

تحلیل مکان در حکایت سیمرغ عطار بر اساس نظریه وجودی هایدگر

اکرم مؤمنی^۱

حسین حسن پور آلاشتی^۲

مهدی خبازی کناری^۳

شهرام احمدی^۴

چکیده

فلسفه وجودی هایدگر از جمله نظریات هستی‌شناسانه در تبیین «وجود» و جهان هستی است که تأثیرات دامنه‌دار در حوزه‌های مختلف در قرن بیستم و قرن اخیر داشته است. در فلسفه هایدگر مفهوم کلیدی «وجود»، درک خویشتن وجودی در معنای «مکان وجودی» است. هایدگر معتقد است که برای درک وجود باید از «خود» شروع کرد. یعنی این انسان است که باید در ابتدا و راجع به وجود خود بیندیشد. به عبارتی اولین مکانی که انسان در برخورد با تفکر وجودی هایدگر مواجه است، خود یا خویشتن است. در حقیقت مکان وجودی جایی است که موجودات به عرصه بودن و هستی وارد می‌شوند. می‌توان نقش تعاملی موجودات در سیر داستان سیمرغ عطار، با هستی، در ساحت مکان را به صورت ویژه، با توجه به مؤلفه‌های قرب و بعد موجودات به وجود، موطن، موجودیت راه و تجمع و همدلی در شکل‌پذیری هستی بهتر مورد بررسی قرار داد. اگر ما هریک از پرنده‌های داستان را «دازاین» (هستنده و زیستنده) تلقی کنیم، هر موجود، مکان هستی است و به اندازه هر موجود، جهانی متولد می‌شود. در داستان سیمرغ عطار هریک از مرغان گرفتار تجارب مکانی غیرواقعی می‌شوند و مکانی را که در آن به سر می‌برند، خاطره‌انگیز می‌دانند و با دیگر مرغان رهسپار نمی‌شوند. در این میان فقط سی مرغ به موطن اصلی خود یعنی هستی، موجودیت یا مکان حقیقی خود باز می‌گردند.

واژگان کلیدی: عطار، منطق الطیر، هایدگر، مکان، وجود

* akrammomeni1353@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش عرفانی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

alashत्या@gmail.com

m.kenari@umz.ac.ir

sh.ahmadi@umz.ac.ir

۱- مقدمه و بیان مسئله

در طول تاریخ علم بشری در شرق و غرب عالم، اندیشمندان بزرگی از فلاسفه، حکما، نویسندگان و برخی از شاعران، سعی در تبیین و تحلیل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود و جهان هستی داشته‌اند. فلسفه وجودی هایدگر از جمله نظریات هستی‌شناسانه در تبیین «وجود» و جهان هستی است که تأثیرات دامن‌دار در حوزه‌های مختلف در قرن بیستم و قرن اخیر داشته است. فلسفه هایدگر به فلسفه اگزیستانسیالیسم (وجودگرایی) معروف است و او را به‌عنوان پایه‌گذار فلسفه وجودگرایی تاریخ فلسفه اخیر می‌شناسند. کلیدی‌ترین اصطلاح در فلسفه هایدگر، «وجود» است و درک فلسفه وی بسته به درک درست و جامع از این اصطلاح مهم فلسفی است.

در فلسفه هایدگر یکی از معانی کلیدی «وجود»، درک خویشتن وجودی در معنای «مکان وجود» است. به عبارتی اولین مکانی که انسان در برخورد با تفکر وجودی هایدگر مواجه است، خود یا خویشتن است. هایدگر معتقد است که برای درک وجود باید از «خود» شروع کرد؛ یعنی این انسان است که باید در ابتدا راجع به وجود خود بیندیشد؛ درحقیقت مکان وجودی جایی است که موجودات به عرصه بودن و هستی وارد می‌شوند. از نظر هایدگر مکان صورتی از هستی یا درحقیقت سوار بر هستی، نقش وجودی خود را بازی می‌کند؛ بنابراین با توجه به این دیدگاه، وجود برابر است با مکان و مکانمندی که در عرصه هستی و همگام با هستی جلو می‌رود. رد پای این دیدگاه مکان وجودی در معنای فلسفه وجودی هایدگر را می‌توان در آثار اندیشمندان و شاعران بزرگ مانند شیخ فریدالدین عطار نیشابوری نیز جست. عطار شاعر نامدار ایرانی است که در نیمه دوم قرن ششم و ربع اول قرن هفتم می‌زیست. عطار چهار منظومه در قالب مثنوی دارد: *اسرارنامه*، *مقامات الطیور (منطق الطیر)*، *خسرونامه (الهی‌نامه)* و *مصیبت‌نامه*. نقش تعاملی موجودات در سیر داستان سیمرغ عطار، با هستی در ساحت مکان، به‌صورت ویژه‌ای نمایان می‌شود. مؤلفه‌های قرب و بُعد موجودات به وجود، موطن، موجودیت راه، تجمع و همدلی در شکل‌پذیری هستی از جمله مواردی هستند که نیازمند بحث و بررسی وجودی است.

هایدگر فیلسوفی سخت‌نویس است و فهم بعضی از اصطلاحات مخصوص او، احتیاج به شرح و توضیح دارد. به نظر هایدگر، انسان بما هو انسان یعنی گشودگی (روشنگاه) بر دا^۱ یا

1. Da

«آن جایی» که هستی بما هو هستی خود را نشان می‌دهد. به این خاطر هایدگر انسان و موجودات را دازاین می‌نامد زیرا انسان منزلگه هستی است (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۱ و ۱۳).

حال اگر ما هریک از پرنده‌های داستان را «دازاین» تلقی کنیم، هر موجود، مکان هستی است و به اندازه هر موجود، جهانی متولد می‌شود. هستی (خودش مکان است) و هر کدام از هستنده‌ها، مکان هستند. مکان همان است که وجود در آن مستمر است و اولین مکانی که می‌شود به آن اطلاق مکان وجودی داد، جایی است که هستندگان به عرصه بودن و هستی وارد می‌شوند. هر موجود با مکان وجودی خود همراه شده، در تعامل با وجود به ذات خود باز می‌گردد. از نظر هایدگر تقرب و دوری برای انسان باید درونی و وجودی و نه مقولی (منطقی و استدلالی یا همان مکان داشتن متعارف و مرسوم) باشد. مثلاً ارتباطی که ما با خانه پدری داریم، یک نزدیکی وجودی و اگزستانسیال است، یعنی به لحاظ وجودی، با آن مکان مرتبط هستیم. بودن در خانه پدری به ما هستی می‌دهد و یک نوع حس عاطفی و تاریخی و توأم با آرامش به ما می‌بخشد. در داستان سیمرغ عطار، هریک از مرغان به دلایل مختلف از جمله ترس، وابستگی، ضعف و غیره از جمع مرغان دور می‌افتند و برای خود موطن اختیار می‌کنند. آنها گرفتار تجارب مکانی و زمانی غیرواقعی می‌شوند و مکانی را که در آن به سر می‌برند، خاطره‌انگیز می‌دانند و با دیگر مرغان رهسپار نمی‌شوند. آن مرغان، ناحیه‌هایی را کشف می‌کنند که در آنها همواره با آن درگیری دارند و با آن مأنوس هستند. حکایت سی مرغ، مثل درکی است که از خانه پدری داریم. مرغان از آن جایگاه اصیل و وجودی خود دور افتاده‌اند لذا برای رسیدن به مکان اصیل و خاطره‌انگیز راهی را برمی‌گزینند تا به آن آرامش وجودی دست یابند. هایدگر معتقد است که دازاین (انسان اصیل، هستنده)، می‌شنود، زیرا می‌فهمد. این گوش سپردن به یکدیگر است که با هم هستن، در آن شکل می‌گیرد. هایدگر این گشودگی^۱ دازاین را، روشنگاه^۲ می‌نامد. در این گشودگی، شیوه‌های ممکنه‌ی چون دنباله‌روی، همراهی و وجوه سلبی همچون امتناع از شنیدن، مخالفت کردن، عناد ورزیدن و روی گردانی اتفاق می‌افتد و دازاین می‌تواند متناسب با امکان‌های ذاتی هستی‌اش، رفتار کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۱۷ و ۲۲۶). هریک از این سی مرغ، به عنوان یک دازاین فهمنده، شنوای خوبی هستند که این شنوایی، هستن را شکل می‌دهد و در نتیجه، امکان‌هایی اعم از پذیرفتن دشواری‌های راه یا نپذیرفتن را فراهم می‌کند. همه این نوسان‌ها

1. Erschlossenheit
2. Lichtung

ناشی از این گشودگی و برون‌خویشی است. در سی مرغ از پیش یک هستی‌مندی وجود دارد و می‌خواهند آن را سامان دهند که سرانجام با به هم پیوستن و سیمرغ شدن، هستیشان محقق می‌شود. سی مرغ با تجمع و همدلی، در قامت خود عالمی را آشکار می‌سازند که خود نیز آن را حفظ می‌کنند. همانطور که هایدگر حضور زمین و آسمان و قدسیان و فانیان را هستی‌بخش می‌داند. از یگانگی این چهارگانه، ساختن به وجود می‌آید و از رابطه درونی این چهارگانه، جهانی پدید می‌آید که در این جهان و جهان‌بودگی، راه هویدا می‌شود. هستی، جلوه‌گاه این چهارگانه و راه است. داستان سیمرغ عطار نیز نمایشی از حضور مکمن (زمین و آسمان) و مرغان (فانیان) و هدهد (قدسیان) است و در این میان، مکان و زمان توأمان با دازاین (سی مرغ) در هم آمیخته و رهسپار «ارایگنیس/راه» سفر هستی‌شناختی می‌شوند. هایدگر «ارایگنیس»^۱ را همچون راه و مسیری می‌داند که در آن با هستی رابطه پیدا می‌کند. این ارایگنیس است که دازاین را می‌سازد و او را به سوی آن جا رهسپار می‌کند (احمدی، ۱۳۹۸: ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۸). درحقیقت «ارایگنیس»، گشودن راهی است که آماده ساختن و آشکار کردن بنیادهای درونی است. هرکدام از مرغان درحقیقت خودشان خاستگاه حرکت هستند؛ پس حرکت می‌کنند تا رویدادی را رقم زنند و به هستی نزدیک شوند. مکانمندی در نظر هایدگر از لحاظ وجودی قابل تأمل است و می‌توان مکان وجودی را در متون ادبی و عرفانی و به‌طور خاص در حکایت سیمرغ عطار با کمک مؤلفه‌های وجودی هایدگر تحلیل کرد. این نوع تحلیل تا به امروز موردبررسی قرار نگرفته است و این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از نقطه نظرات وجودی هایدگر در موضوع مکان به تحلیل حکایت «سیمرغ عطار» می‌پردازد. با در نظر گرفتن مؤلفه‌های وجودی هایدگر، می‌توان درک درستی از اشعار عارفانه عطار به‌ویژه حکایت سیمرغ داشته باشیم.

۱-۱- پیشینه و روش پژوهش

آفرین (۱۴۰۰) به پژوهشی با عنوان «مکانمندی و زمانمندی در فیلم فروشنده براساس آرای هایدگر در هستی و زمان» پرداخت. هدف پژوهش، طرح مفاهیم اگزیستانسیال زمان و مکان هایدگر برای دریافت حال شخصیت‌ها در فیلم فروشنده است. این روابط، تعیین‌کننده مکان و زمان و آشکارکننده روایت است و انواع مکانمندی یعنی دوری و نزدیکی، موقعیت-فضا و فضای

1. Ereignis

اگزستانسیال انواع هستنده‌ها، انواع زمانندی اکنون، گذشته و آینده مربوط به آنها را تعیین می‌کند.

برغم‌دی و مشکینی (۱۴۰۰) به پژوهشی با عنوان «انسان، محوری‌ترین وجه افتراق مفاهیم مکان- فضا با توجه به آرای هایدگر و لوفور» پرداختند. این نوشته، با استفاده از روش هرمنوتیک (پدیدارشناسی) فلسفی، تفسیر متفاوتی از مکان- فضا ارائه می‌کند و در پایان مکان را به‌عنوان یکی از اجزای سه‌گانه پیشنهادی با عنوان فضاهای بازنمایی معرفی می‌کند که حالت بالقوه دارد.

راه‌بار و خبازی‌کناری (۱۳۹۷الف) به پژوهشی با عنوان «ارایگنیس: خاستگاه زبان و فهم در اندیشه گادامر و هایدگر» پرداخت. هدف پژوهش این است که زبان از طریق خود چگونه می‌تواند بنیادهای درونی را توصیف کند. هایدگر می‌گوید ارایگنیس نیروی محرکه‌ای است که آوای مسکوت زبان را به گفتار تبدیل می‌کند. بنابراین ارایگنیس در تفکر هایدگر و گادامر به عنوان آشکارکننده‌ی وجوه پنهان زبان و متن و مفسر، تأویلی نو از نسبت دازاین با هستی و گفتگوی میان مفسر و متن ارائه می‌دهد و ذات زبان بماهو زبان را همچون زبان (گفتن) به زبان (گفتار) می‌آورد.

راه‌بار و خبازی‌کناری (۱۳۹۷ب) به پژوهشی با عنوان «امر گادامر و هایدگر کانت، اندیشه در پیشین» پرداختند. این پژوهش با هدف فهم وجوه معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه از امر پیشین در اندیشه هایدگر و گادامر است. در هستی‌شناسی هایدگر، امر پیشین درک پیشین از وجود است که بنیاد شناخت در ساحت تجربه است و در اندیشه گادامر امر پیشین، ضرورتی عقلانی است که تاریخمندی فرد و تعلق آن به سنت و جامعه، وجه هستی‌شناختی آن است. گودرزی و دیگران (۱۳۹۵) پژوهشی با عنوان «بررسی و تحلیل تجلی زمان و مکان مقدس اساطیری در عرفان (با توجه به متون برگزیده، نثر عرفانی فارسی تا قرن هفتم هجری)» نوشته‌اند. زمان و مکان قدسی و آیینی نیز به‌مثابه دو مقوله مشترک بین اسطوره و عرفان، کارکردهایی مشابه و مشترک دارند؛ کارکردهای ازقبیل ترک دنیا، شهود حق، ادب دانی، بازگشت به زمان و مکان ازلی، احساس آرامش، تزکیه، درک حضور خدایان و طلب خواسته‌ها. مومنی (۱۳۸۹) در پایاننامه خود با عنوان «مکان و سکونت از نظر هایدگر» معتقد است که در نگرش هایدگر، جهان وجهی از هستی است و با حذف مکان خللی در وجهی از آشکارگی هستی روی می‌دهد.

۲- هایدگر و فلسفه وجودی

مارتین هایدگر در ۲۶ سپتامبر سال ۱۸۸۹ در شهر کوچک مسکیرش، واقع در جنوب غربی آلمان متولد شد. کودکی را در همان زادگاهش به تحصیل در دبستان تا سال (۱۹۰۳) گذراند. تحصیلات دبیرستانی را ابتدا به سال ۱۹۰۶ در دبیرستان ادبی شهر کنستانس و سپس در دبیرستان برتولد شهر فرایبورگ آلمان انجام داد. دوره نخست کار فکری هایدگر از حدود سال ۱۹۰۷ آغاز شد. در دانشگاه فرایبورگ در ۱۹۱۵ کار جدی‌اش شروع شد، و با درس‌هایی درباره فلسفه و یزدان‌شناسی در دو دانشگاه فرایبورگ و ماربورگ در طول دهه ۱۹۲۰ پیش رفت و تا ۱۹۲۷ که کتاب هستی و زمان منتشر شد، ادامه یافت. دوران میانی یا همان دوران دگرگونی او با درس‌های زمستان ۱۹۳۱-۱۹۳۲ در دانشگاه فرایبورگ (که به‌طور خاص در مورد تمثیل غار در جمهوری افلاطون بود) و با نوشته او درباره گوهر حقیقت که در اصل در ۱۹۳۰ به صورت یک خطابه در دانشگاه فرایبورگ ارائه شده بود؛ آغاز شد. مفاهیم بعد از دگرگونی، مفهوم حقیقت و مفهوم متافیزیک و رویداد بود. نتایج اصلی دوران دگرگونی در کتاب *دای* سهمی به فلسفه درباره رویداد از آن خود کننده، است. در تابستان ۱۹۳۵، دوران دگرگونی تمام می‌شود و دوره جدید آغاز شد. متن‌های مهم هایدگر در دوران جدید: تدریس «گرمایا» و «زاین» در فرایبورگ، تأویل شعرهای هلدلین، خطابه «سرچشمه اثر هنری» در ۱۹۳۵ و تدریس کتاب درباره گوهر *رهایی انسان* نوشته شلینگ بود. از سال ۱۹۳۶ یعنی از درس نیچه به بعد، هایدگر به متافیزیک از راهی تاریخی توجه کرد (احمدی، ۱۳۹۸: ۳-۲۶). آنچه از نظر هایدگر مورد غفلت واقع شده مفهوم وجود نیست، بلکه واقعیت وجود است زیرا بدون وجود، هیچ موجودی، بماهو موجود، اصلاً امکان بودن ندارد. بنابراین وجود را می‌شود به‌عنوان برترین و مهمترین رخداد از میان رخدادها تلقی کرد (هایدگر، ۱۳۹۷: ۴۶).

دازاین^۱ (هستنده) است. دازاین که در آلمانی به معنی زندگی است، به‌عنوان یک واژه، از دو بخش، «دا» به دو معنای اینجا و آنجا و بیانگر گونه‌ای از قید مکان، و «زاین»^۲ به معنی بودن تشکیل شده است. هایدگر از دازاین آلمانی به معنای جایگاه بودن تعبیر می‌کند. به این معنی که انسان جایی است یا موجودی است که بودن در آن امکان فهمیده شدن می‌یابد (هایدگر، ۱۳۸۹: ده). در نزد هایدگر، انسان بما هو انسان یعنی گشودگی بر دا^۳ یا «آن جایی» که هستی

1. Dasein
2. Sein
3. Da

بما هو هستی خود را نشان می‌دهد. به این خاطر هایدگر انسان را دازاین می‌نامد که انسان منزلگه هستی است (هایدگر، ۱۳۹۸: ۱۱). اگر دازاین یگانه هستنده‌ای باشد که هستی برای او یک پرسش است و همچنین، من‌بودگی است، پس موقعیت ویژه‌ای هم خواهد داشت. بعد از دوران دگرگونی، دازاین، ناپوشیدگی و حقیقت نام‌گرفت. دازاین یعنی هستنده‌ای که به نیستی راه می‌یابد. هستنده‌ای که هستی را مسئله می‌داند، دارنده یا مأمور نیستی هم هست و درنهایت دازاین یک زیستنده فهمنده است و به حقیقت می‌اندیشد (نک. احمدی، ۱۳۹۸: ۲۹ و ۱۲۹). دازاین محل تقرر هستی خویش است و نحوه بودن ما است. دازاین نه تنها به خود می‌اندیشد و برای خود آشکار می‌شود، بلکه خودفهمی امکان ظهور هستندگان دیگر را فراهم می‌کند.

دازاین دارای سه ویژگی بنیادی است که عبارتند از:

- ۱- تقدم امر مکانی در نوع هستن دازاین بنیان دارد یعنی دازاین، تقدم وجودی دارد.
- ۲- دازاین به مثابه در-جهان- هستن سقوط‌کننده، گشوده، پرتاب‌شده، فرافکننده است.
- ۳- گشودگی نوعی هستی است که ذاتی دازاین است و دازاین به مثابه آن جا^۱ گشوده می‌شود (هایدگر، ۱۳۹۸: ۵۰۶، ۴۶۳، ۲۹۳، ۲۴۰).

۲-۱- مکان

مکان رازی است که در سایه روشن‌های هستی، همواره مکتوم مانده است. به عقیده نوربرگ شولتز «زمانی که خداوند سبحان به آدم (ع) گفت: تو بر روی زمین تبعیدی و سرگردان خواهی بود، درواقع انسان را در مقابل اساسی‌ترین مشکل قرار داد: عبور کردن از قلمرو و دوباره به دست آوردن مکان گمشده» (پرتوی، ۱۳۸۲: ۴۵). سقراط بر این باور بود که «هستی» و «مکان» و «شدن» سه نوع مختلفند، از یکدیگر جدا، و این سه نوع وجود داشتند پیش از آنکه جهان پای به مرحله وجود بگذارد (افلاطون، ۱۳۶۶: ۱۸۶۸). از نظر هایدگر، مکان فقط با رجعت به جهان دریافت می‌شود. مکان نه فقط نخست از طریق جهان‌زدایی از جهان پیرامون دسترس‌پذیر می‌شود بلکه مکانمندی نیز به‌طور کلی فقط برپایه جهان، قابل کشف است. البته بدین‌گونه که موافق با مکانمندی ذاتی خود دازاین که ناظر بر تقویم بنیادی او به مثابه در-جهان- هستن است؛ مکان نیز در تقویم جهان شریک است (هایدگر، ۱۳۹۸: ۱۵۱). مکان جایی است که به آن خواهیم رسید و جایگاه، مناسبت اصیل انسان با هستی است. جایی که در آن رویداد از آن خود

کننده (ارایگنیس) یعنی از آن خود شدن شکل می‌گیرد. در نظر هایدگر، جایگاه، حضور هستندگان است (همان: ۶۶۰). احیای مکان خود نوعی آفرینش پی‌درپی است، چه هر بخش مکان بایستی فیض بقایش را از مرکز اکتساب کند (شایگان، ۱۳۹۹: ۱۱۲).

۳- تحلیل و بررسی حکایت سیمرغ عطار

۳-۱- مفهوم مکان بر حسب قرب و بُعد

هایدگر با آوردن مثالی قرب و بُعد مکان را تعریف می‌کند. پل با آرامش و قدرت بر روی رود آرمیده است. این پل تنها کناره‌های رود را که از پیش بوده است به یکدیگر متصل نمی‌کند، کناره‌ها تنها هنگامی که پل از روی آب می‌گذرد به‌عنوان کناره ظاهر می‌شوند. پل مسبب آن است که هر کناره در سوی دیگر قرار بگیرد و بدین‌گونه، یکسو در مقابل دیگری قرار می‌گیرد. پل، جریان آب، کناره و سرزمین را به همسایگی یکدیگر وا داشته است. پل‌ها به طرق گوناگون راه را می‌نمایانند. پل، گاه در قوسی بلند و گاه دیگر در قوسی کوتاه، بر سر گذر تنگ و جریان آب پوشش می‌زند. آدمیان گاه پوشش پل را در ذهن می‌سپارند و گاه از یاد می‌برند. آنان همواره برای عبور خود از آخرین پل تلاش می‌کنند. این تلاش برای چیره شدن بر مشترکات ناسالم درونی خود است تا بتوان به زنده‌دلی حضور قدسیان راه یافت. هایدگر معتقد است که پیش از آنکه پل باشد، مکان در آنجا حضور ندارد. از این‌رو پل در آغاز به مکانی نمی‌آید که در آنجا استقرار یابد بلکه مکان تنها به یمن وجود پل قدم به عرصه وجود گذاشته است. برای مثال چیزی همانند پل که به آن فضا عطا شده است؛ براین‌اساس فضاها، بودن خود را از مکان می‌گیرند و نه از خود. این فضای مجازی به‌وسیله پل، مکان‌های بسیاری را در دور و نزدیک در بر گرفته است. مسافت، به لاتین همان استادیوم^۱، یا اسپیشن^۲، فضای میانی یا فاصله است؛ از این‌رو نزدیکی و دوری میان انسان و چیزها می‌تواند صرف مسافت باشد؛ یعنی همان فاصله‌ها یا فضای میان. حال اگر بخواهیم به پل قدیمی بیندیشیم، ما از همین جایی که هستیم ممکن است نسبت به کسی که به‌طور روزمره به عنوان یک گذرگاه بی‌اهمیت بر روی رودخانه از پل استفاده می‌کند به پل نزدیکتر باشیم. فضاها همواره با قرار گرفتن انسان‌های فانی پدید می‌آیند. تنها فانیان توانایی گذشتن از فضاها

1. Stadion
2. Spation

را دارند. آنچه به سبب تصویر در فیلم یا با صدا در رادیو در نزدیکی ماست، می‌تواند بسیار دور از ما باقی بماند و آنچه از نظر فاصله بسیار دور است می‌تواند به ما نزدیک باشد. بنابراین فاصله کوتاه به معنی نزدیکی نیست و فاصله بسیار نیز نشان‌دهنده دوری نیست (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۹). در دازاین گرایش ذاتی به نزدیکی نهفته است و آنچه نزدیکترین پنداشته می‌شود اصلاً و ابداً همانی نیست که کوچکترین فاصله «از ما» را داشته باشد. مثال: عینک از نظر فاصله، نزدیک به ماست (نوک دماغ) ولی در مواجهه با تابلوی روی دیوار ممکن است دور به نظر برسد و غالباً این مسئله در وهله اول نادیده گرفته می‌شود یا خیابان در هنگام راه رفتن، ظاهراً نزدیکترین و واقعی‌ترین هستند (موجود) است؛ با این حال از شخص آشنایی که در بیست قدمی با او مواجه می‌شویم؛ دورتر است (هایدگر، ۱۳۹۸: ۱۴۱ و ۱۴۳). عینک به ظاهر به ما نزدیک است، ولی تابلوی روی دیوار از لحاظ وجودی به ما نزدیک است، هرچند که از نظر مسافت از ما دور باشد. مرغان در ابتدا این احساس را دارند که سیمرغ از آنها دور است ولی غافل از این موضوع هستند که خودشان سیمرغ هستند و باید از خود شروع کنند و خود را بیابند. در این میان فقط سی مرغ توانستند به این درک برسند که مکان هستی، خودشان هستند و برای سیمرغ شدن، باید به یک سفر درونی و پرمخاطره بروند. هایدگر، مکان (وطن) را سکنی گزیدن در قرب حقیقت می‌داند و بی‌وطنی را غفلت و دوری از حقیقت می‌داند که با این درد و در این وضع، تفکر نمی‌توان کرد (داوری‌اردکانی، ۱۳۷۳: ۴۱). عطار قبل از شروع داستان، مقدمه‌گونه‌ای در شصت‌وسه بیت خطاب به مرغان آورده است که قهرمانان داستانند. اولین مرغی که طرف خطاب است، هدهد است. هدهد اگر ترک تعلقات گوید، سیمرغ می‌شود. سیمرغ درحالی که به ما نزدیک است از ما دور دور است. در حریم عزت خود آرام است و مستقر. او در ورای کوه قاف است و همه بدو مشغول و او از همه فارغ است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۷۹ و ۸۰).

مرحبا ای هدهد هادی شده در حقیقت پیک هر وادی شده
 ای به سرحد سببا سیر تو خوش با سلیمان منطق الطیر توخوش
 صاحب سر سلیمان آمدی از تفاخر تاجور زان آمدی
 همچو موسی دیده‌ای آتش ز دور لاجرم موسیچه‌ای بر کوه طور
 هم ز فرعون بهیمی دور شو هم به میقات آی و مرغ طور شو (عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۹)
 نام او سیمرغ سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور
 هدهدش گفت ای زخود گم کرده راه هر که خواهد خانه‌ای از پادشاه
 گوی نزدیکی او این زان به است خانه‌ای از حضرت سلطان به است
 گر تو هستی مرد کلی، کل ببین کل طلب، کل باش، کل شو، کل گزین (همان: ۲۶۹).

در ابیات مذکور، منظور نزدیکی هدهد به مرز سببا، نزدیکی مسافت نیست بلکه قرب حاصل از رازداری است. که به آن قرب معنوی می‌گوییم. هدهد حکم پلی را دارد که سی تا مرغ (دازاین‌ها) را به سوی سیمرغ شدن هدایت می‌کند و مرغ‌ها با حضورشان در کنار هدهد بهتر دیده می‌شوند. هدهد شرح کاملی از سیمرغ را به پرنده‌ها می‌دهد که سیمرغ اگرچه به ما نزدیک است ولی به راحتی قابل دسترس هم نیست. با دریافتن هستی و وجود خودشان است که به سیمرغ حقیقی دست می‌یابند. سیمرغ با وجود دوری و بیگانگی نسبت به مرغان، آشنایی و نزدیکی بی‌تزلزل خود را اعلام می‌کند و خود را می‌نماید. عطار با آوردن مثال‌های فراوان مثل حکایت پادشاه صاحب‌جمال، حکایت حضرت موسی و حضرت سلیمان و فرعون، موضع خود را نسبت به دور یا نزدیک بودن به وجود و هستی بیان می‌کند. طاووس «جنت» را نمودی از هستی می‌داند و دست یافتن به بهشت را نهایت قرب می‌داند. هدهد در پاسخ به او می‌گوید: هستی تو کلّ کلّ است؛ که تو آن را از یاد برده‌ای و به جزء پرداختی.

پادشاهی بود بس صاحب‌جمال در جهان حسن بی‌مثل و مثال
 می‌ندانم هیچ‌کس آن زهره یافت کو تواند از جمالش بهره یافت
 خلق می‌مردند دایم زین طلب صبر نه با او و بی او، ای عجب
 آینه فرمود، حالی، پادشاه کاندرا آینه توان کردن نگاه (همان: ۲۸۱ و ۲۸۲)

در حکایت پادشاهی صاحب‌جمال که کسی توان دیدن روی زیبای او را نداشت، مردم بسیاری به خاطر دیدن روی پادشاه جان خود را از دست می‌دادند. پادشاه دستور داد که آینه بیاورند و مردم روی زیبای او را در آینه ببینند. آینه مثل پلی است که بین پادشاه و مردم

است. موجودیت یا همان مکانیت پادشاه توسط آینه به ظهور می رسد. در واقع مردم با دیدن تصویر پادشاه، مکان وجودی خود را در آینه می بینند. این دیدار مثل دیدار شخص با تصویر خویش در آینه است. شخص و تصویر، یکی است که در دو سطح از وجود تجلی می کند (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۸۶).

۳-۲- انعکاس مکان در جهان

در اگزیستانسیالیسم، انسان اساساً هستی در این جهان دانسته می شود که از جهت دیالکتیکی با جهان ارتباط دارد، به این معنی که انسان را نمی توان مستقل از جهان، و مستقل از موقعیت او ادراک کرد، در حالی که آنچه ما آن را «جهان» می نامیم بدون معنایی که انسان به آن می دهد قابل فهم نیست (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۴۷۳/۹). «زمین و آسمان، قدسیان و فانیان» با یکدیگر در یک زمان زندگی می کنند و به سبب آن چه خود هستند یگانه اند، با تقدم بر هر آنچه حاضر است به یکدیگر تعلق دارند. در چیز شدن، زمین و آسمان، قدسیان و انسان های فانی قرار می گیرند. با قرار گرفتن چیز، آن چهار به نزدیکی تبدیل می شود. این نزدیک آمدن، نزدیک شدن است، نزدیک شدن همان حاضر شدن نزدیکی است و نزدیکی هم نزدیکی می آورد و دورها را به سوی یکدیگر می کشاند.

زمین: حامل سازندگی است، با ثمراتی که دارد تغذیه می کند؛ از آب، سنگ، نبات و حیوان مواظبت می کند. وقتی می گوئیم زمین، از پیش به یمن یگانگی آن با سه مورد دیگر به آن چهار یگانه ساده می اندیشیم. زمین جایی است که پدیدار شدن هر آنچه را که پدیدار شدنی است بدون خدشه برمی تابد و پناه می دهد و در چیزهایی که پدیدار می شوند زمین همانند یک عامل پناه دهنده حضور دارد. هایدگر معتقد است دازاین (موجودات) مثلاً یک زن روستایی عالم دارد زیرا در ساحت آشکار موجودات به سر می برد. با بروز یک عالم، همه چیزها شتاب و درنگ، دوری و نزدیکی و فراخی و تنگی خود را می یابند. در عالمیدن (جهانی شدن) عالم عرصه ای شکل می گیرد که از دل الطاف نگهدارنده خدایی عطا می شود و با سلب می گردد. زمین بدین سبب از عالم سر برمی آورد و عالم از آن روی بر زمین استوار می گردد که حقیقت به عنوان نزاع دائمی روشنی و مستوری رخ می نماید. و بدین گونه است که «بودن» که به طور ذاتی خود را پوشانده است به روشنایی درمی آید (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۸ و ۱۴۰ و ۱۵۴ و ۱۵۵).

آسمان: مسیری برای خورشید و ماه است، درخشش ستارگان و فصول سال است. طلوع و غروب روز و تیرگی و تابش در شب است. سازگاری و ناسازگاری هوا و ابرهای جاری و عمق آبی آن است. وقتی می‌گوییم آسمان، به سه دیگر نیز از طریق یکی بودن ساده آن چهار می‌اندیشیم.

قدسیان: پیام‌آوران بشارت‌دهنده رب النوع هستند. خداوند آن‌گونه که هست از دل سیادت پنهان آنان رخ می‌نماید، یعنی همان چیزی که او را از هر مقایسه‌ای با دیگر موجودات حاضر دور می‌کند. وقتی که ما از قدسیان سخن می‌گوییم از پیش به آن سه نیز، که با هم چهار یگانه را پدید آورده‌اند، می‌اندیشیم.

انسان‌های فانی: که میرندگان نام گرفته‌اند نیز کسانی هستند که می‌توانند؛ بمیرند. ما انسان‌ها را فانی می‌نامیم، نه بدین سبب که آنها مستعد مرگ هستند. فانیان کسانی هستند که هستند، به‌عنوان فانی در سرپناه بودن حضور دارند. آنها رابط حضور بودن به‌عنوان بودن هستند.

زمین، آسمان، قدسیان و فانیان که با یکدیگر یکی هستند، به میمنت وجود خود و به یمن سادگی آن چهارگانه واحد به یکدیگر تعلق دارند. هریک از این چهار به‌گونه‌ای حضور دیگران را منعکس می‌کند و خود را نیز به‌گونه‌ای خاص خود متجلی می‌سازد. این انعکاس، یک شکلی را نشان نمی‌دهد. با انعکاس، هریک از چهار، که سرشت خاصشان در یکدستی چهارشدگی به هم می‌پیوندد، واضح می‌شود. با این انعکاس روشن‌شونده، هریک از چهار در خود-رها می‌شود. اما اینها که در-رهایی‌اند در سادگی بودنشان به یکدیگر می‌پیوندند. انعکاسی که به آزادی دعوت می‌کند نمایشی است از برگزیدن هریک از چهار توسط دیگری از طریق در بر گیرندگی تعلق متقابلشان. هیچ‌یک از چهار بر ویژگی انحصاری خود پای نمی‌فشارد. بلکه هریک در تعلق متقابلش به خود - وا گذاشته می‌شود. این تعلق واگذارکننده، نمایش آینه‌ای آن چهارگانه است که از دل آنها یکدستی ساده آن چهار پدید می‌آید. این نمایش آینه‌ای تعلق یکدست و ساده زمین و آسمان و قدسیان و فانیان را جهان می‌نامیم. جهان با جهان شدن ظهور و حضور می‌یابد. حضور گرد آمده نمایش آینه‌ای جهان که بدین‌سان به هم پیوسته است؛ همان شدن است. در حلقه شدن، آن چهار در حضور وحدت یابنده خود آرام می‌گیرند و هریک در این حلقه سرشت خویش را پاس می‌دارند، و بدین‌سان با عالمیدن جهان به یکدیگر می‌پیوندند. انسان‌های فانی با سکنی گزیدن در این چهاروجهی

(فانیان، زمین، آسمان، قدسیان) هستند؛ ولی ویژگی بنیادین سکنی گزیدن، محافظت و نگهداری کردن است (همان: ۱۰ و ۴۴ و ۴۷). دکتر نصر در کتاب *نیاز به علم مقدس می گوید*: اصل زمان، اصل تغییر، دگرگونی، مرگ، نوزایی است و اصل مکان، اصل حفظ و تداوم است که در جهان شدن باید، فهم شوند (نصر، ۱۳۹۳: ۶۳). در داستان سیمرغ عطار، دو بُعد آسمان و زمین در نمود سیمرغ و سی مرغ در دایره دیالکتیک وجود هستند که یک حضور شدن یکی شدن با وجود را نشان می دهد. عطار در حکایت سیمرغ به خوبی توانسته این چهارگانه را با هم جمع کند. درحقیقت سی مرغ و سیمرغ، دو نام است برای دو بُعد آسمانی و زمینی یک «من». با تغییر بُعد زمینی، این بُعد آسمانی هم به اقتضای آن تغییر می کند (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

ابتدای کار سیمرغ ای عجب جلوه گر بگذشت بر چین نیمشب
در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پرشور شد هر کشوری
هرکسی نقشی از آن پر برگرفت هرکه دید آن نقش کاری درگرفت
جمله مرغان شدند آن جایگاه بی قرار از عزت این پادشاه
عزم ره کردند و در پیش آمدند عاشق او دشمن خویش آمدند (عطار، ۱۳۸۸: ۲۶۵).

عطار حکایت سیمرغ را با جلوه گری سیمرغ در نیمشب، آغاز می کند. جایی که تاریکی زمین و روشنایی آسمان در مقابل یکدیگر قرار می گیرند و سایر مرغان در پناه زمین و آسمان روشن، مأوا می کنند. قدسیان یا الوهیت نیز در نور و تاریکی، هستی خود را آشکار می کنند. در این صورت است که چهارگانه به هم می پیوندند و نوعی انکشاف از هستی و خودفهمی رخ می دهد. با این پیش فرض، مرغان، آرزومند آسمان هستند زیرا می دانند که این آسمان است که روشنی می بخشد و کمک می کند؛ پرندگان بهتر ببینند و بدانند و بیندیشند و زمین را گرمی و حیات ببخشند. اگرچه آواز و السنه پرندگان مختلف است، همه با هم همدلند و جان ایشان متحد است و از پرتو همین اتحاد و یگانگی ازلی است که پس از رهایی از زمین کثرت به آسمان یگانگی و جمع با یکدیگر، متحد و متفق می شوند (پورجوادی، ۱۳۵۷: ۱۴).

حضرت حق هست دریای عظیم قطره ای خرد است «جَنَاتُ النِّعِيمِ»
قطره باشد هرکه را دریا بود هرچه جز دریا بود سودا بود
هرکه داند گفت با خورشید راز کی تواند ماند از یک ذره باز (عطار، ۱۳۸۸: ۲۶۹).

قطره و ذره هرکدام برای خود عالمی دارند که تحت پوشش دریا و خورشید، هستی و وجودشان معنا پیدا می‌کند. قطره و ذره با اتصال به این حلقه چهارگانه، جهانی را تشکیل می‌دهند که با این اتصال به هستی واقعی خود می‌رسند. آسمان، قطره را از زمین می‌پذیرد و در این پذیرش، نشانی از حضور نکاح زمین و آسمان است و در بارانی که می‌بارد، قوت زمین و آسمان و خورشید به هم آمیخته‌اند (پورجوادی، ۱۳۵۷: ۱۲۶).

جمله مرغان چو بشنیدند حال سربه‌سر کردند از هدهد سؤال
 کای سبق برده ز ما در رهبری ختم کرده بهتری و مهتری
 ما همه مشتت ضعیف و ناتوان بی پر و بی بال، نه تن نه توان
 کی رسیم آخر به سیمرغ رفیع گر رسد از ما کسی، باشد بدیع (عطار، ۱۳۸۸: ۲۸۰).

در این حکایت، ما شاهد حضور چهارگانه یعنی انسان فانی و زمین و آسمان و قدسیان هستیم که جهانی را می‌سازد که هر پرنده با جهان شدن، حضور خود را اعلام می‌کند و حلقه هستی شکل می‌گیرد. در این حلقه، هریک از مرغان (انسان‌های فانی) تصور می‌شود، (زمین) مکمن هرکدام از مرغان است و (آسمان و قدسیان) همان طی طریق و هدهد راهنمایی است که قبلاً این راه را طی کرده بود و در مجموع تشکیل حلقه هستی را می‌دهند و به این هارمونی تعالی بخش می‌پیوندند. رابطه سی مرغ با جهان می‌تواند رابطه هستی‌شناسانه باشد یعنی جهان در حضور هستی و سی مرغ در حضور هستی. از رابطه درونی این چهارگانه با همدیگر، رابطه‌ای نامحدود به وجود می‌آید و سرانجام هریک از این سی مرغ از تنهایی و محدودیت رها می‌شوند و به هستی نامتناهی می‌پیوندند. مرغان، چون در وادی بی‌خطر و غفلت به سر می‌برند؛ خطر کردن و طی طریق را از یاد می‌برند. تنها سی‌مرغ، فاصله میان زمین و آسمان را طی می‌کنند و در این سیر مکان (جهان) حقیقی خود را می‌یابند.

هیچ گوهر را نبود آن سروری کان سلیمان داشت در انگشتری [...]]
 چون سلیمان کرد آن گوهر نگین زیر حکمش شد همه روی زمین
 چون سلیمان مُلک خود چندان بدید جمله آفاق در فرمان بدید
 گرچه شادروان چل فرسنگ داشت هم بنا بر نیم دانگ سنگ داشت
 گرچه زان گوهر سلیمان شاه شد آن گهر بودش که بند راه شد (همان: ۲۷۲ و ۲۷۳).

داستان حضرت سلیمان و انگشتری او که اسم اعظم بر روی آن حک شده بود و مادامی که این انگشتر همراه حضرت سلیمان بود؛ دیو و پری و آدمی تحت فرمان او بودند. در این حکایت، جهان حضرت سلیمان تشکیل شده از زمین و آسمان و خودش که انسان فانی است و نگین انگشتری که یک پیام قدسی است. حضرت سلیمان (انسان فانی) با سکنی گزیدن در این چهارگانه، جهانش به حضور و ظهور می‌رسد و این‌گونه است که بودن و هستی شکل می‌گیرد.

۳-۳- عرضة مکان در تجمع و همدلی

کلمه قدیمی بائن^۱ به معنی ساختن که بن^۲ یا بودن از اوست، حالتی که ما انسان‌ها در روی زمین هستیم، سکنی داریم. این واژه بیان‌کننده آن است که انسان تا جایی هست که سکنی دارد. بودن، که همه موجودات را در تعادل نگه می‌دارد، بدین‌سان موجودات را به‌سوی خود به‌عنوان میانه جذب می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۶ و ۲۰۵). هایدگر رابطه انسان و دنیای اطرافش را نمی‌بیند، بلکه آن را چونان بازتاب بودن انسان در دنیای پیرامون می‌داند. هویت زیستنده (انسان) و جهان پیرامون وی را در پیوندی بنیادین با یکدیگر می‌بیند. خصلت بنیادین زیستنده را در دنیا- با - دیگران- در - کنار- دیگر چیزها- بودن می‌بیند. پس زمان و دغدغه، دو خصلت زیستن‌اند. زمان وجه اولی برای زیستن است. حتی دغدغه داشتن هم زمانی است. این همان تجمع و همدلی است که ما در داستان سیمرغ عطار می‌بینیم. موجودات بودن خویش را در طبیعت، در کنار چیزها و با دیگران آن‌گونه که هستند تجربه می‌کنند و می‌توانند در معرض آشکار شدن حقیقت بودن قرار بگیرند. حقیقت همیشه در تلازم آشکارگی (امکان حضور) و نهانی نهفته است (همان: ده تا سیزده). بدین‌گونه بودن آن چیز منحصر به فردی است که به‌طور کامل بر خود فایق می‌آید و این همان فراسو رفتن خالص و ساده است؛ ولی این فایق آمدن و فراسو رفتن، پیش رفتن و گذر کردن به چیز دیگری نیست، بلکه به‌سوی خود رفتن و به طبیعت واپس رفتن است. بودن، گذر کردن را پشت سر می‌گذارد و خود، ساحت آن به شمار می‌آید (همان: ۲۳۹). در حکایت سیمرغ عطار، هرپرنده‌ای که از خود رها شود، سیمرغ خواهد شد. چنان‌که سی مرغ چون به سیمرغ می‌نگرند خود را می‌بینند و

1. Bauen
2. Bin

چون به خود می‌نگرند سیمرغ را می‌بینند (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۱۵). اجتماع مرغان و اتفاق نظرشان برای شروع سفری مخاطره‌آمیز، آنان را به مسند قربت می‌نشانند. این جمع، جهانی را می‌سازند که در نتیجه جهانی شدن به مکان حقیقی خودشان می‌رسند.

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| لیک با من گر شما همره شوید | محرم آن شاه و آن درگه شوید |
| جمله مرغان شدند آن جایگاه | بی‌قرار از عزت این پادشاه |
| چون همه مرغان شنودند این سخن | نیک پی بردند اسرار کهن |
| جمله با سیمرغ نسبت یافتند | لاجرم در سیر رغبت یافتند |
| زین سخن یکسر به ره باز آمدند | جمله همدرد و هم‌آواز آمدند |
| وان همه مرغان همه آن جایگاه | سر نهادند از سر حسرت به راه |
| سال‌ها رفتند در شیب و فراز | صرف شد در راهشان عمری دراز |
| زان همه مرغ اندکی آنجا رسید | از هزاران کس یکی آنجا رسید |
| هم ز عکس روی سیمرغ جهان | چهره سیمرغ دیدند آن زمان |
| چون نگه کردند آن سی مرغ زود | بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود |

در حکایت سیمرغ، تجمع و همدلی است که راه را آسان و رسیدن به وجود و هستی بنیادین را سهل می‌کند در پایان حکایت سی تا مرغ تبدیل به سیمرغ می‌شوند. در حقیقت، هستی خود را در مرکزی به نام کوه قاف می‌یابند. تجارب مکانی لزوماً زمانمند و خاطره‌انگیز است؛ به همین علت مکان و زمان توأمان به سوی هستی رهسپار می‌شوند و با دازاین (مرغان) در هم آمیخته می‌شوند. در حقیقت مکان و زمان با دازاین یکی می‌شود و راه را طی می‌کنند.

۳-۴- حقیقت مکان در راه

در نظر هایدگر «ارایگنیس»^۱، رویداد از آن خود کننده‌ای است که رابطه جدیدی را با هستی پیش می‌کشد. این «رویداد از آن خود کننده» همچون راه و مسیری است که در آن با هستی مرتبط می‌شویم و رابطه بین انسان و هستی^۲ را برقرار می‌کند. در این چشم‌انداز جدید هستی، ما نه از حضور بل از «آن جا هست» حرف می‌زنیم. این حضوری است که وابسته به هر هستنده از جمله حضور خود ماست. این ارایگنیس است که دازاین را می‌سازد و او را

1. Araignis
2. seyn

به سوی آن جا رهسپار می‌کند. ارایگنیس «رویداد از آن خود کننده»، یک روشنی است. مگر نه این است که نور امکان می‌دهد تا چیزها دیده شوند؟ از سوی دیگر «ارایگنیس» نشان می‌دهد که ما به نزدیکترین امری تعلق داریم که با آن همراهیم و این نزدیکترین امر، هستی است (احمدی، ۱۳۹۸: ۱۴۱-۱۵۱). درحقیقت می‌توان «ارایگنیس» را یک مکاشفه معنایی و حقیقی از هستی دانست. در راه بودن پرنده‌ها (دازاین‌ها)، نوعی گشودگی میان پرنده‌ها و هستی به وجود می‌آورد. این گشودگی نه تنها باعث شناخت سی مرغ، نسبت به هستی خود می‌شود بلکه دیگر مرغان را در پهنه هستی می‌بینند. درحقیقت هر مرغ با هستی خود قدم به درگاه هستی می‌گذارد و پرنده‌ها در پناه هستی به ذات خود بازمی‌گردند. پرنده‌گان در جستجوی سیمرغ همواره و برای همیشه در جست‌وجوی کمال و مطلوب زیبایی، عشق، آگاهی، معرفت، حقیقت، بقا و جاودانگی‌اند (ناظری، ۱۳۸۹: ۱۷). ماهیت مسیر تلمذی که جستجوگر (هریک از سی مرغ)، مرحله به مرحله طی می‌کنند، هم کشف در خود و هم اکتشاف دیگران به واسطه وجود یک نوع درون‌کاوی هستی‌شناسانه است (شایگان، ۱۳۹۶: ۲۵۳). ارتباط مرغان با سیمرغ، ارتباط آزاد عاری از ترس و اضطراب با بُعد ناخودآگاه وجود خویش است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۴).

| | |
|-------------------------------|--|
| مرحبا ای هدهد هادی شده | در حقیقت پیک هر وادی شده |
| سال‌ها در بحر و بر می‌گشته‌ام | پای اندر ره به سر می‌گشته‌ام |
| وادی و کوه و بیابان رفته‌ام | عالمی در عهد طوفان رفته‌ام (عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۹ و ۲۶۰) |
| من چنان در عشق گل، مستغرقم | کز وجود خویش محو مطلقم |
| طاقت سیمرغ نارد بلبلی | بلبلی را بس بود عشق گلی (همان: ۲۶۶) |

هدهد خاطره مواجه شدن با راه و سفر را تعریف می‌کند و همراهی با خودش را لازمه رسیدن به مطلوب می‌داند. هریک از مرغان فقط در حرکت است که می‌توانند هست شوند و هستی را بیابند. به‌طورمثال بلبل گل را هستی خود می‌داند و وجود اصلی و بنیادین سیمرغ را در درون از یاد می‌برد. درست است که انسان بما هو انسان نمی‌تواند به حریم الهی وارد شود ولی در درون او حقیقتی موجود است که پیشاپیش الهی است. و با کنار زدن وجود جدا افتاده از حق آن حصه الهی که در درون هر انسانی موجود است، مجال ظهور پیدا می‌کند (نصر، ۱۳۹۴: ۶۰). این سی مرغ به نتیجه و سود و زیان نظر نداشتند که اگر این‌گونه بود قدم همتشان سست می‌شد. آنها فقط راه را می‌دیدند یعنی خودشان و مکان وجودی خویش و چه بسا سیمرغ وجودی خود را می‌دیدند. مکانی که این سی مرغ به دنبالش بودند؛ از ازل به آنها داده بودند.

| | |
|------------------------------|--|
| مرد می‌باید تمام این راه را | جان فشاندن باید این درگاه را |
| لیک چون ره بس دراز و دور بود | هرکسی از رفتنش رنجور بود (عطار، ۱۳۸۸: ۲۶۴ و ۲۶۵) |
| سر نهم در راه چون سوداییی | می‌روم هر جای چون هرجاییی |
| عزم آن دارم کزین تاریخ‌جای | رهبری باشد به خلدم رهنمای (همان: ۲۶۸ و ۲۶۹) |
| چون ره سیمرغ راه مشکل است | پای من در سنگ گوهر درگل است |
| من اگر شایسته سلطان شوم | به که در وادی بی‌پایان شوم (همان: ۲۷۲ و ۲۷۵) |
| چون منی را عشق دریا بس بود | در سرم این شیوه سودا بس بود |
| عشق گنجم در خرابی ره نمود | سوی گنجم جز خرابی ره نبود (همان: ۲۷۶ و ۲۷۷) |
| در وصال او چو نتوانم رسید | بر محالی راه نتوانم برید |
| گر نهم رویی به‌سوی درگهش | یا بمیرم یا بسوزم در رهش (همان: ۲۷۹) |

هر کدام از مرغان از دشواری راه می‌گویند و این‌که از قدم گذاشتن در این راه ناتوان هستند. بلبل خود را عاشق گل خطاب می‌کند و به همین بسنده می‌کند. طوطی دست یافتن به آب خضر و نوشیدن آن را کافی می‌داند. طاووس به جنت نعیم بسنده می‌کند. بط زنده به آب است و دوری از آب برایش امکان ندارد. کبک، عاشق گوهر است و راه سیمرغ را مشکل می‌بیند. مانع و سد راه همای، غرور ناشی از سایهٔ پر اوست. باز، نشستن بر دست خسروان را کافی می‌داند و راه به‌سوی هستی را بی‌پایان می‌داند. بوتیمار عشق به دریا را و بر سر ساحل نشستن و افسوس خوردن را بس می‌داند. کوف در خرابه نشستن را برگزیده است و یافتن گنج را راه می‌داند. صعوه خود را ضعیف‌تر از آنی می‌داند که بتواند راه را طی کند و هنوز نرفته، خود را مرده و سوخته قلمداد می‌کند. درحقیقت این مرغان هستی خود را گم کرده بودند و حاضر نشدند به دنبال هستی و وجود خود بروند و آن را بیابند. بابک احمدی در کتاب سارتر که می‌نوشت، می‌گوید «تعارض انسان‌ها ناشی از اختلاف‌نظرها و خُلق‌وخوی آنها نیست، بل نتیجهٔ تعارض وضعیت‌ها، رویکردهای به زندگی و شیوه‌های کنش آدم‌هاست» (احمدی، ۱۳۸۸: ۵۷). هر پرنده از موقعیتی که در آن بود چیزی را ادراک می‌کند و برای آن استعلایی لحاظ می‌کند؛ در صورتی که ماهیت آن را درست تشخیص نداده است و یا درست تفسیر نکرده است و در همان موقعیت می‌ماند و از رفتن سر باز می‌زند. سی مرغ با رفتن در راهی مخالف، حقیقت حضور و هستی‌شان را در پیش می‌گیرند. مرغان نتوانستند در خانهٔ وجود مقیم شوند و از آن گریزان بودند؛ دلیل اول این بود که هستی و وجود خود را کاملاً نفی می‌کردند و دیگر اینکه با مشغول کردن خودشان به چیزهای دم‌دستی، به چیزهای

فراستی نمی‌پرداختند. درخشش نور سیمرغ است که راه سی مرغ را روشن می‌کند و آنها را به مکان آشنای خویش یعنی هستیشان راهنمایی می‌کند. عین شدن که آخرین مرحله سفر و نهایت راه است، باید از مرحله دانستن و مرحله عمل کردن گذشت (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۹۶).

۴- نتیجه‌گیری

یکی از کلیات مباحث عرفانی، هستی‌شناسی است و از جمله مباحث مهم هستی‌شناسی هایدگری، مکانمندی است. مکان در تفکر هایدگر، اساس وجودشناسی دارد و مکانمندی بخشی از امکان وجودی موجودات است. به همین دلیل، مکان وجودی با وجود دازاین و موجودات در هم پیچیده شده است و انسان و موجودات می‌توانند؛ مکان و اقامتگاه هستی باشند. برای هایدگر مسأله مهم، دگرگونی است و این دگرگونی را در مسیر راه می‌بیند. در حکایت سیمرغ عطار، دگرگونی‌های سی مرغ در مسیر راه اتفاق می‌افتد و مرغان با اندیشه به هستی و وجود، مسیر را می‌یابند و به مکان وجودی خود پی می‌برند. تجربه پرندگان، قبل از سفر، تجربه‌ای ایستا و ناپایدار است و هدهد به‌عنوان پرنده‌ای راهنما، مرغان را به اندیشیدن، وا می‌دارد و این اندیشیدن، نه عمل کردن است و نه راهی در زندگی و نه حتی شیوه‌ای برای زیستن؛ بلکه به یاد آوردن این موضوع است؛ که موجودات چه کسانی هستند و به کجا تعلق دارند. وقتی مرغان با اندیشه‌ای به نام هستی مواجه می‌شوند؛ عمل طبیعی، پاسخ به ندای هستی و همان سفر کردن و در راه بودن است. همچون نگهبان، هستی را بر دوش می‌کشند و راهی سفر می‌شوند. مهم نیست که سی مرغ به کجا خواهند رسید. مهم، تعادل و همنوایی مرغان با هستی خود است. در این میان مؤلفه‌های قرب و بعد موجودات به وجود و موطن و موجودیت راه و تجمع و همدلی در شکل‌پذیری هستی و رسیدن به حقیقت هستی این سی مرغ مؤثر است. در نگاه هایدگر، جهانی که شامل قدسیان، میرایان، زمین و آسمان می‌باشد؛ می‌تواند دربردارنده دازاین و موجودات نیز باشد. از یگانگی این چهارگانه، مکان به وجود می‌آید و از رابطه درونی این چهارگانه، رابطه‌ای نامحدود به وجود می‌آید و سرانجام هریک از این عوامل، از تناهی و محدودیت می‌رهند و به هستی می‌رسند و در هستی اقامت می‌کنند. در پایان، سی مرغ در قامت سیمرغ، عالمی را آشکار می‌سازد که به آن اصالت می‌بخشد و نمایانگر هستی است. زمانی که نفس انسان از جهت وجودی، معادل با مسئله مکان بشود و

مکان حقیقی خودش را پیدا کند؛ می‌تواند بگوید انسان به درجهٔ اعلائی وجود رسیده است و انسان چیزی جز مکانمندی نخواهد بود.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۸). سارتر که می‌نوشت، تهران: مرکز
 احمدی، بابک (۱۳۹۸). هایدگر و تاریخ هستی، تهران: مرکز.
 آفرین، فریده. (۱۴۰۰). «مکانمندی و زمانمندی در فیلم فروشنده براساس آرای هایدگر در هستی و زمان». نشریهٔ هنرهای زیبا- هنرهای نمایشی و موسیقی، ۲۶(۲)، ص ۱۳-۲۴.
[10.22059/jfadram.2021.294965.615395](https://doi.org/10.22059/jfadram.2021.294965.615395)
 افلاطون. (۱۳۶۶). دورهٔ آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کلویانی. تهران: خوارزمی.
 برغمندی، مجتبی و مشکینی، ابوالفضل. (۱۴۰۰). «انسان، محوری‌ترین وجه افتراق مفاهیم مکان- فضا با توجه به آرای هایدگر و لوفور». فصلنامهٔ برنامه‌ریزی و آمایش فضا، ۲۵(۲)، ۸۹-۱۲۰.
[20.1001.1.16059689.1400.25.2.5.2](https://doi.org/10.1001.1.16059689.1400.25.2.5.2)
 پرتوی، پروین. (۱۳۸۲). «مکان و بی‌مکانی رویکردی پدیدارشناسانه». فصلنامهٔ هنرهای زیبا، (۱۴)، ۴۰-۵۰.
 پورجوادی، نصرالله. (۱۳۵۷). داستان مرغان متن فارسی رساله‌الطیر خواجه احمد غزالی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
 پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 داوری‌اردکانی، رضا. (۱۳۷۳). شاعران در زمانهٔ عسرت (ملاحظات در باب شعر حافظ و حقیقت شعر و شاعری)، تهران: گروس.
 راهبار، ندا و خبازی‌کناری، مهدی. (۱۳۹۷) الف. «ارایگنیس: خاستگاه زبان و فهم در اندیشهٔ هایدگر و گادامر». فصلنامهٔ هستی و شناخت، سال پنجم (۲)، ۱۱۱-۱۲۸.
 راهبار، ندا و خبازی‌کناری، مهدی (۱۳۹۷) ب. «امر پیشین در اندیشهٔ کانت، هایدگر و گادامر». فصلنامهٔ فلسفی شناخت، ۱(۷۸)، ۷۵-۱۰۶.
 شایگان، داریوش. (۱۳۹۶). فانوس جادویی زمان، تهران: فرهنگ معاصر.
 شایگان، داریوش. (۱۳۹۹). بینش اساطیری، تهران: اساطیر.
 عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). منطق‌الطیر، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه از مین دوبیران تا سارتر*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی. ج ۹. تهران: سروش.

گودرزی، کوروش؛ حسینی موخر، محسن؛ روزبه، محمدرضا. (۱۳۹۵). «بررسی و تحلیل تجلی زمان و مکان مقدس اساطیری در عرفان (با توجه به متون برگزیده، نشر عرفانی فارسی تا قرن هفتم هجری)». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۲ (۴۵)، ۲۱۷-۲۴۸.

مؤمنی، ناصر. (۱۳۸۹). *مکان و سکونت از نظر هایدگر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

ناظری، افسانه. (۱۳۸۹). *تبیین زمان و مکان در نگارگری ایرانی برطبق اندیشه و شهود عرفای مسلمان*، رساله دکتری. دانشگاه تهران: دانشکده هنرهای کاربردی.

نصر، حسین. (۱۳۹۳). *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری. تهران: طه.

نصر، حسین. (۱۳۹۴). *گلشن حقیقت*، ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سوفیا.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *شعر زبان و اندیشه رهایی*، ترجمه عباس منوچهری. تهران: مولی.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۷). *زمان و وجود*، ترجمه شهاب‌الدین امیرخوانی. تهران: کتاب پارسه.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۸). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

روش استناد به این مقاله:

مؤمنی، اکرم، حسین حسن پور آلاشتی، مهدی خبازی کناری و شهرام احمدی. (۱۴۰۲). «تحلیل مکان در حکایت سیمرغ عطار براساس نظریه وجودی هایدگر». *نقد و نظریه ادبی*، ۱۶(۲): ۵-۲۵. DOI: 10.22124/naqd.2023.24273.2449

Copyright:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*.



This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی