

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی
سال یازدهم، شماره ۴۵، زمستان ۱۳۹۹
صفحات ۹۰-۱۱۵

نقد شالوده‌شکنانه حکایتی عرفانی از کتاب رونق المجالس

سارا حسینی^۱

چکیده

شالوده‌شکنی، نخستین بار در اندیشه‌های ژاک دریدا و به عنوان روشی برای خوانش دوباره متون و مورد تردید قرار دادن پیش‌فرض‌های آن مطرح گردید. این نوع نقد با یافتن تقابل‌های دوگانه متن و درهم‌ریختن برتری و تسلط یکی از طرفین بر دیگری، به دنبال یافتن معانی جدید است و از سوی دیگر با واکاوی شکاف‌ها و گسست‌هایی که به رغم میل نویسنده در متن پدید آمده‌اند، کشف معانی نوین در خوانش‌های بعدی را با توسل به نشانه‌های درون‌متنی فراهم می‌سازد. کتاب *رونق المجالس* یکی از آثار تصوف اسلامی است که در این پژوهش سعی شده است با بررسی یکی از حکایت‌های آن و یافتن برخی از مدلول‌های محتمل برای دال‌های مطرح در متن، معانی دیگرگونه آن مورد بررسی قرار گیرد؛ معنایی که یکی از ده‌ها معنی محتمل برای متن است.

واژگان کلیدی: شالوده‌شکنی، تقابل‌های دوگانه، ژاک دریدا، رونق‌المجالس، عرفان.

sara.hosseini42@yahoo.com

تاریخ پذیرش
۱۴۰۰/۹/۲۰

۱- دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

تاریخ دریافت
۱۴۰۰/۷/۲۸

۱- مقدمه

رونق‌المجالس، کتابی است [از نویسنده‌ای ناشناس] به عربی و دارای بیست و دو باب و هر باب مشتمل بر ده حکایت، یعنی ۲۲۰ حکایت در مجموع، و گردآوری شیخ امام ابو‌حفص عمر بن حسن سمرقندی است (رجایی بخارایی، ۱۳۵۴: ۳). از این اثر، ترجمه‌ای به فارسی باقی مانده است که با عنوان «منتخب رونق‌المجالس» شناخته می‌شود؛ این که چه کسی این اثر را به فارسی ترجمه کرده است بر ما روشن نیست، اما بعدها گزیده‌ای از این کتاب به دست شخصی به نام عثمان بن یحیی بن عبدالوهاب میری گردآوری شد و در روزگار معاصر (سال ۱۳۵۴) نیز احمدعلی رجایی بخارایی در کتابی تحت عنوان «منتخب رونق‌المجالس و بستان‌العارفین و تحفه‌المیریدین» بخشی از این حکایات را گرد آورده است. یکی از حکایات کتاب «منتخب رونق‌المجالس»، روایتی است از واقعه‌ای که بر یک مسافر می‌گذرد.

شالوده‌شکنی یکی از شاخه‌های نظریه‌پس‌اساختارگرایی است. این اندیشه در سال ۱۹۶۶ به وسیله ژاک دریدا و در مقاله «ساختار، نشانه و بازی در علوم/نسانی» او مطرح گردید. «نظریات دریدا در اندیشه‌های زبان‌شناسانه سوسور ریشه داشت. دریدا آن را به عنوان روشی نه برای نقد، بلکه به عنوان راهی برای خواندن انواع متون ارائه کرد تا با آن بتوان پیش‌فرض‌های متافیزیکی تفکر غرب را آشکار کرد و مورد تردید قرار داد» (عبداللهیان و فرهمند، ۱۳۹۱: ۵۴). اندیشه‌های دریدا ابتدا در فلسفه و پس از آن در نقد و واکاوی متون ادبی به کار گرفته شد، اما نکته‌حائز اهمیت در نقد شالوده‌شکنانه، تکیه بر عناصر درون‌متنی در این نوع تحلیل است. به عبارت دقیق‌تر و طبق گفته‌های دریدا «شالوده‌شکنی فقط در متن اتفاق می‌افتد و چیزی بیرون از متن وجود ندارد» (امن‌خانی، ۱۳۹۵: ۷۰).

این نوع نقد، بیش از هر چیز، نوعی دموکراسی و چندصدایی را مطرح می‌نماید، چرا که اساس آن بر این اصل استوار است که در هر متن و اثر ادبی «شکاف‌ها و گسست‌هایی

به رغم میل نویسنده وجود دارد که مانع می‌شود خوانش و روایت نویسنده، مورد قبول قرارگیرد و یا حداقل تنها خوانش پذیرفته‌شده متن باشد» (دهقانیان و درّی، ۱۳۹۰: ۷۴). پس ساختارگرایان بر این باورند که در هر متنی تقابل‌های سلسله مراتبی وجود دارد که ساختار اصلی آن متن بر محور آن‌ها استوار است؛ تقابل‌هایی همچون «درون/ بیرون، روان/ تن، حقیقی/ استعاری، گفتار/ نوشتار، حضور/ غیاب، طبیعت/ فرهنگ و صورت/ معنا» (عبداللهیان و فرهمند، ۱۳۹۱: ۵۵). هدف اصلی شالوده‌شکنی، آشکار کردن این تقابل‌ها و سپس فروپاشی تقدم آنها بر دیگری است. در واقع، این نقد، از یک سو با هر نوع تقدم و برتری قائل شدن در چنین تقابل‌هایی می‌ستیزد و آنها را رد و انکار می‌کند و از سوی دیگر، می‌کوشد با تکیه بر حواشی متن و نشانه‌های درون‌متنی، مرکزیت معنا را در متن از میان برده، گسست‌ها و شکاف‌های پنهان مانده از دید خود نویسنده و همچنین خوانندگان او را آشکار نماید تا از این طریق، امکان بروز قرائت‌های تازه از متن را فراهم سازد. به همین دلیل «دریدا متن را بسیار پیچیده‌تر از این می‌داند که مخاطب در برداشت نخست به آن می‌نگرد». (دهقانیان و درّی، ۱۳۹۰: ۶۴).

در چنین ساختاری، عوامل برون‌متنی کنار نهاده می‌شوند و بر اساس آنچه که در چارچوب متن ارائه گردیده، منتقد تلاش می‌کند که به معانی تازه و فراتر از معنای معهود متن برسد و در عین حال بر این باور نیز باشد که معانی جدید حاصل از متن نیز، معانی قطعی و حتمی نیستند.

انسان، پس از عبور از عصر کلاسیک و بینش قطعیت‌گرا و روابط علی و معلولی خدشه‌ناپذیر آن، با مطرح شدن عناصری چون مرکزیت‌زدایی و عدم قطعیت در فلسفه عصر مدرن و پست‌مدرن و پس از آن در نقد ادبی، بدین باور رسید که معنا، امری غیرقطعی و چندوجهی است، چنان که «در هر خوانشی معنای تازه‌ای ظهور می‌کند و در جریان بی‌پایان قرائت‌ها، معنای متن از یک تفسیر تا تفسیر دیگر به تعویق می‌افتد و این‌گونه شالوده‌متن، پیوسته شکسته و واسازی می‌شود؛ یعنی معنای مرکزی و قطعی آن از بین

می‌رود و معانی بی‌شماری که گاه متناقض‌اند و هم‌دیگر را نفی می‌کنند به ذهن خواننده می‌آیند» (فتوحی رودم‌معینی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). دریدا بر این باور بود که باید با این پندار که انسان فقط یکبار با موضوعات جهان خارج مواجه می‌شود جنگید. «این نگرش به ما می‌گوید که "جهان واقعی"، مادی و مستقل از انسان است. دریدا بر این باور "حضور" انسان را در چنین جهانی مردود می‌داند و معتقد است، همین نگاه، عامل اصلی محدودیت فهم ما از جهان اطراف‌مان است. او این تصور موهوم را "متافیزیک حضور" می‌نامد و بر این نکته تأکید دارد که همین "متافیزیک حضور" سبب شده است تا به وجود پیوندی ناگسستنی میان "دال" و "مدلول" قایل باشیم» (صفوی، ۱۴۰۰: ۱۱۹).

۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

این مقاله بر آن است تا این حکایت را از منظر نقد شالوده‌شکنانه، با نگاهی نو بنگرد و یکی از معانی جدید و محتمل آن را مورد بررسی قرار داده و به این پرسش اصلی پاسخ بگوید که نشانه‌های درون‌متنی موجود در حکایت، چگونه از طریق تقابل‌های دوگانه میان روایت/واقعیت و خودآگاه/ناخودآگاه، به شالوده‌شکنی و ظهور معانی جدید و محتمل منجر می‌شود.

۱-۲- پیشینه پژوهش

از آن‌رو که مباحث اساسی نقد شالوده‌شکنانه/پسا‌ساختارگرایانه، نخستین بار در فلسفه و ادبیات غرب مطرح گردید، ناگفته پیداست که مهم‌ترین آثار در این زمینه نیز در غرب منتشر گردیده است؛ از جمله آثاری که در این حوزه به فارسی ترجمه شده می‌توان از کتاب «تصوف و ساختار شکنی» (یان الموند، ۱۳۹۹) نام برد. این اثر به بررسی تطبیقی افکار ابن‌عربی و ژاک دریدا، که یکی عارفی است از شرق و دیگری فیلسوفی از غرب می‌پردازد. این کتاب به مخاطب متذکر می‌شود که نه تنها میراث عرفان و تصوف اسلامی، هنوز در عصر ما حرف‌های بسیار دارد، تفکر غربی نیز، چندان از ما بیگانه نیست.

در مقالات بسیاری نیز بخش‌هایی از آثار منشور یا منظوم فارسی با تکیه بر نقد شالوده‌شکنانه بررسی شده‌اند. در مقاله «شالوده‌شکنی در تلمیحات به‌کار رفته در غزلیات حسین منزوی» (علی نوری و احمد کنجوری، ۱۳۹۵) در مقاله «شانه‌شناسی دریدا در غزلیات شمس با تأکید بر ساختارشکنی» (فرهاد کاکه‌رش، ۱۳۸۸) و در «نقد و بررسی داستان فرود سیاوش بر اساس رویکرد ساخت‌شکنی» (محمود رضایی دشت ارژنه، ۱۳۹۲) بر نقد شالوده‌شکنانه آثار منظوم فارسی تکیه شده است. درباره متون نثر و داستان‌های معاصر نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است که «نقد شالوده‌شکنانه دو داستان از بیژن نجدی (روز اسب‌ریزی و شب سهراب‌کشان)» (حمید عبداللهیان و فرنوش فرهمند، ۱۳۹۱) و مقاله «بازخوانی «ذکر خروج تاریخی» بر اساس رویکرد شالوده‌شکنی» (جواد دهقانیان و نجمه درزی، ۱۳۹۰) را از آن می‌توان نام برد. علاوه بر این‌ها، مقاله «ساختارشکنی بلاغی، نقش صناعات ادبی در شکست و واسازی متن، ۱۳۸۷» (محمود فتوحی رودم‌عجینی) نیز به بررسی مفاهیم تئوریک شالوده‌شکنی پرداخته است.

۲- بحث اصلی

۲-۱- حکایت رونق المجالس

«چنین گویند که مردی به حج همی شد، ببغداد رسید. خواست که چیزی آنجا بنهد بنزدیک کسی بامانت، بنگریست، مردی را پیر دید و در دکانی نشسته، و نزدیک وی شد، گفت: چیزی بزینهار بنزدیک تو بنهم. باید که از من فراپذیری تا من از حج باز آیم مرا نفقاتی باشد. آن مرد گفت: من نپذیرم. آن حاجی حریص شد، آن را بنزدیک وی نهاد و پیر حاجی را گفت: اگر چاره نیست به یک شرط فاپذیرم: چون بر سر گور مصطفی [رسی] او را از من سلام کنی و بگویی: «لولا الکتاب تحیتک لجئتک فی کل سنه مره». آن مرد گوید: من برفتم و حج کردم، بزیارت گور پیغامبر شدم علیه السلام. مرا گفت بخواب در: ای مرد! «بلغت ما أمرک به الرجل فانتبهت من هیبه رسول الله صلی الله علیه و تَوَضَّأتُ و صَلَّیت رکعتین». در ساعت، دیگر باره بخواب شدم، همچنان بخواب دیدم تا سه بار گفتم: یا رسول

الله! تو بهتر دانی من گفتم آنچه [با] من گفته بود. پیغامبر علیه السلام روی سوی علی کرد و گفت: آن مرد را بیار. علی برفت و آن مرد را بیاورد. گفت: این مرد بود؟ من گفتم: بلی. پیغامبر گفت: یا علی! «اضرب عُنُقَهُ». علی یک ضربت بزد، سر وی از تن جدا کرد؛ قطره خون بر پیراهن من افتاد. من از خواب درآمدم، دوات برگرفتم و کاغذ و تاریخ آن قصه بر آنجا نشستم و از آنجا بازگشتم و می‌آمدم تا ببغداد. چون بسرای آن مرد آمدم، در بزدم. یکی بیرون آمد. با وی گفتم: با خداوند این سرای بگو که امانت این حاجی بیرون ده. گفت: روزی به در سرای بیرون او را بی سر یافتیم جایی افکنده. من آن حال و آن قصه با ایشان بگفتم. خبر آن بامیر المومنین رسید. منادی فرمود بشهر؛ و بشهرها [ی] دیگر نامه فرستاد که مبادا که کسی یاران پیغامبر را بد گوید که بفلان پسر فلان چنین حالی پیش آمد» (رونق‌المجالس، ۱۳۵۴: ۱۴-۱۳).

۲-۲- تقابل‌های دوگانه

در نگاه کلاسیک و «از زمان افلاطون و ارسطو تا پیش از دوران مدرن، سوژه و فردیت در هنرها اهمیت نداشت و تنها امر مهم، بازنمایی عالم واقع به بهترین شکل آن بود» (سجودی و داوری، ۱۳۸۹: ۱۶۰)، بر همین اساس در خوانش سنتی از متن، بنیان نقد را بر پایه صدق گفتار راوی و نویسنده بنا نهاده‌اند و خواننده در جایگاهی منفعل نسبت به متن قرار دارد چرا که او در این نوع از خوانش، خود را در تولید معنا شریک نمی‌داند. در این عصر، به طور کلی «هنر را روایتی می‌شمارند که مطابق واقعیت است یا در تلاش است تا به آن دست یابد» (همان: ۱۵۶)، اما «مدرنیست‌ها می‌گفتند که واقعیت به اندازه تعداد افرادی که آن را ادراک می‌کنند گوناگون است» (چایلدرز، ۱۳۹۳: ۶۶). در همین برهه از زمان بود که نیچه با نظریه «چشم‌انداز باوری»، این امر را مطرح نمود که در یک اثر ادبی یا فلسفی «صحبت از یک واقعیت است که می‌توان از چشم اندازه‌های متفاوت بدان نگرست، اما در دوران پست‌مدرن هر یک از این چشم‌اندازها خود، یک واقعیت‌اند و واقعیت به معنای یکه و یگانه آن متلاشی و تکثیر می‌شود؛ به بیان دیگر، هنرمند واقعیت را ایجاد

می‌کند» (همان: ۱۵۶). در مجموع می‌توان گفت که خوانش سنتی از متن، از آن رو که متن را محصول خودآگاه نویسنده می‌داند، آن را حقیقتی مطلق و لایتغیر به شمار می‌آورد، اما در خوانشی که در عصر مدرن و پس از آن در عصر پست‌مدرن رایج گردید، ضمیر انسان را دارای دو لایه خودآگاه و ناخودآگاه دانسته‌اند و با تکیه بر لایه‌های پنهان ناخودآگاه راوی و نویسنده، علاوه بر تأکید بر عدم قطعیت معنا، امکان پذیرش دریافت‌ها و معانی تازه از متن را فراهم کرده‌اند؛ این امر می‌تواند امکان دسترسی به حقیقت را بیش از پیش مهیا سازد. در نقد نو بر خلاف انگاشت‌های نقد سنتی، مؤلف، متن را می‌نویسد، اما آنچه سبب تولید معنا می‌گردد چگونگی کارکرد زبان است. «اندیشه ساخت‌شکنی، گویی نوعی تقابل با جمله مشهور دکارت است. دکارت گفته بود: «من می‌اندیشم پس هستم» و ساخت‌شکنی می‌گوید: «شما فکر می‌کنید که فکر می‌کنید»؛ به عبارتی در اینجا با این مفهوم روبه‌رو هستیم که مؤلف حتی اگر بخواهد نمی‌تواند معنای ثابتی را در متن قرار دهد و تولید معنا از خواست مؤلف فراتر می‌رود» (دهقانیان و درّی، ۱۳۹۰: ۶۴).

در این حکایت از منتخب رونق‌المجالس نیز بر این اساس می‌توان تقابلی میان روایت/ واقعیت حکایت و همچنین خودآگاه/ ناخودآگاه مسافر در نظر گرفت؛ معنای اولیه حاصل از این حکایت، آن است که در بحثی که میان مسافر و پیرمرد درمی‌گیرد، پیرمرد به شرط آنکه مسافر، پیام حاوی اهانت او را به صحابه پیامبر برساند، امانت مسافر را می‌پذیرد. بر اساس آنچه که در متن آمده، مسافر، پس از زیارت مزار پیامبر، در خواب می‌بیند که پیامبر از حضرت علی می‌خواهد که سر پیرمرد را از تنش جدا کند. در این رؤیا، خون پیرمرد بر پیراهن مسافر می‌پاشد. او پس از بازگشت به بغداد، برای گرفتن امانت به در سرای پیرمرد می‌رود، اما مطلع می‌گردد که جسد وی را مدت‌ها قبل، بدون سر بر در سرای یافته‌اند. پس از آن، امیرالمومنین با شنیدن این خبر، دستور می‌دهد که برای درس عبرت دیگران، واقعه را نگاشته و به شهرهای دیگر بفرستند تا همگان بدانند که سزای اهانت به پیامبر و یاران او چنین است.

با تکیه بر انگاره‌های ساخت‌شکنانه ژاک دریدا که هرگونه قطعیت معنا را رد می‌کند و همچنین اعتقاد او به این که «باید در رویارویی با هر متن، امکان بروز معناهای دیگرگونه را [نیز] فراهم کرد» (رضایی دشت‌ارژنه، ۱۳۹۲: ۳۹). در این حکایت نیز، تناقض‌ها و نشانه‌هایی وجود دارد که سبب پدیدار گشتن معانی دیگرگون و در هم شکستن قطعیت معنای کنونی آن می‌گردد.

با نگاه به مهم‌ترین اصل شالوده‌شکنی که تکیه صرف بر متن و نشانه‌های درون‌متنی، برای دریافت معنای تازه است، می‌توان گفت که در این حکایت، نشانه‌هایی چون: پاشیدن خون پیرمرد بر پیراهن مسافر در خواب، بریدن سر پیرمرد در خواب و به دست حضرت علی، تکرار رؤیای مسافر (دو شب پیاپی)، یافتن جسد بی‌سر پیرمرد در واقعیت و همچنین تناقض عقیدتی مسافر و پیرمرد در ابتدای حکایت، ما را به معانی دیگری رهنمون می‌گردد. تکیه بر این نشانه‌ها و همچنین تحلیل آن‌ها می‌تواند در مجموع سبب کشف معنای تازه‌ای در این متن گردد، چنان که «عادت بارز خود دریدا در بررسی یک متن آن است که برخی قطعات ظاهراً حاشیه‌ای اثر، مانند یک پانویس یا واژه یا تصویری کم‌اهمیت که تکرار می‌شود و یا کنایه‌ای اتفاقی را در دست بگیرد و روی آن چنان جدی کار کند که اعتبار تقابلی‌های حاکم بر متن به طور کلی در معرض تهدید قرار بگیرد» (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۸۴). اگر پیشینه کتاب رونق‌المجالس و عقاید نویسنده و حتی شخصیت‌های حاضر در حکایت را کنار بگذاریم و فقط به نشانه‌های درون‌متنی تکیه کنیم، می‌بینیم که در همان آغاز ماجرا، آنجا که مسافر می‌پذیرد پیام حاوی اهانت پیرمرد به صحابی پیامبر «لَوْلَا الْكِتَابُ تَحِيَّتُكَ لَجِئْتُكَ فِي كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً / اگر کاتبان وحی^۱ نبودند هر سال به دیدارتان می‌آمدم» را برساند، شکاف و گسستی اساسی در ذهن مخاطب امروزی پدید می‌آید، زیرا برای او پذیرفته نیست که فردی که راه درازی را طی می‌کند تا به خانه خدا و زیارت گور پیامبر نائل شود، بدون هیچ اعتراض و مخالفتی آن چنان که در متن حکایت آمده، بپذیرد که پیام حاوی اهانت را برساند.

از آن‌رو که در این حکایت با تناقض‌هایی در روساخت متن مواجه هستیم، تحلیل نشانه‌های درون‌متنی از منظر روانکاوی می‌تواند به شناخت بهتر متن و کشف معنا یا معانی پنهان آن کمک کند. فروید، یونگ و ژاک لکان از مهم‌ترین روانکاوانی هستند که شناخت نظریات آنها درباره ساختار شخصیت انسان و تحلیل رؤیاها و خواب‌های او می‌تواند در تحلیل آثار ادبی مثمر ثمر واقع گردد. از سوی دیگر، مطرح کردن روایت‌های تازه از یک متن، به معنای نامعتبر دانستن روایت اولیه نیست، بلکه امکانی برای کشف و شناخت صداهای تازه و البته پنهان در متن است، در واقع شالوده‌شکنی بر آن است که نشان دهد رابطه میان دال و مدلول، آن چنان که به نظر می‌رسد، ناگسستنی و خدشه‌ناپذیر نیست. در این حکایت نیز با توجه به نشانه «پاشیدن خون پیرمرد بر پیراهن حاجی» و از سوی دیگر تناقضی که میان عقاید دینی آن دو وجود دارد، چنین به نظر می‌رسد که مسافر در اثر خشم بسیار، از شنیدن اهانت به صحابی پیامبر، پیرمرد را کشته و آنگاه این واقعه را در ناخودآگاه خود سرکوب نموده است، اما خواب، همچون ترسحاتی که از ناخودآگاه آدمی بیرون می‌زند، بر او واقع می‌گردد و با آن که در خواب، حضرت علی، عامل مجازات است و اوست که سر پیرمرد را از تنش جدا می‌کند، اما خون مقتول بر پیراهن مسافر می‌پاشد. در واقع می‌توان این امکان را مطرح نمود که قتلی اتفاق افتاده است که قاتل، آن را در ناخودآگاه خود سرکوب نموده و در روان خود با فرافکنی این واقعه، آن را سرنوشتی سزاوار برای اهانت‌کننده به پیامبر و عملی به دست حضرت علی [همچون نموداری از قدرت دین] می‌داند. تقابلی که میان دوگانه روایت / واقعیت این حکایت وجود دارد از آنجا نشأت می‌گیرد که مخاطب سنتی، این واقعه را همچون امری مابعدالطبیعی و کاملاً انتزاعی، محصول مستقیم اهانت به دین می‌داند، اما برای مخاطب عصر مدرن و پست‌مدرن که به دنبال در هم ریختن قیود و مرزها و «به پرسش کشیدن باورهای تثبیت شده» (بی‌نظیر، ۱۳۹۳: ۴۴) است، این روایت، تنها روایت معتبر نیست. همچنین نشانه‌های درون‌متنی، این شک را قوت می‌بخشد که امکان اتفاق افتادن قتلی فجیع در این ماجرا وجود دارد.

یکی از مفاهیمی که نخستین بار توسط زیگموند فروید مطرح گردید و تاکنون نیز استوار و پابرجا باقی مانده، اصطلاح فرافکنی یا برون‌فکنی است؛ فرافکنی «مکانیسم دفاعی ناخودآگاهی است که از طریق آن، فرد اندیشه‌ها، افکار، احساسات، و تکانه‌های معمولاً ناخودآگاهی را که برای او ناخوشایند یا غیرقابل قبول است، به شخص دیگری نسبت می‌دهد. مکانیسم فرافکنی از فرد در مقابل اضطراب ناشی از یک منازعه و تعارض درونی محافظت می‌نماید، [چرا که] شخص، از راه به خارج انداختن آنچه که غیرقابل قبول است، موفق می‌شود با آن، مانند موقعیتی که مربوط به او نبوده و جدا از او می‌باشد، کنار بیاید» (کتابی، ۱۳۸۳: ۳). در متن این حکایت، در چند مورد به نشانه‌های فرافکنی برمی‌خوریم که موشکافی آنها و استناد به نتایج حاصل از آنها، تأییدی است بر تکرر معنای متن و عدم اتصال به یک معنای قطعی.

در ادامه، نشانه‌های درون‌متنی این حکایت را برای کشف معانی نوین بررسی خواهیم نمود. این نشانه‌ها عبارتند از:

۲-۳- نشانه‌های درون‌متنی حکایت

۲-۳-۱- پاشیدن خون پیرمرد بر پیراهن مسافر (در خواب)

ژاک لکان یکی از مشهورترین روانکاوانی است که «برای ناخودآگاه ذهن انسان، ساختاری شبیه به ساختار زبان قائل است. یعنی همان رابطه دال و مدلول حاکم در نظام زبانی در ساختار ناخودآگاه ذهن نیز وجود دارد. به عبارت دیگر، همچنان که به کارگیری دال‌هایی همچون اصوات و کلمات، زنجیره‌ای از مدلول‌ها یا معانی را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کنند، ناخودآگاه ذهن نیز در تماس با دال‌هایی همچون مزه خوراکی‌ها، رایحه برخی اشیاء یا اشخاص و یا دیدن بعضی از تصاویر، خاطراتی را از گذشته به صورت مدلول‌هایی در ذهن ما بیدار می‌کند» (محسنی، ۱۳۸۶: ۸۵). حال اگر همچون فروید، «رؤیا را شاهرهی به سوی ناخودآگاه» بدانیم (ساراپ، ۱۳۸۲: ۲۸) و آن‌ها را گستره‌ای پرمعنا و مفهوم برای بروز و ظهور انگاره‌ها و امیال نهفته به شمار آوریم، بیش از پیش بر معنای حاصل از

رؤیاهای در تحلیل متون تکیه خواهیم کرد. لکان به عنوان یکی از روانکاوان پساساختارگرا، و بر خلاف فروید، رؤیا را بازنمایی تصویری و بصری وقایع نمی‌داند، بلکه از آن رو که ناخودآگاه را مانند زبان دارای ساختار می‌داند، رؤیاهای انسان را نیز متن‌هایی پر از نشانه و رمز به شمار می‌آورد. اگر خواب‌ها را مجموعه‌ای از متون، و تصاویری را که در خواب‌ها می‌بینیم، کلمات و واژگان این متون بدانیم، در خوانش کلاسیک، این متون/ خواب‌ها را پنجره‌ای به سوی واقعیت می‌پنداریم، اما در خوانش پساساختارگرا، دریافت یک معنای قطعی از واژه‌ها دشوار و دشوارتر از قبل می‌شود، چرا که دیگر «واژه‌ها با چیزهایی که قرار بود توصیف کنند، مطابقت ندارند، بلکه به قول تی.اس. الیوت شروع به «سریدن» و «لغزیدن» کرده‌اند» (چایلدز، ۱۳۹۳: ۸۶). رویکرد فروید، یونگ و لکان به رؤیاهای رویکردهایی کاملاً متفاوت است، گرچه همه روانکاوان، رؤیاهای در پیچه‌ای به سوی ناخودآگاه بشر می‌دانند، اما از آن رو که فروید و یونگ، خواب‌ها را دارای ساختاری بصری می‌دانند، در تحلیل این تصاویر اغلب به معانی یکدست‌تر و روشن‌تری می‌رسند، چنان که یونگ در این باره می‌گوید: «خواب‌ها اغلب ساختاری مشخص و مفهوم دارند و انگاره‌ها و امیال نهفته را بروز می‌دهند، اگرچه عموماً این انگاره‌ها و امیال، بی‌درنگ قابل درک نیستند» (یونگ، ۱۳۷۸: ۲۸)، در برابر این نگاه، لکان معتقد است که خواب‌ها ساختاری غیربصری و متن‌گونه دارند، از این رو در هر رؤیایی با دال‌هایی مواجه هستیم که یافتن مدلول‌های آن دشوار است؛ این دال‌ها رابطه‌ای مستقیم و از پیش تعیین شده با مدلول‌ها ندارند و هر نشانه به نشانه‌ای دیگر و همین‌طور به نشانه‌هایی نامحدود دلالت می‌کند. این همان چیزی است که لکان آن را «غلطیدن مدلول زیر دال و رنگ باختن و تبخیر مداوم معنا» (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۲۳۲) می‌نامد. البته این امر بدان معنا نیست که هرگز نمی‌توان معنایی از رؤیاهای و همچنین تغییرات ناخودآگاه بشر به دست آورد، بلکه بدین معناست که گرچه «دال»، یکی است، اما «مدلول»‌های آن نامحدود هستند و معانی حاصل از آن‌ها نیز می‌تواند نامحدود باشد، رؤیاهای و دال‌ها و نشانه‌های حاضر در آن، می‌توانند همچون زبان، از روابط استعاری و کنایی بهره بگیرند و بدین وسیله، چندمعنایی و تکرار مدلول‌ها را توجیه نمایند.

در این حکایت آمده است که: «در ساعت، دیگر باره بخواب شدم، همچنان بخواب دیدم تا سه بار، گفتم: «یا رسول الله! تو بهتر دانی. من گفتم آنچه [با] من گفته بود. پیغامبر علیه‌السلام روی سوی علی کرد و گفت: بلی. پیغامبر گفت: یا علی! «اضرب عنقه». علی یک ضربه زد، سر وی از تن جدا کرد؛ قطره‌ای خون بر پیراهن من افتاد. من از خواب در آمدم» (رونق‌المجالس، ۱۳۵۴: ۱۴).

یکی از معانی محتمل دربارهٔ پاشیدن خون مقتول بر پیراهن قاتل، برخلاف آنچه که راوی می‌گوید، این است که مسافر، این تصویر را در خودآگاه و عالم واقع در حین قتل دیده، اما از آن رو که این تصویر را سرکوب کرده است در ناخودآگاه خود، کشته شدن پیرمرد را نتیجهٔ مجازات او از سوی پیامبر و به دست حضرت علی می‌داند؛ او در خواب، همچون دانای کل و شاهدی حی و حاضر است که آن چنان به صحنهٔ قتل نزدیک بوده که خون مقتول بر لباس او می‌پاشد. می‌توان گفت که ستیز میان خودآگاه و ناخودآگاه مسافر، سبب رسوخ این واقعه در ناخودآگاه او و فرافکنی آن بدین شکل است که سر پیرمرد با ضربت حضرت علی از تن جدا می‌گردد.

در روانکاوی لکان که به طور مشخص آن را با زبان‌شناسی سوسور پیوند می‌دهد، خواب و رؤیا همچون متنی است که در مجموع، معنایی مشوش یا معنایی دقیق و داستان‌وار را به فرد القا می‌کند. به عبارت دیگر «ناخودآگاه انسانی، مجموعه‌ای از عناصر نشانه‌ای و نمادین را که حاصل تمایلات سرخورده و امیال ارضانندهٔ فرد است همچون کدها و رمزگان زبانی در خود ذخیره می‌کند» (محسنی، ۱۳۸۶: ۹۱). یکی از بسترهای بروز و ظهور این کدها و رمزگان، خواب‌هایی است که انسان در طول شبانه‌روز می‌بیند. تحلیل این رمزگان می‌تواند زمینه را برای شناخت عوامل پس‌زمینه‌ای و روانی فرد فراهم نماید. علاوه بر این در فرهنگ اسلامی نیز، خواب را از یک سو، برادر مرگ دانسته‌اند و از سوی دیگر، آن را با وحی در ارتباط دانسته‌اند و «در احادیث و روایات، خواب قسمتی از وحی خوانده شده و آمده است که در آغاز نبوت، وحی به صورت رؤیایی صادقه بر پیامبر^(ص)

نازل شد» (حلبی و علیاری، ۱۳۹۱: ۳۸). در این حکایت نیز، تحلیل خواب و نشانه‌های آن نقش مهمی در تعیین معنای حکایت و صحت و سقم آن دارد. پاشیدن خون پیرمرد بر پیراهن مسافر، واهمه‌ای است که او در گریز از آن در ناخودآگاه خود موفق نبوده است. گرچه حاجی در خودآگاه، این امر را کتمان می‌کند و واقعه را به گونه‌ای دیگر بازگو می‌کند، اما در خواب او نشانه‌ای باقی مانده است که می‌تواند به واقعیتی دیگرگونه متصل باشد.

در روانکاوی لکان، سوژه از سه بخش امر تخیلی، امر نمادین و امر واقع تشکیل می‌شود. لکان «امر تخیلی را به گستره‌های محدود آگاهی و خودآگاهی ربط می‌دهد و همان ساختی است که نزدیک‌ترین پیوندها را با آن چیزی دارد که افراد به عنوان واقعیت روزمره غیرروانکاوانه تجربه می‌کنند. این که شخص «تخیل می‌کند» اشخاص دیگر که و چه هستند و «تخیل می‌کند» خودش کیست و چیست، از جمله از منظرهای تخیل شده دیگران، جملگی در این ساحت می‌گنجد» (جانستون، ۱۳۹۴: ۲۸). در این حکایت می‌توان انتظارات و تخیلات حاجی درباره خود، از منظر دیگران را در این حیطه قرار داد. خوابی که می‌بیند در واقع تأییدکننده این نگرانی و آشوب روانی است. از سوی دیگر، اعلان همگانی خبر نیز می‌تواند نوعی گریز از قضاوت‌های عامه مردم در باب این حادثه باشد. امر نمادین هم که «به عرف‌ها، نهادها، قوانین، رسوم، هنجارها، آداب، آیین‌ها، قواعد و سنت‌های جوامع و اموری از این دست اشاره دارد» (همان: ۳۱)، در این داستان، بایدها و نبایدهای تعریف‌شده در حوزه دین است که ابتدا، کراهت توهین به مقام رفیع پیامبر و صحابی اوست که پیرمرد این هنجار را در هم می‌شکند و پس از آن، کراهت عمل قتل است که حاجی آن را زیر پا می‌گذارد. در واقع میان امر نمادین در ذهن حاجی و پیرمرد، تضاد و تناقضی پدید می‌آید که نتیجه آن، اتفاق افتادن قتل است.

۳-۲-۲- عامل مجازات دانستن ضربت حضرت علی

دریدا «انسان [را] عرصه جنگ ایدئولوژی‌ها می‌داند» (عبداللهیان و فرهمند، ۱۳۹۱: ۵۷) از این رو نمی‌توان ایدئولوژی و باورهای انسان را بدون تغییر یا نوسان در نظر گرفت چرا که اگر این‌گونه بود در طول زندگی بشر هیچ تغییر عقیدتی رخ نمی‌داد و او همواره باید به آنچه در کودکی فراگرفته بود، باورمند می‌ماند، حال آنکه می‌بینیم زندگی انسان هر دم در مسیر تغییراتی است که می‌تواند به طور کلی ایدئولوژی‌ها، باورها و جهان او را دچار تغییر نماید. در این حکایت نیز تضاد عقیدتی حاجی و پیرمرد و پس از آن پیام اهانت‌آمیز پیرمرد، محور اصلی داستان است، اما آنچه سبب تردید مخاطب امروزی و ایجاد شکاف و گسست در پذیرش صرف و بی‌چون و چرای واقعه می‌گردد، پذیرش بدون اعتراض پیام توهین‌آمیز پیرمرد و همچنین کشته‌شدن او بدون یافتن علت قتل و قاتل اوست. از سوی دیگر، حاجی در خواب می‌بیند که پیام پیرمرد را به پیامبر می‌رساند، و پیامبر از حضرت علی می‌خواهد که در پاسخ این توهین، پیرمرد را به سزای عملش برساند. حضور حضرت علی در رؤیای مسافر و سپس اجرای مجازات پیرمرد از سوی او، به دو دلیل عمده می‌تواند باشد: نخست آن که پیرمرد، «الکتاب/ کاتبان وحی» را مورد اهانت قرار می‌دهد که به نوعی تعریضی است به عمر و ابوبکر که در کنار قبر پیامبر اکرم دفن شده‌اند. دیگر آن که تصور همه مسلمانان از حضرت علی، تصویر جنگجویی شجاع و قهرمانی مبارز است که البته ضربت شمشیر او و ذوالفقار او در پس زمینه‌های ذهنی همه ما رسوخ کرده است. بنابراین او واجد همه صفات و ویژگی‌های لازم برای محاکمه شخص اهانت‌گر و گناهکار است اگرچه این اهانت درباره عمر و ابوبکر باشد. مجموع این تناقض‌ها مخاطب را به این باور می‌رساند که از میان تمام راه‌های محتمل، او این امکان را خواهد داشت که از راهی که خود می‌خواهد و برمی‌گزیند، عبور کند و هر روایتی را که اصیل‌تر می‌داند بپذیرد.

نقد شالوده‌شکنانه در این حکایت، با زیر و رو کردن متن و بررسی نشانه‌ها، ما را به کشف تقابل روایت معتبر و روایت نامعتبر یا تقابل روایت و حقیقت نائل می‌کند. در این

متن، تأکید راوی بر حضور حضرت علی بیش از هر چیز می‌تواند به دلیل اشتغال ذهن مسافر به این امر باشد که حال که پیرمرد به کاتبان وحی اهانت کرده است، کشتن او نه تنها کار درست و به حقی است، بلکه اگر شخص پیامبر هم می‌خواست پاسخی به چنین اهانتی بدهد، قطعاً حضرت علی را به عنوان عامل مجازات انتخاب می‌کرد. بنابراین مسافر، در گریز از بار روانی این اتفاق، در ناخودآگاه و در رؤیا، می‌بیند که مجازات به دستور پیامبر و به ضرب شمشیر حضرت علی انجام می‌پذیرد، اما حقیقت می‌تواند این باشد که او در کشاکش میان خودآگاه و ناخودآگاه، روایت نامعتبری را عرضه می‌کند که با سوءاستفاده از بسترهای عقیدتی جامعه آن روز، امکان پذیرش بیشتری یافته و بدین دلیل، جایگزین روایت اصیل و حقیقی گردیده است. «نظام روانکاوی لکان نظام ساختاری ناخودآگاه را مجموعه‌ای از خاطراتی می‌داند که به شکل یکسری از مضامین تبلور می‌یابند. این مضامین همانند دایره‌هایی کانون محورند که پیرامون یک هسته مرکزی در گردش بوده و هر قدر که به این مرکز نزدیک‌تر شویم میزان مقاومت فرد افزون‌تر شده و توان راهیابی به این هسته که بنیاد و شالوده شخصیتی فرد را تشکیل می‌دهد، دشوارتر می‌شود چرا که حاوی رازآمیزترین و پنهان‌ترین لایه‌های شخصیتی فرد است» (محسنی، ۱۳۸۶: ۹۱). مقاومت حاجی در برابر روایت حقیقی ماجرا و همچنین محول کردن این مجازات به شخص پیامبر و به دست حضرت علی، می‌تواند واکنش‌های ناخودآگاه او به اصل ماجرا و تلاش برای فراموش کردن این موضوع باشد. البته این معنا نیز در کنار معنای اولیه متن، بیانگر این امر است که در نقد شالوده‌شکنانه، این‌ها تنها معانی محتمل نیستند و از چشم‌اندازهای متفاوت می‌توان به معانی متناقض با این دو معنا نیز رسید چرا که «هدف اصلی شالوده‌شکنی نشان دادن انسجام‌ناپذیری متون است نه تفسیرهای تازه از متن» (امن‌خانی، ۱۳۹۵: ۸۴). بنابراین، قطعی پنداشتن معنای جدید حاصل از متن، سبب برداشتی از متن می‌گردد که در ظاهر، شالوده‌شکنانه، اما در باطن، هرمنوتیک است. بر این اساس، هر معنا و هر شالوده بر اساس معنا و شالوده دیگر می‌شکند.

۳-۲-۳- تکرار رؤیا

پیش از این بر اهمیت رؤیا در حوزه روانکاوی اشاره نمودیم و نشان دادیم که فروید، یونگ و لکان دیدگاه‌های متفاوتی در این باره دارند، اما لکان به عنوان روانکاوی پساساختارگرا، رؤیا را همچون متن می‌نگرد و محتویات این رؤیا یا متن، «مجموعه‌ای از معماهای کلامی است که حالت ابهام به خود می‌گیرد به نحوی که تنها فتوح یا گشایش قلبی حاصل از روانکاوی است که ما را به کشف مکنونات آن قادر می‌سازد» (موللی، ۱۳۹۵: ۲۷). حال اگر خواب و رؤیایی به دفعات تکرار شود، پدیده‌ای شایان توجه است، بدان دلیل که نشان از تلاش ذهن خواب‌بیننده برای بیان چیزی دارد که ناخودآگاه او می‌کوشد بگوید. خواب‌های تکرارشونده یا خواب‌هایی که مضمونی مشترک دارند، «معمولاً کوششی هستند برای جبران نقاط ضعف خواب‌بیننده، یا بازگشت به ضربه‌ای که فرد در گذشته خورده و یا پیشگویی واقعه مهمی که ممکن است در آینده رخ دهد» (یونگ، ۱۳۷۸: ۶۷). نویسنده این حکایت، ترتیب وقایع و همچنین تکرار خواب‌های مسافر را به گونه‌ای در متن چیده است که مخاطب در نگاه نخستین به همان معنای اولیه و سطحی از واقعه دست می‌یابد. مسافر/ حاجی پس از زیارت مزار پیامبر، دو بار خواب می‌بیند؛ در خواب اول به او درباره هیبت رسول اکرم و ضرورت ادای احترام به مقام شامخ او گوشزد می‌شود، همچنین متن خواب، چنان است که نشان می‌دهد او در اثنای زیارت مزار پیامبر، پیغام پیرمرد را نیز رسانده است: «مرا گفت به خواب در: ای مرد! «بلغت ما امرک به الرجل فانتبهت من هیبه رسول الله صلی الله علیه و تَوَضَّأْتُ و صَلَّیْتُ رکعتین» (رونق‌المجالس، ۱۳۵۴: ۱۴). سپس همان خواب را می‌بیند و به پیامبر می‌گوید: «یا رسول الله تو بهتر دانی، من گفتم آنچه [با] من گفته بود» (همان: ۱۴) این جمله می‌تواند اولین نشانه فرافکنی واقعه‌ای باشد که به دست خود او انجام شده است. در این جمله به صورت موکد (سه بار) می‌گوید که من فقط پیغام‌گزار او هستم و آنچه که در پی خواهد آمد و واقعه‌ای که حاصل خواهد شد، نتیجه صلاح‌دید پیامبر است: «پیغامبر علیه‌السلام روی

سوی علی کرد و گفت: آن مرد را بیار. علی برفت و آن مرد را بیاورد. گفت: این مرد بود؟ من گفتم: بلی. پیغامبر گفت: یا علی! «إِضْرِبْ عُنُقَهُ». علی یک ضربت بزد. سر وی از تن جدا کرد؛ قطره خون بر پیراهن من افتاد. من از خواب درآمدم» (همان: ۱۴). گرچه وقایع این دو خواب، کاملاً با یکدیگر متفاوت است، اما می‌توان خواب اول را زمینه و بستری برای روایت خواب دوم دانست، به عبارت دیگر مضمون هر دو خواب، درباره موضوع اهانت پیرمرد به صحابی پیامبر و پس از آن، مجازات پیرمرد است.

درباره این دو خواب، دو فرض اساسی وجود دارد: فرض اول این است که مسافر، واقعاً این خواب‌ها را دیده باشد. در این صورت دو امکان پیش‌روی ما قرار می‌گیرد: نخست آن که ماجرا همان‌گونه است که شرح داده شده و خواب مسافر، خبری است از واقعه‌ای که بر پیرمرد خواهد گذشت و البته امری ماورایی و مابعدالطبیعی است. دیگر آن که مسافر، خواب‌ها را بدان دلیل دیده‌است که پیش از آن، خود، پیرمرد را به قتل رسانده و اکنون ناخودآگاه او سعی در بیرون ریختن واقعه‌ای دارد که روانش را می‌آزارد، بنابراین با فرافکنی واقعه بر پیامبر و حضرت علی، سعی در توجیه عملکرد خود به شکل غیرمستقیم دارد. مسافر پس از به قتل رساندن پیرمرد، این امر را در روان خود کتمان و سرکوب کرده است، به گونه‌ای که امکان دارد برای مدتی آن را فراموش کرده باشد، اما این خواب‌ها، تذکر و یادآوری واقعه، برای مسافر باشند. یونگ درباره بازیابی اعمال و حوادث خودآگاه در ناخودآگاه انسان می‌گوید: «هنگامی که موضوعی از خودآگاه ما گریخت، بدین معنا نیست که دیگر وجود ندارد. درست به همان‌گونه که اگر خودرویی در پیچ خیابانی ناپدید شد، نیست نشده است و تنها از دید ما خارج شده است و همان‌گونه ممکن است ما بعدها دوباره آن خودرو را ببینیم، اندیشه‌های از یاد رفته را نیز می‌توانیم دوباره بازیابیم» (یونگ، ۱۳۷۸: ۳۶).

اما فرض دوم این است که مسافر، خوابی ندیده است و پس از به قتل رساندن پیرمرد و رفتن به مدینه، در راه بازگشت، این‌گونه وانمود می‌کند که از مرگ پیرمرد بی‌خبر است و

در روز مرگ او، چنین خواب‌هایی دیده است. به عبارت دیگر با فریب دادن مردم، نه تنها خود را از ظنّ اتهام می‌رهاند، به ماجرا چنان بُعد ماورایی‌ای می‌بخشد که هر انسان معتقدی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، از سوی دیگر، با درس عبرت دادن به مخالفان، راه را بر امکان طرح دیگربارهٔ چنین اهانت‌هایی می‌بندد.

۳-۲-۴- پایان‌بندی حکایت

در ساختار این حکایت گسست‌ها و تناقض‌هایی وجود دارد که مخاطب عصر مدرن و پست مدرن را وادار به پرسش‌گری می‌کند. همان امری که برای مخاطب کلاسیک، قطعی و یقینی به نظر می‌رسد برای مخاطب امروز محل بحث و پرسش است. این امر بدان دلیل است که در عصر مدرن، به ویژه «پس از عصر دکارت، مقام مابعدالطبیعه مدام در حال تنزل بوده است. فیلسوفان انگلیسی آن را کنار گذاشتند و به دریافت‌های ماده‌گرایانه نزدیک‌تر شدند» (سجودی و داوری، ۱۳۸۹: ۱۶۱) در واقع مخاطب این عصر، آنچه را که می‌بیند و در دسترس او و محل درک و دریافت اوست بیش از هر چیز باور می‌کند، همچنین می‌داند که «تمامی کارهایی که در رویکرد شالوده‌شکنی صورت می‌گیرد برای این است که ثابت شود اجزای یک تقابل دوتایی واقعا در برابر هم قرار نمی‌گیرند بلکه با یکدیگر تداخل دارند» (عبداللهیان و فرهمند، ۱۳۹۱: ۶۵) آن چنان که روایت/ واقعیت این حکایت نیز هرگز به تمامی در برابر هم نمی‌ایستند بلکه به نوعی دچار تداخل و در هم‌آمیزی می‌گردند. در پایان حکایت، حاجی می‌گوید: «و از آنجا بازگشتم و می‌آمدم تا بی‌غداد. چون بسرای آن مرد آمدم در بزدم یکی بیرون آمد. با وی گفتم: با خداوند این سرای بگو که امانت این حاجی بیرون ده. گفت: روزی بدر سرای بیرون او را بی‌سر یافتیم جایی افکنده» (رونق‌المجالس، ۱۳۵۴: ۱۴).

در واقع مرگ پیرمرد به همان شکل که حاجی در خواب دیده و جدا شدن سر از تن او، در خوانش کلاسیک، مخاطب را دچار نوعی پالایش روحی می‌گرداند که سزای هتک حرمت به صحابه همین است، اما مخاطب امروز اگر فارغ از نگاه و باور دینی، به متن نظر

بیفکند، مطابقت نوع پیرمرد در خواب راوی و در عالم واقع را نشانی از قتل پیرمرد به دست حاجی می‌داند، زیرا او انگیزه کافی برای کشتن پیرمرد را داشته و همچنین توان پنهان کردن عمل شنیع قتل را در لفافه باورهای دینی در خود یافته است. دلیل کشته شدن پیرمرد به دست حاجی مسافر، به نوعی تقابلی عقیدتی شیعی و سنی هم هست و پردازنده حکایت، می‌خواهد که صداهای مخالف را از طریق برساختن چنین داستانی خاموش کند. همچنین است دستور خلیفه مبنی بر نامه‌نگاری به ولایات و انذار مردم از بی‌اعتنایی به صحابه پیامبر (ابوبکر و عمر) که به نوعی همان گفتمان مسلط و خاموش کردن صداهای مخالف را می‌رساند. چرا که پذیرش روایت حاجی از سوی خلیفه وقت بدون هیچ تلاشی برای یافتن حقیقت، مخاطب را دچار تردید درباره باورپذیری روایت حاجی و موضع‌گیری خلیفه در قبال این ماجرا می‌کند، مگر این که خود خلیفه نیز خواهان همان بوده باشد.

۳-۲-۵- تناقض برخی از دال‌ها

در نقد شالوده‌شکنانه و از دیدگاه ژاک دریدا، معنا توسط نویسنده تولید نمی‌شود، بلکه برخلاف نگاه سنتی، کارکرد زبان و چگونگی کاربست واژه‌ها (دال‌ها) در متن، سبب آفرینش معنا می‌گردد، در واقع فرایند تولید معنا از خواست و اراده مؤلف خارج و به مخاطب و منتقد محول می‌شود. البته این امر، با توسل به تمام نشانه‌هایی که در متن وجود دارند، اتفاق می‌افتد. تحلیل کارکرد برخی از واژه‌ها و جملات این حکایت نیز دلایل شکاف میان معنای حاضر از متن و معنای غایب و وجه نانوشته آن را توجیه می‌کنند.

در ابتدای این حکایت آمده است که: «چنین گویند که مردی به حج همی شد» (رونق‌المجالس، ۱۳۵۴: ۱۳). این جمله به خودی خود نشان می‌دهد که نویسنده، خود، واقعه را ندیده و به قول دیگران استناد کرده است، از سوی دیگر، واژه «مرد» همراه با «یای نکره»، نشان از آن دارد که علاوه بر آن که نویسنده، ناظر بر واقعه نبوده، از آدم‌ها و شخصیت‌های این حکایت نیز شناختی ندارد. همین امر یکی از دلایلی است که می‌تواند مخاطب را در صحت و سقم ماجرا دچار شک و تردید نماید، اما به این یک دلیل نباید بسنده نمود و نشانه‌های درون‌متنی دیگر را نیز نباید نادیده گرفت.

در خواب دوم، مسافر می‌گوید: «سه بار گفتم: یا رسول الله! تو بهتر دانی، من گفتم آنچه [با] من گفته بود». در این جملات، «سه بار گفتن»، نشانه تأکید خواب‌بیننده بر عدم انجام عمل قتل از سوی اوست و در جمله «گفتم آنچه با من گفته بود» نیز، خود را به عنوان پیغام‌گزاری صرف نشان می‌دهد.

پس از آن می‌گوید: «پیغامبر روی سوی علی کرد. گفت: آن مرد را بیار. علی برفت و آن مرد را بیاورد، گفت: این مرد بود؟ من گفتم: بلی. پیغامبر گفت: یا علی! اضرب عنقه. علی یک ضربه زد. سر وی از تن جدا کرد» در اینجا نیز اگر نقش مسافر را حذف کنیم و فقط گفت و گوی میان پیامبر و حضرت علی را در نظر بگیریم، معنای اولیه متن، آن چنان که مسافر می‌خواهد حاصل خواهد شد، اما نقش مسافر به عنوان عامل شناسایی پیرمرد در جملات «گفت: این مرد بود؟ من گفتم بلی» نوعی لغزش زبانی است که می‌تواند حاکی از عاملیت خواب‌بیننده در عمل قتل باشد.

در جایی از حکایت، مسافر می‌گوید که: «پیغامبر گفت: «یا علی! اضرب عنقه». علی، یک ضربه زد و سر وی از تن جدا کرد». از آن جهت که راوی این خواب‌ها در هر دو رؤیا، خود نیز حضور دارد و بخشی از ماجرا است، واقعه می‌توانست این گونه اتفاق بیفتد که پیامبر از خود این شخص بخواهد که سر پیرمرد را از تنش جدا کند، اما بدان دلیل که راوی، در جدالی دردآور با ناخودآگاه خویش است حتی در خواب نیز، خود را عامل مجازات نشان نمی‌دهد و حضرت علی به نمایندگی از صحابی پیامبر که مورد اهانت قرار گرفته‌اند، مجازات پیرمرد را بر عهده می‌گیرد.

از دیگر نشانه‌های درون‌متنی که نشان از تناقض این روایت با حقیقت دارد، آن است که از آغاز ماجرا تا پیش از خواب دیدن مسافر، از شخصیت دوم داستان با عنوان «مردی پیر» و «پیر» یاد می‌شود، اما پس از آن که زمینه‌ها برای کشته شدن او فراهم می‌گردد، چندین بار از واژه «مرد» استفاده می‌شود. نگارنده بر این باور است که تناقضی که در نوع استفاده از واژه‌های «پیر» و «مرد» وجود دارد، بدان دلیل است که از بار عاطفی ماجرا

بکاهد، چرا که مخاطب، پیرمرد را بدان دلیل که در موضع ضعف و ناتوانی قرار دارد، و تنها به دلیل اختلاف در عقاید دینی، مستحق مرگی چنین نمی‌بیند، و به همین دلیل است که راوی، واژه «پیر» را کنار می‌گذارد و از واژه «مرد» بهره می‌گیرد و به مخاطب نیز به طور ضمنی گوشزد می‌کند که این مرد، توهین‌کننده به صحابه پیامبر است، پس بدین دلیل، سزاوار مجازات است.

یکی دیگر از تناقضات درون‌متنی در این حکایت، مبتنی بر تفاوت معنا و کاربرد دو واژه «دکان» و «سرای» است، نویسنده رونق‌المجالس در ابتدای حکایت و در صحنه رویارویی حاجی و پیرمرد، اولین برخورد آنها را بر در دکان پیرمرد می‌داند و می‌گوید: «چنین گویند که مردی به حج همی شد، بی‌غداد رسید. خواست که چیزکی آنجا بنهد بنزدیک کسی بامانت، بنگریست، مردی را پیر دید و در دکانی نشسته ...» (رونق‌المجالس، ۱۳۵۴:۱۳). در این گزاره‌ها، فعل «بنگریست» علاوه بر معنای «نگریستن»، در اینجا به طور ضمنی به معنای «کاویدن و جست و جو کردن» نیز هست، بنابراین حاجی پس از نگریستن و انتخاب کردن پیرمرد برای انجام امری که در ذهن دارد، او را چنین وصف می‌کند: «مردی را پیر دید و در دکانی نشسته»، اطلاعات حاصل از این دو گزاره نشان از پیر بودن مرد و همچنین دکان‌دار بودن اوست، اما پس از آنکه حاجی از سفر باز می‌گردد و ظاهراً برای گرفتن امانت خود به دنبال پیرمرد می‌گردد، می‌گوید: «از آنجا بازگشتم و می‌آمدم تا بی‌غداد. چون بسرای آن مرد آمدم، در بزدم ...» (همان: ۱۴). این که حاجی، چگونه بدون هیچ تلاشی، سرای پیرمرد را می‌یابد و این که بر چه اساسی به جای رفتن بر در دکان او به در سرایش می‌رود، خود لغزشی است که توجه به آن ما را به معانی دیگری جز آنچه که در ظاهر روایت آمده است، رهنمون می‌شود.

۳- نتیجه‌گیری

نقد شالوده‌شکنانه که به دنبال مطرح کردن تقابل‌های دوگانه در متن و همچنین فروریختن برتری و ستیز این دو عنصر در متن است از طریق همین دوگانگی‌ها، قطعیت و

انسجام متون را در خوانش مدرن و پست‌مدرن رد می‌کند. در حکایتی از منتخب رونق‌المجالس، تناقض و تضادهایی وجود دارد که سبب گسست در معنای اولیه این متن و همچنین تعویق و تأخیر در حصول معانی دیگر می‌گردد، اما نگاهی دوباره و دقیق به متن حکایت و توسل به نشانه‌های درون‌متنی آن در خوانش شالوده‌شکنانه سبب حصول معنایی دیگرگون می‌شود. فردی که قصد رفتن به حج را دارد در پی آن که در بغداد نمی‌تواند امانتش را به پیرمردی بسپارد، متوجه تناقض‌های عقیدتی خود و پیرمرد می‌شود. اهانت پیرمرد به یاران پیامبر سبب قتل او می‌گردد. در خوانش نخستین، کشته شدن پیرمرد را مجازات اهانت او، و مجازاتی به دست حضرت علی می‌دانیم، اما نشانه‌های درون‌متنی، گواه آن است که می‌توان یکی از معانی محتمل این حکایت را قتل پیرمرد به دست حاجی و پنهان کردن ماجرا در لفافه عقاید دینی و امور مابعد الطبیعی و درونی کردن آن دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از کاتبان وحی، احتمالاً ابوبکر و عمر هستند که هر دو در کنار قبر پیامبر^(ص) دفن شده‌اند. این که پیرمرد حاضر به زیارت قبر پیامبر نیست، از همین روست و چنین می‌نماید که گویا شیعه بوده و با حاجی مسافر اختلاف عقیده دارد.

کتاب‌نامه

- الموند، یان. (۱۳۹۹). *تصوف و ساختارشکنی*. ترجمه فریدالدین رادمهر. چاپ چهارم. تهران: انتشارات کتاب پارسه.
- امن‌خانی، عیسی. (۱۳۹۵). «نگاهی انتقادی به پژوهش‌های شالوده‌شکنانه در ایران»، فصلنامه نقد ادبی. سال نهم. شماره سی و چهار، ص ۹۰-۶۳.
- ایگلتون، تری. (۱۳۶۸). *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*. ترجمه عباس مخبر. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- بی‌نظیر، نگین. (۱۳۹۳). «شالوده‌شکنی و عرفان: امکان یا امتناع (با تکیه بر اندیشه دریدا و مولانا)». ادب پژوهی. شماره بیست و نه، ص ۷۲-۴۳.
- جانستون، ایدرین. (۱۳۹۴). *دانشنامه فلسفه استنفورد* (۳۲). ژاک لکان. ترجمه هیمن برین. چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس.
- چایلدز، پیترو. (۱۳۹۳). *مدرنیسم*. ترجمه رضا رضایی. تهران: انتشارات ماهی.
- حلبی، علی‌اصغر و شمسی‌علیاری. (۱۳۹۱). «بررسی ارتباط خواب و مرگ عارفانه در مثنوی». مجله عرفان اسلامی. شماره سی و سه، ص ۶۲-۳۷.
- دهقانیان، جواد و نجمه درّی. (۱۳۹۰). «بازخوانی «ذکر خروج تارابی» بر اساس رویکرد شالوده‌شکنی». پژوهش‌های ادبی. سال هشتم. شماره ۳۳. صص ۵۷-۷۶.
- رجایی بخارایی، احمد علی. (۱۳۵۴). *منتخب رونق‌المجالس و بستان‌العارفین و تحفه‌المیریدین*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رضایی‌دشت‌ارژنه، محمود. (۱۳۹۲). «نقد و بررسی داستان فرود سیاوش بر اساس رویکرد ساخت‌شکنی». مجله شعر پژوهی (بوستان ادب). سال پنجم. شماره دوم. صص ۳۹-۶۰.
- ساراپ، مادر. (۱۳۸۲). *راهنمایی مقدماتی بر پسا‌ساختارگرایی و پسا‌مدرنیسم*. ترجمه محمدرضا تاجیک. چاپ اول. تهران: نشر نی.

- سجودی، فرزانه و فائزه داوری. (۱۳۸۹). «بررسی تحول روایت: از روایت کلاسیک تا روایت پست مدرن». فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی. شماره چهار، ص ۱۵۶-۱۷۱.
- صفوی، کوروش. (۱۴۰۰). آشنایی با نظریه‌های ادبی. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی.
- عبداللهیان، حمید و فرنوش فرهمند. (۱۳۹۱). «نقد شالوده شکنانه دو داستان از بیژن نجدی (روز اسب‌ریزی و شب سهراب‌کشان)». فصلنامه زبان و ادبیات فارسی. سال بیستم. شماره ۷۲. صص ۷۱-۵۳.
- فتوحی‌رودمعجنی، محمود. (۱۳۸۷). «ساخت‌شکنی بلاغی، نقش صناعات ادبی در شکست و اساسی». فصلنامه نقد ادبی. شماره سوم. صص ۱۳۵-۱۰۹.
- کاکهرش، فرهاد. (۱۳۸۸). «نشانه‌شناسی دریدا در غزلیات شمس با تأکید بر ساختار شکنی». مجله ادیان و عرفان. سال ششم. شماره ۲۲. صص ۲۲۷-۱۹۹.
- کتابی، احمد. (۱۳۸۳). *فراکنی در فرهنگ و ادب فارسی*. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- محسنی، محمد رضا. (۱۳۸۶). «ژاک لکان، زبان و ناخودآگاه». پژوهش زبان‌های خارجی. شماره سی و هشت، صص ۸۵-۹۸.
- موللی، کرامت. (۱۳۹۵). *مبانی روان‌کاوی فروید- لکان*. چاپ دهم. تهران: نشر نی.
- نوری، علی و احمد کنجوری. (۱۳۹۵). «شالوده‌شکنی در تلمیحات به کار رفته در غزلیات حسین منزوی». پژوهشنامه ادب غنایی، سال چهاردهم، شماره ۲۶، صص ۲۲۰-۲۰۳.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۸). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ دوم. تهران: انتشارات جامی.

References

- Rezaei Dashtar Arjaneh, Mahmoud. (1392). "Critique of "Siavash's Landing" based on deconstructive approach". *Journal of Poetry Research*. Fifth year. Number two, pp. 39-60

- Rajaei Bukharaee, Ahmad Ali. (1354). *Selected Pieces from the Prosperity of the Councils and the Garden of the Mystics and the Gift of the Disciples*. Tehran: University of Tehran Press
- Abdullahian, Hamid and Farnoush Farahmand. (1391). "A deconstructive critique of two stories by Bijan Najdi (The Day of the Horse and the Night of Sohrabokshan)". *Persian Language and Literature Quarterly*. Twentieth year. No. 72. pp. 71-53
- Almond, Yan. (1399). *Sufism and deconstruction*. Translated by Fariduddin Radmehr. Fourth edition. Tehran: Parseh Book Publishing.
- Amenkhani, Jesus. (1395). "A Critical Look at Deconstructive Research in Iran", *Literary Criticism Quarterly*. Ninth year. No. 34, pp. 90-63
- Binazir, Negin. (1393). "Breaking the foundation and mysticism: possibility or refusal (based on the thought of Derrida and Rumi)". *Literary research*. No. 29, pp. 43-72
- Childs, Peter. (1393). *Modernism*. Translated by Reza Rezaei. Tehran. Mahi Publications.
- Dehghanian, Javad and Najmeh Dori. (1390). "Re-reading *Zikr-e KHoroj-e tarabi* based on the foundation-breaking approach". *Literary research*. Eighth year. No. 33. pp. 76-57.
- Eagleton, Terry. (1368). *An Introduction to Literary Theory*. Translated by Abbas Mokhber. First Edition. Tehran: Markaz Publishing.
- Halabi, Ali Asghar and Shamsi Aliari. (1391). "Study of the relationship between sleep and mystical death in Masnavi". *Journal of Islamic Sufism*. No. 33, pp. 37-62.
- Johnston, Idrin. (1394). *Stanford Encyclopedia of Philosophy (32). Jacques Lacan*. Translated by Heiman Brin. First Edition. Tehran: Phoenix Publications
- Jung, Carl Gustav. (1378). *Man and his symbols*. Translated by Mahmoud Soltanieh. second edition. Tehran: Jami Publications
- Kakehrash, Farhad. (1388). "Derrida's semiotics in *Shams's Sonnets* with emphasis on deconstruction". *Journal of Religions and Mysticism*. The sixth year. No. 22. pp. 227-199
- Ketabi, Ahmad (1383). *Projection in Persian culture and literature*. First Edition. Tehran: Scientific and cultural publications.

- Mohseni, Mohammad Reza (1386). "Jacques Lacan, Language and the Unconscious." *Foreign languages research*. Thirty-eight, pp. 85-98
- Molly, Dignity. (1395). *Fundamentals of Freud-Lacan Psychoanalysis*. The tenth edition. Tehran: Ney Publishing.
- Nouri, Ali and Ahmad Kanjouri. (1395). "Deconstruction of the allusions used in Hossein Manzavi's lyric poems". *Journal of Lyrical Literature*, Fourteenth Year, No. 26, pp. 220-203.
- Safavid, Cyrus. (1400). *Familiarity with literary theories*. First Edition. Tehran: Scientific Publications
- Sarap, Maden. (1382). *An introductory guide to poststructuralism and postmodernism*. Translated by Mohammad Reza Tajik. First Edition. Tehran: Ney Publishing
- Sojudi, Farzan and Faezeh Davari. (1389). "Study of Narrative Evolution: From Classical Narrative to Postmodern Narrative". *Quarterly Journal of Comparative Language and Literature Research*. No. 4, pp. 156-171