

مجله جستارهای ادبی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی سابق)، علمی-پژوهشی، شماره ۱۶۴، بهار ۱۳۸۸

سارا فرضی (دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، نویسنده مسئول)

دکتر مه‌دخت پورخالقی چترودی (دانشیار گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد)

تأویل حکایت دو زاهد از تاریخ بیهقی بر اساس نظریه ژک لکان

چکیده

در این مقاله به بررسی تحلیلی شخصیت‌های اصلی داستان «دو زاهد» با نگاهی بر آنچه لکان از ساختمان نفسانی آدمی ارائه می‌دهد، خواهیم پرداخت. ژک لکان وجود آدمی را به سه ساحت تقسیم می‌کند: «حیث خیالی» که همان دنیای جدایی‌ناپذیرهای ظاهری و فریبندگی و فسون با عملکرد پرده پوشی نسبت به ضمیر ناآگاه، است؛ «ساحت رمز و اشارت» ساحت آرزومندی آدمی است که انقسام وجودی آدمی در آن مطرح می‌شود و «حیث واقع» که گویای آن است که ذات آدمی در ضمیر ناآگاه و در ماورای وجود اوست که لکان به این ماوراء، عنوان «غیر» می‌دهد. برای تحلیل روانی شخصیتها تکنیکهای زبانی موجود در نثر و نحو جملات، مفید خواهد بود. زمینه اصلی داستان را سه شخصیت اصلی شکل می‌دهد که هر یک بر اساس ساحتی از نظریه لکان مورد بررسی قرار می‌گیرند. هارون الرشید نماینده حضور آدمی در ساحت رمز و اشارت است؛ یکی از دو زاهد (ابن عمری) در حیث خیالی و دیگری (ابن سمک) با توجه به نشانه‌های موجود در متن احتمالاً فردی است که حیث واقع را تجربه کرده است.

کلیدواژه‌ها: حیث خیالی، ساحت رمز و اشارت، حیث واقع، ژک لکان، تحلیل متن، ابن عمری، ابن سمک، هارون، تاریخ بیهقی.

۱- درآمد

متون ادبی، بالقوه دارای مضامین و نکاتی هستند که با یک بار خواندن آشکار نخواهند شد. به کارگیری ابزارهای دیگر علوم امکانی است برای راه یافتن به دستاوردهای جدید متنی و در این میان روان‌کاوی بیش از همه راه‌گشا است؛ زیرا، ادبیات متشکل از متون منظوم و مثنوی است که برخاسته از درونیات خالق آثار است. از طرفی، روان‌کاوی نیز راهی است برای کشف لایه‌های پنهان و درونی هر فرد از طریق

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۵/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۲/۱۲

farzisar@yahoo.com

dendritic2001@yahoo.com: پست الکترونیکی

تداعی آزاد و استعاره‌های موجود در رؤیایاها و کابوسهای فرد مورد روان‌کاوی ژک لکان (Jacques lacan) که خود نویسنده زبردستی است که از ادبیات به خاطر درسهایی که می‌تواند به روان‌کاوان بیاموزد، ستایش می‌کند (پین، ۱۳۸۰: ۴۱). او از این جهت و نیز از جهات دیگری پیرو راه فروید است. فروید، رؤیایاها را شاهراه کشف ناخودآگاه می‌داند و معتقد است که «اساتید من متون شکسپیر و تراژدی نویسان یونان» هستند (صنعتی، ۱۳۸۰: ۲). از نظر فروید کار روان‌کاو از جهاتی شبیه به کار رمان نویس است (روبر، ۱۳۵۰: ۵). هر علمی تکنیکها و ابزار شناخت خاص خود را دارد که آن را در نیل به مقصود و مطلوب مختص خود، به کار می‌گیرد، اما امکانهای موجود در علوم دیگر، محقق را قادر می‌سازد تا با بینش تازه تری به زمینه مورد تحقیق خود بنگرد. به عنوان مثال لکان برای توضیح و تبیین بخشی از نظریاتش از علم هندسه موضعی و ریاضی و یا در بخش دیگری از زبان‌شناسی استفاده می‌کند. این افق جدید که از دیگر علوم وام گرفته می‌شود، می‌تواند در ادراک اهمیت موضوعات بین رشته‌ای مفید باشد. لکان در مجلس یازدهم خود می‌گوید: «تاویل، یعنی علم تفسیر و تعبیر متون، مورد توجه روان‌کاوان است»^۱. او روان‌کاو را به مثابه زبان‌شناسی می‌داند که علم او خواندن معنی sense و رمزگشایی نوشته‌ای است که در معرض دید همه است^۲. از این رو در این مقاله برآنیم تا با رویکرد به نظریه‌ای از حوزه روان‌کاوی، خوانشی تازه از متنی ادبی داشته باشیم.

۲- تبیین نظریه لکان

لکان روان‌کاوی فرانسوی است که بنیاد نظریاتش بر اساس بازگشت به مبانی فروید است. او هم‌زمان با سیر مطالعات پزشکی با سوررئالیستهای زمان خود آشنا شد و میراث عظیم مکتب او هنوز آبخشور پاره‌ای از مکاتب روان‌کاوی است. در نظریه او ساختمان نفسانی آدمی متشکل از سه بخش است که عبارتند از: حیث خیالی (Imaginary)، ساحت رمز و اشارت (the Symbolic) و حیث واقع (the Real). پایه نظریات لکان بر مبنای «مرحله آینه‌ای» است که در «حیث خیالی» مطرح می‌شود. نگرش او به مرحله آینه‌ای حاوی این تفاوت اساسی با نظریه هانری ولن (Henri wallon) است که در ارتباط نزدیک با زبان تکلم طرح شده است^۳. این ساحت مهم در تفحصات ولن تقریباً نادیده گرفته شده بود (موللی، ۱۳۸۳: ۱۹). لکان در تبیین نظریه خود از چند اصطلاح کلیدی دیگر بهره می‌برد که عبارتند از «مرحله

آینه» (the mirror stage)، «تصویر آینه ای» (specular image)، «من نفسانی» (ego/moi)، «من متفاخر یا من مطلوب» (Moi idéal). او همه این اصطلاحات را در سیر تکوینی کودک از ابتدای تولد تا زمان دستیابی به زبان تکلم توضیح می دهد، به این ترتیب که کودک در «مرحله آینه» که حدود سنین شش تا هجده ماهگی است، همزمان با مشاهده تصویر خود در آینه، آن تصویر (Image) را به عنوان «من» خویش (ego) باز می شناسد. این تشخیص آغاز مرحله مهمی در رشد و تکوین شخصیت اوست و طی آن کودک بر آن می شود تا تصویر خود را با تصویر فرد مورد نظر خویش مطابقت دهد. به بیانی دیگر من نفسانی ترکیبی از این انطباق هاست. به عبارتی دیگر در این مرحله، کودک برای نخستین بار خود را به عنوان موجودیتی غیر از خویشتن خویش که همان تصویر خود اوست باز می شناسد، این تصویر برای او حاوی خصوصیتاتی است که با حقیقت وجودی او در چنین سن و سالی تقارن اساسی دارد، بدین معنی که تصویر واجد هماهنگی و انسجامی است که به مراتب با آنچه طفل در کالبد خویش درک و فهم می کند مغایرت دارد؛ این تفاوت موجب می گردد که کودک فریفته تصویر خود شده این تصوّر باطل را در خود پروراند که ضعف ذاتی خود را از دست داده است. این فکر خام موجب دسترسی به وجهه ای از وجود نفسانیش می شود که در آن جهل و غفلت از واقعیات، امری غالب است. بدین نحو من نفسانی کودک به عنوان موجودیتی متفاخر و خود بسنده، تشکل یافته موجبات لازم برای قلمروی وسیع تر فراهم می آورد. این قلمرو را لکان حیث خیالی می خواند که جذابیت و فریبندگی کاذب اساس آن را تشکیل می دهد. از این پس فرد آدمی واجد ابزار لازم در غفلت و دوری از سوانق و انگیزه های ناآگاه خود شده می تواند به نفی و انکار حقایق نفسانی خویش پردازد لذا حجاب و پرده پوشی خاصّ حیث خیالی است. طی این مرحله، من نفسانی (Moi) شکل می گیرد؛ من متفاخر که عملکرد اصلی آن ایجاد حجابی از غفلت (Méconnaissance) بر ضمیر ناآگاه آدمی است.

«تفاخر و خودشیفتگی» (Narcissism) موجد «شعفی» (Jubilation) است که پس از دیدن تصویر در آینه به کودک دست می دهد و آن به این دلیل است که او برای اولین بار کالبد خود را به «شکلی منسجم و کلی» (Gestalt) درآینه می بیند و رؤیت این شکل هماهنگ به او احساسی سرشار از پیروزی همراه با تسلط می دهد. در حالی که این «حسن تسلط» (Maitrise)، فریبی بیش نیست، زیرا واقعیت حاکی از آن است که کودک در این سنین در عین وابستگی کامل به پدر و مادر خود است.

این احساس « فریبندگی و فسون » (Captation) نه تنها در « آینه » بلکه با مشاهده بزرگسالان ممکن است ایجاد شود؛ چرا که کودک آنها را واجد چنین تسلطی می‌داند و به طور خیالی خود را همانند آنها دانسته، در پی انطباق « هویت » (Identification) با آنان بر می‌آید؛ یعنی من نفسانی کودک براساس تصویری که کودک از « همنوع » (Semblable) خود دارد، شکل می‌گیرد. در جریان این انطباق هویت، کودک هم‌نوعان خود را مورد تقلید قرار می‌دهد و سعی می‌کند اطوار و شئون آنها را تکرار کند. این پدیداری است که در حدود سه سالگی کودک رخ می‌دهد و نقطه کمال « مرحله آینه » است. پایان « از خود بیگانگی » (Alienation)، کودک که از درک نادرست او نسبت به تصویر خود ناشی می‌شود در همین زمان صورت می‌گیرد.

بنابر آنچه گفته شد کارگزاری اصلی من نفسانی چیزی جز آنچه لکان حیث خیالی می‌خواند نیست، زیرا که ذات آن در پرده پوشی از انقسام ذاتی، (Corps Morc) وجود انسان است. ماهیت این انقسام به آنچه قدمای ما « وجود برزخی » خوانده‌اند، بسیار نزدیک است (همان: ۲۵) و مقصود از این برزخ آن است که وجود آدمی همواره میان دو امر متضاد (خوبی و بدی، تاریکی و روشنی، مهر و کین، خیر و شر و ...) درگیر است. در « حیث خیالی » من نفسانی با ایجاد « غفلت » و « از خود بیگانگی » مانع آگاهی از این « انقسام » می‌شود.

آغاز ساحت « رمز و اشارت »، پایان مرحله پرده پوشی است. این کارکرد « حیث خیالی » مانع آگاهی ما نسبت به این برزخ می‌شود و تا زمان ورود به ساحت رمز و اشارت، همواره از آن غافلیم. درست به دلیل همین « انقسام ذاتی » است که وجود آدمی در این ساحت همواره دچار جدال و کشمکش است. به محض ورود به این ساحت که هم‌زمان با دسترسی کودک به زبان تکلم است، پرده غفلت کنار می‌رود و او خود را در دنیای واقعیات باز می‌یابد. او که تا کنون مجذوب « تصویری فریب آمیز » از « خویشتن خویش »، در « شعفی » حاصل از « احساس تسلط » غرق بود، هم‌زمان با ورود پدر - که نماد قانون است - با ممنوعیاتی رو به رو می‌شود و از این جاست که تمنا و آرزومندی « غیر » (Other) در او ایجاد می‌گردد. درک واقعیات ها در این ساحت او را در برابر اساسی ترین پرسش زندگی، یعنی همان آرزومندی *desir* قرار می‌دهد. این پرسش زمانی به وجود می‌آید که به اصطلاح « یک جای کار می‌لنگد ». گمشده ای بروز می‌کند که فرد را وادار به « درخواست » (Demande) می‌کند.

این گمشده چیزی است مربوط به ضمیر ناآگاه و این درخواست در بُعد واقع (the Real) قرار می‌گیرد. به همین دلیل چنان جمودی دارد که صحبت کردن درباره آن را ناممکن می‌سازد (کدیور، ۱۳۸۱: ۱۲۳). لذا به دلیل جای نگرفتن در ساحت زبان (the Symboli) c، به بُعد واقع رانده می‌شود. درخواست یافتن گمشده واقعی، او را در مسیر جستجو قرار می‌دهد. جستجو برای بخش حذف شده وجود، چیزی مربوط به بُعد واقع در مسیری که فرد در آن به سوی شناخت «خویشتن خویش» گام برمی‌دارد و همواره به دنبال یافتن پاسخی برای پرسش اساسی زندگی است و مدام رنگ تازه‌ای به خود می‌گیرد و هرگز تمام نمی‌شود. جای خالی این گمشده که همان مطلوب واقعی (La chose) و تمنای غیر است، در «حیث خیالی» با نقش مادر پر می‌شود، اما هم‌زمان با ورود به «ساحت رمز» و نیز ورود پدر، کودک درمی‌یابد که مادر مطلوب واقعی او نیست و از این پس همواره در جستجوی مطلوب واقعی خود در حرکت خواهد بود. کودک تا زمان حضور در «حیث خیالی» در ارتباط با غیرهای کوچک (Objet a) و مطلوبات جزئی در غفلت از «غیر» واقعی و گمشده اصلی به سر می‌برد، اما با ورود به این ساحت در طلب گمشده واقعی همواره در تکاپوی پر کردن این خلأ از طریق زبان تکلم برمی‌آید. اگرچه این امکان وجود دارد که علی‌رغم رشد جسمانی، فرد به ساحت «رمز و اشارت» وارد نشده و در «حیث خیالی» بماند، مطلوب تمنا و آرزومندی انسان فرآورده «ساحت رمز و اشارت» است. رمز و اشارت بر این استوار است که نفس آدمی قادر گردد غیبت شیء را پذیرفته، از طریق زبان تکلم بدان حضوری دیگر دهد^۴؛ اما مطلوب گمشده (the lost object) عنصری است نامسما، چرا که قابل نامیدن نیست و از این حیث در حیطة «رمز و اشارت» نمی‌گنجد و از آن بیرون رانده می‌شود. لذا در دسترس ما نیست و نمی‌توان از آن سخن گفت. لکان معتقد است که «مطلوب گمشده» هیچ‌گاه گم نشده، ولی «می‌بایستی آن را بازیافت»؛ چیزی که بر زبان جاری نمی‌شود و قابل تشخیص نیست، اما این توهم را پدید می‌آورد که حاوی تمامی حقیقت است؛ حقیقت تام که می‌توان به کشف آن نائل آمد. «فاعل نفسانی» (Subject) به علت وجود برزخی خود در مطلوب گمشده ردپا و نشانی اسطوره وار می‌یابد که پایه سیر آفاقی و انفسی او را تشکیل می‌دهد؛ یعنی توهمی که مبنای حقیقت وی واقع می‌شود. مطلوب از دست رفته، نفس^۵ برزخی را در حالتی از هجران دایم نگاه می‌دارد؛ هجرانی که به او وعده وصال می‌دهد و او را بدین دلخوش می‌کند که شاهد تمنا را روزی در آغوش خواهد گرفت. لکان جستجوی

دایمی مطلوب گمشده را در ارتباط با دیگر مطلوبات آرزومندی به پیچۀ مدور تشبیه کرده است. در شکل الف «فاعل نفسانی» متوجه مطلوبات متعدد است و غافل از نوع اصلی حرکتی است که در شکل ب می بینیم. در این نوع حرکت، نفس برزخی در پی بازیافتن مطلوب گمشده اصلی و اولی است.

الف

ب



به عبارت دیگر آرزومندی آدمی نسبت به مطلوبات مختلف، پیوسته مبتنی بر یاد حسرت آمیزی است از مطلوبات اصلی و اولی. حرکت دورانی (به دنبال مطلوب گمشده) در حول فضایی خالی صورت می گیرد و تکرار مداوم آن مدلول همین فقدان است. «فاعل نفسانی» در هر دور خود موفق به دسترسی به مطلوب گمشده، نشده و حرکت خود را از سر می گیرد. این معنای «حیث واقع» است که به طور لایتغیر عمل کرده و در حیطه ساحت «رمز و اشارت» نمی گنجد (موللی، ۱۳۸۳: ۷-۲۶۶). چرا که غیر قابل تفسیر و معماست و این معمای غیر قابل تفسیر اساس انسان است. جهان رئال (the Real) یا کابوس وار به معنای واقعیت نیست، بلکه به معنای عرصه «هیچی» است که ما مرتب حضور این هیچی را به شکل کابوس و خوشی دردآور نهفته در کابوس حس می کنیم.^۶

بدین ترتیب می توان گفت: «حیث خیالی» عبارت است از ساحت خود فریبی که آدمی در آن با حقیقت هر چیز بیگانه است و «رمز و اشارت» عبارت است از ساحت آگاهی و نقطه آغاز جستجو در مسیر حقیقت و «حیث واقع» عبارت است از مواجهه با این حقیقت که به دلیل ناتوانی آدمی از مواجهه با آن، همواره غیر قابل دسترس باقی مانده است و آدمی را در مسیر جستجوی دایم قرار می دهد.

۳- تأویل حکایت هارون و دو زاهد بر اساس نظریه لکان

۳-۱. بی‌رنگ حکایت

هارون الرشید در مکه، پس از انجام مناسک حج تصمیم می‌گیرد با « دو » تن از زاهدان بزرگ (ابن عمری و ابن سمّاک) که « نزدیک هیچ سلطانی نروند » (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۳) دیدار کند و به گفته خود از درون و بیرون آن دو آگاهی یابد و آن دو را بشناسد. او پس از رایزنی با وزیرش فضل، با ذکر جمله «مراثیان را به حطام دنیا بتوان دانست» متنگر و ناشناخته با « دو کیسه زر، در هر یکی هزار دینار زر » به سرای ابن عمری و ابن سمّاک می‌رود. در جریان این دیدار اتفاقاتی رخ می‌دهد که زمینه اصلی داستان را شکل می‌دهد.

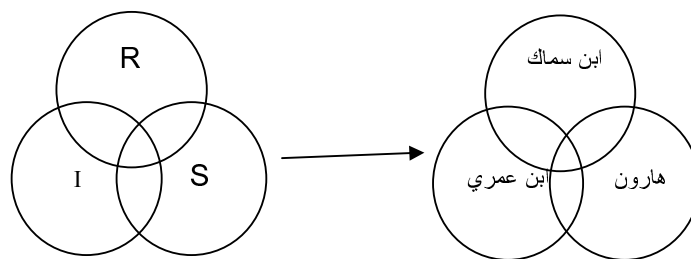
هارون پس از ملاقات با هر یک از دو زاهد از آنان درخواست می‌کند که به او پندی دهند تا او به کار بندد و به بیداری اش بیفزاید. پس از شنیدن پندها با اشارت هارون، کیسه های زر به قصد محک زدن زاهدان، پیش روی آنها نهاده می‌شود. ابن عمری با ذکر « صاحب العیال لایفلح ابداً»، زرها را می‌پذیرد، اما ابن سمّاک با تشبیه زرها به آتش، از قبول آنها امتناع می‌کند. حکایت با استنباط هارون از عملکرد زاهدان به پایان می‌رسد. به این ترتیب که ابن عمری در نظر هارون مردی است قوی سخن که سوی دنیا گراید، اما ابن سمّاک شایسته ستایشی چنین می‌شود: « مرد این است » (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۶).

۳-۲. تأویل حکایت

آنچه در این مورد نظر ماست نه وجه تاریخی ماجرا، بلکه وجه روان‌کاوانه آن است. یعنی ما حکایت را به مثابه مجموعه ای از نشانه های زبانی تلقی می‌کنیم که قابلیت دریافت های چندگانه را دارد. جهت کلی حکایت را تمنای هارون شکل می‌دهد؛ تمنّا و درخواستی که در « درون او » ظهور کرده و او را وادار به حرکت می‌کند. حرکتی که لزوماً در جهت و مسیر این تمنّا و درخواست است. طی چنین طریقی در روان‌کاوی به عنوان امری مهم و نشانه ای معنا دار قلمداد می‌شود. درخواستی ایجاد می‌شود که چیستی و چگونگی آن برای فرد مبهم است. لذا با مراجعه به روان‌کاوا او را در جایگاه « کسی که فرض می‌شود، بداند » قرار می‌دهد. در حالی که روان‌کاو به خوبی آگاه است که دانش واقعی نزد خود فرد است، زیرا چیزی که او از آن سر در نمی‌آورد مربوط به ضمیر ناآگاه اوست و در «بعد واقع» جای

دارد. کار روان‌کاو کمک به فرد است برای فهم و دریافت آنچه در ضمیر ناآگاه اوست. «روان‌کاو لکان از بعد سمبولیک (the Symbolic) شروع می‌شود و پس از رسیدن به بعد واقع (the Real)، دوباره به بعد سمبولیک باز می‌گردد و تغییرات اساسی در بعد تصویری (Imaginary) ایجاد می‌کند» (کدیور، ۱۹۷:۱۳۸۱).

«ضمیر ناآگاه ساختمانی همچون ساختمان تکلم دارد»^۷، با این تفاوت که شنیدن صدای «ضمیر ناآگاه» در شرایط عادی امکان پذیر نیست. مطابق متن، نظیر این درخواست را در هارون مشاهده می‌کنیم آن هم در محیط معنوی مکه. گویی این فضا، شرایط استماع ضمیر ناآگاه را برای هارون فراهم آورده است. به همین دلیل در صدد است تا با دو زاهد دیدار کند. گویا آنچه او در مورد ابن عمری و ابن سمّاک شنیده، به تمنای درونی او نزدیک است، از این رو به قصد شنیدن سخنان آنها (در قالب پند و اندرز) به سرای آن دو می‌رود. در این میان گفت و گویی شکل می‌گیرد که یاد آور گفت و گوی روان‌کاو و کسی است که روان‌کاو می‌شود. لذا گفتارها و کنشها و موقعیت مکانی مرتبط با هر یک از این سه شخصیت، بر مبنای تحلیلی که لکان از ساختمان نفسانی ارائه می‌دهد، بررسی می‌شوند؛ هارون طبق داده‌های تحلیلی در «ساحت رمز و اشارت» و ابن عمری براساس «حیث خیالی» لکان تعریف می‌شود؛ ابن سمّاک نیز بنا بر نشانه‌های متنی به عنوان فردی با تجربه دیدار با «حیث واقع» در نظر گرفته می‌شود. تطبیقی که میان سه شخصیت اصلی داستان و سه ساحت روان‌کاو لکانی برقرار کردیم مطابق این نمودار است:



۴- هارون الرشید؛ در ساحت رمز و اشارت

گفتیم که «ساحت رمز و اشارت» در نظر لکان ساحتی است که آدمی در آن با اساسی‌ترین پرسش زندگی اش رو به رو است؛ پرسشی که از جهتی در ارتباط با ضمیر ناآگاه فرد بوده و او از آن سر در نمی‌آورد و از جهت دیگر در ارتباط با «غیر واقعی» است. از این رو به دنبال یافتن پاسخ این پرسش به

کمک روان‌کاو در طریقی به جستجو می‌پردازد و در این طریق همواره دچار کشاکشی درونی میان «خود» و غیر است. در تأویل ما شخصیت هارون دارای ویژگیهایی است که در «ساحت رمز و اشارت» قرار گرفته است. ما سعی داریم با بررسی موقعیت مکانی، گفتارها و کنشها، نشانه‌هایی را که مبین چنین مطلبی است به خواننده نشان دهیم. در واقع متن با تمام امکاناتش نشانه‌هایی است که ما را به این تأویل می‌رساند.

۴-۱. موقعیت مکانی

بر اساس روایت بیهقی، مکانی که هارون در آن قرار گرفته «مکه» است. فضای شهر مکه و حریم حرم الهی زمینه لازم را در هارون برای ورود به ساحت جدیدی از وجودش فراهم می‌کند. به بیانی دیگر شرایط درونی و احوالات قلبی هارون، او را مستعد دریافت حقایقی می‌کند که قبل از کسب این آمادگی درونی، نسبت به آن آگاهی نداشت. آشنایی با این حقایق او را از ساحت قبلی وجودش (حیث خیالی) به ساحت دیگری رهنمون می‌شود. ساحتی که آدمی در آن - اگر گوش جان را شنوا کند - می‌تواند صدای ضمیر ناآگاه خویش را بشنود.

لکان معتقد است آنچه در این بعد از وجود آدمی قرار دارد، ساختمانی شبیه به زبان تکلم دارد و آن را «ضمیر ناآگاه» می‌نامد. تنها با این تفاوت که شنیدن صدای این ساحت وجودی آدمی در شرایط عادی امکان‌پذیر نیست و آدمی نیازمند کسب زمینه‌های لازم برای استماع واقعی آن است (موللی، ۱۳۸۳: ۲۶). لکان در مجلس یازدهم خود می‌گوید: «هریافتنی، بازیافتن است»^۱ بدین معنا که آنچه اکنون می‌یابیم، پیش‌تر در وجودمان بوده، اما به فراموشی سپرده شده و حالا پس از کسب آمادگی درونی و قلبی، آن را به خاطر می‌آوریم. به بیانی دیگر آن را «باز می‌یابیم». موقعیت مکانی شهر مکه، این آمادگی درونی را در هارون ایجاد کرده است.

۴-۲. بررسی گفتارهای داستانی

پیش‌تر، سفر به مکه، شرایط ورود به «ساحت رمز و اشارت» را در هارون مهیا کرد. در نظریه لکان، آدمی در این بعد از وجود با اساسی‌ترین پرسش زندگی اش رو به رو خواهد بود. پرسشی که مشخصاً

پس از فاصله گرفتن از ساحت « خود فریبی » یا همان « حیث خیالی » به وجود می آید و این گونه مطرح می شود: « آن چیزی که در درون من است و من از آن چیزی نمی دانم چیست؟ » این « چیز » (chose) در « بعد واقع » قرار می گیرد و معمولاً چنان جمودی دارد که صحبت کردن از آن را ناممکن می سازد (کدیور، ۱۳۸۱: ۱۲۳). ضمیر ناآگاه در وهله اول، خود را مانند چیزی در حالت انتظار در هوا معلق مانده نشان می دهد؛ چیزی که شاید بتوان گفت هنوز پا به عرصه وجود نگذاشته است. به همین دلیل فرد از آن سر در نیاورده و نمی تواند در مورد آن سخن گفته و یا توضیحی دهد^۹. در چنین شرایطی به روان‌کاو مراجعه می کند و او را در جایگاه کسی می داند که از آنچه در درون اوست آگاهی دارد و می تواند او را بدان نزدیک کند.

باز گردیم به داستان. هارون در مکه احساس می کند در درونش چیزی است که او از آن سر در نمی آورد و نمی تواند آن را توضیح دهد. از وزیرش فضل می خواهد به نزد او برود. آن‌گاه که فضل به نزد هارون می رود چیزی به او نمی گوید و « بدون هیچ گفت و گویی » راهی سرای دو زاهد می شوند. زاهدان نیز در این داستان جایگاه روان‌کاو را می یابند. مراجعه هارون به دو پارسا مرد و شوق شنیدن سخنان آنها را از نوع مراجعه فرد به روان‌کاو تلقی می کنیم: « چون مناسک گزارده آمد، باز نموده بودند که آن جا دو تن اند از زاهدان بزرگ ... و نزدیک هیچ سلطانی نرفتند. فضل ربیع را گفت: ... مرا آرزوست که این دو پارسا مرد را ... بینم و سخن ایشان بشنوم و بدانم حال و سیرت و درون و بیرون ایشان. » (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۳).

گویا هارون دو پارسا مرد را به آنچه در ضمیر ناآگاه اوست نزدیک می داند، چرا که در نظر او « سخن ایشان » او را به سمت آنچه در درونش هست، سوق خواهد داد. به همین دلیل، در صدد شنیدن سخنان آنها بر می آید. جمله کوتاه « مرا آرزوست » به وضوح نشان دهنده تمنا و درخواستی است که در معنای روان‌کاو لکنی فرد به موجب آن می خواهد درباره چیزی که از آن سر در نمی آورد، اما در درون اوست « بداند ».

در تحلیل همین گفتار کوتاه، وجه دیگری از شخصیت هارون روشن می شود که لکان از آن به «انقسام ذاتی» تعبیر می کند. تقدیم فعل « بدانم » بلافاصله بعد از جمله « سخن ایشان بشنوم»، در تأیید آنچه ذکر کردیم در بردارنده دو معناست:

۱. هارونی که خلیفه است و به اعتبار خلیفه بودن باید همه چیز را در مورد « حال و سیرت و درون و برون ایشان » بداند .

۲. هارونی که در « ساحت رمز و اشارت » با معماها و مکنوناتی مواجه است که در جستجوی فهم و کشف آنان بر می آید . دوگانگی که در وجود هارون است بیانگر همین انقسام ذاتی میان « خود و غیر » است . این دوگانگی در هارون به این شکل بروز می کند که زمانی او را در بعد شاهانه - که متعلق به حیث خیالی اوست - می بینیم و زمانی در آنچه نزدیک به « بعد واقع » است . بدین ترتیب در درون او همواره جدال و کشمکش میان این دو بعد وجود دارد ؛ به عنوان مثال هنگامی که هارون به فضل می گوید : « مراد من آن است که متنکر نزدیک ایشان شویم » این « متنکر وار بودن » ، هارون را برای لحظاتی از « بعد خیالی اش » دور می کند ، زیرا نمی خواهد شاه باشد و در کسوت بازرگانان به نزد دو زاهد می رود ، اما به محض ورود به سرای آن دو ، فضل او را « امیرالمؤمنین » معرفی می کند و این گونه هارون را به ساحت خیالی اش باز می گرداند . آن جایی هم که هارون می گوید : « دو خر مصری راست کن » ، نمودی دیگر از دوگانگی شخصیت هارون و جدال درونی وی را می توان مشاهده کرد . هارون با خواستن « خر » به جای « اسب » از بعد شاهی فاصله می گیرد ، اما ذکر صفت « مصری » حاکی از آن است که هارون هنوز پادشاه است و حاضر نیست بر « خر معمولی » سوار شود .

گفتیم که فرد با مراجعه به روان کاو او رانسبت به آنچه در درونش وجود دارد ، صاحب دانشی مفروض می داند . روان کاو در معنای روان کاوی لکانی منزلت « غیر » را می یابد ، باید توجه داشت که غیر در معنایی که لکان اراده می کند ، یک جایگاه است که مصادیق متعددی می تواند داشته باشد .

بنابراین هنگام صحبت از غیر ، نباید تصور کرد تنها آن چیزی « غیر » است که بیرون از فرد روان کاوی شونده وجود دارد ، چرا که به طور همزمان « ضمیر ناآگاه » بیمار هم مصداق این غیر می تواند باشد . بنابراین آنچه که روان کاو به عنوان یک مصداق از « غیر » ، قرار است بازگو کند ، در واقع همان محتویات ضمیر ناآگاه فرد روان کاوی شونده است . « غیر » موجودی است محذوف و به جهت همین جنبه عدمی ، گنجینه اصلی زبان تکلم را تشکیل می دهد (موللی، ۱۳۸۳: ۳۰۷) .

هارون در طلب دانش خاصی است و برای رسیدن به آن ، به کسی که صاحب چنین دانشی است مراجعه می کند ؛ یعنی کسی که او را به سوی دانش « ضمیر ناآگاهش » سوق می دهد . این صاحبان

دانش دو زاهدی هستند که هارون آنها را در مقام « غیر » قرار می دهد. سخنان و پند هایی که او طلب می کند قرار است او را به تمنای درونش نزدیک، و جای خالی « غیر » را پر کند. به همین دلیل در متن می خوانیم: «هارون گفت: ما را پندی ده و سخنی گوی تا آن را بشنویم و بر آن کار کنیم» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۴). دانشی که هارون طلب می کند - در واقع - نزد خود اوست و دو زاهد باید در جایگاهی که هارون به آنها داده، دانش درونی هارون را به او بنمایانند، اما نخستین زاهد (ابن عمری) از این دانش به دور است و سخنان او حاوی دانش مورد انتظار هارون نبوده و او نمی تواند آنچه را که در « بعد واقع » هارون است به او بنمایاند. پندهای ابن عمری تنها بعد خیالی هارون را برجسته می کند، چرا که او خود نیز در « حیث خیالی » است.

قضاوت هارون در مورد ابن عمری نشان می دهد که شخصیت این زاهد در ساحت خیالی قرار دارد: «...مردی قوی سخن یافتم عمری را، ولكن هم سوی دنیا گرایید. صعبا فریبنده که این درم و دینار است! بزرگا مردا که از این روی بر تواند گردانید! تا پسر سماک را چون یابیم» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۴). ابن عمری در نظر هارون واعظ دنیا گرایی است که در فریبندگی حیث خیالی گرفتار است. دومین زاهدی که هارون به دیدار او می رود ابن سماک است. بنابر آنچه گفته شد روان کاو باید حاوی دانشی که مورد انتظار فرد است، باشد و با یافتن منزلت « غیر » فرد را به آنچه در ضمیر ناآگاه اوست، نزدیک کند. مطابق روایت بیهقی، ابن سماک حاوی این دانش بوده و توانسته است شمه ای از « بعد واقع » هارون را به او بنمایاند. گواه ما احوالات هارون است: «چندان بگریست تا بر وی بترسیدند از غش. پس گفت: مرا آبی دهید.» (همان، ۴۸۶) می توان گفت ابن سماک در نظر هارون همان دانش مفروضی بود که هارون از ابتدای داستان طلب می کرد. به این دلیل که او به محض شنیدن نخستین پند وی، آنچه در طلب آن بود، یافت و در انتظار دومین پند هم نیست و تنها آب طلب می کند: «مرا آبی دهید». همه چیز در این سرا با سرای ابن عمری متفاوت است. در این سوی داستان از آن « غفلت و پرده پوشی » حیث خیالی که در سرای ابن عمری دیده می شد، اثری نیست. هارون در این سرا در حال و هوایی متفاوت به دنبال « بیداری » است و در تقابل با لفظی که در سرای ابن عمری به کار می برد، خالی از هر گونه تفاخر شاهانه و به دور از نمودهای حیث خیالی می گوید: «مرا پندی ده که بدین آمده ام تا سخن تو بشنوم و مرا بیداری افزاید» (همان، ۴۸۵)

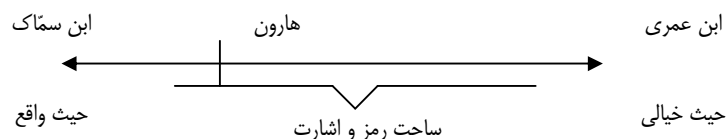
این هم که در راه برگشت، ابن سمّاک را چنین معرفی می کند: «مرد این است» و مطابق روایت بیهقی «پس از آن حدیث پسر سمّاک بسیار یاد کردی» نشانه هایی است در تأیید این موضوع. در نظر هارون ابن سمّاک «بزرگ مردی» است که توانسته است هارون را به آنچه موردانتظارش است، نزدیک کند.

۴-۳. کنشها

در کنشهای هارون هم مطابق روایت بیهقی نشانه هایی هست مبنی بر حضور هارون در «ساحت رمز و اشارت». از آن جمله است اشتیاق هارون نسبت به کسب دانش مربوط به ضمیر ناآگاهش. در داستان می خوانیم که هارون پیش از رفتن به سرای دو زاهد - که امکان کسب دانش فوق را فراهم می آورد - از فضل می خواهد تا مقدماتی را فراهم کرده و در زمانی مقرر - «هنگام نماز خفتن» - جامه بازرگانان بپوشد و به نزد هارون رود، فضل زمانی زودتر از موعد مقرر - «نماز دیگر» - نزد هارون می آید و با این حال هارون را مهیای رفتن می بیند: «یافت او را جامه بازرگانان پوشیده». این رفتار، حاکی از شوق درونی هارون نسبت به کسب دانش مذکور است.

از دیگر نشانه های حضور هارون در «ساحت رمز و اشارت» می توانیم به جدال و کشمکش میان دو ساحت درونی او - حیث خیالی و حیث واقع - اشاره کنیم. مطابق روایت، هارون و فضل سوار بر «خر» می شوند تا به سرای زاهدان بروند، اما در همان حال «دو رکابدار خاص» را پیشاپیش به خانه دو زاهد می فرستند. «سوار بر خر شدن هارون» نشانه فاصله گرفتن او از «حیث خیالی» وجودش است، زیرا در این رفتار از زندگی شاهانه او اثری نیست، اما حضور «دو رکابدار خاص»، نشانه ای از قرار گرفتن او در حیث خیالی است، چون از لوازم زندگی شاهانه است.

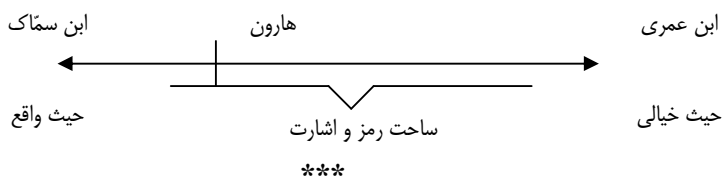
نمونه ای دیگر از این کنشهای معنا دار، ترک سرای ابن عمری است. ترک این سرا می تواند نشانه ای دیگر باشد از حضور هارون در «ساحت رمز و اشارت»، چرا که سخنان ابن عمری هارون را به سمت «حیث خیالی» سوق می دهد و درست بدین علت او این سرا را که مظهری از «حیث خیالی» است ترک می کند: «هارون برخاست و عمری با وی تا در سرای بیامد تا وی برنشست و برفت» (همان). جایگاه هارون در این سرا مطابق این نمودار است:



کنش بعدی هارون عبارت است از « شگفت زدگی » او در سرای ابن سمّاک . این شگفت زدگی در نظریه لکان یک کنش معنادار است . زیرا که هارون در سرای ابن سمّاک به آنچه در « بعد واقعهش » است و او از آن سر در نمی آورد ، نزدیک می شود . لکان « بعد واقع » را عبارت از مقوله ای می داند که « به خارج از وجود فاعل نفسانی انداخته و طرد شده است » و نباید آن را با عالم خارج اشتباه کرد ... در کتاب یازدهم از مجالس لکان می خوانیم که حیث واقع امری است ممتنع ، زیرا تصوّر آن غیر ممکن است و نمی توان آن را در ساحت رمز و اشارت لکان جای داد و به نحوی از انحاء، بدان دسترسی داشت . (پیرکلرو، ۱۳۸۵: ۱۴۶) آدمی توان مواجهه با آنچه را که مربوط به این بعد وجودی است ، ندارد و به همین علت هنگام رویارویی با آن دچار وحشت و حیرت - که از مظاهر حیث واقع است - می شود . مطابق متن هارون هنگام ورود به این سرا و مواجهه با فضای درون این سرا تا پایان داستان دچار شگفت زدگی است : « هارون بشگفت بماند ».

از نشانه های موجود در متن می توان نتیجه گرفت که پندهای ابن سمّاک هارون را به آنچه در «ضمیر ناآگاهی» وجود دارد نزدیک کرده است . یکی از این نشانه ها نحوه گریستن هارون پس از شنیدن پندهای ابن سمّاک است : « هارون به درد بگریست چنان که روی و کنارش تر شد » ، به خصوص که در ادامه می خوانیم : « بر وی بترسیدند از غش » .

خواننده ، چنین توصیفی از گریستن هارون را ، در سرای ابن عمری - حتی پس از شنیدن دومین پند - نمی بیند . ذکر کلمه « غش » نشانه دور شدن هارون از ساحت « خودآگاهی » است . بنابراین ابن سمّاک توانسته است او را به ساحت « ضمیر ناآگاهی » نزدیک کند . جایگاه هارون در این سرا مطابق این نمودار است :



خوب است در این جا درباره نقش فضل در این داستان و ارتباطش با هارون هم توضیحاتی بدهیم. به نظر ما فضل می تواند نماد ego یا « من » هارون باشد. خواننده از ابتدای داستان او را در کنار هارون می بیند. اگر چه هارون و فضل در این داستان در قالب دو شخصیت جدا ظاهر می شوند، واقعیت این است که این دو شخصیت بسیار با یکدیگر صمیمی و عجین هستند. مطابق متن، هارون، فضل را - یا عباسی - خطاب می کند. « عباسی » لقب خلفای بنی عباس است و هارون هم از خلفای عباسی است، او با این عنوان فضل را جزوی از خانواده خود و در سطح سمبلیک جزئی از خودش معرفی می کند. این لحن صمیمی، نشان این است که پادشاه و وزیر بسیار به یکدیگر نزدیکند. از این گذشته مطابق روایت بیهقی این دو شخصیت با یکدیگر تشابهاتی هم دارند، که بر مبنای آنها، در تأویل ما یک شخصیت خواهند بود. از آن جمله است حضور در یک موقعیت مکانی مشابه - مکه - همچنین گزاره های مرتبط با هم؛ به عنوان مثال: هر دوی آنها « جامه بازرگانان » می پوشند، و هر دو به سرای زاهدان می روند و هر دو « سوار بر خر » می شوند.

علاوه بر آن خواننده در وجود فضل نیز « شور و شوق دانستن » را می بیند، همان گونه که در هارون، چرا که هارون به او می گوید که پس از فراهم کردن مقدمات رفتن « نماز خفتن » به نزد هارون رود، اما او زودتر از زمان مقرر - نماز دیگر - به نزد هارون می رود. از این تشابهات استنباط می کنیم که هارون و فضل در واقع بیانگر یک شخصیت هستند. نقش فضل عنصر معناداری است برای نشان دادن کشمکش درونی شخصیتی که در « ساحت رمز و اشارت » قرار دارد. از این رو نشانه های دیگری هم هست که بر مبنای آن هر زمان که هارون از « ساحت خیالی اش » فاصله می گیرد، فضل با سخنان خود او را به سمت این ساحت سوق می دهد و سعی دارد هارون را در مقام یک پادشاه نگه دارد؛ به عنوان نمونه آن جایی که فضل - بر خلاف قصد هارون بر متنکر بودن - او را « امیرالمؤمنین » معرفی می کند و یا اعتراضات او به دو زاهد پس از پندهای آنان: « ای عمری بس باشد تا چند از این درشتی، دانی که با کدامین کس سخن می گویی؟ » (همان).

سکوت هارون هم در برابر او یک نشانه معنادار است. لکان در مجلس یازدهم خود می گوید آدمی در جریان تحقیق امری واقع را بر اساس « ساحت رمز و اشارت » مورد کارایی قرار می دهد و در این هنگام، گاه درگیر حیث خیالی می گردد^۱. بنابراین در روان کاوی لکانی وسوسه های « من » یا ego

همواره در وجود آدمی باقی خواهد ماند و جدایی از ساحت خیالی را دشوار می کند. سخنان فضل که نمادی از همان وسوسه هاست، تا پایان داستان، همواره همراه با هارون خواهد ماند و سکوت هارون در برابر فضل به این معناست که او در طی طریق خود به سوی «ضمیر ناگاهش» همواره دچار این وسوسه هاست. خواننده درست در همین لحظه ها نقش فضل را پر رنگ می یابد، زیرا هارون به «ساحت خیالی اش» نزدیک می شود؛ به عنوان مثال هنگامی که ابن عمری - که نمادی از حیث خیالی لکان است - از علت آمدن آنها سؤال می کند، فضل با گفتن این جمله: «اختیار خلیفه این بود» و نیز اعتراض به پندهای او، زاهد را به سکوت وا می دارد: «زاهد خاموش گشت» و با خاموشی او، «من» هارون فرصت بروز می یابد. در برخی از قسمتهای داستان حضور فضل کمرنگ می شود، به بیانی دیگر، فضل کمتر مجال بروز می یابد و آن لحظاتی است که هارون به بعد واقعهش نزدیک و این وسوسه ها در او سرکوب می شود؛ به عنوان مثال ابن سمّاک از علت آمدن هارون و فضل سؤال می کند و فضل در پاسخ به او می گوید: «چنین بایستی. اکنون گذشت. خلیفه پیغامبر است - علیه السلام - و طاعت وی فریضه است بر همه مسلمانان، و تو در این جمله در آمدی که خدای - عزّ و جلّ - می گوید: واطيعواالله واطيعوا الرسول واولی الامر منکم».

ابن سمّاک در جواب، او را به سکوت وا می دارد چنان که: «فضل خاموش ایستاد». همچنین لحظه ای که با سخنان و پندهای خود هارون را متأثر می کند، میان او و فضل جدالی لفظی در می گیرد که در نهایت به حیرت فضل می انجامد: «فضل متحیر گشت» و درست در همین لحظه است که «هارون چندان بگریست تا بر وی بترسیدند از غش». بی هوشی هارون درست در لحظه سرکوبی فضل است. عملکرد نقش فضل در جریان گفتارهای او در سرای دو زاهد مشخص تر خواهد شد.

۵- ابن عمری؛ در حیث خیالی

گفتیم که «حیث خیالی» عبارت است از ساحت «خود فریبی» و «از خود بیگانگی» که در طی آن آدمی در پی «انطباق هویت» با هموعان خود و «تقلید» از آنان برمی آید. در تأویل ما شخصیت ابن عمری دارای ویژگی هایی است که در «حیث خیالی» قرار گرفته است. در مورد این شخصیت هم به

بررسی موقعیت مکانی، گفتارها و کنشهای او می پردازیم تا نشانه هایی را که مبین چنین مطلبی است به خواننده نشان دهیم.

۱-۵. موقعیت مکانی

در توضیح و توصیف سرای ابن عمری که او را مطابق با استعاره های لکانی در « حیث خیالی » قرار می دهیم باید گفت: میان شخصیت ابن عمری و عناصر موجود در سرای او سازگاری وجود دارد: « یافتند عمری را به نماز ایستاده و بوریایی خلق افکنده و چراغانی بر کون سبوی نهاده » (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۴). مؤلف مصباح الیهامیه در تعریف زندگی زاهدانه می گوید: « زهاد طایفه ای باشند که به نور ایمان جمال آخرت مشاهده کنند و دنیا را در صورت قبح معاینه ببینند و از التفات به زینت مزخرف فانی او رغبت بگردانند... زاهد به حظ نفس خود از حق محجوب بود؛ چه بهشت، مقام حظ نفس است. » (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱) « بوریای خلق » توصیفی از یک زندگی زاهدانه است. علاوه بر این، مهم ترین عنصر معنا دار در این سرا، چراغان است. لذا با توجه به قراین متنی، این چراغان در معنای سمبلیک خود حاوی نوری خیالی است. سوسویی از این نور خیالی هم در سرای ابن عمری، هم در درون او به چشم می خورد. می توان کارکرد این نور را به آینه (در عرف لکان) نزدیک دانست. زیرا، هر دو روشن گر حقیقت هستند، اما در این میان، آدمی در برداشت ذهنی خود از حقیقت در اشتباه است، هم چنان که آینه حقیقت گوشت و کودک در برداشتی خیالی از تصویر خود غرق است. نور این چراغان ضعیف، همان گونه که نویسنده یادآور شده، ضعیف است و ابن عمری است که در غفلت از نور واقعی به سر می برد. در ادامه خواهیم دید که این نور خیالی بر هارون که در ساحت رمز به سر می برد اثرگذار نیست.

۲-۵. گفتارها

گفتیم که قرار است سخنان زاهدان، هارون را به آنچه در « ضمیر ناآگاهش » وجود دارد نزدیک کند، اما به دلیل حضور ابن عمری در « حیث خیالی » سخنان او این کارکرد را ندارد. در بررسی گفتارهای ابن عمری به نشانه هایی اشاره می کنیم که مبنی بر حضور ابن عمری در « حیث خیالی » است.

در معنای روان‌کاوی لکانی « بعد تصویری » (Imaginary) را می‌توان جهان روابط دانست (کدیور، ۱۳۸۱: ۱۹۳). ابن عمری نیز به دلیل حضور در جهان روابط پس از این که حضور یک « امیر » را در سرای خود احساس می‌کند، خود را ملزم به رعایت تعارفات کلامی می‌داند و با به کار بردن تعقیدات لفظی مقام هارون را بالا می‌برد؛ به عنوان مثال هنگامی که فضل هارون را « امیرالمؤمنین » معرفی می‌کند، در پاسخ به او می‌گوید:

«جزاک الله خیراً، چرا رنجه شد؟ مرا بایست خواند تا بیامدمی، که در طاعت و فرمان اویم که خلیفه پیغامبر است - علیه السلام - و طاعتش بر همه مسلمانان فریضه است» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۴). او در این تعارفات کلامی خود را در طاعت و فرمان هارون می‌بیند و برای توجیه این عمل خود، او را « خلیفه پیغامبر » می‌خواند و با ارج نهادن به مقام هارون، اطاعت او را برای همه مسلمانان واجب می‌داند.

از دیگر نشانه‌های حضور ابن عمری در « حیث خیالی »، برجستگی Ego در اوست، مطابق متن، ابن عمری برای خویش ارزش و حرمت قایل است، همان گونه که برای هارون. او همواره - حتی در پندها - مراقب کلام خود است تا ذره‌ای به مقام شاهانه هارون خللی نرسد. او برای امیر این گونه دعا می‌کند: « خدای - عزّ و جلّ - حرمت و حشمت او بزرگ کند چنان که او حرمت بنده او بشناخت. » نمود « حیث خیالی » لکان بیش از همه در بخش پند های ابن عمری است، زیرا نتیجه سخنان او چیزی جز برجسته کردن Ego یا « من » هارون نیست. پندها این گونه آغاز می‌شود: « ای مرد گماشته بر خلق خدای - عزّ و جلّ - ابن عمری با این خطاب، مقام پس از خدا را به هارون می‌دهد.

یکی از نمود های « حیث خیالی » در روان‌کاوی لکانی « انطباق هویت » با هم‌نوعان است که در جریان آن فرد اطوار و شؤون دیگران را مورد تقلید قرار می‌دهد. ما معتقدیم مذهب ابن عمری، مذهبی تقلیدی و عبادتی مزدورانه است. به عنوان مثال در بخشی از پندهای او می‌خوانیم که:

«ایزد - عزّ و علی - بیشتر از زمین به تو داده است تا [به] بعضی از آن خویشان را از آتش دوزخ بازخوری. خویش را از آتش دوزخ خریدن، نشانی از عبادت « زاهدانه - تجاری » است که تمام عبادتهای آدمی را در جهت ترس از دوزخ و طمع رسیدن به بهشت جهت می‌دهد.

همچنین در عبارت « آباد کردن آن سرا » ویژگیهای یک عبادت مزدورانه را می‌بینیم. زاهد معتقد است که بنده باید با انجام کارهای نیک برای خود پاداش اخروی بخرد و آخرتش را آباد کند. در خلال

سخنان ابن عمری، نکات دیگری هم هست که از نظر ما کدهای معناداری هستند، برای تأیید این نکته که ابن عمری در «حیث خیالی» واقع است. «حیث خیالی» دنیای جذآبیتها و فسون است. بدین جهت ابن عمری به مظاهر ظاهری چون «روی نیکو» می پردازد. علاوه بر آن «آینه» نیز از مظاهر «حیث خیالی» لکان است و در این بخش از پندها نمود می یابد:

«درآینه نگاه کن تا این روی نیکوی خویش بینی و دانی که چنین روی به آتش دوزخ دریغ باشد» (همان). همان گونه است هنگامی که زرها به قصد محک زدن او با توجیه رهانیدن از حال تنگ به پیش او نهاده می شود، او می پذیرد و این گونه خود را توجیه می کند:

«صاحب العیال لا یفلح ابدأ، چهار دختر دارم و اگر غم ایشان نیستی نپذیرفتمی، که مرا بدین حاجت نیست». او بلافاصله با ذکر «صاحب العیال لا یفلح ابدأ» زرها را می پذیرد و علت قبول زرها را دختران خود می داند، حال این که علت اصلی قبول زرها، ویژگی «فریبندگی» زرهاست که «در حیث خیالی» لکان مطرح می شود.

۵-۳. کنشها

همان ویژگیهایی که برای عبادت ابن عمری در بخش گفتارها مطرح کردیم، در بخش کنشهای او نیز بررسی خواهد شد تا دلایلمان مبنی بر حضور او در حیث خیالی روشن تر شود.

توسل به ارزشهای - به ظاهر - معنوی، یکی از عوامل فرار از «خویشتن خویش» است (موللی، ۱۳۸۳: ۳۱). ما از کاربرد فعل «فارغ شد» برای نماز ابن عمری، استنباط می کنیم که در مذهب شریعت مآبانۀ او، نماز در حکم تکلیفی است به عهده بنده که باید از آن «فارغ شویم». «فارغ شدن» فعلی است که برای رهایی از رنجی به کار می رود نه برای کاری که لذت بخش است، و این یکی از ویژگیهای عبادت در حیث خیالی است. لذا قایل به عبادت تجاری ابن عمری هستیم: «بنشستند مدتی تا مرد از نماز فارغ شد».

توسل به مسایل اجتماعی یکی دیگر از عوامل فرار از «خویشتن خویش» است (همان). مطابق روایت بیهقی، هارون پس از شنیدن پندهای ابن عمری، سرای او را ترک می گوید و ابن عمری به علت حضور در «حیث خیالی» باز هم در روابط اجتماعی، خود را ملزم به رعایت رفتارهای محترمانه در قبالی

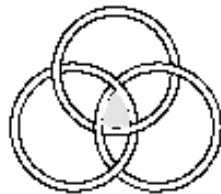
پادشاه می داند: هارون برخاست و عمری با وی تا در سرای بیامد تا وی برنشست و برفت « (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۴). ابن عمری شاه را بدرقه می کند و آن قدر منتظر می ایستد تا هارون برنشید و برود.

۶- ابن سمّاک؛ نماد کسی که حیث واقع را تجربه کرده است

در روان‌کاوی لکانی « حیث واقع » ساحت قابل دسترسی نیست و آدمی تنها می تواند لحظه ای با آن مواجه شود زیرا این مواجهه همواره، همراه با وحشت و تحیر است. بنابراین باید گفت « حیث واقع » ساحتی نیست که آدمی بتواند در آن بماند.

۶-۱. موقعیت مکانی

در سرای ابن سمّاک هم چند عنصر نمادین معنادار وجود دارد؛ مثلاً خواننده در لحظه ورود هارون و فضل به سرای ابن سمّاک، ابتدا با « تاریکی این سرا » مواجه می شود؛ بر عکس سرای ابن عمری که در آن چراغدان وجود داشت. در توجیه تاریکی این سرا به نظریه لکان رجوع می کنیم: در عمق ضمیر ناآگاه حفره یا سوراخی است که همواره کشف ناشدنی و ناشناخته خواهد ماند.



تاریکی سرای ابن سمّاک را به اعتبار آنچه گفته شد، نسبت به نور سرای ابن عمری برتری می دهیم. گویا نور واقعی نزد صاحب این سرای است. عنصر معنادار دیگر، « شگفتی هارون » است در لحظه مواجهه با تاریکی این سرا که در واقع هارون را به « بعد واقعه » نزدیک کند.^{۱۱} مطابق روایت بیهقی، ابن سمّاک بر «بام» این خانه است. بنابراین ما «بام» را در یک معنای سمبلیک «ملکوت» در نظر می گیریم. پیش تر گفتیم دستیابی به « حیث واقع » غیر ممکن است و اساساً این بعد از وجود آدمی قابل دسترسی نیست. توصیفی که نویسنده از « نحوه رسیدن هارون و همراهانش » ارائه می دهد در تأیید این مطلب است:

«و رفتند تا به در سرای او رسیدند. حلقه بر در بزدند سخت بسیار، تا آواز آمد که کیست؟» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۵). درست برعکس سرای ابن عمری که تصویری از مسیر طی شده در اختیار خواننده نیست و این رسیدن زود اتفاق می افتد اینجا با تأکید فاصله را توضیح داده است.

این فاصله را در چند نشانه زبانی می توان سراغ گرفت. یکی در ترکیب «رفتند تا». حرف اضافه «تا» بعد از فعل «رفتند» مفید معنای طول مسافت است. دوم، کیفیت «در زدن» است که به صورت «سخت بسیار» توصیف شده است. بر خلاف خانه ابن عمری که در زدن نه سخت است نه بسیار. عبارت «سخت بسیار حلقه بر در زدن» نیز، در معناشناسی لکانی بدین معناست که به سختی می توان وارد این سرا شد. همان گونه که هارون و فضل مدت زیادی برای ورود به این سرا منتظر مانده اند.

۶-۲. گفتارها

گفتیم که در متن نشانه هایی است که ابن سمّاک را وارد حوزه عرفانی می کند. ما بدون در نظر گرفتن ساحت پیچیده عرفان، از این حال و هوای ابن سمّاک، می خواهیم فقط یک نکته را استنباط کنیم و با در نظر گرفتن آن، میان مذهب او، و ابن عمری تفاوتی قایل شویم. در عین حال، از همین نشانه های موجود در متن است که احتمال می دهیم ابن سمّاک تجربه دیدار با «حیث واقع» را داشته است.

به متن باز می گردیم؛ یکی از این نشانه ها زمانی است که ابن سمّاک از مهمانها علت آمدنشان را سؤال می کند و در پاسخ به فضل که «امیرالمؤمنین» را به او معرفی می کند، می گوید: «از من دستوری بایست به آمدن و اگر دادمی آن گاه بیامدی، که روا نیست مردمان را از حالت خویش در هم کردن» (همان) او با این بیان تلویحاً اعتراض می کند که چرا مزاحم حالات خوش او شده اند. می بینیم که عبادت ابن سمّاک تکلیف نیست، عبادت او همراه با «حال» است.

بخشی از گفتارهای ابن سمّاک به جدال او با فضل که پیش تر به عنوان نماد «من» هارون تعریف شد، اختصاص می یابد که در نهایت به «سکوت» فضل می انجامد. ابن سمّاک می خواهد او را که بیدار کننده نیمه آگاه هارون است، سرکوب کند و این جدال در گفتارهایشان متجلی می شود. یکی از نشانه هایی که ما را بر آن داشت تا ابن سمّاک را شخصیتی با تجربه دیدار با «حیث واقع» در نظر آوریم، همین

قسمت است. اکنون به شرح این جدال می پردازیم و سعی داریم به خواننده نشان دهیم که ابن سَمَک چگونه توانست در این جدال لفظی، فضل (نماد آگوی هارون) را سرکوب کند و به او مجال بروز ندهد. فضل در توضیح علت آمدنشان می گوید: امیرالمؤمنین است. چنان خواست که تو را ببیند» و ابن سَمَک با به کارگیری گزاره های مورد استفاده نزد فضل، او را سرکوب می کند و می گوید: «از من دستوری بایست به آمدن». در پاسخ، فضل نیز از گزاره هایی استفاده می کند که ابن سَمَک با آن ها عجین تر است. کشاکش درونی در این قسمت در اوج است. فضل به گمان خود می تواند بر ابن سَمَک پیروز آید و جدال را ادامه می دهد: «چنین بایستی، اکنون گذشت، خلیفه پیغامبر است - علیه السلام - و طاعت وی فریضه است بر همه مسلمانان، و تو در این جمله در آمدی که خدای - عز و جل - می گوید و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۵).

فضل نیز در جواب ابن سَمَک پس از ذکر جمله دستوری «چنین بایستی» همان جمله ای را که در سویه دیگر داستان از ابن عمری شنیده بود، تکرار می کند و با خطاب تحقیرآمیز «تو» ابن سَمَک را در جمله مسلمانان می داند که باید این طاعت را به جای آرد، اما ابن سَمَک جدال را ادامه می دهد تا فضل (Ego هارون) را سرکوب کند. او هارون را خلیفه پیغامبر نمی داند، بنابراین اطاعت از او را از خود سلب می کند.

از نشانه های موجود در متن نتیجه می گیریم که پایه های اعتقادی ابن سَمَک از ابن عمری قوی تر است. او مغلوب فضل نمی شود. ابن سَمَک با حذف «پیغامبر» از عبارت «خلیفه پیغامبر» و لحن تحقیرآمیز «این خلیفه»، درگیری با فضل را ادامه می دهد: «این خلیفه بر راه شیخین می رود تا فرمان او برابر فرمان پیغامبر - علیه السلام - دارند؟» از این لحظه به بعد جملات کوتاه تر و کوبنده تر می شود: فضل گفت: «رود. گفت: عجب دانم که در مکه که حرم است این اثر نمی بینم و چون اینجا نباشد توان دانست که به ولایت دیگر چون است! فضل خاموش ایستاد».

سرانجام در این کشمکش ابن سَمَک توانست فضل را سرکوب کند و به همین دلیل فضل در سرای او نقش کمرنگی را داراست، و این نتیجه تجربه «حیث واقع» است که با توجه به قراین متنی در ابن سَمَک دیده می شود.

در بررسی گفتارهای هارون و ابن سمّاک در قالب پندها به این نتیجه رسیده ایم که هارون دانش مورد انتظارش را در آنها یافته است. درست برعکس ابن عمری که در اولین پند، مقام هارون را بیش از پیش افزونی بخشید، ابن سمّاک با یگانه شمردن خداوند «من متفاخر» هارون را این گونه سرکوب می کند: «گفت یا امیرالمؤمنین، از خدای - عزّ و جلّ - بترس که یکی است و هنباز ندارد و به یار حاجتمند نیست».

«خدا یکی است»، حاوی این پیام است که سلطان واقعی خداست. در واقع ابن سمّاک با این کلام منزلت اجتماعی هارون را در نظرش بی ارزش می کند. «هنباز ندارد» هم بدین معناست که هارون شریک خدا نیست، خلیفه پیغامبر هم نیست. «به یار حاجتمند نیست» یعنی خدا به سلطانی هارون در زمین محتاج نیست.

در ادامه پند می بینیم که ابن سمّاک هیبت خدای یگانه را به هارون یادآور می شود و از واکنش هارون این طور استنباط می کنیم که گویا ابن سمّاک با گفتار خود هارون را به سمت ضمیر نا آگاهش سوق می دهد. بنابراین، لحظه به لحظه بر حیرت او افزوده می شود، چنان که او به درد می گیرد: «تو را پیش او بخواهند ایستایند و کارت از دو بیرون نباشد یا سوی بهشت برند یا دوزخ، و این دو منزل را سه دیگر نیست» (همان).

ابن سمّاک مورد اعتراض فضل واقع می شود، اما او بی اعتنا به سخنان فضل، سخنانش را ادامه می دهد تا جایی که «من» هارون را - که توسط فضل برجسته می شد - کاملاً سرکوب می کند: «یا امیرالمؤمنین، این فضل امشب با توست و فردای قیامت با تو نباشد و از تو سخن نگوید و اگر گوید، نشنوند. تن خویش را نگر و بر خویشتن بیخشای» (همان، ۴۸۶).

ابن سمّاک در این بخش از گفتارهای خود هارون را کاملاً از «حیث خیالی» اش دور می کند. او «مادیات» را در نظر هارون بی ارزش کرده و کارکرد خیالی آن را به هارون می نمایاند. بدین ترتیب که هارون آب طلب می کند و او می گوید: «اگر تو را بازدارند از خوردن این آب به چند بخری؟ گفت به یک نیمه از مملکت، گفت: بخور گوارنده باد!» (همان).

هنوز نیمی از داشته های هارون باقی مانده است. ابن سمّاک در ادامه گفتارهایش در پی آن خواهد بود که همه چیز را در نظر هارون خوار کند: «پس چون بخورد، گفت: اگر این چه خوردی بر تو ببندد

، چند دهی تا بگشاید؟ گفت: یک نیمه مملکت و بدین ترتیب همه داشته های هارون در نظرش رنگ می بازد.

ابن سمّاک در ادامه گفتارهای هارون را به ترک « تکبر » و « نارسسیسم » که از خصلتهای مختصّ به « حیث خیالی » است، سفارش می کند: « یا امیرالمؤمنین، مملکتی که بهای آن یک شربت است، سزاوار است که بدان بس نازشی نباشد؛ و چون در این کار افتادی باری داده ده و با خلق خدای - عزّ و جلّ - نیکویی کن » (همان).

مهم ترین عنصر معنادار در بررسی گفتارهای ابن سمّاک، زمانی است که « زرها » را با توجیهاتی چون « رهانیدن از تنگدستی » و « حلال بودن این صلت » به پیش او می نهند، اما او با تشبیه زرها به « آتش » از قبول آنها سر باز می زند: « پسر سمّاک تبسم کرد و گفت: سبحان الله العظیم! من امیرالمؤمنین را پند دهم تا خویشان را صیانت کند از آتش دوزخ و این مرد بدان آمده است تا مرا به آتش دوزخ اندازد! هیئات هیئات! بردارید این آتش از پیشم که هم اکنون ما و سرای و محلت سوخته شویم.» ما از گفتار او، استنباط می کنیم که باید مذهب او در مرتبه‌ای ورای ابن عمری و هارون قرار گرفته باشد.

۶-۳. کنشها

در رفتارهای ابن سمّاک هم نشانه هایی است مبنی بر تجربه دیدار او با « حیث واقع ». ما این نشانه ها را در « نحوه نماز خواندن »، « نوع برخورد با فضل » جسسته ایم و به تبیین آن می پردازیم: اولین کنشی که مورد نظر ماست، « نحوه نماز خواندن » اوست: « پسر سمّاک را دیدند در نماز می گریست و این آیت می خواند: « افحسبتم انما خلقناکم عبثاً »، و باز می گردانید و همین می گفت: پس سلام بداد که چراغ دیده بود و حسن مردم شنیده « نماز همراه با اشک و تکرار آیه مذکور، عبادت او را در تقابل کامل با ابن عمری قرار می دهد.

گریستن هنگام نماز می تواند پیامد خوف یا هیبت باشد، در نتیجه نماز ابن سمّاک، تکلیف نیست، او نمازش را تا « حسن مردم » نشنیده بود سلام نداد. « حسن مردم » تعبیری است برای « چراغ »، و هنر این تعبیر آن که: نویسنده لفظ « حسن » را به کار برده است. در این سرا از حسّیات و عوامل زمینی خبری نیست. درست به همین دلیل پسر سمّاک در برابر آن به سرعت واکنش نشان می دهد.

کنش بعدی « نحوه برخورد او با فضل » است. فضل - با نقشی که از او در داستان دیدیم - در نظر ابن سمّاک کوچک و بی اهمیت است. بنا براین زمانی که فضل به او اعتراض می کند، ابن سمّاک با بی اعتنایی به او سعی می کند او را در نظر هارون نیز سرکوب کند، چرا که فضل از ابتدای داستان با ایجاد کشاکش در درون هارون، همواره او را به « حیث خیالی » وجودش نزدیک می کرد. بنابر روایت بیهقی: « پسر سمّاک او را جواب نداد و از او باک نداشت و روی به هارون کرد و گفت: یا امیرالمؤمنین، این فضل امشب با توست و فردای قیامت با تو نباشد...تن خویش را نگر و بر خویشتن ببخشای » می بینیم که ابن سمّاک به فضل مجال و فرصت بروز نمی دهد و او را کاملاً سرکوب می کند. این سرکوبی را نویسنده با عبارت « متحیر گشت » نشان می دهد. ابن سمّاک در پی جدال با فضل و سرکوبی او موفق می شود هارون را به سمت « حیث واقعهش » سوق دهد.

آخرین نشانه ای که از متن در اختیار ماست، « بازگشت ابن سمّاک به بام » یعنی همان فضای عبادت با معبودش است. او پس از رد کردن زرها به موقعیت مکانی که ابتدای داستان به آن اشاره شد باز می گردد: « برخاست و به بام بیرون شد ». (همان) خواننده این برگشت را در سرای ابن عمری نمی بیند.

نظریه لکان حاوی اصول و مفاهیم پیچیده ای است که همچنان برای خوانندگان مبهم باقی خواهد ماند. امیدواریم توانسته باشیم خواننده را با جنبه های اساسی نظریه او آشنا کنیم. این مقاله تنها مقدمه ای بود برای نمایاندن پیوند احتمالی موجود میان عرفان، ادبیات و روان کاوی. این مقدمه مختصر، دریچه ای روشنگر است پیش روی علاقمندان تحقیق در تحلیلهای روان شناختی؛ ارزش این تحلیلهای در این است که می توانند راهگشای مفاهیم و معانی غیر قابل فهمی باشد که هنوز در میان آثار ادبی ما دیده می شود و به ما اجازه می دهند مفاهیم ژرف تری را در میان این آثار کشف کنیم. این مقاله با طرح نظریه لکان و بیان اصول روان کاوی لکانی در صدد است تا خواننده را از رهگذر کاربرد تکنیکهای موجود در آن به سوی نگرش تازه تری بر روی آثار ادبی و هنری هدایت کند.

این مقاله، فرصت اندکی بود برای طرح کلی این افق، اما کشف و بررسی جامع تر پیوند ها و تشابهات میان «روان‌کاوی و ادبیات» و «روان‌کاوی و عرفان» می‌تواند در آینده موضوعی جداگانه در تحقیقات گسترده تری واقع شود.

یادداشتها

۱. به نقل از www.movallali.fr.
۲. مصاحبه با ژک لکان (۱۹۵۷)، ترجمه مجتبی گل محمدی، (۱۴ آذر ۱۳۸۵).
۳. «تست آینه» اولین بار توسط هانری ولن روان‌شناس فرانسوی (۱۹۶۲-۱۸۷۹) مطرح شد. این آزمایش خاص میان انسان و نزدیک ترین حیوان خویشاوندش یعنی شامپانزه، تمایزی را مشخص می‌کند. به این ترتیب که کودک شش ماهه انسان شیفته تصویر خود در آینه می‌شود در حالی که نوزاد شامپانزه به سرعت به موهوم بودن آن پی می‌برد (اونز، ۱۳۸۵: ۴۴۲). مفهوم لکانی مرحله آینه، حاوی افقهای تازه ای نسبت به نظریه ولن بود. «تست آینه» ولن بر نحوه درک عقلانی تصویر استوار بود، اما «مرحله آینه لکان» بر احوال قلبی کودک و رابطه عاطفی او در این مورد نگاه کنید به نظریات دکتر موللی، روان‌کاو لکانی، در کتاب «بانی روان‌کاوی فروید-لکان، ص ۱۷۹».
۴. لکان در این بخش از نظریه، متأثر از هگل است که می‌گوید: «واژه نابودی شیء است»، «همانص ۸۴».
۵. لکان این خط کسری (Barre) یا تقسیم را وام دار هیدگر (Heidegger) است و به تأثیر از آن فاعل نفسانی و نفس برزخی را به صورت (فاعل، نفس) نوشت تا نشان دهد که فاعل نفسانی یا نفس برزخی تحت خط کسری زبان تکلم قرار گرفته و موجودی است اساساً منقسم. در این مورد نگاه کنید به «واژگان لکان، ص ۸۶».
۶. برای اطلاع بیشتر، نگاه کنید به «بانی روان‌کاوی فروید-لکان، صص ۲۶۶-۲۶۷».
۷. همان، ص ۸۷.
۸. به نقل از www.movallali.fr.
۹. همان
۱۰. همان
۱۱. با توجه به پیشینه تقریباً وسیعی از رابطه روان‌کاوی و عرفان در آثار روان‌کاوان و روان‌شناسان، معتقدیم میان برخی اصطلاحات روان‌کاوی لکانی و عرفان شباهتهایی وجود دارد؛ مانند «وحشت و اضطراب» پس از مواجهه با «حیث واقع» و «بهت و حیرت» عرفانی. حیرت پس از مواجهه با حقیقت و در تعریف آن گفته اند: حیرت یعنی سرگردانی و در اصطلاح اهل الله امری است که بر قلوب عارفین در موقع تأمل و حضور و تفکر آنها وارد می‌شود و آنها را تأمل

و تفکر حاجب می گردد...باجمله دهشت عبارت از غرق شدن در بحر هستی حقایق است و حیرت حالتی است برای دهشت و مقدم بر آن ؛ و بهت که از خود هم غافل شدن است قطع شدن حیرت است و سقوط دهشت .
عطار در این معنی می گوید:

در این حیرت فلکها نیز دیری است	که می گردند و سرگردان دریغا
در این دشواری ره جان من شد	که راهی نیست بس آسان دریغا
رهی بس دور می بینم در این راه	نه سر پیدا و نه پایان دریغا
فرو ماندم در این راه خطرناک	چنین زار و چنین حیران دریغا

این تحیر را به شگفت زدگی هارون هنگام ورود به سرای ابن سماک نزدیک می دانیم. احتمالاً شگفتی ای که هارون را در این سرا به سکوت واداشت همان است که شبستری می گوید:

عروض و قافیه معنی نسنجد	به هر طرفی درون معنی ننگجد
معانی هرگز اندر حرف ناید	که بحر قلمز اندر ظرف ناید

کتابنامه

- اونز ، دیلن ؛ فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روان‌کاوی لکانی ؛ ترجمه مهدی رفیع و پارسا ، چاپ اول ، تهران : انتشارات گام نو ، ۱۳۸۵.
- ایستوب ، آنتونی ؛ ناخودآگاه ؛ ترجمه شیوا رویگریان ، چاپ اول ، تهران : نشر مرکز ، ۱۳۸۲.
- بیهقی ، ابوالفضل محمد بن حسین ؛ تاریخ بیهقی ؛ تصحیح علی اکبر فیاض و به اهتمام محمد جعفر باحقی ، چاپ چهارم ، تهران : انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد ، ۱۳۸۳.
- پیر کلو ، ژان ؛ واژگان لکان ؛ کرامت موللی ، چاپ اول ، تهران : نشر نی ، ۱۳۸۵.
- بین ، مایکل ؛ لکان، درید، کریستوا ؛ ترجمه پیام یزدانجو ، چاپ اول ، تهران : نشر مرکز ، ۱۳۸۰.
- چیتیک ، ویلیام ؛ عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان ؛ ترجمه قاسم کاکایی ، چاپ دوم ، تهران : انتشارات هرمس ، ۱۳۸۴.
- روبر ، مارت ؛ فروید و ادبیات ؛ ترجمه جلال ستاری ، مجله رودکی ، سال اول ، شماره چهارم ، دی ماه . ص ۱۴.

-
- ۱۴۲ مجله جستارهای ادبی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی سابق) شماره اول
-
- زرقانی، سید مهدی؛ «تأویل غزلی از مولانا بر اساس نظریه یونگ»؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره اول، بهار، صص ۹۶-۱۱۴.
- سجادی، ضیاءالدین؛ مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف؛ چاپ دوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)،
- صنعتی، محمد؛ تحلیلهای روان‌شناختی در هنر و ادبیات؛ چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- فتوحی، محمود؛ آیین نگارش مقاله علمی پژوهشی؛ چاپ اول، تهران: سخن، ۱۳۸۵.
- عزالدین محمود، کاشانی؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، چاپ دوم، تهران: زوار، ۱۳۸۱.
- کدیور، میترا؛ مکتب لکان؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۱.
- کزازی، میرجلال الدین؛ زیباشناسی سخن پارسی؛ چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز، کتاب ماد، ۱۳۸۰.
- موللی، کرامت؛ مبانی روانکاوی (فریود - لکان)؛ چاپ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
- _____؛ «چهار مفهوم اساسی روان‌کاوی». *www.movallali.fr*، -، ۱۳۸۵.