

خاستگاه سخن از نگاه مولوی
به همراه برخی ملاحظات تطبیقی در حوزه‌ی ادبیات خدانشناسی

لیلا پژوهنده^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱/۳۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۴/۲۸)

چکیده

این گفتار با عنوان «خاستگاه سخن از نگاه مولوی» با مقدمه‌ای در موضوع غیبی و وحیانی بودن خاستگاه سخن و اصالت کلام نفسی یا کلام الله - بر پایه‌ی اصول و مبانی کلام اشعری - و با تأکید بر ارزش و اعتبار ویژه‌ی سخن و جایگاه موجودات به عنوان کلمات خداوند در قلمرو هستی‌شناسی مولوی آغاز می‌شود و جایگاه ساحت ازلی و ابدی الهی را به عنوان سرچشمه‌ی اصیل و راستین و خالق و مالک سخن، همچنین گوینده و شنونده‌ی حقیقی سخن که سرانجام سخن بدان بازمی‌گردد، می‌نمایاند. ماهیت نسبت کلمه‌ی خَلَاقَه‌ی (کن) با سایر مراتب هستی و پیوند ناگسستنی و ذاتی آفرینش با کلمه و رابطه‌ی زبان و هستی از مسائل مطرح در این بخش است. در ادامه با تفصیل بیشتر به این پرسش بنیادین که چگونه در قلمرو الوهیت، کلام نفسی که به عالم غیب، جهان حقیقت و معنی و به عبارتی به بالاترین تراز وجودی تعلق دارد، در جهان آفرینش و عالم شهادت عیان و آشکار می‌گردد، می‌پردازد. بدین ترتیب در دو فصل جداگانه موقعیت هستی‌شناسانه‌ی سخن و پیوند، ارتباط و نسبت کلام الله یا کلام نفسی و ازلی خداوند با: ۱. ألس و میثاق ازلی ۲. انسان کامل مورد بررسی قرار می‌گیرد.^۲

کلید واژه‌ها: سخن، خاستگاه (وحیانی و غیبی) سخن، کلام نفسی (ازلی) و لفظی، کلام الله، الست، انسان کامل، مولوی.

۱. استادیار دانشگاه قم / Email: Leila.Pazhoohandeh@gmail.com

۲. یادآوری می‌شود در قلمرو هستی‌شناسی مولوی اندیشه (لوگوس، عقل کل)، ساحت‌ها و مراتب آن افزون بر موارد یاد شده از جایگاه قابل اعتنایی به عنوان سرچشمه سخن برخوردار است. از آن‌جا که دریافت مفهوم، مراتب، جایگاه و کارکرد اندیشه در متون خدانشناسی بسیار پر دامنه و ظریف می‌باشد و پژوهش مستقل و مشروحی می‌طلبد در این مقاله بنا بر ضرورت تنها بر نسبت و اطلاق عقل کل بر حقیقت انسانی یا انسان کامل بسنده نموده‌ایم.

مقدمه

«آدمی بر مثال طاس بعلینی است یا دکان عطاریست که در وی از خزاین صفات حق مشتمل و پاره پاره در حقه‌ها و طبه‌ها نهاده‌اند تا درین عالم تجارت می‌کند لایق خود، از سمع پاره‌ای و از نطق پاره‌ای و از عقل پاره‌ای و از کرم پاره‌ای و از علم پاره‌ای. اکنون پس مردمان طوآفان حقند. طوآفی‌ای می‌کنند و روز و شب طبه‌ها را پر می‌کنند و تو تهی می‌کنی یا ضایع می‌کنی تا به آن کسبی می‌کنی... این صفات همه پیش ماست بی‌نهایت، به قدر معلوم، به تو می‌فرستیم. پس پنداری که عالم از آن ضرابخانه به در می‌آیند و باز بدار الضرب رجوع می‌کند که اِنَّاللَّهَ وَاَنَّالِیَّهَ رَاجِعُونَ» (مولوی، فیه‌ما‌فیه، ۶۲).

در آثار مولانا، برخاستگاه وحیانی و غیبی سخن تأکید بسیار رفته است. در متن یاد شده که تفسیر آیه‌ی «وَاِنَّ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَا مَا نَنْزِلُہُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر، ۲۱) است، سرچشمه و خزینه‌ی همه صفتها و تعینهای این جهانی، از جمله صفت تکلم (نطق) نزد خداوند است که به مقدار ظرفیت و نیاز انسان، پاره‌ای و نمونه‌ای از این صفتها از گنجینه‌های الهی و غیبی به انسان در عالم شهادت ارزانی گردیده است.

تأکید مولانا بر اینکه «هر چه در این عالم می‌بینی، در آن عالم چنانست، بلکه اینها همه نمودج آن عالمند و هر چه در این عالمست، همه از آن عالم آوردند» (همان، ۶۲)، همچنین تشبیه سخن به آفتابی همیشه تابان، لطیف، زندگی بخش که پرتو آن، به واسطه‌ی تعینات عالم ماده، به جلوه‌های گوناگون در جهان آشکار می‌شود «همچنانکه تا واسطه‌ی حرف و صوت نباشد، شعاع آفتاب سخن پیدا نشود، اگر چه دائماً هست، زیرا که آفتاب لطیف است» (همان، ۱۹۶)، یادآور نظر متکلمان اشعری در خصوص کلام نفسی و خاستگاه وحیانی آن است:

این حقیقت یا معنا در ارتباط با الوهیت، صفت قدیم و ازلی خداوند و قائم به ذات اوست، از این رو، با وجود بیکرانگی و نامتناهی بودن و شمول بی‌پایان و با وجود آن که مشتمل بر اقسام گوناگون بیان و گزارش‌هایی از حوادث زمانی است، در ذات خود تقسیم‌پذیر و مقید به زمان و از سنخ حرف و صوت نیست و کثرت وجوه و اجزاء سخن، خللی به وحدت و بساطت ذات الهی وارد نمی‌آورد (تفتازانی، شرح العقاید، ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، شرح المقاصد، ۱۴۴/۴-۱۴۶؛ جوینی، ۱۰۵ به بعد؛ انواری، «اشعری» نیز نک: ولفسن، ۲۵۴ به بعد).

در قلمرو هستی‌شناسی مولانا، با تأکید بر خاستگاه سخن و نسبت آن به عالم وحیانی، جهان معنی و غیب و دنیای درون و باطن، همچنین اصالت ذاتی، ازلی و دائمی

کلام (نفسی) [برای بررسی و مقایسه مبانی یاد شده با آراء مولوی نک: پژوهنده، «کلام نفسی...»]، سخن نه تنها سرچشمه و زاینده‌ی هستی است، بلکه عین عالم هستی و کائنات تلقی می‌شود و مخلوقات و موجودات سخن خداوند شمرده می‌شوند: «آخر آسمان‌ها و زمین‌ها همه سخن است پیش آن کس که ادراک می‌کند و زاینده از سخن ست که کُن فَيَكُونُ^۱ (یس، ۸۲)» (مولوی، فیه‌ما‌فیه، ۲۲، ۷۵).

مولانا در مثنوی (۲۱۰۹-۲۱۰۷/۱)، کلام الله یا ندای حق را، کلام اصیل و خاستگاه همه صورت‌ها؛ پدیدارگاهها و جلوه‌های گوناگون کلام در عالم شهادت می‌شمارد. کلامی که «بی‌گوش و لب» نه تنها برای ترک و کرد و ... بلکه برای همه‌ی مراتب وجود، حتی جمادات قابل درک و فهم است (فروزانفر، شرح...، ۸۵۷/۳).

نسفی در کتاب *الانسان الکامل* (۳۸۵) از معیت و قرب حق با ذره‌ذره‌ی هستی و گویا بودن خداوند از تمامی مراتب هستی سخن می‌گوید. در نگاه نسفی، سرچشمه‌ی همه صداها و آواها و زبانها، ندای حق و کلام خداست:

«... هیچ ذره‌ای از ذرات عالم نیست که خدا بذات با آن نیست، و بر آن محیط نیست، و از آن آگاه نیست، و از آن مرتبه گویا نیست. خدا به همه زبانها گویاست... ای درویش! اگرچه خدا از همه جای گویاست و با همه حاضر است، اما کار شنوندگان دارند که سخن خدای را از همه جای می‌شنوند و کار بینندگان دارند که جمال خدای را از همه جای می‌بینند» (نسفی، ۳۸۵).

گفتنی است مولانا همچون متکلمان اشعری خداوند را مالک و آفرینشگر سخن می‌شناسد و از این نگرگاه در نهایت، خداوند نه تنها «قائل» سخن بلکه «مستمع» یا به تعبیر او «مخاطب اکبر» (مولوی، مثنوی، ۱۶۸۳/۵، ۱۰۲۱/۶-۱۰۲۴) نیز هست. در این میان، هر چه غیر خداست تنها نقش واسطه و سبب را ایفا می‌کند که برحسب نیاز و

۱. قدرت جبلی کلام گفتاری و ملفوظ، به روشنی در انگاره‌ی کلمه‌ی لاهوتی خَلْق نمود می‌یابد. اصناف سنتها واحد نظمهایی کیهان شناختند که در آنها خدایی از طریق سخن و کلمه، جهان یا انسان یا حیوانات را می‌آفریند؛ چنانکه مثلاً کیهان‌شناسی ممفیتی مصر باستان که در آن، خدای مسمی به کاه [path] کنش آفرینشگری خود را با اندیشه و سخن برمی‌آورد و می‌پردازد. در سفر پیدایش (۱:۳) خداوند می‌فرماید: نور، بشود و در قرآن (سوره غافر، آیه ۴۰) [پروردگار] می‌فرماید: باش و شد؛ همین‌طور در اسطوره‌شناسی قبایل و طوایفی مانند قبایل دوگون (Dogon) افریقایی و مردمان ویتوتو (Witoto) آمریکای جنوبی، که در آن خدایان با یک کلمه‌ی ملفوظ می‌آفرینند» [گراهام، ۳۳۲-۳۳۳؛ فرای، ۲۶، ۲۹-۲۸، ۳۵-۳۴؛ کاسیرر، ۱۱۹-۹۷؛ Edwards, 4/1102-1103; Graham, 13/140].

گنجایش آدمی، معانی لطیف غیبی را در عالم شهادت آشکار می‌سازد.^۱
 بخشی از مناظره حضرت نوح (ع) با خداوند در مثنوی (۱۳۴۱/۳-۱۳۵۱) را از این
 نگرگاه بررسی می‌کنیم. در این مناظره، نوح با لحنی سرشار از عشق و جذب، محبت خداوند
 را به صفت «سخن بخش نو و آن کهن» یاد کرده و وی را «مخاطب اکبر» در همه لحظات
 زندگی خویش شمرده است؛ هرچند که روی سخن او به ظاهر با بندگان خدا بوده است:

ماهیانیم و تو دریای حیات	زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات...
پیش ازین طوفان و بعد این مرا	تو مخاطب بوده در ماجرا
با تو می‌گفتم نه با ایشان سخن	ای سخن بخش نو و آن کهن
نی که عاشق روز و شب گوید سخن	گاه با اطلال و گاهی با دمن
روی در اطلال کرده ظاهرا	او کرا می‌گوید آن مدحت کرا؟...

باور مولانا به کلام نفسی ازلی و خاستگاه وحیانی آن و نیز عمومیت اراده و فراگیر
 بودن آزادی و اختیار خداوند و نفی اصل علیت به معنای معتزلی آن که در آثار مولانا به
 زبانی نسبتاً روان، بدیع و هنرمندانه طرح می‌شود، به پیامد دیگری در حوزه‌ی
 زبان‌شناسی کشیده می‌شود. پیش‌تر اشاره شد که کلام نفسی در حکم مدلولی است که
 توسط کلام لفظی (دالّ) اظهار می‌شود. در حقیقت، گونه‌ای رابطه‌ی علیت بین آن دو
 برقرار است. از نگرگاه مولانا همان‌گونه که کارایی و تأثیر علل و اسباب ظاهری و باطنی
 به اراده‌ی خداوند بستگی دارد، اثربخشی و کارایی کلام (لفظی) یا حرف و صوت و تأثیر
 مخاطب، به خواست و اراده‌ی خداوند بسته است.

این سخن همچون ستاره است و قمر لیک بی‌فرمان حق ندهد اثر

(مثنوی، ۱۰۴/۶، ۸۲۲/۱ به بعد)

از این‌رو مولانا کلام را پرده و روپوشی می‌داند که خداوند خواست خود را از رهگذر

۱. در خلای گوش باد جاذبش	مدرک صدق کلام و کاذبش
آن چه بادست اندر آن خرد استخوان	کو پذیرد حرف و صوت قصه خوان
استخوان و باد روپوشست و بس	در دو عالم غیر یزدان نیست کس
مستمع او قائل او، بی احتجاب	زانک الأذنان من الرأس ای مثاب

(مولوی، مثنوی، ۱۰۲۱/۶-۱۰۲۴)

آن و بر پایه‌ی عادة‌الله (نک: دادبه، ۸۴۲/۸؛ گذشته، «تأثیر...»، ۷۹) به کارسازی مولوی با تلمیحات و تمثیلهای گوناگون به تبیین این موضوع پرداخته است (کلیات شمس، ۲/ غزل ۹۳۸؛ همو، فیه‌مافیه، ۶۸).

در فیه‌مافیه (ص ۶۸)، در تأیید این مطلب، مولانا در پاسخ به این پرسش که معنی تحیات، صلوات و طیبات چیست، همه‌ی این امور را به خدا نسبت داده است و بر تمایز میان اسباب ظاهری و سبب ساز حقیقی تأکید کرده است.

وی در تمثیلی (مولوی، فیه‌مافیه، ۱۷۴) احوال و اوصاف آدمی را همچون گفتن و خاموشی و... به گردش آسیاب تشبیه می‌کند: «پس آن گفتن و خاموشی و خوردن و خفتن و خشم و عفو و جمیع اوصاف گردش آسیاب است که می‌گردد؛ قطعاً این گردش او به واسطه‌ی آب باشد، زیرا خود را نیز بی‌آب آزموده است، پس اگر آسیاب آن گردش از خود بیند عین جهل و بی‌خبری باشد»:

هم بگو تو، هم تو بشنو، هم تو باش ما همه لاشیم با چندین تراش
(مولوی، مثنوی، ۱۴۴۰/۶)

۱. اَلسْت و میثاق ازلی

اشارات قرآنی مبنی بر اینکه خداوند اسماء و عَلمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ کُلَّهَا (بقره/ ۳۱) و عَلمَهُ الْبَیَّانَ (الرحمن/ ۴) را به انسان آموخت، در ارتباط با میثاق ازلی ارواح با خداوند، منشأ تفاسیر متعددی در میان اهل عرفان گشته است. مولانا خداوند را عَلمَ الْبَیَّانِ (مولوی، مثنوی، ۳۶۹۴/۴)

و نطق آدم را از پرتو دم و نفخه‌ی الهی دانسته است:

نطق عیسی از فَرِ مَریم بود نطق آدم پرتو آن دم بود
(مولوی، مثنوی، ۴۵۴۹/۶)

چون شد آدم مظهر وحی و وداد ناطقه‌ی او علم الأسماء گشاد
(همان، ۲۶۴۸/۶، ۱۰۱۲/۱ به بعد، ۱۲۳۴/۱ به بعد)

۱.۱. تاریخ قدسی و فراتاریخی میثاق

از نظر عارفان، پیش از آفرینش جسم و صورت آدمی، ارواح با خداوند در گفت و شنود

بودند و هم صحبتی و مکالمه میان انسان و خداوند به «حروف ملک و ملکوت» آغاز گشت: «حقّ - سبحانه و تعالی - با بنی آدم میثاق بست. پیش از خلق جسد آدم به هفت هزار سال ایشان ارواح بودند، به حروف ملک و ملکوت سخن گفتند» (بقلی شیرازی، ۳۵۳).
 «اما حدیث میثاق ارواح پیش از اجساد قول حقّ است و اذ أخذ ربّک من بنی آدم به حروف ملک و ملکوت سخن گفتند و آن حروف، حروف کلام است و حروف حقّ اسرار ربوبیت است و آن علوم اُسماء و صفات است که از غیب حکم آدم (ع) را تعلیم کرد و عَلَّمَ آدم الاسماء.» (بقلی شیرازی، ۳۵۴؛ برای تفسیر میبیدی از میثاق الهی نک: ۷۸۰/۳-۷۹۸).
 در مثنوی افزون بر تأیید این مطلب به فرایند تبدیل و ملبّس گشتن «اسمای جانی» و معانی لطیف به «نقاب حرف و دم» و کدورت آنها در ضمن آفرینش آب و گل آدمی اشاره شده است:

عَلَّمَ الْأُسْمَاءَ بَدَّ آدم را امام	لیک نه اندر لباس عَین و لام
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه	گشت آن اسمای جانی روسیاه
که نقاب حرف و دم در خود کشید	تا شود بر آب و گل معنی پدید

(مولوی، مثنوی، ۲۹۷۰/۴-۲۹۷۳)

۱.۲. الست و مراتب هستی

در جهانی که مولانا در مثنوی و دیگر آثار خود تصویر می‌کند، مراتب هستی اعم از جوهر و اعراض ندای «الست» الهی را می‌شنوند، درک می‌کنند و بدان پاسخ می‌گویند. از این‌رو، می‌توان گفت حضور و همراهی خداوند با هستی جوهر و اعراض در ارتباطی تنگاتنگ قرار می‌گیرد، این تعلق و آمیزش به اعتقاد صوفیه «عَرْضی است بدان معنی که مستقیم است و واسطه در میان نیست، برخلاف گفته حکما که این پیوند را طولی و غیرمستقیم می‌پندارند» (فروزانفر، شرح مثنوی، ...، ۲۱۰۴/۱-۲۱۰۹).

آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست	خود ندا آن است و این باقی صداست
هر دمی از وی همی آید اَلْسُت	جوهر و اعراض می‌گردند هست
گر نمی‌آید بَلّی زیشان ولی	آمدنشان از عدم باشد بلی

(مولوی، مثنوی، ۲۱۰۷/۱، ۲۱۱۰-۲۱۱۱)

مولانا (مثنوی، ۱۰۷۰/۶ - ۱۰۷۲) همچنین از امر و سخن گفتن خداوند با آفریده‌ها و به تعبیر خود او مکالمه «صنع حق» با «جمله اجزای جهان» و «اثرها و سبب» یاد کرده است:

صنع حق با جمله اجزای جهان چون دم و حرف است از افسونگران
جذب یزدان با اثرها و سبب صد سخن گوید نهان بی حرف و لب

۳.۱. استمرار الست، شرط استمرار حیات

همراهی و حضور خداوند با آفریده‌ها و مصنوعات که به هم سخنی و گفتگوی خداوند با آفریدگان تعبیر می‌شود (استمرار، «الست» الهی و «بلی» گفتن کائنات)، شرط استمرار حیات و زندگی تلقی می‌شود و به این ترتیب، مولوی که «نطق» و گفتگو را لازمه‌ی «وجود» آدمی و عنصری ناگسستنی از ذات انسان می‌داند، به همین ترتیب، جهان هستی را تنها در سایه‌ی گفتگو، هم‌زبانی، لبیک، پاسخ و هم‌دلی آفریده‌ها با آفریدگار پابرجا و برقرار می‌یابد (مثنوی، ۱۴۴۶/۱-۱۴۵۶).

در همین راستاست که مولانا تناوب و تسلسل خلق و عدم، هستی و نیستی و بقا و فنا را که موجب زاینده‌گی و پویایی و تازگی عالم حیات است، به استمرار و تداوم کلام و خطاب خداوند (گفتگو) با جواهر و اعراض نسبت می‌دهد که از روز ازل و با خطاب «الست» (اعراف، ۱۷۲) الهی آغاز شده است (مثنوی، ۲۱۰۷/۱-۲۱۱۱).

هر دمی از وی همی آید الست جوهر و اعراض می‌گردند مست
گر نمی‌آید بلی زیشان ولی آمدنشان از عدم باشد بلی^۱

(مثنوی، ۲۱۱۰/۱-۲۱۱۱)

فروزانفر با تأیید این موضوع که «بلی گفتن اعیان، موجود شدن آنهاست به امر "کن"» در تفسیر این ابیات، امر و ندای الهی را به دو دسته تقسیم می‌کند: نخست امر و ندایی پیوسته و عام که همواره صادر می‌گردد و اعیان موجودات در هر نشأه‌ای بر حسب قابلیت آن را می‌شنوند و اطاعت می‌کنند و این ندا اصل و منشأ همه صداها و نواهاست و می‌توان آن را «ندای تکوینی» نامید. دوم امر و ندایی خاص که به زمانی مخصوص و شخصی خاص تعلق می‌گیرد... می‌توان آن را «امر و ندای تشریحی و تکلیفی یا لفظی» نامید و از آنجا که اعیان ممکنات دائماً در سیر نزولی به امر و ندای عام الهی از مرتبه علم به عین می‌آیند و در سیر عروجی باز از عین به علم می‌روند و افاضه وجود و

۱. عطار نیز در الهی نامه (ص ۳۰) به این نکته اشاره نموده است:

به وقت عرض دُرّیات عشاق سخن بودست اصل عهد و میثاق

ایجاد، صفت حق است و صفات حق از لوازم ذات او هستند و تعطیل آنها جایز نیست، مولانا به استمرار و لحظه به لحظه بودن خطاب اُلت اشاره می‌کند^۱ (فروزانفر، شرح مثنوی...، ۲۱۰۷/۱-۲۱۱۱؛ برای اطلاعات بیشتر نک: گذشته، ذیل «اُلت»؛ ابراهیمی دینانی، دفتر عقل ...، ۲۴۸/۲، ۱۴۶/۲).

۴.۱. کارکرد و اثربخشی سخن خداوند (قلمرو مادی)

مولوی در مثنوی تأثیر کلام الله یا «امر» حق و «گفت» حق را در هستی بخشی و حیات آفرینی مراتب عالم هستی از عدم تا وجود در تصویری شاعرانه کم‌نظیر و بدیع باز نموده است. در این تصویر خداوند به صفت «گویا» خوانده شده و از تأثیر کلام بی‌واسطه و مستقیم او و به عبارتی گفتگو و رابطه‌ی عاشقانه و حضور صمیمانه‌ی وی با همه مراتب و ذرات هستی، استمرار، تکامل و تعالی آفرینش تحقق یافته است. از این نگرگاه، توانایی شنیدن و فهم و ادراک کلام خداوند، عین و حقیقت حیات و زندگی تلقی می‌شود:

بر عدمها کآن ندارد چشم و گوش	چون فسون خواند، همی آید بجوش
باز بر موجود افسونی چو خواند	زو دو آسبه در عدم موجود راند ^۲
گفت در گوش گُل و خندانش کرد	گفت با سنگ و عقیق کانش کرد
گفت با جسم آیتی تا جان شد او	گفت با خورشید تا رُخشان شد او
تا بگوش ابر آن گویا چه خواند	کو چو مشک از دیده خود اشک راند

در ابیات یاد شده، مولوی پیدایش جهان آفرینش و روانه گشتن آفریده‌ها از قلمرو عدم و نیستی یا کارگاه صنع حق (مولوی، مثنوی، ۶۹۰/۲، ۷۶۲/۲، ۴۵۱۶/۳، ۱۹۶۰/۵، ۱۴۶۷/۶) را نتیجه‌ی هم سخنی و گفتگوی مداوم آنان با خداوند می‌شمارد.

۵.۱. اُلت و ساحت زندگی معنوی

شایان گفتن است که کلام و سخن خداوند، افزون بر اینکه حیات مادی هستی را

۱. قس: در خصوص نحوه پاسخ جوهر و اعراض به ندای حق، فروزانفر بنا بر ابیات مثنوی توضیح می‌دهد که «کلام و قول هر نشأه، به حسب آن نشأه، متفاوت است، همچنانکه کلام حسی به نطق حسی و کلام نفسی به نطق خیالی و کلام عقلی به نطق فکری است، همچنان، بلی گفتن اعیان، موجود شدن آنهاست به امر "کن"» (فروزانفر، همانجا).

۲. قس: (مولوی، مثنوی، ۵۲۲/۱) با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند به دم

دستخوش تحوّل و دگرگونی می‌سازد، تأثیری ژرف، بنیادین و سرنوشت‌ساز در گستره‌ی زندگی و زایش معنوی به جا می‌گذارد. مولانا میزان و حدود بهره و نصیب ارواح آدمی را از خاطره و یاد هم سخنی با خداوند در میثاق ازلی و درک همراهی و حضور حق، معیار ایمان، بلوغ و شعور معنوی انسان می‌شمارد (فیه‌ما‌فیه، ۶۹-۷۰). به عبارتی، معیار کفر و ایمان با میزان خاطره و بهره‌ای که ارواح آدمی از آشنایی یا بیگانگی با این میثاق الهی و همسخنی با خدا دارند، سنجیده می‌شود. بدین ترتیب، مضمون، معنا و چیرگی نخستین گفتگوی انسان و خدا به روی افق کفر و ایمان گسترده می‌شود:

«ارواح در آن عالم در حضرت حق بودند که اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ و غذا و قوت ایشان کلام حق بود بی‌حرف و صوت. چون بعضی رابه طفلی آوردند، چون آن کلام را بشنود، از آن احوالش یاد نیاید و خود را از آن کلام بیگانه بیند و آن فریق محجوبانند که در کفر و ضلالت بکلی فرو رفته‌اند و بعضی را پاره‌ای یاد می‌آید و جوش و هوای آن طرف در ایشان سر می‌کند و آن مؤمنانند و بعضی چون آن کلام می‌شنوند، آن حالت در نظر ایشان چنانکه در قدیم بود، پدید می‌آید و حجابها به کلی برداشته می‌شود و در آن وصل می‌پیوندند و آن انبیاء و اولیاءند» (مولوی، فیه‌ما‌فیه، ۶۹-۷۰).^۱

۲. انسان کامل^۲، پیامبران، اولیاء

«سخن به قدر آدمی می‌آید. سخن ما همچون آبست که میراب آن را روان می‌کند آب چه داند که میراب او را به کدام دشت روان کرده است، در خیار زاری یا کلم زاری یا در پیاز زاری [یا] در گلستانی. این دانه که چون آب بسیار آید، آنجا زمین‌های تشنه بسیار

۱. قس: سؤال کرد جوهر خادم سلطان که به وقت زندگی یکی را پنج بار تلقین می‌کنند، سخن را فهم نمی‌کند و ضبط نمی‌کند. بعد از مرگ چه سؤالش کنند که بعد از مرگ خود سؤالهای آموخته را فراموش کند؟ گفتم چو آموخته را فراموش کند لاجرم صاف شود شایسته شود مر سؤال ناآموخته را. این ساعت که تو کلمات مرا از آن ساعت تا اکنون می‌شنوی، بعضی را قبول می‌کنی که جنس آن شنیده و قبول کرده بعضی را نیم قبول می‌کنی و بعضی را توقف می‌کنی (مولوی، فیه‌ما‌فیه، ۱۵۰).

۲. به کار بردن تعبیر انسان کامل در قلمرو انسان‌شناسی و هستی‌شناسی مولوی در این مقاله صرفاً به جهت نفوذ و گسترش و در پی آن انس و آشنایی افکار و اذهان با این تعبیر و یک دست نمودن تعبیر متفاوت و متنوع در این حوزه می‌باشد. مولوی هر چند با مفهوم انسان کامل به گونه‌ای که نزد ابن عربی مطرح بوده، آشنایی داشته و تأثیر پذیرفته، اما هرگز مجموعه‌ی آراء او را درباره‌ی انسان کامل نمی‌پسندیده است. بنابر این مولوی از آن دسته عارفانی بوده که از پذیرفتن لفظ انسان کامل - که نظریه‌ی وحدت وجود ابن عربی را القاء می‌کرده است - اجتناب کرده‌اند و آراء خود را در الفاظ و مقولاتی دیگر بیان نموده‌اند (مایل هروی، انسان کامل). مایل هروی همچنین به تسامح شارحان آثار مولوی در به کار بردن این تعبیر از سده ۸ ق به بعد و نیز مسامحه در آثار معاصران اشاره نموده است.

باشد و اگر اندک آید، دانم که زمین اندک است، باغچه است یا چار دیواری کوچک. یُلَقِّنُ الْحِكْمَةَ عَلَى لِسَانِ الْأَوْعَظِينَ بِقَدْرِ هِمِّ الْمُسْتَمِعِينَ مِنْ كَفَشِ دُوزَمٍ، چرم بسیار است الاّ به قدر پای بُرَم و دوزم» (مولوی، فیه مافیہ، ۱۰۸).

۱.۲. فلسفه و لزوم حضور پیامبر در صحنه‌ی تاریخ و فرهنگ بشر

نیاز، استعداد و مصلحت (همانجا؛ نیز نک: همو، /سطرلاب حق، ۴۷) عواملی است که از نظر مولانا در ماهیت و میزان سخنی که بر آدمی فرو می‌آید، تأثیرگذار است. همین عوامل، چگونگی و نحوه‌ی ابلاغ سخن را دستخوش دگرگونی و تغییر شرایط و لوازم می‌سازد. از این چشم‌انداز، مولانا فلسفه‌ی حضور پیامبران و اولیاء را در صحنه‌ی تاریخ و فرهنگ بشر به عنوان واسطه‌ای^۱ که قدرت و «طاقة تلقین حق» را دارا هستند، تلقی می‌کند. این نظر، با توجه به نقش و جایگاه انسان کامل در قرب، انس، مظهریت و مظهریت صفات حق (نک: مایل هروی، ذیل «انسان کامل»؛ عبدالحکیم، ۱۰۴ به بعد) توجیه بهتری می‌یابد.

مولانا در «تمثیل تلقین شیخ مریدان را و پیغامبر امت را کی ایشان طاقه تلقین حق ندارند و با حق الفت ندارند، چنانکه طوطی با صورت آدمی الفت ندارد کی ازو تلقین تواند گرفت. حق تعالی شیخ را چون آینه پیش مرید همچو طوطی دارد و از پس آینه تلقین می‌کند لِاتَّحَرَّكَ بِهِ لِسَانُكَ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى...» (قیامت/۱۶؛ نجم/۳-۴؛ مثنوی، ۱۴۲۹/۵ به بعد) به تفضیل بدین موضوع پرداخته است.

۲.۲. جایگاه و نقش انسان کامل (پیامبران واسطه‌ای در مرز دو عالم)

مولانا در تفسیر آیه‌ی ۱۶۴ سوره‌ی نساء، ضمن تأیید خاستگاه وحیانی سخن، پیامبران را واسطه‌ای میان «عالم بی‌حرف» و «عالم حرف» می‌یابد. خداوند در «عالم بی‌حرف» با آنان در گفت و شنود است^۲ و انبیاء کلام الهی را به «عالم حرف» منتقل می‌سازند تا همگان از کلام الهی، آرامش، حیات و زندگی بیابند. از این نگرگاه، مولانا نقش و جایگاه پیامبران را به نقش مادر در قبال طفل شیرخوار مانند می‌داند که با وجود ناآگاهی و عدم شناخت طفل از مادر، از وجود وی زندگی، توان و آرامش می‌یابد:

«اصل این همه علم‌ها از آنجاست؛ از عالم بی‌حرف و صوت در عالم حرف و صوت نقل

۱. پس از ساحت الهی - سرچشمه اصیل و راستین سخن - سطوح و مراتب یاد شده در وضعیت نسبی

می‌توانند هم خاستگاه سخن تلقی گردند و هم واسطه یا وسیله انتقال سخن.

۲. مولوی در مثنوی (۳۰۹۲/۱) از مقام و ساحتی سخن به میان می‌آورد «که در او بی‌حرف می‌روید کلام».

کرد. در آن عالم گفتست بی حرف و صوت که و کَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا... پس انبیاء را در عالم بی حرف و صوت گفت و شنودست با حق که اوهم این عقول جزوی بآن نرسد و نتواند پی بردن اما انبیا از عالم بی حرف در عالم حرف می‌آید و طفل می‌شوند برای این طفلان که بُعِثْتُ مُعَلِّمًا اکنون اگرچه این جماعت که در حرف و صوت مانده‌اند باحوال او نرسد، اما از او قوت گیرند و نشو نما یابند و به وی بیارامند، همچنانک طفل اگرچه مادر را (نمی‌داند و) نمی‌شناسد به تفصیل، اما به وی می‌آرامد و قوت می‌گیرد» (فیه مافیہ، ۱۵۶). مولانا این موضوع را به صور مختلف از جمله با تمثیل آینه‌ای (انسان کامل) که خداوند میان خود و خلق قرار می‌دهد (مثنوی، ۱۴۲۹/۵ به بعد) یا نوردیدگان یا قوه شنیدن که خداوند آنها را به واسطه وجود فیزیکی یا مادی چشم و گوش به انسان عطا نموده، تصویر می‌کند:

گر بگیریم گم کنی تو پای و دست	آنچ آن دم از لب صدیق جَست
از دهان او دوان از بی جهات ...	آن ینابیع الحکم همچون فرات
او روان کرده است بی بخل و فتور...	همچنانک از چشمه چشم تو نور
مدرک صدق کلام و کاذبش...	در خلای گوش باد جاذبش
در دو عالم غیر یزدان نیست کس	استخوان و باد روپوش است و بس
ز آنک الأذنان من الرأس ای مَثاب	مستمع او قائل او بی احتجاب

(مثنوی، ۱۰۱۵/۶-۱۰۲۴)

خداوند از عالم غیب^۲ «اندر حجاب و بی حجاب»^۳ (مولوی، مثنوی، ۱۹۳۴/۱) پیامبران، اولیا و انسان کامل را مورد خطاب قرار می‌دهد: «آدمی را او به خویش اسما

۱. قس:

ناطقه، سوی دهان تعلیم راست	ورنه خود آن نطق را جویی جداست
می‌رود بی بانگ و بی تکرارها	تحتها الانهار تا گلزارها
ای خدا جان را تو بنما آن مقام	که درو بی حرف می‌روید کلام

(مولوی، مثنوی، ۳۰۹۰/۱-۳۰۹۲)

مولوی در ادبیات یاد شده بر خاستگاه و حیانی کلام تأکید نموده است.

۲. درباره غیبی و الهی بودن سرچشمه کلام غیر از ابیات یاد شده نک: مولوی، مثنوی ۱۹۱۹/۱ به بعد؛ ۴۲۷۹/۳؛ ۲۶۵۲/۶ به بعد.

۳. برای خاستگاه قرآنی این عبارت نک: شوری، ۵۱
وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأذَنِهِ مَا يَشَاءُ.

نمود» (همان، ۱۹۴۳/۱)^۱ و سایر انسانها این اسما را از انسان کامل فرا می‌گیرند: «دیگران را ز آدم اسما می‌گشود (همان، ۱۹۴۳/۱).

۳.۲. کارکرد و ویژگی سخن انسان کامل

مولانا به استناد این تفکر که «زنده کردن کار آواز خداست» (مثنوی، ۱۹۳۲/۱) و با «اسرافیل وقت» دانستن اولیاء (همان، ۱۹۳۰/۱) و تأکید بر همسانی سخن خداوند با انسان کامل: «مطلق آن آواز خود از شه بود - گرچه از حلقوم عبدالله بود» (مثنوی، ۱۹۳۶/۱)، صفات و ویژگیهایی را بر سخن انسان کامل مترتب می‌شمارد، صفاتی نظیر بقا و جاودانگی، حیات آفرینی، تولد روحانی، بیداری و لذت معنوی و... :

خود کدامین خوش که آن ناخوش نشد	یا کدامین سقف کآن مفرش نشد
غیر آواز عزیزان در صدور	که بود از عکس دمشان نفخ صور
اندرونی کاندرونها مست ازوست	نیستی کاین هسته‌ها مان هست ازوست
کهربای فکر و هر آواز او	لذت الهام و وحی و راز او

(مثنوی، ۲۰۷۸/۱-۲۰۸۱/۲)

فروزانفر در شرح این ابیات نتیجه می‌گیرد که همه‌ی هستی از جوهر و عرض، از جمله حرکات، سکنتات، نغمه‌ها و آواها، انعکاس باطن و درون انبیاء و اولیاست (شرح مثنوی، ۲۰۷۸/۱-۲۰۸۱/۲)؛ از نظر نیکلسون نیز «همه افکار و سخن‌ها تحت غلبه صفات الهی متجلی در انسان کامل است و در نفس الامر، او یعنی لوگوس = حقیقت محمدی،

۱. درباره همین موضوع نک: مولوی، مثنوی، ۲۶۴۵/۶ به بعد:

چون شد آدم مظهر وحی و وداد	ناطقه او عَلمَ الأسماء گشاد...
نوح نهصد سال در راه سوی	بود هر روزیش تذکیر نوی
لعل او گویا ز یاقوت القلوب	نه رساله خوانده نه قوت القلوب
وعظ را ناموخته هیچ از شروع	بلکه ینبوع کُشوف و شرح روح...

۲. نیز نک: مولوی، مثنوی، ۱۹۱۹/۱ - ۱۹۳۲:

انبیاء را در درون هم نغمه‌هاست	طالبان را زان حیاتی بی بهاست...
گویند: این آواز، ز آواها جداست	زنده کردن، کار آواز خداست

روح هر «الهام و وحی راز» عارفانه است»^۱ (۲۰۸۱/۱).
 مولانا در مجالس سبعة (۵۵) بر همین موضوع و نیز بر اثربخشی و هدایت و ارشاد کلام انسان کامل در نیل به روشنای دنیای حقیقت، رستگاری و صحت تأکید نموده و چنین آورده است:

«اکنون کلام عارف کامل داروی خارشهای سؤال و جواب و قال و قیل مشرقی و مغربی است، زیرا سخن مغز مغز است، نه سخن پوست پوست و از مغز مغز، صحت حاصل آید و همه خارش سؤال و جواب و شک و شبهت و انکار و تاریکی برود و همه علتها و رنجوریهها برود از دل، و درون آدمی را صحت دینی و ایمانی حاصل آید، بدین سخن که: وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (اسراء/ ۸۲).

۴.۲. هم زبانی و تعامل با کائنات

از دیگر ویژگی‌ها و اوصاف انسان کامل از جنبه‌ی زبان شناختی^۲، برقراری ارتباط، تفاهم و تعامل با سراسر هستی است. «عارف الله» می‌تواند زبان عارفانه‌ی اجزای هستی را دریابد و از رهگذر ارتباط با هستی مطلق با دیگر موجودات نیز رابطه برقرار کند (بهاء ولد، ۲۹۳/۱؛ نک: گلچین، «نگرش...»، ۴۹۰؛ همو، «تعابیر...»، ۵۸ - ۵۹)^۳.

۱. باید گفت اطلاق عقل یا نفس کل بر حقیقت انسانی یا انسان کامل همچنانکه نیکلسن اشاره نموده است، و عناوین و اوصافی که مولانا به انسان کامل نسبت می‌دهد، در ادبیات عرفانی پیشینه‌ای طولانی دارد (نک: نسفی، ۱۴۲، ۱۵۲؛ مایل هروی، «انسان کامل»؛ فروزانفر، ۲۲۴/۲ - ۴۲۵؛ زمانی، ۱۱۰۹/۱؛ نیکلسون، ۱۵۷۵/۱)؛ و همچنین در نظر گرفتن انسان کامل در ادبیات خدانشناسی به عنوان مظهر و مظهر همه اسماء و صفات حق یا به تعبیر دیگر مظهر آیه هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ... [حدید، ۳] که به علم همه اسماء رسیده و به «جوامع الکلم» موصوف شده است؛ نیز اوصاف انسان کامل به «کون جامع»، «کلمة جامعه» در نظر ابن عربی و یا «جلس الله» در آراء نقری و حتی در نام‌ها و اوصافی چون «دانا»، «جام جهان نما»، «آینه گیتی نما» با بن مایه‌ها و ریشه‌های حکمت ایرانی که در انسان کامل نسفی آمده است، از منظر اوصاف او به صفات خداوند و تصرف او در عالم محسوسات و جهان معنی و همانند بودن و همسانی گفتار او با کلام خداوند شایسته تأمل است (مایل هروی، همانجا؛ نسفی، ۴-۵؛ مولوی، مثنوی، ۱۴۳۰/۵، عنوان به بعد).

۲. یادآوری می‌شود معنی زبان در اینجا متناظر به مفهوم کلام نفسی و لفظی اشاعره می‌باشد (نک: پژوهنده).

۳. روزبهان بقلی در شرح شطحیات با اشاره به جایگاه و اقتدار انسان کامل (۳۷۱-۳۷۲) و با تکیه بر اینکه «هر ذره‌ای در کاینات از عرش تا به ثری زبانی دارد از حقیقت، که بدان زبان جلال قدیم را تسبیح و تمجید گوید» (۳۶۹)، از گفت و گوی جمادات، حیوانات و نباتات با پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) یاد می‌کند و فهم این «السنه غیبی» یا فحوای آن را «میراث انوار انبیاء و اولیا» می‌شمارد (۳۶۹-۳۷۲).

از همین نگرگاه، مولانا در ابیاتی که در تفسیر یا جبالِ اُوبیِ معه و الطیر... (سبأ/ ۱۰-۱۱) آورده است، ضمن توصیف هم‌نوایی، هم‌نفسی و هم‌آوازی جمادات و پرندگان با حضرت داود (ع)، به شنیدن و درک سخن گفتن و تسبیح جمادات توسط اولیاء و انبیاء اشاره کرده است (مثنوی، ۳/۴۲۷۰-۴۲۸۰).

در تفکر عرفانی، سلیمان در مقام عقل یا انسان کامل «زبان مرغان می‌داند و جمله با وی در سخنان‌اند، زبان همه را فهم می‌کند و حکمت خدا را در همه جا می‌یابد»^۱ (نسفی، ۱۵۲).

زبان جمله‌ی مرغان بداند او به بصیرت که هیچ مرغ نداند، به وهم خویش زبانش (مولوی، کلیات شمس، ۳/ شمس ۱۲۸۱)

در مجالس سبعة (۱۱۷) و مثنوی (۲۸۷/۴-۲۹۳۱؛ ۴/۳۷۳ به بعد) سلیمان با نباتات و گیاهان سخن می‌گوید و پاسخ می‌شنود: «پس بگفتی هر گیاهی فعل و نام» (مثنوی، ۴/۱۲۹۰؛ قس: عهد عتیق، کتاب اول ملوک، فصل ۴، ۳۳-۴۳). در شرح شطحیات (۳۶۹-۳۷۰) به زبانی شاعرانه، لطیف و دل انگیز به همین موضوع با ذکر «قصه‌ی داود» و «معجز سلیمان» تأکید رفته است: «حق سبحانه در قصه‌ی داود (ع) فرمود که یا جِبَالُ اُوبیِ مَعَهُ وَ الطَّیْرُ وَ اَلْنَا الحَدِیدِ، یعنی چون آن خوش دل از سرمستی، بلبل عشقش ترنم نوای مزارم داودی زند، تو آن کلمه‌ی خوش را از ما جواب ده... از معجزه‌ی سلیمان (ع) خبر داد که با طیر و وحش و حشرات و سباع سخن گفتی و از ایشان سخن شنیدی. قال الله تعالی عَلِمْنَا مَنطِقَ الطَّیْرِ. و نبینی که هدهد با سلیمان چه گفت؟ اَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ از دو میل راه آواز مورچه چون شنید، قَالَتْ نَمْلَةٌ یا اَيُّهَا النَّمْلُ»^۲.

۱. ماجرای همسخنی سلیمان با مرغان از زبان مولوی شنیدنی است:

چون سلیمان را سرراپرده زدند	پیش او مرغان به خدمت آمدند
هم زبان و محرم خود یافتند	پیش او یک یک به جان بشتافتند
جمله مرغان ترک کرده چیک چیک	با سلیمان گشته اَفْصَحَ مِنْ اُخِیْک

(مثنوی، ۱/۱۲۰۲-۱۲۰۴)

۲. ابیات مثنوی (۳/۱۰۰۸-۱۰۱۹) با عنایت به مآخذ قصص قرآنی و هستی‌شناسی مولوی به تفسیر همین اندیشه با بیانی شاعرانه پرداخته است: ←

۵.۲. اقتدار تکان دهنده‌ی انسان کامل (ارتباط هستی‌شناسانه با سخن و کلمه)

نویا در کتاب ارزشمند خود از قول نفرّی از بهره‌مندی انسان کامل (برخوردار از عین صفات خدا) از قدرتی سخن می‌گوید که می‌تواند سرنوشت جهان را - که در انحصار خداست - در دست بگیرد و به دعوت خدا تکون اشیاء را ببیند و حرکت آفرینشگر را تکرار کند (ص ۲۳۴-۳۲۷)؛ از این روست که «عارف آنچه می‌شود، می‌گوید و آنچه می‌گوید، می‌شود، و بدین ترتیب به «ماجرای کلمه»ی عربی توفیق آن را می‌دهد که در مراجعه به متعالی و ارتباط با خدا، ماجرای می‌شود که در آن الفاظ و اشیاء، علم و وجود، کلمه و وجود، یکی می‌شوند» (نویا، ۴).

به گفته نویا (ص ۳۲۵) نفرّی تعلیم حلاج را در این باره تکرار کرده است: «حلاج می‌گوید: «کلام» بسم الله» تو باید برای تو مانند «کن!» باشد. و اگر تو به «بسم‌الله» اعتقاد تمام داشته باشی، اشیاء با کلام «بسم‌الله» تو تکون خواهند یافت، همانگونه که با کلام الهی «کن!» تکون می‌یابند».

عطار نیشابوری نیز در تذکرة الاولیاء از قول ابوالحسن خرقانی به این اقتدار تکان دهنده و قدرت بی‌نهایت و تأثیر هستی‌شناسانه‌ی آن اشاره کرده است: «و گفت: آن را که او بردارد، پاک‌[ی] [بی] دهد که تاریکی در او نبود، قدرتی دهد که هر چه گوید: بباش! بباشد میان کاف و نون» (تورتل، ۱۲۱).

بی‌تردید آنچه در مثنوی و دیگر آثار مولوی در خصوص نقش و جایگاه سخن و کلمه خلاقه الهی و رابطه‌ی انسان کامل با کلام وحیانی و اتصاف او به صفات خداوند و تصرف در عالم محسوسات و جهان معنی، و همانندی و همسانی گفتار وی با کلام خداوند و اتصال و پیوند با سرچشمه‌ی علم الهی و کلام ازلی آمده است با مباحث یاد شده قابل مقایسه است (مثنوی ۱۹۳۰/۱-۱۹۴۲ نیز نک: فروزانفر، شرح...، ۱۹۳۰/۱-۱۹۴۲).

سخن را - همچنانکه با دعایی پرهیبت، تکان‌دهنده و بی‌مانند از مولوی آغاز نمودیم

جامد افسرده بود ای اوستاد	→ عالم افسرده ست و نام او جماد
تا ببینی جنبش جسم جهان...	باش تا خورشید حشر آید عیان
خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند...	مرده زن سو اند و ز آن سو زنده‌اند
جوهر آهن به کف مومی بود	کوه‌ها هم لحن داودی کند
بحر با موسی سخن‌دانی شود...	باد حمال سلیمانی شود
با شما نامحرمان ما خامشیم	ما سمعییم و بصیریم و خوشیم

(مثنوی، ۱۰۰۸/۳-۱۰۱۹)

- با دعایی شگفت و رازناک از وی به پایان می‌بریم:

ناطقه سوی دهان تعلیم راست ورنه خود آن نطق را جویی جداست
می‌روند بی بانگ و بی تکرارها تحتها الانهار تا گلزارها
ای خدا جان را تو بنما آن مقام که درو بی حرف می‌روید کلام
(مولوی، مثنوی، ۳۰۹۰/۱ - ۳۰۹۲)

نتیجه‌گیری

از گفتار حاضر در باره‌ی خاستگاه و سرچشمه‌ی سخن در قلمرو هستی‌شناسی مولوی، نتایج زیر به دست می‌آید. گفتنی است این نتایج در بسیاری موارد با آنچه در ادبیات عرفانی در این خصوص طرح گردیده هماهنگ و سازگار می‌نماید؛ همچنین به نظر می‌رسد آراء مولوی و دیگر عرفا در این رابطه، عمیقاً از مبانی کلامی اشعری - در حوزه‌ی کلام نفسی و کلام لفظی و کلام الله - تأثیر پذیرفته است:

۱. در قلمرو هستی‌شناسی مولوی بر خاستگاه یگانه، وحیانی و غیبی سخن و نیز بر حجیت، حقانیت و اصالت کلام الله یا کلام نفسی تأکید رفته است.

۲. سخن نه تنها سرچشمه و زاینده هستی است بلکه عین عالم هستی و کائنات تلقی می‌شود و موجودات سخن خداوند شمرده می‌شوند.

۳. کلام‌الله یا کلام نفسی و ازلی خداوند خاستگاه همه صورتهای، تجلیات و جلوه‌های گوناگون کلام و همه مراتب و ساحت‌های سخن، اصوات، آواها و دلالت‌ها در عالم شهادت به شمار می‌آید که در نهایت تمامی این تجلیات بدان باز می‌گردد.

۴. خداوند نه تنها مالک، خالق و «قائل» سخن بلکه «مستمع» یا به تعبیر او «مخاطب اکبر» به حساب می‌آید و در این میان هر چه غیر خداست تمامی صور و مراتب سخن و کلام لفظی که ظرف معانی تلقی می‌گردند - تنها نقش واسطه یا سبب را ایفا می‌کند که بر حسب نیاز و گنجایش آدمی، معانی لطیف غیبی را در عالم شهادت آشکار می‌سازند. بدین ترتیب، خداوند آغازگر و فرجام بخش سخن بوده و گوینده و شنونده هر کلامی در عالم هستی است.

۵. اثربخشی و کارایی کلام (لفظی) یا حروف و اصوات و تاجر مخاطب - بر پایه‌ی نظریه‌ی عاده‌الله - به خواست و اراده‌ی خداوند بسته است.

۶. مولوی تناوب و تسلسل خلق و عدم و هستی و نیستی را که موجب زاینده‌گی و

پویایی عالم حیات است، به استمرار و تداوم خطاب خداوند با جواهر و اعراض نسبت می‌دهد که از روز ازل و با خطاب «الست» الهی آغاز شده است؛ در قلمرو انسان‌شناسی نیز پیش از خلقت جسم آدمی، ارواح با خداوند در گفت و شنود بودند و نخستین گفتگوی خداوند با انسان با «میثاق ازلی» و «الست» الهی تحقق یافت.

۷. کلام و سخن خداوند، استمرار الست و همراهی خداوند با ذرات کائنات، افزون بر اینکه حیات مادی هستی را دستخوش تحول و دگرگونی می‌سازد، تأثیری ژرف، بنیادین و سرنوشت ساز در گستره حیات و تولد معنوی بجا می‌گذارد.

۸. پیامبران، اولیا و انسان کامل، واسطه، میان «عالم بی‌حرف» و «عالم حرف» هستند. خداوند در عالم غیب آنان را مورد خطاب قرار می‌دهد و سایر انسان‌ها اسماء و علم الهی را از آنان فرا می‌گیرد.

۹. در آراء مولوی و در قلمرو عرفان با تأکید بر همسانی سخن خداوند با انسان کامل و تصرف او در عالم محسوسات و جهان معنی، صفتها و ویژگیهایی چون بقا، حیات آفرینی، تولد و زایش معنوی و ... را به سخن انسان کامل نسبت می‌دهد. در این ساحت، از قدرت و اقتداری سخن به میان می‌آید که انسان برخوردار از عین صفات خدا می‌تواند سرنوشت جهان را - که در انحصار خداست - به دست گیرد و به دعوت خدا تکون اشیاء را ببیند و حرکت آفرینشگر را تکرار نماید. از این نگرگاه با اوصافی که به انسان کامل نسبت می‌دهند، پیامبران، اولیا و انسان کامل می‌توانند خاستگاه و سرچشمه سخن تلقی گردند. نتیجه و حاصل آنچه در این گفتار آمده است، در ابیات غزلی پر رمز و راز، تأمل برانگیز و شگفت‌آمیز قابل جستجو است:

سخن به نزد سخن‌دان بزرگوار بود	ز آسمان سخن آمد، سخن نه خوار بود...
سخن ز پرده برون آید، آنکاهش بینی	که او صفات خداوند کردگار بود
سخن چو روی نماید، خدای رشک برد	خنک کسی که به گفتار رازدزا بود
ز عرش تا به ثری ذره ذره گویانند	که داند؟ آنگ به ادراک عرش‌وار بود...

(مولوی، کلیات شمس، ۲/ غزل ۹۳۸)

کتابشناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ ش.
۲. انواری، محمدجواد، «اشعری»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی،

- تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۳. بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، به کوشش هنری کربین، تهران، طهوری، ۱۳۶۰ش (افست از چاپ تهران - پاریس، ۱۹۶۶م).
۴. بهاء‌ولد، محمدبن حسین خطیبی بلخی، معارف، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ، ۱۳۳۳ش.
۵. پژوهنده، لیلاد، «کلام نفسی (تکوینی) و کلام لفظی (قول، گفتار) نزد مولوی»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۸۳، س ۳۷، شم ۷۵ (۲).
۶. تفتازانی، مسعودبن عمر، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م.
۷. تفتازانی، مسعودبن عمر، شرح العقاید النسفیة، به کوشش محمدعدنان درویش، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
۸. تورتل، کریستین، شیخ ابوالحسن خرقانی: زندگی، احوال و اقوال، ترجمه‌ی ع. روح بخشان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸ش.
۹. جوینی، عبدالملک، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، به کوشش اسعد تمیم، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافية، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م.
۱۰. دادبه، اصغر، «شاعره»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۱۱. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۰ش.
۱۲. شمس تبریزی، شمس الدین محمدبن علی، مقالات شمس، به کوشش محمدعلی موحد، ویرایش علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ش.
۱۳. عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه‌ی احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۶ش.
۱۴. عطار نیشابوری، فریدالدین، الهی‌نامه، به کوشش هلموت ریتز، تهران، توس، ۱۳۱۹ش (افست از چاپ استانبول، مطبعه معارف، ۱۹۴۰م)
۱۵. فرای، نورتروپ، رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه‌ی صالح حسینی، با ویرایش کامران فانی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۹ش.
۱۶. فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۱۷. کاسیرر، ارنست، زبان و اسطوره، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۶۷ش.
۱۸. گذشته، ناصر، «آلست»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۱۹. همو، «تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی در دو مسأله عمومیت اراده‌ی خداوند و کسب»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۷۶ش، دفتر ۶۲.

۲۰. گراهام، ویلیام ا.، «نوشتار مقدس»، دین پژوهی، ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
۲۱. گلچین، میترا، «تعبیر سه‌گانه نظر، مزه و اتحاد در جهان‌بینی بهاء‌ولد»، نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۸۲ش، س ۴۶، شمس مسلسل ۱۸۸.
۲۲. گلچین، میترا، «نگرش بهاء‌ولده رابطه ذهن و زبان»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۸۱ش (پاییز و زمستان ۱۳۸۰ش)، س ۳۴، شمس ۳ و ۴ (شماره مسلسل ۱۳۴-۱۳۵).
۲۳. مایل هروی، نجیب، «انسان کامل»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، اسطرلاب حق، گزیده فی‌ه‌ما فی‌ه، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۵ش.
۲۵. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، کتاب فی‌ه‌ما فی‌ه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
۲۶. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، کلیات شمس (دیوان کبیر)، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به کوشش با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نشر ثالث - نشر همای، ۱۳۷۹ش.
۲۸. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مجالس سبعة، تصحیح و توضیحات توفیق ه. سبحانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۲ش.
۲۹. میبیدی، احمدین محمد (ابوالفضل رشیدالدین)، کشف الاسرار و علة الابرار: معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.
۳۰. نسفی، عزیزالدین، کتاب الانسان الكامل، به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۶۲م.
۳۱. نوپا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ش.
۳۲. نیکلسن، رینولد الین، شرح مثنوی معنوی مولوی، با ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، با پیشگفتار سیدجلال‌الدین آشتیانی، با ویرایش بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.
۳۳. ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸ش.

34. Edwards, R.B, "Word", *the International Standard Bible Encyclopedia*, Edited by Geoffrey W. Bromiley and..., Michigan, William B. Eerdmans

Publishing Company, 1979-1988.

35. Graham, William A., "Scripture", *The Encyclopaedia of Religion*, Edited by Mircea Eliade, New_York, Macmillan Publishing Company and London, Collier Macmillan Publishers, 1987.