



عوامل هستی شناسانه زبان با مسئله فهم از دیدگاه مولانا بر اساس

نظریه گئورگ گادامر

آرزو برومندی^۱

دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، ساوه، ایران

دکتر رضا فهیمی

استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، گروه زبان و ادبیات فارسی، ساوه، ایران

دکتر ملک محمد فرخزاد

استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، گروه زبان و ادبیات فارسی، ساوه، ایران

تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۷

چکیده:

زبان واسطه یا رسانه‌ای است که جهان به مدد آن خود را می‌گشاید، زبان فقط ابژه (ابزاری) در دست ما نیست، بلکه حافظ سنت و واسطه‌ای است که همراه با آن ما وجود داریم و خود را درک می‌کنیم. تأثیر زبان بر ما به گونه‌ای است که ما از تأثیر آن بر خود آگاه نیستیم. تفسیر ما از جهان، امری زبانی است. در واقع زبان نشانه واقعی محدودیت ماست. زبان همواره ما را احاطه کرده است؛ گادامر لحظه تکوین فهم را لحظه هم‌زمانی می‌نامد، لحظه‌ای که زبان مفسر با زبان اثر آمیخته و ممزوج شده و زبانی مشترک پدید می‌آید، از نظر گادامر در رویارویی با متن ما چنان محو معنا می‌شویم که نقش زبان را فراموش می‌کنیم. مولانا در مقام یک شاعر و عارف بلندپایه بیش از دیگران در باب زبان و کم و کیف فهم حاصل از آن سخن گفته است این امر تنها از آن رو نیست که او شاعر

است بلکه از آن جهت است که وی در مقام یک عارف عاشق ناگزیر بوده است با سخنگویی و زبان آوری، دریافت‌ها و تجارب خود را بیان کند. نتایج این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی و برپایه داده‌های کتابخانه‌ای و روش سندکاوی به دست آمده است نشان می‌دهد که مولانا همراستا با تئوری هرمنوتیکی فهم گئورگ گادامر زبان را امری نارسا در مسئله فهم می‌داند.

کلید واژگان: مولانا، فهم، زبان، هرمنوتیک فلسفی. مثنوی، گادامر.

مقدمه:

در سال ۱۹۶۰ میلادی هانس گئورگ گادامر که در آن زمان استاد فلسفه در هایدلبرگ^۱ بود و ۶۰ سال سن داشت، کتاب «حقیقت و روش»^۲ را به رشته تحریر درآورد، اگرچه وی تا آن زمان تألیفات بسیاری داشت، اما در این زمینه تنها یک کتاب دیگر در سال ۱۹۳۱ م با عنوان «اخلاق دیالکتیکی افلاطون» به چاپ رسانیده بود، از آنجا که گادامر در حقیقت و روش نظریه‌ای در باب تفسیر ارائه نموده است، اول بار عنوان «هرمنوتیک فلسفی» را به شیوه نوین مطرح کرد. عملکرد گادامر مبتنی بر چیزی است که وی تجربه هرمنوتیکی کلی از فهم می‌نامد. «فهم» خود همواره برای وی، موضوع تفسیر است. فهم همچنین همواره موضوع زبان نیز هست. گادامر در بخش متعالی اثر خویش از مارتین هایدگر و کتاب «وجود و زمان» او بسیار تأثیر پذیرفته است. گادامر سعی داشت این تصور را از ذهن ما دور سازد که حقیقت را باید در وهله نخست تابعی از روش دقیق دانست. دانستن از نظر وی صرفاً تابعی از روش‌شناسی نیست. فهم از نظر گادامر، مرتبط با بازشناختی محاوره‌ای بود. او پدیده محاوره‌ای فهم را «امتزاج افق‌ها» می‌نامد. گادامر برای نشان دادن این که چگونه فهم یک نفر، در متن هرمنوتیکی و تاریخی بزرگ‌تری شکل می‌گیرد، به سنت و پیشداوری در این زمینه اهمیت بسیاری می‌دهد؛ آنچه یک شخص می‌فهمد باعث تفاوت رفتاری وی می‌گردد. کارکرد عملی دانش، میراثی است که پس از فهم یک چیز حاصل می‌گردد.

^۱.Heidelberg

^۲.Thuth and method

مسأله اصلی گادامر به‌ویژه در خصوص فهم، چگونگی حصول آن است. او در نظریه هرمنوتیکی خود کوشش می‌کند، ضمن ارائه تفسیری متفاوت از فرآیند فهم و شروط امکان آن، بر معنایی بدیع از فهم تأکید کند که کاملاً با نگاه معرفت‌شناسانه اندیشمندان پیش از خود متفاوت است. در نگاه معرفت‌شناسانه، فهم به‌مثابه یکی از امکانات سوژه در نظر گرفته می‌شود. در این برداشت، رابطه بین فهم‌کننده و فهم‌شونده در چهارچوب رابطه سوژه-اثره تعریف می‌شود. این رابطه خود بر دو گونه است: ۱- رابطه معرفتی یا نظری ۲- رابطه ایجاد‌ی یا عملی (تکنیک). گادامر اما، به پیروی از استاد خود هایدگر، نگاهی هستی‌شناسانه به مقوله فهم دارد. فهم در نظر او یک رویداد است که در چهارچوب رابطه سوژه-سوژه رخ می‌دهد. از این منظر، فهم محصول دیالوگی است که میان دو سوژه بر سر یک موضوع مشترک پدید می‌آید. از این‌رو می‌توان گفت دیالوگ و در نتیجه فهم، بر مثلث «من، تو، موضوع» پایه‌ریزی شده است. گادامر با تأکید بر خصلت دیالوگی فهم، راه خود را کاملاً از عالمان هرمنوتیکی رمانتیک جدا می‌کند. در نظر ایشان، فهم در چهارچوب رابطه سوژه-اثره و به منظور کشف مراد و مقصود مؤلف تعریف می‌شد. آنها بر این باور بودند که خوانش متن به‌منظور دستیابی به قصد مؤلف صورت می‌گیرد؛ از این رو نگاهشان به مقوله فهم هرمنوتیکی، نگاهی تاریخ‌محور و روان‌شناسانه بود. چنین نگرشی به مقوله فهم، به طرز معناداری در پیوند با روش است؛ چراکه این نگرش فهم را به گونه‌ای دیگر و باز تولیدی تعریف می‌کند و بنابراین برای راهیابی به فردیت دیگری و جهان روحی او، پای روش را به میان می‌کشد. روش در این نگاه پلی است برای غلبه من بر یگانگی «تو» و باز تولید «تو» در ذهن «من». گادامر اما چنین نگرشی را برنتابید و آن را کاملاً انتزاعی و ثانوی قلمداد کرد. در نظر او، فهم همواره در پیوند با موقعیت هرمنوتیکی «من» رقم می‌خورد. فهم پیوسته در ارتباط با موقعیت اینجا و اکنون من است: ما هرگز نمی‌توانیم در یک موقعیت فراتاریخی بایستیم و از آنجا پدیده‌ها را فهم کنیم؛ پس فهم از یک سو دیالوگ محور است و از سوی دیگر در پیوند با موقعیت «من». دیالوگ اما در چهارچوب فرآیند پرسش و پاسخ به وقوع می‌پیوندد. در اندیشه معروف و معهود عالمان، زبان در جایگاه نشانه قرار دارد و نقش وسیله یا ابزار را ایفا می‌کند، گادامر با این اندیشه سخت مخالف است، گادامر بر آن است که واژگان چیزی نیستند که متعلق به انسان باشد بلکه متعلق به موقعیت‌اند، انسان به‌دنبال واژگانی می‌گردد که متعلق به موقعیت باشد اما واژه

همواره از قبل معنادار ایت، واژهٔ زبانی نشانه‌ای نیست که آدمی آن را وضع کند بنابراین شکل‌گیری واژگان محصول تدبیر نیست بلکه محصول تجربه است زبان و واقعیت از یکدیگر جدایی ناپذیرند و محدودیت‌های دانش ما، همان محدودیت‌های زبانی است که از آن استفاده می‌کنیم، جهان ما همین زبان است، زبان به هیچ‌رو ابزار یا وسیله نیست ماهیت آن، محیطی است که در آن دو طرف به فهم متقابل می‌رسند و بر سر موضوع با هم توافق می‌کنند (کلانتری، ۱۳۸۸: ۲۰-۱۷). گادامر بر آن است که زبان امری پویا و زنده است که ما در آن زندگی می‌کنیم و در غنا و وسعت بخشیدن به آن سهم دارد. گادامر زبان را قلمرو هستی بشر می‌داند و آن را عامل اساسی فهم مشترک انسان‌ها می‌داند ضرورت زبان برای آدمی مانند ضرورت هوا برای ادامهٔ حیات است « زبان از نظر گادامر فقط ابژه‌ای در دست ما نیست، بلکه حافظ سنت و واسطه‌ای است که همراه با آن ما وجود خود را درک می‌کنیم، تأثر زبان بر ما به گونه‌ای است که ما از تأثیر آن بر خود آگاه نیستیم، تفسیر ما از جهان، امری زبانی است اما از سویی چون ما جهان را به وسیلهٔ زبان تاریخی خاص، می‌فهمیم لذا زبان محدود است و به تبع آن جهان را محدود و متناهی می‌کند، زبان برای بشر و فهم او محدودیت ایجاد می‌کند» (نصری، ۱۳۸۳: ۶۰).

۱-۱ بیان مسئله:

مولانا به مسئلهٔ زبان توجه ویژه‌ای دارد. اصول کلی و دریافت‌های قابل توجهی از زبان را در کلام مولانا می‌توان مشاهده کرد که با برخی تحلیل‌های فلاسفه و زبان‌شناسان از جمله تحلیل‌های هرمنوتیکی گادامر بنیان هستی‌شناسی را در زبان می‌داند (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۷۶). جملاتی چون « هستی ای که فهمیده می‌شود زبان است و تجربهٔ ما از جهان، زبانی است» (همان) در آراء گادامر نشان از اهمیت زبان در نگاه اوست. هایدگر نیز رای زبان اهمیتی ویژه قائل بود اما کار گادامر از ظرافت و ظرفیت بالاتر برخوردار بوده است و جنبهٔ کاربردی بیشتری دارد. از دیدگاه گادامر، فهمی وجود ندارد مگر به واسطهٔ زبان چرا که زبان جنبهٔ عام همهٔ فهم‌ها است و فهم پدیده‌ای زبان‌مند به‌شمار می‌آید؛ بنابراین میان فهم و زبان رابطه‌ای عمیق حاکم است به گونه‌ای که اگر زبانی نباشد، فهم رخ نمی‌دهد و از آنجا که هرمنوتیک دانش تفسیر متن است، تنها پیش فهم موجود برای هرمنوتیک، زبان است. گادامر این رابطه را «بازی زبانی» نام نهاده است (آزادی و رضائی، ۱۳۹۱: ۳).

به جرأت می‌توان گفت مولانا تنها شاعری است که با زبان در سطوح مختلف آن-عامیانه، شاعرانه-عارفانه-عاشقانه-سروکار دائم داشته است و در عمل، زبان و امکانات آن را آزموده و به همین دلیل شاید بهتر از هر کس دیگر می‌داند که زبان چه قابلیت‌ها و محدودیت‌هایی دارد. این مسئله بیشتر در مثنوی انعکاس یافته است از آن‌رو که در مثنوی در تمام سطوح یاد شده سخن گفته و ضمن طرح همه مسائل و موضوعات، زبان و محدودیت‌های آن را در برقراری ارتباط با مخاطب مدّ نظر داشته است. آدمی تا وقتی در سطح و حدّ ادراک عموم مردم بیندیشد و سخن بگوید نمی‌تواند مشکلات و محدودیت‌های زبان را دریابد اما همین که از این حد فراتر رفت و یا با مفاهیم و اندیشه‌ها و دریافت‌های تازه‌ای سر و کار یافت، در می‌یابد چقدر در بیان اندیشه‌ها و یافته‌هایش مشکل دارد.

۱-۲ پیشینه پژوهش:

تا کنون پژوهش‌هایی در خصوص مسئله فهم در اندیشه گادامر انجام شده است اما بررسی‌های به عمل آمده نشان می‌دهد که پژوهش مستقل و کاملی در خصوص تعامل هستی‌شناسانه فهم از منظر زبانی در اندیشه مولانا یافت نشده است. در ادامه مقالاتی را که تا حدودی با موضوع این پژوهش مرتبط است، بیان می‌کنیم.

هرسیج (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان « بررسی و نقد هرمنوتیک فلسفی گادامر از دیدگاه هرمنوتیک انتقادی هابرماس»، از خلال روش‌شناسی هرمنوتیک انتقادی، به کاستی‌ها و نارسایی‌های نظریه گادامر می‌پردازد. واعظی (۱۳۹۰) در مقاله « پیش‌داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر» به این امر می‌پردازد که گادامر بر خلاف روشنگری و رمانتیسم معتقد است که نه تنها میان عقل و مرجعیت تعارض نیست بلکه مرجعیت خود نتیجه عقل و برخاسته از آن است. اسلم جوادی (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان « هرمنوتیک از دیدگاه هانس گئورگ گادامر» مختصری از آرای گادامر را به عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران این عرصه، بررسی، تبیین و نقد کرده است. نصری (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان « عناصر فهم در اندیشه گادامر» ؛ در این مقاله به این نکته اشاره می‌کند که لازمه تفکر گادامر نوعی نسبت در فهم متن و محدودیت معرفت بشری است.

محمدی آسیابادی (۱۳۸۷)، در کتاب «هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس» به جنبه‌های نمادپردازی مولانا از منظر هرمنوتیک فلسفی پرداخته است، واینسهایمر (۱۳۸۱)،

در کتاب «هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی» و پالم (۱۳۷۷) در کتاب «علم هرمنوتیک»، هریک به جنبه‌هایی از هرمنوتیک فلسفی بر مبنای اندیشه گادامر پرداخته‌اند.

۱-۳ ضرورت پژوهش:

با توجه به آنکه نظریه دریافت هرمنوتیکی گادامر از مقوله زبان می‌تواند روشی نو و کارآمد برای درک و دریافت بنیان‌های فکری مولانا درخصوص این مسئله باشد، از سویی مقایسه تطبیقی روش هرمنوتیکی مولانا درخصوص «درک و فهم» با آرای فلاسفه معاصر چون گادامر، می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای بررسی متون کلاسیک عرفانی در جهت دریافت چگونگی حصول معانی باطنی آن به دست دهد، ضرورت انجام پژوهش حاضر، بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲- بحث:

به نظر می‌رسد توجه به زبان و ماهیت و کارکرد ابزاری آن قدمتی چند هزار ساله دارد به‌گونه‌ای که می‌توان گفت هیچ نظام فلسفی معتبری نیست مگر اینکه زبان را یکی از مسائل عمده خود بداند. «از دیرینه‌شناسان مشهور logos هراکلیت، توجه به زبان و نقش آن در ماهیت فهم را مورد توجه قرار داده است» (طاهری، ۱۳۹۵: ۶۲). با توجه به وجود رگه‌هایی از نظریه‌های زبانی در آثار فیلسوفان قدیمی که به شکل حاشیه‌ای در کنار نظریه‌های دیگر آنان آمده است، می‌توان گفت اساساً توجه به خود زبان به‌عنوان موضوعی در فلسفه و نه صرفاً واسطه‌ای، شفاف برای بیان مافی‌الضمیر و ارجاع به عالم خارج از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با «فرگه» و «راسل» آغاز شد و جالب است که حتی نزد این دو نیز هنوز فلسفه زبان، محصول جانبی فلسفه ریاضی و منطق است و هدف اینان نیز از تحلیل زبان نهایتاً یافتن پاسخ برای پرسش‌های متافیزیکی است، اما به هر حال، تحلیل‌های منطقی اینان در قلمرو بازنمایی لفظی، اگر نخواهیم بگوییم تنها مسیر به‌سوی شکل‌گیری و بسط فلسفه زبان است، چه بسا شاهراهی به جانب این وادی تلقی می‌شود (میثمی، ۱۳۸۶: ۲۲).

در نظام‌های فلسفی معاصر نیز هنوز وضع به همین منوال است. نگاهی کوتاه به فلسفه غرب روشن می‌کند که در فلسفه معاصر هیچ مسئله‌ای به اندازه زبان و مفهوم آن مورد بحث و بررسی و جدال و مناقشه قرار نگرفته است. زبان در محور توجه اندیشمندان، به عنوان موضوعی قابل شناخت (آبژه) قرار گرفته است. متکلمان اسلامی و ایرانی، اگرچه از

زبان و در باب آن بسیار سخن گفته‌اند اما تقریباً هیچ‌کدام زبان را از دیدی صرفاً فلسفی در مرکز توجه خود قرار نداده‌اند. در میان متکلمان اسلامی مولوی چهره‌ای شاخص و منحصر به فرد است زیرا مولانا از سر اضطرار درگیر « ماهیت زبان » و « امکانات و محدودیت‌های آن برای بازتاب محتوای تجربه‌های شهودی و اندیشه‌های متافیزیکی می‌شود و به‌صورت پراکنده در مثنوی دریافت‌های فلسفی خود را در باب زبان بر زبان می‌آورد، این دریافت‌ها با توجه به موقعیت زمانی و مکانی یعنی جغرافیای اندیشگانی مولانا، بدیع و بسیار شگفت‌انگیز است، گرچه می‌توان تأثیر فلسفه و تفکر یونانی- رومی را بر اندیشه‌های مولانا به‌خاطر نزدیکی محل سکونت وی با دنیای غرب مورد توجه قرار داد اما بیشتر این اندیشه‌ها را باید محصول دریافت‌های شخصی مولانا دانست (طاهری، ۱۳۹۵: ۶۳).

۱-۱ زبان:

گادامر برای تبیین تعامل هستی‌شناختی ما در مواجهه با متن از مفهوم «دگرگونی» یا (VERSAMMLUNG) مدد می‌جوید که گویای تغییری است که در آن متن به تکامل ایده‌ئال خود می‌رسد؛ یعنی « به منزله متن بازشناخته می‌شود و هم توضیح‌دهنده ماهیت تجربه هرمنوتیکی ما در رویارو شدن با آن است » (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۰۰). یکی از مختصات آدمی زبان است. به نظر گادامر کلمه (LOGOS) که با ارسطو به عقل (Reason) یا فکر تبدیل شد، در اصل به معنای زبان بود. در حالی که تفکر فلسفی غرب نیز در طول تاریخ خود از ذات و ماهیت زبان غفلت ورزیده است. در طول تاریخ نیز به زبان توجه شده است، و دانش زبان‌شناسی نیز در همین راستا به وجود آمد. در تاریخ اندیشه تا روزگار ما، زبان مرکز تفکر فلسفی قرار نگرفت. از نظر گادامر، زبان لازمه هستی بشر است. زبان قلمرو هستی اجتماعی بشر و عامل اساسی فهم مشترک انسان‌هاست. ضرورت زبان برای آدمی مانند ضرورت هوا برای تنفس است « انسان‌ها خود و جهان و دیگران را در چهارچوب زبانی می‌فهمند، این که گادامر می‌گوید وجودی را که می‌توان فهمیده زبان است، به این معنا نیست که واقعیت یا وجود مانند کلمات و الفاظ هستند، بلکه او معتقد است که فهم ما نسبت به واقعیات به وسیله زبان بسط و تکامل می‌یابد » (وارنکه، ۱۳۹۵: ۶۰).

گادامر زبان را مبنای وجودشناختی جهان نمی‌داند، بلکه ادعای او این است که چون ما جهان را به وسیله زبان تاریخی خاص می‌فهمیم، «لذا فهم از جهان محدود و متناهی است و در معرض بازنگری و تغییر و اصلاح. زبان برای فهم بشر محدودیت ایجاد می‌کند، بدون کلمات فهم ما از جهان ضعیف است. زبانی که ما با آن سخن می‌گوییم، پنجره‌ای را بر روی جهان ما می‌گشاید که در غیر این صورت آن پنجره به روی ما بسته است. زبان مانع فهم ما از جهان نیست، بلکه شرط امکان فهم آن است» (گروندن، ۱۳۸۱: ۵۷-۵۸).

از نظر گادامر زبان محور تفکر فلسفی است. به نظر وی زبان لازمه هستی بشر است. ضرورت زبان برای آدمی مانند ضرورت هوا برای تنفس است. آدمی خود و جهان دیگر را در چهارچوب زبان می‌فهمد. این که گادامر می‌گوید: «وجودی را که می‌توان فهمید زبان است» (همان: ۱۸۰) به معنای این نیست که واقعیت یا وجود مانند کلمات و الفاظ است؛ بلکه مراد او این است که فهم ما از واقعیت‌ها با زبان بسط و تکامل می‌یابد، به وسیله زبان است که جهان خود را بر ما می‌گشاید. زبان فقط یک ابزار فهم یا ابژه‌ای در دست ما نیست بلکه حافظ سنت (tradition) و واسطه‌ای است که همراه با آن ما وجود داریم و خود را درک می‌کنیم. تفسیر ما از جهان امری زبانی است. زبان همواره ما را احاطه کرده است ما جهان را به وسیله آن می‌شناسیم؛ از این رو فهم ما از جهان محدود و متناهی است؛ زبان محدودکننده فهم بشر است. زبان پنجره‌ای روی جهان می‌گشاید که در غیر این صورت، آن پنجره روی فهم ما بسته است. زبان شرط امکان هرگونه فهمی از جهان است.

۲-۲ زبان از نظر مولانا:

از دیدگاه فلسفه زبان، مولانا بر این عقیده است که الفاظ تعلق حقیقی به معانی خود ندارند، یعنی نام‌ها رابطه ذاتی با مدلول‌های خود ندارند و همین مسئله، «فهم» را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. لفظ مانند آشیانه، و معنا مانند پرنده است و از همین معناست که به فهم‌های مختلف می‌توان دست یافت. رابطه لفظ و معنا و فهم حاصل از آن، مانند رابطه جریان آب و جوی است:

چه تعلق آن معانی را به جسم	چه تعلق فهم اشیاء را به اسم
لفظ چون و کر است و معنی طایر است	جسم جوی و روح آب سایر است
در روانی روی آب جوی فکر	نیست بی‌خاشاک خوب و زشت و نکر

او روان است و تو گویی واقف است او دوان است و تو گویی عاکف است
(مولانا، ۱۳۷۵ : ۳۳۰۵/۲ - ۳۳۰۲)

مولانا معتقد است که هر چند رابطه لفظ و معنا و درک حاصل از آن قراردادی است اما، امری ثابت و راکد نیست بلکه معنا و فهم حاصل، مانند روحی که در بدن استمرار دائمی دارد در جریان است. مولانا معنا را به پرنده‌ای تشبیه می‌کند که دارای روح است و لفظ را آشیانه‌ای فاقد روح می‌داند، لفظ مانند جسم، جامد و محدود است اما معنا مانند روح، در آن جریان دارد؛ در واقع مولانا رابطه لفظ با معنا و به تبع آن فهم را در ارتباط با بافت متن می‌داند یعنی لفظ، ارتباط با بافت به معنای وسیع کلمه برای شنونده و خواننده معنا پیدا می‌کند و او را به فهم هدایت می‌نماید. به‌زعم مولانا گاه همین لفظ ناقص است و نمی‌تواند خواننده را به فهم متن هدایت کند:

راه هموار و زیرش دام‌ها	قحطی معنا در میان نام‌ها
لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست	لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۱۰۶۵/۱ - ۱۰۶۴)

کلمه معنا که مولانا آن را بارها به کار برده است، چیزی جز فهم معنای گوینده نیست. گوینده مطلبی را که از ذهن و اندیشه‌اش می‌گذرد، در یک قالب الفاظ به زبان می‌آورد، اما چون از یک سو ظرفیت الفاظ برای بیان اندیشه‌های گوینده محدود است و از سوی دیگر گوینده قصد دارد تا مطالب خود را به هر حال بیان کند، بنابراین ناگزیر است تا از الفاظ موجود بهره گیرد و مفهوم خود را بیان کند، از همین جاست که مولانا از محدودیت لفظ در نشان دادن معنا و فهم آن سخن می‌گوید: نکته قابل توجه آنکه مقصود مولانا معنای عرفی الفاظ نیست بلکه ویژگی‌ها و صفات مدلول الفاظ است چرا که لفظ همواره توانایی ارائه فهم کامل را ندارد:

عالم و عادل همه معناست و بس	کش نیابی در مکان و بیش و بس
-----------------------------	-----------------------------

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۲۰۲۹/۱)

و نیز:

لفظ در معنی همیشه نارسان	زان پیمبر گفت قد کل لسان
نطق اسطرلاب باشد در حساب	چه قدر داند ز چرخ و آفتاب

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۳۰۲۵/۲ - ۳۰۲۴)

مولانا لفظ یا زبان را برای توصیف، تصویر و فهم جهان برون و درون از ذهن دارای کاستی می‌داند این درک او بر نسی‌گرایی و تکثرگرایی شناخت‌شناسانه و دین‌شناسانه او استوار است. اما به هر حال انسان مجبور است برای فهمی هرچند ناقص از جهان از زبانی استفاده کند که خاص دنیای محسوس و مادی است. روشن است که کارکرد این زبان تصویری بیان واقعیت نیست بلکه انتقال معناست:

تا به نسرين مناسک در وفا	حق چه بخشد در جزا و در عطا
چون خبيثان را چنين خلعت دهد	طيبين را تا چه بخشد در رصد
آن دهد حقشان که لاعين رات	که نگنجد در زبان و در لغت
کاین حقيقت قابل تأويل هاست	وين توهم مایهٔ تخييل هاست
آن حقيقت را که باشد از عيان	هيچ تأويلی نگنجد در میان

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۲۷۱۳/۶ - ۲۷۰۹)

مولانا بر آن است که آن چیزی که به زبان نیاید گاه قابل فهم نیز نیست اما انسان ناچار است برای توصیف پدیده‌های غیرملموس و غیرقابل فهم نیز از همین زبان کمک بگیرد. مولانا توصیه می‌کند که هنگام تأویل فهم برای دسترسی به معنای نهانی هرچیز، نباید فریب اشتراکات لفظی را خورد چه علی‌رغم اشتراکات لفظی برای نامیدن پدیده‌های این جهانی، میان لفظ و معنا سنخیت آنچنانی وجود ندارد:

آن شراب حق بدان مطرب برد	وين شراب تن از این مطرب چرد
هر دو گر یک نام دارد در سخن	لیک شتان این حسن تا آن حسن
اشتباهی هست لفظی در بیان	لیک خود کو آسمان تا ریسمان
اشتراک لفظ دایم رهن است	اشتراک گبر و مؤمن در تن است

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۶۵۴/۶ - ۶۵۱)

برای مولانای معناگرا، دسترسی به فهم مهم است، چنانکه از اشعار او بر می‌آید مولانا رابطهٔ زبان و فهم معنای حاصل از آن را امری ذاتی، ثابت و ساده نمی‌داند، او به تنگنای زبان در بیان آنچه فهم می‌شود به‌خوبی اشاره می‌کند و این موضوع یکی از مضامین تکراری مثنوی است، گویا بدون پذیرش این تنگنا هیچ چیز برای او قابل فهم نیست. کلماتی همچون فهم، معرفت، علم، شناخت و ... همگی نوعی تلقی از فرایند و دریافت

جهان پیرامون است مولانا این نظام درک و دریافت از لفظ تا فهم را چنین توصیف می‌کند:

وآنکه همه بت‌ها را در پیش تو بگدازم	صورتگر نقاشم هر لحظه بتی سازم
چون نقش تو را بینم در آتشش اندازم	صد نقش برانگیزم با روح درآمیزم
یا آنکه کنی ویران هر خانه که من سازم	تو ساقی خمّاری یا دشمن هشیاری
چون بوی تو دارد جان‌جان را هله بنوازم	جان ریخته شد با تو آمیخته شد با تو

(مولانا، ۱۳۸۵ : غزل ۱۴۶۲)

مولانا سرگردانی ذهن انسان را در چالش لفظ و معنا و فهم حاصل از آن چنین بیان می‌کند:

کی شود یک دم محیط دو عرض	ناطقی یا حرف بیند یا غرض
پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف	گر به معنی رفت شد غافل ز حرف
تو پس خود کی ببینی این بدان	آن زمان که پیش‌بینی آن زمان
چون بود جان خالق این هر دوان	چون محیط حرف و معنی نیست جان

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۱/۱۴۹۶-۱۴۹۳)

مولانا مدعی است که فهم عمیق از پدیده‌ها بسیار فراتر از شناخت اسامی آنهاست، کلمات ساکن و ثابت هستند در حالی که معانی همچون جوی در حرکت و در جریان‌اند و همین مسئله، فهم را با دشواری مواجه می‌سازد:

چه تعلق آن فهم اشیا را به اسم	چه تعلق آن معانی را به جسم
او دوان است و تو گویی عاکف است	او روان و تو گویی واقف است

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۲/۳۳۰۴-۳۳۰۲)

بیان این اندیشه از سوی مولانا امری تصادفی نیست چرا که در جای جای مثنوی، درخصوص فهم متن و ضرورت تاویل معنا و لفظ مطالبی دارد.

بدین ترتیب مولانا فهم هر چیزی را در گرو تاویل مفسر از آن می‌داند حتی خوبی یا بدی که در ذات اشخاص است، یک نمونه از به کارگیری چنین روشی را در تحلیل داستان آدم و حوا آورده است:

نه ستوری را که در مرعی بماند	اسب سرکش را عرب شیطان‌ش خواند
مستحق لعنت آمد این صفت	شیطنت گردن کش بد در لغت

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۵۲۶/۵-۵۲۵)

مولانا به ظاهر واژه « شیطان » جهت فهم قناعت نمی کند ، تا به معنای آن و فهم دقیق از آن ، که « سرکش » است برسد. در مقایسه‌ای که مولانا میان نقاشی کشیدن و ساختن کوزه و کاسه و نگاشتن خط و متن و بازی شطرنج انجام می‌دهد به یک نتیجه می‌رسد و آن دانستن معنی، و درک و برداشت فهم از آن معنی است:

فایده هر ظاهری خود باطن است	همچو نفع اندر دواها کامن است
هیچ نقاشی نگارد زین نقش	بی‌امید نفع بهر عین نقش
بلکه بهر میهمانان و کهان	که به فرجه وارهند از اندهان
شادی بچگان و یاد دوستان	دوستان رفته را از نقش آن
هیچ کاسه گر کند کاسه تمام	بهر عین کاسه، نه بهر طعام؟
نقش ظاهر بهر نقش غایب است	و آن برای غایب دیگر بیست
هیچ خطاطی نویسد خط به فن	بهر عین خط نه بهر خواندن
تا سوم چارم دهم بر می‌شمر	این فواید را به هر مقدار نظر
همچو بازی‌های شطرنج ای پسر	فایده هر لعب در تالی نگر
این نهادند بهر آن لعب نهان	و آن برای آن و آن بهر فلان

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۴-۲۸۹۱-۲۸۸۱)

ما هنگامی وجود زبان را بیش از هر زمان دیگر حس می‌کنیم که شکسته زبان شده باشیم (تقوی، ۱۳۸۳: ۱۱۵) و مولانا حقیقتاً در انتقال معانی موردنظرش، شکسته زبان شده بود. مولانا جلال‌الدین اگرچه فیلسوف زبان نیست، اما در بیان اندیشه‌های فربه و پرمغز و تجارب شهودی منحصر به فرد خود به ناچار با زبان، امکانات و محدودیت‌های آن درگیر می‌شود و در لابه‌لای مباحث عرفانی - کلامی خود، نظریه‌های تلویحی زبانی مهمی مطرح می‌کند که قابل مقایسه با نظریه‌های اندیشمندان معاصر در حوزه فلسفه زبان از جمله هرمنوتیک فلسفی زبان است. مولانا ضمن آنکه به دو عالم پیشازبانی (جهان امر واقع) و عالم زبانی (نظم نمادین) قائل است، بر ناپسندگی زبان در تبیین امر واقع که گادامر نیز آن را مورد توجه بسیار قرار داده است، پیش از اندیشمندان غربی پی برده است و ضمن اینکه اقتدار و تسلط زبان را بر آدمی می‌پذیرد و مانند گادامر خروج از زبان را ناممکن می‌داند، در عالم کشف و شهود و فرو رفتن در عالم ناخودآگاه، از اقتدار زبان می‌گریزد. مولانا بین عالم

امر واقع (هستی) و عالم امر نمادین (زبان) تمایز ماهوی برقرار می‌کند؛ آنجا که می‌خواهد از ماهیت «عشق» در مقایسه با «بندگی» و «سلطنت» تبیینی روشن کند، عشق را در عالمی فراسوی زبان یعنی عالم «هست‌ها» قرار می‌دهد و بین این عالم هست‌ها و عالم زبانی فاصله معناداری قائل می‌شود و آرزو می‌کند خود عالم هست، زبانی مخصوص به خود داشته باشد تا واقعیت وجودیش را آنچنان که هست، برملا کند و چون می‌داند این آرزو تا وقتی در عالم طبیعت هست و در چهارچوب زندگی مادی گرفتار است، تحقق نخواهد یافت، گرفتاری خود را در زندان زبان می‌پذیرد و سخن گفتش را به «دمیدن در قفص» تعبیر می‌کند، ضمن اینکه پیش از این سخن به محال بودن امکان تبیین عالم هست با زبان مألوف اشاره دارد:

با دو عالم عشق را بیگانگی	اندرو هفتاد دو دیوانگی
سخت پنهان است و پیدا حیرتش	جان سلطانان جان در حسرتش
غیر هفتاد و دو ملت کیش او	تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع	بندگی بند و خداوندی صداد
پس چه باشد عشق دریای عدم	در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد	زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
کاشکی هستی زبانی داشتی	تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن	پرده دیگر برو بستی بدان
آفت ادراک آن قال است و حال	خون به خون شستن محال است و محال
من چو با سوداییانش محرمم	روز و شب اندر قفص در می دمم

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۴۷۳۱/۳-۴۷۳۲)

مولانا وقتی از موضوع عارف یا صاحب‌تجربه سخن می‌گوید به ناتوانی خود، و البته زبان اقرار می‌کند (لفظ در معنی همیشه نارسان) و به غیرمستقیم بودن زبان اشاره می‌کند:

ای تقاضا گر درون همچون جنین	چون تقاضا می‌کنی اتمام این
سهل گردان ، ره نما ، توفیق ده	یا تقاضا را بهل بر ما منه
بی تو نظم و قافیه شام و سحر	زهره کی داد که آید در نظر
نظم و تجنیس و قوافی ای علیم	بنده امر تواند از ترس و بیم

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۱۴۹۵/۳-۱۴۹۱)

از نظر مولانا لفظ کاملاً بی‌اعتبار است از این‌رو بر مبنای نظر وی نباید و نمی‌توانیم مولانا را شاعری دل سپرده به زبان بدانیم چرا که او اعتنای ویژه‌ای به لفظ و زبان ندارد و به عبارت دیگر زبان برای او هدف نیست، وسیله است آن هم وسیله‌ای بسیار ناقص و محدود و محدودیت‌آفرین و از این روست که می‌خواهد حرف و گفت و صوت را برهم زند و بی این هر سه دم زند. نکته‌ای که اغلب عرفا از جمله مولانا بر آن تأکید دارد بیان‌ناپذیری تجربیات دینی و عرفانی است چنانکه اکهارت گفته است: «اگر از الوهیت سخن بگوییم، در واقع از آن صحبت نکرده‌ایم» (تقوی، ۱۳۸۳: ۱۱۶). هستی برای مولانا به صورت کامل قابل درک و بازنمایی نیست و هر فردی در سایه موقعیت محدود خویش می‌تواند بر بخشی ناچیز از حقایق هستی به مثابه «پرده بستن» بر آن یا «خون را با خون شستن» است دست‌یابد. ریشه نقصان فهم‌ها از هستی به ماهیت خود هستی باز می‌گردد تا جایی که زبان تحت‌تأثیر این فهم ناقص، نارسا می‌شود:

از نظر که گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر یک اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس	نیست کف را بر همه او دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر	کف بهل وز دیده دریا نگر

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۱۲۷۱/۳ - ۱۲۶۸)

کاستی و نقص ذاتی زبان، مهم‌ترین نکته‌ای است که مولانا به آن اشاره می‌کند، گرچه مولانا بیشتر به نتایج و جنبه‌های کاربردی زبان توجه دارد اما به مسائل و نکاتی اشاره می‌کند که از گذشته تا به امروز به‌ویژه در نزد هرمنوتیک فلسفی گادامر، مورد توجه بوده است. مولانا بر این عقیده است که معنی هرگز در چنبر لفظ در نمی‌آید و رابطه‌ای حقیقی بین لفظ و معنی وجود ندارد؛ از این‌رو فهم اشیا وابسته به اسم آنها نیست.

حتی در کاربرد اولیه زبان، یعنی نامگذاری اشیا یا مفاهیم هم، نقص و کاستی در زبان وجود دارد. «به هنگام سخن گفتن از درختان، رنگ‌ها، برف و گل‌ها، چیزی در مورد نفس اشیا نمی‌دانیم و با این حال صاحب هیچ نیستیم مگر استعاره‌هایی برای اشیا، استعاره‌هایی که به هیچ وجه با پدیده‌های اصلی تطابق ندارد» (نیچه و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۲۵). گادامر معتقد است حقیقتی بیرون از استعاری بودن زبان وجود ندارد در عمل نیز، زبان نتوانسته و نمی‌تواند مشکل ارتباط و فهم را به‌طور کامل حل کند زیرا واژه‌ها دلالت روشنی بر معانی

ندارند، اگر واژه‌های مورد استفاده ما، خود دارای معنی هستند، پس چرا ما از بیان منظور خود عاجز می‌مانیم و به عبارت دیگر چرا و چگونه واژه‌ها از القای معنی خود در می‌مانند؟ مولانا ضمن تأکید بر ویژگی پوشانندگی زبان و فاصله گرفتن انسان از حقیقت در زبان، به ویژگی قراردادی بودن و نارسایی آن در فهم پیش از سوسور و گادامر اشاره می‌کند:

زان نیامد یک عبارت در جهان	که نهان است و نهان است و نهان
زانکه این اسماء و الفاظ حمید	از گلابه آدمی آمد پدید
علم الاسماء بُد آدم را امام	لیک نه اندر لباس عین و لام
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه	گشت آن اسمای جانی روسپاه
که نقاب و حرف دم در خود کشید	تا شود بر آب و گل معنی پدید
گرچه از یک وجه منطقی کاشف است	لیک از ده وجه پرده و مکنف است

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۲۹۷۴/۴-۲۹۶۹)

آن‌گونه که گادامر زبان را وسیله و ابزاری می‌داند که با آن تاریخ بر ما تأثیرات خود را می‌گذارد، عناصر زبانی از قبیل سبک، تمثیلات، مجازها و استعاره‌ها تأثیرات به سزایی در تخیلات و ادراکات ما دارند (نصری، ۱۳۸۳: ۶۰).

لذا طبق نظر او فهم جهان محدود، به کمک زبان امکان‌پذیر نیست چرا که زبان نیز محدودیت‌های بسیاری برای بشر فراهم می‌کند اینکه مولانا می‌گوید «هر کسی از ظن خود یار من شده است» حکایت از آن دارد که زبان به تنهایی قادر نیست فهم دقیقی را در اختیار مخاطب خود قرار دهد، مولانا از این منظر است که نطق و گفتار را در مقایسه با حقایق و معانی، مانند اسطرلاب در برابر فلک و آفتاب می‌شمارد و آن را در بیان حقایق نارسا می‌داند:

لفظ در معنی همیشه نارسان	زان پیمبر گفت قد کل لسان
نطق اسطرلاب باشد در حساب	چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصه چرخ کاین فلک زو پره‌ای است	آفتاب از آفتابش ذره‌ای است

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۳۰۲۶/۲-۳۰۲۴)

در این تمثیل، وجود نسبت حقیقی بین زبان، و آنچه از آن خبر می‌دهد یا بر آن دلالت می‌کند (رابطه دال و مدلول) نفی شده است، ضمن آنکه مولانا به جهان دیگری هم اشاره دارد که کار زبان برای شناساندن آن بسیار دشوارتر است، جهانی که آفتاب فلک در برابر

آن ذره‌ای بیش نیست. زبان موردنظر گادامر، زبان متشکل از گزاره‌ها و قضایا نیست بلکه زبانی است که معنای جهان را برای ما آشکار می‌کند، اگر جهان صرفاً جهان است، تا جایی که در این زبان به سخن درآید، زبان نیز زبان است برای بسط اینکه آن جهان را بگوید (گادامر، ۱۳۹۶: ۴۴۳). مقصود گادامر این است که زبان کارکرد بیانگری ندارد که از طریق آن چیزی را بگوییم، بلکه کلمه تنها به آن تعیین می‌بخشد؛ حتی بالاتر از آن، زبان ماهیت تأملی دارد و چیزی است بیش از آنچه گفته شده است. مولانا محدودیت ذاتی زبان را در تبیین مفاهیم روحانی و قدسی مدنظر دارد:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است	لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چون خرد در گل بخت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱/۱۱۵-۱۱۲)

گادامر نقص وجودی زبان را در تبیین هستی به کمک استعاره شرح می‌دهد و مولانا نیز برای بیان محدودیت ذاتی زبان، استعاره اسطرلاب را بر می‌سازد. اسطرلاب اگرچه اسباب شناخت کیهان است اما با به‌کارگیری این وسیله تا چه اندازه می‌توان از کیهان بی‌انتها آگاهی یافت؟ زبان نیز همچون اسطرلاب است، هستی را با آن می‌شناسیم ولی از واقعیت هستی و فهم حقیقی آن تا آنچه به‌واسطه زبان از آن درک می‌کنیم فاصله زیادی وجود دارد.

سخن مولانا را باید هم عقیده با این گفته بدانیم که «مادام که شخص تلاش می‌کند تا معنا را از کلمه بفهمد، هرگز نمی‌تواند به فهم دست یابد» (لوپزن، ۱۳۷۹: ۲۵۱):

گرچه شد معنی در این صورت پدید	صورت از معنی قریب است و بعید
در دلالت همچو آبند و درخت	چون به ماهیت روی دورند سخت

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱/۲۶۵۳-۲۶۵۲)

هست صورت سایه، معنی آفتاب	نور بی‌سایه بود اندر خراب
---------------------------	---------------------------

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱/۴۷۶۱)

مولانا مواقعی که می‌خواهد اسراری بر زبان آورد که زبان تاب و تحمل بیان آنها را ندارد، سکوت اختیار می‌کند و از طریق این سکوت به فهم نائل می‌شود:

این مباحث تا بدین جا گفتنی است
 هرچه آید زین سپس بنهفتنی است
 و ر بگویی و ر بکوشی صد هزار
 هست بیگار و نگردد آشکار

(مولانا، ۱۳۷۵: ۴۶۳۵/۶-۴۶۳۴)

مولانا ضمن تمثیلی درخصوص فهم بیان می‌کند که همان‌گونه که ما به «جان» آگاهی داریم، اما آن را نمی‌توانیم ببینیم و تنها از جسم به آن و وجود آن پی می‌بریم، با الفاظ و اسامی و زبان نیز تنها به معانی علم پیدا می‌کنیم و به مدد آن بر موضوع قابل فهم به توافق می‌رسیم:

کف به حس بینی و دریا از دلیل
 فکر پنهان آشکارا قال و قیل
 (مولانا، ۱۳۷۵: ۱۰۳۲/۵)

و نیز:

لفظ را مانده این جسم دان
 معنی‌اش در اندرون مانند جان
 دیده تن دائماً تن بین بود
 دیده جان جان پر فن بین بود

(مولانا، ۱۳۷۵: ۶/۶۵۹-۶۵۸)

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
 لیک کس را دید جان دستور نیست
 (مولانا، ۱۳۷۵: ۸/۱)

گادامر منکر فاصله میان فهم و زبان است، او معتقد است فهم هرچند ناقص و ناکارآمد به واسطه زبان رخ می‌دهد گرچه این فهم به طور کامل در زبان ننگجد. مولانا نیز قابلیت گنجایش زبان و محدودیت آن در بیان را مورد توجه قرار داده است. فهم به تمامی در الفاظ نمی‌گنجد:

این سخن و آواز از اندیشه خاست
 لیک چون موج سخن دیدی لطیف
 چون ز دانش موج اندیشه بتاخت
 از سخن و آواز او صورت بساخت
 تو ندانی بحر اندیشه کجاست
 بحر آن دانی که باشد هم شریف
 (مولانا، ۱۳۷۵: ۱۱۴۷/۱-۱۱۴۵)

مولانا با تعبیری فلسفی و هرمنوتیکی بیان می‌کند که زبان همچو اسبی است که برای فتح دنیای قابل ادراک به کمک آدمی می‌آید و برای درک دنیای غیرقابل درک با حواس، خاموشی، چون کشتی است که دریاها را پهنای معانی را می‌توان با آن درنوردید، اما خود

هستی نه با زبان و نه با خاموشی قابل فهم نیست شرط ادراک، تبدیل شدن به خود هستی و هم راستایی میان فهم و هستی است:

تا به دریا سیر اسب و زین بود
بعد از اینت مرکب چو بین بود
مرکب چو بینت به خشکی ابتر است
خاص آن دریابیان را رهبر است
این خموش مرکب چو بین بود
بحریان را خامشی تلقین بود

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۴۶۳۸/۶ - ۴۶۳۶)

مولانا بسیار بیشتر از گادامر، ماهیت بیان‌ناپذیری سخن و حتی بیان و فهم‌ناپذیری سکوت را تبیین کرده و به ارزش سکوت بیش از هر فیلسوفی آگاه بوده است، به نظر مولانا زبان پوشاننده حقیقت اشیا است. همین که آدمی به زبان در می‌آید تا خبر از فهم واقعیات هستی بدهد، همان لحظه از حقیقت هستی فاصله می‌گیرد:

حرف گفتن بستن آن روزن است
عین اظهار سخن، پوشیدن است
(مولانا، ۱۳۷۵ : ۷۰۴/۶)

نکته‌ای دیگر که مولانا آن را مطرح می‌کند فراتر رفتن از زبان است، زبان اشاره‌کننده و دلالت‌کننده بر معنی، فهم و حقیقت است و بر این اساس نباید مانع رسیدن به معانی و حقایق باشد:

هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای
یا زگاف و لام گل، گل چیده‌ای
اسم خواندی رو مسمی را بجو
مه به بالا دان نه اندر آب جو
گر ز نام و حرف خواهی بگذری
پاک کن خود را ز خود هین یکسری
خوبش را صافی کن از او صاف خود
تا ببینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیا
بی کتاب و بی معید و بی اوستا

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۳۴۷۵ - ۳۴۷۰)

در نظر او همچنانکه توجه به ظواهر دنیا موجب دشمنی و اختلاف است توجه به نام و لفظ هم موجب اختلاف است و فهم را دچار مشکل خواهد ساخت:

اختلاف خلق از نام اوفتاد
چون به معنی رفت آرام اوفتاد
(مولانا، ۱۳۷۵ : ۲۶۹۶/۲)

مولانا پیشتر از گادامر این نکته را درک نموده است که کلمات، از عوارض و لواحق فهم نیستند، بلکه آنها صورت‌ها و اشکالی دیگر از فهم می‌باشند و این دو جدایی‌ناپذیرند، هستی آنجا که به فهم و ادراک در می‌آید، زبان خواهد بود مانند رابطه روح و جسم:

لفظ را مانده این جسم دان معنی‌اش را در درون مانند جان

(مولانا، ۱۳۷۵: ۶/۶۵۸)

در اینجا ذکر یک نکته ضروری می‌نماید و آن اینکه گادامر بر آن است که ما در خوانش متن (به کمک زبان) اولاً و با لذت به دنبال فهم حقیقت و محتوایی هستیم، که متن با کمک زبان درصدد بیان آن است یعنی کوشش اولیه و اصیل ما این است که با متن بر سر موضوع مشترک به توافق و تفاهم برسیم، این معنا از فهم یعنی «توافق» با معانی دیگر فهم متفاوت است و آن این است که چنین معنایی از فهم با زبان و دیالوگ پیوند خورده است، توافق و تفاهم از رهگذر زبان و دیالوگ حاصل می‌شود. «تفسیر در نظر نمایندگان هرمنوتیک فلسفی لزوماً زبانی است، فهم خارج از زبان عملاً ممکن نیست؛ اما مفهوم زبانی بودن تفسیر نزد هر یک از آنها کاملاً با دیگری متفاوت است. زبان در دید گادامر ماهیتی متشکل از گزاره‌ها و قضایا ندارد؛ و چیزی نیست که از طریق آن کارکرد بیانی را تقویت کنیم بلکه تنها به زبان تعین می‌بخشد حتی بالاتر از آن، زبان ماهیت تأملی دارد و برای فهم یک شعر باید عناصر صوری زبان را فراموش کرد گادامر در مقاله فلسفه و شعر به خوبی این نکته را مدنظر قرار می‌دهد» (بهشتی و داوری، ۱۳۸۶: ۲۵). مولانا برای فهم یک شعر این فراموشی لفظ را به خوبی بیان کرده است:

حرف ظرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی عنده ام الکتاب

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱/۲۹۷)

و یا:

بس کن که این گفت زبان کاش نبود ز زبان
هست حجاب دل و جان واقف و دانا دل من

(مولانا، ۱۳۸۵: غزل ۱۸۱۷)

این فراموش کردن عناصر صوری را مولانا در ابیات زیر نیز شرح داده است:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است

(مولانا، ۱۳۷۵ : ۱/۱۱۳-۱۱۲)

نتیجه:

مولانا و گادامر هر دو بر آن هستند که زبان محور تفکر فلسفی است و زبان لازمه هستی بشری است فهم ما از واقعیت به کمک زبان تکامل می‌یابد خواه این زبان ناقص و نارسا باشد و خواه کامل، زبان نوری است که جهان را بر روی ما می‌گشاید. در بسیاری از الگوهای زبان‌شناسی، زبان به‌عنوان پدیده‌ای تعریف می‌شود که نقش بازنمایی واقعیت را دارد یعنی کار و نقش زبان در سایه این الگوها، بازنمایی آن چیزی است که واقعیت نامیده می‌شود اما بنابراین استدلال گادامر، ویژگی ذاتی کل پدیده فهم، ارتباط آن با زبان است، آنچه درباره فهم، صدق کند به‌همان اندازه درباره زبان نیز صدق می‌کند و هیچ یک از آنها صرفاً به مثابه امری که بتواند به‌طور تجربی مورد پژوهش قرار گیرد، درک نمی‌شود، هیچ یک از آنها مطلقاً ابژه نیستند بلکه هر آنچه را که می‌تواند ابژه باشد احاطه کرده‌اند؛ بنابراین نمی‌توان گفت زبان یکی از دارایی‌های انسان است، بلکه دنیای ذهنی هر فرد، سرشت زبانی دارد و در زبان شکل می‌گیرد، بنابراین تجربه ما از جهان، زبانی است. بقایا تغییر و نگرش ما به جهان و خودمان هم در زبان صورت می‌پذیرد، زبان مخلوق اندیشه تأملی ما نیست، بلکه در ساماندهی و جهت‌گیری ما نسبت به جهان سهیم است این جهان است که خود را در زبان می‌نمایاند از این رو امکان ندارد ما بتوانیم خود را از قید زبان برهانیم. از دید مولانا نیز در امور جاری زندگی هیچ ابزاری به اندازه زبان در رسیدن انسان به مقاصد خود مؤثر نیست. بیان و انتقال تجربه‌های همگانی و فهم این جهانی همه در سایه استفاده از زبان امکان‌پذیر است از این رو به درستی، زبان بهترین و بزرگ‌ترین دستاورد بشر است، تأکید بر اهمیت زبان یکی از سخنان بسیار آموزنده مولانا است. از سوی دیگر راهکار تأویلی یا روش فهم هر نظام فکری، متأثر از زبان است. این اندیشه مولانا که زبان برای توصیف و تصویر جهان بیرون و درون دارای کاستی‌هایی است در درک، بر تأویل و روش هرمنوتیکی او در جهت تکثرگرایی و نسبی‌گرایی اندیشه تأثیر می‌گذارد؛ او این ناکارآمدی زبان را به مدد تمثیل، تشبیه، مجاز و استعاره برطرف می‌کند. مولانا با دیدگاه هرمنوتیکی مانند گادامر زبان را صورت اندیشه می‌داند، صورتی که از ذهن آدمی جدا نیست. و منظورش از اندیشه همان «زبان» است.

منابع:**کتاب:**

- ۱) گادامر، هانس گتورگ (۱۳۹۶)، حقیقت و روش، ترجمه: محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
- ۲) گروندن، ژان (۱۳۸۱)، درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مینوی خرد.
- ۳) لویزن، رابرت (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی، تهران، طرح نو.
- ۴) مولانا، جلال‌الدین (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، مقدمه و تحلیل و تصحیح محمد استعلامی، چاپ پنجم، تهران، زوار.
- ۵) میثمی، سایه (۱۳۸۶)، معنا و معرفت در فلسفه کواپن، تهران، نگاه معاصر.
- ۶) وارنکه، جورجیا (۱۳۹۵)، گادامر، هرمنوتیک سنت و عقل، ترجمه: اصغر واعظی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- ۷) واعظی، احمد (۱۳۸۰)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، دانش و اندیشه.

مقالات:

- ۱) آزادی، علیرضا و رضانی، گلی (۱۳۹۱)، وجوه اشتراک دیدگاه‌های زبانی گادامر و ویتگنشتاین دوم، پژوهش‌های فلسفی، دوره ۶، شماره ۶۰، صص ۲-۲۲.
 - ۲) بهشتی، محمدرضا و داوری، زهرا (۱۳۸۶)، متن نقطه تلاقی هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، نقد ادبی، سال ۲، شماره ۶، صص ۵۲-۲۵.
 - ۳) تقوی، محمد (۱۳۸۳)، زبان در زبان مولانا، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره ۱۵۱، صص ۱۱۳-۲۱.
 - ۴) طاهری، قدرت‌الله (۱۳۹۵)، ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریه مولوی، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ۱۳، شماره ۵۱، صص ۸۶-۶۱.
 - ۵) نصری، عبدالله (۱۳۸۳)، عناصر فهم در اندیشه گادامر، نامه حکمت، شماره ۴، صص ۶۵-۵۵.
- پایان نامه:

- (۱) کلانتری، شکوفه (۱۳۸۸)، زبان در فلسفه گادامر، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه عرب، دانشگاه بین المللی امام خمینی.