

## تحلیل انقلاب روحی سنایی بر اساس نظریهٔ ژک لکان

سارا فرضی<sup>۱</sup>

دکتر سید مهدی زرقانی<sup>۲</sup>

### چکیده

این روزها مطالعات بین رشته ای چشم اندازهای تازه ای را پیش روی محققان آورده است. پیوند روان‌کاوی و ادبیات در ایران سابقه ای طولانی ندارد، اما در همین مدت کوتاه معلوم شده که چنین تحقیقاتی تا چه اندازه می تواند برای هر دو رشته مفید باشد. نظریهٔ لکان - روان‌کاو فرانسوی - در تحلیل شخصیتها و روایتهای ادبی ما را به نتایج جالب توجه و گاه تعیین کننده ای می رساند. این مقاله، کوششی است در جهت استفاده از نظریهٔ «ساختمان نفسانی انسان» لکان در تحلیل شخصیت سنایی. این نظریه برای ساختمان نفسانی آدمی سه ساحت قائل می شود: «حیث خیالی»، «ساحت رمز و اشارت» و «حیث واقع». بر خلاف آن چه در روایتهای افسانه ای نقل شده، د. بروین نشان می دهد که زندگی سنایی دو دوره ای نبوده، بلکه او در طی انقلاب روحی، سه مرحله را از سر گذرانده است. ما در این مقاله سعی خواهیم کرد با استفاده از نظریهٔ ژک لکان مراحل سه گانهٔ انقلاب روحی سنایی را توضیح دهیم. نخست، نظریهٔ ژک لکان را توضیح می دهیم تا مبنای تئوریک تحلیلیمان روشن شود. سپس سعی خواهیم کرد با استفاده از نظریه، مراحل سه گانهٔ زندگی سنایی را توضیح دهیم. در ضمن بررسی، ارتباط منطقی میان اشعار سنایی با هر یک از مراحل سه گانهٔ زندگی او نیز تا حدود زیادی روشن خواهد شد.

**کلید واژه‌ها:** سنایی غزنوی، تحلیل شخصیت، ژک لکان، روان‌کاوی و ادبیات.

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، نویسندهٔ مسئول farzisara@yahoo.com

۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد. irzarghani@yahoo.com

## ۱- درآمد

تحلیلهای متفاوتی در مورد وجود مفاهیم متناقض و ظاهراً ناسازگار در اشعار سنایی وجود دارد؛ تناقضاتی که باعث شده او گاه به عنوان شاعری «کهنتر» و «دون مایه» و گاه شاعری با اندیشه‌های والا نام برده شود<sup>۱</sup>. هنوز در مورد شرایط زمینه‌ساز تحوّل درونی سنایی ابهاماتی وجود دارد و به گفته د. بروین مسأله پیچیده‌تر از آن است که افسانه‌ها و حکایات تذکره‌ای مطرح می‌کنند<sup>۲</sup>.

تحقیقات جدید بر خلاف روایت‌های ضدّ و نقیض منابع سنتی نشان می‌دهند که تمایل سنایی به مفاهیم عرفانی، نه رویدادی افسانه‌ای-چنان که در حکایت دیوانه لای خوار آمده - است- بلکه پیامد تحولات تدریجی بوده است. گویا او همزمان با سفر بیرونی خود سیری تحوّل را هم در درون تجربه کرده است. بازتاب این تجربه‌های درونی و بیرونی او در اشعارش نشان می‌دهد که میان ابهامات موجود در زندگی او و مضامین شعری‌اش ارتباط نزدیکی وجود دارد. به کارگیری تکنیکهای علم روان‌کاوی و روان‌کاوی لکانی به طور اخصّ می‌تواند در ریشه‌یابی علل و عوامل انقلاب روحی سنایی و توضیح علمی آنها به ما کمک کند. تحلیلی که لکان از ساختمان نفسانی آدمی ارائه می‌دهد سیری تحوّل-تکاملی را برای هر انسانی در نظر می‌گیرد. اگرچه این امکان وجود دارد که لزوماً همه افراد در جریان این تکامل قرار نگیرند، اما به دلیل وجود قراینی در متن آثار سنایی و با در نظر گرفتن تحقیقات اخیر در زمینه سنایی‌شناسی، این احتمال وجود دارد که او این سیر تکاملی را از سرگذرانده باشد. پرسش اصلی این مقاله دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد: چگونه می‌توان با استفاده از نظریه لکان تحوّل روحی سنایی را در ساختاری نظام‌مند توضیح داد.

## ۲- تبیین نظریه لکان

ژک لکان، روان‌کاو فرانسوی (۱۹۰۱-۱۹۸۱م)، از مهم‌ترین و برجسته‌ترین روان‌کاوان معاصر بوده و بی‌شک سهم بسزایی در بازخوانی مبانی نظریه فروید داشته است؛ او از تأثیرگذارترین متفکران سنت روان‌کاوی پس از فروید است که عقایدش تحوّل شگرف در تجربه بالینی

روان‌کاوی فراهم‌آورد و روح تازه‌ای در نهضت روان‌کاوی دمید. نظریه او علی‌رغم پیچیدگی، بر زمینه‌های مختلفی همچون نقد ادبی و فلسفه تأثیر مهمی گذاشت و قابلیت تفسیرپذیری نظریه‌اش، متفکران و نظریه‌پردازان پس از او را بر آن داشت تا آموزه‌های لکانی را به صورت یک مکتب در آورند. این نظریه برای ساختمان نفسانی انسان سه ساحت قایل می‌شود: حیث خیالی<sup>۱</sup>، ساحت رمز و اشارت<sup>۲</sup> و حیث واقع<sup>۳</sup>. در این مقاله برآنیم با استناد به همین ساحت سه‌گانه، تحوّل و انقلاب روحی سنایی را بررسی نماییم.

## ۲-۱: حیث خیالی، مرحله آینه

مرحله آینه<sup>۴</sup> مبنای نظریه ساحت نفسانی لکان را تشکیل می‌دهد<sup>۳</sup>. او در تبیین نظریه خود به تحلیل و تفسیر سیر تکوینی کودک از ابتدای تولد تا زمان دستیابی به زبان تکلم می‌پردازد. به این ترتیب که کودک در مرحله آینه که حدود سنین شش تا هجده ماهگی است، همزمان با مشاهده تصویر خود در آینه، آن تصویر<sup>۵</sup> را به عنوان من<sup>۶</sup> خویش باز می‌شناسد. حال آن که این رابطه دوتایی میان من و تصویر آینه‌ای اساساً نارسایسیسمی<sup>۷</sup> است. طی همین مرحله آینه است که من نفسانی<sup>۸</sup> کودک شکل می‌گیرد. عملکرد اصلی این من نفسانی یا من متفاخر، ایجاد حجابی از غفلت<sup>۹</sup> بر ضمیر ناآگاه آدمی است. بنابراین آدمی تا در بند حیث خیالی و مرحله آینه است، در حقیقت در دام من نفسانی خویش گرفتار است.

حالت خودشیفتگی<sup>۱۰</sup> کودک پس از دیدن تصویر در آینه، در او احساس شعف<sup>۱۱</sup> ایجاد می‌کند؛ چرا که او برای اولین بار کالبد خود را به شکلی منسجم و کلی (Gestalt) در آینه دیده

<sup>۱</sup>- Imaginaire

<sup>۲</sup>- Le Symbolique

<sup>۳</sup>- Le Reel

<sup>۴</sup>- stade du miroir

<sup>۵</sup>- Image

<sup>۶</sup>- Ego

<sup>۷</sup>- Narcissism

<sup>۸</sup>- Le Moi

<sup>۹</sup>- Me Connaissance

<sup>۱۰</sup>- Narcissism

<sup>۱۱</sup>- Jubilation

است و به طور خیالی، در احساسی سرشار از پیروزی و تسلط غرق می‌شود. این حسن تسلط<sup>۱</sup>، همان نیروی فسون آمیز و فریبنده حیث خیالی است؛ زیرا کودک در این سنین در عین وابستگی کامل به پدر و مادر خود است، در حالی که خود را مستقل می‌پندارد و به بیانی لکانی در خیال استقلال به سر می‌برد.

احساس فریبندگی و فسون<sup>۲</sup> نه تنها در آینه، بلکه با مشاهده بزرگسالان ممکن است در کودک ایجاد شود، چرا که کودک آنها را واجد چنین تسلطی می‌داند و به طور خیالی خود را همانند آنها فرض کرده و در صدد همانندسازی یا انطباق هویت<sup>۳</sup> خویش با آنان برمی‌آید؛ یعنی من نفسانی کودک بر اساس تصویری که کودک از هموع<sup>۴</sup> خود دارد، شکل می‌گیرد. در جریان این انطباق هویت، کودک هموعان خود را مورد تقلید قرار داده، سعی می‌کند اطوار و شئون آنها را تکرار کند. این پدیداری است که در حدود سه سالگی کودک رخ می‌دهد و نقطه نهایی مرحله آینه است. پایان از خودبیگانگی<sup>۵</sup> کودک که از درک نادرست او نسبت به تصویر خود ناشی شده بود، در همین زمان صورت می‌گیرد.

در حیث خیالی، من نفسانی با ایجاد غفلت و از خودبیگانگی مانع آگاهی از انقسام ذاتی<sup>۶</sup> وجود آدمی است. وقتی آدمی به ساحت رمز و اشارت وارد می‌شود، این انقسام ذاتی را در می‌یابد. مهم‌ترین کارکرد من نفسانی ایجاد پرده‌ای از غفلت بر این انقسام ذاتی است. بنابراین، گرفتاری در من نفسانی، مساوی با درک نادرست از خود و دیگری، تفاخر و خودشیفتگی، فریبندگی و فسون است. در نظریه لکان این امکان وجود دارد که علی‌رغم رشد جسمانی، فرد به ساحت رمز و اشارت وارد نشده و پیوسته در حیث خیالی بماند؛ یعنی با رشد تقویمی، رشد شخصیتی پیدا نکند.

- 
- 1- Maitrise
  - 2- Captation
  - 3- Identification
  - 4- Semblable
  - 5- Alienation
  - 6- corps morc

## ۲-۲. ساحت رمز و اشارت

همزمان با دسترسی به زبان تکلم، کودک 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؛ حقیقتی که بیانگر انقسام وجودی اوست. ماهیت این انقسام به آن چه قدمای ما وجود برزخی خوانده‌اند، بسیار نزدیک است (موللی، ۱۳۸۱: ۲۵) و مقصود از این حالت برزخی یا انقسام وجودی، این است که وجود آدمی همواره میان دو امر متناقض -خوبی و بدی، تاریکی و روشنی، مهر و کین، خیر و شرّ و ...- درگیر است. 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 فریب آمیز از خویشتن خویش، در شعفی حاصل از احساس تسلط، غرق بود، حال همزمان با ورود پدر با ممنوعیاتی رو به رو می‌شود و از همین زمان تمنا و آرزومندی غیر<sup>۱</sup> که همان مطلوب واقعی است، در او ایجاد می‌گردد. درک واقعیتهای 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 گمشده ای در درون فرد بروز می‌کند و او را وادار به جستجو می‌کند. این گمشده چیزی است مربوط به ضمیر ناآگاه و در بُعد واقع<sup>۲</sup> 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

<sup>۱</sup>- L Autre

<sup>۲</sup>- le reel

ساحت رمز و اشارت و نیز ورود پدر - که نماد قانون است - کودک درمی یابد که مادر مطلوب واقعی او نیست و از این پس همواره در جستجوی مطلوب واقعی خود در حرکت خواهد بود. از آن جا که «غیر» بیش از هر چیز یک جایگاه و مقام است، کودک تا زمان حضور در حیث خیالی در ارتباط با غیرهای کوچک<sup>۱</sup> و جزئی در غفلت از «غیر» واقعی و گمشده اصلی به سر می برد. اما با ورود به این ساحت، در طلب گمشده واقعی، همواره در تکاپوی پر کردن این خلأ از طریق زبان تکلم برمی آید، تا این که در نقطه‌ای پی می برد که این خلأ<sup>۲</sup> هرگز پر نخواهد شد.

### ۲-۳- حیث واقع

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<sup>۳</sup> عنصری است نامسمّا که قابل نامیدن نیست و دقیقاً به همین اعتبار در حیطة 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 مطلوب گمشده هیچ گاه 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.

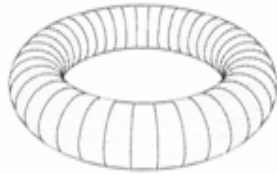
مطلوب گمشده، نفس برزخی را در حالتی از هجران دایم نگاه می دارد. لکان جستجوی دائمی مطلوب گمشده را در ارتباط با دیگر مطلوبات به پیچّه مدوّر تشبیه کرده است. در شکل «ب»، «فاعل نفسانی» متوجه مطلوبات متعدّد است و غافل از نوع اصلی حرکتی است که در شکل «الف» می بینیم. در این نوع حرکت، نفس برزخی در پی بازیافتن مطلوب گمشده اصلی و اوّلی است.

1- *autre*

2- *Beance*

3- *Objet perd*

ب



الف



به عبارت دیگر، آرزومندی آدمی نسبت به مطلوبات مختلف، پیوسته مبتنی بر یاد حسرت آمیزی است از مطلوبات اصلی و اولی. حرکت دورانی به دنبال مطلوب گمشده، در حول فضایی خالی صورت می گیرد و تکرار مداوم آن مدلول همین فقدان است. «فاعل نفسانی» در هر دور موفق نمی شود به مطلوب گمشده دسترسی پیدا کند و حرکت خود را از سر می گیرد (همان: ۷-۲۶۶).

هنگام مواجهه با حیث واقع، قادر نیستیم دربارهٔ آن صحبت کنیم، زیرا این مواجهه لحظه‌ای بیش نیست و همواره، همراه با وحشت و تحیر است. حتی وقتی از آن فاصله می‌گیریم زبانی نیست که بتوانیم آن را توضیح دهیم. چیزی شبیه حالات کشف و شهودی عرفانی که صحبت از آن در چهار چوب 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 این دست، داده می‌شود زائیدهٔ 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: ۲۲۵-۲۲۳).

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 منطقتیز عرفاست برای چنین لحظات عارفان به کار گرفته می‌شود. آنها این

گونه کیفیتهای روانی را «حال»- به معنای کیفیتی روحانی که بر آدمی وارد می شود و به سرعت می گذرد - نامیده اند. این کیفیتها تا حدودی همان گونه است که در نظریه لکان در مورد حیث واقع می خوانیم. ساحتی که قابل دسترسی نیست و آدمی تنها می تواند لحظه ای با آن مواجه شود. حیث واقع، فرد را در حالتی از مات زدگی نگه می دارد و غرابت آن از این روست که آدمی در حیطه شناخت خود و در زبان تکلم خویش عاجز از نامیدن آن است، زیرا در ساحت رمز و اشارت نمی گنجد. در مواجهه با حیث واقع، زبان از گفتن باز می ماند (موللی، ۱۳۸۱: ۵-۲۷۴).

به بیانی ساده تر می توان گفت: حیث خیالی عبارت است از ساحت خود فریبی 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، آدمی را در مسیر جستجوی دائم قرار می دهد.

## ۲-۲ پس از تجربه حیث واقع

این مرحله در روان کاوی به عنوان یک هدف در نظر گرفته می شود. غایت روان کاوی مواجهه فرد با حیث واقع اوست؛ هدفی که یک روان کاو در جریان روان کاوی دنبال می کند رساندن درمان گر به جایگاهی است که پس از رویارویی با حقیقت وجودی، بتواند استقلال خود را حفظ کرده و از این پس در سایه این تجربه، خود را در هدایت امیالش با مقتضیات اجتماعی سازگار کند. ذکر این نکته ضروری است که لزوماً همه افراد در مواجهه با خویشتن خویش به روان کاو مراجعه نمی کنند. اینان در عرف لکان افرادی هستند که به جایگاه ذهنی یک روان کاو رسیده اند. لکان معتقد است شاعران در این جایگاهند و به این اعتبار، آنها را جلوتر از روان کاو می داند و در ستایش یکی از نویسندگان این گونه می گوید: «من به این نکته کرنش می کنم که آن چه را من آموزش می دهم او بدون من می داند» (کدیور، ۱۳۸۱:



۴۳-۴۱). دست یابی به این جایگاه بلند تکامل شخصیتی همان است که لکان تفاوت مطلق<sup>۱</sup> می نامد.

مواجهه با خویشتن خویش<sup>۲</sup> گاه آن قدر سخت می نماید که آدمی ترجیح می دهد تا پایان عمر در تکرار تهوع آور سناریوی از قبل نوشته شده زندگی اش باقی بماند. هر چند با عبور از آن، دیدگاههای او نسبت به جهان اطراف تغییر یافته قادر می گردد خود را با مقتضیات اجتماعی سازگار کند. ما معتقدیم سنایی مسیر دست یابی به تفاوت مطلق لکانی را پیموده است. او حیث واقع را تجربه کرده و در انعکاس این تجارب شهودی در اشعارش بسیار موفق می نماید.

### ۳- بررسی تحول درونی شاعر بر اساس نظریهٔ لکان

#### ۱-۳. مرحلهٔ نخست: شاعری در حیث خیالی

روزگاری که سنایی سالهای آغازین جوانی اش را در آن سپری می کرد، دوران پرشکوه دربارهایی بود که حاکمان آن، جو مناسبی برای رونق مدیحه سرایی فراهم آورده بودند و به گفتهٔ د. بروین، سخن سرایی بیش از هر سرمایه ای، دست مایه ای عمومی و متداول بود (د. بروین، ۱۳۷۸: ۱۱۴). مدح و مدیحه سرایی رفته رفته سنت رایج غزنین شد و دربارها را به کانونی برای نواخت و نگه داشت شاعران مبدل ساخت. این محیط بستر مناسبی برای سرودن شعر ستایشی بود (زرقانی، ۱۳۸۱: ۲۵۶). در چنین شرایطی او نیز بنا به سنت زمانه و همانند دیگر ستایش گران بر آن شد تا از استعداد ذاتی خویش برای رسیدن به مطلوبش بهره ببرد.

همهٔ آن چه سنایی در آغاز، به عنوان مطلوب<sup>۳</sup> جستجو می کرد، یافتن ممدوح صاحب قدرتی بود تا در سایهٔ حمایتش نیازهای زندگی فردی و اجتماعی اش را بر طرف کند (د. بروین، ۱۳۷۸: ۱۰۷) و آن طور که از ستایشهای این دوره برمی آید، او حاضر بود برای رسیدن

1- la difference absolue

2- Self

3- Objet

به این مطلوب هر مضمونی را برای هر ممدوحی بسراید. لکان تقلید از رفتار جمعی، سعی در انطباق هویت با هم‌نوعان و در نتیجه دست نیافتن به فردیت<sup>۱</sup> را از ویژگیهای واقع شدن آدمی در حیث خیالی می‌داند. حضور سنایی در محافلی چنین و تقلید از رفتار جمعی از نشانه‌های حضور او در حیث خیالی است. دکتر زرین کوب، سنایی را نیز همانند مسعود سعد شاعری درباری و منسوب به دربار غزنویان دانسته (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۹۹) و ذبیح الله صفا سنایی را این‌گونه توصیف می‌کند: «شاعری لهو پیشه که اشعارش سرشار از کلمات رکیک بود و از مدح هیچ کس امتناع نداشت» (صفا، ۱۳۷۹: ۳۰۸/۱).

حتی سرودن اشعار مذهبی در این دوره، دلیلی است برای حضور وی در حیث خیالی. برای او به عنوان یک مدّاح چندان فرقی نمی‌کرد که ممدوحانش، صاحبان قدرت سیاسی باشند یا عالمان مذهبی وابسته به نهاد قدرت. لحن سروده‌های پیشکش شده به هر یک از طبقات اجتماعی با دیگر طبقات، متفاوت بود و شاعران به اجبار سروده‌هایشان را با پسند مخاطب سازگار می‌کردند. بنابراین اشعاری را که در این دوره در ستایش عالمان شرع سروده می‌توان نمونه‌ای از اشعار مذهبی سنایی انگاشت (د. بروین، ۱۳۷۸: ۵-۱۳۴). 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 متشرّع در آن زمان، بخشی از سرامدان جامعه غزنین بودند و ستایش آنها در اشعار این دوره از زندگی سنایی، از مظاهر توسّل به ارزشهای به‌ظاهر معنوی است. لکان در مجلس یازدهم خود اذعان می‌کند که پناه‌بردن به پشتوانه‌های اجتماعی در جهان روابط و توسّل به ارزشهای به‌ظاهر معنوی از نشانه‌های حضور در حیث خیالی است.<sup>۵</sup>

### ۳-۱-۱: مقدمات تحول درونی و خروج از حیث خیالی

اگرچه د. بروین تصریح می‌کند که مشخص کردن مسیر تحول درونی سنایی ساده نیست (همان: ۱۳۸)، رویکرد لکانی ابزار مناسبی برای شناخت و معرفی عوامل زمینه‌ساز این انقلاب درونی

است. به کمک این نظریه، نیازی نیست، علت انقلاب درونی او را خوابی افسانه‌ای و به مثابه حادثه‌ای ناگهانی فرض کنیم، زیرا در این جا صحبت از پدیده‌ای تدریجی و طبیعی است. دکتر شفیع کدکنی در مقدمهٔ *مختارنامه* به تدریجی بودن این تحول درونی اذعان می‌کند: «من این تغییر حالت او را به هیچ وجه ناگهانی نمی‌دانم چنان که در مورد عطار هم آن را قبول ندارم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۰).

مطابق نظریهٔ لکان، انقلاب درونی حکیم غزنوی 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 سنایی - بدون این که استنتاجات ما مبتنی بر گمانه‌های احساسی باشد- نمونه‌ای از تفاوت مطلق لکانی است. زیرا او از معدود افرادی بود که توانست از حصار حیث خیالی خارج گشته و از خواب غفلتی بیدار شود که شاعران ستایشگر غزنه در آن فرو رفته بودند. او موفق شد با خروج از حیث خیالی، در مسیر شناخت خویشتن خویش و دست یافتن به فردیت گام بردارد و گونه‌ای از ساحت‌های نفسانی را تجربه کند که دیگر افراد هم‌طبقهٔ اجتماعی او -شاعران ستایشگر- نسبت به آن بی‌توجه بودند.

این‌طور به نظر می‌رسد که در ابتدا وابستگی سنایی به حمایت مادی ممدوحان، او را به دربارهایی کشاند که شاعران، کام جان و مال و تن را از آن طلب می‌کردند. اما دست‌یابی او به مطلوب نخستینش، نتیجه‌ای جز احساس نارضایتی در بر نداشت. به نظر می‌رسد او با این که در هیأت یک مدیحه‌سرای درباری ظاهر شده بود در جستجوی چیزی والاتر از رسوم متداول درباری بوده‌است. این احساس که به زعم محققان دلیلی برای ترک دربار بود (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۱)، بارزترین نشانهٔ علاقهٔ شاعر است به خروج از حیث خیالی. بازتاب این ناخشنودی در اشعار این دوره، که گاه به موضوع اصلی یک شعر تبدیل شده است (د. بروین، ۱۳۷۸: ۳۸۰)، حکایت از آن دارد که سنایی در جستجوی موقعیتی مطلوب و آرمانی، به دربار راه یافت، اما مدیحه‌سرایی در دربار، آن‌چنان که توقع می‌رفت، برایش قانع‌کننده نبود و او را همچنان در مسیر جستجوی موقعیتی مطلوب و آرمانی نگاه‌داشت. احساس یک خلأ روحی او

را می‌آزرد و همین احساس منجر به ترک غزنین شد. این جای خالی، همان است که لکان در بخشی از نظریه‌اش تحت عنوان سمپتوم<sup>۱</sup> 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 (کدیور، ۱۳۸۱: ۱۰).
- گویا در مورد سنایی دو حالت اول با هم اتفاق افتاده است و می‌توان گفت ترک غزنین معنادارترین و بیرونی‌ترین نتیجه بروز این سمپتوم در زندگی اوست.

### ۳-۱-۲: ترک غزنین

کامیابی و شادکامی، فضای غالب بر غزنین آن روزگاران بود و شکوه فرزندان محمودی هنوز در شهر حاکم. درگاه امیران، کعبه آمال شاعرانی شده بود که بخش عمده رؤیاهای زرینشان در محیط درباری شکل می‌گرفت. شهر غزنین مملو از روزهای شکوهمندی بود که با حضور بزرگ‌ترین سرایندگان پارسی‌گوی دوچندان شده بود (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۲۱). اما حتی این اوضاع پر رونق که ایده آل هر شاعر ستایشگری بود، نتوانست سنایی را با همه ذهنیت روشنی که از قبل به چنین فضاهایی نشان می‌داد، پای‌بند خود کند. دیری نپایید که اظهار ناخشنودی او در چندین جای اشعارش جلوه گر شد (د. بروین، ۱۳۷۸: ۱۶۰). به دنبال این نشانه‌ها، سنایی زادگاهش را به سمت دیاری بیگانه ترک می‌کند. این تغییر موقعیت جغرافیایی که هم‌زمان با تحولات درونی شاعر اتفاق می‌افتد، یک نقطه عطف در زندگی سنایی است.

در مورد انگیزه‌های سنایی برای ترک دیار و دربار، علل گوناگونی ذکر کرده‌اند. مواردی همچون، روی‌گردانی و دوری جستن از دنیا، تمایل به رهایی از مسیر بی‌فرجام شاعری و جستجوی ممدوحی شایسته همچون خواجه محمد، یافتن دست‌آویزی محکم و موقعیت حرفه‌ای بهتر (همان، ۱۶۰-۵). یکی از دلایل مطرح شده، امید به روی دادن تغییرات مطلوب

1- Symptom

در زندگی است که از میان تمامی دلایل ذکر شده جامع‌تر و کامل‌تر می‌نماید. کما این که در بررسی نظریهٔ لکان به این نکته بر می‌خوریم 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 غزنین ذکر شده، همگی اشاره به مطلوبهای جزئی است که لکان مطرح می‌کند، مطلوبهایی که ابتدا به نظر می‌رسد همان مطلوب گمشده و واقعی است اما با دست یافتن به آن، آدمی به جزئی بودنشان پی می‌برد و پس از مواجهه با خلأ اولیّه، در مسیر جستجوی دوباره قرار می‌گیرد.

ترک غزنین به مثابه آغاز این جستجو است. ما معتقدیم سنایی، غزنین را در جستجوی آن چه 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 باز می‌گشت. نارضایتیهای سنایی از همین جا سرچشمه می‌گرفت و آن چه محققان و پژوهشگران در مورد علل و انگیزه‌های این مهاجرت ذکر کرده اند همه و همه حقیقتی است نشأت گرفته از همین اتفاق نفسانی که در مورد همهٔ افراد، صادق و محتمل است. انسانها در مواجهه با این پرسش بنیادین بالا متفاوتند و از همین رو لکان مسألهٔ تفاوت مطلق را مطرح می‌کند، تفاوتی که منجر به تولد سنایی‌ها می‌شود. کسانی که پس از مواجهه با این پرسش و جستجو به دنبال پاسخ آن، به جایگاهی دست می‌یابند که آنها را قادر می‌سازد گفتمان<sup>۱</sup> زمان خود را تغییر داده و دوران سازی کنند. مطمئناً اگر سنایی در محیط شکوهمند درباری نسبت به احساس ناخشنودی اش بی‌توجه بود، هرگز به تولد دوباره و تجربهٔ ساحتیهای نفسانی برتر دست نمی‌یافت.

\*\*\*

متأسفانه هیچ‌گونه تاریخ مشخص و متقنی در مورد اکثر اشعار سنایی موجود نیست، اما به پشتوانهٔ این نظریه تا حدودی می‌توان این احتمال را مطرح کرد که قصاید سبک خراسانی با مضامین صرفاً ستایشی متعلق به دوره‌ای است که شاعر در حیث خیالی قرار دارد، خواه

ممدوح آن عالمان شرع باشند، خواه صاحب منصبان سیاسی. بیشتر غزلیات عاشقانه در بردارنده عشق زمینی و اشعاری با مضامین مبتذل نیز، احتمالاً در چنین موقعیتهایی سروده شده‌اند. اگرچه دکتر شفیع کدکنی مدیحه‌های سنایی را متعلق به نیم‌کره تاریک ذهنیت سنایی می‌داند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۵)، ما معتقدیم مدیحه‌ها در هر دوره از زندگی او رنگ متفاوتی داشته و از دیگر دوره‌ها متمایز است.

### ۲-۳. مرحله دوم؛ شاعری در ساحت رمز و اشارت

رمز و اشارت در نظریه لکان ساحتی است که آدمی در آن با اساسی‌ترین پرسش زندگی خود روبه‌رو می‌گردد؛ پرسشی که قرین به حیث واقع بوده و در ارتباط با مطلوب مطلق مطرح می‌شود. فرد در جستجو برای یافتن پاسخ این پرسش پیوسته درگیر کشاکشی باطنی میان خود و «غیر» است.

هجرت به بلخ یکی از عواملی است که سنایی را به ساحت رمز و اشارت نزدیک می‌کند. این شهر نه تنها در بُعد فرهنگی از غزنه مهم‌تر بوده، بلکه کانون زندگی مذهبی نیز به شمار می‌رفته است. مهاجرت وی به این شهر دو وجه داشت: از سویی نشانه دور شدن سنایی از حیث خیالی و نزدیک شدن به ساحت رمز و از سویی دیگر ادامه جستجوی او در پی دست‌آویزی محکم در محیط اجتماعی. در واقع امید شاعر به یافتن ممدوح شایسته برای مضامین جدید اشعارش او را از غزنین به بلخ کشاند.

تغییر مضامین در اشعار سنایی را می‌توان یکی از نشانه‌های بارز حضور وی در این ساحت قلمداد کرد. سخن د. بروین این موضوع را تأیید می‌کند: «مدیحه‌سرایی دوره جوانی، سراینده شعرهای مذهبی شد و شعر جدید او در محیط واعظان مذهبی به شکوفایی کامل رسید» (د. بروین، ۱۳۷۸: ۱۳۸). او در *کارنامه بلخ*، ممدوح خود را با صفاتی چون پرهیزگاری و خرد می‌ستاید و توجه خاصی به واعظان مذهبی مبذول می‌دارد. چنین رویکردی در این مثنوی، جهتی نو در اشعار شاعر را نشان می‌دهد. در اشعار ستایشی این دوره، چه بسا سویی مدحی کاملاً تحت الشعاع مضامین دینی قرار گرفته و فضای کلی شعر به مجالی برای اندرز و

نصیحت مبدل می شود. سنایی در سایهٔ مضامینی چنین، در بستر شعر ستایشی زمان، تعالیم دینی - عرفانی خود را دنبال می کند. در ساحت رمز و اشارت لکانی نقش زبان، پر کردن خلأ و شکاف حاصل از فقدان مطلوب مطلق است و حضور مضامین عرفانی در اشعار این دوره می تواند در جهت پر کردن خلأ و شکاف فوق و نوعی تلاش جهت کسب تقرّب تفصیلی نسبت به مطلوب مطلق باشد.

جدال باطنی سنایی در این دوران نیز نشانهٔ دیگری است بر حضور سنایی در ساحت رمز و اشارت. در اشعار این دورهٔ شاعر رویکردی دوگانه به محیط و هستی دارد و در برزخ میان اهداف متعالی شاعری و سنت فرهنگی زمان، دست و پا می زند. گاه به جستجوی ممدوحانی می پردازد که برای اشعار ستایشی به او صله دهند و گاه در گریز از مدحهای اغراق آمیز و سست، به تعالیم دینی - عرفانی متمایل می شود. در نتیجهٔ همین جدال باطنی است که از خواسته های تحقیرآمیز و موهن به شکوه می آید و اذعان می کند که نه تنها به می گساری که گاه وادار می شود در ازای پاداشی اندک، صحنه های فسق و فجور ممدوحان را هم به شعر درآورد.

از طرف دیگر، این امر که سنایی سرانجام برای پاسخ به نیاز درونی خویش از مدح در جهت تعلیم و تربیت بهره می برد (زرقانی، ۱۳۸۱: ۷-۲۵۴)، نشانی است از فراهم آمدن شرایطی نزدیک به آن چه از او در محیط سرخس و نیشابور می بینیم.

### ۱-۲-۳: گریز از بلخ؛ دنبالهٔ سیر تحوّل

مدارک تاریخی نشان می دهند که سنایی در بلخ هم نتوانست به مطلوب آرمانی خود دست یافته و با ترک بلخ هنوز در مسیر این جستجو است. از شرحی که سنایی در مورد مشکلات خود در یافتن ممدوحی شایسته می دهد می توان دریافت که وی نه تنها در بلخ به ممدوحی در مقام سلطنت دست نیافت که از حامیان پلید و خواسته های آزاردهندهٔ آنان نیز گریزان بود (د. بروین، ۱۳۷۸: ۵-۱۶۰) و همین امر موجب گریز او از بلخ شد.

سفر حج نشانه روشنی است از دور شدن او از جدال باطنی مذکور. اگرچه برخی بر واقعی بودن این سفر تردید دارند، اما حتی اگر این سفر برساخته ذهن مورخان بوده باشد، باز در تحلیل ما همچنان عنصر معنادار خواهد بود. مهم این است که او به چنان حالتی نفسانی رسیده که مورخان سعی کرده اند در توجیه آن، یک سفر حج را برایش بسازند و این سفر، چه اتفاق افتاده باشد چه نه، در سطح سمبلیک به معنای رهایی شاعر از جدال باطنی و نزدیک شدن به حیث واقع است. همین حالت نفسانی بوده است که نهایتاً او را وادار کرده بلخ را ترک کند. شهری که دیگر برایش در حکم «ام البلاد» و «قبة الاسلام» نیست، بلکه جایگاهی برای سخره گیران و عیاشان است.

زان قبه لقب گشت مر او را که نیابی در قبه بجز مسخره و رند و مخنث

(دیوان، ۷۷۱/قطعه ۳۳)

اصلی ترین علت گریز سنایی از بلخ را جستجو به دنبال مطلوب مطلق لکانی می دانیم. سنایی گمان می برد در بلخ مطلوب خود را خواهد یافت، اما چنان نبود. جستجوی مداوم او در پی ممدوحی ایده آل در گفتمان روان کاوی لکانی، نوعی جستجو به دنبال مطلوب مطلق است؛ مطلوبی که در ابتدا به صورت گمشده ای بروز می کند و آدمی به اشتباه آن را در مطلوبهای جزئی جستجو می کند و با رسیدن به هر کدام از آنها، پی می برد که دست یافته‌های او چیزی جز مطلوباتی جزئی و کوچک نیستند. بنابراین به جستجوی دوباره می پردازد. در تحلیل روان کاوانه، ترک بلخ نشانه روشنی است از جستجوی او برای دست یافتن به مطلوب مطلق و نزدیک شدن به حیث واقع.

\*\*\*

دکتر شفیع کدکنی، سنایی را با نظر بر اشعار این دوره، شاعری واعظ و نقاد اجتماعی معرفی می کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۵). علاوه بر اشعاری با مضمون فوق، آن قسم از غزلیاتی که قابلیت تأویل پذیری در دو وجه زمینی و عرفانی دارند و نیز قصاید مدحی با محوریت نکات اخلاقی متعلق به این دوره از شاعری وی هستند. همچنین به نظر ما مثنوی کارنامه بلخ محصول فکری - روانی همین دوران از تکامل شخصیتی شاعر است. مثنوی ای که



دارای مضامین عرفانی برجسته نیست، اما به حیث محتوا متعلق به دوره ای است که شاعر سفر بیرونی و درونی خویش را از وضعیّت اولیه آغاز کرده است (زرقانی، ۱۳۸۱: ۲۵۵).

### ۳-۳. مرحله سوم: مقلّمه ورود به تجربه حیث واقع

استناد به نتایج به دست آمده در پژوهشهای پیشین به درستی نشان می دهد که سنایی ناکام از یافتن ممدوحی ایده آل در بلخ، به دشواری از حامیانی که تنها پذیرای جنبه دنیوی اشعارش بودند، گریخت. او هنگام ورود به سرخس هنوز شاعری کهنتر به حساب می آمد و همچنان در جستجوی ممدوحی برای شعر اندرزی خود بود.

سرخس مرکزیت مهمی از حیث سیاسی و فرهنگی داشت. زندگی در این شهر این امکان را برای او فراهم آورد که با حوزه های با نفوذ و صاحب قدرت دوران، ارتباط برقرار کند تا شاید در این مجال نیک، مطلوب خود را باز یابد. به علت چیرگی فرهنگ صوفیانه بر زمینه عمومی شهر، نیز جو خانقاهی حاکم بر سرخس، شعر سنایی در کوتاه ترین زمان با پسند زمانه همگام شد و مشتاقان زیادی را به خود جلب کرد (د. بروین، ۱۳۷۸: ۱۶۹).

نظر دکتر شفیعی بر این امر استوار است که سنایی پس از آشنایی با علمای صوفیه، چندی مقیم خانقاه می شود و تحوّل و دگرگونی احوال او و اشعارش، از نکاتی است که باید به آن توجه داشت (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۶). ذبیح الله صفا هم در همین راستا می نویسد: « امر مهمی که در زندگی سنایی اثر فراوانی کرده است و در همین سفر حاصل شده، تغییر حال و مجذوبیّت اوست که مخصوصاً بر اثر معاشرت با دسته ای از رجال مهذب در بلخ و سرخس حاصل گردید و آثار این ارتباطها در اشعار او مشهود است. » (صفا، ۱۳۷۹: ۱/۳۰۷). سرخس زمینه مناسب تجربه مواجهه با حیث واقع را برای او فراهم کرد.

آشنایی با محمد بن منصور سرخسی، وضعیّت آرامی برای سنایی به ارمغان آورد. آن چنان که باعث شد سنایی مدت پنج سال در سایه چنین پشتیبانی، به سرودن شعر مورد علاقه خود بپردازد. این پنج سال، حاکی از آن است که سنایی سرانجام به ممدوحی مطلوب و آرمانی دست یافت. محمد بن منصور علاوه بر نفوذ سیاسی، عالمی اسلامی بود که وعظ از عمده

وظایفش به شمار می رفت. این امر برای سنایی تضمین و اطمینان خاطر فراهم آورده بود (د. بروین، ۱۳۷۸: ۷۰-۱۶۸). حضور او در فضای خانقاهها و آرامش حاصل شده، از عوامل فراهم آوردن مجال تقرّب سنایی به «حیث واقع» است.

قطع تعلقات مادی او نشانه دیگری است از آماده شدن شاعر برای مواجهه با حیث واقع. این وارستگی در ردّ درخواست قوام الدّین درگزینی بازتاب یافته است. سنایی از دیدار او روی می گرداند و در شعری خطاب به او از «تباين میان حزن و افسردگی خود و علاقه شدیدی که وزیر به جهان مادی داشته» سخن می راند (همان، ۱۸۰). سرخس انتهای مسیر جستجوی سنایی است و این حاکی از تحقّق تقرّب او به حیث واقع در سرخس است.

سرخس و دیدار با محمّد بن منصور نقطه پایان جستجوگری اوست نه مطلوب واقعی که لکان مطرح می کند. در واقع، وضعیّت فعلی، شرایط لازم را برای مواجهه او با مطلوب واقعی فراهم آورد. اینها ابزار رسیدن به هدف بودند نه خود هدف. ترک سرخس و بازگشت سنایی به نقطه آغاز سفر-غزنین-دلیلی بر این ادعاست. او پس از تقرّب به حیث واقع، در می یابد که مطلوب واقعی و گمشده او، اساساً دست نیافتنی است و دیگر دست یافته ها مطلوباتی جزئی هستند که هر کدام در برهه ای از زمان نقش مطلوب اصلی و اولیه را ایفا می کنند.

### ۱-۳-۳: تحوّل درونی

برخورد شاعر با «دیوانه لای خوار» حکایتی افسانه‌ای است که تقریباً تمامی منابع زندگی‌نامه ای در باب علّت این تحوّل ذکر کرده اند. دکتر زرین کوب ملالت سنایی از ستایش‌گری و گرایش او به تصوّف را پس از این ملاقات، نپذیرفته و معتقد است که: «لاقل جزء آخر داستان درست به نظر نمی آید» (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۲۳۸).

واقع در دوران حضور او در سرخس، همان نقطه تحوّل است که منظور نظر ماست و نمود آن را در بخشی از سروده های شاعر می توان سراغ جست.

در واقع، دو گروه از سروده های شاعر نشان می دهند که وی به تجربه حیث واقع دست

یافته است:

نخست غزلیاتی که مشتمل بر گزارش تجربه‌های عرفانی شاعر است. و دیگر، زبان مبهم، سرشار بودن از ایده‌های عرفانی، استفاده از ضمیر اول شخص مفرد و تجربی و غیر تقلیدی بودن این غزلیات است. از این میان، بیان پراکنده و زبان مبهم شاعر در انتقال مشاهدات نامشخص خود به مخاطب از نشانه‌های تعلق این سروده‌ها به زمان تجربهٔ حث واقع است. آن چه 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 فعال است و گرفتار نیامدن آن‌ها در مجال تنگ زبان، امری طبیعی است. در واقع، «غلبهٔ 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 غزلیات به گونه‌ای سخن می‌گوید که گاه فراتر از بیان یک اندیشهٔ تقلیدی از سنت زمان است و گویی بیان یک تجربهٔ شخصی است و در بخشهایی این گونه، فهم زبان شاعر از طریق رابطهٔ دال و مدلولی آن امکان پذیر نیست و دریافت رمزهای موجود در آن، اغلب تجربه‌ای شخصی را می‌طلبد.

اثر دیگر، مثنوی *سیر العباد الی المعاد* است که به چند دلیل، سند دیگری است حاکی از مواجههٔ سنایی با حث واقع. کاربرد ضمیر اول شخص مفرد، شباهت حالات گزارش شده در این مثنوی با آن چه در غزلیات دیدیم، خارج شدن شیوهٔ بیان از حالات متعارف و منطقی و بیان گریزی نوع تجربه‌ای که در این مثنوی گزارش شده، از جملهٔ این دلایل است. کیفیت این مثنوی چنان است که زرین‌کوب آن را گزارش «سفر روحانی به عوالم آسمانی» (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۲۳۸) معرفی می‌کند و پاره‌ای دیگر از محققان آن را تمثیل رمزآمیز سفری معنوی به سوی کمال انسانی و غزالی، «سفری روحانی که آدمی از خود به خود سفر می‌کند» (مایل، ۱۳۵۶: ۱۱) قلمداد کرده‌اند. در حقیقت بازتاب تجربهٔ شهودی سنایی در این آثار قابل یافت و دریافت است. در ترتیب زمانی هر چه از این گونه آثار به سمت واپسین اثر سنایی یعنی *حدیقه* نزدیک می‌شویم، زبان از ابهام فاصله گرفته و به بیان‌گری بیشتر متمایل می‌شود.

آثاری که به یقین می توان آنها را متعلق به این دوره دانست سویه عرفانی شعر سنایی را نشان می دهند. بخشی از غزلیات و قلندریات و مثنوی *سیر العباد الی المعاد* به عنوان گزارشی از تجربه مواجهه با حیث واقع، در شمار سروده های حکیم سنایی در سرخس قرار می گیرند.

### ۳-۴: مرحله چهارم؛ پس از تجربه حیث واقع

مجموع مباحث مطرح شده، دو تصویر از سفر بیرونی و درونی سنایی ارائه می دهد:

۱. شاعری ستایشگر در جستجوی موقعیتی مطلوب که در حوزه پیوند گرایشهای دینی شاعر با سنت زمانه مطرح می شود.

۲. فردی که پس از گذار از عقبه های دشوار نفسانی و کشاکشهای درونی به شناسایی «خود» نایل آمده و اصل خود را دریافته است.

این دو تصویر، حاکی از سیر تحولی یا به تعبیر دبروین «چرخش سرنوشت ساز شاعر» است. سنایی پس از رسیدن به مطلوب و آرمان خود به زادگاهش غزنین باز می گردد و این بازگشت، نشانه دست یابی او به غایت روان کاوی و جایگاه تفاوت مطلق لکان است. لکان از خوب گفتن<sup>۱</sup> در برابر خوب زیستن<sup>۲</sup> به عنوان هدف روان کاوی یاد می کند. در تعبیر او خوب زیستن نوعی تطابق با استانداردهای یکدست جامعه است؛ استانداردهایی که افراد را در جامعه به پیچ و مهره های یک کارخانه شبیه می کند و آنها را به جماعتی مقلد مبدل می سازد که در تابعیت از یکدیگر به فعالیت و گفتگو می پردازند. اما خوب گفتن نه در معنای خوب سخن گفتن که به عنوان یک دانش مطرح می شود. هدف خوب گفتن، رساندن شخص به نوعی رأی نهایی نسبت به وجود خویش است و در نهایت سوژه جدیدی به وجود می آورد، سوژه ای که دیدگاههایش تغییر یافته و این، تغییر جایگاه شخص در جهان را به دنبال دارد (کدیور، ۱۳۸۱: ۲۲).

پیش تر از سرخس به عنوان پایان مسیر جستجوهای شاعر یاد شد. او پس از طی این سیر تکاملی حال، در بستر تعادل روانی- اجتماعی به سرودن *حلیه* می پردازد. طبیعی است که در سرشت این

1- well-saying

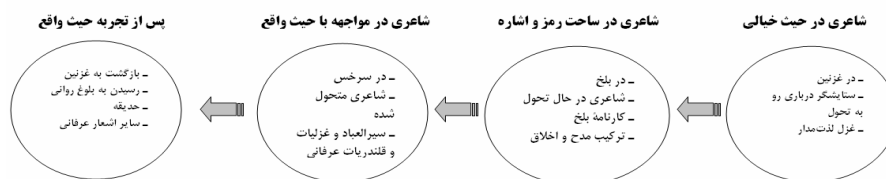
2- well-being

مثنوی چه ویژگی‌هایی نهان است، این مثنوی از حیث مضمون و زبان، نمونه کامل یک اثر در بلوغی روانی-اجتماعی است. به بیان دکتر شفیعی «شاعر در آن سوی لحظه‌های ناب خویش، انسانی است معمولی.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸: ۱۴-۱۳). سنایی هنگام سرودن واپسین مثنوی خود در آن سوی تجربه‌های ناب عرفانی خود، ثمره مشاهداتش را به مخاطب منتقل می‌کند. او سازگار با مقتضیات اجتماعی، به خوبی میان بعد سمبلیک و خیالی خود تعادل برقرار می‌سازد، به همین دلیل حتی پس از تکامل درونی، سروده‌های او خالی از مدح نیست. با این حال مهم‌ترین مسأله در بررسی مدیحه‌های شاعر، نگرشی منطقی به آنهاست. ممدوحان، انگیزه‌های ستایشی شاعر و قالبی که مدیحه در آن جای گرفته، نکاتی هستند که باید در این بررسی مورد مذاقه واقع شوند.

الگوی آخرین مدیحه‌های شاعر لبریز از درون مایه‌های دینی و عرفانی است و قصد اولیه شاعر، اندرز و ترغیب ارزشهای اخلاقی در سلطانان زمان است و به گفته خود او:

نیوم بهر طمع مدحت گوی      این نیابی ز من جز از من جوی

(حدیقه، مدرّس رضوی، ۱۳۳۶، ۱۱)



مسیر تحول روحی سنایی بر اساس نظریه ژک لکان

### یادداشتها

۱- ر.ک: د. بروین؛ حکیم اقلیم عشق، ص ۱۵۰.

۲- همان، ص ۱۷۹.

۳- «تست آینه» اولین بار توسط هانری ولن روان‌شناس فرانسوی (۱۹۶۲-۱۸۷۹) مطرح شد. این آزمایش خاص میان انسان و نزدیک ترین حیوان خویشاوندش، یعنی شامپانزه، تمایزی را مشخص می‌کند به این ترتیب که کودک شش ماهه انسان شیفته تصویر خود در آینه می‌شود در حالی که نوزاد شامپانزه به سرعت به موهوم بودن آن پی می‌برد (اونز، ۱۳۸۵: ۴۴۲). مفهوم لکانی مرحله آینه-گرچه اقتباسی از ولن بود- اما حاوی افقهای تازه‌ای نسبت به نظریه او بود. «تست آینه» ولن بر نحوه درک عقلانی

تصویر استوار بود، اما «مرحله آینه لکان» بر احوال قلبی کودک و رابطه عاطفی او و در ارتباط با زبان تکلم مطرح شد. در این مورد نگاه کنید به نظریات دکتر موللی، روان‌کاو لکانی، در کتاب «مبانی روان‌کاوی فروید-لکان»، ص ۱۷۹. نیز برای ملاحظه بیشتر این ارتباط بنگرید به Roudinesco.66-71. 142-4.

۴- لکان این خط کسری (Barre) یا تقسیم را وام دار هیدگر است و به تأثیر از آن فاعل نفسانی و نفس برزخی را به صورت (فاعل، نفس) نوشت تا نشان دهد که فاعل نفسانی یا نفس برزخی تحت خط کسری زبان تکلم قرار گرفته و موجودی است اساساً مقسم. در این مورد نگاه کنید به «واژگان لکان» ص ۸۶.

5-www.movallali.fr.

### کتابنامه

- ۱- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۶). «تنوع تجربه های شعری مولانا». در مجموعه مقالات مولانا پژوهی (زبان اندیشه مولوی با نگاهی تطبیقی به عطار). چاپ اول. تهران: نریا.
- ۲- اونز، دیلن. (۱۳۸۵). فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روان‌کاوی لکانی. ترجمه مهدی رفیع و پارسا. چاپ اول. تهران: انتشارات گام نو.
- ۳- ایستوب، آنتونی. (۱۳۸۲). ناخودآگاه. ترجمه شیوا رویگریان. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- ۴- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). در سایه آفتاب. چاپ اول. تهران: نشر سخن.
- ۵- پیر کلو، ژان. (۱۳۸۵). واژگان لکان. کرامت موللی. چاپ اول. تهران: نشر نی.
- ۶- پین، مایکل. (۱۳۸۰). لکان، دریدا، کریستوا. ترجمه پیام یزدانجو. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- ۷- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان. ترجمه قاسم کاکایی. چاپ دوم. تهران: انتشارات هرمس.
- ۸- خلیلی، خلیل الله. (۱۳۵۶). احوال و آثار حکیم سنایی غزنوی. موسسه انتشارات بیهقی.
- ۹- دبروین، ی. (۱۳۷۸). حکیم اقلیم عشق. ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی. چاپ اول. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس.
- ۱۰- روبر، مارت. (۱۳۵۰). فروید و ادبیات. ترجمه جلال ستاری. مجله رودکی. سال اول. شماره چهارم. دی ماه.
- ۱۱- زرقانی، سیدمهدی. (۱۳۸۱). زلف عالم سوز. چاپ اول. تهران: نشر روزگار.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۵). از گذشته ادبی ایران. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- ۱۳- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۷). با کاروان حله. تهران: انتشارات محمد علی علمی.

- ۱۴- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷). *جستجو در تصوف ایران*. چاپ اول. تهران: امیر کبیر.
- ۱۵- سجادی، ضیاءالدین (۱۳۷۲). *مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف*. چاپ دوم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- ۱۶- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۵۹). *حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *مثنویهای حکیم سنایی*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. چاپ دوم. تهران: بابک.
- ۱۸- \_\_\_\_\_ (۱۳۲۰). *دیوان*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. طبع کتاب.
- ۱۹- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲). *تاریخانه های سلوک*. چاپ اول. تهران: آگاه.
- ۲۰- صفاء، ذبیح الله (۱۳۷۹). *تاریخ ادبیات ایران*. چاپ ششم. ج ۲. تهران: فردوس.
- ۲۱- صنعتی، محمد (۱۳۷۹). *تحلیلهای روان‌شناختی در هنر و ادبیات*. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- ۲۲- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۸). *مختار نامه*. تصحیح و مقدمه محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات توس.
- ۲۳- فتوحی، محمود (۱۳۸۵). *آیین نگارش مقاله علمی - پژوهشی*. چاپ اول. تهران: سخن.
- ۲۴- فتوحی، محمود و محمدخانی، علی اصغر (۱۳۸۵). *شوریده‌های در غزنه*. تهران: سخن.
- ۲۵- فغانی، محمدتقی (۱۳۸۰). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۶- کدیور، میترا (۱۳۸۱). *مکتب لکان*. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۲۷- مایل، رضا و مجروح، ازپوهانند (۱۳۵۶). *سیرالعباد الی المعاد حکیم سنایی غزنوی*. موسسه انتشارات بیهقی.
- ۲۸- مولگی، کرامت (۱۳۸۳). *مبانی روان‌کاوی (فروید- لکان)*. چاپ اول. تهران: نشر نی.

29- David Macey.(1988). *Lacan in Contexts*. London: Verso. 210-57.

30- Elisabeth Roudinesco.(1990). *Jacques Lacan & Co*.trans. Jeffrey Mehlman (London :Free Assasiatian Book. 567.

31- Jacques Lacan.(1979). *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*. trans. Alen Sheridan Harmondsworth: Penguin. 20.