

پیگیری مبادی نظر امام خمینی (ره) از مکتب اصفهان تا تهران

حکمای شیعه و حقیقت شب قدر (بخش دوم)



مهدی فدایی مهربانی

استادیار دانشگاه تهران

در بخش نخست این مقاله اشارتی به ارتباط جهان‌شناسی و زمان‌شناسی در اندیشه حکمای الهی مورد نظر و تاثیر آن در تفسیر فلسفی حقیقت شب قدر شد؛ در این نگاه، عالم ملکوت، باطن عالم ملکی است؛ اما این باطن بودن، به معنی درون چیزی بودن نیست؛ فاجعه در مورد چنین برداشتی هنگامی عیان می‌شود که عالم ملکوت را درون عالم ملکی درنظر آوریم، درواقع عالم ملکوتی مظلوف عالم ملک قرار گرفته و این بدان معنی است که ساحت امور تجربی و آمپریک بر عالم مجردات احاطه پیدا کرده است. در مورد زمان‌شناسی سه‌گانه نیز همین گونه است و زمان عالم ملکوتی، هرگز درون زمان عالم ملکی نیست؛ بلکه پدیدار شدن این ساحت‌ها تنها بسته به تقرب و استحضار وجودی انسان است.

قاضی سعید قمی(۱۰۳۹-۱۱۰۳ ق) ملقب به حکیم کوچک، بر مبنای جهان‌شناسی سه‌گانه از سه ساحت زمانی (کنیف، لطیف و لطف) هماهنگ با سه جهان ملک، ملکوت و لاهوت) سخن می‌گوید که بنا به استحضار فیلسوف آشکار می‌گردند. این عوالم مطابق با سه ساحت هیولانی، نفسی و عقلی است. (قمی، ۱۳۶۲: ۹۶) به‌زعم قاضی سعید، هر یک از عوالم فوق تحت حجاب‌هایی است که حجب اجسام و نفوس و عقولند؛ اما ساحت ربوبی، محجوب نیست بلکه محتجب است. بنابراین حجاب‌ها که کشف آنها به مثابه نوعی معرفت‌یابی است، در درجه نخست حجاب‌هایی بین عبد و مولی هستند. (قمی، ۱۳۷۹: ۱۶۳)

مفهوم زمان در اندیشه فلاسفه بزرگ شیعی همچون قاضی سعید قمی، دریافتی بدیع از زمان است که نه‌تنها به لحاظ نظری به‌خوبی بر قامت فلسفه شیعی می‌نشیند، بلکه اساسا به لحاظ عملی نیز توسط عرفای شیعه مورد تایید است. کیفیت وابستگی متقابل وجود دارد. زمان از حالت خطی دوری و ترک نسبیت به چیزهای دیگر است؛ در اینجا بسته به میزانی که انسان از تعلقات جهان ملکی و عالم محسوس دل می‌کند و به بیان عرفانی در مقام «ترک» قرار می‌گیرد، استحضار وی به عالم ملکی و جهان مثالی شدت می‌یابد و این به معنی تحول در ادراک انسانی نیز هست.

گذر از تصلب ادراک مستلزم گذر از تمامی تقیدات فهم است که شامل گذر از زمان‌مندی فهم نیز می‌شود. بنابراین می‌بایں تأویل به صورت تجربه‌ای درونی و دریافت زمان، نوعی وابستگی متقابل وجود دارد. زمان از حالت خطی خارج می‌شود و سلسله‌ای از کیفیت‌های زمانی را به وجود می‌آورد. در حرکت عمودی به سوی عالم عقول و برزخ صور مثالین، هر یک از عوالم دارای زمانی مخصوص به خود هستند. سلسله‌زمانی از زمان‌ها از زمان کنیف عالم ملک، تا زمان لطیف عالم ملکوت و تا زمان لطف عالم جبروت (عقول) در کار است. هریک از این وجوه سه‌گانه حضور، وجه شناختی خاص خود را دارند و در هر جهانی نیز تأویل ویژه‌ای دست‌اندرکار است؛ خواه تفسیر باشد که تفسیر روشنگر متن است، خواه تفهیم که فهماندن مجدد الهام الهی است یا تأویل که بینش درونی و کشف باطنی است. (رک: شایگان، ۱۳۸۵: ۶۲ و ۷۵)

قاضی سعید درواقع در وجودشناسی خود این قضیه را مطرح کرد هر وجودی دارای مقدار زمان خاص و شخصی است و همان وضعیتی را پیدا می‌کند که قطعه مومی در انبساط و انقباض پیدا می‌کند. مقدار همیشه یکسان است، اما زمانی وجود دارد که فشرده و متراکم است و آن مقدار زمان، عالم محسوس است، زمانی لطیف وجود دارد که زمان «عالم مثال» است و زمانی لطف وجود دارد که همان زمان عالم معقول است.^(۱) ساحت‌های زمانی با توجه به «لطفات» شیوه وجودی افزایش پیدا می‌کند: مقدار زمانی که به یک وجود معنوی داده شده، می‌تواند در این صورت تمامی وجود را شامل شده و گذشته و آینده را در زمان حال، حاضر داشته باشد.^(۲) (کربن، ۱۳۸۰: ۴۸۹)

البته قاضی نظریه خود در باب زمان را بر مبنای عوالم سه‌گانه حس، غیب و غیب‌الغیوب مطرح کرده است. هریک از عوالم بالاتر به جهتی لطیف‌تر از عوالم زیرین شناخته می‌شود. این حکیم متاله براساس تقسیم سه‌گانه عوالم، به مراحل سه‌گانه زمان می‌رسد. این نظر قاضی سعید مشابه نظر میرداماد است که بر همین مبنا معتقد بودند نسبت یک امر متغیر به متغیر دیگر، زمان را تشکیل می‌دهد. نسبت یک امر متغیر به ثابت، دهر خوانده می‌شود و بالاخره نسبت یک امر ثابت به ثابت، سرم خوانده می‌شود. (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶/الف: ۶۶) به این ترتیب دهر باطن زمان و سرم باطن دهر است و این مراحل سه‌گانه در طول هم و مرتب بر یکدیگر شناخته می‌شوند... در همین مبنا قاضی سعید درمورد موضوع ارتباط حقیقت و تاریخ که نزاع همیشگی فلاسفه است، معتقد است حقیقت، بر مبنای زمان‌های متفاوت دارای لایه‌های مختلف است؛ و هر مرتبه از مراتب آن با زمان متناسب آن مرتبه همراه و همساز است. بنابراین حقیقت با زمان بیگانه نیست و کسی نمی‌تواند از حقیقت بدون زمان سخن بگوید. البته تاریخ در نظر قاضی یک خط افقی را نمی‌پیماید، بلکه هر یک از وقایع و حوادث جهان هستی، علاوه‌بر اینکه در خط افقی تاریخ جایگاهی معین دارد، از جهت عمودی نیز معنی و مرتبه‌ای دارد که می‌توان به آن دست یافت. در خط عمودی تاریخ بیشتر جنبه‌های معنوی مورد توجه قرار می‌گیرد، ولی در خط افقی تاریخ بیشتر جنبه‌های ظاهری

و اقتصادی مطرح می‌گردد. بنابراین قاضی در شرح توحید شیخ صدوق می‌گوید بررسی هر یک از اشیاء از جهت اینکه دارای کلمه‌ای الهی است، به خط عمودی تاریخ مربوط می‌گردد، ولی بررسی آن شیء بدون توجه به اینکه دارای کلمه‌ای الهی است، تنها در خط افقی تاریخ امکان‌پذیر است. (دینانی، ۱۳۸۲: ۱۲۰ با اندکی تلخیص)

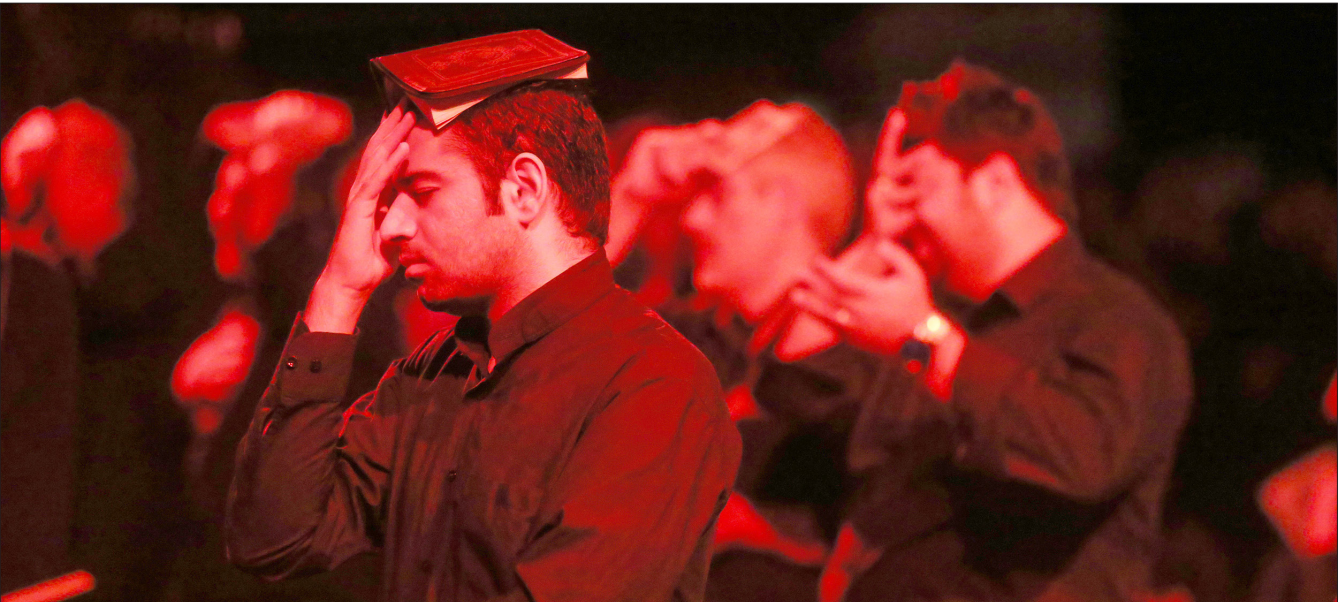
قاضی سعید قمی، استاد باطن‌نازع تأملات عمیق پیرامون زمان در فلسفه شیعی است، اما خود ملاصدرا نیز آرایی در باب زمان در الهیات شیعه ارائه داده است. از نظر صدرا «ما به مناسبت حب و ولاء خود توفیق شناخت پیدا می‌کنیم و شناخت ما خود صورتی از حب و ولاء ماست. به همین سبب، آنچه را که بی‌اعتنایان «گذشته» نام می‌نهند، به تناسب حب و ولاء ما، همچنان آینده می‌ماند، حب و ولاتی که خود سر چشمه آینده است، چون بدان حیات می‌بخشد. تنها باید جسارت آن را داشته باشیم که تبعات حب و ولاتمان را به‌جان بخریم.» (نقل از بونسو، ۱۳۸۵: ۱۱۴) بنابراین تقرب به ولایت‌الهی، نحوه زمان‌مندی انسان را نیز کیفیت می‌بخشد؛ زیرا دوستی با خدا و دوستان خدا (اولیای الله)، باعث استحضار وجودی انسان می‌گردد.^(۳)

بر مبنای همین نزدیکی به ولایت است که نحوه‌های مختلف زمانی از یکدیگر تقسیم می‌گردند. یکی از تقسیم‌بندی‌های متعارف از زمان در حکمت شیعی، زمان را به سه ساحت تقسیم می‌کند: (الف) زمان باقی در عالم سرم که از حاق وجود انتزاع می‌شود و البته در تقسیم‌بندی میرداماد عالم بی‌زمان است. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۱۴) (ب) زمان متباقی در عالم دهر که از تجلیات اسمایی است که اقتضای دوام دارند، انتزاع می‌شود؛ یعنی از نسبت وجود به موجودات ابدی و ازلی حاصل می‌شود. (ج) زمان فانی یا آنچه زمان عالم ملکی و ظاهری ماست که از نسبت وجود به موجودات غیرازلی و غیر بدی حاصل می‌شود.

تقریرات شارح نامدار فصوص ابن عربی، داود بن محمود قیصری از زمان، در رساله «نهایه‌البیان فی درایه‌الزمان» جالب توجه است. قیصری می‌گوید: «زمان مقدار بقای وجود است. موجودات یا مخلوقند یا مدیع. مخلوقات مسبوق به زمانند و ابتدا و انتهای دارند. قبل از ابتدا و بعد از انتهای شان زمانی است که در آن موجودنیستند. مبدعات غیرمسبوق به زمان، ولی مقارن با آن هستند. آنها ازلی و ابدی‌اند و در هر آن و زمانی که فرض شوند، موجودند. اما ویژگی ازلیت و ابدیت آباد تنها برای وجود الهی است؛ چون بقای سرمدی و دوام ازلی و ابدی دارد. این ویژگی‌ها در جمله حقایق لازمه ذات حضرت الهی است که بالذات متأخر از اوست. به همین جهت است که دهر، اسمی از اسمای اوست. در حدیث نبوی آمده است که «به

دهر دشنام ندهید که دهر همان الله است.»^(۴) (قیصری، ۱۳۵۷: ۳۹) به‌واسطه اسم دهر است که حق سبحان به نام‌هایی چون دائم و باقی خوانده می‌شود و البته دوام و بقای او به عین وجود خودش است، نه امر دیگری مغایر با او. «حق سبحان، ذاتا با همه اجزا و صفاتش بر تمامی آنچه از او صادر شده، مقدم است. بر همین اساس ضروری است که این حقیقتی که در عرف «زمان» نامیده می‌شود، ذاتا بر عقول و نفوس و اجسام کلیه وبقیه موجودات تقدم داشته باشد. پس این حقیقت جوهری از جواهر روحانی یا جوهری از جواهر جسمانی نیست، تا چه رسد به اینکه از لوازم جواهر باشد؛ مثلاً از لوازم حرکت باشد یا مقدار حرکت باشد؛ چون این امور همه بالذات به آن تعلق دارند. مبدعات، در کل مسبوق به این حقیقت زمانی هستند نه در موجود. این حقیقت با وجود است، همان طور که حق سبحان ذاتا بر همه اسما و صفات و معلولات روحانی و جسمانی سبق ذاتی دارد... حقیقت زمان عین بقا و دوام وجود است. از این رو وجودش آشکار و

اندیشه



عکس: وحید سارلی /فرهنگستان

ماهیتش پنهان است». (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۳۸)

آیت‌الله‌سیدابوالحسن رفیعی قزوینی

یکی از حکمایی که به تحقیق در باب حقیقت شب قدر بر مبنای جهان‌شناسی و زمان‌شناسی حکمت شیعی-آن‌گونه که در مکتب اصفهان شاهدیم-پرداخته است، مرحوم آیت‌الله

سیدابوالحسن رفیعی قزوینی است. ایشان در مقاله‌ای با عنوان «در بیان حقیقت شب قدر و کیفیت اختلاف آن به حسب آفاق» به بحث در این باب پرداخته است. آیت‌الله رفیعی قزوینی مطابق با حکمای الهی مکتب اصفهان بر آن است که «هر حقیقتی از حقایق ممکنات دارای مراتب مختلفه وجود است، به حسب نشأت و عوالم هستی و مجمل آن سه مرتبه از وجود است: اول؛ وجود عقلی مجرد از ماده و لواحق آن در عالم ابداع است. دوم؛ وجود مثالی برخی است که هرچند حقیقت در این وجود از ماده مجرد است، لکن تجرد عقلی ندارد، بلکه لواحق ماده را از شکل و مقدار داراست، همچون صور خیالیه که در صقع خیال وجود دارند، و چون ماده جسمانیه در این وجود نیست لذا تأثر و انفعال و تغیر در این وجود راه ندارد. سوم؛ وجود طبیعی مادی که حقیقت شیء قائم به ماده جسمانیه است.» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶/ب: ۷۱)

علامه قزوینی شرح می‌دهد موجودیت شیء در عالم جسمانیه تعددپذیر است بدان جهت که این عالم عالم ماده و تکررات است، اما موجودیت شیء در عالم عقلی ابداعی، که از همه شئون ماده مجرد است، تعددپذیر نیست، بلکه فقط یک فرد کامل تام است که جمیع خواص و آثار آن نوع در یک فرد به نهج عقلی محقق است و به منزله کل افراد مادیه آن نوع است، و در عین بساطت و وحدت، وجود جمعی همه آنان می‌باشد. (همان: ۷۱)

بدین ترتیب برای وجود مثالی و طبیعی یک شیء، افراد بسیاری متصور است که در عالم جسمانی به‌واسطه حدود مادی از یکدیگر متمایزند و در عالم مثالی به‌واسطه صور مثالی، اما در عالم وجود عقلی مجرد، وحدت تام است و تنها حقیقت واحد هست. اما این حقایق سه‌گانه با یکدیگر در ارتباطند و نسبت آنها، نسبت ظل به ذی ظل و عکس به عاکس است؛ یعنی نسبت وجود طبیعی به وجود مثالی، نسبت عکس است به عاکس یا ظل به ذی ظل، همان‌گونه که نسبت وجود مثالی به وجود عقلی، همین‌طور است. بنابراین حقیقت هرشیء در درجه نخست، حقیقت عقلی آن است که سایه‌ای از آن به عالم مثالی‌وبه عالم طبیعی رسیده است. علامه رفیعی قزوینی در این باب می‌آورد: «فی‌المثل انسان وجودی دارد مادی و طبیعی که مشهود و محسوس است، و وجودی مثالی و برخی دارد که اغلب در روایا خواب‌دیدن نمایان می‌گردد، و وجودی عقلانی [و] صاف از آرایش حیوانی و مادی دارد که تمام صفات انسانیت را به نحو اقدس و ارفع دارد؛ به‌نظر دقیق، حقیقت انسان همان وجود عقلانی ابداعی اوست، و اما وجود مثالی و طبیعی به منزله کدورت و سفاله آن وجود است.» (همان: ۷۲)

علامه رفیعی قزوینی با این هستی‌شناسی سه‌گانه که ریشه در جهان‌شناسی حکمت الهی دارد، حقیقت زمان را نیز مورد شرح و بسط قرار داده است. به‌زعم وی زمان نیز دارای همین مراتب سه‌گانه است؛ «اما وجود عقلی زمان، که بسیار بسیط و غیرقابل تعدد است، آن را «دهر اعلی» گوئیم. و آن حقیقت سایه خود را بر سر سال و ماه و لیل و نهار گسترده و به منزله جان و روح است بر آنان و یک فرد هم بیشتر نیست. و اما وجود مثالی زمان که طرف موجودات مثالیه است، هرچند به بساطت وجود عقلی نیست، لیکن از بساطت و وحدت بی‌بهره نیست، و آن را «دهر اسفل» خوانیم. و اما وجود مادی طبیعی

زمان، همین مدت گذشت حوادث است که در آن قبل و بعد و تقدم و تأخر و انقسام و تجزیه و تعدد تصور می‌شود و مورد حساب منجمین است و فصول چهارگانه و سال و ماه و ایام می‌باشد.» (همان: ۷۳)

مشخص است که با این توضیحات، حقیقت شب قدر نیز فراتر از وجود طبیعی آن است که ما با آن مواجهیم. به هر حال شب مبارکه قدر یکی از سه روزی است که بیان شده است؛ اما اگر وجود آن را محدود به زمان عالم محسوس کنیم، هر یک از مناطق کره خاکی در روز خاصی وارد شب قدر خواهد شد و این حقیقت شب قدر را زیر سوال خواهد برد. اما همان شب قدری که در هر منطقه‌ای به حسب اختلاف مدار زمین، دارای زمانی طبیعی متناسب با آن منطقه است، دارای حقیقتی فراتر از این تکرر زمان‌ها نیز هست که شب قدر دهری است. در نتیجه شب قدر وجودی طبیعی و مادی دارد که آن شب قدر ماست و متعدد است، یعنی «هر افقی که رویت هلال شهر رمضان واقع شود، از شب رویت که ۲۲ شب گذشت، شب بیست‌وسوم آن، شب قدر زمانی آن افق است»^(۵) و یکی از مظاهر و ظلال شب قدر دهری است که در عالم ابداع است؛ و در افق دیگر، که شب دیگر رویت هلال شود، بیست‌وسوم آن شب در آن افق دیگر، شب قدر زمانی و طبیعی آن افق است و مظهر دیگری از مظاهر شب قدر دهری است و هکذا. پس شب قدر دهری یکی است، ولی شب‌های قدر زمانی در عالم زمان و طبیعی به اختلاف آفاق متعدد است و منافاتی ندارد، بلکه وحدت در دهر و تعدد در زمان از مقتضیات عالم دهر و زمان است؛ و این اختصاصی به شب قدر ندارد، بلکه چنانکه اشاره کردیم در تمام حقایق امکانیه جاری است.» (همان: ۷۳)

آیت‌الله قزوینی حتی بر آن است حدیثی که در باب نزول ملائکه به زمین و عنایت ایشان به مؤمنین، مطابق آیه مذکور در سوره قدر آمده است (قدر: ۴) اشاره به حقیقت شب قدر دارد؛ یعنی شب قدر دهری به مثابه روحی مجرد و ملکی مقرب است که با توجه آن به شب قدر زمانی، رسم شب قدر زمانی می‌شود و احکام خاصه لیل‌القدر بر آن مرتب می‌شود، زیرا «هرگاه روح دهر در جسد زمان نبود و شب قدر زمانی لیل‌القدر و مقسوم به دهری نمی‌گردید، مانند سایر شب‌های سال می‌بود.» (همان: ۷۴) بنابراین شب قدر زمانی، روزی است که حقیقت شب قدر تنزل می‌یابد و این باعث تبعات وضعی این شب می‌شود که برای این شب عظیم بیان شده است.

منابع در دفتر روزنامه موجود است.

پی‌نوشت‌ها:

- همچنین در قرآن، به روزی اشاره می‌شود که به نسبت زمان عالم محسوس ۵۰ هزار سال است. (معراج: ۴) و نیز در سوره طه به روز قیامت اشاره می‌شود «همان روزی که در صور دمیده می‌شود؛ و مجرمان را با بدن‌های کبود در آن روز جمع می‌کنیم! آنها آهسته‌با هم گفت‌وگو می‌کنند (بعضی می‌گویند): شما فقط ۱۰ شبانه روز (در عالم برزخ) توقف کردید. (و نمی‌دانند چقدر طولانی بوده است!)». (طه: ۱۰۳ و ۱۰۴)
- عزیز نسفی نیز هم عقیده با حکیم کوچک می‌آورد: «ای درویش! زمان و بعد زمان پیش ماست که فرزند افلاک و انجمیم و در عالم شهادتیم. در عالم غیب زمان و بعد زمان نیست، هر چه بود و هست و خواهد بود حاضرند. پس ملائکه غیب نمی‌دانند، آنچه حاضر است می‌دانند.» (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۴۱)
- اما حکمای الهی‌ای نظیر محمدحسین بن آقا باقر به ما گوشزد می‌کنند که «قرب حق به مکان نیست، بلکه به مکان است؛ چه حضرت حق از مکان و زمان و جای و جهت منزه است.» (آقایاقر، نسخه خطی ۱۴۵۴ دانشگاه: ۷۰) بنابراین معیت ما تنها درمورد دو ساحت است؛ زمان عالم ملکی و ملکوتی.
- حافظ شیرازی زمان باقی و فانی را به این نحو می‌نگرد: زمان باقی و فانی فدای شاهد و ساقی/ که سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بینی
- لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله. (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۷: ۱۰)
- علامه رفیعی قزوینی فرض را بر این گرفته‌اند که مثلا شب قدر بیست‌وسوم ماه مبارک رمضان باشد.

ادامه از صفحه یک

ندیدن و نپر سیدن از بحران زبان فارسی

اگر معنای جدید، جایگاه معادلی در نظام معنایی زبان مقصد (و مابه‌ازایی لفظی) داشت که ترجمه می‌شد و دخیل باقی نمی‌ماند! پس با ورود هر لغت دخیل نه نسبت آن با «الفاظ زبان مقصد» مشخص است و نه نسبتش با «نظام معنایی آن». اما شاید ساده‌ترین کار آن باشد که لااقل لفظ را به‌نحوی متبدل کنیم که ظاهر کلام دچار لکنت نشود و آن کلمه در موضوعی غیر از «استعمال عادی و روزمره» (مثلا در استعمال شعری) نیز به‌کار رود^(۵) و از آنجا انحای دیگر تفکر (غیر از فکر روزمره یا فکر حساب‌گر و علمی، یعنی مثلا در تفکر حکمی و فلسفی یا شعری) نیز بتوانند آن لفظ را در کار آورند و ربطش را با معانی دیگری که در زبان داریم، مشخص سازند. مشخص است که فکر فلسفی «میان جزء و کل سیر می‌کند» و اگر ربط یک «جزء» با «کل» مشخص نباشد، فکر فلسفی نیز دچار اختلال خواهد شد.

مخلص کلام آنکه مساله، ورود یک یا چند لفظ محدود، به زبان فارسی نیست. ابتدا با تعداد معدودی لفظ مواجه نیستیم و «مواجهه زبانی» گسترده و کاملاً جدی است. مساله اولا بحران زبان است و یکی از وجوه این بحران، ورود گسترده الفاظ دخیل است که اگر زبان، مانند زبان انگلیسی زبان «حمالان‌هنگ‌کنگی» نباشد^(۶) در لفظ و معنایش بحران پیدا می‌شود و باید برای آن فکری کرد، درغیر این‌صورت، نظم فکری سابق مختل می‌شود و نظم جدید نیز برپا نخواهد شد، بلکه صرفا با اختلال و اغتشاشی مواجه خواهیم بود؛ با «زبان و فکر بحران‌زده».

پی‌نوشت‌ها:

- ن: ک. متیوز، پیتر هیوگو، زبان‌شناسی، ترجمه حشمت‌الله صباغی، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۸، صص ۹ و ۵۴.
- ربط زبان و تفکر البته از مسائل جدید نیست و سابقه‌ای طولانی دارد. این ربط با اندک تأملی کمابیش بر افراد آدم آشکار است ولی برای توضیح آن عمدتا به هردر رجوع می‌دهند. هیدگر نیز در این‌باب مطالبی دارد که باید وقتی دیگر توضیح داده شود.
- وضعی و قراردادی بودن زبان، نظر ارسطو است در مقابل طبیعی بودن آن که نظر افلاطون است. ن: ک. روبینز، اچ. آر. تاریخ مختصر زبان‌شناسی، ترجمه علی محمد حق شناس، تهران: کتاب ماد (وابسته به نشر مرکز، ۱۳۹۵، صص ۴۶ تا ۵۰) در عالم اسلام بعضی نظر افلاطون و برخی نظر ارسطو را پذیرفته بودند. ولی نزد متأخرین (مانند علامه طباطبایی یا مرحوم نائینی)، نظر ارسطو یعنی وضعی و قراردادی بودن معانی الفاظ، غالب است.
- شیخ محمود شبستری ذیل سوال شانزدهم امیر حسینی هروی در گلشن‌راز بر این قول رفته است و همچنین مولوی نیز در «مثنوی معنوی» یا «فیه مافیة» در مواضع متعددی به نسبت بین صورت و معنی (عموما) و به همین نسبت میان لفظ و معنی (خصوصا) قائل است. هاماان نیز ضمن نقدهایی، قائل به «ریشه و مبنای الهی» برای زبان است (ن: ک. برلین، آریایا، مجوس شمال، ترجمه رضا رضایی، تهران: ماهی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳). هردر نیز متأثر از هامان زبان و تفکر را یکی دانسته است. (ن: ک. روبینز، همان، ص ۳۲۸.)
- مشخص است که الفاظ دخیل، زبان عادی و روزمره را نیز دچار لکنت می‌کنند، اما نشان دادن این مطلب، منوط به مقدّماتی است که در این متن مختصر، نمی‌توان طرح‌شان کرد. البته سایر مطالبی که طرح شد نیز مستلزم مقدمات درخوری بود که راقم بطور حاضر، ان‌شاء‌الله وقتی دیگر به آنها خواهد پرداخت.
- سعید حجاریان در عباراتی، نقل قولی از سید احمد فردید آورده بود، به این شرح: احمد فردید، به طعنه زبان انگلیسی را «زبان حمال‌های هنگ‌کنگ» می‌نامید و در عوض زبان آلمانی را به‌عنوان زبانی فاخر و فقیم برای مباحث عمیق فلسفی و جامعه‌شناسی معرفی می‌کرد. سخن او از یک لحاظ درست بود؛ چراکه هنگ‌کنگ سال‌ها مستعمره انگلستان بود و باراندازی برای توزیع کالا به‌شمار می‌رفت و باربران آنجا با زبان انگلیسی، دست‌وپا شکسته کار خود را پیش می‌بردند.

آگهی مزایده

آموزشکده سما تهرانس وابسته به دانشگاه آزاد اسلامی در نظر دارد **بوفه دانشجویی** خود را از طریق مزایده به اشخاص حقیقی یا حقوقی واجد شرایط واگذار نماید، لذا از علاقه‌مندان دعوت می‌شود با در دست داشتن معرفی‌نامه (در صورتی که متقاضی شخص حقوقی باشد) طی ۱۰ روز پس از انتشار این آگهی به امور اداری آموزشکده، جهت دریافت اسناد مزایده مراجعه نمایند، ضمناً آموزشکده (کمیسون معاملات سازمان سما دانشگاه آزاد اسلامی) در رد یا قبول پیشنهادهای مختار است و هزینه این آگهی به عهده برنده مزایده می‌باشد.

تلفن: ۴۴۵۱۵۹۲۸

نشانی: تهرانسر- بلوار گلها- بلوار یاس- بلوار فجر- آموزشکده فنی و حرفه‌ای سما

روابط عمومی آموزشکده سما تهرانس