

فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)

علمی - پژوهشی

سال نهم - شماره سوم - پاییز ۱۳۹۵ - شماره پیاپی ۳۳

مولوی و دو رویکرد درباره چیهستی زبان دین: اشتراک معنوی و اشتراک لفظی

(ص ۱۷۲-۱۵۱)

حمیده طهرانی حائری (نویسنده مسئول)^۱، میرسعید موسوی کریمی^۲

تاریخ دریافت مقاله: پاییز ۱۳۹۴

تاریخ پذیرش قطعی مقاله: زمستان ۱۳۹۴

چکیده:

در این مقاله، هدف اصلی تحقیق عبارتست از پژوهش درباره چیهستی زبان دین از منظر مولوی در کتاب مثنوی بر اساس دو نظریه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی زبان دین با زبان عرف. ابتدا به اختصار درباره ماهیت زبان و زبان دین، و با تفصیل بیشتر درباره دو نظریه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، مطالبی ارائه میشوند. سپس، به بررسی آراء و دیدگاههای مولوی درباره زبان دین میپردازیم. برای این مقصود، ذیل هر کدام از دو نظریه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، اشعار مورد نظر از مثنوی را تفسیر، و دلایل نگارندگان برای توجیه چرایی تطبیق گفتار مولانا با نظریه مورد اشاره را توضیح میدهیم. سپس، نشان خواهیم داد نظریه اشتراک معنوی نسبت به اشتراک لفظی جایگاه بالاتری را در مثنوی معنوی به خود اختصاص داده است. این تحقیق علاوه بر این که ما را در درک و تفسیر بهتر اشعار مولوی یاری میکند، میتواند کمک نماید چگونگی تاثیرپذیری او از نحله‌های فکری پیش از خود، تاثیرگذاری وی بر نحله‌های شعری و فکری بعدی، و همچنین نوع نگاه مولوی به سایر آموزه‌های دینی، به ویژه آموزه‌های اعتقادی و کلامی، را بهتر درک کنیم.

پیش‌درآمد

مولوی، یکی از تاثیرگذارترین شاعران و متفکران در فرهنگ ایران و حتی جهان، از جمله اندیشمندانی است که بسیاری از اندیشه‌ها و افکارش، فراتر از زمان و مکان، همچنان استوار و معتبر است، و از اینرو، ابعاد مختلف اندیشه‌های او همچنان نیازمند تحقیق از زوایا و منظرهای تازه و بدیع

^۱ - دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

mirsaeid@gmail.com

htehranih@yahoo.com

^۲ - دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید، قم

است. یکی از موضوعاتی که تاکنون پژوهشی درباره آن صورت نگرفته، نوع نگاه مولوی به ماهیت و چیستی زبان دین، به ویژه زبان قرآن است. چنین پژوهشی علاوه بر این که ما را در درک و تفسیر بهتر اشعار مولوی یاری می‌کند، چگونگی تاثیرپذیری او از نحله‌های فکری پیش از خود و نیز تاثیرگذاری وی بر نحله‌های شعری و فکری بعدی را در چنین زمینه‌ای توضیح می‌دهد.

البته بحث درباره زبان دین در میان متفکران اسلامی^۱ و مسیحی^۲ سابقه‌ای دیرینه دارد. اما در دوران معاصر، هم در غرب و هم در محیط فرهنگی و دینی ما،^۳ این بحث با شدت و حدت بیشتر از زوایای جدیدی مطرح شده، و به دنبال خود مباحث و مسائل نوی را پدید آورده است. از اینرو، پژوهش درباره نوع نگاه مولوی به چیستی زبان دین، می‌تواند راهگشای بسیار خوبی برای یافتن پاسخ به پرسش از چیستی زبان دین برای نسل امروزین نیز باشد.

در این مقاله، هدف اصلی تحقیق عبارتست از پژوهش درباره چیستی زبان دین از منظر مولوی در کتاب مثنوی بر اساس دو نظریه اشتراک لفظی^۴ و اشتراک معنوی^۵ زبان دین با زبان عرف. برای رسیدن به این هدف، پیش از بررسی دیدگاه خاص مولوی، به اختصار درباره ماهیت زبان و زبان دین، و با تفصیل بیشتر درباره دو نظریه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، مطالبی ارائه میشوند. سپس، به بررسی آراء و دیدگاه‌های مولوی درباره زبان دین می‌پردازیم. برای این مقصود، ابتدا ذیل هر کدام از دو نظریه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، اشعار مورد نظر از مثنوی را ذکر می‌کنیم، سپس دلایل نگارندگان برای توجیه چرائی تطبیق گفتار مولانا با نظریه مورد اشاره را توضیح می‌دهیم. پس از آن، نشان خواهیم داد کدامیک از دو نظریه جایگاه بالاتری را در مثنوی معنوی به خود اختصاص داده است. بعبارت دیگر، با این رویکرد، وزن هر یک از دو نظریه در اشعار مولانا مشخص خواهد شد.

در این جا توضیح دو نکته لازم است. نخست این که هم بدلیل گستردگی بیش از حد کار و هم به سبب جایگاه ویژه مثنوی نسبت به سایر آثار مولوی، در مقاله فقط اشعار شش دفتر مثنوی بررسی شده‌اند. البته ادعای استقصاء تام و احصاء همه اشعار مرتبط با موضوع مقاله گزافه‌گویی خواهد بود.

^۱ بعنوان مثال، میتوان به البُرْهان فی علوم القرآن زرکشی و الاتقان فی علوم القرآن سیوطی اشاره کرد.

^۲ بعنوان مثال، نک به توماس آکویناس (Aquinas, pp. 2-12)، در کتاب الهیات جامع (Summa Theologica).

^۳ از جمله نک به: سروش (۱۳۷۳: ۱۲۶)، موسوی اردبیلی (۱۳۷۵)، علیزمانی (۱۳۷۵)، معرفت (۱۳۷۶)، و مجتهد شبستری (۱۳۷۹: ۳۶۷).

^۴ Equivocalism

^۵ Univocalism

بنابراین طبیعی است برخی از ابیات از نظر دور مانده باشند. با این حال، بنظر میرسد تعداد ابیات بررسی شده آنقدر کافی بوده‌اند که نتیجه‌گیری مقاله را معتبر سازند.

دومین نکته اینکه تعداد آیات و احادیثی که مولوی در ابیات خود به انحاء گوناگون به آنها مراجعه کرده، یا از آنها استفاده کرده، بسیار زیاد است.^۱ اما باید توجه داشت در این مقاله، اولاً، صرفاً ابیاتی مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته‌اند که فقط با آیات قرآن به نوعی در ارتباط بوده‌اند. بنابر این، روایات و احادیث موضوع بحث ما نیستند. بعلاوه، صرفاً ابیاتی مورد نظر بوده‌اند که در آنها مولوی تلاش کرده است بنوعی، از منظر معنی‌شناسی و مصداقیابی، واژه‌ها و یا عبارتهای قرآنی را توضیح دهد، معنی کند و یا تفسیر و تاویل نماید. بنابراین، از پرداختن به سایر ابیات خودداری کرده‌ایم.

زبان، فلسفه زبان و زبان دین

مطالعه زبان بمثابه مجموعه‌ای از کلمات، عبارتها، قواعد و نظامهای قراردادی منظم برای ایجاد ارتباط گروههای گوناگون انسانی با یکدیگر و فهم اندیشه‌های هم، و تحلیل پدیده‌های زبانی، که شامل شأن معرفت‌شناسی و فلسفی آنها نیز میشود، در رشته‌های متعددی صورت میپذیرد. با اینحال، در یک نگاه کلی، میتوان گفت از مهمترین دانشهایی که نه یک زبان خاص، بلکه زبان را بمثابه یک پدیده عام بشری مورد مطالعه قرار میدهند فلسفه زبان است که به روش عقلی و تحلیلی، بمباحثی چون معناشناسی (سمنتیک)^۲ و ارجاع^۳ بمثابه موضوعی فلسفی پرداخته میشود. این مباحث همچنین مهمترین مسائل فلسفه دین و زبان دین هم هستند.

از جمله پرسشهای مطرح در مبحث معناداری و ارجاع گزاره‌های دینی از این گونه‌اند: آیا گزاره‌های دینی معنا دارند، و مقصود از معناداری آنها چیست؟ آیا گزاره‌های دینی به چیزی ارجاع میدهند یا خیر؟ آیا زبان دین، زبانی معرفت‌زاست یا غیرمعرفت‌زا؟ یعنی، آیا گزاره‌های دینی، با فرض معناداری، بدنبال توصیف واقعیتند یا قصد دیگری دارند؟ آیا این زبان حامل پیغام است، یا از گونه زبان خیالی است؟

از طرف دیگر، از عمده بحثهای مطرح در زبان دین، گزاره‌های مربوط به خداوند و ویژگی‌هایش است. مسئله این است که خداوند با موجودات دیگر به درجه نامتناهی تفاوت ذاتی و اساسی دارد. در این صورت، چگونه با زبان عادی که ساخته خود ماست می‌توانیم درباره چنین خدایی صحبت کنیم، و اوصاف موجودات محدود را به او نسبت دهیم؟ بعنوان مثال، وقتی کسی میگوید "خداوند

^۱ بعنوان مثال، نک به فروزان فر (۱۳۶۱)، درگاهی (۱۳۷۰)، خرمشاهی و مختاری (۱۳۸۳).

^۲ Semantics

^۳ Reference

مهربان است"، آیا کلمه "مهربان" به همان معنایی است که در گزاره "علی مهربان است" بیان شده، یا معنای متفاوتی دارد؟

در واقع، نوع نگاه باورمندان یک دین به چیستی زبان دین تعیین‌کننده چگونگی درک آنها از سایر آموزه‌های آن دین است. اگر کسی، بعنوان مثال، بر این باور باشد که زبان دین از سنخ زبان نمادین یا اسطوره‌ای است، نتایجی که از آموزه‌های دینی خود درباره مسائلی چون توحید، صفات الهی، وحی، آخرت و نظایر آن می‌گیرد، متفاوت از نتایجی باورمندی خواهد بود که زبان دین را واقع‌نما، یعنی توصیفگر صادق واقع، میدانند. این نکته دربارهٔ مثنوی مولوی نیز صادق است. نوع نگاه مولوی به زبان دین در واقع نقش عمده‌ای در تعیین نوع نگاه وی به آموزه‌های دینی دارد. از اینرو، بحث تفصیلی دربارهٔ دیدگاه‌های گوناگون در باره زبان دین، و نقد آن‌ها، راهگشای ما در بررسی و نقد دیدگاه مولوی در این مقولات است.

از بین رویکردهای گوناگونی که دربارهٔ چیستی زبان دین وجود دارند،^۱ در این مقاله دو رویکرد "زبان دین بمثابه مشترک لفظی با زبان عرف" و "زبان دین به مثابه مشترک معنوی با زبان عرف" را انتخاب کرده‌ایم تا نشان دهیم که بحث دربارهٔ دیدگاه مولوی نسبت به این دو رویکرد چگونه حکایتگر دیدگاه وی دربارهٔ برخی از آموزه‌های اساسی دین هستند.

زبان دین بمثابه مشترک لفظی با زبان عرف

هواداران این رویکرد بر این نکته پای می‌فشارند که صفات به همان معنایی که در موجودات انسانی بکار برده میشوند، نباید به خداوند حمل شوند، زیرا خداوند را محدود به صفات انسانی می‌سازند. در واقع، این کار خلاف آموزهٔ همه ادیان ابراهیمی است که تاکید می‌کنند "لیس کمثله شی"؛ هیچ چیز شبیه او نیست. از اینرو، بنابراین رویکرد، واژه‌هایی که در متون دینی بکار رفته‌اند، به ویژه، واژه‌هایی که در مقام توصیف خداوند و بیان صفات او هستند، با واژه‌هایی همسان برای توصیف مخلوقات، مشترک لفظی هستند. به عنوان مثال، واژه "مهربان" بصورت مشترک لفظی بین موجودات متناهی و خداوند بکار میرود، و در صورت حمل، معانی متفاوتی می‌یابد.

در این رویکرد، یک نگاه غالب این است که تنها از طریق سلب و زدودن صفات میتوان از خدا سخن گفت. زیرا بیان هر گزارهٔ موجه یا مثبت برای خداوند ملازم با فرض ترکیب و تشبیه در خداوند است، حال آن که او بسیط مطلق است و به هیچ چیز شبیه نیست. در واقع، مبنای این دیدگاه این است که خداوند غیر قابل شناخت^۲ است و انسانها نمی‌توانند او را توصیف کنند. این

^۱ برای آشنائی با برخی از مهم‌ترین این رویکردها، نک به موسوی کریمی و طهرانی حائری (۱۳۹۳)

^۲ Unknowable

آموزه، که به الهیات سلبی^۱ مشهور شده است، میراث فلسفه نوافلاطونی است، هرچند بنظر میرسد اولین کسیکه چنین دیدگاهی را برگزید، افلاطون بود. (Carabin, *The Unknown God*, pp. 18-35) این نظریه توسط فلوطین ادامه یافت و مورد تأکید و بسط بیشتری واقع شد. (ibid, pp. 103-155) اما موسی ابن‌میمون^۲ را میتوان نام‌آورترین مدافع این آموزه دانست. (Seeskin, Maimonides).

موسی ابن‌میمون (دلالة الحائرين، بی‌تا، ص ۴-۱۳۳) اطلاق صفات، ولو صفات تفضیلی، به خداوند را سزاوار نمیداند، زیرا خداوند قیاس‌ناپذیر را در عداد سایر موجودات قرار میدهد. حال آنکه، بعنوان مثال، همانگونه که سقراط در رساله آپولوژی (Apology 23 a-b) بیان کرده است، خرد انسانها در برابر خرد خداوند اصولاً فاقد ارزش است. بنابراین، "آنچه در مورد خداوند و ماسوای او گفته میشود مشترک [لفظی] محض است. ... و هیچ تشابه معنایی بین آنها وجود ندارد." (همان) در واقع، از نگاه موسی ابن‌میمون حتی دیدگاه متعارف در مورد نظریه اشتراک لفظی نیز چندان قابل قبول نیست، زیرا حتی گزاره‌های سلبی در مورد خداوند نیز حاوی اندکی اعوجاج است. بعبارت دیگر، سلب صفات از خداوند از این جهت با اثبات صفات مشابه است که "بدنبال خود نوعی تخصیص به‌مراه دارد، هر چند این تخصیص مربوط به حذف آن چیزی است که سلب شده است." (همان، ص ۱۳۷) از اینرو، وی ضمن رد انتساب هرگونه صفت به خداوند، تأکید میکند نقش صفات سلبی درباره خداوند صرفاً این است که ما را به محدودیتها و حد‌نهایی عقل در درک خداوند، هدایت میکند. (همان، ص ۱۳۸) تعجبی ندارد که ابن‌میمون (همان، ص ۱۴۲-۱۴۱) چنین نتیجه‌گیری میکند که تنها سخن معتبر درباره خداوند و پاسخ معتبر به وی سکوت است، و بعنوان شاهد این ادعا، جملاتی را از مزامیر نقل میکند.

اما در اینصورت، آیا همه گفتارهای دینی بی‌معنی نخواهد بود؟ در مورد دعا و نیایش چه میتوان گفت؟ اگر که نتوان در مورد خداوند هیچ گزاره و بیان موجه و مثبت‌ای گفت، در واقع همه کنشها و اعمال دینی لغو میشوند. بعنوان مثال، زمانی که نماز میخوانیم و میگوییم خداوند، بخشنده و مهربان است، این گفتارها چیزی جز لقلقه‌ی زبان نخواهند بود.

در پاسخ این اشکال، ابن‌میمون میپذیرد که گفتارهای دینی، شامل دعا و نیایش، نقش بسیار مهمی در حیات بشری دارند. درواقع، او تصریح میکند که نمازهای روزانه واجب هستند. (Seeskin, *Strolling with Maimonides on the Via Negativa*, p. 796) به علاوه، بنظر بعید

¹ Negative Theology or Apophatic Theology

² Moses Maimonides (ق. ۵۳۰-۶۰۳ ه.ق.)

میرسد وی چنان کتاب حجیم الهیاتی، یعنی *دلالة الحائرین*، را نوشته و در عین حال معتقد باشد هیچ چیز معناداری درباره باورهای دینی و الهیاتی نمیتوان گفت. اما اینها به این معنی نیست که گفتارهای دینی توصیفگر صادقی از ویژگیهای خداوند هستند. از دیدگاه ابن میمون (*دلالة الحائرین*، بی تا، ص ۶۰۲-۵۹۳) نقش این نیایشها از آنرو مهم است که همواره به ما یادآوری میکند موجوداتی خطاپذیر و گناهکاریم و نیازمند خداوندی هستیم که خالق ماست. در واقع زبان دین از دیدگاه موسی ابن میمون نقش تصحیح کننده تصورات نادرست ما درباره خدا را بازی میکند؛ با این توضیح که نمایانگر احساسات، تواضع و قدرشناسی ما نسبت به خداوند است. اما آنچه زبان آدمی از انجام آن قاصر است بیان جملات ارجاعی صحیح در مورد خداوند است.

زبان دین بمثابة مشترک معنوی با زبان عرف

بنابر این نظریه، واژه‌ها و عبارتهایی که در متون دینی آمده‌اند، به ویژه آنهایی که برای توصیف خداوند بکار رفته‌اند، با واژه‌ها و عبارتهای همسان در زبان عرف، مشترک معنوی هستند؛ یعنی با معنایی واحد برای توصیف خداوند و سایر موجودات بکار میروند. بعنوان مثال، واژه "خردمند" به یک معنا در مورد خداوند و در موجود انسانی مثل سقراط بکار می‌رود. متمایز بودن خداوند از سایر موجودات و همینطور غیر جسمانی بودنش مانع نمیشود که آنها صفاتی با یک معنا داشته باشند. از هواداران مشهور نظریه اشتراک معنوی، فیلسوف اسکاتلندی قرون وسطی، دونس اسکوتوس^۱ است. تعریف اسکوتوس از اشتراک معنوی چنین است: "مفهوم مشترک معنوی چنان واحدی را تشکیل میدهد که اگر وحدت آن در مورد یک چیز هم تایید و هم انکار شود، منجر به تناقض میگردد." (*Lectura I. 8.53, quoted from: Blon, p.3*) بعنوان مثال، ب و ج مشترک معنوی هستند اگر و تنها اگر گزاره زیر حاوی تناقض باشد: "الف، ب است، ولی ج نیست." اسکوتوس دیدگاه خود در مورد اشتراک معنوی را به آنچه وی مفاهیم بسیط^۲ میخواند اطلاق میکند. مقصود وی از مفاهیم بسیط مفاهیمی مثل وجود، خیر، اراده، معرفت و نظایر آن هستند که قابل تجزیه و تحلیل به مفاهیم دیگر نیستند. (Labooy, Duns Scotus, p. 58) علاوه بر بساطت، استعلاء^۳ نیز دیگر ویژگی بنیادین این مفاهیم است. یک مفهوم، متعالی است اگر از مقولات ارسطویی فراتر رود. (Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, pp. 288-) (92) بعنوان مثال، مفهوم وجود که ذیل هیچکدام از مقولات ارسطویی، چه اعراض دهگانه و چه جواهر، قرار نمیگیرد، یک واژه استعلایی بنیادین و اولیه است.

¹ Duns Scotus (1266-1308)

² Simply Simple Concepts

³ Transcendental

اما پرسش این است که چگونه میتوانیم در عین حال که خداوند را موجودی کاملاً متفاوت از مخلوقات میدانیم، مفاهیم را با معنای یکسان به آنها حمل کنیم؟ اسکوتوس بر این باور است که میتوان تمام نواقص مربوط به مخلوقات را از معنای واژه‌ها حذف، و سپس با افزودن بالاترین صفات کمالی، آنها را به خداوند حمل کرد. بعنوان مثال، میتوان از مفهوم اراده تمام نواقص مربوط به اراده انسانها را حذف کرد، سپس آن را به شکل خالص، کامل و بدون نقص به خداوند حمل نمود. (Cross, *Duns Scotus*, pp. 37-9) اسکوتوس میپذیرد که وجود خداوند از وجود مخلوقات کاملاً متمایز و متفاوت است. اما اگر بخواهیم همین تفاوت واضح نامتناهی بین خداوند و سایر مخلوقات را توضیح دهیم، نیازمند اشتراک معنوی واژه‌ها هستیم.

برای توضیح تمایز بین خداوند و سایر مخلوقات در عین داشتن اشتراک معنوی، اسکوتوس از اصطلاح کیفیت^۱ یا شدت^۲ استفاده میکند. (King, *Scotus on Metaphysics*, p. 25) وی بیان میکند صفاتی چون وجود و اراده در خداوند و مخلوقات، کمالات متفاوتی از شدت و ضعف دارند. وی برای مقایسه از مثال شدت و ضعف رنگ سفید استفاده میکند: سفید درخشان و سفید درخشانتر. (Labooy, *Duns Scotus*, p. 63) آشکار است که در هر دوی این رنگها سفیدی به مفهوم یکسان بکار میرود؛ تفاوت آنها صرفاً در شدت روشنی و تیرگی است. شایان ذکر است شدت و ضعف مفاهیم از جنس درجات کمی نیست، بلکه یک درجه کیفی است که از مقادیر محدود و متناهی تا مقدار نامتناهی از کمال تغییر میکند.

با چنین رویکردی اسکوتوس بیان میکند صفاتی چون وجود به ماهو وجود نه متناهی است و نه نامتناهی، نه ممکن است و نه واجب و نه متصف به هیچ صفت دیگری. عبارت دیگر، چنین وجودی نسبت به همه اوصاف خنثی است و لذا میتواند به اشتراک معنوی بر همه موجودات به یکسان حمل شود. (Pini, *Univocity in Scotus's Quaestiones*, p. 69) در واقع، از نظر اسکوتوس، چگونه میشود بین خداوند و سایر موجودات تمایز نامتناهی معنی‌داری فرض کرد اگر هیچ مفهوم مشترکی بین آنها وجود نداشته باشد؟ چگونه میشود به شکل معناداری ادعا کنیم وجود ما صرفاً جلوه‌ای از وجود خداست، که ادعای کاملاً درستی است، اگر وجود را مشترک معنوی فرض نکنیم؟ اسکوتوس میگوید ما حتی نمی‌توانیم بگوییم خداوند از سنگ خردمندتر است، اگر قائل به درک معنای مشترک معنوی مفهوم خرد بین خداوند و مخلوقاتش نباشیم. (*Lectura I*. 3.30, quoted from: Labooy, p. 65)

¹ Modality

² Intensity

اسکوتوس برای توجیه دیدگاه خود براهین متعددی اقامه می‌کند. (Mann Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God, pp. 245-252) یکی از براهین قدرتمند او چنین صورت‌بندی میشود: (Hause, John Duns Scotus, 2007) فرض کنید شخص الف به یک مفهوم یقین دارد، اما در مورد برخی مفاهیم دیگر مشکوک است. چون یک مفهوم نمی‌تواند همزمان مورد شک و یقین شخص الف قرار گیرد، بنابر این مفاهیم یقینی و مشکوک باید متفاوت و متعدد باشند. اینک فرض کنید شخص الف به وجود خداوند یقین دارد، اما نمیداند که آیا این وجود، متناهی یا نامتناهی، مخلوق یا نامخلوق، ممکن یا واجب است. بنابر این، مفهومی که شخص الف نسبت به آن یقین دارد، یعنی مفهوم وجود، باید متفاوت از مفاهیم دیگری چون متناهی، نامتناهی، مخلوق، نامخلوق، ممکن و واجب باشد، در عین حال که به نوعی در همه آنها حضور دارد. بعبارت دیگر، در حالیکه مفهوم وجود بین همه این مفاهیم مشترک و با معنای یکسان است، با عطف به آنها مصادیق متعددی پیدا میکند. نتیجه اینکه وجود بما هو وجود، مفهوم مشترک بین خداوند و سایر موجودات است. اسکوتوس از برهانی مشابه استفاده میکند تا اشتراک معنوی مفاهیم دیگری چون خیر، خردمندی، قدرت و نظایر آنها را که بگونه‌ای به خداوند نسبت داده میشوند، نشان دهد.

شایان ذکر است مفاهیم مشترک معنوی، آنگونه که مورد نظر اسکوتوس است، ادعایی هستی‌شناسانه مبنی بر توصیف آنچه شایسته مقام خداوندی است، ندارند. این مفاهیم صرفاً چارچوبی معناشناسانه فراهم می‌کنند تا بتوانیم معرفتی بسیار محدود در مورد خداوند کسب، و به شکل معناداری درباره وی صحبت کنیم. (Labooy, Duns Scotus' Univocity, p. 60) بنا بر این، اسکوتوس در عین پذیرش نظریه اشتراک معنوی، تاکید میکند از نظر متافیزیکی و هستی‌شناسانه، خداوند هیچ اشتراکی با سایر موجودات ندارد.

شایان ذکر است در دوران معاصر هم هر دو رویکرد اشتراک لفظی و اشتراک معنوی موافقان و مخالفینی دارند. بعنوان مثال، هری ولفسون (Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Vol. 2, Ch. 5) و کنث سیسکین (Seeskin, *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*)، از طرفداران اشتراک معنوی، و ویلیام آلستون (Alston, *Functionalism and Theological Language*)^۱ از طرفداران اشتراک لفظی هستند. در این مقاله، اما، هدف ما نه نقد و بررسی این دو نظریه، بلکه توضیح

^۱ برای توضیح و نقد این نظریه نک به موسوی کریمی و طهرانی حائری (۱۳۹۳)

آنهاست تا خواننده بتواند تصویر روشنتری از دیدگاه مولوی در مثنوی درباره زبان دین در پرتو این دو نظریه بیابد.

در ادامه، با توجه به نکات پیش گفته، نمونه‌هایی از اشعار مثنوی را ارائه کرده و تلاش می‌کنیم نشان دهیم چگونه میتوان آنها را ذیل دو نظریه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی طبقه‌بندی کرد. همانگونه که پیشتر گفتیم با وجودی که تمام اشعار شش دفتر مثنوی توسط نگارندگان مقاله بررسی و طبقه‌بندی شده‌اند، در مقاله بدلیل محدودیت صفحات تنها به ذکر نمونه‌هایی مهم اکتفا می‌کنیم.

زبان دین بمثابه مشترک لفظی با زبان عرف

بیت ۷۶۴ ج ۱: گاو را رنگ از برون و، مرد را از درون جُو رنگِ سرخ و زرد را^۱
بیت ۷۶۵ ج ۱: رنگهای نیک از خُم صفاست رنگِ زشتان، از سیاهابه جفاست
بیت ۷۶۶ ج ۱: صِبْغَةُ اللَّهِ، نام آن رنگ لطیف لعنةُ اللَّهِ، بوی آن رنگِ کثیف

مولوی برای درک تفاوت انسانهایی که به قرب الهی رسیده‌اند با آنانیکه به چنین مقامی نائل نشده‌اند، در این اشعار تاکید میکند که نباید بعلائم ظاهری مثل رنگ چهره و بدن توجه کرد، زیرا اینها مشخصه شناخت حیوان است نه انسان. از این رو، مولوی در این اشعار بین دو نوع رنگ ظاهری و رنگ باطنی تمایز ایجاد میکند. رنگ ظاهری همان رنگ عرفی و تجربی است که با حسّ بینایی دریافت میشود. اما رنگ باطنی حاکی از اعمال خوب و بد انسان، و امری معنوی و نامحسوس است؛ همان که در سوره "بقره"، آیه ۱۳۸، به آن اشاره شده است: "صِبْغَةُ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ غَابِدُونَ"^۲. در این آیه، صفت رنگ به خداوند نسبت داده شده است. گویی این رنگ‌آمیزی خداست که به انسان‌های مومن رنگِ فطرت ایمان و سیرتِ توحید بخشیده است.

آیه در مقام بیان این واقعیت است که هیچ رنگی خوشتر از رنگ خدا، و به عبارتی، خوشتر از رنگ ایمان به خدای یکتا نیست. می‌توان گفت که رنگِ خداوند همان اعمال و احوال نیک است، و هر کس خود را در معرض انوار الهی قرار دهد، قلب و قالب او به رنگ ایمان و ایقان و توحید در می‌آید؛ چنانچه، رنگ زشت یعنی احوال و اعمال بد، عین لعنت الهی است. (شرح جامع مثنوی معنوی، زمانی، ص ۲۶۹) آشکار است که این رنگ معنوی از ترکیب یا امتزاج مواد به‌دست نمی‌آید؛ بلکه رنگی است از خم یکرنگی یا بیرنگی، به طوریکه با افتادن در چنان خمی، رنگ‌های

^۱ شماره‌های ابیات برگرفته از نسخه نیکلسون (۱۳۷۴) هستند.

^۲ این رنگ خداست و رنگ چه کسی از رنگ خدا بهتر است؛ ما پرستندگان اویم.

مختلف خودیها (کثرت) از میان می‌رود و همه هویتی خدایی (وحدت) پیدا می‌کنند؛ و چنین آدمی است که مسجود فرشتگان می‌گردد:

بیت ۱۳۴۵ ج ۲: صِبْغَةَ اللَّهِ هَسْتَ خُمْ رَنْگ هُوَ پیسه‌ها یکرنگ گردد اندرو
بیت ۱۳۴۶ ج ۲: چون در آن خُم افتد و گوییش قُم از طرب گوید منم خُم لا تَلُم
بیت ۱۳۴۷ ج ۲: آن منم خُم خود انا الحق گفتن است رَنْگ آتش دارد الا آهن است

شاید از همین رو است که در جای دیگر، مولوی "صِبْغَةَ اللَّهِ" را حاکی از صفت ستاری خداوند دانسته است؛ رنگی که قادر است زشتی‌ها را بپوشاند:

بیت ۱۰۱ ج ۵: "صِبْغَةَ اللَّهِ" گاه پوشیده کُند پرده بیچون بر آن ناظر تند
تمام موارد پیش‌گفته نشان می‌دهند از دیدگاه مولوی، معنای قرآنی واژه "صبغه" با معنای عرفی تفاوت بنیادین دارد و مشترک لفظی است. در واقع، لازمه نادرست و باطل استعمال "صبغه" در معنای ظاهری آن، اسناد صفات و ویژگی‌های مادی به خداوند است.

بیت ۲۲۶۹ ج ۲: آدم انبئهم باسم ما درس گو شرح کن اسرار حق را مو به مو
این بیت، اشاره است به مضمون آیه ۳۱ سوره "بقره": "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"^۱. در این بیت، مولوی تصریح می‌کند که تعلیم اسماء به آدم نه تعلیم الفاظ و کلمات، بلکه تعلیم حقیقت و اسرار حق، یعنی اسرار پدیده‌ها با جزئیات آنها بود. در ابیات زیر نیز مولوی مقصود از اسم هر چیز را ماهیت و واقعیت آن شیء می‌داند:

بیت ۱۲۳۴ ج ۱: ابوالبشر کو غَلَّمَ الْأَسْمَاءَ بَگ است صد هزاران علمش، اندر هر رگ است

بیت ۱۲۳۵ ج ۱: اسم هر چیزی، چنان کان چیز هست صد هزاران علمش، اندر هر رگ است

البته در بیتی دیگر، مولوی اسم هر چیز را برای انسان، ظاهر آن و برای خالق، سرّ آن دانسته است:

بیت ۱۲۳۹ ج ۱: اسم هر چیزی، بر ما ظاهرش اسم هر چیزی، بر خالق سرش

یعنی، آدمی فقط مسمای ظاهری هر اسم را می‌شناسد. در اینصورت، شاید بتوان گفت واژه "اسماء" به همان معنای واقعی و ظاهری خود بکار رفته و میتوان کاربرد آن را با کاربرد عرفیش مشترک معنوی در نظر گرفت. اما بنظر میرسد مولوی چندان اعتنایی به این معنای ظاهری ندارد. از اینرو در مصراع بعد بلافاصله اضافه می‌کند که منظور از "اسماء" حقیقت و اسرار الهی است که "دانا، مالک علم لدنی است که همچون آدم ابوالبشر، آنرا از خداوند کسب میکند و گوهر اشیاء را

^۱. و همه نام‌ها را به آدم آموخت. سپس آنها را بر فرشتگان عرضه کرد و گفت: اگر راست می‌گویید مرا از نام‌های این‌ها خبر دهید.

چنان‌که در نفس‌الامر هستند می‌بیند." (شرح جامع مثنوی معنوی، زمانی، ج ۱، ص ۲۴۸). بنابر این، آنچه خداوند آدم را آموخت معنی حقیقی اشیا بود نه نام‌های مجازی:

بیت ۲۵۴۸ ج ۶: چون شد آدم مظهر وحی و وداد ناطقه او عَلم‌الاسما گشاد
 بیت ۲۵۴۹ ج ۶: نام هر چیزی چنان‌که هست آن از صحیفه دل روی گشتش زبان
 بیت ۲۵۵۰ ج ۶: فاش می‌گفتی زبان از رویتش جمله را خاصیت و ماهیتش
 بیت ۲۵۵۱ ج ۶: آنچنان نامی که اشیا را سزد نه چنان‌که حیز را خواند اسد

موید این دیدگاه، دیگر اشعار مولوی، از جمله شعر زیر است:

بیت ۱۲۳۸ ج ۱: اسم هر چیزی، تو از دانا شنو سر رمز عَلم‌الاسما شنو
 بعنوان مثال، موسی(ع) چوبدستی خود را در همان معنای ظاهری، عصا خواند. اما مسمای واقعی و راستین آن عصا نزد خالق اژدها بود.^۱ از اینرو، مشتری معنای واقعی "اسماء"، فرشتگانی هستند که اشتیاق فراگرفتن اسرار غیب و حقایق الهی را دارند:

بیت ۳۲۶۸ ج ۲: درس آدم را فرشته مشتری محرم درسش، نه دیوست و پری
 با همین مضمون، در دفتر چهارم نیز فرماید:

بیت ۲۹۷۰ ج ۴: عَلم‌الاسما بُد آدم را امام لیک، نه اندر لباسِ عین و لام
 در واقع، مولوی دلیل سجده ملائکه بر آدم را آگاهی وی از اسرار و حقیقت نام‌ها میداند؛ اسراری که جامع حقایق غیب و شهادت و شامل علوم اولین و آخرین است:

بیت ۲۶۴۹ ج ۱: تا ابد هرچ بود او پیش پیش درس کرد از عَلم‌الاسماء خویش
 جالب است که مولوی در ابیاتی دیگر، مدعی است که اسماء آموخته شده به آدم، یعنی حقایق لطیف الهی، با ورود انسان به عالم خاکی لطافت پیشین را از دست داده‌اند:

بیت ۲۹۷۱ ج ۴: چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه گشت آن اسمای جانی روسپاه
 این بیت نیز شاهد دیگری بر ادعای پیشین ماست که مقصود مولوی از "اسماء"، مسمای واقعی و حقیقی آنهاست که با الهام الهی به آدم آموخته شد. روشن است که انصراف واژه "اسم" از معنای ظاهری و حمل آن به معنایی دیگر، چون اسرار و حقایق الهی، کاربرد قرآنی با کاربرد عرفی آن را مشترک لفظی می‌سازد.

بیت ۲۱۱۰ ج ۱: هر دمی، از وی همی آید آلت جوهر و اعراض میگردند هست

۱. قَالَ هِيَ غَضَايَ اَتَوَكَّلُ عَلَيْهَا وَاَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَارِبٌ اُخْرَى (۱۸) قَالَ اَلْقَهَا يَا مُوسَى (۱۹) فَالْقَاهَا فَاِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى (۲۰)

بیت ۲۱۱۰ ج ۱: گر نمی‌آید بلی زیشان، ولی آمدنشان از عدم، باشد ولی ظاهر آیه ۱۷۲ سوره "اعراف"، "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا..."^۱، حاکی است که در روز الست بین خداوند و بندگان گفتگویی درگرفته، و آدمیان در پاسخ پیمان گرفتن خداوند به ربوبیت او شهادت داده‌اند. اما مولوی در ابیات فوق گفتگوی ظاهری میان خداوند و بندگان را منکر میشود. از دیدگاه وی، پاسخ آدمیان نه از سنخ زبان و بیان، بلکه از گونه وجود و ایجاد دائمی و دم بدم است. در این خلق مدام، "حق تعالی در هر لحظه و آنی تجلی میکند و مظاهر اسماء و صفات او و ممکنات، نو به نو به ظهور میرسند." (شرح جامع مثنوی معنوی، زمانی، ج ۱، ص ۶۴۵). چنین نکاتی به وضوح نشان می‌دهند که مولوی معنای ظاهری واژه‌های "عهد الست" و "بلی" را کنار نهاده و معنای دیگری برای آن لحاظ کرده است.

بیت ۳۱۸۷ ج ۱: چیست آن ذات‌الیمین؟ فعل حسن چیست آن ذات‌الشمال؟ اشغال تن این بیت اشاره به آیه ۱۸ سوره "کهف" است: "تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَ نَقَلِبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشِّمَالِ"^۲. در ابیات پیش از این بیت، مولوی اولیاء را به اصحاب کهف تشبیه کرده، و بر همین قیاس، منظور از "ذات‌الیمین" را کار نیک، و مقصود از "ذات‌الشمال" را افعال بد دانسته است. با چنین تعبیری از این دو واژه روشن است که هدف هر بنده‌ای باید روی آوردن بذات یمین و روی برگرداندن از ذات شمال باشد. بر همین مبناست که مولوی در ابیات ۱۵۵۳-۱۵۵۲ ج ۲ می‌فرماید:

ز آن همی گرداندت حالی به حال ضد به ضد پیداکنان در انتقال
تا که خوفت زاید از ذات‌الشمال لذت ذات‌الیمین، یُرجی الرجال

با این ترتیب آشکار است که استفاده مولوی از دو عبارت قرآنی "ذات‌الیمین و ذات‌الشمال" با آنچه از معنای ظاهری آن دو فهمیده میشود متفاوت، و در نتیجه آن‌ها مشترک لفظی هستند.

بیت ۲۹۵ ج ۲: ز آن سبب، فرمود یزدان: والضحی والضحی نور ضمیر مصطفی
بیت ۲۹۶ ج ۲: قول دیگر کین ضحی را خواست دوست هم برای آن‌که این هم عکس اوست
بیت ۲۹۷ ج ۲: و نه بر فانی قسم گفتن خطاست خود فنا چه لایق گفت خداست؟
بیت ۲۹۸ ج ۲: از خلیلی، لأحبّ الافلین پس فنا چون خواست رب العالمین
در آیه نخستین سوره "الضحی" خداوند به چاشتگاه، سوگند یاد میکند. نظیر این سوگند بموجوداتی این جهانی و مادی، چون خورشید، ماه، ستارگان، و حتی برق جهنده از سیم اسب‌های سواران رزمنده، در قرآن بوفور یافت میشود. در تمام این موارد ظاهر آیات حکایت از آن دارد که

^۱. آیا پروردگار شما نیست؟ گفتند آری گواهی میدهم که تو پروردگار مایی.

^۲ آنان را بیدار پنداری، و آنان خوابند، و میگردانیم‌شان به راست و چپ.

خداوند معنا و مصداق واقعی واژه‌های بکار رفته جهت سوگند را قصد کرده است. اما مولوی مدعی است موجودات فانی ارزش سوگند خوردن توسط خداوند باقی را ندارند. زیرا وقتی حضرت ابراهیم (ع) تصریح میکند فانی شوندگان را دوست ندارد، چگونه ممکن است پروردگار عالم بموجودات فناپذیر سوگند یاد کند. از این رو، وی غرض از واژه "ضحی" را نه معنای ظاهری آن، بلکه نور باطن پیامبر گرامی (ص) می‌داند. در ادامه این ابیات وی مابقی واژه‌های آیات سوره "الضحی" را نیز مشترک لفظی دانسته است:

بیت ۲۹۹ ج ۲: باز واللیل است ستاری او وآن تنِ خاکی زنگاری او
بیت ۳۰۰ ج ۲: آفتابش چون برآمد زآن فلک با شبِ تن گفت: هین ما و دَعک
بیت ۳۰۱ ج ۲: وصل، پیدا گشت از عینِ بلا زآن حلاوت شد عبارت ما قَلا
مولوی واژه "لیل" در آیه ۲ سوره "الضحی" را بمعنای صفت و ویژگی پیامبر اکرم (ص) در نظر گرفته است. یعنی، همانگونه که شب فراگیر، عالم را میپوشاند، جسمِ خاکی پیامبر نیز نور باطن او را از دیدهٔ مردمان پنهان میسازد. مولوی نتیجه میگیرد با ظهور آفتاب باطن پیامبر، و با کنار رفتن حاجبِ جسمانی او آشکار شد که خداوند پیامبرش را ترک نکرده است. در تمام این ابیات مولوی به وضوح واژه‌های "الضحی" و "لیل" را مشترک لفظی فرض کرده است.

بیت ۱۶۱۵ ج ۲: السَّمَاءُ انشَقَّتْ آخِرَ از چه بود؟ از یکی چشمی که خاکی گشود
این ابیات اشاره است به آیات ۱ و ۲ سوره "انشقاق": "إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (۱) وَ أَدْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ" (۲).^۱ آیه در حال بیان یکی از علائم روز قیامت است؛ علامتی در ظاهر فیزیکی که بنا بر آن، در حین آن رخداد عظیم، علاوه بر وقوع سایر حوادث مهیب، آسمان نیز از هم بشکافد. اما مولوی منظور از انشقاق آسمان را نه پدیده‌ای فیزیکی، بلکه گشودن چشم خاکیان به اسرار غیب میداند. (شرح مثنوی، شهیدی، ج ۵، ص ۳۱۸) احتمال داده است ظاهراً مولوی معراج رسول اکرم (ص) را در نظر دارد، و شاید مقصود وی آدم (ع) باشد که از خاک سرشته شد، سپس به بهشت رفت. (همان) بیت بعد را موید این احتمال گرفته است:

خاک از دُردی نشیند زیرِ آب خاک بین کز عرش بگذشت از شتاب

در هر حال، نکته مسلم این است که نگاه مولوی در این جا با نظریهٔ اشتراک لفظی مطابق است.

بیت ۳۱ ج ۵: تو خلیلِ وقتی ای خورشید هش این چهار اَطیارِ رهن را بکش
بیت ۳۲ ج ۵: ز آنکه هر مرغی ازینها زاغوش هست عقلِ عاقلان را دیده کُش
بیت ۳۳ ج ۵: چار وصفِ تن، چو مرغانِ خلیل بسمَلِ ایشان دهد جان را سبیل

^۱. چون آسمان بشکافد و فرمان پروردگارش را برد و سزاوار بود.

بیت ۳۴ ج ۵: ای خلیل اندر خلاص نیک و بد سر بپوشان، تا رَهَد پاها ز سد
این ابیات اشاره هستند به آیه ۲۶۰ سوره بقره.^۱ بنا به این آیات، حضرت ابراهیم (ع) از خداوند
درخواست میکند زنده کردن مردگان را با چشم خود ببیند. به او خطاب میرسد چهار پرنده را
کشته، اجزائشان را مخلوط کرده و بر سر چهار کوه یک قسمت از چهار جزء آنها را قرار دهد. سپس
آنها را بخواند، تا ببیند چگونه شتابان نزد وی می آیند. همان گونه که غالب مفسرین گفته اند، ظاهراً
مقصود از "أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ"، چهار پرنده است. اما مولوی خود این چهار پرنده را چهار
خوی مذموم نفس، یعنی حرص، شهوت رانی، جاه طلبی و آرزومندی دانسته که برای رسیدن به
کمال، لازم است این خصلت ها از بین بروند. به علاوه، وی واژه "ابراهیم" را صرفاً حاکی از پیامبر
اولوالعزمی که زمانی خاص میزیسته نمیداند، بلکه مخاطب و مصداق این واژه را همه آنان می داند
که آماده تهذیب نفس هستند. از این رو، آشکار است که وی هم عبارت "أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ" و هم
واژه "ابراهیم" را با معنای عرفی آنها مشترک لفظی فرض کرده است.

بیت ۲۶۴۹ ج ۵: نقشهای این خیال نقش بند چون خلیلی را که گه بُد، شد گزند
بیت ۲۶۵۰ ج ۵: گفت: هذا ربی، ابراهیم راد چون که اندر عالمِ وهم اوفتاد
بیت ۲۶۵۱ ج ۵: ذکرِ کوكب را چنین تاویل گفت آن کسی که گوهرِ تاویل سفت
بیت ۲۶۵۲ ج ۵: عالمِ وهمِ خیالِ چشم بند آن چنان که را ز جای خویش کند
بیت ۲۶۵۳ ج ۵: تا که هذا ربی آمد قال او خربط و خر را چه باشد حال او؟

این ابیات اشاره هستند به آیات ۹-۷۶ سوره "انعام".^۲ بنا بر این آیات، حضرت ابراهیم (ع) در مقام
هدایت قومش ابتدا به ظاهر با آنها همراهی کرده و بترتیب، ستارگان، ماه، و خورشید را خدای خود
خوانده است. اما، در پی افول آنها با قوم خود محاجه کرده که موجوداتی که افول نمایند شایسته
خدایی نیستند. با توجه به این که بسیاری از مورخین، قوم زمان حضرت ابراهیم (ع) را ستاره پرست
شمرده اند، تفسیر آیه بر مبنای معنای ظاهری واژه ها به نظر کاملاً معتبر و درست می آید. اما مولوی
واژه های "کوكب"، "قمر" و "شمس" را حاکی از عالمِ وهم و خیال و شاید حس مشترک دانسته
است. وی نتیجه گرفته است که طالبان حقیقت در سلوک خود هنگام خروج از این عوالم و تابیدن

^۱ "إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ ثُبُورٌ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيُطَمِّئَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ تَمَّا اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ".
^۲ "فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِقْلِينَ (۷۶) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (۷۷) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (۷۸) إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَافِعًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۷۹)".

نور الهی بر دلشان، ابتدا نورانیتی خُرد همچون یک ستاره، سپس نورانیتی بیشتر چون ماه تابان، و پس از آن تابندگی چون خورشید پیدا میکنند. وی بر این باور است که سالک باید ابراهیم‌وار از این سه حجاب گذر کرده و به سوی حضرت حق که نور حقیقی است راه یابد. تعبیر چنان واژه‌هایی به چنین معانی همان فرض اشتراک لفظی بین زبان عرف و زبان دین است.

بیت ۱۶۱ ج ۶: از خر عیسی دروغش نیست قند لیک خر آمد به خلقت که پسند

بیت ۱۶۲ ج ۶: قند، خر را گر طرب انگیختی پیش خر قنطارِ شکر ریختی

بیت ۱۶۳ ج ۶: معنی نختم علی افواهیم این شناس، اینست رهرو را مهم

بیت ۱۶۴ ج ۶: تا ز راه خاتم پیغمبران بوک برخیزد ز لب، ختم گران

بیت ۱۶۵ ج ۶: ختم‌هایی کانیا بگذاشتند آن به دین احمدی برداشتند

آیه ۶۵ سوره "یس" چنین است: "الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ."^۱ بنا به آیه، در آن جهان، در درگاه الهی زبانها بسته میشوند، و دست‌ها و پاها به آنچه انجام داده و کسب کرده‌اند شهادت میدهند. اینکه ماهیت چنین شهادت و گفتگویی چیست، نه در آیه توضیح داده شده و نه موضوع این مقاله است. اما نکته مهم این است که معنای ظاهری آیه مربوط است به حوادث آن جهان، و نه رخدادهای این جهان.

اما، مولوی عبارت قرانی "نختم علی افواهیم" را مَهرهایی دانسته است که پیامبران پیشین، به سبب حد اندک میزان درک امت و پیروان خود، بر دهان آنها گذاشته بودند، و با آمدن پیامبر اسلام این ختم‌ها و قفل‌ها گشوده شده‌اند. به عبارت دیگر، مولوی بسته شدن دهان آدمیان را نه پدیده‌ای آن جهانی، بلکه رخدادی در نظر گرفته که در همین عالم، شروع و خاتمه یافته است. روشن است که وی معنای ظاهری آیه را کنار نهاده و آنرا مشترک لفظی فرض کرده است.

بیت ۱۴۹۹ ج ۶: آن قَسَم بر جسم احمد راند حق آن‌چه فرموده‌ست کلاً و الشَّفَق

در آیه ۱۶ سوره "انشقاق" خداوند به سرخی پس از غروب آفتاب سوگند یاد کرده است: "فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ". در اینکه معنای ظاهری واژه "شفق"، سرخی ناشی از غروب آفتاب است، تردیدی نیست. همانگونه که پیشتر نیز اشاره شد، شبیه این سوگندها، که در آن، خداوند به پدیده‌های زمینی و آسمانی قسم یاد میکند، در قرآن فراوان است. بنابراین، هیچ استبعادی ندارد تا در اینجا نیز واژه "شفق" را به همان معنای ظاهری آن حمل کنیم. اما مولوی منظور از این واژه را جسم پیامبر

^۱. امروز بر دهن‌های آنان مهر می‌نهم، و دست‌هایشان با ما سخن می‌گوید، و پاهایشان به آن‌چه انجام می‌دادند گواهی می‌دهند.

فرض کرده، و چنان مفهوم آنرا از معنای ظاهریش دور کرده که چاره‌ای جز فرض اشتراک لفظی نگذاشته است.

زبان دین به مثابه مشترک معنوی

این باور بسیار فراگیر است که مولوی همواره و در همه ابیاتِ مثنوی نگاهی عارفانه داشته، و بنابراین لازم است همه ابیات در چنین چارچوبی معنی و تفسیر شوند. اما شواهد پیش‌رو نشان می‌دهند که مولوی در ابیات فراوانی همان معنای ظاهری و لغوی آیات قرآن را منظور کرده است. در این بخش قصد احصاء تعدادی از این ابیات را داریم؛ ابیاتی که حاکی از اشتراک معنوی زبان دین با زبان عرف است. برای رسیدن به این هدف کافی است آیات متناظر با ابیات را یافته، و نشان دهیم که در بیت، معنای ظاهری آیه منظور شده است.

بیت ۲۲۷ ج ۱: هم‌چو اسماعیل پیشش سربنه شاد و خندان پیش تیغش جان بده
در این بیت مولوی به سالکین واقعی توصیه می‌کند هم‌چون اسماعیل در برابر امر حق سرنهند و تسلیم شوند. این بیت اشاره است به آیه ۱۰۲، سوره "صافات": "فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ"^۱ نظیر این مطلب را مولوی در ابیات زیر نیز تکرار کرده است:

بیت ۴۱۷۴ ج ۳: من خلیلم، تو پسر پیش بچک سر بنه، اِنّی اَرانی اَذْبَحُک

بیت ۲۲۴ ج ۱: آن پسر را کِش خَضرِ ببرید خلق سِرِّ آن‌را در نیابد عامِ خلق

بیت ۲۲۶ ج ۱: آنکه جان بخشید اگر بکشد، رواست نایب است و، دستِ او دستِ خداست

بیت ۲۹۷ ج ۱: بحرِ تلخ و بحرِ شیرین در جهان در میانشان بَرَزَخْ لایبغیان

این بیت اشاره به ابیات ۱۹ و ۲۰ سوره "الرحمن" دارد: "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ"^۲ مفسرین در این که مقصود از واژه "الْبَحْرَيْنِ"، "بحرِ تلخ"، "بحرِ شیرین"، و "برزخ" چیست، داد سخن سر داده‌اند. اما در اینجا قصد ما بیشتر بررسی معنای عبارت "بَرَزَخْ لایبغیان" است. همانند استعمال قرآنی، مولوی از معنای ظاهری این عبارت استفاده کرده تا فاصله و عدم اختلاط دو پدیدار را بیان کند. چنین استفاده‌ای در ابیات زیر نیز آمده‌اند:

بیت ۲۵۷۰ ج ۱: اهل نار و خلد را بین هم‌دکان در میانشان بَرَزَخْ لایبغیان

۱. هنگامیکه با او به مقام سعی و کوشش رسید، گفت: پسر! من در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم، نظر تو چیست؟ گفت پدرم! هر چه دستور داری اجرا کن، به خواست خدا مرا از صابران خواهی یافت.

۲. دو دریای مختلف را در کنار هم قرار داد، در حالی که با هم تماس دارند؛ (۱۹) در میان آن دو برزخی است که به هم نمی‌آمیزند (۲۰)

- بیت ۱۳۷۱ ج ۲: بحر تن بر بحر دل برهم زنان در میانشان برزخ لایبغیان
- بیت ۴۳۴۴ ج ۳: تا نیامیزد بدین دو بانگ دور قطره‌یی از بحر خوش با بحر شور
- در بیت انتهایی، که اشاره است به آیه ۵۳ سورة "فرقان"،^۱ باز هم واژه "برزخ" به همان معنای ظاهری آن، یعنی موجودی بین دو چیز که مانع از اختلاطشان میشود، آمده است.
- بیت ۲۹۷۲ ج ۱: دستِ او را حق، چو دستِ خویش خواند تا یدالله فوق ایدیهیم براند
- بیت ۲۹۷۳ ج ۱: دست حق میراندش زنده‌ش کند زنده چه بود جانِ پاینده‌ش کند
- این ابیات برگرفته از آیه ۱۰ سورة "فتح" است: "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَذَلُّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ".^۲ اغراق نیست اگر گفته شود اکثر قریب به اتفاق مفسرین، علیرغم تمام اختلافات در پیش‌فرض‌های کلامی و فلسفی خود، با عدول از معنای ظاهری، استعمال واژه "ید" در مورد خداوند را نوعی مجاز دانسته‌اند.^۳ اما جالب این است که مولوی در ابیات فوق و برخی ابیات دیگر، این عبارت را به همان معنای ظاهری آن حمل کرده است. بعنوان مثال، وی در دفتر دوم میگوید:
- بیت ۱۹۱۸ ج ۲: چون یدالله فوق ایدیهیم بود دست ما را دست خود فرمود احد
- بیت ۱۹۱۹ ج ۲: پس مرا دستِ دراز آمد یقین برگزشته ز آسمانِ هفتمین
- بیت ۱۹۲۰ ج ۲: دستِ من بنمود بر گردون هنر مُقربا، برخوان که إنشق القمر
- در این ابیات مولوی دستِ انبیاء را دستِ خدا دانسته، نتیجه میگیرد که دست پیامبر میتواند از عالم خاک فراتر رود و معجزه شکافتن ماه را انجام دهد. می‌دانیم که بنا به روایات وارده، اشاره انگشت پیامبر بود که ماه را شکافت. نتیجه اینکه، مولوی معنای ظاهری واژه "ید" را در نظر گرفته است. ابیات زیر نیز این دیدگاه را تایید می‌کنند:
- بیت ۳۱۶۲ ج ۴: دست بر بالای دستست ای فتی در فن و در زور، تا ذاتِ خدا
- بیت ۳۱۶۳ ج ۴: منتهای دست‌ها دستِ خداست بحر، بی‌شک منتهای سیل‌هاست
- بیت ۳۰۵۳ ج ۱: هر که اندر وجه ما باشد فنا کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ نَبود جزا
- بیت ۳۰۵۴ ج ۱: زانکه در الآست او از لا گذشت هر که در الآست او فانی نگشت

۱. "وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَجُزْأً مَّخْجُورًا"

۲. کسانی که با تو بیعت می‌کنند تنها با خدا بیعت مینمایند، و دست خدا بالای دست آنهاست.

۳. در مقاله موسوی کریمی و طهرانی‌حائری (۱۳۹۳) نشان داده شده است طبرسی (۱۴۱۵/۱۹۹۵م)، یک مفسر شیعی، زمخشری (۱۳۸۹)، مفسر معتزلی، فخررازی (۱۴۱۵هـ/۱۹۹۵م)، مفسر و متکلم اشعری، قشیری (۱۹۸۱)، مفسر اشعری و صوفی، میبیدی (۱۳۶۱)، مفسر صوفی و عارف، و طباطبایی (۱۴۱۷هـ/۱۹۹۷م)، عارف و فیلسوف شیعی، همه در این مورد متفق‌القولند.

مولوی در سرودن این ابیات از آیه ۸۸ سوره "قصص" استفاده کرده است: "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ". ظاهر ابیات حکایت از آن دارد که مولوی با کنار نهادن معنای ظاهری آیه که دلالت بر فناى همه موجودات غیر از خداوند دارد، معنای دیگری قصد کرده است. اما تفسیر دیگر می‌تواند این باشد که وی همان معنای واقعی آیه را در نظر گرفته، سپس برخی موجودات را از شمول آیه استثناء کرده است. از دیدگاه وی، آن موجوداتی با خروج از شمول آیه از مهلکه فنا رهایی می‌یابند که در حق مندرک شده‌اند، و باقی به بقای اویند. در واقع، اگر مولوی معنای ظاهری آیه را قصد نکرده بود، مستثنی ساختن بعضی موجودات از شمول کلی آیه معنایی نداشت. مؤید این تفسیر، بیت دیگری از مولوی است که در دفتر ششم آمده است:

بیت ۴۸۶ ج ۶: زآنکه غیر حق همی گردد رُفات کُلُّ آتٍ بَعْدُ حَیْنٍ فَهُوَ آتٍ

این بیت مستفاد از آیات ۲۶ و ۲۷ سوره "الرحمن" ^۱ است: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ". هم آیه و هم شعر مولوی بیان کننده این واقعیت هستند که به جز حضرت حق همه مخلوقات دیر یا زود فانی می‌شوند.

بیت ۳۰۷۱، ج ۱: کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ بخوان مرورا بیکار و بی‌فعلى مدان

مصرع اول بیت فوق همان آیه ۲۹ سوره "الرحمن" است: "كُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ". بنا به معنای ظاهری آیه خداوند را هر روز شان و کاری است. ظاهر آیه چندان با باورهای کلامی و فلسفی در مورد خداوند و صفات او سازگار نیست. بنا به باور بیشتر پیروان ادیان ابراهیمی، خداوند از جمله موجودات مجرد است و هیچ کون و فساد و تغییر در ذات و صفات وی راه ندارد. اما آیه به وضوح خداوند را در حال انجام هر روزه امور توصیف می‌کند. در واقع اگر واژه "یوم" را به معنای لحظه و آن بگیریم، ظاهر آیه حکایت از فعالیت آن به آن خداوند دارد. این که چگونه می‌توان این معنای ظاهری را با آن مبانی و اصول فلسفی و کلامی جمع کرد، موضوع این مقاله نیست. در این جا قصد ما فقط توجه دادن به این نکته است که مولوی نیز همان معنای ظاهری آیه را در نظر گرفته و دست به تاویل آن بر مبنای دیدگاه عرفانی خود زده است.

بیت ۱۸۹۹ ج ۳: بی‌قضا و حکم آن سلطان بخت هیچ برگی درنیفتد از درخت

از دشوارترین مباحث فلسفه الهی بحث از علم خدای متعال،^۲ و به ویژه تبیین نحوه علم او به پدیده‌های مادی است که جزئی، کثیر و متغیرند. بنا بر این، به نظر میرسد لازمه علم خدا به تک

^۱ . هر چه بر [زمین] است فانی‌شونده است (۲۶) و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند (۲۷)

^۲ . به گفته صدرالمتالهین شیرازی (۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۳۵) بحث درباره علم باری مطلبی است که جایگاهش رفیع، و لطافتش بسیار است. ذهن از درک آن قاصر، و دلها از شنیدن آن مدهوش و چشمها از دیدن نورش بیتاب است.

تک آن‌ها، راه یافتن کثرت، ترکیب، و تغییر در ذات حق باشد، حال آنکه خداوند، واحد، بسیط، و ثابت است. بعلاوه، طبق دیدگاه فیلسوفان، امور مادی نه مدرک واقع میشوند و نه مدرک. بنابراین، چگونه ممکن است که خداوند به امور مادی جهان، علم داشته باشد؟

برای پاسخ به این مشکلات، بزرگان کلام، فلسفه و عرفان تلاشهای فراوانی انجام داده‌اند. نکته مهم، اما، این است که بنا به ظواهر آیات قرآن، خداوند به همه جزئیات این عالم مادی آگاه است: "وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا" ("انعام"، ۵۹)^۱ از این‌رو، حکما و متکلمین تلاش کرده‌اند بگونه‌ای درباره علم خداوند به جزئیات نظریه‌پردازی کنند که با ظواهر آیات قرآن منافاتی نداشته باشد. بحث درباره این مساله، مشکلات آن و پاسخهای داده شده از موضوع این مقاله خارج است. آن‌چه می‌خواهیم بر آن تاکید کنیم این است که مولوی در بیت فوق همان معنای ظاهری آیه را در نظر گرفته و خداوند را عالم به تمام جزئیات ماکان و مایکون دانسته است.

ارزیابی و جمع‌بندی

با بررسی اشعار شش دفتر مثنوی این نتیجه بدست می‌آید که مولوی در ۸۵ بیت، رویکرد اشتراک لفظی و در ۸۸ بیت، رویکرد اشتراک معنوی را بعنوان نگاه خود به زبان دین انتخاب کرده است. به عبارت دیگر، نگاه به زبان آیات قرآن در چارچوب نظریه اشتراک معنوی کاربرد بیشتری از نظریه اشتراک لفظی دارد.^۲ نخستین پرسشی که طرح میشود این است که اگر مولوی زبان دین را تلفیقی از این دو رویکرد میدانند، آیا دیدگاهی پارادوکسیکال و تناقض‌آمیز را اتخاذ نکرده است؟ به عبارت دیگر، اگر نظریه اشتراک معنوی در تقابل با نظریه اشتراک لفظی قرار دارد، آیا نمی‌توان گفت مولوی دیدگاهی متناقض، و یا دست کم مبهم و گنگ، از زبان دین داشته است؟

به نظر می‌رسد به این اعتراض میتوان پاسخ داد. همانگونه که در بررسی اشعار مولوی دیدیم، و آیات قرآن نیز حاکی از آن است، میتوان گفت هم آیات قرآن و هم اشعار مثنوی معانی توپرتو و چند لایه دارند. بعلاوه، سیاق و شان نزول آیات بدلیل تفاوت‌هایی که دارند، اجازه میدهند مخاطب آیات آنها را در موقعیتهای مختلف به گونه‌های متفاوت تفسیر و تاویل نماید. بر همین قیاس، نوع زبان بکار رفته در آیات مختلف میتواند شکلهای گوناگونی به خود بگیرد. بنابراین، مهمترین شروط وجود تناقض، یعنی وحدت هشت‌گانه،^۳ در اینجا وجود ندارد. از این‌رو، می‌توان دیدگاه مولوی درباره زبان دین را سازگار و عاری از تناقض دانست.

^۱ کلیدهای غیب، تنها نزد اوست و جز او، کسی آنها را نمیداند. او آنچه را در خشکی و دریاست میداند؛ هیچ برگی (از درختی) نمی‌افتد، مگر این‌که از آن آگاه است.

^۲ در مقاله دیگر در دست انتشار نگارندگان نشان میدهند زبان آیات قرآن در شش دفتر مثنوی به ترتیب زبان نمادین (Symbolic Language)، زبان تمثیلی (Analogous Language)، مشترک معنوی و سپس مشترک لفظی است.

^۳ در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان

پرسش بعدی این است که چرا نظریه اشتراک معنوی نسبت به نظریه اشتراک لفظی کاربرد بیشتری در شش دفتر مثنوی دارد؟ یک توجیه قابل قبول برای چنین رتبه‌بندی این است که مولوی بنا بر باور مشهور، از نظر کلامی اشعری مسلک بوده است. اشعریها بر خلاف اصحاب اعتزال، اهتمام بیشتری برای حفظ معنای ظاهری آیات و روایات داشته‌اند. از اینرو، مفسرین اشعری مسلک در تقابل بین اشتراک معنوی و اشتراک لفظی، بیشتر به نظریه اشتراک معنوی تمایل داشته‌اند.^۱ بنابر این، طبیعی است این نگاه در مثنوی نیز غلبه بیشتری نسبت به نگاه مبتنی بر اشتراک لفظی داشته باشد.

در پایان شایسته است تاکید شود هدف ما در این مقاله نه ابداع یک نظریه جدید برای تبیین چیستی زبان دین، بلکه بررسی و ارزیابی دیدگاه مولوی درباره آن بر مبنای دو تا از مهمترین نظریه‌های مطرح در این حوزه بوده است، تا دریابیم وی چگونه درکی از زبان دین و لسان قرآن داشته است. نگارندگان امید می‌برند از این بررسی درک بهتری از نوع نگاه مولوی به سایر آموزه‌های دینی، به ویژه آموزه‌های اعتقادی و کلامی، نیز بدست آید.

منابع

- ابن میمون القرطبی الاندلسی، موسی (بی تا) *دلالة الحائرين*، قدم له حسین آتای. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- خرمشاهی، بهاءالدین و سیامک مختاری (۱۳۸۳) *قرآن و مثنوی: فرهنگ‌واره تأثیر آیات قرآن در ابیات مثنوی*. تهران: نشر قطره.
- درگاهی، محمود (۱۳۷۰) *آیات مثنوی*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۵هـ/۱۹۹۵م) *التفسیر الکبیر*، ۳۲ جلد (در ۱۱ مجلد). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زرکشی، محمد بن بهادر (۱۳۸۶) *کتاب البرهان فی علوم القرآن*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی).
- زمانی، کریم (۱۳۷۹) *شرح جامع مثنوی معنوی*، ۶ دفتر. تهران: انتشارات اطلاعات.
- زمخشری، جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد خوارزمی (۱۳۸۹) *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل*، ترجمه مسعود انصاری، ۴ جلد. تهران: انتشارات ققنوس.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳) *فریه تراز/ایدئولوژی*. تهران: صراط.
- سیوطی، عبدالرحمن (۱۳۷۶) *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی. تهران: امیرکبیر.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۵) *شرح مثنوی*، ۶ دفتر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

وحدت شرط و اضافه، جزء و کل قوه و فعل است و در آخر زمان

۱. برای توضیح بیشتر، نک به موسوی کریمی و طهرانی حائری (۱۳۹۳) و طهرانی حائری و موسوی کریمی (۱۳۹۲)

طباطبایی، علامه محمدحسین (۱۴۱۷هـ/۱۹۹۷م) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلد (در ۱۰ مجلد). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

الطبرسی، امین الاسلام ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۴۱۵/۱۹۹۵م) *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ۱۰ جلد (در ۵ مجلد). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

طهرانی حائری، حمیده و میرسعید موسوی کریمی (۱۳۹۳) "مفسرین قرآن و پل تیلش: آیا زبان دین معرفت بخش است؟ فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت/سراء، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۲، شماره ۱۸، صص ۷۳-۳۷.

علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۷۵) *زبان دین*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

فروزان فر، بدیع الزمان (۱۳۶۱) *حدیث مثنوی*، چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

القشیری، عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحه ابوالقاسم (۱۹۸۱) *لطف الاشارات*، ۳ جلد، قدم له و حقه و علق علیه: ابراهیم بسیونی. مصر: مرکز التحقیق التراث.

مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹) *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو.

معرفت، محمدهادی (۱۳۷۶) "قرآن، زبان قرآن"، *اندیشه حوزه*، شماره ۱۰ و ۱۱، صص ۱۷-۲۳.

ملاصدرا شیرازی (صدر المتألهین)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه* (۱-۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۳۷۵) "مشکل ما در فهم قرآن"، *نامه مفید*، شماره ۸، صص ۲۴-۴.

موسوی کریمی، میرسعید و حمیده طهرانی حائری (۱۳۹۳) "سه نظریه درباره زبان دین و شش مفسر قرآن"، *نشریه علمی-پژوهشی فلسفه دین*، دوره یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳، صص ۴۲۹-۳۹۳.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱) *کشف الاسرار و عده الابرار* معروف به *تفسیر خواجه عبدالله انصاری*، ۱۰ جلد، به سعی و اهتمام: علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات امیر کبیر.

نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴) *شرح مثنوی معنوی مولوی*، ۵ دفتر، ترجمه و تعلیق: حسن لاهوتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Alston, William P. (1989) "Functionalism and Theological Language", In *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press.

Aquinas, Saint Thomas (1948) *Summa Theologica*. Trans. by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros.

Blond, P. (Ed.) (1998) *Post-secular philosophy: Between philosophy and theology*. London: Routledge.

Carabine, Deirdre (1995) *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Belgium: William B. Eerdmans Publishing Company.

Cross, Richard (1999) *Duns Scotus: Great Medieval Thinkers*. Oxford: OUP.

Hause, Jeffrey (2007) "John Duns Scotus (1266–1308)", in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Avial. at: <http://www.iep.utm.edu/scotus/>

King, Peter (2003) "Scotus on Metaphysics", in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Thomas Williams (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Labooy, Guus H (2014) "Duns Scotus' Univocity: Applied to the Debate on Phenomenological Theology", *Int. J. Philos. Relig.* (2014) 76:53–73.
- Mann, William E. (2003) "Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God" in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Thomas Williams (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pini, Giorgio (2005) "Univocity in Scotus's Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle", *Medioevo* 30: 69-110. Avail at: http://faculty.fordham.edu/pini/pini/Blank_files/Univocity%20in%20Scotus.pdf
- Plato (2007-2014) *The Apology of Socrates*, Translated by Cathal Woods and Ryan Pack; Available online.
- Seeskin, Kenneth (2000) *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*. Oxford: OUP.
- Seeskin, Kenneth (2010) "Maimonides", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/maimonides/#GodViaNeg>.
- Seeskin, Kenneth (2013) "Strolling with Maimonides on the *Via Negativa*" in: *Models of God and Alternative Ultimate*, Jeanine Diller & Asa Kasher (Ed.). New York: Springer.
- Vos, A. (2006) *The philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wittgenstein, L. (2001[1953]) *Philosophical Investigation*, tr. G. E. M. Anscombe (3rd ed.). Oxford: Blackwell.
- Wolfson, Harry A. (1973-77) *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2 Vols., Twersky and G. H. Williams (eds). Cambridge: Harvard University Press.