

## Lacanian Reading of the Concept of "Pain" and "Suffering" in Molavi's Thought

Shirzad Tayefi \* 

Associate Professor of Persian Language and Literature Allameh Tabataba'i University, Iran, Tehran

Tohid Shalchian Nazer 

Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

### Abstract

One of the concepts that has an important place in mystical texts, especially in the thought and works of Molavi, is pain and suffering. Also, special attention has been paid to these two concepts in the knowledge of psychoanalysis and in Jacques Lacan's thoughts. By rereading Freud's opinions, Lacan was able to have a new interpretation of the concept beyond the principle of pleasure, which is known as jouissance. In this research, we have tried to reread the concept of suffering and pain in Molavi's thought by considering the concept of jouissance in the Lacanian way, and the relationship between jouissance and phallus by relying on the holy traveller as a psychotic subject and Molavi in the position of an elder or mentor as a pervert subject and the God as a Let's represent another. This research has been conducted in the qualitative analysis method and according to the evidence obtained, we have shown that, first, the holy traveller must identify his ego as an alienating ego. Second, jouissance is pain combined with pleasure that appears as a symptom. The source of such an experience is the holy traveller's ecstatic and astonishment along with his silence. The third is that the mystical discourse is representative of the master's discourse; Because the holy traveller in this discourse is required to obey the will of another. Fourthly, the holy traveller as a psychotic subject and Molavi in the position of an master as a pervert subject.

**Keyword:** Lacan, Molavi, psychoanalysis, pain & suffering, jouissance.

---

\*Corresponding Author: taefi@atu.ac.ir

**How to Cite:** Tayefi, Sh., & Shalchian Nazer, T. (2024). Lacanian Reading of the Concept of "Pain" and "Suffering" in Molavi's Thought. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 4, 197-232. doi: 10.22054/MSIL.2024.74326.1093.




----- دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات -----


دوره ۲، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ۱۹۷-۲۳۲

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2024.74326.1093

## خوانش لکانی مفهوم «درد» و «رنج» در اندیشه مولوی

شیرزاد طایفی\*  دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

توحید شالچیان ناظر  دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،

### چکیده

از مفاهیمی که در متون عرفانی، به ویژه در اندیشه و آثار مولوی جایگاه مهمی دارد، درد و رنج است. نیز باید اذعان داشت که در دانش روانکاوی و در اندیشه‌های ژاک لکان به دو مفهوم بیان شده توجه ویژه‌ای شده است. لکان توانست با بازخوانی آرای فروید، تقریر نوینی از مفهوم فراسوی اصل لذت داشته باشد که با نام ژوئیسانس شناخته می‌شود. در این پژوهش کوشیده‌ایم مفهوم رنج و درد را در اندیشه مولوی با نظرداشت مفهوم ژوئیسانس به شیوه لکانی بازخوانی و نسبت بین ژوئیسانس و فالوس را با تکیه بر سالک به مثابه سوژه روان‌نژند و مولوی در جایگاه پیر یا مرشد به منزله سوژه مراقب و حضرت حق به منزله دیگری بازنمایی کنیم. این پژوهش به شیوه تحلیل کیفی انجام شده است و با توجه به فراین به دست آمده، نشان داده‌ایم نخست اینکه، سالک باید نفس خود را به مثابه ایگوی بیگانه‌کننده شناسایی کند. دوم اینکه ژوئیسانس درد توأم با لذتی است که به صورت سیمپتوم ظاهر می‌شود. بستر بروز چنین تجربه ای شطحیات سالک و حیرت همراه با سکوت وی است. سوم اینکه گفتمان عرفانی بازنمایی‌کننده گفتمان ارباب است؛ زیرا سالک در این گفتمان ملزم به اطاعت از میل دیگری است. چهارم اینکه سالک به عنوان سوژه روان‌نژند و مولوی در جایگاه پیر به منزله سوژه مراقب‌اند.

واژه‌های کلیدی: لکان، مولوی، روانکاوی، درد و رنج، ژوئیسانس.

## مقدمه

لکان<sup>۱</sup> اندیشمندی است که آرای او در حوزه کاملاً مشخصی نمی‌گنجد؛ چراکه او برای تبیین اندیشه‌های خود از اغلب شاخه‌های علوم نظری و ریاضیات بهره جسته است. برای فهم دقیق و سنجیده از آموزه‌های وی، دست کم نیازمندیم که با اندیشه‌های هگل<sup>۲</sup> در فلسفه، آرای فردینان دو سوسور<sup>۳</sup> در زبان‌شناسی و آموزه‌های روان‌شناختی و زیست‌شناختی فروید<sup>۴</sup> آشنا باشیم. طبیعی است که تقریر اندیشه‌های مولوی به شیوه لکانی، امری دشوار و چه بسا ممکن است لغزان باشد؛ زیرا آموزه‌های عرفانی مولوی مثل اغلب آموزه‌های اسلامی دیگر، مبتنی بر شکلی از ثنویت و دوگانگی است؛ در حالی که آموزه‌های لکان با تأثیر از هگل و اندیشه شریعت عیسوی، مبتنی بر سه‌گانه امر خیالی، نمادین و واقع است که این سه‌گانه از مفاهیم پدر، پسر و روح‌القدس در شریعت عیسوی بی‌تأثیر نیست. همچنین برخی از مفسران لکان باور دارند که نمی‌توان آرای این اندیشمند را با قاطبه اندیشه‌های عرفانی تطبیق داد. برای نمونه، موللی اشاره کرده که بسیاری از مفاهیم روانکاوی با مفاهیم عرفانی نسبتی ندارد و ما فقط از جنبه مسامحه ممکن است این واژگان را برای تقریب ذهن استفاده کنیم. مثلاً، وی درباره مفهوم انتقال قلبی (Trasnfert) گفته است: «انتقال قلبی رابطه توکل آمیزی است که فرد مورد روانکاوی به طور فی‌البداهه با روانکاو خود برقرار می‌کند. ما تعبیر توکل آمیز را مسامحه در اینجا به کار می‌بریم؛ زیرا توکل مفهومی است عرفانی که با خط‌مشی روانکاو سازگاری ندارد. چه روانکاوی فرسنگ‌ها از رابطه مرید و مراد فاصله دارد» (موللی<sup>۵</sup>، ۱۳۹۸: ۱۹۰ و ۱۹۱).

با وجود پژوهش‌های انجام یافته زیادی درباره عرفان اسلامی و آموزه‌های لکان برای انجام پژوهش‌های تازه باید بکوشیم در ورطه مشترکات لفظی گرفتار نشویم. با وجود همه فاصله‌های موجود و ممکن بین آموزه‌های روانکاوی لکان و آموزه‌های عرفانی

---

1. Lacan, J.  
2. Hegel, F.  
3. De Saussure, F.  
4. Frued, S.  
5. Movallali, K.

اندیشمندانی چون مولوی، می‌توان میان این دو نحله در برخی از مواضع به نقطه مشترک بنیادینی رسید که وجود آرای متناقض‌گونه<sup>۱</sup> جزو مهم‌ترین این وجوه اشتراک است.

### ۱. پیشینه پژوهش

ناصر مهدوی در «مولانا و حکایت رنج انسان» (۱۳۹۹) در چهار فصل نسبت بین مفهوم درد و رنج با انسان را از دیدگاه مولوی توضیح داده است. در فصل اول با عنوان «سرشت دردناک زندگی انسان» با تکیه بر برخی از حکایت‌های مولوی راه‌های کاستن از آسیب‌های ذهنی را در سه مؤلفه تبیین کرده و در فصل دوم با عنوان «رنج دل‌بستگی و درد وابستگی» با توجه به آدمی و نیازهای گوناگونش و با تکیه بر چند حکایت از مثنوی، چندین پرسش را مطرح کرده و به آن‌ها پاسخ داده است. در فصل سوم با عنوان «بررسی عوامل اجتماعی رنجوری انسان از نگاه مولانا»، برداشت‌های متفاوتی از مفهوم سعادت را بیان و الگوهای زندگی بخش برای انسان را بیان کرده است. در فصل چهارم با عنوان «رنج دانایی و فرزاندگی»، نسبت بین فرزاندگی و رنج را با تکیه بر حکایت «قصه وکیل صدر جهان» و «معشوقی که عاشق خود را برای دیدار دعوت کرده بود» توضیح داده است. فرضی مطالب موجود در پایان‌نامه ارشد خود مبنی بر «تبیین تجربه عرفانی فنا و اتحاد با مطلق در مثنوی مولوی بر اساس نظریه لکان» (۱۳۸۹) را با عنوان «خیالات جان: تجربه عرفانی در آینه لاکانی» (۱۳۹۲) عیناً به چاپ رسانده و در آن با تأکید بر آموزه‌های لکان و مولوی بیان کرده که تجربه اتحاد با مطلق در عین اینکه ذات خالق و مخلوق یکسان نیست، امکان‌پذیر خواهد بود و تجربه عدم و فنا به مثابه خلاً یا «Nothing» لکانی است که سبب میل ورزی سالک/ سوژه برای احراز این اتحاد می‌شود. آبریز در «مقایسه دیدگاه مولوی و کی‌یرکگارد<sup>۲</sup> در خصوص رنج‌های بشری» (۱۳۹۵) ماهیت درد و رنج را از دیدگاه مولوی توضیح داده و سپس مفهوم درد و رنج را با تکیه بر سه سپهری که کی‌یرکگارد معرفی کرده، تفسیر و تبیین کرده و سرانجام، وجوه اشتراک و اختلاف این دو اندیشمند را درباره مفهوم درد و رنج ارزیابی کرده است.

---

1. Paradoxical  
2. Kierkegaard, S.

کوچکه در «بررسی و تحلیل تطبیقی مفهوم درد و رنج در مجموعه آثار منثور شمس تبریزی و جلال‌الدین محمد بلخی» (۱۳۸۸) ماهیت و چیستی، وجودشناسی، انواع، علل و خاستگاه‌ها، راه‌های رهایی، شأن اخلاقی و غایت‌شناسی درد و رنج را با تکیه بر آموزه‌های منثور مولوی و شمس تبریزی توضیح داده است.

پناهی در «بررسی تطبیقی درد و رنج در مثنوی مولوی و کلیات سعدی (با تکیه بر ابزارهای بیانی)» (۱۳۹۸) درد و رنج را در آموزه‌های مولوی و سعدی به صورت تبیین استعاره‌ی بیان و سپس مؤلفه‌های آن را با یکدیگر مقایسه کرده است.

تقوی و دیگران در «اقتراحیه مولوی در صورت‌بندی تمثیلی درد و رنج انسان (مناظره صوفی و قاضی)» (۱۳۹۷) با تکیه بر آموزه‌های مولوی گفته‌اند که هرگز نمی‌توان درد و رنج را مساوی با شرّ و عین آن دانست، بلکه این نظام باورها و اعتقادات ماست که منشأ درد و رنج است.

گرگی در «بررسی و تحلیل ماهیت درد و رنج در مثنوی معنوی» (۱۳۹۱) با تأکید بر مسئله درد و رنج به مثابه یکی از مهم‌ترین وجوه تراژیک زندگی انسان‌ها، دیدگاه مولوی را در چهار حوزه ماهیت‌شناسی، وجودشناسی، غایت‌شناسی و وظیفه‌شناسی تحلیل کرده است.

مولودی و عاملی رضایی در «تحلیل تقابل‌ها در اندیشه شمس تبریزی از منظر روان‌شناختی» (۱۳۹۹) با تکیه بر آموزه‌های روانکاوانه و اغلب متناقض‌گونه فروید و لکان نشان داده‌اند که چگونه گفته‌ها و اندیشه‌های شمس تبریزی با وجود پارادوکسیکال بودن‌شان، یکدیگر را دفع نکرده‌اند.

مولودی و عاملی رضایی در «دیگری به مثابه خود: ارتباط شمس و مولانا از دیدگاه ژاک لکان» (۱۳۹۶) چندین تمثیل مشهور از مولوی را به شیوه لکانی تقریر کرده و نشان داده‌اند که در آموزه‌های مولوی خود (Ego) به مثابه دیگری (The Other/ other) نیز بازتاب یافته، وحدت یا این‌همانی کودک/ سوژه با دیگری، تنها از طریق این بستر امکان‌پذیر می‌شود.

شهبازی در «رنج از نگاه مولانا» (۱۳۸۶) از نگاه مولوی رنج را به دو دسته عمده تقسیم‌بندی کرده است؛ دسته اول رنجی است که انسان آن‌ها را برای خودش به وجود

آورده و دسته دوم رنجی است که خداوند آن را برای انسان با هدف پرورش او خلق کرده است.

قنبری در «رنج تنهایی در مثنوی معنوی» (۱۳۹۰) در وهله نخست، تنهایی را به مثابه رنج انسان معرفی و سپس بیان کرده که انسان ذاتاً تنها نیست و برای درمان و رهایی انسان از این رنج، با توجه با آموزه‌های مولوی نسخه‌ای وجود دارد.

طاهری در «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریه مولوی» (۱۳۹۵) با بهره‌گیری از اندیشه‌های هایدگرا، ویتگنشتاین<sup>۱</sup>، باختین<sup>۲</sup> و به ویژه لکان بر آن بوده تا بیان کند همان قدر که انسان در زبان به باور هایدگری تقرر و سکونت پیدا کرده، همان قدر هم در بند آن به مثابه امر نمادین لکانی گرفتار است و خروج از این ساحت برای وی تجربه‌ای آسیب‌زا خواهد بود.

اعظمی قادیکلایی و خدایار در «مفهوم عرفانی «درد» در مثنوی معنوی» (۱۳۹۲) با تأکید بر آموزه‌های مولوی بیان کرده‌اند که مقصود از درد در مثنوی برخلاف اندیشه‌های سکولار مدرن، عارضه‌ای جسمانی نیست، بلکه به مثابه مقوله‌ای روحی است که انسان را متنبه و از خواب غفلت بیدار می‌کند.

کاظمیان و خمسه در «نقش «منِ نفسانی» در مقالات شمس؛ تجلی «فرایند آینه» در «ساحت خیالی» مؤلف و خصایصِ نارسیتی آن» (۱۳۹۷) با تأکید بر مقالات شمس، سیر تطور من (Ego) را در ساحت خیالی لکانی به ویژه مرحله آینه‌ای، بیان کرده و نشان داده‌اند که چگونه شکل‌گیری من یا ایگو سبب بروز پدیده خودشیفتگی در شمس تبریزی شده است.

محمودی و دادبه در «رنج از دیدگاه مولانا با نگاهی به مسئله شر» (۱۳۹۲) با تکیه بر آموزه‌های مولانا گفته‌اند که انسان تنها با رنج می‌تواند راه ایمان را بی‌ماید و در این مسیر، رنج‌های دنیوی حذف یا انکار نمی‌شوند، بلکه معنادار می‌شوند و تحمل آن‌ها بر مؤمن عاشق امکان‌پذیر و چه بسا حلاوت‌آمیز می‌شود.

- 
1. Heideger, M.
  2. Wittgenstein, L.
  3. Bakhtin, M.

شیری و دیگران در «از لکان تا مولانا (نگاهی لکانی به سیر رشد روانی سوژه در آرای مولانا)» (۱۳۹۱) انسان و روح او را به مثابه سوژه در نظر گرفته و سپس، سیر تکوین و رشد انسان و روح او را به مثابه رشد و تکوین سوژه بیان کرده و کوشیده‌اند بین اندیشه مولانا و لکان درباره زبان پیوندی برقرار سازند و سرانجام، باور دارند انسان و روح او به مثابه سوژه می‌تواند با عنایت‌های حق به مثابه مادر یکی شود و به اتحاد برسد.

کریم‌پسندی در «بررسی مقایسه‌ای مفهوم درد در اندیشه عطار و مولوی» (۱۳۹۶) نسبت بین مفهوم درد را با تعبیرهایی چون عشق، فراق، دین، خدا، دل طلب با تکیه بر آثار عطار و مولوی توضیح داده و با تکیه بر اندیشه بزرگان نامبرده، عوامل درمان‌کننده درد، فواید و اثرات آن و عوارض بی‌دردی را بیان کرده است.

#### ۱-۱. پرسش‌های پژوهش

- با تقریری لکانی از اندیشه مولوی، شرایط پای نهادن در مسیر سلوک چیست؟
- با تقریری لکانی از مراحل و مراتب سلوک در اندیشه مولوی، سالک به مثابه سوژه چگونه می‌تواند ژوئیسانس را تجربه کند؟
- با توجه به آموزه‌های لکان، گفتمان عرفانی در اندیشه مولوی بازنمایی‌کننده کدام از چهار گفتمانی است که لکان از آن‌ها نام برده است؟
- با توجه به آرای روانکاوانه لکان، سالک به مثابه سوژه روان‌نژند و مولوی در جایگاه پیر به مثابه سوژه مراقب در سطح ناخودآگاه از منظر اخلاقی چگونه رفتار و کنشی دارند؟

#### ۱-۲. فرضیه‌های پژوهش

- با تقریری لکانی از اندیشه مولوی، به نظر می‌رسد با توجه به سرسپردگی و تسلیم سالک به مثابه سوژه به فرمان‌ها و اوامر پیر یا مرشد، وی باید اولاً، نفس خود را به مثابه ایگوی بیگانه‌کننده شناسایی کند، ثانیاً، به سبب اینکه صاحب فالوس نیست، اختگی خود را بپذیرد و برای احراز کردن آن در عرصه دلالت میل دیگری قدم بگذارد و از دالی به دال دیگر ارجاع داده شود.

- به نظر می‌رسد طی کردن مسیر سلوک با توجه به نفی خواسته‌ها و خواهش‌های نفسانی برای سالک بسیار دشوار باشد، اما وی گاهی با بروز شطح به مثابه سیمپتوم‌های زبانی و گاهی با حیرت و سکوت در برابر تجلی حضرت حق می‌تواند رنج توأم با لذتی را تجربه کند.

- با توجه به اندیشه مولوی و سرسپردگی و تسلیم سالک به مثابه سوژه روان‌نژند و اینکه شکاف بین خودآگاه و ناخودآگاه در گفتمان عرفان پوشیده می‌شود، این گفتمان بازنمایی‌کننده گفتمان ارباب است.

- معیار رفتار و کنش اخلاقی در سطح ناخودآگاه نه پابندی به میل دیگری، بلکه پابندی به میل خود است. سالک به مثابه سوژه روان‌نژند و مولوی در جایگاه پیر به مثابه سوژه مراقب در سطح ناخودآگاه به میل دیگری پای بند هستند؛ بنابراین، از منظر آرای روانکاوانه لکان، نمی‌توانیم آن‌ها را سوژه اخلاقی بدانیم.

## ۲. مبانی نظری

### ۲-۱. تعریف اصطلاحات تخصصی

#### \* میل (Desire)

اساساً در نگرش لکان، میل با نیاز (Need) تفاوت دارد. «آرزومندی [=میل] در حاشیه‌ای حاصل می‌آید که طلب را از احتیاجات زیستی جدا می‌کند» (پیر کلرو<sup>۱</sup>، ۱۳۹۸: ۲۹).

#### \* امر خیالی (The Imaginary)

امر خیالی از نظر لکان منشاء انواع توهمات است: «انسان از طریق حیث خیالی هم به واقعیت شکل می‌دهد و هم آن‌ها را از خود نهان می‌سازد» (همان: ۸۵).

#### \* انطباق هویت (Identification)

«فروید انطباق هویت را عبارت از فرایندی دانسته بود که طی آن فرد خصوصیتی را که به دیگری تعلق دارد از آن خود می‌سازد. [...] ابداع لکان در این است که مفهوم انطباق

---

1. Pierre Cloreau, J.



هویت را به نحو بهتری مشخص می‌کند و تمایزی میان انطباق خیالی [= شکل‌گیری ایگو در مرحله آینه‌ای امر خیالی] - یعنی تغییری نفسانی که طفل در پی کشف تصویر خود پیدا می‌کند - و انطباق رمزی (سمبلیک) [= انطباق یا هویت یابی نمادین] که در نظر او مکانیسم اصلی را تشکیل می‌دهد، قائل شده است» (همان: ۵۱).

### \* تن از هم پاشیده (Corps Morcelé)

«تجزی یا انقسام روح را نمی‌توان انکار کرد. [...] در بطن مرحله آینه [= مرحله آینه‌ای] و رابطه اولیه کودک با تصویر خود در آن با نوعی تناقض مواجه می‌شویم. این تناقض عبارت است از آنچه از یک سو فاعل نفسانی [= سوژه] به عنوان پراکندگی و عدم وحدت کالبد خود احساس می‌کند و آنچه از سوی دیگر تصویر او در آینه به عنوان مقوله‌ای توحید یافته به او ارائه می‌دهد» (همان: ۷۳ و ۷۴).

### \* از خود بیگانگی (lienation)

«بیگانگی معرفت‌تأسیس ساحت نمادین [...] و تخصیص مکان سوژه در آن است. جایی که هنوز آن را «تصاحب نکرده»، اما جایی که فقط برای او در نظر گرفته شده است» (همان: ۱۱۸).

### \* یای از خود بیگانگی (French: vel d`alie` nation)

یای از خود بیگانگی (vel d`alie` nation) فرمولی است مشابه خیار ممتنع در منطق، درباره وضعیت از جنس یا این یا آن؛ vel (در زبان لاتین به معنای «یا») عملگر یا/فصل در ریاضی است. این وضعیت شامل کشاکش میان دو گزینه مانعة‌الجمع است که فقط یکی از آن‌ها (و شاید هم هیچ کدام) باقی می‌ماند؛ اما در نگاه لکان، خیار ممتنع همواره بازنده مشخصی دارد. [...] انسان باید میان آزادی و زندگی یکی را برگزیند» (کالویانف، ۱۳۹۸: ۶۵).

### \* اختگی نمادین (Symbolic Castration)

اختگی زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که فرد بدانند فالوس را ندارد و برای به دست آوردن آن باید به اختگی نمادین تن در دهد. «ایده اختگی لاکان اساساً بر ترک ژوئیسانس متمرکز دارد نه ترک قضیب» (فینک<sup>۱</sup>، ۱۳۹۷: ۲۰۵).

### \* سوژه (Subject)

«سوژه ارتباط با ساحت نمادین است. ایگو با معیار ساحت خیالی تعریف می‌شود، اما سوژه به معنای دقیق کلمه اساساً موقعیتی است که در نسبت با دیگری اختیار می‌شود» (همان: ۱۵).

### \* دیگری (The Other/ other)

دیگری با حرف تعریف The و O دیگری بزرگ و دیگری بدون حرف تعریف مزبور و O دیگری کوچک / مادر است. «دیگری، از دیدگاه لاکان، چهره‌ها یا تجسم‌های متعدد دارد: دیگری در نقش زبان (یعنی به منزله مجموعه تمام دال‌ها) [۲-] دیگری به منزله تقاضا [۳-] دیگری به منزله میل (ابژه a) [۴-] دیگری به منزله ژوئیسانس» (فینک، ۱۳۹۷: ۴۶ و ۴۷). «لاکان هنگام بحث درباره تجربه کودکی، اغلب دیگری را با مادر یکی می‌داند» (همان: ۳۶).

### \* امر نمادین (The Symbolic)

«ساحت رمز و اشارت [= امر نمادین] از زبان تکلم منشعب می‌شود» (پیر کلرو، ۱۳۹۸: ۹۹). «از آنجا که حیث واقع برای لکان مقوله‌ای است غیرقابل شناخت که ورای ساحت رمز و اشارت قرار دارد و حیث خیالی مادون آن را تشکیل می‌دهد، می‌توان گفت که این ساحت مهم‌ترین مقام را در این طبقه‌بندی سه‌گانه احراز می‌کند» (همان: ۹۸).

---

1. Fink, B.

### \* فقدان (Lack)

فقدان عامل برسازنده میل سوژه است. وی با پذیرش اختگی نمادین می‌کوشد فقدان موجود در خود را با تبعیت از دال‌های زنجیره دلالت دیگری و با امید به احراز کردن فالوس پُر کند، اما هیچ‌گاه این امر برای او میسر نمی‌شود؛ بنابراین، «از آنجا که میل همواره با فقدان همبسته است، فالوس دال فقدان است» (فینک، ۱۳۹۷: ۲۱۱).

### \* فالوس (Phallus)

فالوس در مطالعات لکان، برخلاف مطالعات فروید که امری زیست‌شناختی بوده و با عنوان قضیب از آن یاد می‌شده، وجهی کاملاً نمادین و زبانی دارد و در خلأ یا فقدان شکل می‌گیرد، گویی از اول اصلاً وجود نداشته است، اما سوژه تمام انرژی یا لیبیدوی خود را صرف احراز کردن آن می‌کند.

### \* سیمپتوم (Symptom)

سیمپتوم یا «عوارض اسماء دلالتی هستند که به مدلولاتی که به ضمیر ناآگاه دفع شده‌اند، دلالت دارند، به این معنی که رموز و اشاراتی هستند که گویی بر ماسه کنار دریا نگاهشته می‌شوند و هر دم تغییر می‌پذیرند و از این رو برای آدمی حکم پرده‌ای از توهم را دارند که بر جسم و کالبد او نگاهشته شده باشد» (پیر کلرو، ۱۳۹۸: ۱۲۲).

### \* اصل لذت (Principle of Pleasure)

«اصل لذت را نباید با احساس لذت اشتباه گرفت. [...] اصل لذت نه تنها ما را به کسب تمتع رهنمون نمی‌شود، بلکه ما را بر آن می‌دارد که تا آنجا که ممکن است از تمتع نفسانی کم‌ترین بهره را داشته باشیم. [...] کار اصل لذت این است که فاعل نفسانی [= سوژه] را از یک اسم دلالت به اسم دلالتی دیگر ببرد و این کار را چندان ادامه دهد تا به حداکثر کاهش تنش نایل آید. [...] لذا اصل لذت «عبارت است از فاصله‌ای که فاعل نفسانی با مطلوب مطلق [= چیز = Das Ding] می‌گیرد» (پیر کلرو، ۱۳۹۸: ۴۰ و ۴۱).

### \* ژوئیسانس (Jouissance)

«آدمی در عین حالی که در پی لذت خود حیطة آن را به طور قابل ملاحظه‌ای محدود می‌کند، پیوسته و سوسه آن را دارد که از حیطة محدود آن فراتر برود. این فرآیند به چیزی چون «مازاد لذت» نمی‌انجامد، چراکه فرد تاب تحمل آن را ندارد. همین حالت غیرقابل تحمل لذت است که لکان بدان نام تمتع [= ژوئیسانس] داده است. از این رو، تمتع با لذت فرق دارد چندان که غالباً به تألم می‌انجامد» (همان: ۷۲).

### \* امر واقعی (The Real)

«امر واقعی چیزی است که هنوز نمادین نشده است، قرار است نمادین شود یا حتی در برابر نمادین‌سازی مقاومت می‌کند» (فینک، ۱۳۹۷: ۷۳).

### \* رانه مرگ (Mort-Pulsion)

«رانش مرگ جزئی از ساحت رمز و اشارت است و به نظر لکان در مورد تعدد مرگ بازمی‌گردد. [...] رانش‌ها همگی به رانش مرگ بازگشت دارند. این ارجاع را می‌توان لااقل امری تلویحی دانست؛ زیرا هرگونه رانشی به خاموشی می‌انجامد؛ زیرا ذات رانش به طور کلی در تکرار و فرسودگی است؛ زیرا رانش مرگ چیزی ورای اصل لذت است و مقوله‌ای است که به تمتع [= ژوئیسانس] آدمی اشاره دارد، تمتعی که عین تألم است» (پیر کلو، ۱۳۹۸: ۱۳۷).

### \* ابژه $\alpha$ (Object Petit $\alpha$ )

این تعبیر لکان مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مفهوم مطالعات وی است. لکان در گذر مطالعاتش، تعریف یکسانی از مفهوم ابژه  $\alpha$  بیان نکرده است. «ابژه  $a$  ابتدا به منزله امر خیالی مطرح می‌شود و در اواخر دهه ۱۹۵۰ و اوایل دهه ۱۹۶۰ به ساحت واقعی نقل مکان می‌کند؛  $S(A)$  ابتدا در ساحت نمادین قرار دارد و بعد به سمت ساحت واقعی حرکت می‌کند. جابه‌جایی همواره به سمت ساحت واقعی است» (فینک، ۱۳۹۷: ۲۹۹). به گفته فینک «لاکان، ابژه  $a$  را مهم‌ترین سهم خود در روانکاوی می‌دانست» (همان: ۱۷۳).

ابژه  $\alpha$  علت میل است، علت در اینجا نه به معنای منطقی آن، بلکه به معنای چیزی است که همواره از دسترس سوژه بیرون می‌ایستد. نزدیکی سوژه به این ابژه به دلیل حضور این ابژه در امر واقع برای وی آسیب‌زا (Thrumatic) خواهد بود. با توجه به آنچه گفته شد، سه تقریر گوناگون برای ابژه  $\alpha$  وجود دارد:

۱- ابژه  $\alpha$  به مثابه باقیمانده نمادین شدن که بیرون از قلمرو نمادین قرار می‌گیرد و می‌تواند علت تروماتیک باشد و در زنجیره دال‌ها وقفه ایجاد کند.

۲- ابژه  $\alpha$  به مثابه آخرین باقیمانده یا به یادآورنده یگانگی فرضی مادر و کودک که سوژه در فانتزی به آن می‌چسبد تا حس کل بودن را به دست آورد (کودک این وضعیت را از دست رفته می‌بیند. ابژه مزبور یادآور این است که کودک زمانی موجودی کاملی بود. کودک به امکان لذت مازاد - پستان مادر - دسترسی داشت). اینجا تفسیر لکان با فروید تفاوت دارد؛ فروید اعتقاد داشت کودک در جایی آن وضعیت مطلوب را تجربه کرده است و از آن خاطره‌ای تروماتیک دارد. کودک می‌تواند درباره آن ابژه غایی فانتزی بسازد. از منظر لکان، ماهیت ابژه غایی از همان اول ازدست رفته است، نه اینکه قبلاً آن را داشته و سپس آن را ازدست داده است.

۳- ابژه  $\alpha$  به مثابه چیزی است که نهایتاً از دست می‌رود، اما سوژه همواره قصد به چنگ آوردن آن را دارد و برای آن به دنبال جایگزین‌هایی می‌گردد. روشن تر بگوییم، سوژه چیزی را ازدست می‌دهد، اما تلاش مذبحانه‌ای دارد تا آن را مجدداً بیابد.

### \* روان‌نژند (Neurotic)

«روان‌نژند سوژه‌ای است که هم اختگی خود را می‌پذیرد و هم اختگی مادر را؛ از همین رو به قانون پدر یعنی «ممنوع بودن همه مادر» تن داده است» (همان: ۲۵).

### \* مراقب (Pervert)

در مراقبت «کودک اختگی خود را تصدیق می‌کند لیکن آن را در مادر نمی‌یابد» (همان: ۲۸). در حالی که مشخصه ناخودآگاه در روان‌نژندی سرکوب است در مراقبت، «مشخصه ناخودآگاه سوژه «انکار» است، انکار اختگی دیگری بزرگ» (همان).

### \* روان‌پریش (Psychotic)

«به نظر لاکان، روان‌پریشی حاصل شکست کودک در جذب دال «نخستین» است که در صورت جذب به جهان نمادین کودک ساختار می‌بخشد. کودک با این شکست بدون تکیه‌گاه در زبان رها می‌شود و برای جهت‌یابی قطب‌نمایی در اختیار ندارد. کودک روان‌پریش چه بسا زبان را به خوبی جذب کند، اما نمی‌تواند مانند کودک روان‌رنجور در زبان ظهور کند» (همان: ۱۲۳ و ۱۲۴).

### ۳. بحث

با توجه به سه قرائت یا برداشت گوناگونی که دربارهٔ اثرهٔ  $\alpha$  مطرح کردیم و با یادآوری این مطلب که امکان دو «من» یعنی شکل‌گیری هویت‌یابی خیالی (ایگو) و هویت‌یابی نمادین (سوژه) فراهم است باید فرض را بر آن بگذاریم که سالک یک بار هویت‌یابی خیالی را تجربه کرده و منِ آرمانی در ساختار روانی او شکل گرفته و بعد از آن قصد دارد به سبب اینکه خود را دارای فالوس نمی‌داند در مسیر طریقت به مثابهٔ زنجیرهٔ دلالت میل دیگری گام بنهد و منِ آرمانی مزبور را دوباره احیا و احراز کند، اما با توجه به گفته‌های لکان، کامیاب نخواهد شد. «در تفکر لکان جایی برای وحدت و واحدیت نمی‌توان یافت، چراکه بنا را بر کسر و نقصان می‌گذارد. برای او واحد به عنوان موجودیتی تام و تمام مقوله‌ای قابل اعتبار نیست، اما نمی‌توان کارکرد آن را در ساختمان نفسانی و یا در زبان تکلم نادیده گرفت. بنابراین، لکان بر آن است که آنچه به صورت واحد عمل می‌کند همان عدم و یا به اصطلاح فنی‌تر سوراخ [= (W)hole] است، سوراخ از آن جهت که به عنوان واحد عمل می‌کند» (موللی، ۱۳۹۸: ۲۰۳). از همان ابتدا، چندین بیت از مثنوی به همین مسأله اشاره دارد:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳)

«اصل» خود یا «اصل» من در اینجا همان منِ آرمانی‌ای معرفی شده که سالک پیش از ورود به عالم کثرت آن را تجربه کرده و پیش از این با مادر (A) احساس یگانگی و وحدت مطلق داشته است. نیستان نیز ناظر بر وجود گشتالت خیالی است. همان قدر که نزدیکی مادر به کودک برای کودک اضطراب‌آفرین است، دور شدن وی از مادر نیز سبب می‌شود که کودک احساس حرمان و درماندگی و دلتنگی کند. حضرت حق به مثابه پدر، کودک یا سالک را از مادر به منزله موهبت وصل محروم کرده است. از منظر لکان، چنین احساسی به سبب وجود گشتالت خیالی یا ایگوی فریبنده است. پس از اینکه سالک به عدم داشتن فالوس نزد خود پی می‌برد و اختگی نمادین را می‌پذیرد و در عرصه سلوک قدم می‌گذارد، هرچه بیشتر پیش می‌رود با منِ ایگو احساس بیگانگی بیشتری پیدا می‌کند؛ زیرا مراحل سلوک یا دال‌هایی که یکی پس از دیگری آن‌ها را پشت سر می‌گذارد با خواسته یا طلب ایگوی نفسانی وی تعارض دارد؛ در نتیجه در وجود سالک بین دو «من» انشقاقی پدید می‌آید که عامل آن یای از خود بیگانگی است.

### ۳-۱. نفس به مثابه ایگو و نفی آن با گام نهادن در راه سلوک به منزله پذیرش

#### اختگی نمادین

«مولوی نفس را ام‌الفساد می‌خواند، چرا که مادر تمام پلیدی‌ها و منشاء همه آفات آدمی، نفس است. وی در صفاتی که برای نفس یادآور می‌شود، بیش از همه مکر و تلبیس آن را در نظر دارد تا آنجا که نفس را کثیرالخدعه می‌خواند و معتقد است که نفس، هر لحظه در پی فریب و مکر تازه‌ای برای از راه به در بردن آدمی است. او نفس را موجودی پست و فرومایه معرفی می‌کند که قبله گاه و آمالش نیز، پست و دنی است. مولوی نفس را شوم و زشت و افسونگر و بیمار می‌خواند» (اعیان فرد، ۱۳۹۸: ۲۸). مولوی می‌گوید:

مادر بتها بت نفس شماسست      ز آنکه آن بت مار و این بت اژدهاست  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۳)

اگر بخواهیم از تعریف و پنداشت مولوی از نفس قرائتی لکانی داشته باشیم، نفس معادل ایگو خواهد بود. ایگو بیگانه‌کننده است. تعارض بین سوژه و ایگو آن قدر اتفاق می‌افتد تا

خصلت بیگانه‌کننده ایگو بر سالک آشکار شود. سالک به مثابه سوژه با پیروی از فرمان دیگری و ارجاع داده شدن از دالی به دال دیگر با نفس بیگانه‌کننده خود مبارزه و مجاهده می‌کند.

نفس مثل حجاب عمل می‌کند. سالک به مثابه سوژه باید از نام پدر (Name of Father) تبعیت کند و در راه مجاهده با نفس به منزله آرمان من (Ego-Ideal) و برآورده کردن میل دیگری گام بردارد. یکی از اموری که سالک ملزم به انجام آن است، زدودن حجاب‌های ظلمانی و نورانی است. حجاب «در اصطلاح، مانع میان عاشق و معشوق و نیز انطباع صور را در دل گویند که مانع قبول تجلی حقایق است» (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۱۱). شهوت همبسته نفس است و در اصل، تقاضا یا چیزی است که نفس طلب می‌کند. مولوی در جایگاه پیری که سالک را به میل دیگری فرامی‌خواند از وی تقاضا دارد که میل نفس یا خواسته ایگو را اخته کند و میل دیگری را محقق سازد تا به پاس این تبعیت و پیروی، موهبت وصال را به مثابه فالوس احراز کند.

دم این استور نفست شهوت است	زین سبب پس پس رود آن خودپرست
شهوت او را که دم آمد ز بُن	ای میدل! شهوت عقبیش کن
چون ببندی شهوتش را از رغیف	سر گُند آن شهوت از عقل شریف

(مولوی، ۱۳۷۳: ۸۵۹)

در نظر مولوی، حجاب انانیت و خودی مقدمه و منشاء صفات رذیله و تیرگی‌های درون می‌شود. بنابراین، انانیت و خودبینی اصلی‌ترین حجاب راه سالک است (ر. ک: کریم‌پسندی و احمدی، ۱۳۹۷: ۷۳).

بنابراین، حجاب انانیت و رؤیت نفس همان «ایگو»یی است که سالک از سر خیال تمامیت داشتن با آن، خودشیفته شده است. مولوی از سالک می‌خواهد گشتالت خیالی و بیگانه‌کننده ایگو را نفی کند. «از نظر مولوی برای درک لذت عقلی بیشتر، لازم است که موانع و عوامل بازدارنده همچون پیروی کردن از خواهش‌های نفس را از سر راه شکوفایی خود برطرف کنیم» (ایزدپناه و دهقان کلشادی، ۱۳۹۸: ۱۲۰)؛ بنابراین، مولوی به سالک امر می‌کند که میل خود را اخته کند و با نفی خواهش‌های نفس یا ایگو، اختگی



نمادین را بپذیرد و در راه سلوک قدم بگذارد. سالک در موقعیتی قرار می‌گیرد که از آن با عنوان «یای از خود بیگانگی» یاد شده است. برای فهم بهتر این مسئله، لکان «از فیلم‌های وسترن مثال می‌آورد که طی آن‌ها فرد در مقابل تهدید راهزنان ناگزیر است میان حفظ مال و دارایی خود و کشته شدن یکی را انتخاب کند. اگر دارایی را برگزیند؛ یعنی از دادن آن به راهزن امتناع کند، جان خود را از دست می‌دهد و اگر حیات خود را برگزیند، دارایی خود را از دست داده به مرگ محکوم خواهد شد» (موللی، ۱۳۹۸: ۲۲۳)؛ بنابراین، سالک یا باید اختگی نمادین را بپذیرد و از میل یا قانون دیگری تبعیت کند یا اینکه از ورطه امر نمادین بیرون خواهد افتاد و این امر منجر به مرگ نمادین و روان‌پریشی او خواهد شد. مولوی ضمن امر به پذیرفتن اختگی نمادین، از سالک به مثابه سوژه‌ای روان‌نژند که فاقد فالوس است، می‌خواهد برای احراز کردن تعالی معنوی به منزله فالوس، تقاضا یا طلب نفس را سرکوب کند. مولوی «به انسان توصیه می‌کند که تدریجاً وابستگی خود را از طعام‌های نفسانی بگسلد تا لایق خوردن طعام‌های حقیقی شود و موجبات پرواز خود را در آسمان کمال فراهم آورد:

زین خورش‌ها اندک‌اندک باز بُر  
کین غذای خر بُود نه آن حُر  
تا غذای اصل را قابل شوی  
لقمه‌های نور را آکل شوی»  
(کریم‌پسندی، ۱۳۹۶: ۱۹۸)

۲-۳. مراتب تهذیب نفس به مثابه نفی گشتالت خیالی و بیگانه‌کننده ایگو از

### دیدگاه مولوی

لازمه تهذیب نفس، یقظه و بیداری سالک است. باید از جانب حضرت حق، یقظه‌ای برای سالک اتفاق بیفتد تا وی بتواند مراحل تهذیب نفس را بییماید. «یقظه عبارت از بیداری از خواب غفلت است، و موجب آن «واعظ‌الله» است و معرفت و تجلی انوار الهی در قلوب است که به واسطه اجابت دعوت هادیان الی طریق الحق و خدمت اولیاء‌الله حاصل می‌شود» (سجادی، ۱۳۸۲: ۸۰۴). از دیدگاه مولوی، یقظه مقدمه توبه و بازگشت سالک به سوی خداست (ر. ک: توکلی مقدم، ۱۳۸۹: ۸۱). با توجه به این امر، مفهوم یقظه با ساختار روانی روان‌نژند نسبت محکمی دارد. واعظ‌الله دیگری است. بیداری یا تنبه سالک نیز به منزله

برآورده کردن میل دیگری است. سالک به مثابه سوژه روان‌نژند یا تخطی نمی‌کند و نسبت به نام پدر (Name of Father) پای‌بند است یا اگر از فرمان دیگری تخطی کرد، احساس گناه می‌کند و اصلاً به همین سبب او را روان‌نژند یا روان‌رنجور نامیده‌اند. این احساس گناه در سالک سبب می‌شود که حتی در صورت تخطی نیز، همچنان در مسیر سلوک به مثابه زنجیره دلالت میل دیگری باقی بماند:

زانک نسبت کو بی‌قظه نوم را نام کالانعام کرد آن قوم را  
حس‌های منعکس دارند قوم روح حیوانی ندارد غیر نوم  
انعکاس حس خود از لوح خواند یقظه آمد نوم حیوانی نماند  
چون شد او بیدار عکسیت نمود همچو حس آنک خواب او را ربود  
ترک او کن لا احب الافلین لاجرم اسفل بود از سافلین  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۵۰)

یقظه همواره با تهذیب نفس آغاز می‌شود. تهذیب نفس از نگاه مولانا دارای چهار مرحله اساسی است:

- ۱- تخلیه که با نفی خودبینی و دنیاپرستی همراه است.
- ۲- تحلیه: مرحله آمادگی سالک برای تجلی انوار الهی است.
- ۳- تجلیه: متجلی شدن سالک به انوار الهی است.
- ۴- فناء فی الله و بقاء بالله: مرحله فنا از خودیت و مقدمه بقای به معشوق است (ر. ک: رفیعی‌راد و دیگران، ۱۳۹۸: ۶۸ و ۶۹)

چهار مرحله اساسی را باید به منزله چهار دال از زنجیره دلالت میل دیگری در نظر بگیریم. سالک با پذیرش اینکه باید نفس را به مثابه ایگوی بیگانه کننده نفی کند و اختگی نمادین را بپذیرد به عرصه نمادین ورود پیدا می‌کند و به سوژه میل یا سوژه روان‌نژند تبدیل می‌شود. طی این طریق، سالک از دالی به دال دیگری ارجاع داده می‌شود. رهایی از خود و فناى خویشتن که از آن یاد شده، نفی و رهایی از ایگوست. اصولاً، نظام اندیشه عرفانی بر مراتب و درجات استوار شده است. خواه این مراتب و درجات سیر صعود و کمال را بازگو کند، خواه سیر تنزل و سقوط سالک، حال یا مقام او را. در هر صورت با توجه به

نمادین و زبانی بودن مراتب و درجات مزبور، می‌توانیم آن‌ها را به مثابه دال‌هایی از زنجیره دلالت میل دیگری در نظر بگیریم.

### ۳-۳. سرپیچی کردن به منزله رنج توأم با لذت برای سالک

از نظر مولوی، لذت حقیقی وصال حضرت حق است و سایر لذت‌ها از قبیل لذت‌های جسمانی در مقابل آن لذات معنوی در درجات بسیار پایینی قرار دارند (ر. ک: شاد منامن و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۹۱)؛ بنابراین، اصل لذت چیزی جز محصور کردن چهارچوب آن نیست. لکان کوشید نشان دهد که برای لذت انسان حد و مرزی وجود دارد و انسان نمی‌تواند بی‌حد و حصر لذت ببرد. وی با جمله مشهور داستایفسکی<sup>۱</sup> که می‌گفت: «اگر خدا نبود، هر کاری مجاز است!» مخالفت ورزید و باور داشت که اتفاقاً چون خدا به مثابه دیگری وجود دارد، لذت بردن و فراسوی اصل لذت؛ یعنی ژوئیسانس امکان‌پذیر می‌شود. مولوی نیز در دفتر ششم ذیل حدیث «الانسان حریص علی ما منع» داستان سرپیچی فرزندان از امر پدر را در حکایت قلعه ذات‌الصور یادآور می‌شود. از نظر او، منع پدر سبب این شد که ورود فرزندان به قلعه ذات‌الصور لذت‌بخش باشد و از منظر لکانی این امر تجربه ژوئیسانس است؛ زیرا فرزندان به مثابه سوژه‌هایی روان‌نژند در عین اینکه از نافرمانی خود احساس گناه می‌کردند، لذتی توأم با درد را نیز تجربه می‌کردند:

این سخن پایان ندارد آن فریق	بر گرفتند از پی آن دز طریق
بر درخت گندم منهی زدند	از طویله مخلصان بیرون شدند
چون شدند از منع و نهیش گرم‌تر	سوی آن قلعه برآوردند سر

(مولوی، ۱۳۷۳: ۹۵۴)

### ۳-۴. دیگری به مثابه منجی سالک از ژوئیسانس

دیگری با ننگ داشتن سالک به مثابه سوژه در زنجیره دلالت، قصد دارد او را در اصل لذت محصور کند. برای اینکه این امر دائماً به تعویق بیفتد، لازم است دال همواره خود را بازنمایی کند و با خط خوردن آن، دالی دیگر بر جای آن بنشیند. «تجلی» حضرت حق

1. Dostoevsky, F.

ژوئیسانسی است که سالک در عین آنکه به آن میل دارد باید از آن پرهیز کند. از نظر مولوی، تجلی حضرت حق همواره به میانجی نقاب بوده است و اگر وی برقع از جمال و جلال خود بردارد، کائنات تاب مواجهه با او را ندارند و نفی و نیستی می‌شوند (ر. ک: کریم‌پسندی و احمدی، ۱۳۹۷: ۷۰). دقیقاً، منطبق با چنین دیدگاهی در آرای لکان دیده می‌شود. واقعیت برساخته نمادین به مثابه حجابی عمل می‌کند تا سوژه بتواند در برابر آسیب‌زا بودن امر واقع ایستادگی کند. برای فهم بهتر این مسئله، مثالی که فروید و به تبع آن لکان ذکر کرده، قابل توجه است. فروید درباره پدری تعریف می‌کند که در خواب فرزندش به وی می‌گوید پدر نمی‌بینی دارم در آتش می‌سوزم؟! پدر که در رؤیا تاب دیدن چنین واقعه تروماتیکی را ندارد، سریعاً به واقعیت برساخته نمادین پناهنده می‌شود، و از خواب می‌پرد و مشاهده می‌کند که تابوت فرزندش آتش گرفته است. ژیرک<sup>۱</sup> به نقل از لکان پس از بیان نسبت بین توهم و واقعیت می‌نویسد: «واقعیت برای کسانی است که نمی‌توانند رؤیا را تحمل کنند. «واقعیت» همانا برساخته و همانی‌ای است که به ما توان نقاب زدن بر واقع چشمداشت‌مان را می‌دهد» (ژیرک، ۱۳۹۳: ۹۸). تجلی ذاتاً برای سالک آسیب‌زاست، همان قدر که وی با تجلی ژوئیسانس را به نفع خودش تصرف می‌کند. ماهیت رؤیا نه امری زبانی، بلکه پیش‌زبانی است و در بستر امر واقع قرار دارد؛ بنابراین، اگر تجلی حقایق را به مثابه مواجهه بی‌پرده سوژه با امر واقع در نظر بگیریم، زدودن حجاب‌ها به منزله دال‌های رانۀ مرگ است که پشت سر گذاشتن آن‌ها و ورود به عرصه امر واقع برای سالک آسیب‌زاست. دریده شدن پرده‌ها و حجاب‌ها منجر به شناخت حقیقی و خروج از عرصه نمادین برای سالک می‌شود؛ به گونه‌ای که نمی‌تواند درباره آن کلامی بگوید: «من عرف الله کلّ لسانه» (المزیدی، ۱۴۲۷: ۲۷۱)؛ بنابراین، واصل شدن سالک به دیدار حضرت حق، سبب روان‌پریشی او خواهد شد و وی از زنجیره عرصه دلالت بیرون می‌افتد.

### ۳-۵. ظهور شطح به مثابه ظهور سیمپتوم: تجربه ژوئیسانس

حلاوت آمیز پنداشتن رنج در راه سلوک را باید به مثابه ژوئیسانس در نظر بگیریم؛ انسان تنها با رنج می‌تواند راه ایمان را بی‌یابد. رنج دنیوی در مسیر بندگی همواره به گونه‌ای

1. Žižek, S.

صرفاً رنج مطلق بازنمایی نمی‌شوند. چه بسا برای فرد این رنج به لذتی حلاوت‌آمیز مبدل شود (ر. ک: دادبه و محمودی، ۱۳۹۲: ۱۶۳).

«مولانا بر این باور است که خداوند، رنج و سختی را برای مؤمن لازم و واجب کرده است و مؤمن با رنج و سختی‌ای که می‌کشد، روز به روز قوی‌تر می‌شود و این رنج‌ها، موجب بالا رفتن او می‌شود. او مؤمن را به حیوانی اُشْغُر نام تشبیه می‌کند که هر چه به آن چوب زنند، فربه‌تر و زیباتر می‌شود:

نفس مؤمن اشغری آمد یقین	که به زخم رنج زفت است و سمین
زین سبب بر انبیاء رنج و شکست	از همه خلق جهان افزون‌ترست
تا ز جانها جانشان شد زفت‌تر	که ندیدند آن بلا قوم دگر»

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۸۳).

من خلیل و قتم و او جبرئیل	من نخواهم در بلا او را دلیل
---------------------------	-----------------------------

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶۰۵)

در بلا هم می‌چشم لذات او	مات اویم مات اویم مات او
--------------------------	--------------------------

(همان: ۲۵۷)

از دیدگاه مولوی، درد رفع‌کننده حجاب است؛ دردی که به میانجی آن سالک ژوئیسانس یا درد توأم با لذتی را تجربه می‌کند:

درد خیزد زین چنین دیدن، درون	درد او را از حجاب آرد برون
تا نگیرد مادران را درد زه	طفل در زادن نیابد هیچ ره

(همان: ۲۵۲)

سالک با کشیدن درد به مثابه تجربه ژوئیسانس، می‌تواند از ورطه امر نمادین بیرون بیاید و با ورود به عرصه امر واقع، مواجهه‌ای بی‌واسطه با حضرت حق داشته باشد. هرچند به سبب تروماتیک بودن این عرصه، نمی‌تواند در آن تفرری داشته باشد و در آن مقام کند:

گر حجاب استت برون روزاحتجاب      تا ببینی پادشاهی عجب  
(همان: ۸۱۳)

«پادشاهی عجب» مصداق ابژه  $\alpha$  است که هیچ‌گاه برای سوژه احرازشدنی نیست؛ زیرا وی تاب مواجهه با آن را ندارد. همین مسئله، یعنی مجاهده‌ای آمیخته با رنج، زمینه بروز حیرت و شطح را در سالکان طریقت حق فراهم می‌سازد. «شطح در لغت به معنی حرکت شدید آسیاست و در اصطلاح صوفیان کلمات و عباراتی است که از اغلب مشایخ بنام صادر شده، و ظاهراً با مبادی شرع سازگاری ندارد و ناچار برایش تعبیراتی خاص قائل شده‌اند [...] شطح کلامی است که از سر وجد از زبان خارج شود، و باید آن را حرکت اسرار اهل وجد نامید که هرگاه وجدشان قوی‌تر شود، آن را به عبارتی تعبیر کنند که برای شنونده غریب و دور از ذهن نماید» (گوهرین، ۱۳۸۲، جلد ۷: ۱۱).

سجادی درباره این واژه توضیح داده است: «سخنانی که در حالت وجد و بی‌خودی، در وصف حال و شدت وجد گفته شود. به سخن دیگر، در عرف عرفا، حرکت اسرار وجد را «شطح» گویند که شنیدن آن بر ارباب ظاهر، سخت و ناخوش باشد و موجب ظن و انکار شود» (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۰۵).

درباره شطح و شیوه بیان آن در مثنوی بر این باورند که شطح مختص به گفتار نیست و در رفتار نیز می‌تواند نمود بیابد (ر. ک: جابری و قهرمانی مقبل، ۱۳۹۵: ۶۰). گوهرین نیز درباره شطح در مثنوی مولوی گفته است: «این‌گونه کلمات صادره از مشایخ، حمل بر کثرت وجد و غلبه سکر و شدت محبت شده است و صوفی در آن حالت چنان از ماسوی‌الله و خود و هستی منقطع شده است و معو در جمال معشوق است که می‌تواند بگوید:

هرچه امروز بریزم شکنم تاوان نیست      هرچه امروز بگویم نکنم معذورم»  
(گوهرین، ۱۳۸۲، جلد ۷: ۱۲)

گوهرین اشاره کرده که برای یافتن نمونه‌های بیشتر درباره شطح در مثنوی، می‌توان به «حکایات موسی بر مناجات شبان»، «گفتن شیخی به بایزید که کعبه منم گرد من طواف کن» و «قصه سبحانی ما اعظم شأنی» مراجعه کرد (ر. ک: همان).

شطح به مثابه سیمپتوم یا کلامی است که میل دیگری در آن نهفته است. در باور مولوی، شطح بایزید یا حلاج ستایش خودشان نیست. شطح عرفانی حقیقتاً، سخن حق است درباره حق (ر. ک: میرباقری فرد و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۷). از نظر مولوی، حیرت «معادل معرفتی است که سالک در آن از غایت سکر در مرتبه‌ای از شهود و معرفت است که ادای شطح را به حق نسبت می‌دهد و خود خاموش و حیران است تا با یاری حق به اساس دین که عین حیرت و معرفت است، رهنمون شود» (همان: ۲۴).

بر این اساس، سالک به مثابه سوژه‌ای که اختگی نمادین را پذیرفته، میل دیگری را برآورده کرده است؛ یعنی چیزی را در کلام خود بیان کرده که حضرت حق به مثابه دیگری از او آن را طلب کرده است. اگر مفروض بدانیم که ابژه  $\alpha$  را نمی‌توان احراز کرد، خروج از عالم کثرت به عالم وحدت به مثابه تحقق هویت یابی نمادین امکان‌پذیر نیست. سالک نمی‌تواند در عرصه امر واقع مستقر شود؛ زیرا مواجهه مستقیم وی با ابژه  $\alpha$  آسیب‌زا خواهد بود. شطحیاتی که وی بر زبان می‌راند، عملاً معلول خروج یا عدول وی از عرصه نمادین است. سالک همواره در چنین حالی مستقر نیست و چنانچه این امر محقق شود، روان‌پریشی او مسجل شده است. روان‌پریشی موجب نوسان وی بین امر خیالی و امر واقع می‌شود.

### ۳-۶. نسبت «قانون» امر نمادین با سالک و مولوی

اگر سالک در جایگاه مجری قانون باشد، مولوی در جایگاه پیر یا مرشد به مثابه حافظ قانون خواهد بود؛ بنابراین، ساختار روانی شخصیت سالک با توجه به توضیحاتی که بیان کردیم، روان‌نژند و ساختار روانی شخصیت مولوی مراقب است. مولوی درحقیقت دارد از مادر (A) پاسبانی می‌کند. با توجه به بازخوانی لکانی از نظر مولوی، فالوس نه نزد کودک به مثابه سالک است، نه نزد پدر به مثابه حضرت حق، بلکه نزد موهبت وصل به مثابه مادر (A) است. از این رو است که نزد مولوی، حفظ میل ورزی برای سوژه از رسیدن به ابژه  $\alpha$  یا مادر مهم‌تر است:

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد      هر که بی‌روزی است روزش دیر شد

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳)

آب کم جو تشنگی آور به دست      تا بجوشد آبت از بالا و پست  
(همان: ۴۲۹)

تشنگی در اینجا به مثابه رانه است. رانه از همان ابتدا مایه ناکامی است؛ زیرا همواره به گرد ابژه  $\alpha$  در چرخش است، اما به آن نمی‌رسد. ماهی نیز در مثل مانند سوژه‌ای است که همواره میل ورز می‌ماند و به جای اینکه به دنبال احراز کردن ابژه  $\alpha$  باشد، قصد دارد همواره در عطش رسیدن به آن باقی می‌ماند. در چنین وضعیتی به نظر لکان «سرکوب میل» به «میل به سرکوب» تبدیل می‌شود. این چیزی است که مولوی در جایگاه مرشد یا پیر از سالک طلب می‌کند.

سوژه مراقب در نسبت با قانون «نه در سطح میل به قانون‌شکنی، بلکه در سطح بودن همزمان در درون و بیرون قانون» (وقفی پور، ۱۳۹۸: ۳۶) عمل می‌کند. مراقب به جای سوژه قانون شدن، ابژه اجرای قانون بودن را برمی‌گزیند. مراقب طوری عمل می‌کند گویا بازوی حافظ قانون است. سوژه مراقب «نه تنها احترامی مطلق برای قانون قائل است، عملاً نمی‌تواند به شکستن قانون اقدام کند» (همان: ۳۶ و ۳۷). وقفی پور رد شدن از چراغ قرمز را مثال می‌زند. روان‌نژند در صورت لزوم از آن رد می‌شود و ممکن است با عذاب وجدان ناشی از آن نیز درگیر باشد، اما مراقب حتی به قیمت مرگ مریض بدحالش حاضر به رد شدن از چراغ قرمز نیست. «روان‌پریشی را باید با بی‌موضوع بودن قانون توضیح داد. روان‌پریشی نمی‌تواند قانون و ممنوعیت را درک کند و از همین رو (برای ارضای شخصی) قانون را هم نمی‌شکند. [...] جهل به قانون‌شکنی روان‌پریش تنها وقتی معنا دارد که در صفحه قانون مستقر شده باشیم؛ به همین دلیل قانون‌شکنی روان‌پریش نه از خواست قانون‌شکنی یا جهل به آن که ناشی از بیرون صفحه قانون بودن روان‌پریش است» (همان: ۳۸).

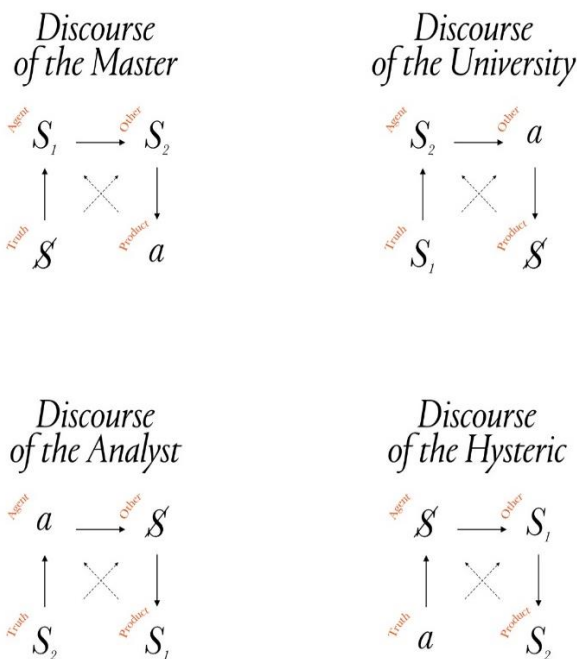
### ۳-۷. گفتمان عرفان به مثابه بازنمایی‌کننده گفتمان ارباب

در نسبت با من آرمانی و آرمان من و نحوه نسبتی که این دو به ویژه با قانون برقرار می‌کنند، می‌توان از گفتمان نیز صحبت کرد. از منظر لکان «چیزی به نام فرازبان وجود ندارد»



(فینک، ۱۳۹۷: ۲۷۵)؛ چون گفتمان نیز چیزی جز زبان نیست؛ بنابراین، به عقیده لکان فراگفتمان نیز نداریم. «هر گفتمانی اهداف خود را می جوید و محرک اصلی خود را دارد و می کوشد شکل عقلانیت خود را بر کرسی بنشاند» (همان: ۲۸۰). لکان در این باب به چهار گفتمان مهم و نسبت آن‌ها با یکدیگر اشاره کرده است:

شکل شماره ۱، گفتمان از منظر لکان



سوژه با توجه به ساختار روانی مشخصی که دارد با یکی از این چهار گفتمان پیوند برقرار می کند. گفتمان روانکاوی با گفتمان هیستریک و گفتمان دانشگاهی با گفتمان ارباب نسبتی وثیق دارند. سوژه روان پریش در گفتمان روانکاوی و هیستریک جای دارد؛ در حالی که سوژه روانزند با توجه به شکل گیری استعاره پدری در گفتمان ارباب و گفتمان دانشگاهی مستقر می شود.

نمودار ۱. چهار گفتمان لکان



با توجه به آنچه بیان شد، گفتمان عرفانی مولوی گفتمان ارباب را تحقق می‌بخشد و بازنمایی‌کننده آن است؛ زیرا سالک باید مانند میت تحت اختیار ارباب و دال‌های میل او باشد و صرفاً ارباب صاحب فالوس است. چیزی که سالک در مقام برده ندارد، فالوس است.

گفتمان عرفانی در اندیشه مولوی از همان ابتدا می‌کوشد سالک را نسبت به ایگوی خود بیگانه کند. از همان ابتدا، مولوی از سالک می‌خواهد روی نفس خود به مثابه ایگو پای بگذارد و آن را قربانی کند.

### ۳-۸. سالک به مثابه سوژه غیر اخلاقی

لکان برای بازخوانی مفهوم اخلاق می‌کوشد آموزه‌های کانت<sup>۱</sup> را با ساد<sup>۲</sup> قرائت کند. بحث اخلاق نیز در روانکاوی لکان حائز اهمیت است. «اخلاق به قانون نیز مربوط است [...] قانون می‌تواند وجود نیک و نظم اجتماعی را احیا کند و درگیری بر سر منافع را حل کند؛ درست همان گونه که اخلاق می‌کند» (پویمان<sup>۳</sup>، ۱۳۷۸: ۲۷)، اما «اخلاق ممکن است بعضی قوانین را غیر اخلاقی بشناسد بدون آنکه اعتبار آن‌ها را به عنوان نقانون<sup>۴</sup> رد کند» (همان). در نسبت دیگری بزرگ و قانون باید گفت که دیگری بزرگ هم قانون‌گذار است و هم «قانون خود را از طریق «دلالت» به اجرا می‌گذارد» (کالویانف<sup>۵</sup>، ۱۳۹۸: ۴۵).

نگاه لکان درباره رفتار اخلاقی، از دریچه میل است. برای فهم روشن‌تر مسأله اخلاق از نظر او باید به رفتار اخلاقی از منظر کانت همراه با ساد توجه داشت. کانت نگاه مکتب فایده‌گرایی<sup>۶</sup> را کنار می‌نهد و «چنین استدلال می‌کند که عمل اخلاقی یا حتی تصدیق به این که ما تکالیف و واجبات اخلاقی داریم، مستلزم آن است که جهان به کلی بیگانه و مخالف با مقاصد و اغراض اخلاقی انسان نباشد و عامل اخلاقی در سیر طولانی خود به رضایت و خرسندی نائل شود» (لوین و دیگران<sup>۷</sup>، ۱۳۷۰: ۲۹۶).

کانت بر این باور است که «قانون اخلاقی» بر همه موجودات عاقل، تکالیفی قطعی و بدون قید و شرط در مورد انجام دادن فعلی یا ترک آن، تحمیل می‌کند؛ تکالیفی که بدون توجه به خواست‌ها، اغراض، تمایلات یا منافع انسان، الزام آورند و اصلاً کاری به سعادت انسان ندارند و فقط طالب مراعات بدون قید و شرط «نیت خیر»<sup>۸</sup>ند» (جی. وارنوک<sup>۹</sup>، ۱۳۶۸: ۶۸ و ۶۹).

---

1. Kant, I.  
2. De Sade, M.  
3. Pojman, L.  
4. Kaloianov, R.  
5. Utilitarianism  
6. Levin and co-workers.  
7. J. Warnock, J.

اخلاق از نظر کانت بر دو نوع است: ۱- خودبنیاد<sup>۱</sup>: اخلاقی که معیارهایش را از میانجی<sup>۲</sup> خود کسب می‌کند؛ اخلاقی که به آن اخلاق مدرن هم می‌توان اطلاق کرد. ۲- دگربنیاد<sup>۳</sup>: اخلاقی که برای دیگری و مطابق با میل اوست. در اخلاق معاصر با عنایت به مسأله سوژه‌شدگی انسان، اخلاق دگربنیاد مطرح می‌شود.

رفتار اخلاقی از نظر کانت، خودبنیاد است. اخلاق خودبنیاد باید ناظر بر امر مطلق باشد که از هرگونه غرض‌ورزی یا فایده‌گرایی تهی است. کانت بر این اساس، سه دستورالعمل درباره امر مطلق بیان می‌کند: «۱- به طریقی رفتار کن که دستور عمل تو بتواند تا سر حد یک قانون کلی بالا رود و معتبر شناخته شود. ۲- همیشه به نحوی با دیگران رفتار کن که با خودت رفتار می‌کنی و رفتار تو با دیگران طوری باشد که انسان غایت باشد نه وسیله. ۳- طوری رفتار کن که اراده تو به منزله واضح و قانون‌گذار جهانی تلقی شود» (همان: ۱۰۲ و ۱۰۳). به طور خلاصه «تنها چیزی که ذاتاً خوب است [...] اراده خوب است» (پویمان، ۱۳۷۸: ۱۶۲).

ساد عمل اخلاقی را در گرو پای‌بندی به میل می‌داند. برای تفهیم بهتر این مطلب، این‌گونه تعبیر شده است: «قهرمان ساد - اگرچه در اعماقش می‌داند که خدا وجود دارد - طوری عمل می‌کند که گویی خدا وجود ندارد و همه دستورات را نادیده می‌گیرد» (ژرژک، ۱۳۸۶: ۲۹۶). این تخطی کردن از پای‌بندی به میل خود به وجود می‌آید. لکان هم همین تلقی را از اخلاقی بودن عمل فرد دارد.

نکته قابل توجه این است که «خشونت بر سازنده قانون در هر دو مورد قانون اخلاقی کانتی و قانون غیراخلاقی سادی وجود دارد، چون این قوانین اخلاقی نمی‌توانند «بی‌هیچ گرایش فایده‌محور یا گرایش طبیعی‌ای استنتاج شوند»» (نذری‌دوست و رشیدپور، ۱۳۹۵: ۱۸۹).

با توجه به آموزه‌های لکان، سالک به مثابه سوژه روان‌نژند، هیچ‌گاه نمی‌تواند سوژه اخلاقی باشد. نزد لکان، سوژه اخلاقی روان‌پریش است؛ زیرا فقط اوست که به میل خود پای‌بند است. با توجه به اینکه گفتمان عرفانی بازنمایی‌کننده گفتمان ارباب است، تحقق

---

1. Autonomy  
2. Medium  
3. Heteronomy

سوژه اخلاقی عملاً در این گفتمان امکان‌ناپذیر است. مولوی نیز به مثابه سوژه مراقب که از قانون یا میل دیگری محافظت می‌کند، نمی‌تواند از منظر روانکاوی لکانی سوژه اخلاقی باشد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به قراین به دست آمده نشان دادیم نخست اینکه سالک باید نفس خود را به مثابه الگوی بیگانه‌کننده شناسایی کند. وی به این مسئله پی می‌برد که فاقد فالوس است و تنها کسی که صاحب آن است، دیگری است. پس از این، وی یا باید به اختگی نمادین تن در دهد و در مسیر سلوک پای بگذارد تا موهبت وصل را به مثابه فالوس احراز کند یا باید مقاومت نشان دهد و از عرصه دلالت میل دیگری بیرون بیفتد و روان‌پریش شود.

مهم‌ترین هدف سلوک، نفی حجاب‌های ظلمانی و نورانی است و این مسئله هرگز محقق نمی‌شود؛ مگر اینکه سالک از دالی به دال دیگر ارجاع داده شود.

دوم اینکه مسیر سلوک با همه رنج‌ها و مشقت‌هایی که دارد، می‌تواند امکان تجربه ژوئیسانس را برای سالک فراهم آورد. به سبب آسیب‌زا بودن این مسئله، تجربه ژوئیسانس امری نیست که وی همواره در آن مقام داشته باشد. ژوئیسانس درد توأم با لذتی است که به صورت سمپتوم ظاهر می‌شود. بستر بروز چنین تجربه‌ای، شطحیات سالک و حیرت همراه با سکوت وی است. ژوئیسانس ناظر بر عدول و خروج از عرصه زبان و امر نمادین است. دیگری برای اینکه سالک بتواند همچنان در مسیر سلوک به مثابه زنجیره دلالت باقی بماند، وی را از ژوئیسانسی که در آن گرفتار می‌شود، نجات می‌دهد.

سوم اینکه گفتمان عرفانی بازنمایی‌کننده گفتمان ارباب است؛ زیرا اولاً، سالک در این گفتمان ملزم به اطاعت از میل دیگری است. ثانیاً، شکاف بین خودآگاه و ناخودآگاه در این گفتمان پوشیده می‌ماند. ثالثاً، آن گونه که برای سوژه در گفتمان هیستریک امکان‌پذیر است، سالک نمی‌تواند دانش دیگری را به چالش بکشد.

چهارم اینکه سالک به مثابه سوژه روان‌نژند و مولوی در جایگاه پیر به مثابه سوژه مراقب‌اند. روان‌نژند از میل دیگری یا تخطی نمی‌کند، یا در صورت تخطی، احساس گناه و عذاب وجدان خواهد داشت. در صورت تخطی، امکان توبه و یقظه نیز برای سالک در مقام مجری قانون دیگری فراهم است. مولوی در مقام حافظ قانون می‌کوشد سالک را به مثابه

مجری قانون همواره در سطح زنجیره دلالت میل دیگری نگه دارد؛ بنابراین، مولوی نیز مانند سالک نه پای‌بند میل خود، بلکه پای‌بند میل دیگری است. از نظر لکان، صرفاً روان‌پیش می‌تواند به سبب پای‌بند بودن به میل خودش، سوژه اخلاقی باشد.

## تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

## ORCID

Shirzad Tayefi



<https://orcid.org/0000-0002-2773-3074>

Tohid Shalchian Nazer



<https://orcid.org/0000-0001-7115-753X>

## منابع

- اعظمی قادیکلایی، سمانه و خدایار، دادخدا. (۱۳۹۲). مفهوم عرفانی «درد» در مثنوی معنوی. فصلنامه فقه پزشکی، ۵ (۱۵ و ۱۶)، ۱۱-۴۴.
- اعیان‌فرد، سعیده. (۱۳۹۸). بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای حجاب نفس در مثنوی مولوی و کشف‌المحجوب هجویری. مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، ۵ (۱)، ۱۵-۳۱.
- ایزدپناه، عباس و دهقان کلیشادی، محمدرضا. (۱۳۹۸). لذت دینی و عقلی در «مثنوی معنوی» و برخی لوازم و پیامدهای آن. مؤسسه دین‌پژوهی علوی. (عقل و دین). ۱۱ (۲۰)، ۹۹-۱۲۴.
- آبریز، صفورا. (۱۳۹۵). مقایسه دیدگاه مولوی و کی‌یرکگارد در خصوص رنج‌های بشری. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: حجت‌اله جوانی، دانشگاه الزهرا
- پناهی، نعمت‌الله. (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی درد و رنج در مثنوی مولوی و کلیات سعدی. (با تکیه بر ابزارهای بیانی). رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، استاد راهنما: محمد تقوی، دانشگاه فردوسی مشهد.
- پویمان، لویی. (۱۳۷۸). درآمدی بر فلسفه اخلاق. ترجمه شهرام ارشدنژاد. تهران: انتشارات گیل.
- پیر پیر کلرو، ژان. (۱۳۹۸). واژگان لکان. ترجمه کرامت موللی. تهران: انتشارات نی.
- تقوی، محمد و دیگران. (۱۳۹۷). اقتراحیه مولوی در صورت‌بندی تمثیلی درد و رنج انسان. (مناظره صوفی و قاضی). پژوهش‌های ادب عرفانی. (گوهرگویا)، ۱۲ (۲)، ۸۵-۱۰۶.
- توکل‌مقدم، صفیه. (۱۳۸۹). بررسی و تحلیل مفهوم یقظه در متون عرفانی. (با تأکید بر دو داستان پیر چنگی و شیخ صنعان). پیک نور زبان و ادبیات فارسی، ۱ (۲)، ۷۸-۹۵.

خوانش لکانی مفهوم «درد» و «رنج» در اندیشه مولوی | طایفی و شالیچیان ناظر | ۲۲۷

جابری، سیدناصر و قهرمانی مقبل، علی اصغر. (۱۳۹۵). شطح و شیوه بیان آن در مثنوی. شعرپژوهی. (بوستان ادب). ۸(۱-۲۷۹) ۴۱-۶۲.

جی. وارنوگ، جی. (۱۳۶۸). فلسفه اخلاق در قرن حاضر. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب. رفیعی‌راد، سوسن و همکاران. (۱۳۹۸). بررسی اخلاق عرفانی سلبی از نگاه مولوی و لائوتسه. معرفت ادیان. ۱۰(۳-۳۹)، ۶۳-۸۲.

ژیرک، اسلاوی. (۱۳۹۳). عینیت/ایدئولوژی. ترجمه علی بهروزی. تهران: انتشارات طرح نو- شبکه اندیشه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). لاکان-هیچکاک. تهران: انتشارات ققنوس.

سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعابیر عرفانی. تهران: انتشارات طهوری. شاد منامن، محمدرضا و دیگران. (۱۴۰۰). بررسی و مقایسه لذت و شادی از منظر ابن سینا، مولوی و حافظ. تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی. (دهخدا)، ۱۳(۴۹)، ۱۷۷-۱۹۵.

شهبازی، ایرج. (۱۳۸۶). رنج از نگاه مولانا. پژوهشنامه ادب حماسی، ۴(۴)، ۱۶۷-۱۸۶. شیری، قهرمان و همکاران. (۱۳۹۱). از لاکان تا مولانا. (نگاهی لکانی به سیر رشد روانی سوژه در آرای مولانا). ادبیات عرفانی، ۳(۶)، ۸۱-۱۰۰.

طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۵). ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریه مولوی. پژوهش‌های ادبی، ۱۳(۵۱) ۶۱-۸۶.

فرضی، سارا. (۱۳۸۹). تبیین تجربه عرفانی فنا و اتحاد با مطلق در مثنوی مولوی بر اساس نظریه لکان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. استاد راهنما: امید همدانی. دانشگاه فردوسی مشهد: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). خیالات جان: تجربه عرفانی در آینه لکانی. تهران: انتشارات

نگاه معاصر.

فینک، بروس. (۱۳۹۷). سوژه لکانی بین زبان و ژوئیسانس. ترجمه محمدعلی جعفری. تهران: انتشارات ققنوس.

قنبری، بخشعلی. (۱۳۹۰). رنج تنهایی در مثنوی معنوی. پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ۲۱(۲)، ۹۵-۱۲۰.

کاظمیان، شهاب و خمسه، شروین. (۱۳۹۷). نقش «منِ نفسانی» در مقالات شمس؛ تجلی «فرایند آینه» در «ساحت خیالی» مؤلف و خصایص نارسیتی آن. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۴(۵۰)، ۲۰۵-۲۳۵.

کالیانف، رادوستین. (۱۳۹۸). هگل، کوژو، لکان: دگردیسی‌های دیالکتیک به همراه پنج نامه منتشرشده کوژو به لکان. ترجمه احسان کریمخانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.  
کریم‌پسندی، کورس. (۱۳۹۶). بررسی مقایسه‌ای مفهوم درد در اندیشه عطار و مولوی. فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، (۱۰)، ۱۴۲-۱۷۲.  
\_\_\_\_\_ . (۱۳۹۸). تحلیل عرفانی - روانشناسی میل خوردن از نظر گاه مولوی.

عرفان اسلامی، ۱۶(۶۲)، ۱۹۱-۲۰۹.

کریم‌پسندی، کورس و احمدی، شهرام. (۱۳۹۷). بررسی مقایسه‌ای حجاب عرفانی در اندیشه عطار و مولوی. فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، (۱۴)، ۶۶-۸۹.  
کوچکه، زهرا. (۱۳۸۸). بررسی و تحلیل تطبیقی مفهوم درد و رنج در مجموعه آثار منثور شمس تبریزی و جلال‌الدین محمد بلخی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: مصطفی گرجی. دانشگاه پیام نور.

گرجی، مصطفی. (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل ماهیت درد و رنج در مثنوی معنوی. مطالعات عرفانی، (۱۵)، ۱۳۹-۱۶۲.

گوهرین، سیدصادق. (۱۳۸۲). شرح اصطلاحات تصوف. جلد ۷. تهران: انتشارات زوار.  
محمودی، حسین و دادبه، اصغر. (۱۳۹۲). رنج از دیدگاه مولانا با نگاهی به مسئله شر. پژوهش‌نامه فلسفه دین. (نامه حکمت)، ۱۱(۲-۲۲)، ۱۶۳-۱۸۸.

المزیدی، احمد الفرید. (۱۴۲۷ق). الامام الجنید سید الطائفتین. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
موللی، کرامت. (۱۳۹۸). مقدماتی بر روانکاوی لکان: منطق و توپولوژی. تهران: انتشارات دانژه.  
مولودی، فؤاد و عاملی رضایی، مریم. (۱۳۹۶). دیگری به مثابه خود: ارتباط شمس و مولانا از دیدگاه ژاک لکان. ادبیات عرفانی، ۹(۱۷)، ۹۵-۱۱۶.

\_\_\_\_\_ . (۱۳۹۹). تحلیل تقابل‌ها در اندیشه شمس تبریزی

از منظر روان‌شناختی. پژوهش زبان و ادبیات فارسی، (۵۶)، ۴۹-۷۶.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. به تحقیق و تصحیح توفیق سبحانی. تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

مهدوی، ناصر. (۱۳۹۹). مولانا و حکایت رنج انسان. تهران: انتشارات دوستان.

میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر و همکاران. (۱۴۰۰). حیران مست یا هوشیار حیران؟ «بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مولوی و شمس درباره سکر و حیرت». شعرپژوهی. (بوستان ادب)، ۱۳(۱-۱)، ۴۷،



نذری دوست، مسعود و رشیدپور، سمیرا. (۱۳۹۵). مارکی دو ساد، زخمی بر چهره روشنگری. پژوهش ادبیات معاصر جهان، ۲۱(۱)، ۱۷۵-۱۹۶.  
وقفی پور، شهریار. (۱۳۹۸). ایده روان کاوی: مقدمه‌ای بر ساختارهای روانی. (روان‌نژندی، انحراف، روان‌پریشی). تهران: انتشارات سیب سرخ.

## References

- Abriz, S. (2015). *Comparison of Molavi's and Kierkegaard's views on human suffering*. Master's thesis, supervisor: Hojatoleh Javani, Al-Zahra University. [In Persian]
- Ayanfard, S. (2018). Analytical and comparative study of veiling of self in Molavi's Masnavi and Hojviri's Kashf al-Mahjub. *Studies of literature, mysticism and philosophy*, 5 (1), 15-31. [In Persian]
- Azami Qadiklai, S. & Khodayar, D. (2012). Mystical concept of "pain" in Masnavi Man'avi". *Medical Jurisprudence Quarterly*, 5 (15-16), 11-44. [In Persian]
- Farzi, S. (2009). *Explanation of the mystical experience of annihilation and unity with the Absolute in Maulavi's Masnawi based on Lacan's theory*. Master's thesis. Supervisor: Omid Hamdani. Ferdowsi University of Mashhad. . [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2012). *Fantasies of the soul: mystical experience in the Lacanian mirror*. Tehran: Contemporary View Publications. [In Persian]
- Fink, B. (2017). *Lacanian subject between language and jouissance*. Translated by Mohammad Ali Jafari. Tehran: Ghoghnoos Publications. . [In Persian]
- Ghanbari, B. (2018). Suffering of loneliness in Masnavi Masnavi. *Persian language and literature research*, (21), 95-120. . [In Persian]
- Goharin, S. (2012). *Explanation of Sufism terms*. Vol. 7. Tehran: Zovvar Publications. [In Persian]
- Gorji, M. (2011). Investigation and analysis of the nature of pain and suffering in Masnavi Manavi. *Mystic Studies*, (15), 139-162. [In Persian]
- Izadpanah, A. & Dehghan Klishadi, M. R. (2018). Religious and intellectual pleasure in "spiritual metaphor" and some of its accessories and consequences" *Alavi Religious Studies Institute (Reason and Religion)*. 11 (20), 124-99. . [In Persian]
- J. Warnock, J. (1989). *Moral philosophy in the present century*. Tehran: Book Translation and Publishing Center. [In Persian]

- Jaberi, N. & Ghahrani Moqbel, A. A. (2015). Ecstasy and its expression in Masnavi. *Poetry study (Bostan Adab)*. 8 (1) (27 consecutive), 41-62. . [In Persian]
- Kaloyanov, R. (2018). *Hegel, Cojou, Lacan: dialectical transformations with five unpublished letters from Cojou to Lacan*. Translated by Ehsan Karimkhani, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Karimpasandi, Kouros (2016). Comparative study of the concept of pain in the thought of Attar and Molavi. *Persian Language and Literature Quarterly of Mashhad Islamic Azad University*, (10), 142-172. . [In Persian]
- \_\_\_\_\_ (2018). Mystic-psychological analysis of desire to eat from Gah Maulvi's point of view. *Islamic mysticism*, 16 (62), 191-209. . [In Persian]
- Karimpasandi, K. & Ahmadi, Sh. (2017). Comparative study of the mystic veil in the thought of Attar and Molvi. *Persian Language and Literature Quarterly of Mashhad Islamic Azad University*. (14), 66-89. [In Persian]
- Kazemian, Sh. & Khamseh, Sh. (2017). The role of "personal self" in Shams' articles; The manifestation of the "mirror process" in the author's "imaginary field" and its narcissistic characteristics. *Mystical and mythological literature*, 14 (50). 205-235. . [In Persian]
- Koochakeh, Z. (2009). *Comparative study and analysis of the concept of pain and suffering in the prose works of Shams Tabrizi and Jalaluddin Mohammad Balkhi*. Master's thesis, supervisor: Mostafa Gorji. Payam Noor university. . [In Persian]
- Mahdavi, Naser (2019). *Rumi and the story of human suffering*. Tehran: Friends Publications. [In Persian]
- Mahmoudi, H. & Dadbeh, A. (2012). Suffering from Rumi's point of view with a look at the problem of evil. *Research Journal of Philosophy of Religion (Wisdom Letter)*, 11 (2) (consecutive 22), 163-188. . [In Persian]
- Mir Bagherifard, A. A. , Aghadadi, S. S & Khushal Dastjerdi, T. (2021). Drunken Hiran or Hiran sober? "Examining and analyzing the views of Molvi and Shams about Sekar and Hayrat. *Poetry Research (Bostan Adeb)*, 13 (1) (consecutive 47), 1-28. [In Persian]
- Molavi, J. M. (1994). *The Masnavi*. To the research and correction of Tofiq Sobhani. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Publications. . [In Persian]
- Moloodi, F. a&nd Ameli Rezaei, M. (2016). The other as oneself: the relationship between Shams and Rumi from the point of view of Jacques Lacan. *Mystical Literature*, 9 (17), 95-116. . [In Persian]

- \_\_\_\_\_ . (2019). Analysis of contrasts in the thought of Shams Tabrizi from a psychological point of view. *Persian language and literature research*, (56), 49-76. . [In Persian]
- Movallali, K. (2018). *An introduction to Lacan's psychoanalysis: logic and topology*. Tehran: Danjeh Publications. [In Persian]
- Mazidi, A. (1427 AH). *Imam Al-Junaid Sayyid al-Taiftin*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. . [In Persian]
- Nazridoost, M. & Rashidpour, S. (2015). Marquis de Sade, a wound on the face of Enlightenment. *World Contemporary Literature Research*, 21 (1). 175-196. . [In Persian]
- Panahi, N. (2018). *A comparative study of pain and suffering in Malawi's Masnavi and Saadi's generalities (relying on expressive tools)*. Doctoral thesis on Persian language and literature, supervisor: Mohammad Taghavi, Ferdowsi University of Mashhad, Faculty of Literature and Humanities Dr. Ali Shariati. . [In Persian]
- Pierre Cloreau, J. (2018). *Lacan's vocabulary*. Translated by Karamat Movallali, Tehran: Ney Publications. . [In Persian]
- Poeman, L. (1999). *An introduction to the philosophy of ethics*. Translated by Shahram Arshandanjad, Tehran: Gil Publications. . [In Persian]
- Rafiirad, S. , Yousefi, M. A. & Asadpour. R. (2018). "Study of negative mystical ethics from the point of view of Molavi and Laotse". *Knowledge of religions*. 10 (3) (series 39), 63-82. [In Persian]
- Sajjadi, J. (2004). *A dictionary of mystical terms and definitions*. Tehran: Tahoori Publications. [In Persian]
- Shad Monaman, M. R. , Partovi Nejadfomeni, M. & Nikouei. A. R. (2021). Examination and comparison of pleasure and happiness from the point of view of Ibn-e Sina, Molavi and Hafez. *Interpretation and analysis of texts of Persian language and literature (Dehkhoda)*, 13 (49), 177-195. [In Persian]
- Shahbazi, I. (2007). Suffering from the eyes of Rumi. *Research Journal of Epic Literature*, (4), 167-186. [In Persian]
- Shiri, Gh. , Mehri, B & Hosseini Ab-Bariki, S. A. (2012). From Lacan to Rumi (Lacan's view of the psychological development of the subject according to Rumi). *Mystical Literature*, 3(6), 81-100. [In Persian]
- Taghavi, M. , Fotoohi Roudmaojni, M & Panahi, N. (2017). Suggestions of Molavi in the allegorical formulation of human pain and suffering (Sufi and judge debate). *Mystical literature researches (Gohar Gouya)*, 12(2), 85-106. . [In Persian]

- Taheri, Gh. (2015). The nature of language and its limitations in Molavi's theory. *Literary research*, 13(51), 61-86.[In Persian]
- Tavakkoli Moghaddam, S. (2009). Research and analysis of the concept of awakening in mystical texts (with emphasis on the two stories of Pir Chengi and Sheikh Sanan). *Peak Light of Persian Language and Literature*, 1(2), 78-95. [In Persian]
- Vaqfipour, Sh. (2018). *The idea of psychoanalysis: an introduction to psychological structures (psychosis, deviance, psychosis)*. Tehran: Sib-e Sorkh Publications. [In Persian]
- Žižek, S. (2007). *Lacan-Hitchcock*. Tehran: Ghoghnoos Publications.
- \_\_\_\_\_. (2013). *The objectivity of ideology*. Translated by Ali Behrouzi. Tehran: New Design - Network of Thoughts Publications.
- \_\_\_\_\_. (2013). *The objectivity of ideology*. Translated by Ali Behrouzi. Tehran: New Design - Network of Thoughts Publications.

**استناد به این مقاله:** طایفی، شیرزاد، شالچیان ناظر، توحید. (۱۴۰۲). خوانش لکانی مفهوم «درد» و «رنج» در اندیشه مولوی، عرفان‌پژوهی در ادبیات، ۲ (۴)، ۱۹۷-۲۳۲.

Doi: 10.22054/MSIL.2024.74326.1093



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.