



The Classification of the Anecdotes of *Asrār al-Tawḥid* with Reference to the Psychoanalytical Concept of Transference

Seyyed Mehdi Dadras ^{1*}

Received: 19/05/2021

Accepted: 02/10/2021

* Corresponding Author's E-mail:
sm.dadras@urmia.ac.ir

Abstract

Sufi narratives are ever susceptible to psychoanalytic studies per the extent of their detailed experiences and also their main function, which is to incite a kind of “mystical experience” in the reader. Accordingly, the present study attempts to introduce a novel classification of these narratives in line with the psychoanalytic concept of “transference”. In this classification, the selection of Sufi narratives and the anecdotes of *Asrār-al-Tawḥid* in particular, are regarded as a macro-narrative that depicts the process of psychotherapy with a focus on the concept of transference. Each micro-narrative could be categorized under one of the stages involved within the process. In this point of view, the function of most of the anecdotal narratives (*Taḍkiras*) is apt to be seen as corresponding to one or a number of these stages. In effect, the reader of a single text encounters all these stages in different ways, albeit in a non-linear process, by the end of the reading. These stages, defined by reference to Freud's views and his structuralist follower, Lacan's, are listed as: 1) establishing the subject supposed to know, 2) resistance/denial, 3) the random object of the sign, and 4) mission. Yet, the choice of *Asrār al-Tawḥid* in this case study has been due to several reasons, including

1. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Urmia University.
<https://orcid.org/0000-0002-2124-558X>



the inclusion of morer diverse narratives than other anecdotal narratives as well as the profound impact of this text on the later Sufi narratives.

Keywords: Sufi Narratives, Psychoanalytic Criticism, transference, Asrār al-Tawḥid

Extended Abstract

Introduction: Farzi and Pourkhaleghi Chatroudi (2009) have studied “the imaginary” and “the real” in the personality of “Harun al-Rashid”, which is relevant to some remarks of this study. Paul (2014, translated by Ghafoori, 2016, p. 28) has implicitly highlighted the status similarity between the psychoanalyst and “wali” i.e. Sufi master. Dehghani Yazdeli and Edraki (2019, p. 149) have adopted the term “impulse” to refer to the stimulus for the evolution of narrative characters, which is corresponding to the interpretation of “the random object of the sign” in this study. Barati Khansari and Ebnali Charmhini (2020, p. 287) have referred to the “occult knowledge of the helping person” in Propp’ s views, which is linked to the concept of the “subject supposed to know,” in the present study.

Goals, Questions, Assumptions: The present discussion is subject to the reader-response psychological critique. In terms of psychoanalytic critique, the anecdote genre occupies a unique status within the Sufi texts. In the present article, the collection of Sufi narratives is regarded as a macro-narrative that depicts the process of psychotherapy with a focus on the concept of “transference,” and each micro-narrative is categorized as one of the stages involved in this process.



Discussion: Classification of Narratives

1. Establishing the Subject Supposed to Know

The subject supposed to know (cf. Evans, 2006, p. 214) is, in fact, the psychoanalyst himself/herself, to whom the patient attributes such authority. The main function of many Sufi narratives is to establish the very subject. These narratives are divided into two groups: (1) Narratives in which the mystic conceals his identity from a common persona, and the person never recognizes the identity and name of the mystic. (2) Narrations in which the common persona recognizes the identity of the mystic by the denouement of the narrative. In the first category's narratives, the mystical enjoyment and experience pertain solely to the "mystic" and the "reader." In such narratives, the mystic/reader perceives the happenings from the level of the "absolute conscious," i.e. God. In the second category's narratives, the common persona also partakes in this mystical enjoyment and experience.

2. Resistance/Denial

For Lacan, resistance pertains to the "the imaginary." The Sufi's aim in provoking denial in the disciple is to solidify the subject supposed to know. The author distinguishes two distinct patterns in resistance-oriented narratives: (1) "I know it is legitimate, but I do not do it." In this model, the Sufi acts or speaks against common sense or custom or the authority of Sharia. (2) "I know it is illegitimate, but I do it." Such narratives often include Malamati themes.

3. Random Object of the Sign

At this point, the resistance is broken and the object enters the signifying chain. The Aristotelian interpretation of this incident is "anagnorisis," which implies the "transition from ignorance to knowledge" (Payendeh, 2018, p. 72). Lacan upholds two types of knowledge, namely the imaginary knowledge and symbolic



knowledge (Evans, 2006, p. 96), the former of which pertains to the ego and the latter to the subject (ibid.); and achieving the latter is deemed as the aim of psychoanalysis. The only means of achieving this knowledge is through a particular form of speech designated as “free association” (ibid.). From a mystical point of view, the individual is pre-guided too, and the mystic presents the individual simply with random objects that act as the signifier of “that sign.” In many Sufi narratives, a particular theme is portrayed: the object sent by the mystic is regarded as a sign from God, leading to the transformation of the individual.

4. Mission

At this stage, the therapy/transformation process concludes and the individual’s pursuit/mission begins. The hero of such narratives is not a commoner on the verge of a spiritual revolution, but a mystic who has risen as the Caliph of God and bestows meaning upon creation and people’s deeds with his presence and effort, as the master signifier. According to Lacan, the mystic has evolved into a subject who fills the void of “the big Other”.

Conclusion: In classification and adaptation of the narratives to the psychoanalytic stages (both Freudian and Lacanian), the author highlights the association of each stage with the concept of “transference” - either as its preparation or consequence. Altogether, the study examines the entirety of the *Asrār al-Tawhīd*’s narratives from the perspective of a single process (psychoanalysis), in which each narrative represents a fragment of the macro-narrative. The main function of the text in such a view is evoking the mystical experience in the reader, rediscovering symbolic knowledge, guiding, and ultimately, reminding one of one’s mission.

طبقه‌بندی حکایات /سررا/التوحید با نظر به مفهوم روان‌کاوانه انتقال

سید مهدی دادرس^{*}

(دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۹ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۰)

چکیده

روایات صوفیانه به لحاظ عمق و نوع تجربه‌ای که بیان می‌کنند و کارکرد اصلی آن‌ها، یعنی برانگیختن نوعی تجربه عرفانی در خواننده، و تنبّه، استحاله و هدایت او، قابلیت بررسی‌های روان‌کاوانه جدی را دارند. مقاله حاضر به نوبه خود می‌کوشد با چنین رویکردی، طبقه‌بندی جدیدی از این روایات، با نظر به مفهوم روان‌کاوانه «انتقال»، ارائه دهد. در این طبقه‌بندی، مجموعه روایات صوفیانه - و حکایات /سررا/التوحید به طور خاص - به عنوان روایتی کلان در نظر گرفته شده که فرایند روان‌درمانی را به محوریت مفهوم انتقال، به تصویر می‌کشد؛ و هر خرده‌روایتی ذیل یکی از مراحل این فرایند قابل طبقه‌بندی است. با این نگاه، کارکرد اغلب روایات تذکره‌ها را می‌توان با یکی یا شماری از این مراحل متناظر دانست. پس درواقع، خواننده متنی واحد در خاتمه خواندن متن، به انحاء مختلف، مجموع این مراحل را - گرچه در روندی غیرخطی - ازسر می‌گذراند. این مراحل که با ارجاع به آراء زیگموند فروید و

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (نویسنده مسئول)

* sm.dadras@urmia.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-2124-558X>

شارح ساختارگرایی او، ژاک لکان، تبیین شده‌اند، عبارت‌اند از: (۱) برساختنِ سوژه مفروض به دانستن، (۲) مقاومت / انکار، (۳) ابژه تصادفی نشانه، و (۴) رسالت. اما انتخاب *اسرار التوحید* در این مطالعه موردی، به دلایل متعدد صورت گرفته است؛ از جمله، اشتغال بر روایات فراوان‌تر و متنوع‌تر نسبت به دیگر مقامات و تذکره‌ها، و دیگر، تأثیر عمیق این متن بر روایات صوفیانه پسین.

واژه‌های کلیدی: روایات صوفیانه، نقد روان‌کاوانه، انتقال، *اسرار التوحید*.

۱. مقدمه

بررسی تأثیر متون ادبی بر خواننده یکی از موضوعات نظریه ادبی است که پیشینه آن به عصر باستان، خاصه نظریات فلاسفه یونان، می‌رسد. برای مثال، ارسطو (۱۳۴۳[۱۹۳۲]):

۳۶) در فن شعر لفظ «کاتارسیس»^۱ - «تطهیر و تزکیه» در ترجمه زرین‌کوب، و «روان‌پالایی» در فارسی امروز - را در تبیین اثرات عاطفی نمایش‌نامه‌های تراژیک به کار می‌برد که درواقع، نوعی تخلیه عاطفی بیننده/ خواننده، از رهگذر همدردی با قهرمان تراژدی است. بعدها در عصر مدرن، زیگموند فروید، بنیان‌گذار روان‌کاوی، همین اصطلاح را در وصف حالت ناشی از مواجهه فرد با محتویات واپس‌زده روان خویش از ارسطو وام می‌گیرد و با نوشتن تحلیل‌هایی روان‌کاوانه بر آثار معروف ادبیات جهان، نمونه‌هایی از تلفیق موفقیت‌آمیز نظریه روان‌کاوی را با نقد ادبی به دست می‌دهد. رویکرد فروید در این نقدها، گاه متوجه روان‌کاوی نویسنده یا خالق اثر - برای مثال داونچی - است و گاه در جهت روان‌کاوی اشخاص متن - برای مثال، ادیپ، هملت، راسکلینکف و غیره. بر این مبناست که صفوی (۱۳۹۸: ۴۶) نقد روان‌کاوانه را غالباً از نوع «فرستنده‌مدار» می‌داند که با امکان گیرنده‌مدار یا پیام‌مدار بودن آن منافات ندارد. بحث حاضر، اما از رویکردی گیرنده‌مدار تبعیت می‌کند و مشخصاً ذیل «نقد

خواننده‌محور^۲ روان‌شناختی» (Tyson, 2006: 182-184) قرار می‌گیرد؛ با این توضیح که مقصود از خواننده در اینجا، خواننده‌ای مشخص که خوانش او امیال ناخودآگاه شخصی‌اش را برملا می‌کند، نیست، بلکه خواننده‌ای نوعی است که با خواندن متن، حالاتی عرفانی را تجربه می‌کند که نتیجه روایت و تعبیه نویسنده در آن است. این نگاه با کاتارسیس ارسطویی سنخیت دارد.

مشایخ صوفیه را به حق روان‌درمان‌گران فرویدی دانسته‌اند (El Shakry, 2018).^۳ خود فروید، آنجاکه ابیات مثنوی معنوی را مثال می‌آورد (مؤللی، ۱۳۹۰: ۱۴۳)، تمهیدی برای این تلقی فراهم آورده است. در میان متون صوفیانه، ژانر حکایت/ طبقات/ مقامات از این منظر - یعنی قابلیت نقد شدن روان‌کاوانه - جایگاه ویژه‌ای دارد. نخست، از این رو که مخاطب این ژانر عام و عوام است و زبان آن، عامه‌پسند و خالی از تکلفات نظری. دوم، به سبب قصد پنهان یا آشکار مصنفان آن‌ها که درعین تعظیم عارف قهرمان حکایت، «تنبه، استحاله و گرویدن خواننده» نیز هست که در راستای ماهیت تبلیغی این متون قرار دارد. بر این مبناست که راقم این سطور، کارکرد اصلی متون مذکور را برانگیختن نوعی «تجربه عرفانی» در خواننده می‌داند؛ تجربه‌ای که هم آشناست و زودیاب، و هم اثرگذار و گیرا. به سخن دیگر، هر خواننده عادی و خالی‌الذهن، اما متعلق به زمینه فرهنگی مشترکی، و لو ناآشنا با تاریخ تصوف، در فرایند خواندن این روایات صوفیانه، حادثات روحی انکارناپذیری را - که گاه نمود تنانه به خود می‌گیرد؛ همچون موی به تن راست شدن و گریستن - تجربه می‌کند. لذا، بی‌راه نیست اگر فرایند خواندن روایات صوفیانه را با مراحل روان‌کاوی/ روان‌درمانی قیاس کنیم. روایات صوفیانه به لحاظ موضوع و ساختار، متنوع‌اند و بسته به کاربری نظریات گوناگون، می‌توان طبقه‌بندی‌های متفاوتی از آن‌ها ارائه داد؛ همچنان‌که در پیشینه پژوهش به مواردی از آن اشاره خواهد شد. در مقاله حاضر، نگارنده کوشیده است با

رویکردی روان‌کاوانه، طبقه‌بندی جدیدی از این روایات پیش بکشد. در این رویکرد، مجموعه روایات صوفیانه، به‌عنوان روایتی کلان در نظر گرفته شده که فرایند درمان روان‌کاوانه (روان‌درمانی) را - به محوریت مفهوم «انتقال»^۴ - که در ادامه مقاله به تفصیل توضیح داده خواهد شد به تصویر می‌کشد و هر خرده‌روایتی ذیل یکی از مراحل این فرایند، طبقه‌بندی می‌شود. به نظر نگارنده، با این نگاه، کارکرد بسیاری از روایات صوفیانه تذکرها را می‌توان با یکی یا شماری از این مراحل متناظر دانست. پس در واقع، خواننده متنی واحد - در این مطالعه، *اسرار/التوحید* - در خاتمه خواندن متن، به انحاء مختلف، مجموع این مراحل را گرچه در روندی غیرخطی، از سر می‌گذراند. اما انتخاب *اسرار/التوحید* در این مطالعه موردی، به دلایل متعدد صورت گرفته است؛ از جمله اشتغال بر روایات فراوان‌تر و متنوع‌تر از دیگر مقامات و تذکرها، و دیگر، تأثیر عمیق این متن بر روایات صوفیانه پسین. به تعبیر جلالی پندری (۱۳۸۴: ۳۸۴): «بسیاری از آنچه عطار در تذکره و جامی در *نفحات‌الانس* درباره احوال و سخنان مشایخ خراسان آورده‌اند از *اسرار/التوحید* است». نگاهی اجمالی به بخش دوم مقاله، و ملاحظه دامنه وسیع تحقیقات پیشین درباره این متن و روایات آن، به‌خوبی گویای اهمیت تاریخی این اثر است. یادآور می‌شود که نگارنده در نقل برخی از روایات، مشابه یا تکرار آن را در دیگر منابع روایی صوفیانه مانند *کشف‌المحجوب* هجویری، *تذکره‌الاولیاء* عطار، *نفحات‌الانس* جامی و غیره، محض اطلاع خوانندگان، یادآور شده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

قافله‌باشی و بهروز (۱۳۸۶) از «کرامت» و «تحول درونی» به‌عنوان دو «خویشکاری» پیاپی در حکایات عرفانی یاد کرده‌اند. آن‌ها همچنین کرامت را - شامل «کرامت‌های

کلامی» (همان: ۱۲۸) - به‌عنوان «عمل خلاف عرف و عادت» (همان: ۱۲۷) تعریف کرده‌اند که با محتوای بخش ۲-۴ مقاله، قابل‌مقایسه است.

فرضی و پورخالقی چترودی (۱۳۸۸) در تحلیلی لکانی از داستان دیدار متن‌گروار «هارون‌الرشید» با دو زاهد زمان، «ابن‌عمری» و «ابن‌سماک»،^۵ به بُعد «خیالی» و «واقع» در شخصیت هارون پرداخته‌اند، که به‌دلیل تناسب با مباحث بخش ۳-۴ مقاله، مجدداً به آن بازخواهیم گشت.

حاج آقابابایی و نصری (۱۳۸۹: ۱۳۰) الگوی تحول شخصیت را در تذکرة‌الاولیاء به ترتیب عبارت می‌دانند از: آغاز حال ← حادثه ← تحول ← سفر ← امداد غیبی ← تشرف. همچنین به‌نظر آن‌ها، این الگو استوار است بر روایت مرجع آن، یعنی قرآن و متون پیرامونی آن (همان: ۱۳۵). تأکید نگارنده حاضر بر صورت‌بندی‌های قرآنی نکات روان‌کاوانه از چنین رویکردی تبعیت می‌کند.

شفق و همکاران (۱۳۹۲: ۲۷۸-۲۷۹) از «کرامت، تحول (درونی)، توبه، و فراست» به‌منزله درون‌مایه‌های اصلی حکایات / سرار/التوحید یاد کرده‌اند.

مالمیر و دهقانی یزدلی (۱۳۹۳: ۹) به نشانه‌شناسی تجربه‌های دینی در متون عرفانی‌متشور پرداخته، و نتیجه گرفته‌اند که «تغییر و دگرگونی از ویژگی‌های هر تجربه دینی است».

محمدی کله‌سر (۱۳۹۴) واکنش‌های «تأویلی» عرفا را - ازجمله ابوسعید - در برابر خطا یا جرم دیگران، تشریح کرده‌اند که به‌نوعی، با «خلاف‌آمد» مطرح در بخش ۲-۴ مقاله نگارنده، متناظر است.

پاول در عبارات زیر تلویحاً هم‌سانی جایگاه روان‌کاو و ولی را برجسته کرده است: یکی از بخش‌های جدایی‌ناپذیر روایات کرامت در هردو منبع حکایاتی هستند که در آن‌ها منکران ایمان حقیقی را تجربه می‌کنند و این تجربه آنان را به توبه

وامی دارد. این حکایات بر توانایی یا استعداد کاریزماتیک قهرمان خود تأکید می‌کنند تا امور را به شیوه‌ای سامان دهند که چنان تجاری از سر گذرانده شوند (۱۳۹۵: [۲۰۱۴]: ۲۸).

چالاک و مرادی (۱۳۹۵: ۶۱-۶۲) به مفهوم «افسون شباهت/هومیوپاتیک» اشاره کرده‌اند که «بر تداعی معانی استوار است»: «در این شیوه، پدیده‌ای صوری، اسم، یا حادثه‌ای ظاهری رهنمون مسمی و حقیقتی معنادار و عمیق است». این عبارات را بسنجید با بخش ۳-۴ مقاله.

تعبیر «نعل وارونه» در پژوهش اشرفی و فرخزاد (۱۳۹۸: ۳۴) یادآور «خلاف‌آمد عادت» در بخش ۲-۴ مقاله حاضر است: «ابوسعید ابوالخیر عادت‌ستیز است ... او آنجا که باید بستیزد، مدارا می‌کند، آنجا که باید بگوید، سکوت می‌کند ... تا آنجا که این رفتارها برای مخاطب عجیب و گاه نامعقول به نظر می‌رسد».

دهقانی یزدلی و ادراکی از اصطلاح «تکانه» در اشاره به محرک تحول شخصیت‌های روایت بهره گرفته‌اند که هم‌ارز تعبیر «ابژه تصادفی نشانه» در بخش ۳-۴ مقاله است:

تکانه‌ها نقطه اوج داستان‌های عارفانه هستند ... تکانه‌ها گزاره‌ها یا پدیدارهایی هستند که سالک را از وضعیت ماقبل تولد عرفانی به مرحله بازتولد عرفانی می‌رسانند. تکانه‌ها می‌توانند از زبان هر کس یا چیزی آشکار شوند تکانه‌ها می‌توانند برگرفته از قرآن باشند ... غیرمسلمان هم می‌تواند کارکرد تکانه‌ای در روایت بیابد (۱۳۹۸: ۱۴۹).

براتی خوانساری و ابن‌علی چرمهینی (۱۳۹۹) از عملکردهای «رمز» (همان: ۲۶۵)، «عامل جادویی (کرامت و فراست)» (همان: ۲۷۳) و «تحول» (همان: ۲۸۳) در *اسرار/توحید* یاد کرده‌اند. اشاره ایشان به «دانش غیبی شخص یاریگر» (همان: ۲۸۷) در

آراء پراپ، با بخش ۱-۴ مقاله حاضر در پیوند است. نویسندگان همچنین شگردهای روایت‌پردازی محمد بن منور را به ترتیب، «انکار (گره‌افکنی)»، «کرامت (نقطه اوج)» و «توبه، تحول (گره‌گشایی)» دانسته‌اند (همان: ۲۹۲).

جعفرزاده و روحانی (۱۳۹۹: ۱۵-۱۶) در بررسی شیوه‌های تبلیغی ابوسعید، به «روش تداعی معانی» توجه کرده‌اند که شواهد آن در راستای نمونه‌های بخش‌های ۲-۴ و ۳-۴ مقاله است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. در باب انتقال

«انتقال» - یا آن‌چنان‌که در برخی ترجمه‌های فارسی به کار رفته است «انتقال قلبی» (اسون، ۱۳۸۶ [۲۰۰۲]: ۳۶) - در فرایند روان‌درمانی، مرحله‌ای است ناگزیر که طی آن، شخصِ روان‌رنجور/ روان‌پیش، آن دسته از عواطفِ ناخودآگاه و فانتزی‌های روانی خود را که هسته اصلیِ روان‌رنجوری/ روان‌پریشی وی را برمی‌سازد، به شخصِ درمان‌گر معطوف می‌کند. در این انتقال، که البته با هدایت و هنر روان‌کاو، دیر یا زود رخ می‌دهد، شخصِ روان‌کاو به موضوعِ مهر/ کینِ فرد - یعنی شخصی که در گذشته در زندگی وی واجد اهمیتی بسزا بوده است (همان) - بدل می‌شود، و از این رهگذر، فرصتی فراهم می‌آید تا بیمار مجدداً عواطفِ سرکوب‌شده و فانتزی‌های پنهانِ گذشته شخصی را بر خویشتن و بر روان‌کاو، آفتابی کند. از همین روست که «درمان نوین روان‌کاوی در درجه اول بر روی اجرای مسئله انتقال تکیه می‌کند» (الکساندر، ۱۳۷۷ [۱۹۶۳]: ۱۹۴). از منظر لکانی، این انتقالِ عواطفِ نمودی از «ساحت خیالی»^۶ روان است که از طریق ارتباط بیناسوژگانی با روان‌کاو، به گذارِ فرد به «ساحت

نمادین»^۷ می‌انجامد (کِلِرو، ۱۳۸۵ [۲۰۰۲]: ۴۷). به عبارت دیگر، فرد که در آغاز درمان، در ساحت خیال، به روان‌کاو به چشم سوژه‌ای با معرفت تام می‌نگریست و با عشق ورزیدن به او درصدد تصاحب این معرفت بود، در پایانِ درمان، به ساختار نمادینِ حاکم بر رابطه‌اش - که بازتکرار رابطه‌ای فراموش‌شده، خاصه با والدین، است - پی می‌برد و درمی‌یابد که معرفتی که به روان‌کاو نسبت داده، به خود او تعلق داشته و درحقیقت، خودِ اوست که به واسطه صِرفِ روان‌کاو، به این شناخت نائل آمده است؛ و چیزی را که از قبل در سطح نمادین وجود داشته است از پس پرده خیال مشاهده می‌کند (همان: ۴۷-۴۹، با اندکی شرح و بسط).

۲-۲. طبقه‌بندی روایات

بخش حاضر به بحث اصلی مقاله، یعنی طبقه‌بندی روایات / سرار/التوحید از منظر روان‌کاوانه می‌پردازد. در این طبقه‌بندی، پیوند هر طبقه با مفهوم «انتقال» برجسته و کوشیده شده است بر این اساس، انواع این روایات با مراحل درمان روان‌کاوانه تطبیق داده شود. این بدان معناست که مضمون اصلی هر روایت، از نظر نگارنده، تقلیل‌پذیر به یکی از عناوینی است که در ادامه به ترتیبی منطقی و خطی مرتب شده‌اند. در این طبقه‌بندی، معیار خودِ روایات و انواع قابل تشخیص آن بوده است؛ بنابراین، اصراری بر گنجاندن همه مراحل یا اجزای روان‌درمانی در آن وجود نداشت.

۲-۲-۱. بر ساختنِ «سوژه مفروض به دانستن»^۸

سوژه «مفروض به دانستن» یا «سوژه‌ای که قرار است بداند» (Evans, 2006: 214) درواقع، روان‌کاو است که بیمار چنین اقتداری را به او نسبت می‌دهد. شروع فرایند درمان اساساً با پذیرش این مطلب از سوی بیمار آغاز می‌شود که روان‌کاو همه‌آگاه

است و «چیزی می‌داند که من نمی‌دانم»؛ و هر اشارت و تفسیرِ او برخاسته از این مرجعیت و همه‌آگاهی اوست. از منظری دیگر، نخستین تظاهر انتقال همین معنی است؛ و از اینجا است که به عقیده لکان در فرایند انتقال، اندیشه «سوژه‌ای که قرار است بداند» مرکزیت دارد: «انتقال یعنی نسبت دادنِ دانش به دیگری بزرگ؛ این فرض که دیگری بزرگ سوژه‌ای است که می‌داند» (ibid: 214). به گمان این راقم، کارکرد اصلی بسیاری از روایات صوفیانه، تثبیت همین سوژه است. روایات مذکور در دو گروه جای می‌گیرند:

(۱) روایاتی که در آن‌ها عارف هویت خویش را از شخص عامی پنهان می‌کند و او هرگز به هویت و نام عارف پی نمی‌برد، درحالی‌که از فیض حضور او برخوردار شده، یا نادانسته به دیده استحقار در او نگریسته و او را هدف تیر ملامت خویش ساخته است. برای نمونه، حکایت «خیر النَّسَّاج» که خربافی او را بنده خود می‌نامد و او هم موافقت می‌کند (رک. هجویری، ۱۳۸۶: ۲۲۱)؛ و حکایت «ابراهیم ادهم» که نشناخته در آبش می‌اندازند تا کشتی سبک شود (رک. عطار، ۱۹۰۵: ۱/ ۹۸)، و روزی دیگر، مسخره‌ای بر او بول می‌کند و او شاد می‌شود (همان).^۹ گفتنی است که این الگو، در حکایات تاریخی و عامیانه نیز نمونه‌هایی دارد. برای مثال، شاهان یا خلفایی که ناشناس به میان عوام‌الناس می‌روند تا برخوردِ مردم بی‌خبر را با خویش ببینند. حکایات منتسب به «بهرام گور» (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۳۲)، «هارون الرشید» (فرضی و پورخالقی چترودی، ۱۳۸۸)، «مهدی خلیفه» (زاکانی، ۱۹۹۹: ۲۷۶) و «سلطان مسعود» (میهنی، ۱۳۶۷: ۱/ ۱۸۲) از همین قبیل است؛ یا طراران جوانمردی^{۱۰} (عنصرالمعالی، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹) که مردم ناشناخته و غافل از همه‌جا، به آنان اعتماد می‌کنند.

۲) روایاتی که شخص عامی در پایان روایت - که ممکن است سال‌ها یا ماه‌ها پس از نخستین برخورد اتفاق بیفتد - به هویت عارف پی می‌برد، و در درون خویش نوعی تعظیم به عارف، یا پشیمانی و توبه از کرده را احساس می‌کند؛ برای مثال، داستان بازرگانی که در راه بخارا از کاروان جا می‌ماند و ابوسعید او را بر شیری می‌نشانند تا شیر او را به مسیر درست بخارا برساند:

آنجا بایستادم و او بر تخت نشسته بود و سخن می‌گفت. من در وی نگرستم. آن مرد را دیدم که در آن بیابان مرا بر آن شیر نشانده بود. او روی از دیگر سوی داشت که سخن می‌گفت. من او را بازشناختم. روی سوی من کرد و گفت: «های! ... نشنودستی هر آنچه در ویرانی/ بیند نگویند در آبادانی؟» چون او این سخن بگفت نعره‌ای از من برآمد و بیهوش گشتم و نیز از خود خبر نداشتم. شیخ با سر سخن شده بود و مجلس تمام کرده ... من با شیخ قول کردم و تا شیخ زنده بود این حکایت کس را برنگفتم (میهنی، ۱۳۶۷: ۶۷/۱-۶۸).

نمونه‌ی اعلای این حکایت در کشف‌المحجوب (هجویری، ۱۳۸۶: ۱۳۷، ۳۴۹) و به تبعیت از آن، در تذکرة الأولیاء (عطار، ۱۹۰۵: ۱/ ۴۱، ۱۱۶)، وجه تسمیة «مالک دینار» و داستان «ذوالنون» است که در هردو حکایت، ماهیان به حمایت از عارف، هریک با دیناری/ گوهری در دهان سر از دریا برمی‌آورند. اُنسِ سباع و اژدهایان را با برخی عرفا، که از مضامین رایج در تذکرة‌های صوفیه است، به دلیل تأکید بر «راز» میان عارف و سباع، نیز باید در همین گروه فوق دسته‌بندی کرد.

در روایات نوع ۱، التذاد یا تجربه‌ی عرفانی تنها از آن «عارف» و «خواننده» است، و در آن، عارف/ خواننده از جایگاه «آگاه مطلق»، یعنی خداوند، بر ماجرا نظاره می‌کند. در روایات نوع ۲، عامی نیز در این التذاد و تجربه سهیم می‌شود. صورت‌بندی قرآنی

این دو نوع روایت، «لأُدرکهُ الأبصار و هو يُدرکُ الأبصار» (انعام: ۱۰۳) است که «نگاه خیره»^{۱۱} خداوند را در سرتاسر هستی درج می‌کند. در سرتاسر اسرارالتوحید و دیگر تذکرة‌های صوفیانه، عباراتی به چشم می‌خورد که میلِ شیخ و عارف را به پوشیدگی و اختفا، به خواننده تلقین می‌کند که این موارد نیز چونان مکمل حکایات عمل می‌کنند:

- «فردای قیامت حق تعالی هفتاد هزار فرشته را بیافریند در صورت اویس ... تا هیچ آفریده ... واقف نگردد که در آن میان اویس کدامست» (عطار، ۱۹۰۵: ۱ / ۱۵).

- «سخت‌ترین حالی که مرا بیش (= پیش) آید، آن بود که جایی برسم که مرا بشناسند ... آنگاه مرا از آنجا باید گریخت» (همان: ۹۳).

- «حلاوت آخرت نیابد آنک دوست دارد کی مردمان ویرا بدانند» (همان: ۱۱۲).

- «آن شیخ بنهانی (= پنهانی)» (همان: ۱۱۸ / ۲).

در مجموع، روایات این طبقه علاوه بر کارکرد عرفانی‌ای که دارند، خصلت عارفانه «کتمان سِر» را برجسته می‌کنند. اگرچه نفس نقل حکایت با «کتمان» در تناقض است، گویی نویسنده به نیاز روانی بشر به برون‌ریزی اسرار و اعترافِ راز، که یونگ از آن سخن گفته است (مورنو، ۱۳۸۴ [۱۹۷۰]: ۵۷-۵۸)، پاسخ می‌دهد. یونگ (۱۳۹۰ [۱۹۸۹]: ۳۶) در جایی دیگر، همچنین اهمیت «داشتنِ راز» را در تکوین شخصیت خویش گوشزد کرده است.

۲-۲-۲. مقاومت / انکار

در بخش پیشین این مسئله طرح و تبیین شد که اساساً آغاز روان‌کاوی، با تثبیت سوژه مفروض به دانستن (روان‌کاو / عارف) امکان‌پذیر می‌شود. با وجود این، معنای این سخن، پذیرش تام و تمام روان‌کاو از سوی بیمار نیست، زیرا بیمار اغلب در مراحل آغازین

درمان، در برابر تفسیرها و موضع‌گیری‌های روان‌کاو از خود مقاومت^{۱۲} یا انکاری نشان می‌دهد که البته نباید بیرون از مدار انتقال فهمیده شود؛ به عکس، فروید در نخستین آثار خود، انتقال را با مقاومت یکی گرفته بود؛ هرچند آن را مانعی بر سر راه درمان می‌نگریست (Evans, 2006: 213). او بعدتر مقاومت را عاملی یاری‌رسان در پیشرفت درمان تلقی کرد (ibid). از نظر لکان، مقاومت، متعلق به ساحت خیالی است؛ در تقابل با «تکرار» که مشخصه ساحت نمادین است (ibid: 214). لکان که به تبعیت از فروید، تجلی انتقال را در هیئت مهرآمیز، «انتقال مثبت»، و در شکل تهاجمی، «انتقال منفی» می‌نامد (ibid: 216)، «مقاومت» را از این لحاظ که فی‌ذاته مقاومت در برابر «تلقین» است، «انتقال مثبت» ارزیابی می‌کند (ibid: 169).

ظهور و بروز مقاومت را در روایات صوفیانه، نه در آشکال شایع آن در اتاق روان‌کاو - یعنی تحلیل و تفسیر روان‌کاو (مراد) از رفتار بیمار (مرید) - بلکه در هر بزنگاهی باید سراغ گرفت که در آن از سوی خلق یا مریدان نسبت به عارف انکاری سر می‌زند. از انکار فقیهانه شطحیات و رفتارهای ملامتی و اباحی‌گرانه صوفیه گرفته تا شک و تردیدها و انکارهای باطنی و دلی مریدان صادق. مع الوصف، بررسی روایات نشان می‌دهد که صوفیه خود نیز عامدانه برانگیزاننده چنین انکارهایی‌اند. گویی رساندن مرید را به سرحد انکار و خشم یکی از مراحل سلوک می‌دانسته‌اند. صورت‌بندی شعری این الگو، «از خلاف آمد عادت بطلب کام»، و مابه‌ازای قرآنی آن، «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) است. از منظر روابط قدرت، هدف صوفی از برانگیختن انکار در مرید، تثبیت هرچه بیشتر مرجعیت خود (سوژه مفروض به دانستن)، و طلب نهایت سرسپردگی از مرید و خشکاندن آخرین بیخ تردید در وجود اوست. اگر مرید در این مرحله متوقف شود، نشانه نگرش منفی او به مراد و «تلقینات» - به‌زعم مرید - منفی

اوست، اما در صورت گذر، مصداق الگوی شناخته‌شده «خضر (ع) و موسی (ع)» (کَهف: ۶۵-۸۲) خواهد شد. این گونه رفتارهای خلاف‌آمد و لجبازانه، آن‌چنان‌که در شواهد زیر می‌توان دید، گاه به افراط میل می‌کند:

– «جون مردمان بخندند او بگریزد و جون بگریند او بخندد» (عطار، ۱۹۰۵: ۱ / ۱۷).

– «الهامش داژند که خلاف عادت است دست درزن» (همان: ۱۱۴ / ۲).

نگارنده دو الگوی مشخص را در روایات مبتنی بر مقاومت تمییز می‌دهد:

۱) «خوب می‌دانم که مشروع است، اما نمی‌کنم»^{۱۳} در این الگو، صوفی خلاف عقل سلیم یا عرف یا اجازه شرع، عمل می‌کند یا سخنی غیرمنتظره بر زبان می‌راند: جمعی را دید که در آن موضع خمر می‌خوردند و چیزی می‌زدند. صوفیان در اضطراب آمدند و خواستند که احتساب کنند و ایشان را برنجاند و بزنند. شیخ اجازت نداد ... گفت: «خدا همچنین که درین جهان خوش‌دلان می‌دارد در آن جهان خوش‌دلان دارد!» (میهنی، ۱۳۶۷: ۱ / ۲۳۷).^{۱۴}

در این حکایات نیز چنین الگویی تکرار شده است: فرمان دادن ابوسعید به پاره‌پاره کردن جامه‌هایی که مریدی به هدیه آورده بود، تا انانیت آن مرید شکسته شود (همان: ۲۰۵-۲۰۶)؛ بوسیدن خشت‌پاره‌هایی که مخالفان ابوسعید از سقف خانقاه می‌کنند و بر سرشان می‌ریختند (همان: ۲۲۲). از تذکره عطار نیز این موارد درخور ذکر است: جوان بر بطن‌نوازی که بر بربط را بر سر بایزید شکست، و بایزید بهایش را داد (عطار، ۱۹۰۵: ۱ / ۱۴۴-۱۴۵)؛ «عبدالله مبارک» که از مرو به شام رفت تا قلمی را که قرض گرفته بود و باز نداده، پس دهد (همان: ۱۸۰)؛^{۱۵} «سفیان ثوری» که پیرهن واژگونه می‌پوشد، اما حاضر به درآوردن آن نیست، چراکه از بهر خدا آن پیرهن را پوشیده است (همان: ۱۹۱)؛ ستایش جنید از دزد به‌دارآویخته، که کار خود را به کمال رسانده

است (همان: ۱۸ / ۲). توکل‌های شگفت‌آور صوفیان که ابن‌جوزی (۱۳۸۱: ۲۰۵-۲۰۱) آن را از مصادیق تبلیس ابلیس بر ایشان دانسته، از همین مقوله است.

۲) «خوب می‌دانم که نامشروع است، اما می‌کنم»؛ این حکایات اغلب مضمون ملامتی دارند و رفتاری را توصیف می‌کنند که ناظران غیرشرعی می‌پندارند، غافل از اینکه عارف باطناً به حقیقت آن، که مطابق با شریعت است، وقوف دارد:

شیخ گفت: «ما به خانه رئیس دیه فرو خواهیم آمد». معلم گفت: «خه! او از همه دیه خود بتر است. سر همه راهزنان و دزدان اوست و سیم او از همه حرام‌تر است، و پیوسته خمر خورد و در همه سرای او یک جامه نمازی نیابد که شیخ بر وی نشیند» (میهنی، ۱۳۶۷: ۱ / ۱۷۵).

حسن آن زر خرج کردی و مردمان بر آن اعتراض می‌کردندی ... شیخ ما - از جهت آنک تا آن جماعت که اعتراض‌ها کرده بودند، بدان ظن بد به دوزخ نروند و آن شبهت از پیش همه برخیزد - بر سر جمع گفت: ... «ای جوان! این زر که بر سفره درویشان خرج می‌کردی، وجه آن از کجا بود؟» عریف گفت: «... جدّه من فرمان یافت و از وی گردنبندی بماند ... به میراث حلال به من رسیده بود» (همان: ۱۸۸-۱۸۹).

در یک مورد ابوسعید حتی امکان خوانشی پرسشی از بیتی را متذکر می‌شود که خوانش خبری آن، سبب انکار شده بود: «از بهر بتی گبر شوی عار نبو؟/ تا گبر نشی ترا بتی یار نبو؟» (همان: ۷۷). حکایات عطار (۱۹۰۵: ۱ / ۱۳۸، ۲۶۷) درباره روزه‌خواری بایزید بسطامی^۶ و نشانیدن سهل تستری «شاددل گبر» را بر جای خود به واعظی، و نقل قول جامی (۱۳۷۰: ۱۰۹) از ابوالغریب اصفهانی که: «چون مرا اینجا مرگ آید، مرا در گورستان گبران دفن کنید!»، شواهد دیگری از همین الگو هستند.

۳-۲-۲. ابژه تصادفی نشانه

روایات این بخش را می‌توان مرحله‌ای فرض کرد که در پی مرحله قبل می‌آید؛ یعنی زمانی که روان‌کاو با تکنیک تداعی آزاد^{۱۷} به دنبال کاوشی ژرف‌تر در ناخودآگاه فرد است. از منظر کاربردی، این شیوه که در آن فشار و اجبار از روی بیمار برداشته^{۱۸} و به تبع آن، تحریکِ اگوی^{۱۹} او کنار گذاشته می‌شود، مانع از بروز مقاومت است و به پیش‌برد درمان، که همانا گذار به سطح ناخودآگاه و ساختارها و الگوهای تکرارشونده آن است، کمک می‌کند (Evans, 2006: 170): «در سمت آنچه سرکوب می‌شود، در سویه ناخودآگاه چیزها، مقاومتی در کار نیست، فقط گرایشی هست به تکرار» (ibid: برگردان فارسی از نگارنده). در بخش قبل به مقاومت به عنوان انتقال مثبت اشاره شد. در تکمیل آن باید گفت که لکان مقاومت را نه مکانیزمی دفاعی، بلکه نیرویی گذرا که راه جذب شدنِ ابژه را در زنجیره دلالت سد می‌کند، در نظر می‌گیرد (ibid). پس درواقع، مقاومت برخلاف مکانیزم‌های دفاعی که در ساختار سوژه دائمی‌اند، پاسخی گذراست به دخالت‌های ساحتِ نمادین، و در سویه ابژه قرار دارد (ibid: 34)؛ به بیان ساده‌تر، یعنی دخالت روان‌کاو در ساحتِ نمادین فرد و مقاومت بیمار در برابر تفسیرها و پرسش‌های او. در این مرحله، اتفاقی که می‌افتد این است که مقاومت، شکسته، و ابژه وارد زنجیره دلالت می‌شود. تعبیر ارسطویی این حادثه، «وقوف/ بازشناخت»، در معنای «گذر از نادانستگی به دانستگی» است (پاینده، ۱۳۹۷: ۱/ ۷۲). فرضی و پورخالقی چترودی (۱۳۸۸: ۱۲۵-۱۲۶) در تحلیلی از حکایت دیدار هارون با دو زاهد مشهور - که از جنس روایات صوفیانه موردنظر در مقاله حاضر است - این گذار را این‌چنین تفسیر می‌کنند:

هارون در طلب دانش خاصی است و برای رسیدن به آن، به کسی که صاحب چنین دانشی است مراجعه می‌کند؛ یعنی کسی که او را به‌سوی دانش «ضمیر ناآگاهش» سوق می‌دهد ... دانشی که هارون طلب می‌کند - درواقع - نزد خود اوست و دو زاهد باید در جایگاهی که هارون به آن‌ها داده، دانش درونی هارون را به او بنمایانند.

در ادامه، ایشان نتیجه می‌گیرند که زاهدِ راستین درحقیقت فرد را از ساحت خودفریبی و از خودبیگانگی، و انطباق هویت با هم‌نوعان و تقلید از آنان (همان: ۱۳۰)، نیز از تکبر و نارساییسم (همان: ۱۳۸) که مشخصه‌های ساحت خیالی‌اند، به «حیث واقع»^{۲۰} سوق می‌دهد. اما به‌نظر نگارنده این‌سطور، ساحت نمادین است که فرد بدان سوق داده می‌شود، زیرا لکان قائل به دو نوع دانش است: دانش خیالی و دانش نمادین (Evans, 2006: 96)، که اولی متعلق به آگو و دومی از آن سوژه است (ibid)؛ و هدف روان‌کاوی نیل به دومی است. حتی به تعبیر لکان، ناخودآگاه همین دانش نمادین است، مادامی که دانشی ناشناخته بماند (ibid). از همه مهم‌تر اینکه تنها راه دستیابی به این دانش، قُرم خاصی از کلام به‌نام تداعی آزاد است (ibid). به این ترتیب، آن نگاه خیره که در بخش ۱-۴ از آن سخن به‌میان آمد، اینک آشکار می‌شود:

“Shame ... is shame of self; it is the *recognition* of the fact that I am indeed that object which the Other is looking at and judging” (Sartre, 1943: 261).

لکان با وام‌گیری از سارتر معتقد است که وقتی سوژه به ابژه‌ای نگاه می‌کند، ابژه نیز همیشه در همان آن دارد به سوژه زل می‌زند، اما از نقطه‌ای که سوژه نمی‌تواند آن را ببیند (Evans, 2006: 73). صورت‌بندی قرآنی این مفهوم، «مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (نحل: ۴۵) است.

تا اینجا این مطلب مطرح شد که دانش ناخودآگاه / نمادین در دسترس فرد است، و روان‌کاو با تداعی آزاد، راه را برای نیلِ فرد به آن هموار می‌کند. به تعبیر سنتی، فرد، از پیش هدایت شده است، و عارف، مطابق الگوی روایات، ابژه‌هایی تصادفی در اختیار او می‌نهد که به حُکم همین تصادفی / اختیاری بودن، در جایگاه دالّ «آن نشانه» خوش می‌نشیند. صورت‌بندی شعری این اتفاق، «از گوشه‌ای برون آ ای کوکب هدایت» (حافظ) است. بسیاری از حکایات صوفیانه چنین مضمونی دارند که ابژه ارسالی از سوی عارف - هدیه‌ای، سخنی، فعلی، حرکتی، اشارتی، ... - بی‌آنکه خودِ عارف مراد کرده باشد، نشانه‌ای از جانب حق می‌فهمد و موجب دگرگونی فرد می‌شود. البته خودِ متن در اغلب موارد ادعا می‌کند که عارف از این ارسال، نیت و مقصودی داشته است که همان تذکر و تنبّه مرید، و نیز اظهار کرامت و اِشراف خویش بر ضمایر^{۲۱} است، اما تکرار این الگو در روایات متعدد به ما این اجازه را می‌دهد که فرای نیت مؤلف، و با نگاهی واسازانه^{۲۲} آن را در چهارچوبِ خوانشِ حاضر بفهمیم و تحلیل کنیم:

بر موجب اشارت شیخ از آن دو موضع کاک و مُنَقّا بخردم و به در سرای ابوبکر اسحق شدم و بار خواستم. چون دررفتم و سلام گفتم و سلام شیخ برسانیدم و گفتم شیخ می‌گوید: «امشب باید که بدین روزه گشایی». چون او آن بدید رنگ رویش بگشت و ساعتی انگشت در دندان گرفت و تعجب کرد و مرا بنشاند و گفت: ... من دوش نیت روزه کردم امروز بر خر نشسته به مسجد جامع می‌شدم به سر چهارسوی کرمانیان رسیدم. بر دوکان کاک‌پزی کاک نیکو دیدم نهاده آرزوم کرد. بدلم برگذشت که چون از نماز بازآیم بگویم تا ازین کاک بخرند و امشب روزه بدین گشایم ... کسی را که اشراف بر ضمایر بندگان خدای تعالی چنین بود مرا با وی برگِ مناظره نبود (میهنی، ۱۳۶۷: ۷۱/۱-۷۲).

خود شیخ نیز همه چیز را معنی‌دار و نشانه می‌بیند:

خواستند که آنجا منزل کنند. شیخ ما گفت: «این دیه را چه گویند؟ گفتند: «کلف». شیخ گفت: «نباید». به در دیهی دیگر رسیدند. شیخ ما گفت: «این دیه را چه گویند؟ گفتند: «در بند». شیخ گفت: «بند نباید». به دیهی دیگر رسیدند. شیخ گفت: «این دیه را چه گویند؟ گفتند: «خدا شاد». شیخ ما گفت: «خدا شاد باید، شاد باید بود». آنجا منزل کردند (همان: ۱۴۵).

طبق حکایت جامی (۱۳۷۰: ۱۱۰) دربارهٔ ابوعبدالله القلانسی، ابوعبدالله نذر می‌کند که چون از طوفان خلاص یابد، هرگز گوشت فیل نخورد! نذر عجیبی که به طرزی شگفت، شرط تحقق آن، واقع می‌شود. به عبارتی، گفته‌ای بی‌معنی در موقعیت مناسب به‌عنوان نشانه فهمیده می‌شود.

۴-۲-۲. رسالت

در این مرحله، فرایند درمان / تحول، پایان می‌گیرد و فاعلیت / رسالت فرد، آغاز می‌شود. قهرمان این حکایات، نه عامی در شُرفِ انقلابِ روحی، بلکه عارفی است که در جایگاه خلیفه‌اللهی ظاهر شده است و با حضور و همت خویش، چونان دالِّ اعظم^{۲۳} به خلقت و افعالِ خلق معنا می‌بخشد. اگر دنیا سرد و بی‌معنی است، نفس وجود او معنابخشِ زندگی است. او می‌آموزاند که دستِ حق اوست و فعلِ حق از مجرای وجود وی است که در جهان به جریان می‌افتد. به بیان لکان، او سوژه‌ای شده که خلاً «دیگریِ بزرگ»^{۲۴} را پُر می‌کند. صورت‌بندی قرآنی این معنی، «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد: ۷) است که مؤمنان را به مقام یاوران خداوند برکشیده است. از همین نگرش است که «نظریهٔ ابدال»^{۲۵} در تصوف نضج گرفته است: «چهل مردان که سبب بقاءِ عالم و نظام کار بنی‌آدم ایشانند» (میهنی، ۱۳۶۷: ۱ / ۱۰۰). و «أَمَانَ الْأَرْضِ» (عطار، ۱۹۰۵: ۱ / ۱۰۶) بدیشان بازسته است: «آن شب برفی آمد بزرگ. گفتند: "چه کردی؟" گفت: "ترینه وا خوردم". یعنی چون من خنک ببودم جهان خنک نبود» (میهنی، ۱۳۶۷: ۱ /

(۲۵۹). حکایت طنبوری^{۲۶} در ذیل، مثال نمونه‌وار حکایاتی است که نگرش فوق در آن‌ها بازتاب دارد، و شیخی را تصویر می‌کند که کارگزار اراده خداوند است:

من برفتم، آنجا که شیخ نشان داده بود. درشدم. پیری را دیدم، سخت ضعیف طنبوری در زیر سر نهاده و خفته. او را بیدار کردم. و سلام شیخ بدو رسانیدم و آن زر به وی دادم. آن مرد فریاد درگرفت و گفت: «مرا پیش شیخ بر». من پرسیدم که حال تو چیست؟ ... [طنبوری:] راه فرا هیچ جای ندانستم. بدین گورستان آمدم و بدرد بگریستم و با خدای تبارک و تعالی مناجات کردم که خداوند هیچ پیشه‌ای ندانم و جوانی و دست‌زخم ندارم. همه خلقم رد کردند. اکنون زن و فرزندم نیز بیرون کردند. اکنون من و تو و تو و من. امشب ترا مطربی خواهم کردن تا نانم دهی، تا به وقت صبحدم چیزی می‌زدم و می‌گریستم. چون بانگ نماز آمد مانده شده بودم. بیفتادم. و در خواب شدم. تا اکنون که تو آمدی (همان: ۱۰۷-۱۰۸).

در حکایت فوق، اگر از زاویه نگاه طنبوری داستان را تحلیل کنیم، شیخ همان سوژه مفروض به دانستن است که در بخش ۴-۱ از آن صحبت شد، و قهرمان داستان «طنبوری» است که متحول می‌شود، اما از زاویه دید شیخ، قهرمان داستان خود اوست، زیرا فقط اوست که می‌داند چه نقشی بازی می‌کند.

۳. نتیجه

در این مقاله نخست به نقد روان‌کاوانه به‌منزله یکی از شعب نقدهای خواننده‌محور، اشاره، و سپس به اهمیت روایات صوفیانه، خاصه روایات تذکرها و مقامات، از جمله /سرال/توحید، در روان‌کاوی پرداخته شد. هم‌چنان‌که پیشینه مقاله نشان می‌دهد، طبقه‌بندی این روایات یکی از موضوعات مکرر در تحقیقات معاصر فارسی است و مقاله حاضر نیز به‌نوبه خود از منظری روان‌کاوانه، به این مسئله پرداخته است. محوریت بحث در مقاله، مفهوم «انتقال» بود که می‌توان آن را کلیدی‌ترین مرحله در

فرایند روان‌کاوی برشمرده. نگارنده در طبقه‌بندی خود از روایات، علاوه بر تطبیق آن‌ها با مراحل روان‌کاوی (فرویدی و لکانی)، پیوند هر مرحله / طبقه را با مفهوم فوق - به عنوان تمهید یا پیامد آن - برجسته کرد. در مجموع، مقاله به کلیت روایات *اسرار/التوحید* به دیده فرایندی واحد (روان‌کاوی) می‌نگرد که هر روایت، گوشه‌ای از این کلان‌روایت را بازنمایی می‌کند. کارکرد اصلی متن در چنین نگاهی، برانگیختن تجربه عرفانی در خواننده، بازکشف دانش نمادین، هدایت او، و درنهایت، یادآوری رسالت اوست.

پی‌نوشت‌ها

1. Catharsis (< Greek *katharsis*)

۲. یا مبتنی بر «واکنش خواننده» (reader-response).

۳. با سپاس از دوست دانشور، جناب آقای میلاد ماهر، برای شناساندن این منبع به نگارنده.

4. transference

۵. هجویری (۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۵۴) روایتی مشابه، ولی با اشخاص (عرفای) متفاوت (عبدالرزاق الصنعانی، سفیان بن عیینه و فضیل بن عیاض) نقل کرده است.

6. the imaginary

7. the symbolic

8. subject supposed to know

۹. بسنجید با همین حکایت در کشف/الأسرار (ریاحی، ۱۳۷۵: ۹۹).

۱۰. بسنجید با حکایت فضیل بن عیاض (هجویری، ۱۳۸۶: ۱۴۹) که پیش از توبه در زمره صعالیک بود.

۱۱. اشاره دارد به مفهوم «gaze» (Evans, 2006: 73-74) در آراء لکان که در ادامه مقاله به آن باز خواهیم گشت.

12. resistance

۱۳. این جمله‌بندی تقلیدی است از بازتعریف ژیزک (Žižek, 1989: 30) از ایدئولوژی:

“They know very well how things really are, but still they are doing it as if they did not know”.

۱۴. این حکایت در کشف‌المحجوب (هجویری، ۱۳۸۶: ۱۵۵-۱۵۶) درباره ذوالنون مصری آمده است.

۱۵. در کشف‌الأسرار (ریاحی، ۱۳۷۵: ۱۲۵) همین داستان، با اندک تفاوتی در نام اماکن، آمده است.

۱۶. کشف‌الأسرار (ریاحی، ۱۳۷۵: ۱۲۲) همین ماجرا را درباره ابوبکر اشتنجی نقل کرده است.

17. free association

۱۸. اقتصاد روانی این شیوه که مبتنی بر فشار ذهنی و سپس تخلیه آن است، با تبیین فروید از سازوکار روانی لطیفه‌ها مشابهت‌هایی دارد (برای آگاهی بیشتر از نظر فروید، نک. کوهن، ۱۳۹۰ [۲۰۰۵]: ۶۹-۷۰).

19. Ego

20. the real

۲۱. تعبیر «جاسوس‌القلوب» در تذکرة‌الأولیاء (عطار، ۱۹۰۵: ۱/۲) و معادل فارسی آن، «جاسوس درگاه

خدای» (میهنی، ۱۳۶۷: ۱/۷۹)، ناظر به همین اشراف بر ضمائر است: «و هر کرا چیزی بر دل

بگذشتی شیخ در میان سخن روی به وی کردی و جواب آن چیز که او را در دل بودی به رمزی یا

بیتی یا حکایتی بگفتی. چنانک آن کس را مفهوم شدی» (همان: ۱/۶۲).

22. deconstructive

23. the master signifier

24. the big Other

۲۵. این تعبیر، بر ساخته نگارنده و اصطلاحی پوششی است؛ یعنی سایر تقسیم‌بندی‌ها (اخبار، ابرار، اوتاد، نقبا و اقطاب) را نیز شامل می‌شود.

۲۶. در مثنوی معنوی این حکایت در قالب داستان مشهور «پیر چنگی» بازگو شده است.

منابع

ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۳۸۱). تلبیس/بلیس. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ارسطو (۱۹۳۲). فن شعر. ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۴۳). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- آسون، پل- لوران (۲۰۰۲). *واژگان فروید*. ترجمه کرامت مؤکلی (۱۳۸۶). تهران: نشر نی.
- اشرفی، ثمره و ملک محمد فرخزاد (۱۳۹۸). «نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ش ۱۵ (۵۴). ۳۷-۱۳.
- الکساندر، فرانتز (۱۹۶۳). *مبانی روان‌کاوی*. ترجمه فرید جواهرکلام (۱۳۷۷). تهران: علمی و فرهنگی.
- براتی خوانساری، محمود و حسین ابن‌علی چرمهینی (۱۳۹۹). «بررسی کارکردهای نظریه پراپ در حکایات اسرارالتوحید». *متن‌پژوهی ادبی*. ش ۲۴ (۸۳). ۲۹۵-۲۵۷.
- پاول، یورگن (۲۰۱۴). «ساختار اولیانامه‌های فارسی: نگاهی به مقامات ژنده‌پیل سدیدالدین غزنوی (همراه با ملاحظات پیرامون اسرارالتوحید ابن‌منور)». ترجمه محمد غفوری (۱۳۹۵). *آینه پژوهش*. ش ۲۷ (۲). ۳۷-۲۵.
- پاینده، حسین (۱۳۹۷). *نظریه و نقد ادبی: درس‌نامه‌ای میان‌رشته‌ای*. تهران: سمت.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرات القدس*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی. تهران: اطلاعات.
- جعفرزاده، مریم، و رضا روحانی (۱۳۹۹). «شیوه‌های تبلیغی در اسرارالتوحید». *پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی*. ش ۱۲ (۴۶). ۲۱-۱.
- جلالی پندری، یدالله (۱۳۸۴). «اسرار التوحید». *دانشنامه زبان و ادب فارسی*. به سرپرستی اسماعیل سعادت. ج. ۱. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- چالاک، سارا، و ایوب مرادی (۱۳۹۵). «بررسی جلوه‌های اساطیری در *اسرارالتوحید*». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ش ۱۲ (۴۴). ۸۳-۵۳.
- حاج آقابابایی، محمدرضا و امیر نصری (۱۳۸۹). «تکوین شخصیت قهرمان در چهار روایت از تذکرةالاولیاء». *زبان و ادب پارسی*. ش ۴۶. ۱۲۳-۱۴۳.
- دهقانی یزدلی، هادی، و فاطمه ادراکی (۱۳۹۸). «نشانه‌شناسی عناصر روایی در روایت‌های عرفانی». *پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت*. ش ۸ (۱). ۱۵۸-۱۳۹.

- ریاحی، محمدامین (۱۳۷۵). *بگشای راز عشق (گزیده کشف الاسرار میبدی)*. تهران: سخن.
- زاکانی، عبید (۱۹۹۹). *کلیات عبید زاکانی*. به اهتمام محمدجعفر محجوب. زیر نظر احسان یارشاطر. نیویورک: Bibliotheca Persica Press.
- شفق، اسماعیل، فاطمه مدرسی و امید یاسینی (۱۳۹۲). «بررسی ساختار روایی اسرارالتوحید براساس شیوه‌های شخصیت‌پردازی». *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی*. ش ۶ (۲۰). ۲۸۴-۲۶۳.
- صفوی، کورش (۱۳۹۸). *آشنایی با نظریه‌های نقد ادبی*. تهران: علمی.
- عطار، فریدالدین (۱۹۰۵). *تذکرة الأولیاء*. تصحیح رینولد الین نیکلسون. با مقدمه محمد قزوینی. لیدن: مطبعة بریل.
- عنصرالمعالی، کیکاووس (۱۳۸۷). *قابوس‌نامه*. به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فرضی، سارا، و مهدخت پورخالقی چترودی (۱۳۸۸). «تأویل حکایت دو زاهد از تاریخ بیهقی براساس نظریه ژک لکان». *جستارهای ادبی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی سابق)*. ش ۱۶۴. ۱۱۵-۱۴۲.
- قافله‌باشی، اسماعیل و زیبا بهروز (۱۳۸۶). «نقد ریخت‌شناسی حکایت‌های کشف‌المحجوب و تذکرة الاولیاء». *پژوهش‌های ادبی*. ش ۵ (۱۸). ۱۱۷-۱۴۰.
- کِلرو، ژان-پیر (۲۰۰۲). *واژگان لکان*. ترجمه کرامت موللی (۱۳۸۵). تهران: نشر نی.
- کوهن، جاش (۲۰۰۵). *چگونه فروید بخوانیم*. ترجمه صالح نجفی (۱۳۹۰). تهران: رخ‌داد نو.
- مالمیر، تیمور و هادی دهقانی یزدلی (۱۳۹۳). «نشانه‌شناسی تجربه‌های دینی در متون نثر عرفانی». *ادب فارسی*. ش ۴ (۱۴). ۲۰-۱.
- محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۳۹۴). «سبک‌شناسی روایت: الگوی تأویلی خطا - مجازات در حکایت‌های عرفانی». *نقد ادبی*. ش ۸ (۳۰). ۵۴-۳۳.

مورنو، آنتونیو (۱۹۷۰). یونگ، خدایان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی (۱۳۸۴). تهران: نشر مرکز.

مؤتلی، کرامت (۱۳۹۰). مبانی روان‌کاوی فروید - لکان. تهران: نشر نی.

میهنی، محمد (۱۳۶۷). اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

نظام‌الملک، حسن (۱۳۸۳). سیرالملوک (سیاست‌نامه). به اهتمام هیوبرت دارک. تهران: علمی و فرهنگی.

هجویری، علی (۱۳۸۶). کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.

یونگ، کارل گوستاو (۱۹۸۹). خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها. تدوین: آنیلا یافه. ترجمه پروین فرامرزی (۱۳۹۰). مشهد: آستان قدس رضوی (به‌نشر).

Alexander, F. G. (1963). *Mabāni-e Ravānkavi*. Farid Javaherkalam (Tr.). Tehran: Elmi-Farhangi. [in Persian]

Aristote (1932). *Poétique*. Texte établi et traduit par J. Hardy. A. Zarrin-Kub (Tr.). Tehran: B. T. N. K.

Ashrafi, S., & M. Farrokhzad (2019). “Na’l-e Vārune dar Goftār va Raftār-e Sheykh Abu-Sa’id-e Abo-l-Kheyr”. *Adabiyyāt-e Erfāni va Ostureshenākhti*. No.15 (54). pp.13-37. [in Persian]

Assoun, P. L. (2002). *Vāzhegān-e Freud*. K. Movallali (Tr.). Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]

Attar, F. (1905). *Tadhkiratu ’ L-Awliyā [Memoirs of the Saints]*. R. A. Nicholson (ed.). With a Critical Introduction by M. Qazwini. 2 vols. Leiden: E. J. Brill.

Barati Khansari, M., & H. Ebn-’Ali Charmhini (2020). “Barresi-ye Kār kardhā-ye Nazariye-ye Propp dar Hekāyāt-e Asrār al-Tawhīd”. *Matnpazhuhi-ye Adabi*. No.24 (83). pp.257-296. [in Persian]

Chalak, S., & Moradi, A. (2016). “Barresi-ye Jelvehā-ye Asātiri dar Asrār al-Tawhīd”. *Adabiyyāt-e Erfāni va Ostureshenākhti*. No.12 (44), pp.53-83. [in Persian]

Clero, J.-P. (2002). *Vāzhegān-e Lacan*. K. Movallali (Tr.). Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]

- Dehghani Yazdeli, H., & F. Edraki (2019). "Neshāneshenāsi-ye Anāser-e Revāyi dar Revāyathā-ye Erfāni". *Pazhuheshnāme-ye Naqd-e Adabi va Balāghat*. No.8 (1). pp.139-158. [in Persian]
- El Shakry, O. (2018). "Every Sufi Master Is, in a Sense, a Freudian Psychotherapist". *Aeon*. 17 April.
- Evans, D. (2006). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (2nd edition). London & New York: Routledge.
- Farzi, S., & M. Purkhaleqi Chatrudi (2009). "Ta'vil-e Hekāyat-e Do Zāhed az *Tārikh-e Bayhaqi* bar Asās-e Nazariye-ye Jacques Lacan". *Jostārḥā-ye Adabi*. No.42 (164). pp.115-142. [in Persian]
- Haj-Aqa Babayi, M., & A. Nasri (2011). "Takvin-e Shakhsiyat-e Ghahremān dar Chahār Revāyat az *Tadhkirat al-Awliyā*". *Zabān va Adab-e Pārsi*. No.14 (46). pp.123-143. [in Persian]
- Hojviri, A. (2007). *Kashf al-Mahjub*. M. Ābedi (ed.). Tehran: Soroush Press. [in Persian]
- Ibn al-Jawzi, A. (2002). *Talbis-e Eblis*. A. Zakavati-Qaragozlu (Tr.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi.
- Jafarzadeh, M., & R. Ruhani (2020). "Shivehā-ye Tablighi dar *Asrār al-Tawḥid*". *Pazhuheshnāme-ye Adabiyyāt-e Ta'limi*. No.12 (46). 1-21. [in Persian]
- Jalali Pandari, Y. (2005). "Asrār al-Tawḥid". *Dāneshnāme-ye Zabān va Adab-e Fārsi*. Vol. 1. E. Sa'adat (ed.). Tehran: Iranian Academy of Persian Language and Literature. [in Persian]
- Jami, A. (1991). *Nafahāt al-Uns min Ḥazārāt al-Quds*. M. Abedi (ed.). Tehran: Ettelaat. [in Persian]
- Josh, C. (2005). *Chegune Freud Bekhānim*. S. Najafi (Tr.). Tehran: Rokhdād-No. [in Persian]
- Jung, C. G. (1989). *Khāterāt, Ro'yāhā, Andishehā*. A. Jaffé (ed.). P. Faramarzi (Tr.). Mashhad: Astan Qods Razavi Publication (Beh-Nashr). [in Persian]
- Malmir, T., & H. Dehqani Yazdeli (2015). "Neshāneshenāsi-ye Tajrebehā-ye Dini dar Motun-e Nasr-e Erfāni". *Adab-e Fārsi*. No.4 (2). pp.1-20. [in Persian]
- Mihani, M. (1988). *Asrār al-Tawḥid fī Maqāmāt al-Shaykh Abī Sa'īd*. M.-R. Shafi'i Kadkani (ed.). 2 Vols. Tehran: Agah. [in Persian]

- Mohammadi Kaleh-sar, A. (2015). "Sabkshenāsi-ye Revāyat: Olgu-ye Ta'vili-ye Khatā-Mojāzāt dar Hekāyathā-ye Erfāni". *Naqd-e Adabi*. No.8 (30). pp.33-54. [in Persian]
- Moreno, A. (1970). *Jung, Khodāyān va Ensān-e Modern*. D. Mehrjuyi (Tr.). Tehran: Nashr-e Markaz Publishing Co.
- Movallali, K. (1390). *Mabāni-ye Ravānkāvi: Freud-Lacan*. Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]
- Nizam al-Mulk. (2004). *Siyar al-Muluk (Siyāsāt Nāma)*. H. Darke (ed.). Tehran: Elmi-Farhangi. [in Persian]
- Onsor-al-Ma' ali, K. (2008). *Qābus-nāma*. G.-H. Yusofi (ed.). Tehran: Elmi-Farhangi. [in Persian]
- Paul, J. (2014). "Sākhtār-e Owliyānāmehā-ye Fārsi: Negāhi be *Maqāmāt-i Zhinda-Pil-e Sadid-al-Dīn-e Ghaznavi* (Hamrāh bā Molāhezāti Pirāmun-e *Asrār al-Tawḥid* id-e Ebn-e-Munavvar)". M. Ghafari (Ed.) (2016). *Āyene-ye Pazhuhash*. No. 27 (158). pp. 25-37. [in Persian]
- Payandeh, H. (2018). *Nazariye va Naqd-e Adabi: Darsnāme'i Miyānreshte'i*. Tehran: Samt. [in Persian]
- Qafelehbashi, S., & Behruz, S. (2008). "Naqd-e Rikhtshenāsi-ye Hekāyathā-ye *Kashf al-Mahjub* va *Tadhkirat al-Awliyā*". *Pazhuheshhā-ye Adabi*. No.5 (18). pp. 117-140. [in Persian]
- Riyahi, M.-A. (1995). *Bogshāy Rāz-e Eshq*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Safavi, K. (2019). *Āshenāyi bā Nazariyehā-ye Naqd-e Adabi*. Tehran: Elmi. [in Persian]
- Sartre, J.-P. (1943). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Hazel E. Barnes. London: Methuen, 1958.
- Shafaq, E., F. Modarresi & O. Yasini (Tr.). "Barresi-ye Sākhtār-e Revāyi-ye *Asrār-al-Tawḥid* bar Asās-e Shivehā-ye Shakhshiyatpardāzi". *Sabkshenāsi-ye Nazm o Nasr-e Fārsi*. No.6 (2). pp. 263-284. [in Persian]
- Tyson, L. (2006). *Critical Theory Today: a User-friendly Guide*. 2nd edition. New York: Routledge.
- Zakani, O. (1999). *Kolliyyāt-e Obeyd-e Zākāni*. M.-J. Mahjub (ed.). New York: Bibliotheca Persica Press. [in Persian]
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.