

نگاهی پدیدارشناختی به شعر «م. سرشک»

ابراهیم کنعانی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان

چکیده

«پدیدارشناسی» (Phenomenology) یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌ها در نقد ادبی معاصر است؛ به طوری که پیروان نقد «خواننده محور» اساس تئوری‌های خود را بر آن نهاده‌اند. اساس نظریه هوسرل پدیدارشناس برجسته، بر این است که پدیده‌های جهان تنها در فهم و درک ادراک‌کننده آن‌ها دارای مفهوم‌اند و در مطابقت با برداشت معنایی او تأویل می‌شوند. کلید درک این دلالت معنایی، نشانه‌ها و کلیدواژگان زمینه‌ای این نشانه‌ها، داشتن رویکردی ناب، تازه و شهودی است. در سایه چنین نگاه و در ارتباطی حسی - ادراکی با پدیده‌ها هستی بنیادین آن‌ها آشکار و در قالب «پدیدار» جلوه‌گر می‌شود. برآیند چنین نگاهی، دستیابی به نشانه - معناشناسی پساساختگرا و هستی‌مدار است. شفیعی کدکنی (م. سرشک)، از جمله شاعران بزرگ معاصر است که عنوان شاعر «نگاه تازه» و «دریافت لحظه‌های ناب» شایسته اوست. نگاه او نگاهی پدیداری و مکاشفه‌ای است و ذهن نظام‌مند او در برخورد‌های شهودی با هستی، پیکره نظام‌مندی را خلق می‌کند. شفیعی در پس چنین نگاهی از موجودیت «پدیده» ای هستی به موجودیت نشانه‌شناختی و شهودی آن نقل نگاه می‌کند تا در سایه تأویلی نشانه - معناشناختی، آن را به «پدیدار» ی هستی‌مدار تبدیل کند. این مقاله در پی آن است تا با تعامل بین دیدگاه پدیداری به عنوان نقدی خواننده‌محور و نشانه - معناشناسی، به تحلیل پدیدارشناسانه شعر شفیعی کدکنی بپردازد تا بتواند در پرتو نگاهی نو و سیال به برداشت تازه‌ای از این اشعار دست یابد.

واژگان کلیدی: فلسفه پدیداری، شفیعی کدکنی، نشانه - معناشناسی، نگاه تازه، تأویل

مقدمه

سه محور اصلی «نویسنده»، «متن» و «خواننده» زیربنای نقد ادبی معاصر را تشکیل می‌دهد. نقد «خواننده-محوری» (response theory-reader)، با تأکید بر کنش خواندن، خواننده را آفریننده اثر و مفهوم آن می‌داند. ایده اصلی در گرایش نقد ادبی با محوریت خواننده، در افکار پدیدارشناسی نهفته است. (جواری و حمیدی، ۱۳۸۶: ۱۶۹-۱۷۰) اساس نظریه ادmond هوسرل، (Edmund Husserl) در حوزه ادبیات بر این است که پدیده‌های جهان مطابق برداشت فردی و تفسیر معنایی او، تأویل می‌شوند و این مفهومی است که نظریات هرمنوتیک (Hermeneutics) و ساخت‌شکنی (Deconstruction) را در دوره‌های بعد بنیان می‌نهد و به نوعی در نظریات هایدگر، دریدا، آیزر، ریکور، شوتز، رولان بارت و... گسترش می‌یابد. (نصری، ۱۳۸۱: ۶۰-۱۳۰)

اساس فلسفه پدیداری در سطح ادبیات، بر فاهمه‌های ادبی شفاف استوار و گوهر یگانه آن، رویکردی شهودی و هستی‌جویانه به پدیده‌هاست. این فلسفه در پرتو «تقلیل پدیدارشناسی» (Phenomenological reduction) فاصله میان کنش‌گر و تجربه پدیداری را به نقطه صفر می‌رساند و پدیده‌ها را به ساده‌ترین معنای آن تقلیل می‌دهد تا در تأویلی هستی‌شناسانه، موجودیت ذهنی پدیده را به معنای متعالی و «پدیداری آن پیوند بزند و آن را در آگاهی انسان‌ها منعکس کند. (احمدی، ۱۳۷۵: ۵۴۵)

نظام پدیدارشناسی هوسرل، درصدد است تا ما را متوجه «اصل چیزها» کند و چنین امری با رجعت به آنچه که «جوهر» چیزها نامیده می‌شود، به دست می‌آید. کلید درک این دلالت معنایی، نشانه‌ها و شرط دستیابی به آن، نگاهی شهودی است و «شهود» به معنای آن است که معنی در فرایند مواصلة ذهن (Object) و عین (Subject) در نقطه آگاهی تولید می‌شود. (رحمدل، ۱۳۸۲-۳: ۱۰۴)

مطابق نظریه باختین (Bakhtin) که هر ارتباط زبانی را مکالمه و گفت‌وگو می‌داند (به نقل از پورنامداریان، ۱۳۷۸: ۱۱۴) و بر اساس آنچه که هیدگر (Heidegger) «مکالمه انسان» می‌نامد، (احمدی، ۱۳۷۵: ۵۵۶) خواننده، در جریان زنده مکالمه با پدیده‌ها و در ارتباطی حسی- ادراکی با آن‌ها، به جنبه هستی‌مدار پدیده‌ها دسترسی پیدا کند و در فرایندی شهودی، هستی‌نشانه‌ای پدیده را به موجودیت پدیداری آن ارتقا می‌دهد تا در تعامل با آن، نشانه‌شناسی (semiology) ساخت‌گرا را به نشانه-معناشناسی (sémiotique) سیال تبدیل کند (ر.ک. شعیری، ۱۳۸۶: ۶۱) و راز ارتباط پدیدارشناسی و نشانه-معناشناسی در همین نکته است.

شفیعی کدکنی (م. سرشک)، از جمله شاعران بزرگ معاصر است که عنوان شاعر «نگاه تازه» و «دریافت لحظه-های ناب» شایسته اوست. شفیی بیشتر نگاه می‌کند و نگاه او تبدیل به اندیشه می‌شود و همین نگاه است که عرفان و تأملات اشراقی او را رقم می‌زند. (ر.ک. جعفری جزی، ۱۳۷۸: ۲۷۲) نگاه او نگاهی پدیداری و مکاشفه‌ای است و «ذهن نظام‌مند او در برخورد های شهودی خود با هستی، پیکره نظام‌مندی خلق می‌کند که سمت‌وسوی آن روشن و کلیت آن نیز معنادار است.» (فتوحی، ۱۳۷۸: ۲۵۸) آفرینش این پیکره نظام‌مند در پرتو ادبیات نشانه‌مدار امکان‌پذیر است. پدیده‌ها در قالب دنیایی از نشانه، بر او عرضه می‌شود و این نشانه‌ها در ذهنیت او استحاله می‌یابد؛ به طوری که شاعر ذهنیت خود را به پدیده‌های هستی گسترش و با تصرف خیالی در آن‌ها، پدیده‌ها را در خدمت ذهنیات خویش قرار می‌دهد.

شاعر در سایه تأویلی نشانه-معناشناسانه و هستی‌مدار، موجودیت «پدیده» ای اشیا را به حقیقت متعالی آن پیوند می‌زند و در قالب «پدیدار» ی معنامدار عرضه می‌کند. شاعر در پس این نگاه، به استغراق درونی می‌پردازد و از این رهگذر، صدای درونی و «انعکاسی» او احساس و لحظه‌های بی‌خودی و سرگشتگی او توصیف می‌شود. نگاه تأویل‌گرایانه م. سرشک، به گونه‌های مختلفی در شعر زایشی او تسری می‌یابد که با بررسی نمونه‌هایی از اشعار او از مجموعه «هزاره دوم آهوی کوهی» (شفیی کدکنی، ۱۳۸۲) می‌توان به فهم تازه‌ای از آن‌ها دست یافت.

۱- ساخت‌شکنی کارکرد سنت در پرتونقدی روش‌شناسانه (نقادی کارکرد سنت)

«اینک آن لحظه موعود / در آن سوی مه و دود! / لحظه آبی بی‌ابر و عبور از / مرز هر زحمت و زاید / ره به آرامش سنجیده سنجاب / بر آن ساقه سنجد / لحظه در تپش خاطرها بال‌گشودن / خیره در خاموشی هامش مهتاب / نشستن / وز همه تا همه یکباره نشستن. / بر لب عمر نشستن، گذر عمر ندیدن / لحظه خویشتن از خویش زدودن / لحظه ناب سرودن.» (شفیی کدکنی، ۱۳۸۲: ۴۶۶-۷)

شفیی کدکنی در شعر «لحظه ناب سرودن» دو ساحت وجودی را در تقابل هم قرار می‌دهد. وجود نیستان-اندیش شاعر و وجود غافل و هنری‌زده دیگرانی که غرق «مه» و «دود» شده‌اند. این دو ساحت وجودی نتیجه دو نوع نگاه و شناخت است؛ گونه شناخت سطحی که ژاک ژونیناسکا (Jacques Geninasca) آن را شناخت ارجاعی یا عینی (saisie référentielle) می‌نامد و شناخت عمیق و شهودی که ژونیناسکا آن را شناخت آنی (saisie impulsive) می‌نامد. (شعیری و وفایی، ۱۳۸۸: ۶۹-۷۱)

دیگران وجود «حاضرِ غایب» هستند؛ اینان ظاهراً خود را آگاه و بیدار فرض کرده‌اند؛ اما آن چنان در خویش خویش گرفتار شده‌اند که کسی جز خود را نمی‌بینند. این افراد روحاً چنان در پوسته سطحی زمان و زمانه زیستی خود مستغرق شده که گویی با آن، به دوردست‌ها رفته و در صحنه حضور ندارند تا لحظه‌های پاک شهودانه را درک کنند. این انسان‌ها از نظر شفيعی، در ذهن‌های آلوده به ظن خود گرفتار شده‌اند و منطق مكملة آنان، فقط در تعامل ادراکی - پدیداری با انسان‌های نیستان‌اندیش قابل تحقّق به فهم مشترک است؛ اما چون سنت‌های بی‌ریشه حاصل از گرفتاری در این دنیا را به حال تعلیق در نیاورده‌اند، قابلیت مکالمه، پیدا نکرده‌اند.

شفيعی سپس این نگاه سطحی و غرض‌آلوده را در تقابل با نگاه معنامدار قرار می‌دهد؛ نگاهی که با استحاله لحظه‌های خاکستری، در مقام مکالمه با حقیقت بر می‌آید. او برای نقد کارکرد حسّی، دنیای مکدر و ملالت‌بار این انسان‌ها را به حالت تعلیق درمی‌آورد و در نگاهی آسیب‌شناسانه، به بازخوانی و تأویل آن می‌پردازد و با گذر از این فضای غبارگرفته، فضای واقعی - نمادین حال را به تصویر می‌کشد و با اعتقاد به فضایی قدسی، لحظه ناب سرودن را به کشف می‌بیند.

شفيعی در این منظومه، به زمان درونی یا به گفته ساکالوفسکی (Sokolowski)، زمان خصوصی توجه می‌کند؛ که بر اساس آن، یک فعالیت یا تجربه می‌تواند قبل، بعد یا هم‌زمان با تجربه دیگر شکل گرفته باشد. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۲۳۴) در این تجربه، گذشته و آینده با توجه به گفتار و عمل ما در زمان حال، وجود می‌یابد؛ (سلاجقه، ۱۳۸۷: ۹۵) یعنی ما بر اساس ویژگی «برون‌برجستگی» هایدگر، در لحظه حال به آینده و گذشته عبور می‌کنیم. (ر.ک. ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۲۴۷) شاعر با این نگاه هستی‌مدار، گذشته و آینده را در «حوضچه اکنون» شست و شو می‌دهد و جلوه واقعی فضاها را با فضای نمادین حال پیوند می‌زند و ضمن تأویل آن به سرچشمه معنا با نقد روش‌شناختی، رسیدن به لحظه ناب سرودن را تحقّق‌پذیر می‌داند. او با نگاهی ساختارشکنانه، ابتدا دنیای ظن‌آمیز حسّی را به حال تعلیق در می‌آورد و با نگاهی پدیداری و شهودی، به خوانش نوینی از آن می‌پردازد و با معرفی زمان ارزشی «لحظه ناب اکنون»، مخاطبانش را در یک فهم مشترک به وصال با آن رهنمون می‌شود.

۲- تقلیل پدیدارشناسی در حوزه مفهوم و کارکردشناختی و رسیدن به فهم مشترک

«آیینۀ دیدار و بیدار جهان بودن / آن‌سوی سوی خود نهان بودن / اکنون از دیروز و از فردا گسستن‌ها / از خواست‌ها برخاستن، در خود نشستن‌ها / اینجا / نیلوفری در زیر باران، آسمان را می‌برد در خویش. / رفتن

به اقلیم زلالی‌ها ز ظلمت‌ها/ باز آمدن از هر چه و خود را جهان دیدن/ آن‌سوی‌تر از آشکاری‌ها، نهان دیدن/ اکنون/ نیلوفری، در زیر باران، آسمان را می‌برد در خویش./ خاموشی‌اش حرف و سخن گشته/ بود و شدش «خواهم شدن» گشته/ بنگر،/ نیلوفری، در زیر باران، آسمان را می‌برد در خویش.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۲: ۲۴۲-۳)

اساس پدیدارشناسی هوسرلی، ره‌یافتن «به سوی خود چیزها» و «رویکردی ناب و تازه به هر چیز» است. در چنین رویکردی و در سایه «تقلیل پدیداری» پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های مفهومی به کناری گذاشته و پدیده در ساده‌ترین شکل حضور خود نمایان می‌شود. (احمدی، ۱۳۷۵: ۵-۵۴۴) با چنین رویکردی و با استفاده از «شناخت یا نگاه صفر» می‌توان به کشف تجربه حسّی- ادراکی یا زیست‌شهودی که منبع شناخت محسوب می‌شود، دست پیدا کرد (شعیری، ۱۳۸۶: ۷۳) و در تعامل با نظام نشانه- معناشناسی، به جنبه وجودی و انسانی نشانه‌معناها آگاه شد و به «فهم مشترک» نائل شد.

شفیعی در شعر «جشن نیلوفر» بر اساس ارتباطی شهودی و پدیداری و تجربه‌ای حسّی- ادراکی در نگاهی نشانه‌مدار، دنیایی را ملاقات می‌کند که در آن‌جا به دیدار قامت باران‌گون «نیلوفر» می‌رود که پس از یکی شدن با آن، آن را «اقلیم زلالی‌ها» می‌نامد. شاعر با نگاه شهودی و تقلیل پدیداری، پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها را که برآمده از شناخت‌های پیشین است، کنار می‌گذارد و با نوعی ساخت‌شکنی از جلوه سطحی دنیا فاصله می‌گیرد و پس از ارتباطی شهودی با آن، «من» آگاه را به «من» ناآگاه خود پیوند می‌زند تا به ملاقات با دوست در ناکجاآباد نایل شود. در این نگاه جدید، از تلاقی شفیعی و دنیا و از فاصله بین تجلی سطحی و جلوه شهودی همان دنیا، اقلیم زلالی‌ها پدید می‌آید.

این شعر، داستان رؤیایی فاعل فردی یا «من» ناآگاه شخصیت شاعر است که در حال طبیعی و آگاهی پنهان می‌نماید و سایه من آگاه اوست که در نگاهی شهودی امکان حضور پیدا می‌کند. من ناآگاه شاعر در این شعر، می‌تواند همان «من» تحوّل‌یافته او به «من وجودی» یا «انسانی» و «فلسفی» باشد. (بشردوست: ۱۳۷۹: ۲۷۲) شاعر با چشم سر و من آگاه خود (فردی و رمانتیک) واقعیت ظاهری پدیده‌های طبیعت را می‌بیند و پس از انفصال با آن بر اساس آنچه که گرمس (Greimas)، معناشناس فرانسوی، «فعّالیت زیباسازی» می‌نامد، (شعیری، ۱۳۷۹: ۵۴) حقیقت پدیداری این پدیده‌ها را به کشف در می‌یابد. این حالت خود نتیجه نگاه

شهودی است که فاعل در آن استحاله می‌شود و بر اساس آن، من ناآگاه شاعر با من آگاه او به یک حسّ مشترک و اشتراک بین‌الذّهان می‌رسند و آن تلاش برای وصال به حقیقت نیلوفری‌ست. گذر از دنیای ظلمت‌ها به اقلیم زلالی‌ها، گذر از دنیای تاریکی انسان‌های ناآگاه به دنیای روشنی‌ها و آگاهی‌ها است. شفیع‌ی از سفر خطّی کلمات به سفر حجمی؛ یعنی آگاه‌شدن از اقلیم زلالی‌ها دست می‌یابد و خود را در آن احساس می‌کند. او از ساختار لغت‌معنایی بیت در محور هم‌نشینی و زنجیره ترکیبی عبور و به سوی ساختار تأویلی نقل نگاه می‌کند و من استعلایی پدیده؛ یعنی رسیدن به «حقیقت نیلوفری» را از محور جانشینی و محور استعاری متن به دست می‌آورد.

عناصر و ارکان ساختار پدیداری این شعر را می‌توان چنین توصیف کرد:

الف) فاعل فردی: «من ناآگاه» (Ego)؛

ب) «من آگاه»: «غیر من» (Other Person)؛

پ) اتحاد من آگاه و من ناآگاه؛

ت) آگاه‌شدن من آگاه شاعر از غفلت و رسیدن به فاعل همگانی «من ناآگاه»: حلقه اتصال حسّ مشترک؛

ث) آشکارشدن ریشه‌های گمنام هستی و تجلّی معنامدار آن: موضوع یا متعلّق شناخت و ادراک؛

ج) تبدیل شدن «ما»ی حاضر در خودآگاه شفیع‌ی به نوعی «همه- با هم» بودن و وصال با اقلیم زلالی‌ها و

استغراق در حقیقت نیلوفری: حلقه اتصال یا میان‌ذهنیت و فهم مشترک.

۳- فرایند پیوستار بود (nomen) و نمود (phenomen)

«نَفَسْت شکفته بادا و / ترانه‌ات شنیدم / گُلِ آفتابگردان! / نگهت خجسته بادا و / شکفتن تو دیدم / گُلِ آفتابگردان! / به سحر که خفته در باغ، صنوبر و ستاره، / تو به آب‌ها سپاری همه صبر و خواب خود را / و رَصَد کنی ز هر سو، ره آفتاب خود را. / نه بنفشه داند این راز، نه بید و رازیانه / دم همّتی شگرف است تو را در این میانه. / تو همه در این تکاپو / که حضور زندگی نیست / به غیر آرزوها / و به راه آرزوها، / همه عمر، / جست‌وجوها. / من و بویۀ رهایی، / و گرم به نوبتِ عمر، / رهیدنی نباشد / تو و جست‌وجو / و گر چند، رسیدنی نباشد. / چه دعوات گویم ای گُل! / تویی آن دعای خورشید که مستجاب گشتی / شده اتّحادِ معشوق به عاشق از تو، رمزی / نگاهی به خویشتن کن که خود آفتاب گشتی!» (شفیع‌ی

کدکنی، ۱۳۸۲: ۲۰۴-۶)

«سمبولیست»ها می‌گویند: دنیا جنگل انبوهی است که هر یک از نمودهای آن نشانه‌ای است از یک حقیقت ذهنی. ارسطو نیز معتقد است: واژه‌های گفته‌شده، نمادها یا نشانه‌هایی از تأثیرات و برداشت‌های روح هستند (رحمدل، ۱۳۸۴: ۸۴) که دنیا و واژه می‌تواند به «نمود» و روح به «بود» تفسیر شود. در پدیدارشناسی هوسرلی، پدیدار یا فنومن، مشاهده خاص امور و رابطه‌ای است در پیوستاری به نام «عین و ذهن» (فریار، ۱۳۷۳: ۱۸۳). هوسرل خلاف کانت که نومن (بود) را خارج از حوزه جاذبه فنومن (نمود) و آن را دست‌نیافتنی می‌شمرد، معتقد بود که نومن در درون فنومن قرار دارد و آن دو از هم جدا نیستند. (رحمدل، ۱۳۸۲: ۲۴۱) «بود» سرچشمه معنای متعالی «نمود» است که از ماهیت نمود برمی‌خیزد و در ادراک ناب انسان تمرکز می‌یابد.

م. سرشک، در شعر «غزلی برای گل آفتابگردان» به این مفهوم می‌پردازد. این شعر ستایش‌نامه‌ای است از عشق که گل آفتابگردان نماد آن است. (عباسی، ۱۳۷۸: ۳۰۶) خود شاعر نیز همان گل آفتابگردانی است که صاحب دل آگاهی است که قبله آفتاب حقیقی را گم نمی‌کند و دست از ستایش آفتاب بر نمی‌دارد. (عزیزی، ۱۳۷۸: ۲۲۰)

شفیعی، خواه خود گل آفتابگردان باشد و خواه از این گل به عنوان نمادی برای رسیدن به نشانه-معناهای مورد نظر خود استفاده کند، در هر صورت «آرمان‌شهر» خود را می‌جوید و با روی آوردن به «اقلیم هشتمین» به «جست‌وجوی قاره عشق» می‌پردازد. (خادمی کولایی، ۱۳۸۷: ۵۳۸) شاعر اعتقاد دارد که نومن (گوهر ناپیدای حقیقت خدایی) جدا از فنومن (گل آفتابگردان) نیست. حقیقت در دل پدیده‌ها جریان دارد و با برداشتن لایه‌های مترکم ظن و نگاه‌های غبارگرفته، می‌توان به شناخت حقیقت دست یافت. آفتاب، باغ، سحر، صنوبر، ستاره، آب، بنفشه، بید و رازیانه همه و همه، در ادراک عام و تصویر ذهنی خود موجودیت طبیعی دارند؛ اما تنها گل آفتابگردان است که در رویکرد شهودی و تجربه مستقیم منزّه از تعین شاعر یا خواننده، می‌تواند تولد دیگر بیابد و ابعاد متعالی معانی آن در نقطه آگاهی او منعکس گردد. از نظر شفیعی، گل آفتابگردان پس از سبکبارساختن ذهن از تعینات و پیش‌داوری‌ها، در دریافتی شالوده‌شکن و هنجارگریز و در سلوکی عاشقانه به آفتاب حقیقت تبدیل می‌شود.

از نظر م. سرشک، در پس‌پشت صورت‌های مادی (نمود)، گوهر ناپیدای حقیقت (بود) وجود دارد و تنها با گذر از «بود» است که می‌توان به نمود (گوهر ناپیدای آفتاب حقیقت) دست یافت. البته شاعر شیوه رسیدن به حقیقت و به گفته هوسرل، پیوستن به آرمان بی‌پیش‌فرضی با پالودن آگاهی (توسلی، ۱۳۶۸: ۱۷۸) را به

انسان‌ها نشان می‌دهد. این شیوه همان دل‌سپردن به «سلام سرشار از ذوق پرواز» است. البته باید «پردۀ تیره نگاه‌های غبارگرفته» را به کناری زد تا حقیقت عیان شود.

همۀ انسان‌ها در باطن، تشنه «آبِ باشرفِ حقیقت» هستند اما به گفته «بیکن»، بت‌های تاریخی و طایفه‌ای، ذهن را درهم‌پیچیده و منافذ ورود شناخت به ژرفای حقیقت را کور کرده است. (رحمدل، ۱۳۸۲: ۲۴۱) دل‌بستن به زندگی مادی، مانع دیدن حقیقت می‌شود؛ اما این گناه خود ماست و به این دلیل است که بود و نمود را از هم جدا می‌بینیم. شفیع دست یافتن به این آگاهی را در منطق مکالمه با آفتاب حقیقت، ممکن می‌داند و در این مکالمه، از شب‌پرستی انسان‌های مجازاندیش شکوه می‌کند. این انسان‌ها با انکار «بود»، تنها به ظواهر زیبا (نمود)، دل‌خوش شده و به حقیقت (بود) دست نیافته‌اند.

و سرانجام شفیع به مدد عشق نجیبانه و اهورایی به حقیقت، در فرایند پیوستار بود و نمود، قرار می‌گیرد و همین نگاه شهودی است که باعث می‌شود عقربۀ دایرۀ هستی با مغناطیسی معنوی و پنهان او را به حرکت سوق دهد تا در تأویلی معنامدار به آفتاب حقیقت بدل شود.

۴- نقد جزمیت شناخت حسّی (نقد پوزیتویسم) و رسیدن به روح پدیدارشناسی

در نشابورم و جویای نشابور هنوز/ وه! چه‌ها فاصله! اینجاست/ در این نقطه که من/ در دل شهرم و هر لحظه شوم دور هنوز/ در نشابورم و جویای نشابور هنوز. / پُرسم از خویش و/ - نه با خویش- / در این لحظه: کجاست/ جای آن جام که در ظلمت اعصار و قرون،/ پرتو باد‌ه‌اش از دور دهد نور هنوز؟/ در نشابورم و جویای نشابور هنوز. / روح ابری و/ افق سُرخ و/ درختان صرعی/ لیک آن دور/ یکی پیر/ در افسانه و سحر/ ز آستین کرده برون طرفه، یکی طنبوری/ می‌زند راه حزینی، همه، در مویه چنانک/ هفت دریای جهان/ با همه طوفان‌هایش/ می‌زند غوطه در آن کاسۀ طنبور هنوز. / در نشابورم و جویای نشابور هنوز. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۲: ۴۲-۴)

یکی از مشکلات عمده دانش‌های بشری، گسترش دیدگاه اثبات‌گرایی یا «پوزیتویست» و سایه‌افکنده شدن این نگرش بر تمام حوزه‌ها و از جمله بر علوم انسانی بود. پدیدارشناسی به عنوان یک مکتب فلسفی، در واکنش به این تفکر به وجود آمد. این دیدگاه با به نقدکشیدن شناخت حسّی، تنها راه شناخت ناآگاه و جهان

غیرانسانی را رسیدن به آگاهی و دست‌یابی به حقیقت هر پدیده می‌دانست. (فریار، ۱۳۷۳: ۱۷۴-۶)

م. سرشک، در منظومۀ «در جست‌وجوی نشابور» این نوع نگاه را به تازیانۀ نقد می‌کشد. او در این شعر، دو فضا و دو ساحت وجودی را در تقابل هم قرار می‌دهد: نشابور، تبلور موجودیت پارادوکسی سپهری است؛

موجودیتی که او را از دو ساحت وجودی متقابل برخوردار می‌کند: این جایی و آن‌جایی، کثرت و وحدت، بودن و شدن، سایه و آفتاب، خاک و افلاک. شفیع، هر چند خود را اهل نیشابور می‌داند اما با نقد شناخت حسّی، در جست‌وجوی نیشابور آرمانی است. منطق مکالمه م. سرشک و نگاه تأویلی او، عواملی را که مانع ادراک شهودی می‌شود، کنار می‌گذارد. او با این نگاه تأویلی از زمان و زمانه زیستی خود در نیشابور، فراتر می‌رود تا شهر گمشده خود را در ناکجاآباد بیابد.

شفیعی در این شعر به «فاصله» ای اشاره می‌کند که بین شهر نیشابور و آرمان‌شهر او در ناکجاآباد وجود دارد. او در دل شهر است اما هر لحظه از آن فاصله می‌گیرد تا به منزلگاه حقیقت دست یابد. این فاصله در نظریه گرمس، چنین بیان شده که جلوه شهودی مبتنی بر فاصله و جدایی بین وجود و ظاهر و هستی و تجلی آن است که او چنین فاصله‌ای را «نقصان معنا» یا «نقصان هستی» معنا می‌نامد (شعیری، ۱۳۸۶: ۷۴) و مطابق همین نظریه ما در برخورد با هر نشانه‌ای فقط قادر به دریافت جلوه ظاهری آن هستیم که شرط دریافت هستی و جوهر پدیده‌ها، سرشارشدن از حضوری احساس‌مدار و کنش‌گری شهودی است. در چنین نگاهی است که کنش‌گر و کنش‌پذیر پس از ملاقات با یکدیگر در هم گره خورده و ذوب می‌شوند و بر اساس این «درهم‌شدگی» نظام شهودی و سپس تجلی «هستی‌مدار» پدیده‌ها ممکن می‌گردد.

شفیعی، در پرتو نظام پدیداری و در ارتباطی شهودی با پدیده‌ها، این لحظه را کشف می‌کند. او جلوه اسطوره‌ای و پر از نور گذشته شهر گمشده خود را با فضای نمادین آینده این شهر پیوند می‌زند. او با نگاهی ساختارشکنانه، شناخت حسّی را به نقد می‌کشد و در پرتو آن، وجود فرودستی شهر نیشابور را به ساده‌ترین معنای آن، تقلیل می‌دهد و با زدودن مفاهیم غبارگرفته گرد این شهر، به خوانش نوینی از آن می‌پردازد و با نگاهی پدیداری و شهودی، ضمن تأویل آن به سرچشمه معنا، دیدار روزهای روشن و آفتابی آرمان‌شهر را تحقق‌پذیر می‌داند و با معرفی مکان ارزشی آرمان‌شهر خود، مخاطبانش را در یک فهم مشترک به معنای متعالی وصال با حقیقت رهنمون می‌شود.

۵- مواصلة عين (Object) و ذهن (Subject)

«چشم بر هم می‌نهم، هستی دو سو دارد: / نیمی از آن در من است و نیم از آن بر من. / نیمه در من، بهارانی پُر از باغ است و / آفاقی پر از باران. / نیمه بر من، زبان چاک‌چاکِ خاک و / چشمانِ کویرِ کورِ تباران. / چشم بر هم می‌نهم، هستی چراغانی‌ست / روشن اندر روشن و آفاق در اشراق / می‌گشایم

چشم، می‌بینم چه زهرآگین و ظلمانی‌ست. / آن‌که این دشواره، پاسخ گوید، آیا کیست؟ / - در کدامین سوی باید زیست؟ / در ظلامِ ظالمِ بر من / یا در آن آفاقِ پُر اشراق، / روشنِ در من؟» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۲: ۴۲۹-۳۰)

یکی از مشکلات اساسی در فرایند شناخت، فاصله‌معنایی بین فاعل شناسا (ابژه) و موضوع شناسایی (سوژه) است. (کوکب، ۱۳۷۶: ۲) گرمس، این فاصله را نقصان وجودی یا باطنی نشانه می‌نامد و معتقد است به دلیل همین نقصان، نمی‌توان باطن و وجود اصلی نشانه را دریافت. (شعیری، ۱۳۸۶: ۷۰) دیدگاه پدیداری در تعامل با نظام نشانه-معناها، مفاهیم را به ساده‌ترین شکل حضور آن تقلیل می‌دهد و شناخت خود را به نقطه صفر می‌رساند. سپس با رجعت به اصل حسی-ادراکی نشانه‌ها در فرایند مواصلة عین و ذهن (سوژه و ابژه) و در نقطه آگاهی به بازآفرینی معنی می‌پردازد و به جنبه وجودی نشانه-معناها که همان کشف پدیدار ناب است، اعتقاد پیدا می‌کند. (ر.ک. همان و فریار، ۱۳۷۳: ۱۸۳)

در این نظام معنامدار، آگاهی نقطه‌گاه تلاقی عین و ذهن، سرچشمه همه هستی‌ها و موجب ارتباط آن‌ها با هم است (توسلی، ۱۳۶۸: ۱۳-۱۴) و در سایه این نظام، می‌توان در حضور یک آگاهی یا (ego) محض قرار گرفت و در نتیجه آن به «من استعلایی» دست یافت. (رشیدیان، ۱۳۸۲: ۷-۳۴) با تکیه بر این مفهوم است که «هانری گربن» پدیدارشناسی را نوعی «کشف المحجوب» می‌داند. (ر.ک. گربن، ۱۳۶۹: ۳۲-۳)

م. سرشک، در شعر «در من و بر من»، به تبیین این مفهوم می‌پردازد. از نظر او هستی دو جلوه دارد؛ جلوه انفسی و درونی و جلوه بیرونی و آفاقی. در این شعر، واقعیتی عینی و طبیعی از زندگی، با انعکاس در ذهن شاعر معنایی متناسب با جهان‌بینی او به خود گرفته است. شفیی با بیان این واقعیت فراسویی، خواننده را فرامی‌خواند تا معنی را مثل خود شاعر با گذر از تجربه‌های واقعی از زندگی و طبیعت اما در مفهومی اشراقی کشف کند و نیز چون او با گذر از عین به ذهن و بازگشت به عین، خود را در طیف تجربه شاعر قرار دهد. (ر.ک. پورنامداریان، ۱۳۷۸: ۱۱۷)

نگرش شهودی م. سرشک به واقعیت در مواصلة عین و ذهن و بیان این عین بارور شده از ذهنیت، شعر او را تأویل‌پذیر کرده است. شفیی در این شعر ابتدا به توصیف تجربه واقعی خود از طبیعت بیرونی می‌پردازد که این واقعیت در اندیشه تأویل‌گرای او مفهوم تازه‌ای می‌یابد. شاعر موجودیت خارج از ذهن طبیعت بیرونی را با استفاده از قاعده تقلیل، به حداقل ممکن تقلیل می‌دهد و با ذهنی آزاد از غبار عادت به آن می‌نگرد تا در نتیجه آن، عالی‌ترین وجه از معانی تأویلی این مفهوم در درخشان‌ترین نقطه آگاهی اندیشه او مجسم گردد. در

فرایند این شناخت، واقعیت پدیده‌ای طبیعت به پدیداری معنادار تبدیل و حقیقتی قدسی متناسب با جهان‌بینی شاعر از آن برداشت می‌شود.

در این تأویل پدیداری، تصویر شاعر از هستی بیرونی و غبارگرفته، موضوع یا متعلق شناخت (ابژه) است. شفیع، فاعل شناسا (سوبژه) و کشف هستی اشراقی و شهودی، معنای متعالی آن است. این معنا، همان «پدیدار» نابی است که در جریان تعامل فعال شناسنده و شناسه (متعلق شناخت) و در فرایند مواصله عین و ذهن حاصل می‌شود. مفهوم پدیده‌ای هستی با ورود به حوزه اندیشه شناسنده، حیثیتی معنادار می‌یابد و اندیشه و نگاه آگاهانه شناسنده نیز با رویکرد به پدیده، عنوان اندیشگی به خود می‌گیرد.

نگاه آگاهانه و پدیداری مخاطبان و آگاهی آنان از جهان تیره و آشوب‌زده زندگی انسان در جریان نظام‌مند شناخت شهودی شفیع، حلقه اتصال بین‌الاذهان (intersubjectivity) است که همه خوانندگان بر مدار آن به «فهم مشترک» می‌رسند و بدین ترتیب معنای متعالی آن در فهم مشترک گسترش می‌یابد. در راستای همین نگاه پدیداری است که ذهنیت مخاطبان از هستی چاک‌چاک شده به هستی چراغانی کشیده می‌شود و هم‌آواز با شاعر به «آفاق پُر اشراق» او دست می‌یابند.

در ذهن تأویل‌گرای شفیع، کنش برون‌ذهنی (Objective) یا مدلول اولیه و ظاهری هستی، درون‌ذهنی (Subjective) می‌شود و در پیوستاری به نام عین و ذهن، به مفهومی ترکیب‌کننده و پیونددهنده تبدیل و سرزنده‌ترین وجه از معنای متعالی آن در درخشان‌ترین نقطه آگاهی اندیشه شاعر تولید می‌شود و او را به «هستی اشراقی و شهودی» می‌رساند.

۶- تأویل دلالت‌های متکثر به مدلول واحد، در پرتو نشانه-معناشناسی سیال

«آن من که می‌نشیند / آن من که می‌رود / آن من که می‌خرامد و / آن من که می‌رمد / بر گرد من / ز من - ها، / انبوه بیماری‌ست: / آن من که می‌هراسد و آن من که می‌رسد / بسیار آزمودم و / دیدم / در آینه / من‌ها همه یکی است و گر چند لشکری‌ست؛ اما / درین میانه، / یکی من، / من شگفت، / آن من که می - سراید، مانا که دیگری‌ست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۲: ۴۱۰-۱۱)

یکی از مسائل مطرح شده در دانش‌های مرتبط با مسائل زبانی، مسأله برونه (دال) و درونه (مدلول) و ارتباط بین آنهاست. رابطه مکانیکی بین دال و مدلول نمی‌تواند به تنهایی پاسخگوی تولیدات نشانه-معنایی باشد؛ زیرا بنا به گفته گرمس، در گفتمان‌های ادبی جریانات حسّی دخیل در تولید معنا، تابع جریان «گریز از

واقعیت» هستند؛ یعنی در مواجهه‌شدن با یک پدیده، واقعیت در پشت پرده‌ای از ظاهر قرار می‌گیرد که ما را از معنای حقیقی آن دور می‌کند (شعیری، ۱۳۸۴: ۶-۱۳۵) که تنها از طریق پدیدارشناسی و نگاه شهودی و با عاطفه‌زدایی شناخت می‌توان به مدلول واحد حقیقت و آگاهی یا همان «جهان مشترک» رسید.

نشانه‌معناشناسی بر اساس بنیان پدیدارشناسی، برای انسجام نشانه‌معناها، نظریه ادراک جسمانه‌ای (perception du corps proper) را مطرح می‌کند. (همان: ۱۳۷) این ادراک مرز مشترک بین دال‌ها و مدلول‌هاست که عبور از دال به مدلول و یا بالعکس را میسر می‌سازد. شاعر در حضور جسمانه‌ای و در ارتباط با دنیای دال‌ها (حضور شیء در خارج از ذهن او) و دنیای مدلول‌ها (حضور شیء در ذهنیت او)، از دال‌های متنوع به مدلول واحد دست می‌یابد.

نشانه (دال) به منزله ساقه مفاهمه و مکالمه است و معنی (مدلول) به منزله خوشه (رحمدل، ۱۳۸۴: ۵-۸۴) که بنا بر اعتقاد بیکن (Bacon) برای ورود به حوزه ادراک باید ذهن از فاهمه‌های عام (معنای کلمات) و بت‌های بازاری (کلمات) پاک شود (جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۱۵) تا پس از عاطفه‌زدایی شناخت، بتواند بین دال و مدلول به مکالمه بپردازد. در پی این مکالمه است که پدیدارها و نشانه-معناها در تعامل باهم قرار می‌گیرند و مدلول در محور خوشه‌ها (محور جانشینی) تکثر می‌یابد و از خط به حجم و از سطح به عمق می‌رسد و در سطحی بالاتر جلوه‌گاه حقیقت متعالی می‌شود و همه را به فهم مشترک (جهان مشترک) می‌رساند.

م. سرشک، در شعر «آن من که می‌سراید» در یک ادراک حسّی، با موضوعی واحد به نام دنیای دالی «من فردی و رمانتیک‌گونه» مواجه می‌شود؛ اما این مفهوم در عین واحد بودن به دال‌های متکثر «آن من که می‌نشیند»، «آن من که می‌رود»، «آن من که می‌خرامد» و «آن من که می‌رمد» تبدیل می‌شود. در نگاه شاعر، همه این دال‌ها در یک نگاه تعاملی به مدلول‌های «آن من که می‌هراسد و آن من که می‌رسد» منتهی می‌شود و سپس به یک مدلول واحد می‌رسد. شفيعی، با کنار گذاشتن و داخل پرائتز قرار دادن فاهمه‌های عاطفه‌آلود، در ادراکی تعاملی بین دو دنیای دالی (من فردی و رمانتیک‌گونه) و مدلولی (من حقیقی و انسانی- فلسفی) زمینه را برای شناخت حقیقت آماده می‌کند و در نتیجه این نگاه تأویلی، «مناقشه» را به «مفاهمه» تبدیل می‌کند و به معنای وحدت‌مندی می‌رسد که نتیجه آن، وصال با مدلولی واحد به نام «فاعل ممتاز فردی» است.

نتیجه‌گیری

شفیعی کدکنی شاعر «دریافت لحظه‌های ناب» است. نگاه او نگاهی پدیداری و مکاشفه‌ای است و ذهن نظام-مند او در برخوردهای شهودی با هستی، پیکره نظام‌مندی را خلق می‌کند. بررسی شعر شفیی کدکنی بر اساس پدیدارشناسی و در تعامل با نشانه-معناشناسی، این حقیقت را آشکار می‌کند که او با رویکرد ناب و تازه به پدیده‌ها و در ارتباطی حسّی-ادرکی با آن‌ها، جریان زیباساز معنا را رقم می‌زند. جریانی پویا و سیال که با پشت سر گذاشتن مفاهیم فرسوده و غبارگرفته، به نشانه‌ای متعالی تبدیل می‌شود. برآیند چنین نگاهی، دستیابی به نشانه-معناشناسی پساساختگرا و هستی‌مدار است.

بر این اساس، پدیده‌ها در نگاه مکاشفه‌ای شفیی به نشانه‌ها تبدیل می‌شود و نشانه‌ها در ذهنیت او استحاله می‌یابند. شفیی در پس چنین نگاهی از موجودیت «پدیده» ای هستی به موجودیت نشانه‌شناختی، شهودی آن نقل نگاه می‌کند تا در سایه تأویلی نشانه-معناشناختی، آن را به «پدیدار»ی هستی‌مدار تبدیل کند. شاعر در پس این نگاه، به استغراق درونی می‌پردازد و از این رهگذر، صدای درونی و «انعکاسی» او احساس و لحظه‌های بی‌خودی و سرگشتگی او توصیف می‌شود.

منابع و مآخذ

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۷۵)، ساختار و تأویل متن (۲): شالوده‌شکنی و هرمنوتیک، تهران، نشر مرکز، چاپ سوّم.
- ۲- بشر دوست، مجتبی (۱۳۷۹)، در جست‌وجوی نیشابور؛ زندگی و شعر محمدرضا شفیی کدکنی، تهران، نشر ثالث، نشر یوشیج، چاپ اوّل.
- ۳- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۸)، «سیری در هزاره دوّم آهوی کوهی»، به کوشش حبیب الله عباسی، سفرنامه باران: نقد و تحلیل اشعار محمّد رضا شفیی کدکنی، تهران، نشر روزگار، چاپ چهارم، ۱۱۱-۱۳۶.
- ۴- توسّلی، غلام‌علی (۱۳۶۸)، «پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه»، نامه علوم اجتماعی دانشگاه تهران، دوره جدید، جلد اوّل، شماره دوّم، بهار، ۱-۳۴.
- ۵- جعفری جزی، مسعود (۱۳۷۸)، «آینه‌ای برای صداها»، به کوشش حبیب الله عباسی، سفرنامه باران: نقد و تحلیل اشعار محمّد رضا شفیی کدکنی، تهران، نشر روزگار، چاپ چهارم، ۲۶۴-۲۸۱.
- ۶- جواری، محمّدحسین و احد حمیدی کندول (۱۳۸۶)، «سیر نظریه‌های ادبی معطوف به خواننده در قرن بیستم»، ادب پژوهی (فصل‌نامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی)، شماره سوّم، پاییز، ۱۴۳-۱۷۶.
- ۷- جهانگیری، محسن (۱۳۶۹) احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۸- خادمی کولایی، مهدی (۱۳۸۷)، «سیری در سلوک شعری «م. سرشک»»، به کوشش ابراهیم خدایار، رخسار اندیشه: مجموعه مقالات سومین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی، چاپ اول، ۵۲۷-۵۴۲.
- ۹- رحمدل شرفشاهی، غلامرضا (۱۳۸۴)، «باران و تأویل نشانه‌شناختی پدیدارها در قرآن»، فصل‌نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره پیاپی ۱۴، بهار، ۷۵-۹۸.
- ۱۰- _____ (۱۳۸۲-۸۳)، «نگاهی اجمالی به ادبیات پدیداری»، فصل‌نامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)، سال ۱۳ و ۱۴، شماره ۴۸ و ۴۹، زمستان و بهار، ۹۷-۱۱۸.
- ۱۱- _____ (۱۳۸۲)، «نگاهی پدیدارشناختی به نی‌نامه مولوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۴۰، بهار، ۲۳۵-۴۸.
- ۱۲- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۲)، «هوسرل و پدیدارشناسی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال ششم، شماره ۱۱، شهریور، ۲۸-۳۹.
- ۱۳- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۴)، درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.
- ۱۴- سلاجقه، پروین (۱۳۸۷)، «پدیدارشناسی زمان در شعر حافظ با نظر به آرای قدیس آوگوستینوس درباره زمان»، نامه فرهنگستان، شماره ۲ (پیاپی ۳۸)، تابستان، ۹۴-۱۰۵.
- ۱۵- شعیری، حمیدرضا و ترانه وفايي (۱۳۸۸)، «راهی به نشانه-معناشناسی سیال: با بررسی موردی ققنوس نیما»، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نخست.
- ۱۶- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۴)، «بررسی بنیادین ادراک حسی در تولید معنا»، پژوهش‌نامه علوم انسانی، شماره (۴۵-۴۶)، بهار و تابستان، ۱۳۱-۱۴۶.
- ۱۷- _____ (۱۳۸۶)، «رابطه نشانه‌شناسی با پدیدارشناسی با نمونه‌ای تحلیلی از گفتمان ادبی-هنری»، ادب‌پژوهی (فصل‌نامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی)، شماره سوم، پاییز، ۶۱-۸۱.
- ۱۸- _____ (۱۳۷۹)، «فاعل فردی و جمعی در «پشت هیچستان» سپهری»، مدرس علوم انسانی، دوره ۴، شماره ۳، پاییز، ۵۳-۶۳.
- ۱۹- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۲)، هزاره دوم آهوی کوهی: پنج دفتر شعر، تهران، سخن، چاپ سوم.
- ۲۰- عباسی، حبیب‌الله (۱۳۷۸)، «شاعر مرغان باغ»، سفرنامه باران: نقد و تحلیل اشعار محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر روزگار، چاپ چهارم، ۳۰۰-۳۱۴.

- ۲۱- عزیزی، محمد (۱۳۷۸)، «مرغان ابراهیم»، به کوشش حبیب الله عباسی، سفرنامه باران: نقد و تحلیل اشعار محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر روزگار، چاپ چهارم، ۲۱۴-۲۲۹.
- ۲۲- فتوحی، محمود (۱۳۷۸)، «شکل و ساخت شعر شفیعی»، به کوشش حبیب الله عباسی، سفرنامه باران: نقد و تحلیل اشعار محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر روزگار، چاپ چهارم، ۲۳۹-۲۶۳.
- ۲۳- فریار، اکبر (۱۳۷۳)، «مروری بر پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیداری»، فصل‌نامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه، شماره ۵ و ۶، دوره دوم، پاییز و زمستان، ۱۶۹-۲۰۱.
- ۲۴- کربن، هانری (۱۳۶۹)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات توس.
- ۲۵- کوکب، سعیده (۱۳۷۶)، پدیده‌شناسی تقویم در ادموند هوسرل، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه، به راهنمایی دکتر عبدالکریم رشیدیان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی تهران، بهمن‌ماه.
- ۲۶- نصری، عبدالله (۱۳۸۱)، راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)، تهران، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، چاپ اول.