

## دیگری به مثابه خود ارتباط شمس و مولانا از دیدگاه ژاک لکان<sup>۱</sup>

فؤاد مولودی<sup>۲</sup>  
مریم عاملی رضایی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۷/۰۵/۲۹

### چکیده

مفهوم «دیگری»، از وجوه ممتاز و واسازانه دستگاه نظری ژاک لکان و یکی از مهم ترین فراروی های او از اندیشه فرویدی است. دستگاه فکری فروید بر مفهوم «خود» بنا شده بود. وی بخش اعظم مباحث مربوط به ناخودآگاهی روان را در رابطه با «خود»ی تعریف کرده بود که ذاتی روشن و قوام یافته داشت و حادفاصل «نهاد» و «فراخود» بود، اما لکان از همان آغاز در تعریف وجودی «خود» شک کرد و نشان داد در مراحل رشد روانی انسان، هیچ گاه تصویری یکه و همگن از «خود» وجود ندارد. به تعبیر لکان، «خود» همان دیالکتیک «خود-دیگری» شکل گرفته در

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.21631.1575

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سازمان سمت)، تهران، ایران (نویسنده

مسئول). f\_molowdi@yahoo.com

۳. استادیار پژوهشکده زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ایران. m\_rezaei53@yahoo.com

مرحله خیالی و نمادین است. «دیگری» بخش وجودی «خود»، و از همان آغاز آمیخته با آن است. «دیگری» به طرق مختلف درونی می‌شود و آمیخته با «خود» همیشه در روان حاضر است (حتی برداشت و تصویر از «خود» نیز آمیخته «دیگری» ذهنی است). زمانی که «دیگری» به‌مثابه متعینی بیرونی وجود دارد، ممکن است به شدیدترین شکل ممکن درونی‌سازی و هم‌مدات‌پنداری شود و حیاتی ذهنی یابد؛ همان چیزی که در رابطه شمس و مولانا شاهدش هستیم: دو روح سرگشته ای که هر یک امکانات ذهنی و روانی خود را در دیگری می‌بیند و هر دو در طول فرایند کشف یکدیگر، مرتباً دیالکتیک «خود-دیگری» ذهنی شان را بر هم اعمال می‌کنند. اگر از منظر شمس به این رفت‌و‌برگشت‌های روانی بنگریم، درمی‌یابیم که اساس رابطه او و مولانا، جابه‌جایی‌های مکرر موقعیت ذهنی عاشقی و معشوقی برای هر دو آن‌هاست؛ به گونه‌ای که در تمثیل‌های مختلف تکرار شونده می‌توان جوهری از این آینه‌گردانی‌ها را در مقالات شمس یافت.

**واژه‌های کلیدی:** لکان، دیگری، خود، شمس تبریزی، مولوی.

## مقدمه

کار ژاک لکان<sup>۱</sup>، روان‌کاو فرانسوی، کوششی اصیل برای بازنویسی فرویدیسم از تمام جهات مربوط به موضوع انسان، جایگاهش در اجتماع و مهم‌تر از همه رابطه‌اش با زبان بود (ایگلتون<sup>۲</sup>، ۱۳۸۶: ۲۲۵). لکان در دهه ۱۹۵۰، رویکرد ویژه‌ای از روان‌کاوی مطرح کرد که بر نظریات فروید<sup>۳</sup> و دیدگاه زبان‌شناسانه سوسور استوار بود (همان: ۲۲۸-۲۲۹). می‌توان لکان را فرویدی دانست که با سوسور تلفیق یافته است. او با توجه به آرای ساختارگرایانه و پس‌ساختارگرایانه، فروید را تفسیر کرد و روان‌کاوی را که اساساً نظریه‌ای انسان‌گراست، به فلسفه‌ای پس‌ساختارگرایانه تبدیل کرد (کلیگز<sup>۴</sup>، ۱۳۸۸: ۱۱۰). مفهوم محوری در نظریه لکان درباره ادراک انسان این است که ناخودآگاه - که شکل‌دهنده و اثرگذار بر همه ابعاد وجود انسان است - مانند زبان ساختارمند است. لکان می‌گوید محتویات ناخودآگاه به‌شدت از زبان و به‌خصوص ساختار زبان تأثیر می‌پذیرد (همان: ۱۱۲). لکان برخلاف

فروید که در توضیح رشد روانی سوژه بیشتر بر فرایندهای تنی تأکید می‌کرد، اهمیت زبان را برجسته می‌کند و معتقد است زبان در رشد روانی فرد چنان نقش بسزایی دارد که نه فقط شکل‌گیری ضمیر ناخودآگاه، بلکه تکوین ضمیر آگاه و ادراک فرد از خویشتن نیز شالوده‌ای زبانی دارد (پاینده، ۱۳۸۸). مطلق‌گرایی فروید دربارهٔ صادق بودن الگوی اودیپی در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها سبب شد لکان از ارائهٔ طرح رشد ثابت دوری کند و در عوض، ساختاری نسبی را بنیان نهد که در آن، تفاوت‌ها هم مجال بروز دارند (برتس، ۱۳۸۷: ۱۸۵).

### لکان و رشد روانی سوژه

لکان برای تبیین رشد روانی فرد و مراحل مختلف آن، مجموعه‌ای از اصطلاحات تخصصی را ابداع کرده است که مهم‌ترینشان «ساحت خیالی»<sup>۶</sup>، «مرحلهٔ آینه»<sup>۷</sup>، «ساحت نمادین»<sup>۸</sup>، «حیث واقع»<sup>۹</sup>، «نام پدر»<sup>۱۰</sup>، «فقدان»<sup>۱۱</sup> و «ابژهٔ دیگری کوچک»<sup>۱۲</sup> است (پاینده، ۱۳۸۸). در هنگام تولد، جنینی که از زمان تشکیل نطفه تا تولد، زندگی انگلی‌ای در درون رحم دارد، از تن مادر جدا می‌شود. کودک از نظر روانی، خود را هنوز آمیخته با بدن مادر می‌پندارد. لکان همانند فروید بر این باور است که کودک در آغاز از مادر جدایی‌ناپذیر است یا دست‌کم از نگاه کودک، هیچ تفاوتی میان خود و مادر (دیگری<sup>۱۳</sup>) وجود ندارد. در واقع، هم به نظر فروید و هم به نظر لکان، کودک همانند نوعی حباب است که هیچ درکی از «خود»<sup>۱۴</sup> با هویت فردیت یافته ندارد و حتی بدنش را به صورت یک کلیت منسجم و وحدت یافته، جدای از مادر، درک نمی‌کند. «حیث واقع» مرکزی ذهنی است که این وحدت اولیه در آن قرار دارد؛ در این مرحله به علت عدم غیبت یا فقدان، زبانی هم وجود ندارد (کلیگز، ۱۳۸۸: ۱۱۵). «حیث واقع» جلوه‌گاه حضور و وفور است. حیث واقع مشتمل بر واقعیاتی است که ما به آن‌ها دسترسی نداریم، چون این واقعیات به واسطهٔ زبان، بیان‌شدنی نیستند (پاینده، ۱۳۸۸).

کودک از شش تا هجده ماهگی، به دلیل رشد نورولوژیکی، از تن خود و تن مادر آگاه می‌شود. این مرحلهٔ تازه، «ساحت خیالی» نام دارد. این ساحت مشتمل بر تصاویر و ایماژهایی از محیط اطراف و به خصوص از تن مادر است که در ذهن کودک شکل بسته

است (همان). به همین سبب لکان معتقد است حیث واقع بر پایه بدن (بدن خود و مادر) و حیث خیالی بر پایه طرح ذهنی است (بوتی<sup>۱۵</sup>، ۱۳۸۴: ۲۳۰).

تا این زمان، کودک با دو مفهوم «دیگری» و «خود» آشنا شده است. در واقع، دیالکتیک «خود-دیگری» زمینه‌ای را برای شکل‌گیری ذهنیت فراهم می‌کند. کودک با دیدن تصویر خود و مادر در آینه، به این حقیقت تن درمی‌دهد که وجود او از وجود مادر جداست (پاینده، ۱۳۸۸). این آگاهی سبب شقاق وجودی میان تن مادر (دیگری) و کودک می‌شود. فقدان سبب می‌شود میل به بازگشت و آمیخته‌شدن دوباره با تن مادر در کودک ایجاد شود؛ بنابراین، فقدان، جاودانگی میل را رقم می‌زند؛ چون میل همیشه میل به آنچه «مفقود است» محسوب می‌شود (ایستوپ<sup>۱۶</sup>، ۱۳۸۲: ۱۲۸). بدین گونه کودک برای حفظ «دیگری»، خود را در جایگاه ابژگی مادر قرار می‌دهد و می‌کوشد تا فقدان مادر را پر کند. در واقع، کودک این گونه میل خود را با میل «دیگری» همانند می‌کند. کودک در آغاز در این تصور باطل است که وجودش فقدان وجودی مادر را «پر» می‌کند، ولی اندکی بعد به این آگاه می‌شود که میل مادر به سمتی دیگر متوجه بوده است و وجود او برای رضای آن کافی نیست. بدین نحو کودک با ابژه پدر و سهم او در رضایت‌مندی مادر آشنا می‌شود و می‌فهمد که مادر نیز نیازمند پدر (دیگر دیگری) است و دارای تمامیت نیست (موللی، ۱۳۸۳: ۱۰۰). این زمان همان دوره اودیپی فروید است که لکان آن را به «مواجهه با نام پدر» تعبیر می‌کند. در این مرحله، کودک - که میل به تصاحب تن مادر دارد - با «دیگر دیگری» (نام پدر) و ترس از اختگی روبه‌رو می‌شود. کودک که یارای مقابله با پدر را در خود نمی‌بیند، دست از مادر شسته و «ژوئی سانس»<sup>۱۷</sup> را تحدید و سرکوب می‌کند؛ بنابراین، کودک «نام پدر» را که در مقام یک دال، حضور پیدا می‌کند، درونی می‌سازد. در این زمان، کودک وارد «ساحت نمادین» می‌شود. در واقع، «نام پدر» «دالت احلیل» را وارد صحنه می‌کند. برای ساده کردن مطلب می‌توان گفت که قسمتی از بدن، یعنی احلیل، به مقام یک دال ارتقا می‌یابد و با این ارتقا وارد «ساحت نمادین» می‌شود. حال این دال تازه قادر است «ژوئی سانس» را که در «حیث واقع» است دربرگیرد. به این ترتیب، اختگی نمادین را روی آن اعمال می‌کند و سبب می‌شود که سوژه (کودک) با چشم‌پوشی از قسمتی از «ژوئی سانس»، رابطه خود با «دیگری» (مادر) را تغییر دهد. اختگی بدین معناست

که مادر از ابژه خودش جدا می‌شود و کودک از مقام ابژگی مادر (در «ساحت خیالی») به مقام سوژگی (در «ساحت نمادین») تغییر وضعیت می‌دهد (کدیور، ۱۳۸۱: ۱۴۱). همچنین سوژه دچار شقاق روانی می‌شود و دو ساحت خودآگاه و ناخودآگاه در او ایجاد می‌شود. این تغییر و جابه‌جایی سبب می‌شود کودک مسیر رشد روانی خود را به‌طور طبیعی طی کند. در واقع، دلالت روانی پدر برای کودک عبارت است از حضور مقتدرانه شخصیتی که جایگاه سوژه را در چارچوب اجتماعی موجود تعیین می‌کند. اکنون کودک باید بیاموزد که قلمروی بسیار گسترده‌تر از خانواده وجود دارد که نخستین و بنیادی‌ترین قانون آن، نهی از محرم‌آمیزی است. ساختار پدرسالارانه فرهنگ ایجاب می‌کند که فرایند اجتماعی شدن کودک را پدر (نه مادر) با امرونهی و نظارت‌های خود راهبری کند (پاینده، ۱۳۸۸). در واقع، اجتماعی شدن و ورود به ساختار خانواده و امرونهی، همان «دلالت احلیل» و «دیگری بزرگ» در جایگاه دال‌ها (ساحت نمادین) است (کدیور، ۱۳۸۱: ۶۳).

### دیگری از منظر لکان

از دیدگاه لکان، کودک بین شش تا هجده ماهگی در «مرحله آینه‌ای» (mirror stage) که می‌تواند تصویر خود را در آینه تشخیص دهد - یعنی آن تصویر را در حکم رابطه‌ای «بیرونی» ببیند - مفهوم «من» را در قلمرو امر خیالی شکل می‌دهد (مکاریک، ۱۳۸۳: ۱۱۳). آنچه کودک در آینه تجربه می‌کند، تصویری مجموع و وحدت یافته از پیکر خویش است؛ یعنی یک الگوی گشتالتی یا سازمان یافته که این الگو به شدت با حس خود او در مورد پیکرش در تقابل است. این حس در کنترل او نیست و به قول لکان «گرفتار ناتوانی حرکتی و وابستگی است». کودک در مقایسه با دوام و یکپارچگی تصویرش در آینه، پیکر خویش را جدا و منفک احساس می‌کند (ایستوپ، ۱۳۸۲: ۸۷). در مرحله آینه‌ای، کودک به انسجام و یکپارچگی - هرچند کاذب - دوباره‌ای دست پیدا می‌کند و تصور یکپارچگی‌ای که تصویر داخل آینه القا می‌کند، او را از گسیختگی و تفکیک می‌رهاند. در نتیجه کودک باید در مرحله‌ای از زندگی خود وحدت و یکپارچگی را حس کرده باشد تا به این یکپارچگی دوباره دست پیدا کند. کودک در برهه‌ای از زندگی خود در هنگام تولد بین تن خود و تن مادر، میل خود و میل مادر، و نیاز خود و نیاز مادر تمایزی قائل

نمی‌شود؛ در این دوره، نیازهای کودک بدون هیچ وقفه‌ای ارضا می‌شود. لکان دوره‌ای را که کودک هیچ شکافی بین خود و مادر احساس نمی‌کند «امر واقعی» نامیده است. قلمرو امر واقعی (دوره نیازها) از تولد تا زمانی بین شش تا هجده ماهگی است. در این زمان، کودک میان بدن خود و هر چیز دیگری در دنیا تمایز قائل نیست (کلیگز، ۱۳۸۸: ۱۱۶). در این مرحله، کودک با هیچ فقدان و گسستی روبه‌رو نیست، اما از شش ماهگی به بعد، کودکی که تا حال دنیایی یکپارچه داشته است به نیازمندی تقاضامند تبدیل می‌شود. تقاضا به وسیله اشیا برآوردنی نیست. تقاضا همیشه تقاضای تشخیص چیزی از چیز دیگر است. این فرایند چنین عمل می‌کند: کودک آگاه می‌شود که مادرش از او جداست و گاهی مادر از پیش او می‌رود. همچنین آگاه می‌شود چیزهایی در دنیای بیرون وجود دارند که جزئی از او نیستند؛ به این طریق مفهوم «دیگری» شکل می‌گیرد (کلیگز، ۱۳۸۸: ۱۱۶). آگاهی از جدایی و امکان وجود «دیگری»، دلهره و نوعی فقدان ایجاد می‌کند. طفل می‌داند که «دیگری» وجود دارد و «دیگری» از او جداست، اما هنوز نمی‌داند «خود» چیست (کلیگز، ۱۳۸۸: ۱۷۰). اینجا همان مرحله آینه‌ای مورد نظر لکان اتفاق می‌افتد، طفل در این سن هنوز بر تن خود اشراف نیافته و بر حرکاتش تسلط پیدا نکرده است. به گفته لکان، سوژه نیز ذاتاً و به نحو اجتناب‌ناپذیری گسیخته و ناتوان از تصرف کامل «خود» است. لکان می‌گوید: کودک در مقطعی از این دوره خودش را در آینه می‌بیند، به تصویرش در آینه می‌نگرد و سپس به شخصی واقعی در اطرافش نگاه می‌کند (مثلاً به مادرش یا فردی دیگر). همگی این حس را برای کودک ایجاد می‌کنند که کلیتی منسجم و به‌هم‌پیوسته است (کلیگز، ۱۳۸۸: ۱۱۸). کودک در مرحله آینه‌ای می‌آموزد که خود را در هیئت پایدار درک کند، او این کار را به‌واسطه تصویری انجام می‌دهد که نه تنها با خود او همانند نیست، بلکه با او بیگانه و متفاوت است؛ بنابراین، انگاره کودک از «خود» به‌وسیله نوعی سوءشناسایی شکل می‌گیرد (مکاریک، ۱۳۸۳: ۱۱۴).

لکان اصطلاح «دیگری» را به شیوه‌های متعدد به کار برده است؛ به گونه‌ای که درک آن را دشوار کرده است. نخستین و شاید ساده‌ترین کاربرد آن، در معنای «خود» یا همان «من» است. «دیگری» در مرحله آینه‌ای همان «من» است. تصویری که کودک در آینه می‌بیند «دیگری» است و «خود» خویش را با «دیگری» خویش (تصویر خودش در آینه) همانند

می‌پندارد. بعد از این، کودک وارد مرحله نمادین می‌شود و مراحل نمادین و تخیلی با هم تداخل پیدا می‌کنند (کلیگز، ۱۳۸۸: ۱۲۲؛ ایگلتون، ۱۳۸۰: ۲۲۶-۲۲۷). در دوران اودیسی، پدر نمادین که از نظر لکان «دیگری نخستین» است، کودک را از مادر جدا می‌کند و به این ترتیب با ورود به قلمرو نمادین، شکافی دائمی میان میل و موضوع آن به وجود می‌آید، میل که افراد را هدایت می‌کند، اغلب به صورت میل به یک «ابژه» ظاهر می‌شود، اما این میل در واقع میل به حضور اصیل و دست‌نیافتنی تن مادر است (مکاریک، ۱۳۸۳: ۱۱۴). مرحله نمادین با سخن گفتن کودک آغاز می‌شود و مبتنی بر زبان است؛ چرا که زبان خود مبتنی بر مفهوم غیاب و فقدان است و دال «من» را فراهم می‌آورد که تصویر آینه‌ای را به مدلول قطعی آن تبدیل می‌کند. «خود» به وسیله ایجاد توهم حضور کامل عامل سخنگو، چنین فقدان را جبران می‌کند؛ چرا که این عامل سخنگو تصور می‌کند که زبان از خودش نشئت می‌گیرد (کلیگز، ۱۳۸۸: ۲۳؛ سلدن، ۱۳۸۴: ۱۷۴-۱۷۵).

آنچه به عنوان «دیگری» مطرح شد، بیانگر این موضوع است که این «دیگری» شکل دهنده و معنادهنده «خود» است. «خود» در فقدان و حضور «دیگری» است که به عرصه وجود پا می‌گذارد. هم در روان کاوی فروید و هم در نظریه لکان، برای شکل‌گیری فرهنگ، حالت طبیعی اتصال مادر و فرزند باید شکسته شود، کودک باید از مادرش جدا شود و هویتی مستقل بیابد. این جدایی نوعی فقدان را در پی دارد (کلیگز، ۱۳۸۷: ۱۱۵). لکان این فقدان را ناشی از اختگی می‌داند. به نظر فروید، اختگی اولیه، جداشدن از مادر است. البته نه مادری واقعی، بلکه بازنمایی‌ای که کودک از مادر دارد. اختگی به این معناست که مادر از ابژه خود (کودک) جدا می‌شود و چون جایگاه اولیه‌ای که کودک اشغال می‌کند ابژه مادر است، اختگی سبب عدم تداوم جایگاه و رابطه اولیه می‌شود و این مرحله، تغییر در رابطه با «دیگری» (مادر) را در پی دارد (کدیور، ۱۳۸۱: ۱۴۱). در این زمان، مفهوم «دیگری» برای کودک شکل گرفته است و کودک، تن مادر (دیگری) را جدای از خود می‌بیند، اما تصاویر مربوط به تن کودک (برای کودک) کاملاً از هم گسسته، نامنسجم و تکه تکه است. باید در نظر کودک چنین بیاید که تکه‌های مختلف بدن او، زانوها، دست‌ها، پاها و... برای خودشان اراده‌ای دارند و دائماً به طور دردناکی به اشیا می‌خورند، ولی در آن زمان (شش تا هجده ماهگی) کودک با تصویر منسجم بدن دیگران

و همچنین تصویر خود در آینه (که در واقع آن تصویر هم تصویر «دیگری» است) مواجه می‌شود. کودک در مقایسه با انسجام و یکپارچگی تصویرش در آینه، پیکرش را «تکه تکه» احساس می‌کند. کودک، شیفته و مجذوب پیکر یکپارچه درون آینه می‌شود و با آن همانندسازی می‌کند و به سوی آنچه لکان «من آرمانی» می‌خواند - که ظاهراً باثبات، کامل و یکپارچه است - حرکت می‌کند. در واقع، این خودشیفتگی به تصویر خود در آینه، اساس شکل‌گیری «من» آغازین است، پیش از آنکه کودک وارد زبان شود (ایستوپ، ۱۳۸۲: ۸۶-۸۸).

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان چند نکته اساسی را در باب «دیگری» از اندیشه لکان استخراج کرد. نخست اینکه «دیگری» از همان آغاز شکل‌گیری «خود» آمیخته با آن و سرشته وجودی آن است. «خود» هیچ‌گاه به مثابه مفهومی یکه و همگن و مطلق وجود ندارد و هر آنچه به عنوان «خود» می‌شناسیم، دیالکتیک «خود-دیگری» است. «خود» از رهگذر و به وسیله حضور قاطع «دیگری» است که شکل می‌گیرد. از همان آغاز، مرحله خیالی مبتنی بر ایماژ و تصویر و خیال، و نیز در تمام زندگی بزرگسالی سوژه در طول مرحله نمادین متمرکز بر زبان، «دیگری» حضوری آمیخته با «خود» دارد. «خود» با نوعی سوءشناسایی و در قالب تصویر «دیگری» است که شکل می‌گیرد و بعدها حضور قاطع «دیگری» در زبان نیز توهم فاعلیت زبانی و از آن خودبودن زبان را برای سوژه شکل می‌دهد. دیگر اینکه سوژه در مراحل مختلف بزرگسالی با «دیگری»‌های متعددی روبه‌رو می‌شود و امکان و دغدغه شناخت، یا به تعبیر بهتر درک آن‌ها را دارد. این حرکت به سوی درک «دیگری»، به تعبیر لکانی امری درون‌ذهنی است و در فرایند آن، همان دیالکتیک «خود-دیگری»‌ای که پیش‌تر اساس شکل‌گیری خود بود، دوباره شکل می‌گیرد. سوژه میل به درک «دیگری» دارد و این درک، از مجرای «خودافکنی» سوژه بر دیگری می‌گذرد. سوژه «دیگری» را آن‌طور درک می‌کند که روانش می‌خواهد و اینجاست که درجات و سطوح مختلفی از درک پدید می‌آید:

گاهی «دیگری» به دلیل مشابهت با سوژه به او آرامش می‌دهد و سوژه به جانبش می‌رود. گاه دیگری حاوی چیزهایی است که سوژه فاقد آن‌هاست و حرکت به جانب «دیگری» از سر فقدان است. گاه دیگری اشکالی بالفعل از امکانات سوژه را در خود دارد



و سوژه حسرتمند در پی کشف و رؤیت ممکنات خود به جانب «دیگری» کشیده می‌شود. گاه «دیگری» متضمن لایه‌هایی شهودی یا معرفت‌شناسانه یا هستی‌شناسانه است که سوژه را دچار شگفتی یا شیفتگی می‌کند و بسیاری از حالات دیگر. اما نکته اساسی آن است که در تمام حالات مذکور، یک امر ثابت است: سوژه در فرایند درک «دیگری»، دغدغه درک «خود» یا به تعبیر لکانی دغدغه درک «خود-دیگری»‌های روانش را دارد و پیوسته میان خود و دیگری در چرخش و نوسان است. این چرخش و نوسان، سرشتی کاملاً دیالکتیکی می‌گیرد و بازتولید همان دیالکتیکی است که سوژه پیش‌تر در فرایند فهم خود با آن درگیر بوده است؛ یعنی همه جا با درونی‌سازی یا ذهنی‌سازی یا خودافکنی سوژه بر دیگری روبه‌رویم. این خودافکنی اگر در سطوح معمولی درک باشد، همان فرایندی را شاهدیم که برای بیشتر ما پیش می‌آید، اما اگر وارد حوزه «عشق» شود و به‌ویژه اگر این عشق با لایه‌های زیرین معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه شهودی توأمان شود، غایت همذات‌پنداری سوژه با دیگری را شاهدیم.

### مولانا به مثابه «دیگری» شمس

درباره شیفتگی مولانا به شمس، مقالات و کتاب‌های زیادی نوشته شده است که عمدتاً توصیفی و روایی است و بر این مدار می‌گردد که شوریدگی عارفانه شمس، مولانا را از درس و مدرسه و عالم مقال رهانید و متوجه عالم حال و معنا کرد. همچنین می‌توان گفت عمده آنچه تاکنون در این زمینه آمده است، پژوهش‌هایی کلاسیک و عمدتاً متمرکز بر آثار مولانا به‌ویژه غزلیات و تا حدی مثنوی بوده است و کمتر از دریچه اندیشه و نگاه شمس به این رابطه پرچالش اشاره شده است. از طرفی تحلیل روان‌شناختی برمبنای رویکرد لکان در شیوه تعامل میان خود و دیگری در مقالات شمس تاکنون بررسی نشده است. در مجموعه فرهنگی عرفان، تعامل و ارتباط با دیگری مفهومی خاص و گسترده دارد. دیگری بزرگ یا خدا-معشوق عارف، بی‌نهایتی است که عارف، پاره‌ای از اوست و در نهایت با طی مراحل در قوس صعودی، عارف باید دوباره با او یکی شود. در این نظام فکری، هر فرد پاره‌ای از خداست و اگر قابلیت اصیل خود را تحقق بخشد، می‌تواند بخشی از وجود خداوند را در خود تجلی دهد. ارتباط این پاره‌های وجودی در منظومه فکری

عرفا گاه به تجربه‌های عمیق و سازنده‌ای منجر شده است که رابطه شمس و مولانا نمونه‌ای تأمل‌برانگیز از آن است.

اگر از منظر لکانی به رابطه پیچیده شمس و مولانا بنگریم و اگر بپذیریم که این رابطه، امری دوسویه و از جانب شمس نیز با همان قوتی بوده است که از جانب مولانا، متوجه خواهیم شد فرایند ذهنی‌سازی هر دو طرف این رابطه عمیق عاشقانه از همدیگر، بر مبنای دیالکتیک «خود-دیگری» استوار بوده است. این رابطه در قالب چرخش و جابه‌جایی مکرر «سوژه» و «دیگری» قابل تفسیر است: هریک از دو طرف برای فهم دیگری، بارها خود را جایگاه ابژگی «دیگری» قرار می‌دهد و هم‌زمان که مورد درک و شناخت دیگری است، می‌کوشد جایگاه سوژگی خود را نیز پیوسته داشته باشد و حفظ کند. در این چرخش، نهایت همذات‌پنداری و حس یگانگی میان سوژه و ابژه شکل می‌گیرد و دو طرف در عالی‌ترین سطح ممکن، آینه‌گردان یکدیگر می‌شوند. هریک انعکاس‌دهنده دیگری در آینه خود می‌شود (تا جایی که تفکیک دیگری از خود برایشان دشوار و گاه ناممکن می‌شود) و مهم‌تر اینکه هر دو طرف می‌کوشند برای یکدیگر همان مرکز کنترل‌کننده زبانی باشند که مورد نظر لکان است: شمس، دال مرکزی و مرکز کنترل‌کننده زبان مولانا در مثنوی و به‌ویژه در غزلیات است (و به همین خاطر است که در این دو اثر بی‌نظیر مولانا می‌بینیم که در پشت فرم یا ریخت پاشان، و در عین پارادوکسیکال بودن زبان و بیان، و در اوج شناوری دال‌ها، باز مرکزی کنترل‌کننده داریم). متقابلاً مولانا نیز همان دال مرکزی اندیشه شمس است که پاشانی زبان و اندیشه او را در مقالات کنترل می‌کند؛ و این کنترل‌گری برای هر دو کاملاً از حیثی ذهنی است (دیگری در غیاب هم کنترل‌کننده و از حیث ذهنی همیشه حاضر است). این کنترل‌گری در آثار مولانا آشکار است و به انحای مختلف می‌توان در غزلیات و مثنوی نشان داد که شمس در غیاب خود چگونه مسیر ذهن و اندیشه مولانا را تعیین می‌کند و در غیابش نیز حضوری تخیلی و تصویری در اندیشه مولانا دارد، اما بحث در باب آثار مولانا موضوع مقاله حاضر نیست. در این مقاله می‌کوشیم حضور مولانا در اندیشه و زبان شمس را بررسی کنیم و با تکیه به شواهد درون‌متنی مقالات شمس، حضور مولانا را به‌مثابه «دیگری» درونی‌شده، آمیخته با «خود» شمس، و آینه‌گردان او بررسی کنیم.

جلوه‌های این نمود را در مقالات شمس، می‌توان در چند تمثیل تأثیرگذار تکرار شونده نشان داد.

### ۱. تمام‌بودن در دوستی و یکی‌شدن: «خصلت آیینگی»

یکی از موتیف‌های تکرار شونده در مقالات شمس و همچنین در مثنوی و غزلیات مولانا، ستایش آینه و خلوص و یکرنگی و عدم نفاق اوست. اوج یکی‌بودگی از دیدگاه شمس و مولانا در خصلت بی‌بدیل آینه نمود می‌یابد. آینه عین حق و واقعیت است. جلوه وجودی تام و تمام فردی است که در مقابل اوست.

«آینه میل نکند. اگر صد سجودش کنی که این یک عیب در روی وی هست، از او پنهان دار که او دوست من است. او به زبان حال می‌گوید که البته ممکن نباشد... اکنون آن خود دوست می‌دارد، بهانه بر آینه نهاده است؛ زیرا که اگر خود را دوست دارد، از خود برآید و اگر آینه را دوست دارد از هردو برنیاید. این آینه عین حق است، می‌پندارد که آینه غیر اوست» (شمس، ۱۳۶۹: ۷۴).

آینه بازتاب دیگری است. همان‌گونه که به تعبیر لکان، کودک با دیدن آینه، از تصور پراکندگی خود به در می‌آید و مجموع می‌شود، کارکرد «دیگری» در ادبیات شمس و مولانا زمانی به نهایت خلوص، شفافیت، کارایی و هدف متعالی عارفانه نزدیک می‌شود که «خصلت آیینگی» یافته باشد. نکته مهم در این تمثیل، حس یگانگی و رفت‌وبرگشت خالصانه خودی و دیگری، به همراه درک و تجربه‌ای از فهم تمامیت خود و دیگری است که در هیچ حال و موقعیت دیگر، امکان تجربه و زیست آن نیست مگر در چنین مرحله‌ای از یگانگی. نکته اینجاست که در این تعبیر، آینه مقام فاعلیت می‌یابد - یا به تعبیر لکان به دلیل درخودداشتن «دیگری»، خود همان «دیگری» می‌شود و سهمی از سوژگی می‌یابد - و از مقام ابژگی می‌گذرد و هم‌زمان که دیگری را می‌نماید، خصلت خود را نیز آشکار می‌کند. به دیگر سخن، تصویر داخل آینه - اما در زبان شمس، خود آینه - دیالکتیک «خود-دیگری» را رقم می‌زند:

«چنانکه او را با آینه میل است، آینه را با او میل است. از میل آینه است که او را با آینه میل است او علی العکس. اگر آینه را بشکنی، مرا شکسته باشی، انا عند منکسرة» (همان: ۷۱).

آینه مقام معشوقی دارد و همان‌گونه که زیبارو به آینه مایل است، آینه هم بدو مایل است. در اینجا آینه در مقام سوژگی و آشکارکننده وجود دیگری، به شکلی فعال وارد عمل می‌شود:

سوخت هندو آینه از درد را      کان سیه‌رو می‌نماید مرد را  
گفت آینه گناه از من نبود      جرم او را نه که روی من زدود  
او مرا غماز کرد و راستگو      تا بگویم زشت کو و خوب کو  
(دفتر دوم)

آینه و میزان محک‌ها ای سنی      گر دو صد سالش تو خدمت می‌کنی  
کز برای من پوشان راستی      بل فزون بنما و منما کاستی  
اوت گوید ریش و سبلت برمخند      آینه و میزان و آنگه ریو و بند؟  
(دفتر اول)

شمس در تعابیر بسیار، خود را آینه‌ای می‌نامد که حقیقت وجودی دیگران را به آن‌ها می‌نمایاند و به همین جهت هم مردم از وی گریزان‌اند:

«راست نتوانم گفتن که من راستی آغاز کردم مرا بیرون کردند. اگر تمام راست گفتمی به یکبار همه شهر مرا بیرون کردند» (همان، ج ۱: ۱۲۱).  
«اگر با مردمان بی‌نفاق دمی می‌زنی، بر تو دگر سلام مسلمانی نکنند. اول و آخر من با یاران طریق راستی می‌خواستم که بورزم بی‌نفاق که آن همه واقعه شد» (همان، ج ۲: ۱۸۵).

اما با مولانا است که این یکی‌بودگی و ادغام سوژه و ابژه اتفاق می‌افتد:  
«چون مرا دیدی و من مولانا را دیده، چنان باشد که مولانا را دیده‌ای. طوبی لمن رآنی» (همان، ج ۲: ۹۱).

اساس دوستی شمس و مولانا بر پایه همین یگانگی و یکی‌بودگی است. آن دو به‌مثابه یک «خود-دیگری» در یکدیگر چنان باید تنیده شوند که در حضور یکدیگر گویا تنها هستند:

«اکنون اول شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق باشد چنانکه تنها باشم. مثلاً من اگر تنها باشم در سقایه روم، این مرکب است و همه را آن هست. گاهی علف خورد و گاهی بادی رها کند اگر تو گویی باکی نیست من نتوانم» (همان، ج ۲: ۱۸۱).  
«من بر مولانا آمدم. شرط این بود اول که من نمی‌آیم به شیخی، آنکه شیخ مولانا باشد او را هنوز خدا بر روی زمین نیاورده و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم، آن نمانده است مرا. اکنون به جهت دوستی، آسایش، اکنون می‌باید هیچ نفاق حاجت

نیاید مرا کردن. اغلب انبیا نفاق کرده‌اند. نفاق آن است که آنچه در دل باشد خلاف آن ظاهر کردن» (همان، ج ۲: ۱۷۹).

## ۲. پارادوکس فردیت و دوئیت: «آب و تشنه»

به‌رغم تمام تلاش‌ها برای یکی‌بودگی، یکی‌شدن در جهان خارج عملاً امکان‌پذیر نیست. چنانکه ذکر شد، «خود» هیچ‌گاه به‌مثابه مفهومی همگن و مطلق وجود ندارد و هر آنچه به‌عنوان «خود» می‌شناسیم، دیالکتیک «خود-دیگری» است. در صورت بیرونی این دیالکتیک نیز خود و دیگری یکدیگر را به‌مثابه همدیگر می‌شناسند، میل به‌سمت «درک» همدیگر می‌کنند، همدیگر را کامل می‌کنند و کلیتی مبتنی بر ایماژ و تصویر و خیال می‌سازند که در تمام زندگی بزرگسالی و در طول مرحله نمادین متمرکز بر زبان، خود را به شیوه‌های مختلف بازتاب می‌دهد. این حضور آمیخته خود و دیگری و وابستگی یکی به دیگری در زبان استعاری، در قالب «نیاز تشنه به آب» و متقابلاً «نیاز آب به تشنه» از تمثیل‌های معروف مثنوی و غزلیات است که در مقالات شمس نیز با وجوه مختلف تکرار شده است.

در این تمثیل - تعبیر یکی‌بودگی مانند تمثیل آینه - در دیدار و درک کامل از یکدیگر و عدم نفاق رخ نمی‌دهد، بلکه مبنای آن حس نیاز به دیگری و درک اوست. خود به دیگری نیازمند است برای «شدن»، برای «درک» خود و برای تحقق و قوام خود و به تبع آن، «دیگری» نیز. تعبیر آب و سیالیت آن از یک طرف و نیاز تشنگی که از غرایز اولیه آدمی است از طرف دیگر، به‌لحاظ روان‌شناختی تمثیلی بسیار گویا از دیالکتیک «خود-دیگری» است. در این تعبیر، «دیگری» نه تنها آینه «خود» است که لزوم و ضرورت وجودی اوست. بدون «دیگری» خودی وجود نخواهد داشت و به تعبیر شمس، جوشش، حرکت، تازگی و خرمی‌ای نخواهد بود و چنانکه می‌دانیم، تمامی این صفات در اندیشه عارفانه شمس، دلالت بر هستی و وجود دارد یا به تعبیر دیگر، همان هستی‌یافتن و وجود واقعی است.

«آبی بودم بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بو می‌گرفتم تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود، خوش و تازه و خرم» (همان، ج ۱: ۱۴۲).

«من تو را خواهم که چینی، نیازمندی خواهم، گرسنه‌ای خواهم، تشنه‌ای خواهم، آب زلال تشنه جوید از لطف و کرم خویش» (همان: ۲۷۸).

تعبیر «خمی از شراب ربانی» نیز در همین تقسیم‌بندی می‌گنجد:

«این خمی بود از شراب ربانی، سر به گل گرفته، هیچ کس را بر این وقوفی نه. در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خنب به سبب مولانا سر باز شد» (همان، ج ۲: ۱۷۵).

دیالکتیک عاشقی و معشوقی، در این تمثیل عمق خویش را می‌نمایاند: هیچ خودی بی‌دیگری نیست. سوژگی و ابژگی مطلق وجود ندارد و درهم‌لغزیدن خود و دیگری، در عین تمایزات، جاری و روان است:

هر که عاشق دیدیش معشوق دان      کو به نسبت هست هم این و هم آن  
 تشنگان گر آب جویند از جهان      آب هم جوید به عالم تشنگان  
 (دفتر اول)

### ۳. «دیگری» پاره‌ای از «خود» (تجانس): «آفتاب و مهتاب»

در برخی موارد، گویی معشوق پاره‌ای از وجود عاشق است. «دیگری» بخشی از وجود «خود» یا به تعبیر شمس و مولانا، هم‌جنس با خود است. عشق از جنس سنخیت و همانندی است و فاصله‌ها را درمی‌نوردد و دیگری را با خود پیوند می‌دهد. داستان‌ها و تعابیر بسیاری در مثنوی وجود دارد که به ظریف‌ترین شکل ممکن این همانندی و سنخیت را نشان می‌دهد. از گویاترین آن‌ها این ابیات معروف است:

ای بسا هندو و ترک هم‌زبان      ای بسا دو ترک چون بیگانگان  
 پس زبان محرمی خود دیگرست      همدلی از هم‌زبانی خوش‌تر است  
 (دفتر اول)

مولانا در بیان خود «همدلی» را در مقابل «هم‌زبانی» قرار می‌دهد و می‌گوید عشق «محرمیت» است. اگر این تعابیر را در چارچوب بیان روان‌کاوانه معاصر درآوریم، به‌راحتی درمی‌یابیم که منظور مولانا از این تعابیر، همان تحقق «خود-دیگری» در عشق است که اصیل‌ترین شکل ممکن آن، نه در زبان، بلکه در نگاه و روان یا به تعبیر مولانا در «دل» واقع

می‌شود. دو فردی که از یک جنس هستند، یکدیگر را در نگاه اول بازمی‌شناسند و هریک پاره‌هایی از وجود خود را در دیگری می‌یابد و در اینجا است که «زبانی» تازه شکل می‌گیرد که از جنس واژه‌های انتقال‌دهنده پیام نیست. این افق دید مشترک، جان مشترک و به تعبیر شمس و مولانا «جنس مشترک» است که رابطه خود و دیگری را چنین به هم پیوسته می‌سازد:

«کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم - تا تو چه فهم کنی از این سخن که می‌گویم از خود ملول شده بودم؟ - اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم فهم کند و دریابد» (همان: ۲۲۰).

شمس در جایی بیان می‌کند که سال‌ها پیش مولانا را می‌شناخته و شانزده سال مترصد فرصتی بوده تا مولانا به پختگی برسد و «اهل سخن» شود، همان سخنی که مورد نظر شمس است: «هر نشان که هست نشان طالب است نه نشان مطلوب، همه سخن طالب است، ظاهر نشود مگر بدیشان... طالب در جوش عیسی وار سخن گوید، مطلوب بعد چهل سال. مطلوب شانزده سال در روی دوست می‌نگرد که طالب بعد از پانزده سال او را اهل سخن می‌یابد» (همان، ج ۲: ۱۶۵).

کشف «خود» در آینه «دیگری» و پیوستگی مداوم با «دیگری» - حتی در غیاب فیزیکی او - سرآغاز تکامل روان، وحدت و سازواری آن است. در اندیشه عارفانه، این غایب همیشه حاضر در عارف، همان معشوق ازلی یا انسان کاملی است که تجلی صفات جمال و جلال او است؛ و به بیان روان کاوانه، همان لحظه تحقق عشق به «دیگری» و «این‌همانی» با اوست که نشان‌دهنده بلوغ روانی سوژه و تکامل او است. این بلوغ یا تکامل، با پذیرش «دیگری» به مثابه امری درونی و آمیخته «خود» آغاز می‌شود و با «این‌همانی» با او تثبیت می‌شود. نشانه‌های «این‌همانی»، شادمانی و سرخوشی است؛ بسطی است که در روان «سوژه» یا به تعبیر شمس و مولانا در «دل» عارف پدید می‌آید. عارف به جانب فهم معشوق میل می‌کند و در فرایند میل، به وحدت و اتحاد با جهان و «دیگری»‌های آن نائل می‌آید. درمی‌یابد که «دیگری» پاره وجودی او و بخشی از «خود» اوست و به این ترتیب، دوگانگی و غربت رخت برمی‌بندد. سرخوشی جان عاشق را در خود می‌گیرد و او از حضور «دیگری» شادمانه است و در پی تحقق شادمانی او نیز هست؛ چرا که این شادمانی

به خود او نیز تعلق دارد. همان گونه که دیالکتیک «خود-دیگری» مشخصه روان سوژه است و این دو با هم و در هم معنا می‌یابند، در عشق و «این همانی» نیز در هم می‌آمیزند و شادی هر یک، در واقع، شادی دیگری نیز هست؛ چرا که این دو همواره در جای یکدیگر قرار می‌گیرند و یکدیگر را درمی‌یابند. بدین خاطر است که شمس در بسیاری از مقالات خود، خودش را همان مولانا می‌داند و اگر در لحظاتی، به خاطر حضورش در زبان و اجبار به سخنگویی در آن در قالب سوژه گوییده، بیرون از او قرار می‌گیرد، بلافاصله در لایه‌های دیگر زبان، مکرراً خاطر نشان می‌سازد که این دوگانگی نه از حیث جان که ضرورت کلام است. هر آنچه شمس را برنجانند، در حقیقت مولانا را رنجانده است؛ هر آنچه شمس را خشنود سازد مولانا را خشنود ساخته است؛ هر آنکه شمس را ببیند مولانا را دیده است؛ هر دو درهم آشکارند و حال یکدیگر را نه فقط خوب می‌دانند، بلکه یکدیگر را می‌زیند و تجربه می‌کنند:

«ستایش مولانا آن باشد که چیزی سبب راحت اوست و خشنودی اوست. نگاه داری و چیزی نکنی که تشویش و رنج بر خاطر او نشیند. و هر چه مرا رنجانید آن به حقیقت به دل مولانا رنج می‌رسد» (همان، ج ۲: ۳۱).

«روی تو دیدن والله مبارک است. کسی را آرزوست که نبی مرسل بیند، مولانا را ببیند بی تکلف، برسته نه به تکلف که اگر خلاف آن خواهد خود نداند زیستن. خنک آنکه مولانا را یافت. من کیستم؟ من باری یافتم. خنک من!» (همان، ج ۲: ۱۵۱)

«اکنون این سخن مولانا در حق من نیست. از بهر من نباشد. من حال مولانا را با خود دانم و اگر ترش کند ابرو، همه دانم آن با من نباشد؛ زیرا که حال مولانا را با خود معاینه می‌بینم. دانم که جهت مصلحت دیگران باشد» (همان: ۳۰۳).

«ما دو کس عجب افتاده‌ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس به هم افتد. سخت آشکار آشکاریم، اولیا آشکارا نبودند و سخت نهان نهانیم. این بود معنی الظاهر الباطن هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (همان: ۹۴).

زیباترین تمثیل برای این تجانس و همانندی «تمثیل آفتاب و مهتاب» است که شمس، خود و مولانا را به آن تشبیه می‌کند:

«آفتاب است که همه عالم را روشنی می‌دهد. روشنی می‌بیند که از دهانم بیرون می‌رود و از گفتم در زیر حرف سیاه می‌تابد. خود این آفتاب را پشت به ایشان است.



روی به آسمان‌هاست. نور آسمان‌ها و زمین‌ها از وی است. روی آفتاب به مولانا است، زیرا روی مولانا به آفتاب است» (همان، ج ۲: ۱۲۲).  
«نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الا به ماه در نرسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد، الا مگر آفتاب به ماه برسد» (همان، ج ۱: ۱۱۵).

و مولوی نیز بارها تعبیر آفتاب را برای شمس به کار می‌برد. از جمله در ابیات مشهور زیر:

آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت بایستد از وی رخ متاب
از وی از سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد تو را همچون سمر	چون بر آید شمس وانشق القمر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست	شمس جان باقی‌ای کش امس نیست

(دفتر اول)

### نتیجه‌گیری

در دستگاه فکری ژاک لکان، «خود» هیچ‌گاه امری مطلق و قائم به خود نیست و در فرایند رشد روانی سوژه، از همان آغاز (در مرحله آینه‌ای و در ساحت خیالی) آمیخته با «دیگری» و از مجرای فهم و کشف «دیگری» است که شکل می‌گیرد. کودک خود را در آینه به مثابه دیگری کشف می‌کند و می‌فهمد، و به تصویری گشتالتی از خود دست می‌یابد. دیگری از حیث وجودی، آمیخته و سرشته «خود» می‌شود و آن چیزی که به‌عنوان «خود» می‌شناسیم، در واقع کلیتی از دیالکتیک «خود-دیگری» است. این «دیگری» در مراحل بعدی رشد سوژه نیز همواره حضوری قاطع دارد، همواره خویش‌نخواه را به مثابه «دیگری» درک می‌کند و آن را ابژه شناخت و فهم خود قرار می‌دهد. این امر فقط از حیث درونی نیست: هر درکی از دیگران در واقع تلاش برای درک خود یا به تعبیر بهتر درک «خویش‌نخواه-دیگری» است و اینجاست که اشکال مختلفی از رابطه سوژه با دیگری شکل می‌گیرد. در متعالی‌ترین شکل این رابطه، عشق شکل می‌گیرد و سوژه و دیگری در آن به نهایت این‌همانی می‌رسند. هر یک از آن دو می‌داند که از حیث فیزیکی از دیگری جداست، اما روان او به انحای مختلف آمیختگی می‌یابد و برای دیگری آینه‌گردانی می‌کند. جاگیری عاشقانه-معشوقانه دائم عوض می‌شود و دو طرف برای یکدیگر سوژگی و ابژگی می‌یابند. چرخش سوژه و «دیگری» مشابه موقعیت آغازین سوژه در زمان

شکل گیری «خود-دیگری» اش می شود. در ارتباط شمس و مولانا شاهد تحقق حضور دیگری در خود در قالب استعاره و تمثیل هستیم. موتیف آینه در مقالات و بحث درباره خصلت آن که از نظر شمس نمایشگر شخص است و در عین حال میل به دیگری دارد، و نیز اشارات متعددی که شمس به «تمام بودن در دوستی و یکی شدن و نداشتن نفاق» دارد، دریافت او را از مقوله «درونی سازی دیگری» و تلاش برای رسیدن به «این همانی» آرمانی نشان می دهد. تمثیل هایی که شمس به کار می گیرد و خصلت استعاری و پارادوکسیکال بیان او بسیار شبیه به چیزی است که مولانا در آثار خود آورده است و این مورد نشانگر همان یکی شدنی است که شمس و مولانا درباره آن سخن رانده اند. شمس با انتقال از زبان معمولی به زبان استعاری و تمثیلی، به روش های مختلف نشان می دهد که از حیث ذهنی، او و مولانا به مثابه یکدیگرند و در زبانی دیگر که از جنس کلام ارتباطی نیست و بیشتر نگاه وار است، نمی توان آن ها را از هم جدا کرد. تمثیل «آب و تشنه» در مقالات شمس نیز - که مانند دیگر تمثیلات مقالات در مثنوی نیز هست و شیوه طرح آن از زبان شمس و مولانا شبیه هم است - نمونه ای از میل سوژه و ابژه به یکدیگر و جابه جایی مکرر آنهاست: آب نیز به جانب تشنه میل دارد و سوژگی می کند. تجانس میان شمس و مولانا در مواقعی «یکی» را پاره ای از «دیگری» می کند. این امر در قالب تمثیل «آفتاب و مهتاب» خود را نشان می دهد. مولانا به مثابه شمس و شمس به مثابه مولانا در آثار یکدیگر حاضر می شوند و وجه غیابشان حداقلی می شود. «دیگری» در نهایت «این همانی» و پیوند با «خود» در روان حاضر است و سوژه در عالی ترین حالت ممکن، امر بیرونی را درونی و از آن خود می کند. این «از آن خود سازی» نه فقط جنبه ای فردی که کارکردی اجتماعی و معرفتی نیز می یابد و سوژه را به جانب «سرخوشی» می کشد. سوژه سرخوش با انسان و هستی پیوند می خورد و درهای متعددی از شهود و معرفتی که از جنس درک دیگری و اتحاد با اوست، فارغ از خط کشی های رایج و مرسوم بشری میان انسان ها و چیزها و پدیده ها به روی او گشوده می شود و این مرز آزادی است.

### پی نوشت

1. Jacques lacan
2. Eagleton
3. Freud

4. Klages
5. Bertens
6. Imaginary
7. Mirror Stage
8. Symbol
9. Real
10. Name- of- father

سلطه مردسالارانه پدر واقعی اودیبی در نظم نمادین لکان به سلطه «نام پدر» ترجمه می‌شود. پدر مرده در فرهنگ و خاطره، در قیاس با پدر زنده، با نیروی بیشتری اعمال سرکوب می‌کند که این خود تمثیلی از اعمال قدرت دال‌ها و زبان، یا به‌طور عام، بر چیزی است که بر آن دلالت می‌شود. از نظر لکان، «پدر نمادین، مادام که بر قانون دلالت می‌کند، پدر مرده است. «نام پدر» هم منبع اقتدار است، هم دال آن» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۳۱۸).

11. Lack
12. Objet Petit A
13. Other
14. Ego
15. Boothby
16. Easthope
17. Jouissance

ژوئی سانس اصطلاحی است بسیار پیچیده که نمی‌توان به‌سادگی تعریف کرد. حتی واژه انگلیسی bliss (کیف) ترجمه‌ای مناسب برای آن نیست. این واژه فرانسوی تقریباً بیانگر دیالکتیک غریزه پرخاشگری و غریزه جنسی است. «لذت حادی است که «من» را فرومی‌پاشاند و از بین می‌برد» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۶۳). کیف یا ژوئی سانس متضمن نوعی لذت همراه با گسیختگی آزاردهنده است.

## منابع

- ایستوپ، آنتونی. (۱۳۸۲). *ناخودآگاه*. ترجمه شیوا رویگریان. چ اول. نشر مرکز. تهران.
- ایگلتون، تری. (۱۳۸۶). *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*. ترجمه عباس مخبر. چ چهارم، نشر مرکز. تهران.
- برتنس، یوهانس ویلم. (۱۳۸۷). *مبانی نظریه ادبی*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. چ دوم، نشر ماهی. تهران.
- بوتی، ریچارد. (۱۳۸۴). *فروید در مقام فیلسوف*. ترجمه سهیل سمی. چ اول، انتشارات ققنوس. تهران.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۸). «نقد شعر زمستان از منظر نظریه روان‌کاوی لکان». *فصلنامه زبان و ادب پارسی*. ش ۴۲. صص ۲۷-۴۶.
- جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی (۱۳۸۸). *مثنوی*. مقدمه و تصحیح استعلامی. سخن. تهران.
- سلدن، رامان و ویدوسون، پیترو. (۱۳۸۴). *راهنمای نظریه ادبی معاصر*. ترجمه عباس مخبر. چ سوم. انتشارات طرح نو. تهران.

- شمس‌الدین محمد تبریزی. (۱۳۶۹). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. خوارزمی. تهران.
- کدیور، میترا (۱۳۸۱). *مکتب لکان: روان‌کاوی قرن بیست و یکم*. انتشارات اطلاعات. تهران.
- کلیگز، مری. (۱۳۸۸). *درسنامه نظریه ادبی*. ترجمه جلال سخنور و دیگران. چ اول، نشر اختران. تهران.
- مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۳). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مه‌رمان مهاجر و محمد نبوی. چ دوم. آگه. تهران.
- موللی، کرامت. (۱۳۸۳). *مبانی روان‌کاوی فروید و لکان*. نشر نی. تهران.

## References

- Bertens, Y.W. (2008). *Fundamentals of literary theory* (2<sup>nd</sup> ed.) (M. R. Abolghasemi, Trans.). Tehran: Mahi Publications.
- Botbi, R. (2005). *Freud as a philosopher* (S. Sami, Trans.). Tehran: Ghoghnoos Publications.
- Colligs, M. (2009). *Literary theory course* (J. Sokhanvar et al, Trans.) Tehran: Akhtaran Publications.
- Eagleton, T. (2007). *Preface to literary theory* (4<sup>th</sup> ed.) (A. Mokhber, Trans.). Tehran: Markaz Publications.
- Istop, A. (2003). *Unconsciousness* (Sh. Rouygarian, Trans.). Tehran: Markaz Publications.
- Kadivar, M. (2002). *Maktab-e Lacan: Ravankavi gharn-e bisto yekom* [Lacan school: Twenty first century psychiatry]. Tehran: Ettela'at Publications.
- Makaryk, I. R. (2004). *Encyclopedia of contemporary literary theories* (M. Mohajer & M. Nabavi, Trans.). Tehran: Agah Publications.
- Movalleli, K. (2004). *Mabani ravankavi Freud va Lacan* [Fundamentals of Freud and Lacan psychiatry]. Tehran: Ney Publications.
- Payandeh, H. (2009). Poetry "Winter" from the perspective of Lacan's psychoanalytic theory. *Literary Text Research*, 42, 27-46.
- Rumi, J.M. (2009). *Mathnavi*. Tehran: Sokhan Publications.
- Solden, R., & Widosen, P. (2005). *A Reader's guide to contemporary literary theory* (3<sup>rd</sup> ed.) (A. Mokhber, Trans.). Tehran: Tarhe-no Publications.
- Tabrizi, Sh. M. (1990). *Maghalat-e Shams Tabrizi* [Shams Tabrizi's papers] (M. A. Movahhed, Ed.). Tehran: Kharazmi Publications.