

گفتگوی فرهنگ‌ها و تحلیل مؤلفه‌های آن در مثنوی معنوی^۱

مصطفی گرچی

پژوهشگر گروه پژوهشی زبان و ادبیات فارسی
پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی

چکیده

گفتگو مقوله‌ پربرکت و میمونی است که در عرصه فرهنگ و تمدن کارکرد و نمود خاصی یافته است، لذا آشنایی با زیرساخت آن در عصر کنونی ضروری است. گفتگو نوعی ارتباط کلامی است با این شرط که دوسویه و تعاملی باشد. به زبان دیگر، گفتگو تبدیل اطلاعات ندانسته و مجهول به اطلاعات دانسته و معلوم و خروج از قوه به فعل است؛ این حرکت و ارتباط دوسویه در صورتی تعاملی و سالم خواهد بود که براساس شش عامل ارتباطی یا کویسون، آمیزه‌ای از نقش‌ها را در برداشته باشد با این ویژگی از گفتگو، این مقاله بر آن است تا به این سؤال اساسی و مهم پاسخ دهد که آیا سفره گفتگو در عرصه و بستر فرهنگ، هنر و زیبایی پهن می‌شود یا در عرصه سیاست و علم گشاده می‌گردد و آنگاه براساس حکایتی از مثنوی به این گزاره می‌پردازد که نظریه گفتگو نباید ما را به گذشته بدون رویکرد به جهان کنونی سوق دهد و ضمن نقد دیدگاه فلاسفه چون افلاطون، بوبر، باختین در عرصه گفتگو «دیالوگ» به پیشینه حیات گفتگو می‌پردازد و در پایان به برخی از مؤلفه‌های گفتگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نظیر آزادی، عدالت، اخلاق، تسامح و تساهل در ادبیات فارسی با تأکید بر مثنوی مولانا اشاره خواهد کرد.

واژگان کلیدی: گفتگو، فرهنگ، هنر، مثنوی.

مقدمه

بشر در عصر حاضر بعد از گذشت سالها و سده‌ها، اگرچه به کمال نسبی خود دست یافته، در برخی از مقولات هنوز به نوزادی می‌ماند که نیاز به پدر و مادری دارد تا واژه‌ها را بر دهان او گذارند و به او آموزش دهند. یکی از این واژه‌ها و تعابیر گفتگو است. گفتگو واژه پربرکت و سازنده درون و برون تمدنی در عصر حاضر است و حاضر شدن بشری که جنگ‌های خانمان‌سوز اول و دوم و سایر جنگ‌های منطقه‌ای را از سر گذارند. لذا بر سفره گشاده تفاهم و تجانس و گفتگو امری اجتناب‌ناپذیر است و امروزه اگرچه دیر و با تأخیر، به هر روی دستی از غیب آمد و کاری کرد و سخن از تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و نزدیکی ادیان و ... بر گستره جهانی سایه افکند و امید ساختن آینده را با نگاه به گذشته مطرح نمود. خلاصه کلام آنکه اگر بخواهیم یکی از والاترین دستاوردهای این قرن را ذکر کنیم، پذیرش ضرورت و اهمیت گفتگو است.

در این جستار آغاز گفتار خویش را با طرح پرسشی پی می‌نهم و آن اینکه اصل گفتگو باید در حجره سیاست گشوده گردد و یا در غرفه اخلاق و تربیت و نیکویی و یا دپارتمان علم و دانایی و یا باید در گستره دین، هنر، فرهنگ و زیبایی به دنبال آن گشت. روشن است اگر احوالات اجتماعی در یک جامعه دچار انحطاط گردد، نه فقط علم و سیاست بلکه حتی اخلاق و دین هم در سراسرایی سقوط قرار خواهد گرفت؛ به بیان دیگر، آیا در ساختار مدینه فاضله، دیالوگ باید در شهرک سیاست بنا گردد یا اینکه در دهکده اخلاق قرار گیرد؟ پیداست اگر بخواهیم مطابق مدینه فاضله افلاطونی برای دیالوگ هم در آن شهر غرفه‌ای قائل باشیم، در حیطة اخلاق خواهد بود نه در عرصه سیاست و مطابق مدینه فاضله ارسطویی که در آن قانون و تربیت نقش بسزایی دارد (ارسطو، ۱۳۵۷: ۵۰) و علم به کار انداختن مردم است، دیالوگ در شهر سیاست بنا خواهد شد، نه گستره اخلاق. به عبارت دیگر، تاریخ سیاسی و فکری جامعه دو مقوله جداگانه و در عین حال پیوسته است زیرا تاریخ سیاسی جامعه را جمع می‌سازد و تاریخ فکری جامعه را فرد و انسان ویژه؛ و تقویت تاریخ فکری ملت‌ها در سایه گفتگو صورت خواهد گرفت و مطابق این بینش، گفتگو یک فرهنگ خواهد بود که باید آن را کسب کرد و آموخت.

پرسش دیگر اینکه در این میان، نقش ادبیات، شعر، موسیقی و به طور کلی هنر چگونه خواهد بود. افلاطون در کتاب جمهوری خویش به نکته‌ای اشاره می‌کند که ما به عنوان براعت استهلال این جستار، به آن اشاره می‌کنیم: «به گمان من پرورش روح به وسیله شعر و موسیقی رکن عمده تربیت است و آن به جهت تأثیر لطافت وزن و آهنگ در روح است (افلاطون، ۱۳۵۹، کتاب ۴).

گفتگو علمی خاص و هنری ویژه نیست، بلکه شبیه شیوه‌ای از حیات و زیست است و می‌توان آن را چونان یک کل به هم پیوسته فرض کرد که همه اجزاء، پیکره آن را تشکیل و به هم پیوند

می‌دهد. همسخنی - فرد با خود (مونولوگ)، فرد با فرد، فرد با جمع، جمع با فرد و جمع با جمع (دیالوگ) - نیز مقوله‌ای است که پیکره جامعه بشری را به هم متصل و مرتبط می‌سازد. ارتباطی که متضمن حفظ زنجیره حیات بشری مهم در محور افقی و هم در محور عمودی است. فقط زنجیره حیات در محور عمودی می‌تواند مکمل و متمم طرح گفتگوی ادیان و تمدنها باشد و آن هم به نوبه خود مکمل بحث گفتگو در محور افقی تواند بود. محور افقی دیالوگ، با مردم و تمدن عصر است که هدف و انگیزه طرح گفتگوی تمدنها و فرهنگهاست و هدف عالی تر وصول به همین سطح از تقاعد و تفاهم و تفهیم است و اگر گفتگوی تمدنها و فرهنگها به این مقطع و سطح اندیشه معرفت‌شناختی نرسد، به آرمان و هدف نهایی خود نائل نشده است و توقف در سطح و پایه عمودی و عرضی بدون توجه به رویه افقی و طولی گفتگو، حکایت دفتر ششم مثنوی مولانا خواهد شد که در صفحات آتی به بحث پیرامون آن خواهیم پرداخت.

مولانا در مثنوی داستانی را نقل می‌کند که پیام اصلی آن مطابق جستار ما در این مقاله وصف حال کسانی است که از داشته‌های کنونی خود غافل‌اند و تنها به گذشته می‌بالند.^۲

در این داستان قوچ، گاو و اشتر سه جانوری هستند که بعد از آشنایی با هم و بستن عقد اخوت و برابری بندی گیاه می‌یابند و در اینکه آن به کدام یک از آنها تعلق داشته باشد، اختلاف نظر پیدا می‌کنند و بعد از نشستن بر سر سفره تفاهم بنا را بر این گذاشتند هر که نسب او دورتر و کهن تر باشد و از پشتوانه سنتی نیرومندتری برخوردار باشد، پیروز میدان باشد. در آغاز قوچ نسب خود را به قربان اسماعیل و گاو به جفت گاو و حضرت آدم رساند. اشتر قوی گردن در می‌ماند و می‌گوید:

که مرا خود حاجت تاریخ نیست	کین چنین جسمی و عالی گردنی است
خود همه کس داند ای جان پدر	که نباشم از شما من خردتر
داند این را هر که زاصحاب نهی است	که نهاد من فزون‌تر از شماست

(مثنوی: ۶-۲۴۹۱)

لذا طرح اندیشه گفتگوی فرهنگها در عصری که عصر ارتباطات و دهکده جهانی لقب گرفته است، همانطوری که از سر تفنن و بی‌دردی و وقت پر کردن و یا عکس‌العمل در برابر تک قطبی‌سازی جهان نیست و در عین حالی که باید به هویت ملی خود و فرهنگ و اندیشه تمدن و فرهنگ ساز خود نیز توجه نمود؛ نباید از زمانه و دارائی خود غفلت نمود و با معرفت درست و منطقی در سایه شناخت از گذشته و حال خود شناخت و معرفت فرهنگها و تمدنهای دیگر به نتایج و هدف نهایی نائل گشت. لذا سرنوشت این کره خاکی که کره سوزان (مایور، ۱۳۶۵) لقب گرفته است، اقتضاء می‌کند صاحبان تمدنهای چندگانه در حالی که بخشی از شمع حقیقت را در دست دارند بدون هیچ‌گونه تمایز و تفاوتی - از جهت جوهر و ذات - در کنار هم از چالشها و برخوردهای آتی که

اجتناب‌ناپذیر می‌نماید، تا حد امکان پرهیز نمایند.

نکته یادشده - عدم غفلت از موجود خود - سوی دیگر سکه‌ای است که آن عدم غفلت از حال و دارایی کنونی خود به جهت توجه تمام و کمال نسبت به دیگران است که همواره در اثر افراط و تفریطها امکان لغزش به یک سوی وجود دارد. انسان به جهت مواجهه با ابژه و سوژه‌های متعدد یکسره به دیگران پرداخته و تمام دارائیهای خویشان را کم‌اهمیت و حتی بی‌اهمیت خواهد دانست. سخن رنه دکارت در این زمینه تا حدودی منطقی به نظر می‌رسد که «هر کس مسافرت کند، سرانجام نسبت به سرزمین خویش بیگانه می‌گردد» (رنه دکارت، ۱۳۵۰: ۱۷). لذا در عین گفتگو با دیگران و سفر در اندیشه‌ها و اعماق تفکر بشری و تمدنهای دیگر، نباید از ثروت و گنجی که در اندیشه غنی این سرزمین نهفته است، غافل و حتی کم توجه بود و مصداق حکایت مولانا در مثنوی نباشیم که به قصد یافتن گنج به مصر روانه شدیم و بعد از گذر زمان و تجربه‌اندوزی، مقصود گم شده خویش را در خود و خانه خویش یافت.

گفت با خود گنج در خانه‌ی من است	پس مرا آنجا چه فقر و شیون است
بر سر گنج از گدایی مرده‌ام	زانکه اندر غفلت و در پرده‌ام
زین بشارت مست شد دردش نماند	صد هزار الحمد بی‌لب او بخواند

(مثنوی: ۶-۴۳۲۲)

لذا توجه به این دو نکته در بحث گفتگوی فرهنگها ضروری و حیاتی است:

- توجه و گفتگو با فرهنگهای دیگر ما را نباید از خود غافل کند.

- توجه به گذشته و دیروز نباید ما را از حال و امروز غافل سازد.

تعریف و جریان گفتگو و ضرورت آن

گفتگو، همسخنی یا همپرسه از مقوله‌هایی است که به معنی کلی و فراگیر، سابقه پرداخت آن به آغاز تمدن بشری برمی‌گردد به طور مثال در دستگاه فکری افلاطون، دیالوگ ابلاغ غیرمستقیم حقیقت در شکل فلسفی تفکر است (یاسیرس، ۱۳۷۵: ۱۷) که برای جستن حقیقت به کمک انسان‌های دیگر می‌توانیم رابطه دوسویه گفتگویی را بین دو طیف برقرار کنیم و لذا در نظر افلاطون به کمک شخص دوم است که انسان می‌تواند به درستی اندیشه خود پی برد.

به عبارت دیگر، به همان سان که انسان به همدم و آینه‌ای نیاز دارد تا در سایه وجود و ارتباط با او از اضطراب درونی خلاص گردد، جامعه و قوم هم شبیه فرد و پیکره‌ای است که نیاز به ارتباط کلامی با قوم دیگر دارد؛ گفتگویی که هم جامعه خاور به آن نیاز دارد و هم جامعه باختر و اگر تعبیر متفکران غربی را بپذیریم که از غرب قانون برخاست و از شرق روشنایی (سارتن، ۱۳۳۳: ۱۰)

روشنایی و قانون می‌تواند مکمل و متمم یکدیگر باشند.

همچنین جریان بودن آن وقتی است که دوسویه سخن، خود را داخل این جریان نمایند و سوی دیگر این جریان در جریان را چیزی جدا از خود نپندارند، سقراط در دیالوگ خود با مخاطبان و مدعیان حقیقت، سعی داشت آنها را داخل این جریانات و سیر دیالکتیکی دیالوگ نماید و از آنها اقرار گیرد و از زبان خود نشان مسیر و مسیل سخن را پی گیرد.^۳

از سویی دیگر اهمیت و ضرورت وجود گفتگو، امروزه بر تمام صاحبان فرهنگ و هنر مبرهن و آشکار است و هیچ اندیشمند صاحب خردی نخواسته و نتوانسته است ارزشمندی چنین گوهری را انکار کند و حتی اگر کسانی که درصد دطر و رد باشند باید به کمک خود گفتگو و نشستن بر چنین سفره به نفی آن پردازند.

شناخت گفتگو و ضرورت درک حقیقت آن از این جهت ضروری است که روشنایی بخش زمینه‌های دیگر مقولات انسانی چون تفاهم، رسیدن به حقیقت با حفظ واقعیت و ... می‌گردد که به قول سقراط وقتی ما چیزی سراغ داشته باشیم که چیز دیگر را بهتر سازد، در عین حال این بهبود را به مرحله عمل درآوریم، بدون تردید باید آن چیز اولی را به خوبی بشناسیم (افلاطون، لاکس: ۲۵). لذا باید گفتگو را شناخت و روابط و سنتزهای درونی آن را رعایت یک نکته و دقیقه تجزیه و تحلیل نمود. گفتگو (چندگویی) و تک‌گویی از یک جهت فرزند و کودک یک مادرند و آن سخن و کلام است، دو کودکی که شباهت و نزدیکی درون‌ساختی فراوانی با هم دارند؛ شوق در عصر حاضر پرچمدار و داعیه‌دار پرورش فرزند نخست سخن یعنی گفتگو شده است و حال آنکه سنخیت و تناسب بیشتری با فرزند دیگر سخن، یعنی تک‌گویی (مونولوگ) دارد. سلطنت چندین ساله استبداد و استکبار در ادوار مختلف به کمک استعمار و استضعاف، فضا را برای رشد مونولوگ فراهم نمود. و گفتگو ارتباط کلامی است، با این شرط که این ارتباط دوسویه و تعاملی باشد و می‌توان گفت گفتگو از جنس سخن و کلام است و در اصطلاح منطق، گفتگو نوع و کلام، جنس است و رابطه آن دو «عموم و خصوص مطلق» خواهد بود. مطابق این نکات می‌توان گفت گفتگو تبدیل اطلاعات ندانسته و مجهول به اطلاعات دانسته و معلوم است و به عبارتی، گفتگو نوعی حرکت و خروج از قوه به فعل و نوعی فکر و اندیشه که وجه شبه آن دو، وجود حرکت است که از مبادی به سوی مراد در حال سیلان و نوسان است.

پیشینه پرداخت و رویکرد به گفتگو

گفته شد که گفتگو از مقوله‌هایی است که سابقه آن به آغاز آفرینش بشری برمی‌گردد و اکنون می‌توان آن را به درازای عمر آفرینش و عالم تعمیم داد. اگرچه عده‌ای سر منشأ این موضوع را به

آغاز حیات بشری برمی گردانند (محمدمنصورنژاد، ۱۳۷۸: ۶۵). با اندکی تسامح و نگاه گسترده تر می توان گفت جنبش آغازین و ابتدایی در عالم آفرینش گفتگو بود و حتی قبل از خلقت انسان به صورت بالفعل گفتگویی در عالم، صورت گرفته است که آن اولین طنین گفتگو در عالم بوده است. «و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالو بلی...» (۷-۱۱۷) که خداوند در عالم ذره ذریه آدم را خطاب نموده و از سوی مخاطب هم پاسخی به فرستنده پیام داده شده است را این گونه آغاز کرده است «فی البدء کان الحوار...» (محمدحسین فضل الله، ۱۹۵۸: ۱) و شاید با توجه به این اصل یادشده باشد که عده ای برآند عالم با صداها و پژواک هایی حیات بشری خویش را آغاز نموده است.

آغاز عالم غلغله پایان عالم زلزله
عشقی و شکری با گله آرام با زلزله ها
(مولانا، دیوان شمس، ۱۳۷۳: ۵)

البته در بین حواس خمسه شنوایی و گوش نقش برجسته ای ایفا می کنند که فریه شدن آدم و پیدایش نطق و کلام نیز از راه شنیدن است:

«جنبش اول که قلمم برگرفت
پرده خلوت چون برانداختند
بی سخن آوازه عالم نبود
در لغت عشق سخن جان هاست
حرف نخستین ز سخن در گرفت
جلوه اول ز سخن ساختند
این همه گفتند و سخن کم نبود
ما طلبیم این سخن ایوان هاست»
(نظامی، مخزن الاسرار، ۴۳۹)

به هر روی سابقه پرداخت سخن، کلام، گفتار، گفتگوی - به معنی عام آن- که از جنس آنهاست به درازای عمر آفرینش عالم هستی می رسد. اما گفتگو به عنوان یک فرم و ساختار ادبی در قرن پنجم قبل از میلاد و در تراژدی های یونان توسعه شایانی یافت (دایرةالمعارف آمریکا) قدیمی ترین گفتگوی شناخته شده، محاكاة و تقلید سیسیلی بود که در اوایل قرن پنجم قبل از میلاد توسط سوفرون در نثر موزون نوشته شد و افلاطون آن را شناخت و ستایش نمود (دایره المعارف، بریتانیکا) و پی برد تفکر و اندیشه و فلسفه او جز از راه دیالوگ قابل انتقال نیست. در قرن حاضر به کمک دو نظریه همسخنی بویر و باختین به اصل گفتگو رویکردی خاص پیدا شده است. براساس نظریه همسخنی بویری «من» همواره جزئی (نه تمام اجزاء) از خطابه های من - تویی یا من - اوئی است. از این رو نباید در دیالوگ درصدد حذف طرف مقابل برآییم. زیرا من و ماهیت من وقتی معنی و هستی پیدا می کند که تو و او وجود داشته باشد و اصولاً در «گفت و گو» باید گفت، گشودن باب دیالوگ وقتی مهیاست که یک پای سخن بپذیرد که شنونده سخن هست به همان سالن که متکلم نیست. نیل دونالد والش در کتاب گفتگو با خدا می گوید: از طریق ارتباط با سایر مردم، مکانها، رخدادهاست که تو می توانی در عالم

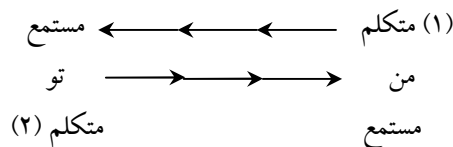
هستی وجود داشته باشی یادت باشه اگر چیزهایی دیگر نباشد تو هم نیستی و به رابطه‌ها به صورت وسیله برای شکل بخشیدن به خود واقعی‌ات نگاه کن» (والش، ۱۳۷۸: ۲۰۲).

بوبر براساس این فرضیه نخست به رابطه من با آن یا تو و در مرحله آخر به رابطه گفتگوی بین خدا و انسان می‌پردازد.

من - اوایی: منی که در رابطه با او معنی پیدا می‌کند.

من - تویی: منی که در رابطه با تو معنی پیدا می‌کند.

در نسبت دوم انسان امکان می‌یابد از خویش و جهان خویش آزاد شود و با جز یا کل جهان مقابله کند (مارتین بوبر، ۱۳۷۸: ۱۵). در این رابطه، جهان نسبت را تجربه می‌کند و آن جهانی است که در آن انسان موجودات را به عنوان سوژه‌های تلقی می‌کند که باید تمام وجود خود به درون نسبت گفتگو با آنها وارد شود (سیف، ۱۳۷۸: مقدمه) به عبارتی دیگر، در رابطه متقابل انسان تصمیم می‌گیرد بخشی از وجود خود را از طریق دیگری ظاهر سازد نه اینکه بر آن باشد که بخشی از وجود دیگری را به قبضه خود درآورد در گفتگو چونان گفت و شنود، سخن دیگران و برعهده گرفتن و پیش بردن پاره‌ای از بحث و باب دیالوگ با پذیرش متکلم بودن مخاطب در کنار مستمع بودنش اهمیتی وافر برخوردار است:



و اصولاً من در صورتی معنی پیدا می‌کند و وجود می‌یابد که «تو» و «او» وجود داشته باشد لذا هر گفتمی از شنود نشأت می‌گیرد و این نکته نیز یک واقعیت است که هر کودکی قبل از آنکه من را بیاموزد «تو» را یاد می‌گیرد و اصولاً تمام گفتگوها حول محور انسان در برابر آن و تو انجام می‌گیرد.

لذا بر گشایندگان باب گفتگو فرض است که به این دقیقه توجه داشته باشند و تحقیقی کافی و وافی و همه‌جانبه از مجموعه دستاوردهای تمدنی و فرهنگی خود و دیگران انجام دهند و کلام و تجارب دیگران را نیاموخته و نیازموده قضاوت نکنند و جوابات قیاسی برای مخاطبهای مختلف ارائه نکنند و چونان داستان کر در مثنوی به قیاسات عقلی، جوابات تفنی فراهم نمایند.^۴

لذا نباید با مسأله و مقوله پربرت گفتگوی تمدنها و فرهنگ‌ها به گونه‌ای برخورد کرد که صحبت‌های چندساله فرهنگی با فرهنگهای دیگر به جدایی بینجامد.

نکته دقیق دیگر درباره اصطلاح دیالوگ در آثار بوبر اینکه این اصطلاح به ضرورت تنها کلمات را در بر نمی‌گیرد، بلکه گامی در جهت شناخت و درک هستی است به همین جهت گفتگو از دید ایشان رابطه من - تویی است که در زبان حال جریان دارد (مارگوس، ۱۹۹۳). از نظر باختین نیز

گفتگو نخستین و مهمترین راهی است که در آن انسان‌ها با هم مکاتبه دارند لذا از دید ایشان هر ارتباط کلامی و زبانی هم نوعی گفتگو و مکالمه‌ای است وقتی ارتباط مکتوب را چونان ارتباط شفاهی نوعی گفتگو به حساب می‌آورد که در آن فرستنده و گیرنده پیام رو در روی یکدیگر قرار دارند (پورنامداریان، ۱۳۷۷، ۱۱۵) و اگر جامعه بشری به ندای گفتگو پاسخ داده به این جریان نشود با دست خود به ظاهر رشته می‌بافد و در واقع و حقیقت امر چون فنه لوب، رشته بافته خویش را تافته می‌سازد.

نقش هنر و ادبیات در عرصه گفتگوی تمدن‌ها و فرهنگها

علوم از آن جهت که علم‌اند رابطه‌ای با انسان و با خود دارند اگرچه در دو محور موضوع و روش مختلف به نظر می‌رسد در محور غایت و هدف، پیوستگی و شباهت تام با یکدیگر دارند و انسان به عنوان یک سوی این ارتباطات خود سازنده علوم متکثر محسوب می‌شود. در این میان علوم انسانی و هنر نقش برجسته‌ای در روابط انسان به عنوان شاهکار آفرینش دارد. در عالم هنر نیز که ادبیات زبان گویای آن است، برجستگی خاصی نسبت به فرهنگ‌های دیگر و به ویژه در فرهنگ ما ایرانیان دارد و کلام و زبان ناطق موجود در آن همواره ما را به سمت برقراری ارتباط با هم‌نوعان سوق می‌دهد و موضوع و حدود و مرکز بحث گفتگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز انسان است. اگرچه به روابط انسان با طبیعت، خویش، جامعه، ماوراء الطبیعه نیز توجه و رویکرد ویژه‌ای دارد. به همان سان در ادبیات ما اگرچه روابط انسان‌ها نقش برجسته دارد، ولی آن هم به نوبه خود زمینه‌ساز روابط انسان با خود، خدا و طبیعت خواهد بود، از این رو، در میان هنرهای هفتگانه ادبیات تنها هنری است که نقش کلام و سخن موجود در آن به نسبت هنرهای دیگر محسوس و روشن‌تر است. از سویی دیگر در فرهنگ و هنر شرق و به خصوص هنر ایرانی، ادبیات به دلایلی روشن و ویژه، از سایر هنرهای گوی سبقت را ربوده است. لذا به این دو دلیل لازم است با توجه به اهمیت بحث گفتگوی فرهنگی و تمدنی، زمینه‌های کاربردی و عملی آن را در حیطه و دامنه ادبیات در محورهای فردی و جمعی گوناگون چون اخلاق، آزادی، عدالت، صلح، امنیت و ایثار و تعاون وجود، تسامح و عدم جزمیت در امور، صفا و بردباری، اقتصاد و فرهنگ و ... بررسی و تحلیل شود. از سویی دیگر، در میان آثار و شاهکارهای ادبی فارسی، مثنوی مولانا بسایر ارزشمند و والاست و به قول مرحوم همایی در میان کتب بشری یگانه و بی‌همتاست (همایی، ۱۳۷۵، مقدمه) و از سویی دیگر کتاب گفتگوست که روایت زیرساخت آن است و قالب آن نیز به گونه‌ای است که در آن گفتگو جلوه و نمود ویژه‌ای دارد و لحن طبیعی گفتگو در آن با لحن و زبان و شخصیت گوینده تناسب و سنخیت تام و تمام دارد، به همان میزان لحن گوینده با مخاطب هم تناسب دارد. لذا بر آنیم به مثنوی مولانا از

میان آثار و شاهکارهای ادبی کلاسیک فارسی از این زاویه و دیدگاه نگاهی گذرا بیفکنیم تا در فرصتی دیگر به صورت عمیق و ژرف، به ژرف ساخت مثنوی مولانا و شاهکارهای ادبی دیگر پرداخته شود.

برخی از محورها و مؤلفه‌های عمده در بحث گفتگوی فرهنگی و ادیان با توجه به مثنوی معنوی مولوی:

الف - اخلاق و مذهب

ب - آزادی

ج - عدالت و حق محوری

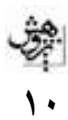
د - تسامح و تساهل و مدارا

الف) اخلاق و مذهب

شاید بتوان گفت بشر شاید روزی - به فرض محال - بدون خوراک و خواب زنده بماند، ولی نمی‌تواند انسان باقی بماند و از گزاره اخلاق، آزادی، امنیت، عدالت، صلح و تفاهم و بردباری عاری و تهی باشد و شاید بشر بتواند بدون کلیسا و مسجد و رهبران کلیسا و صومعه و مسجد زندگی کند، ولی بدون مذهب و اخلاق و دین نمی‌تواند زندگی کند به همین دلیل پاره‌ای از اندیشمندان شرق و غرب یکی از دلایل مرگ تمدنها را سستی و ضعف اخلاقی و از دست رفتن فضائل انسانی می‌دانند. (علی شریعتی، ۱۳۳۲: مقدمه) چرا که این فضائل است که نوع انسان را از جنس خود یعنی حیوان جدا می‌سازد.

به طور کلی فضائل انسانی به نظر ارسطو و اندیشمندان دیگر - اعم از فضائل اخلاقی یا عقلی - اکتسابی هستند (ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ۲۵۳۶) و انسان در طول زندگی باید در جستجو و کسب این فضائل منطبق با عقل و منطق باشد. لذا اگر بخواهیم این فضائل را در محدوده مشخصی از فرهنگ و هنر خود بسنجیم و ملاک و معیار معینی از خوب و بد و سره و ناسره داشته باشیم، ادبیات این سرزمین می‌تواند ملاک و ممیز ارزشمندی از گزاره‌های اخلاقی - اجتماعی و روانشناسی در وجود آدمی می‌باشد؛ چرا که اخلاق فردی و شخصی هر انسانی را می‌توان با مطالعه شخصیت فرد دریافت و برای درک و دریافت اخلاق و افکار هر قوم و متنی باید به فرهنگ و هنر و ادبیات آن سرزمین پرداخت. فرهنگ ایران نیز آئینه تمام‌نمای اندیشه ایرانی محسوب می‌شود. در فرهنگ ایرانی سخن از راستی و درستی گفتار و و کردار پندار آمده است سه شالوده و پایه نجات انسان - سیر تکاملی جامعه ایرانی، مبتنی بر آن بوده است و این فرهنگ، هنر و ادبیاتی ساخته است که در عصر خود قابل مقایسه با فرهنگهای دیگر نبوده است. ادبیات ما نیز به تعبیری ادبیات اخلاق و دین است و بزرگانی چون مولانا و حافظ و سعدی قافله سالار پیشروان این بینش هرگز چون رابله (افلاطون، جمهور، ۱۳۵۹: پنجم) نویسنده مشهور فرانسوی و مون تنی و مولیر (مولیر، ۱۳۷۵: ۳۰) مذهب و اخلاق را فدا و پیش





مرگ آزادی و وجدان فردی مصلحت جو - نه حقیقت جو - نکرده‌اند و همواره چون شکسپیر و شاهکارپردازان جهان برآند که هر انسانی در این دنیا هوایی در سر دارد و آرزویی در دل (مولانا، فیه مافیه، ۱۳۷۳، مقدمه) لذا به نوعی یقین از نوع اخلاقی صحنه گذارده‌اند که شخص باید اعمال خود را بر آن مبتنی سازد و مولانا در کتاب شریف مثنوی به اصل اخلاق در کنار هنر و علم توجه فراوانی دارد و نیکویی را ضلع سوم و مکمل مثلث زیبایی و دانایی می‌داند و بشریت را - چون جذبه و جریان مغناطیسی که تمام ذرات پراکنده اطراف خود را به روی مرکز و محور نیروها می‌کشاند - به مرکزیت اخلاق و خلق عظیم دعوت می‌کند. ملای رومی در داستان شخصی که از خر گرفتن سلطان می‌هراسید به لطیفه و دقیقه اخلاقی باریکی اشاره می‌کند - هیچ وازر و زر غیر بر نداشت - که انسان را به اصل انسان بودن و آدم زیستن و کمال اخلاق یعنی خوب بودن و خوب زیستن دعوت می‌کند. در این داستان مولانا گفتگوی دو نفر را به تصویر می‌کشد که نفر نخست به مخاطب خود که از او علت گریز و فرار را می‌پرسد، چنین پاسخ می‌دهد:

«گفت بس جندندو گرم اندر گرفت
چون که بی تمیزبانمان سرورند
گر خرم گیرند هم نبود شگفت
صاحب خر را به جای خر برند»
(مثنوی: ۲۵۴۳-۵)

و آنگاه مرد الهی خطاب به او می‌گوید:
«آدمی باش وز خرگیران مترس
نیست شاه شهر ما بیهوده گیر
میر آخور دیگر و خر دیگرست
خر نیی ای عیسی دوران مترس
هست تمیزش، سمیع است و بصیر
نه هر آنکه اندر آخور شد خرس»
(مثنوی: ۲۵۴۷-۵)

نکته و اساس پایه‌ای و تم و درون مایه اخلاقی تمام ادبیات ما و به ویژه مثنوی آن است که آدمی برای آنکه اخلاق و مذهب - (البته مذهب، معنی اعم کلمه) - داشته باشد باید انسان باشد و برای آنکه انسان باشد باید اخلاق و مذهب داشته باشد. این یک کنش و عمل دوسویه است که دو روی یک سکه خواهد بود، زیرا انسان وقتی انسان شد از جانب دیگران یک حد اخلاقی انتظار دارد که خواهان مراعات آن حد از سوی آنها است؛ البته سطح و حد کمال انسانیت وقتی است که به همان میزان که از سوی دیگران یک حد و پارادایم و اخلاقی را انتظار دارد به همان میزان خود را نیز موظف به رعایت آن حد اخلاقی و اجتماعی بدانند و آنچه را که برای خود می‌پسندد برای دیگران نیز بخواهد. لذا احترام و ارزش نهادن او به این پارادایم‌ها دوسویه خواهد بود. چنین معیار و اصلی در روابط فرهنگی ملتها و اقوام و فرهنگ‌ها هم صادق است.

عمده‌زیر ساخت‌های اخلاقی و ارزشی در شاهکارهای ادب فارسی از این قرار است:

۱. ترک لذت‌ها سخاوت وجود است:

ترک لذتها و شهوتها سخاست هر که در شهوت فرو شد بر نخاست

(مثنوی مولانا)

۲. صبر و تحمل و مدارا در برابر مرارتها و خشونت جاهلان:

چون پرخاش بینی تحمل ییار به شیرین زبانی و لطف و خوشی
کت سهلی بیندد در کارزار توانی که پیلی به مویی کشی

(گلستان: باب اول)

۳. خوش خلقی:

هر که را خلق نکو باشد برست هر که باشد شیشه دل جانش شکست
همدلی مهمتر از هم‌زبانی است: ای بسا هندو و ترک هم‌زبان
پس زبان محرمی خود دیگرست

وی بسادو ترک چون یگانگان
همدلی از هم‌زبانی خوشترست

(مثنوی: ۱-۱۲۰۶)

۵. تحریض به مصاحبت با همجنس و همجنس ممنوع (نخست در عظمت پیر می فروش این است - که از مصاحبت ناجنس احتراز کنید).

۶. لزوم حفظ عدل در تمام امور.

۷. خودسازی لازمه دیگرسازی است.

۸. آزادگی در زندگی.

۹. ترک حرص و حسد و کبر و آز.

۱۰. پند گرفتن از احوال اقوام دیگر.

۱۱. خودبینی مانع خدایینی و دیگربینی است.

۱۲. وجود تضاد و اختلاف در جوامع بشری ضروری است و اصولاً معرفت هم به ضد حاصل می‌شود و ..

ب) آزادی

انسان آزاد به دنیا آمده است اما همه جا در زنجیر است (روسو، اعترافات). از وقتی بشر پا بر این کره خاکی نهاد و از بهشت ناخودآگاه به زمین خودآگاه گام گذارد، عواملی نیز خواسته یا ناخواسته بر او تحمیل شد؛ جبر اجتماعی، تاریخ، طبیعت و نژاد و قوم و حتی جبر زندگی و ... از عواملی بودند که آزادی انسانی را تهدید می‌کردند. یکی از آرزوهای بزرگ بشری رهایی و نجات و آزادی از این قیدها و جبرها بوده است البته مقوله آزادی ضمن آنکه در تمام مذاهب و مکاتب بزرگ عرفان ستایش شده است چونان بسیاری از مقوله‌های اجتماعی شمشیر دولبه‌ای است که هم می‌تواند ابزار به

حساب آید و یا خود هدف محسوب شود. انسان از آنجایی که خلیفه الهی لقب گرفت و در نظام خلقت و کائنات در برزخ میان فرشته (عقل بلاشهوته) و حیوان (شهوته بلاعقل) و خدا و ابلیس، هستی یافت، با دو مخالف همواره در حال ستیز و مجادله است:

«آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب این بشر با دو مخالف در عذاب
و آن سوم هست آدمیزاد و بشر از فرشته نیمی و نیمیش خسر»
(مثنوی: ۴-۱۴۹۷)

از این رو از یک سو نسبت به طبیعت و اجتماع خود مسؤولیت دارد از سویی دیگر، نسبت به آن سوی عالم تکلیف: لذا آزادی و رهایی او برخلاف دو نوع دیگر محدود و معین است و نمی‌تواند چون فرشته و چونان حیوان بزید و رها شده باشد. البته آزادی از قیود و بندهای اجتماع، طبیعت خود و هدف و برنامه تمام مذاهب ادیان الهی و مورد اشاره حکما و فلاسفه و تمام مکاتبت مراد از عرفانی بوده است. آزادی همانطوری که اشاره خواهد شد در ابتدا در حد همان آزادی از خود و رهایی از رذایل اخلاقی بود و اگر به فرض چنین شخصی از سوی اجتماع و طبیعت و یا حتی دین و شریعت محدود و مکلف می‌شد، به جهت رهایی و آزادی از خود، باز هم آزاد محسوب می‌شد. مولانا چنین انسانی آزاد از خود و رها از رذایل و صفات شهویه و غضبیه را شیری می‌داند که از سلسله و زنجیرهای طبیعی، حکم لایتغیر طبیعی و ... ننگ و عاری ندارد:

عار نبود شیر را از سلسله نیست ما را از قضای حق گله
شیر را بر گردن از زنجیر بود بر همه زنجیرسازان میر بود
(مثنوی: ۱-۳۱۶۰)

لذا با توجه به این نکته، به آزاد بودن از قید و بند و غل و زنجیر و هوی و هوس توجه فراوانی می‌شد و سعادت او در گرو آزادی از آنها نهاده می‌شد؛ از این رو جامعه جهانی و در رأس آن غرب که امروزه پرچمدار دفاع از حقوق بشر شده و با رأیت آزادی جدا از نیت‌ها و اهداف سیاسی و گروهی، قطع‌نامه‌های محکومیت ملت و کشور و دولتی را صادر می‌کند و خود را نسبت به عصر گذشته متمدن می‌داند، بهتر است به آن سو و ماوراء آزادی و آزادگی هم نیم‌نگاهی داشته باشد و به آن اهتمام ورزد سابقه پرداختن به این مسأله نه به یکی دو سده بلکه، به گذشته بسیار دور برمی‌گردد. افلاطون در کتاب‌های دهگانه جمهور خود - در کتاب نهم - از زبان سقراط به مقایسه زندگانی فرد عادل و ظالم پرداخته و می‌گوید: زندگی انسان قرین سعادت نتواند بود، مگر با تحقق سه شرط آزادی، توانگری، فراغت از ترس. فرد مستبد از این سه شرط تهی است چون آزاد (حقیقی) کسی نیست که به دلخواه خود عمل می‌کند، بلکه آنچنان کسی است که بنده هوا و هوس نباشد و بتواند فرمان قوه عاقله نفس را به کار گیرد. (افلاطون، ۱۳۵۹: ۵۰۵). روشن است مقوله پربرکت آزادی در

گذشته به مفهومی که امروز دریافت می‌شود استعمال نشده است، ولی اگر مطابق نظریه زبان‌شناسی سوسوری و یاکوبسون بخواهیم دو محور جانشینی و محور همنشینی برای کلام و جمله قائل باشیم و محور جانشینی و استعاره‌ای و جایگزینی برای مقوله آزادی قائل شویم لفظ آزادی یک معنی اصلی دارد و آن چیزی است که گذشتگان ما و سقراط و مولانا و ... به کار می‌بردند و یک معنی مجازی و فرعی هم پیدا کرده است و آن معنی امروزی آن است و به قول شیخ محمود شبستری در گلشن راز معنی محسوس که از الفاظ مسموع شنیده می‌شود، نخست درک می‌شود و بعد معانی دیگر اطلاق شده بر آن مستفاد می‌گردد:

«چو محسوس آمد این الفاظ مسموع
نخست از بهر محسوسند موضوع
ندارد عالم معنی نهایت
کجا بیند هر او را لفظ غایت»
(گلشن راز، ۱۳۷۴: ۷۲۲)

مفهوم آزادی نیز در مفهوم گسترده‌خود نخست در معنی ابتدایی و در عین حال عمیق آزاد بودن از خود و رقیت وضع شده است و آزادی به مفهوم اجتماعی و سیاسی و اقتصادی آن معنی و وضع مسبوق تری دارد و مربوط به بعد از قرون وسطی و رنسانس و تجدد حیات علمی اروپا است.

به هر روی دو مفهوم از یک واژه نظیر واژه آزادی دو روی یک سکه نیستند که دو مفهوم در طول یکدیگر قرار گرفته باشد و حضور یک معنی، مسبوق به عدم دیگری باشد؛ بلکه در عین حالی که مطابق محور جانشینی، چند معنی در یک لفظ قرار خواهد گرفت، چند برداشت همزمان از مقوله آزادی می‌توان انتظار داشت. اینک به چند مورد از کاربرد مقوله آزادی به معنی نخستین آن اشاره می‌شود:

مولانا در دفتر ششم مثنوی؛ داستان رنجوری را نقل می‌کند که امید صحت او محال بود لذا طیب به او آزادی بی‌قید و شرط انجام هر عملی را داده بود:

گفت هر چه دل بخواهد آن بکن
تا رود از جسمت این رنج کهن
هر چه خواهد خاطر تو، وامگیر
تا نگردد صبر و پرهیزت زحیر
صبر و پرهیز این مرض را دان زیان هر چه خواهد در آرش در میان
این چنین رنجور را گفت ای عمو
حق تعالی اعمالو ما شتتموا
(۱۳۲۸: ۶)

اتفاقاً صوفی در آن حین مشغول طهارت و وضو گرفتن بود و چون رنجور از هر گونه پرهیز منع شده بود، هوس و آرزوی سیلی زدن در دل او فرود آمد لذا سیلی محکمی به صوفی زد.
نکته‌ای که مولانا به عنوان هدف و مقصود خویش از این حکایت در نظر دارد، این عبارت و شاه بیت است:

ای هوارا طب خود پنداشته بر ضعیفان صفع را بگماشته
بر تو خندید آن که گفت این دواست اوست آدم را به گندم رهنماست
(۶: ۱۳۴۰)

در ادامه ایندو (صوفی و رنجور) نزد قاضی می‌روند و قاضی حکم به نفع رنجور می‌دهد. در مقوله آزادی نیز همواره بشر آزادی خواه و آزادی جو شاهد آن بوده است که عده‌ای هوای نفس خویش را طب خود پنداشته و بر ضعیفان و ملتهای مظلوم دست و صفع تعدی و تجاوز را گشوده‌اند و قضا و محکمه‌های عدالت جهانی - چونان قاضی این حکایت - به جای محکومیت قولی و فعلی طبقه متعدی جامعه، خود یاریگر آنها بوده است و در پاسخ تظلم مظلوم به بهانه‌های واهی این‌گونه جواب داده‌اند:

نقش هیزم را کسی بر خر نهد	نیستش بر خر نشانندن مجتهد
پشت تابوتیش اولی تر سزد	برنشست او نه پشت خر سزد
هین مکن در غیر موضع ضایعش	ظلم چه بود؟ وضع غیر موضعش
سیلی زد بی قصاص و بی تسو	گفت صوفی پس روا داری که او
صوفیان را صفع اندازد به لاش	این روا باشد که خر خرسی قلاش

(۶-۱۵۶۰)

و به همین گونه اگر اندکی منافع و خواست و اراده آنها از همان ناحیه تهدید شود برآشفته و مضطربانه تصمیم یک‌سویه و یک‌جانبه خواهند گرفت، در قسمت نهایی داستان رنجور همان بلایی را که بر سر صوفی آورد بر سر قاضی هم می‌آورد:

سیلی‌ای آورد قاضی را فراز	سوی گوش قاضی آمد بهر راز
حکم تو عدل است لاشک نیست غی	گشت قاضی طیره، صوفی گفت هی

(۶: ۱۵۶۱)

و آنگاه صوفی مظلوم به قاضی ناعادل در آزاد گذاردن دست ظالم و عدم رعایت حد آزادی اینگونه پاسخ می‌دهد:

چون پسندی بر برادر ای امین	آنچه پسندی به خود ای شیخ دین
هم در آن چه عاقبت خود افکنی	این ندانی که پی من چه کنی
قادر است هر غصه را شادی کند	آن که زو هر سرو آزادی کند

(۶: ۱۷۴۹)

نکته‌دیگری که از مقوله آزادی در مثنوی قابل استنباط و درک است اینکه بشر به واسطه آنکه حیوان ناطق است، نطق و فکر دارد به واسطه همین اندیشه از چراغ قرمزها و تحذیرها و تهدیدها دل نگران‌تر

می‌شود و همواره در صدد کشف راز آن چیزی است که او را از آن باز داشته‌اند - انسان حریص علی‌ما منع - و تجربه ثابت کرده است اگر چیزی را بیابد و ببیند و آنگاه تحذیر شود، به محذور عنه بیشتر گرایش خواهد یافت. آخرین داستان از آخرین دفتر مثنوی - قلعه ذات‌الصور، گواه همین مدعاست:

پدر خطاب به سه فرزند خود به عنوان آخرین وصیت در سفرشان، آنها را از قلعه و دژ هوش ربا منع می‌کند:

الله‌الله زان دژ ذات‌الصور دور باشید و بترسید از خطر
 رو و پشت بر جهاش و سقف و پست جمله تمثال و نگار و صورتست
 آنگاه مولانا اشاره می‌کند اگر پدر از آن قلعه منع نمی‌کرد فرزندان هرگز به قلعه میل نمی‌کردند
 حتی می‌توان قضیه نزدیکی آدم و حوا را به درخت ممنوعه از همین راه تأویل و توجیه نمود:
 «گر نمی‌گفت این سخن را آن پدر ور نمی‌فرمود زان قلعه حذر
 خود بدان قلعه نمی‌شد خیلشان خود نمی‌افتاد آن سو میلشان
 نکته آخر اینکه هیچ مقوله بدون شناخت و معرفت کامل نمی‌تواند در جامعه تحقق یابد و مقوله
 آزادی نیز چون عدالت، امنیت، عفت، حکمت و ... در هر جامعه‌ای ممکن است معنا و کاربرد خاصی
 داشته باشد. لذا باید سعی شود معنای کلی و جهانی این مقوله‌ها با در نظر گرفتن اصل شرافت و کرامت و
 عظمت مقام انسان؛ در کنار توجه به فرهنگ و معیار دینی - عقلانی و سنت‌های قومی درست تبیین و
 تشریح شود و بدون ارعاب و تأثر از عشوه بیگانگان به این مفاهیم توجه عمیق‌تری صورت گیرد.
 همچو شیری صید خود را خویش کن ترک عشوه اجنبی و خویش کن
 در زمین دیگران خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن
 (۲: ۲۶۴)

ج) عدالت و حق‌محوری

امروزه یکی از پربسامدترین واژه‌ها در افواه عوام، گفتارها و نوشتارها واژه عدالت است و نه امروزه بلکه در گذشته بسیار دور از کتب بقیه‌السیف مدون بشری چون رسائل افلاطون، کتب مقدس و در رأس آنها قرآن به عدالت توجه داشته‌اند. افلاطون در کتاب دوم جمهوری از عدالت به عنوان بزرگترین صفت نفس انسانی نام می‌برد (افلاطون، ۱۳۵۹: ۵۰۶). در کتاب نهم هم با یک حساب ریاضی که چندان روشن نیست، زندگی عادلانه را ۷۲۹ مرتبه بهتر از زندگی ظالمانه می‌داند. همچنین در کتاب چهارم اشاره می‌کند شهر وجودی انسان و قریه خارج از وجود او وقتی به اصول عقل و منطق مزین می‌گردد که صفت عدالت در آن وجود داشته باشد و آن رعایت حدود است، همچنین ایشان چهار ویژگی حکمت، شجاعت و خویشنداری و عدالت را اوصاف اصلی مدینه خارجی و وجود انسان می‌داند که صفت حکمت را ویژه حاکمان، شجاعت را ویژه معاونین آنها و مردان

جنگی، خویشتن‌داری صفت همه مردم شهر می‌داند و صفت عدالت را پارادایم و نمونه کامل‌کننده آن سه صفت می‌شمارد که باید طبقه به وظیفه خود عمل کند و همین باعث نظم و اعتدال می‌گردد؛ در نفس آدمی و مدینه وجود او نیز، عقل و شهوت و غیرت به نسبت اشخاص مختلف، حکومت خواهند داشت؛ اگر دو نیروی غیرت و شهوت تابع عقل و خرد گردد؛ می‌توان وظیفه خود را درست انجام داد، چون مدینه فاضله ضامن نظم و سلامتی در جامعه خواهد بود (افلاطون، ۱۳۵۹: چهارم) کمال مطلوب از نظر اخلاق فردی که عدل است نیز حاصل خواهد شد. افلاطون ضمن آنکه جسته و گریخته در کتاب‌های دهگانه جمهوری به مفهوم عدالت پرداخته است، کتاب اول تمام بحث‌اش را به مفهوم عدل اختصاص داده است؛ در این کتاب عدالت را اینگونه تعریف می‌کند عدالت مجموع محسنات و عدل، ایفاء حق است، به هر روی بین حق، عدالت، زندگانی توأم با معنی رابطه وجود دارد و هرچه حق ثابت‌تر بود، زندگی هم معنی پیدا می‌کرد و محور فلسفه افلاطون در کتاب لاکس هم این دقیقه و لطیفه است (افلاطون، لاکس).

اگر گفتگویی بین شرق و غرب راجع به مفهوم عدالت صورت گیرد، باید کلام جرج سارتن صاحب کتاب عظیم تاریخ علم و سرگذشت علم را نقل کنیم که شرفیان از ما غالباً به حقیقت نزدیکتر بودند (سارتن، ۱۳۳۳: ۷۴) و البته این حقیقت اگرچه فی نفسه ارزشمند است ولی غالباً حقیقتی است که از حق فاصله گرفته است. چنانکه به گفته مولانا در فیه مافیه خیال توأم با حق بهتر از حقیقت بدون حق است؛ به هر روی باید ریشه حقیقت خواهی و حقیقت‌جویی را به قول خود غریبان در شرق جست و نه برخلاف افلاطون فرد را فدای جامعه کنیم و نه چون ارسطو جامعه را یکسره در خدمت فرد قرار دهیم (افلاطون، ۱۳۵۹، مقدمه) بلکه اعتدال و حد وسط را در تمام امور و حق محوری را ملاک و معیار کمال مطلوب فرد و جامعه بدانیم. تمامی مکاتب اعم از مکاتب الهی و یا فلسفی و فکری و مذاهب و ایسم‌ها یکی از اهداف اصلی و مرامنامه نهایی خود را استقرار عدالت و قسط بر مبنای حکمت و حق محوری قرار داده‌اند و اصولاً هدف از آمدن رسولان و کتب آسمانی هم اقامه قسط و عدل ذکر شده است اگرچه عدالت و امنیت نهایی در آخر الزمان و توسط منجی و مصلح آخرالزمان میسور خواهد بود به هر حال روی قانون عدل و «جزاء السنه سیئه مثلها و ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اسأتم فلها» در جان و روان آدمی چه شرقی و چه غربی بوده و حیات دارد. بقای عالم نیز و قوام آن پیوسته و در بسته عدل است:

عدل چبود وضع اندر موضعش	ظلم چبود وضع درنا موضعش
این همی دان تو که آن کو عادل است	فارغست از واقعه ایمن دل است
عدل باشد پاسبان کامها	نه به شب چو بک زنان بر بامها
عدل چبود آب ده اشجار را	ظلم چبود آب دادن خار را

عدل وضع نعمتی در موضعش
نه به هر بیخی که باشد آب کش
نعمت حق را به جان و عقل ده
نه به طبع پرزحیر و پرگره
سرمه را در گوش کردن شرط نیست
کار دل را جستن از تن ربط نیست
یاد کرد نکته‌ای درباره موضوع عدالت و در زمینه پیوند موضوع عدالت با گذشته فرهنگی این سرزمین ضروری است و آن اینکه در گذشته و دوران کلاسیک و سنت محور این سرزمین که حاکمان را سایه خدا بر زمین می‌خواندند، عدالت را تنها از شاهان و امیران انتظار داشتند و کمتر به مفهوم عدالت اجتماعی و برابری و توازن همگانی در اجتماعی توجه داشتند:

«اگر دادگر باشدی شهریار

بماند به گیتی بسی پایدار
(شاهنامه: ۸، انوشیروان، ۱۶۲)

خسرو از بهر عدل باید داد

ورنه هر کس ز پشت آدم زاد
(سنایی)

زان ظل خدای، دین به نیروست

ورنه هر کس ز پشت آدم زاد
(خاقانی، تحفه‌العراقین)

پادشاهی کوروا دارد ستم بر زبردست

با رعیت صلح کن از جنگ هم ایمن نشین
دوستدارش روز سختی دشمن زور آورست
زانکه شاهنشاه عادل را رعیت لشکر است
(سعدی، گلستان، ۱۳۷۷: ۲۴)

خبرداری از خسروان عجم

که کردند بر زبردستان ستم
(سعدی، بوستان، ۱۳۷۷: ۱۸۵)

شاه عادل نیست جز ظل اله

خلق را ظل اله آمد پناه
(جامی)

و نکته دوم اینکه درد بشری از نبود عدالت در جامعه، امروزی نیست بلکه در گذشته نیز همواره بشر از این ناحیه دل مشغول و ترسان بوده است. همچنانکه در آینده نیز یکی از بزرگترین آلام طبقه پایین جامعه جهانی عدم برقراری قسط و عدالت و برابری خواهد بود:

«داد در این دور برانداخته است

چونکه تو بیدادگری پروری
در پر سیمرخ وطن ساخته است
ترک نیسی هندو غارتگری
(نظامی، مخزن‌الاسرار، ۱۳۷۵)

رسم ستم نیست جهان یافتن

هر چه نه عدل است زیادت بر آر
ملک به انصاف توان یافتن
و آنچه نه انصاف به بادت دهداد
(نظامی، مخزن‌الاسرار، ۱۳۷۵)

به هر روی نگاه به متون ادب فارسی از این گستره نشان می‌دهد در عین حالی که به مفهوم عدالت از زاویه دید محدودتری نسبت به امروزه نگاه می‌شد؛ حرکت ذهنی اندیشمندان و روشنفکران گذشته نیز از فرد به جمع و از ذهن به عین در جریان بود و به همان‌سان که اصلاح فرد مقدم بر اصلاح جمع و خودسازی لازمه دیگرسازی بود، در بستر و زمین عدالت نیز عدالت فردی - شاه و امیر و خلیفه و ... - مهم ضروری تصور می‌شد. حال آنکه امروزه اصلاح جامعه و دیگرسازی مقدم بر اصلاح فرد و خودسازی تصور می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۳: ۳۴۴) و عدالت اجتماعی و برابری انسانها و جوامع تأکید و تبلیغ می‌شود و داستان‌ها و حکایاتی چند در یکی از شاهکارهای ادب فارسی - مثنوی مولوی - وجود دارد که از این نگاه و گستره قابل نقد و بررسی است. از جمله آنها داستان همسایه کر و رنجور در دفتر دوم و داستان روستایی و مرد شهری در دفتر سوم است که قصه عدالت و حق محوری است که خواننده را به این نکته واقف می‌سازد که بشر وقتی به عدالت و حق محوری تن خواهد داد که از قبل به حقیقت عشق بورزد.

(د) تسامح، تساهل و مدارا

«ما هم اولاد قایل هستیم؟» تعبیری است که یکی از متفکران جهان اسلام و تشیع به عنوان برهان غلبه فکر قایلی بر عالم ذکر می‌کند و می‌گوید «ما انسانها دوره زندگی هایلی را گذرانده و تمام کرده‌ایم و انسان دوره قایلی هستیم و ... و این سیستم و مسیر قایلی تاریخ بشر است که باید از آن جلوگیری کنیم (شریعتی، ۱۳۷۳: ۳۴۴) زندگی بشر بر این کره خاکی نشان می‌دهد که وجود چالش و تضاد در عالم همواره بوده و وجود خواهد داشت: در طول ۳۴۲۰ سالی که جهان تاریخ مدون دارد، فقط ۲۶۸ سال آن بدون جنگ و کشمکش بوده است (کریم زمانی، ۱۳۷۵، اول) و شاید مطابق این سابقه تاریخی باشد که هانتینگتون به این باور رسید که راهی جز رو دررویی تمدن‌ها و در نتیجه غلبه یکی بر دیگری وجود ندارد و در گذشته نیز کسانی چون هراکلیتوس بر آن شدند وجود و شدن نتیجه جنگ و برخورد اضداد است؛ در مقابل کسانی نیز برآند که ای کاش جنگ از میان آدمیان و خدایان برمی‌خواست که به هر روی نشان می‌دهد هر دو طیف درک درست و برداشت منطقی از بشر و سرشت وجود آدمی و نیازهای او و مفاهمه و معرفت راستین نداشته‌اند و برداشت دوم که ستیزه و چالش را یکسره طرد می‌کند، غیرمنطقی به نظر می‌رسد و برداشت نخست را که روی سخن ما با آن است می‌توان تعدیل کرد چرا که تفاهم و آرامش در این سده - با وجود چالش‌های درونی ملتها و قومها - که بشر تا حدی به بلوغ فکری دست یازیده - نه تنها امکان‌پذیر، بلکه واجب و ضروری است. به طور کلی و دیدی فراگیر اسباب منازعت و چالش - البته با عینک عرفان و تصوف - با توجه به اصل درک متقابل و مفاهمه در جامعه جهانی حاصل خیالات و تصورات بی‌مصدق است:

«از خیالی صلحشان و جنگشان جنگ خلقان همچون جنگ کودکان»

از خیالی فخرشان و ننگشان

جمله بی‌معنی و بی‌فخر و مهان

(۱:۱۳)

بشر چون همواره تمام وجود خود را حق و دیگری را باطل تصور کرده؛ خرمن تفاهم را یکسره به باد داده است، جبران خلیل جبران در کتاب نبی از زبان مردی که درباره خودشناسی می‌پرسید چنین پاسخ می‌دهد: «مگوئید من حقیقت را یافته‌ام بلکه بگوئید من حقیقتی را یافته‌ام» و در واقع با برداشتن عینک تعصب و سختگیری و نشستن بر سفره تفاهم و مفاهمه می‌توان حقیقت را از راه گفتگو و درک متقابل دریافت و به قول حافظ:

«دست از مس وجود چو مردان ره بشوی

تا کیمیای عشق بیایی و زر شوی»

(حافظ، ۱۳۷۱، ۳۰۶)

زبان گفتگو و گفتار دوسویه زبان صلح و محبت و عشق است، لذا باید اصل را بر تفاهم نهاد و به سخن دیگران گوش فرا داد چرا که آن جزء لایتجزی و ثابت گفتگو است. به عبارتی، بخشی از گفتگو است مشروط بر اینکه از روی نیت و غرض قبلی نباشد. یعنی؛ وقتی یک سوی گفتگو به حقانیت سویه دیگری پی برد، با تمام وجود به کلامش گوش فرادهد و در صدد چالش نباشد و با ترک جدال و جدل، طرف مقابل به رسمیت بشناسد و در این صورت:

«صلح آورند هر دو و با صلح تا ابد دایم وفا کنند میازند زی جفا»

لذا معرفت راستین به کلام دیگران به کمک گوش دادن به سخن آنها رکن اساسی و شالوده‌بنیادین زندگی انسان در طول تاریخ بوده و عامل اصلی تمام تعارضات و جدالها و تفاهم‌ها از عدم معرفت و یا معرفت راستین ناشی می‌گردد. داستان انگور خریدن چهار مشخص در مثنوی نماد و معرف این دقیقه است:

گر بدی آنجا بدادی صلحشان

«صاحب سری عزیز صدم زبان

آرزوی جملتان را می‌دهم

پس بگفتی او که من زین یکم درم

گفت من آرد شما را اتفاق

گفت هر یک تان دهد جنگ و فراق

تا زبان تان من شوم در گفت و گو»

پس شما خاموش باشید انصتوا

(مثنوی، ۲: ۲۷۰۸)

اسباب منازعت و چالش در گستره جهانی نیز در این است که هر گروه و فرقه‌ای با گرفتن بخشی از حقیقت، خود را شهر حقیقت می‌داند؛ داستان اختلاف در شکل و چگونگی پیل در مثنوی گواه این مدعاست:

آن یکی دالش لقب داد این الف

«از نظر گه گفتشان شد مختلف

اختلاف از گفتشان بیرون شدی

در کف هر یک اگر شمعی بدی

(مثنوی، ۳-۱۲۶۹)

اصولاً نخستین گام در جهت رسیدن و تقویت اندیشه تفاهم و همزیستی ملتها و مسلکها این است که روح تساهل و تسامح و تعاضد اسلامی را که در گذشته این سرزمین و مذهب حیات داشته، بار دیگر در سطح جهانی احیاء کنیم. در گذشته نه چندان دوری که اسلام و قرآن واژه پربرکت امت را جانشین و جایگزین طایفه، قبیله، امت، عشیره، نژاد و اجتماع کرد، امتی که در کنار سایر اهل کتب و اهل ذمه ندای "قل یا اهل الکتاب تعالوا" سر داده‌اند و رفق و مدارا و تسامح اسلامی را جانشین تعصب و جزمیت نمودند. لذا تسامح و مدارای اسلامی ایجاب می‌کند که در گستره و دهکده جهانی و عصر ارتباطات، تمام حق را به خود نسبت ندهیم و در آغاز گفتگو در حالی که بخشی از شمع حقیقت را در دست داریم، مهر تأیید کامل و یا بطلان - در ابتداء - بر فرهنگ‌های دیگر ننهیم:

«هین مگو کین جمله دم‌ها باطلند باطلان بر بوی حق دام دلند
و آنکه گوید جمله حق‌اند احمقی است و آنکه گوید جمله باطل او شفیست»
(۲۹۴۲:۲)

از این رو در یک گفتگو و همسخنی کسانی به نتیجه می‌رسند که می‌خواهند با هم به نتیجه برسند و اگر در جریان گفتگو دو طرف بخواهند حریف را مغلوب کنند، نتیجه‌ای جز شکست و تیرگی به بار نخواهد آورد. لذا ندای گفتگوی تمدنها و فرهنگ‌ها که توسط شرق و غرب یکبار دیگر طنین‌انداز شده است، لازم است به بهترین شکل از آن قدردانی و بهره‌برداری شود؛ ندایی که سعدی هفتصد سال قبل اینگونه سر داده بود:

«بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چون عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی نشاید که نامت نهند آدم»
(سعدی، گلستان، ۱۳۷۷: ۲۷).

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله حاضر از طرح پژوهشی "بررسی مؤلفه‌های گفتگوی فرهنگ‌ها در ادبیات فارسی" مصوب پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی و شورای بررسی نهایی طرحهای جهاد دانشگاهی برگرفته شده است.

۲. از علی میراث داری ذوالفقار بازوی شیر خدا هستت بیار
چون که مردی نیست خنجرها چه سود چون ثبات دل ندارد سود جود»
(مثنوی: ۵-۲۵۰۵)

۳. «آیا نه این است که در هر نزاع هر کس در وارد کردن ضربت‌ها، مهارت نام داشته باشد در یک سپاه باشد

در دستبرد به نقشه‌ها و اسرار جنگی دشمن نیز ماهر است گفت البته گفتم پس هر کسی در نگهبانی چیزی مهارت داشته باشد در دزدیدن آن نیز باید مهارت داشته باشد. گفت شکی نیست که جریان گفتگو ما را به اینجا می‌کشاند». (ر.ک: جمهوری، افلاطون، ۱۳۵۹ ص ۴۰)

۴. آن کری را گفت افزون مایه‌ای
گفت با خود کر که با گوش گران
خاصه رنجور و ضعیف آواز شد
چون بینم کان لبش جنبان شود
چون بگویم چونی ای محنت کشم
این جوابات قیاسی راست کرد
گفت چونی گفت مُردم گفت شکر
گفت او را از طیبیان کیست او
گفت عزرائیل می‌آید برو
کر برون آمد بگفت او شادمان
او نشسته خوش که خدمت کرده‌ام
از قیاسی که بکرد آن کر گزین

که تو را رنجور شد همسایه‌ای
من چه دریابم ز گفت آن جوان
لیک باید رفت آنجا، نیست بد
من قیاسی گیریم آن راهم زخود
او بخواهد گفت نیکم یا خوشم
پیش آن رنجور شد آن نیک مرد
گشت از آن بیمار پرآزار و نکر
کی همی آید به خدمت پیش تو
گفت پایش بس مبارک شاد شو
شکر آن از پیش کردم این زمان
حق همسایه به جا آورده‌ام
صحبت ده‌ساله باطل شد بدین»
(مثنوی: ۱-۱۵۱)

منابع

- ارسطو (۲۵۳۶) اخلاق نیکوماخس، ابوالقاسم پورحسینی، تهران.
- ارسطو (۱۳۵۷) فن شعر، عبدالحسین زرین کوب، تهران، امیرکبیر.
- افلاطون (۱۳۶۰) جمهوری، فواد روحانی، تهران، نشر کتاب.
- افلاطون، لائس، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، چاپ سنگی، شماره ثبت ۰۴۲۹.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳) دیوان شمس، فروزانفر، تهران، جاویدان.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۲) فیه مافیه، حسین الهی قمشه‌ای، تهران، امیرکبیر.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵) مثنوی معنوی، کریم زمانی، تهران، اطلاعات.
- بوبر، مارتین (۱۳۷۸) من و تو، خسرو ریگی، تهران، جیحون.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۷) آواز باد و باران، تهران، چشمه.
- دکارت، رنه (۱۳۸۰) گفتار در روش راه بردن عقل، محمدعلی فروغی، تهران، جیبی.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۳۳) اعترافات، مازیار میرهادی زاده، تهران، نشر مرکز.
- سارتن، جرج (۱۳۴۵) سرگذشت علم، احمد بیرشک، تهران، ابن سینا.
- سعدی، کلیات سعدی (۱۳۷۷) محمدعلی فروغی، تهران، راستین.
- سیف، مسعود (۱۳۷۸) فلسفه همسخنی مارتین بوبر، تهران، دانشگاه تهران.
- شریعتی، علی (۱۳۷۳) میعاد با ابراهیم، تهران، آگاه.
- صفوی، کوروش، نگاهی به برجسته‌سازی ادبی، مجله شعر، شماره ۱۳.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۹۵۸) الحوار فی القرآن، بیروت، الدار الاسلامیه.
- لوبون، گوستاو (۱۳۳۳) مبانی روحی تطور ملل، علی دشتی، تهران، ابن سینا.
- منصورنژاد، محمد (۱۳۷۸) بررسی نظریه‌ها و راهبردهای گفتگوی تمدن‌ها، تهران، جهاد دانشگاهی.
- مولیر (۱۳۷۵) خسیس، محمدعلی جمالزاده، تهران، علمی و فرهنگی.
- نظامی گنجوی (۱۳۷۵) کلیات خمسه، مخزن الاسرار، وحید دستگردی، تهران، علمی و فرهنگی.
- والش، نیل دونالد (۱۳۷۸) گفتگو با خدا، تهران، دایره.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۰) قلعه ذات الصوریا دژ هوش ربا، تهران، آگاه.
- یاسپرس، کارل (۱۳۵۷) افلاطون، حسن لطفی، تهران، خوارزمی.

