

چیستی و چرایی پرسش و پاسخ از دیدگاه مولوی

لیلا پژوهنده¹

(تاریخ دریافت مقاله: 1391/2/26 - تاریخ پذیرش مقاله: 1391/3/22)

چکیده

مقاله حاضر با طرح جایگاه و نسبت سؤال و جواب با گفت‌وگو (دیالوگ) و حدود معنی شناختی آن آغاز می‌گردد و سرچشمه‌های اندیشه مولوی را در این خصوص باز می‌نمایاند. ادامه مقاله، پیشینه و جایگاه سؤال و جواب، دیالوگ و دیالکتیک را با نگاهی تطبیقی در حوزه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در نظر فیلسوفان یونان، اندیشمندان دنیای معاصر و دیدگاه خاص و جهان‌نگری مولوی به اختصار بیان می‌دارد و به نقد و بررسی سؤال و جواب به شیوه تحلیلی و با سه رویکرد متفاوت: 1. خاستگاه، ماهیت و ضرورت سؤال و جواب 2. انگیزه سؤال و جواب 3. سنخیت در سؤال و جواب به طرح موضوعات و یافته‌های ذیل از دیدگاه مولوی می‌پردازد:

برشردن اندیشه به عنوان سرچشمه پرسش و پاسخ؛ اشاره به معانی، سطوح و ترازهای متفاوت در این حوزه؛ بررسی دلایل اعتراض و انکار مولوی بر عقل فلسفی با وجود تأکید بر ضرورت و سودمندی استدلال و چون و چراهای منطقی؛ نشان دادن راه گذر از تنگنای فلسفه؛ نقد گفتگوی راستین با توجه به غایت، غرض و انگیزه پرسشگری و در نهایت، لزوم سنخیت و نسبت در پرسش و پاسخ در مجموعه روابط و حوزه‌های مختلف.

کلید واژه‌ها: سؤال و جواب (پرسش و پاسخ)، گفت‌وگو (دیالوگ)، دیالکتیک، اندیشه (عقل)، مولوی

1. استادیار دانشگاه قم / Email: Leila.pazhoohandeh@gmail.com

«... الا قومی را غرض آن نیست که از اشکال بیرون آیند، غرض آن است تا ذوق گفتگو که به آن خو کرده‌اند؛ غرض ایشان ذوق شطرنج بازی سؤال و جواب است» (مجالس سبعة، 55).

1. درآمد

اندیشمندان و فیلسوفان حداقل از روزگار افلاطون تاکنون درخصوص نقد و ماهیت سؤال و جواب و گفت‌وگوی حقیقی و اصیل، و شرایط و لوازم و تفاوت آن با منازعات جدلی و گفت‌وگوهای غیرحقیقی و بی‌بنیاد به بحث‌های پردامنه‌ای پرداخته‌اند. مولوی نقد دیالوگ یا گفت‌وگوی حقیقی را از چشم‌انداز خاص و ویژه‌ای که حاصل ایمان وی به برخی موازین و عرفانی و نمایان‌گر پای‌بندی او به برخی اصول مکتب اشعری است، طرح می‌کند:

1) تفاوت اشخاص و آحاد جامعه از منظر بینش، فرهنگ، زبان، ملیت، و... که ایجاد رابطه و تعامل سازنده و فهم مشترک و انتقال معانی را در رابطه‌های انسانی دشوار و یا دست‌نیافتنی می‌سازد (نک: مثنوی، 3681/2 به بعد؛ 2914/1؛ زمانی، 112-117)

2) بی‌اعتباری، محدودیت، و نقص زبان قال و گفتار در ارسال معانی؛ به عبارتی حجاب‌افکنی، ایجاد تشویش، تردید، اختلاف ناشی از زبان گفتار (پژوهنده، «کلام نفسی»).

3) انتساب مبدأ، مقصد، و انگیزه انواع و مراتب سخن (گفت‌وگو، پرسش و پاسخ) و اندیشه به خداوند. مولوی حقیقت و معرفت کلی را تنها در علم ازلی الهی (بحر معنی یا أم‌الکتاب) و انسان کامل متصل و متصف به خداوند می‌جوید (نک: مثنوی، 2907/1-2916؛ 3741/2 به بعد؛ همو، مجالس سبعة، 54-55).

سؤال و جواب و پرسش و پاسخ بر پایه معنا، حدود، و شرایط آن از منظر مولوی از انواع، اقسام، و مراتب قابل طرح در قلمرو گفت‌وگو به شمار می‌آید؛ گفت‌وگویی که مولانا در آثار خویش بدان نظر دارد جهان طبیعت، جهان رابطه‌های انسانی، و ساخت رابطه خدا و انسان را در بر می‌گیرد.

مولوی با برشمردن - دست‌کم - دو عنصر زبان‌شناختی و جامعه‌شناختی در هر گفت‌وگو، بر اصالت، ضرورت، و اهمیت عنصر جامعه‌شناختی به عنوان یکی از ارکان و پایه‌های اساسی برقراری گفت‌وگو تأکید می‌ورزد. از نظر مولوی اساس گفت‌وگو بر بنیاد کنش ارتباطی میان طرفین گفت‌وگو و برقراری رابطه دوجانبه میان گوینده (نویسنده) و

شنونده (خواننده) بنا شده است. از این منظر حضور مخاطب یا شنونده یا خواننده جهت برقراری ارتباط ضروری نیست؛ همچنین سخن گفتن ملفوظ یا خاموشی تأثیری در برقراری این تعامل کلامی نخواهد داشت. نیز روابطی که بر مبنای همدلی، هم‌سوئی و یا تضاد، تناقض، و اختلاف پی‌ریزی شده، همچون دوستی و دشمنی، عشق و تنفر، و... از آن جهت که متضمن نوعی رابطه و تعامل است و بدون وجود «دیگری» در کنار یا در برابر و یا در تقابل با «من» تحقق نمی‌یابد، در همین قلمرو طرح‌شدنی است.

از نظر مولوی سکوت و خاموشی، اندیشه باطنی، نطق درون، مفاهیمی چون عشق، تنفر، جنگ، مراتبی از سخن نظیر زبان حال، زبان فعل، سؤال و جواب، پرسش و پاسخ و غیره و تعبیراتی چون همدلی (هم‌زبانی) همگی می‌توانند در برقراری جذب و اتصال میان افق‌گوینده و شنونده نقش اساسی ایفا کنند و بدین ترتیب در قلمرو گفت‌وگو راه یابند. به همین جهت در بسیاری موارد، ویژگی‌ها، شرایط، کارکرد، انگیزه، و غایت پرسش و پاسخ با آنچه در خصوص گفت‌وگو از نگاه مولوی مورد نظر است هم‌سو و هم‌جهت می‌نماید (نک: پژوهنده، «فلسفه و شرایط گفتگو»).

با این توضیح یادآوری می‌شود که در آثار مولوی افزون بر این که سؤال و جواب از اقسام فرعی و انواع گفت‌وگو به شمار می‌آید، در بسیاری از موارد دقیقاً متناظر و مترادف با مفهوم و معنای گفت‌وگو به کار رفته است (برای نمونه نک: مجالس سبعة، 55).

نکته تأمل‌برانگیز دیگر این که اندکی توجه به شواهد این مباحث در آثار مولوی، نشان می‌دهد که مولوی غالباً تقابل و تفاوت معناشناختی در حوزه‌های گفت‌وگو و سخن و کلام و سؤال و جواب قائل نشده است؛ به عبارتی در بسیاری موارد مرزهای مفاهیم یادشده در آثار وی بر هم منطبق است. در بسیاری از این شواهد، اگرچه انواع و مراتب مختلف زبان و سخن به کار رفته است، طرح حضور یا غیبت مخاطب، غیر و دیگری که سخن، خطاب به او ایراد می‌شود و کاربرد واژگانی چون اتصال، جذب، تأثیر، و تحریض (سخن) نشان‌گر ارتباط دوجانبه و برقراری گفت‌وگو یا سؤال و جواب و مستلزم حاکمیت منطق گفت‌وگویی است. (فیه مافیه، 193-195؛ پژوهنده، «فلسفه و شرایط گفتگو») اگرچه مولانا مستقیماً و صریحاً کمتر به معرفت‌شناسی و تعیین حدود و ثغور این مفاهیم پرداخته است.

«ما را با آن کس که اتصال باشد دم به دم با وی در سخنیم و یگانه و متصلیم، در خموشی و غیبت و حضور، بلکه در جنگ هم به همیم و آمیخته‌ایم. اگرچه مشت بر هم دگر می‌زنیم، با وی در سخنیم و یگانه و متصلیم. آن را مشت مبین. در آن

مشت مویز باشد. باور نمی‌کنی؟ بازکن تا ببینی، چه جای مویز، چه جای دُرهای عزیز» (فیه‌ما فیه، 50-51).

2. پیشینه: جایگاه سؤال و جواب در مهد تفکر فلسفی¹

در رسالهٔ ثئی‌تتوس (*Theaetetus*, 189-190E) افلاطون از زبان سقراط تفکر را این‌گونه معنی می‌کند: «تفکر گفت‌وگویی است که روح با خود می‌کند... روح در حال تفکر کاری نمی‌کند جز اینکه از خود می‌پرسد و خود پاسخ می‌دهد...».

یادآوری می‌شود که همبستگی میان سخن و اندیشه (سخن به زبان برآمده و گفت‌وگوی درونی روح)² از مسائل بنیادین و مهم در یونان باستان بوده است. پیشینهٔ این اندیشه حداقل به دوران پارمنیدس و مکتب الئا (قرون 4 و 5 ق.م) بازمی‌گردد. در رسالهٔ سوفسطایی (*Sophist*, 263E) افلاطون از زبان یکی از پیروان مکتب الئا به دو ساحت یا دو مرتبه از زبان اشاره کرده است: «فکر³ و سخن⁴ هر دو یک چیزند، با این فرق که ما گفت‌وگویی را که روح بی‌صدا با خود می‌کند فکر می‌نامیم» (خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، 295-296؛ همو، «افلاطون»، 573).

نگاهی به تاریخ ادبیات و فلسفهٔ یونان - مهد تفکر فلسفی - و افلاطون به عنوان یگانه فیلسوفی که شیوهٔ دیالوگ را وسیلهٔ بیان اندیشهٔ خود قرار داده و به‌هم‌پیوستگی و نسبت میان پرسش و پاسخ، دیالوگ و دیالکتیک - روح فلسفهٔ افلاطونی - که از نظر او راه رسیدن به زیبایی مطلق و دسترسی به حقیقت است از این چشم‌انداز تأمل‌برانگیز می‌نماید.

آثار افلاطون در پاسخ به این پرسش که چرا وی شیوهٔ دیالوگ را برای بیان اندیشه‌های فلسفی خود برگزیده است به ناتوانی نوشته نسبت به دفاع از خود و پاسخ به پرسش خوانندگان اشاره می‌کنند. در برابر، گونهٔ دیگری از سخن است که می‌تواند از خود دفاع کند و هم می‌داند که با چه کسی سخن بگوید یا در برابر چه کسی سکوت کند؛ از این‌جاست که نوشته‌های افلاطون شکل دیالوگ به خود می‌گیرد و مهم‌ترین دست‌آورد روش فلسفی افلاطون از راه «پرسش و پاسخ» به علمی‌ترین شیوه، یعنی

1. در بادگه راز عصر اساطیر و آغاز دوران پرسشگری (نک: یاسپرس، 15 به بعد؛ جمادی، 54).
2. همچنین اشاره به دو نوع لوگوس «لوگوس باطنی» و «لوگوس به بیان آمده» در روانشناسی رواقی در خور تأمل است. (Pepin, 12-13)

3. *Dianoia*.

4. *Logos*.

دیالکتیک، شکل می‌گیرد.

وی واژه «دیالکتیک» را به عنوان روش درست فلسفی و عقلانی در برابر روش سوفیستی یعنی جدل به کار می‌برد و بر تفاوت بنیادی میان این دو روش تأکید می‌کند. در دیالکتیک افلاطون، چنان که گفتیم، دو واژه یونانی که در اصل به معنای «پرسیدن و پاسخ دادن» است در علمی‌ترین شکل آن به کار رفته است (Plato, *Protagoras*, 338D; *The Republic*, 499A, 539B, 534D خراسانی، «افلاطون»).

یگر در کتاب ارجمند خود، *پای‌دیا*، گفت‌وگوی سقراطی افلاطون را نوعی ابداع ادبی می‌شمارد که از واقعیتی ادبی ریشه گرفته است، «از این واقعیت که درس سقراط همیشه شکل سؤال و جواب داشت. سقراط گفت و شنید را شکل اصلی تفکر فلسفی می‌دانست و معتقد بود که ما تنها از این راه می‌توانیم با دیگران به تفاهم برسیم؛ و تفاهم با دیگران هدف زندگی او بود» (625).

وی سؤال و جواب سقراطی را نوع خاصی از ورزش فکری (در مقایسه با ورزش بدنی) می‌داند که در خاک خود آتن روئیده بود و کاملاً در نقطه مقابل روش تربیت سوفسطایی قرار داشت که در همان زمان پدید آمده بود (644). او همچنین اشاره می‌کند که افلاطون روش تدریس خاص سقراط را به دو شکل عمده برمی‌گردانید که هر دو از طریق سؤال و جواب حاصل می‌شد. شکل سؤال دنباله قدیم‌ترین نوع اندرز یا تحریص است که اثرش را تا تراژدی و حماسه می‌توان تعقیب کرد. در گفت‌وگویی که در مقدمه پروتاگوراس در حیاط خانه سقراط روی می‌دهد این هر دو شکل را در جنب یکدیگر می‌بینیم. این مکالمه که تضاد موجود میان سقراط و سوفسطایی بزرگ، پروتاگوراس، را نمایان می‌سازد، از یک سو اشکال و صوری را در برابر چشم ما می‌نهد که فعالیت آموزشی سوفسطاییان از طریق آن‌ها به عمل می‌آمد، و از سوی دیگر تصویریست جاندار از قالب‌های سخن گفتن خاص سقراط، با همه موشکافی‌های عجیب و فروتنی طنزآمیزش (647).

3. سؤال و جواب و گفت‌وگو از نگاه اندیشمندان معاصر

نظر باختمین از بزرگ‌ترین اندیشمندان علوم انسانی در عصر حاضر در خصوص گفت‌وگو حائز اهمیت است. باختمین برای اثبات سرشت اجتماعی و بین‌ذهنی زبان، طبیعت گفت‌وگویی و اجتماعی «معنا» و «فهم» و منطق گفت‌وگویی درونی «گزاره» یا

«سخن»^۱ را مورد توجه قرار داده است (تودوروف، به نقل از باختین، منطق، 48، 50، 52، 66-67، 110، 115؛ باختین، سودای مکالمه 69-71، 164، 172؛ Bakhtin, 279-280).

در نگاه باختین معنا همواره پرسشی را در بر دارد و متضمن پاسخی مفروض است: «من معنا را چیزی می‌دانم که به پرسشی پاسخ می‌دهد آنچه که پرسشی را پاسخ نمی‌دهد، تهی از معناست.» «معنا چیزی است شخصی: همواره درون آن سؤالی، خواهشی و انتظاری برای یک پاسخ وجود دارد...» (تودوروف، به نقل از باختین، منطق، 50، 110).

باختین با تصریح این حکم که «هر گزاره‌ای (حتی عبارت قالبی ادب و احترام) شکل معینی از گوینده (و مخاطب) را داراست» (باختین، سودای مکالمه، 164)، اظهار می‌کند که هر گزاره‌ای می‌تواند به عنوان بخشی از یک گفت‌وگو (به معنای عام آن) محسوب شود (تودوروف به نقل از باختین، منطق، 92). «گفت‌وگو در مفهوم غیرگسترده آن فقط یکی از اشکال ارتباط زبانی، هرچند مسلماً مهم‌ترین شکل آن، را تشکیل می‌دهد؛ با این وجود گفت‌وگو را می‌توان در مفهوم گسترده آن نیز به کار برد. در این حالت گفت‌وگو نه فقط ارتباط کلامی مستقیم و شفاهی بین دو شخص، بلکه هرگونه ارتباط زبانی به هر شکل ممکن را دربرمی‌گیرد.»^۲

همچنین باختین بودن را به «ارتباط» و بودن برای غیر و از طریق او، تفسیر کرده و موجودیت انسان را به برقراری «ارتباط ژرف» مشروط نموده است (تودوروف، به نقل از باختین، سودای مکالمه، 183-184؛ نیز نک: Holquist, 222, 225). از این‌جا اهمیت گفت‌وگو در نظر باختین روشن می‌شود. بر این اساس باید گفت که منطق گفت‌وگویی مرزهای وجود انسان را در می‌نوردد و همواره در صحنه زندگی و جهان هستی به طور مستمر و بی‌وقفه بسط و گسترش می‌یابد: «زندگی در گوهر خود گفت‌وگویی است. زیستن یعنی شرکت کردن در گفت‌وگو، یعنی پرسیدن، گوش دادن، پاسخ دادن، موافقت کردن و...» (تودوروف، به نقل از باختین، منطق، 184؛ نیز نک: Friedman, 356).

به نظر می‌رسد «کلام نفسی» اشاعره که به معنی یا حقیقت باطنی و درونی تأکید

1. Internal dialogism of the word.

1. باختین در آثار خود به سطوح متعدد، جوانب گوناگون و اشکال متنوع‌تری از گفت‌وگو نظر دارد: (تودوروف، 144-145؛ Friedman, 101؛ morson, emerson, 204-266).

می‌ورزد و تعریف باختین از معنی (آنچه به پرسشی پاسخ می‌دهد و درون آن سؤالی، خواهشی و انتظاری برای پاسخ وجود دارد) در فهم معنای گفت‌وگوی درونی و باطنی مخلوقات و زبان مشترک جهان هستی در مثنوی کارساز می‌آید. همچنین ایده استمرار مکالمه گسترش «منطق گفت‌وگویی» در سراسر آفرینش توسط باختین و «جهان رابطه»‌های مارتین بوبر - که از نظر او بنیاد هستی و وجود را تشکیل می‌دهد - در همین راستا قابل تأمل است (پژوهنده، «فلسفه و شرایط گفتگو»).

هایدگر در تحلیل زبان - که بر پایه تفسیر او از لوگوس هراکلیتوس مبتنی است - از معنای لوگوس در دو جهت بهره گرفته است. از چشم‌انداز تفسیر هراکلیتوس¹ - از درخشان‌ترین چهره‌های فلسفه و بخصوص دیالکتیک در یونان باستان - و هایدگر از مفهوم حکمت (حضور و هم‌نوایی با لوگوس) و معنای لوگوس (سخن گفتن) (کلام) وجود) سراسر هستی در هم‌نوایی و دیالوگی ژرف شریک و سهیم هستند (پروتی، 103-104؛ درباره مفهوم حکمت و رابطه آن با لوگوس نک: یونگ، 63 به بعد).

همچنین دیدگاه هایدگر در باب پرسشگری که وی آن را «پارسایی تفکر» خوانده است قابل توجه است: «اگر ما می‌خواهیم واقعاً تفکر کنیم و یا به حقیقت نائل شویم، باید بیاموزیم که چگونه درست بپرسیم، بپرسیم نه برای این که به تفکر نزدیک شویم، بلکه بپرسیم چون تفکر همین پرسیدن است. تفکر باید از طریق پرسشگری مداوم به راه خود ادامه دهد و صرفاً دل به پاسخ‌ها خوش نکند، و الا خودش را نفی کرده است» (لطفی، 32). هایدگر همچنین به رابطه و نسبت شکیبایی با تفکر توجه نموده است: «دانستن اینکه چگونه بپرسیم، دانستن این است که چگونه باید صبور باشیم، حتی اگر عمری به درازا بکشد» (همان‌جا).

در مورد ماهیت و حقیقت تفکر نیز مجموعه‌ای از شباهت‌ها و اختلاف‌های در هم تنیده میان مولوی و هایدگر وجود دارد: منطق، عقل، و تفکر حسابگر که بر بنیاد آن قرار دارد دشمنان تفکر حقیقی‌اند و از منظر مولوی و هایدگر همواره مورد نكوهش و مذمت قرار می‌گیرند. تفکر حقیقی از نظر آنان منشئی متعالی دارد، این منشأ متعالی برای مولوی، خداوند به مثابه خالق اندیشه‌ها و در نزد هایدگر، وجود می‌باشد (همدانی،

1. هراکلیتوس تناقض و تضاد را در هستی از مظاهر لوگوس یا قانون جهانی جاویدان می‌شمارد؛ و هم از این‌روست که وی حکمت و دانایی را گوش سپردن و اجابت لوگوس و پذیرش وحدت و یگانگی هستی می‌داند (خراسانی، نخستین، ...، 239، 248-250).

289-290، 298، 304-305). بنابراین شهود عرفانی مولوی و تفکر بنیادین هایدگر طریقی است برای درگذشتن و رهایی از محدودیت عقل، که البته شهود عرفانی راهی به سوی شناخت مطلق یا حق، و تفکر بنیادی راهی به سوی شناخت وجود و حقیقت آن می‌گشاید (همو، 298).

هایدگر در پایان تفسیر خویش بر عبارت «خدا مرده است» نیچه، چنین می‌گوید: تفکر، نخست آن هنگامی آغاز می‌گردد که ما پی برده باشیم که خردی که قرن‌ها گرامی داشته شده است، سرسخت‌ترین دشمن تفکر است (به نقل از همو، 304؛ نک: ادامه مقاله).

4. سؤال و جواب در قلمرو هستی‌شناسی مولوی

در مثنوی، همچون دیگر آثار خداشناسی و عرفانی تاریخ قدسی و فراتاریخی بشر، از پرسش و پاسخ آغازین و ازلی خدا و انسان در زمان و مکان مقدس ملکوت آغاز می‌گردد: الست برکم قالو بلی (اعراف، 172). بدین ترتیب، نخستین میثاق الهی و رابطه عاشقانه ازلی انسان و خدا با خاطره سؤال و جواب هستی‌ساز و بنیادین خدا و انسان در هم می‌آمیزد و گره می‌خورد.

مولوی پیدایش جهان خلق و روانه گشتن مخلوقات را از قلمرو عدم و نیستی یا کارگاه صنع حق (مثنوی، 690/2، 762/2، 4516/3، 1960/5، 1467/6، 1070/6 - 1072) نتیجه پرسش و پاسخ و گفت‌وگوی مداوم آنان با خداوند می‌شمارد، همچنین معیت و حضور خداوند با مخلوقات و مصنوعات که به هم‌سخنی و گفت‌وگوی خداوند با آفریدگان تعبیر می‌شود (استمرار، «الست» الهی و «بلی» گفتن کائنات)، شرط استمرار حیات و زندگی تلقی می‌شود و به این ترتیب مولوی که «نطق» و گفت‌وگو را لازمه «وجود» آدمی و عنصری ناگسستنی از ذات انسان می‌داند، به همین ترتیب جهان هستی را تنها در سایه گفت‌وگو، هم‌زبانی، لبیک، پاسخ و هم‌دلی مخلوقات با آفریدگار پابرجا و برقرار می‌یابد (مثنوی، 1456-1446/1؛ نک: پژوهنده، «فلسفه و شرایط گفتگو»؛ همو، «کلام نفسی»). در همین راستاست که مولانا تناوب و تسلسل خلق و عدم، هستی و نیستی، و بقا و فنا را که موجب زاینده‌گی و پویایی و تازگی عالم حیات است، به استمرار و تداوم پرسش و پاسخ خداوند (گفت‌وگو) با جواهر و اعراض نسبت می‌دهد که از روز ازل و با خطاب «الست» الهی آغاز شده است (مثنوی، 2107/1 - 2111):

هر دمی از وی همی آید الست
 جوهر و اعراض می گردند مست
 گر نمی آید بلی زیشان ولی
 آمدنشان از عدم باشد بلی
 (مثنوی، 2110/1 - 2111)

مولوی (مثنوی، 1070/6-1072) همچنین از امر و سخن گفتن خداوند با مخلوقات و به تعبیر خود او مکالمه «صنع حق» با «جمله اجزای جهان» و «اثرها و سبب» یاد کرده است. تلقی خاص و ویژه مولوی از کلام و حیانی که از عرفان اسلامی و برخی مبانی کلام اشعری متأثر است، نکته دیگری است که اشاره بدان در آغاز سخن ضرورت می یابد. در عرفان اسلامی این امر اساسی که همه هستها و نمودهها تجلی ذات یگانه خداوند است مورد پذیرش قرار گرفته است. از نظرگاه مولوی نیز آغاز، انجام و انگیزه سخن به خداوند بازمی گردد و خداوند در تمامی موارد نه تنها گوینده سخن بلکه مخاطب و مستمع سخن نیز هست و بدین گونه هرآنچه غیر خداست، واسطه و بهانه ای بیش نیست و کلام همه ذرات هستی، مراتبی از سخن خداوند می باشد (مولوی، مثنوی، 1683/5؛ 1021/6 - 1024؛ 1341/3 - 1351؛ 1438/6 - 1440).

مولوی با تأکید بر این کلام محوری که «آخر آسمانها و زمینها همه سخن است، پیش آن کس که ادراک می کند و زاییده از سخن است که گن فیکون» (فیه ما فیه، 22)، ارزش و اعتبار سخن را به عنوان اصل، سرچشمه و حقیقت هستی، همچنین جایگاه مخلوقات و موجودات را به عنوان سخن خداوند در قلمرو هستی شناسی خویش روشن می سازد. بدیهی است چنین برداشت و طرز تلقی از سخن و کلمه، خاستگاه، جایگاه، پهنه، و سویه هستی شناختی گفت و گو را به دگرگونی و تغییری ژرف و بنیادی فرامی خواند (پژوهنده، «فلسفه و شرایط گفتگو»).

از این رو می توان گفت که هرگونه مکالمه و گفت و گویی در عالم وجود و جهان خلق از این منظر گفت و گویی و حیانی یا مرتبط با قلمرو وحی و ساحت کلام الهی است و پیوندی وجودی، ناگسستنی و مرزی با هستی می یابد.

به دنبال این مباحث، مولوی حیات، هوشمندی، و شعور اجزا و عناصر هستی را مورد توجه قرار می دهد. از نظر او این شعور و عقل حاصل «حلق بخشی» و «لطف عام» خداوند و رزق و روزی ای است که ذرات و سطوح هستی از خداوند دریافت می دارند.

همان گونه که اشاره شد این رابطه تعاملی (حلق بخشی خداوند و عطای لقمه و رزق معنوی و دریافت آن از جانب مخلوقات) که بیان گر آمیزش، حضور، و معیت الله با

مخلوقات می‌باشد، به حیات، درک، فهم، شعور، و عشق‌ورزی آنان نسبت به خداوند و تعامل میان سایر مخلوقات و مراتب هستی منجر می‌شود. استمرار این تعامل، ضامن بقا و دوام روند تکامل و حرکت هستی به سوی تعالی است.

بر اساس آنچه پیشتر درباره‌ی ماهیت گفت‌وگو در مقدمه بیان شد، می‌توان گفت که وی ادراک و فهم این معنا و حقیقت مشترک میان خداوند و مخلوقات و تعامل و کشش میان آنان را از سنخ هم‌دلی، هم‌زبانی و نهایتاً گفت‌وگو می‌شمارد و از این‌رو و بر پایه‌ی چنین بینش و نگرشی، اجزاء و عناصر هستی را زنده، هوشیار، سخنگو، سمیع، و بصیر می‌یابد و از تسبیح جمادات و غلغل اجزای عالم و محرمیت، هم‌دلی، و هم‌زبانی آنان سخن می‌سراید (مثنوی، 4411/3؛ 1021-1019/3؛ 509/1 - 513؛ 39/3 - 37؛ 41-17/3؛ 1013-2012/3؛ 860-857/6؛ 2422-2416/4؛ همو، کلیات شمس، 2/ شمس-6082/6080/573).

مولانا رابطه و تعامل لحظه به لحظه میان اجزا و ذرات عالم صنع را به گفت‌وگو و سؤال و جواب میان آنان منظور می‌کند. از نگاه او تار و پود هستی و زبان در هم تنیده می‌شود. سؤال و جواب، خواهش، نیاز، طلب، در ذات هستی وجود دارد و با هستی و همزمان و هماهنگ با آن وجود و استمرار می‌یابد و بدین ترتیب جهانی که مولوی در آثار خویش به تصویر می‌کشد سراسر صحنه سؤال و جواب و گفت‌وگوی مستمر مراتب اجزای هستی با یکدیگر است: «...این آمدن تو به زیارت، عین سؤال است بی‌کام و زبان که ما را راهی بنمایید و آنچه نموده‌اید روشن تر کنید و این نشستن ما با شما خاموش یا به گفت، جواب آن سؤال‌های پنهانی شماست... زرگر که به سنگ می‌زند زر را، سؤال است، زر جواب می‌گوید که اینم، خالصم یا آمیخته‌ام.» (فیه مافیہ، 150-151).

5. نقد و بررسی سؤال و جواب

5.1. خاستگاه و ماهیت سؤال و جواب

مولوی ضمن برشمردن مراتب و سطوح اندیشه و عقل (نک: همایی، 460/1 به بعد؛ 686/2 - 694) به قلمرو خاصی از آن به نام عقل کل یا نفس کل، کلمه الله یا لوگوس اشاره می‌کند که سرچشمه هستی و کائنات تلقی می‌گردد و با عناوین و اوصافی که در ادبیات عرفانی به انسان کامل و حقیقت انسانی نسبت می‌دهند قابل اطلاق می‌باشد. مولوی ضمن تأکید بر اصالت معنی، نشان می‌دهد که انواع و مراتب سخن از «بحر

معنی»، «دریای عقل»، و «بحر اندیشه» (عقل کل یا لوگوس) ... که تمثیلی از علم، صفات، اسما و ذات الهی سرچشمه می‌گیرد و در نهایت در سیری عروجی به جایگاه اصلی خود، بحر معنی، عالم بی‌صورتی و جهان غیب (علم الهی - عقل کل) برمی‌گردد. بدین ترتیب حرکت اندیشه یا سخن از عالم غیب به جهان شهادت و همچنین از باطن و درون آدمی (کلام نفسی) به ظاهر و جهان بیرون (کلام لفظی) با خواست و اراده‌ی خداوند استمرار می‌یابد (نک: فیه‌ما‌فیه، 106؛ مثنوی، 3338/1، 1141-1140/1، 296/1، 1109/1-1112، 1136/1-1139؛ مجالس سبعة، 118؛ فروزانفر، 296-294/1، 296/1 نیکلسن، 1136/1 به بعد؛ پژوهنده، «کلام نفسی»).

بر این اساس، مولوی خاستگاه همه‌ی علوم، فنون، و هنرهای بشری را به سرچشمه‌ی وحی و الهامات ربانی منتسب می‌نماید (مثنوی، 1300-1297/4؛ 1296-1294/4). وی همچنین شیوه‌های فلسفی، منطقی، و استدلالی را نیز در قلمرو علوم عقلی به خاستگاه و حیانی منسوب می‌دارد. همایی (526-525/1) بر پایه‌ی آرای مولوی چنین نتیجه می‌گیرد: «همین علوم رسمی و دلایل و قیاسات عقلی که بازار فلسفه و کلام بدان گرم گشته و دستاویز گروه منکران و ملحدان در مقابل تعلیمات انبیاء و عرفا واقع شده هم در اصل یکی از مواهب و عطایای همان طایفه از انبیا و اولیای خداست» (قس: مثنوی، 2136/1). به این ترتیب مولوی در مثنوی به تصریح علم و اندیشه را سرچشمه‌ی پرسش و پاسخ برمی‌شمارد. سؤال و جوابی که از افق اندیشه سرمی‌زند و با سیر دیالکتیکی پی‌گرفته می‌شود چشم اندازه‌های تازه‌ای را در قلمرو دانش راستین و حقیقت می‌گشاید. از این رو ماهیت پرسش‌گری به ماهیت علم و دانش و فلسفه نزدیک می‌گردد. بنابراین مولوی سؤال و جواب را از سنخ دانش می‌شمارد «زانکه نیم علم آمد این سؤال^۱»:

هر برونی را نباشد این مجال	... زانکه نیم علم آمد این سؤال
همچنانکه خار و گل از خاک و آب	هم سؤال از علم خیزد هم جواب
همچنانکه تلخ و شیرین از ندا...	هم ضلال از علم خیزد هم هدی

(مثنوی، 3010-3008/4)

از این‌رو غایت و کارکرد پرسش‌گری با کارکرد اندیشه‌ورزی، جست‌وجو و راه‌یافتن به دریای اندیشه یا لوگوس که تمثیلی از علم، ذات، صفات و اسماء الهی است هم‌سو و هم‌جهت می‌گردد:

1. مولوی در فیه‌ما‌فیه (72-73) دلایل این ادعا را برشمرده است.

فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که پیش آید شهی
(همان جا، 2/3207)

یادآوری می‌شود در مثنوی در مواردی مولانا فکر و اندیشه را به معنای مصطلح در منطق و فلسفه و علوم عقلی به کار برده است (همایی، 2/689-691) و در مواردی ماهیت دیالکتیکی تفکر را (نک: مثنوی، 5/729-719؛ فیه‌ما‌فیه، 36) به شکل سؤال و جواب و پرسش و پاسخ نموده است (3/1380-1385).

مولوی همچون هایدگر به جوهر اصیل و پایان‌ناپذیر تفکر، و استمرار، حرکت، و پویایی متفکر و لزوم شکیبایی او توجه نشان داده است: «و اگر عقل جهد خود را رها کند آن عقل نباشد. عقل آن است که همواره شب و روز در اضطراب و بی‌قرار باشد از فکر جهد و اجتهاد نمودن در ادراک باری...» (فیه ما فیه، 61).

علم دریایی‌ست بی حد و کنار
طالب علم است غواص بحار
گر هزاران سال باشد عمر او
او نگردد سیر خود از جستجو
(مثنوی، 6/3881-3882)

اصطلاح عقل بحثی یا عقل فلسفی نیز در شمار انواع، اقسام و مراتب متعدد عقل در آثار مولوی دیده می‌شود (نک: کریمی، 181-182؛ همایی، 1/460 به بعد).

5.2. ضرورت سؤال و جواب

در آثار مولوی بر وجوب و سودمندی علم‌آموزی و تأثیر دانش و همچنین به‌کارگیری و بهره‌مندی از استدلال و چون و چراهای منطقی جهت کشف مجهولات خود و یا دیگران و یا فهم موضوع تأکید رفته است (مثنوی، 1/1030-1034، 3/277؛ همایی، 1/438؛ 4/2997-2994؛ زمانی، 292؛ قانعی، 220): «مولوی هرگز با عقل روشن‌بین رحمانی که سرمایه‌تمیز مصالح و مفاصد دنیا و آخرت انسانی است؛ و همچنین با علوم مثبت عقلی که از مداخله گمان و پندار بر کنار باشد (از قبیل فنون ریاضی)؛ یا علوم نقلی که مستند و متکی بمبادی وحی و الهام مبعوثان الهی باشد (از قبیل علوم قرآنی و فقه و حدیث)، و امثال آن مخالف نیست بلکه جداً با این دسته از علوم موافقت دارد... با فن منطق نیز از جهت ماهیت آن علم هیچ مخالفت ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ و انتقاد و انکار او از جهت کسانی است که خود را به منطق برهانی می‌بندند و آن را با مغالطه و سفسطه، و مقدمات ظنی و وهمی، بجای قیاسات برهانی دستاویز و آلت عقل بحثی

و مکابرات و شکوک و معارضات عنادی الحادی قرار می‌دهند» (همایی، 1/520-519).

با این وجود اعتراض، انکار، تحقیر، نفی، و مذمت عقل بحثی یا فلسفی در منطق و استدلال که بخش چشمگیری از آثار وی بدان اختصاص یافته چگونه توجیه می‌شود؟ همایی (487/1) برای پاسخ به این پرسش با عنایت به مفهوم متمایز و متفاوت از فلسفه و فلسفی در آثار مولوی یادآور می‌شود که «مراد مولوی از «فلسفه» و «فلسفی» خصوص علم حکمت و فلسفه نیست؛ بلکه مقصود چنانکه خود او تفسیر کرده حالت شک و تردید و ظن و احتمال و مجادله و چون و چرا کردن در امور است، چنان که پیش خود برای هر امری سبب و علتی می‌تراشند و آنچه را که در حوصله فهم و ادراک آن‌ها نیست ممتنع می‌شمارند و در بوته تکذیب و انکار می‌گذارند هر چند که از خصوص علم فلسفه و کلام بویی نبرده باشند»¹

وی همچون دیگر مولوی‌پژوهان چنانکه دیدیم منظور مولوی را از عقل بحثی فلسفی که آن را انکار و تحقیر می‌کند همان قبیل چون و چراهای ملحدانه و ظنون و اوهام برمی‌شمارد (در این رابطه و نیز ریشه‌های اختلاف عارف و فیلسوف، نک: همایی، 499/1 به بعد؛ سروش، 137 به بعد؛ ابراهیمی، 7 به بعد؛ ملکیان، 398-401؛ کریمی، 160-170؛ زمانی، میناگر عشق، 482-480، 487-485).

از سوی دیگر، «این که سنت‌گرایان خود را از طرفداران شهود یا بصیرت عقلی می‌دانند، نه از هواخواهان عقل استدلالی، نباید به این معنا گرفته شود که منکر قدر و قیمت عقل استدلالی‌اند. اشکال و اعتراض به انسان متجدد و فلسفه جدید است که چرا عقل استدلالی را فراتر از جایگاهی که در خور اوست نشانده‌ای و در حق او غلو کرده‌اید. از نظر سنت‌گرایان عقل استدلالی یکی از مواهب عظیم الهی است و قدرت و فایده انکارناپذیری دارد. با این همه چیزی بیش از یک ابزار نیست» (ملکیان، 398-399)².

چنانچه اشاره کردیم عقل جزئی در این مورد جز دودلی، تردید، شک و ظن و تفرقه

1. هر که را در دل شک و پیچانی است

در جهان او فلسفی پنهانی است.

(مثنوی، 3285/1؛ سروش، 141)

2. البته قصه سببیت و سبب‌اندیشی عقل نیز - که میراثی از فلسفه یونان است با طرح مساله عاده‌الله و سبب‌سوزی و سبب‌سازی خداوند بر پایه کلام اشعری (زمانی، 932-933؛ مثنوی، ج 1/ حکایت پادشاه و کنیزک و پادشاه جهود؛ دادبه، اشاعره) که مولوی بدان تاکید می‌ورزید، منافات داشت و از علل نفی و طرد فلسفه از سوی مولوی و دیگر عارفان بوده است.

و دوری از حقایق جانی و خطافکنی و گمراهی حاصلی به همراه ندارد و با وجود چالاکی در میدان بحث و مناظره آرامش و اطمینان و یقین را از صاحب خود دریغ می‌دارد. بنابراین این دسته از علما هر اندازه به دانسته‌های خود ببالند و در میدان تردید و ستیزه و جدل بیشتر بتازند از مطلوب واقعی و کمال انسانی دورتر خواهند شد. (همایی، 1/525، 488؛ مثنوی، 6/2358-2356).

بنابراین از ایرادهای اخلاقی که بر عالمان و خصوصاً بر عارفان وارد می‌دانستند غرور و احساس بی‌نیازی به پیامبران و استغنا از آنان بوده است (سروش، 147-148).

5.3. گذر از تنگنای فلسفه

مولانا همواره منطق وحی آسمانی را بر منطق عقل برهانی ترجیح می‌دهد چرا که تنها منطق وحی را ایمن از خطا و لغزش می‌شمارد:

فکر و اندیشه‌ست مثلِ ناودان وحی و مکشوف است ابر و آسمان
آب باران باغِ صدرنگ آورد ناودان همسایه در جنگ آورد

(مثنوی، 5/2492-2493)

مولوی مرغی را به تصویر می‌کشد که همهٔ وقت خود را صرف گره بستن و گره گشودن بند دام می‌کند «تا شود در فن تمام». چنین مرغی از پرگشودن و پرواز در صحرا و دشت محروم می‌ماند و عشق گره‌گشایی، پر و بال شوق و طلب او را برای پرگشودن می‌شکند و وی را از پرواز در آسمان معانی و افق حقایق باز می‌دارد:

مولعیم اندر سخن‌های دقیق در گره‌ها باز کردن ما عشیق
تا گره بندیم و بگشاییم ما در شکال و در جواب آیین فزا
همچو مرغی که گشاید بند دام گاه بندد تا شود در فن تمام
او بود محروم از صحرا و مرج عمر او اندر گره‌کاری است خرج
خود زبون او نگردد هیچ دام لیک پرش در شکست افتد مدام
با گره کم کوش تا بال و پرت نگسلد یک یک از این کرّ و فرت
صد هزاران مرغ پرهانشان شکست و آن‌کمین‌گاه عوارض را نیست¹

1. زمانی در شرح این بیت با اقتباس از شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی چنین آورده است: «بال و پر صدها هزار پرند در این تکاپو شکسته شد، ولی نتوانستند کمینگاه شکوک و شبهات را ببندند... و آدمی را از عوارض پرمخاطره دنیای مادی برهانند».

حال ایشان از نبی خوانای حریص نَقَّبُوا فِيهَا بَيْنَ هَلٍ مِنْ مَحِيصٍ
 (مثنوی، 3740_3733/2)

در ابیات یادشده مولوی به نقد کسانی که «خود را به مسائل فلسفی و الهیات مدرسی مشغول می‌دارند» (نیکلسون 3733/2) و به عبارتی اهل بحث و جدل و کلام که به موشکافی‌ها و نکته‌های عقلی و استدلالی سخت شیفته، علاقه‌مند و عاشق هستند اشاره دارد. و بی‌فایده‌گی و بی‌ثمری این تلاش و تکاپوی علمی را - خصوصاً در قلمرو امر مقدس و یا در حضور پیر یا انسان کامل و متصف به اوصاف الهی و عقل کل خاطرنشان می‌سازد. مولوی پیش و پس از ابیات یاد شده از «عشق کل استاد» و «سلیمان لسین معنوی» (انسان کامل، عقل کل) به عنوان تنها عنصر وحدت‌آفرین و یقین‌آور و آرامش‌بخش در جهان تردیدها و ترددها یاد می‌کند. (نک: مثنوی، 3742_3727/2)

مولوی مصرانه معتقد است که «از اشکال بنده را رحمت حق بیرون آرد نه قیل و قال» (مجالس سبعة، ص 54-55). در همین رابطه وی به نقش بنیادین، الهی، و معنوی انسان کامل و کتاب و حیانی قرآن اشاره می‌کند و به لزوم سکوت و تأمل و امتناع از چون و چرا و پرسش در حضور انسان کامل و محضر قرآن تأکید می‌ورزد: «بنگر که بسیار متکلمان در جواب و سؤال تصنیف‌ها کرده‌اند و سخن را در باریکی جایی رسانیده‌اند که از هزار طالب زیرک یکی ره نبرد از باریکی، و هنوز ایشان از ظلمت شبیهت و اشکال بیرون نیامده‌اند تا بدانی که رحمت خدا باید تا بنده از اشکال بیرون آید که: و عنده مفاتح الغیب و ای بسا کسان که به قیل و قال مشغول نشدند و گوش و هوش به استماع کلام کاملان داشتند، از همه شبیهت و اشکال خلاص یافتند... و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین فرمود که چون وحی گزارد و قرآن خواند، خاموش کنید...» (مجالس سبعة، 54-55).

در یک تمرکز معنوی در حین نماز، بهاء الهماتِ اللّٰه را این‌گونه وصف می‌کند: «...اکنون تو چون‌ها را رها کن و به نزد من بی‌چون می‌باش که من بی‌چون از همه بزرگترم. همه خواست تو را من بدهم بی‌دریغ...» (بهاء، 217/2؛ مایر، 234).

بهاء حیرت می‌کند از این‌که مردم می‌پرسند: «نهر کوثر از بهشت به عرصات چگونه می‌آید؟» و می‌گوید: «تا خارهای چگونگی جستن در انسان باشد، هرگز فضای راحت

1. پرسشگری در قلمرو امر مقدس و طرح این موضوع و مقایسه آن با آرا مولوی به جهت ظرافت، دقت و سویه‌های متفاوت معرفتی نیازمند نوشتاری مستقل است از این رو تنها به اشاره‌ای مختصر بسنده می‌شود.

بی‌چونی را نخواهد. از بهر این معنی بود که انبیاء کم‌سخن بودند» (مایر، 235). چنان‌که دیدیم در شواهد یادشده مولوی بر گرفتار آمدن فیلسوف در بند پرسش و پاسخ‌های فلسفی و استدلال منطقی و مصروف گشتن عمر او «در گره‌کاری» بی‌فرجام و بی‌ثمر اشاره نموده است و راه نجات و آزادی از دام فلسفه و دستیابی به حقیقت راستین را نیز بر پایه اعتقادات دینی و کلامی خویش نموده است.

هایدگر در نقد فلسفه با عنوان این موضوع که «آنچه به عنوان نظام در فلسفه شکل می‌گیرد، راه‌های پرسشگری و تفکر انتقادی را می‌بندد» (لطفی، 32) به محدودیت، محرومیت و گرفتاری و اسارت فیلسوف در دام پرسش و پاسخ و نظامی که خود آن را ساخته و پرداخته اشاره می‌کند و از آنجا امتیاز و ساحت تفکر راستین و بنیادین را از قلمرو فلسفه نتیجه می‌گیرد. دیدگاه هایدگر با همه تفاوت‌های بنیادینی که با اندیشه مولوی دارد - به‌خصوص از منظر خاستگاه و نیز نشان دادن راه آزادی و رهایی از قید و بند فلسفه و فراتر رفتن از افق آن (همدانی، 287، 298، 290) - از جهت نقد فلسفه و فیلسوف با تمثیل و تصویری که مولوی از این مفاهیم ارائه داده است شایسته تأمل است: «فیلسوف به جای تن دادن به کار مشکل پرسشگری به نظام‌های فکری پناه می‌برد. اما، متفکر سعی می‌کند به جستجو و پرسشگری وفادار بماند. شاید پرسش‌هایی که فیلسوف مطرح می‌کنند غلط نباشند. اما به طریق غلط طرح می‌شوند؛ بنابراین، فیلسوف راه را به خود می‌بندد و در ساختار و نظامی که خود با دست خود ریخته، گرفتار می‌آید. فیلسوف نیز خواستار دانستن و گسترش معرفت خویش است و تلاش می‌کند تا دانش خود را افزایش دهد. اما اینها به تفکر منجر نمی‌شوند، و فیلسوف را در قلمرو تفکر نمی‌آورند؛ زیرا تفکر چیزی فراتر از این‌هاست» (لطفی، 32).

6. انگیزه سؤال و جواب

انگیزه و هدف پرسشگری و طرح سؤال از نظر مولوی به فهم مطلب یا کشف مجهولات خود و یا دیگران مربوط می‌شود (مثنوی، 4/ 2994-2997؛ زمانی، 292). مولوی در نقد سؤال و جواب و گفت‌وگو به نکته ظریفی اشاره می‌کند: «چنانکه این انگیزه در استدلال، جدل و پرسش و پاسخ به جهت نفس گفت‌وگو و ذوق و لذت حاصل از آن خلاصه شود و به تعبیر مولوی «ذوق گفت‌وگو» و «ذوق شطرنج‌بازی سؤال و جواب» و سرخوشی حاصل از پیروزی و غلبه بر حریف مطرح و مدتظر باشد، توفیقی در یافتن حقیقت حاصل نمی‌شود و تنها غفلت، دوری، و محرومیت از حقایق و معانی

نصیب آدمی می‌گردد» (همایی، 1/ 488).

گر شوم مشغول اشکال و جواب
 گر تو اشکالی به کلی و حرج
 تشنگان را کی توانم آب داد
 صبر کن الصبر مفتاح الفرج...
 (مثنوی، 1/ 2907-2908)

مولعیم اندر سخن های دقیق
 تا گره بندیم و بگشاییم ما
 در گره ها باز کردن ما عشیق
 در شکال و در جواب آیین فزا
 (مثنوی، 2/ 3733-3734)

مولوی برای نشان دادن انگیزه و غایت و غرض راستین پرسش و پاسخ و تمایز بنیادین آن با اغراض دیگر در مجالس سبعة از تمثیل «گرگینی که... غرض او خوشی گر خریدن است نه خوشی صحت» مدد می‌جوید و به بسط و تفسیر آن می‌پردازد و در مثنوی (1/ 2909-2911) نیز بدان اشاره می‌کند. در ادامه خواهیم دید که سقراط نیز اثرات سوء ناشی از کاربرد نادرست دیالکتیک را به بیماری خطرناک تعبیر نموده است:

«احتمالها بر دواها سرور است
 احتمال اصل دوا آمد یقین
 زآنکه خریدن فزونی گر است
 احتما کن قوت جان را ببین

الاقومی را غرض آن نیست که از اشکال بیرون آیند، غرض آن است تا ذوق گفت‌وگو که به آن خو کرده‌اند، غرض ایشان ذوق شطرنج بازی سؤال و جواب است. چنانکه گرگینی که خود را می‌خارد غرض او از خریدن آن نیست که گر، زایل شود و صحت یابد الا غرض او خوشی گر خریدن است، نه خوشی صحت. حکیم می‌گوید از این خریدن صحت حاصل نیاید، الا من دارو می‌مالم، تو مخار و دارو را از جا مبر، اگرچه می‌خاردت تا آن خارش خارش چنان برود که هیچ باز نیاید (مجالس سبعة، 55).

پیشتر به جایگاه دیالکتیک با عنوان روش درست فلسفی در برابر روش سوفیستی یا جدل در فلسفه افلاطونی اشاره کردیم. افلاطون بارها بر فرق بنیادی میان این دو شیوه تأکید کرده است (The Republic, 499A, 539B؛ خراسانی، همان‌جا). دیالکتیک از نظر افلاطون ویژه مردانی است که با پاکی تفلسف می‌کند. یعنی فیلسوفان راستین که عاشق دیدار حقیقت‌اند (Sophist 253E؛ The Republic, 475E؛ خراسانی، همان‌جا).

در ارتباط با موضوع حاضر آنچه مولوی آن را «عشق»، «خوشی»، و «ذوق» سؤال و جواب و به بازی گرفتن و به شوخی برگزار کردن پرسش‌گری می‌شمارد و در مواردی آن را نتیجه عادت و خو کردن پرسشگر می‌داند «ذوق گفت‌وگو که به آن خو کرده‌اند»

از جهاتی با نقد پرسشگری از منظر هایدگر که پرسش از هستی را صرفاً لذتی معرفتی و فلسفی نمی‌شمارد و معتقد است: «تشنه معرفت بودن و حرص و اشتیاق برای تبیین و توضیح (امور) به پژوهشی متفکرانه منجر نمی‌شود» (لطفی، 32) و نیز با نقد دیالکتیک از منظر افلاطون قابل مقایسه است. افلاطون به نقل از سقراط «از چشیدن مزه دیالکتیک» توسط نوجوانان و تقلیل و کاربرد دیالکتیک به بازی با کلمات و قرار دادن دیالکتیک به عنوان وسیله‌ای به عنوان بازی و کسب لذت فراوان اشاره کرده و اثرات سوء ناشی از آن را به بیماری خطرناکی تعبیر کرده است که موجب پشت پا زدن به نظم و قوانین و طغیانگری می‌گردد و سرانجام بدنامی خود آنان و نیز بدنامی فلسفی را به دنبال خواهد داشت؛ از این رو لزوم به‌کاربردن دقت و احتیاط را در آموختن دیالکتیک به جوانان خاطرنشان می‌سازد و بر دور نگاه داشتن «نامحرمان» از دیالکتیک تأکید می‌ورزد: «گمان می‌کنم توجه پیدا کرده باشی که نوجوانان هنگامی که نخستین بار مزه دیالکتیک را می‌چشند، آن را وسیله‌ای برای بازی و تفریح می‌سازند، و با تقلید از ارباب جدل پیوسته می‌کوشند گفته‌های دیگران را رد کنند و مانند توله سگها لذت می‌برند از اینکه پای هر رهگذری را بگزند. ولی جوانانی که به سن کمال نزدیک شده باشند از این گونه دیوانگی‌ها کناره خواهند جست، به دیالکتیک خردمندانه عشق خواهند ورزید و از کسانی تقلید خواهند کرد که برآستی در جست‌وجوی حقیقتند، نه از آنان که همواره با کلمه‌ها بازی می‌کنند و از روی شوخی و تفریح در رد گفتار دیگران می‌کوشند. در نتیجه هم خود در خور تحسین و احترام خواهند بود و هم فلسفه و دیالکتیک را در انظار مردم محترم خواهند ساخت.» (جمهوری، بند 537، 538، 539؛ برای نقد دیالوگ نک: بوهم، 26، 47).

مولوی در فیه‌مافیه (145) ضمن اینکه «علم و قال و قیل و هوس‌های دنیا» را موجب «تشویش و اعتراض» می‌شمارد آنها را به نوعی «بازی و عمر ضایع کردن» بر می‌شمارد. بدین ترتیب پرسش و پاسخ و سؤال و جواب به همان اندازه که در شیوه‌های دیالکتیکی و گفت‌وگوهای راستین و علمی به کار می‌رود می‌تواند در روش‌های جدلی سوفیست‌ها، مجادله (dispute) و بحث (Percussion) و در انواع و موارد فروتری چون گپ‌زدن (chattering) یا گپ و صحبت (conversation) به کار رود (نک: ملکیان، 130-128؛ پایا، 66-64؛ بوهم، 27-26، 32-31؛ خراسانی، همانجا؛ یگر، 647).

همچنین در برخی از تعابیر یادشده آنچه گفت‌وگوی راستین را از نمونه‌های یادشده

جدا می‌سازد به انگیزه، غرض و غایت گفت‌وگو مربوط می‌شود.¹ عین‌القضات با دریغ و افسوس از وضعیت دانش و انگیزه دانشوران روزگار خود انتقاد می‌کند و به علل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ناروایی علم می‌پردازد: «دریغا که مردم در بند آن نیستند که چیزی بدانند بلکه در بند آنند که خلق در ایشان اعتقاد کنند که عالمند. چون مال و جاه دست داد علم را فراموش کردند» (عین‌القضاء، نامه‌ها، 459-460؛ برای مقایسه با اندیشه سقراط نک: یگر، 647-648).

7. سنخیت در سؤال و جواب

سنخیت، تعامل، و نسبت میان پرسش و پاسخ، موضوع دیگری است که مولوی در نقد دیالوگ بدان پرداخته است. از نظر او همواره و در هر تراز وجودی یا معرفتی این نسبت و تعامل میان پرسش و پاسخ وجود دارد. در (1) جهان رابطه‌های انسانی، در (2) عالم طبیعت و حتی در (3) رابطه میان انسان و خداوند، این نسبت و سنخیت، مشاهده می‌شود. در تمثیل‌هایی که به دنبال می‌آید مولوی به ترتیب به تعامل و تعادل میان پرسش و پاسخ در این سه ساحت پرداخته است: «چون از اینجا بخدمت پادشاه باز روی آن سؤالست با پادشاه و جوابست و پادشاه را بی‌زبان همه روز با بندگانش سؤالست که چون می‌ایستید و چون می‌خورید و چون می‌نگرید اگر کسی را در اندرون نظری کژ، لابد جوابش کژ می‌آید و با خود بر نمی‌آید که جواب راست گوید چنانک کسی شکسته زبان باشد هرچند که خواهد سخن درست گوید نتواند... دانه در زمین انداختن سؤالست که مرا فلان می‌باید درخت رستن جوابست بی‌لاف زبان زیرا جواب بی‌حرف است سؤال بی‌حرف باید با (ظ: یا) آنک دانه پوسیده بود، درخت بر نیاید هم سؤال و جوابست **أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ تَرْكَ الْجَوَابِ جَوَابٌ**. پادشاهی سه بار رقعہ خواند جواب ننبشت او شکایت نبشت که سه بارست که بخدمت عرض می‌دارم اگر قبولم بفرمایند و اگر ردم بفرمایند پادشاه بر پشت رقعہ نبشت اما علمت ان ترک الجواب جواب و جواب الأحمق سکوت».

1. به عنوان نمونه آنچه گفت‌وگو را از گپ زدن (chattering) جدا می‌سازد بی‌هدفی و آنچه گفت‌وگو را از جرّ و بحث (dispute) ممتاز می‌سازد در هدف جرّ و بحث که اثبات برتری خود بر دیگری از راه حمله به او و دفاع از خود در برابر حملات اوست می‌باشد. (نک: ملکیان، 128-130؛ پویا، ← بوهم، همانجا) و یا در مواردی که ساختار پرسشی جمله‌ای برقرار باشد ولی پرسش برآمده از کینه‌توزی یا قصد تحقیر و سرکوب و اعمال زور یا قدرت و ... باشد و نه جستجوی حقیقت در واقع پرسشگری راستین در میان نیست (درباره تاثیر قدرت و پرسشگری: جمادی، 54-55).

نارویدن درخت ترک جواب است لاجرم جواب باشد (فیه‌ما‌فیه، 150-151).

در آثار مولانا به انواع و مراتب زبان چون زبان قال، حال، عین، فعل و ... اشاره رفته است. همچنین پیشتر دیدیم که در دنیای مولوی همه اجزا و مراتب وجود با یکدیگر به زبان حال، زبان عشق و همدلی در سؤال و جواب‌اند و در نهایت ذره ذره عالم هستی از عشق و حضور خداوند هستی و سرمستی می‌یابند.

در تمثیل‌های یادشده، مولوی نسبت و سنخیت میان پرسش و پاسخ را نه تنها در حیطة معنا مورد بررسی قرار می‌دهد، بلکه بر لزوم سنخیت میان سؤال و جواب در قلمرو زبان یا صورت نیز پرداخته است و لزوم سنخیت در این حوزه را نیز یادآور شده است. از نگاه مولانا مراتبی از زبان چون سکوت و ترک جواب نیز - که بر پایه نظریه کلام نفسی و لفظی اشاعره - متضمن پیام و معنایی در خود می‌باشد عین جواب و پاسخ شمرده می‌شود.

موضوع دیگری که مولوی در تمثیل‌های دیگری بدان پرداخته، دشواری فهم جواب و سنخیت آن در قلمرو معنی است. برخلاف جهان ظاهر و زبان قال و درک سنخیت ظاهری میان اجزای این عالم و پرسش و پاسخ‌های معهود و مألوف، بسا که در قلمرو معنی و جهان باطن سنخیت باطنی و درونی به حواس ظاهر دریافته نشود و تراز بالاتری از بینش، فهم، و حتی لطف و رحمت الهی لازمه درک سنخیت‌ها و تعامل‌های عالم معنی باشد: «هر حرکتی که آدمی می‌کند سؤالست و هر چه او را پیش می‌آید از غم و شادی جوابست. اگر جواب خوش شنود باید که شکر کند و شکر آن بود (که) هم جنس آن سؤال کند که بر آن سؤال این جواب یافت و اگر جواب ناخوش شنود استغفار کند زود و دیگر جنس آن سؤال نکند **قَلُّوْا لَّا اِدْجَاءَهُمْ بِاَسْنَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ** یعنی فهم نکردند که جواب مطابق سؤال ایشان است و **و زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** یعنی سؤال خود را جواب می‌دیدند می‌گفتند این جواب زشت لایق آن سؤال نیست و ندانستند که دود از هیزم بود نه از آتش (فیه‌ما‌فیه، 150-151).

در نمونه یادشده مولانا به افعال و اعمال انسانی و در برابر مکافات، پاداش و جزای عادلانه و لطف‌آمیز الهی اشاره می‌کند و همچنین به اعتقاد و اعتراض گمراهان و گمگشتگان و اعتراض آنان بر پاسخ و جواب الهی به دلیل عدم درک سنخیت عمل و جزای عمل به جهت دوری از لطف و رحمت الهی تأکید می‌ورزد و البته نصایح و نتایج اخلاقی و ایدئولوژیک حاصل از اندیشه و نظریه فلسفی خود را از گوش جان جویندگان

راستین حقیقت دریغ نمی‌دارد.

مولوی همچنین در باب لزوم سنخیت، توجه و در نظر داشتن خاستگاه، سرچشمه، و به تبع آن، تراز وجودی و ماهیت میان سؤال و جواب را یادآور می‌شود.
 هم از آن سو جو جواب ای مرتضی کین سؤال آمد از آن سو مر تو را
 (مثنوی، 1137/3؛ نیز نک: 1124)

8. نتیجه

در دنیایی که مولوی ترسیم می‌کند و جهانی که از چشم انداز پرشکوه مثنوی پدیدار می‌شود، مخلوقات که شیرخوار و عیال خدا شمرده می‌شوند در تمامی سطوح هستی (اعیان، معانی، اعراض، جسم، جان، روح، حیوان، جماد، نبات) از لقمه‌بخشی، حلق‌بخشی، لطف عام خداوند و به تعبیری حضور حق بهره می‌برند و با او در ارتباط و سؤال و جواب‌اند. در چنین جهانی خداوند آغاز، انگیزه، مقصود و فرجام سخن شمرده می‌شود. از این‌رو زمزمه پیوسته و تسبیح و گفت‌وگوی بی‌پایان ذرات هستی به کلام الله یا سخن تکوینی خداوند باز می‌گردد و به جلوه‌ای از تجلی بی‌پایان اوصاف الهی خداوندی که از در عشق بازی با ذات خویش و در پی آن، جهان صنع برآمده، تعبیر می‌شود.

در نگاه کلی می‌توان سؤال و جواب را حداقل در دو معنا، سطح، و تراز وجودشناختی متفاوت مورد بررسی قرار داد. چنانچه سؤال و جواب و پرسشگری با انگیزه و نیت جستجوی حقیقت، راه یافتن به تراز معرفتی بالاتر و دریافتن شهود عقلی و بصیرت عقل عرشی، عقل عقل، حکمت ایمانی یا بحر دانش و یقین و آرامش و رستگاری حاصل از آن به‌عنوان وسیله و ابزاری کارآمد به کار گرفته شود در سودمندی آن تردیدی نیست و از مواهب الهی به انسان به شمار می‌آید. اما چنانچه عقل استدلالی یا عقل فلسفی و شیوه‌ها و رویه‌های مرتبط با آن، فراتر از جایگاهی که در خور اوست نشانده آید و در حق آن غلو شود محل اشکال و اعتراض واقع می‌گردد. شهود عقلی یا عقل ایمانی که حاصل تسلیم و سرسپردگی در برابر کلام وحیانی قرآن یا انسان کامل است نزدیک‌ترین وسیله وصول به حق است. بنابراین اگر عقل استدلال‌گر را در جای آن نشانده آید این عقل و زیرکی دشمن ما می‌شود و کوری معنوی، شر اخلاقی و فاجعه اجتماعی به بار می‌آورد (ملکیان، 399). از این‌رو توقف در مرحله استدلال فلسفی و اعتقاد به کفایت آن به تنهایی و غفلت از مقامات معنوی و فرو ماندن در مراحل پایین‌تر از شهود و مکاشفه انتقادی است که بر اهل پرسشگری و چون و چراهای فلسفی وارد است (ابراهیمی، 11/10).

نکته ظریف دیگری که مولوی در نقد دیالوگ مطرح می‌سازد و پیشینه آن در گفت‌وگوهای افلاطون و نقل‌قول‌هایی از سقراط نیز دریافتنی است، طرح مسئله انگیزه سؤال و جواب است. چنانکه سؤال و جواب به تعبیر مولوی صرفاً به جهت فرونشاندن عطش غلبه بر حریف، اثبات بر حق بودن خویشتن و به‌خصوص در ذوق و مزه حاصل از شطرنج بازی سؤال و جواب محدود گردد و یا به تعبیر افلاطون به عنوان نوعی بازی، شوخی، تفریح، و عبارت‌پردازی دنبال گردد به بیماری خطرناکی می‌ماند که مایه خسران و زبان خواهد بود و ولع و لذت و خار خار استمرار چنین سؤال و جوابی به صحت و رستگاری منجر نخواهد گشت: «... غرض او خوشی گر خریدن است نه خوشی صحت».

مولوی همچنین با ژرف‌نگری خاص خود موضوع نسبت و سنخیت در پرسش و پاسخ را در (1) جهان رابطه‌های انسانی، (2) عالم طبیعت، (3) رابطه انسان با خداوند، خاطر نشان ساخته است و بر لزوم سنخیت میان سؤال و جواب افزون بر ساحت معنا، عالم جان و جهان باطن، به قلمرو صورت و زبان و جهان خلق نیز نظر داشته است. البته دشواری فهم سنخیت سؤال و جواب در قلمرو جان و عالم معنا و وجوب لطف الهی برای درک این سنخیت از نظر وی دور نمانده است.

فهرست منابع

1. قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، 1371.
2. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، 1376.
3. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج 1، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج 2، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 1380.
4. باختین، میخائیل، سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر چشمه، 1380.
5. بوهم، دیوید، درباره دیالوگ، گردآوری و تدوین لی نیکول، ترجمه محمدعلی حسین‌نژاد، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، 1381.
6. بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی، معارف، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ، 1333.
7. پایا، علی، گفتگو در جهان واقعی: کوشش‌های یا ضرورتی اجتناب‌ناپذیر؟، تهران، طرح نو، 1381.
8. پژوهنده، لیلا، «کلام نفسی (تکوینی) و کلام لفظی (قول، گفتار) نزد مولوی»، مقالات و بررسیها، تهران، 1383، س 37، شم 75(2).
9. پژوهنده، لیلا، «فلسفه و شرایط گفتگو از چشم‌انداز مولوی: با نگاهی تطبیقی به آراء باختین

- و بوبر»، مقالات و بررسیها، تهران، 1384، دفتر 77 (2) فلسفه.
10. پروتی، جیمز ال، پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر (به ضمیمه رساله «وارستگی» اثر مایستر اکهارت)، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، نشر ساقی، 1379.
 11. تودوروف، تزوتان، «گزینش های اساسی باختین»، در سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر چشمه، 1380.
 12. تودوروف، تزوتان، «باختین: بزرگترین نظریه پرداز ادبیات در قرن بیستم»، در سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر چشمه، 1380.
 13. تودوروف، تزوتان، منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران، نشر مرکز، 1377.
 14. جمادی، سیاوش، «انسان تا هست: گفت‌وگو میان سنت و تجدد»، خردنامه همشهری، مرداد 1385، ش 5، ص 54-56.
 15. خراسانی (شرف)، شرف الدین، «افلاطون»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، 1379.
 16. خراسانی (شرف)، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، 1357.
 17. دادبه، اصغر، «اشاعره»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، 1377.
 18. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، 1380.
 19. سروش، عبدالکریم، «حکمت یونانیان و حکمت ایمانیان»، ناقد، اسفند 1382، ش 1، ص 137-158.
 20. زمانی، کریم، میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران، نشر نی، 1384.
 21. عین‌القضاء همدانی، عبدالله بن محمد، نامه‌های عین‌القضاء همدانی، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، انتشارات زوار، 1362.
 22. فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1375.
 23. قانع‌خوزانی، مهناز، اخلاق در نگاه مولانا؛ هستی و چیستی، تهران، نگاه معاصر، 1390.
 24. کریمی، سودابه، بانگ آب: دریچه‌ای به جهان نگری مولانا، تهران، نشر شور، 1384.
 25. لطفی، محمود، «فلسفه پرسشگری است: تفکر پرسشگر از منظر مارتین هایدگر»، خردنامه همشهری، خرداد 1387، ش 26، ص 32.
 26. مایر، فریتس، بهاء ولد (والد مولانا جلال‌الدین رومی) و خطوط اصلی حیات و عرفان، ترجمه مهرآفاق بایوردی، تهران: سروش، 1382.
 27. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نشر نگاه

- معاصر، 1381.
28. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، کتاب *فیه مافیہ*، تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، 1369.
29. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، *کلیات شمس (دیوان کبیر)*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، 1363.
30. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، *مثنوی معنوی*، به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نشر ثالث و نشر همای، 1379.
31. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، *مجالس سبعة*، تصحیح و توضیحات توفیق ه. سبحانی، تهران، کیهان، 1372.
32. نیکلسن، رینولد الین، شرح *مثنوی معنوی مولوی*، با ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، با پیشگفتار سیدجلال‌الدین آشتیانی، با ویرایش بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1374 ش.
33. یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، 1373.
34. یگر، ورنر، پاپدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، ویرایش علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، 1376.
35. یونگ، ک.گ، *پاسخ به ایوب*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1350.
36. همایی، جلال‌الدین، *مولوی‌نامه*، مولوی چه می‌گوید؟، تهران، نشر هما، 1374.
37. همدانی، امید، عرفان و تفکر: از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر، تهران، نگاه معاصر، 1387.
38. Bakhtin, M, M, *The Dialogic Imagination (Four Essays)*, Michael Holquist (ed), Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin (Texas), University of Texas Press, 1998.
39. Friedman, Maurice, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London and New York, Routledge, 2002.
40. Holquist, Michael, "Bakhtin and Beautiful Science: The Paradox of Cultural Relativity Revisited", *Dialogue and Critical Discours: Language, Culture, Critical Theory*, Michael Macovski (ed), New York, oxford University press, 1997.
41. Plato, *Laches Protagoras Meno Euthydemus*, trans. W. R. M. Lamb, London, William Heinemann LTD and Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.
42. Plato, *The Republic*, trans. Paul shorey, Cambridge, Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, 1970.
43. -----, *Theatetus Sophist*, trans. Harold North Fowler, London, William Heinemann LTD and Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1952.

44. Pepin, Jean, "Logos", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed), Newyork, Macmillan Publishing company and London, Collier Macmillan Publishers, 1986.
45. Morson, Cary Saul with Caryl Emerson, "Extracts from a Heteroglossary", *Dialogue and Critical Discourse: Language, Culture, Critical Theory*, Michael Macovski (ed), New York, Oxford University Press, 1997.

Archive of SID