

نقش «منِ نفسانی» در مقالات شمس؛ تجلی «فرایند آینه» در «ساحت خیالی» مؤلف و خصایص «نارسیسیستی» آن

شهاب کاظمیان* - دکتر شروین خمسه**

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی - استادیار
زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

چکیده

شمس تبریزی از مشایخ بزرگ تصوّف و از تأثیرگذارترین چهره‌ها بر مولانا به شمار می‌رود، در عین حال از قبل روایات موجود، ابعاد مبهم بسیاری در مورد احوال و خصوصیات وی به چشم می‌خورد. در متن مقالات شمس به منزله اثری که بازتاب‌دهنده بخش‌هایی از زندگی و عقاید مؤلف خود است، با مجموعه عباراتی مواجهیم که متضمن مفاهیمی نظیر انانیت و تفاخر بوده، نمایانگر جایگاه و اعتبار مفهوم «من» نزد مؤلف هستند. این عبارات عمدتاً به ایراد وجوه تحسین برانگیز «خود» اختصاص داشته، یا دیگر مشایخ را به باد نقد و تقبیح گرفته است. نظر به اینکه در مبانی تصوّف، خودپسندی همواره به مثابه مانعی در راه وصول به مطلوب تلقی شده است، با مسئله‌ای متناقض‌نما روبه‌روایم که به حتم واجد ریشه‌های گسترده‌ای در شخصیت مؤلف است. بنابر رویکرد روان‌کاوانه، آثار ادبی به منزله مفاهیمی برخاسته از دستگاه نفسانی و بازتابی از ناخودآگاه مؤلف بررسی می‌شوند. بدین ترتیب، با روش نقد روان‌شناسانه مؤلف از مجرای متن اثر ادبی، به تحلیل مسئله مذکور مبادرت شده، با محوریت مفهوم «منِ نفسانی» به بررسی زوایای فکری مؤلف در بستر «ساحت خیال» وی و کارکردهای نمادین آن پرداخته شده است. این امر در قالب شکلی تحقق یافته از کارگزاری فرایند استعاری «مرحله آینه» ترسیم شده و در نهایت به صورت بروز مفهوم «نارسیسیسم» و نمودهای رفتاری آن تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: مقالات شمس، نارسیسیسم، منِ نفسانی، مرحله آینه، ساحت خیال.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۸/۰۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۰۹

*Email: Shahabkazemian@yahoo.com

**Email: Sh.khamse@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

آثار ادبی و هنری به مثابه مفاهیمی منتزع از جوهره و روح انسانی، همواره عناصری قابل طرح و سنجش بر بستر نظام‌های علوم انسانی بوده‌اند. یکی از روش‌مندترین این انحاء که مطالعه ماهیت انسان را مطمح نظرگاه خویش قرار داده، مکتب روان‌کاوی است. نظر به اعتباری که این نحله فکری برای ریشه و بستر تجربیات ذهن آدمی، اعم از رؤیاهای اشتباهات روزمره، فراموشی‌ها و حتی بروز روان‌رنجوری‌ها قائل است، آثار ادبی و هنری نیز همچون محملی دربردارنده تصویری از محیط و زمان خویش و در نهایت ناخودآگاه مؤلف^(۱) هستند. در پژوهش پیش‌رو تلاش بر آن است تا جایگاه مؤلف فراتر از مصادیق و مؤلفه‌هایی که در کلیشه مفاهیم ابتدایی روان‌کاوانه قابل جرح و تعدیل باشد، بل به عنوان سوژه‌ای انسانی و یا فاعل نفسانی به دید تحلیل نگریسته شود. در نظام تحلیلی مورد بحث که گرایش‌های متأخر آن هرچه بیشتر تمرکز خود را بر محور سوژه انسانی معطوف داشته است، ساختار روح و ناخودآگاه در هیئت زبانی بررسی می‌شود که بر پایه قواعد دستوری و چهارچوب‌هایی قابل سنجش بنا شده است. در این رویکرد، بروز نشانگان‌ها (دال‌ها) هستند که از اهمیتی شایان توجه برخوردارند و ماحصل تجزیه‌شان مجموعه‌ای از مدلول‌های متراکم و همگون است که به واقع در حکم بازتابی از ژرفای ذهن آدمی ایفای نقش می‌کند.

از سویی شخصیت شمس تبریزی که یکی از شاخص‌ترین چهره‌های تأثیرگذار بر مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و نیز از مشایخ بزرگ و صاحب اندیشه در حوزه تصوف^(۲) است، همواره در تاریخ ادبیات با ابهامات بسیاری همراه بوده است. با توجه به کلی‌ترین محورهای اعتقادی و باورهای عرفا و متصوفه که در نخستین تصویر، سلب تعلقات دنیایی و نفی هر مادیت نفسانی است که بین بنده و مطلوب محض، حجابی ترسیم می‌کند، در کلام شمس و در بطن مقالات با نمونه‌هایی قابل

اعتنا از گزاره‌هایی مواجه‌ایم که به وضوح رنگ و بوی تفاخر، خویش‌بینی و استهزاء دیگران دارد و از زبان خود مؤلف نیز تحت عنوان «نخوت درویشی» وصف می‌شود. مطالعه و تحلیل ماهیت این معادله متناقض‌نما افزون بر مجموعه داده‌هایی از زندگی وی که در بستر دوره تاریخی مورد بحث حائز اهمیت است، می‌تواند در چهارچوب یک نظام فکری و نظری محقق شود. متن مقالات شمس که آینه تمام‌نمای شخصیت و نگرش او است، از یک سو داده‌های بسیاری از دوران کودکی، دامنه ارتباطات، خلیات و گرایش‌های وی در اختیار تحلیل‌گر قرار می‌دهد و از دیگرسو برپایه مفاهیم تحلیلی روان‌کاوانه، به منزله چهارچوب نظری، در تحلیل نظام‌مند هویت شمس تبریزی و مقالات، در دو بُعد مؤلف و متن به کار گرفته می‌شود. تحلیل مفاهیمی مانند منِ نفسانی^۱ و فاعلِ نفسانی^۲ قطع نظر از ماهیت و تاریخچه فلسفی گسترده‌ای که به دنبال دارند، خاصه در شاخه روان‌کاوی و انشعابات اصیل آن مورد مذاقه قرار گرفته‌اند. با التفات به آنچه از بنیادی‌ترین تقسیم‌بندی‌ها در اسلوب این مکتب در دست است، مفهوم منِ نفسانی در بدو امر به منزله عنصری ارتباطی و تعدیل‌بخش است میان وجه سرشار از امیال و خواسته‌های نفسانی سرکش در تقابل با جهان اخلاق، وجدان و قانون که تحت لوای «فرامن» در بطن جامعه تعریف می‌شود اما دقیقاً به مثابه مخزن و بستر غرور و تعریف خود در جایگاه مطلوب نیز ایفای نقش می‌کند. از این منظر و همچنین با استعانت از نظریات ژاک لکان،^۳ پزشک، فیلسوف و روان‌کاو فرانسوی که همسو با دیدگاه‌های فروید قائل به سه ساحت خیالی، واقع و نمادین بر دستگاه نفسانی است، پژوهشگر بر آن است تحلیلی نظام‌مند از مفهوم منِ نفسانی و کارکردها و وجوه آن در بطن ساحت خیالی مؤلف مقالات شمس ارائه کند. به بیانی دیگر با

1. Ego

2. Subject

3. Jacques Lacan (1901-1981)

این فرض که ابزارهایی بر مبنای نظریه آینه و کارکردهای نمادین آن در حوزه ساحت خیالی نفس، می‌تواند راهگشای تحلیل وجوهی از ساختار روانی مؤلف باشد، روند پیدایش و تجلی مفهومی پی‌گرفته خواهد شد که لکان تحت عنوان من متفاخر از آن یاد می‌کند.

در روند تحلیل متنی با ویژگی‌ها و مختصات مقالات شمس بر مبنای مفاهیم روان‌کاوانه، توجه به این نکته ضروری می‌نماید که متون عرفانی به مثابه دستگامی از مفاهیم و معانی در هم تنیده هستند که بر مبنای اصطلاحات، رموز، و تعاریفی که در سبک و جهان درونی این نوع از متون قابل درک و مکاشفه هستند، شناخته می‌شوند. بسیاری از مفاهیمی که خارج از بستر یک متن عرفانی با منطق‌های متداول عرفی و حتی زبانی، قابل توجیه و پذیرش نیستند در بطن یک متن عرفانی و از قبل نمادها و اصطلاحات خاص هر متن یا مؤلف، موجد صورت‌های مختلفی از تأویل و توجیه خواهند بود. مواردی نظیر شطحیات و کرامات متصوفه، نمونه‌های روشنی از تقابل مذکور میان منطق‌های زبانی و محتوایی متون عرفانی در مقابل سایر متون هستند. با این توضیح روشن است که ارائه خوانشی خاص بر مبنای هر یک از نظام‌های تحلیلی به تنهایی راهگشای درک متون عرفانی و ویژگی‌های آن نیست و قطعاً حاصل هیچ یک از چهارچوب‌های نظری، منافی و مغایر با سایر انحاء تحلیلی مبتنی بر تأویلات عرفانی نخواهد بود.

پیشینه پژوهش

از منظر پیشینه پژوهش با تألیفات و تحقیقاتی روبه‌رو هستیم که رویکردی روان‌کاوانه را نسبت به آثار و متون حیطه زبان و ادبیات فارسی به کار گرفته، سعی در ارائه الگوهایی از نقد روان‌شناسانه داشته‌اند، نظیر: «نقد روان‌کاوانه سوگ‌نامه‌های خاقانی شروانی» (طایفی و خالقی ۱۳۹۳) که بنیادی‌ترین مؤلفه‌های

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷- نقش «منِ نفسانی» در مقالات شمس؛ تجلی «فرایند آینه»... / ۲۰۹

نقد روان‌کاوانه را در جهت نقد مؤلف و اثر برگزیده است. در نمونه‌هایی نیز محققان، برخی مؤلفه‌های ژاک لکان را در تحلیل آثار به کار گرفته، خوانشی متفاوت بر آثار داشته‌اند: «خوانشی لکانی از غم‌نامه رستم و اسفندیار» (مهری ۱۳۹۴) و یا «خوانشی لکانی از شازده‌احتجاج گلشیری» (یزدخواستی و مولودی ۱۳۹۱).

ورای نمونه‌های بسیاری از آثار حیطة زبان و ادبیات فارسی که بر مبنای داده‌های کلی نقد روان‌شناسانه مورد تحلیل قرار گرفته‌اند، جایگاه و هویت فلسفی منِ نفسانی از دریچه حیث خیال، فرایند آینه و مفهوم دیگری، در مواجهه با متون عرفانی، مفاهیمی هستند که تلاش شده در پژوهش پیش‌رو، افزون بر دستاوردهای ترویجی نمونه‌های پیشین دستمایه تجزیه و تحلیل قرار گیرد و در نهایت در بستر چهارچوبی تئوریک و در قالب نقد روان‌شناسانه اثر ادبی مبتنی بر مؤلف تبیین شوند.

مفهوم منِ نفسانی

مفهوم منِ نفسانی در معنای مورد بحث آن، وامدار تقسیم‌بندی زیگموند فروید در ۱۹۲۳ بر دستگاه روانی آدمی است که از آن تحت عنوان توپیک دوم^(۳) نیز یاد می‌شود. بر اساس این دیدگاه، سه جزء این و آنِ نفسانی^(۴)، منِ نفسانی و فرا من در تلفیق با یکدیگر، مراجع دستگاه نفسانی را تشکیل می‌دهند. «من» اگرچه «صورت اسمی ضمیر اول شخص مفرد و در عین حال به معنای هویت ذهنی هم آمده است» اما در معنایی وسیع‌تر «عبارت از کارکردی است چندکانونی که قبل از آنکه به عنوان منِ نفسانی در چهارچوب توپیک دوم شناخته شود، وجود داشته و ورای آن مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است.» (آسون ۱۳۸۹: ۱۰۹) منِ نفسانی از

حیث جایگاه و نقشی که در نظام روانی عهده‌دار است «عمدتاً به عنوان عامل اجرایی ذهن شناخته می‌شود که با خواسته‌های عالم بیرون، مطالبات دیگر اجزای ساحت نفسانی و نتایج برخاسته از تقابل امیال متعارض سروکار دارد.» (اروین^۱ ۲۰۰۲: ۱۶۸) به واقع درک نقش و ماهیت کارکرد «من» به عنوان یک جزء از سیستم، با تبیین جایگاه و ارتباطش با دو مرجع دیگر دستگاه نفسانی میسر است. منِ نفسانی از حیث ارتباطات متقابل، به منزله «قسمتی از این و آن نفسانی است که متأثر از جهان بیرونی و به واسطه نظام خودآگاهی، پیراسته شده است؛ افزون بر آن منِ نفسانی بر آن است تا تأثیرات جهان بیرونی را بر این و آن نفسانی و گرایشاتش، اعمال کند.» (فروید^۲ ۱۹۶۱: ۲۵) در تعریف نظام‌مند این سه بخش بیشترین تأکید و تمرکز بر مفهوم تباین و تضاد است. «منِ نفسانی مظهر آنچه می‌تواند در تضاد با این و آن نفسانی - که حاوی شور و احساسات می‌باشد - عقل سلیم خوانده شود، بوده و با تفکر عقلایی در مورد عواقب اعمال به شخص در بقای امنیت‌آمیز در جهان، مدد می‌رساند.» (هلر ۱۳۸۹: ۳۴۷) سرانجام نظر به معنای دقیق منِ نفسانی در علم ماوراءالنفس،^(۵) در جایگاه «موجودیتی که در تجزیه شخصیت آدمی، قطب دفاعی او را تشکیل می‌دهد؛ ساحتی دفاعی علیه رانش‌ها^(۶) و مرجعی دفع‌کننده برای امیال که «خود» را به عنوان مطلوب آرزومندی^۳ برمی‌گزیند» (آسون ۱۳۸۹: ۱۱۰-۱۰۹) مورد توجه قرار می‌گیرد. با عنایت به این کارکرد مشخص منِ نفسانی در ساحت روانی، یکی از مهم‌ترین وجوه نظری ژاک لکان نیز تحت عنوان مرحله آینه^(۷) به شرح و بسط مفهوم «من» و تصویر موهوم، کیفیت پیدایش و روند بالندگی آن می‌پردازد.

مرحله آینه

این مرحله ناظر به نخستین تصویری از «خود» است که در ذهن کودک نقش می‌بندد و به درک وجود خویشتن در مفهوم «من» نائل می‌آید. «مرحله آینه حاکی از آن است که تشکّل منِ نفسانی در نزد کودک حاصل کشف تصویرش در آینه است. لکان ماهیت تصویر را در فسون و جذابیت آن می‌داند. برای او تصویر سرابی است که با فریبندگی خود فرد را به نوعی انقیاد می‌کشاند و او را اسیر و مجذوب می‌گرداند.» (موللی ۱۳۹۱: ۱۵۱-۱۵۰) لکان با الهام از مفهوم دیالکتیک ارباب و بنده که از پدیدارشناسی روح هگل اقتباس کرده بود و خاصه در سخنرانی‌های دهه پنجاه خویش از آن بهره می‌برد، فرایند آینه‌ای را نیز تشریح می‌کند. «نوآوری لکان در مقاله «مرحله آینه‌ای» این بود که با استفاده از مقوله فلسفی دیالکتیک، تمایز پدیدارشناسانه میان فاعلِ نفسانی و منِ نفسانی را با استنباط روان‌شناسانه از نقش تصاویر و ماهیت ساخته شده «خود» تلفیق کرد.» (هومر ۱۳۹۴: ۴۱) کارکرد آینه در عرف لکان عموماً محدود به ذهنیتی پدیدارشناسانه و مصداق یک شیء فیزیکی نیست؛ «استفاده لکان از ایده آینه صرفاً تحت‌اللفظی نیست. هرچند او اغلب از آینه به عنوان سطحی بازتاب‌دهنده و صیقلی سخن می‌گوید؛ می‌توان گفت بیشتر اوقات حرف‌ها، اشارات، حالات بدن، حالات روانی، چهره دیگران و نظایر این‌ها به شخص تصویری از خودش را بازتاب می‌دهند؛ یعنی حس انتقال یافته‌ای از اینکه شخص از منظرهای دیگر چگونه به نظر می‌رسد.» (جانستون ۱۳۹۴: ۴۶) به عبارت دیگر «آنچه لکان از روان‌شناسی تجربی به عاریت می‌گیرد، اهمیت نقش بازتاب در شکل‌گیری «خود» و آگاهی است.» (هومر ۱۳۹۴: ۴۰) در بدایت امر، تصورات ذهنی کودک از بدن خود در ارتباط با تصویری منعکس‌شده در آینه که به واقع بازتابی از «خود» است، هسته اصلی مرحله آینه در عرف لکان را شکل می‌دهد. «تصویر کودک در آینه تصویری است که برای نخستین بار شکلی هماهنگ و کلی

برای او حاصل می‌آورد. کودک تا این زمان کالبد خود را به صورت ناهماهنگ و کارگزاری‌های آن را به صورت منفصل و پراکنده در می‌یافته است. ولی عجالتاً قادر به اخذ شکلی کلی و منظم از بدن و کالبد خود می‌گردد. اخذ یک چنین تصویری کلی و هماهنگ، القاکننده احساس تسلط در نزد کودک است.» (مولی ۱۳۹۱: ۱۵۱-۱۵۲) به واقع مفهوم مزبور، منبعث از این فرایند روانی در ذهن کودک است که روند تمییز مفهوم «من» از «تصویر من» چگونه و با چه پی‌آمدهایی محقق خواهد شد. «کودک که هنوز از نظر جسمی هماهنگی پیدا نکرده است، در آینه تصویر واحد و رضایت‌بخشی از خود را می‌بیند که به سوی او باز می‌گردد و هرچند رابطه‌اش با این تصویر هنوز خیالی است - تصویر موجود در آینه خود او هست و نیست، زیرا مرز میان ذهن و عین هنوز مبهم است - فرایند ساختن محوری برای «خود» را آغاز می‌کند.» (ایگلتون ۱۳۹۰: ۲۲۷-۲۲۶) بدین ترتیب ماهیت «من» و «تصویر من» به صورتی متقابل با یکدیگر عجین می‌شوند. فرایند حاصله، تشکل من نفسانی است که در قاموس و ساحت خیال حائز اعتبار است. «از نظر لکان آگو در این لحظه بیگانه‌شدگی و شیفتگی با تصویر خودش پدیدار می‌شود. ویژگی‌های سازمان‌دهنده و ساختاری تصویر، آگو را شکل می‌دهد. آگو اثر تصاویر است. خلاصه آگو کارکردی خیالی است.» (هومر ۱۳۹۴: ۴۵) بنابراین، «من» به عنوان یک ساختمان، متأثر از تصویر آینه‌ای و فرایند همانندسازی با آن شکل می‌گیرد و جریان این فرایند شبیه‌سازی می‌تواند تا سرحد یکی‌شدن با بدل تصویری و مخیل، پیش‌روی کند. تکوین این نظام که از دو قطب «من» و «تصویر من» ساخته شده است، ضمن در بر داشتن شعف حاصل از تسلط بر تصویر کالبدی هماهنگ، موجد نوعی تنش درونی میان فاعل و تصویر وی نیز هست. به عبارتی دیگر هرآنچه بتواند میان «من» و تصویر افسون‌گر آن، تفارق ایجاد کند یا به نحوی بر دوگانگی و مجزاً بودنشان از یکدیگر دلالت کند، کارکرد یک مفهوم تنش‌زا را دارا است.

س ۱۴-ش ۵۰-بهار ۹۷-_____نقش «منِ نفسانی» در مقالات شمس؛ تجلی «فرایند آینه»... / ۲۱۳

لکان در ۱۹۵۶ و در جریان سمینار چهارم اذعان داشت: «مرحله آینه‌ای ورای پدیده‌ای صرف است که در رشد کودک حادث می‌شود. این مرحله سرشت ستیزه‌جویانه رابطه دوتایی^۱ را به تصویر می‌کشد.» (اوتز ۱۳۸۵: ۴۴۳) وی در توضیح افتنان و جذابیت حاصل از باور یگانگی «من» و تصویر، «زمانی را که سوژه، تصویرش را به منزله خودش می‌پذیرد، به عنوان لحظه شادی توصیف می‌کند؛ چرا که این لحظه به حسی تصویری از ارباب بودن منجر می‌شود.» (همان: ۴۴۴) لکان ضمن توضیحات مکرر و مفصلش در باب غیرواقعی بودن ماهیت تصویر و خیال، «تأکید می‌کند که اگر بر تصویر توهم آمیز تمامیت و سروری استوار است و کارکرد آن حفظ توهم پیوستگی است. به بیان دیگر کارکرد آگو بازشناسی نادرست یا غلط‌پنداری است، نپذیرفتن حقیقت چندپارچگی و بیگانه‌شدگی.» (هومر ۱۳۹۴: ۴۵) اما متتهای باورمندی به تصویر و بیگانگی با واقعیت خود، رویه‌ای دیگر نیز دارد. «مرحله آینه از این رهگذر موجب بروز یک تنش پرخاش‌گرایانه میان سوژه و تصویرش می‌شود. سوژه برای حل این تنش با تصویرش همانندسازی می‌کند و «من» را شکل می‌دهد.» (اوتز ۱۳۸۵: ۴۴۴) منی که به واقع «یک شکل‌بندی تصویری است در تقابل با سوژه» و در نهایت «محلی است که در آن سوژه از خود بیگانه شده و خود را به شکل بدل در می‌آورد.» (همان: ۴۵۷-۴۵۶)

حیث خیالی^(۸)

ارائه مفهوم مرحله آینه در حکم مقدمه‌ای، زمینه لازم را برای لکان مهیا ساخت تا نظریه خود را در باب دستگاه نفسانی کامل کرده، سه وجه اساسی در ذات نفسانی آدمی را مورد بحث قرار دهد: حیث خیالی، ساحت رمز و اشارت^(۹) و حیث واقع^(۱۰)

که در این میان ماهیتِ حیثِ خیالی و وجوهِ علیّی آن در ارتباطی تنگاتنگ با منِ نفسانی قرار دارد. از آنجایی که «مرحلهٔ آینه به عنوان هستهٔ نخستینِ حیثِ خیالی» (موللی ۱۳۹۱: ۲۸) مورد نظر است، می‌توان آن را به مثابهٔ «مجموعه‌ای مبتنی بر رابطهٔ تحریف‌آمیز آدمی با عالم» انگاشت که «تصویر، خصوصیتِ اصلی آن را تشکیل می‌دهد.» (همان: ۶۷) و در نهایت از لحاظ جایگاه و حوزهٔ ارتباطی‌اش با منِ نفسانی، «کار اصلی آن ایجاد حجاب و پرده‌پوشی بر ذاتِ حقیقی و کلامی آدمی است و منِ نفسانی، عامل اصلی این حیثِ خیالی است.» (همان: ۲۸) از منظری دیگر، حیثِ خیالی نظامی مبتنی بر تخییل و معرفِ حوزهٔ نگرش فرد به جهان بیرون از خود است. اینکه شخص «تخیل می‌کند اشخاص دیگر «که» و «چه» هستند، آنچه شخص بدین وسیله «تخیل می‌کند» که در تعامل ارتباطی مدّ نظر دیگران است، جملگی در این ساحت می‌گنجد.» (جانستون ۱۳۹۴: ۲۸) از آنجایی که یکی از کارکردهای منِ نفسانی برقراری تعادل میان مجموعهٔ آرمان‌ها و قوانین در مقابل حیطهٔ سرکش نهاد و مخزن غرایز است، سیر اصلی و هدف آن فراهم آوردن شرایط مطلوب و مصالحه‌آمیز میان این و آنِ نفسانی و فرا من است. «منِ نفسانی از آن رو پدید می‌آید تا با آنچه فرد را تهدید می‌کند به مبارزه بپردازد. لذا فرد تصوّرات و تخیلات خود را به جای واقعیت آنها می‌گذارد.» (کلرو ۱۳۹۴: ۱۲۸-۱۲۷) همان‌طور که مرحلهٔ آینه و منِ نفسانی گنّه ساحتِ خیالی را تشکیل می‌دهند، قوهٔ تصوّر و تخیلِ شخص، چه به شکل بی‌واسطه دربارهٔ «من» خود و چه در هیئتی متعلّق به «دیگری» که در حقیقت بازتابی باواسطه از «خود» است، در جایگاه یک ظرفیتِ عالی، می‌تواند زمینهٔ انطباق هویتِ شخص را فراهم کند. در نظر لکان حیثِ خیالی از یک سو بر اساس تصویر آینه‌ای و تشکّل منِ نفسانی از طریق انطباق هویت قرار دارد و از سویی دیگر واجد تأثیری بسزا در امور واقعی است.» (همان: ۸۵) این موضوع از این منظر که تا چه حد بر پایهٔ کارکردهای خیالی بنا شده یا به چه شکل نقش «دیگری»

را در تعریف «خود» به کار می‌گیرد، مورد بحث روان‌کاوی است. «امر تصویری قلمرو تصویر، تصویرپردازی، فریب و دام است. پندارهای اصلی امر تصویری، انسجام، سنتز خودمختاری، و بالاتر از همه شباهت هستند. بنابراین، امر تصویری نظمی از نمودهای سطحی است که فریبنده‌اند. پدیده‌های قابل مشاهده‌ای که ساختارهای اساسی را پنهان می‌کنند.» (اوتز ۱۳۸۵: ۱۲۳) لکان عملاً از خلاء و فقدان در بافت ساحت خیال سخن می‌گوید. «این بیگانگی است که ساحت خیالی را می‌سازد. بیگانگی به معنای دقیق کلمه خیالی است.» (لکان ۱۹۹۳: ۱۴۶)

همچنین لکان به دنباله گرایشات فلسفی اعصار گذشته، جایگاه ویژه‌ای برای ساحت خیال از حیث ظرفیتی که برای ایجاد تخیل و سوبه‌های از توهم دارد، قائل است. لکان صراحتاً حیث خیالی را منشأ انواع توهمات می‌داند: خیال تمامیت، فکر ایجاد ترکیبی کلی و معقول از مقولات متضاد، خیال رسیدن به استقلال به خصوص در مورد منِ نفسانی، خیال باطل اعتقاد به انواع ثنویت میان فاعلِ نفسانی و مطلوب آن، بین آفاق و انفس، میان واقع و غیرواقع، خیال ساختن شباهت میان امور و مرتبط ساختن آنها به یکدیگر. به عبارتی دیگر از این منظر «انسان از طریق حیث خیالی هم به واقعیت شکل می‌دهد و هم آن را از خود پنهان می‌سازد.» (کلرو ۱۳۹۴: ۸۵) با توجه به کارکردی که مفهوم خیال و تصویر در عرف لکان دارد، همچنین موضع‌گیری‌های وی در مقابل روان‌شناسی منِ نفسانی در سیر تطوّر اندیشه‌هایش، متعاقباً به عنوان عرصه تبلور خیال و تصویر، منِ نفسانی را این‌گونه تعبیر می‌کند: «در حالی که منِ نفسانی را به صورت عامل موجد لغزش‌ها، بستر توهمات و عرصه گرایشات درخور آن که ضرورتاً به سوء تفاهم منجر می‌شود، در نظر می‌آوریم، تعریف آن به صورت کارکردی مستقل بسیار دشوار می‌نماید. در روان‌کاوی مضاف بر سنت فلسفی، نقش آن دقیقاً سوء تفاهم است.» (لکان ۱۹۸۸: ۶۲)

نارسیسیسم^۱

افسانه‌ای یونانی روایت‌گر سرنوشت پسری زیبارو به نام نارسیسوس است که به احساسات عاشقانه‌ای که به او ابراز می‌شد، بهایی نمی‌داد. به روایتی، وی «شیفته سیمای خود شد که در آب بازتاب یافته بود؛ او آشامیدن و خوردن را فراموش کرد، در کنار همان چشمه ریشه کرد و اندک‌اندک به گل هم‌نام خویش (نرگس) بدل شد.» (اسمیت ۱۳۸۳: ۳۴۸) این مضمون در روان‌شناسی نیز مورد توجه نظریه‌پردازان قرار گرفته است. برای نمونه «در سال ۱۸۹۸ الیس،^(۱۱) میان انگاشتن بدن فرد به مثابه مطلوب آرزومندی و اسطوره نارسیسوس رابطه‌ای تمثیلی برقرار ساخت.» (اروین ۲۰۰۲: ۳۵۵) خود فروید نیز این مفهوم را در یکی از مهم‌ترین مقاله‌هایش به روان‌کاوی وارد می‌کند. وی «با گذاردن نارسیس در کنار ادیپ، اهمیت اساسی و ناآگاه عشق به «خود» را در شکل تمنا و آرزومندی انسان نشان می‌دهد.» (آسون ۱۳۸۹: ۱۱۴)

یکی از ابعاد واجد اهمیت و تأثیر در فرایند تحلیل، نحوه نگرش به مفهوم نارسیسیسم است. «در سال‌های اخیر، اصطلاح نارسیسیسم نه تنها به یک انحراف دلالت ندارد، بلکه به مرحله‌ای طبیعی از گسترش و نیز به خصایصی نه کاملاً شهوانی، - بل به مثابه کارکردی دفاعی مانند غرور و خودستایی - اطلاق می‌شود.» (اروین ۲۰۰۲: ۳۵۵) حیطه عملکرد نارسیسیسم حول محور انرژی درونی و مخزن غرایز (لیبیدو) می‌گردد. به عبارتی، چگونگی سوق داده شدن لیبیدو از جهان خارج تا «خود» فرد است که شالوده بحث نارسیسیسم را شکل می‌دهد. «لیبیدویی که نسبت به جهان خارج منزوی شده است به سمت من نفسانی سوق داده شده، در نتیجه به رفتاری منجر می‌شود که نارسیسیسم خوانده می‌شود.» (فروید ۱۹۵۷: ۷۵)

لیبدو از این منظر که «نوعی انرژی سیال است می‌تواند تغییر جهت بدهد و از مطلوبات عالم خارج روی گردانده، بر منِ نفسانی خود فرد تمرکز پیدا کند. این نوع تمرکز انرژی را خودشیفتگی یا نارسیسیسم می‌خوانند.» (موللی ۱۳۹۱: ۱۲۶) فروید در این زمینه از حیطة خصایص نارسیسیستی فراتر رفته، از انرژی روانی غیرتمایزی که در بدو امر منِ نفسانی را بارگذاری می‌کند، سخن می‌گوید. (اروین ۲۰۰۲: ۳۵۵) وی در مقام یک روان‌شناس از حیث بالینی نیز به همان موازنه رویکرد لیبدو در تقابل با منِ نفسانی نظر دارد. از آن جهت که تصرف قلبی نسبت به عالم خارج ترک شده و به منِ نفسانی معطوف گشته، در نتیجه تلقی وی از بیماری و به‌ویژه عوارض آن به صورت کوششی برای تصرف قلبی عالم خارج که به نفع نارسیسیسم ترک‌شده، قابل طرح است. (موللی ۱۳۹۱: ۱۲۸) نمود بالینی این فرایند که می‌توان آن را خود بزرگ‌بینی خواند، «به خودی خود پدیده‌ای جدید نیست؛ برعکس، تبیین بارزتر و شفاف‌تر شرایطی است که قبلاً وجود داشته است.» (فروید ۱۹۵۷: ۷۵) در نهایت لکان نیز در اثناء مجموعه تحلیل‌های متأثر از نظریه بازگشت به فروید، مفهوم فرویدی نارسیسیسم را مشخصاً با مرتبط ساختن آن با اسطوره هم‌نامش نارسیسوس با استعانت از عرف واژگانی خویش و در بطن فرآیند آینه و حیث خیالی بسط می‌دهد. «او نارسیسیسم را به عنوان کشش شهوانی به تصویر آینه‌ای تعریف می‌کند. این رابطه شهوانی مبنای همانندسازی اولیه‌ای است که «من» در مرحله آینه‌ای به وسیله آن شکل می‌گیرد.» (اوتز ۱۳۸۵: ۴۷۰) از دیدگاه لکان نیز این فرایند، مجزا از یک انحراف یا نمودی از روان‌نژندی بلکه به عنوان محوری در حوزه ارتباطی شخص، تصویر می‌شود. «ما نارسیسیسم را به عنوان رابطه خیالی محوری، در روابط درونی بشر در نظر می‌گیریم.» (لکان ۱۹۹۳: ۹۲) ماهیت فرایند آینه‌ای در حقیقت متأثر از جذبه تصویر به مثابه «خود» مفید معنی است. تحلیل این تصویر در قاموس نارسیسیسم، به نوعی ارجاع گرایش لیبدو به تصویر «خود»

است. «همان‌گونه که اسطوره‌شناسی نارسیسوس نشان می‌دهد، سوژه به شدت جذب گشتالتی^(۱۲) می‌شود که همان تصویر پرخاشگرانه او است، به این دلیل که انسجام و تمامیت تصویر آینه‌ای، در تضاد با بدن واقعی ناهماهنگ و نامتحد سوژه قرار دارد.» (اوانز ۱۳۸۵: ۴۷۱-۴۷۰) بدین شکل زمینه تجلی مفهوم من‌نفسانی از خلال همنشینی سوژه و تصویر موهوم آن، مضاف بر وجوه تحلیلی‌اش در فرایند آینه، نمودی دیگر از خود را در بطن مفهوم نارسیسیسم نشان می‌دهد. «رابطه دوتایی میان «من» و «بدل» اساساً نارسیسیستی است و نارسیسیسم مشخصه دیگر نظم تصویری [ساحت خیال] است.» (همان: ۱۲۳)

واپسین جزء این مجموعه ماهیت مفهوم «دیگری» است. همان‌طور که در بدو تحقق فرایند آینه، جایگاه استعاره‌ی مادر است که نخستین رضایت کودک از هماهنگی را مورد تأیید قرار داده، در فرایند نارسیسیسم نیز روند قرارگیری «خود» در جایگاه مطلوب، نیازمند عنصری متمم به عنوان عامل مؤید است که «دیگری» خوانده می‌شود. در حقیقت من‌نفسانی است که «محتویات ذهن را سامان داده و برای انطباق عاملی حیاتی محسوب می‌شود.» (اروین ۲۰۰۲: ۱۶۸) بدین شکل نقش و کارکرد «دیگری» در تحقق و باور یگانگی با تصویر، رابطه‌ای دیالکتیکی را ترسیم می‌کند که موقعیت من‌نفسانی در آن متأثر از متغیرهای دیگری تعریف می‌شود که می‌توان آن را تعارضی آغازین میان خود یکی انگاری و حضور «دیگری» نامید. گویی «فرد برای وجود داشتن باید از سوی «دیگری» به رسمیت شناخته شود اما چنین وضعی به این معنا است که تصویر ما که معادل خودمان است، متأثر از نگاه «دیگری» است؛ ما هم وابسته به «دیگری» به عنوان ضامن وجودمان و هم رقیب سرسخت او هستیم.» (هومر ۱۳۹۴: ۴۶-۴۵)

تحلیل وجوهی از منِ نفسانی در شخصیت شمس

یکی از مواردی که در متن مقالات شمس در قالب نمونه‌هایی بسیار به چشم می‌خورد، گفتارهایی از زبان شمس است که به وضوح متضمن مفهوم نخوت و انانیت است. با وجود اینکه در مبانی نظری تصوف، هرآنچه که در حکم مانع و حجابی در راه وصول به حق ظاهر شود، مورد تقبیح عرفا قرار گرفته و حتی عموم اشاراتی که در روایات سرزنش‌آمیز و تعریض‌های ایشان نسبت به یکدیگر مشاهده می‌شود، انتساب خودبینی و فضل‌فروشی است اما از دیگرسو شاهد نمونه‌های بسیاری از این ابعاد شخصیتی در آثار بزرگان عرفان و تصوف، عموماً در قالب شطحیات و حتی دعاوی خارج از عرف و عقل هستیم. ظهور این مفاهیم در کلام شمس تبریزی در دو دسته قابل بررسی است. نخست شرح مجموعه‌ای گسترده از روایاتی مشتمل بر ویژگی‌هایی جالب توجه و ستایش برانگیز معطوف به خود شمس است که از آن تحت عنوان «نخوت درویشی» یاد می‌کند. دسته دوم نیز مجموعه تعریض‌ها و انتقادات بی‌پروای وی نسبت به دیگر چهره‌ها، مشایخ و قطب‌های تصوف وقت است.

نخوت درویشی

وضوح و دامنه کمی عبارات مشتمل بر مفهوم نخوت و تفاخر، سبب شده تا گهگاه مؤلفان و شارحانی که به انحاء مختلف، نظری بر مقالات شمس داشته‌اند، به دید تحلیل و ریشه‌یابی در چهارچوبی خاص، به مصادیق مذکور بپردازند و یا در مواردی، با رویکردی قائل به استحاله معانی لفظی در بافت متون عرفانی، تلاش بر تبری مؤلف، نسبت به صفات مورد بحث داشته باشند. برای نمونه: «تیپ درون‌گرای استخوانی، عموماً خودآگاه است و به نسبت رشد اندیشه، خودآگاهی،

خودپذیری و عزت نفسش رنگی بس غرورآمیز دارد. از خودراضی و خودپسند می‌نماید. البته بدون آنکه ضرورتاً خود چنین خواسته یا خودپسند و از خود راضی باشد.» (صاحب‌الزمانی ۱۳۸۹: ۱۵۲) و یا رویکردی دیگر که نگاهی به خُلُقِیاتی ازین دست، در میان اصحاب تصوف دارد. «نمی‌توان این حقیقت را کتمان نمود که عرفا و اهل تصوف به مراتبی از کمال و معرفت که می‌رسیده‌اند، بعضاً به واسطه این بزرگی و تفاوتشان در اندیشه و شناخت با عموم مردم، دچار نوعی غرور ناشی از این بزرگی و متمایز گشتن از سایر مردم می‌شدند که می‌توان آن را «نخوت درویشی» نامید. شمس نیز یکی از ایشان است، او از انسان‌های پیشرو و برتر زمانه و روزگار است اما معصوم و عاری از خطا نیست و گاه گرفتار این نخوت و غرور می‌گردد. به شطحیات امثال حلاج و بایزید و فضل فروشی‌های امام فخر رازی و دیگران خرده می‌گیرد، اما خود نیز گرفتار این برتری‌بینی و انانیت می‌شود.» (مرتضایی ۱۳۸۹: ۱۷۳) عبارتهایی از مقالات شمس که به نحوی متضمن مفاهیم مورد اشاره است، در سراسر متن مقالات، فارغ از مؤلفه‌های شکل و اجرا نظیر جهت تخاطب، جایگاه راوی، ذکر روایت‌هایی از قول دیگران و حتی در اثناء داستان‌های تو در تو از گستردگی نسبتاً یکسانی برخوردار است. در ذیل تلاش شده تا صورت‌های مختلفی از آن ایراد شود.

شمس حضور و وجود خود را در دنیا با تمثیلی این چنین فروکاستن قدر و منزلت خویش بیان می‌دارد: «اگر کافری بر دست من آب ریخت، مغفور و مشکور شد. زهی من! پس من خود را چگونه خوار کرده بودم! چندین‌گاه خویشتن را نمی‌شناختم. زهی عزت و بزرگی! من، خود همچنان گوهری یافته در آبریزی!» (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۳۱۷) و یا وجودش را عامل پاکی و طهارت بخش می‌خواند: «آن مال که راه زنند و پیش من آرند، حلال شود پیش من. مرا چه تفاوت کند؟ خاصه مالی که از حلال است. آبی نیست دون القلّین. یا کوزه‌ای نیست که خوف

پلید شدن و تغییر باشد. دیگران را نشاید که این گستاخی کنند.» (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۲۹۰) درباره علم خود مدعی است که می‌تواند تمام پرسش‌های جهانیان را بدون ترس و لغزشی پاسخ گوید. سخن خویش را «جواب در جواب» می‌خواند که در هیچ کتابی مسطور نگشته است:

«اگر اهل رُبع مسکون جمله یک‌سو باشند و من به سویی، هر مشکل‌شان که باشد همه را جواب دهم، و هیچ نگریم از گفتن، و سخن نگردانم، و از شاخ به شاخ نجهم ... اهل این ربع مسکون هر اشکال که گویند جواب حاضر بیابند از ما، در هرچه ایشان را مشکل است. جواب در جواب، قید در قید باشد سخن من. هر یکی سؤال را ده جواب و حجت، که در هیچ کتابی مسطور نباشد به آن لطف و به آن نمک. (همان: ۱۸۶)

بین خود و سرّ الهی فاصله‌ای نمی‌بیند: «چه غم دارم، حق تعالی چون سرّ خود را از این بنده دریغ نمی‌دارد. کدام سرّ را دریغ دارد؟» (همان: ۱۸۳) و یا خود را متّصف به صفات الهی می‌خواند: «حق به دست من است، حق با من نیست. این جمله صفات که در خطبه می‌گویی: البصیر الذی لایعزب عن بصره، این همه صفات من می‌بینم، صفات من است.» (همان: ۶۲۳) امتیاز مصاحبت با خویشتن را چنان گران‌مایه می‌داند که اگر کسی را فرصت برخوردار از آن دست‌دهد، صحبت همه خلق بر وی سرد می‌گردد: «آن‌کس که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران برو سرد شود و تلخ شود. نه چنان که سرد شود و همچنین صحبت می‌کند، بلکه چنان‌که نتواند با ایشان صحبت کردن.» (همان: ۷۴) و یا: «گوهر داریم در اندرون، به هرکه روی آن با او کنیم از همه یاران و دوستان بیگانه شود. لطیفه‌ای دگر هست، که چه جای نبوت و چه جای رسالت؟» (همان: ۲۲۲) و همین معنا را در ارتباط با ارزش مصاحبت خود به عنوان نمایان‌گر عجایب و راهنما، در قالب عباراتی دیگر نیز بیان داشته است: «آخر کسانی که پرتو سخن ما بر ایشان می‌زده است، وقت‌ها چیزهای معین می‌دیده‌اند، عجایب و واقعیت‌ها و نور معین

بر دست و دیوار، پس من کی از آن خالی باشم؟» (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۷۷۵) و بهره هم‌نشین را ازین مصاحبت، حتی اگر دشنامی از زبان «خود» باشد، حائز اعتباری می‌داند که کافر را به فیض بهشت می‌رساند: «اگر دشنام من به کافر صدساله رسد مؤمن شود، اگر به مؤمن رسد ولی شود، به بهشت رود عاقبت. آخر، تو واقعه دیدی، در خوابت گفتم که چون سینۀ ما به سینۀ او رسید او را این مقام شد.» (همان: ۷۸) و یا: «سلام ما حصار است. از همه رنج‌ها امان یابی در او چون درآمدی.» (همان: ۳۰) در باب ارتباطات با عوام، مرزی روشن بین «خود» و «دیگران» ترسیم کرده، اذعان می‌دارد که وی را با ایشان کاری نیست بلکه برای راهنمایان آن قوم به مثابۀ راهنما است: «مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست، برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم.» (همان: ۸۲) و در مقام راهنما و پاسخ‌گو حدود خواهش‌های خلق را کمتر از حد و جایگاه خود می‌داند: «آن‌که در عین آفتاب زاییده است، از اول ولادت چشم در آفتاب باز کرده است و با آفتاب خو کرده است، می‌گویند که تو سخن از ماه گوی، سخن از عطارد گوی، چگونه توانم گفتن؟ آفتاب را خبر نیست که در عالم خود ماهی هست یا نه؟» (همان: ۲۱۸) وجود خویش را کیمیایی کامل می‌داند که مس را موهبت طلا بودن می‌بخشد: «وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود. کمال کیمیا چنین باید.» (همان: ۱۴۸) ظاهر و باطن خود را در مقابل دیگر بزرگان، یکسان می‌خواند: «فرق میان ما و بزرگان همین است که آنچه ما را باطن است، ظاهر همان است.» (همان: ۱۵۵) نظر به عرف خانقاه و امتیاز خرقه‌گرفتن از پیر، نه تنها خود را لایق آن مرتبه می‌داند، بلکه خرقه‌ای از مصاحبت پیامبر (ص) را از آن خویش می‌داند و از خرقه دیگران در مقابل آن، به خواری یاد می‌کند: «ما را رسول علیه‌السلام در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد از دو روز بدرد و ژنده شود و در تون‌ها افتد و بدان استنجا

کنند؛ بلکه خرقه صحبت.» (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۱۳۴-۱۳۳) با وجود سیمای ممتاز مولانا در ذهنیت شمس که سبب شده تا از شخصیت وی در جای جای متن مقالات به عنوان تنها استثنایی نام برده شود که از دیگر مشایخ، به تفوق متمایز است؛ اما در مقام قیاس با «خود» و در خلال تمثیلی، مولانا را نیز همچون مهتاب می‌داند که از آفتاب وجود شمس نور می‌گیرد: «نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد، آلا به ماه در رسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد.» (همان: ۱۱۵) و نیز: «مولانا را مستی هست در محبت، اما هشیاری در محبت نیست. اما مرا مستی هست در محبت و هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی. دنیا را چه زهره باشد که مرا حجاب کند یا در حجاب رود از من؟» (همان: ۷۹) سخنان خویش را از حیث روشنی، تلویحاً با قرآن مقایسه کرده، ازین تکبر در برابر خدا نیز، عیبی بر خویش متصور نیست:

«همه سخنم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمد همه به وجه نیاز آمده است، لاجرم همه معنی می‌نماید. سخنی می‌شنوند نه در طریق طلب و نه در نیاز، از بلندی به مثابه‌ای که برمی‌نگری کلاه می‌افتد. اما این تکبر در حق خدا هیچ عیب نیست؛ و اگر عیب کنند، چنان است که گویند خدا متکبرست. راست می‌گویند و چه عیب باشد؟» (همان: ۱۳۹)

در قبال انکار و جفای خلق، فرشتگان مقرب را اقرارکنندگان به مقام والای خود و خدا را ثنا گوی خود می‌خواند: «هرگز کسی مرا انکاری نکرد که در عقب آن صد هزار فرشته مقرب اقرار نکردند مرا! و هرگز هیچ کس مرا جفایی نگفت و دشنامی نداد آلا خدای جل جلاله هزار ثنا عوض آن دشنام مرا نگفت.» (همان: ۳۱۷) در نظر شمس حتی پیامبر (ص) نیز که مهتر صوفیان است، مهار او را به احتیاط می‌گیرد: «مرا مهار است که هیچ کس را زهره نباشد که آن مهار من بگیرد، آلا محمد رسول‌الله، او نیز مهار من به حساب گیرد؛ آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید، مهارم را هرگز نگیرد.» (همان: ۲۴۵) خود را از مصاحبت

دیگران چنان بی‌نیاز می‌داند که حتی به پیشباز خدا نیز نمی‌رود: «من از آنها نیستم که چیزی را پیشباز روم، اگر خشم گیرد و بگریزد من نیز ده‌چندان بگریزم. خدا بر من ده بار سلام می‌کند، جواب نمی‌گویم؛ بعد ده بار بگویم علیک، و خود را کر سازم.» (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۲۷۳) و کسی را شایسته سلطنت می‌داند که به سلطانی وی مقرر باشد: «سلطان آن باشد که بداند که من سلطانم، صوفی که نفسی را افتاده است خواهد بیاید خواهد برود.» (همان: ۸۳۵) به زعم خود، بی‌نیاز از راهنما و نبی است. اگر دیگران حاجت به «آیه‌الکرسی خواندن» دارند، وی خود را از قومی می‌داند که «آیه‌الکرسی» دیگر اقوام است: «ائمه که باشند؟ مرا با ائمه چه کار؟ ما خود ائمه‌ایم! (همان: ۶۲۰) و یا خود را مستغنی از رساله محمد و تفسیر و تعبیر آن می‌پندارد: «مرا رساله محمد رسول الله سود ندارد، مرا رساله خود باید.» (همان: ۲۷۰) خود را چاره و راهنمای خلق می‌داند: «ما چاره بریم، نه بیچاره‌ایم، چاره عالمی ما می‌کنیم، چاره خود نکنیم؟» (همان: ۲۴۰)

تعریض و تهکم^(۱۳) نسبت به دیگران

صورتی دیگر از نخوت درویشی شمس، تعریض‌ها و کنایه‌های او به دیگر بزرگان حیطه‌های تصوف، علم، فقه و فلسفه است. از منصور حلاج، بایزید بسطامی، عین‌القضاة همدانی و سنایی تا جالینوس، خیام و امام فخر رازی، از طعن و نیش‌زبان‌های شمس در مقالات در امان نمانده‌اند. «او خود را در مقامی بس والاتر از ایشان دیده است و کمال اندیشگی و روحانی خویش را در مراتبی افزون‌تر از آنها می‌دیده که جرأت و جسارت داشته تا بر چنین عارفان و عالمان بزرگی خرده‌گیرد.» (مرتضایی ۱۳۸۹: ۱۷۹) در میان مشایخ صوفیه، منصور حلاج و بایزید بسطامی از کنایه‌ها و انتقادات صریح وی، سهمی گران‌تر داشته‌اند. در حقیقت

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷- نقش «من نفسانی» در مقالات شمس؛ تجلی «فرایند آینه»... / ۲۲۵

دستاویز اصلی شمس در تعریض‌هایش به این دو تن، شطحیات معروف و منسوب به ایشان یعنی «أنا الحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی» است. او جمله معروف بایزید را بارها «سرد» خوانده، به استهزاء بیان می‌دارد که خداوند از گناه غرور و خویشتن‌بینی وی خواهد گذشت چون از سر مستی و بی‌خودی ادا شده‌اند: «قل أنا الله احد سرد است، پس سبحانی چگونه سرد باشد!» (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۲۷۶) و «ضلّ من قال: سبحانی ما أعظم شأنی. یعنی این حق می‌گفت؟ حق چگونه متعجب باشد از ملک خود؟ تعجب چون جایز بود؟ اما ازو نگیرد که بی‌خود بود. چون به‌خود آمد، مستغفر بود.» (همان: ۶۵۷) و یا: «هرگز حق نگوید که اناالحق. هرگز حق نگوید: سبحانی. سبحانی لفظ تعجب است، حق چون متعجب شود از چیزی؟ بنده اگر سبحان گوید که لفظ تعجب است، راست باشد.» (همان: ۱۸۵) او همچنین سخنان بایزید و امثال وی را در مقابل گرمی و تأثیر کلام خویش، بی‌اثر می‌داند: «آنها سخن همه از جنید گویند و از ابایزید، ما سخن گوئیم که جنید و ابایزید و سخن ایشان سرد شود بر دل و بارد نماید. چنان‌که کسی نبات که خلاصه شکر است و صاف شکر است بخورد، مزه دوشاب ترش بیفتد.» (همان: ۲۷۵) و یا در جای دیگر سخنان ایشان را در طریقت و سیر و سلوک به مانند حجاب و مانعی می‌داند که در مقابل سخن خویش، سرد و بی‌اثر جلوه می‌کنند:

«حاصل، اغلب به جبر فرو رفتند، بایزید و غیره در سخنانشان پیدا است، چندان نیست، و مشغول شدن بدان سخن‌ها حجاب است ازین روش، که آن چیزی دیگر است. گفت: آن چیز دیگر چون باشد؟ گفتم مثلاً این سخن ما شنیدی، آنها بر دل تو سرد شد؛ آن حجاب چنان چیزی باشد.» (همان: ۱۰۶)

در جایی دیگر، بایزید را بی‌خبر از حقیقت خطاب کرده که «أنا» را بر زبان جاری ساخته است: «ابایزید را اگر خبر بودی هرگز أنا نگفتی.» (همان: ۱۰۳) در کنایه به «أنا الحق» گفتن حلاج، باور و ایمان پیرزنان را بر او ارجحیت می‌نهد: «علیکم بدین العجایز، یعنی عجز گوید ای تو، ای همه تو. آخر چون همه گفت، عجز نیز

داخل است. پس این به بود از «أنا الحق» گفتن. اگر به حق رسیده به حقیقت حق نرسیده. اگر از حقیقت حق خبر داشتی أنا الحق نگفتی.» (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۲۶۲) امثال بایزید، منصور، جنید و ابوسعید ابوالخیر را در دسته افرادی قرار می‌دهد که هرگز نمی‌توانند بویی از کمال معنای سخنان شمس ببرند:

«آن سخن که دی می‌رفت چه جای ابایزید و جنید! و آن حلاج رسوای استاد نیز، افتاده است؛ برگیریدش! که ایشان بر تن او مویی نباشند و آن ابوسعید که دوازده سال بیخ گیاه^(۱۴) می‌خورد - که اگر صد هزار سال بیخ گیاه خورد، آن ره که او برگرفته بود به این سخن بوی نبردی - چون با او این سخن بگویی، گوید: ها! چه هاها، چون های‌های؟ پس چه در عالم مشغله در انداختی؟ فریاد برآوردی که چه؟» (همان: ۶۸۴)

و یا در مقایسه جایگاه و مقام خویش این چنین گفته: «ابایزید این جا چه زند؟ و آن که پانزده سال بیخ گیاه خوردی، آن راه که او گرفته بود به این جا نرسد.» (همان: ۱۷۸-۱۷۷) و حال و جایگاه جنید و بایزید را پس از سال‌ها ریاضت، کم از حال و مقام خود در خردسالی می‌داند: «چون به وقت چالیک باختن^(۱۵) مرا احوال جنید و ابایزید بود، که ایشان چه می‌کردند.» (همان: ۷۵۳) منصور و حلاج را محروم از رسیدن به انکسار و شکسته‌دلی می‌داند: «در عالم آن منصور به شکی رسیده است، که حاصل کرد، آن ابایزید نیم‌دلی به دست آورد به وقت مرگ. چنین می‌گویند بزرگان که به آخر عمر، دل، تمام روی بدو نمود. او کجا و منکسره کجا؟» (همان: ۲۴۹)

بدین ترتیب، از دو منظر شاهد ترسیم ابعاد و زوایای مفهومی هستیم که آن را من مؤلف می‌نامیم. نخست آنچه به تحسین دربارهٔ وجوه مختلف عملکرد، خُلُقیات و نگرش مؤلف از زبان وی ایراد می‌شود و در درجهٔ دوم مجموعه‌ای از خصوصیات و طرز تلقی‌های دیگرانی که به باد انتقاد گرفته شده‌اند و ناچیز انگاشته می‌شوند. به عبارتی دیگر مؤلف در این وجه از متن خود با استعانت از تصویر

«دیگری» ابتدا مفهومی را معرفی کرده است و به جرح و نقد آن می‌پردازد و آنگاه مفهوم یاد شده را به تمامی از سیمای خویش سلب می‌کند. «در بیزاری و انزجار آشکاری که افراد، نسبت به بیگانگانی که با آنها سروکار دارند حس می‌کنند، می‌توانیم تجلی عشق به خود، (خودشیفتگی) را تشخیص دهیم که کارکردش صیانت از فرد است.» (فروید ۱۳۹۳: ۵۳) ماحصل این فرایند توصیف و سلب، در جایگاه آینه‌ای پدیدار می‌شود که «من» مطلوب مؤلف، به عنوان پیکره‌ای هماهنگ و منسجم در آن بازتاب می‌یابد. اکنون فرایند انطباق هویت، میان عنصر «من» و آنچه به مثابه من مطلوب در نظر است، به منظور تحقق خود، نیازمند موجودیتی است که در جایگاه «دیگری» تأییدکننده، به من مؤلف، هویت ببخشد و آن مجموعه بزرگ صفات تحسین برانگیز را که از جنس تصویر هستند، به واقعیت‌های ذهنی بدل کند. همان‌طور که در الگوی نمادین کودک و آینه آنچه نقش متمم را برای حصول رضایت‌مندی از انسجام و هماهنگی ایفا می‌کرد، استعاره‌ای از مادر بود که در جایگاه دیگری بزرگ^(۱۶) قرار می‌گرفت، اکنون تأییدگری مخاطب است که رابطه میان «من» و تصویر مطلوب را از مرز شباهت گذرانده، آن را به مفهوم یکسانی می‌رساند. در حقیقت مخاطب نوعی، در مقابل مؤلف حکم عنصری را دارا است که موجبات تناسی شباهت را فراهم می‌کند و تنها به وحدانیت «من» ارجاع می‌کند. این آمیزه مؤلف و عامل تأییدکننده هر روزنه‌ای دال بر ثنویت «من» و تصویری از «من» را به تمامی انکار و سرکوب می‌کند و به مساعدت ابزارهای ذهنی که در شکل مورد بحث، نمودهایی از پرخاش‌گری، شوریدگی، بی‌پروایی و غیره است، بر آن دوگانگی خط بطلان کشیده و در اندک فاصله‌ای به من مطلوب، رجعت می‌کند. آنچه در این میان حائز اهمیت جلوه می‌کند، توجیه و ترجمه فرایند انطباق هویت، در بستر نظام رفتاری نارسیسیسم است که نه تنها به عنوان نمودی از انحراف و یا تخطی از نُرم تعبیر نمی‌شود، بلکه ورای جنبه‌های بالینی و

آسیب‌شناختی نیز به عنوان صورتی از توسیع شخصیت مؤلف، قابل بررسی است. با نگاهی دقیق‌تر به اجزاء پیش‌رو، شاهد مجموعه‌ای متشکل از فرایند ارجاع آرزومندی به حیطة «خود» هستیم که نقش رابطه محوری را در شخصیت سوژه عهده‌دار است. آنچه فراتر از توده اجزاء به این مجموعه ارزش معنایی می‌بخشد، عنصر خیال است که در بافت آن تسری یافته و در نهایت به صورت تصرف قلبی معطوف به «خود» در مقابل مابه‌ازای خارج از خود، نمود پیدا می‌کند و ترسیم افق‌های عالم خارج به مثابه ساحتی نمودار می‌شود که اعتبار و قلمرو نفوذش، همان انعکاس تصویر آینه‌ای از منِ نفسانی است. درحقیقت تسلسل و کثرت گزاره‌هایی که پیوسته «من» را به نمایش می‌گذارند، سعی بر ایضاح و برجسته‌سازی همین تصاویر خیالی دارند. باور به لغزش‌ناپذیری و احتراز از هرآنچه که تلویحاً در سیمای دیگران مورد اشاره قرار گرفته‌اند، در حکم مؤلفه‌هایی برای هویت بخشیدن به منِ نفسانی در قلمرو و حوزه استیلای ساحت خیالی هستند.

نتیجه

با توجه به چهارچوب نظری اتخاذ شده که در بدو امر، اثر ادبی - هنری را به منزله فرایندی منتزع از ذهن و روان آدمی و برخاسته از زوایای مستتر دستگاه نفسانی می‌نگرد، ابعاد ذهنی و روانی مؤلف به عنوان عنصری انسانی نسبت به جنبه‌های زیبایی‌شناسی و کیفیت اجرا از رجحانی نسبی برخوردار است. رویکرد تحلیلی مزبور بر محور تقابل مفهوم منِ نفسانی و موضع و نگرش مؤلف استوار است. به عبارتی دیگر، تلاش شمس تبریزی در عبارات معتابه‌ای از مقالات، ارائه تصویری جامع و مانع از مفهوم «من» است که یا بی‌واسطه به شرح و توصیف آن مبادرت ورزیده یا به مدد آنچه که حضور «دیگری» در اختیار وی قرار می‌دهد، به تقبیح و

تحقیر صفاتی می‌پردازد که با صراحت لهجه و به انکار از سیمای «من» مؤلف سلب شده‌اند. بسامد گزاره‌هایی که به مفهوم «من» ارجاع دارد و نیز جایگاه استعلایی و مشهود آن در ذهنیت و منش شمس تبریزی مبین آن است که با ترجمانی از روند تحقق و کارگزاری ساحت خیال در بافتار شخصیتی وی مواجه هستیم. بدین معنا با تعمیم سازوکار مرحله آینه و مختصات استعاری آن است که به وجوهی از عملکرد ساحت خیال در بافتار شخصیتی نویسنده دست می‌یابیم. در این فرایند با چند جزء روبه‌رو هستیم که هریک حائز بسترهای لازم برای تعمیم نمادین هستند. تصویر منعکس شده در آینه که از جنس خیال است و ظهور استعاره انسجام و هماهنگی که به عنوان ماحصل آن تصویر مورد توجه قرار می‌گیرد و در نهایت عامل تأیید کننده انسجام که بازتابی از جنس توهم و تخیل را به باورمندی بدل می‌کند. در تعبیر این فرایند به ساختاری فراتر از رویکرد بالینی و عواملی که دال بر انحراف یا نمودهای روان‌نژندی هستند، هویت آن را در تجسم توسعه شخصیت، به مثابه شقه‌ای بنیادین از مفهوم نارسیسیسم باز خواهیم شناخت. برآمد این تفسیر، وقوع و التفات آرزومندی و تصرف قلبی به عنصری از جنس «من» و یا حائز معنا در حوزه اشتمال منِ نفسانی است که عیناً همسو با دغدغه‌ها و تجربیات ذهنی مؤلف، در تابعیت و انقیاد ساحت منِ نفسانی است. ازین منظر نیز سازه بنیادین نگرش مؤلف را صورتی مؤول از مفهوم نارسیسیسم در تلقی خویش از دستگاه نفسانی وی قرار می‌دهیم که علاوه بر افاده معنا در گستره و قاموس فرایند آینه، همانند جزئی از ماهیت خیال است که در تقابل با امر واقع و ساحت رمز و اشارت تجلی می‌یابد. ماحصل، ارائه تصویری است از ساخت دستگاه نفسانی مؤلف مقالات شمس از مجرای متن که با امعان نظر به مختصات تاریخی دوره و همچنین جنبه‌های گوناگون شخصیت مؤلف، اعم از تأثیر بر چهره‌هایی شاخص، در سایه مجموعه ابهامات بسیار درباره زندگی و سرنوشت وی قابل ارائه است.

پی‌نوشت

(۱) مقالات نوشته شمس نیست بلکه یک یا چندتن از حاضران در محافل خصوصی مولوی وقتی شمس سخن می‌گفت، سخنانش را یادداشت می‌کردند. (چیتیک ۱۳۸۸: ۴۰) اصطلاح «مؤلف» با اندکی توسع نظر، به مثابه مفهومی که در کنار «متن» قرار می‌گیرد، گزینش شده است. (۲) دو اصطلاح «عرفان» و «تصوف»، عموماً به صورت مترادف به کار می‌روند، اما از حیث معنی و اصطلاح دارای تفاوت‌هایی هستند. (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: زرین کوب ۱۳۸۹: ۱۰-۹؛ سجادی ۱۳۸۴: ۱۳-۸)

(۳) «Topic انگلیسی» و «Topique فرانسوی» وجه‌ای نظری است که فرایندها را از لحاظ موضعشان در سیستم‌های متفاوت دستگاه روانی، مورد نظر قرار می‌دهد. (آسون ۱۳۸۹: ۶۰) فروید طی تقسیم‌بندی نخست خویش، دستگاه نفسانی را متشکل از سه جزء ناخودآگاه، نیمه‌آگاه و خودآگاه می‌داند و در سال ۱۹۲۸ طی تقسیم‌بندی دیگری که به توپیک دوم مشهور است، با نگاهی دیگر به ساحت نفسانی آدمی، سه جزء «Id»، «Ego» و «Super Ego» را مورد بحث قرار داد.

(۴) در تألیفات و ترجمه‌هایی که به زبان فارسی صورت گرفته، بر ساخته‌های متعددی به جای اصطلاحات مذکور به کار گرفته شده است. عموماً برای مفهوم «Id» از واژه‌های «نهاد»، و یا «این و آن نفسانی»، به جای «Ego» از واژه‌های «من» یا «منِ نفسانی» و نیز برای «Super Ego» از برابر نهاد «فرا من» یا «منِ ایده‌آل» استفاده شده است.

(۵) «Metapsychology انگلیسی» و «Métapsychologie فرانسوی»: این اصطلاح را فروید در سال ۱۸۹۵ جعل کرد تا بدین وسیله روش فکری و نحوه برداشت خود را در مطالعه فرایندهای نفسانی ناآگاه مشخص کند. (آسون ۱۳۸۹: ۹۸)

(۶) «رانش» یا «سائق» برگردان اصطلاح (Drive انگلیسی)، (Pulsion فرانسوی) و (Trieb آلمانی) به معنای «سائقه‌ای است نفسانی (سوق دادن و پیش‌راندن) که از منطقه‌ای در بدن منشأ می‌گیرد و غایت آن پایان بخشیدن به تنش است که ازین طریق در ارگانیسم بدن به وجود می‌آید. این فعالیت متمرکز بر عنصری است که آن را «مطلوب» (مورد یا متعلق) رانش می‌خوانند.» (آسون ۱۳۸۹: ۶۹)

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷- _____ نقش «منِ نفسانی» در مقالات شمس؛ تجلی «فرایند آینه»... / ۲۳۱

(۷) *The mirror stage/The looking-glass phase* (انگلیسی) و *stade du miroir*

(فرانسوی) موضوع نخستین مشارکت رسمی لکان در نظریه روان‌کاوی است. لکان این مفهوم را در چهاردهمین کنگره بین‌المللی روان‌کاوی به سال ۱۹۳۶ ارائه کرد.

(۸) حیث خیالی یا امر تصویری؛ (*Imaginary order* انگلیسی) و (*imaginaire* فرانسوی).

(۹) ساحت رمز و اشارت یا امر نمادین؛ (*Symbolic Order* انگلیسی) و (*Le symbolique*

فرانسوی)

(۱۰) حیث واقع یا امر واقع؛ (*The Real* انگلیسی) و (*Le réel* یا *La réalité* فرانسوی)

(۱۱) *Havelock Ellis* (۱۸۵۹-۱۹۳۹) پزشک و پژوهشگر انگلیسی.

(۱۲) واژه آلمانی «*Gestalt*» به معنای «الگو» یا «صورت» است. در «روانشناسی گشتالت»، ادراک ما از جهان نه بر مجموعه‌ای از عناصر متفرق، بلکه بر الگویی از اشکال بامعنا استوار است. (جانستون ۱۳۹۴: ۴۳)

(۱۳) استهزاء، دست انداختن و تکبر.

(۱۴) مراد طول مدت ریاضت است که به خوردن بیخ گیاهان اکتفا می‌کرده. (شمس تبریزی ۱۳۷۷ ۹۱۷)

(۱۵) چالیک: بازی ال‌ک‌دولک، چوبدست. (همان: ۹۴۲) کنایه از دوران کودکی است.

(۱۶) «*Other*» و «*other* انگلیسی» و «*l'autre* فرانسوی» دو مفهوم بنیادین در عرف واژگانی لکان هستند که در فارسی به شکل «غیر» و یا «دیگری» بیان شده‌اند. نظر به اهمیت حرف نخست این واژه در اصطلاحات لکانی و همچنین منشعب شدن آن از واژه «مادر» «*m-other*»، مترجمان عموماً برای نشان‌دادن این وجوه تمایز، از صفات «بزرگ» و «کوچک»، یا «اصلی» و «جزئی» بعد از واژه مذکور استفاده کرده، یا برساخته‌هایی اختصاری نظیر «غیر غ» و «غیر غ» را به کار گرفته‌اند. (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: موللی ۱۳۹۱: ۴۲-۳۸، ۱۰۰-۹۷؛ جانستون ۱۳۹۴: ۴۸-۴۶؛ کدیور ۱۳۹۴: ۳۰)

کتابنامه

آسون، پُل لوران. ۱۳۸۹. *واژگان فروید*. ترجمه کرامت موللی. ج ۲. تهران: نی.
اشمیت، ژونل. ۱۳۸۳. *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه شهلا برادران. تهران: روزبهان.

- اونز، دیلن. ۱۳۸۵. فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روان‌کاوی لکانی. ترجمه مهدی پارسا و مهدی رفیع. چ ۱. تهران: گام نو.
- ایگلتون، تری. ۱۳۹۰. پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی. ترجمه عباس مخبر. چ ۶. تهران: مرکز.
- جانستون، ایدرین. ۱۳۹۴. تراک لکان. ترجمه هیمین برین. چ ۱. تهران: ققنوس.
- چیتیک، ویلیام. ۱۳۸۸. من و مولانا. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. چ ۴. تهران: مروارید.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۹. ارزش میراث صوفیه. چ ۱۴. تهران: امیرکبیر.
- سجّادی، ضیاء‌الدین. ۱۳۸۴. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. چ ۱۱. تهران: سمت.
- شمس تبریزی. ۱۳۷۷. مقالات شمس. تصحیح محمدعلی موحد. چ ۲. تهران: خوارزمی.
- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین. ۱۳۸۹. خط سوم. چ ۲۲. تهران: عطایی.
- طایفی، شیرزاد و آیتا خالقی. ۱۳۹۳. «نقد روان‌کاوانه سوگ‌نامه‌های خاقانی شروانی». پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت. ش ۲. صص ۱۴۹-۱۳۳.
- فروید، زیگموند. ۱۳۹۳. روان‌شناسی توده‌ای و تحلیل آگو. ترجمه سایرا رفیعی. چ ۱. تهران: نی.
- کدیور، میترا. ۱۳۹۴. مکتب لکان. چ ۳. تهران: اطلاعات.
- کلرو، ژان پیر. ۱۳۹۴. واژگان لکان. ترجمه کرامت موللی. چ ۲. تهران: نی.
- مرتضایی، جواد. ۱۳۸۹. اندیشه و زبان در مقالات شمس. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- موللی، کرامت. ۱۳۹۱. مبانی روان‌کاوی فروید - لکان. چ ۷. تهران: نی.
- مهری، بهروز. ۱۳۹۴. «خوانشی لکانی از غمنامه رستم و اسفندیار». مجله شعر پژوهی (بوستان ادب). ش ۴. صص ۱۶۶-۱۴۱.
- هلمر، شارون. ۱۳۸۹. دانش‌نامه فروید. ترجمه مجتبی پردل. چ ۱. مشهد: ترانه.
- هومر، شون. ۱۳۹۴. تراک لکان. ترجمه محمدعلی جعفری و ابراهیم طاهائی. چ ۴. تهران: ققنوس.
- یزدخواستی، حامد و فؤاد مولودی. ۱۳۹۱. «خوانشی «لکانی» از سازده احتجاب گلشیری». ادب پژوهی. ش ۲۱. صص ۱۳۹-۱۱۱.

English Sources

Erwin, Edward. (2002). *The Freud encyclopedia: theory. therapy. and culture*. London & New York : Routledge.

Freud, Sigmund. (1957). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Tr. & Ed. by James Strachey. vol.14 (On the History of the Psycho-Analytic movement. Paper on

metapsychology. On Narcissism: An Introduction. and Other Works) (1914-1916). London: The Hogarth press and the institute of Psycho-analysis

_____. (1961). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Tr. & Ed. by James Strachey. vol.19 (The Ego and the Id and Other Works) (1923-1925). London: The Hogarth press and the institute of Psycho-analysis.

Lacan, Jacques. (1988). *The Seminar Book1 (Freud's Papers on Technique)*. (1953-1954). Translation with notes by John Forrester. Ed. by Jacques-Alain Miller. London: Norton & Company Ltd.

_____. (1993). *The Seminar Book3 (The Psychoses)*. (1955-1956). Translation with notes by Russell Grigg. Ed. by Jacques-Alain Miller. London: Norton & Company Ltd.

References

- Assoun, Paul-Laurent. (2010/1389SH). *Vāžegān-e freud (Le vocabulaire de freud)*. Tr. by Kerāmat Movallalī. 2nd ed. Tehrān: Ney.
- Chittick, William. (2009/1388SH). *Man va mowlānā (Me and Rumi the autobiography of Shams-i Tabrizi)*, Tr. by Šahāb al-dīn Abbāsī, 4th ed. Tehrān: Morvārīd.
- Clero, Jean Pierre. (2015/1394SH). *Važegan-e lacan (Le vocabulaire de Lacan)*. Tr. by Kerāmat Movallalī, 2nd ed. Tehrān: Ney.
- Evans, Dylan. (200۶/138۵SH). *Farhang-e moqadamātī-ye estelāhāt-e ravānkavī-ye lacanī*. Tr. by Mahdī Pārsā & Mahdī Rafīā'ī. 1st ed. Tehrān: Gām-e no.
- Freud, Sigmund. (2014/1393SH). *Ravān-šenāsī-ye tūde-ī va tahlīl-e ego (Group psychology and the analysis of the ego)*. Tr. by Sāyra Rafīā'ī. 1st ed. Tehrān: Ney.
- Heller, Sharon. (2010/1389SH). *Dāneš-nāme-ye freud (Freud A to Z)*. Tr. by Mojtabā Pordel. 1st ed. Mašhad: Tarāne.
- Homer, Sean. (2015/1394SH). *Jacoues Lacan*. Tr. by Mohammad Alī Ja'farī & Ebrāhīm Tāhāei. 4st ed. Tehrān: Qoqnūs.
- Eagleton, Terry. (2011/1390SH). *Pīš darāmadī bar nazariye-ye adabī (Literary theory: an introduction)*. Tr. by Abbās Moxber. 6th ed. Tehrān: Markaz.
- Johnston, Adrian. (2015/1394SH). *Jacques Lacan*. Tr. by Hīman Barīn, 1st ed. Tehrān: Qoqnūs.
- Kadīvar, Mītrā. (2015/1394SH). *Maktab-e lacan*. 3rd ed. Tehrān: Ettelā'āt.
- Mehrī, Behrūz. (2015/1394SH). "Xānešī lacanī az qam-nāme-ye rostan va esfandīyar". *Journal of Būstan-e Adab*. No 4. Pp. 141-166.
- Mortezāyī, Javād. (2010/1389SH). *Andīše va zabān dar maqālāt-e šams*. 1st ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Movallalī, Kerāmat. (2012/1391SH). *Mabānī-ye ravān-kāvī-ye freud*. 7th ed. Tehrān: Ney.
- Sāheb al-zamānī, Nāser al-dīn. (2010/1389SH). *Xat-e sevvom*. 22th ed. Tehrān: A'tāyī.
- Sajjādī, Zia' al-dīn. (2005/1384SH). *Moqadameī bar mabānī-ye erfān va tasavvof*. 11th ed. Tehrān: Samt.
- Schmidt, Joel. (2004/1383SH). *Farhang-e asātīr-e yūnān va rūm (Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine)*. Tr. by Šahlā Barādarān. Tehrān: Rūzbahān.

س ۱۴- ش ۵۰- بهار ۹۷- _____ نقش «منِ نفسانی» در مقالات شمس؛ تجلی «فرایند آینه»... / ۲۳۵

Šams Tabrīzī. (1998/1377SH). *Maqālāt-e šams*. 2nd ed. Tehrān: Xārazmī.

Tāyefī, Šīrzād & Anīta Xāleqī. (2014/1393SH). “Naqd-e ravān-kāvāne-ye sūgnāme-hā-ye xāqānī-ye šervānī”. *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*. No 2. Pp. 133-149.

Yazdxāstī, Hāmed & Fo’ād Molūdī. (2012/1391SH). “Xānešī lacanī az šāzdeh ehtejāb-e golšīrī”. *Adab Pažūhī*. No 21. Pp. 111-139.

Zarrīnkūb, Abdo al-hosseini. (2010/1389SH). *Arzeš-e mīrās-e sūfīye*, 14th ed. Tehrān: Amīrkabīr.