

## بازشناسی مفهوم «نطق» در مثنوی مولانا با تکیه بر نظریات زبان‌شناسی معاصر

علی محمد مؤذنی\*

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۵)

### چکیده

در این مقاله، ابتدا به تعریف فکر از منظر علمای قدیم علم منطق، حکمت و عرفان پرداخته شده، آنگاه از لابه‌لای ابیات مثنوی و فیه‌ما‌فیه به تعریف اندیشه از دریچه نگاه مولانا اشاره شده است. امروزه نظریات زبان‌شناسی و رابطه زبان و تفکر با مبانی نظریات مولانا در این زمینه تطبیق یافته است و موضوعات و موارد مختلف آن طبقه‌بندی و تشریح شده است؛ موضوعاتی از قبیل: تعریف انسان در رابطه با نیروی ناطقه، تفکر در آفریده‌های خداوند، بروز اندیشه از راه سخن، تقسیم‌بندی سخن به برونی و درونی، زبان درونی یا اندیشه‌های بازداری شده، علل عدم ظهور اندیشه به صورت کامل، همدلی و همزبانی، اولیاء‌الله و دامنه اندیشه‌های آن‌ها، زبان اسرار، ظهور اندیشه با ابزارهایی غیر از زبان، راه‌های بسط اندیشه، بحر و مرزهای اندیشه و... تعریف، و مصداق‌های متعددی از شش دفتر مثنوی به همراه دیدگاه‌های علوم مربوط روز جمع‌آوری و طبقه‌بندی شده است.

واژگان کلیدی: نطق، زبان‌شناسی، مثنوی، مولانا، حکمت، مخاطبان.

\* E-mail: moazzeni@ut.ac.ir

## مقدمه

حاج ملا هادی سبزواری علم منطق را در منظومه خود چنین تعریف کرده است:

«والفکرُ حركةٌ إلى المبادئ و مِنَ المبادئ إلى المرادى

یعنی: فکر عبارت است از حرکت ذهن از مطالب به مبادی و از مبادی به همان مراد و مطلوب.

سخن در این است که مراد از "فکر" چیست و به عبارت دیگر، فکر یعنی چه؟! گفته می شود فکر سه معنا دارد:

۱- فکر در مقابل تخیل، و آن عبارت است از حرکت نفس در معقولات به خلاف تخیل که عبارت است از حرکت نفس در محسوسات.

۲- فکر در مقابل حدس، و آن عبارت است از حرکت ذهن از مطالب به سوی مبادی و مقدمات، به خلاف حدس که عبارت است از حرکت ذهن از مبادی به مطالب دفعه.

۳- فکر در منطق و آن عبارت است از حرکت به سوی مبادی و حرکت از مبادی به سوی مطالب.

در واقع، برای دریافتن شیء مجهول باید دو حرکت ذهنی انجام گیرد تا بتوان مجهول مطلوب را معلوم نمود. اول، حرکت ذهن از مجهول مطلوب به مقدمات معلومی که در ذهن هست. دوم، بعد از تحقیق و جستجو، ذهن حرکت می کند به مجهول مطلوب و با لحاظ مبادی آن را معلوم می سازد. این فکر عبارت است از دو حرکت ذهنی: ۱- حرکت إلى المبادئ. ۲- و مِنَ المبادئ إلى المرادى (زارعی سبزواری، ۱۳۷۳: ۱۹-۲۰ و تهانوی، ۱۸۶۲ م، ج ۲: ۱۱۲۰-۱۱۲۱).

## ۱. تعریف فکر از منظر حکما

حکما فکر را نیروی قدسیه ای می دانند که اگر کسی بدان دست یابد، به درجه حکیم الهی و پیامبری نائل می شود. این درجه نیز از نظر کیفیت و کمیت متفاوت است و به علم ضروری و نظری تقسیم می شود (ر.ک؛ تهانوی، ۱۸۶۲ م، ج ۲: ۱۱۲۲).

## ۲. نظر عرفا درباره فکر

عرفا فکر و اندیشه را محل هبوط و نزول فرشتگان به استثنای چهار فرشته مقرب (جبرائیل، اسرافیل، میکائیل و عزرائیل) می‌دانند که مختص پیامبر اکرم (ص) و انبیاء می‌شود. عرفا فکر را کلیدی برای ورود به عالم غیب می‌دانند که حقیقت آن عالم را تنها خداوند می‌داند و این فکر به دو نوع منقسم است: ۱- فکر حقی. ۲- فکر خلقی. فکر حقی، عبارت است از حقایق اسماء و صفات الهی. فکر خلقی، عبارت است از شناخت عناصر مرکب و جوهر فرد که این نوع شناخت، انسان را به خداوند و شناخت او راهنمایی می‌کند. این همان اندیشه‌ای است که برخی آن را به تفکر در خلق تعبیر می‌کنند. انسان از این طریق به درجه‌ای از تفکر می‌رسد که به صورتی روحانی دست می‌یابد که از آن دریچه به عالم محسوس و خلق می‌نگرد و بدین شیوه، به امور نهانی و پوشیدگی‌های عالم غیب (ملکوت) دست می‌یابد و با فرشتگان گفتگو می‌کند و از نردبان این تفکر عروج می‌کند و این عروج دو سوی دارد:

۱- صراط مستقیم که انسان را به درجه‌ای عظیم می‌رساند و از آن به نقطه تجلی نیز تعبیر می‌شود. این مفهوم در قرآن کریم در آیه ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ \* لَا يَمْسُهِ إِلَّا الْمَطَهَّرُونَ﴾ (الواقعه / ۷۸-۷۹) آمده است. در این مسیر، انسان به مقامی دست می‌یابد که مصداق آن نیل و رسیدن به عالم امر است که در آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس / ۸۲)، نردبان این معراج، پیروی از علوم شریعت و حقیقت است.

۲- صراط شیطان و آن، رسیدن به سحری است که از قوه خیال به دست می‌آید و به واسطه آن، حجاب‌های باطل به صورت حق جلوه می‌کنند و نردبان این قلمرو، صراط شیطان است که کمال آن به خزی و خواری منتهی می‌شود. این مرحله به سرابی تشبیه می‌شود که آیه ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ (النور / ۳۹) تعبیری از آن است. در این مرحله، نور به نار و «قرار» به «بوار» تبدیل می‌شود. در این مرحله، اگر خداوند انسان را از این کژراهه نجات دهد، به گروه اول که صراط مستقیم بود، هدایت می‌شوند، وگرنه در این مسیر با خزی و خواری به شقاوت می‌افتند (ر.ک؛ تهانوی، ۱۸۶۲، ج ۲: ۱۱۲۲-۱۱۲۳). از اینجا است که خداوند در آغاز آفرینش، این نور را در نهاد برخی قرار می‌دهد که در پرتو آن به جهان آفرینش معرفت پیدا کنند و اندیشه

آن‌ها الهی شود؛ چنان‌که خداوند نور محمدی<sup>(ص)</sup> را از نور اسم «هادی» و «رشید» آفرید و به دو نام «مبدأ» و «معید» بر او تجلی کرد، آنگاه به نگاه اسم «باعث» و «شهید» بدو نگریست و در نتیجه، اسرار اسمای حسنی پروردگار در او جمع شد و در این جهان، در لباس «صفات علیای خداوند» ظاهر گردید. سپس از فکر محمد<sup>(ص)</sup> ارواح فرشتگان، آسمان و زمین را آفرید تا حافظ آن‌ها باشند و بدین سبب، تا جهان باقی است، به واسطه آن‌ها برقرارند و چون اجل این فرشتگان فرارسد، خداوند جان آن‌ها را به عالم ملکوت منتقل می‌کند و به دنبال آن، قیامت برپا می‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۱۲۳). تهنوی در تعریف فکر می‌گوید:

«در اصطلاح سالکان، رفتن سالک است به مسیر کشفی از کثرات و تعینات که به حقیقت باطل‌اند؛ یعنی عدم‌اند به سوی حق؛ یعنی به جانب وحدت و وجود مطلق که حق حقیقی است و این رفتن، عبارت از وصول سالک است به مقام فنای فی الله و محو و متلاشی گشتن ذات کائنات در اشعه نور وحدت ذات: انتهی کالقطرة فی الیم» (همان).

با توجه به تعبیر عرفانی اندیشه، مولوی در مثنوی بارها و به صورت‌های گوناگون به این مسئله اشاره کرده‌است و چگونگی ظهور و بروز اندیشه و کتمان آن را بیان داشته‌است. مولوی در بیت معروف زیر:

«ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای»  
(مولوی، بی تا، ۲: ب ۲۷۷).

وجود حقیقی انسان را به اندیشه تعبیر می‌کند و جسم را جز استخوان و ریشه نمی‌داند. البته با توجه به فضای کلی مثنوی و سایر آثار مولوی چنین استنباط می‌شود که او یکجا و به طور کلی، جسم را کنار نمی‌گذارد؛ زیرا همین اندیشه و روح است که با تعلق به جسم می‌تواند نشو و نما کند و با تعاملی که با دنیای خارج دارد، پرورده شود و به کمال برسد. ترقی جماد به نبات، حیوان و انسان که به صورت‌های گوناگون در مثنوی آمده، تأیید این مطلب است که مراتب نفس را از نامیه تا ناطقه شامل می‌شود. در فیه مافیه آمده‌است که کسی معنی این بیت را (ای برادر تو همان اندیشه‌ای...) از مولوی پرسیده و او پاسخ داده

که منظور از اندیشه، به معنای اخص است که به «نطق» معروف است، نه اندیشه به معنای عام و مصطلح:

«فرمودند که تو به این معنی نظر کن که همان اندیشه، اشارت به آن اندیشه مخصوص است و آن را به اندیشه عبارت کردیم جهت توسع. اما فی الحقیقة، آن اندیشه نیست و اگر هست، این چنین اندیشه نیست که مردم فهم کرده‌اند. ما را غرض این معنی بود از لفظ اندیشه و اگر کسی این معنی را خواهد که نازل تر تأویل کند جهت فهم عوام، بگوید: "الإنسان حیوانٌ ناطقٌ" و نطق اندیشه باشد؛ خواهی مُضمَر، خواهی مظهر، و غیر آن، حیوان باشد. پس درست آمد که انسان عبارت از اندیشه است. باقی استخوان و ریشه است. کلام همچون آفتاب است. همه آدمیان گرم و زنده ازویند و دائماً آفتاب هست و موجود است و حاضر است و همه ازو دائماً گرم‌اند الا آفتاب در نظر نمی‌آید و نمی‌دانند که ازو زنده‌اند و گرم‌اند. اما چون به واسطه لفظی و عبارتی، خواهی شکر، خواهی شکایت، خواهی خیر، خواهی شر گفته آید، آفتاب در نظر آید. همچون که آفتاب فلکی که دائماً تابان است، اما در نظر نمی‌آید شعاعش تا بر دیواری نتابد؛ همچنانک تا واسطه حرف و صوت نباشد، شعاع آفتاب سخن پیدا نشود. اگرچه دائماً هست؛ زیرا که آفتاب لطیف است و هو اللطیف، کثافتی می‌باید تا به واسطه آن کثافت در نظر آید و ظاهر شود» (مولوی، ۱۳۳۰: ۱۹۶).

زرین کوب درباره اندیشه می‌گوید:

«مولانا آنجا که انسان را عبارت از "اندیشه" می‌خواند، البته ناظر به لطیفه انسانی اوست که نفس ناطقه او و از عالم امر است. به مابقی که جز استخوان و ریشه‌ای نیست و به عالم جماد و جسم طبیعی و عالم خلق متعلق است، نظر ندارد. اما وقتی که از مراتب سیر او از اقلیم جماد تا قلمرو حیات انسانی سخن می‌گوید، غیر از اشارت به ظهور شعور و آگاهی در وی که خود مراتب نفس را از "نامیه" تا "ناطقه" شامل می‌شود، به همان استخوان و ریشه‌ای هم که در طی این سیر تدریجاً نقص و خشونت جسم جمادی در آن به لطف و کمال جسم انسانی تبدیل و تعدیل می‌یابد، نظر دارد» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۵۴۸).

در بیان بیت مذکور اشاره می‌کند که منظور مولوی از اندیشه، شامل تمام جریان جهات انسانی است. حقیقت انسان در نشئه حاضر هم عبارت از اندیشه اوست و اینکه

مولانا به سبب دفع هر شبهه‌ای در این باب خاطر نشان می‌کند که مابقی هر چه هست در وجود وی، جز استخوان و ریشه‌ای نیست، نشان می‌دهد که این اندیشه در نزد وی تمام جریان حیات انسانی را در بر دارد. از حیات حیوانی که استخوان و ریشه‌اش با آن مربوط است تا حیات انسانی که آنچه وی آن را از حیوان و مَلْک ممتاز می‌کند، بدان تعلق دارد (ر.ک؛ همان: ۶۱۱). جمله معروف دکارت نیز مبنی بر اینکه «می‌اندیشم، پس هستم»، بی‌ارتباط با مفهوم سخن مولانا درباره وجود انسان نیست که به اندیشه یا نَفْس ناطقه تعبیر شده است (ر.ک؛ فروغی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۴۴).

منظور از تفکر، تفکر در کائنات و آلاء الله است که در شریعت، این نوع تفکر ستوده شده است و از سوی دیگر، از تفکر در ذات خداوند که انسان را به جایی نمی‌رساند، نهی گردیده است؛ زیرا ممکن‌الوجود که محدود است، قادر نیست واجب‌الوجود نامحدود و لامکانی را دریابد؛ چنان که مولانا گوید:

«پشه کی داند که این باغ از کی است	کو بهاران زاد و مرگش در دی است
کرم کاندز چوب زاید سُست‌حال	کی بداند چوب را وقت نهال
وَر بداند کرم از ماهیتش	عقل باشد، کرم باشد صورتش
عقل خود را می‌نماید رنگ‌ها	چون پری دورست از آن فرسنگ‌ها
از مَلْک بالاست چه جای پری	تو مگس‌پری به پستی می‌پری»

(مولوی، بی‌تا، د ۲: ب ۲۳۱۹-۲۳۲۳).

حدیث «كُلُّ مَا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۴۲)، مؤید این مطلب است که تفکر در ذات پروردگار برای بشر امکان‌پذیر نیست و به فرض محال هم اگر چنین اتفاقی بیفتد، چنین خدایی مخلوق ذهن بشر و تصورات گوناگون اوست. حال که معلوم شد، حقیقت انسان اندیشه‌ای است که در تعامل با بدن و حاصل تأثیر و تأثر آن دو، تجربیاتی است که از جهان به دست می‌آورد، بر اساس این محاسبه، درجات اندیشه‌ها که از پایین‌ترین تا بالاترین مرز شناخت‌ها و اندیشه‌ها را شامل می‌شود، بسیار متفاوت است. لذا یکی از راه‌های شناخت اندیشه که عبارت از انسان است، سخن اوست.

### ۳. بروز اندیشه

#### ۳-۱. سخن

بنا بر تعریف‌هایی که از اندیشه شد و یکی از آن‌ها، جمله «الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ» بود؛ یعنی انسان حیوانی است دارای نَفْسِ ناطقه (گویا). ممکن است کسی از نیروی تکلم محروم باشد و قادر به سخن گفتن نباشد، با وجود این، او نیز در این تعریف می‌گنجد، چون در حوزه نَفْسِ ناطقه و اندیشه قرار دارد و بیان و سخن ظهور و بروز همان قوه ناطقه (فکر) است. از این رو، ظهور اندیشه را باید در سخن جستجو کرد؛ به عبارت دیگر، فکر و اندیشه برانگیزاننده سخن است. یکی از نظریات زبان‌شناسی در این زمینه چنین است:

«بدیهی است که نقطه عزیمت، فکر است که اولین تأثیر و نخستین تحریک را وارد می‌کند. فکر آفریننده لغت است و طبق تعریف، لغت مجموعه نشانه‌های عمده‌ای است که برای یک فکر، مقرر گردیده باشد... پس فکر منطقیاً مقدم بر لغت است. همچنین، باید دانست که کلمه فکر کسی را که سخن می‌گوید، برنمی‌انگیزد، بلکه برعکس، فکر است که تعبیر خود را القا می‌کند و به صورت کلمه درمی‌آورد» (ناتل خانلری، ۱۳۸۲: ۱۹).

هومبالت در این زمینه گفته‌است:

«ما انسانیم، نه بدان سبب که زبان داریم، بلکه از آن رو که خود زبانیم» (ویگوتسکی، ۱۳۶۵: ۴). با توجه به تحقیقاتی که روان‌شناسان درباره ارتباط زبان و اندیشه انجام داده‌اند، در دوران کودکی یا پیش‌عقلانی ممکن است کلمات و تعابیری از کودک به ظهور برسد که متکی به دریافت‌های عقلی و خردمندانه نباشد و به حسب غریزه‌های طبیعی، توانایی‌ها و استعداد‌های افراد تا زمان عقلانی شدن کلمات ادامه یابد. در این مرحله، ممکن است گفتار رشد پیدا کند، اما تفکر رشد کافی را برای تطابق با الفاظ نیافته باشد:

«ریشه‌های پیش‌عقلانی گفتار در رشد کودک از مدت‌ها پیش شناخته شده بود. آواهای بی‌معنی کودک، گریه و یا حتی نخستین کلمات او، به روشنی تمام نمایانگر مراحل از رشد گفتار هستند که هیچ ارتباطی با رشد تفکر ندارند» (همان: ۷۸).

اشترن در نظریه خود، برای گفتار سه ریشه را از هم تمیز می دهد: تماس بیانی، اجتماعی و قصدمندانه. از این سه، دو ریشه نخست، زیرساخت فرایندهای گفتار مشهود در جانوران را نیز تشکیل می دهند، اما ریشه سومی مخصوص آدمی است... او می گوید:

«انسان در مرحله معینی از رشد روانی این توانایی را پیدا می کند که وقتی آوایی را بر زبان می آورد، منظوری داشته باشد و به چیزی عینی اشاره کند، از آنجا که چنین اعمال "قصدمندانه‌ای" در اصل همان کنش‌های اندیشه هستند، پس ظهور آن‌ها بر عقلانی شدن و عینیت یافتن گفتار دلالت می کند» (همان: ۵۹).

بنابراین، رشد و تکامل مفاهیم علمی در کودک بدون رشد عقلی با ممارست امکان پذیر نیست و به تدریج که رشد و تکامل یافت، معانی واژگان از سطح ابتدایی تا سطوح مختلف و بالاتر برای او ممکن می شود:

«مفهوم یک کنش پیچیده و اصیل، فکری است که یادگیری آن از راه ممارست امکان پذیر نمی شود و موقعی آموخته می گردد که رشد ذهنی کودک به حد لازم رسیده باشد. هر مفهوم، تجسم خود را در کلمه، در هر مقطع سنی نمودار یک عمل تعمیم است. اما معانی کلمات فرامی بالند. وقتی کلمه‌ای تازه به وسیله کودک فراگرفته می شود، رشد ابتدایی خود را آغاز می کند. کلمه در آغاز، تعمیمی است در پایین ترین سطح، لیکن همراه با رشد عقلانی کودک، تعمیم‌هایی در سطح هر چه بالاتر جای آن را می گیرد؛ فرایندی که عاقبت به شکل گیری مفاهیم راستین می انجامد. رشد مفاهیم یا معنی کلمات مستلزم رشد بسیاری از کارکردهای عقلانی از جمله توجه سنجیده، حافظه منطقی، انتزاع و توانایی در مقایسه و تفکیک است. کودک نمی تواند به صرف یادگیری اولیه بر این فرایندهای پیچیده روانی احاطه پیدا کند» (همان: ۱۲۲).

سوسور معتقد بود که در نظام زبان، هویت و «ارزش» یک نشانه زبانی در گرو رابطه آن با دیگر نشانه‌های زبانی است؛ رابطه‌ای که منحصرأ افتراقی، و مبتنی بر تقابل‌های دو گانه است (ر.ک؛ دوسوسور، ۱۳۸۲: ۱۶۵-۱۶۸). زبان‌شناسی با وجود دستاوردهای ارزنده سوسور، همچنان در تبیین نظام نحوی زبان، دچار ضعف است (ر.ک؛ کالر، ۱۳۸۶: ۹۵). چامسکی با جایگزین کردن مفاهیم «توانش / کنش» به جای «زبان / گفتار»،



توجه خود را به نظام نحوی زبان معطوف کرد. به نظر او، توانایی درک گفته‌ها و تولید علایمی با تعابیر معنایی هدفمند، و به عبارت دیگر، تسلط بر زبان، مبتنی بر درونی کردن نظام قواعدی است که شکل آوایی جمله و محتوای معنایی و درونی آن را تعیین می‌کند و این چیزی است که چامسکی آن را «توانش زبانی»، و کاربرد بیرونی و واقعی این توانایی درونی شده را «کنش زبانی» نامیده است (ر.ک؛ چامسکی، ۱۳۹۲: ۱۶۳). چامسکی از جنبه زیست‌شناختی توانش زبانی با عنوان «عضو ذهنی» یاد می‌کند که به صورت ژنتیکی تعیین می‌شود و با فرایندهای مغزی مرتبط است (ر.ک؛ زاهدی، ۱۳۸۵: ۲۲). به نظر او، اگر تجربه مناسبی از ارتباط و یادگیری وجود داشته باشد، استعداد زبانی از حالت آغازین خارج شده، به حالت یکنواخت و ثابت می‌رسد و آنگاه دستخوش تغییرات دیگری چون یادگیری واژگان جدید می‌شود (ر.ک؛ چامسکی، ۱۳۸۰: ۵۰). کودک در ارتباط با دیگران، شنیدن آواها و دیدن حرکات دهان و لب اطرافیان در هنگام تلفظ واژگان و نیز با دیدن حرکات و رفتارهای آن‌ها که جنبه کنشی آواها و الفاظ ادا شده از سوی آن‌هاست، به تدریج توانش زبانی آن شکل خاصی به خود می‌گیرد و وارد مرحله کنش زبانی می‌شود. در این مرحله، کودک می‌تواند واژگان و بعدها جملات، و در مرحله‌ای پیشرفته‌تر، کلام را به زبان آورد. فرایند انتقال از توانش به کنش در تمام مراحل زندگی انسان همواره برقرار است؛ یعنی انسان بر مبنای توانش و دانش درونی شده‌اش از زبان، در شرایط مختلف - تحت آموزش یا تجربه - می‌تواند به قابلیت‌ها و کارکردهای دیگری از زبان دست یابد.

مطالعات چامسکی نشان داد که دانشی درونی درباره زبان در انسان وجود دارد. صرف نظر از ریشه این دانش درونی و جنبه زیستی یا روان‌شناختی آن، وجود این دانش نشان می‌دهد که استعداد زبانی یکی از ویژگی‌های عام در میان انسان‌هاست. بر این اساس، او با ایجاد تغییراتی در رویکرد خود، اصطلاحات زبان درونی و زبانی برونی را جایگزین توانش زبانی و کنش زبانی کرد. به نظر چامسکی، تجربه در شکل‌گیری دانش زبانی انسان (= زبان درونی) به جای نقش مولد، نقش محرک دارد. از طریق تجربه، دانش عام زبانی (= دستور همگانی) از حالت بالقوه خارج می‌شود و دانش زبانی فرد از زبان خود شکل می‌گیرد (ر.ک؛ زاهدی، ۱۳۸۵: ۲۲). بر اساس مطالعاتی درباره گفتار که متکی به اندیشه است، گفتار را به دو نوع گفتار برونی و درونی تقسیم کرده‌اند.

## ۳-۱-۱. گفتار بیرونی

آن سلسله از مفاهیمی است که می‌توان آن‌ها را از طریق سخن و بیان اظهار و به حسب مخاطبان القا کرد که در این صورت، بستگی به مخاطبان دارد. مولانا در مثنوی توصیه می‌کند برای صحبت با کودکان باید زبان کودکان را به کار گرفت؛ زبانی که منطبق با اندیشه آن‌هاست. محدود بودن واژگان کودکان با توجه به رشد عقلانی آن‌ها، گوینده را ملزم می‌کند تا سطح اندیشه خود را به سطح اندیشه و واژگانی کودکان تنزل دهد. مولانا با استشهاد به خیر «كَلِّمُوا النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ لَا عَلَى قَدْرِ عُقُولِكُمْ حَتَّى لَا يُكْذِبُ اللَّهُ وَرَسُولَهُ» می‌گوید:

«چونک با کودک سر و کارم فتاد که برو کتاب تا مرغت خرم (مولوی، بی‌تا، د ۴: بی ۲۵۷۷-۲۵۷۸).	هم زبان کودکان باید گشاد یا مویز و جوز و فستق آورم»
«گر دلیلی گفت آن مرد وصال بهر طفل نو، پدر تی تی کند کم نگردد فضل استاد از علو از پی تعلیم آن بسته‌دهن در زبان او بیاورد آمدن (همان، د ۲: ۳۳۱۴-۳۳۱۸).	گفت بهر فهم اصحاب جدال گرچه عقلش هندسه گیتی کند گر الف چیزی ندارد، گوید او از زبان خود برون باید شدن تا بیاموزد ز تو او علم و فن»
«طفل ره را فکرت مردان کجاست؟ فکر طفلان دایه باشد یا که شیر آن مقلد هست چون طفل علیل (همان، د ۵: ۱۲۸۷-۱۲۸۹).	کو خیال او و کو تحقیق راست یا مویز و جوز یا گریه و نفیر گرچه دارد بحث باریک و دلیل»

همچنان که عقل و اندیشه کودک رشد می‌کند، زبان و حوزه واژگانی او نیز تحول می‌یابد و به عبارت دیگر، اندیشه‌های نو جایگزین اندیشه پیشین می‌شود و از اقلیمی به اقلیم برتر و وسیع‌تر دست می‌یابد:

«همچو میل کودکان با مادران همچو میل مفرط هر نومرید جزو عقل این از آن عقل کُل است	سرّ میل خود نداند در لبان سوی آن پیر جوان بخت مجید جنبش این سایه ز آن شاخ گل است
--	--

سایه‌اش فانی شود آخر در او      پس بدانند سرّ میل و جستجو  
سایه شاخ دگر ای نیکبخت      کی بجنبند گر نجنبند این درخت  
باز از حیوان سوی انسانی‌اش      می کشید آن خالقی که دانی‌اش  
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت      تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت  
عقل‌های اولینش یاد نیست      هم از این عقلش تحول کردنی است  
تا رهد زین عقل پُر حرص و طلب      صد هزاران عقل بیند بوالعجب»  
(همان، د ۴: ب ۳۶۴۱-۳۶۴۹).

مولانا لازمه این گفتگو را تجانس می‌داند. اینکه برای گفتگوی با کودکان توصیه می‌کند که زبان و اندیشه مناسب با کودکان را باید به کار گرفت و سخن را تا حد آن‌ها به پایین کشید، رمز رسیدن به این مرحله تجانس و همدلی است:

«جنبش هر کس به سوی جاذب است      جذب صادق نی چو جذب کاذب است»  
(همان: ۱۳۲۱).

### ۳-۱-۲. زبان درونی

گفتار درونی، گفتاری برای خود فرد، و گفتار بیرونی، گفتاری برای دیگران است. به‌راستی مایه تعجب خواهد بود اگر چنین تفاوت بنیادی در کارکرد، در ساختار این دو نوع گفتار تأثیر نگذارد. مرور کردن خاموش کلمه را به‌تنهایی فقط باید پس‌اندی از ماهیت اختصاصی گفتار درونی دانست. آن را نمی‌توان پیش‌اند گفتار بیرونی و نه بازآفرینی گفتار درونی در حافظه تلقی کرد. حتی به یک معنی، عکس گفتار بیرونی است. گفتار بیرونی تبدیل اندیشه به کلمات، تجسم و عینیت یافتن آن است، اما درباره گفتار درونی، فرایندی عکس آنچه گفته شد، جریان دارد؛ یعنی گفتار به اندیشه درونی مبدل می‌شود (ر.ک؛ چامسکی، ۱۳۷۹: ۱۷۵).

روان‌شناسان، از جمله وات سون، گفتار درونی را با اندیشه که آن را همان گفتار بازدارنده و بدون آوا منظور می‌کند، یکی می‌دانند، لیکن روان‌شناسی هنوز نمی‌داند که این تغییر از گفتار بیرونی به گفتار درونی چگونه صورت می‌گیرد و یا در چه سنی و طی چه فرایندی انجام می‌گیرد و علت چیست؟ (همان: ۸۰). روان‌شناسان بر این عقیده‌اند که اندیشه بازدارنده در شرایطی ممکن است گوشه‌ای از آن به ظهور برسد اما

به‌طور کلی ظهور پیدا نمی‌کند. برای فهم کلمات هم بایستی اندیشه و هم انگیزه گوینده را شناخت برای فهم گفتار شخص، دیگر، فهم کلمات او کافی نیست، باید اندیشه او را فهمید، حتی فهم اندیشه او نیز کافی نیست، باید انگیزه وی را هم شناخت. تحلیل روان‌شناختی بیان، تا زمانی که این سطح منظور نشده، کامل نیست (ر.ک؛ ویگوتسکی، ۱۳۶۵: ۱۹۹). از این رو، مولانا در موارد بسیاری از مثنوی کلام خود را قطع می‌کند و دیگر مصلحت نمی‌بیند سخن را ادامه دهد، چون مخاطبانی که سخن وی را برتابند، وجود ندارند. در این صورت، مطابق همان نظریه، این موج اندیشه- سخن - باز به دریای ذهن گوینده برمی‌گردد.

چامسکی اندیشه را همان قدرت نهفته درونی می‌داند که با کلمات برانگیخته می‌شوند و در واقع، با همین سخن از سترونی به زایایی می‌رسند (ر.ک؛ چامسکی، ۱۳۷۹: ۳). از این روست که مولانا در بسیاری از مواضع، سخن خود را ناتمام رها می‌کند و به حکایت و مطلب دیگر می‌پردازد و یکی از علل آن، نبود مخاطب مناسب و نازل بودن سطح اندیشه مستمعان است:

«گر بریزی بحر را در کوزه‌ای      چند گنجد قسمت یک‌روزه‌ای»  
(مولوی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰).

در جای دیگر، مولانا سخن را به آب تشبیه می‌کند و مخاطبان را به کشتزارهای مختلف که ظرفیت هر یک در بهره‌گیری از آب متفاوت است. سخن مثل آب در دست میراب (گوینده) و به فرمان اوست که در زمین‌ها و دشت‌ها جاری می‌شود و گیاهان و درختان به اندازه ظرفیت خود از آب بهره‌مند می‌شوند (ر.ک؛ همان، ۱۳۳۰: ۱۰۸). در مثنوی از این دست ابیات فراوان است که مولانا رشته سخن را به اقتضای حال و مقام مخاطبان ناتمام رها کرده‌است:

«درنیابد حال پخته هیچ خام      پس سخن کوتاه باید والسلام»  
(مولوی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸).

«بعد از این باریک خواهد شد سخن      کم کن آتش هیزمش افزون مکن  
تا نجوشد دیگ‌های خرد زود      دیگ ادراکات خرد است و فرود»  
(همان، ج ۶: ۸۲-۸۳).

### ۲-۳. همدلی و همزبانی

در نظر مولانا، ممکن است دو همزبان از نظر زبان بیرونی یکسان، ولی از زبان درونی، یعنی زبان بازدارنده متفاوت باشند. از این روست که همین لفظ و سخن، اجنبی جلوه می‌کند، اما جان‌های واصلان و مردان خدا و رسیدگان متحدند و اندیشه‌های آن‌ها همسو و هم‌جهت است. انسان کامل، مثل حضرت سلیمان گاهی به درجه‌ای می‌رسد که حتی زبان پرندگان و حیوانات را درمی‌یابد و به مصداق آیه مبارکه قرآن مبنی بر ﴿وَوَرِّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ...﴾ (النمل / ۱۶)، با آن‌ها صحبت می‌کند و سخن آن‌ها را با زبان همدلی درک می‌کند و برعکس ممکن است دو همزبان سخن یکدیگر را درک نکنند و از درون هم بی‌خبر باشند:

«همزبانی خویشی و پیوندی است ای بسا هندو و ترک همزبان پس زبان محرمی خود دیگر است غیر نطق و غیر ایماء و سَجَل جمله مرغان هر یکی اسرار خود با سلیمان یک‌به‌یک وامی‌نمود (مولوی، بی‌تا، د: ۱۱۹۵-۱۲۱۰).	مرد با نامحرمان چون بندی است ای بسا دو ترک چون بیگانگان همدلی از همزبانی بهتر است صدهزاران ترجمان خیزد ز دل از هنر و ز دانش و از کار خود از برای عرضه خود را می‌ستود» (واعظ کاشفی، ۱۳۶۲: ۳۵۶).
«اصطلاحاتی است مر ابدال را گر ز نام و حرف خواهی بگذری دفتر صوفی سواد و حرف نیست	که نباشد زان خبر غَفَال را پاک کن خود را ز خود هین یکسری جز دل اسپید همچون برف نیست» (واعظ کاشفی، ۱۳۶۲: ۳۵۶).

### ۳-۳. اسرار و رموز

اسرار انسان (زبان بازدارنده)، جزئی از اندیشه اوست که در بیشتر مواقع به سکوت منجر می‌شود و یا با زبان رمزی به مرحله ظهور می‌رسد. مولانا در مثنوی، در خلال حکایت‌ها، زمانی که مطلب، دقیق و باریک می‌شود، مطلب را وامی‌گذارد و آن را به وقت دیگری موکول می‌کند و در بسیاری از مواضع، همچنان ناگفته و به صورت اسرار باقی می‌ماند و این اندیشه‌ها همچنان مکتوم و سترون در دریای اندیشه موج می‌زنند و

مجاللی برای ظهور نمی یابند. حدیث «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كُلَّ لِسَانِهِ: هر کس که به درجه معرفت و خداشناسی رسید، زبانش گنگ و ناتوان می شود» مؤید این مطلب است:

<p>«لفظ در معنی همیشه نارسان نطق اسطرلاب باشد در حساب خاصه چرخ کین فلک زان پره ای است این مباحث تا بدینجا گفتنی است وَر بگویی وَر بکوشی صد هزار تا به دریا سیر اسب و زین بُود مرکب چوین به خشکی ابتر است این خموشی مرکب چوین بُود هر خموشی که ملولت می کند تو همی گویی عجب خامش چراست</p>	<p>زان پیمبر گفت: قَدْ كَلَّ اللِّسَانَ چه قدر داند ز چرخ آفتاب آفتاب از آفتابش ذره ای است» (مولوی، بی تا، ج ۲: ۲۹۹-۳۰۱). هرچه آید زین سپس بنهفتنی است هست بیکار و نگردد آشکار بعد ازینت مرکب چوین بُود خاصه آن دریایان را رهبر است بحریان را خامشی تلقین بُود نعره های عشق آن سو می زند او همی گوید عجب گوشش کجاست» (همان، ۶: ۴۶۲۰-۴۶۲۶).</p>
---	--

از این روست که مولانا، احیاناً به صورتی رمز آلود و کنایه وار سخنش را در لابه لای حکایات بیان می کند تا مخاطبان آشکارا بدان پی نبرند، چون این صراحت گویی، به ویژه درباره شمس تبریزی و حسام الدین چلبی برایش گران تمام شده است و به قول خود او، زخم های روح فرسا خورده است. وی عشق بی زبان و سکوت را بر زبان بیرونی ترجیح می دهد:

«گرچه تفسیر زبان روشنگر است      لیک عشق بی زبان روشن تر است»  
(همان، د ۱: ۱۱۳).

شرح حال شمس تبریزی را نیز بدین گونه در کلام مستور می دارد:

<p>«گفتمش پوشیده خوشتر سر یار خوشتر آن باشد که سر دلبران گفت مکشوف و برهنه و بی غلول پرده بردار و برهنه گو که من گفتم آر عریان شود او در عیان آرزو می خواه لیک اندازه خواه</p>	<p>خود تو در ضمن حکایت گوش دار گفته آید در حدیث دیگران باز گو دفعم مده ای بوالفضول می نخسبم با صنم با پیرهن نی تو مانی، نی کنارت، نی میان برتابد کوه را یک برگ کاه» (همان: ۱۳۵-۱۴۰).</p>
--	--

گاهی مولانا ضمن رعایت سکوت، با زبان درونی و اندیشه خود به گفتگو می‌نشیند و مثل حضرت علی<sup>(ع)</sup> مصلحت می‌بیند که اسرار خود را با چاه در میان نهد:

«محرّم مردیت را کورستمی؟!      تا ز صد خرمن یکی جو گفتمی!  
چون بخواهم از سرت آهی کنم      چون علی سر را فرو چاهی کنم  
چونکِ اخوان را دل کینه‌ور است      یوسفم را قعر چّه اولی تر است»  
(همان، د: ۶: ۲۰۱۳-۲۰۱۵).

همچنین، آن اسراری را که خدا به پیامبران الهام می‌کند، از مواردی است که سرّ آن را عوام خلق درک نمی‌کنند. از جمله این موارد، یکی در حکایت موسی و شبان است که پس از گفتگویی که میان حضرت موسی<sup>(ع)</sup> و شبان درمی‌گیرد و موسی از ظاهر کلام شبان آشفته می‌شود، خداوند به وی عتاب می‌کند که برای دلجویی از شبان، او را دنبال و از او معذرت خواهی کند. مولانا آن اسراری را که خداوند در آن وقت به موسی الهام کرد، از مواردی قلمداد می‌کند که هر کسی تاب شنیدن و ظرفیت آن را ندارد:

«بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت      رازهایی کان نمی‌آید به گفت  
بر دل موسی سخن‌ها ریختند      دیدن و گفتن به هم آمیختند  
چند بیخود گشت و چند آمد به خود      چند پرید از ازل سوی ابد  
بعد ازین گر شرح گویم، ابلهی است      زان که شرح این و رای آگهی است»  
(همان، د: ۲: ۱۷۷۲-۱۷۷۵).

### ۳-۴. زبان‌های خاص (سایه اندیشه‌ها)

«غیر نطق و غیر ایماء و سَجَلَّ      صد هزاران ترجمان خیزد ز دل»  
(همان، د: ۱: ۱۲۰۸).

اندیشه انسان ممکن است جز از طریق سخن بیرونی و درونی و کنایه به گونه‌های دیگری نیز ظهور و بروز کند و صورت اندیشه به شیوه‌های دیگری تجلی یابد. مولانا دل را جوهر و سخن را عرض به شمار می‌آورد. آن چنان که جوهر می‌تواند اعراض مختلفی داشته باشد. رابطه اندیشه و دل این چنین است. در بسیاری از جاها، مولانا از لفظ و پنهان‌گویی و مجاز بیزاری جسته‌است و می‌گوید:

«چند ازین الفاظ و اضممار مجاز      سوز خواهم سوز، با آن سوز ساز»  
(همان، د: ۲: ۱۷۶۲).

هنرهای مثل خوشنویسی، خطاطی، معماری و سایر هنرهایی که صرفاً مستلزم دخالت زبان نباشد، در حوزه بروز اندیشه‌ها قرار می‌گیرند. ارتباطات غیر کلامی، زبان اشاره (Body language) نیز از مواردی است که عواطف، احساسات و خواست‌های درونی ما را آشکار می‌کند؛ به عنوان مثال، در مثنوی، ترکیب «ده دادن» در ابیاتی آمده که منظور از آن ده انگشت دست است که انسان پس از پشیمان شدن از کاری با نفرت دو کف دست خود را به سوی آن کار و یا مورد با تحقیر حرکت می‌دهد و از آن بیزاری می‌جوید که خود این عمل، حالتی از بروز اندیشه است:

«مرکبی را کاخرش تو ده دهی که به شهری مانی و ویران دهی	ده دهش اکنون که چون شهرت نمود تا نباید رخت در ویران گشود
ده دهش اکنون که صد بستانت هست تا نگردي عاجز و ویران پرست» (همان، ۶: ۳۳۰-۳۳۲).	
«باز رو در کان چو زر ده دهی تا رهد دستان تو از ده دهی» (همان: ۳۴۳).	

به طور کلی، پیشه‌ها، هنرها و... را سایه اندیشه‌ها می‌داند:

«صورت فکر است بر بام مشید و آن عمل چون سایه بر ارکان پدید	فعل بر ارکان و فکرت مکنتم لیک در تأثیر و وصلت دو به هم» (همان، ۶: ۳۷۳۰-۳۷۳۱).
«صورت دیوار و سقف هر مکان گرچه خود اندر محل افتکار	سایه اندیشه معماریان نیست سنگ و چوب و خشتی آشکار» (همان: ۳۷۳۹-۳۷۴۰).

زبان که بازگوکننده اندیشه است، بیانگر شخصیت انسان است. حدیث معروف «المرء مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ: انسان در زیر زبانش پوشیده و مخفی است»، نظم و نثر فارسی را تحت تأثیر قرار داده است و سخنوران در القای مفاهیم آن به مخاطبان از آن سود جسته‌اند. ویتگنشتاین می‌گوید: «زبان، پوششی بر اندیشه‌هاست» (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۶۴). مولانا می‌گوید:

«جنس و ناجنس از خرد تا نی شناخت سوی صورت‌ها نشاید زود تاخت	نیست جنسیت به صورت لی و لک عیسی آمد در بشر جنس ملک» (حسین، بی تا: ۶۱۷).
---	---



«ای برادر تو همان اندیشه‌ای  
گر گل است اندیشه تو، گلشنی  
مابقی خود استخوان و ریشه‌ای  
وَر بُوَد خاری، تو هیمة گلخنی  
گر گلابی بر سر و جیبت زند  
وَر تو چون بولی، برون افکنند»  
(مولوی، بی تا، د: ۲: ب ۲۷۷).

مولانا با استناد به آیه مبارکه ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ ای پیامبر تو از لحن سخن و گفتار افراد آن‌ها را می‌شناسی ﴿(محمد / ۳۰)﴾ و نیز نقل تمثیلی در شیوه شناخت کوزه‌های شکسته از سالم که با زدن ضربه‌های ملایم به آن‌ها شناخته می‌شوند، سخن و گفتار اشخاص را از ملاک شناسایی آن‌ها معرفی می‌کند:

«گفت یزدان مر نبی را در مساق  
گر منافق زفت باشد نغز و هول  
یک نشانی سهل تر ز اهل نفاق  
واشناسی مر ورا در لحن قول  
چو سفالین کوزه‌ها را می‌خری  
امتحانی می‌کنی ای مشتری  
می‌زنی دستی بر آن کوزه چرا  
تا شناسی از طنین اشکسته را  
بانگ اشکسته دگر گون می‌بُود  
بانگ چاووش است پیشش می‌رود»  
(مولوی، بی تا، د: ۳: ۷۹۰-۷۹۵).

گاهی نیز جسم‌ها را به کوزه‌های سربسته مانند می‌کند که زبان بیانگر مظروف آن‌هاست که آیا در بر دارنده آب حیات است، یا زهر ممات!

«جسم‌ها چون کوزه‌های بسته‌سر  
کوزه آن تن پُر از آب حیات  
تا که در این کوزه چبُود آن نگر  
کوزه این تن پُر از زهر ممات  
گر به مظروفش نظر داری شهی  
وَر به ظرفش بنگری تو گم‌رهی  
لفظ را ماننده این جسم دان  
معنی اش را در درون مانند جان»  
(همان، د: ۶: ۶۵۰-۶۵۳).

#### ۴. اندیشه انسان کامل

بر اساس تعریفی که از تفکر شد، اندیشه دو سوی دارد: یکی در معقولات و دیگری در محسوسات. آن که به معقولات و عوالم ملکوت و غیرمادی مربوط است، «اندیشه» می‌باشد و آنچه در مادیات و محسوسات جریان دارد، «خیال» نامیده می‌شود. از سوی دیگر، در معارف اسلامی و روایات تأکید شده است که «تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا

فی الله» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۴۲). اولیاءالله و انسان‌های کامل این جهان محسوس و مادی را سایه‌ای از جهان حقیقت می‌دانند. بنابراین، هرچه در این عالم ظاهر می‌بینند، از دریچه چشم حقیقت بین آن‌ها به صورت خیال جلوه می‌کنند و آن خیالاتی که آن‌ها را به عالم ملکوت می‌کشاند، بازتابی از حقایق آن عالم است که مولانا آن را به جهان و عالم بی‌رنگی تعبیر می‌کند:

«نیست‌وش باشد خیال اندر روان      تو جهانی بر خیالی بین روان  
بر خیالی صلحشان و جنگشان      و ز خیالی فخرشان و ننگشان  
آن خیالاتی که دام اولیاست      عکس مه‌رویای بستان خداست»  
(مولوی، بی‌تا، ۱: ۷۰-۷۲).

اولیاءالله و انسان‌های کامل به مرزی از شناخت می‌رسند که زبان درونی آن‌ها که همان سخن بازدارنده و اسرار آن‌هاست، به هم مربوط و متصل می‌شود و بدون دخالت کلام و سخن از درون هم آگاهند:

«هر دو بحری آشنا آموخته      هر دو جان بی‌دوختن بردوخته»  
(همان: ۷۵).

#### ۱-۴. بُرد و اندیشه انسان کامل

اولیاءالله در کمال اندیشه به درجه‌ای می‌رسند که از ورای عالم ماده، حقایق عالم ملکوت و غیرمحسوس را درمی‌یابند و به مصداق حدیث معروف «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۴)، از روی فراستی که خداوند به آن‌ها عنایت می‌کند، به عوالم غیب پی می‌برند و با همین نگاه و نظر الهی است که مرز اندیشه آن‌ها تا سدرةالمنتهی وسعت می‌یابد:

«عقل جزوی کرکس آمد ای مقل      پَرَّ او با جیفه‌خواری متصل  
عقل ابدالان چو پَرَّ جبرئیل      می‌برد تا ظل سدره میل میل  
باز سلطانم، گشم، نیکوپی‌ام      فارغ از مردارم و کرکس نی‌ام»  
(مولوی، بی‌تا، ۶: ۴۱۳۸-۴۱۴۰).

تحول عقول و اندیشه‌ها از مرزهای پایین تا افق‌های برتر، نشانگر تفاوت شخصیت‌هاست. اولیاء‌الله در مرزهای بالای اندیشه به جایی می‌رسند که دیگر فکر و اندیشه در آن جایگاه اهمیت چندانی ندارد و اینکه مولانا لفظ فکر را به کار می‌برد، به عنوان اصطلاح، لوازم و ادوات سخن بدان می‌نگرد. عرفا در معرفت به درجه‌ای می‌رسند که اندیشه آن‌ها مثل قطره‌ای در دریای بی‌کران غرق می‌شود و زبان حال آن‌ها مصداق این مصرع سعدی است: «که جایی که دریاست من کیستم؟!» و از این روست که آن‌ها حاکم بر اندیشه و فراتر از آن واقع می‌شوند:

«جان وی است و ما همه رنگ و رقوم  
فکر کو؟ آنجا همه نور است پاک  
کوکب هر فکر او جان نجوم  
بهر توست این لفظ فکر ای فکرناک»  
(همان: ۱۱۳-۱۱۴).

«زانک من زاندیشه‌ها بگذشته‌ام  
حاکم اندیشه‌ام محکوم نی  
خارج اندیشه پویان گشته‌ام  
زانک بنا حاکم آمد بر بنا  
جمله خلقان سخره اندیشه‌اند  
زان سبب خسته‌دل و غم‌پیشه‌اند  
چون بخواهم از میانشان برجهم  
کی بود بر من مگس را دست رس  
قاصداً خود را به اندیشه دهم  
من چو مرغ اوجم، اندیشه مگس  
قاصداً زیر آیم از اوج بلند  
تا شکسته پایگان بر من تنند»  
(همان، د ۲: ۳۵۵۵-۳۵۶۲).

#### ۲-۴. راه‌های توسعه اندیشه‌ها

خداوند انسان را موجودی آفریده‌است که بالقوه خلیفه و جانشین اوست و استعداد آن را دارد که این قوه را به فعل برساند. پس احراز مرزهای بالاتر اندیشه برای او ممکن و میسر است. عنایت پروردگار به انسانی که آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء / ۷۰) در شأن او آمده‌است، هر چیزی در کائنات در قلمرو و مقایسه با او ناچیز است. لذا برای تحقق بخشیدن به این مقام باید مرزهای بی‌کران اندیشه را درنوردد.

مولانا گوید:

«چشمه شیر است در تو بی کنار تو چرا می شیر جویی از تغار؟  
منفذی داری به بحر ای آبگیر ننگ دار از آب جستن از غدیر»  
(مولوی، بی تا، د: ۵: ۱۰۶۹-۱۰۷۰).

در جهان عقل و اندیشه هم مراتب متعدد و بی کران است. همان گونه که کودک با رشد مغز، اندیشه و کسب تجربه‌ها پیوسته در حال ترقی است و از اقلیمی به اقلیم دیگر ارتقاء می‌یابد، انسان باید تا دم مرگ این تلاش را برای پیمودن راه دور و دراز اندیشه و رسیدن به کرانه‌های ناشناخته آن ادامه دهد، آنجا که مولانا می‌گوید:

«تا چه عالم‌هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل»  
(همان، د: ۱: ۱۱۰۹).  
«همچنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت  
عقل‌های اولینش یاد نیست هم ازین عقلش تحول کردنی است  
تا رهد زین عقل پُر حرص و طلب صدهزاران عقل بیند بوالعجب»  
(همان، د: ۴: ۲۶۴۷-۲۶۴۹).

بنابراین، راه‌هایی را برای پیمودن مسیر اندیشه و توسعه بخشیدن به آن پیشنهاد می‌کند که عبارتند از:

الف) با توجه به فراستی که انسان مؤمن از خداوند اقتباس می‌کند، انسان را به گشودن چشم حقیقت‌بین و غیب‌بین راهنمایی می‌کند. برای رسیدن به این مطلوب، تنها انسان از مسیر تزکیه نفس می‌تواند این چشم غیب‌بین را بگشاید و به حقایق اشیاء پی ببرد:

«آدمی دیده است و باقی پوست است دیده آن است آنکه دیدِ دوست است  
چون که دید دوست نبود کور به دوست کو باقی نباشد دور به»  
(همان، د: ۱: ۱۴۰۶-۱۴۰۷).

ب) گشودن گوش‌ها برای دریافت اسرار، الهام و وحی‌ها از عالم غیب. این هم فضیلت و توفیقی است که خداوند برای برخی میسر و ممکن می‌سازد:

«جز مگر مفتاح خاص آید ز دوست که مقالید السموات آن اوست  
این سخن همچون ستاره است و قمر لیک بی فرمان حق ندهد اثر

این ستاره بی‌جهت تأثیر او می‌زند بر گوش‌های وحی‌جو»  
(همان، ۶: ۱۰۳-۱۰۵).

ج) پیروی کردن از عقل بزرگان، مشایخ، انسان کامل و صاحب‌نظران، دوری گزیدن از اندیشه‌ها و عقل‌های این‌جهانی، روی آوردن به عقل‌های موهبتی و الهامی که از جانب حق افاضه می‌شود:

«آنچه بیند آن جوان در آینه پیر اندر خشت می‌بیند همه»  
(همان، ۵: ۳۲۷۵).

مراد مولانا از پیر نیز پیری است که از منظر عقل و خرد، پخته و کامل باشد، نه پیر سال و ماه:

«پیر، عشق توست نه ریش سفید دستگیر صد هزاران نامید»  
(همان: ۳۲۷۶).

«یک نظر دو گز همی بیند ز راه یک نظر دو کون دید و روی شاه  
در میان این دو فرقی بی‌شمار سرمه جو والله أعلم بالسرار»  
(همان، ۶: ۱۴۶۴-۱۴۵۶).

البته «ذکر» علاوه بر معنی خاص و عرفانی خود می‌تواند شامل تمام یادگیری‌ها و چیزی شود که انسان از طریق تجربه می‌آموزد. ذکر، فکر را به اهتزاز درمی‌آورد و مثل خورشیدی است که روح را در کالبد افسرده می‌دمد:

«این قدر گفتیم باقی فکر کن فکر اگر جامد بود، رو ذکر کن  
ذکر آرد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده ساز»  
(همان: ۱۴۷۵-۱۴۷۶).

«فکر کن تا وارهی از فکر خود فکر کن تا فکر رو بالا کند  
ذکر حق پاک است و چون پاکی رسید رخت بر بندد، برون آید پلید  
می‌گریزد ضدها از ضدها شب گریزد، چون برافروزد ضیا  
چون در آید نام پاک اندر دهان نی پلیدی ماند و نی اندهان»  
(واعظ کاشفی، ۱۳۶۲: ۳۴۸).

از موارد تقویت اندیشه، مشورت با افرادی است که صلاحیت این کار را داشته باشند؛ زیرا عقل‌ها هر کدام به مثابه مصباحی هستند که چون با هم روشن شوند، طبعاً اطراف خود را روشن‌تر می‌کنند:

«مشورت ادراک و هشیاری دهد گفت پیغمبر بکن ای رأی‌زن	عقل‌ها مر عقل را یاری دهد مشورت کالمستشار مؤتمن» (همان، د ۱: ۱۰۴۳-۱۰۴۴).
«وَر چه عقلت هست با عقل دگر با دو عقل از بس بلاها وارهی	یار باش و مشورت کن ای پدر پای خود بر اوج گردون‌ها نهی» (همان، د ۴: ۱۲۶۳-۱۲۶۴).
«مشورت کن با گروه صالحان امرهم شوری برای این بُود این خردها چون مصابیح انور است بوک مصباحی فتد اندر میان	بر پیمبر امر شاوَرهم بخوان کز تشاور سهو و کز کمتر رود بیست مصباح از یکی روشن‌تر است مشتعل گشته ز نور آسمان» (همان، د ۶: ۲۶۱۱-۲۶۱۴).

### نتیجه‌گیری

از نظر مولانا، «نطق» نیروی اندیشه است که مثل رودخانه‌ای در وجود انسان جاری است و انسان را از سایر موجودات ممتاز می‌سازد. ظهور این اندیشه در درجه اول از طریق سخن اظهار می‌شود. سخن یا بیرونی است که به اقتضای حال، مقام و مخاطبان به ظهور می‌رسد، یا زبان درونی است که انسان با خود سخن می‌گوید و چون مخاطبی ندارد و به علل دیگر مجال ظهور پیدا نمی‌کند، به دریای اندیشه گوینده بازمی‌گردد و به صورت اسراری در وجود او باقی می‌ماند. ممکن است ظهور اندیشه به واسطه زبان اشاره و عواطف و احساسات و یا سکوت، یا صور دیگر، مثل سایر هنرها به دنیای خارج انتقال یابد. خط، نقاشی، مجسمه، موسیقی و... از آن موارد است. اندیشه اولیاءالله و انسان‌های کامل بسیار فراگیر است و تا مرزهای حیرت‌پیش می‌رود و از ورای عالم ماده و محسوس، حقایق عالم غیب را دریافت می‌کند. مرز اندیشه آن‌ها به حدی فراتر می‌رسد که به نور می‌رسند و دیگر فکر و اندیشه در آن مقام کارساز نیست. «ذکر» از راه‌هایی

است که موجب گسترش و تعالی فکر و اندیشه انسان می‌شود و به ساحت اولیاء نزدیک می‌سازد.

## منابع

### قرآن کریم.

- تهانوی، محمد. (۱۸۶۲ م.). *کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*. ج ۲. هند: کلکته.
- چامسکی، نوآم. (۱۳۸۰). *دانش زبانی: ماهیت، منشأ و کاربرد آن*. ترجمه علی درزی. تهران: نی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). *زبان و ذهن*. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *اندیشه و زبان*. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *دیوان حافظ*. تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی. چ ۴. تهران: چاپ انجمن خوشنویسان.
- حسین، تلمذ. (بی‌تا). *مرآت المثنوی*. حیدرآباد دکن: بی‌نا.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۷). *فلسفه ذهن*. چ ۱. تهران: نشر علم.
- دو سوسور، فردینان. (۱۳۸۲). *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.
- زارعی سبزواری، عباسعلی. (۱۳۷۳). *شرح منظومه حکیم سبزواری*. چ ۱. تهران: انتشارات مشکوة.
- زاهدی، کیوان. (۱۳۸۵). «زبان‌شناسی چامسکی». *پژوهشنامه علوم انسانی*. ش ۵۰. صص ۳۶-۱۳.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). *سرنی*. ج ۲. چ ۱. بی‌جا: بی‌نا.
- سجادی، سید محمد. (۱۳۶۲). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ ۳. تهران: طهوری.
- سرل، جان آر. (۱۳۸۵). *افعال گفتاری، جستاری در فلسفه زبان*. ترجمه محمدعلی عبداللّهی. چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (بی‌تا). *کلیات سعدی*. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.

- سنایی، مجدودبن آدم. (۱۳۸۰). *طریق التحقیق*. به همراه شرح و تعلیقات علی محمد مؤذنی. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی آیه.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۰). *افسون زدگی جدید؛ هویت چهل تکه و تفکر سیار*. ترجمه فاطمه ولیانی. چ ۱. تهران: نشر فرزانه.
- شبستری، محمود. (۱۳۶۵). *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. به اهتمام صمد موحد. چ ۱. تهران: طهوری.
- شریعت، محمدجواد. (۱۳۶۳). *کشف الأبیات منوی*. چ ۱. اصفهان: انتشارات کمال.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۵۶). *منطق الطیر*. تصحیح و تعلیق صادق گوهرین. چ ۳. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۱). *احادیث منوی*. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۶۷). *سیر حکمت در اروپا*. چ ۳. چ ۲. تهران: زوآر.
- کالر، جانانان. (۱۳۸۶). *فردینان دو سوسور*. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.
- کورنفورت، موریس. (۱۳۵۸). *نظریه شناخت*. ترجمه فرهاد نعمانی و منوچهر سناجیان. تهران: بی نا.
- مؤذنی، علی محمد. (۱۳۸۰). *گلگشت در جزیره منوی؛ برگزیده‌ای از شش دفتر منوی معنوی*. تهران: اندیشه پویا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۳۰). *فیه مافیہ، گفتار جلال‌الدین مولوی*. به تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا). *منوی معنوی*. به تصحیح رینولد آ. نیکلسون. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۶۵). *تاریخ زبان فارسی*. چ ۳. تهران: نشر نو.
- واعظ کاشفی، حسین. (۱۳۶۲). *لب لباب منوی*. چ ۲. تهران: بنگاه مطبوعاتی افشاری.
- ویگوتسکی، لوسمنویچ. (۱۳۶۵). *زبان و اندیشه*. ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده. چ ۱. تهران: نشر آفتاب.