



بررسی مفهوم «دیگری» در منطق الطیر عطار

نرگس صالحی (نویسنده مسئول)^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی

محمدرضا حاجی آقا بابائی^۲

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده:

منطق الطیر عطار از منظومه‌های مهم عرفانی است که می‌توان آن را بر اساس نظریه‌ی منطق مکالمه‌ای باختین و تبیین مفهوم «دیگری» مورد بررسی قرار داد. عطار در پی تبیین جایگاه مرغان به عنوان «من» و سیمرغ یا همان ذات الهی به عنوان «دیگری» است. حرکت مرغان به سوی سیمرغ حرکتی برای شناخت ارزش وجودی خود است که با پشت سر گذاشتن مراحل سیر و سلوک، درکی درست از هویت و جایگاه خود پیدا می‌کنند. از دیدگاه عرفانی، جهان چیزی جز جلوه‌ای از ذات الهی نیست و از این رو اعتقاد به مفهوم دوگانه‌ی «من» و «دیگری» در اندیشه‌ی عرفانی، امری باطل است. مطابق با این دیدگاه منی وجود ندارد و اگر آدمی چنین تصور نادرستی دارد، به سبب وابستگی‌ها و تعلقات پیرامونی است و آنچه سیر و سلوک نامیده می‌شود، در حقیقت راهی است برای رساندن آدمی به شناخت تازه‌ای از خود و فهم این موضوع که خودی وجود ندارد و هرچه هست، اوست. با توجه به

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۳ تاریخ پذیرش: ۹۸/۳/۲۵

۱. n.sadvandi@gmail.com

۲. hajibaba@atu.ac.ir

چنین اندیشه‌ای به هیچ روی گفت‌وگویی میان من و دیگری شکل نمی‌گیرد و اصولاً دیدگاه عرفانی، دیدگاهی چندصدای به شمار نمی‌آید. آنچه در عرصه‌ی عرفان وجود دارد و شخص عارف با سیر و سلوک خود در پی رسیدن به آن است، نفی من و متجلی ساختن خداوند است و این همان چیزی است که در عرفان توحید نامیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تحلیل متن، چندصدایی، دیگری، عطار، منطق الطیر.

۱- مقدمه:

یکی از جنبه‌های مهم هر متنی چگونگی حضور «دیگری» در آن است و در تحلیل متون ادبی لازم است به تصویری که مؤلف متن از «دیگری» ارائه می‌کند، توجه شود. از دیدگاه باختین منظور از «دیگری» شخصیت، موضوع و یا هر امر دیگری است که به شناخت «من» کمک می‌کند. (ر.ک. عظیمی، علیا، ۱۳۹۳: ۱۱-۹) این «دیگری» می‌تواند مؤلف مستتر یا مخاطب مستتر یا یکی از شخصیت‌های متن یا حتی یک مفهوم اجتماعی، سیاسی، مذهبی و باشد که ایجاد چندصدایی در متن جلوه‌گر می‌شود؛ البته باید توجه داشت که الزاماً هر متنی دارای چندصدایی نیست و گاهی مؤلف متن اجازه‌ی حضور «دیگری» را در متن نمی‌دهد و یا سعی می‌کند تصویری مطابق خواست خود از وی ارائه نماید. بر همین اساس می‌توان گفت اساساً «دیگری» (The Other) آن مفهوم، شخصیت و است که «من» با او در ارتباط است و به واسطه‌ی حضور اوست که شناخته می‌شود و بدون بودن او هیچ معنا و مفهومی را نمی‌توان برای «من» متصور شد. آنچه در مفهوم «دیگری» از اهمیت زیادی برخوردار است، بحث سوژه‌زدایی است. اساس مفهوم «دیگری» بر سوژه‌زدایی و توجه به غیر متمرکز است و این نظر را لویناس مطرح می‌کند. به نظر او سوژه‌زدایی یعنی «نفی اصالت‌بخشیدن به «من» و بازگشت به «غیر من» یعنی آن دیگری (The Other) است.» (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۰۳)

یکی از مفاهیم پرکاربرد در فلسفه‌ی مدرن خصوصاً قرن بیستم، توجه به مفهوم دیگری و حضور دیگری است. البته این مفهوم در فلسفه‌ی گذشته و در میان پیروان حقیقت‌جایگاه خاصی نداشته است و همین امر موجب شده است که ژان پل سارتر در کتاب هستی و نیستی، تعجب خود را از این که «دیگری» نتوانسته است توجه پیروان حقیقت را به خود جلب کند،

اعلام می‌دارد و عقیده دارد که این فلسفه‌ی جدید است که به مفهوم «من» و «دیگری» و جایگاه او در شناخت «من» توجه کرده است. (ر.ک. سارتر، ۱۳۵۳: ۲۱۱-۲۱۰) باید توجه داشت که سارتر نخستین کسی نبود که به مفهوم دیگری و نبود آن در فلسفه‌ی کهن توجه کرده است؛ پیش از او کسانی مانند هوسرل و هایدگر نیز به این مفهوم توجه کرده‌اند و آن را یکی از ارکان اصلی تفکرات فلسفی خود قرار داده‌اند. هایدگر در این میان بیش از دیگر متفکران برای تبیین مفهوم دیگری تلاش کرده است. هایدگر سعی کرد تا انسان را از حصار در خود بودن رها کند و دنیایی برای او بسازد که دیگری جزئی از آن است. هایدگر تلاش کرد تا نشان دهد که دیگری بخشی از وجود انسان است و اساساً زندگی انسان بدون حضور دیگری مفهومی مشخص و درست ندارد. (ر.ک. هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۹۳)

میخائیل باختین برای نخستین بار این اندیشه‌ی فلسفی را وارد مطالعات ادبی کرد. «تأکید بر روابط من و دیگری در نوشته‌های باختین تا جایی است که جوهره‌ی شناخت و اعتبار و موجودیت آدمی را در روابط که با دیگران دارد تعریف می‌کند.» (گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۴) باختین شناخت آدمی را منوط به حضور دیگری می‌داند و عقیده دارد که انسان اساساً با حضور دیگری است که به شناخت بهتری از خود دست پیدا می‌کند. باختین برخلاف فرمالیست‌ها به جنبه‌ی اجتماعی زبان و تأثیرات موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی در شکل‌گیری متن و پیوند آن‌ها با شخصیت‌های داستانی اعتقاد داشت. «در نظر وی، زبان با نیت‌های بی‌شمار و متناقض و کاربردهای گروه اجتماعی - ایدئولوژیکی قابل تصور، به طور اجتماعی شکل گرفته است.» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۳۷۹) با توجه به چنین نظری، باختین عقیده داشت که برای دریافت معنای جدید از واژه‌ها باید وارد گفت‌وگو (دیالوگ) شویم؛ زیرا تنها در مکالمه است که کنش میان افراد حاصل می‌شود و من در کنار دیگری مفهوم پیدا می‌کند. در این پژوهش هدف آن است تا با بهره‌گیری از مفهوم دیگری از منظر باختین، منظومه‌ی منطق‌الطیر عطار مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص شود که تصویر دیگری در نظر عطار چگونه است و اساساً از نظر عطار، آیا دیگری در سیر و سلوک عرفانی می‌تواند تأثیرگذار باشد یا خیر؟

۱-۱- پیشنهادی پژوهش:

درباره‌ی «دیگری» و مفهوم آن در ادبیات فارسی پژوهش‌های چندی صورت گرفته است که در ادامه به معرفی آن‌ها می‌پردازیم: «دیگری در اندیشه و آثار ناصر خسرو» در این پژوهش، نویسنده در ابتدا به معرفی دقیق مفهوم «دیگری» پرداخته است و در نهایت به تحلیل چگونگی مواجهه‌ی ناصر خسرو با صنوف و طبقات مختلف سیاسی، اجتماعی، مذهبی و ... پرداخته است. (بالو، ۱۳۹۶: ۷-۳۶). «دیگری و نقش آن در داستان‌های شاهنامه» در این پژوهش، نویسندگان داستان‌های شاهنامه را از منظر نقش دیگری به سه دسته تقسیم کرده‌اند و نقش «دیگری» را در هر دسته تبیین نموده‌اند. (دزفولیان؛ امن‌خانی، ۱۳۸۸: ۱-۲۳). «مفهوم «دیگری» و «دیگربودگی» در انسان‌شناسی باختین و انسان‌شناسی عرفانی» در این پژوهش، نویسندگان تلاش کرده‌اند تا با تبیین مفهوم «دیگری» از نظر باختین، این مفهوم و لزوم توجه به آن را در اندیشه‌ی عرفانی نیز مطرح نمایند. (رامین‌نیا؛ قبادی، ۱۳۹۲: ۶۳-۸۸). «نسبت متن و صدای دیگری در اندیشه‌ی باختین» در این پژوهش، نویسندگان به بیان مفهوم دیگری در اندیشه‌ی باختین پرداخته‌اند و جوانب مختلف آن را از نظر او بیان کرده‌اند. (عظیمی؛ علیا، ۱۳۹۳: ۱۶-۷). «تحلیل رمان فریدون سه پسر داشت بر اساس منطق گفت‌وگویی باختین»، در این پژوهش نویسندگان این رمان را بر اساس مکالمه‌گرایی باختین بررسی کرده‌اند و مشخص شده است که نویسنده‌ی رمان به نظریه‌ی کارناوال‌گرایی و جدال بر سر تصاحب قدرت توجه داشته است. (زمانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰۵-۸۱).

۲- دیگری و مفهوم آن:

منطق مکالمه‌ای که مبتنی بر چندصدایی، چندزبانی، کارناوال، بدن گروتسک و ... است بخش مهمی از نظریات باختین را تشکیل می‌دهد. باختین با توجه به جامعه‌ی تک‌صدایی که در آن قرار داشت و امکان حضور و بروز هیچ صدای دیگری جز صدای قدرت در آن فراهم نبود، بحث حضور دیگری و دریافت خود از منظر دیگری را مطرح کرد. او با این کار به بخشی از جامعه که به سبب دوری از قدرت مورد توجه قرار نگرفته بودند، امکان سخن گفتن و حتی شنیده شدن را داد. باختین برخلاف دکارت که عقیده داشت «من فکر می‌کنم پس

هستم»، می‌گوید: «تو هستی، من هستم» (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۷۷) او عقیده دارد که هستی و حضور من وابسته به حضور دیگری است و با بودن اوست که «من» دارای هستی و هویت می‌شود. به عقیده‌ی باختین «من می‌گویم، تو حرف مرا می‌فهمی، پس ما هستیم» (احمدی، ۱۳۷۵: ۹۳)

باختین ماهیت یا هویت یا حتی شکلی خاص برای «دیگری» بیان می‌کند، به عقیده‌ی او دیگری هر چیزی می‌تواند باشد که به «من» هویت ببخشد و موجب درک درست از خود شود. شرط تفهیم و تفاهم در رابطه‌ی من و دیگری از اهمیت زیادی برخوردار است. «من» در صورتی توسط «دیگری» خوانده و شناخته و درک می‌شود که توسط او فهمیده شود و هر دو به درک درستی از همدیگر برسند. در این حالت متن به چندصدایی منجر می‌شود و مکالمه که اساس نظریه‌ی باختین را شکل می‌دهد به وجود می‌آید. این مکالمه تنها از رهگذر «من» و «تو» شدن اتفاق می‌افتد و در صورت نبود «تو» هرگز روی نمی‌دهد. «من برای شدن، به تویی احتیاج دارم و وقتی «من» شدم «تو» می‌گویم. حیات واقعی هنگامه‌ی مواجهه است.» (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۰)

«آثار باختین خاصه مفهوم دیگری و منطق مکالمه‌ای را می‌توان واکنش او نسبت به اوضاع رایج در دوره‌اش که «فضایی مبتنی بر خنده‌ستیزی، جزم‌اندیشی و ایدئولوژی‌های مکالمه‌ستیز است که در آن تک‌صدایی ترویج می‌شود» (پوینده، ۱۳۷۳: ۱۰) دانست. باختین به دنبال آن بود تا صداهای موجود در یک متن را بشنود و بر حضور افراد دیگر در کنار من تأکید داشت. او عقیده داشت آگاهی فرد نسبت به خود، تنها با حضور دیگری حاصل می‌شود و بدون حضور او، عملاً نمی‌توان به شناختی درست و کامل از خود رسید.

در نظر باختین، شناسایی و درک آدمی نسبت به خود، محدود و ناقص است و تنها در صورتی انسان می‌تواند به شناختی درست از خود برسد که این شناخت در کنار دیگری و در میان برداشت‌های دیگران حاصل شود. به عقیده باختین تفاوت عمده‌ی شخصیت‌های رمان داستایوفسکی و تولستوی در همین شناخت در کنار دیگری است. در آثار تولستوی، افراد تعاملی با یکدیگر ندارند و مکالمه‌ای در جهت شناخت صورت نمی‌گیرد؛ در حالی که

«شخصیت‌های آثار داستایوفسکی جهان‌بینی فرد را نه تنها در رابطه با دیگر شخصیت‌ها و نه تنها در رابطه با خواننده، بلکه حتی در رابطه با نویسنده اعلام می‌کنند.» (هارلند، ۱۳۸۵: ۲۵۵)، اما «صداها و گوناگونی که در آثار تولستوی می‌شنویم، کاملاً تابع مقاصد کنترل‌کننده‌ی مؤلف است» (سلدن و ویدسون، ۱۳۸۴: ۵۹) شخصیت‌های تولستوی تماماً تابع جهان‌بینی نویسنده هستند و تنها یک حقیقت مطلق وجود دارد و آن حقیقت نویسنده (تولستوی) است، حال آن که در آثار داستایوفسکی علاوه بر حقیقت نویسنده، جهان‌بینی و حقیقت دیگر شخصیت‌ها نیز خودنمایی می‌کنند و افراد اجازه‌ی سخن گفتن و شنیده شدن دارند.

باید توجه داشت که تنها به سبب وجود شخصیت‌های مختلف در متن، متن دارای چند صدایی نمی‌شود. در نظر باختین چندصدایی یعنی توزیع مناسب صداها و جهان‌بینی‌ها؛ یعنی اگر جهان‌بینی یکی از شخصیت‌ها در تضاد با دیگر شخصیت و حتی خود مؤلف است، باید امکان عرض اندام و بیان داشته باشد؛ در این صورت متن تبدیل به متنی مکالمه‌محور می‌شود؛ زیرا میان خود و دیگری ارتباطی منطقی برقرار است.

دیگربودن «در صورتی در کار ادبی القا می‌شود که نویسنده از نقطه‌نظر یک بیگانه خود را به منصفی ظهور برساند. اگر من بودن یا دیگربودن بر طرز فکر یا کاری حاکم شود، نتیجه آن است که در خزانه‌ی واژگان باختین «تک‌گفتاری» نامیده می‌شود و از ارزش زیبایی‌شناختی کار می‌کاهد.» (مقدادی، ۱۳۹۳: ۴۳۵-۴۳۴)

از نظر باختین تک‌گفتاری به سبب آن که اجازه‌ی سخن گفتن از دیگری را می‌گیرد، ارزش چندانی ندارد. تک‌گفتاری محصول قدرت متمرکز است، در حالی که دیگربودن و شناخته شدن از منظر یک بیگانه، محصول قدرت‌زدایی است. نویسنده تنها زمانی می‌تواند در متن، مکالمه (دیالوگ) به وجود بیاورد که خود را و شخصیت‌های داستانش را از منظر بیگانه بسنجد و به دیگری این اجازه را بدهد تا ارزش‌های شخصیت‌ها و حتی خود نویسنده را به چالش بکشد.

البته این دیگری و بیگانه می‌تواند غایب باشد، در این صورت «گفتار با پیش‌فرض یک مخاطب در لباس متعارف گروهی اجتماعی که گوینده به آن متعلق است، آغاز

می‌شود. سخن پیوسته به سوی فردی که مورد خطاب قرار می‌دهیم، به سوی شخصیت مورد خطاب متوجه است؛ بنابراین شنونده یا همیشه فردی حاضر و موجود است و یا

تصویری مثالی و خیالی است از یک مخاطب» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۹۱-۹۰)

این مخاطب خیالی معمولاً به آن گروهی تعلق دارد که گوینده به آن وابسته است؛ البته این موضوع موجب نمی‌شود تا مکالمه صورت نگیرد و شناختی از من حاصل نشود. در این حالت «من» سعی می‌کند تا مطالبی را بیان کند که پاسخی در برابر پرسش‌های احتمالی «دیگری» است و همین پاسخ‌ها به پرسش‌های پیش‌فرض موجب می‌شود تا «من» خود را در برابر جهان‌بینی «دیگری» قرار دهد.

بر اساس نظر باختین، «من» در چهار وضعیت تجربه‌ای از خود به دست می‌آورد:

۱- در آئینه: در این حالت فرد با نگاه در آئینه تغییرات ظاهری خود را درک می‌کند. این

شناخت، بیشتر جنبه‌های ظاهری را دربرمی‌گیرد.

۲- خودنگاری: وضعیتی است که در آن «من» درباره‌ی خود می‌نویسد یا طرحی

می‌کشد. در این حالت «من» جنبه‌هایی از شخصیت خود را به صورت پنهانی یا به

وضوح آشکار می‌کند.

۳- عکاسی شدن: در این حالت «دیگری» از «من» عکس می‌گیرد و «من» تمامی صفات

خود را در یک عکس می‌بیند.

۴- نقاشی یا مجسمه: در این وضعیت «من» در مقام یک سوژه برای نقاشی یا

مجسمه‌سازی واقع می‌شود. به این حالت پرتره نیز می‌گویند.

تمامی این موارد، حالت‌هایی است که «من» در مقام بیرون بودن خود را می‌شناسد؛ یعنی با

نگاهی بیرونی خود را از دریچه‌ی چشم کسی دیگر می‌بیند.

۳- بحث و بررسی:

منطق‌الطیر عطار از منظومه‌های مهم عرفانی در ادبیات فارسی به شمار می‌آید که می‌توان آن

را از جنبه‌های گوناگون مورد بررسی قرار داد. در پژوهش حاضر، این منظومه بر اساس نظریه

منطق مکالمه‌ای باختین و برای پیگیری مفهوم «دیگری» مورد بررسی قرار گرفته است.

شناخت از دیگری در این منظومه در دو مرحله‌ی اصلی پدید می‌آید. مرحله‌ی اول پیش از عزیمت به سوی سیمرغ است و مرحله‌ی بعد پس از راهی شدن مرغان به سوی سیمرغ شکل می‌گیرد. لازم به یادآوری است که در سیر شناخت خود و دیگری در *منطق الطیر*، نگاهی به حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نیز شده است و اساس شناخت دیگری در این منظومه‌ی عرفانی تا حدود زیادی منطبق بر این حدیث شریف است.

۳-۱- پیش از عزیمت به سوی سیمرغ:

بر اساس آنچه در *منطق الطیر* آمده است، پرندهگان به سبب آن که پادشاهی ندارند، تصمیم می‌گیرند از میان خود کسی را به عنوان شاه برگزینند، اما با راهنمایی هدهد متوجه می‌شوند که ایشان پادشاهی به نام سیمرغ دارند و باید به نزد او بروند و از او پیروی نمایند. هدهد ایشان را از خودبینی برحذر می‌دارد و به ایشان گوش‌زد می‌کند که هیچ کدام از آنان شایستگی این مقام را ندارند. پرندهگان تصمیم می‌گیرند با رهبری و هدایت هدهد به سوی سیمرغ، کسی که پادشاهی او را سزااست، بروند.

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف
در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام او سیمرغ سلطان طیور
او به ما نزدیک و ما زو دور دور

(عطار، ۱۳۸۵: ۱۰۷)

نخستین مواجهه مرغان با پادشاهی که شناختی از او ندارند، به واسطه‌ی گفته‌های هدهد پدید می‌آید. هدهد نیز فقط نامی از سیمرغ و کرامت او را شنیده است و او نیز چون مرغان دیگر، هرگز سیمرغ را ندیده است. این برخورد و آشنایی با سیمرغ، اولین آشنایی با دیگری است. مرغان سیمرغ را در مقام دیگری برتر می‌پندارند. شناخت مرغان و هدهد از سیمرغ (دیگری) شناختی با واسطه است.

مرغان پس از این توصیف و آشنایی اولیه با سیمرغ به سبب آن که هدهد از مقام و عظمت سیمرغ تعاریف زیادی می‌کند، خود را در برابر سیمرغ حقیر می‌پندارند. «من» در این حالت در مقابل «دیگری» احساس پستی می‌کند و خود را پایین‌تر از او می‌بیند. منی که هیچ شناخت و آشنایی با دیگری ندارد و صرفاً از طریق توصیف با او آشنا شده است.

او سلیمان است و ما موری گدا در نگر کاو از کجا ما از کجا
 کرده موری را میان چاه بند کی رسد در گرد سیمرخ بلند
 خسروی کار گدایی کی بود این به بازوی چو مایی کی بود؟

(همان: ۱۲۳)

دیگری برای «من» در مقام دست نیافتنی و جایگاه او بسیار دور است؛ از این رو «من» با تردید همراه با ترس در راه مواجهه با دیگری قدم می‌گذارد و حتی در ابتدا چندان تمایلی به پیمودن این راه ندارند:

عزم ره کردند در پیش آمدند عاشق او دشمن خویش آمدند
 لیک چون ره بس دراز و دور بود هر کسی از رفتنش رنجور بود
 گرچه ره را بود هر یک کارساز هر یکی عذری دگر گفتند باز

(همان: ۱۰۹)

این برخورد مرغان با سیمرخ و مسیر رسیدن به او را می‌توان با مرحله‌ی ساحت رمز و اشاره‌ی لکان نیز شبیه دانست. در این مرحله به سبب آن که رسیدن به دیگری دشوار است و اساساً او را دست نیافتنی می‌پندارند، سعی می‌کنند با عذر و بهانه آوردن از رفتن امتناع کنند. از دیدگاه لکان نیز کودک به سبب مواجهه با پدر چون خود را ناتوان درمی‌یابد، خود را با مطلوب‌های کوچک و زودگذر سرگرم می‌کند تا به شناخت نرسد یا مسیر شناخت را با تأخیر آغاز کند. (ر.ک. حاجی آقابابایی، ۱۳۹۷: ۵۸-۵۷)

پس از آن که هدهد عده‌ای از مرغان را برای پیمودن راه و رسیدن به سیمرخ متقاعد می‌کند، با پرسش‌های گوناگون ایشان درباره‌ی مخاطرات راه مواجه می‌شود. هدهد در مقام منی که خواهان روبه‌رو شدن با دیگری برتر از خود است، به صورت ضمنی اشاره می‌کند که «سایه‌ی خود کرد بر عالم نثار/ گشت چندین مرغ هر دم آشکار (عطار، ۱۳۸۵: ۱۲۳)»؛ «من» تا حدودی آگاه است که دیگری در نهاد خودش نیز وجود دارد، اما هنوز به یقین نرسیده است؛ از این رو هدهد نیز با وجود آن که تا حدودی اشاره می‌کند که سیمرخ در همه جا هست و نیست، اما هنوز به درکی کامل از دیگری و درک کامل از خود

نرسیده است. می توان گفت، «من» در حال شناخت خود به واسطه‌ی خود است، اما با ورود به مراحل هفت گانه‌ی سلوک، قدم در مسیر شناخت خود به واسطه‌ی دیگری می گذارد. هدهد در ابتدای مسیر به مرغان اعلام می کند که شرط ورود به این مسیر، عاشقی است. در متون عرفانی، عاشقی به معنی ندیدن خود و تمام و کمال در معشوق حل شدن است؛ معشوقی که در مقام دیگری است و در این حالت اتحاد کامل میان «من» و دیگری روی می دهد. «من» و دیگری با هم یکی می شوند؛ به گونه‌ای که تفکیک میان آن امکان پذیر نیست. هدهد به مرغان اعلام می کند که شرط ورود به این مسیر یکی شدن با دیگری است و اساساً آن‌ها در این مسیر قدم می گذارند تا با دیگری (سیمرغ) یکی شوند.

هدهد رهبر چنین گفت آن زمان	کان که عاشق شد نه اندیشد ز جان
چون به ترک جان بگوید عاشقی	خواه زاهد باش خواهی فاسقی
چون دل تو دشمن جان آمده است	جان برافشان، ره به پایان آمده است
سد ره جان است، جان ایثار کن	پس برافکن دیده و دیدار کن

(عطار، ۱۳۸۵: ۱۰۷)

پس از پذیرش ورود به مسیر کوه قاف (جایگاه دیگری که مکانی دست نیافتنی است)، حکایت «شیخ صنعان» مطرح می شود که از نظر مواجهه با دیگری و جایگاه او قابل اهمیت است. در این حکایت دختر ترسا دیگری است و شیخ صنعان «من» است. من در مواجهه با دیگری به سبب آن که خود را پایین تر از او می پندارد، تمام خواسته‌ها را اجرا می کند تا به وصال «دیگری» برسد و به نوعی با او یکی شود. البته دختر ترسا در مقام دیگری مخل ظاهر می شود؛ نوعی از دیگری که موجب دوری از مقام با ارزش «من» است و او را پیوسته در بند تعلقات دنیوی نگه می دارد. این دیگری به هیچ روی امکان شناخت و معرفت به دیگری و درک شدن کامل «من» را فراهم نمی کند.

شیخ صنعان در عین «من» بودن و عاشق بودن، در مقام دیگری و معشوق بودن برای ذات الهی نیز ظاهر می شود و چون «من» در این جا عاشقی کامل و تجلی دهنده‌ی دیگری است،

شیخ از عشق دختر رها می‌شود. «من» (خداوند) برای نشان دادن ارزش وجودی دیگری (شیخ صنعان) به او، شیخ را بار دیگر به سوی خود می‌خواند. (ر.ک. صالحی، ۱۳۹۶: ۴۵۴-۴۵۱)

از منظری دیگر می‌توان گفت، به سبب آن که تمرکز این منظومه‌ی عرفانی بر یکی شدن «من» و دیگری است و خداوند را در مقام دیگری در خود باید جست و تا به خودشناسی و درک صحیح از جایگاه و ارزش وجودی خود رسید، شیخ نیز در مقام دیگری با ترک خواسته‌های خود و تن دادن به خواسته‌ها دختر، به من (خداوند) نشان داد که در راه سلوک، عاشقی ثابت قدم است و دریافته است که برای رسیدن به مطلوب باید خود را رها کند. به تعبیر لکان برای رسیدن به مطلوب گمشده که همان دیگری اصلی و مطلوب واقعی است، شروع به جست‌وجو می‌کند و پیوسته در طلب و حیرت است تا بتواند به او برسد. (ر.ک. هومر، ۱۳۸۸: ۱۱۴-۱۰۰ و موللی، ۱۳۸۱: ۲۲۷-۲۲۶)

۳-۲- عزیمت به سوی سیمرغ:

در راه عزیمت به سوی سیمرغ (دیگری)، مرغان باید هفت مرحله را پشت سر بگذارند تا امکان ملاقات دیگری برای آن‌ها فراهم شود. این مراحل موجب تکامل شناخت مرغان از خود می‌شود و بر اساس دیدگاه عرفانی، هرگاه سالک بتواند به شناخت دقیقی از خود برسد، می‌تواند دیگری را در وجود خود متجلی نماید؛ از این رو طی این هفت مرحله در سیر و سلوک عارفانه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود.

۱-۳-۲- وادی طلب:

نخستین وادی که در سر راه من برای رسیدن به دیگری قرار دارد، وادی طلب است که به تعبیر عطار در این وادی باید «دل بیاید پاک کرد از هرچه هست» (عطار، ۱۳۸۵: ۲۱۶). در این مرحله، نخستین راه برای رسیدن به دیگری، پالایش دل از هرچه غیر از اوست. من (مرغان) باید از بند تمام تعلقات رهایی یابند تا جلوه‌ای از دیگری (سیمرغ) در دل آنان راه یابد.

چون دل تو پاک گردد از صفات	تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
چون شود آن نور بر دل آشکار	در دل تو یک طلب گردد هزار

(همان: ۲۱۶)

من در این وادی باید از هر چیزی که مانعی بر سر راهش به شمار می‌آید، جدا شود. تمامی این تعلقات را می‌توان دیگری مخل یا نوعی از دیگری دانست که مانع رسیدن به آگاهی و درک درست از خود می‌شود. نور ذات، در این مرحله جلوه‌ای از ذات مقدس دیگری است که گونه‌ای تشویق‌کننده و هدایتگر من برای یافتن دیگری است و در صورت تابیدن بر دل من، موجب می‌شود تا از تمامی تعلقات رها شود.

۲-۳-۲- وادی عشق:

آنچه در وادی عشق کمک‌کننده و پیش‌برنده‌ی من به سوی دیگری است، بحث تسلیم محض است؛ تسلیمی که همراه با رهایی است. در این وادی من برای آن که یک قدم دیگر به شناخت دیگری و در واقع شناخت خود نزدیک شود، لازم است از خودی خود رها شود و تسلیم دیگری شود.

تا نسوزد خویش را یکبارگی کی تواند رست از غم خوارگی؟
تا بریشم در وجود خود نسوخت در مفرح کی تواند دل فروخت؟

(همان: ۲۲۱)

در متون عرفانی به موضوع تسلیم در برابر حق بارها اشاره شده است. منظور از تسلیم در عرفان، «استقبال قضا و تسلیم به مقدرات الهی است و تسلیم خویشتن به حق سپردن است. هر چه میان بنده است با مولی تعالی، از اعتقاد و از خدمت و از معاملات و از حقیقت.» (دامادی، ۱۳۷۵: ۱۰۹). آنچه در تسلیم مهم است همراهی بیشتر من با دیگری است. در وادی عشق که عرصه‌ی تسلیم است، من (مرغان) به سبب آن که خود را چیزی جز دیگری (سیمرغ - ذات الهی) نمی‌داند، خود را به دست او می‌سپرد تا آنچه در نظر دارد از خود به او بنمایاند.

هر چه دارد پاک دربازد به نقد وز وصال دوست می‌نازد به نقد
دیگران را وعده‌ی فردا بود لیک او را نقد هم این جا بود
تا نسوزد خویش را یکبارگی کی تواند رست از غم خوارگی؟

(عطار ۱۳۸۵: ۲۲۱)

۳-۳-۲- وادی معرفت:

پس از آن که من خود را تسلیم عشق و قدرت دیگری کرد، لازم است تا به قدر و منزلت خود نیز پی ببرد؛ از این رو باید به شناختی نسبی از جایگاه و منزلت خود در نزد دیگری برسد تا به تعبیر عطار «بازیابد در حقیقت صدر خویش» (همان: ۲۲۷).

این وادی در ادامه‌ی مسیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این مرحله من در عین درک ارزش و جایگاه وجودی خود، به قدر و منزلت دیگری نیز پی می‌برد. مرغان (من) به سبب آن که گمانشان بر شناخت و دیدن سیمرغ (دیگری) است، لازم است تا با شناخت خود به درکی نسبی از قدر و منزلت سیمرغ نیز دست یابند.

در رساله‌ی قشیریه درباره‌ی معرفت چنین آمده است: «معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات ... از خوی‌های بد دست بردارد، پس دایم بر درگاه بود و به دل همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابد ... و اندر جمله بدان قدر که از نفس خویش بیرون آید، معرفتش حاصل آید به خدای عزوجل» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۴۰-۵۴۱)

عطار نیز در *منطق‌الطیر* بر همین موضوع تأکید می‌کند و معتقد است هنگامی عظمت سیمرغ بر مرغان آشکار می‌شود که ایشان درک صحیحی از جایگاه خود پیدا کنند.

چون بتابد آفتاب معرفت	از سپهر این ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش	بازیابد در حقیقت صدر خویش
سر ذراتش همه روشن شود	گلخن دنیا بر او گلشن شود
مغز بیند از دورن نه پوست او	خود نبیند ذره‌ای جز دوست او
هر چه بیند روی او بیند مدام	ذره ذره کوی او بیند مدام

(عطار ۱۳۸۵: ۲۲۷)

۴-۳-۲- وادی استغنا:

چهارمین مرحله در راه رسیدن به سیمرغ و شناخت دیگری و خود، وادی استغناست که به تعبیر عطار این وادی جای هیچ گونه دعوی و ادعایی نیست. مرغان (من) در این وادی لازم

است تا از هر چه هست، اظهار بی‌نیازی کنند تا بتوانند معرفت حاصل از شناخت جزئی دیگری را در دل خود حفظ کنند:

می‌جهد از بی‌نیازی صرصری می‌زند بر هم به یک دم کشوری
هفت دریا یک شَمَر این جا بود هفت اخگر یک شرر این جا بود

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۳۱)

این مرحله یکی از دشوارترین مراحل در مسیر شناخت دیگری به شمار می‌آید؛ زیرا دیگری به گونه‌ای اعلام می‌دارد که نیازی به شناخته شدن از جانب من ندارد. من در سه وادی پیشین به سبب آن که در ابتدا خود را تسلیم محض کرد و به واسطه‌ی آن تسلیم به شناختی از جایگاه خود در نزد دیگری و شناختی جزئی از دیگری نایل آمد و این امر موجب پیدایی نوعی غرور در من می‌شود و چنین گمان می‌کند که به درک کاملی از دیگری دست یافته است؛ از این رو لازم است به او فهمانده شود که دیگری به شناخته شدن از جانب او نیازی ندارد و این من است که به واسطه‌ی شناخت دیگری می‌تواند به شناخت جایگاه خود دست یابد.

صد هزاران جسم خالی شد ز روح تا درین حضرت دروگر گشت نوح
صد هزاران پشه در لشکر فتاد تا براهیم از میان با سر فتاد
صد هزاران طفل سر ببریده گشت تا کلیم‌الله صاحب دیده گشت

(عطار ۱۳۸۵: ۲۳۱)

۵-۳-۲- وادی توحید:

رسیده به وادی توحید، آخرین ضربه را در رهایی دیگری‌های مخمل بر من وارد می‌کند. در این وادی، لازم است تا بار دیگر مرغان به یگانگی ذات الهی اقرار کنند و هوشیار باشند که هرچه هست از آثار اوست و چیزی جز ذات واحد او وجود ندارد

گر بسی بینی عدد، گر اندکی آن یکی باشد درین ره در یکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام آن یک اندر یک، یکی باشد تمام
نیست آن یک کان احد آید تو را زان یکی کان در عدد آید تو را

(همان: ۲۳۶)

من لازم است تا بار دیگر دریابد آنچه سر راه اوست یا سعی دارد او را به خود مشغول کند، آن دیگری حقیقی و آن کسی نیست که بتواند خود را در آینه‌ی او ببیند یا حتی با وجود او به مفهوم خود دریابد؛ از این رو دیگری سعی می‌کند تا بار دیگر من را متوجه حضور خود کند تا سرگرم غیر نشود. در دیگر متون عرفانی نیز به این مفهوم از توحید توجه شده است. مستملی بخاری عقیده دارد که توحید منزله دانستن حق است و یکی دانستن و یکی گفتن اوست. (ر.ک. مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۵۶). «توحید تجرید قلب است از حدوثیت به رؤیت قدم» (بقلی، ۱۳۶۰: ۵۶۷)

۶-۳-۲- وادی حیرت:

مهم‌ترین وادی در رسیدن به درک درست از خود، وادی حیرت است. من در این وادی دچار سردرگمی فراوانی در درک هویت خود می‌شود و چون در دیگری غرق شده است و نمی‌تواند خود را ببیند، نمی‌داند چیست و چه هویتی دارد. فاصله میان من و دیگری در این وادی به حداقل می‌رسد تا جایی که من خود را فراموش می‌کند و به سبب این فراموشی دچار سردرگمی و سرگردانی می‌شود:

من در این وادی آن چنان در توحید و اظهار یگانگی دیگری غرق است که تماماً هویت خویش را به فراموشی سپرده است؛ زیرا پیشتر چنان اظهار یگانگی کرده است که از تمام آن

مرد حیران چون رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه
هرچه زد توحید بر جانش رقم	جمله گم گردد ازو گم نیز هم
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای؟	نیستی گویی که هستی یا نه‌ای؟
در میانی یا برونی از میان؟	بر کناری یا نهانی یا عیان؟
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من	وان ندانم هم ندانم نیز من

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۴۱)

چیزی که می‌توان آن‌ها را دیگری‌های مخمل یا دیگری‌هایی که به جای آینه بودن در شناخت

خود، حجابی در برابر دیدگاه هستند، دوری جسته است و این دوری جستن از همه چیز و غرق در دیگری مطلق شدن، موجب گم شدن هویت و فراموشی خود می‌شود.

۷-۳-۲- وادی فقر و فنا:

در نهایت در آخرین وادی، من (مرغان) درمی‌یابد که میان او دیگری (سیمرغ) هیچ فاصله‌ای نیست، بلکه به سبب آن که من مدام خود را درگیر دیگری‌های کم ارزش و مخل کرده است، نمی‌تواند جلوه دیگری (ذات الهی) را در نهاد خود ببیند:

در دو عالم نقش آن دریاست و بس	هر که گوید نیست، این سوداست و بس
هر که در دریای کل گم بوده شد	دائماً گم‌بوده‌ی آسوده شد
دل درین دریای پر آسودگی	می‌نیاید هیچ جز گم‌بودگی
گر از این گم‌بودگی بازش دهند	صنع بین گردد، بسی رازش دهند

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۴۷)

عطار اشاره می‌کند که اگر من از بند خود و تعلقات خود رها شود و خود را به دیگری (ذات الهی) بسپارد، «صنع بین» خواهد شد و می‌تواند دریابد که میان خود و دیگری هیچ فاصله‌ای نیست. در آغاز مرغان می‌پنداشتند که فاصله‌ای ایشان و سیمرغ به عنوان دیگری وجود دارد؛ در حالی که سرانجام دریافتند که این فاصله، فاصله‌ای وهمی است و هنگامی که

چون شدند از کل پاک آن همه	یافتند از نور حضرت جان همه ...
هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره‌ی سیمرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	می‌ندانستند این، تا آن شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام ...
ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم	زان که سیمرغ حقیقی گوهریم
محو ما گردید در صد عزّ و ناز	تا به ما در، خویش را یابید باز

(همان: ۲۹۵-۲۹۸)

خود به شناختی درست از جایگاه خویش و دیگری دست می‌یابد، این دو جایگاه را منطبق بر هم می‌بیند و به این درک می‌رسد که خود چیزی جز جلوه‌ای از دیگری نیست. در نهایت مرغان نیز دریافتند که آنچه آنان سیمرغ می‌پنداشتند، همان سی مرغی بودند که این مسیر پر زحمت را برای رسیدن به شناختی عمیق و درک درستی از ارزش وجودی خود طی کرده‌اند.

۴- نتیجه:

بحث دیگری و شناخت او از مسائلی است که در نظریات ادبی و فلسفی دوران معاصر مطرح شده است، اما این مفهوم در متون عرفانی و مذهبی گذشته نیز سابقه داشته است. در این متون یکی از مباحثی که بسیار مورد توجه است، رسیدن به درک و شناختی درست از خداوند است که این درک و شناخت در تمامی این متون به واسطه‌ی رسیدن به شناخت و درک درست از ارزش وجودی خود به دست می‌آید.

عطار در *منطق‌الطیر* درصدد تبیین جایگاه سیمرغ یا همان ذات الهی به عنوان دیگری است. در این منظومه‌ی عرفانی، مرغان در جایگاه «من» واقع می‌شوند و برای آن که بتوانند به سیمرغ که در جایگاه رفیعی است، دست یابند، وارد عرصه‌ی سیر و سلوک می‌شوند و سرانجام درمی‌یابند که سیمرغ در واقع همان سی مرغی هستند که قدم در مسیر شناخت گذاشته‌اند و کوه قاف به عنوان جایگاه سیمرغ، همان ارزش وجودی است که «من» به آن آگاهی نداشته است و با پشت سر گذاشتن مراحل سیر و سلوک به ارزش وجودی خود پی می‌برد و درکی درست از هویت و جایگاه خود پیدا می‌کند.

از دیدگاه عرفانی جهان و موجودات چیزی نیست جز جلوه‌ای از ذات الهی و غیر از خدا چیزی وجود ندارد؛ از این رو اعتقاد به مفهوم دوگانه‌ی «من» و «دیگری» در اندیشه‌ی عرفانی امری باطل است. مطابق با این دیدگاه هیچ گاه، منی وجود نداشته است و اگر آدمی چنین تصور نادرستی دارد، به سبب وابستگی‌ها و تعلقات پیرامونی است و آنچه سیر و سلوک نامیده می‌شود، در حقیقت چیزی نیست جز راهی برای رساندن آدمی به شناخت تازه‌ای از خود و فهم این موضوع که خودی وجود ندارد و هرچه هست، اوست. با توجه به چنین اندیشه‌ای به هیچ روی هیچ گونه گفت‌وگویی میان من و دیگری پدید نمی‌آید و اصولاً دیدگاه عرفانی،

دیدگاهی چندصدا به شمار نمی‌آید. آنچه در عرصه‌ی عرفان وجود دارد و شخص عارف با سیر و سلوک خود در پس رسیدن به آن است، نفی من و متجلی ساختن خداوند است و این همان چیزی است که در عرفان توحید نامیده می‌شود.

منابع:

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۷۵). ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز.
- ۲- انصاری، منصور (۱۳۸۴). دموکراسی گفت‌وگویی. تهران: مرکز.
- ۳- بقلی، روزبهان (۱۳۶۰). شرح شطحیات. به تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن. تهران: طهوری.
- ۴- بوبر، مارتین (۱۳۸۰). من و تو. ترجمه‌ی ابوتراب سهراب و الهام عطاردی. تهران: فرزانه روز.
- ۵- پوینده، محمدجعفر (۱۳۷۳). سودای مکالمه، خنده و آزادی. تهران: آراست.
- ۶- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷). منطق گفت‌وگویی میخائیل باختین. ترجمه‌ی داریوش کریمی، تهران: مرکز.
- ۷- دامادی، سیدمحمد (۱۳۷۵). شرح بر مقامات اربعین یا مبانی سیر و سلوک عرفانی. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۸- سارتر، ژان پل (۱۳۵۳). هستی و نیستی. ترجمه‌ی عنایت‌الله شکیباپور. تهران: شهریار.
- ۹- سلدن، رمان؛ ویدسون، پیت (۱۳۸۴). راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر. ترجمه‌ی عباس مخبر. تهران: طرح نو.
- ۱۰- عطار، شیخ فرالدین (۱۳۸۵). منطق الطیر. شرح و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: سخن.
- ۱۱- قشیری، عبدالکریم (۱۳۷۴). رساله قشیریه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نشر علمی.
- ۱۲- گاردینر، مایکل (۱۳۸۱). «تخیل معمولی باختین». ترجمه‌ی یوسف اباذری. ارغنون. شماره‌ی ۲۰: ۳۳-۶۶.
- ۱۳- مستملی بخاری، اسماعیل محمد (۱۳۶۳). شرح تعرف لمذهب تصوف. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
- ۱۴- مقدادی، بهرام (۱۳۹۳). دانش‌نامه‌ی نقد ادبی از افلاطون تا امروز. تهران: چشمه.
- ۱۵- مکاریک، ایرناریما (۱۳۸۵). دانش‌نامه‌ی نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه‌ی مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
- ۱۶- هارلند، ریچارد (۱۳۸۵). درآمدی بر نظریه‌ی ادبی از افلاطون تا بارت. ترجمه‌ی گروه ترجمه‌ی شیراز: علی معصومی و شاپور جورکش. تهران: چشمه.

۱۷- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). *وجود و زمان*. ترجمه‌ی محمود نوالی. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

مقالات:

۱۸- بالو، فرزاد (۱۳۹۶). «دیگری در اندیشه و آثار ناصر خسرو». *دوفصل‌نامه‌ی زبان ادبیات فارسی*.

سال بیست و پنجم. شماره‌ی هشتاد و دوم: ۳۶-۷.

۱۹- حاجی آقابابایی، محمدرضا (۱۳۹۷). «خوانش حکایت پیر چنگی از منظر نظریه‌ی لکان». **عرفان**

اسلامی. شماره‌ی ۵۵: ۶۹-۵۳.

۲۰- خاتمی، احمد (۱۳۸۰). «لویناس و آن دیگری». *نامه‌ی فرهنگ*. شماره‌ی ۴۲: ۱۰۷-۱۰۲.

۲۱- دزفولیان، کاظم؛ امن‌خانی، عیسی (۱۳۸۸). «دیگری و نقش آن در داستان‌های شاهنامه». *پژوهش*

زبان و ادبیات فارسی. شماره‌ی سیزدهم: ۲۳-۱.

۲۲- رامین‌نیا، مریم؛ قبادی، حسین‌علی (۱۳۹۲). «مفهوم «دیگری» و «دیگری‌بودگی» در انسان‌شناسی

باختین و انسان‌شناسی عرفانی». *پژوهش‌های ادبی*. سال دهم. شماره‌ی چهارم: ۸۸-۶۳.

۲۳- زمانی، فاطمه؛ حسن‌زاده میرعلی، عبدالله؛ اکبری بیرق، حسن (۱۳۹۵). «تحلیل رمان فریدون سه

پسر داشت بر اساس منطق گفت‌وگویی باختین». *جستارهای ادبی*. شماره‌ی ۱۹۳: ۱۰۵-۸۱.

۲۴- صالحی، نرگس (۱۳۹۶). «خوانش حکایت شیخ صنعان از منظر نظریه‌ی ژاک لکان». *مجموعه*

مقالات سومین همایش متن‌پژوهی ادبی. تهران، کتابخانه‌ی ملی ایران.

۲۵- عظیمی، حسن؛ علیا، مسعود (۱۳۹۳). «نسبت متن و صدای دیگری در اندیشه‌ی باختین». *کیمیای*

هنر. سال سوم. شماره‌ی سیزدهم: ۱۶-۷.