

## دسترسی بر «امر واقع» لاکانی در تبیین و قرائتی از رساله الطیر و واقعه عاشورا

### دکتر فاطمه براتلو

استادیار - عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### مهشید رضوی رضوانی

کارشناس ارشد - دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران

### چکیده

نقش مهم زبان در فرهنگ‌پذیری و هویت‌یابی جامعه بدیهی است. از منظر روانکاوی لاکان، ویژگی‌های نهفته در زبان، موجب فرهنگی شدن افراد و مترادف با هویت‌یابی آنهاست. او فرهنگی شدن هر فرد را عبور از مرحله «آینگی» و ورود به مرحله «نظام نمادین» می‌داند. این فرایند در فرد، به واسطه زبان صورت می‌پذیرد. جامعه شامل «دیگری»هایی در قالب قوانین، آداب و رسوم، ارزش‌ها، هنجارها و همچنین ادبیات و اسطوره‌هاست. در این چهارچوب اسطوره‌ها به عنوان زبان یا روح مشترک جامعه، سینه به سینه منتقل شده و در قالب حکایت و داستان، با استفاده از تمثیل و تشابه تداوم یافته‌اند. این گونه اسطوره‌ها امر فرهنگی شدن و انتقال آن را تسهیل کرده‌اند. «سیمرغ» از اسطوره‌های شاخص ایرانی است. خرد ایرانی، در بهره‌مندی از اسطوره‌ها، همراه با تحولات بینش خود مفاهیم کامل‌تری از اسطوره‌ها را به کار گرفته و در نمادپردازی از سیمرغ نیز عمدتاً مفهوم انسان کامل را در نظر دارد.

واژگان کلیدی: نظام نمادین، ناخودآگاه، امر واقع، سیمرغ، واقعه عاشورا

### مقدمه

تأثیر نقش زبان و کلام بر هویت‌یابی هر انسانی حائز اهمیت است. در این چهارچوب، زبان فارسی با پیشینه کهن خود و ردپای آن در روح مشترک جامعه، کاملاً شاخص است. افراد جامعه در این هویت‌یابی با زبان متعارف جامعه می‌کوشند که در مسیر تعالی و تحول گام بردارند تا از این رهگذر، خواسته‌ها و نیازهای بی‌شمار خویش را پاسخگو باشند. یکی از ویژگی‌ها و خصوصیات هر انسانی نیاز بدیهی او در میل به تغییر و تحول فطری‌اش به سوی تعالی است. در ادبیات عرفانی ایران، از این تغییرات و تحولات در درون و برون فرد به سیر آفاق و انفس یاد می‌شود. این مقاله به تلفیق رویکرد روانکاوی ژاک لاکان<sup>۱</sup> و نقش اسطوره، در زبان فارسی پرداخته تا به واری این تحول درونی در انسان از نگاهی نو به یک واقعه تاریخی بپردازد.

یکی از این متون ادبی، حکایت سیمرغ در رساله الطیر سهروردی است و نگارنده در بیانی تمثیلی، و بهره‌گیری از کارکردهای زبان، به واقعه عاشورا از زبان حال مرغان اساطیری پرداخته تا گونه‌ای از امر فرهنگی شدن را در ارزش‌های دینی جامعه باز گوید.

### پیشینه پژوهش

مطالعه بر روی متون، قرائت‌های جدیدی را نسبت به واقعه عاشورا و رساله الطیر که به شکلی جداگانه، بازخوانی‌هایی شده‌اند، نشان می‌دهد؛ اما این قرائت‌ها بسیار محدود بوده و به نظر می‌رسد بازخوانی حاضر، قرائتی جدید از واقعه عاشورا با الهام از رساله الطیر، است.

در این شیوه، نویسنده می‌کوشد تا با خواننده ارتباطی نو بیافریند و خواننده، خود به طور فعال درگیر متن شده و در عین حال، پیچیدگی هرچه بیشتر متن، با بالا رفتن درک خواننده همراه باشد. در واقع نویسنده، خواننده را به مشارکت دعوت می‌کند تا ماجرای داستان به عمقی متقابل و دو جانبه تبدیل شود (صهبا، ۱۳۹۲: ۶۱). جامعه ایران در بیان واقعه عاشورا، غالباً از ژانر مقتل (جمع آن: «مقاتل»<sup>□□</sup>) بهره برده و از متون ادبی-عرفانی کمتر استفاده کرده است. یکی از نمادهای برجسته در متون ادبی-عرفانی ایران، سیمرغ است. سیمای سیمرغ در فرهنگ ایران، در کتاب اوستا و روایات پهلوی، موجودی خارق العاده است. در اوستا، وارغنه نام دیگری از مرغوشن است و این مرغ نیز معادل سیمرغ است (رضی، ۱۳۷۹: ۴۱۳). این نماد در شاهنامه‌ی فردوسی و سام‌نامه خواجهی کرمانی (۶۸۹ ه.ق)، با همین مفهوم و در نهایت به عنوان یکی از فرشتگان مقرب، جبرئیل، یاد شده است (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۶۰-۵۹).

ابن سینا (۳۵۹ ه.ق) از نماد سیمرغ در کتاب رساله الطیر خود استفاده می‌کند که ناظر به تحول باطنی فرد و خاصیت آئینه‌گی و معرفت آدمی به خویشتن و خداست. سهروردی این رساله را به زبان فارسی بازگردانده است. ابن سینا در رساله‌اش، سیمرغ را جلوه‌ی حق تعالی می‌داند. همچنین مولانا در اشعار خود به سیمرغ به عنوان مظهر انسان کامل و آئینه‌ی کمال اشاره می‌کند.

منظومه‌ی منطق الطیر فریدالدین عطار نیشابوری (۵۴۰ ه.ق)، بواقع بازخوانی دیگری از رساله الطیر ابن سینا است. در این قرائت یک یک مرغان، فردیت خود را ظاهر می‌سازند تا بالاخره در وحدتی عارفانه، به رهبر خود، که سیمرغ، یا بواقع همان سی مرغ‌اند، ببینند، سفری از خود، در خود و به خود. عطار افزون بر رساله الطیر ابن سینا، از رسالات ابوالرجا چاچی و احمد غزالی و عین القضات همدانی و نجم الدین رازی بهره برده است (میر احسان، ۱۳۸۶). احمد غزالی (۴۵۰ ه.ق) در رساله الطیر خود از پرنده‌ای به نام «عقبا» یاد می‌کند که همان سیمرغ است (غزالی، ۱۳۸۹: ۱۳). این اثر قرینه‌ای از رساله الطیر ابن سیناست. همچنین نجم الدین رازی (۶۵۴ ه.ق) و خواجه یوسف همدانی در رتبه الحیاه و رساله الطیر، به داستان مرغان اشاره می‌کنند. پیش از همه این کتب، قرآن کریم هم به زبان مرغان اشاره کرده و پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) به تأویل آن می‌پردازند و البته عطار در منطق الطیر از آن بهره برده است (میر احسان، ۱۳۸۶).

اغلب گزارش وقایع مربوط به شرح حال و توصیف و شهادت انسان‌های کامل در عصر خود در بیان مقاتل آمده است. ولی بین دو شیوه عرفانی و مقاتل تلفیقی صورت نگرفته است. این مقاله با بهره‌گیری از نقش زبان و کلام در ساختاری ناخودآگاه‌وار و با الهام از روایت عاشورا و رساله الطیر، احوال یاران حضرت اباعبدالله (ع) را در صحرای نینوا توصیف می‌کند تا واقعه عاشورا را به زبان مرغان اساطیری باز گوید.

www.anjomanfarsi.ir

### رویکرد لاکان و نقش ناخودآگاهانه‌ی اسطوره به مثابه «دیگری»

لاکان تحت تأثیر فردیناند سوسور<sup>□□□</sup> و برداشت ساختارگرایانه درباره شکل‌گیری سوژه در زبان، از دیدگاه فروید<sup>□□</sup> در شکل‌گیری ایگو (خود) در جریان رشد کودک استفاده می‌کند و با قرابتی بین این دو نظرگاه، روانکاوی خود را مطرح می‌سازد. او برخلاف فروید، ناخودآگاه را با مفاهیم زیست‌شناختی توضیح نمی‌دهد. لاکان ناخودآگاه را مانند زبان دارای ساختار می‌بیند. لاکان، ایگو را نشانه، مجموع دال و مدلول می‌شناسد؛ نشانه‌ای که در نظامی مانند زبان به وجود می‌آید. به عبارتی بدل شدن به یک شخص، شبیه آموختن یک زبان جامعه‌اش است. هر فردی با آموختن زبان، گویی از پیش در این زبان جامعه موجود رشد می‌کند. از دیدگاه لاکان، جدا از زبان، سوژه‌ای وجود ندارد. این نکته از نظر فلسفی اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد، چرا که انسان به عنوان سوژه، مستقل از سوژه‌های دیگر نیست و هرگاه زبان از رابطه با دیگران جدایی ناپذیر باشد، شکل‌گیری نفس هم ساخته‌ی اجتماع است (مهدی زاده، ۱۳۹۲).

لاکان مراحل رشد روانی انسان را در سه مرحله: خیالی، نظام نمادین و امر واقع بیان کرد. در مرحله خیالی (مرحله آینه-گی) کودک اعضای خود را به صورت پاره پاره و گسسته تجربه و درک می‌کند. کودک در همین حال از کلیت خود، تصویری مستقل و دارای هویت نداشته ولی همواره خود را با مادر و اطرافیانش یکپارچه می‌بیند. لاکان این مرحله‌ی سوژه را به مثابه تصویری می‌داند که خود را در آینه می‌بیند؛ در نظر لاکان، صورت مادر یا هر چیز دیگر، همان تصویر خیالی کودک در آینه است. مرحله بعد، نظام نمادین است و ارتباط کودک، بواسطه‌ی عبور از مرحله آینه‌گی (خیالی) و استفاده از زبان، با محیط و جامعه و هنجارها و باید و نبایدها آغاز می‌شود. ذهن کودک با ورود به دنیای نمادین، در دو ساحت آگاه و ناخودآگاه، تقسیم شده و این خود موجد اضطراب خواهد شد. زبان و قوانین حاکم بر آن، محدودیتی بر انسان ایجاد می‌کند و راه برون شد از آن را ندارد (شیری و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۸-۸۲).

مرحله نمادین، مرحله‌ای است که شخص در یک همذات پنداری در مسیر هویت یابی‌اش ناخودآگاه از «بودن» خود فاصله می‌گیرد و با درون فکنی در ابژه‌ها «دیگری» را به عاریت می‌گیرد. «دیگری» به مثابه «نظم نمادین»، دال‌هایی است که فرد را احاطه کرده و عیان می‌شود (ایستوپ، ۱۳۹۲: ۸۶).

کودک با ورود به نظم نمادین، از اتصال و یکپارچگی دوران خیالی گسسته و در پرتاب شدن به مرحله نمادین با «فقدان» شدیدی مواجه می‌شود و برای جبران آن، با «میل» به «دیگری» در صدد همانندسازی با فرهنگ و تمدن جامعه خویش برمی‌آید. ورود کودک به قلمروی نمادین یا همان ساختار خود زبان است که همواره کودک را با فقدان یا غیبت مواجه می‌کند؛ زیرا هرگاه از واژه‌ای استفاده می‌کنید، شیء مورد نظرتان حضور ندارد؛ اگر دنیای شما جامعیت تمام داشت و غیبتی نبود، نیازی به استفاده از زبان نبود (شیری و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۷-۸۵).

در «امر واقع»، ورای مرحله «خیالی» و «نمادین»، محدوده‌ای وجود دارد، متشکل از «ابژه‌های دیگری کوچک» که هر کدام از آن‌ها نمادی از نخستین فقدان‌های کودک در میل به نیازهایش است، ولی کودک در خیال یکپارچگی با مادرش بسر می‌برد. قلمرویی که در آن کودک برخوردار از یک وحدت است و این حیطه همواره از دسترس ما خارج است. امر واقع، مرحله‌ی بودن در ما و بیرون از ماست. در مرحله خیالی کودک، جایی که او خود را در آن به غلط یک وجود کامل می‌بیند و تصور می‌کند با معنایی روشن و منسجم سخن می‌گوید، اما بواقع در معرض همه نوع خیالی است؛ حتی نادیده گرفتن مرحله‌ی نظم نمادین که پیش روی او است؛ این مرحله قلمروی «ایگو» یا «من کودک» است. امر نمادین، قلمرو فرهنگ است، با تمام قوانین و معانی نمادین که در «بیرون» وجود دارد و پیشتر موجود بوده است؛ ساختاری خاص از دال‌ها و دیگری. در نزد لاکان، امر واقعی، آنجاست؛ هم در درون ما و بیرون ما، هم بیرون از زبان و دلالت مقاومت کننده. در امر واقعی، هر چیزی صرفاً خودش است و همواره به همان‌جا برمی‌گردد. شکاف و تفاوت میان دال‌ها در زبان، فقدان و غیاب را به انسان سخنگو نشان می‌دهد؛ اما امر واقعی هیچ رخنه‌ای در خود ندارد. ما به عنوان موجودات انسانی، موجوداتی کوچک، در دنیای هستی وارد شده‌ایم و ناگزیر به ورود به نظم نمادین خود هستیم (ایستوپ، ۱۳۹۲: ۱۲۶). در نگاه لاکان، در نمادین شدن امر واقع، یک امر واقع، به یک معنا بر نظام نمادین تقدم دارد و متعاقباً به محض آن که در شبکه نمادین گرفتار می‌شود، به وسیله آن ساختار می‌یابد. امر واقع، فاقد هیچ چیز نیست؛ یک شکاف و گشودگی در مرکز نظم نمادین است. از طرفی دیگر، ابژه‌ی امر واقع، در معنای لاکانی‌اش، ابژه‌ای متعالی است؛ ابژه‌ای که در نظام نمادین، تحقق یک فقدان در «دیگری» است (صدر الغروی، ۱۳۹۰).

البته این حیطه از دسترس ما خارج است و فقط زمانی به آن دسترسی پیدا می‌کنیم که حصار زبان را بشکنیم. امر واقع، بر عکس مرحله خیالی و مرحله نمادین، جایگاهی انباشته از وفور و فراوانی است. مصداق آن هنگامی است که فرد بر اثر افسردگی به معنا باختگی ارزش‌های مسلط اجتماعی یا نظام‌های اعتقادی رسمی پی می‌برد. اما نمی‌تواند احساس‌های

خود را درباره آن ارزش‌ها و نظام‌ها به زبان بیاورد. این دوره گذراست ولی در فرد احساس اضطراب بوجود می‌آورد و ساختگی بودن معنای معقول جامعه را آشکار می‌کند (شیری و دیگران، ۱۳۹۱). در این بیان، سوژه همواره در خلأ شدید و توهمی از میل به وحدت از مرحله آینه‌گی به سر می‌برد و سوژه با به‌کار بستن زبان جامعه‌اش از «بودن» خود خارج می‌شود و فرد در «دیگری» از خود تهی می‌شود (ایستوپ، ۱۳۹۲: ۱۲۶). در تحلیل روانکاوانه‌ی لاکان، ناخودآگاه همچون زبان دارای ساختار است و انسان به عنوان سوژه‌ای در مواجهه با ابژه‌های خودش در طول دوره‌ی مرحله آینه‌گی، نمادین و امر واقع، به شدت از ساحت ناخودآگاهش متأثر است و او با بدبینی به این مراحل نگاه می‌کند.

### سیمرخ اسطوره‌ای در ادبیات ایران

اسطوره در لغت به معنی روایت و تاریخ و با کلمه «میتوس»<sup>□</sup> در زبان یونانی به معنی شرح، قصه و خبر مترادف است. (اسمعیل پور، ۱۳۷۷: ۱۳). «اسطوره عبارت است از روایت یا جلوه‌ای نمادین درباره ایزدان، فرشتگان و موجودات مافوق طبیعی که یک قوم به منظور تفسیر خود از هستی به کار می‌بندد. به عبارت دیگر، اسطوره، دین و دانش انسان، نخستین داشته‌های معنوی او را در بر می‌گیرد و جنبه‌های شهودی و نمادین دارد» (اسمعیل پور، ۱۳۷۷: ۱۵-۱۴). اسطوره «دنیای مشترک» هر قوم را ساخته و سینه به سینه منتقل می‌شود. هر قومی با اسطوره‌هایش به تحلیل پیشامدهای خوشایند و ناخوشایند می‌پردازد. اسطوره‌ها اکثراً به ادیان راه یافته‌اند و به نحوی با افراد جامعه خود خواه مذهبی و غیرمذهبی ارتباط دارد (مسکوب، ۱۳۹۳).

اسطوره‌ها در زندگی انسان وجود داشته و کارکردی اجتماعی دارد. پژوهشگران از سده ۱۹م. اسطوره را جدی تلقی کرده‌اند (اسمعیل پور، ۱۳۷۷: ۱۹-۱۴) و پژوهش‌های قوم‌شناسانه از پس این میراث معناشناسانه به بیان حقیقت آن بر-آمده‌اند. به عبارتی اسطوره بنیان زندگی اجتماعی و فرهنگ آنان را می‌سازد و بیانگر حقیقتی مطلوب است، زیرا تاریخ مقدسی را بازگو می‌کند. به همین سبب مانند الگو عمل می‌کند، و با همین استدلال به مثابه‌ی توجیه برای تمامی کردارهای انسانی بر می‌آید (الیاده، ۱۳۷۴: ۲۴-۲۳).

کارکرد اسطوره ارائه‌ی نمونه و الگوست. اسطوره‌ها الگوهای ثابت در جهان، به گونه‌ای که از ابتدا بوده، الگوهای رفتاری بشری‌اند. بافت بیرونی اسطوره، معمولاً آئینی است که زمان و حوادث اسطوره‌ای را در این جا و هم‌اکنون تکرار می‌کند. اسطوره روایتی است که در جهان‌بینی، یا هویت گروهی از مردم، بنیاد مبناست (تورستن، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۰).

اسطوره به مثابه مهم‌ترین شکل تفکر جمعی در هیچ جامعه و مرحله‌ای از تکامل، هرگز منسوخ نمی‌شود و جامعه از آن بهره می‌برد. کارل گوستاو یونگ<sup>□□</sup> در کتاب "انسان نو در جهت جستجوی جان" تلاش می‌کند تا بتواند اسطوره نوینی را بیابد تا انسان از منابع روحی تازه‌ای سیراب شود، و نیروهای خلاق خود را تازه کند، تا آن را به جهان نوین ارائه دهد (الیاده، ۱۳۷۴: ۲۵-۲۴). او باب تازه‌ای در اسطوره‌شناسی گشود و آن را در برداشتی مثبت از ناخودآگاه، بیان کرد. برخی پژوهشگران، این گونه ناخودآگاه را معادل فطرت قرار داده‌اند، چرا که یونگ این ناخودآگاه را مرکز احساس‌های عالی همچون عبادت و اخلاق و... می‌شناسد و در کتاب خود تحت عنوان «روانشناسی و دین» به نقش ناخودآگاه بیشتر از خودآگاه بها می‌دهد. یونگ برای ناخودآگاه دو سطح فردی و جمعی قائل است (ماهینی و رضوی، ۱۳۹۳).

یونگ معتقد است که اقوام و ملت‌ها برخوردار از «ناخودآگاه جمعی»<sup>□□□</sup> و یا «نفس مشترکی» هستند. همه افراد یک قوم، ندانسته برخوردار از نوعی ضمیرناخودآگاه قومی یا جمعی و یا ملی می‌باشند. این ناخودآگاه جمعی جامعه است که ذهن افراد این جامعه را به هم پیوند می‌دهد و از راه تاریخ، فرهنگ و معتقدات فکری نسل به نسل منتقل می‌شود. به عقیده او محتوای ناخودآگاه جمعی، برخوردار از مفاهیمی مشترک است که او از آنها تحت عنوان کهن الگو<sup>□□□□</sup> یاد می‌کند. این کهن الگوها در افراد یک قوم به صورت اساطیر مشترک، مفاهیمی از خدا، جهان، انسان، خود و غیره بوده و به

دریافت و استنباطی همانند در یک فرد آن قوم منتهی می‌شود. البته همچنان‌که انسان به ضمیر ناخودآگاه خود، آگاهی ندارد، افراد قوم نیز معمولاً بوجود این «نفس مشترک» آگاه نیستند، ولی وجود این سرچشمه پنهان است که گروهی یا جماعتی اسطوره‌ها را کم و بیش یکسان دریابند. در نظر اسطوره‌شناسان نیز، اسطوره، ناخودآگاهانه ساخته می‌شود و به عقیده یونگ ناخودآگاهی جماعت منجر به ساخت اسطوره است چرا که در این عقیده، این «نفس مشترک» همان «ناخودآگاه جمعی» از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (مسکوب، ۱۳۹۳).

بنابر نظر یونگ، اسطوره‌ی سیمرغ را می‌توان کهن‌الگوی «خود» دانست. این کهن‌الگو در فرد، تمام فرایندهای درونی و بیرونی و تعاملات او را نظم می‌بخشد و موجب هماهنگی در اوست (گیلانی و مولوی، ۱۳۹۰). داستان رساله‌الطیر درباره سرنوشت تعدادی پرنده است که گرفتار دام صیادان شده‌اند. سهروردی در این داستان به چگونگی تلاش مرغان اساطیری برای نجات خودشان اشاره می‌کند. این کتاب، سفر روحانی انسان را از جایگاه اصلی خود به عالم صورت، و اینکه چگونه تعلقات مادی می‌تواند مانع شوق انسان به مبداء روحانی او گردد، بیان می‌کند. سهروردی از زبان رمز و کنایه و نماد بهره می‌برد تا بتواند سیر تربیت نفس را به سالک و یا خواننده بیاموزد؛ به عنوان مثال وقتی به راه رفتن مور اشاره می‌کند، در واقع اشاره‌ای بدین امر است که شخص باید به شیوه‌ای خاص بر جاده حقیقت برود، به گونه‌ای که کسی از آن آگاه نشود. در جای دیگر نوشیدن زهر به وجهی نمادین دلالت به تحمل دردها و ناکامی‌ها دارد که فرد باید در مسیر طریقت تجربه کند (نصر، ۱۳۸۰: ۱۹۹). سهروردی با شرح سرگذشت پرندگانی که آزادانه پرواز می‌کردند ولی به دام صیادان افتادند، اشاره به سفر روحانی انسان دارد و انسان نیز در ازل چنین بود، لیکن امروز با به دام افتادن در دنیای مادی می‌کوشد تا از زندان تن‌رهایی یابد و به سوی اصل و مبدا خویش بازگردد. پرنده‌ی اسیر، نماد انسان این جهان است. سازگاری با چنین شرایطی و قبول آن (در این دنیا) به عقیده سهروردی بزرگترین خطر برای سفر روحانی است (حقیقت، ۱۳۷۸: ۲۳۳-۲۲۹). او از زبان مرغان چنین می‌گوید: «... روی به جستن حیلۀ آوردیم تا به چه حیلت خویش را برهانیم» (نصر، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

هانری کربن<sup>□□</sup> در ضمن برشمردن ویژگی‌های اشراقی سهروردی در تمثیل‌های عرفانی، چنین بینشی را نوعی رستاخیز می‌شناسد که موجب پیوند عرفان و فلسفه است. در این شناخت سالک به نوعی معرفت به واسطه «تخیل فعال» می‌رسد، تخیلی نیکو که در خدمت عقل، صورت پذیرفته است. در این تمثیل سفر عرفانی، سالک به تمامی معنای خود رسیده و به عنوان رویدادی در روان، جهان جسمانی بیرون را درونی می‌کند و به آن عینیت می‌بخشد. سهروردی در این گذار به سه نکته توجه دارد، خود رویداد، جهانی که رویداد در آن اتفاق افتاده و اندامی که عامل دریافت رویداد است. او عامل دریافت رویداد را در جهانی میانه، بین عالم ادراک‌های محسوس و عالم عقول ناب، عالم مثال می‌شناسد (شایگان، ۱۳۹۲: ۲۹۰-۲۸۹). کربن در تحلیل نگاه سهروردی به عالم مثال، آن را ناکجا آباد معرفی می‌کند؛ اصطلاح خود سهروردی، مدینه یا یک آبادی است که آن‌سوی کوه قاف<sup>□</sup> قرار دارد. جایی خارج از نقشه‌ی جغرافیایی، مکانی بیرون از مکان، «جا»یی که هیچ‌جا نیست. این مفهوم در نظر سهروردی اشاره به از سرگذراندن ظواهر بیرونی داشته و ناپیدا، پیدا می‌شود. از آن پس دیگر جان است که ماده را می‌پوشاند و آن را در بر می‌گیرد. پس این محل در جایی نیست و خودش جا دهنده است. به عبارت دیگر ناکجا آباد، فضای روانی یا نفسی است که ذاتش بر خودش آشکار می‌شود. کربن در این تحلیل از سهروردی، تخیل فعال در خدمت تعقل را اندام ادراکی برای درک ماوراء محسوس می‌داند تا به درک بیشتر در عالم مثال یا همان ناکجاآباد برآید (شایگان، ۱۳۹۲: ۲۹۵-۲۹۴).

سیمرغ، مرغ افسانه‌ای است که در ادب عرفانی به کار رفته و با معانی مختلفی به کار می‌رود ولی عمدتاً معنای انسان کامل از آن افاده می‌شود. روزبهان، گاه آن را کنایه از روح، گاه کنایه از پیامبر اکرم (ص) و ترکیب سیمرغ ازل را کنایه از عقل مجرد و فیض مقدس دانسته است (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۹۱).

سیمرغ که معادل عربی آن عنقا است، از نمادهای بسیار قابل توجه در ادبیات فارسی است. سابقه این مرغ اساطیری در فرهنگ ایران، چنان که اشاره شد، به پیش از اسلام می‌رسد. از آنچه در آثار اوستا و پهلوی، پیش از اسلام بر می‌آید، مرغی است فراخ بال که بر درختی درمان بخش به نام «ویسپویش» آشیانه دارد. سیمرغ در فرهنگ و روایات اسلامی گاه به مثابه فرشته جبرئیل است که بر درخت مقدس سدره‌المتهی و یا طوبی قرار دارد. عین القضاة همدانی، این درخت طوبی را تأویل به نور محمدی می‌کند (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۷۶-۷۲).

در رساله‌الطیر ابن سینا، مرغان سفر دشواری را از میان کوه‌های صعب و دشوار طی می‌کنند تا به خدمت ملک خود برسند. این ملک همان سیمرغ است که در آخرین کوه آشیان دارد. مفهوم سیمرغ در رساله «عقل سرخ» سهروردی با همین نام وجود دارد. سیمرغ در منطق الطیر عطار، ذات باری تعالی را لحاظ می‌کند که سرانجام سی مرغ به سیمرغ می‌رسند و بیانگر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. شهاب‌الدین سهروردی از سیمرغ چنین تصویری ارائه می‌دهد که این مرغ بدون جنبش پرواز می‌کند، بی پر می‌پرد و بی قطع اماکن نزدیک می‌شود، همه نقش‌ها از اوست و او خود بی‌رنگ است و همه به او مشغول و او از همه فارغ است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۹-۷).

همه این صفات، که سهروردی به سیمرغ نسبت می‌دهد، در واقع صفات «عقل فعال» است. عطار همین صفات را به زبانی دیگر به سیمرغ نسبت می‌دهد. سیمرغی که به ما نزدیک است از ما دور و در حریم عزت خود، در ورای کوه قاف، آرام و مستقر است و همه به او مشغول و او فارغ از همه است:

در پس کوهی که هست آن کوه قاف  
او به ما نزدیک و ما زو دور دور

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف  
نام او سیمرغ سلطان طیور

او ادامه می‌دهد هر صورتی که در صحرای جهان آمده، سایه سیمرغ است. اگر سیمرغ جمال خود را به تو نشان دهد، هر آنچه ببینی، در می‌یابی که همه نقش‌ها از اوست و او خود رنگی ندارد (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۶۲-۶۰).

هر لباسی کان به صحرا آمده است  
سایه‌ی سیمرغ زیبا آمدست

گر ترا سیمرغ بنماید جمال  
سایه‌ی سیمرغ یعنی بی‌خیال

گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود  
هر چه دیدی سایه‌ی سیمرغ بود

در اینجا هر نقشی به تناسب خود، از او نور دریافت کرده است این همان پرتو عقل فعال است که به جهان افاضه شده است. (همان: ۷۹-۷۶)

مولانا هم سیمرغ را نماینده‌ی «عالم بالا» و «مرغ خدا» و مظهر عالی‌ترین پروازهای روح و «انسان کامل» شناخته است. او به دلیل ناپیدا بودن، مثال «تجرد» و «آیینه کمال» نیز می‌تواند باشد. همان طور که شمس تبریزی او را در نقطه کمال می‌شناسد که دیگر مرغان به سویس می‌روند تا به دیدار حق رسند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۸-۷).

واقعۀ کربلا نه اسطوره، که حقیقتی وقوع یافته است، گرچه واقعۀ تاریخی با اسطوره در تضاد است، ولی در شکل کارکردی این واقعۀ، از شدت آن، به سوی اسطوره سوق پیدا می‌کند. روایت مقدسی که به بیان حوادث سرنوشت ساز می‌پردازد (تورستن، ۱۳۸۸: ۱۰-۹).

گر چه داستان رساله‌الطیر سهروردی، بواقع روایتی اساطیری است اما سهروردی به حقیقتی اشاره دارد که این حقیقت، با واقعه کربلا تلافی دارد. تورستن در رساله دکتری خود در بیان روایت کربلا، به نقل از بروس لینکلن<sup>۱۱</sup> می‌گوید که اسطوره دسته بندی کردن جهان پیرامون، بلکه ایدئولوژی در قالب روایت است.

جامعه شیعی چه از حیث کارکرد و معنا و چه از حیث روایت و داستان، از اسطوره بهره‌مند است. خواه رساله‌الطیر باشد که واقعی نیست و خواه واقعه عظیم کربلا که واقعی است و از شدت کارکرد، غیر واقعی می‌نمایاند.

در مثنوی، مولوی، در مقام شاعر از شیعیان حلب، گلایه می‌کند که چرا از معنای عمیق و زیبای این واقعه دور مانده‌اند؟

روح سلطانی ز زندانی بجست

جامه چه درانیم؟ و چون خاییم دست؟

چون که ایشان خسرو دین بوده اند

وقت شادی شد چو بشکستند بند

سوی شادروان دولت تاختند

کنده و زنجیر را انداختند

روز ملک است و گش شاهنشاهی

گر تو یک ذره از ایشان آگهی

ورنه آگاهی برو بر خود گری

زانکه در انکار نقل و محشری

بر دل و دین خرابت توجه کن

که نمی بیند جز این خاک کهن

ور همی بیند چرا نبود دلیر

پشت دار و جان سپار و چشم سیر؟

در رخت کو از می دین فرخی

گر بدیدی بحر کو کف سخی

آنک جو دید آب را نکند دریغ

خاصه آن کو دید آن دریا و میغ

(زمانی، ۱۳۷۸: ۲۴۸-۲۴۳).

از نگاه مولانا جلال الدین مولوی، واقعه کربلا، یک واقعه بی بدیل عالم هستی با گرایشی فکری و معنوی از منظری توحیدی و عرفانی است که مولوی آن را واکاوی می‌کند (مختاری، ۱۳۹۲: ۲۵۷۵۵). در ذیل به روایت رساله‌الطیر در تلفیق با واقعه عاشورا پرداخته می‌شود.

سیمرغ در دشت نینوا

در صحرائی که از سیمرغ نشانی است، حال سیمرغ جان بال‌های خویش گسترانیده است و نجواهایش در صحرای عرفه از جان برمی‌خیزد:

الهی اگر از من زیبایی پدیدار شود از فضل توست و اگر بدی رخ دهد به عدل توست و از آن توست حجت بر من، چگونه واگذاری مرا با آنکه کفیل منی و چگونه زیر پا شوم و تو یار منی... (مفاتیح الجنان، دعای عرفه امام حسین (ع)).

الهی برادران و یارانی همراه کن که از قربت الهی و الفت علوی، دل‌های یکدیگر را به چشم حقیقت نگرند و زنگار شک و پندار از خود بزدایند و چون تو ایشان را خوانی گردهم آیند که این راه دشوار است و پر خطر... و جماعتی گرد نیابند الا به حق تو خوانی وانگه این وصیت قبول کنند.

غوغایی در این صحرا برپا است، سیمرغ بالهای خود را بر هم می‌زند و مرغانی به گرد او آمدند و او لب به سخن گشوده است:

برادران به جستجوی خویشتن خویش برآید و چنان طلبش کنید که خار پشت صحرا، باطن خویش به صحرا می‌آورد و ظاهر خویش را به خارها پوشانده است و نجوایی که باطن شما بر او آشکار است.

ای حقیقت جویان بدانید که بسیاری برگشتند و اندکی ماندند، از این اندک نیز معدود افرادی بمانند.

الهی تو می‌دانی هم اکنون صیادان در پی ما آمده‌اند و این راه را باید رفت. برادران شما بر این راه بارها از پوست خود در آید و بزرگ شوید، چنان مار که پوست اندازد. چنان می‌باید روید، چون مور که آواز پای شما به گوش صیادان نرسد

و بر مثال کژدم که سلاح شما از پس شما باشد که شیاطین از پس برآیند و تلخی زهر برگیرد که در این تلخی، حیات است و مرگ را دوست بدارید تا جوانمرد باشید تا به ذلت نگراییید در هیچ آشیانه‌ای جای نگیرید که صیادان مرغان را از آشیان گیرند و اگر بال ندارید که بپرید بر زمین خیز برآیید.

اینچنین سیمرغ راه و روش را به مرغان حقیقت‌جو آموخت و ادامه داد: مرغان حق، برادرانم چونان شترمرغ باشید، گر نمی‌پرد تیز می‌دود و چونان شتر آتش به جان فرو دهد یا چنان کرکس تیز پرواز باشید و تیز بین که سختی فرو دهد، یاران بسان سمندر باشید که پیوسته میان آتش است که چنین به شما گزندنی نیاید و در وقت لزوم چنان شب پره که در تاریکی می‌پرد تا دست صیادان بدو نرسد.

ای برادران که به جستجوی حقیقت بر آمدید، گر فرشته به فحشا نرود و بهیمة دستوری کار زشت کند از اینرو که آن یک آلت ندارد و این یک عقل. عجب از کار آدمی است که فرمانبر شهوت است و خویشتن را با نور عقل شهره شهوت کند و اینچنین صیادانی از پیش ما می‌آیند از بهیمة پست‌تر و چون شما بر شهوت چیره آید از فرشته افزون‌تر خواهید بود.

چنین صیادانی از پیش و از پس به صحرا آمده‌اند، و صغیر زدند و به خواندن‌های مکرر دعوت کردند تا پیش رویم و ایشان را از ظلم صیادان نجات دهیم. چنان که ما را به گمان افکنند که راه هموار است و جای بوستان حق پس هیچ شک در راه نیامد و راه صحرا پیش گرفتیم.

الهی تو گواهی که من به همراهی مرغان جز به قصد خیر کوچ نکردیم ورنه آنچه را در خواندن‌های مکرر نوید آن داده‌اند را واگذاشتیم، مگر نه هر کوچی بهر محیطی امن و آسایش بیشتر است.

سیمرغ در پیش و دیگر مرغان از پس به پرواز خود ادامه دادند و سیمرغ که اینگونه در دل با خدای خویش نجوا می‌کرد رو سوی آن صحرا نهاد و ادامه داد: الهی هیچ شک در راه نیامد و هیچ مشقت ما را از صحرا باز نداشت، چون روی بدان صحرا نهادیم و خویش را در حصار صیادان یافتیم که راه بر بسته‌اند، نه راه پیش رفتن بود و نه راه بازگشتن. هر یک از ما، بلکه همه این‌بار به قصد نجات جان خویش و نه جسم خاکی خود قصد حرکت کردیم. پس حرکت به معنا برداشتیم و به سوی آسمان نگریستیم که اینجا کرب بلاست.

سیمرغ از یک سو مرغان همسفر را به سفر آسمانی توجه می‌داد و از سوی دیگر، صیادان را بیش از پیش به آگاهی می‌خواند و می‌گفت: آیا اندکی بر آنچه می‌کنید تامل می‌کنید؟

در این میان پرنده‌ای بود که بیش از همه گرفتار صیادان شده بود، لیک آزاداندیش بود و حرّ میدان و در آن غوغای صحرا در غوغای خویش بود و چنین گفت: پس روزی در میان این بندها بیرون نگریستم، جماعتی را دیدم ز یاران خود سرها و بال‌ها از دام رهنانیده و از این قفس‌های تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن می‌کردند و یک یک ایشان به دور سیمرغ جمع آمده‌اند و از بهجت و سرور سفری که به آسمان دارند می‌گویند، که بدن ایشان را از پریدن باز نمی‌داشت و زود بود که این بند بدن را واگذارند.

و اینچنین حرّ این میدان ادامه داد: چون آن بدیدم ابتدای کار خودونسی خویش از خود یادم آمد و آنچه با او ساخته بودم و الفت گرفته بر من مُنْعَص شد. خواستم که از اندوه بمیرم یا از آن باز گردیدن ایشان جان از تن جدا شود. آوازی دادم ایشان را و زاری کردم که به نزدیک من می‌آیید و با من در رنج شریک باشید که کار من به جان رسید.

سیمرغ و دیگر مرغان این سخنان شنیدند و اینگونه آن پرنده‌ی آزاد ز بند نفس گفت: سوگند بر ایشان دادم به دوستی قدیم و صحبتی که هیچ کدورت بدو راه نیافته بود، و بیچارگی عرضه کردم پیش آمدم، سیمرغ مرا التفاتی کرد.



پس هم بدان طریق که ایشان عمل می‌کردند مرا معرفت بدادند تا گردن و بال خود را از دام بیرون کردم و در قفس باز کردند تا با بال آزاد، گردن خویش به سیمرغ سپارم پس چون بیرون آمدم ... اینگونه سیمرغ همگان را از گذشته و آنچه به زیبایی در پیش رو است خبر می‌داد ...

پس سیمرغ جان و دل مرغان، آن شب همه را فرا خواند و داستان آنچه گذشت را باز گفت: آنگاه برگزیدیم ماندن یا رفتن، بودن یا شدن، آنگاه میان دو راه را بگرفتیم چنین وادایی بود با آب و گیاه خوش می‌پریدیم درگذشتیم و به صفیر هیچ صیاد باز ننگریستیم و به سر کوهی رسیدیم و آن جبل الرحمه بود و چون نگریستیم، در پس زمانه گذشته ما هشت کوهی پشت سر گذاشتیم که چشم بیننده از بلندی، به سر آن کوه‌ها نمی‌رسید پس به یکدیگر گفتیم فرود آمدن شرط نیست و هیچ امن، ورای آن نیست که بسلامت از این کوه‌ها گذشتیم که در هر کوهی جماعتی بودند که قصد ما را داشتند و اگر به ایشان مشغول می‌شدیم و به خوشی آن نقش‌ها و به مراجعت‌های آن جای‌ها بماندیم سر عقبه نمی‌رسیدیم. پس رنج بسیار برداشتیم تا بر شش کوه بگذشتیم و به هفتم رسیدیم و هفت مرحله پشت سر گذاشتیم.

سیمرغ آن شب از شادی و رنج‌های سفر گفت که بر این کاروان و احوال یک یک آنها رفته، و ادامه داد: پس بعضی‌ها گفته بودند که وقت آسایش است که طاقت پریدن نداریم و از دشمنان و صیادان دور افتادیم و مسافتی دراز آمدیم و آسایش یک ساعت ما را به مقصد رساند اگر بر این رنج بیفزاییم هلاک شویم پس بر این ارتفاع وجودمان فرود آمدیم تا سفر به اوج گیریم.

آن شب سیمرغ بر جان‌های مرغان نیایش‌گر به زبان حقیقت سخن گفت و مرغان در آن شب هر یک به بلندی وجود خویش دست یافت و هر یک از ایشان خلوتی گزیده و به راه آمده می‌اندیشیدند و بر این تأمل بال‌های خویش بر پهنه‌ی سجاده گذاشتند.

آن شب مرغان حق تا سپیده دم در حالی سپری کردند که چنان در میان بهشت بسر می‌برند، سپیده سر رسید پس آواز بر آمد که قصد رفتن باید کرد که هیچ امنی و احتیاط و هیچ حصنی استوارتر از بدگمانی نیست. اینجا این صیادان را هیچ امیدی نیست که آنها بهرلقمه‌ای بیشتر تیر و نیزه‌های خویش تیزتر کرده‌اند، زان‌رو که ایشان ملک دنیا برگزیده‌اند و همی آیند و خبرها همی پرسند تا یک به یک ما برگیرند.

سیمرغ، مرغان حق را آماده ساخت و مرغان حقیقت جوی این نینوا، که سر بر آسمان داشتند، چنان در میدان یک به یک رجز می‌خواندند که بر صحنه این حیات، جمله زیبایی بود.

در آن میدان، آنجا که مرغان یک به یک به پرواز در آمدند و با رجزخوانی زیبایی‌ها می‌آفریدند والی حقیقی آن ولایت، آنها را با خویشتن گستاخ کرد و انبساطی پدید آمد. پس گفت بشتابید و هر مظلومی که به حضرت او رسید و بر وی توکل کرد، آن ظلم و رنج از وی برداشته شد. پس یک یک ایشان به ملک راه یافتند.

روز دهم، مرغان اساطیری غوغایی در میدان به پا کردند. هر یک در عشق به ولایت با رجزها آواز خویش سر می‌داد و به میدان می‌آمد. لب تشنه، به زبان سخن می‌راند و به گوش جان می‌شنید که هر کس این سفر طی کند به شهری رسد که حضرت ملک آنجاست؛ و از صفت او هر چه گویم خطا بود که او افزون از آن بود ...

پس مرغان که این کلام حق به جان می‌شنیدند و شاهد بودند که حق یک سو و تمامی ظلم آن سوی میدان است گفتند: پس ما را بدین سخن که از وی شنیدیم آسایشی در دل پدید آمد زان رو که لب تشنه بودیم اما نوید آب زندگانی گرفتیم و با قطره قطره از خون‌هایمان مسیر را گشودیم و آمدیم تا بدین شهر به فضای حضرت ملک نزول کردیم ...

این مرغان با خون خویش راه می‌گشودند و به پیش می‌رفتند، لیکن سیمرغ جان یک به یکشان را به آغوش گرفته، خود به میدانی شتافت که جان‌های ایشان در دل داشت و سخن هر یک از ایشان به لب و داغ دیده شان به جان، و چون رفت

و چون جان بداد که صیاد لعینی این همه بزرگی نتوانست دید و آن بکرد که از بهیمان پست تر باشد. تیغ بر گلوگاه سیمرغ کشید و سر ز جان جدا ... اینگونه خورشید به غروب نشست... سیمرغ در پیش و مرغان یکی پس از دیگری با دادن خون خود به شهری که حضرت ملک بود فرود کردند و آنچه دیدند و گفتند: خود حضرت ملک پیش از ما دیده‌بان ملک را خبر داده بود و فرمان بیرون آمد که واردان این جهان را پیش حضرت آرید، پس ما را بردند. در آن عالم کوشک و صحنی دیدیم که فراخی آن در دیده ما نیاید، چون بگذشتیم حجابی برداشتند، حصنی دیگر پدید آمد از آن خوش‌تر و فراخ‌تر. چنان‌که صحن اول را با ضمانت این صحن و گذاشتیم، پس به حجره‌ای رسیدیم ....

سیمرغ و مرغان که جان بر کف آن صحرا گذاشته بودند، حال به دیار دیگر شتافته بودند و اکنون دیده‌بان حضرت ملک، آن‌ها را به حجره‌ای رساند و چنین دیدند: و چون قدم در حجره نهادیم از دور نور جمال ملک پیدا آمد، در آن نور دیده-ها متحیر شد و عقل‌ها رمیده گشت و بیهوش شدیم پس حضرت ملک به لطف خود عقل‌های ما باز داد و ما را بر سر سخن گفتن گستاخ کرد.

و دیگران چو ماندند راه خویش را به شام پیمودند تا باز گویند از عرشیان که به پرواز بر آمدند و باقی به ایشان وا گذاردند و سیمرغ در پرواز بر پهنه‌ی قتلگاه به خواهر خویش بگفت: بعضی از دوستان من جوایب صفت حضرت ملک و وصف شکوه و زیبایی او بودند، و اگر چه بر آن نتوانیم رسید اندکی موجز گوئیم، بدانکه هر گاه در خاطر خود جمالی تصور کنی که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامون او نگردد، او را آنجا یابید. گاه نیکویی همه روی اوست، گاه جود همه دست است. هر که خدمت او کرد، سعادت ابد یافت و هر که از او اعراض کرد خسر الدنیا و الاخره شد که پرستش خدا نه از یک سو باشد که خیرمان باشد بلکه از هر سو بندگی است و خواهر! پیش رو و با نشان این داغ که بر سینه داری، قصه ما بازگو و بدترین سختی‌ها آن است که ضایع شود و لیکن استعانت من با خدای است. سیمرغ و مرغان به ملک راه یافتند، خورشید در آسمان باز تابانیده شد، انوار خورشید در حلقه‌های زیبا بر زمین برمی گشت و پیام مهر و عشق ملک را به زمین و زمینیان می رساند: هر روز عاشورایی است و هر زمینی کربلا، و من همان گنجم که به عاشورا پیدا شدم.

## هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

### تحلیل نمونه داستان نگارنده

در تحلیل نمونه داستانی، منظور از سیمرغ در رساله الطیر، انسان کامل و در این جا امام حسین (ع) است. حضرت امام حسین (ع) برخوردار از نشانه‌های امامت و پیشوا و راهنما در صحرائ عرفات با آگاهی و علم بر مسیر تعالی انسان اذعان دارد که آدمی از خود هیچ ندارد و هر آنچه زیبایی است از فضل پروردگار است. امام به خوبی می‌داند زیبایی هر فعلی از یگانگی و وحدت با پروردگار محقق می‌شود و اگر بدی صورت می‌پذیرد، قبول بر میزان عدل الهی است. امام حسین (ع) با اشراف کامل بر این حقیقت، پرسشی از پروردگارش دارد که پیشتر جواب آن را داشته است. پرسش امام از پروردگار حاکی از اطمینان قلبی اوست که در یگانگی و یکپارچگی امام با پروردگارش محقق شده است، امام در این پرسش از چگونگی واگذاری خودش و اینکه زیر پا قرار گیرد، سخن می‌گوید، حال آنکه با اطمینان می‌داند چنین نیست!

از منظر لاکان فرایند هویت یابی سوژه با عبور از مرحله آینه‌گی به مرحله نظام نمادین صورت می‌گیرد. در نمادین سوژه در پی مواجهه با «فقدان» عظیم در «میل» به «دیگری» بر می‌آید. این گونه سوژه می‌کوشد تا به تمامیت و یکپارچگی در مرحله آینه‌گی‌اش دست یابد ولیکن این «دیگری» شامل ارزش‌ها و قالب‌های جامعه از پیش در قالب زبان تعریف شده

است. در نگاه لاکان این مرحله همچون مرحله قبلی در آینده‌گی، توهمی بیش نیست و این تلاشی است که سوژه به منظور دستیابی بر هویت می‌کند؛ مراحلی که با ناخودآگاهی سوژه همراه است (ایستوپ، ۱۳۹۲: ۹۱-۸۵). در این حال امام(ع) به خوبی بر هیچ بودن و تهی بودن این زندگی اجتماعی و جامعه‌اش واقف است و امام به عنوان یک سوژه واقعی و ابژه متعالی است که فراتر از ارزش‌ها و قوانین جامعه در قالب «دیگری» است، حرکت می‌کند. در اینجا امام به عنوان «دیگری» بر «دیگری» جامعه است! گشودگی و شکاف بر نظام نمادین جامعه.

عبور سوژه از آینده‌گی به نمادین و در بی‌خبری از امر واقع به طور ناخودآگاه در سوژه صورت می‌گیرد. در نگاه لاکان هرگاه سوژه حصار زبان را که در قالب نظام رسمی است، شکسته و از آن فراتر عمل کند، به امر واقع دست می‌یابد. آگاهی سوژه از فقدان عظیم در نظم نمادین و همراه با «اراده» و آزادی‌اش، او را متوجه ابژه متعالی خواهد کرد که چون آینه کامل است.

نگارنده در داستان از مفهوم سیمرخ به عنوان انسان کامل بهره برده و در بهره مندی انسان کامل از علمش، او را بری از خطای هویت‌پذیری بر «دیگری» در مفهوم لاکانی‌اش می‌داند. انسان کامل به مثابه سیمرخ در این داستان، اشراف بر ارزش‌ها و قراردادهای دروغین داشته و در این مسیر خود را از قالب دیگری‌ها بیرون می‌کشد. امام(ع) به عنوان انسان کامل با این اشراف نه تنها خود را بلکه هر عضو دیگر این جامعه را فرا می‌خواند تا در این راه هدایت‌گر هر عضو این جامعه باشد که خواهان یگانگی و یکپارچگی در وحدتی در عین کثرت است. نگارنده داستان، در یک بیان تمثیلی از صحرای عرفات و نیایش امام حسین(ع) به رساله الطیر سهروردی ورود می‌کند و در ناکجاآباد فضای روانی یا نفسی سهروردی وارد شده و ادامه فراز و نیایش‌های امام(ع) را از منظر سیمرخ دنبال می‌کند. سیمرخ در مسیر پیش‌رو یارانی را می‌طلبد؛ یارانی که در جستجوی چیزی ورای «دیگری» از زبان جامعه هستند، سیمرخ به تشریح مسیر می‌پردازد و این‌که این مسیر جز به تحقق حق ممکن نمی‌شود. «این علمی ربان ادبیا فارسی»  
«الهی برادران و یارانی همراه کن...» (نصر به نقل از سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۹۸).

در اینجا انسان کامل، یعنی امام حسین(ع) در جستجوی «امر واقع» لاکانی است تا در یگانگی و وحدت با پروردگار خویش نسبت به مرحله آینده‌گی و مرحله نمادین برآید. از منظر لاکان «امر واقع» جایگاهی انباشته از وفور، نعمت و فراوانی است و بهترین زمان دسترسی و فهم آن دوره‌ای است که سوژه به معنا باختگی ارزش‌های مسلط اجتماعی یا نظام‌های اعتقادی رسمی پی می‌برد (شیری و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۸-۸۷). حضرت اباعبدالله(ع) بر این امر به خوبی وقوف دارد و خود از آن تبری می‌جوید. امام اجتناب از این نظام نمادین جامعه را برای یاران خویش نیز از خداوند طلب می‌کند. ایشان در یگانگی و وحدتی با خدای خویش در برخورداری از وفور نعمت از «امر واقع» به یارانش، جستجوی خویشتن را متذکر ایشان می‌شود. او در این جستجو علاوه بر دشواری مسیر شیوه و استراتژی‌های لازم را برای مواجهه به یارانش گوشزد می‌کند.

«برادران به جستجوی خویشتن برآید و چنان طلبش کنید...» (نصر به نقل از سهروردی ۱۳۸۰: ۱۹۹).

در نظام نمادین جامعه یزید بن معاویه، بیش از پیش ارزش‌های حقیقی رنگ باخته است و حسین بن علی(ع) یاران خود را که در داستان به مثابه مرغان است، متوجه صیادانی می‌کند که از پیش و پس به قصد جان ایشان برآمده‌اند. امام یاران خود را به وحدتی نوید می‌دهد که خود از آن بهره‌مند است و راه را بر هرآنکه بر این توهم لاکانی در نظام نمادین واقف است، می‌گشاید.

از نظر لاکان رشد روانی سوژه در مرحله نظام نمادین متوقف می‌شود و سوژه تا پایان عمر گرفتار است. اما در همین حال او اشاره دارد در صورتی سوژه به وسیله دیگری‌های کوچک و با پی بردن بر پوچی ارزش‌های حاکم، شاید بتواند

هر چند نسبی، به امر واقع تقرب جوید (شیری و دیگران، ۱۳۹۱). لاکان امر واقع را مرحله‌ای به بودن در ما و بیرون از ما می‌داند؛ بودن در ما وقتی که سوژه در کودکی است و هنوز در مرحله خیالی یا همان آینه‌گی است و به غلط خود را وجود کامل می‌بیند و بیرون از ما هرگاه سوژه بیرون از زبان و دلالت مقاومت‌کننده روبرو است، جایی که هر چیزی به حقیقت خودش است و هیچ رخنه‌ای بر خود نمی‌پذیرد. «امر واقع» یک گشودگی در مرکز نمادین است و ابژه «امر واقع» در معنای لاکانی، ابژه متعالی است. سیمرغ، داستان انسان کامل و مظهر آینه‌گی و معرفت خویش و خداست که در نگاه لاکانی بر ابژه متعالی خویش به امر واقع دست یافته است؛ یاران او نیز در این سیر تحول روانی بر ابژه متعالی «دیگری» چون امام خود راه یافته تا بر یگانگی با خدای خویش برآیند. به طوری که در داستان علاوه بر مرغان همراه سیمرغ، مرغی در اسارت، در اینجا حر، در برخورداری از لحظات پوچی در نمادین، متوجه ابژه متعالی (امام) در امر واقع می‌شود. حر در تلاش، خود را به امام رسانده و بندها می‌گسلد؛ حر در این میدان بر فراموشی و ناآگاهی خویش در نظام نمادین واقف می‌گردد. از منظر لاکان هویت‌یابی در نظام نمادین به صورت ناخودآگاه، بهای گزافی است که سوژه می‌دهد تا او را در جامعه‌اش بپذیرند و زبان جامعه ارزش‌های از پیش نوشته را بر سوژه تحمیل می‌کند؛ هرگاه سوژه بتواند از این زبان خود را خارج کند به امر واقع دست می‌یابد. لاکان این امر واقع را دور از دسترس می‌بیند و در کمال بدبینی، سوژه را در این ناامیدی رها می‌کند؛ لاکان با نگاهی نامهربان این «آرمان من» را نیز «من آرمانی» می‌شناسد که به فریب سوژه آمده است و انسان مدرن را در تردیدهایی که سخت به مطمئن بودن از خودش دارد، نشان می‌دهد.

در فرهنگ عاشورایی این ناممکن دور از دسترس نیست و برای انسان کامل جستجوی خویشتن در فقدان عظیم نمادین با ابژه متعالی آینه‌گی، در معرفت پروردگار است و برای یاران نیز، خود امام به منزله ابژه متعالی دیگری حضور می‌یابد.

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

انجمن علمی زبان ادبیات فارسی

نتیجه‌گیری

در فرایند هویت‌یابی افراد جامعه، نقش زبان و آن چه از طریق زبان به هر عضو جامعه یا سوژه منتقل می‌شود، بسیار حائز اهمیت است. در این انتقال فرهنگی و هویت‌یابی سوژه، نقش زبان با ساختار خود به گونه‌ای ناخودآگاه عمل می‌کند. سوژه در این انتقال و عبور از مرحله آینه‌گی به مرحله نظام نمادین، همواره با فقدان روبرو است و در این فقدان به جستجوی وحدتی است که در دوره آینه‌گی در ذهن داشته است. در نگاه لاکان جایی که وفور و فراوانی وجود دارد و از دسترس سوژه خارج است، امر واقع است: جایی که دیگری برای سوژه، ابژه متعالی است و برخوردار از وحدت و یگانگی خواهد بود ولی این مهم به سادگی به دست نمی‌آید. این فقدان و خلاء از چشم عرفا و حکیمان پوشیده نمانده است: مولانا به آن اشاره دارد، و سهروردی نیز به آن می‌پردازد.

در رساله الطیر، سهروردی به سفر اساطیری پرندگان، در توجه به مراتب سیر و سلوک و هدف خود، به رسیدن به جایی در ناکجاآباد، آن سوی کوه قاف، می‌پردازد. در این ناکجاآباد، سالک پیراسته از ظواهر، به معنا راه می‌یابد. ناکجاآباد فضای روانی یا نفسی است که ذاتش بر خودش آشکار می‌شود. سهروردی رسیدن به این مرحله را به واسطه یک عالم میانجی یعنی عالم مثال و قوه تخیل فعال، ممکن می‌بیند. سهروردی، در تمثیل عرفانی خود از سفر این مرغان اساطیری در رشته‌ای از همذات‌پنداری‌ها، به این مهم دست می‌یابد. کرین در توضیح این مرحله که هر فرد و یا سالکی چگونه یک اصل اعتقادی را به رویدادی در روان تبدیل می‌کند، بیان می‌کند که سالک با آگاهی به رویداد به عنوان چیزی که در او به وقوع پیوسته است، بیاندهش و باز، آن را در وجود خویش بیدار کند. این دگردیسی تدریجی نفس است. در این مرحله سالک به انسجام و وحدت در نیروهای درونی‌اش دست یافته و آن را با چشم جان می‌بیند نه چشم سر. او به ناکجاآباد راه یافته؛ «جا»یی که هیچ جا نیست. برای سالک، ناپیدا، با گذر از ظواهر بیرونی، پیدا می‌شود. از آن پس دیگر

جان سالک است که هر چیزی را می‌پوشاند و آن را در بر می‌گیرد. پس این محل در جایی نیست و خودش جای‌دهنده است. فضای روانی یا نفسی است که ذاتش بر خودش آشکار می‌شود.

در این حال، امر واقع و سرشار از وفور ولی ناممکن و دور از دسترس به بیان لاکان، از منظر سهروردی با بیداری جان و دل سالک و البته دست یافتن به مسیر روشنی از نقش ناخودآگاه زبان و کارکرد آن، ممکن خواهد بود. در همین حال، در قرائت جدید این مقاله از رساله الطیر و واقعه عاشورا، نویسنده با بهره‌مندی از زبان ادبیات عرفانی و در نگاهی همذات‌پندارانه به وقایع داستان پرندگان اساطیری و واقعه عاشورا و یاران حضرت ابا عبدالله (ع)، بیان دیگری از فرهنگ ارزش‌های غنی معنوی جامعه‌اش را به تصویر می‌کشد.

پی نوشت:

<sup>i</sup> Jacques Lacan

۲ مقاتل: جمع مقتل [م ث] (ع ! ) جای کشتن و زمینی که در آنجا کسی کشته شده باشد.

<sup>iii</sup> Ferdinand de Saussre

<sup>iv</sup> Sigmund Freud

<sup>v</sup> Mythos

<sup>vi</sup> Carl Gustav Jung

<sup>vii</sup> ناخودآگاه جمعی یا به عبارتی ناهشیار جمعی، در گذشته نیاکان کل گونه انسان وجود دارد. محتویات ناخودآگاه جمعی از نسلی به نسلی به ارث برده می‌شود. محتویات این بخش از روان انسان به صورت پتانسیل روانی در هر انسان و جامعه‌اش است. (فیست و فیست، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

<sup>viii</sup> Arche type

<sup>ix</sup> Henry Corbin

۱۰ نام دیگری برای مکان سیمرغ. کوه قاف که برخی از آن به نام کوه البرز تعبیر کرده‌اند، کوهی اساطیری و مقدس است. این کوه همچون درخت طوبی یا سدره المنتهی یا ویسپوبیش، این جهانی نیست. (پورنامداریان، ۱۳۷۵)

## منابع:

- ۱- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). *اسطوره، بیان نمادین*. تهران: سروش.
- ۲- الیاده، میرچا. (۱۳۷۴). *اسطوره، روایا، راز*. ترجمه رویا منجم. تهران: فکر روز.
- ۳- ایستوپ، آنتونی. (۱۳۹۲). *ناخودآگاه*. ترجمه شیوا رویگریان. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.
- ۴- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵). *دیدار با سیمرغ*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- ۵- تورستن، هایلین (۱۳۸۸). حادثه کربلا به روایت محمد جریر طبری. کتاب ماه دین. (۱۴۷)
- ۶- حقیقت (رفیع)، عبدالرفیع (۱۳۷۸). *سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران*. تهران: بهجت.
- ۷- رضی، هاشم (۱۳۷۹). *اوستا*. تهران: بهجت.
- ۸- رضوی رضوانی، مهشید و سلمان ماهینی، سکینه. (۱۳۹۳). «جایگاه و اهمیت ضمیر ناخودآگاه در آموزش اخلاق». ارائه شده در همایش اخلاق. تهران: دانشگاه شهید رجایی. بهار.
- ۹- زمانی، کریم (۱۳۷۸). *مثنوی، دفتر ششم*. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۰- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- ۱۱- شایگان، داریوش (۱۳۹۳). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. چاپ ششم. ترجمه باقر پرهام. تهران: فروزان روز.
- ۱۲- شیری، قهرمان و دیگران. (۱۳۹۱). «ز لاکان تا مولانا، نگاهی لاکانی به رشد روانی سوژه در آرای لاکان». فصل نامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. سال سوم، بهار و تابستان، شماره ۶.
- ۱۳- صدر الغروی، سید محمد. (۱۹۸۷). «*امر واقع لاکانی*». گزارش سخنرانی اسلاوی ژیتک. کنفرانس ژاک لاکان: تلویزیون The lacanian Real Television.
- ۱۴- صهبا، فروغ. (۱۳۹۲). *کارکرد ابهام در فرایند خوانش متن*. تهران: انتشارات آگه.
- ۱۵- طباطبایی، سید ناصر (۱۳۸۹). *رساله الطیر غزالی*. تهران: انتشارات مولی.
- ۱۶- شفیع کدکنی؛ محمد رضا (۱۳۹۳). *منطق الطیر عطار نیشابوری*. چاپ سیزده. تهران: سخن.
- ۱۷- قمی، عباس (۱۳۷۵). *مفاتیح الجنان*. تهران: مطبوعاتی حسینی.
- ۱۸- مختاری، سیامک (۱۳۹۲). «*مام حسین از نگاه مولانا جلال الدین*». اطلاعات. (۲۵۷۵۵)
- ۱۹- موسوی گیلانی، سید رضی و مولوی، مریم (۱۳۹۰). «*اعتقاد به منجی بر اساس ضمیر ناخودآگاه جمعی یونگ با بررسی اسطوره کهن الگو سیمرغ و تبیین اسطوره مدرن بشقاب پرنده*». فصل نامه شرق موعود، سال پنجم، شماره ۱۷.
- ۲۰- میراحسان، احمد (۱۳۸۶). «*روایتی امروزی از منطق الطیر*». پگاه حوزه ۹ تیر، شماره ۲۱۰.
- ۲۱- نصر، سید حسین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.