

Rumi: On the Semiotics of Body and Metabody

Hamidreza Shairi¹

Abstract

Our body is diverse and scattered. Controlled by our body, we move within time and space. As the border between us and the other, our body differentiates us from the other. It also functions as a veil that hinders our connection with the qualitative and pure worlds. Now, suppose the body wishes to move beyond quantitative and material limitations. In that case, the body must transcend beyond itself and achieve a form of existence that has no spatio-temporal constraints. The transcended body connects with the essence of existence, which, in turn, results in the creation of a presence that Rumi calls "Jān" or metabody. The metabody, according to Rumi, can reach a higher order and become one and the same with "Jānān." How can the body move beyond itself and fuse with the metabody? Informed by Rumi's thoughts and worldview, this study aims to investigate the semiotics of the body and metabody. The findings of this study suggest that by moving beyond the material, temporal, and spatial constraints, the action-body turns into an event-body and achieves a higher order in existence. The event-body is a Hādith-body that elevates the subject by fusing it with the metabody. The metabody moves beyond spatio-temporal constraints and reflects the essence of the presence.

Keywords: Action-body, Body, Essence of Presence, Event-body, Metabody, Semiotics

Extended Abstract

1. Introduction

Informed by the semio-semantics of the body, one can argue that the body affects the meaning process in two ways: first, as a conservative body that repeats itself until stabilization, and second, as an event-body that looks for change. These two bodies have an all-time dialogic connection. However, due to its dependence on materiality and functionality, the conservative body

1. Professor in Linguistics and Semiotics, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
(shairi@modares.ac.ir)

hinders the movement of the event-body. The body's transcendence necessitates its freedom from mundane and deterministic systems. If the body transcends, it can connect and correlate with the metabody, or what literature calls the "Jān." The central question of this study is: how and under what conditions can the body move beyond its limited structures?

2. Methodology

This study adopts a discursive semio-semantics approach to investigate the main characteristics and elements of the body and explicate the body and metabody correlations in Rumi's thought and worldview.

3. Theoretical Framework

The Saussurian linguistic tradition, which is in accordance with the signifier-signified relations, does not recognize the body as a veil between the form and the content. To present language as a deterministic structure, Russian Formalists, too, denied the presence of the body; Hjelmslev is the only one who argues that the relation between *plan de l'expression* and *plan du contenu* is undetermined. In other words, there is a border between the form (outside world) and the meaning (inside world). Fontanille believes that the border is not a determined matter but a subjective existence that the living existence sets in accordance with its relation with the lived experience or a new event (Fontanille, 2003: 34). In addition, the structuralist approach rejects the body, so radically that a structuralist like Greimas even talks of paper subjects (Greimas, 1983).

The central questions of this study are how does Rumi's thought perceive the body and metabody? Informed by Rumi's thought, how can one extract a semio-semantic theory of the body and metabody? To understand the theory of the metabody, one must explore the functionality of the body. The body is scattered; physically, it consists of many pieces and has different parts with different capabilities. To assemble these scattered pieces, there needs to be a unifying force above the body, which can only be coordinated by what Rumi calls "Jān." The "Jān" or metabody is the force that unifies all the bodies.

4. Discussion and Analysis

One must investigate how metabody moves beyond the body and its functionalities to reach a higher order. In his *Body and Meaning*, Fontanille highlights four positions of corporeality: the first one is *Corps-enveloppe* or skin-body which is a body between the inside and the outside world that functions as a mediator between the elements of the two worlds; the second one is *Corps-chair* or the material body which is the basis of the self. It creates

our subjectivity and is our source-body or stable body, which withstands changes and transformations; the third one is *Corps-ceux* or spatial body that hosts different organs, such as the organs of perception which can move and interpret perceptual changes; and the fourth one is *Corps-point* which allows us to understand the positionings of a body in relation to another.

In this regard, one can argue that the only way to move beyond these functional bodies is to move toward the metabody. To do so, one must disobey the material elements of corporeality. In other words, the body must leave its material and functional position; it must cast aside all distractions and veils from the metabody; it must leave quantitative time and enter qualitative time; it must connect with other scattered bodies; it must move beyond all external rules and shackles; and it must put aside the deterministic system and accept the eventual system. By accepting the event-body, the body prepares to join the metabody. The metabody can stand above all bodies and move toward the eternity of presence.

5. Conclusion

Informed by Rumi's thoughts and worldview, this study concludes that if the body does not move beyond its spatio-temporal constraints, it will not be able to join the metabody. As a transparent presence, the metabody enables the subject to experience timelessness and spacelessness. The metabody moves beyond spatio-temporal constraints and reflects the essence of the presence. As Rumi argues, since the connected subject correlates with the eternal essence, it has no need for a head, face, or body.

Bibliography

- Hill, C. 2014. *The Critical Merits of Young Adult Literature*. London: Routledge.
- Beyaert, G. 2012. *Semiotique de Design*. Paris: PUF. [In French].
- Coquet, J. C. 2007. *Phusis et Logos*. N.L: Presses Universitaires de Vicennes. [In French].
- Fontanille, J. 2011. *Corps et Sens*. Paris: PUF. [In French].
- Geimas, A. J. 1989. *De L'imperfection*. Perigueux: Pierre Fanlac. [In French].
- Kant, E. 1790. *Critique de la Faculte de Juger*. Vol, 2. Paris: Pleiade. [In French].
- Lacan, J. 1966. *Ecrits*. Paris: Seuil. [In French].
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phenomenologie de la Perception*. Paris: Gallimard. [In French].
- Parret, H. 1988. *Le Sublime de Quotidien*. Paris: Hades Benjamin. [In French].
- Rumi. 1378. *Koliyāt-e Shams*. Badi-al-Zaman, F (ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian].

Shairi, H. 1398. *Neshāneh-Ma'nā-Shenāsiyeh Adabiyāt: Nazariyeh va Ravesh-e Tahlil-e Goftemān-e Adabi*. Tehran: Tarbiat Modares Uni Press. [In Persian].

How to cite:

Shairi, H. 2024. "Rumi: On the Semiotics of Body and Metabody", *Naqd va Nazaryeh Adabi*, 18(1): 179-201. DOI:10.22124/naqd.2024.28364.2611

Copyright:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*.

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.



نظریه نشانه‌معناشناختی تن و جان برگرفته از اندیشه مولانا

حمیدرضا شعیری^۱

چکیده

تن ما پراکنده و متعدد است. ما درون زمان و مکان حرکت می‌کنیم و تن ما این حرکت را کنترل می‌کند، همچنین تن ما مرز بین ما و دیگری است و ما را از دیگری متمایز می‌کند. ازسویی تن مانند پرده‌ای است که مانع ارتباط ما با جهان‌های کیفی می‌شود؛ ازسوی دیگر همین تن به‌دلیل عادت، تکرار و روزمرگی ما را در تقابل با جهان جوهری قرار می‌دهد. حالا اگر تن بخواهد از محدودیت‌های کمی و مادی خارج شود باید استعلا پیدا کند. تن استعلا یافته تنی است که با جوهری از هستی پیوند می‌یابد که نتیجه آن خلق وجودی است که براساس اندیشه‌های مولانا «جان» نامیده می‌شود. همین جان می‌تواند در مرتبه‌ای بالاتر و پس از یکی شدن با ذات هستی در امتزاج با کل جهان هستی قرار گیرد و با «جانان» یکی شود. چگونه تن می‌تواند از خود عبور کند و در پیوند با جان قرار گیرد؟ هدف از این جستار تبیین نظریه نشانه‌معناشناختی تن و جان براساس اندیشه‌های مولانا است. دستاورد اصلی این پژوهش این است که تن با عبور از کمیت‌های محدودکننده مادی، زمان و مکان فیزیکی را پشت‌سر می‌گذارد. درواقع، تن به درجه ناب حضور در هستی دست می‌یابد و علت اصلی این امر تبدیل تن کنشی به تن رخدادی است. تن رخدادی تنی حادث است که سبب استعلا سوژه از طریق پیوند او با جان می‌شود. جان از هر نوع محدودیت زمانی و مکانی فارغ است و وجه جوهری حضور را نمایان می‌کند.

واژگان کلیدی: نشانه‌معناشناسی، تن، جان، تن کنشی، تن رخدادی، جانان.

۱- مقدمه

نشانه‌معناشناسی^۱ تن اعتقاد دارد که تن به دو شیوه در فرآیند معنا دخالت دارد: ابتدا به‌عنوان تنِ محافظه‌کار که خود را تکرار می‌کند تا به ثبات و پایداری برسد؛ سپس به‌عنوان تنِ پیشرو و رخدادی که به دنبال تغییر است. این دو تن همواره در دیالوگ با یکدیگر قرار دارند. اما تنِ محافظه‌کار به‌دلیل وابستگی به فضای مادی و کاربردی مانع حرکت و گریز تنِ رخدادی می‌شود. در صورتی که تن بتواند از نظام‌های تعینی و عادات روزمره خارج شود، از مرزهای خود عبور کند و به فراتن برسد، امکان استعلای او فراهم می‌شود. در صورت استعلای تن شرایط پیوند با آنچه در بخشی از ادبیات، «جان» خوانده می‌شود فراهم می‌گردد. اما مسئله اصلی این است که تن، چه در قالب تکرار و چه در قالب رخداد، همواره محدود به خود است. برای اینکه تن بتواند نامحدود شود باید جوهر وجودی خود را بیابد. چنین جوهری تن را از قید زمان، مکان و کنش‌های کاربردی و محدود رها می‌کند. تعریف چنین جوهری براساس پیوند با اصل حضور در هستی امکان‌پذیر است. در صورتی که این پیوند به تحقق برسد تن می‌تواند در مسیر حرکت به سوی جان قرار گیرد. اینک این پرسش مطرح است که چگونه و تحت چه شرایطی عبور از تن به جان میسر است؟ در واقع چگونه تن می‌تواند به درجه‌ای از شکوفایی و رشد برسد که دیگر مورد تهدید جهان‌های کنشی و مادی قرار نگیرد و با عبور از بسترهای تعینی به درجه ناب حضور در هستی ارتقا یابد؟ هدف از این پژوهش، بررسی شرایط عبور از تن به جان براساس اندیشه‌های مولانا است. از این دیدگاه، تن باید بتواند با عبور از پوسته خود به درجه ناب حضور^۲ در هستی برسد و سپس از این طریق به وجودی نامحدود تغییر یابد که نوعی عمق یافتن و امتزاج با جوهر هستی است.

۱-۱- پیشینه تحقیق

موریس مرلوپونتی^۳ پدیدارشناس فرانسوی یکی از اولین کسانی است که تن را بر اندیشه مقدم می‌داند (Vide. Merleau-Ponty, 1945). از نظر مرلوپونتی آنچه که زبان و معنا را شکل می‌دهد چیزی نیست جز حضور تن‌مدار سوژه در میدان واقعیت و تجربه. به همین دلیل از دیدگاه مرلوپونتی هر تعریفی از سوژه که در آن رابطه ادراکی او با جهان پدیده‌ها مقدم

1. Sémiotique

2. Pure expérience

3. Maurice Merleau-Ponty

و در اولویت نباشد، فاقد اعتبار است. در واقع آنچه که سوژه با خود به جهان گفتمان حمل می‌کند تجربه حضور او درون جهان هستی و با دیگری در میدان عمل و تن-ادراکی است. براساس تفکر رولان بارت در مورد نظام هویتی مد می‌توانیم سه مرتبه برای تن در ادبیات و هنر قایل شویم. ۱- تن همانند یک ساختار و یک فرم: در این حالت تن جنبه رسمی پیدا نموده، همانند یک نهاد عقل‌محور عمل می‌کند. در این حالت تن فردی یا تن خصوصی نداریم. بلکه تن در خدمت نهادهای اجتماعی قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، نمی‌توانیم از جسمی سخن بگوییم که در فرآیند هویتی جایگاه خاصی را به خود اختصاص می‌دهد. در شرایطی که تن جنبه نهادی و رسمی دارد، به سمت یک عمومیت یا یک ساختار عمومی مشترک از تن پیش می‌رویم. وجه غالب در این حالت وجه ساختاری تن است. یونیفرم‌های اداری از همین نوع هستند. چراکه قرار است تنی یکسان و همتراز را به بیننده و مخاطب القا کنند و این همان چیزی است که به آن وجه نامتمایز تن می‌گوییم. به عقیده بارت، در این حالت ما در وضعیتی قرار داریم که سوسور در تقابل زبان/گفتار آن را زبان می‌نامد. نظام عقلانی مشترک بر چنین جریانی حاکم است. ۲- نظام دوم زمانی رخ می‌دهد که تن از بستر خود عبور می‌کند. یعنی اینکه سوژه بیانگر تن در شرایط خاص قرار گرفته، براساس آن رفتار خود را رقم می‌زند. در چنین وضعیتی تن به رخداد تن تبدیل می‌گردد. در اینجا است که می‌توان از نوعی تبانی بین ساختار و رخداد سخن گفت. به جای اینکه تن صرفاً در خدمت ساختار و نهاد باشد و به‌طور رسمی و مکانیکی با شرایط ایجابی تطبیق پیدا کند، خود را به رخداد نزدیک می‌کند. ۳- تن آرمانی که همواره با عبور از قالب‌های خود، وجهی تخیلی را دنبال می‌کند. تنی که قادر است اسطوره تولید کند و فراتر از قالب‌های فیزیکی و شناختی خود را تا سطح تخیلی و آرمانی پیش ببرد (Barthes, 1967 : 285-290).

آلژیرداس ژولین گرمس^۱ در کتاب *نقصان معنا* (1989) برای اولین بار از نظام روایی^۲ و کنشی روایت عبور می‌کند و به طرح نشانه-معناشناسی پدیدارشناختی و ادراکی^۳ می‌پردازد. نشانه-معناشناسی گسست و گریز، قسمت‌های اصلی این کتاب را تشکیل می‌دهند. در واقع گرمس از حضوری تن‌مدار^۴ و ادراکی^۵ سخن می‌گوید که سوژه طی رابطه‌ای که با جهان

-
1. Algirdas-Julien Greimas
 2. Régime narratif
 3. Sémiotique de la perception
 4. Proprioceptive
 5. Présence proprioceptive

برقرار می‌کند از این حضور بهره‌مند می‌شود و به معنایی پدیداری از جهان چیزها دست می‌یابد. چنین معنایی، جدا از تجربه زیسته حضور و زیبایی‌شناسی خلسه^۱ شکل نمی‌گیرد؛ به همین دلیل عناصری مانند بازگشت به زندگی روزمره، انتظار، برشی که سبب نوعی گسست در همگن معنایی^۲ می‌گردد، لغزش سوژه، موقعیت ویژه ابژه، تجربه منحصر به فرد سوژه، امید به وصال و آن حضور از عناصر تشکیل‌دهنده فرآیند زیبایی‌شناختی حضور هستند.

گرمس و کورتز اصطلاح تن- ادراکی را تحت‌عنوان ادراکی که سوژه از تن منحصر به فرد خود دارد تعریف می‌کنند (Greimas, & Courtés, 1993 : 299). در واقع، تن در هنگام مواجهه با پدیده‌ها دچار واکنشی می‌شود و هر واکنش حکایت از بروز و یا جلوه‌ای بیرونی از ادراک دارد که در تن ظاهر می‌شود؛ مانند لرزیدن از ترس و یا تغییر ضربان قلب بر اثر اضطراب و ترس.

کوک^۳ در کتاب *فوزیس و لوگوس* (2007)، کارکرد صرف شناختی و انتزاعی را که فلاسفه چند قرن بر آن اصرار داشتند در حوزه اندیشه و معنا نفی می‌کند. کوک جایگاه بسیار مهمی برای تجربه زیسته قایل است که چنین تجربه‌ای ما را با واقعیتی پیش‌زبانی^۴ مواجه می‌کند که مربوط به رابطه زنده ما با جهان است. چنین رابطه‌ای بر اساس محور تن- ادراکی^۵ شکل می‌گیرد و تجربه حضور ما در جهان قبل از رخداد زبانی یا گفتمانی است.

آن بی‌پر ژیسلن در کتاب *نشانه‌معناشناسی دیزاین* تأکید دارد که فرآیند زیبایی‌شناختی^۶ مبتنی بر ایجاد توازن قوا بین خود و دنیاست. خود- همانی^۷ (تشبیت رابطه تن و جهان از طریق تن محافظه‌کار) و خود- دیگری^۸ (عبور از تن محافظه‌کار و ایجاد شرایط تغییر حضور بر مبنای تن رخدادی) دو روی یک سکه‌اند. این دو نوع تن همواره در بده‌بستان با یکدیگر قرار دارند و همواره جای خود را به یکدیگر می‌دهند. اما برتری خود- دیگری در این است که همواره کنشگر را دعوت به حرکت به سوی چیزی متمایز و برجسته می‌کند. تن رخدادی دری است گشوده رو به جهان بیرون و همواره راه را برای عبور از بسترهای منجمد حضور در جهان فراهم می‌کند. چنین تنی مهیاست تا از رخدادهای جدید استقبال کند (Beyart-Geslin, 2012 : 219).

1. Esthétique de l'extase
2. Isotopie sémantique
3. Jean-Claude Coquet
4. réalité antélinguistique
5. corps percevant
6. procès esthétique
7. idem
8. ipse

اما درباره نسبت تن و جان در مثنوی، محمد تقوی (۱۳۷۷) در مقاله «جسم و جان در مثنوی مولانا» به جایگاه جسم و جان در نزد مولوی پرداخته است. همچنین موسوی و دیگران (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی روابط بینامتنیتی تمثیل‌های تقابل جان با جسم و جهان در متون عرفانی» نگاهی به دیدگاه مولوی نیز دارند.

۲- نظریه تن و جان براساس اندیشه مولانا

سنت زبانشناسی سوسوری^۱ که متکی بر رابطه بین دال و مدلول است و ارتباط دو وجه نشانه مانند پشت و روی سکه را مورد تأکید قرار می‌دهد، جایی برای عملکرد و حضور تن به‌عنوان حایل بین دو پلان زبان یعنی صورت و محتوا قائل نیست. چراکه هم دال و هم مدلول تصویر هستند: یکی تصویر صوتی و دیگری تصویر ذهنی. چسبیدگی دال و مدلول به یکدیگر و جنبه بازنمودی آنها که به حذف هر نوع مرجع بیرونی منجر می‌شود، جایگاهی برای حضور تن باقی نمی‌گذارد. فرمالیست‌های روسی هم این حضور تن را انکار کردند تا زبان به‌عنوان امری تعیینی و پیش‌ساخته و مقدم بر حضور انسانی جلوه کند.

یلمزلف^۲ اما تأکید دارد که رابطه بین دو پلان زبان یعنی پلان صورت^۳ و محتوا^۴ قطعی نیست و شناور است. یعنی او رابطه بین دال و مدلول را مانند سوسور کاملاً پیش‌ساخته نمی‌داند و تأکید بر پویا بودن این رابطه و ناانگیزته^۵ بودن آن دارد. به همین دلیل بین صورت (جهان بیرون) و معنا (جهان درون) مرزی وجود دارد. به باور ژاک فوتنتی (Fontanille, 2003 : 34)، مرز بین بیرون و درون امری تعیینی نیست؛ درحقیقت این مرز یک شناخت قطعیت‌یافته نیست؛ بلکه مرزی است که یک وجود زنده آن را براساس رابطه خود با جهان زیسته یا یک رخداد جدید ایجاد می‌کند. در تفکر غرب نسبت به معنا، این مرز همان تن است که قادر است رابطه صورت و محتوا را جابجا کند. این مرز چیزی جز موقعیت سوژه در جهان زیسته نیست و ایجاد این موقعیت بدون داشتن تن ممکن نیست. حضور همین تن و مرز است که سبب می‌گردد پیوسته بین دو جهان بیرون و درون دیالوگ برقرار شود. جابجایی مرز بین صورت و

-
1. Ferdinand de Saussure
 2. Hjelmslev
 3. plan de l'expression
 4. plan du contenu
 5. non arbitraire

معنا نتیجه حضور تنی است که موقعیت خود را در جهان پیوسته با توجه به شرایط و رخدادهای بازتعریف می‌کند.

اما حتی در دستور زایشی روایت‌شناسی مکتب پاریس دهه ۶۰ هم که مبتنی بر زنجیره‌های پیش‌رونده، دینامیک و بسیار پیچیده و تحرک‌مند هست، روایت گویا خودش مبنای خودش است و تفکر درون‌مندی، درون‌بستگی و خودبستگی^۱ بر آن حاکم است. یعنی تن در این تفکر ساختارگرا جایی ندارد. گرمس تا جایی پیش می‌رود که از سوژه‌های کاغذی صحبت می‌کند. یعنی سوژه‌هایی که در جهان خارج اعتبار ندارند و فقط روی کاغذ معتبر هستند. بنابر این ارزش‌هایی که در نظام روایی ساختارگرایی مکتب پاریس مطرح است، همگی ارزش‌هایی نحوی هستند و دارای ساحتی زبانی - معنایی می‌باشند (Vide. Greimas, 1983).

۲-۱- نوع‌شناسی تن

الف- تن-فیزیکی^۲. تن مادی است که دارای گوشت و پوست است و حیات ملموس دارد. چنین تنی را تن فیزیکی نیز می‌نامند. این تن جایگاه و پایگاه تولید انرژی و حرکت است. ب- تن-مرجع^۳. تن به‌عنوان پایگاهی است که جسمانه (خود انتزاعی) باید به آن تکیه کرده، خود را به آن ارجاع دهد. این نوع تن را تن مرکز-محور یا تن بنیادی نیز می‌نامیم. تن مرجع تنی است که بنیان اصلی و تکیه‌گاهی برای خود است (Vide. Fontanille, 2011). ج- تن-همانی^۴ یا خود-تن که پایگاه اصلی آن همان تن-مرجع است. تن-همانی مانند حضوری است که سعی در حفظ هویت‌های کسب‌شده دارد. این تن را تنی محافظه‌کار می‌دانیم؛ چراکه سعی در تثبیت شرایط خود دارد.

د- فراتن^۵ که در پی تجدید هویت است و همواره به‌طور پویا از مرزهای خود عبور می‌کند تا خود را بازسازی کند. این تن همان تن پرسپکتیو ساز است. چنین تنی پویا و ریسک‌پذیر است و دگر- تن نیز نامیده می‌شود.

ه- تن-اسطوره^۱ که چنین تنی رابطه منطقی با جهان عادت و روزمرگی را کنار گذاشته، مانند تن-عصیان یا فراتن عمل‌کننده. تن-اسطوره مبتنی بر گریز از محدودیت است و

1. immanence
2. corps-physique
3. corps-référence
4. corps-idème
5. méta-corps

فرامرزی عمل می‌کند. تن- اسطوره از تکرار و عادت دوری می‌جوید و به‌جای ارجاع، تولید باور جدید می‌کند. همچنین تن-اسطوره از تخیل سود می‌جوید و حضور زیبایی‌شناختی دارد و در شرایط انتقال معنا حضور خود را پیوسته تجدید می‌کند.

و- تن-هایبرید یا تن-پروتز^۲ تنی است که ترکیبی است. تنی که علاوه بر تن بودن از ابژه یا پروتز هم استفاده می‌کند. عینک دودی یا عینک پلیسی در فیلم‌های اکشن، کلاه خاص هنرپیشه‌های فیلم وسترنی، یا کلاه‌گیس برای هنرپیشه خانم در نمایش، پروتزهایی هستند که نقش هایبریدی دارند و بنابر این تن را به تن ویژه تبدیل می‌کنند. با استفاده از پروتز، تن قابلیت‌هایی را افزایش می‌دهد یا قابلیت‌های جدیدی در خود ایجاد می‌کند که سبب خروج از ساختار ثابت می‌گردد. نقاب هم نوعی پروتز است که هم جنبه محافظتی دارد، هم محدود می‌کند و هم تولید فاصله‌گذاری می‌کند. اما عینک طبی پروتزی است که دید را کامل می‌کند و نقش توسعه‌دهنده دارد. پس پروتزها می‌توانند حضور تن را محدود کنند و یا آن را توسعه دهند.

اگر تن من- محور حاکمیت پیدا کند، ما در جایگاه تولید قدرت، انرژی، حرکت و تنش قرار داریم. اگر تن- همانی یا خود-تن چیره شود، ما در جایگاهی قرار داریم که با کنترل هویت و تکرار حضور و یا حفظ دستاوردهای موجود مواجه هستیم. اما اگر فراتن تسلط یابد، ما در جایگاه تغییر، جابجایی و تحول قرار می‌گیریم (Vide. Fontanille, 2011). در این حالت تن دچار تحول می‌شود. اگر تن فقط در وضعیت کنشی و برنامه‌مداری قرار داشته باشد و در وضعیت منطقی براساس عادت و یا تکرار و یا تجربه شناختی اعمال خود را انجام دهد، تن کنش‌مند^۳ است. تن در این حالت رابطه ارجاعی با دنیای بیرون برقرار می‌کند و واکنش‌های خود را براساس کنش‌های دنیای بیرون تنظیم می‌کند. چنین تنی مانند یک جریان شناختی یا جریان دایره‌المعارفی عمل می‌کند. براساس آنچه گفته شد، تن دیالکتیک حضور و غیاب است. نتیجه این دیالکتیک نمی‌تواند چیزی جز مذاکره پیوسته بین عقل محوری و فانتزی باشد. اگر تن بیشتر به عقل محوری نزدیک شود ساختار رسمی و نهادی را انتخاب می‌کند؛ اما اگر به فانتزی نزدیک شود حضور آرمانی را ترجیح می‌دهد.

1. corps-mythe

2. corps hybride ou corps-prothèse

3. corps actionnel

۲-۱-۱- تن خوش خیم^۱ و تن بدخیم^۲

«زبان برای زیستن است» (Benveniste, 1945: 217) این جمله را بنونیست بارها تکرار و بر آن تأکید کرد. این تأکید نشان می‌دهد که به محض تولید زبان سوژه گفتمانی با سوژه دیگری که سوژه وجودی است پیوند می‌خورد و یک سوژه جدید شکل می‌گیرد. سوژه‌ای که فقط تن دارد؛ نه-سوژه است. ولی وقتی با زبان به عرصه بروز می‌رسد به سوژه تبدیل می‌گردد. سوژه زبانی به مرحله ثبت خود می‌رسد. در همین لحظه است که ایگو^۳ شکل می‌گیرد. پس تن داشتن ثبت به‌مثابه سوژه نیست. لکان نیز تأکید دارد که وقتی سوژه خود را ثبت می‌کند یعنی اینکه در حال پیشروی یا تحول است (Lacan, 1966: 127). منظور لکان این است که آنچه من اکنون هستم چیزی نیست جز آنچه که من باید بتوانم در جایی دیگر باشم. به این ترتیب من به‌مثابه سوژه خود را ثبت می‌کنم و هر بار این ثبت حضور متفاوت با ثبت قبلی است چون من همان سوژه نیستم. این به معنای سوژه در حال پیشرفت و تحول است. کسی که با زبان خود را به عرصه بروز می‌رساند قبل از هر چیز باید در جهان حضور داشته باشد. این حضور با تن به رسمیت می‌رسد. زبان ابتدا «تن» است و سپس وقتی به بیان می‌رسد به تن گفتمانی تبدیل می‌گردد. تن گفتمانی ترکیب تن گوهری (جوهری) و تن زبان‌مند است. گفتمان قبل از هر چیز یعنی حضور داشتن و این حضور جز با تن‌وارگی معنا نمی‌دهد.

اینک، براساس توضیحات بالا، می‌توان دو تن خوش خیم و بدخیم را در ادبیات شناسایی نمود. تن خوش خیم تنی است که شرایطی انبساطی را برای خود ایجاد می‌کند و درون نظام گسترده‌ای قرار دارد. چنین تنی تطبیق و تعامل با پیرامون را منشاء حضور خود قرار می‌دهد و از هر نوع قبض و محدودیت پرهیز دارد. تن خوش خیم تنی تعاملی است که تجربه همگرایی را اساس حضور می‌داند. پس، تن خوش خیم تن همگراست. تنی در راستای تعامل فرهنگی که نهادهای اجتماعی برای آن هویتی مثبت قایل هستند. تن خوش خیم تن استعاری نیز هست. تنی که شاعرانگی دارد و یا اینکه درون نظام شاعرانه قرار می‌گیرد.

زن زیبایی آمد لب رود، / آب را گل نکنیم: / روی زیبا دوبرابر شده است (سپهری، ۱۳۸۱: ۳۴۶).

تن خوش خیم می‌تواند منشاء بیرونی یا درونی داشته باشد. زنی که سپهری از او سخن می‌گوید حکایت از همسویی و همگامی با هستی دارد. در این حالت تن هم با خود و هم با

-
1. corps innocent
 2. corps vicieux
 3. ego

هستی در آشتی کامل است. اما نکته جالب توجه این است که خوش‌خیمی قابلیت انتقال دارد و از تنی به تن دیگر صادر می‌شود؛ در چنین شرایطی باید از ترأتن^۱ سخن گفت. ترأتن تنی است که بخشی از ویژگی‌های خود را به تنی دیگر منتقل می‌کند و به همین دلیل تنی مسری است. در این صورت باید از تن مبدأ و تن مقصد صحبت کنیم. زن زیبا تن مبدأ و روی زیبا که دوبرابر شده است، تن مقصد است که شاعر یا مخاطب نیز از اجزای همین تن مقصد هستند چون آن را دوبرابر می‌بینند. پس ابژه ارزشی انتقال یافته همان خوش‌خیمی است که مستی پدیداری تولید می‌کند و سبب می‌شود تا تن زیبا دوبرابر دیده شود.

درمقابل تن خوش‌خیم، تن بدخیم قرار دارد. تن بدخیم تن واگراست. تنی که تهدیدکننده رابطه با هستی است و نظام تعادل و تطابق را دچار اختلال می‌کند. تن بدخیم یا ناکوک است یا ساز مخالف می‌زند؛ تنی که از کوک خارج شده و امکان تطبیق با شرایط موجود یا هستی را ندارد. چنین تنی همان تن رو به اضمحلال یا تن درحال فروپاشی است. تنی که خود را درون متن اجتماعی یا هویتی انسجام‌نیافته مشاهده می‌کند. تن بدخیم تجربه اختلال وجودی درون رابطه با هستی است. تنی که از جوهر هستی دور مانده است یا انطباق با آن را گم کرده؛ تنی منقبض، دردمند، و گاهی هم آشفته. تنی که قدرت تولید استعاره و شاعرانگی را از دست داده است.

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، ۱۳۷۱: ۵)

جدایی، فراق، گسست، دردمندی و ناله، همه نشانه تن بدخیمی است که تعامل، تطابق و هم‌آیی با هستی را از دست داده است.

۲-۲- از پراکندگی تن تا یکپارچگی جان^(۱)

تن و جان^۱ در اندیشه مولانا چگونه قابل درک هستند؟ چگونه می‌توان از درون تفکر مولانا نظریه نشانه‌معناشناختی تن و جان را تبیین نمود؟ از دیدگاه نشانه‌معنایی جان در چه جایگاهی قرار دارد و چگونه می‌تواند به‌عنوان یک فراتن همه تجربه زیسته حضور را در خود داشته باشد و از آن نیز عبور کند؟ چگونه جان می‌تواند به درجه‌ای از استعلا برسد که دچار هیچ نوع تهدید و آسیبی نشود؟ اما نکته اساسی این است که چگونه می‌توان این مفهوم بسیار پیچیده و گسترده «جان» در اندیشه مولانا را از معنای انتزاعی آن خارج نمود و به شیوه‌ای استدلالی و علمی با رویکرد نشانه‌معناشناختی توضیح داد؟ برای فهم نظریه جان ابتدا باید کارکرد تن را تبیین نماییم و جایگاه نشانه‌معنایی آن را توضیح دهیم و سپس در مقایسه با همین تن است که جان فهمیده می‌شود.

تن پراکنده است: هم از نظر فیزیکی از اعضای متعددی تشکیل شده است و هم وجوه متعددی دارد که هر کدام از آنها قابلیت متفاوت نسبت به عضو دیگر دارند. به‌عنوان مثال چشم، ادراک بصری تولید می‌کند و حس دیداری ما وابسته به آن است؛ درحالی که گوش، ادراک شنیداری و زبان، ادراک چشایی تولید می‌کند. هر یک از این اجزا تضمین‌کننده رابطه ادراکی ما با جهان پیرامون هستند. حتی اگر این تن‌بودگی دچار اختلال شود برای جبران آن باید از پروتز یا ابزار ارتقادهنده استفاده کنیم. عینک و سمعک از جمله پروتزهایی هستند که اختلال این اعضای تن را جبران می‌کنند.

اینک اگر بخواهیم این اجزای پراکنده و متعدد را به یکدیگر نزدیک کنیم و همه آنها را در یک مسیر واحد قرار دهیم، به نیرویی نیاز داریم که بتواند بسیار فراتر از تن عمل کند و بر همه اعضای تن مسلط باشد. این تسلط به‌هیچ‌وجه جنبه قدرت‌مداری ندارد بلکه در راستای استعلا بخشیدن به آن است. حتی می‌توان گفت که رهایی تن از اسارت جز از طریق وصل با جان میسر نیست. اگر قرار باشد تن از اسارت فیزیکی به خود رها شود، باید نیرویی شکل گیرد که بتواند برفراز تن به جنبش درآید. اینجاست که به نیرویی برتر از همه اعضای فیزیکی تن نیاز است تا بتوان به‌واسطه آن نه تنها همه اعضای فیزیکی را واحد نمود؛ بلکه همه آنها را در خدمت یک درک واحد از هستی قرار داد: این درک واحد از هستی جز از طریق وصل به آنچه که در تعبیر مولانا جان نامیده می‌شود میسر نیست.

1. l'être de l'Être en être (the being of being in being)

پس تن که می‌تواند «من» را بسازد و منیت را تولید کند خود پراکنده است و دارای ویژگی چندوجهی است؛ به‌گونه‌ای که هر وجه آن درون نظامی کاربردی معنا می‌یابد. این پراکندگی سبب تولید چالش و تنش می‌شود. یعنی «من» نمی‌تواند به وضعیت پایدار و امنیت درونی نایل شود چراکه بر تن تکیه دارد و تن خود پراکنده است و این پراکندگی نمی‌تواند سبب تولید وحدانیت شود. یکپارچگی، انسجام و هم‌آیی همه اعضا در جهت ایجاد یک معنای مشترک چیزی است که به‌واسطه «جان» شکل می‌گیرد. ژاک فونتنی در رابطه با تن از امری تحت‌عنوان «وحدانیت من» (Fontanille, 2011: 90) سخن می‌گوید. اما فونتنی در ادامه اعتقاد دارد که یک بار باید بین همه اعضای تن یکپارچگی ایجاد شود و یک بار دیگر باید این یکپارچگی به یک کل کامل ارتقا یابد. تنها در این حالت است که جان هم تجمیع‌کننده است و هم کامل‌کننده. مجموع این دو کنش است که سبب کمال و استعلای تن می‌شود. با توجه به این دیدگاه می‌توان گفت که تن دارای عمق نیست. یعنی تن نمی‌تواند گستره نامحدود داشته باشد چون ادراکی که از طریق تن ایجاد می‌گردد در جایی دچار توقف می‌شود. آنچه که در واقع سبب عمق بخشیدن به «تن» می‌شود چیزی نیست جز جان که آن را نامحدود می‌کند.

۲-۳- از تن بیگانه و تن خودی تا جان

تن من در جهان و درون هستی نمی‌تواند به‌تنهایی و بدون ارتباط با تن دیگری زیست کند. هر تنی در ارتباط با تن‌های دیگر معنا می‌یابد. بنابر این تن من در انحصار خود من است و تنی منحصر به فرد و خودی است؛ اما تن دیگری نیز وجود دارد که در انحصار من نیست و به همین دلیل تن - بیگانه یا دگر - تن محسوب می‌شود. پس لازم است دو تن خودی و بیگانه را شناسایی کنیم. اگر چه بین تن خودی و تن دیگری بده‌بستان وجود دارد، اما نباید فراموش کرد که همین بده‌بستان‌ها خود مایه تولید تنش هستند. به همین دلیل، ماهیت اصلی تن‌های در ارتباط و در مبادله چیزی نیست جز تمایز و تقابل: در نهایت ما با تقابل بین تن‌ها مواجه هستیم. حالا اگر بخواهیم راه‌حلی برای رفع تنش و زدودن تقابل‌ها بیابیم، راهی نداریم جز اینکه به «جان» پناه ببریم. جان منبع وجودی است که سبب می‌گردد تا نه تنها تن من و تن دیگری به‌عنوان دو تن متمایز و در تقابل حذف شوند، بلکه طوری اثرگذار است که باعث می‌شود تا همه تن‌ها خود را در یک تن خلاصه کنند و تنش‌های خود را از بین ببرند. پس،

احاطه بر تنش‌های تن و عبور از تن‌های انحصاری جز با تکیه بر جان میسر نیست. آنچه که در نهایت تن‌های انحصاری را به وحدانیت می‌رساند و همه آنها را در یک جایگاه واحد قرار می‌دهد، چیزی نیست جز همان جان که پیونددهنده همه تن‌ها است. در نتیجه جان نه تنها تمایز و تقابل بین تن من و تن دیگری را از بین می‌برد، بلکه سبب پیوند این دو تن با یکدیگر و سپس استعلای آنها به جایگاهی والا و برتر می‌شود. چگونه جان تقابل و تمایز بین تن‌ها را خنثی می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید به پرسش دیگری پاسخ دهیم، اینکه چه چیزی سبب می‌گردد تا از «جان» دور شویم؟ یکی از عوامل اصلی دورافتادگی از جان فاصله است. وقتی بین دو تن، دو پدیده یا دو عنصر یا دو چیز فضایی وجود داشته باشد که آنها را از هم جدا و دور کند، ما با فاصله مواجه هستیم. فاصله بین خیال و واقعیت چیست؟ فاصله بین حضور و غیاب چیست؟ فاصله بین سکوت و غوغا، فاصله بین داشتن و نداشتن، فاصله بین پر و خالی، فاصله بین سکون و حرکت، فاصله بین دیدن و ندیدن، فاصله بین آشوب و آرامش، فاصله بین سطح و عمق و بالاخره فاصله بین خلأ و ملاء چیست؟

فاصله فضایی است که بین دو چیز وجود دارد و خالی مانده است. به عنوان مثال اینجا که من نشسته‌ام، در مقابلم یک جعبه صنایع‌دستی قرار دارد. یک ابژه؛ یک شیء. جعبه‌ای طراحی شده با رنگ‌هایی بی‌شمار، با درخششی متفاوت در روشنایی و سایه. به‌طور ناخودآگاه در جعبه را می‌کشایم. و درون خالی جعبه هویدا می‌گردد. یعنی بین جعبه و درون خالی یا گودی جعبه فاصله‌ای است. این فاصله همان فضای خالی پر نشده است. این فضای خالی «آماده»^۱ پر شدن هست. پس، سطح بیرونی جعبه از فضای داخلی و فرورفته آن جعبه جدا شده است. در جعبه هم مرز و حایل بین دو فضای بیرونی و درونی است. حالا فضای خالی درونی همان فضای آماده پر شدن است. این آمادگی جهت پر شدن همان حرکت جهت برداشتن فاصله بین حضور و غیاب، بین خالی و پر، بین انتظار و شتاب، بین سکون و حرکت، بین خلأ و ملاء، بین سطح و عمق است. جعبه تزئین شده مقابل چشمان من همواره آماده پر شدن است. اما هنوز پر نشده است. بین سطح بیرونی جعبه و قسمت خالی و فرورفتگی درونی این جعبه که می‌تواند پر شود یک فاصله هست. اما جعبه همیشه و همواره آماده پر شدن است. راز پنهانی معنای زیستن با اشیا و ابژه‌های همجوار یا پیرامونی این است که همه اشیا آماده چیزی هستند و حضور ما به این آمادگی جواب می‌دهد. این آمادگی همان آمادگی

1. disposé à

جهت پر کردن فاصله ما با هستی اشیا است. یک شیء آماده دیده شدن است و شیء دیگری آماده برداشته شدن، یا جابجا شدن، یا در محیطی مناسب‌تر قرار گرفتن. این آمادگی محصول چیست؟ این آمادگی محصول حضور در جهان است که به تدریج در وجود ما و پدیده‌ها یا اشیا نشسته است. دستگیره در آماده است تا گرفته و لمس شود؛ همان‌طور که قاب عکس آماده است که دیده شود. یک پاسخ مشترک برای همه پرسش‌های مطرح‌شده بالا با نکته‌ای مشترک: آمادگی. حالا اگر دوباره از خودمان بپرسم فاصله بین خیال و واقعیت چیست؟ جواب می‌دهیم: آمادگی برای جبران آنچه یک عینیت نامطمئن است و آمادگی برای یافتن آنچه یک تصور زیباست. مولانا هم برای رهایی از فاصله، عقل و دل و اندیشه را از بیخ و بن می‌سوزاند. یعنی حتی عقل و دل هم سبب فاصله بین من و جهان است. مولانا راه‌حل را در یکسره جان شدن می‌داند، چراکه جان فارغ از هر محدودیت زمانی، مکانی و وجودی فاصله ما با عمق خودمان و سپس عمق دیگری را برمی‌دارد: «باید که جمله جان شوی تا لایق جانان شوی» (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۱/۵).

دل را ز خود برکنده‌ام با چیز دیگر زنده‌ام عقل و دل و اندیشه را از بیخ و بن سوزیده‌ام
(همان: ۱۶۷/۳)

اگر از خودمان بپرسیم، فاصله بین ما و هستی چیست؟ در جواب می‌گوییم جعبه‌ای که آماده است تا در آن گشوده شود یا اینکه آماده است تا کمی دیده شود و یا کمی جابجا و یا کمی پر شود. هر حضور در هستی یعنی آمادگی برای چیزی. و انسان بودن یعنی آماده بودن. یک فرش آماده است تا لمس شود و یا دیده شود و انسان در تعامل با پدیده‌ها با آمادگی به آنها جواب می‌دهد. حالا می‌توانیم بگوییم که حرکت از تن به جان یعنی آمادگی جهت پر کردن فاصله بین تن و جان. و این آمادگی یعنی درون هستی حضور داشتن و وجود را جهت ادراک عناصر هستی صیقل دادن. هرمان پارت (Parret, 1988 : 113) عقیده دارد که دسترسی به معنای معماگونه هستی میسر نیست مگر اینکه وجودمان آماده غرق شدن در نور هستی باشد. پارت تأکید دارد که زندگی درون هستی و هستی درون ماست به شرط اینکه وجود ما بر جهان همواره گشوده باشد.

به این ترتیب اشیا و جهان و پدیده‌های آن درون ما و آمیخته با ما هستند نه جدای از ما. پایان دادن به تقابل تن و جان با آمادگی برای ذوب شدن در چیزها به دست می‌آید. حالا اگر تن بخواهد از خود عبور کند و به جان برسد باید از قید و محدودیت مکانی خارج شود و زمان

را نیز برای خود ابدی کند. هر نوع مکانی تن را در یک حصار یا محدوده قرار می‌دهد؛ اما جان به دلیل اینکه در قید و بند تن نیست به هیچ عنصر محدودکننده‌ای نیز وابسته نیست و در هر لحظه و تحت هر شرایطی امکان عمق یافتن خارج از قواعد مرسوم را دارد. به همین دلیل مولانا برای خندیدن به لب و دهان نیاز ندارد:

تو عاشق خندان لبی، من بی دهان خندیده‌ام (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶۷/۳).

مهم‌ترین ویژگی مکان این است که به ابژه‌ها وجه مادی می‌دهد. در هنر معماری و در مجسمه‌سازی بدون وجه فیزیکی نمی‌توان نمود زیبایی اثر را دریافت. این وجوه مادی دلالت بر تن‌بودگی این آثار دارند. پس، امر زیبا با وجه فیزیکی و مادی اثر ارتباط دارد. این نکته به‌خوبی نشان می‌دهد که این آثار تجلی بیرونی دارند، چراکه هنرهایی مانند معماری و مجسمه‌سازی هنرهایی مکانی هستند. یعنی وقتی ایجاد می‌شوند دیگر به‌طور مستحکمی خود را ثبت می‌کنند. اما هنرهای زمانی مانند موسیقی بیشتر درونی هستند، چون استقرار نمی‌یابند. هر قطعه موسیقی به‌محض اجرا بلافاصله جای خودش را به قطعه بعدی می‌دهد و دیگر نیست. هنرهای زمانی مانند موسیقی به‌محض اجرا از دسترس ما خارج می‌شوند و فقط از طریق حافظه قابل یادآوری هستند و حافظه امری درونی است. کلیفتون برای موسیقی سه کارکرد قایل است: خطی^۱، سطح برونه‌ای^۲ و عمقی^۳. از نظر خطی موسیقی می‌تواند باریک و یا پهن باشد و این بعدی مکانی به موسیقی می‌دهد. از دیدگاه سطح برونه‌ای، زمانی که موسیقی فاقد حرکت، فاقد طنین بالا، فاقد کنتراست و موج است، ما با سطح برونه‌ای آن مواجه هستیم. در این وضعیت موسیقی حالتی یکپارچه بدون برجستگی خاص دارد. اما زمانی که موسیقی یک برجستگی بارز^۴ پیدا کند با حجمی سه‌بعدی شنیده می‌شود. در این حالت ما با عمق موسیقی مواجه می‌شویم (Vide. Clifton, 1983). عمق موسیقی ما را آماده می‌کند تا بتوانیم از سطح برونه‌ای خارج شویم. در این حالت، هر قطعه موسیقی وجوهی پنهان و نهفته را که در لایه‌های زیرین هر سطح شنیداری قرار دارد بر ما هویدا می‌کند و ما در اعماق موسیقی غرق می‌شویم، چون دیگر موسیقی هیچ مکان مادی ندارد و فقط ما را در زمان بی‌زمانی یا زمان ابدیت که زمانی کیفی است قرار می‌دهد. به‌این ترتیب موسیقی بی‌هیچ

1. la ligne

2. la surface

3. la profondeur

4. Relief marqué

تنانگی ما را به سرچشمه وجودی خودمان که جان است متصل می‌کند؛ در چنین شرایطی می‌توان گفت که موسیقی نیز جان یافته است چون به زمان ابدیت پیوسته است. یعنی زمان به جوهر زمان تبدیل می‌شود. به قول کانت، موسیقی عمق یافته و والا موسیقی است که طنین و رنگ‌های آن ما را در وضعیت حرکت به سوی عرش قرار می‌دهد (Vide. Kant, 1790). در این وضعیت، موسیقی حتی از شعر نیز بالاتر ایستاده است، چراکه زمان کمی^۱ را به زمان کیفی^۲ تغییر می‌دهد. در واقع، زمان کمی زمان خطی و هدفمند است: این نوع از زمان را زمان ضرورت‌هایی می‌نامیم که بیرون از ما قرار دارند و ما مجبوریم براساس آنها عمل کنیم. در اینجا زمان است که ما را مدیریت می‌کند. چنین زمانی زمان قراردادی است. ما باید خود را با زمان همراه کنیم چون زمان بر ما مسلط است و ما را در محدودیت قرار می‌دهد. چنین زمانی زمان تلاش است که در یونان باستان آن را زمان کرونوسی می‌نامیدند. پس، ما درون کمیت‌ها قرار داریم. اما زمان کیفی زمان جوششی است و چون از درون ما سرچشمه می‌گیرد. چنین زمانی زمان بی‌زمانی است. زمان میل و خواستن است که همان زمان شغف و شوریدگی است. این زمان وجودی است و از درون ما سرچشمه می‌گیرد و وجه بیرونی ندارد. اگر چنین زمانی تحقق یابد ما از همه چیز بی‌نیاز هستیم چون تنها میل مربوط به این زمان میل وجودی است که تن را ترک نموده و رو به جوهر هستی در حرکت است. با همین زمان است که همواره زایش اتفاق می‌افتد. چنین زمانی پایان ندارد و زمان بی‌انتهایی و بی‌نیازی است. چنین زمانی ساحت ناب تجربه حضور در هستی است. این زمان همان زمان زروانی است: زمان کیفی حضور که جوهر وجودی ما در آن به‌مثابه یک رخداد تجلی می‌یابد. چنین رخدادی سبب اوج گرفتن بخشی از وجود ما می‌شود که راه را برای تحقق جان فراهم می‌سازد. پس زمان کیفی که در یونان باستان زمان کپروسی نامیده می‌شد به دلیل عمق بخشیدن به وجود ما و ترک تن‌وارگی ما را در آستانه ورود به جهان جان قرار می‌دهد. از نظر مولانا زمان کیفی همان قرار گرفتن در دور خراب است که زمان همه زمان‌ها و زمان بی‌زمانی است. «چو در این دور خرابیم چه کنم دور زمان را» (مولوی، ۱۳۷۸: ۱/۱۰۴).

1. le temps quantitatif
2. le temps qualitatif

۳- تن و پوشش پوستی

تن خود به واسطه پوششی پوستی دو جهان بیرون و درون را از یکدیگر جدا می‌کند: جهان درون مربوط به نظام هیجانات یا عواطف و همچنین شیوه اندیشیدن است که خود براساس تأثیر از عالم شکل می‌گیرد. اما جهان بیرون یعنی همه آنچه که از دیگری‌های متعدد صادر می‌گردد امکان عبور از پوشش پوستی را دارد و بر جهان درون اثر می‌گذارد. به همین دلیل می‌توان از فشارهای جهان بیرون بر جهان درون سخن گفت. هرچند که پوشش پوستی امکان میزانی از مقاومت در برابر سختی‌های جهان پیرامون را دارد، اما همیشه امکان کنترل آثار جهان بیرون بر جهان درون نیست. البته جهان درون نیز براساس آنچه که از جهان بیرون دریافت می‌کند، واکنش‌های خود را دارد.

اینک اگر بخواهیم آثار منفی و مثبت این دو جهان بر یکدیگر را خنثی کنیم و به جهان خارج از هر نوع تنش و بازتاب منفی یا مثبت برسیم، و جهانی آرمانی یا استعلایی را ایجاد کنیم، راهی نداریم جز اینکه به «جان» پناه ببریم. جان تنها پایگاهی است که این سه عامل یعنی تن- درونی، پوشش پوستی و تن- بیرونی را به یک فضای واحد تبدیل می‌کند. «جان» دیگر نیازمند تمایز بین این سه جهان نیست و قادر است جهان یا فضایی تولید کند که هم یگانه است و هم از هر جلوه و تحرک بیرونی یا درونی بی‌نیاز است. پس تن سه‌گانه که هم تمایزبخش است و هم انفصال‌گر مانند تنی محاسبه‌گر عمل می‌کند. چنین تنی هم براساس شرایط متفاوت عمل می‌کند چون نیاز به دریافت و تصمیم براساس آنچه دریافت می‌کند دارد. به دلیل همین محاسبات و جنبه عملیاتی یا محاسباتی تن قادر نیست جان را مشاهده کند تا متوجه حضور آن شود؛ یعنی درواقع تن از جان دور افتاده است. با توجه به همه این توضیحات می‌توان نتیجه گرفت که سه نوع تن داریم: ۱- خود- تن؛ ۲- تن حایلی یا میانی؛ ۳- دگر- تن. خود- تن همان تن درونی است که براساس ادراکات دچار حالات متفاوتی از هیجان و شناخت می‌شود. تن حایلی همان پوشش پوستی است که رابط بین جهان بیرون و درون است. و بالاخره دگر- تن همان تن‌های فراتر از تن محدود است که قادر است مرزهای خود را بشکند، از پوشش پوستی عبور کند و رابطه ما با هستی را تحت تأثیر قرار دهد.

-
1. le soi-corps
 2. le corps médiateur
 3. Hyper-corps

حالا اگر جان بتواند با غلبه بر تن محدود به تن ممتاز و برتر برسد ما به فضایی واحد و یگانه از حضور می‌رسیم که نه محاسباتی و نه مکانیکی عمل می‌کند. اما متأسفانه تن در بسیاری از موارد به دلیل وابستگی به فضاها و معنایی زودرس یا فوری فرصت‌های خود را قربانی می‌کند و از دسترسی به جان محروم می‌ماند. «چو جان با تن ولیکن تن نبیند هیچ مر جان را» (همان: ۴۳ / ۱).

۳-۱- تن و ثبت رد جهان بر آن

تن قادر است رد همه آثاری که از جهان بیرون دریافت کرده است در حافظه خود ثبت کند. حتی پوشش پوستی تن هم می‌تواند این رد یا اثر را منعکس کند. اما اگر همه آنچه را که در حافظه ثبت شده است بخواهیم به یک حضور مطلوب یا استعلایافته تبدیل کنیم، تنها شرط تحقق آن اتکا به جان است. در واقع، جان می‌تواند تمام آثار یا رد ثبت شده در تن را دریافت و سپس آنها را پالایش و ارتقا دهد. چراکه آثار ثبت شده در حافظه پوستی یا حافظه جسمی به تنهایی دارای ارزش و اعتبار نیستند، مگر اینکه به فضای جان انتقال یافته، سپس از طریق همین فضا اوج گرفته و به استعلا برسند. انتقال به فضای جان زمانی میسر می‌شود که تن کنشی به تن رخدادی (تن رهاننده از قیدوبند زمانی و مکانی) تبدیل شود.

سراندازان و جانبازان دگرباره بشوریدند وجود اندر فنا رفت و فنا اندر وجود آمد

(همان: ۳۱ / ۲)

ارتقا یا استعلای هر آنچه که در حافظه تن ثبت شده است سبب می‌گردد تا تن دچار شوریدگی شود. این بازیابی تن و حافظه آن جز از طریق جان‌شدگی ممکن نیست. در چنین حالتی است که تمام وضعیت‌های کنشی حضور به وضعیت شیدایی یا شوشی تبدیل شود. در این صورت، جهان جان است و جان جهان. این بدین معنا نیست که حافظه جهان که در تن به ثبت رسیده است پاک یا حذف شود. بلکه بدین معناست که تن از طریق جان ارتقا یافته و به درجه‌ای از حضور برسد که در آن بی‌نیازی از حافظه جهان رخ دهد؛ یعنی تن فنا گشته و به اصل وجود تبدیل شود.

۳-۲- تقابل تن و جان

تن محل ایجاد تقابل است. علت این تقابل این است که تن دو نوع «خود» را تولید می‌کند. خود- تکراری یا خود- همانی^۱ که عامل پایداری و ثبات و عادت هست و خودآفرینی که عامل بازبایی و بازآفرینی است. این دو نوع «خود» سوار بر تن هستند که منیت یا من بودن را تشکیل می‌دهد. این منیت نماد مقاومت در برابر تغییر است. پس ماندگاری و ثبات براساس همین من بودن شکل می‌گیرد. پس در مجموع، تن فضایی تقابلی است که از خود- ماندگاری و خود- آفرینی^۲ تشکیل شده است. اگر «خود» میل به ماندگاری داشته باشد، تن به سمت انجماد می‌رود. اما اگر «خود» میل به تغییر داشته باشد، تن به سمت پویایی و استعلا حرکت می‌کند. میل به تغییر همواره در تقابل با میل به پایداری و ماندگاری در یک عادت است. بنابراین اگر تن محل تولید این دو میل در تقابل است، می‌توان نتیجه گرفت که تن محل جدال و تنش پیوسته است. در واقع تن به‌عنوان مرجع و پایگاه برای این دو نوع «خود» محسوب می‌شود؛ اگر «خود» ارجاعی و روبه‌عقب حرکت کند، دچار تکرار و عادت‌زدگی می‌شود؛ اما اگر خود همواره گفتمان‌سازی کند و براساس همین گفتمان‌سازی میل به گستردگی، گشایش، جایجایی، تغییر درون زمان و مکان داشته باد، پیشرو و تحول‌گراست (Fontanille, 2011 : 45-52).

تنها راه‌هایی تن از تقابل و عبور از وضعیت‌های انجمادی این است که بتواند پرده یا حایلی را که روی او قرار گرفته و سبب دورافتادگی او از جان شده است بردارد. علاوه بر منیت فرآیندهای کمی، سکون، ماندگاری در وضعیت مشابه و تکراری و رقابت‌های مادی سبب جدایی تن از جان است. پس، تن باید بتواند از خود عبور کند و پرده یا حایل میان خود و جان را بردارد تا در وضعیت‌هایی قرار گیرد. اگر تن بتواند میزبان جان شود یا جان بپذیرد که از تن میزبانی کند، شرایط برای عبور از وضعیت تقابلی فراهم می‌شود. اما برای اینکه جان میزبانی تن را بپذیرد شرطی نشانه‌ای وجود دارد: تن باید زنگارهای وجود را بزدايد. یعنی تن باید از منی انجمادی خلاص شود و سیالیت و تغییر را به‌عنوان اصل جوهری حرکت خود بپذیرد. تنها به این شرط است که تن از نظام تقابلی‌هایی یافته و به پویایی می‌رسد. به- محض قرار گرفتن در آستانه‌های‌هایی از فضای ارجاعی و بسته، تن آماده عبور از خود است و

1. idem
2. ipse

جان درهای خود را به روی تن می‌گشاید. در این حالت است که مولانا می‌فرماید: «تن ز جان و جان ز تن مستور نیست» (مولوی، ۱۳۷۱: ۵).

۳-۳- عبور از تن

اینک باید دید چگونه جان قادر است تن و همه انواع کاربردی آن را پشت‌سر گذاشته، سپس با عبور از اجزای آن به مرتبه «جان» برسد. ژاک فونتنی در کتاب *تن و معنا* چهار موقعیت از تنانگی را شناسایی می‌کند.

الف- تن پوششی^۱ که همان تن- پوست یا تن حایلی است. تنی که بین دو دنیای بیرون و درون قرار گرفته است و مانند حایل یا میانجی عمل می‌کند که عناصر دو جهان بیرون و درون را در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهد. این تن پوششی یا حایلی را می‌توان تن واسطه‌ای نیز نامید. این تن پوششی ثبت‌کننده اتفاقات بیرونی و درونی است.

ب- تن ماتریالیستی یا تن فیزیکی^۲ که پایگاهی برای خود محسوب می‌گردد. تنی که همان منیت اصلی ما را تشکیل می‌دهد. این تن همان تن- مرجع یا تن پایداری است. چنین تنی دارای قدرت فیزیکی است و «خود» می‌تواند بر آن تکیه کند. این تن می‌تواند در برابر حوادث یا جایجایی‌ها مقاومت کند. این همان تنی است که به دلیل ویژگی پایداری و ثبات قادر است در برابر تغییر و تحولات مقاومت کند.

ج- تن درونی^۳ فضایی است که اندام مختلف مانند اعضای ادراکی را در خود جای داده است. این اندام ادراکی می‌تواند حرکت کند، جابجا شود و تغییرات ادراکی را براساس جنبش ادراکی که درون بدن رخ می‌دهد و دریافت می‌شود در خود ثبت کند. تن ادراکی می‌تواند شرایط ارتباطی ما نسبت به محیط پیرامون را دگرگون کند یا آن را ارتقا بخشد.

د- تن مؤلفه‌ای^۴ یا تن- موقعیت تنی است که ویژگی مؤلفه‌ای دارد و اجازه می‌دهد تا بتوانیم جایجایی‌های یک تن را نسبت به همه تن‌های دیگر درک کنیم. تن مؤلفه‌ای تنی است که جایگاه یک تن را نسبت به همه تن‌های دیگر مشخص می‌کند. تن مؤلفه‌ای موقعیت یک

1. corps-enveloppe
2. corps-chair
3. Corps-ceux
4. corps-point

تن در فضا است و سبب می‌گردد تا نسبت این تن با همه تن‌های دیگر یا همه چیزهایی که آن را احاطه می‌کنند تعریف شود (Fontanille, 2011: 99-100).

اینک می‌توان دریافت که جهت عبور از این انواع تن‌های کاربردی نیاز به حرکت به‌سوی جان است. چنین حرکتی نیازمند سرپیچی از مؤلفه‌های مادی تنانگی است: ۱- تن باید از وضعیت کاربردی و مادی خارج شود و وارد فضای سیال شود؛ ۲- تن باید بتواند همه پندها و حایل‌هایی که سبب دورافتادگی از جان می‌شود را از سر راه بردارد؛ ۳- تن باید زمان کمی را که تولید رقابت کنشی می‌کند رها نموده، وارد زمان کیفی شود؛ ۴- تن باید بتواند بین خود و همه دیگری‌ها پراکنده پیوند ایجاد کند و به وحدت با جهان بیرون برسد؛ ۵- تن باید خود را از همه قید و بندهای بیرونی رها کرده، تابع شرایط قراردادی نماند تا امکان عبور از خود را فراهم سازد؛ ۶- تن باید نظام کنشی و تعیینی را ترک کند و وارد نظام رخدادی شود؛ ۷- با ورود به تن رخدادی تن مهیا برای پیوند با جان می‌شود.

جان می‌تواند فراتر از همه تن‌ها قرار گیرد و تا بیکرانگی^۱ حضور بدون نیاز به جنبه‌های جلوه‌ای تن پیش رود. در نظام تن مؤلفه‌ای با کارکرد و جایگاهی مشخص از تن مواجه هستیم. ولی تن نامحدود («نه نهانم نه پدیدم چه کنم کون و مکان را») تنی است که به جهان جان پیوسته است و به همین دلیل غرق در بیکرانگی است.

گفت که بابال‌وپری من پروبالت ندهم در هوس بال‌وپرش بی‌پر و پرکنده شدم

(مولوی، ۱۳۷۸: ۳ / ۱۸۱)

تن راهی ندارد جز اینکه بی‌پر و پرکنده شود تا از این تن مؤلفه‌ای رها شود.

ویژگی مشترکی که این چهار تن دارند این است که با عقل پیوند دارند و به همین دلیل با عاملی مشترک یعنی شناخت قابل توجیه هستند. تنها راه رهایی از همه این تن‌ها این است که از آنها عبور کنیم. این راه عبور باز هم از طریق جان میسر است.

من که ز جان ببریده‌ام چون گل قبا بدریده‌ام زان رو شدم که عقل من با جان من بیگانه شد

(همان: ۳ / ۲)

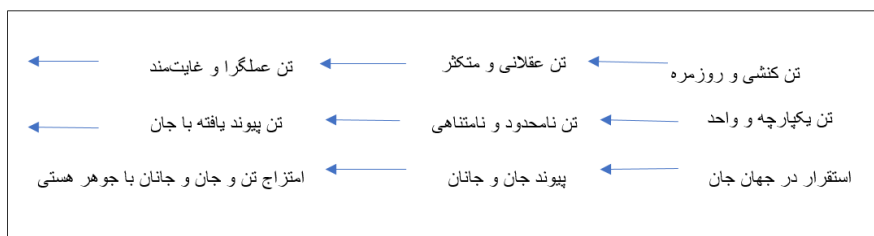
عبور از همه این تن‌های عقلانی تنها به شرطی ممکن می‌گردد که نه تنها عقل نفی شود، بلکه پس از عبور از آن جان نیز در جانانه غرق شود. پس سه مرحله مهم در فرایند جانانگی قابل ملاحظه است: ۱- ابتدا تن‌های عقلانی نفی می‌شوند و عبور از مرحله شناخت عقلانی

میسر می‌شود؛ ۲- سپس ورود به مرحلهٔ جان ممکن می‌گردد؛ اما به دلیل اینکه جان ذراتی از جان‌ریزه‌هاست و به کمال نهایی نرسیده است، ورود به مرحلهٔ بعدی ضروری است؛ ۳- در مرحلهٔ پایانی از جان‌ریزه‌ها عبور می‌کنیم و به جان کمال یافته که همان جانانه است می‌رسیم: این قطره‌های هوش‌ها مغلوب بحر هوش شد ذرات این جان‌ریزه‌ها مستهلک جانانه شد (همان‌جا)

شاید ذکر یک نکته در اینجا ضروری باشد: مولانا بین تن و جان مرزی قایل است که آن را «گیجی» می‌نامد. این گیجی همان وضعیت خلسه‌ای است که در آن سوژه لحظهٔ خاصی از حضور را تجربه می‌کند که نفی عقلانیت است؛ اما شاید هنوز به مرحلهٔ جان نرسیده است. به همین دلیل مولانا این لحظهٔ خاص را «گیجی خردها» می‌نامد که به قول شعیری «لحظه‌بارقه» نیز نامیده می‌شود. لحظه-بارقه به زمانی گفته می‌شود که ناگهان سوژه متوجه چیزی می‌شود یا به شیوهٔ گشتالتی چیزی سر راه او قرار می‌گیرد و او نمی‌تواند در برابر آن منفعل باشد. در این حالت سوژه و جهان می‌توانند در یکدیگر ذوب شوند و حضور به بالاترین درجهٔ معنایی خود که همان شور و شغف است، می‌رسد. در این حالت، شاید بتوان گفت که سوژه مغلوب همان چیزی شده است که مولانا آن را «گیجی خردها» می‌نامد (شعیری، ۱۳۹۸: ۱۱۳).

نفی عقلانیت مستند و مبتنی بر تنانگی تا جایی پیش می‌رود که جان جایگزین همهٔ صورت‌ها می‌شود و بی‌نیاز از هر صورتی در هم‌آیی کامل با هستی قرار می‌گیرد. شوش یعنی حضوری که فارغ از هر نوع عنصر مادی قابلیت اثرگذاری دارد و به اوج می‌رسد. در این حالت است که دیگر نیازی به جلوه‌های تنانگی نیست و تن بهانه‌ای بیش برای دسترسی به جان نیست:

تو مست مست سرخوشی من مست بی سر سرخوشم تو عاشق خندان لبی من بی دهان خندیده‌ام



۴- نتیجه‌گیری

براساس آموزه‌های مولانا تن اگر نتواند از محدودیت‌های زمانی و مکانی خود عبور کند و درون بستر کنشی و تعیینی حبس شود، امکان رهایی و عبور به جهان جان را نمی‌یابد. جان نوعی

شفافیت حضور است که سبب می‌شود تا سوژه بتواند بدون هیچ مرزی بی‌زمانی و بی‌مکانی را تجربه کند. جان که گشایش و گستردگی دامنه حضور سوژه در جهان‌های متکثر است، می‌تواند با ایجاد وحدت و تجربه ناب حضور خود را به جوهر هستی برساند. اگر تن بخواهد همواره بر جهان جان گشوده بماند باید بتواند فراتر از هر نوع رقابت، تقابل، تعدد و تعیین جهان صورت را به جهان معناهای جوهری تغییر دهد. اگر تن در تنانگی محصور بماند شرایط تن کنشی، وظیفه‌محور و تعیینی را دارد. یعنی در خدمت بایستن‌های مادی و اشکال بیرونی زندگی است. اما اگر تن به جان بپیوندد، به یک رخداد زنده کیفی تبدیل می‌شود و با پشت‌سر گذاشتن همه لایه‌های سطحی ارتباط به عمق نامحدود حضور خود در جوهر هستی دست می‌یابد و همان‌طور که مولانا تأکید دارد، سوژه جان‌یافته دیگر به سر و صورت و بدن سطحی نیاز ندارد چراکه خود در پیوند با اصل وجود است. عبور از تن به جان قابلیت سوژه را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که از او سوژه‌ای جذوه‌ای خلق می‌کند. به این ترتیب، جان خود به مرکز انتقال جوهر به جهان پیرامون تبدیل می‌شود. جذوه زغال گداخته است که دارای آتشی ناب است. به همین دلیل با جذوه یا زغال گداخته می‌توان همه زغال‌های دیگر را روشن کرد و به وجودشان جان بخشید. نظام گفتمانی جذوه‌ای یعنی قدرت جوهری یک گفتمان در افروختن آتش همه وجودهای خاموش یا تشنه افروختگی.

پی‌نوشت

۱- واژه جان که در ادبیات فارسی و به‌ویژه در اشعار عرفانی مورداستفاده قرار گرفته است نه معنای روح، نه روان و نه تن می‌دهد. جان علاوه بر اینکه همه اینها را در خود نهفته دارد، اما فراتر از آنها به وجود جوهری والایی دلالت دارد که هم با ذات هستی و هم وجود لامنتاهی آمیخته است. جان شاید همان چیزی است که مولانا آن را «دولت عشق» می‌نامد.

منابع

- تقوی، محمد. (۱۳۷۷). «جسم و جان در مثنوی مولانا». *فصلنامه دانشکده الهیات و معارف مشهد*، (۴۱ و ۴۲)، ۶۹-۱۰۵.
- سپهری، سهراب. (۱۳۸۱). *هشت کتاب*، تهران: طهوری.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۸). *نشانه‌معناشناسی ادبیات. نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی*، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس.

موسوی، بی‌بی‌صفیه و مظفری، علی‌رضا و رزمجو بختیاری، شیرین. (۱۳۹۲). «بررسی روابط بینامتنیتی تمثیل‌های تقابل جان با جسم و جهان در متون عرفانی (مورد مطالعه: کشف الاسرار میبیدی، مثنوی‌های عطار و مولوی)». *مطالعات عرفانی*، ۱۶(۳۲ و ۳۳)، ۲۷۳-۲۹۶.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۱)، *مثنوی معنوی*، براساس نسخه نیکلسون. تهران: پژوهش. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۸)، *کلیات شمس*، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

Barthes, R. (1967). *Système de la mode*, Paris: Editions du seuil.

Beyaert-Geslin, A. (2012). *Sémiotique du design*, Paris: PUF.

Benveniste, E. (1945). *Problème de linguistique générale*, t.2. Paris: Gallimard.

Clifton. T. (1983). *Music as Heard. A Study in Applied phenomology*, New Haven and London: Yale University Press.

Coquet, J-C. (2007). *Phusis et Logos*, Presses universitaires de Vicennes.

Fontanille, J. (2003). *Sémiotique du discours*, Limoges: PULIM.

Fontanille, J. (2011). *Corps et sens*, Paris: PUF.

Greimas, A-J. (1983). *Du sens II*, Paris: Seuil.

Greimas, A-J. (1989). *De l'imperfection*, Périgueux: Pierre Fanlac.

Greimas, A-J. & Courtés, J. (1993). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette.

Kant, E. (1790). *Critique de la faculté de juger*, t. II. Paris: Pléiade.

Lacan, J. (1966). *Ecrits 1*, Paris: Seuil.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris : Galimard.

Parret, H. (1988). *Le sublime du quotidien*, Paris: Hadès Benjamin.

روش استناد به این مقاله:

شعیری، حمیدرضا. (۱۴۰۳). «نظریه نشانه‌مناشناختی تن و جان برگرفته از اندیشه مولانا». *نقد و نظریه ادبی*، ۱۸(۱): ۱۷۹-۲۰۱.

DOI: 10.22124/naqd.2024.28364.2611

Copyright:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*.



This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.