

فلسفه و شرایط گفتگو از چشم انداز مولوی با نگاهی تطبیقی به آراء باختین و بوبر

سخن از برای «غیر» است و اگر از برای غیر نیست، سخن به چه کار است؟ شمس تبریزی
برای انسان هیچ چیز هراس آورتر از «نبود پاسخ» نیست.^۱
باختین
بوبر^۲
از ازل وجود، در «رابطه» است.

لیلا پژوهنده^۳

چکیده

این گفتار با برشمردن دو عنصر زبان‌شناختی و جامعه‌شناختی در هر گفتگو، بر اصالت، ضرورت و اهمیت عنصر جامعه‌شناختی به عنوان یکی از ارکان و پایه‌های اساسی برقراری گفتگو تأکید می‌ورزد.^۴ از نظر مولوی اساس گفتگو بر بنیاد کنش ارتباطی میان طرفین گفتگو و برقراری رابطه دو جانبه میان گوینده (نویسنده) و شنونده (خواننده) بنا شده است. وی از این ارتباط دو جانبه و سویه جامعه‌شناختی سخن با تعبیر «اتصال»، «جذب» و «کشش» یاد کرده است. از این منظر حضور مخاطب یا شنونده یا خواننده جهت برقراری ارتباط کلامی ضروری نیست؛ همچنین سخن گفتن ملفوظ یا خاموشی نیز تأثیری در برقراری این تعامل کلامی نخواهد داشت. در همین راستا قابل ذکر است که مولوی جاذبه، کشش و اتصال یاد شده را به معنای هر نوع پیوند و ارتباط و چالش در نظر گرفته است؛ از این رو، روابطی که بر مبنای تضاد، تناقض و اختلاف پی‌ریزی شده، همچون دوستی، دشمنی، عشق و تنفر، 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

1. Mikhail Bakhtin

2. Martin Buber

۳. استادیار دانشگاه قم

۴. البته پرداختن به دیگر جنبه‌های گفتگو و رویکردهای گوناگون آن مجال دیگری می‌طلبد.

همین قلمرو طرح شدنی است. در ادامه عنصر جامعه‌شناختی گفتگو را با نگاهی تطبیقی به «منطق گفتگویی» میخائیل باختین و «جهان رابطه‌ها»ی مارتین بوبر پی می‌گیریم. تأکید این دو اندیشور بر سرشت اجتماعی و بینادهنی زبان، همچنین اشاره به تعریف، مفهوم و سطوح متعدد و اشکال گوناگون گفتگو از نگاه باختین در این گفتار مورد مطالعه قرار می‌گیرد. مباحث یاد شده در این گفتار این نتیجه را به دست می‌دهد که آنجا که عنصر جامعه‌شناختی و کنش تعاملی موجود باشد، از آن رو که معنا و مفهوم در فاصله دو افق در جریان و در انتقال است، - چه عنصر زبان‌شناختی موجود باشد و چه موجود نباشد - گفتگو آگاهانه یا ناآگاهانه، به عمد یا به سهو برقرار شده است.

کلید واژه‌ها گفتگو، عنصر جامعه‌شناختی (ارتباطی، تعاملی)، عنصر زبان‌شناختی، مولوی، باختین، بوبر، اتصال، جذب (کشش)، منطق گفتگویی، جهان رابطه‌ها، نطق باطنی، کلام نفسی و کلام لفظی، خیال (اندیشه).

طرح مسأله

در مبحث عنصر زبان‌شناختی گفتگو، مولوی با طرح مراتب گوناگون و پیچیده زبان از جمله با قرار دادن زبان حال در برابر زبان قال، همچنین طرح مراتب سه گانه زبان قول، فعل و عین (شهادت)، زبان سکوت و...، ضمن نشان دادن گستردگی قلمرو زبان (به معنای عام و شامل همه مراتب آن) و تنوع ساحت‌ها و قابلیت‌های درونی آن، وجود حرف و صوت را به عنوان شرط لازم تعامل زبانی (مکالمه) نفی می‌کند. تأثیر و نفوذ کلام نفسی و کلام لفظی - بر بنیاد اعتقاد اشاعره - در پس پرده این مباحث آشکار و روشن است. با نفی ضرورت و لزوم وجود حرف و صوت در قلمرو زبان و به عبارتی نفی ضرورت عنصر زبان‌شناختی^۱ در قلمرو گفتگو، معنای گفتگو گسترده‌تری و تنوع و ژرفای بیشتری می‌یابد و در حقیقت تغییری بنیادی از جنبه وجود شناختی در ماهیت گفتگو حاصل می‌آید و بدین ترتیب افق گفتگو از عالم حرف و صوت و جهان شهادت به روی

۱. زبان به این معنا با کلام لفظی اشعری (دالّ یا نشانه‌ای که بر مدلول یا کلام نفسی یا معنی دلالت می‌کند) و با زبان به معنای صوری آن (به معنای نظام نشانه‌ها و قاعده‌هایی ویژه که فراسوی هر گونه گزینش شخصی وجود دارد و حاوی تمامی توان‌ها و نیروهای آدمی برای ارائه معنی است) قابل مقایسه است.

عالم ملکوت یا به تعبیر مولوی عالم بی حرف و صوت و جهان غیب گشوده می‌شود. مولوی در مثنوی (۳۰۹۲/۱) از مقام و ساحتی سخن به میان می‌آورد «که در او بی حرف می‌روید کلام».

با نفی ضرورت عنصر زبان‌شناختی در قلمرو گفتگو، جایگاه، اصالت و ضرورت عنصر جامعه‌شناختی در برقراری و ایجاد ارتباط کلامی آشکار می‌شود.

چنانچه مسأله گفتگو از دو جنبه زبان‌شناختی و جامعه‌شناختی در آثار و آراء مولوی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد، موارد زیر به دست می‌آید:

مولوی شرط بنیانی و ضروری سخن را ایجاد و برقراری رابطه دوجانبه و ارتباط تعاملی میان گوینده (نویسنده) و شنونده (خواننده) دانسته است. وی از این ارتباط دوجانبه و سویه جامعه‌شناختی سخن با تعبیر «اتصال» و «جذب» یاد کرده است.

همچنین اشاره به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که در ساحت رابطه خدا و انسان نیز مولانا از سخن گفتن و مکالمه خداوند و مخلوقات و به تعبیر خود او مکالمه «صنع حق» با «جمله اجزای جهان» به گونه‌ای «جذب» یاد کرده است:

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

(مثنوی، ۱۰۷۰/۶-۱۰۷۱)

از این منظر، حضور مخاطب یا شنونده یا خواننده جهت برقراری ارتباط کلامی ضروری نیست. بر این اساس و بر مبنای آنچه پیشتر در خصوص عدم ضرورت حضور حروف و اصوات در ایجاد ارتباط کلامی مطرح شد، سخن گفتن ملفوظ یا خاموشی و سکوت نیز تأثیری در برقراری این ارتباط و تعامل کلامی نخواهد داشت: «ما را با آن کس که اتصال باشد دم به دم با وی در سخنییم و یگانه و متصلیم. در خموشی و غیبت و حضور» (مولوی، فیه مافیه، ۵۰).

«سخن بهانه است آدمی را با آدمی آن جزو مناسب جذب می‌کند نه سخن. بلکه اگر صدهزار معجزه و بیان و کرامات بیند، چون درو از آن نبی یا ولی جزوی نباشد مناسب، سود ندارد. آن جزو است که او را در جوش و بی قرار می‌دارد. در که از کهر با اگر جزوی نباشد، هرگز سوی کهر با نرود. آن جنسیت میان ایشان خفی است، در نظر نمی‌آید. آدمی

را خیال هر چیز با آن چیز می‌برد؛ خیال باغ به باغ می‌برد و خیال دکان به دکان» (همان، ۷).

آنچه مولوی از آن به عنوان «خیال» یاد می‌کند و آن را سبب جاذبه و کشش میان طرفین گفتگو و ایجاد کنش ارتباطی می‌شمارد، درحقیقت دلالت‌ها و نشانه‌هایی از کلام نفسی، نطق یا اندیشه درونی است که زبان مشترک یا قابل فهم در حوزه انسان‌شناسی و جهان‌شناسی است. به عبارت دیگر، مولانا از این منظر «چادر خیال» را فرع و سایه حقیقت در نظر گرفته است؛ نشانه یا دلالتی که اشاره و روی آن به جهان حقیقت و عالم معناست. خیال به این معنی متضمن و دربردارنده حقیقت و معناست و همچنانکه سخن ملفوظ می‌تواند بر حقیقت و معنای باطنی کلام نفسی دلالت کند، خیال نیز در حکم مجری، واسطه و وسیله‌ای است که با کارکرد ابزاری و رسانه‌ای خود بر معنا و حقیقت درونی نطق دلالت می‌کند: «یکی می‌گفت که مولانا سخن نمی‌فرماید. گفتم آخر این شخص را نزد من خیال من آورد. این خیال من با وی سخن نگفت که چونی یا چگونه‌ای؟ بی سخن، خیال او را اینجا جذب کرد، اگر حقیقت من او را بی سخن جذب کند و جای دیگر برد، چه عجب باشد!» (همان، ۷).

گفتنی است که مولانا عالم خیال را به این معنی، عالم ظلمت می‌داند و آن را رودرروی عالم نور یا عالم حقایق قرار می‌دهد. مولانا برای عالم خیال از این منظر مراتب و درجات بسیار متعددی قائل شده است: «پس آنچه می‌گویند هفتصد پرده است از ظلمت و هفتصد از نور، هر چه عالم خیال است، پرده ظلمت است و هر چه عالم حقایق است، پرده‌های نور است. اما میان پرده‌های ظلمت که خیال است هیچ فرق نتوان کردن و در نظر آوردن از غایت لطف» (همو، اسطرلاب حق، ۱۶۷). از این رو، چه بسا که خیال همچون برخی مراتب و انواع سخن آدمی را به دام تزویر کشد و از جهان حقیقت دور سازد: «اما در این خیالات تزویر پنهان است... پس این خیالات بر مثال چادرند و در چادر کسی پنهان است. هرگاه که خیالات از میان برخیزند و حقایق روی نمایند بی چادر خیال، قیامت باشد. آنجا که حال چنین شود، پشیمانی نماند. هر حقیقت که ترا جذب می‌کند، چیز دیگر غیر آن نباشد، همان حقیقت باشد که ترا جذب کرد» (همو، فیه مافیه، ۷).

چنانکه دیدیم، این خیال میان اجزاء مناسب که دارای سنخیت و جنسیت باطنی و

درونی هستند، اتصال و جاذبه برقرار می‌سازد و بدین قرار، زبان «همدلی» را بی‌توجه و اعتنا به «همزبانی» یا «زبان قال» سازمان می‌دهد و عناصر و اجزا و شخصیت‌های هم‌جنس و هم‌سنخ را صرف‌نظر از تفاوت‌های ظاهری و صوری، هم‌سو و هم‌جهت می‌سازد و آنها را به سوی کُل و حقیقت نهایی رهنمون می‌شود.

از سویی دیگر، مولوی خیال و اندیشه را مترادف با حقیقت و معنا در نظر گرفته است: خیال و اندیشه جایگاه و مقام حق است و «جان حقیقتها». بنیان و اساس عالم هستی و جهان آدمی بر خیال قائم است. خیال به این معنا نیز متضمن مراتب و ساحت‌های چندگانه است (همو، فیه‌مافیه، ۱۱۹-۱۲۰، ۱/۷۰-۷۳؛ اسطرلاب حق، ۵۷، ۶۱-۶۲):

نیست و ش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه‌رویان بستان خداست

(همو، مثنوی، ۱/۷۰-۷۲)

مولوی مفهوم و مصداق مصطلح و عوامانه از خیال را مردود می‌شمارد. از نظر او «کار به عکس است»، یعنی عالم محسوس که عوام آن را حقیقت می‌پندارند، خیال (باطل) است و آن معانی ازلی و جاودانه (خیال و اندیشه) که خاستگاه، اصل و موجد این عالم است، برخلاف آنچه در عرف رایج است، عین حقیقت است: (فیه‌مافیه، ۱۲۰).

با توجه به آراء مولوی درباره معنی نطق، اندیشه یا کلام نفسی، می‌توان گفت خیال به معنایی که مولوی به آن نظر دارد، همان اندیشه و نطق باطنی است که موجب حیات، بالندگی، جذب، کشش و تعامل میان دو شخصیتی است که در دو سوی کنش ارتباطی جای دارند و خیال به هر دو معنی یاد شده، در حکم رشته‌ای نامرئی است که افق‌گوینده و شنونده را، حتی در غیبت و سکوت به هم پیوند می‌دهد یا دست‌کم نزدیک‌تر می‌سازد: «یار خوش چیزی است، زیرا که یار از خیال یار قوت می‌گیرد و می‌بالد و حیات می‌گیرد. چه عجب می‌آید؟ مجنون را خیال لیلی قوت می‌داد و غذا شد. جایی که خیال معشوق مجازی را این قوت و تأثیر باشد که یار او را قوت بخشد، یار حقیقی را چه عجب می‌داری که قوتش بخشد خیال او، در صورت و غیبت؟ چه جای خیال است؟ آن

خود جان حقیقتهاست، آن را خیال نگویند عالم بر خیال قائم است...» (همان، ۱۱۹-۱۲۰).

در نظر داشته باشیم که عنصر خیال یا اندیشه به همان اندازه که در برقراری ارتباط و تعامل میان امور متشابه و هم سنخ قابلیت دارد، در ایجاد رابطه و کشش میان افق‌های متقابل، ساحت‌های متفاوت و سطوح مختلف، از استعداد و توان درونی برخوردار است. به عبارتی، شرط تحقق و لازمه ایجاد تعامل، وجود فاصله میان حداقل دو افق، دو ساحت یا دو شخصیت است. این فاصله همان‌طور که گفتیم می‌تواند میان افق‌ها و سطوح مشابه، متضاد، متناقض یا متکامل در نظر گرفته شود و تا زمانی که چالش، کشش و حرکت در جهت نزدیک‌تر شدن یا دورتر شدن این فاصله‌ها صورت پذیرد، پدیده تعامل و ارتباط و کنش متقابل برقرار خواهد بود. در همین راستا مولوی جاذبه و کشش یاد شده را به معنای هر نوع پیوند و ارتباط و چالش در نظر گرفته است. از این‌رو، روابطی که بر مبنای تضاد، تناقض و اختلاف پیریزی شده، از آن جهت که متضمن نوعی رابطه و تعامل است، در این حوزه طرح شدنی است. بدین ترتیب دوستی، دشمنی، عشق، تنفر و... که بدون وجود «دیگر»ی در کنار یا در برابر و در تقابل با «من» تحقق نمی‌یابد، در همین قلمرو گنجیدنی است. اشاره بوبر در همین رابطه قابل توجه است: «کسانی که کینه‌توزی می‌کنند و نفرت می‌ورزند به رابطه‌سازی نزدیک‌ترند تا کسانی که نه کینه‌توزی می‌کنند و نه عشق می‌ورزند» (من و تو، ۴۲) رابطه «من - دیگر»ی به همان اندازه که می‌تواند در عرض هم مطرح شود، می‌تواند در طول یا در راستا یا در تقابل با هم مطرح شود و در هر صورت نکته و شرط اساسی برقراری گفتگو و ارتباط کلامی، تداوم کنش ارتباطی میان «من» و «دیگر»ی است: «ما را با آن کس که اتصال باشد دم به دم با وی در سخنییم 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 سخنییم 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» (همو، ۵۰-۵۱).

کاربرد تعبیراتی چون «اتصال»، «جذب»، «کشش» و همچنین تأکید بر «تأثیر»، «تهییج» و «تحریض» سخن بر مخاطب - که به فایده و انگیزه سخن گفتن بر می‌گردد، - و متضمن

حضور دست کم دو شخص یا دو افق است و به تنهایی محقق نمی شود، (برای نمونه نک: همو، فیه مافیه، ۱۹۳-۱۹۵، دربارهٔ تأثیر سخن و حیانی نک: همان، ۱۵۶، ۲۱۳) تلویحاً گوهر اجتماعی و سویهٔ جامعه‌شناختی کلام و مکالمه را از منظر مولوی تأیید می کند. نظر شمس تبریزی (۱۷۲/۲) در همین راستا قابل تأمل است: «سخن از برای غیر است و اگر از برای غیر نیست، سخن به چه کار است؟»

متن زیر افزون بر اینکه دیدگاه روانشناختی مولوی را نسبت به مقولهٔ سخن و تأثیر آن بر مخاطب تبیین می کند، نشان می دهد که جوهر اندیشه یا سخن یا کلام نفسی حتی در خاموشی و سکوت مطلق گوینده به افق ذهن و اندیشهٔ مخاطب منتقل می شود و چه بسا که سخن ناگفتهٔ گوینده و انعکاس آن کلام درونی و احوال و آثار مترتب بر آن از زبان مخاطب شنوده می شود و یا اینکه بر لوح ضمیر و خاطر مخاطب نقش می بندد: «آدمی را خواهی که بشناسی او را در سخن آر. از سخن او، او را بدانی و اگر طرّار باشد و کسی به وی گفته باشد که از سخن مرد را بشناسند و او سخن را نگاه دارد قاصد، تا او را دریابند، همچنانکه آن حکایت... اکنون اگر او را وصیت کرده باشند که سخن مگو تا پیدا نگردی، منّش چون شناسم؟ گفت در حضرت او خاموش کن و خود را به وی ده و صبر کن، باشد که کلمه‌ای از دهان او بجهد و اگر نهجد، باشد که از زبان تو کلمه‌ای بجهد به ناخواست تو، یا در خاطر تو سخن و اندیشه‌ای سر برزند، از آن اندیشه و سخن حال او را بدانی، زیرا که از او متأثر شدی، آن عکس اوست و احوال اوست که در اندرون تو سر بر زده است» (همان، ۴۰).

مولوی در مثنوی همین مفهوم را به صورتی کاملاً مشابه تکرار نموده است (۴۹۰۰/۶) به بعد نیز قس: شمس تبریزی، ۱/۱۱۱) که نظر به اهمّیت و حسّاسیت موضوع، ایاتی از آن آورده می شود:

...گفت اگر از مکر ناید در کلام	حسیله را دانسته باشد آن همام
سرّ او را چون شناسی راست گو	گفت من خامش نشینم پیش او
صبر را سُلّم کنم سوی دَرَج	تا برآیم صبر مفتاح الفَرَج
ور بجوشد در حضورش از دلم	منطقی بیرون ازین شادی و غم
من بدانم کوفرستاد آن به من	از ضمیر چون سُهیل اندر یمن

در دل من آن سخن ز آن میمنه است ز آنک از دل جانب دل روزنه است

(مثنوی، ۴۹۱۱/۶-۴۹۱۶)^۱

در ابیات یاد شده، تأکید مولوی بر فهم مشترک یا دلالت معنا در خاموشی مطلق و سکوت محض گوینده، که بر بنیاد «منطقی بیرون از این شادی و غم» بنا شده است و همچنین گفتگوی ضمیر که نتیجه همدلی و هم‌سویی افق معنایی و باطنی (کلام نفسی مشترک) است، قابل تأمل است. مولانا در جای دیگر مثنوی، در تفسیر این مثل «که زهر دل تا دل آمد روزنه» (مثنوی، ۴۳۹۰/۳) تعامل و پیوند و نزدیکی قلبها و اتحاد و تفاهم دل‌ها را در عین جدایی و کثرت اجسام و صور ظاهری و بیرونی به دوری و جدایی صورت (سفال) چراغها از یکدیگر و اتحاد و یگانگی نور آنان تشبیه می‌کند. تشبیه مولانا در تقریب ذهن به فهم معنای کلام نفسی کارساز می‌آید:

که ز دل تا دل یقین روزن بود نه جدا و دور چون دو تن بود
متصل نبود سفال دو چراغ نورشان ممزوج باشد در مساع
هیچ عاشق خود نباشد وصل جو که نه معشوقش بود جویای او

(مثنوی، ۴۳۹۱/۳، ۴۳۹۳)

نکته‌ای که یادآوری و تأمل آن در شواهد یاد شده لازم به نظر می‌رسد، برداشتن قید «حضور مخاطب» و تأکید بر امکان «غیبت مخاطب» در گفتگو و ارتباط کلامی است. به نظر می‌رسد مولانا این موضوع را براساس ماهیت کلام نفسی و اصالت ذاتی کلام و امکان ایجاد تعامل و اتصال میان افق گوینده و شنونده که شرط اساسی گفتگو است، - حتی در غیبت مخاطب - و تأکید بر گستردگی جنبه زبان‌شناختی گفتگو و مراتب و ساحت‌های چندگانه آن و به تعبیری عدم ضرورت «حروف و اصوات» در برقراری و استمرار گفتگو طرح ساخته و استنباط نموده است: «ما را با آن کس که اتصال باشد، دم به دم با وی در سخنی و یگانه و متصلیم. در خموشی و غیبت و حضور» (مولوی، فیه مافیه، ۵۰).

۱. قس: مثنوی، ۲۴۸۷/۳ به بعد؛ در این ابیات مولوی به این نکته اشاره دارد که:

اقتضای داوری ربّ دین سربرآرد از ضمیر آن و این [۲۴۸۹/۳]

نیز قس: مثنوی، ۷۹۰/۳ به بعد. در تفسیر وَلْتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ.

مولوی قلمرو و ساحت «نطق» و «وجود» را بر هم منطبق می‌شمارد و نطق یا اندیشه را به «اندیشه مظهر» و «اندیشه مضمَر» تقسیم می‌کند و بدین ترتیب وجود حرف و صوت و سخن گفتن و خاموشی را تنها موجب ظهور و پیدایی نطق می‌داند، نه شرط وجود و استمرار آن (همان، ۱۹۶-۱۹۷). یادآوری می‌شود که مفهوم نطق یا اندیشه از این چشم‌انداز با مفهوم «کلام نفسی» و «کلام لفظی» قابل مقایسه است. همچنین اشاره شد که مولوی برپایه این مبانی و با تأکید بر خاستگاه غیبی و وحیانی کلام و اصالت ذاتی و ازلی کلام (نفسی)، حتی حدیث نفس (منولوگ) یا اندیشه مضمَر را به عنوان شرط و لازمه وجود نطق، مردود و غیرضروری می‌شمارد: «آن نطق دائماً در تو هست، اگر می‌گویی و اگر نمی‌گویی، و اگر چه در اندیشه‌ات نیز نطقی نیست، آن لحظه می‌گویم نطق هست دائماً؛ همچنانکه گفتند: الانسان حیوان ناطق، این حیوانیت در تو دائماً هست تا زنده‌ای، همچنان لازم می‌شود که نطق نیز با تو باشد دائماً...» (مولوی، همان، ۱۹۷).

۱) میخائیل باختین^۱ و مسأله گفتگو

در خور یادآوری است که اهمیت نکات یاد شده از نظر بزرگترین اندیشمند حوزه علوم انسانی در عصر حاضر دور نمانده است: باختین بر این اساس که گزاره (سخن) همواره خطاب به کسی ادا می‌شود (یعنی ما حداقل در اجتماع کوچک متشکل از دو نفر -گوینده و دریافت‌کننده - قرار می‌گیریم) و با توجه به اینکه گوینده خود موجودی اجتماعی است، سرچشمه خصلت اجتماعی گزاره را نشان می‌دهد. وی با تأکید بر خصلت اجتماعی گزاره (سخن)، معتقد است که گزاره را نمی‌توان تنها مشغله گوینده قلمداد کرد؛ بلکه گزاره حاصل ارتباط متقابل و تعاملی گوینده با شنونده است و گوینده پیشاپیش واکنش شنونده را در فعالیت کلامی خود دخالت می‌دهد؛ از این‌رو شنونده یا همیشه فردی حاضر و موجود است و یا تصویری مثالی و خیالی از یک مخاطب است. به بیان دیگر لزومی ندارد که درواقع امر کسی را مورد خطاب قرار دهیم، چرا که حتی شخصی‌ترین عمل -دستیابی به خودآگاهی - همواره به طور ضمنی از وجود مخاطب -نگاه دیگری به ما - حکایت می‌کند (تودوروف به نقل از باختین، منطق...، ۶۶-۶۷، ۸۴-۸۵، ۹۰-۹۱ نیز

نک: اسداللهی، «رمان نو...»، ۲-۳؛ پورنامداریان، ۳۴-۳۵، ۱۰۹-۱۱۰):

«گفتار [گزاره، سخن] در فرآیند بین دو فرد اجتماعی ساخته می‌شود و اگر هم سخن و مخاطب واقعی در صحنه حاضر نباشد، گفتار با پیش فرض یک مخاطب، در لباس فرد متعارف گروهی اجتماعی که گوینده بدان متعلق است، آغاز می‌شود. سخن پیوسته به سوی فردی که مورد خطاب قرار می‌دهیم، به سوی شخصیت مورد خطاب، متوجه است» (تودوروف به نقل از باختین، منطق...، ۹۰). «تنها آوای گنگ و نامشخص حیوان است که درون دستگاه فیزیولوژیک و فردی شکل می‌گیرد و سازمان می‌یابد... حتی فریاد نوزاد نیز به سوی کسی - یعنی مادر - متوجه است» (تودوروف به نقل از باختین، منطق...، ۹۲).

از نظر باختین مکالمه حقیقی می‌تواند به دو صورت «کلامی» یا «خاموش» صورت پذیرد. اساس چنین گفتگویی بر پایه این حقیقت است که هر یک از طرفین، دیگری یا دیگران را حاضر تلقی کرده و قصد کند تا یک رابطه دوطرفه زنده بین خود و باقی برقرار کند. بنابراین، عنصر اساسی گفتگوی واقعی «مشاهده دیگری»^۲ یا «تجربه طرف مقابل»^۳ است (فریدمن، ۱۰۱).

مباحث یاد شده به نتیجه‌گیری دیگری نیز منجر می‌شود: باختین با تصریح این حکم که «هر گزاره‌ای (حتی عبارت قالبی ادب و احترام) شکل معینی از گوینده (و مخاطب) را داراست» (باختین، سودا، ۱۶۴)، اظهار می‌کند که هر گزاره‌ای می‌تواند به عنوان بخشی از یک گفت‌وگو (به معنای عام آن) محسوب شود (تودوروف به نقل از باختین، منطق...،

۱. در ترجمه utterance داریوش کریمی واژه گفتار [نک: منطق...، ۸، ۱۰] و محمدجعفر پوینده واژه گزاره را [نک: سودا...، ۲۲-۲۳] قرار داده است. utterance از نظر باختین موضوع علم فرازبان‌شناسی است و علاوه بر ماده زبان‌شناختی مشتمل بر جزء اساسی دیگر یعنی زمینه گزاره (زمینه منحصر به فرد تاریخی، اجتماعی، فرهنگی) نیز هست. باختین بر زمینه گزاره و به عبارتی سویه جامعه‌شناختی گزاره تأکید بسیار دارد. گزاره در آثار باختین در برابر جمله (Proposition) قرار دارد که منحصر به ماده زبان‌شناختی است و از این رو موضوع علم زبان‌شناسی قرار می‌گیرد [نک: منطق...، ۲۱۷]. گفتنی است باختین discourse (سخن) را نیز موضوع علم فرازبان‌شناسی قرار داده است و از این نظر آن را معادل با گزاره در نظر گرفته است [نک: منطق...، ۵۸]

۹۲): «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 گفتگو نه فقط ارتباط کلامی مستقیم و شفاهی بین دو شخص، بلکه هرگونه ارتباط زبانی به هر شکل ممکن را دربرمی‌گیرد.»

به عبارتی دیگر، هر سخن (گزاره) - از آنجا که از وجود حداقل دو عامل حکایت می‌کند - مبین گفت‌وگویی بالقوه است (تودوروف به نقل از باختین، منطق...، ۱۲۴)؛ به همین جهت است که باختین «گفت‌وگو»^۱ و «تک‌گویی»^۲ را در مفهوم بسیار گسترده‌ای به کار می‌برد، به گونه‌ای که می‌توان حتی به تک‌گویی نیز نسبت گفت‌وگویی بخشید» (همان، ۱۲۶).

از این رو گفتگو از نظر باختین ممکن است بیرونی^۳ (مایین دو نفر) یا درونی^۴ (مایین خود قدیم و جدید یک فرد) باشد (امرسون، ۴۲۷).

افزون بر این، باختین همچنین به سطوح متعدد، جوانب گوناگون و اشکال متنوع‌تری از گفتگو نظر دارد: «جنبه گفتگویی را نمی‌توان به اشکالی از قبیل بحث، جدل و نقیضه محدود کرد؛ اینها تنها آشکارترین و خوش‌برش‌ترین اشکال آن هستند، اشکال دیگری نیز وجود دارند؛ از جمله: اطمینان به سخن غیر، پذیرش تقواگونه (که به سخن آمرانه می‌انجامد)، پیروی از سخن رهبر و مراد شخص، جست‌وجوی معانی عمیق در استنباط... غالب ساختن یک معنا بر معنای دیگر و یک آوا بر آوای دیگر، تقویت سخن توسط آمیزش با سخن دیگر... گذشتن از مرزهای فهم و تفاهم...» (تودوروف به نقل از باختین، منطق...، ۱۴۴-۱۴۵).

باختین واژه «دیالوگ» را دست‌کم در سه معنای مجزا و متفاوت به کار برده است، اما از آنجا که در مشخص کردن آنچه که در یک موقعیت معین در ذهن دارد، دقت لازم را به کار نبرده است، چه بسا که در یافتن معنی و منظور وی از گفتگو دچار ابهام شویم.

آنچه که در تمامی معانی گفتگو از منظر باختین، متشکر است، این است که گفتگو شامل دو یا چند سخنور مستقل است که هر یک دارای آوای خاص، تجارب شخصی،

1. dialogic

2. monologic

3. external

4. internal

مجموعه‌ای از نگرش‌ها، و دیدگاه خاصی نسبت به جهان اطراف خود می‌باشند (برای اطلاعات بیشتر نک: (مورسون، 264-266).

تا اینجا دیدیم که باختین برای اثبات سرشت اجتماعی و بینادهنی زبان، طبیعت گفتگویی و اجتماعی «معنی» و «فهم» و منطق گفتگویی درونی «گزاره» یا «سخن»^۱ را مورد توجه قرار داده است (برای اطلاعات بیشتر نک: تودوروف به نقل از باختین، منطق...، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۶۶-۶۷، ۱۱۰، ۱۱۵؛ باختین، سودا...، ۶۹-۷۱، ۱۶۴، ۱۷۲).

توجه داشته باشیم که پیش از باختین، زمینه اظهار یا موقعیت منحصر به فرد تاریخی، اجتماعی، فرهنگی گزاره، یا بخش غیرزبانی گزاره ناشناخته نبوده است، اما همواره به آن به مثابه عنصری خارجی نسبت به گزاره یا سخن توجه شده بود، همانگونه که تودوروف اشاره کرده است، عظمت و هنر باختین در این است که این بخش یا عنصر غیرزبانی گزاره را جزء جدایی‌ناپذیر سخن شناخته و آن را در ذات زبان و درون آن جستجو نموده است^۲ (منطق...، ۸۷-۸۹؛ نیز نک: ۴۸، ۵۹، ۱۱۵).

1. internal dialogism of the word

یادآوری می‌شود که باختین برای نام‌گذاری سخن، واژه Slovo را به کار می‌برد که حامل چندین معنی است. «Slovo مانند Logos در زبان یونانی، هم به معنای «کلمه» است و هم به معنای «سخن» و این در حالی است که معانی دیگری نیز از آن استنباط می‌شود. واضح است که این اصطلاح وقتی برای توصیف موضوع فرازبان‌شناسی به کار می‌رود، معادل است با «سخن» (تودوروف، منطق...، ۵۸). مترجمان انگلیسی آثار باختین (نک: امرسون، 427) Discourse و Word را به معنای سخن یا گزاره و در برابر واژه روسی slovo قرار داده‌اند. به گفته آنان واژه روسی slovo قلمرو معنایی وسیعتری را نسبت به معادل انگلیسی‌اش دربرمی‌گیرد.

۲. تا اینجا به برخی ملاحظات تطبیقی در حوزه زبان‌شناسی میان مولوی و باختین و مشابهت‌هایی که میان آراء این دو به نظر آمد، اشاراتی شد. در کنار این مشابهت‌ها، شاید بتوان گفت بزرگترین وجه افتراق و تفاوت میان آراء این دو در این نکته نهفته است که به همان اندازه که مولوی بر وحیانی بودن سخن، انگیزه، مقصد و فرجام الهی آن پای می‌فشارد، باختین بر سرشت اجتماعی زبان تأکید می‌ورزد. همچنین گفتنی است که اصرار و تأکید مولانا بر وحیانی بودن منشأ، مقصد، علت و انگیزه و ماهیت سخن - با وجود موشکافی و تحلیل اندیشمندانه وی در مباحثی که وارد شده است - سبب شده که وی از تحلیل، توضیح و تشریح جزئیات برخی مباحث زبان‌شناختی صرف نظر کند و مباحث و مسایل مربوط به زبان را صرفاً از دریچه جهان غیب و عالم بی‌چونی مورد توجه قرار دهد.

۲) نگاهی به «منطق گفتگویی» باختین و «جهان رابطه‌ها» ی بوبر

اشاره

در بخش پیش به تعریف، مفهوم، سطوح متعدد و جوانب گوناگون و اشکال متنوع گفتگو از منظر باختین اشاراتی شد. این بخش با ارائه مباحثی درخصوص سرشت اجتماعی انسان و اثبات سویه جامعه‌شناختی وی آغاز می‌شود و با بهره‌گیری از «جهان رابطه‌ها» های مارتین بوبر و منطق گفتگویی (مکالمه‌ای) میخائیل باختن و برخی ملاحظات که بیشتر بر تفکر این دو اندیشور متمرکز شده است، در همین راستا استمرار می‌یابد.^۱

در مرحله بعد تا حد ممکن تلاش می‌شود تا نشان داده شود، بوبر جهان رابطه‌ها و کنش ارتباطی و تعاملی را در وجود آدمی محدود نمی‌بیند و موجودیت و هستی عالم وجود را در جهان رابطه‌ها تفسیر و تبیین می‌کند. باختین همچنین موجودیت انسان و جهان آدمی را در «ارتباط ژرف» می‌یابد. وی که دلمشغولی اصلیش را «صدای غیر»^۲ تشکیل می‌دهد (عزبدفتری، ۳۸) و در وجود، «غیر» را جستجو می‌کند، با گسترش و بسط کنش متقابل و تعاملی - و به تعبیر خود وی گفتگو - از آغازین‌ترین تا نهایی‌ترین مرزهای هستی و عالم وجود، زیستن و زندگی را بر مبنای منطق گفتگویی (مکالمه‌ای) تبیین می‌کند. بدین ترتیب، در این فصل، منطق گفتگویی و رابطه‌سازی در حوزه انسان‌شناسی و در حوزه هستی‌شناسی در دو بخش مجزا مرور می‌شود.

یادآوری می‌شود که افکار و اندیشه‌های مولوی جهت اثبات یا تأیید نیازی به تئوری‌ها و فلسفه‌های خارج از بافت منظومه فکری او ندارد، از این رو، هدف از طرح و ارائه ملاحظات تطبیقی اینچنین میان آراء و اندیشه‌های مولوی با برجسته‌ترین و درخشانترین چهره‌های عالم فلسفه، زبان‌شناسی و ادبیات معاصر، نشان دادن گوشه‌ای از تازگی و ژرفای اندیشه مولوی و نگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه عمیق، ظریف و حقیقت‌جویی او به افق هستی انسان، زبان و به عبارتی جهان هستی است.

۱. برای مقایسه آراء بوبر و باختین نک:

Fridman, "Martin Bober and Mikhail Bakhtin: The dialogue of Voices and the word that is spoken" (Appendix B), *Martin Bober: The Life of Dialogue*, 353-366.

2. other - voicedness

الف) منطق گفتگویی و رابطه‌سازی در حوزه انسان‌شناسی

تودوروف در یادداشت‌هایی که بر کتاب منطق گفتگویی میخائیل باختن نوشته است، به پیشینه بسیار طولانی توجه و ژرف‌اندیشی در خصوص سرشت اجتماعی انسان اشاره کرده است. موضوعی که در آستانه قرن نوزدهم و بیستم همچنان با نگاهی نو و بر پایه مبانی ایدئولوژیک تازه از چشم‌انداز فیلسوفان، متکلمان و متألهان و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان معاصر دنبال شده است. تودوروف در این یادداشت‌ها به نقل قول‌هایی در همین زمینه از هگل، لودویگ فویرباخ، هرمان کوهن (۱۸۴۲-۱۹۱۸ م)، مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵ م)، جرج هربرت مید (۱۸۶۳-۱۹۳۱ م) و کلود لوی - استروس پرداخته است (منطق...، ۸۵-۸۶، پانوشت؛ نیز نک: اسداللهی، «گفتگو...»، ۲۳-۲۷).

«غیر» (فرد دیگر) نقش مهمی در هستی‌شناسی انسان یا «انسان‌شناسی فلسفی» از نگاه باختین ایفا می‌کند. از نظر او، تصوّر موجودی برکنار از مناسباتی که آن را با غیر پیوند می‌دهد، غیرممکن است و سرانجام وجود غیر و ادراک غیر برای آنکه ما حتی به‌طور موقت به مفهومی از خویشتن درونی خود دست یابیم، ضروری است (تودوروف، منطق...، ۱۸۰-۱۸۱). باختین برای اثبات مدعای خود از تمثیل جنین و نوزاد بهره می‌گیرد: «درست همان‌گونه که جسم انسان در آغاز در رحم مادر (در جسم او) شکل می‌پذیرد، آگاهی انسانی نیز در احاطه آگاهی دیگران است که بیدار می‌شود» تودوروف به نقل از باختین، منطق...، ۱۸۳؛ نیز نک: ۱۸۲).

باختین موجودیت و هستی انسان را در گرو «ارتباط ژرف» می‌یابد:

«... هر تجربه درونی بر مرز بین خود و غیر استوار است... موجودیت انسان (موجودیت درونی و بیرونی او) عبارت است از ارتباط ژرف بودن یعنی ارتباط حاصل کردن... بودن یعنی بودن برای غیر و از طریق او، برای خود. در انسان قلمرو درونی خودمختاری وجود ندارد. شخص انسان همواره و به تمامی بر مرزی واقع است که وی را به دیگری پیوند می‌دهد، او برای نگاه کردن به خود به چشمان شخص دیگر چشم می‌دوزد و از چشم وی به خود می‌نگرد» (همان، ۱۸۳-۱۸۴؛ نیز نک: هولکویست، 222.225).

باختین همچنین از منظری دیگر با اثبات کیفیت بینا ذهنی (اجتماعی) زبان و

ضرورت وجود زبان برای انسان به این نتیجه می‌رسد که وجود انسان در اصل و اساس، اجتماعی است^۱ (تسودوروف، همان، ۶۷). مسارتین بوبر درباره سرشت و ذات جامعه‌شناختی انسان به صراحت اعلام می‌دارد: «امر بنیادین هستی بشر [پیوند] انسان با

۱. سرشت و گوهر اجتماعی انسان در قرآن و کتاب مقدس در قالب خلقت زن و مرد به عنوان ازواج یا جفت‌هایی عنوان شده که یکدیگر را به کمال می‌رسانند و توأمان و در کنار یکدیگر قدم به عرصه زندگی و تجربه هستی می‌گذارند و در ساختن و پرداختن سرنوشت مشترک خویش سهیم هستند و حیات در پرتو پیوند این ازواج بقا و استمرار می‌یابد (قرآن، بقره، ۱۸۷، حجرات، ۱۳، نساء، ۱، زمر، ۶، نجم، ۴۵؛ کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۲، آیه ۱۸؛ باب ۱، آیه ۲۷). به نظر می‌رسد در عهد عتیق از خلقت زن به گونه‌ای یاد شده که گویی زن، وجود و خلقتی بیگانه و متمایز از آدم نیست، چنانکه گویی خداوند از بسط و گسترش وجود آدم، زن را می‌آفریند. به عبارت دیگر آفرینش آدم - که ظاهراً از جهت زمان بر خلقت زن مقدم است - بخشی از سرنوشت و تاریخ مقدر زن بوده است؛ چراکه خداوند از استخوان و گوشت آدم و در حقیقت از سرنوشت و هستی آدم، زن را خلق نموده است (سفر پیدایش، باب ۲، آیه ۲۱-۲۴):

«و خداوند خدا خواب گرانی بر آدم مستولی گردانید که خفت پس یکی از استخوانهای پهلوی را گرفت و گوشت را در جایش پر کرد. و خداوند خدا از استخوان پهلوی که از آدم گرفته بود، زنی ساخت و او را به آدم آورد و آدم گفت که حال این استخوان از استخوانهایم و گوشتی از گوشتم می‌باشد پس به این نسا گفته شود زیرا که از انسان گرفته شده است...»

در عهد عتیق آدم و زن با نزدیک شدن به «درخت حیات» (سفر پیدایش، باب ۲، آیه ۹) در سرنوشتی یگانه، زندگی را تجربه می‌کنند و سرانجام پس از خوردن میوه «درخت حیات»، آدم، زن خود را حوا می‌نامد (سفر پیدایش، باب ۳، آیه ۲۰):

و آدم اسم زن خود را حوا نامید زیرا که مادر تمامی زندگان اوست.

در قرآن نیز سرشت اجتماعی انسان با همین درونمایه - و طبیعتاً با تغییراتی - با عنایت به خلقت دوگانه و مرتبط زن و مرد در ساخت سرنوشتی یگانه تأیید می‌شود: (نکا: اعراف، ۱۸۹؛ روم، ۲۱ نیز نساء ۱؛ زمر، ۶).

مولانا براساس آیات و آموزه‌های قرآن، آفرینش توأمان مرد و زن و تلویحاً سوییۀ جامعه‌شناختی آدمی را مورد توجه قرار داده است:

تا بود تکمیل کار همدگر	بهر آن میل است در ماده به نر
تا بقا یابد جهان زین اتحاد	میل اندر مرد و زن حق زان نهاد
ز اتحاد هر دو تولیدی زهد...	میل هر جزوی به جزوی هم نهد

انسان است» (تودوروف، «گزینش‌های...»، ۷۳، پانوشت فریدمن، ۹۸).

بوبر در کتاب معروف خود، من و تو چنین می‌نویسد: «انسان در روبه رویی با تو، من می‌شود» و «من به عنوان یک وجود مستقل، هرگز واقعیت نمی‌یابد» (ص ۲۰). بوبر با تحلیل حرکات نوزاد، سعی می‌کند تا نشان دهد که انگیزه رابطه‌سازی در انسان، انگیزه‌ای ذاتی است (همان، ۵۴-۶۰): «صداها، گنگ و بریده بریده طفل آدمیزاد، مرتباً و بدون هیچ مخاطبی ادامه می‌یابند، تا بالاخره روزی به گفتگویی تبدیل می‌شوند. گفتگویی مثلاً با قلقل قوری، ولی گفتگویی متقابل... نه اینکه در اول، چیزی را طفل می‌بیند و بعداً به رابطه با آن، وارد می‌شود. بلکه برعکس، خواست رابطه‌سازی، دستهای نیمه بازی که وجود رودررو در آن لانه می‌گیرد، جلو جلو وجود دارند و عمل رابطه‌سازی با آنچه که بی‌کلام، تو نامیده می‌شود، بعداً واقع می‌شود.» (همان، ۵۸).

ب) منطق گفتگویی و رابطه‌سازی در حوزه هستی‌شناسی

منطق مکالمه (گفتگویی) باختین ساحت بینامتنی است. از زمان حضرت آدم به این سو، دیگر نه اشیای نامیده نشده وجود دارد و نه واژه‌هایی که پیشتر به کار نرفته باشد. هر سخنی به عمد یا غیر عمد، آگاه یا ناآگاه با سخن‌های پیشین که موضوع مشترکی با هم دارند و نیز با سخن‌های آینده که به یک معنی، پیشگویی، احساس و واکنش به پیدایش آنهاست، مکالمه برقرار می‌سازد و گفتگو می‌کند. آوای فردی تنها در «همسرایی» پیچیده دیگر آواهای موجود معنا می‌یابد. باختین منطق گفتگویی خود را بر قلمرو فرهنگ نیز منطبق ساخته است: فرهنگ به این اعتبار، مکالمه‌ای است میان انواع سخن که در ناخودآگاه همگانی یا خاطره جمعی وجود دارند. فرهنگ بدون «منطق مکالمه» بی‌معناست (احمدی، ساختار و تأویل متن، ۹۳/۱؛ تودوروف، «باختین...»، ۲۲-۲۳).

پیشتر دیدیم که باختین برای اثبات سرشت اجتماعی زبان (کنش زبانی) و گزاره (گفتار)، برای «فهم»، «معنی» و «اقتی» کلامی - اجتماعی نیز طبیعت گفتگویی و سرشت اجتماعی قائل شده است. همچنین دیدیم که باختین بودن را به «ارتباط» و بودن برای غیر و از طریق او، تفسیر کرده و موجودیت انسان را به برقراری «ارتباط ژرف» تعبیر نموده است. از اینجا اهمیت گفتگو در نظر باختین روشن می‌شود. براین اساس باید گفت منطق گفتگویی، مرزهای وجود انسان را در می‌نوردد و همواره در صحنه زندگی و

جهان هستی به طور مستمر و بی وقفه بسط و گسترش می یابد: «زندگی در گوهر خود گفتگویی است. زیستن یعنی شرکت کردن در گفتگو، یعنی پرسیدن، گوش دادن، پاسخ دادن، موافقت کردن و...» (تودوروف، به نقل از باختین، منطق...، ۱۸۴؛ نیز نک: فریدمن، ۳۵۶).

با توجه به اینکه آگاهی و حتی شخصی ترین و درونی ترین خود آگاهی، مرهون کنش متقابل و تعاملی با «غیر» است و تنها بر مبنای منطق مکالمه امکان و شکل می پذیرد (نک: تودوروف به نقل از باختین، منطق...، ۶۶-۶۹، ۱۸۰-۱۸۳ نیز نک: فریدمن، فرهنگ^۱ ۶۰-۵۸)، باختین معتقد است که با ظهور اولین آگاهی - که گواهی و داوری جلوه هایی از آند - نه تنها هستی آدمی که جهان هستی به جهانی دگرگونه مبدل می شود: «گواهی و داوری: آنگاه که آگاهی در هستی ظهور می کند،... هستی به طور بنیادی دگرگون می شود، سنگ سنگ می ماند و آفتاب همان آفتاب پیشین است، اما رخداد هستی در تمامیت دست نیافتنی آن به کلی دگرگون می شود، زیرا برای اولین بار کیفیت نو و تعیین کننده ای به هستی زمینی وارد می شود؛ گواهی و داوری ممکن می شود، آفتاب که هویت فیزیکی خود را حفظ می کند، از طریق آگاهی که داوری و گواهی دارای آند، تبدیل به دیگری می شود. آفتاب از صرف بودن باز می ایستد و به بودن در خود و برای خود و نیز برای غیر، می آغازد (این مقولات برای نخستین بار پیدا می شوند). از این پس آفتاب در آگاهی غیر، در آگاهی های دیگر، منعکس می شود (گواهی و داوری). در این مفهوم آفتاب به طور بنیادی آفتاب دیگری شده است، سرشارتر شده است و دگرگونی پذیرفته است» (همان، ۱۸۴-۱۸۵).

بوبر با تقسیم خطابه های بنیانی انسان به خطابه های من - تویی و خطابه های من - اویی که همواره منش دوگانگی و خصلت ترکیبی دارند و از دو جزء یا دو کلمه تشکیل می شوند - و هرگز یک کلمه تنها نیستند - حضور دوگانه انسان در جهان و نگاه دوگانه او به جهان هستی را نتیجه می گیرد (من و تو، ۱۹).

بر این اساس بوبر به خصلت های دوگانه و کاملاً متمایز جهان تو - که با خطابه های

من - تویی در ارتباط است - و جهان او - که با خطابه‌های من - اویی در ارتباط است، می‌پردازد (برای اطلاعات بیشتر نک: بوبر، کسوف خداوند، من و تو، ۲۰-۲۴، ۳۳-۳۸، ۶۹-۶۶، ۶۵-۶۴، ۲۸-۲۹).

بوبر معتقد است که جهان رابطه‌ها، در سه فضا، واقعیت می‌یابد: «اول، در فضای زندگی با طبیعت. در اینجا، رابطه در تاریکی است و در ماقبل زبان گفتگو قرار دارد. موجودات طبیعی از مقابل ما عبور می‌کنند، ولی نمی‌توانند رو به سوی ما قدم بردارند. تویی که آنها را خطاب می‌کنیم، در آستانه زبان گفتگو، متوقف مانده است. دوم، در فضای زندگی با انسانها. در اینجا، رابطه روشن است و به زبان گفتگو هم وارد می‌شود. ما می‌توانیم، هم انسانی را تو خطاب کنیم و هم از طرف انسانی، تو خطاب شویم.

سوم، در فضای زندگی با موجودات روحی و معنوی. در اینجا، رابطه، نوری است در پس تاریکی. زبان گفتگو ندارد، ولی زبان لازم را خلق می‌کند. ما تویی را در کلام نمی‌شنویم، ولی احساس می‌کنیم که مخاطب واقع شده‌ایم. جواب ما هم نه در کلام ما، بلکه در تمام وجود ما، در افکار و کردار و خلاقیت‌های ما، به صدا می‌آید...» (همان، ۲۴-۲۵، نیز نک: ۱۶۹-۱۷۰).

بوبر برقراری رابطه متقابل با توی رودرروی انسان و به عبارتی «توگویی» و «رابطه‌سازی» را شرط ضروری حضور خداوند در زندگی انسان و ایجاد زندگی معنوی و مذهبی می‌شمارد (من و تو، ۷۴-۷۵). همچنین اشاره شد که در نگاه بوبر همه رابطه‌ها و همه توها به توی جاویدان ختم می‌شود. با این حال بوبر از «سرنوشت غمبار و در عین حال متعالی رابطه انسانها» یعنی تبدیل و تناوب مستمر توها به اوها و بالعکس خبر می‌دهد (همان، ۶۸-۶۹، ۷۵-۷۶).^۱

۱. به استثنای رابطه انسان با خداوند «هر تویی باید او شود تا بتواند دوباره تو شود» (همان، ۱۶۷) از اینجاست که وجود «جهان او» برای برقراری رابطه‌سازی و دستیابی به جهان تو نقشی حیاتی و مرزی ایفا می‌کند (همان، ۸۹). بوبر سرانجام به حقیقت تکان‌دهنده‌ای اعتراف می‌کند: «زندگی بدون حضور در جهان او یعنی جهان واقعیت‌ها، امکان ندارد؛ ولی هرکس که فقط در آن جهان زندگی می‌کند، انسان نیست» (همان، ۷۰).

سرانجام با توجه به مطالب نقل شده، می‌توان گفت: بوبر از جهان رابطه‌ها و از شبکه پیچیده و دایره‌وار رابطه‌های «من - تویی» سخن می‌گوید؛ روابطی که حول محور «تو»ی جاویدان انتظام و شکل می‌گیرند (نک: من و تو، ۱۶۸، ۱۹۱-۱۹۲) و جهان هستی و زندگی در سایه این روابط بقا و استمرار می‌یابد. باختین از منطق مکالمه (گفتگویی) در ساحت زبان، فرهنگ و زندگی خبر می‌دهد. هم جهان رابطه‌های بوبر و هم منطق گفتگویی باختین، بدون وجود عنصر غیر یا تویی معناست. همان عنصری که شرط لازم جهت برقراری کنش ارتباطی و رابطه‌ی تعاملی - که بنیان و اساس گفتگو است - می‌باشد و مولانا از آن به اتصال و جذب یاد کرده است. در هر گونه سخن گفتن یا گفتگویی (از جمله گفتگو در تنهایی و حدیث نفس و حتی آنجا که به تعبیر مولانا اندیشه و خیال نیز در خاطر نمود و بروز نمی‌یابد)، بدون توجه به اینکه در سوبه‌ی زبان شناختی گفتگو، چه نوع دلالت و چه سطح یا مرتبه‌ای از زبان سهم و دخیل باشد، معنا و فهم سخن، بدون وجود «غیر» و حضور «تو»، بی‌معناست. «توگویی» و «رابطه‌سازی» بوبر در حقیقت جوهر «منطق مکالمه و گفتگو» را در بر دارد و هر دوی آنها به عامل هستی ساز و بنیادین گفتگو (کنش تعاملی و ارتباطی یا جذب و اتصال) اشاره دارد.

بر پایه آنچه تاکنون گفته شد، تلقی بوبر و باختین افزون بر اینکه به جوهر «کلام نفسی» و «معنی» از منظر مولوی و اشاعره اشاره دارد، از جهاتی یادآور جایگاه «سخن تکوینی» یا «کلمة الله» در هستی‌شناسی مولانا نیز هست. در قلمرو هستی‌شناسی مولوی و بسیاری از عارفان و صوفیان مسلمان به مصداق حدیث قدسی مشهور، خداوند گنجی نهان و نشناخته بود و از آنجا که دوست می‌داشت شناخته شود، عالم خلق را آفرید و خود را به ایشان شناساند و از این راه شناخته شد: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَعَرَفُونِي» (نک: فروزانفر، احادیث...، ۲۸-۲۹؛ نیز نک: مولوی، مثنوی، ۱/۲۸۶۲-۲۸۶۳). از طرف دیگر مولوی پیدایش جهان خلق و عالم مخلوقات - جواهر و اعراض - را نتیجه و حاصل گفتگوی خداوند با آنان و هم‌سخنی و لیک مخلوقات به ندای الهی در الست و روز میثاق ازلی می‌شمارد:

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

(مثنوی، ۶/۱۰۷۰-۱۰۷۱)

مولوی نه تنها پیدایش جهان خلق و روانه گشتن مخلوقات از قلمرو عدم و نیستی یا کارگاه صنع حق (مولوی، مثنوی، ۲/۶۹۰، ۲/۷۶۲، ۳/۴۵۱۶، ۵/۱۹۶۰، ۶/۱۴۶۷) را نتیجه همسخنی و گفتگوی مداوم آنان با خداوند می‌شمارد، همچنین از مخلوقات به عنوان «کلمات خداوند» یاد می‌کند و سراسر کائنات را «کلمات» و «سخن» خداوند می‌یابد. معیت و حضور خداوند با مخلوقات و مصنوعات که به هم سخنی و گفتگوی خداوند با آفریدگان تعبیر می‌شود (استمرار، «الست» الهی و «بلی» گفتن کائنات)، شرط استمرار حیات و زندگی تلقی می‌شود و به این ترتیب مولوی که «نطق» و گفتگو را لازمه «وجود» آدمی و عنصری ناگسستنی از ذات انسان می‌داند، به همین ترتیب جهان هستی را تنها در سایه گفتگو، هم‌زبانی، لیک، پاسخ و هم‌دلی مخلوقات با آفریدگار پا بر جا و برقرار می‌شمارد:

بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش	چون فسون خواند همی آید به جوش...
باز بر موجود افسونی چو خواند	زو دو اسبه در عدم موجود راند
گفت در گوش گل و خندانش کرد	گفت با سنگ و عقیق کانش کرد
گفت با جسم آیتی تا جان شد او	گفت با خورشید تا رخشان شد او...
تا به گوش ابر آن گویا چه خواند	کاو چو مشک از دیده خود اشک راند...

(مثنوی، ۱/۱۴۴۸-۱۴۵۴)

نتیجه

با این مقدمات، معانی و کاربرد مفاهیمی چون «سخن»، «گفتگو»، «کلام» و «زبان» را در آثار مولوی مرور می‌کنیم:

نکته‌ای تأمل‌برانگیز در تمامی مباحثی که تاکنون آمده است، وجود دارد. اندکی توجه به شواهد این مباحث و بخصوص شواهد گفتار حاضر، نشان می‌دهد که مولوی غالباً تقابل و تفاوت معناشناختی در حوزه‌های گفتگو و سخن و کلام را قائل نشده است؛ به عبارتی مرزهای سخن، گفتگو، کلام و احیاناً زبان در آثار وی بر هم منطبق است. در بسیاری از این شواهد، هرچند که واژه سخن و نظایر آن و انواع و مراتب مختلف زبان به

کار رفته است، طرح حضور یا غیبت مخاطب، غیر و دیگری که سخن، خطاب به او ایراد می‌شود، نشانگر ارتباط دوجانبه و برقراری گفتگو و مستلزم حاکمیت منطق گفتگویی است. همانگونه که پیشتر اشاره شد کاربرد واژگانی چون اتصال، جذب و تأثیر و تحریض (سخن) و... همگی تلویحاً به وجود مخاطب و برقراری ارتباط کلامی و تعاملی میان دو شخصیت و سویهٔ جامعه‌شناختی - که شرط اساسی و بنیانی گفتگو است - نظر دارند؛ هرچند که مولانا مستقیماً و صریحاً کمتر به معرفت‌شناسی گفتگو و تعیین حدود و ثغور آن پرداخته است.

همچنین ملاحظه شد که مولوی بر ایجاد اتصال و جذب میان افق‌گوینده و شنونده (مخاطب) تأکید بسیاری نموده است، از نظر او سکوت و خاموشی، برانگیختن خیال و اندیشهٔ باطنی (عشق، تنفر، جنگ)، انواع و مراتبی از زبان و سخن نظیر زبان حال، زبان عین، زبان فعل، حدیث نفس، سؤال و جواب، نطق درون و... و تعبیراتی چون همدلی (همزبانی) همگی می‌توانند در برقراری جذب و اتصال یاد شده نقش اساسی ایفا کنند و بدین ترتیب در قلمرو گفتگو راه یابند، به عبارتی رابطه‌های دوگانه «من - من» ای، «من - تو» ای، «من - او» ای و... در جهان آدمی، جهان طبیعت و جهان هستی همگی در قلمرو گفت‌وگو واقع می‌شوند.

در مقابل تأکید مولانا بر همین عنصر اساسی گفتگو، سبب شده که وی همزبانی صرف را از مقولهٔ گفتگوی راستین بشمارد. به عبارتی آنجا که هم‌زبانی با همدلی یا محرمیت (اتصال یا نزدیکی افقهای دوسو) همراه نباشد، گفتگوی واقعی صورت نمی‌پذیرد، هرچند که مادهٔ زبان‌شناختی گفت‌وگو موجود باشد. اما آنجا که همدلی (کلام نفسی) در میان باشد و معنا و حقیقت موجود میان دو افق‌گوینده و شنونده، کنش ارتباطی برقرار نماید، حتی در نبود زبان قال، یا مادهٔ زبان‌شناختی، گفتگوی واقعی جریان می‌یابد:

مرد با نامحرمان چون بندی است	هم‌زبانی خویشی و پیوندی است
ای بسا دو ترک چون بیگانگان	ای بسا هندو و ترک هم‌زبان
همدلی از هم‌زبانی بهتر است	پس زبان محرمی خود دیگر است

به بیانی دیگر، با استفاده از تقسیم‌بندی باختین و تفاوتی که وی میان سخن، گزاره و مکالمه از طرفی و واحدهای زبان (واج‌ها، تکواژها، جملات و نظایر آن) از طرف دیگر قائل است، می‌توان موضوع را چنین طرح کرد: آنجا که صرفاً مادهٔ زبان‌شناختی در میان باشد، با واحدهای زبانی (به تعبیر اشاعره دلالت‌های لفظی و کتبی و... و به تعبیر مولانا حرف و صوت و گفت، آواها و زبان قال و مرتبهٔ قول و...) سر و کار داریم، از آنجا که این دلالت‌ها و واسطه‌ها الزاماً قادر نیستند که ما را به مدلول (معنا، فهم) - که هر دو مفهوم از نظر باختین سرشتی اجتماعی و تعاملی دارد - رهنمون باشند و چه بسا که در برقراری کنش ارتباطی و تعاملی میان دو افق ناکام و نافرجام بمانند، از این رو، صرف وجود مادهٔ زبان‌شناختی، وارد گفتگو نشده‌ایم، هر چند که تا آستانهٔ آن پیش آمده باشیم. بدین سان، مولانا به نارسایی این ساحت از زبان اشاره می‌کند و آن را حجاب یا پرده‌ای در برابر حقیقت می‌شمارد و از آن به گرد و خاشاک تعبیر می‌کند که چهرهٔ حقیقت و معنی را مخدوش می‌سازد؛ این مرتبه از زبان از آنجا که فاقد عنصر جامعه‌شناختی و کنش ارتباطی است، برخلاف سخن (گفتگو) که موجب جذب، اتصال و وحدت است، می‌تواند مایهٔ تشکیک، تفکیک، جدایی، تفرقه و شبهه گردد.

اما آنجا که در کنار و همراه مادهٔ زبان‌شناختی، عنصر جامعه‌شناختی نیز حاضر باشد، به قلمرو گفتگو وارد شده‌ایم. به عبارت دقیق‌تر و برپایهٔ آنچه که تاکنون گفته شد، آنجا که عنصر جامعه‌شناختی و کنش تعاملی و ارتباطی موجود باشد (در غیبت مخاطب، در سکوت، حتی در نبود اندیشه و نطق درون و در ساحت زبان حال، زبان عین و...) از آنجا که معنا و مفهوم در فاصلهٔ دو افق در جریان و در انتقال است، - چه عنصر زبان‌شناختی موجود باشد و چه موجود نباشد، گفتگو - آگاهانه یا ناآگاهانه به عمد یا به سهو - برقرار شده است.

کتابشناسی

- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱ ش.
اسداللهی، الله‌شکر، «رمان نو، دیالوگ نو»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۷۹ ش، س ۴۳، ش مسلسل ۱۷۴.

اسداللهی، الله شکر، «گفتگو: آگاهی فردی، آگاهی جمعی»، مجموعه مقالاتی در باب گفتگو، به کوشش مسعود امید، تبریز، یاس نبی، ۱۳۸۱ش.

باختین، میخائیل، سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۰ش.

بویر، مارتین، کسوف خداوند: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه، با مقدمه رابرت ام. سلترز، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۰ش.

بویر، مارتین، من و تو، ترجمه خسرو ریگی، تهران، نشر جیحون، ۱۳۷۸ش.
پورنامداریان تقی، در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۰ش.

تودوروف، تزوتان، «باختین: بزرگترین نظریه پرداز ادبیات در قرن بیستم»، سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۰ش.

تودوروف، تزوتان، «گزینش‌های اساسی باختین»، سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۰ش.

تودوروف، تزوتان، منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ش.

شمس تبریزی، مقالات شمس، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ش.

عهد عتیق، ترجمه ولیم گلین، لندن، ۱۸۵۶م.
عزیدفتری، بهروز، «درباره باختین: زندگی، آثار و اندیشه‌های او»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، تهران، ۱۳۸۰ش، س ۵، ش ۴ و ۵.

فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۴ش.
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، اسطرلاب حق، گزیده فیه مافیه، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۵ش.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، کتاب فیه مافیه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، با مقدمه

بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، نشر ثالث - نشر همای، ۱۳۷۹ ش.

A Dictionary of Modern Critical terms, Edited by Roger Fowler, London, Routledge and K. Paul. 1987.

Bakhtin, M, M, *The Dialogic Imagination* (Four Essays), Edited by Michael Holquist, Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin (Texas), University of Texas Press, 1998.

Emerson, Caryl and Michael Holquist, "appendix", *The Dialogic Imagination* (Four Essays), Bakhtin, M. M, Edited by Michael Holquist, Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin (Texas), University of Texas Press, 1998.

Friedman, Maurice, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London and New York, Routledge, 2002.

Fuller, Reginald H., "God in the New Testament", *The Encyclopaedia of Religion*, Edited by Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company and London, Collier Macmillan Publishers, 1987.

Holquist, Michael, "Bakhtin and Beautiful Science: The Paradox of Cultural Relativity Revisited", *Dialogue and Critical Discourse: Language, Culture, Critical Theory*, Edited by Michael Macovski, New York, oxford University press, 1997.

Morson, Cary saul with Caryl Emerson, "Extracts from a Heteroglossary", *Dialogue and Critical Discourse: Language, Culture, Critical Theory*, Edited by Michael Macovski, New York. Oxford University Press. 1997.