

## «چرخش زبان در جنبش سماع»

### تأثیر پیش‌انگاشت‌های زبان‌شناختی در سیر تحول مفهوم

### سماع عارفانه نزد محمد غزالی و مولوی

راضیه حجتی‌زاده\*

عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

پذیرش: ۹۵/۳/۲۹

دریافت: ۹۴/۱۲/۲۱

#### چکیده

ماده و ابزار اصلی در مطالعات ادبی-عرفانی را زبان تشکیل می‌دهد؛ بدین سبب، علم زبان‌شناسی بیش از هر دانش دیگری می‌تواند رهیافت‌های کاربردی را در این زمینه به ادبیات عرضه کند و حاصل این مطالعات، درعین استفاده متقابل این دو رشته از یکدیگر، شکل‌گیری حوزه‌ای بینارشته‌ای باعنوان زبان‌شناسی ادبی-عرفانی است. یکی از نظریات کاربردی در این میان، نظریه‌ی مربوط به پیش‌انگاشت‌ها و انگاره‌های زبانی است که با بررسی شرایط اقتضا و تناسب گزاره در محیط و بافتی که در آن اظهار می‌شود، می‌تواند ما را در تحلیل برخی جنبه‌های ناپیدای معنا در یک گزاره معرفتی-ادبی یاری رساند. این مبحث با تمام انواع نظریه‌های زبان‌شناسی در تعارض و غالباً واجد صبغه‌ای معناشناختی و گاه کاربردی است. مقاله حاضر درصدد اثبات این مدعاست که چگونه پیش‌انگاشت‌های زبان‌شناختی می‌تواند سیر تطور موضوع سماع عرفانی را از طریق ارتباط آن با مقتضیات بافت هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و فرهنگی ترسیم کند و درکل، به ارائه مخاطب‌شناسی ارتباط عرفانی بپردازد. در پایان، این نکته تبیین خواهد شد که دستیابی به پیش‌انگاشت‌های مزبور هدف غایی دو شخصیت نامدار عرفان و ادب، امام محمد غزالی و مولوی بلخی، از ورود به مبحث سماع عارفانه است و کوشش می‌شود فواید و نتایج آن در سنت‌های عرفانی و ادبی آشکار شود.

**واژگان کلیدی:** سماع، پیش‌انگاشت، معنی‌شناسی، کاربردشناسی، غزالی، مولوی.



## ۱. مقدمه و بیان مسئله

بررسی‌ها در حوزه زبان‌شناسی نشان می‌دهد پیش‌انگاشت در گذشته از جایگاه محوری‌تری در کاربردشناسی زبانی بهره‌مند بوده است؛ درحالی‌که تأمل در آن، امروزه می‌تواند ما را در تحلیل برخی جنبه‌های ناپیدای معنا یاری رساند. معمولاً پیش‌انگاشت را «موضوعی می‌دانند که گوینده فرض می‌کند پیش از ادای پاره‌گفتار حقیقت دارد. بنابراین، این نه جمله، بلکه گوینده است که پیش‌انگاشت دارد» (یول، ۱۳۸۷: ۴۰). در تعریف متأخر از این پدیده، آن را در رابطه با «تضمن‌های مکالمه‌ای قراردادی»<sup>۱</sup> بررسی می‌کنند. بر این اساس، پیش‌انگاشت معرفّ شرایط اقتضا و تناسب<sup>۲</sup> یک گزاره در محیط و بافتی است که در آن اظهار می‌شود و تضمن‌ها نیز استنتاج‌های کنترل‌شده<sup>۳</sup> مخاطب را از این گزاره‌ها که براساس عوامل متعددی شکل می‌گیرد، مطالعه می‌کنند. این تضمن‌های قراردادی همانند تمام گزاره‌های خبری<sup>۴</sup> در زمره کنش‌های شناختی ایدئالی است که به شکل قراردادی با شیوه‌های اظهار عقاید و باورهای گویندگان در موقعیت گفتمانی شخص‌گه خورده‌اند. نکته دیگر این است که کنش‌های شناختی مندرج در گزاره‌های خبری، پیش‌انگاشت‌ها و تضمن‌ها به یکدیگر شباهت دارد (زیرا از صورت و ساختاری یکسان بهره می‌گیرد)؛ اما از این وجه که شیوه تبلور معنی و غرض در هر یک متمایز است، با هم تفاوت دارند. از این منظر، پیش‌انگاشت‌ها را باید گونه‌ای خاص از تضمن‌های قراردادی دانست که به‌ویژه از طریق ادات وصل یا فصل گفتمانی نظیر حروف ربط (لکن، پس، بنابراین، اما، به‌علاوه و جز آن) بار شناختی گزاره‌ها را به مخاطب منتقل می‌کنند (cf: Jayez, 2013: 3-4). به‌کارگیری این نظریه در موضوع سماع عارفانه، بر ضرورت کاربست رویکردی زبان‌شناختی برای تشریح علمی‌تر و عینی‌تر تبلور آن در زبان اندیشمندانمانند غزالی و مولوی دلالت می‌کند. این مقاله درصدد پاسخ به این پرسش است که چگونه خط سیر تحول مفهوم سماع در دو حوزه معرفت‌شناختی معین‌اعم از دین و عرفان به‌وسیله نظریه پیش‌انگاشت به شکل علمی‌تری به دست می‌آید. فرضیه اصلی که پژوهش حاضر می‌کوشد تا با روش معنا-کاربردشناختی و به‌شیوه تحلیلی-مقایسه‌ای آن را اثبات کند، عبارت است از: دقت در پیش‌انگاشت‌های زبان‌شناختی می‌تواند سیر تطور مفهومی سماع عرفانی را از طریق ارتباط آن با مقتضیات بافت هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و فرهنگی در عرفان ترسیم کند.

## ۲. روش‌شناسی تحقیق

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با روش اسنادی-کتابخانه‌ای صورت گرفته است. از آنجا که در ادبیات و عرفان استنباط و کشف معنا تا اندازه زیادی در گرو راه یافتن به ناگفته‌های مکتوم در گزاره‌ها و رسیدن به لایه‌های زیرین معنایی در آن‌هاست، طبیعی است که حتی در ادبیات نیز، به‌عنوان هنری کلامی، به‌دنبال فهم پیش‌انگاشت‌های معرفتی و زبان‌شناختی گزاره‌های آن بود؛ به‌ویژه اگر بدانیم درک مخاطب‌شناسی ارتباط عرفانی نیز تا حدود زیادی به چنین رویکردهای معناشناختی و کاربردشناختی وابسته است. بنابراین، برای تحلیل زبان عارفان در موضوع سماع، روش این مقاله جریان‌شناسی اجمالی مرتبط با این مبحث برحسب سیر تاریخی و بررسی اقسام پیش‌انگاشت‌های به‌کاررفته در هریک از آن‌ها و سرانجام مقایسه تفاوت‌ها و شباهت‌های میان آن‌هاست.

## ۳. تاریخچه موضوع

پیش‌انگاشت‌ها از دستاوردهای محوری دانش زبان‌شناسی در فاصله سال‌های ۱۹۶۹-۱۹۷۰ است. این مبحث با تمام انواع نظریه‌های زبان‌شناسی زایشی که زبان را به‌منزله ابزار انتزاعی جدا از کاربران و نقش‌های زبان مطالعه می‌کرد، در تعارض قرار داشت (Levinson, 1983). در اغلب موارد، بحث درباره پیش‌انگاشت وجه‌های معناشناختی به خود می‌گرفت؛ اما به‌تدریج، زمینه برای طرح نظریه‌های کاربردشناختی<sup>۱</sup> نیز فراهم شد. مطابق رویکرد اخیر، همواره در کاربرد جملات پاره‌ای محدودیت‌های کاربردشناختی وجود دارد که موجب می‌شود گزاره‌ها فقط زمانی مناسب و بجا باشند که در بافتی که در آن قرار گرفته‌اند، مطابق با واقع تشخیص داده شوند. اظهار گزاره‌ای که پیش‌انگاشت‌های نادرستی دارد، به‌منزله تولید گزاره‌ای نابجا و غیرمقتضی خواهد بود.

بنیادی‌ترین پژوهش در زمینه پیش‌انگاشت، شامل مقالات مندرج در استالنکر<sup>۲</sup> (۱۹۹۸) است. گوکر<sup>۳</sup> (۱۹۹۸) و گانلوگسون<sup>۴</sup> (۲۰۰۱) نیز به الگوسازی رویکردهای مختلف در این خصوص پرداخته‌اند. از دیگر آثار در این زمینه عبارت‌اند از: نظریه شاخص‌ها<sup>۵</sup> (Kaplan, 1978 &

1980): نظریه‌های پویای کامپ<sup>۹</sup> (۱۹۸۱) و هاین<sup>۱۰</sup> (۱۹۸۲)، و الگوهای هدف‌گرای<sup>۱۱</sup> پرو<sup>۱۲</sup> و آلن<sup>۱۳</sup> (۱۹۸۵ و ۱۹۹۱).

جدا از بحث پیش‌انگاشت‌های زبانی، در مبحث سماع تحقیقات متعددی انجام گرفته است که عمدتاً آن را یا از حیث معانی متعدد و رواج آن نزد فرق مختلف اسلامی و عرفانی بررسی کرده یا به پژوهش در جایگاه آن در میان شخصیت‌های منفرد و مستقل پرداخته یا وضعیت سماع را در برهه‌ای خاص از تاریخ نشان داده‌اند. عناوین برخی از این تحقیقات به این شرح است:

- «سماع در احیاء العلوم و کیمیای سعادت» که معانی و مفاهیم سماع را در فقه شیعه و برخی فرق اسلامی تا زمان امام محمد غزالی بررسی می‌کند (تقی‌زاده طوسی، ۱۳۷۰).

- «ناروایی‌های شرعی یا عرفی در سماع صوفیانه» به بررسی علل پیدایش رفتار سماع در میان برخی فرقه‌های صوفی و سپس نظر موافقان و مخالفان و شرایط جواز و حرمت سماع می‌پردازد (تقوی بهبهانی، ۱۳۸۹).

- «سماع و غناء در اندیشه ابن‌عربی» (ایرانی قمی، ۱۳۷۲).

- «خرقه و سماع در ملامتیه» خرقه‌پوشی و سماع را به‌عنوان دو شاخص در روش عملی صوفیان معرفی و موضع ملامتیه را درقبال آن مشخص می‌کند (غضبانی، ۱۳۸۳).

- «نگاهی به ازپیش‌انگاری از دو چشم‌انداز» موضوع پیش‌انگاشت‌ها را از دو منظر منطقی و زبان‌شناختی بررسی و انواع آن را معرفی می‌کند (صفوی، ۱۳۸۰).

گذشته‌از این آثار، در زبان فارسی و در حوزه پژوهش‌های زبان‌شناسی ادبی تحقیق جدی در این حوزه انجام نگرفته است که شاید یکی از علل آن، تلقی پژوهشگران از ماهیت منطقی موضوع است که به‌ظاهر، در تعارض با حوزه ادبیات قرار می‌گیرد. درحالی که همان‌طور که به‌تفصیل بیان خواهد شد، پیش‌انگاشت در وهله اول به حوزه کاربردشناسی زبانی تعلق دارد که می‌تواند متون ادبی و غیر ادبی را یکسان تحت تأثیر خود قرار دهد.

#### ۴. پیش‌انگاشت‌های کاربردشناختی و پیش‌انگاشت‌های معناشناختی

یکی از دسته‌بندی‌های کلی پیش‌انگاشت‌ها تقسیم آن‌ها به دو گروه کاربردشناختی و معناشناختی است. مراد از پیش‌انگاشت‌های کاربردشناختی فعالیت‌های گوینده به‌طور مطلق

است (به عبارت دیگر، فقط فعالیت‌های کلامی گوینده را شامل می‌شود): درحالی که پیش‌انگاشت‌های معناشناختی به دنبال ابعاد قراردادی معانی خاص واژه‌ها و ساختارهای زبانی است.

#### ۴-۱. پیش‌انگاشت‌های کاربردشناختی

استالنکر (۱۹۷۰، ۱۹۷۳ و ۱۹۷۴) به بسط نظریه کاربردشناختی (گوینده‌محور یا غیرقراردادی) پیش‌انگاشت‌ها پرداخت. این قبیل پیش‌انگاشت‌ها متضمن پیش‌زمینه‌هایی به‌منظور شکل‌گیری تعامل‌های زبانی است (مثلاً آگاهی متقابل همه فارسی‌زبانان از قواعد کلی زبان فارسی هنگام گفت‌وگو). پیش‌انگاشت‌ها همچنین شامل هنجارهای لازم برای ازسرگیری گفت‌وگوی<sup>۱۴</sup> میان افراد و پاره‌ای اطلاعات خاص‌تر راجع به اهداف ضمن گفت‌وگوست که آن‌ها را می‌توان از درون ویژگی‌های کلی‌تر بافت گفتار و انتظارات متقابل شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو استنباط کرد.

#### ۴-۲. پیش‌انگاشت‌های معناشناختی

پیش‌انگاشت‌های معناشناختی (قراردادی یا واژگانی)<sup>۱۵</sup> شامل بخشی از معنای واژه‌ها و ساختارهای زبانی است که توسط قواعد زبان رمزگذاری می‌شود و به آن‌ها عوامل یا محرک‌های<sup>۱۶</sup> پیش‌انگاشت‌ساز گویند. کاربرد این اصطلاح را غالباً به فرگه<sup>۱۷</sup> (۱۹۸۰) و استراوسن<sup>۱۸</sup> (۱۹۵۰) نسبت می‌دهند. چرچیا و مک‌کونل گنیت<sup>۱۹</sup> (۱۹۹۰) نیز در مقدمه‌ای جامع، گزارشی از این دسته از پیش‌انگاشت‌ها به‌دست داده است.

بااینکه عنوان «معناشناختی» در ظاهر اختلاف آشکاری با «کاربردشناختی» دارد، پیش‌انگاشت‌های معناشناختی نیز باید در میدان آگاهی‌های مشترک میان شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو ارزیابی شود و از این حیث، دارای بعدی کاربردشناختی است. گزارش‌های معناشناختی در پیش‌انگاشت‌ها قابلیت انطباق با گزارش‌های کاربردشناختی را دارند؛ بدین ترتیب که کاربرد عوامل و محرک‌های پیش‌انگاشت‌ساز بهترین روش برای دستیابی به کنش گوینده، جهت ساختن و تجسم پیش‌انگاشت گزاره است. با این حال، دیدگاه‌های معناشناختی این احتمال را به‌وجود می‌آورد که پاره‌گفتار گوینده ایجاد گزاره‌ای را (به‌مثابه نوعی قرارداد) فرض



می‌گیرد بدون آنکه گوینده آگاهانه آن را قصد کرده باشد (Soames, 1982: 486). درحالی که چنین احتمالی براساس گزارش‌هایی که منحصرأ بر اهداف و نیت گوینده مبتنی باشد، ناممکن است.

پیش‌انگاشت‌ها در مجرای ارتباط زبانی اثر می‌گذارند و راه را برای تفاهم متقابل هموار می‌کنند. در ارتباط‌های نوشتاری، نویسنده باید از قابل فهم بودن گزاره‌های خود برای خوانندگان احتمالی‌اش تاحدی یقین حاصل کند؛ زیرا فقط از این طریق می‌توان متونی ارتباط‌پذیر<sup>۲۰</sup> آفرید. به باور امبرتو اکو، «رمزگشایی از یک متن به‌هنگام شرح یا تفسیر آن نیازمند دانش خواننده درباره‌ی واژه‌ها، جمله‌ها، ساختارهای به‌کاررفته در جمله و معنای عبارت‌های زبانی است» (7: 1984). اما شرح و تفسیر متن فقط به رمزگشایی از پیام آن وابسته نیست. هر تفسیر یا شرحی نیز در حکم نوعی تولید یا محصول زبانی است که خواننده را درگیر می‌کند و از آنجا که هیچ دو نفری را نمی‌توان یافت که تجربه‌های حیاتی کاملاً یکسانی داشته باشند، هیچ دو تفسیری نیز به یکدیگر همانند نیستند.

دانش خواننده، تجربه‌ها و انتظارات او که به‌واسطه‌ی میزان آگاهی‌اش از واژه‌ها شکل می‌گیرد، همگی در شرح پیام متن اثر می‌گذارد (Brown & Yule, 1983: 221) و بر همین اساس، عواطف، عقاید و ارزش‌های پذیرفته‌شده از جانب خواننده به‌همراه تاریخچه‌ی زندگانی فردی آنان نقش بسزایی در تفسیر متن برجا می‌گذارد (Smith, 1987: 3). الگوی اکو (1976: 142) توضیح می‌دهد که چگونه پیش‌انگاشت‌ها را در تولید و تفسیر متن به کار می‌بریم. این پیش‌انگاشت‌ها در حکم پنداشت‌ها و گمان‌هایی درخصوص دانش زبانی و جهان‌بینی‌ای است که نویسنده احتمالاً آن را با خواننده‌ی احتمالی‌اش به اشتراک می‌گذارد تا اهداف ارتباطی او به‌خوبی شکل گیرد. حال، ارتباط ما با متونی که در گذشته تولید شده، براساس بازسازی موقعیت‌های تاریخی و اندیشگانی است که آن آثار را درون خود پرورده و پدید آورده است.

## ۵. اقسام و زیرگونه‌های پیش‌انگاشت‌ها

از اقسام پیش‌انگاشت‌ها می‌توان به شش گونه پیش‌انگاشت وجودی، واقعیت‌پذیر، واقعیت‌ناپذیر، ساختاری، واژگانی و خلاف‌واقع اشاره کرد. برخی زبان‌شناسان تمام زیرگونه‌های یادشده را

به دو دسته کلی عوامل واژگانی<sup>۲۱</sup> و عوامل نحوی<sup>۲۲</sup> تقسیم می‌کنند؛ یعنی عواملی که پیش‌انگاشت‌ها را در یک واژه متمرکز می‌کند و عواملی که استنباط آن‌ها را به یک گزاره کامل وابسته می‌سازد (38: Kerbrat-Orecchioni, 1986; 92: Calas & Garric, 2007). البته، می‌توان به دسته سوم نیز قائل شد و آن عوامل بافتی یا گفتمانی است که در سطح یک متن کامل یا زمینه‌های گسترده‌تر زمانی، مکانی یا عقیدتی خارج از متن گسترش می‌یابد. اهمیت این عوامل شاید به مراتب اثرگذارتر از دو عامل دیگر باشد؛ زیرا گاه یک عامل بافتی می‌تواند بر معنای سایر گزاره‌ها و واژگان متن و بالطبع، پیش‌انگاشت‌ها و نحوه استنباط معانی ضمنی آن اثر عمیق و مستقیم برجا گذارد. در موضوع سماع نیز همین که موضوع را در زمینه و بافت کلی فقه و از دریچه سنت بررسی کنیم، پرسش‌هایی که در بادی امر به‌عنوان پیش‌انگاشت در ذهن پدید می‌آید، اثبات، انکار و حلال یا حرام بودن آن است. درحالی که همین پرسش‌ها در بافت‌های دیگری همچون عرفانی، هنری و فلسفی ممکن است متفاوت با پرسش‌های بافت فقهی باشد. بنابراین، این پرسش‌ها فقط با درک موقعیت کلی ارتباط، پیش‌انگاشت‌های درست و مناسب را به ذهن متبادر می‌کنند.

درواقع، آنچه اهمیت این مبحث را روشن می‌کند، توان پیش‌انگاشت‌ها برای ابلاغ پیام اصلی گوینده و غرض یا معنای ضمنی کلام او در حین ارتباط است. همین امر افق دلالت‌ها و معنارسازی متن را متناسب با زمینه‌ای که در آن قرار می‌گیرد، گسترش می‌دهد؛ چنان‌که درخصوص سماع نیز، همین پیش‌انگاشت‌هاست که هدف غایی عرفا از ورود به این مبحث و فواید و نتایج آن را در سنت اول و دوم (سنت عرفانی پیش و پس از سده هفتم هجری) آشکار می‌سازد.

## ۶. مراحل تکوین مبحث سماع در میان عرفا و متشرعه

۱. مرحله اثبات (تقریباً از قرن سوم تا ششم هجری): این مرحله متناسب با فضای جامعه آن دوره که مرز میان محافظه‌کاری و افراط‌گری فقط با کنار کشیدن از تأویلات صوفیانه و به‌اصطلاح رنگ شرعی دادن به برخی مسائل پرمناقشه نظیر مسئله سماع امکان‌پذیر می‌شده است (سلمی، ۱۳۶۹: ۲/ ۳۴-۳۵، رساله آداب الصحبة و حسن العشرة)، به اثبات سماع از دو

طریق عقل و نقل اختصاص دارد. البته، دلایل نقلی (قرآن و سنت) در این میان پررنگ‌تر از دلایل عقلی است؛ به سبب اینکه سماع در ابتدا ارتباط نزدیکی با «غنا» داشت و شبیه هم‌پوشانی میان این دو مبحث از همان ابتدا از دلایل اصلی مخالفت متشرعه با آن بود. بنابراین، همچنان‌که طرح موضوع «غنا» در حوزه فقه و حدیث و با تکیه بر دلایل و مستندات نقلی صورت می‌گرفت، سماع نیز مادامی‌که در اذهان تداعی‌کننده «غنا» بود، باید در همان بافت فقهی و گفت‌وگو دینی بررسی می‌شد. تا پیش از آنکه غزالی سماع را در سه عامل زمان، مکان و اخوان موقوف بداند (نک: حنفی، ۲۰۰۹/۱۳۸۸: ۱/۵۳۳-۵۳۴) و علاوه بر پدیدارشناسی سماع به روان‌شناسی آن نیز بپردازد و بتواند آن را با ذکر دلایل عقلی چندی به اثبات رساند، سلمی در کتاب *السماع* خود به عامل انسانی اشاره می‌کند. او بی‌آنکه به‌طور مستقیم از روان‌شناسی سماع و سماع‌گزاران سخن بگوید، فقط به تفکیک عاملان سماع برحسب پدیدارشناسی مراتب نفس اکتفا می‌کند تا از این رهگذر، با ترسیم مرز میان عین و ذهن در این خصوص، اهمیت عامل ذهن را در اثبات یا رد عامل عین نیز بیان کرده باشد. هرچند قدرتمندترین دلایل را چه به لحاظ عقلی و چه به لحاظ نقلی امام محمد غزالی به‌میان می‌آورد و با جمع میان نگرش‌های روان‌شناختی و پدیدارشناختی گامی مهم در این راستا برمی‌دارد، به‌نظر می‌رسد با غزالی مرحله اثبات و تکوین سماع به‌پایان نرسیده باشد. تکرار این موضوعات در آثار متأخری همچون *عوارف المعارف* سهروردی و *مصباح الهدایه* عزالدین محمود کاشانی خود گواهی است بر این مدعا. اما به تدریج، موضوع سماع با نرمش بیشتر و شاید با نیت و اهداف متفاوتی در مقایسه با قرون چهارم و پنجم هجری دنبال می‌شود. همین امر راه را برای گذار از مرحله اثبات به مرحله کمال می‌گشاید.

۲. مرحله کمال: در این مرحله، با فاصله گرفتن از مباحث نظری، به فواید عملی و کاربردهای زیبایی‌شناسیک سماع پرداخته می‌شود. زبان صوفیه در این دوره زبانی استعاری است که بیشتر به‌جانب تأویل گراینده است و از دلالت‌های صریح به‌سوی دلالت‌های ضمنی میل می‌کند. نمونه بارز سماع در مرحله کمال را در آثار مولانا جلال‌الدین بلخی می‌توان یافت. از ویژگی‌های شاخص سماع در این مرحله، بازگو کردن آن نه‌تنها به‌مثابه موضوعی قابل اثبات یا جایز، بلکه به‌منزله موضوعی ضروری است که در ردیف «ذکر» و پایه‌پای آن می‌تواند شیوه‌ای برای تعالی معنوی و روحانی باشد. در ادامه، پیش‌انگاشت‌های سماع نزد غزالی و مولوی بررسی می‌شود.



## ۷. پیش‌انگاشت‌های سماع در آثار امام محمد غزالی

امام محمد غزالی (م. ۵۰۵ق) اگرچه از عرفای متقید به شریعت بوده<sup>۲۳</sup> و طریقت او به‌واسطه برخورداری از علمی همچون فقه، کلام، حدیث و اصول با شریعت ممزوج بوده است، در تصوف خود میانه‌روی اختیار کرده بود و برخلاف بسیاری از فقها، سماع را مغایر با سنت نمی‌دانست. وی در *کیمیای سعادت* با بیان پنج دلیل اثبات می‌کند که سماع نمی‌تواند جای خود را به تلاوت قرآن بدهد؛ اما در هم‌تراز کردن سماع الحان با ذکر تردیدی ندارد.

نگاه صوفیانه نخستین به سماع به‌سبب ویژگی‌های زیبایی‌شناسیک آن نبوده است؛ بلکه آن را به‌عنوان میزان یا ابزاری در جهت تحقق وجد و نزول «احوال» می‌نگریستند. اما تداعی وجد و سماع در کنار یکدیگر به آن وجهه زیبایی‌شناسیک خاصی بخشید و در زبان عرفای بعد نیز تأثیر آن کم‌کم آشکار شد. یکی از این عرفا احمد غزالی، برادر امام محمد غزالی، است. طریقه امام محمد با برادرش در این زمینه - چنان‌که در تصوف متفاوت بوده است - اختلاف‌هایی دارد. امامان چهارگانه اهل سنت، ابوحنیفه، شافعی، مالک و احمد بن حنبل، معتقدند سماع چون موجب تحریک شهوات درونی می‌شود، حرام است (حاکمی، ۱۳۶۷: ۳۰). پیش‌انگاشت فقهی در نظر آنان چنین است:

• حکم سماع همانند حکم غنا در دین است.

غزالی (۱۳۸۳: ۱۷۸) درمقابل آنان می‌ایستد و می‌گوید سماع در معنای ساز و آواز، اگر به‌شکل کار و عادت بوده باشد، حرام است؛ ولی اگر به‌منظور شنیدن صوت زیبا و عشق به زیبایی است، مباح است. نکته نهفته در این سخن غزالی، رابطه‌ای است که وی میان سماع از یک سو و عشق به زیبایی از سوی دیگر برقرار کرده است.

### ۷-۱. پیش‌انگاشت‌های ایدئولوژیکی

پیش از غزالی، ارتباط میان عشق و سماع به‌صراحت مطرح نبود و معمولاً عشق را در قالب مشاهده یا مکاشفه محبوب (حق) از آثار سماع می‌شمردند. ابوعلی رودباری در این‌باره می‌گوید: «سماع مکاشفه اسرار است در وقت مشاهده محبوب» (جنید نهایندی بغدادی، ۱۴۲۵: ۲۷۵). واضح است که اشاره او به وجد در وقت سماع است.<sup>۲۴</sup> همچنان‌که جنید نیز - که از



نخستین مشایخی است که هستی‌شناسی سماع را به عالم ذر می‌رساند- معتقد است: «رحمت که در سه جایگاه بر فقیر نازل می‌شود؛ سومین جایگاه نزول آن، در وقت سماع است و فقیر جز در هنگام وجد سماع نمی‌کند» (کلابازی، ۱۹۳۳: ۱۲۷). تا بدینجا، پیش‌انگاشت اصلی چه در کلام غزالی و چه در کلام سایر عرفایی که سماع را با وجد پیوند می‌دهند، چنین است:

• *سماع با مفهوم استماع آیات تفاوت دارد.*

همراهی مفهوم سماع و استماع در آثار متقدم صوفیه مولود زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن دوران (قرن سوم، چهارم و پنجم هجری) بود. در آن عصر فترت که نخله‌های فکری گوناگونی نظیر قدریه، جهمیه، معتزله و شیعه با هم در نزاع بودند و میان اهل حدیث و اهل رأی نیز اختلاف و شقاق وجود داشت، صوفیه برای آنکه به افراط‌گرایی و الحاد متهم نشوند، باید محافظه‌کاری پیشه می‌کردند؛ از این‌رو، طریقت آنان نیز طریقتی متشرعانه بود. آنان در تعریف منازل یا مقامات عرفانی، سومین منزل را زهد نامیدند. در سده چهارم هجری، مفهوم زهد از پرهیز از جامه و مسکن و غذای خوب به پرهیز از هرگونه گرایش و حرکت نفسانی گسترش یافت و سرانجام به توکل انجامید (نک: برتلس، ۱۳۸۸: ۴۱).

نقش پررنگ زهد در طریقت‌های صوفیه تا قرن پنجم ایجاب می‌کرد صوفیه با اتخاذ موضعی محافظه‌کارانه و محتاطانه سماع را از غنا تفکیک دهند و آن را هم‌ردیفِ ذکر سازند. همین امر نیز آنان را به اثبات نقش سماع در تعالی روحانی و معنوی سالک وامی‌داشت و زبان ایشان را همچون زبان علم، دارای کارکردی ارجاعی می‌کرد؛ اما دیگر جایی برای تفکر استعاری و زبان غیرارجاعی یا تأویل باقی نمی‌ماند. تسلط زبان علمی بر زبان هنری و نیز تفوق ارجاع صریح بر ارجاع ضمنی در این زمان، یکی از نشانه‌های برتری روح تعلیم بر تربیت است. «در مرحله تصوف خانقاهی که در سده چهارم شاهد ظهور آن هستیم و مشخصه اصلی‌اش فردمحوری و نخبه‌سالاری است»، بر مفهوم تعلیم در کنار تربیت تأکید می‌شد. «در مراحل اولیه تصوف تعلیم و تربیت به هم پیوسته بود؛ با این همه، از میانه سده چهارم رفته‌رفته بر اهمیت تربیت افزوده شد؛ تا اینکه در سده‌های بعدی مباحثات نظری فراوانی درباره تربیت و جزئیات آن درگرفت» و سبب تألیف رساله‌های مستقل در باب مبانی و اصول تصوف و آموزش و تربیت مریدان شد (عدلی، ۱۳۹۰: ۱۶۶-۱۶۷).

بر این اساس، هر متنی حامل ساختارهای ایدئولوژیک پنهانی به‌عنوان پیش‌انگاشت خود

خواهد بود. پیش‌انگاشت‌های ایدئولوژیکی در محیط سیاسی و اجتماعی ریشه دارد که رخداد ارتباط در آن در حال شکل‌گیری است و بدین ترتیب، بر جریان تفسیر یا تولید متن تأثیر می‌گذارد. اطلاعات در متن می‌تواند در قالب یک چشم‌انداز ایدئولوژیکی روشن معرفی شود و آن زمانی است که هنجارها و ارزش‌های اجتماعی به‌صراحت در متن بیان شود. نیز می‌تواند در لایه‌های زیرین متن پنهان باشد که در این صورت، تشخیص آن‌ها کاری دشوار است. در اینجا نیز ما با دو نوع پیش‌انگاشت ایدئولوژیکی مواجهیم: نخست، پیش‌انگاشت ایدئولوژیکی آشکار که عبارت است از: تفاوت «سماع با مفهوم استماع اولیه که همان استماع آیات است» و دیگر، پیش‌انگاشت‌های ایدئولوژیکی پنهان که با موضوع عشق به زیبایی و وجد و سرور روحانی پیوسته است.

اولین نشانه‌های اختلاف در برداشت از نیت اصلی گوینده زمانی ظاهر می‌شود که گوینده از صراحت و مساوات در سخن به ایجاز و استعاره بگریزد. در *التعرف* از قول عبدالله نباجی آمده است: «سماع از آثار فکر و سبب کسب عبرت است و جز آن هرچه باشد، فتنه است» (کلابازی، ۱۹۳۳: ۱۲۶). با تأمل در اهمیت تفکر و تقویت قوای ذهنی و فکری آدمی نزد نخستین مشایخ تصوف، درمی‌یابیم که چرا آنان سماع را «به‌سبب تعدد آفات و اینکه عظمت فتنه‌اش بالاتر است» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲: ۱۴۲)، غالباً ترک کرده‌اند. اما در دوره غزالی، سهمی که پیش‌تر نصیب عقل بود، به عشق داده شد؛ از همین‌رو، باآنکه اکثر سخنان غزالی در موضوع سماع از جنس استدلال و قیاس است، نقش کم‌رنگی نیز به عشق داده شده و همین نقش را احمد غزالی، برادر وی، بسیار پررنگ‌تر کرده است.

#### ۷-۲. لایه‌های معنایی در گزاره‌های سماع براساس پیش‌انگاشت‌های ایدئولوژیکی

در *کیمیای سعادت* می‌خوانیم: «چه باشد که از زلف، سلسله اشکال حضرت الهیت فهم کنند و چون حدیث شراب و مستی رود در شعر، نه ظاهر آن فهم کنند [...] ایشان از این خرابات، خرابی صفات بشریت فهم کنند که اصول دین آن است که این صفت که آبادان است خراب نشود تا آنکه ناپیداست در گوهر آدمی پیدا آید و آبادان شود» (غزالی، ۱۳۸۳: ۳۷۰). غزالی آنجا که از زبان رمز و تأویل سخن می‌گوید، از عبارت «چه باشد که...» استفاده می‌کند: «چه باشد که از زلف، سلسله اشکال حضرت الهیت فهم کنند». اطلاعات ضمنی هر پاره‌گفتار در مجموع، به سه



شکل انتقال می‌یابد: ۱. پیش‌انگاشت؛ ۲. تضمن‌ها<sup>۲۵</sup>؛ ۳. کنش‌های کلامی<sup>۲۶</sup>. تضمن‌ها قسمتی از اطلاعات گزاره است که با موقعیت و زمینه گفتار پیوند دارد. حال اگر گوینده‌ای از مسئولیت سخنی که بر زبان آورده است، شانه خالی کند، این کار جز به واسطه پیش‌انگاشت‌های گزاره امکان‌پذیر نیست. کنش کلامی به‌کاررفته در جمله «چه باشد که...» در برداشت مخاطب از نیت گوینده اثرگذار است؛ زیرا در فلسفه تحلیلی و نیز در کاربردشناسی زبانی فرض بر این است که گوینده با به‌کار بردن یک کنش کلامی، یک کنش پیش‌انگاشت‌ساز را نیز هم‌زمان به‌کار می‌برد. اما پیش‌انگاشت شرط محتوایی گزاره نیست؛ بلکه شرط کاربردی آن به‌شمار می‌آید؛ بنابراین، این مخاطب است که باید با درک آن، محتوای ضمنی گزاره را نیز دریابد.

در مبحث پیش‌انگاشت، جدا از عوامل و محرک‌های پیش‌انگاشت‌ساز، گونه‌ای دیگر از عوامل به‌نام فیلتر<sup>۲۷</sup> یا صافی وجود دارد که کارکرد اصلی‌شان انسداد و بازداشتن پاره‌ای از پیش‌انگاشت‌ها و طرح پیش‌انگاشت‌هایی به‌عنوان جایگزین است (Shazali, 2011: 63). در این عبارت:

• «چه باشد که از زلف، سلسله اشکال الهیت فهم کند.»

«چه باشد» هم در حکم کنش کلامی پرسشی است<sup>۲۸</sup> و هم در حکم کنش کلامی عاطفی در معنای بیان آرزو. همان‌طور که در زیرگونه‌های پیش‌انگاشت‌ها بیان کردیم، پرسش خود یکی از عوامل پیش‌انگاشت‌ساز است؛ اما در اینجا، عامل دیگری وجود دارد که مانع از استنباط پیش‌انگاشت اولیه می‌شود و آن، نقش‌نمای گفتمانی «که» است. بدون توجه به کارکرد این نقش‌نما، پیش‌انگاشت گزاره مورد نظر چنین می‌بود:

• «مراد از زلف سلسله اشکال الهیت است.»

این معنا را فعل «فهم کردن» که با دانستن و مشتقات آن برابر است و از عوامل سازنده پیش‌انگاشت واقعیت‌پذیر به‌شمار می‌رود نیز تأیید می‌کند. اگر گزاره فوق را به دو پاره بدین صورت تقسیم کنیم:

۱. چه باشد

۲. که از زلف، سلسله اشکال الهیت فهم کنند.

در این صورت نیز، پیش‌انگاشت گزاره دوم بدون درنظر گرفتن معنای «که» به قرار زیر

خواهد بود:

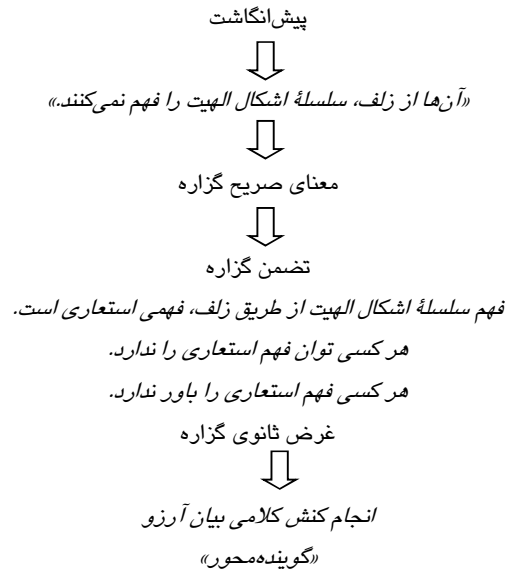
- «زلف عبارت از سلسله اشکال الهیت است.»

اگر فقط پاره دوم گزاره بیان شده بود، گوینده به راحتی می‌توانست با استفاده از پیش‌انگاشت واقعیت‌پذیر، صحت اطلاعاتی را که بیان می‌شد، از قبل مفروض بداند؛ اما به سبب آنکه در اینجا نه با جمله ساده، بلکه با جمله پیچیده سروکار داریم، معنای پیش‌انگاشت پاره دوم در کل جمله حفظ نمی‌شود. این موضوع را در اصطلاح زبان‌شناسی «ترکیب‌پذیری معنایی» (یول، ۱۳۸۷: ۴۶) می‌نامند که مطابق آن، معنای برخی پیش‌انگاشت‌های جزئی در معنای کلی جمله‌های مرکب حفظ نمی‌شود. در گزاره مزبور، نقش‌نمای گفتمانی «که» در واقع معنای «اگر» می‌دهد و ساختار جمله شرطی را به کل گزاره می‌بخشد؛ یعنی چه باشد اگر از زلف، سلسله اشکال الهیت را فهم می‌کردند که در این صورت، پیش‌انگاشت آن، حالت سلبی (نفی) پیدا می‌کند:

- «آن‌ها از زلف، سلسله اشکال الهیت را فهم نمی‌کنند.» (Not p)

«که» در معنای «اگر» در مثال فوق در حکم بازدارنده‌ای است که پیش‌انگاشت «زلف عبارت از سلسله اشکال حقیقت است» را اگر نه کاملاً مسدود می‌کند، دست‌کم آن را به تأخیر می‌اندازد و همین امر سبب می‌شود خواننده در صحت آن مردّد شود؛ زیرا عبارت «چه باشد» در نقش کنش کلامی عاطفی (بیان آرزو) سبب می‌شود خواننده چنین پیش‌انگاشتی را عمل یا باوری ذهنی بیندارد که فقط خود گوینده آن را باور دارد. غزالی در این گزاره از نقش‌نمای «اگر» آن‌هم به شکل غیرمستقیم استفاده کرده است. بنابراین، نقش‌نمای «اگر» می‌تواند در صحت محتوای پاره‌گفتار تردید ایجاد کند.

معنای استنباط‌شده از نقش‌نمای گفتمان یا همان حرف ربط «که» در اینجا ارتباطی با حقایق آشکار<sup>۲۹</sup> ندارد؛ بنابراین، آن را باید در زمره «حروف ربط کاربردشناختی» شمرد که رابطه بین کنش کلامی عاطفی و کنش کلامی اخباری را نشان می‌دهد<sup>۳۰</sup> (رک: نوقدار مقدم، ۱۳۸۱: ۷۸). نمودار ذیل مراحل شکل‌گیری لایه‌های معنا را در گزاره ترسیم می‌کند:



نمودار ۱. مراحل شکل‌گیری معنا

### Schema 1. Process of Signification

(حجّتی‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۹)

جز این مورد، غزالی در سایر گزاره‌های خود از پیش‌انگاشت‌ها و دلایل نقلی و عقلی استفاده می‌کند و زبان او، زبان علم و زبان ارجاع صریح و مستقیم است که کمتر در معرض تضمن یا اغراض ثانوی قرار می‌گیرد؛ مانند گزاره‌های ذیل:

الف. گزاره‌های نقلی:

«و نصّ هم دلالت بر اباحت سماع آواز خوش دارد. چنان‌که خداوند تعالی دربارهٔ بندگانش فرمود: یزید فی الخلق مایشاء و گفته‌اند مقصود از آن آواز نیکوست و در حدیث آمده: ما بعث الله نبیاً الاحسنَ الصوت» (حاکمی، ۱۳۶۷: ۳۴).

پیش‌انگاشت گزاره‌های نقلی:

«اباحت سماع ریشه در نص قرآن و حدیث دارد.»

## ب. گزاره‌های عقلی:

آواز موزون به اعتبار مخارج به سه قسم است: یا از جماد صادر می‌شود، مانند آواز نی و صدای طبل یا از حنجره حیوان (انسان و غیرانسان) به‌درمی‌آید، مانند آواز بلبل و قمری [...] و نی هم براساس خروج آواز از حنجره ساخته شده است فرقی میان حنجره‌ای با حنجره دیگر نیست. پس سزاوار است که آواز سایر اجسام که به اختیار آدمی از آن‌ها صادر می‌گردد، با صدای بلبل مقایسه شود [...] در درجه سوم وزن و مفهوم صدا مد نظر است و این مرتبه شعر است و جز از حنجره انسان خارج نمی‌شود و چون کلام مفهوم غیرحرام است، آواز خوش موزون مباح باشد [...] پس زمانی که خواندن شعر بدون کشش صوت و الحان جایز باشد، با الحان هم جایز است (همان: ۳۴؛ غزالی، ۱۹۴۵: ۲۲۰).

پیش‌انگاشت‌های گزاره‌های عقلی:

- «هر آواز یا صدایی موزون نیست.»
- «هر کلامی مفهوم (معنادار) نیست.»
- «کلام غیرمفهوم با صوت یا بی‌صوت حرام است.»

حرف ربط «پس» را که در گزاره‌های بند «ب» به‌کار رفته است، باید نقش‌نمای گفتمانی کاربردی شمرده. فریزر این نقش‌نماها را این‌گونه تعریف می‌کند: «نقش‌نماهای تفسیری نیت گوینده را مبنی بر اینکه پیام اصلی را که به‌دنبال می‌آید، چگونه باید به گفتمان قبلی پیوند داد، نشان می‌دهند» (1990: 387). دلالت‌های ضمنی بافتی حاصل از نقش‌نمای گفتمانی «پس» نشان می‌دهد که پاره‌گفتار میزبان (جمله پیرو) آن‌ها را باید از نوع نتیجه‌گیری دانست (ذوقدار مقدم، ۱۳۸۱: ۷۱). در این حالت، شنونده برای درک رابطه سببی میان دو گزاره پایه و پیرو باید استنتاج اضافه‌ای هم انجام دهد؛ یعنی دریابد که اولاً هر آوازی موزون نیست و ثانیاً هر موزونی مفهوم نیست. به‌تبع، فقط آوازی مباح است که هم موزون باشد و هم مفهوم. با این وصف، حرف ربط «پس» در سطح معرفت‌شناختی عمل کرده و سبب شده است چندین پیش‌انگاشت براساس گزاره‌های قبل و بعد از آن شکل بگیرد.

### ۸. پیش‌انگاشت‌های سماع در نگاه مولوی: پیش‌انگاشت‌های فرهنگی

مراحل رشد سماع که تا اینجا بحث شد، براساس رابطه تعلیم و تربیت در نظام فکری تصوف تبیین‌شدنی بود. تعلیم مستلزم تشکیل جامعه گروهی است که نیازها و اهداف فرد در آن، در گرو



نیازها و اهداف گروه است؛ به بیان دیگر، فرد در تصمیم‌گیری و انتخاب خود تحت تأثیر کل واقع می‌شود. اما تربیت مستلزم درنظر گرفتن افراد به‌عنوان زیرمجموعه‌ها و اجزای تشکیل‌دهندهٔ گروه است و در این جایگاه، بر انتخاب‌های فردی بیش از نیازها و اهداف گروهی تأکید می‌شود. حال هر اندازه تعلیم و تربیت به یکدیگر نزدیک‌تر باشد، بدین معناست که ظرفیت‌سازی لازم برای لحاظ داشتن نیازهای گروهی در کنار گزینش‌های فردی بیشتر شکل گرفته است. همین امر نیز درنهایت موجب تحقق ایدئولوژی فراگیر می‌شود که در آن، رابطهٔ فرد با گروه همانند رابطهٔ میان کنشگر با کنش‌پذیر قابل ترسیم است. این دو نقش در جریان تعامل با یکدیگر، به‌نوبت جای خود را عوض می‌کنند؛ یعنی هر فرد یک بار در مقام کنشگر و اثرگذار و بار دیگر در مقام کنش‌پذیر و منفعل قرار می‌گیرد. «در جریان این تعامل و تبدیل نقش‌ها، مفهوم "خود"<sup>۳۱</sup> به‌تدریج ساخته می‌شود. مفهوم "خود" دیدگاه ما را راجع به دیگران و راجع به خویش در موقعیت‌های شناختی و تعاملی متعدد تعیین می‌کند» (Stevens, 1987: 177).

تبیین ارتباط میان اهداف گروهی و خواسته‌های فردی، ما را به ضرورت طرح پیش‌انگاشت‌های کاربردشناختی دیگری رهنمون می‌سازد که می‌توان از آن باعنوان «پیش‌انگاشت‌های فرهنگی»<sup>۳۲</sup> یاد کرد. این گونه از پیش‌انگاشت‌ها بیش از پیش‌انگاشت‌های ایدئولوژیکی به سیاق کلی کلام وابسته‌اند و «معمولاً به سطوحی از فرایند ارتباط تعلق دارند که وجودشان به واژه‌ها یا ساختارهای نحوی و زبانی به‌خصوصی وابسته نیست؛ بلکه حضور آن‌ها به تصور ما از مقتضی بودن زبان یک متن در موقعیت‌های کاربردی مختلف بستگی تام دارد» (Smith, 1987: 1). مواضع سکوت، عنوان‌ها و نوع خطاب با مخاطب در این قسم از گونه‌های پیش‌انگاشت، بیش از سایر گونه‌ها به موقعیت گفتار وابسته است؛ درنتیجه، زبان و دال‌های زبانی بیش از مدلول‌ها و محتوای دال‌ها اهمیت می‌یابد. درواقع، هر اندازه که پیش‌انگاشت‌های فرهنگی بر پیش‌انگاشت‌های ایدئولوژیکی غلبه یابد، ارزش دال از مدلول و صورت از تفکر نیز برتر می‌شود. این امر به‌سبب نقش برجسته‌ای است که بافت‌های موقعیتی در ساختارهای زبان عرفان ایفا می‌کنند. در زبان مولوی که با تعدد و تکرار این بافت‌ها در مقایسه با دوره‌های قبل روبه‌رویم، دال‌ها نیز آستان دگرگونی‌های بیشتری می‌شود و درنهایت، دال‌ها سیالیت و لغزش معنایی بیشتری می‌یابد. اطلاق‌ناپذیری تجربهٔ عرفانی که



به معنای نسبییت این گونه تجربه است (ر.ک: فولادی، ۱۳۸۷: ۶۴)، بیش از هر زمینه دیگری، خود را در بافت سماع جلوه‌گر می‌سازد. بر اثر همین اطلاق‌ناپذیری است که اختلاف احوال دو عارف در مواجهه با پدیدار سماع در یک زمان یا یک عارف در دو زمان (همان: ۶۴)، موجب تغییر در ساحت‌های معنایی و ساختارهای کلامی متن آنان می‌شود.

هرچند وجهه پدیدارشناختی و هستی‌شناختی سماع را- آن‌گونه که نزد احمد غزالی مشاهده می‌شود- نمی‌توان در آثار و آرای مولوی سراغ گرفت، سماع در نگاه مولوی فقط در قالب مبحث یا «اصطلاح‌واره» عرفانی مستقل و مجزا مطرح نمی‌شود؛ بلکه مولانا از زاویه سماع به موضوعات دیگری همچون عشق، مرگ و زندگی می‌نگرد. در واقع، زبان مولوی زبان سماع است. برای نمونه در ابیات ذیل:

مرا حق از می عشق آفریده است      همان عشقم اگر مرگم بسایید  
آزمودم مرگ من در زندگی است      چون رهم زین زندگی پابندی است

او حتی عشق را همانند غزالی به‌مثابه حقیقتی مطلق در نظر می‌آورد و در خطاب‌هایش به آن جان می‌بخشد؛ با این تفاوت که برخلاف احمد غزالی، به‌جای ضمیر «او» ضمیر «تو» را در این مخاطبه به‌کار می‌برد:

گفتم عشق را شسی، راست بگو تو کیستی؟      گفت حیات باقی‌ام، عمر خوش مکرّم  
گفتمش ای برون زجا، خانه تو کجاست؟      گفت همراه آتش دلم، پهلوی دیده ترم  
چرخ نداش می‌کند، کنز پی اوست گردشم      ماه نداش می‌کند کنز رخ تو منورّم

استعاره مکنیه یکی از متداول‌ترین صنایع بیانی نزد احمد غزالی و مولوی- به‌ویژه در غزلیات- است که تغییر دال‌ها از محور هم‌نشینی (مجاز) به محور جانشینی (استعاره) را به‌خوبی نشان می‌دهد. این تغییر گویای این واقعیت است که مقتضای حال مخاطب نیازمند اعمال تغییراتی در افق انتظارات خوانندگان است؛ زیرا انتظارات آنان درباره ساختارهای اطلاعاتی اثرگذار ایجاب می‌کرده است که نویسندگانی همچون احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی و جلال‌الدین مولوی در بعضی موارد، از ساختارهای اطلاعاتی رایج در رساله‌های متقدم صوفیانه عدول<sup>۳۳</sup> کنند. نشانه‌های این عدول و هنجارگریزی را در زبان مولوی با گستردگی بیشتری شاهد می‌توان بود و یکی از علل آن، حضور سماع در قریب به



تمام حالات، اطوار و اندیشه‌های عارفانه اوست. او گردش خود را در سماع قرینه‌ای از گردش افلاک می‌داند و بدین‌گونه، میان انسان و جهان قائل به نوعی توازی یا قرینگی می‌شود:

چرخ بگردید بسی تا که چنین چرخ زدم یار بنالید بسی، تا که در این غار شدم

(مولوی، ۱۳۷۹: غزل ۱۳۹۲)

زیرساخت‌های این طرز تفکر را در باب سوم بوستان نیز می‌توان ردیابی کرد.

جهان پر سماع است و مستی و شور و لیکن چه بیند در آیینه کور  
بینی شتر بر نوای عرب که چونش به رقص اندر آرد طرب

پیش‌انگاشت فرهنگی که در این ابیات مطرح است، با چگونگی رابطه انسان و جهان پیوند دارد. نظر به این مهم که در عرفان اصالت با معناست نه با صورت، پس تبیین هر رخداد طبیعی براساس پیوند آن با عاملی ماورای طبیعی رقم می‌خورد. همچنان‌که آیه کریمه «و إن مِن شئیءٍ الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر/ ۲۱) بر آن دلالت دارد، «معنای ضمنی» ابیات ذکرشده بدین قرار است:

«سماع یک رخداد است، هر رخدادی ریشه در عالم معنا دارد ← پس سماع ریشه در عالم معنا دارد.»

نکته درخور توجه در این خصوص، کاربرد معنای ضمنی به‌جای پیش‌انگاشت است. «در مطالعات زبان‌شناختی، عموماً استنتاج‌ها و استدلال‌هایی را که از خلال قراردادهای اجتماعی و پیش‌انگاشت‌های فرهنگی به‌دست می‌آید، معنای ضمنی یا تضمن<sup>۴</sup> می‌نامند» (Renkama, 1993: 160). البته، همان‌گونه که گفتیم، سماع دیگر رخدادی مستقل نیست؛ بلکه در زمره بخشی از آگاهی سالک است که او را در رسیدن به مقصد در مسیر سلوک همراهی می‌کند. مطابق تضمن‌های فرهنگی، علم حضوری و تهذیب نفس تنها ابزار مؤثر در کسب حقیقت است؛ بنابراین، زبان و بلاغت عرفانی نیز متناسب با این هدف پرداخته می‌شود. اگر در فرهنگ غربی، علوم عقلی تنها ابزار مطمئن در کسب یقین، و هدف اصلی معرفت نیز جست‌وجو برای یافتن صدق هر شیء است، بلاغت ارسطویی متناسب با آن می‌کوشد تا اندیشه ما را طوری آماده کند که به تولید استدلال‌های معتبر و متکی بر روابط علی- معلولی منتهی شود. اما غایت علم عرفان

و ابزارهایی که به منظور دستیابی به این غایت به کار می‌گیرد، بلاغت مثنوی، سوانح و سایر آثار را که در محدوده این فرهنگ قرار می‌گیرند، به گونه‌ای سامان‌دهی می‌کند که در نهایت، نه به مقتضای عقل و منطق ارسطویی، بلکه به مقتضای حال گوینده، مخاطب و خطاب سخن بگوید. «اتصال با درونی‌ترین اندیشه‌ها و احساسات گوینده که در شیوه گفت‌وگوی درونی رخ می‌دهد» (حجتی‌زاده، ۱۳۹۴: ۹۹)، با کمک سماع هم به عنوان یک رفتار و هم به مثابه گونه‌ای از تفکر و آگاهی، در مثنوی محقق شده است. «درون‌نگری معرفت‌شناختی توأم با شیوه گفت‌وگوی درونی در متن، موجب ظهور ساختارهای زبانی خاص» (همان: ۱۰۰) در متن و علاوه بر آن، موجب ظهور پیش‌انگاشت‌هایی می‌شود که مخاطب و گوینده در آن به یک میزان نقش کلیدی دارند.

در تفکر عرفانی و به ویژه در آن گونه بوطیقای که مقتضای حال گوینده و مخاطب گاه بر مقتضای حال خطاب (موضوع سخن) سایه می‌اندازد و این چنین، تفکر فردگرایانه این فرهنگ را نمودار می‌سازد، ارزش باورهای شخصی کم از دانش‌های عام نیست. سماع، به عنوان مرتبه‌ای از مراتب آگاهی که همیشه به محتوای خاصی وابسته نیست، مستلزم رسیدن به معرفت یقینی است: «به سماع چون درآیی ز خیال خویش بگذر» (مولوی، ۱۳۷۹: غزل ۱۴۰۲).  
یا:

سماع آرام جان زندگان است      کسی داند که او را جان جان است  
کسی خواهد که او بیدار گردد      که او خفته میان بوستان است  
کسی کو جوهر خود را ندیده‌ست      کسی کان ماه از چشمش نهان است  
چنین کس را سماع و دف چه باشد      سماع از بهر وصل بوستان است  
(همان: غزل ۳۳۹)

با توجه به این ابیات، پیش‌انگاشت یا تضمن آن چنین است:

• «سماع مقدم بر معرفتی پسین و مؤخر از معرفتی پیشین است.»

دیدگاه استعلایی<sup>۳۰</sup> مولوی او را به این نتیجه می‌رساند که تا مرتبه‌ای از آگاهی در سالک حاضر نباشد، سماع راست حاصل نمی‌شود و تا سماع راست نباشد، مراتب بعدی آگاهی هم نخواهد بود.

بر سماع راست هر کس چیر نیست طعمه هر مرغکی انجیر نیست  
 از سوی دیگر، مولوی به جای تلاش برای تعریف سماع به عنوان اصطلاح‌واره، از طریق آن موضوعات دیگر را معنا می‌کند. گویی سماع بی‌رنگ و بوست؛ اما رنگ از طریق آن به اشیای دیگر تسری می‌یابد. تضمن اصلی مطابق این اصل را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱. «سماع تعبیر نمی‌شود اما پدیده‌های دیگر از خلال آن تعبیر می‌شوند.»

۲. «تعریف سماع ضرورتی در درک اهمیت و ارزش آثار آن ندارد.»

پيامد تضمن یادشده چنین است که مولانا سماع را نیز مانند برخی دیگر از مفاهیم، در جهت تکمیل، پرورش و غنی کردن زبان خود به کار می‌گیرد تا از این طریق، منظومه فکری اش را گسترده‌تر سازد. با این توصیف، سماع به‌طور غیرمستقیم در راستای این گسترش به خدمت گرفته می‌شود.

## ۹. نتیجه‌گیری

در این مقاله با رویکردی معنا-کاربردشناختی به بررسی سیر تحول مفهوم سماع از غزالی تا مولوی پرداختیم. از مجموع مباحث یادشده می‌توان دریافت که پیش‌انگاشت، به عنوان رویکردی راهبردی در مطالعات معطوف به معنا، تا چه اندازه در درک مقتضیات موضوع و دگرگونی‌های موجود در بیان و تعبیر از آن در طی ادوار و در خلال مکاتب مختلف عرفانی و ادبی ضروری و راهگشاست. در این پژوهش اثبات کردیم که پیش‌انگاشت فقط مبحثی منطقی نیست؛ بلکه در سایر قلمروهای معرفتی، به‌ویژه در قلمرو عرفان و ادب عرفانی نیز کاربرد دارد و می‌توان از آن به‌منظور آگاهی از مبانی و خط‌مشی‌های عرفانی گونه‌گون و نیز مخاطب‌شناسی ارتباط عرفانی، یعنی مقتضای حال گوینده، مخاطب و جامعه بهره گرفت؛ همچنان‌که وجود پیش‌انگاشت‌های ایدئولوژیکی نزد امام غزالی و پیش‌انگاشت‌های فرهنگی نزد مولوی خود بر وجود دغدغه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی در دوره‌های متعدد گواهی می‌دهد و از طریق آن‌ها می‌توان سیر تطور و تحول مبانی عرفانی را نشان داد. این پیش‌انگاشت‌ها عمدتاً از سطح خرد واژگان و گزاره‌ها به سطح کلان متن و گفتمان عرفانی گسترش می‌یابند؛ به‌گونه‌ای که آن‌ها را در آرای مولوی جز در همان ساختار کلان نمی‌توان تشخیص داد. جست‌وجو در سیر تطور پیش‌انگاشت‌های سماع در آرای غزالی و مولوی نشان داد که سماع از یک رفتار یا

رخداد نزد غزالی با محتوای عقلی و نقلی، به جهان‌بینی صوفیانه در آرای مولوی تبدیل یافته و به‌عنوان بخشی از آگاهی او، موجد حرکت و جنبش در زبان، و زبان غنایی و بلاغتی خاص مطابق با مقتضای حال مخاطب در آثار وی شده است. با دقت در پیش‌انگاشت‌ها- همچنان‌که درباره سماع ملاحظه شد- می‌توان به جریان‌شناسی دقیق‌تری از سایر مبانی و مفاهیم عرفانی نیز دست یافت. رویکرد معناشناختی به مقوله پیش‌انگاشت‌ها، ما را در تعیین ارزش صدق گزاره‌های معرفتی یاری می‌رساند و رویکرد کاربردشناختی به آن ما را از بجایی یا نابجایی آن‌ها درون بافت و زمینه‌ای معین می‌آگاهاند. اما همان‌گونه که گفتیم، پیش‌انگاشت شرط محتوایی گزاره نیست؛ بلکه شرط کاربردی آن به‌شمار می‌آید؛ بنابراین، این مخاطب است که باید با درک آن، محتوای ضمنی گزاره را نیز دریابد. از این‌رو، بررسی پیش‌انگاشت‌ها در حوزه مبانی عرفانی خواه‌ناخواه به مخاطب‌شناسی عرفانی خواهد انجامید. از سوی دیگر، گسترش یا تحول پیش‌انگاشت‌ها از متن یا زمینه‌ای به متن و زمینه دیگر می‌تواند گویای توسع افق‌های معنایی و دلالت‌های نشانه‌شناختی متن باشد؛ همچنان‌که در موضوع سماع نیز، با تحول پیش‌انگاشت‌ها، شاهد توسع لایه‌های معنایی متن مولوی از ساحت ایدئولوژیکی به ساحت فرهنگی، و از ساحت نقلی و عقلی به ساحت بلاغی و تحول در سطح زبان عرفانی بوده‌ایم.

## ۱۰. پی‌نوشت‌ها

1. Implicatures Conventionnelles
2. Felicity
3. Assertion
4. Pragmatiques
5. Stalnaker
6. Gauker
7. Gunlogson
8. Theory of indexicals
9. Kamp
10. Hein
11. Goal-Driven
12. Perrault
13. Allen
14. Turn-Taking the Dialogue
15. Indexical
16. Triggers



17. Frege

18. Strawson

19. Chierchia &amp; McConnell

20. Communicative

21. Lexical Supports

22. Syntaxique Supports

۲۳. این مطلب را می‌توان از دل‌بستگی و توجهش به حارث محاسبی (م. ۲۴۲ق) دانست که خود از بزرگان مشایخ صوفیه در علوم ظاهر و علوم معاملات و اشارات بود. غزالی نیز همچون استاد خود، تنها راه رسیدن به کمال را تمسک به شرع می‌دانست و طریقه‌اش در تصوف با اعتقادات کلامی او درآمیخته بود. اوج این دل‌بستگی را می‌توان در تضمین بسیاری از مطالب کتاب *الرعاية حارث محاسبی در ضمن احیاء العلوم* مشاهده کرد (محاسبی، ۱۴۲۰: ۴۰؛ سلمی، ۱۴۲۴: ۵۲).

۲۴. نشانه‌های دیداری و شنیداری در سماع بسیار به هم نزدیک می‌شوند؛ از این رو، جا دارد سماع و آداب آن را از جهت نشانه‌شناسی ادراک حسی به‌دقت مطالعه کرد. هرچند امروزه بساط سماع در محافل صوفیه تقریباً برچیده شده، می‌توان دگرگونی آن را در صورت‌های مشابهی نظیر نوحه‌ها، تواشیح و مراسم عزاداری که موجد حال حزن و تنبّه است، مشاهده کرد.

25. Sous-Entendu

26. Actes de Langage

27. Filters

۲۸. البته، نه از نوع پرسش‌های مستقیم که به پاسخ نیاز دارند؛ بلکه از نوع پرسش‌های غیرمستقیم یا آزمایشی (exam questions) که مقاصد دیگری را از جانب مخاطب مانند اقرار و اعتراف، جلب موافقت یا مخالفت و نظایر آن طلب می‌کنند.

۲۹. تمایز حروف ربط به دو گونه حروف ربط معنایی و کاربردشناختی، متأثر از نظر وندایک (۱۹۷۹) است (به نقل از ذوقدار مقدم، ۱۳۸۱: ۷۸).

30. Denoted Facts

31. Self

32. Cultural Presuppositions

33. Deviation

34. Implicature

35. Transcendental

## ۱۱. منابع

- ایرانی قمی، اکبر (۱۳۷۲). «سماع و غناء در اندیشه ابن عربی». *کیهان اندیشه*. ش ۵۱. صص ۲۸-۴۱.

- برتلس، آندره یوگنی یویچ (۱۳۸۸). *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
- تقوی، سیدنعمت‌الله (۱۳۸۹). «ناروایی‌های شرعی یا عرفی در سماع صوفیانه». *مجله ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد*. ش ۲۶. صص ۵۲-۷۳.
- تقی‌زاده طوسی، فریدون (۱۳۷۰). «سماع در احیاء العلوم غزالی و کیمیای سعادت». *یادنامه یغما*. صص ۱۸۰-۱۹۴.
- جنید نهاوندی بغدادی، ابوالقاسم (۱۴۲۵ق). *رسائل الجنید*. محقق و مصحح جمال رجب سیدی. دمشق: دار اقرأ للطباعة و النشر و التوزیع.
- حنفی، حسن (۲۰۰۹م / ۱۳۸۸ق). *من الفناء الى البقاء، محاوله لاعاده بناء علم التصوف*. بیروت: دار المدار الاسلامی.
- حاکی، اسماعیل (۱۳۶۷). *سماع در تصوف*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حکیم ترمذی (۱۴۲۲ق). *ختم الاولیاء*. محقق و مصحح عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مهد الآداب الشرقیه.
- حجتی‌زاده، راضیه (۱۳۹۲). *نقد و تحلیل مؤلفه‌های کاربردشناختی زبانی در مثنوی معنوی*. رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه اصفهان. اصفهان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). «تأملی بر مبحث و جهیت‌های زبانی با تأکید بر نقش افعال شبه‌معین در تکوین نظام معرفت‌شناختی در مثنوی معنوی». *جستارهای زبانی*. ش ۲۸. صص ۹۱-۱۱۶.
- ذوقدار مقدم، رضا (۱۳۸۱). *نقش‌نماهای کفتمان و کاربرد آن در زبان فارسی*. رساله دکتری زبان‌شناسی همگانی. دانشگاه اصفهان. اصفهان.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۴۲۴ق). *طبقات الصوفیه*. محقق و مصحح مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹). *مجموعه آثار سلمی*. محقق و مصحح نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صفوی، کورش (۱۳۸۰). «نگاهی به ازپیش‌نگاری از دو چشم‌انداز». *نامه مفید*. ش ۲۸. صص ۱۲۱-۱۴۸.



- عدلی، محمدرضا (۱۳۹۰). «علل گسترش جماعت‌های اولیه صوفیان و شکل‌گیری خانقاه‌ها». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۹. ش ۹۰. صص ۱۴۷-۱۸۱.
- غزالی، ابی‌حامد محمد (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. حسین خدیوچم. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- الغزالی، ابی‌حامد محمد (۱۹۴۵م). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
- غضبانی، یوسف (۱۳۸۳). «خرقه و سماع در ملامتیه». *هفت آسمان*. ش ۲۴. صص ۹۳-۱۲۰.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۷). *زبان عرفان*. تهران: نشر فراگفت.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیرییه*. محقق و و مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی فرهنگی.
- کلاباذی، ابوبکر محمدبن ابراهیم (۱۹۳۳م). *التعرف لمذهب التصوف*. مصر: مطبعه السعاده.
- محاسبی، حارث‌بن اسد (۱۴۲۰ق). *الرعاية لحقوق الله*. مصر: دار الیقین.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. محقق و مصحح علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: ققنوس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *غزلیات شمس*. ج ۲. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: بهزاد.
- نشأت، صادق (۱۳۲۹). *غزالی*. تهران: کانون معرفت.
- یول، جورج (۱۳۸۷). *کاربردشناسی زبان*. ترجمه محمد عموزاده و منوچهر توانگر. تهران: سمت.

#### References:

- Adli, M.R. (2011). "Reasons of developing original mystical schools & constitution of abbeys". *Mystical Literature & Mythology*. No. 90. Pp 147-181 [In Persian].
- Beavers, D.I. & B. Geurtz (2012). "Presupposition" in *Zalta*.



<http://plato.stanford.edu>.

- Bertels, A. (2009). *Mysticism & Literature of Mysticism*. Trans. By S. Izadi. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
- Bracops, M. (2010). *Introduction à la Pragmatique*. Bruxelles: de boek.
- Brown, G. & G. Yule (1983). *Discourse Analysis*. Cambridge: CUP.
- Calas, F. & N. Garric (2007). *Introduction à la Pragmatique*. Hachette: Paris.
- Calas, Frédéric, Nathalic Garric (2007). *Introduction à la Pragmatique*. Hachette: Paris.
- Eco, U. (1984). *The Role of the Reader*. Bloomington: Indiana UP.
- Fooladi, A. (2008). *Language of Mysticism*. Tehran: Faragoft. [In Persian].
- Fraser, B. (1990). "An approach to discourse markers". *Journal of Pragmatics*. 14. Pp. 383-395.
- Gauker, Ch. (1998). "What is a context of utterance?" *Philosophical Studies*. 91. Pp. 149-172.
- Ghazali, Abi Hamed Mohammad (2004). *Kimia-ye-Sa'adat*. Tehran: Emi-Farhangi Press. [In Persian].
- Ghazbani, Y. (2004). "Cassock & Sama in Malamatia". *Haft Aseman*. N° 24. Pp93-120. [In Persian].
- Ghoshayri, A. (1995). *Risala of Ghoshayria*. Corrected by: Foroozafar. Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian].
- Gunglogson, Ch. (2001). *True to Form*. Ph.D. Dissertation: UC Santacruz.
- Gunglogson, Ch. (2001). *True To Form*. Ph.D. Dissertation: UC Santacruz. [In Persian].
- Hakemi. I. (1988). *Sama in Mysticism*. Teheran: Teheran University Press. [In Persian].
- Hakim Termazi (2001). *Khatm-al-Awliya*. Corrected by: Osman Esmail Yahya. [In Persian].



- Hanafi, H. (2009). *Men-al-Fana el-al- Bagha*. Beirut: Dar-al-madar-el-Islami. [In Persian].
- Heim, I. (1982). *The Semiotics of Defenite & Indefinite Noun Phrases*. Ph.D. Dissertation, UMass Amaherst.
- Heim, I. (1992). "Presupposition projection & the semantics of the attitude verbs". *Journal of Semantics* 9 (2). Pp. 183-221.
- Hojatizadeh, R. (2013). *Critical Analysis of Pragmatical Elements in Mathnavi*. Ph.D.Dissertation of Persian language & literature. University of Isfahan. Isfahan. [In Persian].
- Hutcheon, L. (1989). *The Politics of Postmodernism*. London: Methuen.
- Irani Qomi, A. (1994). "Sama' in thoughts of Ibn-e-Arabi". *Keihan Andisheh*. No. 51. Pp. 28-41. [In Persian].
- Jonayd, A. (2004). *Rasail of Jonayd*. Corrected by: J. R. Sayyed. Damescus: Press of Aghra lettebaat. [In Persian].
- Kalabadi, A. (1933). *Al-Taarrof le Mazhab-al-tasavof*. Egypt: Saadat Press. [In Persian].
- Kamp, H. (1981). "A Theory of Truth & Discourse Representation" in Theo M.V. Janssen & Martin Stockhof (Eds.). Amesterdam. Pp. 277-322.
- Kaplan, D. (1978). "On the logic of demonstratives". *Journal of Philosophical logic*. 8 (1). pp. 81-98.
- Kaplan, D. (1989). *Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaph Ysics & Epistemology of Demonstratives & Other Indexicals*. OUP: New York.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1986). *Implicite*, Colin: Paris. [In French].
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1986). *Implicite*. Colin: Paris.
- Meibodi, R. (1992). *Kashf-al-Asrar*. Corrected by Ali Asghar Hekmat. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
- Mohasebi, H. (1999). *Al-Reaya le Hoghoogh- Allah*. Egypt: Dar-al-Yaghin. [In

Persian].

- Molavi, J. (1997). *Mathnavi Manavi*. Corrected by: Nicolson. Tehran: Ghoghnoos. [In Persian].
- Nashat, S. (1950). *Ghazali*. Tehran: Marefat Center. [In Persian].
- Perrault, C. Raymond & James F. Allen (1985). "A Plan-Based Analysis of indirect speech acts". *American Journal of Computational Linguistics*. 6 (3-4). Pp. 167-182.
- Renkama, J. (1993). *Discourse Studies. An Introductory Textbook*. John Benjamins: Amsterdam.
- Safavi, K. (2001). "A glance to presuppositions from two perspective". *Name-ye-Mofid*. No. 28. Pp 121-138. [In Persian].
- Shazali, M.A. (2011). "Presupposition as a pragmatic inference: toward a new conceptualization of the term". *Journal of Business & Social Science*. Vol. 2. No. 7.
- Simons, M. (2006). "Foundational issues in presuppositions". *Philosophy Compass*. 1 (4). Pp. 357-372.
- Smith, L. (1987). *Discourse Across Cultures*. Prentice Hall: London.
- Soames, S. (1982). "How Presuppositions are inherited"? *Linguistic Inquiry*. 13 (4). Pp. 483-545.
- Solami, A. (2003). *Tabaghat-al-Soofieh*. Corrected by: M. A. Ata. Beirut: Dar-al-Kotob al-Elmieh. [In Persian].
- Stalnaker, R.C. (1998). "On the representation of context". *Journal of Logic, Language & Information*. 7 (1). Pp. 3-19.
- Strevens, B.K. (1987). "Cultural Barriers to Language Learning". In Smith, Larry (Ed.) *Discourse Across Cultures*. Prentice Hall: London.
- Taghavi, S.N. (2010). "Legal & conventional Impermissibilities of mystical Sama". *Journal of Azad University of Meshad*. No. 26. Pp 52-73. [In Persian].



- Tagizadeh Tousi, F. (1991). “Sama in Ehya-al-Oloom & Kimia Saadat of Ghazali”. *Yaghma Riminder*. Pp 180-194. [In Persian].
- Yule, G. (2008). *Pragmatics*. Translated by: Tavangar & Amoozadeh. Tehran: SAMT. [In Persian].
- Zoghdar Moghadam, R. (2002). *Discourse Markers in Persian Language*. Ph.D. Dissertation of General Linguistics. University of Isfahan. Isfahan. [In Persian].

