

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره پنجاه و ششم، بهار ۱۳۹۹: ۴۹-۷۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل تقابل‌ها در اندیشه شمس تبریزی از منظر روان‌شناختی

* مریم عاملی رضایی

** فواد مولودی

چکیده

در فرایند رشد روانی هر سوژه انسانی و به منظور اجتماعی شدن او، ذهن، ناگزیر از آموختن مقوله‌بندی‌ها و دسته‌بندی‌هاست. سوژه اجتماعی یاد می‌گیرد که اشیاء، پدیدارها و مفاهیم را در قالب تقابل‌ها و جفت‌های مخالف دسته‌بندی کند و این مقوله‌بندی، یکی از شرایط الزامی ورود به حیات اجتماعی و دنیای نشانه‌هاست. وجوب این مقوله‌بندی‌ها ضرورت پذیرش قواعد ساختارمندی را در پی دارد؛ تا جایی که می‌توان گفت: انسان برای مفهوم‌سازی، نخست باید جهان را ساختار ببخشد و ساختاربخشی جز در قالب جفت‌های متقابل ممکن نیست. این نکته، یکی از بنیان‌های اصلی ساختارگرایی و دیگر نحله‌های مشابه آن در حوزه زبان، ذهن و امر اجتماعی است. اما اگر روان را در حالتی اصیل و پیشافرهنگی بررسی کنیم، این تقابل‌ها نشان از تقلیل و ساده‌سازی دارد و فقط به جهت‌دهی نیروی لیبیدو در جریان اجتماعی شدن اشاره می‌کند. به دیگر سخن، نیروی روان در حالت پیشافرهنگی خود، امری همگن و وحدتمند و یکه است که در جریان اجتماعی شدن، شقاق را تجربه می‌کند. این میل بازگشت به جهان وحدت، در تفکر شهودی و در نظام معرفتی عارفان مسلمان ما در قالب اندیشه‌های وحدت وجودی ظهور و بروز داشته است. تصویر این جهان وحدتمند که عمده تقابل‌های

*نویسنده مسئول: دانشیار پژوهشکده زبان و ادبیات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

M_rezaei53@yahoo.com

** استادیار گروه مطالعات ادبی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سازمان سمت)

F_molowdi@yahoo.com



آن در زیرساختشان رو به وحدت و یگانگی دارند، در قالب زبان که هستی‌یافته از تقابلهاست، سبب شده است تا برخی از متون عرفانی، خصلتی پارادوکسیکال یابد و امکانات شگرفی در آنها به وجود آید. از این نظر، مقالات شمس تبریزی، یکی از متون شاذ و برجسته است. در مقاله حاضر، بر پایه مفاهیم روان‌کاوانه یادشده، نشان داده‌ایم که در زیرساخت اندیشه شمس، تقابلهای موجود در سطح امر خودآگاه و اجتماعی کنار گذاشته می‌شود و شمس در رویکرد معرفتی جدیدی، آنها را به مثابه امور ذاتاً هماهنگ می‌نگرد.

واژه‌های کلیدی: شمس تبریزی، تقابل، فروید، لکان و لیبیدو.

مقدمه

مقوله‌بندی و دسته‌بندی اشیا، پدیدارها و حتی مفاهیم ذهنی، یکی از لوازم اجتماعی شدن سوژه انسانی برای ورود او به تمدن و فرهنگ است. فرهنگ یا تمدن یا همان زندگی اجتماعی پیوسته مرتبط با دیگری ایجاد می‌کند که سوژه مقوله‌بندی و دسته‌بندی‌های رایج هر اجتماع را بیاموزد و هر چیز را در نسبت با اضداد یا چیزهای نافی آن درک کند. در مراحل رشد روانی سوژه، او باید بیاموزد که جهان را ساختار ببخشد و این ساختاربخشی جز در قالب درک نسبت تضاد و نفی میان تعیین‌ها و مفهومی‌ها نیست: از بدیهی‌ترین آنها تا پیچیده‌ترینشان. برای نمونه، سیاهی و تیرگی جز در نسبتش با سفیدی و روشنی، شب جز در نسبتش با روز، بالا جز در نسبتش با پایین، مرگ جز در نسبتش با زندگی، عدم جز در نسبتش با وجود و وحدت جز در نسبتش با کثرت فهم نمی‌گردد.

فهم جهان اجتماعی از رهگذر جفت‌های متقابل را شاید بتوان از بنیان‌های اصلی مکاتبی همچون ساختارگرایی و دیگر نحله‌های مشابه در حوزه زبان، ذهن و امر اجتماعی دانست. اما در روزگار معاصر از دو جهت این بنیان به دیده شک نگریسته شد. نخست از جانب متفکران پسامارکسیستی که مفهوم دیالکتیک هگلی - مارکسی را به حوزه معنا و امر اجتماعی تعمیم دادند. در این رویکرد، مبنای حرکت درونی تاریخ بشر، دیالکتیک است و دیالکتیک نیز همواره میل دارد از تناسب زیرساختی چیزها که زیر پوسته به ظاهر متباین آنهاست، فهم و تبیینی تازه به دست دهد. این برداشت تازه از دیالکتیک، موضوع تخصصی مقاله حاضر نیست و در اینجا فرصت و مجال آن را نداریم تا به آن بپردازیم^(۱). اما رویکرد دومی که موضوع مقاله حاضر است و از منظر آن به تحلیل زیرساختی تقابلی‌ها در اندیشه شمس تبریزی پرداخته شده است، رویکرد فرویدی - لکانی است.

در دستگاه فکری فروید، فرایند اجتماعی شدن سوژه به معنای هماهنگ‌سازی او با تمدن و زندگی فرهنگی است و در دل این زندگی فرهنگی است که جهت‌دهی نیروی لیبیدو شکل می‌گیرد و سوژه شقاق را تجربه می‌کند. فرهنگ در تلقی فرویدی از آن، یعنی در اجتماع بودن و مهار رانه‌های روان برای زندگی فرهنگی مطابق با هنجارهایی که هر جامعه برای خود تعریف کرده است و تبدیل نیروهای روان به اشکال بهنجار و

کدگذاری شده جامعه؛ وگرنه نیروگذاری روان و رانه‌های آن در حالت اصلی و پیشافرهنگی خود، امری تمییزنایافته و همگن و یکه است و جنبه‌ها و اشکال مختلف بروز آن، در زیرساختشان رو به سوی هماهنگی و وحدت دارد. در دیدگاه فروید، برخلاف آنچه تمدن به ما آموخته است، ما نمی‌توانیم میان رانه‌ها و غرایز، خط فارق‌ی ترسیم کنیم و مقوله‌بندی‌های اجتماعی ما از آنها ذاتی‌شان نیست^(۲). در رویکرد ژاک لکان نیز با صورت‌بندی جدیدی از ایده‌های فرویدی در باب نسبت «خود» و «دیگری» روبه‌رو می‌شویم و درمی‌یابیم که از دل وحدتمندی و همسانی جهان سوژه در «حیث واقع»، چگونه شقاق میان خود و دیگری در وجود می‌آید و در ساحت نمادین به امری فرهنگی تبدیل می‌گردد.

ضرورت تحقیق

در اندیشه شمس تبریزی نیز از جهاتی مختلف می‌توان واسازی مقوله‌بندی‌های ساحت ناخودآگاه در حوزه فرهنگی و اجتماعی را دریافت و به طریق اولی، حتی می‌توان مشاهده کرد که تقابل‌های تعین‌ها و مفاهیم - چنان‌که در زمانه او رایج و بخشی از نظام تمدنی مردم آن روزگار بوده است - به کناری نهاده می‌شود و از منظر او به مثابه امور ذاتاً هماهنگ نگریسته می‌گردد. به دیگر سخن، تحلیل زیرساختی این تقابل‌ها - در سطوح مختلف - بر ما آشکار می‌سازد که شمس در دستگاه شهودی - وحدانی خود، آنها را به مثابه امور مرتباً جابه‌جاشونده و بر جای هم قرارگیرنده می‌نگرد و در موقعیت‌ها و زمینه‌های مختلف، نسبت تخالف میان آنها را به نسبت یکی‌بودگی و هماهنگی تغییر می‌دهد.

آشکار است که این مورد را به درجات مختلف در اندیشه‌های عرفانی بسیاری از سخن‌پردازان ادبیات فارسی می‌توان مشاهده کرد و اصولاً استفاده از زبان و بیان پارادوکسیکال برای عرضه مقوله‌های ذهنی درهم تنیده، یکی از وجوه ممتاز نثر و شعر عارفانه فارسی است. اما در این مقال مختصر، ما مجال بررسی این مسئله را در دیگر آثار نداریم و می‌کوشیم بر مقالات شمس متمرکز شویم که از این حیث، یکی از متون پرامکان فارسی است.

نویسندگان مقاله حاضر از تحلیل‌ها و یافته‌های پژوهشگران پیشین که عمدتاً با رویکردی سنتی و با بهره‌گیری از مصطلحات عرفان نظری، متمرکز بر چهارچوب وحدت هستی در اندیشه عارفانه بوده است، آگاهند و می‌دانند که در تبیین‌های پیشین، این مسئله به طرق مختلف و در قالب مصطلحات رایجی همچون وحدت و کثرت، وحدت وجودی، گذار از وحدت وجودشناختی عالم معنا به کثرت تعینات عالم ماده، واحد بودن مبدأ هستی، غایتمندی وحدانی آن و امثالهم اندیشیده و تفسیر شده است. اما در مقاله حاضر در نظر است تا از مبنایی روان‌کاوانه و با بنیانی جدیدتر به آن نگرسته شود و صورت‌بندی تازه‌ای از آن عرضه گردد.

همچنین از این امر آگاهیم که نظام فکری اندیشمندانی چون شمس در زمینه گفتمانی متفاوتی از نظریه روان‌کاوی معاصر شکل گرفته است و حرکت تاریخی امر فرهنگی و تمدنی را در ادوار مختلف باید پیش چشم داشت. اما در پاسخ به این شبهه متذکر می‌شویم که هر آنچه در نسبت میان اندیشه شمس و یافته‌های روان‌کاوانه در این مقاله می‌آید، فارغ از حرکت سوژه انسانی در بستر تاریخ است. به دیگر سخن، ما ساختار روان سوژه را حداقل از دوره فرهنگی‌اش و پس از شکل‌گیری مبانی تمدنی‌اش در یونان باستان در نظر داریم و معتقدیم که پس از ورود انسان به نظام عقلی - استدلالی از دوره سه فیلسوف یونانی تاکنون، ساختار روان، ماهیت خود را یافته است و فقط نظام‌های نشانه‌شناختی مختلفی را از سرگذارنده است و تفاوت‌های شیوه‌های اجتماعی شدن بشر در جوامع و ادوار مختلف تاریخی، در این شیوه تحلیل مورد نظر نیست. چنان‌که می‌دانیم فروید نیز در مکتوبات مربوط به سوژه‌های تاریخی، هر جا که بحث بر سر تحلیل ساختار روان بود، این زمینه‌های تاریخی را چندان در نظر نداشت و بهترین گواه این مطلب، مکتوبات او درباره لئوناردو داوینچی و به‌ویژه حضرت موسی^(ع) است^(۳).

با توجه به این رویکرد، در چهارچوب نظری مقاله در قالب سه مسئله «ابژه نخستین عشق / دیگر ابژه‌ها»، «خودخواستن / دیگر خواهی» و «زندگی / مرگ»، رئوس اندیشه فروید در شکستن تقابل‌ها و میل آنها به وحدتمندی بیان می‌شود و در قالب دو بحث «خود / دیگری» و «حیث واقع» آرای لکان درباره شیوه‌های پیدایش شقاق در روان سوژه و هستی دوسویه روان در اعماقی تاریک بررسی شده است. سپس در بخش نقد عملی، با

شاهد مثال‌هایی از متن مقالات شمس و تحلیل آنها، نسبت اندیشه شمس با این بنیان نظری سنجیده می‌شود.

پیشینه تحقیق

نزدیک به سه دهه است که نقد روان‌کاوانه متون ادبی فارسی در قالب کتاب و مقالات پژوهشی در ایران رایج شده است. این آثار را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: نقد روان‌کاوانه متون قدیم و متون معاصر. در این مقالات، معمولاً با تکیه بر یک یا چند مفهوم فرویدی، یونگی، لکانی و آدلری، تمام یا بخشی از یک متن ادبی تحلیل شده است. هر یک از این مقالات - که فهرست و مشخصات آنها به صورت کامل در زیر آمده است - قوت‌ها و ضعف‌هایی دارند. در میان این مقالات فقط یک مقاله (مولودی و عاملی رضایی، ۱۳۹۶) درباره مقالات شمس بوده است و دیگر مقالات یا از حیث نظری، موضوع و دیدگاهی متفاوت داشته‌اند یا درباره مقالات شمس نبوده‌اند. اما در هیچ‌یک از این مقالات درباره تحلیل روان‌کاوانه تقابل‌ها در اندیشه شمس تبریزی چیزی گفته نشده است:

- طغیانی، اسحاق و اشرف خسروی (۱۳۸۹) «تحلیل روان‌کاوانه شخصیت رودابه و سودابه»، کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، سال یازدهم، شماره ۲۱، پاییز و زمستان، صص ۳۸-۹.

- فرضی، سارا و سید مهدی زرقانی (۱۳۸۸) «تحلیل انقلاب روحی سنایی بر اساس نظریه ژک لکان»، جستارهای ادبی، دوره چهل و دوم، شماره ۳ (مسلسل ۱۶۶)، صص ۱۰۹-۸۷.

- فرضی، سارا و مه‌دخت پورخالقی مطلق (۱۳۸۸) «تأویل حکایت دو زاهد از تاریخ بیهقی بر اساس نظریه ژک لکان»، جستارهای ادبی، دوره چهل و دوم، شماره ۱ (مسلسل

تحلیل تقابلی‌ها در اندیشه شمس...؛ مریم عاملی رضایی و همکار / ۵۵
۱۶۴)، صص ۱۱۵-۱۴۲.

- قاسمی، عبدالله و مهدی رضا کمالی بانیانی (۱۳۹۱) «بررسی روان‌شناختی یک غزل از مولانا با تکیه بر آرای یونگ و فروید»، بهارستان سخن، دوره هشتم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان، صص ۲۰۳-۲۱۸.
- قبادی، حسینعلی و مجید هوشنگی (۱۳۸۸) «نقد و بررسی شخصیت زال از نگاه آلفرد آدلر»، نقد ادبی، سال دوم، شماره ۷، صص ۹۱-۱۱۹.
- قربانی‌پور، زهرا (۱۳۹۲) «نقد و بررسی روان‌کاونه شخصیت رستم و سهراب (بر اساس داستان رستم و سهراب)»، مطالعات نقد ادبی (پژوهش ادبی)، شماره ۳۲، پاییز، صص ۱-۱۹.
- مرادی، مهران و احمد امین (۱۳۸۵) «تحلیل روان‌شناسی شخصیت و زندگی فریدون در شاهنامه فردوسی بر پایه مکتب روان‌کاوی زیگموند فروید»، زبان و ادب (دانشگاه علامه)، سال دهم، شماره ۲۷، بهار، صص ۹۲-۱۱۳.
- محمدی، علی و مریم اسماعیلی‌پور (۱۳۹۱) «بررسی تطبیقی کهن‌الگوی نقاب در آرای یونگ و رد پای آن در غزل‌های مولانا»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره هشتم، شماره ۲۶، بهار، صص ۱۵۱-۱۸۳.
- میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر و طیبه جعفری (۱۳۸۹) «مقایسه سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ»، ادبیات عرفانی، دوره دوم، شماره ۴، پاییز و زمستان، صص ۱۶۳-۱۹۵.

تحلیل فروید از سه تقابل بنیادین

الف) ابژه نخستین عشق / دیگر ابژه‌ها

سوژه بزرگسالی که اجتماعی شده است، در حوزه عشق ابژه‌گزینی می‌کند. هر انسانی به شخص یا اشخاص دیگر تمایل پیدا می‌کند و در پی کامیابی از آنهاست. تا اینجا قضیه ساده است و در تمام اجتماعات بشری، حداقل در تمام ادوار متأخر تاریخی، اشکال مختلفی را برای این ابژه‌گزینی مشخص کرده‌اند. این اشکال مختلف بر دوگانه محرم/ نامحرم استوار است و این تقابل، مبنای بسیاری از کنش‌های فردی و اجتماعی ماست و هر جامعه‌ای به شیوه خاص خود، «کودک چندسو منحرف» را اجتماعی می‌کند.

فرهنگ یا تمدن در این زمینه، دوگانه‌ای بنیادی وضع کرده است: عشق در حالت ناب و غیر جسمانی آن که متعالی‌ترین وجهش، عشق مادر و کودک به همدیگر است؛ و عشق در حالت معمولی که ابژه آن می‌تواند دیگر افراد جامعه باشد. فروید اما این دوگانه را - که در نهایت تقابل اجتماعی است - در بررسی پیشافرهنگی روان به هم مربوط می‌سازد و تبیین دیگری پیش پای ما می‌نهد: در حیات اجتماعی ما، هر ابژه عشقی، تکرار ابژه نخستین عشق (مادر) است. به تعبیر فروید، در یکی از مهم‌ترین گزاره‌های زندگی‌اش، یافتن هر ابژه [عشق] در حقیقت بازیافتن آن است. فروید در چند گفتار خود و به‌ویژه در مقاله «سه گفتار در باب نظریه جنسیت»، چگونگی نسبت میان ابژه نخستین و دیگر ابژه‌ها را تبیین می‌کند (نسبتی که تمدن به ما آموخته است که در نهایت تقابل و تخالف است و فروید، مرز میان آن را تا «یافتن» و «بازیافتن» برمی‌دارد): در دوره کمون، کودک از مادر عشق می‌بیند و مهرورزی مادر در حیات جسمانی و ذهنی کودک، نقشی بی‌بدیل دارد. کودک هنوز در کلیتی به سر می‌برد که در آن، حیات ذهنی از حیات جسمانی تفکیک نشده است. مهرورزی مادر، رانه‌ای جنسی در او فعال می‌کند که ذهن و تن را به یک اندازه متأثر می‌سازد. هرچند از منظر تمدن، این عشق، قدسی‌ترین و ناب‌ترین حالت مهرورزی است (و خود فروید نیز در مقام سوژه‌ای اجتماعی کاملاً این را می‌پذیرد و به نظام اخلاقی جامعه خود از هر حیث وفادار است)، بر حیات ذهنی و جسمانی کودکی که هنوز در نظام امر و نهی فرهنگی قرار نگرفته است، تأثیر می‌گذارد (Freud, 1953: 2134-2145).

به تعبیر جاش کوهن، برای کودک، تقابلی که روند استدلال و تعقل بزرگسالان را «خط و ربط» می‌بخشد، هنوز شکل و قوام نگرفته است و عشق مادر به کودک در ناحیه‌ای از حیات ذهنی سکنی دارد که در آن «آری و نه» هنوز از هم جدا نشده است و به بیان دیگر، «نشکافته» مانده است و امر «قریب» هنوز آن بیگانگی را از سر نگذرانده است که امر «غریب» را به وجود آورد (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۸).

اما کودک در فرایند رشد روانی و اجتماعی خود باید یاد بگیرد که عشق مادر را از عشق جنسی متمایز کند و باید بتواند هر اندازه که حیات ذهنی‌اش در قالب مهر ناب به جانب مادر بازمی‌گرداند، حیات جنسی‌اش را نیز به جانب فرد یا افراد دیگر اجتماع

هدایت کند (Freud, 1953: 2147). عشق مادر به فرزند، رانه^۱ یا غریزه‌های^۲ مبهم، متمایل به انحراف، گریزان از مسیر صاف، سیال و سیار، دارای گستره بالقوه بی‌نهایتی از ابژه‌ها، شکل‌دهنده حیات ذهنی، بخشی ذهنی و بخشی متصل به جهان خارج، در مرز میان ساحت ذهن و ساحت جسم، شکل‌دهنده میل جنسی در حالت بهنجار و به حکم ماهیت منحرف، هم مخرب هم مغذی، مرتباً انتقال‌یابنده از بستری به بستر دیگر، تلاقی‌گاه خواهش تن و تمنای ذهن، سیراب‌ناشدنی و هیچ‌گاه نرسنده به ارضای کامل را موجد می‌شود (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۸-۱۲۲). این رانه، هرچند تا آخر عمر به حکم ماهیت منحرف است، شکل ظاهری منظم و منضبطی به خود می‌گیرد و در قالب کامیابی مشروع از دیگر ابژه‌ها ظهور و بروز می‌یابد.

بدین ترتیب فروید تقابل مادر/ معشوق، عشق ناب/ عشق جسمانی و انحراف/ انضباط را به شیوه خاص خود به هم پیوند می‌دهد و نشان می‌دهد که این رانه در ذات خود، نیرویی تفکیک‌ناپذیر است. به دیگر سخن، طبیعت این رانه، آن را از ارضای کامل بازمی‌دارد. رانه‌ای که از مادر ساطع می‌شود، به ابژه‌های دیگر تسری می‌یابد و سبب می‌شود هرگونه نسبت سوژه با دیگر ابژه‌ها، تابعی از همان ابژه نخستین باشد^(۴).

ب) خودخواستن/ دیگرخواهی

رانه جنسی، هر ابژه عشقی را به ابژه نخستین (مادر) بازمی‌گرداند و یافتن ابژه عشق جز با یافتن آن نیست. هرچند ایگو^۳ با تمسک به مکانیزم‌های دفاعی خاص خود (همچون ادغام، انکار، جابه‌جایی، سرکوب و واپس‌رانی) بخواهد این تمایل ناخودآگانه الصاق ابژه‌های عشق به مادر را سرپوش بگذارد، باز در اصل قضیه نمی‌توان شک کرد. اما فروید در مقاله دیگری با عنوان «در باب نارسیسیزم: یک مقدمه»، گامی فراتر می‌نهد و نشان می‌دهد که این ابژه‌ها و به‌ویژه ابژه نخستین نیز به ابژه‌ای اصلی‌تر و قدیم‌تر الصاق می‌شوند و آن، چیزی جز «خود» شخص نیست. هرچند این مسئله در افراد نارسیسیست یا خودشیفته به صورت اختلال خود را نشان می‌دهد و آنها، خودشان را به مثابه ابژه عشق خود می‌نگرند و شیفته‌وار خود را می‌پرستند، به طور عام مسئله تمام افراد نیز هست و دلیل را باید در آنجا جست که رانه جنسی و نیروگذاری آن^۴ پیش از

1. Drive
2. Instinct
3. Ego
4. Cathexis

آنکه به هر ابژه‌ای و حتی ابژه نخستین الحاق یابد، به خود «ایگو» الصاق شده است و از خود به جانب دیگر ابژه‌ها تسری یافته است. بدین صورت است که سوژه نخستین، حالت‌های خودشیفتگی را تجربه می‌کند. در اندیشه فروید، این خودشیفتگی آغازین به رانۀ صیانت از نفس مربوط است و شاید بتوان آن را یکی از کهن‌ترین اشکال غریزه دانست (Freud, 1957B: 3752-3763)^(۵).

ج) زندگی / مرگ

تلاش فروید برای برداشتن دو تقابل یادشده، او را به سوی نظریه‌ای سوق داد که بی‌گمان می‌توان گفت نوآورانه‌ترین و فلسفی‌ترین تلاش فروید در تمام زندگی علمی‌اش بود: برداشتن تقابل میان رانۀ زندگی و مرگ در مقاله «ورای اصل لذت»؛ تقابلی که بی‌شک از بنیادی‌ترین تقابل‌هایی است که زندگی نوع بشر را بر خود استوار ساخته است. پیشتر اشاره شد که لیبدو می‌تواند جذب یا صرف یک ابژه شود و نیروگذاری روانی کند (شولتز و شولتز، ۱۳۷۸: ۵۸). رانۀ زندگی در دو شکل تجربه می‌شود: خودشیفتگی به غریزه صیانت از نفس مربوط است و میل جنسی [به دیگرخواهی] به منظور توالد و تناسل (ایستوپ، ۱۳۸۲: ۱۲).

تا پیش از این مقاله، فروید می‌کوشید تا روان و رفتار انسان را بر مبنای رانۀ زندگی، کسب لذت و صیانت از نفس، تحلیل و تفسیر کند؛ اما در اینجا گامی فراتر نهاد و اعلام کرد: اگر برخلاف سرشت محافظه‌کارانۀ رانۀ زندگی در جهت صیانت از ارگانسیم موجود زنده، رانۀ دیگر موجود زنده را به حالت قدیمی‌اش بازگرداند [یعنی آنگاه که چیزی غیر ارگانیک و بی‌حرکت بوده است] و اگر این حقیقت را بپذیریم که هر چیز زنده‌ای به عوامل درونی می‌میرد و یک‌بار دیگر به چیزی غیر ارگانیک تبدیل می‌شود، آنگاه ناگزیر باید گفت که هدف زندگی، مرگ است و چیزهای بی‌جان پیش از چیزهای زنده وجود داشته‌اند (فروید، ۱۳۸۲: ۵۶). بنابراین مرگ، ابتدایی‌تر و کهن‌تر از زندگی است و بی‌حرکتی و نیستی، پیش از حرکت و هستی و هست شدن فقط وقفه و تعلیقی است که رانۀ زندگی بر سر راه ارضای رانۀ مرگ قرار می‌دهد (همان: ۸۰).

شکست در نیروگذاری لیبدو، زخم‌هایی دائمی را در قالب داغ خودشیفتگی بر حرمت نفس می‌گذارد. بخشی از لیبدو مستقر در ایگو، نافرجام باقی می‌ماند؛ اما

هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و پیوسته از طریق واپس‌رانی^۱ به جانب ناخودآگاه می‌رود و تغییر شکل می‌دهد و دوباره در صورت‌بندی جدیدی جاری می‌گردد. این فرایند، تکرار را شکل می‌دهد و تکرار در گذر زمان فرساینده می‌شود و این فرایند جبری را پایانی نیست (همان: ۳۸-۶۰)^(۶) و به تعبیر کرامت موللی، این تکرار به مرور سبب فرسایش ارگانسیم، تخریب، ویرانی و مرگ می‌شود (موللی، ۱۳۹۶: ۴۳).

نکته مهم اینجاست که فروید، مرگ را نتیجه شکست در ارضای رانۀ زندگی و برآمده از تبدیل لذت به عدم لذت نمی‌داند. مسئله برای فروید، فلسفی‌تر و ریشه‌ای‌تر است: رانۀ مرگ، کهن‌ترین است و میل به حالت بی‌جانگی و انجماد دارد. به نظر می‌رسد که شرح کوهن بر این مقاله از هر نوشته دیگری راه‌گشا تر باشد: «دو حد بنیادینی که این هستی دوگانه را شکل می‌دهد، نه فرد و نوع، بلکه زندگی و مرگ است. پشت رانۀ مشهودی که برای زیستن در ما هست، رانۀ نامحسوسی در کار است که ما را به سوی مردن سوق می‌دهد. آرزوی به حداقل رساندن تنش از آرزوی نابود کردن آن سرچشمه می‌گیرد. از آرزوی بازگشتن به سکون ماده غیر آلی یا غیر زنده‌ای که از دل آن زاییده‌ایم و بدان بازخواهیم گشت. همه رانه‌های اندام آدمی، محافظه‌کارند، در روند تاریخ کسب می‌شوند و به بازگرداندن وضعیتی متعلق به گذشته تمایل دارند. موجود زنده ابتدایی از همان آغاز میلی به تغییر نداشته است و مجبور شده است به دگرگونی‌های ژرف تطوری - تکاملی تن بدهد. زندگی وانمود می‌کند که تابع فرمان تغییر است و این شاید در میان جامه‌های مبدلی که موجود زنده بر تن می‌کند، از همه بنیادی‌تر و فریبنده‌تر باشد. زیر این جامۀ مرموز، اجباری به رسیدن به هدف دیرین پنهان شده است: هدف تمام زندگی مرگ است. انسان تابع اصل لذت صرفاً تازه‌ترین جامۀ مبدلی است که موجود زنده برای پوشاندن آرزو یا تکانه مردن، آن هم فقط به شیوه خود، بر تن کرده است» (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۴۵-۱۴۸).

لکان و بحث تقابل

ژاک لکان نیز - که از منظری پساخترگرایانه و زبان‌شناختی در کار بازنویسی فرویدیسیم از همه جهات بود - از دو منظر به تقابل‌های بنیادین پرداخت:

1. Repression

الف) خود/دیگری

دیالکتیک «خود/دیگری» در «مرحله آینه‌ای» بر کودک عارض می‌شود. پس از شکل‌گیری مفهوم گشتالت در کودک، او با دیدن تصویر خود در آینه، این دیگری را برای همیشه به مثابه خود در نظر می‌آورد و برای همیشه در تعلیق میان این دو گرفتار می‌شود. در حالی که خود و دیگری دائماً به مثابه همدیگر و در دل همدیگر قرار می‌گیرند، سوژه می‌پندارد که از هم تفکیک شده‌اند و هر یک در جای خود قرار دارد. علاوه بر این وجه خیالی و تصویری، بعدها در ساحت نمادین نیز سوژه، این توهم را به ابژه‌های دیگر نیز تعمیم می‌دهد و می‌پندارد که همه آنها بیرون از او قرار دارند و او در کانون ایستاده است؛ غافل از اینکه تمام این ابژه‌ها، فرایند درونی‌سازی را از سر گذرانده‌اند و به مثابه آن چیزی درک شده‌اند که سوژه می‌توانسته و می‌خواسته است. آشکار است که درونی‌سازی دیگری‌ها و الحاق و الصاق آنها به مثابه ابژه‌های ذهنی به آن چیزی که نتیجه سوءبرداشت سوژه از خودش بوده است، ادامه کار فروید در زمینه‌های ذکر شده است و البته این یافته لکان را می‌توان چرخشی معرفتی و شناختی در حوزه مطالعات انسانی به حساب آورد^(۷).

ب) حیث واقع (آمیزه‌ای از تقابل‌ها)

سهام اصلی لکان در ادامه کار فروید در حوزه «رانه مرگ» را باید در آن چیزی جست که او «حیث واقع» می‌نامید. چنان‌که ذکر شد، فروید در توضیح رانه مرگ نشان داد که غایت و گرایش اصلی ارگانسیم، امحای کامل و میل به بازگشت پیشاحیاتی در ذات خودش است. او گفت که لذت جز اجتناب از درد نیست و از این منظر، رانه مرگ با رانه زندگی در تلفیق کامل است و «اصل نیروانا» را حاکم می‌کند - فروید نیروانا را از شوپنهاور وام گرفت - که به معنای «خاموشی مطلق تمنا» است. یاد حسرت‌آمیز مطلوب گمشده همواره با ایگو هست و ارگانسیم در تکراری پایان‌ناپذیر به امید بازیافتن امر مطلوب، فرسوده می‌گردد (ر.ک: Freud, 1955).

اما برداشت لکان از «حیث واقع» کاملاً فراتر است از آن چیزی که فروید «اصل واقعیت» می‌نامید و آن را در تقابل با «اصل لذت» قرار می‌داد. حیث واقع، مقوله‌ای تغییرناپذیر است که حالتی متناوب دارد و هر بار غیر منتظره آشکار می‌گردد. فرد را در

حالت مات‌زدگی نگاه می‌دارد و موجب دهشت است. این حیث با ساحت نمادین (زبان) بیگانه است و وحشت آدمی از آن، از همین بیگانگی ناشی می‌شود. در حیطة شناخت و زبان قرار نمی‌گیرد و با آن غرابت دارد، اما می‌شود در فاصله‌های لابه‌لای کلام و در سکوت‌های میان واژگان، گاه به آن نزدیک شد. وجودش خارج از حوزه نفسانیات است و چیزی است شبیه به مرگ در تلقی فرویدی: مرگی که همیشه پنهان می‌ماند. حیث واقع، خود امری محال و ممتنع است، اما ساحت خیالی و ساحت نمادین بر آن استوارند. مطلوبی گمشده را در خود دارد که قابل نام‌گذاری نیست؛ مطلوبی که صامت است و خارج از مدلول و فاقد اسم دلالتی است که قادر به نامیدن آن باشد. حیثی است که «ژویی‌سانس» را در بردارد؛ ژویی‌سانسی که هم با لذت نسبت دارد، هم با درد. ژویی‌سانس حول مطلوب گمشده‌ای می‌گردد که توخالی و معدوم است؛ توهمی است متکی بر خلأ و فقدان ماهیت، همان ماهیتش است (مولی، ۱۳۹۶: ۲۶۵-۲۷۵).

ژویی‌سانس را - همچون خود «حیث واقع» - نمی‌شود تعریف کرد و حتی معادل انگلیسی Bliss یا کیف و تمتع در فارسی نیز برای ترجمه آن مناسب نیست^(۸) و بیانگر دیالکتیک‌گریزه پرخاشگری و جنسی است. لذت حادثی است که «ایگو» را فرومی‌پاشاند و متضمن نوعی لذت توأمان با گسیختگی آزاردهنده است (زیچی، ۱۳۸۵: ۲۶۳). جست‌وجوی ژویی‌سانس، بازدهی جز تألم و درد ندارد. ژویی‌سانس، چیزی جز تألم نیست و در عین حال به سوژه، کیف و سرخوشی می‌دهد. همچون وصالی است که در تک‌تک لحظاته‌ش، اندوه فراق را در خود دارد. مرگی است که در لحظه‌لحظه زندگی تنیده شده است و «عسر و یسری» است در دل هم قرارگیرنده، برآمده از ذات خسران‌جوی آدمی است. از منظر لکان، غایت روان‌کاوی، تزلزل بخشیدن به ژویی‌سانس است تا به عوارض نوروتیک خود پایان دهد؛ چرا که محور اصلی نوروز، جست‌وجوی مطلوب گمشده یا همان سرابی است که در بالا توصیف شد. حالت تعالی‌یافته آن را مطلوب مطلق^۱ می‌دانند که ورای خیر و شر یا خوبی و بدی است. هنر تنها تجلی‌گاه این مطلوب مطلق است. در عالم هنر است که تأثر و شوق، حسرت و فراغ‌بالی و تمتع و تألم تلفیق می‌یابند. در کنه هر شعفی، غمی پدیدار می‌گردد و در هر غمی، ترنمی از شعف می‌جنبند. مطلوب مطلق جاگرفته در حیث واقع، انسان را بدین امید زنده می‌دارد که

1. Das Ding

وصال، امری است ممکن؛ اما نیل بدان چیزی جز توهم نیست. و به برکت همین آرزو یا توهم است که آدمی، انگیزه لازم را برای فعالیت آفاقی و انفسی پیدا می‌کند و بدین جهت است که لکان آن را مایه اصلی حیات موجود زنده می‌نامد (زیچی، ۱۳۸۵: ۲۶۶-۲۷۰).

بدین‌سان است که حیث واقع لکانی به رانه مرگ فرویدی پیوند می‌خورد و غایت اندیشه این دو روانکاو، وجهی عمیقاً فلسفی - هنری می‌یابد (و می‌دانیم که هر دو نفر، شیفته هنر و ادبیات بودند). اگر فروید می‌گفت که زندگی جز تلفیقی دریغ‌آمیز با مرگ نیست و مرگ همان روی پنهان زندگی است، لکان با تمرکز بر حیث واقع، عملاً بستری را نشان می‌دهد که زندگی و مرگ و رانه‌ها و غرایز برآمده از آنها در کنار هم می‌نشینند.

شمس تبریزی و ساخت‌شکنی تقابل‌ها

یکی از وجوه بارز نظام اندیشگانی شمس که از دیرباز تاکنون مورد توجه و بحث بوده است، ساختار شکنی‌های زبانی اوست که مبنایی فکری و فلسفی دارد. مفاهیم وجودی مثل مرگ و زندگی، عشق و نفرت (دوستی و دشمنی)، کفر و ایمان، ظاهر و باطن، در زبان شمس دائم به ساحت‌های یکدیگر می‌لغزند. گاه نیز مفاهیم متقابل و متضاد به یکدیگر تبدیل می‌شوند. شادی و غم، ترشی و شیرینی، درشتی و نرمی، لطف و قهر در زبان و اندیشه شمس یکی می‌شوند، به گونه‌ای که مفاهیم پارادوکسیکال شناخته‌شده، ماهیت تضادواره خود را از دست می‌دهند. می‌توان گفت که واسازی تقابل‌های وجودی و ماهیتی، از تشخیص‌ها و تمایزهای سبکی مقالات شمس است. ارزش هنری و ادبی مقالات تنها در زبان و روساخت نیست، بلکه عمدتاً در ژرف‌ساخت اندیشه‌ای است که این زبان از آن نشأت گرفته است. شمس در جایی با ظرافت به این معکوس‌وارگی اشاره می‌کند:

«آری، کار ما به عکس همه خلق باشد؛ هرچه ایشان قبول کنند، ما رد

کنیم و هرچه ایشان رد کنند، ما قبول کنیم» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۸۸).

از وجوه برجسته تمایز شمس با دیگر عارفان، همین شکستن تقابل‌ها به گونه‌ای است که یکی در دیگری حل یا ادغام شود. شمس، پا را از نظام گفتمانی عرفا در اعتباربخشی به جهانی دیگر فراتر می‌گذارد و سعی در تلفیق مفاهیم بنیادین دارد. مفهوم لیبدو و

اصل لذت و رانۀ زندگی که در نظام فکری عارفان، مفاهیمی چون عشق، شادی، ایمان، زیبایی، شیرینی، فراخی و... را در برمی‌گیرد، نزد شمس به راحتی با مفاهیم مقابل آن که تداعی گر رانۀ مرگ هستند (مثل تنهایی، غم، کفر، زشتی، ترشی و تنگی) جابه‌جا می‌شود. توضیح این غرابت‌ها برای خود او نیز سخت دشوار است و همان‌جایی است که عرصۀ سخن بر او بس تنگ می‌شود و دعوت به ورود به عرصۀ معنا می‌کند. یکی از چالش‌برانگیزترین این مفاهیم، مفهوم کفر و ایمان است. شمس در مواردی آشکارا از الحاد و کفر تمجید می‌کند:

«خوشی در الحاد من است، در زندقۀ من. در اسلام من چندان خوشی

نیست» (همان: ۱۱۴).

«گفت من کافر و تو مسلمان. مسلمان در کافر درج است، در عالم

کافر کو تا مهجورش کنم و صد بوسه‌اش دهم. تو بگو که من کافر تا تو

را بوسه دهم» (همان: ۱۴۳).

آنچه به تکفیر شمس انجامید، با درک مفهوم ژوپی‌سانس قابل توجیه است. شمس، تقابلی میان این دو قطب متضاد نمی‌بیند. درک عمیق او از درهم‌تنیدگی کفر و ایمان - دو حد بنیادینی که این تقابل وجودی را شکل می‌دهد - ذات این تقابل را درهم می‌شکند. از دل کفر، ایمان می‌جوشد و از دل ایمان، کفر؛ تا بدری شود کامل. کمال از دیدگاه شمس در دیالکتیک عمیق دوگانۀ این مفاهیم شکل می‌گیرد که همچون ژوپی‌سانس، نه توفقی دارد و نه انتهای:

«پیش ما کسی یک‌بار مسلمان نتواند شدن. مسلمان می‌شود و کافر

می‌شود و باز مسلمان می‌شود و هر باری از او چیزی بیرون می‌آید تا آن

وقت که کامل شود» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۲۶).

«هر مسلمان را ملحدی در بایست است، هر ملحدی را مسلمانی. در

مسلمانی چه مزه باشد؟ در کفر مزه باشد. از مسلمان، هیچ نشان و راه

مسلمانی نیایی. از ملحد راه مسلمانی یایی. آنچه گفتن نهایت مطلوب

طالب است، از آن عالی‌تر می‌بایست گفتن، الا بر نمط سخن ما واقف

نیستند، سرگشته شوند» (همان: ۱۴۴).

«آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتم: حاشا شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است. آری پیش شمس شهاب کافر باشد. چون درآید به خدمت شمس، بدر شود، کامل گردد» (همان: ۲۷۵).

پیشتر بیان شد که فروید در آغاز از تقابل لیبدو به عنوان رانۀ زندگی با رانۀ مرگ سخن می‌گفت؛ اما در «ورای اصل لذت»، این دوگانگی جای خود را به تضادی تلفیقی میان رانۀ زندگی / رانۀ مرگ داد. فروید به رغم انتقادهای و حملات متعدد، تا پایان حیات خود این نظریه را رها نکرد، بلکه بیش از پیش به حقانیت آن اعتقاد یافت. برای او رانۀ مرگ در واقع روی پنهان رانۀ زندگی و در تلفیقی عمیق با آن است و «مطلوب مطلق» - همچنان که لکان نیز معتقد بود - وعده‌ای است که همواره این امید را در آدمی زنده نگاه می‌دارد که وصال امری است ممکن، حال آنکه ماهیت آن در عدم امکان آن است و نیل بدان جز توهمی محض نیست (موللی، ۱۳۹۶: ۲۶۸-۲۷۰). آنچه برای شمس نیز در حد فاصل کفر و ایمان آشکار می‌شود، همین نکته است که فاصله‌ای بین این دو نیست. مرزها نامشخص و بی‌اعتبارند و آنچه حقیقت است این است که این هر دو، پوششی است برای یک حقیقت:

«ایشان گویند که کفر و اسلام بر ما یکی است، دو کسوت است. با این همه قوت‌ها، گفت که با تو هیچ نتوان گفتن، انگشت‌نمای جهان شدی و رسوای جهان» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۲).

ساخت‌شکنی‌های معنایی شمس با درک یکسان‌نگاری او از کفر و ایمان در وصال با مطلوب مطلق، قابل فهم است:

«من غریبم و غریب را کاروان سرا لایق است. کلید می‌خواهی که در بگشایی؟ کلید را به دزد باید دادن. تو امینی، محبت با دزدان خوش است. این خانه را باد دهد. دزد مردانه و زیرک باشد، خانه را نگاه دارد. صحبت با ملحدان خوش است که بدانند ملحدم» (همان: ۱۴۱).

همچنین شمس از مفهومی نام‌می‌برد به اسم «اعتقاد اولین» که آن را ورای کفر و ایمان می‌داند:

«آن یکی می‌گفت به خدمت شیخ که نه کفرم ماند و نه ایمان تا به خدمت تو آمده‌ام، نه جهودی نه ترسایی، نه عقیده پدر و مادر... اندک اندک به آن اعتقاد اولین بازگردم که این راه سخت مشکل است، بی‌سران و بی‌پایان است، البته میسر نشود و هیچ آن اعتقاد اولش یاد نیاید و بدان راه نیابد» (همان، ج ۲: ۱۴).

«اعتقاد اولینی» که شمس از آن نام می‌برد، همان است که لاکان در مرحله پیش‌آینگی آن را توصیف می‌کند. از منظر لکان، کودک از سه مرحله پیش‌آینه‌ای، مرحله آینه‌ای و مرحله پساآینه‌ای می‌گذرد. در مرحله پیش‌آینه‌ای، کودک درکی از مفهوم «خود» ندارد و هویت خود برایش قابل تعریف و دسترسی نیست. هویت خود در تصور کودک، بخشی از هویت مادر است و استقلالی ندارد. کمی پیش یا مقارن هجده‌ماهگی، کودک تصویر خود را در آینه بازمی‌شناسد: «این من هستم». کودک هویت خود را در عمل لیبدویی و خودشیفتگانه تخیل کشف می‌کند؛ هویتی که از آن پس بر پایه فقدان ازل و ابدی شکل می‌گیرد. به طور کلی آنچه کودک می‌بیند، هیئت یک تن است که درون جهان است، اما از آن جداست. تصویر تنی که مفهوم «من» به آن وحدت بخشیده و آن را مجزا ساخته است. خبر از لحظه‌ای می‌دهد که «خود»، خود را می‌آفریند (کمپل و اسلیتاوگ، ۱۳۸۵: ۲۸۲-۲۸۳).

این مرحله که بر تنش‌ها و اضطراب‌های وجودی کودک در شناسایی هویت خود فائق می‌شود، از دیدگاه لکان تدبیری فریبکارانه است که بنا بر آن، کودک بدین دلخوش می‌کند که بر کالبد خود تسلط دارد. در اینجاست که رابطه سوژه - کودک با ایزه‌های اطرافش شکل می‌گیرد و من/ دیگری خلق می‌شود. اما این هویت که بر پایه فقدان و جدایی بنا شده است، در تمام طول زندگی، میل به بازگشت و وصال دارد و خواهان وحدت آرمانی است. اینجاست که سراب تمتع شکل می‌گیرد. بازگشت به اعتقاد اولین، جایگاه امن اولین یا همان مطلوب مطلق، چیزی جز بازگشت به مرگ و یکسانی و یکدستی اولین نیست. بنابراین زندگی در دل مرگ و مرگ در دل زندگی شکل می‌گیرد و عارفی چون شمس که بیش از همه به دشواری این مفاهیم و فهم آنها آگاه است، شکافتن این پوسته و رسیدن به ورای دوگانگی‌ها و تقابلی‌ها را می‌طلبد:

«دنیا بد است، اما در حق آن کس که نداند که دنیا چیست. چون دانست که دنیا چیست، او را دنیا نباشد. می پرسد: دنیا چه باشد؟ می گوید غیر آخرت. می گوید آخرت چه باشد؟ می گوید فردا. می گوید فردا چه باشد؟ عبارت سخت تنگ است. زبان تنگ است. این همه مجاهده‌ها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگ است. در عالم صفات روند، صفات پاک حق. عجب چه می گویند متکلمان؟ صفات عین ذات است یا غیر ذات است. برین اتفاق هستند. نی نیستند، زیرا عالم متلون است. سخن یک‌رنگ برون نمی آید» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۲۶).

یکی از دلایلی که شمس، خود حقیقی و اصلی‌اش را از دیگران پنهان می کند و معتقد می شود که هیچ کس، حتی پدر و مادر و دوست و استاد - البته به جز مولانا و به همین سبب است که او سخت شیفته مولانا می گردد - خود واقعی او را ندیده و درک نکرده است. همین نگاه فارغ از تقابل او به هستی است. شمس نمی توانست خود را بر کسی آشکار و عریان سازد:

«یکی هزار جهد می کند که از خود چیزی بنماید و یکی به صد حیلت خود را پنهان می کند. هر چند خود را بیش پیدا می کنم، زحمتم بیش شود. محرم و نامحرم گرد شود، نتوانم چنان که مرا باید زیستن» (شمس، ۱۳۶۹: ۳۰۵).

تلفیق کامل رانه‌های اصلی زندگی و مرگ در وجود شمس به وی آرامشی داده بود که دیگران آن را درک نمی کردند و در نظام عالم نمی گنجید:

«مرد آن است که چنان که باطنش بود، ظاهر چنان نماید. باطن من همه یک‌رنگی است، اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یک‌رنگ شدی، شمشیر نماندی، قهر نماندی. و این سنت الله نیست که این عالم چنین باشد» (همان: ۱۰۶).

آن وصالی که در رابطه شمس با مولانا به شمس دست داد و سرانجام به فراغ انجامید، بدان سبب بود که مولانا، شمس و جهان غریب و پیچیده او را فهمید و همین

امر موجب نوعی پرده‌اندازی از خود وجودی شمس در دیگری مولانا شد؛ نوعی یکی شدن خود در دیگری که می‌توان گفت همان «بازیافتن» ابژه نخستین یا خود واقعی بود:

«ما دو کس عجب افتاده‌ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس بهم افتد.

سخت آشکار آشکاریم. اولیا آشکارا نبوده‌اند و سخت نهان نهانیم. این بود

معنی الظاهر الباطن. هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (همان: ۹۳-۹۴).

بر همین اساس هم هست که طالب و مطلوب و عاشق و معشوق از نظر او دو سر طیف نیستند، بلکه از اصل و اساس یکی هستند. به گونه‌ای حتی خواستن خود، همان

خواستن دیگری است و درهم تنیدگی سوژه و ابژه، تفکیک‌پذیر نیست:

«آدمی را دو صفت است: یکی نیاز، از آن صفت امید دار و چشم بند،

که مقصود درآید. صفت دیگر، بی‌نیازی. از بی‌نیازی چه امید داری؟

نهایت نیاز چیست؟ یافتن بی‌نیاز. نهایت طلب چیست؟ دریافتن مطلوب.

نهایت مطلوب چیست؟ دریافتن طالب» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۴۲).

«اگر از من پرسند که رسول علیه‌السلام عاشق بود؟ گویم که عاشق نبود، معشوق و محبوب بود. اما عقل در میان محبوب سرگشته می‌شود. پس او را عاشق گوئیم به معنی معشوق» (همان: ۱۳۴).

«و برای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگانند پنهانی، از مشهوران تمام‌تر. و مطلوبی هست، بعضی از اینها او را دریابند. گمان مولانا آن است که آن منم. اما اعتقاد من، این نیست. اگر مطلوب نیم، طالب هستم و غایت طالب از میان مطلوب سر برآرد» (همان: ۱۲۷).

یکی بودن عاشق و معشوق در جایی دیگر به یکی بودن کفر و ایمان تشبیه شده است و نشان‌دهنده آن است که این تناقض‌ها در همه حال از دیدگاه شمس، اعتباری و بی‌اساس است:

«این نیز همان روی‌پوش است که گفت: کفر، پوشش ایمان است. آری، چون کسی نیست که با او نفسی بی روی‌پوش توان زد. اندرون محمود همه ایاز است، اندرون ایاز همه محمود. نامی است که دو افتاده است» (همان: ۲۷۴).

این مرحله‌ای از بازیابی یگانگی میان ابژه و سوژه است که همچون حیث خیالی لکان و مرحله پیش‌زبانی، کلام و سخن را نیز بدان راهی نیست:

«سخن از برای غیر است و اگر از برای غیر نیست، سخن به چه کار است؟ آنجا که اتحاد معین است و حضور، چه گفت‌وگوی بینی؟ آری گفتمی هست، اما بی‌حرف و صوت و آن لحظه که آن گفت است، فراق است، وصال نیست، زیرا که در وصال، گفت ننگد، نه بی‌حرف و صوت، نه با حرف و صوت» (همان، ج ۲: ۱۷۲).

علاوه بر یگانگی در ساحت‌های اعتقادی و وجودی، عواطف شمس نیز در مقالات

به کرات در یکدیگر می‌لغزند و اغلب شاهد تلفیق مهر و کین یا یکسان‌انگاری قهر و لطف - و گاه ترجیح قهر به لطف - هستیم:

«گفتم آری مرا قاعده این است که هر که را دوست دارم، از آغاز با او همه قهر کنم، تا به همگی از آن او باشم، پوست و گوشت و قهر و لطف. زیرا که لطف را خاصیت این است که اگر با این کودک پنج‌ساله بکنی، از آن تو شود» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۷۹).

«هر که را دوست دارم، جفا پیش آرم، اگر آن را قبول کرد، من خود همچنین گلوله از آن او باشم. وفا خود چیزی است که آن را با بچه پنج‌ساله بکنی، معتقد شود و دوست‌دار شود، آلا کار جفا دارد» (همان: ۲۱۹).

تغلیب ترشی و شیرینی و مهر و لطف به یکدیگر و ترجیح قهر به لطف، اوج پذیرش و خواهندگی سوژه است. اینکه ابژه میل و طلب را نه به بهای لطف و رفق وی، که برای نفس وجود وی و یگانگی در او بخواهی، از دیدگاه شمس، رمز یکی‌بودگی است: «اینکه به وقت محنت از حق رو گرداند و به وقت نعمت خدمت کند، معشوق گوید که من خوش درمی‌آیم، تو خوش درمی‌آیی. من ترش می‌شوم، تو ترش می‌شوی. این چندان نیست، آنچه خلاصه است در آن ترشی است. این ترشی، شیرینی است. بازگونه شد این راه، اینکه گفتم این غضب حلم است» (همان: ۱۱۴).

گاه سوژه چنان با ابژه درمی‌آمیزد که بخشی از وجود او را می‌خلد و می‌رنجانند تا بخش اصلی و بارور وجودش را برویاند و شکوفا کند:

«تو اینی که نیاز می‌نمایی، آن تو نبودی که بی‌نیازی و بیگانگی می‌نمودی. آن دشمن تو بود، از بهر آنش می‌رنجانیدم که تو نبودی. آخر من تو را چگونه رنجانم که اگر بر پای تو بوسه دهم، ترسم که مژه من در خلد، پای تو را خسته کند» (همان: ۱۰۰).

«وقت‌ها باشد که بگذرم، یاران را سلام نکنم، نه از آزار. تا این نیز گفته باشم: ایشان نمی‌دانند که ما در حق ایشان چه می‌اندیشیم. اگر

دانستندی که ایشان را چه صفا و پاکدلی و دوست می‌جوییم، پیش ما
جان بدادندی» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۱۱).

«بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم و مهری هست آلا ظاهر
نکنم که یکی، در ظاهر کردم و هم از من در معاشرت چیزی آمد، حق
آن صحبت ندانستند و نشناختند. بر خود گیرم که آن مهر نیز که بود
سرد نشود. راست نتوانم گفتن که من راستی آغاز کردم، مرا بیرون
کردند» (همان: ۱۲۱).

شاید بتوان گفت: درک رموز زیبایی‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناسانه
مقالات شمس، در گرو درک این تناقضات اعتقادی، وجودی و عاطفی شمس است که وی
با هنرمندی تمام آنها را در قالب تقابل‌هایی آشتی‌یابنده در کنار هم نشانده است. شمس
در زبان و بیانی پارادوکسیکال توانسته است تصویری کامل، چندوجهی، منشوری و عمیق
از انسان و روان او عرضه کند؛ تصویری که از بسیاری جهات با بنیان‌ها، دیدگاه‌ها و
نظریه‌های نوین انسان معاصر نیز هماهنگ است و به عبارت بهتر و درست‌تر باید گفت که
ریشه و نسب برخی از این بنیان‌ها را در اندیشه کسانی همچون شمس می‌توان یافت.

یکه دیدن مقوله‌های متضاد در جهان، نیروهایی که به ظاهر مخالف یکدیگر عمل
می‌کنند اما در باطن و در دیدگاهی عمیق‌تر و ژرف‌تر از یک مقوله نشأت می‌گیرند و به
یک منشأ بازمی‌گردند، دیدگاهی است که عرفا، کاشفان آن بودند. وضعیت اولیه‌ای که
گوهر حیات از آن نشأت گرفته و نیروهای حیاتی نه در تخالف با یکدیگر که در وحدت
و هماهنگی اصیل با هم حرکت می‌کنند. در چنین وحدتی، تعرض، رقابت، تخالف و
تنش‌های ناشی از آن ناپدید می‌شود و در یک هماهنگی وجودی، همه‌چیز به یک سمت
و در خدمت یک هدف پیش می‌رود.

چنان‌که از مقالات برمی‌آید، کفر و ایمان، طالب و مطلوب، قهر و آشتی، مرگ و
زندگی و شادی و غم، همه در دیدگاهی وسیع‌تر رو به یکسو دارند و درک این «یکرنگی»
و «یکسویی»، هدف نهایی عارف است. البته که راه بسیار دشوار است و سالک باید مسیر
را طی کند تا به آن اعتقاد اولین که سرچشمه وجود است، دست یابد و به درک راز
خلقت و تمامیت آن نایل شود.

نتیجه‌گیری

تقابل‌های زیرساختی روان (ابژه نخستین عشق/ دیگر ابژه‌ها، خودخواستن/ دیگرخواهی، زندگی/ مرگ و خود/ دیگری) در دیدگاه فروید و لکان به طرق مختلف واسازی می‌گردد. این روانکاوان در واسازی خود از مقوله‌های روان نشان دادند که روان انسان در اصل پیش‌زبانی و پیش‌فرهنگی خود، یکسان و همگن است و سوژه انسانی در فرایند اجتماعی شدن خود، این تقابل‌ها را برمی‌سازد. فروید، به‌ویژه در تلفیق رانۀ زندگی با رانۀ مرگ (تلفیقی که او در ابتدا تقابلش می‌دانست، اما در پایان عمر به این نتیجه رسید که تلفیق است)، مهم‌ترین گام را در این زمینه برداشت و فهم بشر را از امر فرهنگی و اصل لذت به طور کلی دگرگون کرد. لکان نیز با تحقیق درباره چگونگی رابطه دیالکتیکی خود/ دیگری و پیدایش توهم «خود» و به‌ویژه با بحث درباره حیث واقع که آمیزۀ عجیب تمام غرایز متناقض و در بردارنده ژویی‌سانس است، گام نهایی را در حوزه واسازی یا یکه بودن ماهیت نیروهای روان برداشت.

عارفان نیز بر مبنای فهم کیهانی و وحدتمندی که از عالم داشتند، با دیدگاهی واسازانه به این تقابل‌ها نگریسته‌اند. هرچند آنها یافته‌های خود را در این حوزه هیچ‌گاه در قالب دستگاه فکری نظری و سیستماتیکی عرضه نکردند، زبان و بیان پارادوکسیکال آنها که در قالب شعر و نثر هنری‌شان به دست ما رسیده است، واسازی‌های ویژه‌ای را بر ما آشکار می‌کند که نشان از نحوه مواجهه و بیژۀ آنها با هستی و انسان دارد.

شمس از عارفانی است که این نگاه را در سخنان خویش در سه سطح اعتقادی (کفر و ایمان)، وجودی (مرگ و زندگی) و عاطفی (شادی و غم، قهر و مهر و...) بازتاب داده است و رمز زبان پارادوکسیکال وی نیز در واسازی تعابیر اوست. هنر وی (عمدتاً نخودآگاه شهودی) در درکنار هم نهادن تعارضاتی است که در دنیای واقع یا در ساحت نمادین زبان، باهم نمی‌گنجند. شمس با درکی عمیق و شهودی از رانۀ مرگ و زندگی، حیث واقع و ژویی‌سانس و مطلوب مطلق جا گرفته در این حیث، احوال متضاد را به نحوی هنری با یکدیگر تلفیق کرده است، بدون آنکه یکی، دیگری را منع یا دفع کند. ایمان در ساحتی دیگرگون تعالی می‌یابد، معشوق و مطلوب در عاشق و شادی و لذت در غم و قهر. نتیجه این دیدگاه، تلفیقی هنرمندانه از مرگ و زندگی است که تسلیم و

عصیان، خدایی و بندگی و هستی و نیستی را کنار هم می‌نشانند تا دریچه‌ای از درکی عمیق‌تر نسبت به هستی و روان شگفت‌انگیز انسانی بر انسان همهٔ اعصار بگشاید.

پی‌نوشت

۱. برای بحث تفصیلی در این باره ر.ک: شرت، ۱۳۹۳: ۲۷۵-۳۰۰.
۲. برای بحث تفصیلی دربارهٔ این جهت‌دهی و مهار کنترل نیروهای روان برای امر اجتماعی، ر.ک: Freud, 1961: 4463-4481.
۳. فروید در مقاله «لئوناردو داوینچی» که یکی از بهترین نمونه‌های پژوهش در حوزهٔ روان‌کاوی تاریخی است، گرایش‌های خودشیفتگی و همجنس‌خواهی داوینچی را از رهگذر اطلاعات تاریخی و در زمینهٔ آثارش نشان می‌دهد. موضوع این گفتار فروید در راستای بحث «خودخواستن - دیگرخواهی» در این مقاله است و چنان‌که خواهیم دید، یکی از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد تمام ابژه‌های عشق و حتی ابژهٔ نخستین نیز در نهایت به جانب «خود» بازمی‌گردند. کودک در مرحلهٔ نخست با ابژهٔ نخستین عشق (مادر) همذات‌پنداری می‌کند و خود را جای او می‌گذارد و الگوی عشق خود می‌گردد. در مرحلهٔ دوم، به جانب همجنس‌هایی گرایش می‌یابد که آینده‌دار سیمای خودش هستند. بدین ترتیب نشانه‌های خودشیفتگی و همجنس‌خواهی در فرد هویدا می‌گردد (Freud, 1957a: 2351-2379). اما در مکتوب متأخرتر فروید با عنوان «موسی و یکتاپرستی» (به‌ویژه در بخش پایانی آن، در بخش دوم فصل سوم)، فروید در حوزهٔ امر تاریخی گامی فراتر نیز می‌نهد و بنی‌اسرائیل و مناسک دینی و اعمال اجتماعی آنها را از منظری روان‌کاوانه تحلیل می‌کند (برای بحث تفصیلی در این باره ر.ک: Freud, 1964: 4837-4922 و نیز بنگرید به ترجمهٔ خوب این مکتوب از صالح نجفی: فروید، ۱۳۹۷ الف).
۴. فروید دربارهٔ وجوه مختلف این ابژه‌گزینی و نسبت آنها با ابژهٔ نخستین عشق (مادر)، دو مقالهٔ خواندنی دارد که ترجمه‌ای خوب از آنها به قلم مهدی حبیب‌زاده در دست است (ر.ک: فروید، ۱۳۹۷ ب و فروید ۱۳۹۷ ج).
۵. ترجمه‌ای خوب از این مقاله به قلم حسین پاینده و با عنوان «پیش‌درآمدی بر خودشیفتگی» (فصلنامهٔ ارغنون، شمارهٔ ۲۱، بهار ۱۳۸۲) در دست است که ما به دلیل ترجمهٔ اصطلاح Object به «مصدق میل» و نیز به سبب برخی دیگر از معادل‌گزینی‌ها، آن را ملاک بحث خود قرار نداده‌ایم. همچنین بخش کوتاهی از این مقاله، در کتاب «چگونه

فروید بخوانیم» جاش کوهن آمده است و لازم است بگوییم که شرح کوهن بر این نمونه کوتاه، یکی از شرح‌های عالمانه و جذاب بر نوشته‌های فروید است که با ترجمه دقیق و فنی صالح نجفی، خواندنی‌تر نیز شده است (ر.ک: کوهن، ۱۳۹۷).

۶. مبنای ما در استفاده از مقاله «ورای اصل لذت»، ترجمه خوب و قابل اعتماد یوسف اباذری از این مقاله بوده است؛ با این تفاوت که در معادل‌گذاری‌ها (مثلاً به پیروی از صالح نجفی، معادل Trieb آلمانی را در بیشتر جاها رانه Drive گذاشته‌ایم و نه گزینه Instinct. هرچند منبع انگلیسی ما نیز نسخه استاندارد انگلیسی به ترجمه استرایچی بوده است و البته با توجه به توضیحات خود استرایچی درباره معادل‌گذاری انگلیسی‌اش، نمی‌توان گفت که گزینه یا Instinct هم کاملاً معادل اشتباهی است)، نظر مترجم را در مواردی رعایت نکرده‌ایم و در صرف و نحو او اندکی دخل و تصرف نموده‌ایم (برای مشخصات انگلیسی مقاله هم ر.ک: Freud, 1955).

۷. برای بحث تفصیلی درباره چگونگی و چرایی پیدایش دیالکتیک خود/دیگری، خوانندگان محترم می‌توانند رجوع کنند به: مولودی و عاملی رضایی، ۱۳۹۶.

۸. کرامت موللی در کتاب ارزشمند خود، مبنای روان‌کاوی فروید و لکان، معادل ژویی‌سانس^۱ را «تمتع» آورده است که به اعتقاد ما هرچند اشتباه نیست، کامل هم نیست و تمام آن را در بر نمی‌گیرد و ممکن است سبب سوءبرداشت از این اصطلاح پیچیده شود. بدین سبب همه‌جا خود ژویی‌سانس را آورده‌ایم.

۹. در پایان، ذکر نکته‌ای اساسی در باب منبع انگلیسی آثار فروید که در این مقاله از آن استفاده شده است، ضروری است: نسخه‌ای که نویسندگان در اختیار داشته‌اند، نسخه Pdf کلیات آثار فروید است. این نسخه دقیقاً همان ترجمه انگلیسی جیمز استراچی از آثار فروید است که در ۲۴ مجلد تاکنون بارها چاپ شده است (یکی از اساتید همکار در دانشگاه مریلند آمریکا که به اصل مجلدات ترجمه استراچی دسترسی داشتند، این نسخه را دقیقاً و جستار به جستار با تمام مجلدات ترجمه انگلیسی استراچی مطابقت دادند و صحت آن را تأیید نمودند). اما متأسفانه نسخه الکترونیکی ما به اصطلاح پوشش یا کاور شماره صفحات نداشت (شماره صفحات در آن درج نشده است) و ناچار بودیم ملاک ارجاع به صفحات را بر مبنای صفحه‌بندی‌ای قرار دهیم که رایانه از نسخه الکترونیکی نشان می‌داد. همچنین این نسخه از نظر صفحات مطابقت با اصل مجلدات ندارد (از مجلد دوم به بعد بخش‌های مقدم و مؤخری همچون مقدمه و نمایه هر مجلد

1. Jouissance

در نسخه الکترونیکی نیامده است و همین سبب ناهماهنگی در شمارش صفحه شده است). این است که نویسندگان، مسئولیت علمی و محتوایی این نسخه الکترونیکی را کاملاً برعهده می‌گیرند. این نکته از آنرو ذکر شد تا خوانندگانی که به اصل مجلدات ترجمه انگلیسی فروید دسترسی دارند، اگر در مواردی شماره صفحات اینجا را مغایر با شماره صفحه نسخه فیزیکی یافتند، بدانند دلیل چه بوده است.

منابع

ایستوپ، آنتونی (۱۳۸۲) ناخودآگاه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، مرکز.
زیچی، فرانسیس (۱۳۸۵) «لذت/کیف»، در: دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ویراستار: ایرنا ریما مکاریک، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، چاپ دوم، تهران، آگه.
شرت، ایون (۱۳۹۳) فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای (هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی)، ترجمه هادی جلیلی، چاپ چهارم، تهران، نی.
شمس الدین محمد تبریزی (۱۳۶۹) مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران، خوارزمی.
شولتز، دوان پی و سیدنی الن شولتز (۱۳۷۸) نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، چاپ ششم، تهران، هما.
فروید، زیگموند (۱۳۸۲) «ورای اصل لذت»، فصلنامه ارغنون، ترجمه یوسف ابادری، شماره ۲۱، صص ۲۵-۸۱.

----- (۱۳۹۷ الف) موسی و یکتاپرستی، ترجمه صالح نجفی، تهران، نی.
----- (۱۳۹۷ ب) «گونه‌ای خاص از انتخاب ابژه در مردان (مباحثی در باب روان‌شناسی عشق ۱)»، در: کودکی را می‌زنند، ترجمه مهدی حبیب‌زاده، تهران، نی، صص ۹۵-۱۱۰.
----- (۱۳۹۷ ج) «در باب گرایش فراگیر به تحقیر در عرصه عشق (مباحثی در باب روان‌شناسی عشق ۲)»، در: کودکی را می‌زنند، ترجمه مهدی حبیب‌زاده، تهران، نی، صص ۱۱۱-۱۲۸.

کمپل، جورج و گوردون اسلیتاوگ (۱۳۸۵) «مرحله آینه‌ای»، در: دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ویراستار: ایرنا ریما مکاریک، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، چاپ دوم، تهران، آگه.
کوهن، جاش (۱۳۹۷) چگونه فروید بخوانیم، ترجمه صالح نجفی، چاپ سوم، تهران، نی.
موللی، کرامت (۱۳۹۶) مبانی روان‌کاوی فروید - لکان، چاپ دوازدهم، تهران، نی.
مولودی، فواد و مریم عاملی رضایی (۱۳۹۶) «دیگری به مثابه خود (ارتباط شمس و مولانا از دیدگاه ژاک لکان)»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی، دانشگاه الزهراء، سال نهم، شماره ۱۷، پاییز و زمستان، صص ۹۵-۱۱۴.

Freud, Sigmund (1953) "Three essays on the Theory of Sexuality", In the standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, Vol 7, Edited by James Strachey, London, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.

----- (1955) "Beyond the Pleasure Principle", In the standard edition, Vol 18.

----- (1957 A) "Leonardo da Vinci, A Memory of His Childhood", In

the standard edition, Vol 11.

----- (1957 B) "On Narcissism, An Introduction", In the standard edition, Vol 14.

----- (1961) "Civilization and its Discontents", In the standard edition, Vol 21.

----- (1964) "Moses and Monotheism", In the standard edition, Vol 23.