

A Psychoanalytic Approach to Ibn Farez based on Jacques Lacan's Theory *

Parisa Amiri

M.A. of Arabic Language and Literature, Kermanshah Razi University

Yahya Maroof

Professor of Arabic Language and Literature, Kermanshah Razi University

Abstract

Literary texts potentially have themes which cannot be revealed through first reading. Using the tools of other sciences provides an opportunity to accomplish new achievements and, in this sense, psychoanalysis can be more constructive than the others. In our analysis of personalities and literary narratives, the French psychoanalyst Jacques Lacan can lead us to exciting results. This article is an effort in employing Lacan's theory of "mankind's sensual structure" to scrutinize the personality of Ibn Farez. In this theory, Lacan divides human essence into three parts: "visionary essence" which is the world of superficial attractions and deceits with the function of obscuring the unconscious, "the essence of secrets" which is the essence of ambitiousness, and "the essence of the real" which shows that human nature lies in its unconscious and beyond its apparent existence which Lacan calls this beyond "the other". Through the spiritual transformations that occurred to him, the life of Ibn Farez can be divided into distinct periods. The main question of this article is how we can explain Ibn Farez's spiritual transformation within an organized structure by means of Lacan's theory. The method used in the current study was based on the theoretical foundations of Jacques Lacan's theory and Ibn Farez's life and poetry. For this reason, in addition to providing the description of the theory of human body building, we cited Ibn Farez's life and poetry. Moreover, based on this theory, we had psychoanalyzed Ibn Farez's personality. The result of this study was the conformity of Ibn Farez's psychological evolution with the theory of Lacan's structure of Ego.

Keywords: Ibn Farez, analysis of personality, Jacques Lacan, psychoanalysis and literature.

* -Received on: 23/07/2019

-Email: Parisa.amiri133@gmail.com

- DOI: 10.30479/lm.2019.11128.2828

Accepted on:01/08/2019

روانکاوی شخصیت ابن فارض در پرتو نظریه ژاک لکان*

پریسا امیری، کارشناس ارشد زبان و ادبیات عرب دانشگاه رازی کرمانشاه

یحیی معروف، استاد گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده

متون ادبی بالقوه دارای مضامینی هستند که آن مضامین با یکبار خواندن آشکار نخواهد شد. به کارگیری ابزارهای دیگر علوم، امکانی است برای دست یافتن به نتایج جدید متنی و در این میان روانکاوی بیش از همه راهگشا است. «ژاک لکان» روانکاو فرانسوی در تحلیل شخصیت‌ها و روایت‌های ادبی، ما را به نتایج جالب توجهی می‌رساند. این مقاله، کوششی است در استفاده از نظریه «ساختمان نفسانی انسان» لکان برای تحلیل شخصیت ابن فارض. لکان در این نظریه وجود آدمی را به سه ساحت تقسیم می‌کند: «حیث خیالی» که همان دنیای جذابیت‌های ظاهری و فریبندگی با عملکرد پرده‌پوشی ضمیر ناآگاه است؛ «ساحت رمز و اشارت» که ساحت آرزومندی آدمی است؛ «حیث واقع» که گویای ذات آدمی را در ضمیر ناآگاه و در ماورای وجود او می‌داند و لکان به این ماوراء، عنوان «غیر» می‌دهد. زندگی ابن فارض در طی انقلاب‌های روحی که بر وی عارض شده، چنددوره‌ای بوده است. پرسش اصلی این مقاله هم دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد: «چگونه می‌توان با استفاده از نظریه لکان تحول روحی ابن فارض را در ساختاری نظام‌مند توضیح داد؟» راهبرد تحقیقاتی این پژوهش، بر اساس مبانی تئوریک نظریه ژاک لکان و زندگی و اشعار ابن فارض بنا شده است، از این رو ضمن تشریح نظریه «ساختمان نفسانی انسان» به چگونگی زندگی و اشعار ابن فارض نیز استناد نموده، بر اساس این نظریه، شخصیت ابن فارض را مورد روانکاوی قرار داده‌ایم. دستاورد این پژوهش، بیانگر مطابقت سیر تحولات و تکامل روانی ابن فارض، با نظریه «ساختمان نفسانی انسان» لکان است.

کلمات کلیدی: ابن فارض، تحلیل شخصیت، ژاک لکان، روانکاوی و ادبیات.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۵/۰۱

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۰۸/۰۱

- نشانی پست الکترونیکی (نویسنده مسؤول): Parisa.amiri133@gmail.com

- شناسه دیجیتال (DOI): 10.30479/lm.2019.11128.2828

۱. مقدمه

ادبیات متشکل از متون منظوم و منثوری است که برخاسته از درونیات خالق آثار است و از آنجا که شعر، حاصل خلجانان درونی شاعر است، تحولاتی که در حیات وی رخ می‌دهد و تغییرات عارض بر روح او، بر مضمون اشعارش نیز تأثیر خواهد گذاشت. به همین سبب، بررسی روانکاوانهٔ شاعرانی که در طول حیات خویش با انقلاب‌های روحی مواجهه بوده‌اند، ما را در فهم دقیق‌تر اشعارشان یاری خواهد داد؛ پیوند روانکاوی و ادبیات در ایران سابقه‌ای طولانی ندارد، اما در همین مدت کوتاه، معلوم شده که چنین تحقیقاتی تا چه اندازه می‌تواند برای هر دو رشته مفید باشد. بررسی کیفیت انقلاب درونی و روانکاوی ابن فارض از چشم‌انداز اشعار زاهدانهٔ او با تکیه بر نظریهٔ «ساختمان نفسانی انسان» ژاک لکان در شمار پژوهش‌های بین رشته‌ای قرار می‌گیرد و شاخصهٔ اصلی این پژوهش را نیز در بر دارد. ژاک لکان، روانکاو فرانسوی (۱۹۰۱-۱۹۸۱م) که از برجسته‌ترین روانکاوان معاصر است، «در یکی از جلسه‌های خود در خصوص نظریهٔ «ساختمان نفسانی انسان» می‌گوید: «تأویل؛ یعنی تفسیر و تعبیر متون، که این موضوع مورد توجه روانکاوان است. او روانکاو را به مثابه زبان‌شناسی می‌داند که علم او خواندن معنی و رمزگشایی از نوشته‌ای است که در معرض دید همه است.»^۱ از این روی، در این مقاله بر آنیم تا با بهره‌گیری از نظریهٔ حوزهٔ روانکاوی، خوانشی تازه از شخصیت ابن فارض داشته باشیم. ساختار این پژوهش بدین شرح است که در ابتدا مقدمه‌ای کوتاه از نقد روانکاوی و مبانی روانکاوی لکان بیان می‌کنیم. سپس با هدف بررسی روانکاوانهٔ شخصیت ابن فارض و تحلیل چگونگی تحول و تکامل بُعد روانی او، سیر تکامل روانی این شاعر را بر اساس نظریهٔ «ساحت نفسانی» لکان، در سه ساحت «حیث خیالی»، «ساحت رمز و اشارت» و «حیث واقع» بررسی می‌نماییم. بر این اساس، پرسش این است که نظریهٔ تئوریک «ساحت نفسانی» لکان چگونه می‌تواند سیر تحول و تکامل رشد روانی ابن فارض را تفسیر و تبیین کند؟ اهمیت چنین پژوهش‌هایی در آنجا نمود می‌یابد که پژوهشگران عرصه‌های بین رشته‌ای می‌توانند با چنین رویکرد مطالعاتی، به نقد و تحلیل بُعد روانی خالقان آثار ادبی بپردازند.

۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

پژوهشگران زندگی ابن فارض، اشعار وی و دیدگاه‌های روانکاوانهٔ ژاک لکان را از زوایای گوناگونی مورد بررسی قرار داده‌اند

- «روان تحلیل‌گری کهن الگوهای رشد در تأیید کبرای ابن فارض»، منتشر شده در سال ۱۳۹۶، مقالهٔ علی احمدزاده، خلیل پروینی و کبری روشنفکر، با تکیه بر مکتب روانشناسی تحلیلی یونگ، شخصیت ابن فارض را روانکاوای نموده و چگونگی رشد و خودشکوفایی شاعر را در مسیر تحولات روانی بررسی کرده است

- مهین حاجی‌زاده و همکاران هم در مقاله «بررسی «سوژه» و «دیگری» در برخی اشعار ریتا عوده از منظر نقد روانکاوانه‌ی ژاک لکان»، منتشر شده در سال ۱۳۹۷، نظریه‌های «سوژه»، «فاعل شناسا»، «حضور دیگری» و «حس فقدان» ژاک لکان را در اشعار ریتا عوده، بررسی و نقد کرده‌اند.

- «نقد شعر زمستان از منظر روانکاوی لکان»، منتشر شده در سال ۱۳۸۸، دیگر مقاله‌ای است که حسین پاینده در آن، نظریه رشد روانی سوژه را در دو ساحت خیالی و نمادین تبیین و با رویکردی نقادانه، شعر زمستان اخوان ثالث را بر اساس این دیدگاه نقد و بررسی کرده است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود در عرصه اشعار ابن فارض و نظریه روانکاوانه ژاک لکان، پژوهش‌های قابل ملاحظه-ای انجام شده است؛ اما با وجود کثرت و تنوع این دست از پژوهش‌ها و پس از جستجوی فراوان، می‌توان گفت که در زمینه روانکاوی شخصیت ابن فارض با تکیه بر مبانی روانکاوانه ژاک لکان پژوهشی یافت نشد.

۲. سیر نقد روانکاوی از فروید تا لکان

نقد روانکاوی کلاسیک با پیروان فروید^۲ شروع شد. همان‌طور که می‌دانیم، فروید پدر روانشناسی است. اساس کار پیروان او که نقد روانکاوی کلاسیک را پایه‌گذاری کردند، این بود که رابطه نویسنده و متن ادبی را بررسی نمایند. زیرا معتقد بودند شخصیت‌های داستان نویسنده، در واقع انعکاسی از ناخودآگاه نویسنده هستند. از این رو همواره در نقد خویش کوشیده‌اند تا رابطه ناخودآگاه نویسنده را با متن ادبی بررسی کنند لذا می‌توان چنین اذعان داشت که «فروید در عین اینکه بنیان‌گذار روانشناسی است، پایه‌گذار مطالعات روانشناسانه ادبیات و هنر هم هست. با کشف موضوع ضمیر ناخودآگاه توسط فروید، تحول بزرگی در عرصه نقد به وجود آمد، زیرا تا پیش از او و کشف ضمیر ناخودآگاه، مطالعات و نقد ادبی و هنری به طور عمده بر اساس ضمیر خودآگاه و نیت ضمیر خودآگاه استوار شده بود. به بیان صریح‌تر، منتقد در گذشته در جست‌وجوی این بود که هنرمند و ادیب چه قصدی داشته است و چه می‌خواسته بگوید؛ اما پس از فروید نقد به سوی کشف و خوانش ضمیر ناخودآگاه سوق پیدا کرد؛ یعنی در جست‌وجوی مسائلی بود که هنرمند و ادیب یا نمی‌دانستند یا نمی‌خواستند ابراز کنند. به همین دلیل، ارتباطی میان رؤیای شاعرانه و خواب، میان شعر و گفتار بیماران فرض شد؛ زیرا همگی محل بروز و ظهور ضمیر ناخودآگاه هستند.» (یاوری، ۱۳۸۴: ۶۶) بعد از حدود چند دهه که ما وارد فاز دوم نقد روانکاوی می‌شویم، به نظریه‌پردازانی؛ همچون هالند^۳ می‌رسیم که مسیر نقد روانکاوی را تا حدودی عوض کردند؛ یعنی «به جای اینکه به نویسنده و رابطه آن با متن ادبی پردازند، به رابطه متن و خواننده پرداختند؛ زیرا معتقد بودند به همان میزان که می‌توان ناخودآگاه نویسنده را در متن ادبی دید، متن ادبی می‌تواند غرایز و امیال خواننده را هم بازتاب دهد. بدین معنی

که خواننده به هنگام مطالعه متن، از منظر ناخودآگاه خویش متن را می‌فهمد. لذا نقد روانکاوی در فاز دوم، وارد رابطه بین خواننده و متن شد. نقد روانکاوی لکان که سومین مرحله است، نقد روانکاوی را وارد دوره‌ای کرد که هیچ سعی نمی‌کند از متن استفاده یا سوء استفاده کند، یا به ناخودآگاه نویسنده پی ببرد، یا به درون‌کاوی خواننده بپردازد؛ بلکه خود را در متن ادبی یا سینمایی متمرکز می‌کند.^۴ از این جهت می‌توان گفت که نقد روانکاوی لکان دو ویژگی منحصر به فرد دارد که نقد خواننده محور و نقد کلاسیک روانکاوی، آن دو ویژگی را ندارد. اول اینکه ابژه‌باوری دارد؛ یعنی سوژه را زیر سوال می‌برد؛ زیرا در نقد روانکاوی فروید می‌بینیم که سوژه همیشه واجد اصالت است. سوژه می‌تواند نویسنده یا شخصیت باشد. در تقسیم‌بندی من نفسانی فروید، سوژه همیشه محور اصلی درک و قوه فاهمه محسوب می‌شود. با شروع پساساختارگرایی و نمایندۀ آن، لکان، محوریت سوژه زیر سؤال می‌رود و این انهدام به ابژه‌محوری منتهی می‌شود؛ زیرا از نظر لکان، اصولاً سوژه معنی واحدی ندارد و حیات سوژه همیشه وابسته به دیگری است. این مقاله در سه نظمی که توضیح خواهد داد، اشاره خواهد کرد که تا چه حد حیات نفسانی سوژه-در جایگاه یک واحد واجد قوه درک و فاهمه- زیر سؤال می‌رود و ابژه‌محوری، ویژگی اصلی نقد لکان معرفی می‌شود. از خصوصیات دیگر نقد روانکاوی لکان، مسأله مرکززدایی است. در نظریه لکان، هیچگاه مرکز مشخصی نداریم. در سه نظمی که توضیح خواهیم داد، می‌بینیم که این سه نظم، همیشه در هم دخل و تصرف می‌کنند، همیشه ارتباط تأثیر و تأثر دارند و در هیچ‌کدام این علت که خودآگاهی پشت آنها قرار دارد و آنها را به سمت ناخودآگاه یا آگاه هدایت می‌کند، وجود ندارد. بنابراین مرکززدایی از خصوصیات مهم نظریه لکان و نقد روانکاوی اوست.

۳. تحلیل نظریه ژاک لکان و تحوّل درونی ابن فارض بر اساس آن

۳-۱. تبیین نظریه ژاک لکان

ژاک ماری امیل لکان (*Jacques Lacan*) (۱۹۰۱-۱۹۸۱م) پزشک، فیلسوف و روانکاو برجسته فرانسوی بود که به سبب ایده «بازگشت به فروید» و رساله‌ای که در آن، ناخودآگاه را به صورت یک زبان، ساختاربندی کرده، معروف شد و از تأثیرگذاران بر فلسفه در فرانسه بوده است.^۵ ژاک لکان «تلاش کرد تا با استفاده از روش دیالکتیکی هگل^۶ و زبان‌شناسی فردینان دو سوسور^۷، آرای فروید را به نحوی بازنویسی کند که روانکاوی، در تحلیل تمام عرصه‌های حیات انسان دخالت و مشارکت داشته باشد. او به نحوی این‌کار را انجام می‌دهد و شکل می‌بخشد که به صورت شگرفی، مرزهای رشته خود؛ یعنی روانکاوی را پشت سر گذاشته و روانکاوی را با سیاست، فلسفه، ادبیات، علم، مذهب و تقریباً تمام دیگر رشته‌های آموزشی در می‌آمیزد.» (اسلاوی و تونی، ۱۳۸۶: ۳۷) به همین دلیل آراء لکان، که بیشتر به شکل سخنرانی ارائه شده‌اند، بسیار ثقیل و سخت می‌نمایند و از جناس‌های غامض

و کنایه‌های مبهم سرشارند و همگان بر این اذعان دارند که آثار او بسیار سخت‌خوان است. «کار ژاک لکان، کوششی اصیل بود، برای «بازنویسی» فرویدیسم از تمام جهات مربوط به موضوع انسان، جایگاهش در اجتماع، و مهم‌تر از همه رابطه‌اش با زبان. لکان در دهه (۱۹۵۰م) رویکرد ویژه‌ای را از روانکاوی مطرح کرد که بر نظریات فروید و دیدگاه زبان‌شناسانه سوسور استوار بود.» (ایگلتون، ۱۳۸۶: ۲۲۵) به عبارت دیگر «می‌توان لکان را فرویدی دانست که با سوسور تلفیق یافته است. او با توجه به آرای ساختارگرایانه و پس‌ساختارگرایانه، فروید را تفسیر کرد و روانکاوی را که اساساً نظریه‌ای انسان‌گرا است، به فلسفه‌ای پس‌ساختارگرایانه تبدیل کرد.» (کلیگز، ۱۳۸۸: ۱۱۰) «لکان بر خلاف فروید که در توضیح رشد روانی سوژه بیشتر بر فرایندهای تنی تأکید می‌کرد، اهمیت زبان را برجسته می‌کند و معتقد است زبان در رشد روانی فرد چنان نقش بسزایی دارد که نه فقط شکل‌گیری ضمیر ناخودآگاه، بلکه تکوین ضمیر آگاه و ادراک فرد از خویشتن نیز شالوده زبانی دارد.» (پاینده، ۱۳۸۸: ۳۳) «لکان هم کوشید تا از دستاوردهای زبان‌شناسی نیز به بهترین وجه در روانکاوی خود استفاده کند. به همین دلیل، او از «ساختار ضمیر ناخودآگاه» و شباهت‌های آن با ساختار زبانی سخن گفت و از تقابل‌های دال و مدلول و استعاره و مجاز در روانکاوی بحث کرد. آراء لکان در این عرصه ترکیبی بدیع بود و بر بسیاری؛ همچون ژولیا کریستوا^۱ و ژاک دریدا^۲ تأثیر عمیقی گذارد.» (تادیه، ۱۹۹۹: ۱۵۰) او بر اساس آنچه از روانکاوی می‌خواهد و انتظار دارد، اقدام به پی‌ریزی سه نظم یا بنیان می‌کند که عبارتند از: امر خیالی (*The Imaginary*)؛ امر نمادین (*The Symbolic*) و امر واقعی (*The Real*). پژوهش پیش رو نیز بر نقد روانکاوانه شعر ابن فارض بر مبنای این سه امر بنا نهاده شده است. از این رو در ادامه ضمن تشریح بیشتر این مباحث، اشعار و زندگی ابن فارض را با رویکرد تحلیل روانکاوانه او مورد بررسی و واکاوی قرار داده‌ایم.

۳-۲. تحلیل حیث خیالی (مرحله آینه) در شخصیت ابن فارض

نظریه لکان بر مبنای «مرحله آینه‌ای» است که در حیث «خیالی» مطرح می‌شود. او در تبیین نظریه خود به تحلیل و تفسیر سیر تکوینی کودک از ابتدای تولد تا زمان دستیابی به زبان تکلم می‌پردازد. «در واقع، امر خیالی نشان‌گر جستجوی بی‌پایان در پی خود است. لکان اشاره می‌کند که انسان به صورت نارس به دنیا می‌آید. به این معنا که تا چند سال پس از تولد نمی‌تواند حرکاتش را با هم هماهنگ کند. وقتی کودک به حدود شش ماهگی می‌رسد، سعی می‌کند این همذات‌پنداری و هماهنگی را به دست بیاورد. او با دیدن تصویر خودش در آینه (مراد از آینه، هم می‌تواند آینه واقعی باشد و هم آینه فردی دیگر)، بر این مشکل غلبه می‌کند. به سخنی دیگر، «کودک ناچار است به منظور برخورداری شدن از درکی آغازین از

هستی خود به عنوان یک من، با موجودی موهوم که در آینه می‌بیند همانند پنداری کند و ناهماهنگی - های تن خود را نادیده بگیرد.» (مکافی، ۱۳۸۴: ۴۶).

تصویر آینه به کودک آرامش می‌دهد زیرا او از خودش تصور کاملی ندارد. او هر پاره از خودش را متعلق به دیگری می‌داند. تصویر آینه باعث می‌شود تا کودک تصویر کاملی از خودش به دست بیاورد. او جای دقیق اندام‌هایش را نمی‌داند. وقتی می‌خواهد چیزی را به دهان ببرد، نمی‌تواند مکان دقیق دهانش را مشخص کند. او با نگاه کردن به آینه افراد دیگر، و توجه به حرکات آنها، سعی می‌کند تا مثل آنها حرکاتی منظم و با قاعده و دقیق داشته باشد و در نتیجه مثل آنها کامل باشد. این تلاش باعث پیدایی من یا نفس در کودک می‌شود. نفس از نظر ساختاری از هم گسسته است و میان خودش و تصویر خودش دوپاره است. از همین رو است که همواره خواهد کوشید تا دیگری (تصویر در آینه یا فرد دیگری که دیده است) را با خود یکی کند. در نظم خیالی، همین کلمه همواره است که تاثیرگذار است؛ چرا که کودک پس از ورود به سنین بزرگسالی هم این خصلت را از دست نمی‌دهد؛ یعنی همواره می‌خواهد کامل تر شود و وحدت بیشتری پیدا کند. در واقع من مطلوب، هسته اصلی امر خیالی است. تصویری است اغراق‌آمیز که فرد از وجود خود ساخته و مبتنی بر آرزومندی اوست. امر خیالی نظمی است که لکان آن را خوار می‌شمارد. او اشاره می‌کند که دوران مدرن نماینده اوج امر خیالی بشر است زیرا مشغول خود و تسخیر جهان به دست خود یا آفریده‌های خود است.» (موللی، ۱۳۸۳: ۱۹) «کودک که برای نخستین بار خود را به عنوان موجودی غیر از خویشتن خویش که همان تصویر خود او است، باز می‌شناسد، در دام من نفسانی خویش گرفتار می‌شود و حالت خودشیفتگی کودک پس از دیدن تصویر در آینه، در او احساس شغف ایجاد می‌کند؛ چراکه او برای اولین بار کالبد خود را به شکلی منسجم و کلی (Gestalt) در آینه دیده است. به طور خلاصه چنین می‌توان اذعان داشت که در «ساحت خیالی»، کودک هنوز قواعد زبان را نیاموخته است و قادر به تکلم نیست و «از آنجا که کودک نمی‌تواند جهان را بر حسب زبان (ابزار بزرگسالان برای انتظام دادن به جهان و فهم آن) درک یا توصیف کند، ادراک‌هایش در این زمان بیشتر مبتنی بر ایمازهای گسسته و خیالی است؛ یعنی ایمازهایی برآمده از خیال‌ورزی کودکی که صرفاً در چارچوب همان خیالات ساده‌پندارانه و غیربالغانه می‌تواند قابل فهم باشد وجه تسمیه این ساحت به «ساحت خیالی»، همین خیال‌ورزی‌های کودکی و فهم جهان براساس تصاویر برآمده از خیال است. بودن در «ساحت خیالی»، مترادف زندگی با ایمازها (تصاویر ذهنی) است؛ ایمازهای خیالی، احساسی حاکی از یکی‌بودگی با مادر که احساسی از خرسندی است در سوژه به وجود می‌آورند.» (ایگلتون، ۱۳۸۶: ۱۴۳)

در طول تاریخ شاعران و ادیبان نیز؛ همچون کودکی نارس، طی طریقی در مسیر تکامل روانی داشته و در این مسیر تحولات روانی خود در زندگی را در آینه اشعار بازتاب داده‌اند. بر اساس نظریه

ساحت خیالی، می‌توان گفت که شاعر در پی تکامل معنوی و روانی خویش و با شناخت موجودی غیر از خویش (معشوق اعم از حیوان و جمادات) در عالم خیال‌ورزی به نزدیکی و یکسان‌پنداری با آن موجود گرایش یافته و در درون، احساس شعف و شیفتگی می‌یابد. ابن فارض از جمله این شاعران است که در مسیر عشق‌ورزی‌های خود و ستایش ممدوحین، کشش و جاذبه درونی خود به سمت موجود دیگری، که سعی در همانندپنداری با او دارد، را ابراز داشته است. چگونگی تبلور این احساس در زندگی و شعر ابن فارض در ادامه تشریح می‌شود.

ابن فارض (۶۳۲-۵۷۶ هـ.ق) شاعر نامدار و صوفی مصری، در سال‌های آغازین جوانی عاشق زیبایی بود، او زیبایی را در هر جا و در هر صورتی که تجلی می‌یافت، دوست داشت و به سمت هر زیبایی کشیده می‌شد، خواه آن زیبایی در عالم حیوانات باشد یا جمادات. (حلمی، ۱۹۷۱: ۶۴) زندگی‌نامه‌نویسان مختلف در کتاب‌های خود صورت‌های متعددی از نهایت عشق ابن فارض نسبت به زیبایی و شگفتی‌ها و تمایل وی به آنها را به تصویر کشیده‌اند. «ابن فارض شیفته جوانی قصاب بود و برای او شعر موالی را سرود که ابن خلکان آن را از یاران و دوستان ابن فارض شنیده و در پایان کتاب زندگی‌نامه‌اش آورده است و او یکبار شتری را نزد سقایی دید و سخت شیفته آن شد و هر روز می‌رفت و آن را می‌دید، چنانکه برخی گفته‌اند او عاشق نوایی در مغازه عطاری هم شده است. او هنگامی که از مسجد مشتهی در مکانی سر سبز می‌گذشت، رودخانه نیل و دیدن آن را در غروب به هنگام تلاطم دوست داشت.» (همان) او در ابیات زیر به این مطالب اشاره می‌کند:

لَقَدْ بَسَطْتُ فِي بَحْرِ جَسْمِكَ بَسْطَةً
أَشَارَتْ إِلَيْهَا بِالْوُفَا أَصَابِعُ
فَيَا مُشْتَهَاهَا أَنْتَ مِقْيَاسُ قُدْسَا
وَ أَنْتَ بَهَا فِي رَوْضَةِ الْحُسْنِ يَانِعُ

ابن فارض، بی تا: ۲۱۳

ترجمه: در دریای جسم تو بساطی گسترده است که انگشتان با وفاداری بدان اشاره می‌کنند. / ای «مشتهی» تو میزان و سنجش پاکی و قداست هستی، و تو در بوستان زیبایی با آن دل انگیز و شاداب هستی. او همانند دیگر انسان‌ها عاشق می‌شده و بر آن شده تا از استعداد ذاتی خویش برای رسیدن به مطلوبش بهره‌بردار. همه آنچه ابن فارض در آغاز، به عنوان مطلوب جستجو می‌کرد، یافتن ممدوح و حتی سرودن اشعار در وصف آنها در این دوره، دلیلی است برای حضور وی در حیث خیالی. برای او به عنوان یک ملأح، چندان فرقی نمی‌کرد که ممدوحش یک غلام باشد یا یک شتر؛ این دوره از مراحل زندگی، ابن فارض را دوره اول حیات وی می‌دانند و اشعار وی به نحوی صبغه صوفیانه کمرنگی دارد و عشقی که در آن به تصویر می‌کشد ناقص و آمیخته به آلودگی‌ها و ضعف‌های حسی و مادی است؛ بنابراین اشعاری را که در این دوره سروده، می‌توان نمونه‌ای از اشعار مذهبی ابن فارض انگاشت. در واقع این سروده‌های مذهبی، نوعی استفاده ابزاری از مضامین دینی است و نه کاربردی حقیقتاً

دین‌گرایانه. توجه داشته باشیم که واعظان منبری و مذهبی و عالمان متشرع در آن زمان، بخشی از سرآمدان جامعه تصوف‌گرای آن زمان بودند؛ چراکه در روزگار ابن فارض، خاقان‌ها روی کار آمدند که نفوذ زیادی بر اندیشه مردم داشتند و آنها را به زهد و پارسایی ترغیب می‌نمودند. چنانکه لکان اذعان می‌کند: «پناه بردن به پشتوانه‌های اجتماعی در جهان روابط و توسل به ارزش‌های به ظاهر معنوی از نشانه‌های حضور در حیث خیالی است.»^۱

۳-۲-۱. مقدمات تحوّل درونی و خروج ابن فارض از حیث خیالی

رویکرد «لکانی» ابزار مناسبی برای شناخت و معرفی عوامل زمینه‌ساز انقلاب درونی ابن فارض است. به کمک این نظریه، نیازی نیست، علت انقلاب درونی او را خوابی، افسانه‌ای و به مثابه حادثه‌ای ناگهانی فرض کنیم، زیرا در اینجا سخن از پدیده‌ای تدریجی و طبیعی است. مطابق نظریه لکان، انقلاب درونی ابن فارض، پدیداری است طبیعی که ممکن است در ساختمان نفسانی هر انسانی رخ دهد. همیشه بر سر راه رسیدن به این پدیدار، موانعی هست که هر کسی قادر به گذشتن از آنها نیست؛ اما ابن فارض نمونه‌ای از تفاوت مطلق لکانی است. زیرا او از معدود افرادی بود که توانست از حصار حیث خیالی خارج گردد. او موفق شد با خروج از حیث خیالی، در مسیر شناخت خویشتن خویش و دست‌یافتن به فردیت گام بردارد و گونه‌ای از ساحت‌های نفسانی را تجربه کند که دیگر افراد هم‌طبقه اجتماعی او نسبت به آن بی‌توجه بودند. اینطور به نظر می‌رسد که در ابتدا عشق ابن فارض به یک غلام یا پدیده، به عنوان مظهري از مظاهر محبوب ازلی، او را به سرودن اشعاری وصفی کشاند و البته «عشق او در این مرحله از نوع «حب الهوی» بوده است و حب الهوی همانی است که عاشق، خداوند را به سبب اشباع تمایلات دنیوی نفس دوست می‌دارد؛ ... حال آنکه وصال محبوب حقیقی و تحقق شهود ذات، با حیات نفسانی و هوی و هوس، امیال و اغراض و حظوظ دنیوی که آن را آلوده می‌سازد، محقق نمی‌شود.» (حلمی، ۱۹۷۱: ۱۸۶)

وَلَمْ أَحْكَمْ فِي حَبِيبِكَ حَالِي تَبْرُّمًا بِهَا لِاضْطِرَابِ بَلِّ لَتَنْفِيسِ كَرْبِي

(ابن فارض، بی‌تا: ۱۸۳)

ترجمه: اگر دم از شکایت می‌زنم نه از سر اعتراض است بلکه برای تسکین وجود خویش و سبک شدن دردها شکوه می‌کنم، شکوه‌ای که هدف از آن تنها دیدار یار است نه چیز دیگر.

وَيَحْسُنُ إِظْهَارَ التَّجَلُّدِ لِلْعَدَا وَ يَقْبَحُ غَيْرَ الْعَجْزِ عِنْدَ الْأَحْبَةِ

(همان)

ترجمه: اظهار شکیبایی در مقابل دشمنان نیکو است ولی در مقابل محبوبان جز اظهار ناتوانی روا نیست.

وَلَوْ أَشْكُ لِلْأَعْدَاءِ مَا بِي لِأَشْكُ وَ يَمْنَعُنِي شَكْوَايَ حُسْنِ تَصْبِرِي

(همان)

ترجمه: شکیبایی نیکوی من راه را بر گله و شکوه من می‌بندد در حالی که اگر نزد دشمنانم شکوه می‌کردم آنان (از سر دلسوزی) در رفع مشکل من می‌کوشیدند.

ابن فارض «در این سه بیت بر ما می‌نمایاند که عشق او مدتی ناقص و آمیخته با آلودگی ناپاکی و خودبینی و منیت بوده است و دو هدف را دنبال می‌کند؛ یکی تمایلش به دیدار محبوب حقیقی و یا سماع با سخن گفتن در باب محبوب؛ و دیگر نیازش در رسیدن به کمالِ سکر و مدهوشی؛ حال آنکه در نظر صوفی نفس انسان با هوی و هوس و امیالی که آن را به لذت و منفعت سوق می‌دهد، وسیله بی‌ارزشی است که برای وصال انسان به شهود ذات حق شایسته و مناسب نیست؛ زیرا شهود ذات، امری است بزرگ که با فناء کامل از نفس محقق نمی‌شود، بدین معنا که انسان باید از تعلقات دنیوی، زرق و برق‌ها و مناصب و مقامات آن بگذرد و از بهشت و نعمت‌های وعده داده شده در آخرت، چشم‌پوشی کند و به معنای واقعی عاشق باید از تمام اوصافش فانی شود تا جایی که محبوب ازلی در صورت وی تجلی یابد و چنان وجود حق بر او غالب و مستولی شود که باطن او از جمله وساوس و هواجس فانی گردد. این مطلب به صراحت حبّ نفس (خودشیفتگی) و نقصان حبّ الهی را نشان می‌دهد.» (همان: ۱۸۴-۱۸۳) و این امر، نتیجه‌ای جز احساس ناراضی‌تری در بر نداشت. به نظر می‌رسد او با این که در هیأت یک مدیحه‌سرای ظاهر شده بود در جستجوی چیزی والاتر از رسوم متداول شاعری بوده است. این احساس مبنی بر ترک عشق ورزیدن به محبوب‌های زمینی، بارزترین نشانه علاقه شاعر است به خروج از حیث خیالی. بازتاب این ناخشنودی در اشعار این دوره، که گاه به موضوع اصلی یک شعر تبدیل شده است، حکایت از آن دارد که ابن فارض در جستجوی موقعیتی مطلوب و آرمانی، به توصیف مطلوب‌های خویش راه یافت؛ اما مدیحه‌سرایی در این زمینه، آنچنان که توقع می‌رفت، برایش قانع‌کننده نبود و او را همچنان در مسیر جستجوی موقعیتی مطلوب و آرمانی نگاه داشت. و چنانکه حلمی می‌گوید: «حبّ ابن فارض به ایزد منان در این دوره، مختص است به اینکه شهودش به محبوب حقیقی ثابت و مستقر نبوده است بلکه شهودش شهودی است که دو حالت حجاب و کشف آن را محاصره کرده است.» (حلمی، ۱۹۷۱: ۱۸۱) به نظر می‌رسد احساس یک خلأ روحی ابن فارض را می‌آزرد و همین احساس منجر به ترک دیار شد. این جای خالی، همان است که لکان در بخشی از نظریه خویش تحت عنوان سمپتوم از آن یاد می‌کند و در یکی از این سه حالت پدیدار می‌شود:

۱. به صورت چیزی که درست کار نمی‌کند و به اصطلاح «یک جای کار می‌لنگد»؛

۲. به صورت یک شکست و یا چیزی که شخص از آن سر در نمی‌آورد و آن را نمی‌فهمد؛

۳. به صورت یک درد و رنج جسمی. (کدپور، ۱۳۸۱: ۱۰)

گویا در مورد ابن فارض دو حالت اول با هم اتفاق افتاده است و می‌توان گفت ترک مصر و سیاحت در وادی مستضعفین در کوه مقطم معنادرترین و بیرونی‌ترین نتیجه بروز این سمپتوم در زندگی اوست.

۳-۳. خروج ابن فارض از حیث خیالی

در روزگار ابن فارض، ترقی چشم‌گیر مصر، آن را به عنوان مرکزی برجسته در میان سایر بخش‌های امپراطوری اسلام قرار داده بود. «پدر ابن فارض نیز که در آن زمان نماینده حکومت عزیز در قاهره و مصر محروسه بود و در محافل علمی عصرش حضور فعال داشت، ابن فارض را در مجالس حکومتی و مدارس علمی با خود همراه می‌کرد.» (حلمی، ۱۹۷۱: ۳۳) اما این اوضاع پر رونق که ایده‌آل هر شاعری بود هم نتوانست ابن فارض را پایبند خود کند. به گونه‌ای که اظهار ناخشنودی او در چندین جای اشعارش جلوه‌گر شد:

فَلْيَبْعَدْ أوطَانِي سَكُونُ الي الفلَا
وَبِالوَحْشِي أَنَسِي إِذْ مِنَ الأَنْسِ وَحْشِي

(ابن فارض، بی‌تا: ۵۵)

ترجمه: از آن پس که وطن را ترک گفته‌ام در بیابان سکنی گزیده‌ام، و با وحوش انس گرفته‌ام که از آدمیان گریزانم.

به دنبال این نشانه‌ها، ابن فارض زادگاهش را به سمت دیاری بیگانه ترک می‌کند. این تغییر موقعیت جغرافیایی که هم زمان با تحولات درونی شاعر اتفاق می‌افتد، یک نقطه عطف در زندگی ابن فارض است. در مورد انگیزه ابن فارض برای ترک دیار، آمده است که «برای رسیدن به محبوب حقیقی و طی نمودن مراحل سیر و سلوک از مردم گریزان بود و به بیابان پناه می‌برد و در کنار حیوانات سکنی می‌گزید.» (فاخوری، ۱۳۸۳: ۵۱۶) و همین روی گردانی و دوری جستن از دنیا و تمایل به رهایی از مردم انگیزه‌هایی است که در رأس آنها امید به روی دادن تغییرات مطلوب در زندگی و جستجوی مطلوب واقعی، دلیل جامع و کاملی در این ترک دیار محسوب می‌شود. کما اینکه در بررسی نظریه لکان به این نکته برمی‌خوریم که آدمی در جستجوی مطلوب واقعی خود، سلوکی را طی می‌کند که در جریان آن، جدی‌ترین پرسش زندگی در برابرش پدیدار می‌گردد. انگیزه‌هایی که برای ترک مصر ذکر شده، همگی اشاره به مطلوب جزئی است که لکان مطرح می‌کند، مطلوب‌هایی که ابتدا به نظر می‌رسد، همان مطلوب گمشده و واقعی است؛ اما با دست یافتن به آن، شاعر به جزئی بودنشان پی می‌برد و پس از مواجهه با خلأ اولیه، در مسیر جست و جویی دوباره قرار می‌گیرد.

ترک مصر به مثابه آغاز این جستجو است. ما معتقدیم ابن فارض، مصر را در جستجوی آنچه مطلوب او بود ترک کرد و علت اصلی مهاجرت او حرکت به سوی دریافت آن چیزی بود که او «آن را نمی‌فهمید و از آن سر در نمی‌آورد»، چیزی که در نهایت به مطلوب واقعی بازمی‌گشت. ناراضی‌های

ابن فارض از همین جا سرچشمه می‌گرفت و آنچه محققان و پژوهشگران در مورد علل و انگیزه‌های این مهاجرت ذکر کرده‌اند همه و همه حقیقتی است نشأت گرفته از همین اتفاق نفسانی است که در مورد همه افراد، صادق و محتمل است؛ و از همین رو لکان مسأله تفاوت مطلق را مطرح می‌کند، تفاوتی که منجر به تولد ابن فارض‌ها می‌شود. کسانی که پس از مواجهه با این پرسش و جستجو به دنبال پاسخ آن، به جایگاهی دست می‌یابند که آنها را قادر می‌سازد تا گفتمان زمان خود را تغییر دهند و دوران‌سازی کنند. مطمئناً اگر ابن فارض در محیط و مدارس و محافل شکوهمند درباری که پدرش حضور داشت، نسبت به احساس ناخشنودی‌اش بی‌توجه بود، هرگز به تولد دوباره و تجربه ساحت‌های نفسانی برتر دست نمی‌یافت.

با توجه به اینکه ساحت خیالی «مشمول بر تصاویر و ایماژهایی از محیط اطراف و بویژه تن مادر است که در ذهن کودک شکل بسته است» (پاینده، ۱۳۸۸: ۳۵) و «در این مرحله، من نفسانی با ایجاد غفلت و از خود بیگانگی، مانع آگاهی از انقسام ذاتی وجود آدمی است. ماهیت این انقسام به آنچه قدما «وجود برزخی» خوانده‌اند، بسیار نزدیک است.» (همان: ۲۵) و مقصود از این برزخ آن است که وجود آدمی همواره میان دو امر متضاد (خوبی و بدی، تاریکی و روشنی، مهر و کین و ...) درگیر است و به سخن دیگر، «کارکرد خود نپذیرفتن حقیقت چندپارگی و بیگانه شدگی است.» (هومر، ۱۳۸۸: ۳۴). چنانکه دیدیم، ابن فارض در سیر تحولات روانی خود از مرحله نظم خیالی گذر کرده و پس از آگاهی بر نقصان حب الهی در احوال عارض بر ذات خود، دچار احساس اندوه و نارضایتی از خویش گشته است؛ لذا این آگاهی منجر به دوری‌گزینی او از مردم، سکونت در بیابان و ترک عشق زمینی و جستجوی مطلوب واقعی خود شده و زمینه خروج ابن فارض از حیث خیالی و ورود به ساحت رمز را فراهم می‌آورد.

۳-۴. تحلیل ساحت رمز و اشارت در شخصیت ابن فارض

بررسی سوژه در ساحت رمز و اشارات، محور دیگر نقد روانکاوانه لکان است که در این مرحله پدر به جای مادر بر مسند قدرت می‌نشیند و در عین حال کودک زبان را می‌آموزد و از طریق زبان منطق پدر را یاد می‌گیرد. وی همچنین به تفاوت جنس مذکر و مونث پی می‌برد و از لحاظ اجتماعی یاد می‌گیرد که کدام یک از این دو را أخذ کند. مقصود لکان از أخذ جنسیت در اینجا بیولوژیک نیست. منظور او جنسیت اجتماعی است که از طرف زبان و اجتماع بر هر شخصی تحمیل می‌شود. به گفته لکان، جنسیت را پدر تعریف می‌کند که لکان، آن را قانون «نام پدر» نام‌گذاری می‌کند. پدر مسؤول تحمیل هویت جنسی است. برای مثال دختر بچه یادمی‌گیرد که باید با عروسک بازی کند و خودش را برای اینکه مادر خوبی شود آماده کند و در مقابل، پسر بچه یاد می‌گیرد که با ماشین و تفنگ بازی کند و مثل دخترها نباید

گریه کند؛ چون او مرد است و یک مرد نباید گریه کند! پدر نماد قوانین و هنجارها است و نقش مانع میان کودک و مادر را بازی می‌کند. به عبارت دیگر، این مرحله، دومین مرحله دور شدن از مادر به حساب می‌آید. و خلاصه آنکه کودک هم‌زمان با دسترسی به زبان تکلم، به ساحت رمز و اشارت گام می‌نهد. گفتیم که در حیث خیالی، من نفسانی با ایجاد غفلت و از خودبیگانگی مانع آگاهی از انقسام ذاتی وجود آدمی می‌شود. بدین معنا که من نفسانی با ایجاد تفاخری دروغین، مانع از آن می‌شود که فرد، نسبت به حقیقت ذاتی خود، آگاه شود؛ ورود به ساحت رمز و اشارت، پایان مرحله غفلت است و ما را از این انقسام آگاه می‌کند. حالت برزخی بالا باعث می‌شود وجود آدمی در این ساحت، همواره دچار جدال و کشمکش بماند؛ جدالی که او را در سیر تکوینی درونی، گاهی به حیث خیالی و گاهی به حیث واقع نزدیک می‌کند. «در این مرحله، پرده غفلت کنار می‌رود و کودک خود را در دنیای واقعیات باز می‌یابد. او که تاکنون مجذوب تصویری فریب‌آمیز از خویشتن خویش، در شعفی حاصل از احساس تسلط، غرق بود، حال هم‌زمان با ورود پدر با ممنوعیت‌هایی رو به رو می‌شود و از همین زمان تمنّا و آرزوی غیر که همان مطلوب واقعی است، در او ایجاد می‌گردد. درک واقعیت‌ها در این ساحت، او را در برابر اساسی‌ترین پرسش زندگی قرار می‌دهد: «مطلوب واقعی من کیست؟» این پرسش زمانی به وجود می‌آید که به اصطلاح یک جای کار می‌لنگد و به دنبال آن گمشده‌ای در درون فرد بروز می‌کند و او را وادار به جستجو می‌کند. این گمشده، چیزی است مربوط به ضمیر ناآگاه و در بُعد واقع قرار دارد. تا زمانی که کودک در حیث خیالی است، جای خالی این گمشده که همان مطلوب واقعی است با نقش مادر پر می‌شود؛ اما هم‌زمان با ورود به ساحت رمز و اشارت و نیز ورود پدر که نماد قانون است، کودک در می‌یابد که مادر مطلوب واقعی او نیست و از این پس همواره در جستجوی مطلوب واقعی خود در حرکت خواهد بود. از آنجا که «غیر» بیش از هر چیز یک جایگاه و مقام است، کودک تا زمان حضور در حیث خیالی در ارتباط با غیرهای کوچک و جزئی در غفلت از «غیر» واقعی و گمشده اصلی به سر می‌برد؛ اما با ورود به این ساحت، در طلب گمشده واقعی، همواره در تکاپوی پر کردن این خلأ از طریق زبان تکلم بر می‌آید، تا اینکه در نقطه‌ای پی می‌برد که این خلأ هرگز پر نخواهد شد. این گمشده چیزی است در ضمیر ناآگاه و این درخواست در بُعد واقع قرار داد. به همین دلیل چنان جمودی دارد که صحبت کردن درباره آن را ناممکن می‌سازد.» (کدپور، ۱۳۸۱: ۱۲۳)

رمز و اشارت در نظریه لکان ساحتی است که آدمی در آن با اساسی‌ترین پرسش زندگی خود رو به رو می‌گردد؛ پرسشی که مقرون به حیث واقع بوده، در ارتباط با مطلوب مطلق مطرح می‌شود. فرد در جستجو برای یافتن پاسخ این پرسش، پیوسته درگیر کشاکشی باطنی میان خود و «غیر» است. «طی آمد و شده‌ای پی در پی در وادی مستضعفین، هیچ فتوحی در کار ابن فارض پدید نیامد و به هیچ کشف و شهودی نایل نشد لذا قصد مکه کرد و پانزده سال مجاور حرم شد.» (مقدّسی، ۱۹۸۳: ۴۴۰) مهاجرتی که

از عوامل ورود ابن فارض به ساحت رمز و اشارت محسوب می‌شود. مکه در بُعد مذهبی از مصر مهم‌تر بوده است. مهاجرت وی به این شهر دو وجه داشت؛ از سویی نشانه دور شدن ابن فارض از حیث خیالی و نزدیک شدن به ساحت رمز و از سوی دیگر، ادامه جستجوی او در پی دست‌آویزی محکم در محیط اجتماعی برای وصول به مطلوب حقیقی بوده است. در واقع، امید شاعر به یافتن ممدوحی شایسته برای مضامین جدید اشعارش، او را از مصر به مکه کشاند. تغییر مضامین در اشعار ابن فارض را می‌توان یکی از نشانه‌های بارز حضور وی در این ساحت قلمداد کرد. چنانکه ابیات زیر دال بر این سخنان است:

فَأَفَنِي الْهَوَىٰ مَا لَمْ يَكُنْ ثُمَّ بَاقِيًا	هنا من صفاتٍ بيننا فاضمحلَّتِ
فَأَلْفَيْتُ مَا أَلْفَيْتُ عَنِّي صَادِرًا	إِلَيَّ وَمَنَسِي وَارِدًا بِمَزِيدَةٍ
و شَاهِدْتُ نَفْسِي بِالصَّفَاتِ الَّتِي بَهَا	تَحَجَّجْتُ عَنِّي فِي شَهْوَدِي وَ حَجْبِي
وَأَنسَى الَّتِي أَحْبَبْتُهَا لَا مُحَالَةً	وَ كَانَتْ لَهَا نَفْسِي عَلَيَّ مُحِيلَتِي

(ابن فارض، بی تا: ۶۱)

ترجمه: پس آن محبتی که من در عالم امر به خدای خود پیدا کرده بودم، فانی و نابود کرد آن صفاتی را که در این عالم خلق میان من و او حادث شد؛ و در آن عالم امر ثابت نبود؛ پس آن صفات مضمحل و نابود شد و من با آن ذات اقدس همان‌طور که در اول امر بودم همان‌طور شدم/ پس از آنکه صفات من در عالم فنا مضمحل و نابود شد من به عالم بقا بازگشتم و آن صفاتی را که به واسطه زیادتی القا کرده و رها نموده بودم، همه را چنین یافتم که از من صادر شده است به من و وارد شده است بر من/ و مشاهده کردم در حال شهودم نفس خود را با صفاتی که به واسطه آن صفات، ذات اقدس احدیت، در حال احتجاب من از من محجوب شد/ و دیگر آنکه مشاهده کردم که نفس من یقیناً و ضرورتاً همان ذات است؛ و در معرفت ذات، نفس من مرا بر خود من حواله می‌کرد. مشاهده می‌شود که عاشق چگونه در این مرحله از صفاتی که قبلاً دیواری بین او و محبوبش بود، رهایی می‌یابد و اینکه، فنا مسیر عاشق به سمت شهود نفس و محبوب است که البته هر دو یک چیز واحدند. افزون بر این، راز بزرگی که در این دوره، فنا بر ابن فارض مکشوف می‌سازد، همان شناخت محبوب و عشق او به این محبوب ازلی است که قبل از آنکه روحش از عالم ملکوت به عالم محسوسات هبوط کند، این عشق را به وی بخشیده بود. چنانکه ابیات زیر گواه این حالت صوفیانه است:

شَرِبْنَا عَلَيَّ ذِكْرَ الْحَبِيبِ مَدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا، مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ

(ابن فارض، بی تا: ۹۲)

ترجمه: پیش از خلقت تا که (آفرینش زَر) به یاد محبوب باده‌ای نوشیدیم که بدان سرمست شدیم. و یا در جای دیگر که از نفسش فانی شده و از حظوظ و تمایلات نفسانی و دنیوی خویش گذشته، در باطن خود می‌نگرد و خود و محبوبش را یک شیء واحد می‌یابد و آن را چنین به تصویر می‌کشد:

وَأَشْهَدُ غَيْبِي، إِذْ بَدْتُ، فَوَجَدْتُني هُنَالِكَ إِيَّاهَا بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي

(ابن فارض، بی تا: ۱۹۰)

ترجمه: هنگامی که محبوب تجلی یافت من بر اسرار باطن خویش آگاه شدم و در جلوه خلوت خویش، خود را با محبوب یکی دیدم.

از این ابیات درمی یابیم که فناء ابن فارض به یک حالت نفسانی ختم شده است و توانسته است که تجرد از صفات اخلاقی ناپسند و آلودگی های حسّی که بر نفسش غالب بوده است را بشناسد؛ شاعر در سایه سار مکه شکفته شد و این امر را با این ابیات خود ثابت می کند:

یا سمیری رَوْحٌ بِمَكَّةَ رُوحِي شادياً، إِنَّ رَغَبْتَ فِي إِسْعَادِي
كَانَ فِيهَا أَنْسِي وَمِعْرَاجٌ قُدْسِي وَمَقَامِي الْمَقَامُ، وَالْفَتْحُ بَادٍ

(ابن فارض، بی تا: ۴۸)

ترجمه: ای همدم من! اگر می خواهی مرا سعادتمند کنی، روح و جان مرا؛ همچون شترانی که شترانش را می راند به مکه ببر! انس و الفت من همانجا بود و محل عروج قدسی من مکه بوده همچنین جایگاه من و گشایش امور من همانجا بوده است.

در ساحت رمز و اشارت لکانی، نقش زبان، پرکردن خلأ و شکاف حاصل از فقدان مطلوب مطلق است و حضور مضامین عرفانی در اشعار این دوره، می تواند برای پر کردن خلأ و شکاف فوق و نوعی تلاش برای کسب تقرّب تفصیلی نسبت به مطلوب مطلق باشد.

۳-۵. تحلیل حیث واقع در شخصیت ابن فارض

در بخش قبل گفتیم که فاعل برزخی در صدد پر کردن جای خالی گمشده که همان مطلوب واقعی است از طریق زبان تکلم بر می آید؛ اما مطلوب گمشده، عنصری است نامسمّا که قابل نامیدن نیست و دقیقاً به همین اعتبار، در حیطه رمز و اشارت نمی گنجد و از آن بیرون رانده می شود لذا در دسترس ما نیست و نمی توان از آن سخن گفت. «لکان» معتقد است که مطلوب گمشده هیچگاه گم نشده، «ولی می بایستی آن را بازیافت» و آن چیزی است که بر زبان جاری نمی شود و قابل تشخیص نیست؛ اما این توهم را پدید می آورد که حاوی تمامی حقیقت است؛ حقیقت تامّ که می توان به کشف آن نایل آمد. مطلوب گمشده، نفس برزخی را در حالتی از هجران دائم نگاه می دارد. «لکان» جستجوی دائمی مطلوب گمشده را در ارتباط با دیگر مطلوب ها به پیچّه مدوّر تشبیه کرده است. در این نوع حرکت، نفس برزخی در پی بازیافتن مطلوب گمشده اصلی و اولی است. به عبارت دیگر، آرزومندی آدمی نسبت به مطلوب های مختلف، پیوسته مبتنی بر یاد حسرت آمیزی است از مطلوب اصلی و اولی. «فاعل نفسانی» در هر دور، موفق نمی شود به مطلوب گمشده دسترسی پیدا کند و حرکت خود را از سر می گیرد. «هنگام مواجهه با حیث واقع، قادر نیستیم درباره آن صحبت کنیم، زیرا این مواجهه لحظه ای بیش نیست و همواره، همراه با وحشت و تحیر همراه است. حتی وقتی از آن فاصله می گیریم، زبانی نیست که بتوانیم آن را توضیح

دهیم. چیزی شبیه حالات کشف و شهود عرفانی، که صحبت از آن در چهارچوب تنگ بیان عقلانی ممکن نیست و از مرزهای محدود قلمرو تجربیات حسی در می‌گذرد.» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۵۱) و طبیعی است که «کدهایی که در اشعاری از ابن دست، داده می‌شود، زائیده ذهنی است که حالت ناآگاهی را تجربه کرده است، ما برای فهم این عناصر واقع‌گرایز در شعر، ناگزیریم که مدلول‌های قراردادی را نادیده گرفته، مفاهیم کلمات را با واژه‌های مرتبط با آن در نظر بگیریم.» (همان: ۲۲۳) «در رفتارهای عارفان، پیوسته از اصطلاحاتی؛ نظیر دهشت، وحشت و حیرت یاد می‌شود که ناظر است بر ورود عارفان به همین ساحت نفسانی. اصطلاح شطحیات که مشتمل بر سخنان وحی‌گونه و منطق‌ستیز عرفا است برای چنین لحظات عارفان به کار گرفته می‌شود. آنها این‌گونه کیفیت‌های روانی را «حال» - به معنای کیفیتی روحانی که بر آدمی وارد می‌شود و به سرعت می‌گذرد- نامیده‌اند. این کیفیت‌ها تا حدودی همان‌گونه است که در نظریه «لکان» در مورد حیث واقع می‌خوانیم. ساحتی که قابل دسترسی نیست و آدمی تنها می‌تواند لحظه‌ای با آن مواجه شود. حیث واقع، فرد را در حالتی از مات‌زدگی نگه می‌دارد و غرابت آن از این روست که آدمی در حیطة شناخت خود و در زبان تکلم خویش از نامیدن آن عاجز است، زیرا در ساحت رمز و اشارت نمی‌گنجد. در مواجهه با حیث واقع، زبان از گفتن باز می‌ماند.» (موللی، ۱۳۸۱: ۲۷۴) بنابراین می‌توان گفت که «غرض اصلی در آزمون واقعیت، یافتن ادراک واقعی شیء نیست، بلکه بازیافتن آن است. در واقع رضایت‌مندی فرد در گرو یافتن ردپایی از این مطلوب گمشده در واقعیت است و مطلوب تمنای فرد در بازیافتن خاطره‌ای است که واقعیت اولیه آن را زنده می‌کند.» (ضمیران و دیگران، ۱۳۷۸: ۲۳)

در یک جمع‌بندی، نظریه «لکان» را چنین می‌توان بیان کرد: حیث خیالی عبارت است از ساحت خودفریبی که آدمی در آن با حقیقت هر چیز بیگانه است و رمز و اشارت عبارت است از ساحت آگاهی و نقطه آغاز جستجو در مسیر حقیقت و حیث واقع عبارت است از مواجهه با آن حقیقت که به دلیل ناتوانی آدمی از مواجهه با آن، همواره غیر قابل دسترس باقی مانده است و آدمی را در مسیر جستجوی دائم قرار می‌دهد.

ابن فارض سرانجام پس از پشت سر گذاشتن مراحل مختلف سیر و سلوک و هجرت از شهری به شهر دیگر به مطلوب و آرمان واقعی خود دست یافت. دوره‌های پیشین به منزله دوره پاک‌ی است که نفس شاعر از آن عبور می‌کند و هوا و خواسته‌هایش را دور می‌اندازد و از شهوت‌ها و اهدافش جدا می‌شود تا به پیشواز دوره دیگری برود، مرحله‌ای که در آن به اتحاد دست می‌یابد، اتحادی که در آن فقط یک چیز؛ یعنی ذات احدیت شهود می‌شود و سالک خود و ذات حق را یک شیء واحد می‌بیند، نه دو وجود جدا از هم؛ و ابیات زیر را که ابن فارض با زبان جمع با حقیقت محمدی سخن گفته، دال بر این سخنان است:

وكلُّ الوری أبناءَ آدمَ غیرِ ان
فسمعی کلیمی وقلبی منبأً
ی حُزْتُ صَحْوُ الجمعِ ، من بینِ إخوتی
بأحمد رؤیاً مقلةً أحمدیة
(ابن فارض، بی تا: ۱۶۳)

ترجمه: همه مردمان اولاد آدمند الا اینکه من در میان برادرانم حائز مقام صحوالجمع شده‌ام. / پس گوش من کلیم من است و قلب من خبر یافته از ستوده‌ترین دیدنی که دیده‌ام احمد نگریمت.

ابن فارض در وصالش به اولین چیزی که از حال اتحاد بدان دست یافته است، احساس می‌کند با «الله» یکی شده، به گونه‌ای که با چشم و گوش او می‌بیند و می‌شنود و در اشاره به آن می‌گوید:

فكنُ بصراً وانظر وسمعاً وعة وكنُ
لساناً وقل فالجمعُ أهدي طریقة
(ابن فارض، بی تا: ۱۸۵)

ترجمه: چشم باش و ببین، گوش باش و بشنو، زبان باش و بگو، چراکه مقام جمع هدایت‌یافته‌ترین طریقت است

و جای دیگر می‌گوید:

وجاءَ حدیثٌ فی اتّحادی ثابتٌ
یشیرُ بحبِّ الحقِّ بعدَ تقربٍ
روایتُهُ فی التّقلِ غیرُ ضعیفةِ
الیهِ بنفلی أو أداءِ فریضةِ
بکُنْتُ لَهُ سَمْعاً ، کنورا الظّهیرةِ
(ابن فارض، بی تا: ۱۳)

ترجمه: حدیثی قوی در این خصوص نقل شده و در متون روایی ثابت است. / که اشاره دارد به دوستی خداوند به سبب به جا آوردن نوافل یا انجام فرایض / بر نکته مزبور، اشاره آشکار دارد این فرموده خداوند که: من گوش چنین بنده‌ای می‌شوم که با آن می‌شنود.

قطع تعلقات مادی و وارستگی وی در ردّ درخواست «ملک کامل» پادشاه وقت، مبنی بر پذیرش هدایایی که برای وی فرستاده بود، از جمله نشانه‌های آماده شدن شاعر برای مواجهه با حیث واقع است. رسیدن به وحدت شهود و انقطاع الی «الله» نقطه پایان جستجوگری اوست، نه مطلوب واقعی که لکان مطرح می‌کند. در واقع، وضعیّت فعلی، شرایط لازم را برای مواجهه او با مطلوب واقعی فراهم آورد. اینها ابزار رسیدن به هدف بودند نه خود هدف. آمد و شد به وادی مستضعفین و ترک مصر و رفتن به مکه دلیلی بر این ادعاست. او پس از تقرب به حیث واقع، در می‌یابد که مطلوب واقعی و گمشده او، اساساً دست‌نیافتنی است و دیگر دست‌یافته‌ها، مطلوب‌هایی جزئی هستند که هر کدام در برهه‌ای از زمان، نقش مطلوب اصلی و اولیّه را ایفا می‌کنند.

تجربه حیث واقع، در دوران حضور او در مکه، همان نقطه تحوّل است که منظور نظر ماست و نمود آن را در بخشی از سروده‌های شاعر که چندی پیش ذکر کردیم، می‌توان سراغ گرفت. سروده‌هایی که مشتمل بر ویژگی‌هایی؛ مانند تجربه‌های عرفانی شاعر، زبان مبهم، غزلیات تجربی و غیر تقلیدی او و

استفاده از ضمیر اول شخص مفرد و همچنین سرشار از ایده‌های عرفانی است. از این میان، زبان مبهم شاعر در انتقال مشاهدات نامشخص خود به مخاطب از نشانه‌های تعلق این سروده‌ها به زمان تجربه حث واقع است. آنچه حث واقع لکان را با ساحت رمز و اشارت، پیوسته در تعارض قرار می‌دهد، جای نگرفتن زبان در این ساحت است. حالات شهودی عرفانی و مواجهه با حث واقع لکانی، بسیار گذرا و گرفتار نیامدن آنها در مجال تنگ زبان، امری طبیعی است. در واقع، «غلبه هیجانان، مجال اندیشیدن منطقی را که با زبان صورت می‌گیرد تنگ می‌کند و... در مقایسه با اندیشه‌ها و معانی منطقی، حالت هوشیاری و کنترل بر زبان، غریب و نامأنوس و خلاف عادت می‌نماید.» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۵۰)

شاعر در این دسته از اشعار به گونه‌ای سخن می‌گوید که گاه فراتر از بیان یک اندیشه تقلیدی از سنت زمان است و گویی بیان یک تجربه شخصی است و در بخش‌هایی این گونه، فهم زبان شاعر از طریق رابطه دال و مدلولی آن امکان پذیر نیست و دریافت رمزهای موجود در آن، اغلب تجربه‌ای شخصی را می‌طلبد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که این اشعار، تمثیل رمزآمیز سفری معنوی به سوی کمال انسانی است. در حقیقت بازتاب تجربه شهودی ابن فارض در این اشعار قابل یافت و دریافت است. در ترتیب زمانی هرچه از این گونه اشعار به سمت واپسین اشعار ابن فارض نزدیک شویم، زبان از ابهام فاصله گرفته، به بیان‌گری بیشتر متمایل می‌شود.

۳-۵-۱. تحول روانی ابن فارض پس از تجربه حث واقع

این مرحله در روانکاوی، یک هدف در نظر گرفته می‌شود. «غایت روانکاوی، مواجهه فرد با حث واقع اوست؛ هدفی که یک روانکاو در جریان روانکاوی دنبال می‌کند، رساندن شخص به جایگاهی است که پس از رویارویی با حقیقت وجودی، بتواند استقلال خود را حفظ کرده و از این پس در پرتو این تجربه، خود را در هدایت امیالش با مقتضیات اجتماعی سازگار کند.» (محمّدی، ۱۳۸۲: ۴۲) ذکر این نکته ضروری است که لزوماً همه افراد برای مواجهه با خویشتن خویش به روانکاو مراجعه نمی‌کنند. اینان در عرف لکان افرادی هستند که به جایگاه ذهنی یک روانکاو رسیده‌اند. لکان معتقد است شاعران در این جایگاه‌اند و به این اعتبار، آنها را جلوتر از روانکاو می‌داند و در ستایش یکی از نویسندگان این گونه می‌گوید: «من به این نکته کرنش می‌کنم که آنچه را من آموزش می‌دهم، او بدون من می‌داند.» (کدپور، ۱۳۸۱: ۴۱) دست‌یابی به این جایگاه بلند تکامل شخصیت، همان است که لکان تفاوت مطلق می‌نامد. مواجهه با خویشتن خویش، گاه آنقدر سخت می‌نماید که آدمی ترجیح می‌دهد تا پایان عمر در تکرار تهوع‌آور سناریوی از قبل نوشته شده زندگی‌اش باقی بماند. هرچند که با عبور از آن، دیدگاه‌های او نسبت به جهان اطراف تغییر یافته و قادر می‌گردد خود را با مقتضیات اجتماعی سازگار کند. ما معتقدیم

که ابن فارض مسیر دست‌یابی به تفاوت مطلق لکانی را پیموده است. او حیث واقع را تجربه کرده و در انعکاس این تجارب شهودی در اشعارش بسیار موفق می‌نماید. چنانکه نگاهی ریزبینانه در قصیده «تائیه کبری» شاعر، گواه این ادعا است؛ این قصیده، زندگی‌نامه حیات روحانی ابن فارض است که پیرامون نفس نوشته است و در آن سیر و سلوکش در راه عشق الهی، ریاضت‌ها و مجاهدت‌هایی که کشیده و مشقت‌هایی که چشیده و آرزوهایی که چشم بدان‌ها دوخته و مراحلی که در هر مرحله آن، دچار دگرگونی‌های روحی شده است و مدارج مختلف آن را گذرانیده و از طبقه‌ای به طبقه بالاتر عروج کرده است تا آنجا که در نهایت به والاترین و ناب‌ترین مراتب آن؛ یعنی اتحاد رسیده است که عاشق در آن به فناء از نفس خویش (نهایت سیر الی الله) و باقی به بقای محبوب نائل می‌شود، به گونه‌ای که دوگانگی و تفرقه با آن از بین می‌رود را به تصویر کشیده است. (حلمی، ۱۹۷۱: ۶۲)

چنانکه پیشتر بیان شد، این مرحله در روانکاوی، هدف در نظر گرفته می‌شود. غایت روانکاوی مواجهه فرد با حیث واقع اوست؛ هدفی که یک روانکاو در جریان روانکاوی دنبال می‌کند، رساندن درمان‌گر به جایگاهی است که پس از رویارویی با حقیقت وجودی، بتواند استقلال خود را حفظ و پس از آن در سایه این تجربه، خود را در هدایت امیالش با مقتضیات اجتماعی سازگار کند. ابن فارض هم پس از پشت سر گذاشتن مراحل مذکور به جایگاه بلند تکامل شخصیتی که لکان آن را «تفاوت مطلق» می‌نامد، دست یافته است.

مجموع مباحث مطرح شده، دو تصویر از سفر درونی ابن فارض ارائه می‌دهد:

۱. شاعری در جستجوی مطلوب حقیقی که برای رسیدن به محبوب مطلق از مطلوبی به مطلوب دیگر می‌گراید؛ یعنی هوا و خواسته‌هایش را پیوسته در نظر دارد؛
۲. فردی که پس از گذار از عقبه‌های دشوار نفسانی و کشاکش‌های درونی به شناسایی «خود» نائل آمده و اصل خود را دریافته است.

این دو تصویر، حاکی از سیر تحوّل یا چرخش سرنوشت‌ساز شاعر است. ابن فارض پس از رسیدن به مطلوب و آرمان خود به زادگاهش قاهره باز می‌گردد و این بازگشت، نشانه دست‌یابی او به غایت روانکاوی و جایگاه تفاوت مطلق لکان است. «لکان از خوب گفتن در برابر خوب زیستن به عنوان هدف روانکاوی یاد می‌کند. در تعبیر او خوب زیستن نوعی تطابق با استانداردهای یک‌دست جامعه است؛ استانداردهایی که افراد را در جامعه به پیچ و مهره‌های یک کارخانه شبیه می‌کند و آنها را به جماعتی مقلد مبدل می‌سازد که در تابعیت از یکدیگر به فعالیت و گفتگو می‌پردازند. اما خوب گفتن نه در معنای خوب سخن گفتن که به عنوان یک دانش مطرح می‌شود. هدف خوب گفتن، رساندن شخص به نوعی رأی نهایی نسبت به وجود خویش است و در نهایت سوژه جدیدی به وجود می‌آورد، سوژه‌ای که دیدگاه‌هایش تغییر یافته و این، تغییر جایگاه شخص در جهان را به دنبال دارد.» (کدپور، ۱۳۸۱: ۲۲)

نتیجه‌گیری

با تکیه بر نظریه «ساختمان نفسانی انسان» ژاک لکان در سه ساحت «حیث خیالی»، «ساحت رمز و اشارت» و «حیث واقع»، می‌توان به خوبی سیر تحول و تکامل چگونگی رشد روانی ابن فارض را از چشم‌انداز اشعار زاهدانه او تشریح و تفسیر کرد. مروری بر زندگی روحانی ابن فارض بر ما نمایاند که وی در مسیر تکامل و مراحل سیر و سلوک صوفیانه خویش، سه ساحت نفسانی را که لکان از آنها یاد می‌کند، پشت سر گذاشته و در بستر تعادل روانی-اجتماعی، «تائیه کبری» را سروده است. این قصیده از حیث مضمون و زبان، نمونه کامل یک اثر، در بلوغ روانی-اجتماعی است. می‌دانیم که هر بخش از دیوان، نمودی از حالات عارض بر این شاعر صوفی مسلک است و ابن فارض، هنگام سرودن تائیه کبری در واپسین مراحل سلوک خویش؛ یعنی آنجا که وارد مرحله «حیث واقع» می‌شود، تجربه‌های ناب عرفانی خود و ثمره مشاهداتش را به مخاطب منتقل می‌کند و به خوبی میان بعد نمادین و خیالی مشاهدات و حیات روحانی خود تعادل برقرار می‌سازد. طبق نظریه روانکاوانه ژاک لکان، با عنوان «ساحت نفسانی انسان»، حیث خیالی، عبارت است از ساحت خودفریبی، که آدمی در آن ساحت با حقیقت هر چیز بیگانه و در جستجوی غیر است؛ ابن فارض در این مرحله، که مرحله همذات‌پنداری و جستجوی کمال و وحدت در وجود غیر تلقی می‌شود، به دنبال یافتن منیت یا نفس خود است، لذا در پی تکامل معنوی و روانی خویش و با شناخت موجودی غیر از خویشتن (معشوق)، در عالم خیال‌ورزی، به نزدیکی و یکسان‌پنداری با آن موجود گرایش می‌یابد. این غیر در زندگی ابن فارض، در چهره ممدوحانی زیبا؛ اعم از انسان، حیوان و جماد ظهور یافته‌اند. با وجود این، حب نفس (خودشیفتگی) و نقصان عشق الهی، برای ابن فارض نتیجه‌ای جز احساس نارضایتی در بر نداشت و به دنبال آن، شاعر به دوری جستن از دنیا و مردم و جستجوی مطلوب واقعی خود روی آورد و موفق شد تا با خروج از حیث خیالی، در مسیر شناخت خویشتن خویش و دست‌یافتن به فردیت گام بردارد و گونه‌ای از ساحت‌های نفسانی را تجربه کند.

ساحت رمز و اشارت نیز بیانگر ساحت آگاهی و نقطه آغاز جستجو در مسیر حقیقت است؛ در این مرحله، پرده غفلت کنار رفته، شاعر، خود را در دنیای واقعیت‌ها بازمی‌یابد و با درک واقعیت‌ها در طلب گمشده واقعی خود و پر کردن این خلأ-که هرگز پر نخواهد شد- برمی‌آید. ابن فارض در پی یافتن مطلوب واقعی، پیوسته درگیر کشاکشی باطنی میان خود و «غیر» است پس قصد مکه می‌کند و پانزده سال مجاور حرم می‌شود.

حیث واقع نیز عبارت از مواجهه با آن حقیقت است که به دلیل ناتوانی آدمی از مواجهه با آن، همواره غیر قابل دسترس باقی مانده است و آدمی را در مسیر جستجوی دائم قرار می‌دهد. مواجهه با حیث واقع، شبیه حالات کشف و شهود عرفانی است که سخن گفتن درباره آن آسان نیست. افرادی که

موفق می‌شوند به حیث واقع دست یابند، در نظر لکان، افرادی هستند که به جایگاه ذهنی یک روانکاو رسیده‌اند و همچنین شاعران نیز در زمره این گروه‌اند. رمزگان‌هایی که ابن فارض در این مرحله، در اشعار خود به کار برده است به خوبی بیانگر تجربه حیث واقع بوده، بر ویژگی‌هایی؛ مانند تجربه‌های عرفانی شاعر، زبان مبهم، غزلیات تجربی و غیر تقلیدی مشتمل است. ابن فارض سرانجام پس از پشت سر گذاشتن مراحل مختلف سیر و سلوک و هجرت از شهری به شهر دیگر، به مطلوب و آرمان واقعی خود و اتحاد با ذات احدیت دست می‌یابد. در این مرحله سالک، خود و ذات حق را یک وجود واحد می‌بیند، نه دو وجود جدا از هم. به تا آنجا که با چشم و گوش ذات اقدس الهی می‌بیند و می‌شنود. او پس از تقریب به حیث واقع، در می‌یابد که مطلوب واقعی و گمشده او، اساساً دست‌نیافتنی است. با توجه به اینکه هدف یک روانکاو، در جریان روانکاوی، رساندن درمان‌گر به جایگاهی است که پس از رویارویی با حقیقت وجودی، بتواند استقلال خود را حفظ کند و بعد از آن در پرتو این تجربه، امیال خود را با مقتضیات اجتماعی سازگار نماید. ابن فارض هم پس از پشت سر گذاشتن مراحل مذکور، به جایگاه بلند تکامل شخصیتی که لکان آن را «تفاوت مطلق» می‌نامد، دست یافته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. www.movallali.fr
۲. زیگموند فروید: زیگموند شلومو فروید (Sigmund Freud) عصب‌شناس اتریشی که پدر علم روانکاوی شناخته می‌شود. فروید در سال ۱۹۰۲ به عنوان پروفیسور شناخته شد. در ایجاد روانکاوی و روش‌های بالینی برای روبرو شدن با علم آسیب‌شناسی روانی از طریق گفتگو بین بیمار و روانکاو فروید تکنیک‌هایی را مثل استفاده از تداعی آزاد و همچنین کشف انتقال و همچنین فرایند تحلیلی روانشناسی را ارائه کرد.
۳. هالند: جان هنری هلند (John Henry Holland) دانشمند آمریکایی، استاد روانشناسی، استاد مهندسی برق و علوم کامپیوتر در دانشگاه میشیگان است. او در سال ۱۹۶۱ مدال لویس. ای لوی را از مؤسسه فرانکلین دریافت کرده است. او هم اکنون استاد روانشناسی و استاد مهندسی برق و علوم کامپیوتر در دانشگاه میشیگان و یکی از اعضای مرکز مطالعات سیستم‌های پیچیده در دانشگاه میشیگان و عضو هیئت امانا و هیأت علمی مؤسسه سانتافه می‌باشد.
۴. http://www.bashgah.net/fa/content/print_version/4033 (Fri Jun 1 15:27:57 201)
۵. http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Jacques_Lacanoldid
۶. هگل: ویلهلم فریدریش هگل (Hegel Wilhelm Friedrich Georg) فیلسوف قرن نوزدهم آلمانی برای نخستین بار اصطلاح «روح تاریخ» را به کار برد. از نظر وی، تاریخ نیز مانند انسان، دارای روح و دینامیسم زنده ای است و مراحل تکاملی خاصی را می‌گذراند.
۷. فردیناند دو سوسور: فردیناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) زبان‌شناس سوئیسی، پژوهش‌های خود را به دو زبان فرانسه و آلمانی انجام می‌داد. او با نگرش به ساختار زبان به عنوان اصل بنیادین در زبان‌شناسی، آن را شاخه‌ای از دانش عمومی نشانه‌شناسی دانست. عموماً سوسور را پدر زبان‌شناسی نوین می‌دانند.

۸. ژولیا کریستوا: ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) فیلسوف، منتقد ادبی، روانکاو، فمینیست و رمان‌نویس بلغاری-فرانسوی است. جولیا کریستوا بعد از انتشار نخستین کتابش، (Semeiotikè) در (۱۹۶۹ م) تاثیر زیادی در تحلیل انتقادی، نظریه فرهنگ و فمینیسم گذاشت. او یکی از پیشگامان ساختارگرایی هنگام اوج این نظریه در علوم انسانی بود. کارهای وی جایگاه مهمی در اندیشه پسا ساختارگرایی دارد.

۹. ژاک دریدا: ژاک دریدا (Jacques Derrida) فیلسوف الجزایری تبار فرانسوی و پدیدآورنده فلسفه واسازی (شالوده شکنی) است. تئوری‌های وی در فلسفه پست مدرن و نقد ادبی تأثیر فراوانی گذاشت. ژاک دریدا، با جنبشی که بنام واسازی شناخت شده، نزدیکی و پیوندی تنگ دارد. هدف اصلی او در واقع خنثی کردن چیزی است که خود آن را عقل‌مداری (حاکمیت عقل) خوانده‌است.

۱۰. contributors, "Jacques Lacan," Wikipedia, The Free Encyclopedia Wikipedia

منابع فارسی و عربی

- ابن فارض، ابوحفص شرف‌الدین. (۱۴۰۰ق). **دیوان ابن فارض؛ شرح فوزی عطوی، الطبعة الثانية، بیروت: دار صعب.**
- اسلاوی ژیزاک و مایرز، تونی. (۱۳۸۶). **سیری در اندیشه‌های ژاک لکان؛ ترجمه احسان نوروزی، تهران: نشر مرکز.**
- ایگلتن، تری. (۱۳۸۶). **پیش درآمدی بر نظریه ادبی؛ ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.**
- پاینده، حسین. (۱۳۸۸ ش). «نقد شعر زمستان از منظر نظریه روانکاوای لکان»؛ **فصلنامه زبان و ادب پارسی، شماره ۴۲، صص ۴۶-۲۷.**
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). **در سایه آفتاب؛ چاپ اول، تهران: سخن.**
- تادیه، ژان ایو. (۱۳۷۸). **نقد ادبی در قرن بیستم؛ ترجمه مهشید نونهالی، تهران: نیلوفر.**
- حلمی، مصطفی. (۱۹۷۱). **حب الهی عند ابن فارض؛ مصر: دارالمعارف.**
- راباته، ژان میشل. (۱۳۸۲). «پیش‌درآمدی به ژاک لکان»؛ **ترجمه فتاح محمدی، فصلنامه ارغنون، شماره ۲۲، صص ۲۲۸-۱۹۳.**
- ضمیران، محمد، ارشاد، محمد رضا (۱۳۷۸). «سیری در اندیشه‌های ژاک لکان (زبان واقعیت و ناخود آگاه)»؛ **ماهنامه بایا، شماره شماره ۷-۶ صص ۸۸-۸۳.**
- الفاخوری، حنا. (۱۳۸۳). **تاریخ الأدب العربی؛ چاپ ششم، تهران: توس.**
- کدیور، میترا. (۱۳۸۱). **مکتب لکان؛ تهران: اطلاعات.**
- کلیگز، مری. (۱۳۸۸). **درسنامه نظریه ادبی؛ ترجمه جلال سخنور و دیگران، تهران: اختران.**

- المقدّسی، أنیس. (۱۹۸۳). *امراء الشعر العربی فی العصر العباسی؛ الطبعة الأولى*، بیروت: دار الكتاب العربی.
- مکافی، نوئل. (۱۳۸۴). *ژولیا کریستوا؛ ترجمه مهرداد پارسا*، تهران: مرکز.
- موللی، کرامت. (۱۳۸۳). *مبانی روانکاوی فروید- لکان؛ چاپ اول*، تهران: نشر نی.
- هومر، شون. (۱۳۸۸). *ژاک لکان؛ ترجمه محمدعلی جعفری و محمدابراهیم طاهائی*، تهران: ققنوس.
- یاورى، حورا. (۱۳۸۴). *روانکاوی و ادبیات؛ تهران: سخن*.

التحليل النفسي لشخصية ابن فارض على ضوء نظرية جاك لاكان*

پریسا امیری، ماجستير اللغة العربية وآدابها لجامعة رازي في کرمانشاه
يحيى معروف، أستاذ قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة رازي في کرمانشاه

الملخص

تحتوي النصوص الأدبية على موضوعات لا تُفهم عبر قراءتها لمرة واحدة، كما أنّ استخدام أدوات العلوم الأخرى يُعدّ فرصة جيدة لتحقيق إنجازات جديدة قائمة على النصوص، وإنّ التحليل النفسي هو أهمّ من البقية في هذا المجال، فيما أنّ المحلّل النفسي الفرنسي "جاك لاكان" يرشدنا إلى نتائج ملفتة في تحليلنا للروايات الأدبية والسرد. فهذه المقالة هي محاولة لاستخدام نظرية «بناء الروح البشرية» للاكان من أجل تحليل شخصية ابن فارض، إذ يقسم لاكان الوجود الإنسانيّ في هذه النظرية، إلى ثلاثة مجالات وهي: الجانب التخيلي أي عالم السحر والمحسّنات الظاهرية والخداع عبر أداء إخفاء الضمير غير الواعي، ومجال الغموض والعاطفة أي عالم الكرامة الإنسانية، وصحيح أن جوهر الإنسان هو في اللاوعي وخارج كيانه، الذي يسميه لاكان "غير". كما مرّت حياة ابن فارض بفترات متعددة خلال الثورات النفسية التي تعرض لها. والسؤال الرئيس الذي يطرح نفسه في هذه المقالة بالضبط هو: كيف يمكننا شرح تطور ابن فارض بطريقة منهجية، عبر استخدام نظرية لاكان؟ فتعتمد طريقة هذا البحث على نظرية جاك لاكان وحياة ابن فارض وأشعاره، لهذا السبب عالجتنا حياة ابن فارض وأشعاره أثناء شرح نظرية «بناء الروح البشرية» وقمنا بتحليل نفسى لشخصية ابن فارض بناء على هذه النظرية. ونتيجة هذا البحث تدل على تطابق التطور النفسي لابن فارض مع نظرية «بناء الروح البشرية» للاكان.

كلمات مفتاحية: ابن فارض، تحليل الشخصية، جاك لاكان، التحليل النفسي والأدبي.