

جنسیت زنانه و تجربه‌ی عرفانی

محمد امین عسکری



چکیده

لکان با بسط شرح فروید از فرایند جنسیت‌یابی، «جنسیت زنانه» را به شکلی تبیین می‌کند که می‌توان آن را شکلی از هستی، بدون/تکا به دیگری تصور کرد. «دیگری» در این مقام آن موجودیتی است که سوژه در گشودگی و ناتمامیت خود همواره خود را در آن «ازخودبیگانه» می‌یابد، و در کلی‌ترین معنای آن به فرایندهای منقادکننده‌ی نمادین-اجتماعی جامعه اشاره دارد که به شکل ناخودآگاه سوژه را از هستی تکینه‌اش دور و تابع قواعد یکسان‌ساز عمومی می‌سازند. این وجه از هستی، یعنی بودن بدون دیگری، می‌تواند در تبلوری دیگر به آنچه عرفان از آن به‌عنوان «تجربه‌ی عرفانی» یاد می‌کند رهنمون گردد؛ چنانکه سهروردی در لغت موران توضیح می‌دهد که سالک با دست شستن از اغیار توجه خود را تنها به /بژه‌ی غایب (در نظر او خداوند) مبدول می‌دارد. اگر بتوان به کمک گفتار روان‌کاوی از چنین نگره‌ای خوانشی ساختاری به دست داد، تفسیری تازه از بنیان آموزه‌ی عرفان در دسترس خواهد بود که بیش از هر چیز گفتار عرفانی را بر مبنای مفهوم «استعلا» توضیح و شرح می‌دهد. در این معنا، استعلا، نه به تعالی ماورایی راه می‌جوید و نه به عینیت زندگانی روزمره؛ بلکه در گسست این دو، بیش از هر چیز امکان هستن-در-جهان بدون دیگری، و یا مضاعف شدن خود را می‌نمایاند که عبارت از «سوژه شدن» در تراز بدیع/آفرینش‌گری است.

واژگان کلیدی: دال فالیک، دال دیگری خط‌خورده، کیف دیگری (زنانه)، هستن-در-جهان-بدون-دیگری، تجربه‌ی عرفانی، میل ناب، استعلا، درون‌ماندگار، آفرینش‌گری.

مقدمه

لکان گزاره‌ی جدلی و کوتاه «زن وجود ندارد» (Lacan, 1990, p. 60) را اول بار در مجموعه سمینارهای سال 71-1970 مطرح ساخت. از آن زمان تاکنون این حکم همچون دیگر احکام جنجال‌برانگیز لکان به بحث‌های زیادی دامن زده است. برای عمده‌ی جریان‌های فمینیستی این گزاره گواهی بر بنیاد مردسالار روان‌کاوی و

سندی دیگر بر تاریخ استیلای مردانه بوده است. برای بسیاری دیگر پیامی که از آن مستفاد می‌شده همچنان به مانند شکلی از سطح‌خوانی، سربسته و مرموز باقی مانده است. اغلب افراد وقتی برای اولین بار با این گزاره مواجه می‌شوند، به افرادی بهت‌زده می‌مانند که خبری وحشتناک را در تیتراژ اول روزنامه‌های صبح خوانده‌اند. اما به‌راستی لکان از طرح این گزاره و نفی دانشی شهودی که مانند تنفس دمام، بدیهی و غیرقابل انکار است چه مقصودی داشته؟ آیا دیگر نمی‌توانیم به دنیای واقعی اعتماد کنیم و اسیر فریب اهریمنی شیر گشته‌ایم، یا آن که لکان از جهانی پسا-آخرازمانی همچون جهان ترسیم شده در فیلم جنایت‌های آئینده سخن می‌گوید که در آن دیگر اثری از زنان دیده نمی‌شود؟ اگر در کنار این ایده‌های کمی خیال‌پردازانه، چنین نظری از فروید را اضافه کنیم که از زندگی زنان با عنوان *اقلیم تاریک روان‌شناسی* یاد می‌کند، و مشغولیت ذهنی دائمی وی را - خصوصاً در نوشته‌های آخرش - برای پاسخ‌گویی به سؤال «یک زن چه می‌خواهد؟» (Freud, 1933, p.113) به یاد آوریم، مسأله جدید بیشتری می‌یابد؛ بدین ترتیب و به طور خلاصه دو سؤال اصلی پیش روی ما خواهد بود: الف) معمای همیشگی جنسیت *زنانه*، چطور قابل توضیح و تفسیر است؟ ب) آیا می‌توان ملالت بنیادین جامعه‌ی انسانی را که بر اساس چنین معمایی پدیدار گشته پشت سر گذاشت و راهی به خلق امور تازه گشود؟

در جستار پیش رو تلاش خواهیم کرد تا از طریق بازخوانی بخشی از سمینار بیستم لکان، با عنوان *دوباره یا مرزهای عشق و دانش*، ابتدا راهی به درک گزاره‌ی مشهور لکان بگشاییم. برای نیل به این هدف، بیش از هر چیز فرایند جنسیت‌یابی را ذیل دو تعین ماهیتاً متفاوت آن، یعنی جنسیت «مردانه» و جنسیت «زنانه»، بررسی خواهیم کرد که به‌طور مشخص در بخش هفتم سمینار توضیح داده می‌شود. سپس براساس صورت‌بندی لکان از منطق جنسیت‌یابی برای هر دو جنس، به تبیین وجوه مختلف و دلالت‌های متفاوت حکم زن وجود ندارد خواهیم پرداخت، تا به معمای جنسیت زنانه و ارتباط خاص آن با نظم اجتماعی به‌شکلی روشن پاسخ داده شود. این بخش جدای از پاسخ دادن به اولین سؤال مقاله، زمینه‌ای را نیز برای پاسخ‌گویی به دومین سؤال اساسی

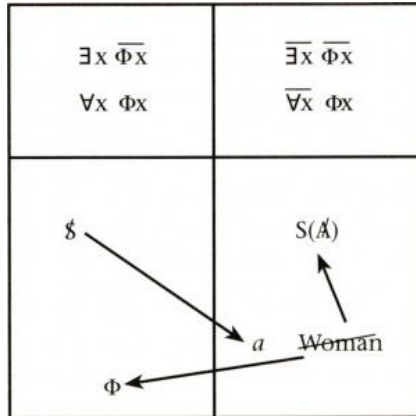
طرح شده فراهم می‌آورد. چنانکه کلید اصلی چنین گذاری در تبیین سویه‌ای دیگر از مفهوم کیف^۱، یعنی «کیف دیگری» (یا «کیف زنانه») قرار دارد. اما درک این کیف *مازاد* به نوبه‌ی خود این امکان را به دست خواهد داد که بتوانیم مسأله‌ی «تجربه‌ی عرفانی» (و گفتار عرفانی به‌طور کلی) را از زاویه‌ای جدید بررسی کنیم. در طول بخش اخیر بیشتر از همه به رساله‌ی عرفانی مشهور شهاب‌الدین سهروردی، یعنی *لغت موران* رجوع خواهیم داشت و تلاش خواهیم کرد تا از دریچه‌ی روان‌کاوی مسائل عرفانی طرح شده توسط وی را باری دیگر مورد بازخوانی قرار دهیم. بالاخره در بخش آخر، با توجه به ایده‌ی بنیادی گفتار عرفان، و همچنین رجوع به ادبیات فلسفی اندیشمندانی نظیر ژرژ باتای، رهیافتی منطقی-وجودی را تحت عنوان بودن بدون دیگری صورت‌بندی خواهیم کرد که می‌توان آن را به‌مثابه غایت جستار حاضر به حساب آورد؛ یعنی تبیین «استعلای درون‌ماندگار» (یا استعلا بدون تعالی) به‌مثابه‌ی یگانه امکان فراروی و گسست از دور باطل فرآیندهای منقادکننده نمادین-اجتماعی (چرخه‌ی قانون و گناه) و تغییر آنها. لازم به یادآوری نیست که مسأله‌ی جنسیت زنانه، علاوه بر آن که یکی از مهم‌ترین مباحث حوزه‌ی روان‌کاوی محسوب می‌گردد، نکاتی اساسی را نیز در ارتباط با حوزه‌های عمده‌ی دیگر، از جمله دین، عرفان، سیاست و جامعه، روشن می‌سازد.

بخش اول: فرایند جنسیت‌یابی

در آغاز، درک قاعده‌های جنسیت‌یابی که با نمادهای منطقی صوری توضیح داده می‌شوند از اهمیتی اساسی برخوردار است. بنا به صورت‌بندی لکان، فرایند جنسیت‌یابی در دو قطب «مردانه»^۲ و «زنانه»^۳ صورت می‌پذیرد. بیش از هر چیز بایستی توجه

-
1. *Jouissance*
 2. *masculine*
 3. *feminine*

داشت که این سازوکار برای هر دو جنس تحت تأثیر عملکرد «فالوس»^۴ فعلیت می‌یابد. در عین حال و همان‌طور که در نمودار یک پیداست، میان بخش چپ (جنسیت‌یابی مرد) و راست (جنسیت‌یابی زن) خط انقسامی مشخص وجود دارد که این دو ساحت را به‌طور کامل از یکدیگر جدا می‌سازد و نمادی‌ست بر عبورناپذیر بودن تفاوت جنسی. این مسأله به معنای آن است که گرچه تقویم جنسیت هر دو جنس، به‌صورت یکسان، به واسطه‌ی کارکرد فالیک^۵ پدید می‌آید، اما ما شاهد دو ساختار یا فرایند کاملاً متفاوت و جداگانه هستیم که به‌صورت مبنایی، منطق وجودی‌شان با یکدیگر متفاوت است.



شکل ۱. نمودار جنسیت‌یابی

الف) جنسیت‌یابی مردانه (سوژه‌ی وسواسی)

برای تبیین جنسیت‌یابی مردانه می‌توان از روایت توتّم و تابو فروید و اسطوره‌ی پدر گله نخستین یا «سر-پدر / پدر-کیف»^۶ کمک گرفت. بر طبق این روایت سر-پدر

4. Phallus

5. phallic function

6. Ur-father / père-jouissance

اصولاً به هیچ قانون و منعی مقید نیست و صاحب همه‌ی زنان قبیله است. مردان دیگر قبیله که کینه‌ی وی را به دل دارند با همدستی یکدیگر او را می‌کشند و گوشت تن او را می‌خورند. اما به علت *عذاب وجدان*ی که برادران پس از قتل احساس می‌کنند، آنها به‌طور کلی رابطه با محارم (زنان گروه) را منع می‌کنند، تا این پدرِ مرده سرمنشاء شکل‌گیری *قانون* کلی گردد.

جنسیت‌یابی مردانه، دقیقاً مطابق با همین روایت شکل می‌گیرد. در ناخودآگاه مردانه، از ابتدا «موجودیتی (سر-پدر) وجود دارد که اخته نیست» - همه‌ی زنان گروه را دارد ($\exists x \neg \Phi x$). در ازای وجود این *استثناء* (پدر-قهرمان گروه)، «باقی مردان همگی اخته هستند» ($\forall x \Phi x$). بدین‌شکل در قطب مردانه و در بخش پایینی نمودار، سوژه‌ای بدون ابژه (فالوس) پدید می‌آید که خط خورده است ($\$$). در عین حال و به همین علت، جهت میل‌ورزی $\$$ ، همواره به سمت «ابژه *a*»، یعنی پاره-ابژه‌ی محقق‌کننده‌ی کیف خواهد بود که مشخصاً در طرف قطب زنانه و در اختیار دیگری قرار دارد. بدین‌ترتیب براساس نظریه‌ی مجموعه‌ها، جنسیت‌یابی مردانه می‌تواند به کمک یک حد یا همان استثناء، کلیت یا مجموعه‌ای معین و یکپارچه را شکل دهد. نیازی به توضیح نیست که این حد، همان فالوس یا به تعبیر دقیق‌تر «ابژه *a*» خواهد بود که به دیگری مجموعه‌ی یکپارچه و یکنواخت (سر-پدر به‌عنوان راینده‌ی فالوس یا زن در مقام دارنده‌ی ابژه *a*) تعلق دارد.^۷ در مقابل تمامی اعضای مجموعه کاملاً مشابه یکدیگر هستند؛ چراکه همگی بر اساس قاعده‌ی استثنای فالیک (سر-پدر) تعیین یافته‌اند. به بیانی دیگر در این حالت (داشتن کلیت حددار)، «تفاوت» صرفاً امری بیرونی است که ذیل مقوله‌ی *این‌همانی* می‌گنجد.^۸

^۷ در نظریه‌ی مجموعه‌ها هر مجموعه از طریق نفی مجموعه‌ی متمم‌اش (همان دیگری‌اش) خود را از مجموعه کلی (U) جدا می‌سازد و تعریف می‌کند.

^۸ انواعی که با وجود داشتن تفاوت در یک خصیصه، همواره تحت یک جنس (*Genus*) کلی‌تر تعریف می‌شوند. به عبارتی اصولاً این شباهت کلی یا این‌همانی است که تفاوت آنها را ممکن می‌کند.

(ب) جنسیت یابی زنانه (سوژه هیستریک)

در طرف مقابل جنسیت مردانه، قطب زنانه قرار دارد. در قطب زنانه، درست برعکس مرد، هیچ روایت و موجودیت پیشینی وجود ندارد. در واقع یک زن به هیچ کهن‌الگو یا اسطوره‌ی هویت‌بخشی توجه ندارد. آنچه وی با آن روبه‌رو است، صرفاً خود اختگی یا فقدان، در مقام یک سورخ (در وجه نمادین و البته خیالی‌اش) است.

بر این اساس، در شکل‌گیری ناخودآگاه زنانه، ابتدا این گزاره مطرح خواهد بود که «هیچ زنی وجود ندارد که اخته نباشد» - چراکه همه‌ی زنان اخته هستند و این موضوع استثنایی نمی‌شناسد ($\neg \exists x \neg \Phi x$). این گزاره در بخش پایینی نمودار، سوژه‌ای پدید می‌آورد که همواره و به‌صورت ذاتی فقدانی بنیادین دارد و خط خورده است «ژن». به همین علت نیز جهت میل‌ورزی ژن، به سمت داشتن فالوس (Φ)، در طرف قطب مردانه قرار می‌گیرد؛ آنچه که می‌تواند اختگی را برطرف نماید - ولو به‌لحاظ خیالی.

همان‌طور که می‌توان حدس زد از تصادم جهت اخیر (به سمت Φ) و جهت میل‌ورزی مردانه (به سمت ابژه‌ی a)، «کیف فالیک»^۹ یا «کیف اندام»^{۱۰} پدید می‌آید. در عین حال بایستی توجه داشت که نمودار دو جهت هم‌ارز میل‌ورزی را کاملاً نامتقارن و نامتقاطع با یکدیگر نشان می‌دهد (نمودار در بخش پایینی به‌طور کلی نامتوازن است)، که حاکی از الف) ممنوعیت و محالیت کیف به‌عنوان غایت میل و ب) ناممکنی ارتباط میان دو جنس است. بدین ترتیب شاید بتوان گفت که برعکس آنچه ممکن است در نگاه اول به‌نظر آید، کیف فالیک، در ساحت زبان همواره کیف تحقق‌نیافتنی و امکان‌ناپذیر است.^{۱۱}

اما گزاره‌ی دوم در فرایند جنسیت‌یابی زنانه از اهمیتی ویژه برخوردار است. در این گزاره علامت نفی به سور (عمومی/کلی) تعلق می‌گیرد و باعث می‌شود گزاره به شکلی متفاوت و خاص درآید، به طوری که خود لکان از آن به‌عنوان عملکردی یاد می‌کند که تاکنون دیده نشده است. (Lacan, 1999, p. 72) از آنجا که در طرف قطب زنانه،

9. phallic jouissance

10. corporeal jouissance

۱۱. آنچه که می‌توان آن را علت و منشاء پدید آمدن ملالت در ساحت تمدن دانست.

«زنی وجود نداشت که اخته نباشد» (گزاره اول) و هیچ استثنایی مانند سر-پدر در قطب مردانه را نمی‌توان در نظر داشت، پس «ه-همه (۱۲-۱۳) زنان اخته هستند (ΦΧ)». اگر بخواهیم این گزاره‌ی کمی عجیب را به کمک نظریه‌ی مجموعه‌ها توضیح دهیم، بایستی گفت که زن به‌طور کامل به عملکرد تعمیم‌دهی^{۱۳} و کلیت‌بخش مجموعه، یا همان ضابطه‌ی مجموعه تن نمی‌دهد. از آنجاکه استثنایی (فالیک) وجود ندارد تا بتواند قاعده‌ی کلی و همگن‌ساز مجموعه را برپا دارد (ضابطه‌ی اختگی)، پس نمی‌توان «مجموعه»‌ای همگن و بسته از زنان (اخته) را شکل داد.^{۱۴} از سوی دیگر بنا به گزاره‌ی اول جنسیت‌یابی زنی غیر-اخته وجود ندارد. این دو صورت‌بندی وضعیتی متناقض را پدید می‌آورد، که تنها راه برون‌رفت از آن همان «فرآوری»^{۱۵} به شیوه‌ی هگلی است: بایستی چنین نتیجه گرفت که ضابطه‌ی اختگی برای هر زن به‌شکلی خاص تعیین دارد. در واقع اعضا در عین آن‌که در یک وجه به «مجموعه» (زنان) تعلق دارند، در وجهی دیگر از تفرد و خودبنیادی ویژه‌ی خود بهره‌مندند. بدین ترتیب «تفاوت» امری درونی اعضای مجموعه خواهد بود تا «مجموعه»‌ی زنان مشخصاً به یک نا-مجموعه بدل گردد، و تعیین زن در مقام یک جنس (Genus)، یا زن کلی از میان برود. چنین تبیینی از سور دوم جنسیت‌یابی زنانه، به‌صورت مشخص زمینه‌ساز فهم حکم بنیادی زن وجود ندارد لکان، به‌عنوان پرسش اصلی جستار حاضر خواهد بود.

12. not-all / pas-tout

13. generalization

^{۱۴}. در مورد حد داشتن نا-مجموعه زنان، شاید نتوان با چنین اطمینانی این نظر را مطرح کرد: آیا بایستی

«فالوس» را حد نا-مجموعه زنان دانست؟

15. sublation / aufhebung

بخش دوم: چرا زن وجود ندارد؟

همان‌طور که گفته شد، گزاره‌ی دوم فرایند جنسیت‌یابی زنانه خاصیتی خود-متناقض یا حتی آبرونیک دارد. این خاصیت که از سور ویژه «نه-همه» نشأت گرفته است، ما را به پاسخ سؤال اصلی مان می‌رساند که چرا زن وجود ندارد؟ برای این سؤال اساسی، سه تبیین مطرح خواهد شد که اولین (و مبنایی‌ترین) آنها ناظر به گزاره‌ی «نه-همه زنان اخته هستند»، در قاعده‌ی جنسیت‌یابی زنانه است.

الف) زن نه-همه است

«وقتی موجودی سخن‌گو به هر ترتیبی خود را تحت لوای "زنان" تعریف می‌کند، [عمل او] مبتنی بر این مسأله است - که زن طی [فرایند] مستقر ساختن خویش در عملکرد فالیک، خود را به‌مثابه‌ی موجودی نه-همه بنیان می‌گذارد (یا خود را به‌مثابه‌ی موجودی بنیان می‌گذارد که به‌طور کامل در عملکرد فالیک مستقر نشده است)... چیزی به‌نام زن [Woman] وجود ندارد، یعنی زن با حرف *W* بزرگ که امر کلی را نشان می‌دهد. چیزی به نام زن وجود ندارد از آن‌جاکه [زن]، در ذات خود - من یک‌بار خطر استفاده از این عبارت را به جان خریده‌ام، چرا باید در مورد استفاده‌ی مجدد از آن تردید کنم - نه-همه است.» (Lacan, 1999, p. 72 - تأکید از من)

لکان در این بند تصریح می‌کند که زن نه-همه است. در عین حال این گزاره مشخص می‌سازد که زن از چه نظر وجود ندارد؟ در توضیح لکان، زن با *W* بزرگ (در فرانسه *La Femme*)، جنس زن، یا زن کلی وجود ندارد، و نه زن به‌نحوی که در قاعده نه-همه توضیح داده می‌شود، یعنی زن در تعیین تکلیف/ش. ۱۶ سور نه-همه را به نوبه‌ی خود می‌توان به دو شکل تفسیر کرد:

۱۶. به همین علت نیز لکان زن را خط‌زده می‌نویسد (*Woman, la femme*) - ما نیز به پیروی از همین ایده زن کلی را «زن» می‌نویسیم.

یکم - اول این‌که همه‌ی زنان، برخلاف مردان، به یک شکل اخته نیستند و همانطور که توضیح آن رفت هر زن منفرد، منطق اختگی را به نحو خاص خود به‌جا می‌آورد - یا به بیانی دیگر، هر زن به شکلی منحصر به فرد با دیگری بزرگ (یا نظم نمادین) ارتباط برقرار می‌کند و متعاقباً هیچ دو زنی را نمی‌توان یافت که کاملاً شبیه به یکدیگر باشند. در نتیجه ما همواره با زن به‌صورت منحصر به فرد و متمایز روبه‌رو هستیم.

دوم - در مرتبه‌ی بعد سور نه-همه به یکپارچگی و تمامیت زن اشاره دارد؛ زیرا در سطح ناخودآگاه، مرد همواره درکی از هم گسیخته و پاره‌پاره از زن دارد که می‌تواند بازنمای علت ابژه‌ی میلش (ابژه‌ی a) باشد. به بیانی دیگر مرد همواره زن را به شکلی، غیر یکپارچه (جزئی) و «شی‌ءاره شده»^{۱۷} تجربه می‌نماید. بدین ترتیب از نظرگاه مرد، زن هیچگاه به‌مثابه‌ی یک کلیت/رگائیک وجود ندارد و همواره نه-کل^{۱۸} است. از سوی دیگر خود زن نیز به‌واسطه‌ی هم‌ارز قرار دادن خود با دال فالیک (در واکنش جبرانی به فقدان آن)، دریافتی از هم‌گسیخته و پاره‌پاره از خود دارد و در سطح ناخودآگاه نمی‌تواند خود را به‌مثابه‌ی یک کلیت به‌جا آورد.^{۱۹} از این نظر نیز زن به‌عنوان وحدتی کلیت‌مند وجود ندارد، و ما همواره با زن (تکه‌پاره) روبه‌رو هستیم.

در بخش قبل و بند اول تفسیر بخش حاضر ما را به این نتیجه رساند که زن امری غیر-کلی^{۲۰} است که چون استثنایی ندارد، همه‌ی اعضایش استثنا به حساب می‌روند. در عین حال لکان در ادامه‌ی صحبت‌هایش با وارد ساختن مسأله‌ی «ساخت زبانی»، بعدی تازه را به بحث وارد می‌کند و زن را به‌مثابه‌ی دالی خاص و غیر قابل چشم‌پوشی معرفی می‌کند. این وجه جدید دلالت دوم حکم زن وجود ندارد را مشخص می‌نماید.

17. reified

18. not-whole / pas-tout

۱۹. احساس بی‌خانمانی را نیز بایستی ذیل همین مقوله در نظر آورد.

20. non-universal

ب) زن چیزی را دلالت نمی‌کند (یا دالی برای بازنمایی زن وجود ندارد) همان‌طور که گفته شد لکان در ادامه توضیحاتش در مورد زن، بیشتر توجه خود را به کیفیت دلالت‌گر دال زن و تمایز آن با سایر دال‌های زبانی معطوف می‌دارد.

«زن [Woman] یک دال است، دالی که خاصیت اصلی‌اش آن است که تنها دالی محسوب می‌شود که نمی‌تواند چیزی را دلالت کند، و این صرفاً به این خاطر است که جایگاه زن [woman] در این حقیقت بنیان دارد که او نه-همه است. در نتیجه ما نمی‌توانیم در مورد زن [Woman] صحبت نمائیم [...] برای زن راهی جز بیرون گذاشته شدن (be excluded) از جانب ماهیت چیزها، باقی نیست، ماهیت چیزها که همان ماهیت کلمات است،» (Lacan, 1999, p. 73)

اگر بنا به هستی‌شناسی زبان‌شناسانه^{۲۱} لکان، جهان چیزها برابر با جهان دال‌ها یا الفاظ باشد، می‌توان گفت زن وجود ندارد، چون دال «زن» در ساحت زبان هیچ مدلولی را دلالت نمی‌کند و به چیزی در جهان اشاره ندارد. برای توضیح مسأله‌ی اخیر بایستی به تبیین مطرح شده در بند قبل رجوع کرد: اگر زن نه-همه است، به‌طوری‌که امکان تعریف آن تحت جنسی (کلی) وجود ندارد، پس متعاقباً این امکان نیز وجود نخواهد داشت که یک دال خاص زبانی را بدان نسبت داد. به‌صورت معکوس، دال زن نیز بر چیزی معین دلالت نخواهد داشت؛ زیرا اعضای نا-مجموعه زنان همگی استثناً محسوب می‌شوند. بدین ترتیب زن از نظام زبان که همان نظام چیزها یا جهان است، بیرون گذاشته می‌شود، و زبان را با نوعی وقفه مواجه می‌سازد.

از سوی دیگر می‌دانیم که این خاصیت بیرونی بودن و طردشدگی، به لحاظ تعیین ساختاری در سطح زبان، برای دالی دیگر، یعنی دال فالیک نیز برقرار است. همان‌طور که شرح آن رفت، دال فالیک، چه در تعیین دال اعظم (S1) و چه در تعیین ابژه *a*، همواره به فضایی منفی اشاره دارد که با وجود اثرگذاری انضمامی و درونی، همواره برای نظام چیزها یا جهان نوعی خارج را نیز پدید می‌آورد. از این نظر دال فالیک حفره‌ای

21. linguistic ontology

غیر قابل بازنمایی را نشان می‌دهد که برعکس دیگر دال‌های زبان، بر چیزی دلالت ندارد - یا دالی بدون مدلول است. بدین ترتیب در سطح هستی‌شناسانه زبان، دال فالیک (S1) با دال زن، نوعی هم‌ارزی ساختاری را رقم می‌زند.

چنین تبیینی را می‌توان در شرح پایه‌ی فروید در مورد جنسیت‌یابی سوژه‌ی هیستریک نیز جستجو کرد: زن، پس از سرخوردگی از همانداندنگاری خود با پدر، بیش از هر چیز با فالوس یا مطلوب تمنای وی (ابژه‌ی a) همانداندنگاری می‌کند. با توجه به این الگو، زن در رابطه‌ی جنسی همواره به‌مثابه‌ی مادر (و نه زن) شرکت می‌جوید، یعنی به‌عنوان عملگری که از قابلیت پر کردن فقدان بنیادین مرد برخوردار است و می‌تواند ضمن مطمئن ساختن وی از بابت داشتن فالوس (کامل بودنش)، او را از تهدید اختگی برهاند.^{۲۲} در مقابل تمنای مبنایی مرد نیز این خواهد بود که زن به‌مثابه‌ی امتدادی از بدن وی یا پاره-ابژه‌ای فاقد آگاهی ظاهر گردد، تا به‌شکلی هرچه موثقت‌تر، نقش فالوس (خیالی - از دست شده / ناموجود) را ایفا نماید. در نهایت همانطور که دال فالیک با عدم دلالت‌مندی ماهوی‌اش، به‌نوعی وجود ندارد (و متعاقباً فقدان یا خلاء دیگری بزرگ را رقم میند)، زن نیز با فعلیت بخشیدن به رویه‌ای مشابه و در مقام جانشینی برای دال فالیک، وجود نخواهد داشت. درک منطق این هم‌ارزی ما را به دلالت سوم حکم زن وجود ندارد می‌رساند.

ج) زن سمپتوم^{۲۳} است (یا زن سمپتوم مرد است)

سمپتوم همواره به نشانگان خاص سوژه اشاره دارد. محوریت این نشانگان برای جنسیت (کلی) مردانه در پایه‌ای‌ترین حالت، عبارت از اندیشه‌ی (ناخودآگاه) داشتن و نداشتن فالوس، و پاسخ‌گویی به اضطراب یا تهدید اختگی است. به بیانی دیگر آنچه

^{۲۲} و به‌طریق اولی خود نیز اختگی‌اش را بپوشاند. البته چنین وضعیت ایده‌آلی تنها در شرایطی فرضی پیش می‌آید که زن، خصیصه‌ی ویژه‌ی زنانگی را از مادر خویش کسب کرده باشد؛ حال آن‌که به‌طور معمول با شکایت‌ها و شکوه‌های سوژه‌ی هیستریک روبه‌رو هستیم که گلایه اصلی‌اش در جلسات روانکاوی (به‌دلیل تنگ‌نظری یا سهل‌انگاری مادر)، اغلب بر عدم‌بهره بردن از چنین خصیصه‌ای است.

انسجام روانی سوژه مرد را در مقام نوعی گرانیگاه پدید می‌آورد، همان دالِ فالیک است، به طوری که اصولاً می‌توان دالِ فالیک را نشانه یا سمپتوم مرد قلمداد کرد. اکنون اگر مطابق توضیح بند قبل هم‌ارزی ژن با دالِ فالیک (یا دالِ اعظم / ارباب) را در مقام ابژه‌ای منفی در نظر آوریم، می‌توان با استنتاجی منطقی به این نتیجه رسید که ژن در مقام جانشین دالِ فالیک، همان سمپتوم مرد است.

از سوی دیگر می‌دانیم که سمپتوم در حالت مطلق آن، یعنی سنتوم،^{۲۴} صرفاً یک نشانه‌ی بدون معنا و دلالت یا غیر قابل تفسیر است؛ همان‌طور که دالِ فالیک، دالی بدون معنا است. در نتیجه ژن در این تعیین ساختاری همان دیگری غیر قابل فهم و دسترس ناپذیری خواهد بود که به دلیل غرابت و ناشناختگی رفع ناشدنی‌اش (و از قضا تنها به این دلیل خاص)، می‌تواند به گره‌گاه یا نقطه‌ی آژیدنی بدل گردد که ناخودآگاه مرد حول آن، یا به بیان دقیق‌تر حول حضور غیابی آن، شکل گیرد. این همان علتی است که موجب می‌شود زن برای مرد (و چنان‌که خواهیم دید کلیت نظم نمادین) همچون جزیره‌ای تاریک و اسرارآمیز نمایان گردد (Freud, 1926, p. 212):

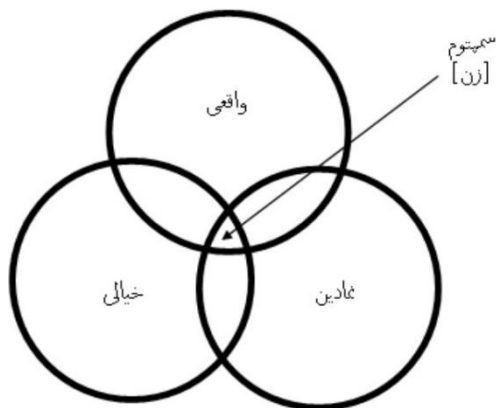
زن، برای مرد وجود ندارد.^{۲۵} در واقع همچنان‌که در توضیح جهت میل‌ورزی مرد توضیح آن رفت، ژن تنها به‌مثابه‌ی پاره-ابژه‌ای به ناخودآگاه مرد راه می‌یابد که موضوع فانتزی است (ابژه‌ی a)، و مرد تنها از طریق این ابژه‌ی فانتاسماتیک و خیال‌پردازی^{۲۶} در مورد (عدم) وجود ژن است که قادر به سرمایه‌گذاری لیبیدویی و حفظ انسجام روانی خود می‌گردد.^{۲۷}

24. sinthome

^{۲۵}. یا به بیان دقیق‌تر: زن وجود دارد، اما نه برای مرد. تقریر کامل گزاره لکان شاید چنین باشد.

26. fantasizing

^{۲۷}. بر همین اساس لکان زن را یکی دیگر از نام‌های پدر می‌داند، که باری دیگر ما را به هم‌ارزی دالِ فالیک و دالِ زن می‌رساند.



شکل ۲. جایگاه زن در ساخت گره برومه‌ای

پیش از آن که بحث اصلی‌مان را پی بگیریم، می‌توان در چشم‌اندازی گسترده‌تر اشاره‌ای نیز به تأثیرات و پیامدهای سیاسی-اجتماعی هم‌ارزی دال زن و دال فالیک داشت. لکان در بخش اول سمینار هفدهم با نام/ارباب و هیستریک، چهار گفتار عمده‌ی مدرنیته را برمی‌شمرد.^{۲۸} با بررسی این گفتارها مشخص می‌شود که نظم کلی جامعه پس از بروز «گفتار ارباب» در پیوند با «گفتار دانشگاهی» پدید می‌آید؛ در عین حال مؤلفه‌ای که در برقراری هر دو گفتار اخیر نقش اصلی را ایفا می‌کند، دال فالیک (S1) است - دال فالیک در گفتار ارباب در جایگاه *عامل* و در گفتار دانشگاهی در جایگاه حقیقت قرار دارد. حال اگر دال فالیک را با دال زن جایگزین سازیم، می‌توان گفت که اصولاً کل تمدن بشری، به‌عنوان نظامی حاصل از خیال‌پردازی مرد (و با منطقی و سواس‌گونه)، بر مبنای فقدان بنیادین، یعنی *غیاب زن* بنا گردیده است.^{۲۹} در این

۲۸. شامل گفتار ارباب، گفتار دانشگاهی، گفتار هیستریک و گفتار روان‌کاوی. تمامی این گفتارها، الگوهای مختلف شکل‌گیری ارتباط اجتماعی را توضیح می‌دهند و تحت ساختار کلی $\frac{\text{دیگری} \rightarrow \text{عامل}}{\text{تولید} \downarrow \text{حقیقت} \uparrow}$ فعالیت می‌یابند.

۲۹. در این حالت فرمول گفتار ارباب را بدین شکل می‌توان بازنویسی کرد: $\frac{\text{دیگری} \rightarrow \text{زن}}{\text{تولید} \downarrow \text{ا}}$

معنا زن برای جامعه و نظام زندگی روزمره همواره در تراز امر واقعی^{۳۰} قرار می‌گیرد - بنا به قاعده‌ی کلی، آنچه از نظم نمادین اخراج گردد، خود را در ساحت امر واقعی می‌نماید. از سوی دیگر می‌دانیم که امر واقعی را تنها می‌توان از طریق ردپاهای آن بر سطح نظم نمادین به شکل نوعی تپش تعقیب کرد. بدین ترتیب زن برای اجتماع نوعی هستی شبح‌گون خواهد داشت؛ موجودیتی که در میانه‌ی بودن و نبودن، در هاله‌ای از ابهام و عدم‌تعیین، و صرفاً به نحوی نابه‌نگام (ودرنتیجه وحشت‌آور) ظاهر می‌گردد.^{۳۱} این تظاهر حاضر و غایب (شبح‌گون) و درعین حال غیرمنتظره، به‌عنوان صحیح‌ترین شکل تعبیر از گزاره‌ی زن وجود ندارد، ما را به سرمنشاء تعین *دایمونیک*^{۳۲} (هیولا / فرشته) زن در جوامع انسانی در طول قرون متمادی می‌رساند: زن در مقام امری وحشتناک و نا-شناختنی همواره ساختِ قدرت را در موقعیتی پارانویایی قرار می‌داده است تا به صریح‌ترین و قاطع‌ترین شکل ممکن برای کنترل، سرکوب یا حتی از بین بردن آن دست به کار شود و در این راستا از هر شیوه‌ی عجیب و وحشیانه‌ای بهره جوید. وقایعی همچون زنده‌زنده آتش زدن زنان به‌عنوان جادوگرانی تسخیرشده توسط شیطان در قرون ۱۱ تا ۱۳ میلادی، تا غرق کردن آنان در وان‌های آب جوش در دیوانه‌خانه‌های عصر کلاسیک به دلیل داشتن تحریکات جنسی زیاد، یا غل و زنجیر کردن‌شان در زمان بروز نشانگان هیستری، همگی مؤید چنین واقعیتی است.^{۳۳} رویکرد تبارشناسانه اخیر را می‌توان باز هم ادامه داد. نکته‌ی اساسی تنها آن است که زن در متن جامعه‌ی بشری در عین حال که بنا به صورت‌بندی فانتزی نمایه‌ی اصل لذت و منشاء کیف دیده می‌شده (ابژه *a*)، همواره به‌مثابه‌ی نوعی تهدید یا نیروی هیولایی نیز

30. The Real

۳۱. یادآوری این نکته نیز جالب خواهد بود که اصولاً ساختار منطق زنانه در سطح بودن و نبودن عمل می‌کند.

32. demonic

۳۳. شکل‌گیری وحشت عمومی از زنان در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم را نیز می‌توان بر همین اساس تفسیر کرد که بیان نمادینه شده خود را در تظاهر شخصیت نمونه‌های زن *اغواگر (femme fatale)* فیلم‌های نوآر نشان می‌دهد.

به حساب می‌آمده که قادر به برهم زدن نظم عمومی، به نابودی کشاندن همه‌چیز و به‌طور مشخص اخته کردن مرد بوده است:

«این دایمون بی‌کلام، نابینا و درون‌گرا، نخست در هیأت عشق یا اروس به آدم حمله می‌کند و از آن پس در همهی ساعات زندگی همراه اوست، تا آن لحظه که نقاب از رخ بر می‌کشد و هویت خود را در مقام مرگ یا تاناتوس بر آدمی آشکار می‌سازد.» (رزنتسواایگ، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۵)

بدین ترتیب مشخص می‌گردد که چطور مرگ و لذت در صفحه‌ای واحد به‌نام زن بر یکدیگر منطبق می‌شوند؛ چنان‌که آواز سیرن‌ها برای اولیس و همراهانش زیباترین آواز و در عین حال مرگبارترین آنها است. در نهایت می‌توان گفت که تظاهر «نام پدر» و «فانتزی» (عدم) وجود زن نیز به‌مثابه مکانیسمی دفاعی در برابر تهدید حضور و تأثیرگذاری همین دیگری هیولوش عمل می‌کند؛ مؤلفه‌ای که می‌تواند سوژه را از خطر بلعیده شدن توسط مادر بلعنده مصون دارد. به همین علت اولیس برای در امان ماندن از جادوی سیرن‌ها خود را به «دکل» کشتی می‌بندد. در این معنا وحشت بزرگ سوژه نه اختگی، که از قضا/خته نبودن، یا همان غرق شدن در کیف دیگری است - نکند دیوانه شوم؟ راه‌حل روان‌نژندانه برای پاسخ‌گویی به این تهدید، توسل به مکانیسم «سرکوب»^{۳۴} است که به‌صورت مشخص فاصله مطمئنی را از ابژه‌ی میل ایجاد می‌کند و به جریان افتادن میل را از طریق همین فاصله‌گذاری ممکن می‌گرداند.

با در نظر داشتن چنین تبیینی می‌توان وجهی از سازوکار لیبدویی در جریان در جامعه و تمدن را بهتر درک کرد. اما ادامه‌ی بحث از این منظر خاص به دلیلی گستردگی و عمق موضوع مجال خاص خود را می‌طلبد. به همین علت در نقطه‌ی حاضر دوباره بحث اصلی خود را در ارتباط با بررسی رابطه‌ی دوسویه‌ی جنسیت زنانه و مسأله‌ی عرفان پی می‌گیریم. مؤلفه‌ی اساسی این رابطه (مفهوم زن) تاکنون روشن گشته است. اما آیا این مفهوم می‌تواند منظری تازه را بر درک و تبیین مسأله‌ای دیرپا همچون عرفان بگشاید؟

34. repression

بخش سوم: تجربه‌ی عرفانی - کیف دیگری و میل ناب

در بخش‌های قبل دیدیم که نه-همه بودن «زن» موجب بیرون گذاشته شدن او از نظام چیزها می‌شود، تا او در زنجیره‌ی دال‌های زبان دالی بدون مدلول (هم‌ارز دال فالیک) باشد که چیزی را در واقعیت بازنمایی نمی‌کند. بدین ترتیب زن در مقام *بژه‌ای* منفی خود را در نظام نمادین مستقر می‌سازد. این منفیتی ذاتی^{۳۵} یا به تعبیری موقعیت *از جا در رفته*، مانند هر تعیین مفهومی دیگری تولید خاص خود را در پی دارد:

«... [بیرون گذاشته شده زن توسط ماهیت چیزها، مشخصاً به قرار زیر است: از آنجا که زن نه-همه است، او در مقایسه با آنچه کارکرد فالیک از نظر [تبلور] کیف رقم می‌زند از کیفی *مازاد* برخوردار است [...] زنان از طریق چنین کیفی از خود بهره می‌برند (*s'en tiennent*)،^{۳۶} هر زنی، از آنجا که نه-همه است، از خود، بهره می‌برد.» (Lacan, 1999, p. 73)

در این جا بایستی بار دیگر به نمودار جنسیت‌یابی رجوع کرد. همان‌طور که پیش از این نیز به صورت کلی توضیح داده شد، دو جهت میل‌ورزی وجود دارد: بخش راست نمودار جنسیت‌یابی (قطب زنانه) مشخص می‌سازد که میل‌ورزی زن علاوه بر جهت داشتن به سمت فالوس (Φ) - به اقتضای تمنای رفع اختگی - به سمتی دیگر، یعنی «دال دیگری خط‌خورده» ($S(A)$) نیز جهت دارد. دال دیگری خط‌خورده، همان‌طور که از نام آن پیداست، همان دالی است که در دیگری (بزرگ) وجود ندارد، یا آن که در غیاب، عدم حضور، و یا *خط‌خوردگی* دیگری (بزرگ) تظاهر می‌یابد. جهت اخیر به‌طور

35. essential

۳۶. فعل *se tenir*، در زبان فرانسه علاوه بر التذاذ و بهره‌مندی، بر فعل محدود و مقید شدن نیز دلالت دارد.

مشخص ما را به تبلوری متفاوت از مفهوم کیف می‌رساند، و از این نظر حائز اهمیت است که فراسویی را برای (بن‌بست) کیف فالیک پدید می‌آورد.

با توجه به فرایند جنسیت‌یابی، سوژه همواره در برابر و از طریق دیگری معنا می‌یابد - مرد از طریق میل‌ورزی به سمت ابژه‌ی a (زن)، و زن از طریق میل‌ورزی به سمت فالوس (مرد) سامان روان خود را شکل می‌دهند یا واجد سوژگی می‌گردند. گزاره‌ی مشهور میل، همواره میل دیگری است را بر همین اساس می‌توان تفسیر کرد: سوژه همواره رو به دیگری (دسترس‌ناپذیر) دارد و به معنای هایدگری کلمه «گشوده» است. به بیان دیگر اگر بخواهیم برای سوژه ذاتی قائل شویم، بایستی گفت که این ذات از منظر روان‌کاوی اساساً خارج از/و است. ۳۷ در این معنا سوژه همواره خط‌خورده ($\$$) است و واجد نوعی فقدان. اما جهت میل‌ورزی خاصی که در اینجا مورد بحث است ($\text{S}(A) <$ بر اساس الگو و تعیین مفهومی اخیر عمل نمی‌کند. اگر جهت میل‌ورزی به سمت دالی باشد که در دیگری بزرگ وجود ندارد، می‌توان گفت که میل سوژه «نه بدون ابژه»^{۳۸} است. تنها این گزاره‌ی متناقض حق مطلب را در مورد دال دیگری خط‌خورده ادا می‌کند. در واقع میل سوژه در این حالت همچنان به ابژه‌ای موجود تعلق می‌گیرد، اما، این ابژه در هیچ ابژه‌ی خاصی متعین نمی‌شود؛ به بیانی دیگر می‌توان گفت چنین ابژه‌ای این همان با جایگاه تعیین ابژه‌ها است و یا آن که «برتر از تمام ابژه‌های واقعی، ابژه‌ای واجد چنان سطحی از قطعیت است که هیچ ابژه‌ای به پای آن نمی‌رسد.» (وقفی‌پور - به نقل از کوپچک، ۱۳۹۹، ص. ۵۷) بدین‌شکل دوباره به تعریف ابژه‌ی a می‌رسیم. به‌طور مشخص میل‌ورزی به دال دیگری خط‌خورده، همان میل‌ورزی به ابژه‌ی a است؛ امری که آن را غایت روان‌کاوی نیز می‌توان به حساب آورد. ۳۹

۳۷. یا همان جاست که ناخودآگاه است؛ در عین حال همان‌طور که می‌دانیم ناخودآگاه، همان گفتار دیگری بزرگ است.

38. not without object

۳۹. مسأله‌ی هیستری را از این نظر نیز می‌توان تفسیر کرد: این که فرد هیستریک «فقط و فقط می‌خواهد، اما حاضر نیست آنچه را می‌خواهد داشته باشد.» چنین چیزی به‌طور مشخص در دیگری وجود ندارد ($\text{S}(A)$)، و در درنهایت خود را به‌شکل عشق در معنای ماکولیبایی آن نشان می‌دهد. «عشق

تبین اخیر ما را به نقطه‌ی کلیدی بحث می‌رساند. ابتدا بایستی توجه داشت که ابژه‌ی *a* لزوماً در گسست دیگری بزرگ خود را ظاهر می‌گرداند: نظم نمادین ماهیتاً بر صرف تفاوت دال‌ها، و به بیان ساده بر توهم و دروغ بنا شده است. اما ابژه‌ی *a* (یا بنا به خوانش حاضر، دال دیگری خورده) ابژه‌ای قطعی و یقینی است که بنا به قطعیت خود (به‌عنوان عنصر برساننده‌ی میل) در نظم (دروغین) نمادین نمی‌گنجد و بیرون آن، در تراز امر واقعی قرار می‌گیرد. حال بایستی به سراغ تظاهر مبانی عرفانی رفت و مشخص ساخت که موضوع عرفان بر چه اساس شکل گرفته است.

«لفظ سلیمان پیغمبر برین نسق است و او دروغ نگوید. [...] طریق آنست که چون ملک سلیمان در آشیان ما نگجد ما به‌ترک آشیان بگوییم و به نزدیک ملک رویم، و اگر نه ملاقات میسر نشود.» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۱۱)

درواقع اصل اساسی برساننده‌ی گفتار عرفانی، در تمامی شاخه‌ها و نحله‌های مختلفش، بر اساس ابژه‌ای مفقوده توضیح می‌یابد که همان مفهوم «خدا» است - و دیگر تعبیر هم‌ارزش مانند معشوق، پادشاه، و غیره - در قطعه‌ی فوق شخص سلیمان. اما بنا به توضیحات روان‌کاوانه در سطور قبل می‌دانیم که این ابژه‌ی مفقود همان ابژه‌ی *a* است. بدین ترتیب می‌توان گفت که خدا/ در گفتار عرفانی، برابر با/ ابژه‌ی *a* است؛ آن وجود همه‌جا حاضری که میل را به راه می‌اندازد و همواره مطلوب هر تمنای «حقیقی» (عشق عارفانه) است، اما در هیچ کجا نمی‌توان او را یافت - در هیچ ابژه‌ای متعین نمی‌شود، یا همان پنهان پیدا.^{۴۰} در عین حال برای ملاقات با چنین موجودیتی لزوماً

ماخولیایی» (و به‌طور کلی ماخولیا) را بایستی تبلوری دیگر از مفهوم کیف زنانه دانست که در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت.

^{۴۰} از این نظر عرفان در خوانش متداول آن بر اساس اصل موضوعه‌ای عام، یعنی وجود علت‌العلل بنا شده؛ حال آن‌که عرفانی که باتای در پی توضیح آن است حول یک فقدان حاضر یا ابژه‌ای غایب (اما مؤثر) بنا گردیده است.

بایستی از نظم نمادین و تمامی تظاهراتش بیرون رفت، چراکه او در ساحت محسوسات (نظم روزمره) نمی‌گنجد و صرفاً تعینی/شئناشی-مجازی^{۴۱} دارد:

«[...] خواجه ابوسعید خراز گوید: و قامت صفاتی للملیک بأسرها؛ و غابت صفاتی حین غبت من الحس؛ و غاب الذی من أجله کان غیبتی؛ فذاک فنائی فافهموا یا بنی الجنس» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۱۵)

برای فهم مسأله‌ی جذب و ذوب در معشوق، یگانگی با آفریننده، و به تعبیر عرفانی مشخص آن «فنا»،^{۴۲} که در بند اخیر صحبت از آن به میان آمده، به سطور ابتدایی بخش حاضر و قرار تبیین تبلور متفاوتی از مفهوم کیف باز می‌گردیم؛ یعنی وجهی از کیف که جهت خاص میل‌ورزی رزق (به سمت دال دیگری خط‌خورده یا ایزه‌ی a)، در فراسوی (بن‌بست) کیف فالیک آن را تولید می‌کند. تفاوت مفهومی کیف زنانه نسبت به کیف فالیک بیش از هرچیز در نسبت آن با دیگری (بزرگ) مندرج است. همان‌طور که پیش از این توضیح داده شد، رزق به دلیل امکان میل‌ورزی در جهتی فارغ از وساطت زبانی-نمادین، و بدون اشتغال به دیگری (در پاسخ به سؤال بنیادین چه می‌خواهی؟^{۴۳})، می‌تواند از کیفی مازاد^{۴۴} برخوردار گردد، که همان کیف دیگری (خدا - موجودیتی بدون حد) است.^{۴۵} از این نظر، شاهد کیفی هستیم که دیگری بزرگ در صورت بدن‌مند بودن و بر خوداری از عینیت مادی قادر به ظاهر ساختنش بود؛ حال آنکه کیف فالیک، همواره کیفی مبتنی بر حد و الگوی اختگی است. مسأله‌ی اخیر را با رجوع دوباره به منطوق جنسیت زنانه بهتر می‌توان توضیح داد: برای رزق

41. affective-virtual

42. perdition

43. *Che vuoi?*

44. *en plus*

۴۵. به همین علت نیز لکان از کیف زنانه با تعابیر روشنی‌بخش دیگری، همچون کیف دیگری یا کیف خدا (*God's jouissance*) یاد می‌کند؛ ذکر این نکته نیز جالب خواهد بود که لکان خدا را جلوه‌ای دیگر از مفهوم مادر برای گونه انسان می‌داند.

همه چیز به کارکرد فالیک خلاصه نمی‌شود. او «برای نزدیک شدن به فالوس و نگاه داشتن آن برای خود راه‌های مختلفی دارد [...] و می‌تواند از صرف وجود خود التذاذ برد.» (Lacan, 1999, p. 74) پس رنج صرفاً محدود و مقید به کارکرد دلالت‌گر زبان، یا کیف فالیک نیست، و می‌تواند وجه دیگری از کیف را تجربه نماید که معادل دیدن خود در جایگاه دیگری، در تمامیت و مطلق بودن بدون فقدان یا حد، و التذاذ از صرف وجود (خویش) است؛ آنچه که ردپای آن را در شرح مقامات و احوالات عرفا به راحتی می‌توان پی گرفت: ۴۶

«الوصفی وراء الكونین و فوق العالمین» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۱۴)

از سوی دیگر بروز چنین تجربه‌ای به‌طور مشخص شباهتی انکارناشدنی با تجربه‌ی مرگ دارد. زمانی که ابژه‌ی a از تأثیر ساختاری خود باز ایستد (یا به درون سوژه کشیده شود و سوژه با آن یگانگی یابد)، بنا به طرح ساختاری لحظه‌ی مرگ سوژه را تداعی خواهد کرد؛ در واقع برای اولین بار (و متون عرفانی از این نظر کاملاً بر حق هستند)، امر واحد، احد یا یک ممکن گشته است، و سوژه با ابژه (متحرک و مقصد حرکت) بر هم منطبق شده‌اند. در نتیجه دیگر چیزی به نام حیات، و به تقریر روان‌کاوانه‌ی آن میل‌ورزی، وجود نخواهد شد. این همان چیزی است که سوژه در تمامی زندگانی‌اش در جستجوی آن بوده و همواره برابرش شکست خورده است. درمقابل ایده‌ی «فنا» و یگانگی با خدا، سودای به ثمر نشستن چنین تلاشی را در سر می‌پروراند.

با درنظر داشتن این نکات می‌توان به سراغ مجسمه‌ی زن مشهوری رفت که چهره و حال خاصش به‌صورتی نمونه‌نما «وجد و خلسه» ۴۷ عرفانی را بیان می‌کند. با دیدن مجسمه‌ی سن‌ترز/ ساخته لورنزو برنینی مشخص می‌شود که او در حال گذران تجربه‌ای شورمندانه و شدید است. همان‌طور که لکان اشاره می‌کند، این امر در وهله‌ی اول این فکر را به ذهن متبادر می‌سازد که «او دارد اوجی جنسی را تجربه می‌کند... اما سؤال (اساسی) اینجاست که او چطور چنین چیزی را تجربه می‌نماید؟» (Lacan, 1999,)

۴۶. مازاد یاد شده در گسست دیگری بزرگ نیز دقیقاً به دلیل همین موقعیت ساختاری تولید می‌شود.

75 p. - تأکید از من) پاسخ به این سؤال، تعریف کیف زنانه را برای ما مشخص می‌سازد. از این نظر صرف این که اوج جنسی را با برداشتی طبیعت‌گرایانه و ساده‌انگارانه معادل با خلسه‌ی عرفانی (کیف زنانه) دانست چندان گرهی را از کار نمی‌گشاید؛ بلکه بایستی این نکته را روشن ساخت که ترزا در چه مجموعه تناسبات و وضعیت لیبیدویی قرار دارد. پیش از هر چیز بایستی این توضیح عارفانه را تکرار کرد که پیکره (و به صورت مشخص حالت چهره) سن ترزا، تقاطع «امر الوهی» با «امر زمینی» را می‌نمایاند؛ اما مسأله را بایستی با شرح این نکته پی گرفت که، دوگانه‌ی اخیر در گفتار روان‌کاوی چه تعیین جدید و ویژه‌ای می‌یابند؛ در این معنا امر الوهی هم ارز «کیف (دیگری)»، و امر زمینی بازنمای مفهوم «میل» به سمت دال دیگری خط‌خورده یا همان/حد^{۴۸} خواهد بود. چنین تبیینی می‌تواند معمای چهره‌ی سن ترزا و آنچه او در مقام سوژه‌ی میل‌ورز تجربه می‌کند را برای ما مشخص سازد.

در تقاطع مذکور سوژه به‌نوعی از دیگری جدا گردیده و به نوعی هستی مستقل و خودآیین دست یافته است. در این تراز میل سوژه از حالت آسیب‌شناسانه‌اش - مبتنی بر نوعی فقدان و در پاسخ به معمای میل دیگری - رها می‌گردد و به حالتی مطلق (بدون-فقدان) و تام^{۴۹} درمی‌آید؛ آنچه که می‌توان از آن با تعبیر «میل ناب» یاد کرد. مفهوم اخیر را در ارتباط با منطق زنانه چنین می‌توان توضیح داد که زن می‌تواند صرفاً باشد، و به‌جای توجه به فایده، کارکرد یا دلالت چیزها از صرف وجود آنها، و بیش از همه وجود خویش، محظوظ گردد.^{۵۰} همان‌طور که پیداست در این جهت، درست در

۴۸. در معنای درون‌ماندگار و نه متعالی آن - در این زمینه بیشتر توضیح خواهیم داد.

49. *à plein*

۵۰. *s'entient*؛ به همین علت به کیف زنانه، کیف بودن (*jouissance of being*)، نیز گفته می‌شود. لازم به یادآوری است که اصولاً منطق زنانه، بر پایه‌ی بودن/نبودن (به‌جای داشتن و نداشتن قطب مردانه) فعلیت می‌یابد.

جهت عکس میل منحرفانه عمل می‌کند،^{۵۱} به تریبی که دیگری بزرگ (نظام نمادین) را با نشانه رفتن نام تمام ابژه‌ها (ابژه a)، و نه ابژه‌ای خاص، از هم می‌گسلد، و خود را به مثابه «سوژه‌ی مطلق» (خطنخورده یا تکینه) در نظم نمادین مستقر می‌سازد.^{۵۲} این همان خاصیت ریشه‌ای و پدیدآورنده تغییر است که همان‌طور که لکان در ادامه سمینار به صورتی مشخص اشاره دارد، به وسیله‌ی آن می‌توان دوگانه‌ی متداول امر سیاسی - امر عرفانی را شکست و این دو را در صفحه‌ای واحد بر یکدیگر منطبق ساخت:

«عرفان هر آنچه سیاسی نباشد نیست. عرفان موضوعی جدی است، که افراد بسیاری از آن برای مان گفته‌اند.» (Lacan, 1999, p. 76) - تأکید از من

در این‌جا این ایده به ذهن متبادر می‌شود که آیا می‌توان از عرفان، به‌عنوان تعالی‌جوترین گفتار بشری، تبیینی به‌واقع متفاوت ارائه داد، که برسازنده‌ی گفتاری انضمامی، و مشخصاً سیاسی باشد؟ چنین تبیینی لزوماً بایستی در چارچوب سنت الهیات واژگونه قرار گیرد که در آن دو امر کاملاً متضاد و متنافر به یکدیگر می‌رسند، بدون آن‌که ماهیت و تعیین خاص هر یک از دست برود.

۵۱. میل منحرف همواره چه به‌صورت سادیستی (من دست خدا بر زمینم) و چه به‌صورت مازوخیستی (تمام قدرت از آن دیگری قادر است) در جهت تقویت و تحکیم دیگری بزرگ عمل می‌کند.

۱. چنین لحظه‌ای را می‌توان به‌مثابه‌ی هم‌ارزی مفهومی برای لحظه‌ی «شهریاری» (sovereignty) باتای، یا «تعالی اگو» (Transcendence of Ego) سارتر در نظر گرفت. سوژه‌ی روان‌نژند تمامی کنش‌های خود را بر اساس پاسخی تنظیم می‌کند که به‌نحوی خیال‌پردازانه از دیگری بزرگ دریافت داشته. از این نظر پاسخ به سؤال چه می‌خواهی؟ عامل و غایت قریب به اتفاق اعمال سرزده از سوژه است - میل، میل دیگری است. در مقابل باتای لحظه‌ی کنار رفتن دیگری بزرگ را لحظه شهریاری می‌داند که برابر با تجربه جهان، نه-بدون فقدان، یا تجربه‌ی جهان از منظر خدا است. همچنین یادآوری عملکرد «رانه» ضروری است که همبسته‌ی مفهومی چنین وضعیتی است؛ اما به منظور جلوگیری از بلند شدن بیش از حد مقاله و پراکنده‌گویی، از پرداختن به این مفهوم اساسی صرف نظر می‌کنیم.

پیش از ادامه‌ی بحث حاضر بایستی یک نکته را نیز روشن ساخت: با توجه به این که مبانی عرفان به کمک منطق جنسیت زنانه توضیح داده می‌شوند، آیا می‌توان چنین نتیجه گرفت که تجربه‌ی عارفانه به‌طور کلی صرفاً به زنان تعلق دارد؟ پرواضح است که جواب این سؤال منفی است. در طول تاریخ ما نه تنها شاهد عارفان مرد بسیاری بوده‌ایم - از اکهارت گرفته تا سن جان، از منصور حلاج گرفته تا ابن عربی - بلکه بنا به توضیحات سطور قبل می‌توان گفت که چنین رهیافتی فراتر از خود حوزه‌ی عرفان و مبانی مرتبط با آن می‌رود. لکان مسئله‌ی اخیر را بدین شکل توضیح می‌دهد:

«[...] وقتی کسی مرد است، لزومی ندارد که خود را در طرف $\forall x \Phi x$ قرار دهد، او می‌تواند خود را در طرف نه-همه مستقر سازد. مردانی هستند که به‌اندازه‌ی زنان در این کار خوب‌اند. پیش می‌آید. و اتفاقاً احساس خوبی نسبت به آن دارند. علی‌رغم آنچه اسباب زحمت‌شان است - نمی‌گویم فالوس‌شان - همان‌چه با این اسم خوانده می‌شود، این ایده یا حس به‌شان دست می‌دهد که بایستی کیفی وجود داشته باشد که فراسوی [کیف متداول] است. آنها همان کسانی هستند که ما به آنها عارف (mystic) می‌گوئیم.» (Lacan, 1999, p. 76)

از این بند (و دو بند بعدی) از گفته‌های لکان حتی می‌توان چنین نتیجه گرفت که کیف زنانه اصلاً وجود ندارد - یا آنکه حاصل فانتزی مرد است! اما تمامی عرق‌ریزان فکری تا بدین جای کار مطمئناً بیهوده نخواهد بود. در واقع با وجود آنکه بنیاد مفهومی عرفان بر کیف زنانه بنا گردیده است، اما رهیافت عرفان، خود را بیش از هر چیز به‌مثابه‌ی نوعی منطق زندگی، یا «هستن»^{۵۳} می‌نمایاند - با همین توجیه نیز (عارف) مرد کیف زنانه را تجربه می‌نمایند.

در عین حال لکان در همین نقطه تأکید می‌کند که نبایست در این زمینه زود نیز قضاوت کرد و حتی به‌شکلی جنبش‌های فمینیستی سطحی را دست می‌اندازد. لکان در ادامه با مردود دانستن توصیفات بی‌اساس و دم‌دستی همچون کیفی که کیفی

53. existence

دیگر است، تأکید می‌کند که «کیف دیگری وجود ندارد.» (Lacan, 1999, p. 76) در اینجا این سؤال پیش می‌آید که ضرورت تمامی توضیحات پیچیده برای تمیز کیف زنانه از کیف فالیک چه بوده؟ نقل قول لکان در این زمینه جالب توجه است:

«کیفی وجود دارد که از آن اوست (*à elle*)، که متعلق به این «او» (*elle*) است که وجود ندارد و بر چیزی دلالت ندارد. کیفی وجود دارد که اگر او تجربه‌اش نکرده باشد شاید خود او نیز از آن هیچ چیزی نداند. او همین قدر می‌داند. البته که، وقتی پیش آید، او می‌شناسدش. اما برای همه‌ی آنها پیش نمی‌آید.» (Lacan, 1999, p. 76) — تأکید از من)

بیش از هر چیز مشخص است که خود یک زن نیز در یک معنا ممکن است چیزی از این کیف نداند، یا آن که ضمن تجربه‌اش، اصلاً متوجه آن نگردد. پس کیف دیگری را صرفاً می‌توان تجربه کرد، اما درمورد آن چیزی نمی‌توان گفت، یا دانست. در این معنا کیف فالیک وجود ندارد، زیرا همان‌طور که پیداست دالی برای تعریف چنین تجربه‌ای در دیگری بزرگ وجود ندارد.

نتیجه‌گیری: رهیافت بودن بدون دیگری و استعلای درون‌ماندگار

ژرژ باتای به مناسبت‌های مختلف خود را یک عارف ماتریالیست می‌خواند؛ آنچه که از کلیت نوشته‌های وی نیز کاملاً بر می‌آید. یکی از بنیادی‌ترین دستاوردهای باتای در همین زمینه، ایده‌ی «تجربه‌ی درونی»^{۵۴} است. باتای در شرح این ایده، در رساله سرخوشی در پیشگاه مرگ اشاره‌ای روشن‌گر دارد:

«می‌خواهم نشان دهم که میان جنگ، قربانی کردن آیینی و زندگی عرفانی تناظری وجود دارد [...] بازی یکسانی از "خلسه" و "دهشت"

54. inner experience

[...] که در آنها انسان از بازی‌های عدن لذت می‌برد.» (Bataille, 1990, p. 14)

تجربه‌ی درونی را بایستی شکل از تجربه‌گرایی محسوب داشت که طی آن دیگری (بزرگ) از مدار ارتباط با سوژه به کلی خارج می‌گردد و کارکرد ویژه‌اش در تولید میل را از دست می‌دهد. بدین ترتیب تجربه‌ی درونی باتای نیز همچون تجربه‌ی عرفان ناظر بر وجهی از زندگی است، که در آن دیگری وجود ندارد، یا به تعبیری دیگر، بودن بدون دیگری را می‌نماید. درواقع سوژه با فراروی از سؤال بنیادین چه می‌خواهی؟ با نوعی ابهام و خلاء بنیادین مواجه می‌گردد، و اگر آن را تا انتها ادامه دهد، در تنهایی منطقی معنادار خود، همانطور که پیش‌تر توضیح آن رفت بیان مطلق از سوژه را ظاهر می‌سازد. بودن بدون دیگری، بنا به یکی از استعاره‌های به یادماندنی لکان بودن میان دو مرگ است: سوژه با فروپاشی دیگری (بزرگ)، در سطح نمادین مرده است، گرچه همچنان به لحاظ بیولوژیک و طبیعی زنده است و در میان سایر انسان‌ها زندگی می‌کند. ۵۵

اما با وجود تمامی قربت‌های تجربه‌ی درونی و تجربه‌ی عرفانی به معنای مرسوم آن، توجه به تفاوت‌ها نیز بسیار ضروری می‌نماید. به هر ترتیب گفتار عرفانی گفتاری تعالی‌جویانه است، حال آنکه باتای از نوعی عرفان ماتریالیستی صحبت می‌کند که کاملاً انضمامی است. توضیح این تفاوت بنیادین را بایستی بیش از هر چیز در مواجهه با خلاء بنیادین پیش آمده در نتیجه فروپاشی و گسست دیگری بزرگ جستجو کرد. عرفان مرسوم به جای تاب آوردن این مفاک و میل ورزیدن به تعیین ابژه (ابژه a - و نه ابژه متعین) به سرعت آن را با یک محتوای خیالی (متعال) جایگزین می‌سازد که همان دال اعظم در معنای دقیق کلمه است. بدین ترتیب عرفان (تعالی‌جو) دقیقاً برعکس آنچه که باید، به ابزاری مناسب برای تأسیس «گفتار ارباب» و تحقق آن در سطح جامعه بدل می‌گردد - گواه چنین گرایش شدیداً محافظه‌کارانه‌ای نیز در تاریخ اندیشه و سیاست به راحتی می‌توان یافت. در مقابل تجربه‌ی درونی (یا عرفان ماتریالیستی)، نمی‌تواند به

۵۵. شرح حال عرفا مینی بر ترک شهر و جامعه و سر زدن به کوه و بیابان یا گوشه‌نشینی و عزلت‌گزینی حاکی از همین موضوع است.

چیزی برای جای دادن آن در جایگاه ابژه قائل شود، پس با همان خلاء پیش آمده در نتیجه غیاب و گسست دیگری سر می‌کند، که عبارت از *میل ورزیدن* به خود *میل‌ورزی* - و نه دالی متعین - است. به عبارت دیگر گرچه دو منطق مورد بحث در تظاهر عینی، مشابه هم به نظر می‌رسند، اما در یکی (عرفان تعالی‌جو) تناظر، یک شدن و وحدت ممکن است، و در دیگری (عرفان ماتریالیستی) چنین اتفاقی همواره به تعویق می‌افتد تا هستی تکینه سوژه پاس داشته شود. در منطق اخیر تپش «تأثر»^{۵۶} یک شدن (و نه مفروض داشتن آن به شکل اصل موضوعه) باعث می‌شود که سوژه همچنان *میل بورزد* تا درنهایت به مثابه سوژه‌ای مطلق در (گسست - شکاف) نظم نمادین مستقر گردد. از این نظر سوژه با کنش خود و بنا به منطق میل، صرفاً امر موجود و متعین را به صورتی درون‌ماندگار/استعلا می‌بخشد و چیزی (متعالی) خارج از آن را نمی‌جوید.

درنهایت برای درک بهتر توضیحات نسبتاً انتزاعی اخیر و در نظر آوردن شمایی عینی از رهیافت کلی «عرفانی» بودن بدون دیگری، می‌توان به سراغ فیگور مفهومی «فلانور» در تاریخ ادبیات مدرن رفت. بیش از هر چیز یادآوری این نکته اهمیت دارد که فلانور فیگوری است که اصولاً به هیچ جایی تعلق ندارد و در عین حال همه جا خانه او است:

«بعد از رسیدن به پورت دو تول، از راننده خواستم که به *سِن* برود. در پونت دِ سوره پیاده شدم و در کنار رود شروع کردم به قدم زدن، به سمت اتول ویاداکت. [...] *سِن* چنان آرام جریان دارد که آدم تقریباً متوجه حضور و وجودش نمی‌شود. همیشه آن جاست، بی سروصدا و بی‌آنکه به آرامش آدم تعدی کند، مثل سرخرگی بزرگ که در تن آدم جاری باشد. چنان آرامشی داشتیم که انگار به نوک کوهی مرتفع صعود کرده بودم؛ مدتی به اطراف می‌نگریستم، تا معنای آن منظره را با تمام وجودم جذب نمایم. انسان [...] بیش از هر چیز در اطراف خود به فضا نیاز دارد - فضا حتی بیش از زمان. [...] احساس می‌کنم این رود از

^{۵۶} affect: شدتی که صرفاً می‌تواند تجربه شود، اما نمی‌توان به صورت نمادین - مفهومی از آن چیزی گفت یا دانست.

وجود من جریان یافته است - گذشته‌اش، خاک کهنش، هوای متغیرش. تپه‌ها به نرمی احاطه‌اش می‌کنند: مسیرش همواره یکی است.» (میلر، ۱۳۹۵، ص. ۳۹۱)

گذر از زمان (سیر خطی لحظات متوالی) به فضا که برابر با نوعی متوقف شدن، اعوجاج، و یا خمیدگی است، وجود فلانور (و در بحث حاضر عارف ماتریالیست) را توضیح می‌دهد. اگر این اتفاق را در چشم‌انداز کلی مدرنیته بنگریم، می‌توان گفت که در پرسه‌های بی‌هدف یک فلانور در شهر، مدرنیته به بنیادی‌ترین آرمان خود، یعنی تحقق «سوژه‌ی خود-بنیاد»^{۵۷} دست می‌یابد. بدین ترتیب زندگی‌ای نوعاً عارفانه، خود را در مقام وجهی ریشه‌ای از کنش سیاسی می‌نماید و این همان ایده‌ای است که باتای به‌عنوان رهیافتی برای آزادی حقیقی به‌دنبال تشریحش است - این پرسش معروف باتای را به یاد آوریم که «چگونه می‌توان نسبت به میل دیگری بی‌تفاوت بود؟» این امر بیش از هر چیز در گرو یافتن فضایی برای فراروی از دیگری و تغییر بنیادین آن بوسیله فعلیت «تکینگی‌ها»^{۵۸} است؛ بدین ترتیب شاید دیگر بتوان گفت: زن وجود دارد؛ «به شرط آن که حقیقت زن باشد.» (نیچه، ۱۳۹۴، ص. ۹)

فهرست منابع

رزنسوایگ، فرانتس. (۱۳۹۰)، *تراژدی و بیداری نفس*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور. تهران: انتشارات سروش.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۸). *لغت موران*، تهران: انتشارات مولی.

میلر، هنری. (۱۳۹۵). *مدار رأس السرطان*، ترجمه سهیل سمی. تهران: نشر ققنوس

57. self-grounding

58 - singularities

نیچه، فریدریش. (۱۳۹۴). *فراسوی نیک و بد*. ترجمه سعید فیروزآبادی. تهران: انتشارات جامی

وقفی پور، شهریار. (۱۳۹۹). *ایده روان‌کاوی*. تهران: انتشارات سیب سرخ

Bataille, Georges. (1990). *Hegel, Death, and Sacrifice*, Trans. Jonathan Strauss. Yale; French Studies

Freud, Sigmund. *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, (1933). SE XXII. New York: W. W. Norton & Company.

Freud, Sigmund. (1976). *The Question of Lay-Analysis*, (1926). SE XX. New York: W. W. Norton & Company.

Lacan, Jacques. (1990). *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, ed. Joan Copjec, Trans. Denis Hollier, Rosalind Krauss and Annette Michelson, New York: Norton.

Lacan, Jacques. (1999). *Seminar XX; On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, New York: W. W. Norton & Company.