرحلهٔ قبلی گفتار و بحر معانی را مرحلهٔ قبلی تفکر می‌داند. بنابراین زبان بسیط و بی‌حرف بحر (کلمهٔ درونی)، تفکری نیست که ما در سکوت، واژه‌های یک زبان خاص را در ذهن به کار می‌بریم، بلکه نطقی است بی‌واژه و بی‌تفکر:

ای خدا! جان را تو بنما آن مقام
کاندر او بی‌حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم
سوی عرصهٔ دور پهنایِ عدم
عرصه‌ای بس باگشاد و بافضا
وین خیال و هست یابد ز نو
(۱۳۸۴ ب: ۱/۳۱۰۷-۳۱۰۵)

1. verbum cordis
2. Gadamer
3. soundless thought

۴- داستان درویش گنج‌طلب؛ تلخیص ناطق اُخرس در بافت عرفانی

ابیات زیر از دفتر ششم مثنوی (دفتر سکوت) شامل چندین گزاره از معانی مرکزی این مقاله است و می‌توان آن را خلاصه‌ای برای بخش نخست (عرفانی) آن محسوب کرد. مولانا استاد استدلال‌های تمثیلی، با بهره‌گیری از یک قاعده ریز نحوی، به زیبایی موضوعی عقلانی و بی‌تصویر را تصویر می‌کند:

چون الف در بسم در رو، درج شو
هست او در بسم و هم در بسم نیست
وقتِ حذفِ حرف، از بهر صِلات
وصل بی و سین، الف را برنتافت
واجب آید که کنم کوتاه مقال
خامشی اینجا مهمتر واجبی است
بی و سین بی او همی گویند: الف
همچنین قال الله از صَمَّتْش بِجَسْت
مثنوی را نیست پایانی امید
می دهد تقطیعِ شعرش نیز دست
خاک سازد بحر او چون کف کند
بیشه‌ها از عین دریا سر کشد
حَدِّثُوا عَن بَحْرِنَا اذ لا حَرَجَ
(۱۳۸۴: ب. ۶ / ۲۲۵۹-۲۲۴۵)

در وجوه وجه او رو خرج شو
آن الف در بسم پنهان کرده ای است
همچنین جمله حروف گشته‌مات
او صله‌ست و بی‌وسین زو وصل یافت
چون که حرفی برنتابد این وصال
چون یکی حرفی فراقِ سین و بی است
چون الف از خود فنا شد مُکْتَنِف
ما رَمِیت اذ رَمِیت بی وی است
گر شود بیشه قلم، دریا مداد
چارچوب خشت زن، تا خاک هست
چون نماند خاک و بودش جَف کند
چون نماند بیشه و سر در کشد
بهر این گفت آن خداوندِ قَرَج

اصلی‌ترین گزاره‌های این ابیات از این قرار است:

۱- در رسم الخط «بسم الله» که طبق قاعده‌ای نحوی (همانند باسمه تعالی) باید باسم الله می‌بود، «الف» حذف و فانی شده‌است و دلیل آن این است که الف مانع اتحاد حروف «با» و «سین» بوده؛ سخن گفتن و نطق هم (به هر شکلش) در هنگام مواجهه و اتصال به بحر معنا (سخن گفتن روح) باعث قطع این وحدت و ارتباط می‌شود.

۲- درست است که در مورد بالا، حرف «الف» (نفسانیت عارف) فانی شده‌است، اما با این فنا به بقا رسیده و «باء» و «سین» (قطره متصل به دریای جان/روح) به نمایندگی، وجود او را فریاد می‌زند. در ماجرای تیراندازی پیامبر (ما رَمِیت اذ رَمِیت ...) به هر حال تیرانداز خود رسول (ص) است و در اینجا هم در مصرع بعدی که کفّه دیگر اسلوب



معادله است، گوینده، خودِ عارفِ واصل است؛ لیکن او فقط به‌مثابه «نی» مثنوی است که با تخلیه از خود، از همدمی با لب دمساز پر شده‌است. خروجی چنین گفتاری حامل همان آتش «لوگوس» (کلمه درونی) و یا اخگری از آن بذر آتش است که در اساطیر یونانی، پرومتهوس مقداری از آن را در «نی» توخالی پنهان کرد و از آسمان برای بشر به زمین فرود آورد (نک. یوسفی، ۱۳۸۶: ۷-۵) با این حال، هفتاد من مثنوی هنوز همه سخن دمساز (لوگوس درونی / خدا) نیست، بلکه صرفاً به میزان گنجایی «نی» وجودی عارف (مولانا) بیان شده‌است:

دم که مرد نایبی اندر نای کرد / در خور نای است، نه در خورد مرد
(۱۳۸۴: ب. ۲/ ۱۷۹۷)

و این یعنی بسته‌نشدن باب شهود و به‌تبع آن، دریافت‌های کثیر و آفرینش‌های نوبه‌نو. عارفی که خود را از خودی خود تخلیه کرده و گره‌های نی وجودی‌اش را به تیغ منیت‌سوز و خوش‌فرجام عشق، پاک تراشیده و به سنبه سوزان درد سپرده، اینک نی خالی‌ای شده‌است بر لبان الهی تا او «بگویاندش» که این گفتن سکوت‌محور به اختیار نیست، بلکه به سخن درآمدنی است از جانب حق: «پس تا که را فرا گفتار آرند و که را خاموش کنند؛ که اصل این معانی آن است؛ "لأنَّ مَنْ نَطَقَ أَصَابَ أَوْ غَلِطَ وَ مَنْ أُنْطِقَ عَصِمَ مِنَ الشَّطَطِ" هر که بگوید، یا خطا گوید یا صواب، و هر که را "گویانند" از خطا و خللش نگاه دارند.»^(۱۰) (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۲۴-۵۲۵)

تو چو سرنای منی، بی لب من ناله‌مکن / تا چو چنگت ننوازم، ز نوا هیچ مگو
(مولانا، ۱۳۷۶: ۲۲۱۷)

۵- تبیین برون‌عرفانی بحر معانی و ویژگی ناطق آخرس

۵-۱- دو پرسش نقادانه درباب بحر معنا و کثرت آفرینش

در اینجا می‌توان پرسشی مطرح کرد و آن اینکه اگر کمیت آفرینش در گرو اتصال به بحر معانی است، پس چرا همه عرفای واصل، صاحب هفتاد من مثنوی نشده‌اند؟ مگر عرفایی چون خرقانی بحر معنا را درک نکرده‌اند؟ یک پاسخ نقدی و درون‌دینی این است که هم‌نوا با هجویری بگوییم: «تا که را فرا گفتار آرند و که را خاموش کنند». طبعاً روایی این پاسخ فقط در ساحت عرفانی خواهد بود.

دومین پرسش که به نحوی ادامه سؤال قبلی است، از این قرار است: تأکید بر وجود مرحله‌ای پیش‌زبانی و ذات‌گرایانه برای تفکر و قابل‌شدن سرچشمه‌ای برای خلق معنا همچون: «بحر معانی»، «کلمه درونی» و امثالهم به معنای تأکید بیش از حد بر رویکرد حکایتگرانه (ظرف و مظروفی) زبان است و نقش خلاقه زبان، واژه‌ها، موقعیت‌ها و... را که مربوط به رویکرد بنیان‌گذاری زبان است، نادیده می‌گیرد. رویکردی که اعتقاد زبان‌شناسان و فیلسوفانی چون ویتگنشتاین (دوره دوم) یا امثال گادامر است؛ ایشان ساختار ظرف و مظروفی زبان را ساده‌انگارانه دانسته و بر نقش الفاظ، موقعیت‌ها و کاربرد در ساخت معنای تأکید دارند. در این دیدگاه، این زبان است که به زندگی معنا می‌دهد و نه اینکه از قبل معنایی باشد و در مرحله بعد به واسطه ابزار و ظرف زبان بیان شود. جمله مشهور ویتگنشتاین که «معنا به‌سان جوئی است که واژه را احاطه کرده‌است» (دب‌اغ، ۱۳۸۷: ۴۷) یا سخن هیدگر^۱: «زبان خانه وجود است» (۱۹۷۱: ۶۳) و یا بیان گادامر «هستی‌ای که می‌تواند فهمیده شود زبان است» (۲۰۰۴: ۴۷۰) همگی این نگاه دوم را آیینگی می‌کند. بخش بعدی (دیالکتیک زبان و تفکر) تلاشی است در تبیین و گشودن امکان‌هایی برای پاسخ به سؤال طرح‌شده که در ادامه مبحث نطق درونی و بیرونی این مقاله است.

۵-۲- دیالکتیک زبان و تفکر

معنی را به صورت اتصالی هست، تا هر دو به هم نباشند فایده ندهند» (مولانا، ۱۳۸۴الف: ۱۲۵). معنا به‌سان جوئی است که واژه را احاطه کرده‌است (ویتگنشتاین).
به نظر می‌رسد درباب رابطه زبان و تفکر و نطق بیرون و درون، شاهد بدفهمی و افراط و تفریطی تاریخی هستیم. افلاطون قرن‌ها پیش به نقش مهم زبان در تفکر پی برده بود. او که بارها تفکر را سخن گفتن نفس با خودش تعریف کرده بود، برای مقابله با سوء استفاده سوفیست‌ها از زبان که در پی اقناع حریف با سوء استفاده از زبان (لفظی و سخنوری صرف) بودند، مجبور شده بود زبان را در مقابل شکل ذهنی آن و در مقابل حقیقت در درجه دوم قرار دهد و نیل به حقیقت را امری فرازبانی بداند (گادامر، ۲۰۰۴: ۴۱۸-۴۱۷).

1. Hideger

ارتباط دو نطق درون و بیرون و این همان بودن یا تفاوت آن، مدت‌هاست مشغولیت و پرسش فکری نویسنده این مقاله است: از سویی نمی‌توان منکر اهمیت فراوان زبان در اندیشه شد و از طرفی گاه به مواردی برمی‌خوریم که تفکر صرفاً زبانی نیست. مثلاً وقتی با مواجهه با یک شخص یا یک منظره یا رویداد (فی‌المثل زلزله یا کودکی که در حال تصادف است) در آن واحد به کُنه موضوع پی می‌بریم و اطلاعات فراوانی از گذشته، حال و آینده پیش چشم ذهنمان می‌آید، آیا می‌توان گفت این فهم فشرده و آنی، زبانی است و در قالب چینش معمول واژه‌ها یا مفاهیم رخ داده است؟ یا چگونه است که وقتی عمل گفتار یا روخوانی را بدون دقت (تفکر) و صرفاً مکانیکی انجام می‌دهیم، هم‌زمان فکرمان هم می‌تواند مشغول اندیشیدن به موضوع دیگری باشد، حال آنکه برعکس این ماجرا ممکن نیست؟ به نظر می‌رسد که اگرچه درصد زیادی از تفکر وابسته زبان و واژگان است، اما نمی‌شود از نقش تصاویر و مفاهیم و حتی محتویات ذهنی سریع‌السیر غافل ماند. سیمون پاتر، مؤلف کتاب *زبان در جهان نو*، در این باب سؤالی مطرح می‌کند: «آیا تفکر بدون به کار بردن شکلی از واژه‌ها ممکن است؟» و پاسخ می‌دهد: «آری ممکن است. انسان می‌تواند به کمک تصاویر، نمودارها، بازساخته‌ها و حرکات جمیع اندام‌ها و حتی ندرتاً به کمک حرکات عضلانی بیان‌دیشد» (پاتر، بی‌تا: ۱۰۹).

به نظر می‌رسد که شناخت ذهن با خود ذهن و این‌همانی شناسا و شناسنده علت دشواری فهم موضوع است و اینکه نهایتاً مسأله به همین سادگی نیست که یا معتقد به حکایتگری زبان شویم و یا به نظریه دوم روی آوریم، بلکه ممکن است بین زبان و تفکر رابطه‌ای دیالکتیک برقرار باشد. نگارنده پس از مراجعه به آثار صاحب‌نظران، نوشته‌های امثال ویگوتسکی و باطنی را هم‌نوا تر با فهم خود یافت. ویگوتسکی قایل به تعامل بین تفکر و زبان است و رشد تفکر و زبان را موازی هم نمی‌داند. به نظر او منحنی رشد زبان و تفکر با هم تلاقی می‌کند، گاه از هم فاصله می‌گیرد و دوباره به هم می‌رسد و حتی ممکن است با هم یکی شود (ویگوتسکی، ۱۹۶۲: ۳۳). محمدرضا باطنی هم از نبود تعریفی واحد برای تفکر به‌عنوان مشکلی اساسی یاد می‌کند و نهایتاً کار را با تعریف تفکر به «حل مسأله»^۲ به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی آن پیش می‌برد. او شواهد و آزمایش‌های

1. Vygotsky

2. problem solving

زیادی را در خصوص کر و لال‌های دارای تفکر، میمون‌های متفکر (لیکن بی‌زبان)، زبان‌پریشان شطرنج‌باز، تفکرات علمی انیشتین در غیاب زبان و... شاهد می‌آورد تا ثابت کند تفکر بدون زبان هم وجود دارد (باطنی، ۱۳۷۳: ۵۶-۵۲). البته باطنی در ادامه سخنانش از روی دیگر سکه هم سخن می‌گوید:

اولاً چه تفکر بدون زبان امکان‌پذیر باشد و چه نباشد، تنها از راه زبان است که می‌توانیم اندیشه-هایمان را به دیگران «منتقل» کنیم. دوماً اگر زبان نمی‌بود، مسلماً تفکرمان هم شکل دیگری داشت (همان: ۵۶).

آگوستین نیز از این حیرت و پرسش در باب رابطه زبان و تفکر برکنار نبوده است و با تشبیه آن به وحدت در عین کثرت بیان‌ناپذیر اقانیم ثلاثه در مسیحیت چنین می‌نگارد:

درست همانطور که صدایی که اندیشه حاصل در سکوت ذهن را قابل شنیدن می‌کند، خود اندیشه نیست، صورتی نیز که خدای ذاتاً نامرئی را مرئی ساخت، خود خدا نبود. در عین حال خود او بود که در آن شکل دیده شد؛ همانطور که خود آن اندیشه است که به شکل صدا شنیده می‌شود (آگوستین، ۱۳۹۲: ۴۱۷).

خود مولانا با تمام اهمیتی که برای معنا قایل است و گاه در مقابل آن به صورت، گفتار و لفظ می‌تازد، در عین حال لفظ را عاطل نمی‌داند، بلکه زبان و صورت را تنها راه تجلی معنا در این عالم می‌داند. در نظریه معنای او شاهد سیری نزولی از لطافت و بساطت به کثافت و ترکیب هستیم. در بالاترین سطح، تجربه بحر الهی که از لطیف‌ترین تجارب است، صرفاً قابلیت ادراک خاص روحی (عقل مجرد) دارد، اما همین ادراک تا به جامعه زبان درنیاید، به عالم ماده ورود نمی‌یابد و همگان را مستفیض نمی‌کند. با این استدلال منکر دریافت آن بحر به وسیله عرفای کم‌سخن نیستیم، بلکه ایشان پس از درک بسیط و آن‌سری آن، ابزار انتقال و تعبیر زبانی آن را برای عالم نام‌ها بدان شکل ادیبانه که امثال مولانا بیان کرده‌اند نداشته‌اند و از همین جا اهمیت زبان و فرم خصوصاً در حضرت این‌جهانی و در جهت پرورش معانی معلوم می‌شود:

جميع اجزای ما از آنجا آمده‌اند و انموذج آنجانند و باز آنجا رجوع می‌کنند از خرد و بزرگ و حیوانات، اما درین طبله [صورت مادی] زود ظاهر می‌شوند و بی‌طبله ظاهر نمی‌شوند از آن است که آن عالم لطیف است و در نظر نمی‌آید... الا به واسطه جامعه زبان؛ چون برهنه می‌شوند از لطیفی در نظر نمی‌آیند (مولانا، ۱۳۸۴ الف: ۵۴-۵۳)؛ اصل چیزها همه گفت است و قول؛ تو از گفت و قول خبر نداری، آن را خوار می‌بینی... حق تعالی عالم را بقول آفرید که گفت: «کُنْ»



فیکون» ... و درین زمان که می‌گویی قول معتبر نیست، نفی این تقریر می‌کنی باز به قول (همان):
(۶۴-۶۵)

ازیرا اسم‌ها عین مسماست ز عین اسم، آدم عین‌بین شد ...
زره بر آب می‌دان این سخن را همان آب است الا شکل چین شد
(۱۳۷۶: ۶۷۸)

۶- بهره‌برداری هرمنوتیکی گادامر از کلمه درونی آگوستین

گادامر با بهره‌برداری زمینی و متافیزیک‌زادپایانه از «کلمه درونی» (بحر معانی) و با برگرداندن دوباره آن از بافت الهیات به زبان، وجه جهان‌روا یا جهان‌شمول هرمنوتیک را ناشی از تقابل دو نطق دانسته و آن را به «قصد ذهنی» گوینده که همواره به‌طور کامل برآورده نمی‌شود تفسیر می‌کند:

این جهانشمولی مبتنی بر کلمه درونی است زیرا شخص نمی‌تواند هر چیزی بگوید؛ نمی‌تواند هر چه در ذهن دارد بیان کند، کلمه‌ای ناگفتنی ... این تجربه جهانشمولی است: ادای سخن^۱ هیچ‌گاه به‌طور کامل ادای معنا^۲ را در بر نمی‌گیرد (گروندین،^۳ ۱۹۹۴: ۲-۱)؛ این کلمه‌ای که سعی می‌کنیم آن را بفهمیم از اصوات محض تشکیل نشده‌است، زیرا ما می‌کوشیم تا بفهمیم که به وسیله این نشانه، چه چیزی «مراد و منظور» شده‌است؛ آنچه منظور شده یا اندیشیده شده، در حقیقت خود کلمه عقل است در جهانشمولی آن» (همان: ۳۷)؛ نطق درونی مطمئناً به زبان خاصی مربوط نیست، ویژگی مبهم کلمات خیالی را (مخلوق قوه خیال) که از حافظه فراخوانده شده‌اند هم ندارد، بلکه از سر تا پا، «موضوع اندیشه»^۴ است. از آنجا که اندیشیدن، از اول تا آخر، روندی پیچیده است، ناچاریم وجود عنصر روال یا روند را در آن اذعان کنیم (گادامر، ۲۰۰۴: ۴۲).

گادامر انسان که نگارنده این مقاله می‌فهمد، کلمه درونی را «موضوع اندیشه» می‌داند

قبل از به بیان در آمدن، باز شدن و تبیین گشتن:

من آن را به‌مثابه «بسته‌ای» در نظر می‌گیرم که محتویات آن قابل رؤیت نیست. مثلاً جعبه‌ای سربسته که روی آن نوشته است هرمنوتیک، روی دیگر بسته نوشته شده‌است عرفان و... زمانی که نفس ما به موضوعی روی می‌کند، در اولین رویکرد، با چنین بسته‌های موضوعی سروکار دارد که به قول گادامر سر تا پا، موضوع اندیشه است» (رضادوست، ۱۳۹۳: ۱۸۶).

1. actus exercitus
2. actus signatus
3. Grondin
4. forma excogitata

نگارنده این سطور یک سال بعد از این اظهار نظر که در رساله دکتری اش با عنوان هرمنوتیک تطبیقی مولانا و آگوستین درباب «بسته نامکشوف» اندیشه درونی کرده بود، در خلال نگارش مقاله حاضر با دیدن نظریات ویگوتسکی (روان‌شناس زبان)، لوریا (عصب‌شناس زبان) و آخوتینا (همگی روس‌تبار) فهمید که این «جعبه سربسته» یا «موضوع اندیشه» گادامر را سی سال قبل‌تر، محققین شوروی هم در مبحث گفتار درونی به بررسی علمی (عصب‌شناسانه) نشسته‌اند. اصطلاحاتی چون «قصد یا نیت، طرح‌واره درونی جمله، اندیشه مبهم، نطفه اندیشه، هسته اصلی اندیشه و اسکلت خالی کلام» (آخوتینا، ۱۳۷۵: ۷۰۴) همگی نام‌های دیگر همان جعبه سربسته است.

همان‌گونه که مولانا برای رسیدن معنا از بحر الهی تا نوشتار مادی، سلسله‌مراتبی نزولی قائل است، لوریا هم در مسیر گفتار درونی تا بیرونی، به سلسله‌مراتبی قائل است: ۱- انگیزه؛ ۲- اندیشه و تبدیل آن به گفتار درونی؛ ۳- گفتار بیرونی. هر یک از این سه‌گانه خود دارای زیر مجموعه‌هایی هم هست که او به شکل کاربردی و برای درمان زبان‌پریشی آسیب‌زاد به کار گرفته است (همان: ۷۰۵).

۷- گفتگوی دایم، راه غلبه بر عقب‌ماندگی نطق بیرون و علت کثرت آفرینش

«گفتگویی که ما هستیم» نام معنادار آخرین بخش کتاب حقیقت و روش است. گادامر معتقد است که نشانه‌های لفظی، تنها گویای بخشی از چیزی است که خواهان گفتن آنیم و لذا کلام بیان‌شده، همواره مستعد و منتظر آمدن کلام تازه‌ای است تا کلمه درونی (اسکلت اندیشه) را به نحو کامل‌تری بیان کند. او راه فایق آمدن بر این عقب‌ماندگی را که زاده تناهی جهان مادی و وجود بشری است، گفتگوی مداوم و وسعت بخشیدن به افق زبانمندی می‌داند.

ما اگر عارف هم نباشیم، حتماً زمان‌هایی را در یاد داریم که با پدیده شگفت، مهیب، زیبا یا متعالی برخورد کرده یا خوابی دیده باشیم که در بیان دقیق و این‌همانانه آن برای دیگران درمانده باشیم، درماندن همراه با خارخار و میل به گفتن و نتوانستن. این دغدغه همیشگی تمامی گنگ‌های خوابیده^(۱۱) است و ما آدمیان، عارف یا عامی، همگی گاه گنگ خوابیده‌ایم؛ زیرا فقط حالات عرفانی نیست که بیان و بازگویی آن به سد و تنگنای زبان

برمی‌خورد، بلکه هر تجربه زیسته‌ای چنین است. هر تجربه زیسته ما همراه با زمان و مکان و کیفیات روحی و عاطفی و رنج و شادی و... است که همگی یک کل واحد را می‌سازند که روح ما در یک آن یا بیشتر آن را با علم حضوری و بی هیچ واسطه‌ای درک کرده، در حالی که نسخه زبانی آن فاقد این مؤلفه‌هاست.^(۱۲) با وجود این برای انتقال آن کلیت متنوع رنگارنگ، چاره‌ای جز بیان (به هر حال و هر کیفیت) نیست؛ بیانی که معمولاً با گفتن‌های تشریحی، تکمیلی و تمثیلی و... پی‌درپی همراه است تا بتواند آن کل واحد را ذره‌ذره در پیش چشم ذهن حاضر کند و در جامعه زبان به دیگران بنمایاند.

پس در کار امثال مولانا هم وجهی هرمنوتیکی است، وجهی که به تقابل دو نطق درون و بیرون مربوط می‌شود. البته کار امثال مولانا بسیار سخت‌تر است، چون مثال‌های ما از تجربه‌های مشترک انسانی است که همگان کمابیش درک کرده‌اند، اما تجربه عارف موردی خاص و البته بی‌تصویر یا به تصویردرنیامدنی است.

بر این اساس ما حتی اگر به تجربه عرفانی امثال مولانا باور نداشته یا در نوع و چگونگی آن *ان قُلت داشته باشیم*^(۱۳) نمی‌توانیم به تأثیر این تجربه (حتی تجربه خیالی و پنداری) بر پرسخنی ایشان ادعان نکنیم. فرضاً که عارف به هیچ تجربه زیسته عرفانی^(۱۴) نرسیده و خیالات و هذیانات نفسانی‌اش را تجربه شهودی گمان کرده باشد؛ با توجه به هدف ما در این مقاله، مهم این است که او به این تجربه باور دارد و این باور، بخشی از پیش‌فهم او شده‌است؛ پیش‌فهمی مشوق گفتن و آفرینش.

بنابراین بنیاد روان‌شناسی و هرمنوتیک، هر باوری، هر پنداری و هر خیالی می‌تواند به مثابه یک پیش‌فهم^۱ یا پیشداوری^۲ سازنده فهم‌های بعدی ما باشد.^(۱۵) پس با زاویه دید غیرمتافیزیکی، ما صرفاً می‌توانیم بگوییم عارف، هفتاد من مثنوی‌اش را بر پایه پنداری واهی، مابعدالطبیعی و غیرواقعی سروده و دست به تصویرسازی برای امر موهوم زده، اما نمی‌توانیم نقش پیش‌فهم‌هایش را به‌مثابه محرکی ارادی-عاطفی بر کثرت آفرینش منکر شویم. ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲)، فیلسوف و روان‌شناس عمل‌گرای آمریکایی ایمان را به‌مثابه «اراده معطوف به باور» معرفی می‌کند و این یعنی تأکید بر

1. preunderstandig
2. prejudice

نقش ایمان در دو حیطة ارادی و معرفتی. «جیمز به‌عنوان روان‌شناس حتی تا تذکر این نکته پیش رفت که لحظاتی وجود دارد که اعتقاد به یک واقعیت می‌تواند به ایجاد آن یاری کند» (جیمز، ۱۳۷۵: ۹).

۸- نتیجه‌گیری

پرسش اصلی مقاله این بود که عرفایی چون مولانا که بیشترین حرف را از سکوت و لازمه آن گفته‌اند، چرا خود ساکت نمانده و حجم کثیری از متون را آفریده‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش با رجوع به مدخل «ناطق اُخرس» دو زمینه عرفانی و غیر عرفانی (فلسفی، زبان‌شناختی، هرمنوتیک و...) را مدّ نظر داشتیم. مولانا در نظریه معنایش اعتقاد به «المعنی هو الله» داشت و دم از «بحر معنی‌های ربّ‌العالمین» می‌زد. مطابق آموزه‌های قرآنی، سخن‌گفتن از این بحر باعث کثرت آفرینش است، لیکن پیوستن به این بحر محتاج سکوتی است که پس از غرقه شدن در آن (ماهی شدن) با اراده گنج پنهان برای شناخته‌شدن و فیض‌رسانی باید شکسته شود. ما ریشه‌های این اندیشه را از خلال آثار مولانا و عارف هم‌زمانش ابن عربی کاویدیم. همچنین سری به تفکرات مشابه امثال آگوستین، دیونیزوس، اکهارت و... زدیم و نهایتاً از این بین سه عالم یا سه حضرت را احصا کردیم:

مرحله نخست، جهان مادی که عالم نام‌هاست و سخت محتاج همین زبان بشری؛ دو دیگر سطح ذات یا بحر معنا یا کلمه درونی که ورود به آن محتاج سکوت است؛ و سومین مرحله که در آن نطق و سکوت (تشبیه و تنزیه) گره‌خوردگی می‌یابد و علی‌رغم سکوت عارف، این خداوند یا شاه است که سخنش را از حلقوم «عبدالله» می‌گوید. صفت «ناطق اُخرس» از اصطلاحات عرفانی مولانا در مواجهه با این حالت سوم بود. سکوتی که مبین بی‌اختیاری عارف و نطقی که به معنای سخن‌نهادن خدا در دهان اوست. گزاره‌های دینی و عرفانی، سخن‌گفتن و تحدّث از بحر الهی (سخندان کلّ) را علت کثرت آفرینش و ناتمامی سخن معرفی می‌کنند.

در معرفی و تبیین این ادّعا و در تلاشمان برای زمینی‌کردن این ادعای عرفانی و آسمانی، از بنیان‌های فلسفی، زبانی و روان‌شناسی و عصب‌شناسی زبان و همچنین هرمنوتیک بهره بردیم. در ابتدای بخش دوم مقاله به پرسشی مقدّر در باب چرایی

کم‌سخنی عرفایی چون خرقانی که با وجود درک عوالم عرفانی، همچنان کم‌سخن مانده‌اند، پاسخ دادیم و علت آن را نداشتن تسلط بر زبان سطح نخست (عالم نام‌ها) دانستیم. علت تأکید مولانا بر هر دو بخش صورت و معنا همین بود. در ادامه این سؤال ممکن بود به ذهن برسد که تأکید بر بحر معنا ممکن است نقش حکایت‌گرانه (ظرف و مظروفی) زبان را در مقابل نقش بنیان‌گذارانه آن پررنگ سازد. در جواب به این پرسش، بخشی را تحت عنوان دیالکتیک یا گره‌خوردگی زبان و تفکر آوردیم.

پایه اصلی مدعای مقاله در بخش زمینی تأثیر ناطقی آخرس بر کثرت آفرینش، نظریات هرمنوتیک فلسفی گادامر بود که در باب کلمه درونی آگوستین (معادل بحر معانی مولانا) بیان شده بود. گادامر (فیلسوف و از بزرگان هرمنوتیک فلسفی) همچون ویگوتسکی (روان‌شناس زبان) با تاختن به گفتمان منطق گزاره‌ای، نطق درونی را به آنچه همواره قصد بیانش را داریم (نطفه، اسکلت یا بسته اندیشه) تفسیر کرد و همچنین به عناصر غایب بیان گزاره‌ای همچون پیشداوری، پیش‌فهم، پرسش‌های مفروض‌گوینده و... او در مقابل، آدمی را «گفتگویی که هستیم» نامید و جبران عقب‌ماندگی نطق بیرون از درون را در گفتگو و آفرینش مداوم برای بیان حداکثری مافی‌الضمیر دانست و این یعنی باز بودن باب هرمنوتیک و تقاسیر نوبه‌نو و البته علتی زمینی برای پرسخنی عرفایی چون مولانا در کنار دلیل آسمانی و عرفانی آن.

پی‌نوشت

- ۱- مثلاً نام مقاله‌ای از دکتر عبدالکریم سروش در این موضوع «خاموش پرگفتار» است که در آذرماه ۱۳۸۲ در همایش «آموزه‌های مولانا برای انسان معاصر» در دانشگاه تهران ارائه شده‌است.
- ۲- «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي» (لقمان: ۲۷).
- ۳- در ارجاع به مثنوی به ترتیب شماره دفتر و بیت می‌آید. در ارجاع به کلیات شمس نیز، شماره غزل ذکر خواهد شد. در مورد هر دو منبع، به علت کثرت استفاده، از این پس نام مولانا ذکر نمی‌شود.
- ۴- مولانا در این باب در فیه ما فیه می‌نویسد: «تن تو بر لب دریاست و جان تو دریاییست نمی‌بینی؟» (مولانا، ۱۳۸۴: ۵۴-۵۳).

۵- دکتر محمدرضا بهشتی که در فهم کتاب حقیقت و روش گادامر مدیون ایشان و درسگفتارهایشان بر این کتابم، برای برخورد آدمی با دیوار و تأثیر آن حالت بر تلاش او در فهم مسائل پشت دیوار، مثال جالبی می‌زند: «تصویر روی جلد کتاب/حیاء کبیر بیکن تصویر یک کشتی است در حال برخورد با ستون‌های هرکولس که آخر دنیا به حساب می‌آمده؛ در اساطیر عقیده بر این بوده‌است که در اینجا تابلویی نصب بوده که روی آن نوشته‌اند: "آن طرف چیزی نیست." (Non Plus Ultra). اما همین تجربه خوردن به دیوار باعث می‌شود با خود بگوییم: "آن طرف چیزی هست." (Plus Ultra)» (درس‌گفتارهای دکتر محمدرضا بهشتی در سال ۱۳۹۰، جلسه ۳۰).

۶- شمس در تفسیر آیاتی از قرآن که از غفران گناه پیامبر سخن رفته، گناه او را به سخن گفتن و گفتار (در حالت فنا و سطح ذات) تأویل می‌کند: «آخر پیامبر (ع م) جایی خمر نخوردی، آلا گناه او این سخن بودی که گفتی. فرمود که غفران از تو کوتاه نشود و کم نشود؛ تو هرچند که خواهی این گناه می‌کن و می‌گو. این گفتن او را جدایی است و دوری است؛ از این دوری او هزار نزدیکی حاصل می‌کنند» (شمس تبریزی، ۱۵۷/۲: ۳۷۷).

۷- ویلیام پی آلستون در فلسفهٔ زبانش معتقد است که فیلسوفانی چون فلوپتین و برگسون که شهود عرفانی داشتند، زبان را از این حیث که زبان است برای بیان حقیقت بنیادین نامناسب می‌دانستند. از این دیدگاه انسان می‌تواند حقیقت را تنها از طریق نوعی اتحاد غیر کلامی با واقعیت به طور کامل درک کند؛ صورت‌بندی‌های زبانی در بهترین شرایط، تنها منظرهای کم‌وبیش مخدوشی را در اختیار ما می‌گذارند (آلستون، ۱۳۸۱: ۲۶-۲۷).

۸- ابن عربی نیز هم‌نوا با شمس (صدرالدین قونیوی شاگرد و پسرخواندهٔ شیخ اکبر، هم‌زمان با حضور مولانا و شمس در قونیه مکتب و مجلس درس دارد) گناه پیامبر و گمراهی‌اش را که در آیات قرآن ذکر شده، سخن گفتن (توجه به صفات) و به تبع آن خروج از ذات می‌داند: «وَوَجَدَكَ ضَالًّا عَنِ التَّوْحِيدِ الذَّاتِي عِنْدَ كَوْنِكَ فِي عَالَمِ أَبِيكَ [روح‌القدس/پدر] مُتَّحِبًّا بِالصِّفَاتِ عَنِ الذَّاتِ، فَهَذَا كَبِنْفْسِهِ إِلَى عَيْنِ الذَّاتِ.» (به نقل از طاهری، ۱۳۸۵: ۱۱۰) در این خصوص، تفسیر عین‌القضات هم شنیدنی است. تفسیر او هم‌نوا با تفسیر مولانا از «کلمینی یا حُمیرا زدن‌های» رسول (ص) است: «گاه در نوشتن و گفتن می‌گریزم تا وجود برنخیزد؛ گاه در گنگی و لالی، تا وجود در حمایت خاموشی بماند» (به نقل از محبتی، ۱۳۸۸: ۶۶).



۹- واژه اینکارنیشن (تجسد) که از «کارنا» به معنای گوشت ترکیب یافته، در اصطلاح مبین هبوط خداوند در قالب گوشتی بشر (Flesh) یا همان عیسی(ع) است. اعتقاد مسیحی گوشت شدن «کلمه» (The Word was made flesh) یا همان تجسد خداوند در عیسی (ع) بارها در متون مسیحی و من جمله آثار آگوستین تکرار شده است (نک. آگوستین، ۱۸۷۶-۱۸۷۱: ۱۴).

۱۰- در اخبار حلاج چنین آمده: «بنده‌ای که توحید خدای را می‌گوید، خود را اثبات می‌کند و کسی که خود را اثبات می‌کند، شرک خفی آورده است. خدای تعالی، خود از زبان هر یک از آفریدگانش که بخواهد، خود را توحید می‌گوید» (نویا، ۱۳۷۳: ۳).

۱۱- «من گنگ خوابدیده و خلقی تمام کر/ من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش». معمولاً این بیت را از مولانا می‌پندارند، در حالی که در آثار او نیست. آقای امراله ترکمان بوترابی آن را از رساله «مجدیه» تألیف حاج میرزا محمدخان مجدالملک (لواسانی) متوفی به سال ۱۲۹۸ هجری قمری می‌داند (نک. <http://rezadoosta.blogfa.com/post-132.aspx>).

۱۲- مولانا برای قرابت به ذهن تجارب زیسته عرفانی از مثال تجربه جنسی مثال می‌زند. چگونه می‌شود به یک کودک، لذت یک رابطه موفق جنسی را شرح داد؟ آیا همین که بگوییم مثل حلواست، کودک همان فهم اشخاص بالغ (به قول مولانا رستمان و غازیان) را درک می‌کند؟

کی بود ماهیت ذوق جماع	مثل ماهیات حلوا؟ ای مطاع ...
در وجود، از سرّ حق و ذات او	دورتر از فهم و استبصار، کو؟

(۱۳۸۴: ب. ۳۶۵۴-۳۶۳۹)

۱۳- در این مقاله به صدق و کذب یا کیفیت تجربه عرفانی مولانا کاری نداریم، اینکه این تجربه مثلاً در دسته‌بندی پنجگانه «ریچارد سویین برن» یا تقسیم دوگانه «مکین تیر» یعنی شهود چیزها، تصاویر ذهنی (توکل، ۱۳۸۴: ۱۸۳) می‌گنجد یا نه در این مقال مورد بحث ما نیست. اثبات تجارب عرفانی مبحث دیگری است که در حوزه‌های مختلف (داخلی و خارجی) بدان پرداخته‌اند. غیر از حوزه‌های فلسفی و کلامی، علومی چون روان‌شناسی، فراروان‌شناسی، روان‌شناسی زبان و مباحث عصب‌شناسی ذهن و تست‌های مختلف آن (EEG و ESP) امروزه به نتایج خوبی در باب گفتار درونی، سکوت و تأثیر آن بر خلاقیت و آفرینش رسیده که تفصیل آن در این مختصر نمی‌گنجد. آنچه من باب اشاره ذکر می‌شود و نگارنده این مقاله در حال نگارش در آن باب است این که

قطع گفتار درونی باعث افزایش امواج آلفای مغز می‌شود (جمالی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱-۳ و ۱۵-۲۰). در آزمایش‌های دیگری، تأثیر افزایش این موج بر فهم درون‌نگرانه ثابت شده‌است؛ هرچه سکوت و تمرکز بیشتر باشد و به سمت مشابهت با خواب عمیق پیش رویم (امواج دلتا) به سمت تجاربی شبیه تجربه‌های عارفانه رفته‌ایم.

۱۴- ديلتای که از تجربه زیسته^۱ زیاد می‌گوید بین آن و فهم رابطه‌ای دیالکتیکی قایل است: «فهم دامنه و وسعت تجارب ما را افزون می‌کند و این تجربه وسیع‌تر، خود به فهم عمیق‌تر منجر می‌شود و این روند و روال ادامه می‌یابد» (به نقل از همدانی، ۱۳۸۸: ۱۴۶).

۱۵- بحث پیشداوری در هرمنوتیک شبیه مبحث پیش‌انگاری^۲ در زبان است که حتی زبان‌شناسی صورت‌نگرا هم پس از سعی در بررسی صرف صورت‌گرایانه به آن ورود کرده‌است. فالک معتقد است: «ما به هنگام صحبت درباره دانشی که با شنوندگان خود مشترکاً دارا هستیم، فرض‌ها (شاید فرض‌های ناخودآگاهی) به عمل می‌آوریم» (فالک، ۱۳۷۷: ۳۳۷). او همچنین از مقاصد سخنگو، دانش مشترک گوینده و شنونده، انتظارات طرفین گفتگو و روی هم رفته مبحث کاربردشناسی نیز سخن می‌گوید که همگی عناصری از کلمه درونی زمینی‌شده گادامر است.

منابع

قرآن کریم.

انجیل یوحنا.

آخوتینا، ت. و (۱۳۷۵)، «نقش گفتار درونی در شکل‌گیری بیان کلامی»، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده، چیستا، شماره ۱۲۸ و ۱۲۹، اردیبهشت و خرداد، صص ۷۰۱-۷۲۷.

ابن عربی، شیخ محی‌الدین (۱۳۶۶)، *فصوص‌الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی*، قم: الزهراء. آگوستین، اورلیوس (۱۳۸۷)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

_____ (۱۳۹۲)، *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

آلستون، ویلیام پی (۱۳۸۱)، *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایرانمنش و احمدرضا جلیلی، تهران: سهروردی.

1. Erlebnis
2. Presupposition



- باطنی، محمدرضا (۱۳۷۳)، «زبان و تفکر»، *مجله زبان و ادبیات دانشکده ادبیات دانشگاه تربیت معلّم*، شماره ۶، صص ۵۶-۵۱.
- پاتر، سیمون (بی‌تا)، «زبان و تفکر»، ترجمه فریدون سالک و نادر ابراهیمی، *مجله فرهنگ و زندگی*، صص ۱۱۳-۱۰۹.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸)، *درآمدی بر فلسفه افلوطین*، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- توکلی، طاهره (۱۳۸۴)، «اعتبار تجربه دینی در توجیه باورهای دینی»، *فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، شماره ۵۱ و ۵۲، صص ۱۷۱-۱۸۶.
- جمالی، قابل؛ مهین، همایون؛ احمدی، پرچهر (۱۳۸۵)، «تأثیر قطع گفتار درونی بر الگوی امواج مغزی»، *فصلنامه روان‌شناسی دانشگاه تبریز*، سال اول، شماره ۱، صص ۳۰-۱۰.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۵)، *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- دباغ، سروش (۱۳۸۷)، *سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین*، تهران: صراط.
- رضادوست، علی‌اکبر (۱۳۹۳)، *هرمنوتیک تطبیقی مولانا و آگوستین*، رساله دکتری دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)، «خاموش پرگفتار»، *همایش آموزه‌های مولانا برای انسان معاصر*، تهران: دانشگاه تهران.
- سنایی، محدودبن آدم (۱۳۷۷)، *حدیقه/الحقیقه*، تصحیح تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- شمس تبریزی (۱۳۷۷)، *مقالات شمس تبریزی*، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، جلد ۲، تهران: خوارزمی.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۸۲)، *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- طاهری، قدرت‌اله (۱۳۸۵)، «شمس تبریزی و تفسیر بدیع او از آیات قرآن»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۹۵-۱۱۴.
- فالک، جولیا اس (۱۳۷۷)، *زبان‌شناسی و زبان*، ترجمه خسرو غلامعلی‌زاده، مشهد: به‌نشر.
- قاسم‌پور، حسن (۱۳۸۵)، «ویتگنشتاین: از زبان تصویری تا زبان تألیفی»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، بهار ۱۳۸۵، شماره ۴۹، صص ۱۴۸-۱۲۷.
- قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق)، *شرح توحید/الصدوق*، ج ۲، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۶)، «نیستی و کارکرد آن در مباحث الهیات در نگاه مولانا و اکهارت»، *نامه حکمت*، سال ۵، ش ۲، صص ۶۶-۳۹.

- کاکایی، قاسم و بحرانی، اشکان (۱۳۸۸)، «کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا»، *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، دفتر ۱، صص ۱۵۰-۱۲۹.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران: امیر کبیر.
- محبّتی، مهدی (۱۳۸۸)، «تأویل بی‌خوبیستن نویسی: تحلیلی تازه از نگره‌های ادبی عین‌القضات همدانی»، *فصلنامه نقد ادبی*، سال دوم، شماره ۸، صص ۷۳-۵۳.
- محمدی آسیابادی، علی (۱۳۹۰)، *مولوی و اسرار خاموشی*، تهران: سخن.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶)، *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.
- _____ (۱۳۸۲)، *شرح مثنوی شریف*، نقد و تفسیر بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۴ الف)، *فیه ما فیه*، تهران: اقبال.
- _____ (۱۳۸۴ ب)، *مثنوی*، شرح و تصحیح محمد استعلامی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۷)، *غزلیات شمس*، گزینش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- نویا، پُل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هجویری، علی‌ابن عثمان (۱۳۸۶)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش.
- همدانی، امید (۱۳۸۸)، «حماسه، اسطوره و تجربه عرفانی...»، *فصلنامه نقد ادبی*، سال دوم، شماره ۷، صص ۱۶۳-۱۳۷.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *آگوستین*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- یوسفی، غلامحسین (۱۳۸۶)، «ناله نی»، *ماهنامه حافظ*، شماره ۴۱، صص ۷-۵.
- Augustine, Aurelius. (1871-1876). *The Works of Aurelius Augustinus*. Ed. Marcus Dods. 15 Vols. T & T Clark Co. Edinburg.
- Cary, Phillip. (2008). *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*. Oxford University Press.
- Eckhart, Meister. (1991). *Breakthrough*, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation. Ed by Matthew Fox. New York. Image Books.
- Gadamer, Hans. Georg. (2004). *Truth and Method*. Second Revised Edition. Translation revised by Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall. By Sheed & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group. New York.



- Grondin, Jean. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Edition and Translation by Joel Weinsheimer. Yale University Press. New Haven and London.
- Hideger, Martin. (1971). *On the way to language*. Translated by Peter. D.Hertz. Harper & Row, Publishers. New York.
- Vygotsky, L.S. (1962). *Thought and language*. Mass: MIT Press. Cambridge.