

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء

سال سوم، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۱

از لاکان تا مولانا (نگاهی لاکانی به سیر رشد روانی سوژه در آرای مولانا)

قهرمان شیری^۱
بهروز مهری^۲
سیدآرمان حسینی آبیاریکی^۳

تاریخ دریافت: ۹۰/۹/۵

تاریخ تصویب: ۹۱/۴/۲۰

چکیده

در دیدگاه پساساختارگرانه لاکان، سوژه پس از عبور از «سطح خیالی»، به «ساحت نمادین» قدم می‌گذارد و آنجاست که توهم‌های کودکانه فرو می‌ریزد و فرد دچار فقدان می‌شود. کودک پیوسته میل دارد به عالم کودکانه سطح خیالی رجعت کند و می‌کوشد با «آبژه‌های دیگری کوچک» به آن عالم یگانگی و اتحاد تقریب جوید. اما از آنجا که در ساحت نمادین، زبان بر انسان مسلط است و گریز از آن امکان‌پذیر نیست، چنین تقریبی فقط تقریبی نسبی و گذراست. آرای مولانا جلال‌الدین محمد بلخی درباره سیر رشد روان انسان را نیز می‌توان از گذرگاه این نظریه مورد توجه قرار داد. از دیدگاه مولانا، روح - که از سرچشمه و مبدأ اصلی خود جدا شده است - پس از عبور از سطح خیالی،

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا، ghahreman.shiri@gmail.com

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور کرمانشاه، behrouzmehri75@yahoo.com

۳. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران، arman.hosseini@yahoo.com

به این جهان (ساحت نمادین) قدم گذاشته است و پس از آنکه مدتی در این جهان سرگرم تعلقات دنیوی و گرفتار «زبان» می‌شود، درمی‌یابد که از اصل خود دور شده است (مهم‌ترین وجه تشابه نظر لاکان و مولانا نیز در همین تسلط زبان بر انسان است). در نتیجه، می‌کوشد به مبدأ نخستین خود تقریب جوید و با آثره‌های دیگری کوچکی چون پیران و مظاهر الله، و دل و سماع عارفانه- که هر کدام نشانی از عالم مبدأ او هستند- به اصل خویش نزدیک شود. در این جستار، نگارندگان بر آنند تا ابتدا سیر رشد روانی را از دیدگاه لاکان توضیح دهند، سپس این نظریات را در آرای مولانا بررسی کنند.

واژه‌های کلیدی: رشد روانی، زبان، سوژه، لاکان، مولانا.

۱. مقدمه

سنگ بنای روان‌کاوی با آرا و اندیشه‌های فروید گذارده شد. پس از او، هریک از پیروانش کوشیدند تناقض‌ها و تعارض‌های اندیشه‌های او را برطرف کنند؛ چنان‌که یونگ «ناخودآگاه جمعی» را به ساختار سه‌ساحتی روان انسان افزود و آدلر غایت انگیزه‌های آدمی را رسیدن به کمال پنداشت و عقدهٔ حقارت را آغازگاه این راه دانست. بدین گونه، روان‌کاوی از فروید و اندیشه‌های او به تدریج دور شد تا اینکه روان‌کاو و فیلسوف فرانسوی، ژاک لاکان (۱۹۰۱-۱۹۸۱)، بازگشت به اندیشه‌های فروید را مطرح کرد (راباته، ۱۳۸۲: ۲۰۱). لاکان با بهره‌گیری از زبان‌شناسی ساختارگرا، جامعه‌شناسی، فلسفه و حتی رفتارشناسی حیوانات، دیدگاه نوینی نسبت به اندیشه‌های فروید عرضه کرد. تا پیش از فروید، انسان‌گرایان بر آن بودند که چیزی به‌عنوان «خود ثابت» وجود دارد که دارای همهٔ ارزش‌های خوب، از جمله آزادی و اراده است. فروید یکی از برجسته‌ترین افرادی بود که این تصور (خود یکپارچه) را مورد سؤال قرار داد و ناخودآگاه را جایگزین آن کرد (کلیگز، ۱۳۸۸: ۱۱۰). لاکان نظریهٔ ناخودآگاه وی را پذیرفت و آن را بسط و گسترش داد. او از سوی دیگر، با تکیه کردن بر آرای فروید- که رشد روانی انسان را در سه مرحلهٔ دهانی، مقعدی و قضیبی می‌دانست- فرایند رشد روان انسان را در سه مرحله بیان کرد: مرحلهٔ خیالی، مرحلهٔ نمادین (نظام نمادین)، امر واقع (حیث واقع). ناگفته نماند

که لاکان دربارهٔ این مراحل توضیح روشنی نداده؛ به همین دلیل دریافت آن همواره دشوار بوده است.

۲. سیر رشد روانی سوژه از منظر لاکان

۲-۱. مرحلهٔ خیالی^۱

از دیدگاه لاکان، این مرحله از همان روزهای نخستین توگد نوزاد آغاز می‌شود. کودک از اعضای خود درک پاره پاره و گسسته‌ای دارد؛ اما از کلیت خود، به منزلهٔ موجودی مستقل که دارای هویت باشد، درکی ندارد و پیوسته خود را با مادر و محیط اطرافش متحد، یکپارچه و در پیوند می‌پندارد (Eagleton, 1997: 143). در انتهای این مرحله، سوژه به وسیلهٔ تصویری که در آینه (در نظر لاکان صورت مادر یا هر چیز دیگر) می‌بیند، آرام آرام تمایز میان خود و محیط بیرون را دریافت کرده، از این مرحله عبور می‌کند. لاکان این تمایز و هویت‌یابی سوژه را مرحلهٔ آینه‌ای^۲ می‌خواند که جزئی از همان مرحلهٔ خیالی است.

۲-۲. نظام نمادین

توهم‌های مرحلهٔ خیالی با گام نهادن در مرحله‌ای که لاکان آن را «مرحلهٔ نمادین» یا «نظام نمادین» می‌خواند، به پایان می‌رسد. لاکان در تدوین این مرحله، از آرای سه اندیشمند برجسته، یعنی لوئی استراوس (۱۹۰۸ م)، فردینان دو سوسور (۱۹۱۳ م) و یاکوبسن (۱۹۸۲ م) تأثیر پذیرفته است. بنابراین، برای درک این مطلب ناگزیر باید به آرای این اندیشمندان که با این نظریه در پیوند است، اشاره کرد.

۲-۲-۱. تأثیر استراوس بر لاکان

از نظر استراوس، در تمام خویشاوندی‌ها و روابط اجتماعی، ساختاری ابتدایی قرار دارد و آنچه در نظام‌های واقعی رخ می‌دهد، داد و ستد افراد واقعی در قالب ازدواج نیست، بلکه فرایند تبادل نمادین است. لاکان از انسان‌شناسی ساختاری استراوس این ایده را آموخت که ویژگی جهان بشری کارکرد نمادین است؛ کارکردی که در تمام جنبه‌های زندگی دخالت دارد (هومر، ۱۳۸۸: ۵۶).

۲-۲-۲. تأثیر سوسور بر لاکان

ریافت‌های نوین فردینان دو سوسور در زمینه زبان‌شناسی، نه تنها در کالبد مرده این علم، بلکه در کالبد بسیاری از علوم انسانی روح تازه‌ای دمید و دیدگاه اندیشمندان را نسبت به این علوم دگرگون کرد. او رابطه طبیعی و یکپارچه‌ای را که در پندار پیشینیان، میان واژه‌ها و اشیا بود، به هم ریخت و بر آن شد که واژه‌ها مستقیماً به هیچ شیء خاصی در جهان مادی ارجاع نمی‌دهند.

سوسور واژه را «دال» و مفهوم را «مدلول» می‌خواند و معتقد است که رابطه میان آن‌ها نیز اختیاری بوده، بر قراردادهای اجتماعی استوار است. از دیدگاه او، معنادار شدن زبان مبتنی بر دو اصل است:

الف. محور جانشینی که در آن، گوینده هنگام تکلم، واژه‌های خاصی را در جهان مادی برمی‌گزیند. برای مثال، واژه «سگ» در کلیت محور جانشینی دارای معنی است نه واژه «شگ»؛

ب. محور همنشینی که در آن، گوینده واژه‌ها را به گونه‌ای در کنار هم می‌نشانند که از نظر نحوی درست باشد (مکاریک، ۱۳۸۴: ۱۱۷ و ۱۷۳).

لاکان با مثال مشهورش، دو فرضیه بنیادین سوسور را که عبارت بودند از: تقسیم‌ناپذیری نشانه، و اولویت دال نسبت به مدلول، به چالش می‌کشد:

قطاری وارد ایستگاه می‌شود. پسر بچه و دختر بچه‌ای - که با هم برادر و خواهرند - در کوبه‌ای روبه‌روی هم کنار پنجره‌ای می‌نشینند و می‌توانند از طریق آن ساختمان‌هایی را ببینند که در امتداد سکوی ایستگاه قرار دارد. در این حال، قطار به زحمت متوقف می‌شود. برادر می‌گوید: «نگاه کن! ما روبه‌روی توالی خانم‌هاییم». خواهر پاسخ می‌دهد: «بله! چطور نمی‌توانی ببینی که ما روبه‌روی توالی آقایان هستیم» (اسحاقیان، ۱۳۸۱: ۳۲-۳۳).

همان‌گونه که مشهود است، در این مثال آنچه چنین گفتگویی را میان این خواهر و برادر ایجاد کرده، تنها دال یا واژه‌ای است که روی هر کدام از آن درها نوشته شده، نه خود «در» که مدلول است. از نظر لاکان، دال‌ها فقط به دال‌های دیگر ارجاع می‌دهند. برای مثال، لغت‌های فرهنگ لغت فقط به لغت‌های دیگری ارجاع داده است، نه به یک مفهوم ثابت و استوار.

۳-۲-۲. تأثیر یا کوبسن بر لاکان

یا کوبسن معتقد است که در نظریهٔ سوسور، کارکرد محور جانشینی و همنشینی به کارکرد استعاره و مجاز مرسل (مجاز جزء از کل) در متون ادبی شباهت دارد.^۳ لاکان همین کارکرد زبان را در مورد دو کارکردی که به اعتقاد فروید ناخودآگاه برای عبور از سد فرامن از آن بهره می‌گیرد، یعنی ادغام و جابه‌جایی، به کار می‌برد. فروید معتقد بود که ناخودآگاه برای عبور امیال و غرایز خود از سطح سانسور فرامن، به دو شیوهٔ ادغام و جابه‌جایی متوسل می‌شود. به گمان لاکان، مفهوم دوقطبی بودن استعاره و مجاز در نظریهٔ یا کوبسن، شبیه به مفهوم دوجزئی ادغام و جابه‌جایی در روان‌کاوی فرویدی است (رایت، ۱۳۷۳: ۱۰۸).

در فرایند ادغام نیز ناخودآگاه دو یا چند تصویر را در تصویر واحدی می‌گنجانند؛ مانند تصویر شخصی زورگو که ممکن است تصویری از معلم، پلیس، پدر و دیگر نهادهای اجبار در جامعه باشد. همچنین ناخودآگاه رؤیابین در فرایند جابه‌جایی نیز می‌کوشد اضطراب از یک موضوع را در موضوعی دیگر - که جامعه‌پسندتر است و می‌تواند از سطح سانسور فرامن بگذرد - متجلی کند. اینجا او یکی از مشهورترین نظریه‌هایش را در زمینهٔ ناخودآگاه بیان می‌کند: «ناخودآگاه ساختاری مشابه زبان دارد.» (موللی، ۱۳۸۳: ۲۶). پس از این مقدمه، به نظر لاکان دربارهٔ ساحت نمادین پرداخته می‌شود.

۴-۲-۲. ساحت نمادین از دیدگاه لاکان

در روان‌کاوی فرویدی، گفته می‌شود که کودک در مرحلهٔ عقدهٔ ادیپ، به دلیل ترس از آخته شدن توسط پدر، میل محرم‌آمیزی را رها می‌کند. اما نقطهٔ کور این نظریه دربارهٔ دختران است؛ اینکه چگونه میل محرم‌آمیزی با والد غیرهمجنس را کنار می‌گذارند. فروید بر آن بود که دختر این درون‌افکنی را در مرحله‌ای بسیار پیچیده‌تر از پسر سپری می‌کند (که البته دربارهٔ آن توضیح روشنی نداده است).

لاکان مشکل فرضیهٔ مرحلهٔ نمادین را با جایگزین کردن «فقدان قضیب» با «ترس از اختگی» برطرف کرده است. دختر بچه با دریافت این نکته که وی فاقد قضیبی همچون برادر خویش است، از مؤنث بودن خود آگاه می‌شود. در مقابل، پسر مذکر بودنش را از راه توجه به این نکته که خواهرش یا هر دختر بچهٔ دیگر فاقد قضیبی همانند وی است،

دریافت می‌کند. پس آنچه این دو (پسر و دختر) را از تمایز جنسی خویش با جنس مخالف آگاه می‌کند، نه ترس از آخته شدن، بلکه آگاهی از «فقدان» است (Makaryk, 1997: 598). البته لاکان نیز مانند فروید، بر آن بود که ناخودآگاه در کودک توسط پدر و در پی منع از محرم‌آمیزی پدر شکل می‌گیرد؛ اما از نظر وی قوانین حاکم بر این ناخودآگاه که ساختاری شبیه به زبان دارد، مبتنی بر استعاره و مجاز جزء از کل است.

از طرفی، از دیدگاه او، «من» یا خودآگاه آدمی میان «دال»^۴ یا واژگان و تعبیرات لفظی و «مدلول»^۵، یعنی شیء و پدیده‌ای که واژه بر آن دلالت می‌کند، تقسیم می‌شود. مدلول‌ها لغزنده و شناورند و قابلیت سکون ندارند؛ دال‌ها نیز به شدت تحت تأثیر ناخودآگاه و کام‌های ازده قرار گرفته‌اند. ناخودآگاه با چیرگی بر دال‌ها و با استفاده از ساز و کارهای روانی «ادغام» و «جاب‌جایی» - که لاکان آن‌ها را به استعاره و مجاز جزء از کل تشبیه کرده است - آدمی را میان دال‌هایی که پایان ندارد، سرگردان می‌کند. از نظر لاکان، هر واژه، پرسش، لغزش لفظی و تپق زبانی است و ناخواسته با ناخودآگاه پیوند دارد (اسحاقیان، ۱۳۸۱: ۳۲).

لاکان معتقد است که کودک با این منع (محرم‌آمیزی) به دنیای نمادینی پرتاب می‌شود که (برخلاف مرحله خیالی که در آن «مادر» نقش عمده را ایفا می‌کرد و کودک از طریق تصویرهای خیالی با دنیای اطرافش ارتباط داشت) نام نمادین پدر حکم‌فرمایی می‌کند و ارتباط کودک با محیطش به وسیله زبان برقرار می‌شود (هومر، ۱۳۸۸: ۸۱).

نام پدر نمادی از کلّ هنجارها و باید و نبایدهای حاکم بر جامعه است؛ هرچند می‌تواند شامل پدر واقعی نیز باشد. به اعتقاد لاکان، ذهن کودک با ورود به دنیای نمادین، به دو ساحت آگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌شود؛ امری که خود موجب اضطراب خواهد شد.

در مبحث آرای سوسور، گفته شد که انسان در نظام زبانی به وجود می‌آید. لاکان نیز ضمن صحّه‌گذاردن بر این عقیده سوسور، معتقد است که این زبان و قوانین حاکم بر آن است که بر انسان تسلط دارد، نه انسان بر زبان. همچنین انسان محدود و محصور در زبان است و راه برون‌شدن از آن را ندارد. هرچند انسان از طریق همین زبان وارد نظام نمادین می‌شود و برای رسیدن به کمال نیز ناگزیر است از این مرحله عبور کند.

۵-۲-۲. فقدان

گفته شد که در مرحله آینه‌ای، احساس غلبه کودک دروغین است؛ زیرا بقای کودک به مادر وابستگی دارد؛ به طوری که منشأ راحتی‌های او مادر است. هنگامی که کودک وارد نظام نمادین می‌شود، این اتصال و یکپارچگی دوران خیالی گسسته شده، کودک به نظام نمادین پرتاب می‌شود. این گسستگی برای به وجود آمدن فرهنگ و تمدن، لازم و ضروری است. به وجود آمدن هویت مستقل کودک نیز به این جدایی وابسته است؛ اما این جدایی نوعی فقدان درون او ایجاد کرده، از آن عالم یکپارچگی و وفور دورش می‌کند. لاکان در مبحث فقدان، پیرو آرای فروید در مقاله «فراسوی اصل لذت» است. فروید در این مقاله، از بازی خواهرزاده‌اش (که در آن، قرقره‌ای را به نخی بسته است، آن را پرتاب می‌کند، و دوباره قرقره را به سوی خودش می‌کشانند) نتیجه می‌گیرد که این بازی برای کودک ماهیت نمادین دارد و راهی است برای پایان دادن به اضطراب او از غیبت مادرش. وقتی کودک قرقره را پرتاب می‌کند و می‌گوید: «رفت»، تجربه فقدان مادر را در ذهن خویش تکرار می‌کند و وقتی آن را بر می‌گرداند و می‌گوید: «آمد»، از بازگشت نمادین این شیء و غلبه بر آن - که همانا نمادی از مادر است - لذت می‌برد (Freud, 1984: 33).

لاکان در این مورد جنبه زبانی را در نظر گرفته و معتقد است که بازی «رفت - اینجا» به ورود کودک به قلمروی نمادین یا ساختار خود زبان مربوط است. به گفته لاکان، «زبان همیشه با فقدان یا غیبت در ارتباط است. وقتی از واژه‌ها استفاده می‌کنید که شیء مورد نظرتان حضور ندارد. اگر دنیای شما جامعیت تمام داشت و غیبت نمی‌داشت، نیازی به زبان نبود.» (کلیگر، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

۳-۲. مرحله حیث واقع (امر واقع)

ورای «ساحت خیالی» و «ساحت نمادین»، محدوده‌ای وجود دارد متشکل از مجموعه «ابژه‌های دیگری کوچک» که هر کدام از آن‌ها نمادی از نخستین «فقدان» (جداشدگی از مادر) است.

کودکی که هنوز دچار این جدایی نشده، و فقط نیازهای ارضاشدگی دارد و تمایزی هم میان خود و آنچه نیازهایش را برآورده می‌کند، نمی‌گذارد، به گفته لاکان در

قلمرو واقعی است. قلمرو واقعی، مرکزی (ذهنی) است که این وحدت اولیّه در آن قرار دارد. به این دلیل، هیچ غیبت یا فقدان یا نبودى در آن قرار ندارد (کلیگر، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

این حیطة برای همیشه خارج از دسترس ماست و فقط زمانى مى توانیم به آن دسترسى پیدا کنیم که حصار زبان درهم شکسته شود.

حيث واقع، برعکس «ساحت خیالی» و «ساحت نمادین» که جایگاه فقدان به شمار می رود، جایگاهی است انباشته از وفور و فراوانی. نزد لاکان، بهترین زمان دسترسى به آن، دوره ای است که فرد بر اثر افسردگی، به معنا باختگی ارزش های مسلط اجتماعى یا نظام های اعتقادى رسمى پی مى برد؛ اما نمى تواند احساس های خود را درباره آن ارزش ها و نظام ها به زبان بیاورد. این لحظه ها و دوره های زمانى، بسیار کوتاه و گذرا هستند؛ اما همواره در فرد احساس اضطراب به وجود مى آورند؛ زیرا ساختگی بودن معنای معقول جامعه را آشکار مى کنند (پاینده، ۱۳۸۸: ۳۷).

نزد لاکان، به وجود آمدن چنین اضطرابی موجد چیزى است که او آن را «ضایعه حیث واقع»^۶ مى نامد. این ضایعه کلام را نامنسجم و نافهمیدنى مى کند (همان).

۱-۳-۲. «دیگری کوچک»

گفته شد که در دوره پیشازبانى، کودک با ورود به دنیای نمادها و دور شدن اجبارى اش از دنیای وفور خیال و یکى بودگی با مادر، دچار فقدان مى شود. کودکى که پیش از این، در دنیای خیالی، فقط قادر بود میل را درک کند و مادر تمام نیازهایش را برآورده مى کرد، اکنون برای برآورده شدن نیازش مجبور است از طریق زبان تقاضا کند. جانشین شدن نام اشیا به جای خود اشیا، نمود بارزى از این وضعیت است (مکاریک، ۱۳۸۴: ۳۱۱-۳۱۳). بنابراین، تقاضا جانشین میل شده است. سوژه (کودک) در دنیای نمادین، همیشه به دنبال بازگشت به آن دنیای میل، وفور و اتحاد و یکپارچگی است. بارزترین مصداق میل از آن دوره خیالی - که در این دنیای نمادین زبان ازدست رفته - میل به مادر است که لاکان از آن با عنوان اُبژه «دیگری کوچک»^۷ (در مقابل دیگری بزرگ که همین دنیای نمادین است) یاد

می‌کند. «همهٔ افراد به‌نوعی تلاش می‌کنند که با این اَبژه‌ها تلفیق شده، از تمایز میان خود و دیگری رهایی یابند.» (کلیگر، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

میل به مادر یا دیگری کوچک در حالت‌های گوناگونی جلوه‌گری می‌کند. گفته می‌شود که «هرآنچه یاد مادر و یکی‌بودگی پیش‌ازبانی با مادر را در ضمیر ناخودآگاه سوژه (انسان) زنده کند، مصداقی از «اَبژهٔ دیگری کوچک» است.» (پاینده، ۱۳۸۸: ۳۶). از همین رو، دیگری‌های کوچک را نمی‌توان به چند چیز محدود کرد و باید گفته شود که دیگری‌های کوچک بی‌شمارند.

۳. بررسی رشد روانی سوژهٔ لاکانی در اندیشه‌های مولانا

در دیدگاه اندیشمندان اسلامی و دینی، فرایند خلقت روح و جسم هم‌زمان نیست و روح پیش از جسم خلق شده است. مولانا ضمن صحه گذاردن بر این نکته، معتقد است که روح انسان‌ها هم با یکدیگر، هم با خداوند و عالم هستی در پیوند و اتحاد بوده است. او آشکارا به اوقاتی که ارواح منبسط بودند (مرحلهٔ خیالی) با حالتی حسرت‌گونه اشاره کرده است:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۲۵)

جان من و جان تو بود یکی ز اتحاد گشت جدا موج‌ها گرچه بُد اول یکی
این دو که هردو یکی است جز که همان یک مباد از سبب باد بود آنکه جدایی بنزاد

(همو، ۱۳۶۳: ۲/۱۹۳)

او روح را همچون کودکی می‌داند که پس از هبوط به این دنیا، مرحلهٔ خیالی را بدرود گفته و به ساحت نمادین قدم نهاده است. روح - که از مادر و دنیای وحدت جدا شده - اکنون در نظام نمادین و تعلقات و محدودیت‌های «زبان» گرفتار شده است. کودک روح در این دنیا مشغول امور دنیوی شده، هنوز متوجه نیست که گوهر گرانبهای وحدت و اتحاد با هستی و مادر (خداوند) را از دست داده است. پس از مدتی، او به بی‌اعتباری

ارزش‌های حاکم بر این عالم (نظام نمادین) پی می‌برد. بدین گونه از این جهان و اهل آن - که او را از مادر نخستین و عالم وحدت گونه آن جدا کرده‌اند - دل می‌کند:

این جهان و اهل او بی‌حاصل‌اند هر دو اندر بی‌وفایی یکدل‌اند
 زاده دنیا چو دنیا بی‌وفاست گرچه رو آرد به تو، آن رو قفاست
 اهل آن عالم، چو آن عالم زبیر تا ابد در عهد و پیمان مستمر
 (همان، ۸۴/۴)

روح آشکارا درمی‌یابد که جز این امور دنیوی و راه پنج حس که بی‌اعتبار است، حس‌های دیگری نیز وجود دارد که جنبه فرامادی دارند:

راه حس راه خیران است ای سوار ای خیران را تو مزاحم! شرم دار
 پنج حسی هست، جز این پنج حس آن چون زر سرخ و این حس‌ها چو مس
 اندر آن آفتاب کاهل محشرند حس مس را چون حس زر کی خرنند؟
 حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد
 (همان، ۱۱/۲)

چنان که در مرحله نخستین (امر خیالی) گفته شد، کودک بر اثر عقده ادیب به نظام نمادین (نظامی که در آن زبان حاکم است) پرتاب می‌شود. پس زبان شخص را از آن عالم وفور و کمال - که در آن همه چیز مهیا بود و سوژه با آن اتحاد و پیوند داشت - دور کرده است. به اعتقاد لاکان، زبان در اینجا جایگزین آن عالم شده است. به عبارت دیگر، «پیوند میان ذهن و عین (سوژه و اُبژه)، و انسان و جهان بیرونی را برهم زده و موجب شده است که کودک یگانگی خود را با مادر از کف بنهد.» (تسلیمی، ۱۳۸۸: ۱۹۳).

از سوی دیگر، در نظام نمادین، نام‌گذاری اشیای جهان موجب پیوند سوژه با آن‌ها شده است. به‌طور کلی، زبان موجب فقدان می‌شود. همین زبان پس از تصویر آینه‌ای موجب هویت‌یابی بیش‌تر سوژه می‌شود؛ اما او (سوژه/انسان) را از آن یکپارچگی و اتحاد با عالم بیرونی و عینی دور کرده است. بنابراین، زبان دامی بیش نیست.

مولانا نیز این نکته را دریافته و معتقد است که برای دست‌یابی به حقیقت، معنا و یگانگی و اتحاد با آن، بی‌شک باید از دام زبان گریخت و از آن گذشت:

حرف چه بود؟ تا تو اندیشی از آن حرف چه بود؟ خار دیوار رزان
 حرف و صوت و گفت را برهم زدم تا که بی این هر سه با تو دم زدم
 (مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱۷۳)

او در غزلیات شمس، زبان را نشانی از فراق و جداافتادگی از نعمت اتصال و یکپارچگی، و نمادی از فقدان می‌داند و مثال می‌زند که وقتی کسی در حال جویدن نان باشد، دیگر به بر زبان راندن کلمهٔ نان احتیاجی ندارد:

خاموش کین گفت زبان دارد نشان فرقتی ورنی چونان خاید فتی کی وقت نان گویی بود
(همان، ۱۲/۲)

مولانا معتقد است که زبان نشان هستی مادی ماست و ما را در هستی مادی محصور کرده است:

خمش کن مرده وار ای دل ازیرا به هستی متهم ما زین زبانیم
(همان، ۲۵۷/۳)

به همین دلیل، زبان آوری کردن و به طرف زبان رفتن زیان محض است؛ زیرا ما را به هستی مادی گرفتار می‌کند:

خامش که زبان همه زیان است تو سوی زبان چه می‌گریزی
(همان، ۸۵/۶)

زبان موجب حجاب دل و جان، و باعث شده است سوژه از آن وفور نعمت پیشین - که همانا در پیوستگی با کل هستی است - جدا شود. درنهایت، مولانا آرزو می‌کند که ای کاش هیچ‌گاه به زبان واقف و آگاه نمی‌شد:

بس کن کاین گفت زبان هست حجاب دل و جان کاش نبود ی ز زبان واقف و دانا دل من
(همان، ۱۱۶/۴)

به همین دلیل، خاموشی را به این گونه زبان آوری ترجیح می‌دهد:

خاموش باش تا دل بی این زبان بگوید چون گفت دل نیوشم زین گفت عار دارم
(همان، ۴۰)

ناگفته نماند که یکی از وصیت‌های مولانا به یارانش هنگام مرگ، کم‌تر سخن گفتن و خاموشی تا حد ممکن است (افلاکی، ۱۳۶۲: ۵۶۴)؛ زیرا در این خاموشی‌ها، سوژه مانند مرحلهٔ خیالی، دوباره به وسیلهٔ تصویرها و خیال‌ها با مبدأ نخستین متحد می‌شود:

خاموش خاموش ای زبان همچو زبان سوسنان مانند نرگس چشم شود در باغ کن نظاره‌ای
(همان، ۱۹۱/۵)

نیز:

زبان بر بند و بگشا چشم عبرت که بگشاده‌ست راه اعتبار او
(همان، ۴۱)

کودکی (سوژه/ انسان) - که از آن تملک خیالی (کامل) به دنیای زبان تبعید شده است - زبان را تهی می‌یابد؛ زیرا «تنها» فرایند بی‌پایانی از تفاوت و فقدان است و اکنون باید به جای تملک هر چیزی، در تمامیت آن و صرفاً در امتداد زنجیرهٔ زبانی که بالقوه بی‌پایان است، از دالی به دال دیگر حرکت کند. این حرکت بالقوه از دالی به دال دیگر، همان چیزی است که لاکان به آن «میل» می‌گوید. به‌طور کلی، میل از چیزی نشأت می‌گیرد که دائم می‌کوشد آن را پُر کند (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۲۳۰).

مولانا نیز همچون لاکان زبان را دام گرفتار کنندهٔ انسان می‌داند و مریدان را پند می‌دهد که:

در گذر از نام و بنگر در صفات تا صفات ره نماید سوی ذات
اختلاف خلق، از نام اوفتاد چون به معنی رفت، آرام اوفتاد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۶۷/۲)

بنابراین، دال‌های زبانی فقط باعث سرگردانی و اختلاف می‌شوند. به‌همین دلیل، نباید به زبان توجه کرد. وی این موضوع را به‌صورتی بسیار روشن (مانند مثال لاکان: برادر و خواهر در کوپهٔ قطار) در مثل «منازعت چهار کس جهت انگور، که هر یکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را» توضیح می‌دهد. در این مثل، آنچه باعث اختلاف این چهار کس می‌شود، زبان است. معنی یا مدلول یک چیز است؛ اما زبان‌ها یا دال‌ها متفاوت از یکدیگرند و همین باعث اختلاف می‌شود:

چهار کس را داد مردی یک درم آن یکی گفت: «این به انگوری دهم»
آن یکی دیگر عرب بُد، گفت: «لا من عَنبِ خواهم نه انگور ای دغا!»
آن یکی تُرکی بُد او گفت: «ای بَنُم من نمی‌خواهم عَنب، خواهم اُژم»
آن یکی رومی بگفت: «این قیل را ترک کن، خواهیم استاقیل را»
در تنازع آن نفر جنگی شدند که ز سر نام‌ها غافل بُدند

(همان، ۱۶۷)

در ادامه می‌گوید:

صاحب سَری، عزیزِی: ده زبان
پس بگفتی او که: من زین یکِ درم
چون که بسپارید دل را بی دغَل
یکِ درم تان می‌شود چار، المراد
گفتِ هریکِ تان دهد جنگ و فراق

(همان)

از سویی، در نظام نمادین (دیگری بزرگ)، نام‌گذاری پدیده‌ها و اشیا توسط زبان می‌تواند فقط بخش بسیار کوچک و ناچیزی از معانی آن‌ها را دربر داشته باشد و اغلب از دیگر جنبه‌های معنا چشم‌پوشی می‌شود. به عبارت دیگر، دال‌ها نمی‌توانند حامل تمام ویژگی‌ها و معانی و مدلول‌ها باشند. پس آن کس که بیان می‌کند و آن کس که بیان می‌شود، هرگز هویتی یکسان و واحد ندارند و دال و مدلول هم‌پیوند را تشکیل نمی‌دهند (Cavallaro, 2002: 94). بنابراین، واژه یا دال به هیچ‌عنوان نمی‌تواند دربر دارندهٔ کل معنی یا مدلول باشد. مولانا این نکته را با ظرافت هرچه تمام‌تر این‌گونه بیان می‌کند:

معانی را زبان چون ناودان است کجا دریا رود در ناودانی

(همان، ۶۶/۶)

من زین قیامت حاملم گفتم زبان را می‌هلم می‌ناید اندیشه دلم اندر زبان اندر زبان

(همان، ۱۰۳/۴)

به اعتقاد لاکان، سوژه تا پایان عمر در دام زبان گرفتار می‌ماند.

پس از رویداد عقدهٔ ادیپ، ما هرگز قادر نخواهیم بود که این شیء قیمتی (اتحاد با مادر و هستی که لاکان آن را «واقعی» می‌نامد) را به دست آوریم، حتی اگر همهٔ عمر خود را در جستجوی آن سپری کنیم. باید به جای آن به اشیای جایگزین دل خوش کنیم؛ چیزی که لاکان آن را «شیء کوچک» (دیگری کوچک) می‌نامد و ما بیهوده می‌کوشیم با آن شکاف موجود در کانون هستی خویش را پر کنیم (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۲۳۱).

البته می‌توان به وسیلهٔ دیگری‌های کوچک (آن‌هم فقط زمان‌هایی که بر اثر تفکر سوژه و دریافتن این نکته که ارزش‌های حاکم بر نظام نمادین پوچ و بی‌معناست) به حیث واقع

تقرّب جست؛ اما لاکان به طور نویدکننده‌ای معتقد است که این تقرّب جستن نسبی و موقتی است، نه دائمی و پایدار (برتز، ۱۳۸۲: ۲۱۱).

مولانا نیز مانند لاکان این دال‌های پیچیده زبان را پوچ می‌داند و معتقد است که این‌ها گریختن از دام زبان نسبی است:

راهی ز زبان ما به دل پیوسته است کاسرار جهان و جان در او بنشسته است
تا هست زبان بسته، گشاده است آن راه چون گشت زبان گشاده آن ره بسته است

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۱۱)

به اعتقاد وی، هر چند رهایی از دام زبان نسبی است، سوژه می‌تواند با تحمل رنج و سختی، در منازل طریق و البته با عنایت‌های خود حضرت حق، این صورت ظاهر را از بین برد و به اتحاد پیشین با او نایل شود. هر چند در دیدگاه مولانا و دیگر عارفان نیز این اتحاد همیشه نیست:

صورت سرکش گدازان کن به رنج تا بینی زیر او وحدت چو گنج
ور تو نگدازی، عنایت‌های او خود گدازد، ای دلم مولوی او

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۲۵)

نیز:

راستی کن ای توفخر راستان! ای تو صدر و من درت را آستان
آستانه و صدر در معنی کجاست؟ ما و من کو آن طرف کان یار ماست؟
ای رهیده جان تو از ما و من ای لطیفه‌ی روح اندر مرد وزن
مرد وزن چون یک شود آن یک تویی چون که یک‌ها محوئید آنک تویی
این من و ما بهر آن برساختی تا تو با خود نرد خدمت ساختی
تا من و توها همه یک جان شوند عاقبت مستغرق جانان شوند

(همان، ۱۶۸/۲)

این اتحاد حاصل نمی‌شود، مگر با روی آوردن به دیگرهای کوچکی که مولانا پیشنهاد می‌کند. در نظر او، سوژه یا روح - که به بازگشتن به عالم و سطح خیالی و روزگار اتحاد با مادر میل دارد - می‌تواند با متوسل شدن به اُبژه‌های دیگری کوچکی از قبیل دل، پیر و سماع عارفانه، خود را به آن مبدأ ازلی نزدیک کند. نباید فراموش کرد که

دیگری‌های کوچک بی‌شمارند. در عرفان اسلامی و در اندیشه مولانا نیز همه پدیده‌های عالم می‌توانند انسان را به مبدأ ازلی رهنمون شوند.

۱-۳. دل

دل نشانی از خداوند است و خداوند خود وعده داده است که «أنا عند المنكسرة قلوبهم». «از دیدگاه مولانا، دل مهبط انوار الهی و منزل عنایات بی‌پایان حق است. پس توجه به دل است که انسان را به حق می‌رساند نه تیز کردن فهم و خاطر.» (گوهرین، ۱۳۸۰: ذیل دل)؛ چنان که مولانا در مثنوی سروده است:

فهم و خاطر تیز کردن، نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۱۹)

دل سرشتی بهشتی دارد؛ برخلاف زبان که نمودی از دوزخ است:

پس دل چو بهشتی دان، گفتار زبان دوزخ وین فکر چو اعرافی جای گنه و خرده
(همو، ۱۳۶۳: ۵/۱۱۷)

اگر کسی در ساحت نمادین دنبال خداوند و اتحاد از دست رفته خود است، بی‌شک دل می‌تواند برجسته‌ترین میعادگاه او باشد:

گفت پیغمبر که: «حق فرموده است: در زمین و آسمان و عرش نیز «در دل مؤمن بگنجیم». ای عجب!

(همو، ۱۳۸۴: ۱/۲۱۵)

در جای دیگری نیز فرموده است:

از ملیک لایزال و لم یزل
در عقول و در نفوس باغلا
بی ز چون و بی چگونه، بی ز کیف
یابد از من پادشاهی‌ها و بخت
زین حکایت کرد آن ختم رُسل
که: «نگنجیدم در افلاک و خُلا
در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف
تا به دلّالی آن دل فوق و تحت

(همان، ۳/۱۴۲)

البته برای اینکه دل انسان از نظام نمادین و ارزش‌های حاکم بر آن مصون بماند و در جنبه آن‌ها نباشد، بایسته است چنان طفلی - که سر تا پا نیاز است و زبان‌آوری نمی‌کند،

به زبان توجّهی نکند و چنگک در مادر خود بزند. بدین سان، بی تردید به اتحاد دوباره‌ای (هرچند نسبی) نایل می‌شود:

<p>تا چو طفلان چنگک در مادر زدی علم و حسی دل ربودی از ولی جان و حسی آسای تو، آرد عتاب علم نقلی با دم قطب زمان رستگی زین ابله‌ی یابی و بس هم براین گفته‌ست سلطان البشر ابله‌ی شو، تا بماند دل درست ابله‌ی کو و اله و حیران هوست (همان، ۷۴-۷۳/۴)</p>	<p>کاش چون طفل از حیل جاهل بدی یا به علم نقل کم بودی ملی با چنین نوری، چو پیش آری کتاب چون تیمّم با وجود آب دان خویش ابله کن، تبّع می‌رو سپس «اکثر اهل الجنة البله» ای پسر: زیرکی چون کبر و یادانگیز توست ابله‌ی نه کوبه مسخرگی دوتوست</p>
--	--

چنان‌که در این ابیات نیز مشهود است، بدون عنایت و چنگک زدن به دامن پیر و قطب زمان، دل درست نخواهد ماند.

۲-۳. پیر

پیر از جمله اَبژه‌های دیگری کوچکی است که حضورش برای سالک همواره نمودی از خداوند است:

<p>جان ایشان بود در دریای جود پیش تراز کشت بر برداشتند پیش تراز بحر دُرها سُفته‌اند (همان، ۱۶/۲)</p>	<p>پیر ایشانند کین عالم نبود پیش ازین تن عمرها بگذاشتند پیش تراز نقش جان پذیرفته‌اند</p>
--	--

مولوی معتقد است که اژدهای نفس مردم اوبار را چیزی جز پیوند ولایت و سایه عنایت پیر راهبر نمی‌کشد؛ و این دشمن‌خانگی را - که منشأ همه آفت‌ها و بلاها و سرمایه بدبختی‌ها و بیچارگی‌های بشر است - چیزی جز توجّه اولیا و پیران کامل قلع و قمع نمی‌کند (همایی، ۱۳۶۲: بخش دوم / ۶۱۰).

<p>دامن آن نفس‌گش را سخت گیر در تو هر قوت که آید جذب اوست هرچه کارد جان بود از جان جان</p>	<p>هیچ نکشد نفس را از ظلّ پیر چون بگیری سخت، آن توفیق هوست ما رمیت اذ رمیت راست دان</p>
--	---

دست گیرنده وی است و بردبار
دم بسده دم آن دم از او امیسد دار
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/۱۱۵)

اگر سایه رهبری پیر نباشد، بی گمان غول نفس سالک را از راه به در خواهد برد:
پیر را بگزین، که بی پیر این سفر
آن رهی که بارها تورفته‌ای
پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ
گر نباشد سایه او بر تو گول
غولت از ره افکنند اندر گزند
هست بس پرآفت و خوف و خطر
بی قلاووز، اندر آن آشفته‌ای
هین! مرو تنها، ز رهبر سر میچ
پس تو را سرگشته دارد بانگ غول
از تو داهی تر در این ره بس بُدند
(همان، ۲۲۸/۱)

۳-۳. سماع و موسیقی

مولانا بر آن است که نغمه‌های دلپذیر الحان موسیقی و ترجیعات روح نواز ساز و آواز خوش - که آدمی را بی اختیار به سوی خود می کشاند، و روح را تازگی و نشاط و قدرت و قوت می بخشد - پرتوی ضعیف است و رقیقه‌ای اندک از موسیقی کل روحانی عالم بالا؛ رقیقه‌ای که چون به صورت سفلی و جسمانی تنزل کرده و با نشئه آب و گل آمیخته است، تیره و گل آلود و ناصاف گشته و از اثر اصلی روحانی اش کاسته شده است. با وجود این، آشکار است که این باده درد آلوده چه مستی‌ها و شور و غوغاها می زاید: صاف اگر باشد ندانم چون کند (همای، ۱۳۶۲: ۱۱-۱۲).

نالئه سُرنّا و تهدید دهل
پس حکیمان گفته اند این لحن ها
بانگ گردش های چرخ است این که خلق
مؤمنان گویند که آثار بهشت
ما همه اجزای آدم بوده ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی
لیک چون آمیخت با خاک کُرب
پس غذای عاشقان آمد سماع
چیز کی مانند بدان ناقور کل
از دوار چرخ بگرفتیم ما
می سرایندش به طنبور و به حلق
نغز گرداند هر آواز زشت
در بهشت آن لحن ها بشنوده ایم
یادمان آمد از آن ها چیز کی
کی دهد این زیر و آن بم آن طرب ...
که در او باشد خیال اجتماع
(مولوی، ۱۳۸۴: ۴/۴۳)

بنابراین، سماع و موسیقی - که روح آدمی را به یاد مبدأ نخستین (ساحت خیالی) می‌اندازد - نیز می‌تواند یکی از اُبژه‌های دیگری کوچک باشد.

۴. نتیجه‌گیری

هرچند دیدگاه‌های لاکان و مولانا - از این نظر که یکی ماتریالیستی و فیزیکی است و دیگری عرفانی و متافیزیکی - دو بُعد متفاوت دارد و به ظاهر دور از هم است، از این نظر که سوژه در آن‌ها سه مرحله مشابه را طی می‌کند، اشتراکاتی دارد.

در مرحله نخستین هر دو دیدگاه، سوژه (انسان و روح او) در اتحاد و یگانگی با هستی و مادر (خداوند) به سر می‌برد؛ اما پس از پانهادن به دومین مرحله، در نظام نمادین گرفتار می‌شوند؛ نظامی که زبان در آن حاکم است. بنابراین، مدلول‌های بی‌پایان و پوچ زبان جای امور مرحله خیالی (اتحاد با هستی و مادر) را می‌گیرند؛ به همین دلیل سوژه دچار فقدان می‌شود.

پی بردن به این نکته که ارزش‌های حاکم بر نظام نمادین پوچ بوده، این نظام با فقدان همراه است، سوژه را دچار ضایعه حیث واقع می‌کند. به همین دلیل، وی بازگشت به مرحله نخستین و همان اتحاد دوباره را خواستار می‌شود (اینجاست که سومین مرحله، یعنی امر واقع آغاز می‌شود) و به دیگری‌های کوچک روی می‌آورد. بنابراین، لاکان نومیدانه بر آن است که رهایی از زبان و توسل جویی سوژه به دیگری‌های کوچک، می‌تواند او را به امر واقع نزدیک کند؛ اما این تقرّب نیز نسبی است، نه همیشگی. بنابراین سوژه هیچ‌گاه نمی‌تواند به آن اتحاد پیشین دست یازد.

دیدگاه مولانا نسبت به گریز از زبان نیز، مانند لاکان، نسبی است. مولانا معتقد است که سوژه با تلاش و با عنایت‌های حق (که مادر نماد اوست) و دیگری‌های کوچکی که بیان می‌کند (دل، پیر و سماع)، می‌تواند دوباره به آن وحدت اولیه با وی (حق - مادر) نایل شود؛ هرچند این اتحاد نیز نمی‌تواند به طور قطع همیشگی و پایدار باشد.

پی‌نوشت‌ها

1. The Imaginary Order

۲. مرحلهٔ آینه‌ای ابتدایی‌ترین مرحله در شناسایی هویت کودک است. براساس نظر لاکان، آغاز این مرحله (به‌منزلهٔ جزئی از همان مرحلهٔ خیالی) در شش [تا ۱۸] ماهگی [و پایان آن در سه سالگی] است. لاکان می‌گوید که برای شناخت مرحلهٔ آینه‌ای، کافی است سوژه (کودک) فکر کند تصویر را در اختیار دارد تا هویتش را به‌دست آورد (Smith, 2010: 17).

کودک در این دوران، تصویر خود را در آینه تشخیص می‌دهد و با این تصویر هم‌ذات‌پنداری می‌کند؛ اما هم‌زمان این تصویر برای او بیگانه‌کننده است و با خود او خلط می‌شود. به نظر لاکان، در این لحظهٔ بیگانه‌شوندگی و شیفتگی با تصویر، الگوی سوژه پدیدار می‌شود (هومر، ۱۳۸۸: ۴۵). به‌همین دلیل، ساخته شدن «خود» (Ego) کودک به همین دریافت‌های نادرست از وجودش بستگی دارد (ایگلتن، ۱۳۶۸: ۲۲۷).

به هر حال، سوژه (نوزاد) احساس می‌کند که بر خود تسلط دارد؛ اما این تسلط بیرون از اوست و بر خورداری او از بدنی تام و زیر فرمان خود توهمی بیش نیست؛ زیرا کودک به‌علت ناتوانی در انجام امور اولیهٔ زندگی (از قبیل راه رفتن، رفع تشنگی و گرسنگی و...) همچنان به مادر وابسته است. ۳. روشن است که استعاره، به کار گرفتن لفظی به جای لفظ دیگر است؛ بدون آنکه قیاس مستقیمی در کار باشد. مانند واژهٔ «شیر» در جملهٔ «شیر آمد» که ممکن است در وصف شجاعت کسی به کار برده شده باشد. مجاز مرسل (مجاز جزء از کل) نیز به کار بردن لفظی مربوط به یک چیز دربارهٔ چیزی دیگر است؛ مانند «تخت» در معنای «پادشاهی».

4. Signifier

5. Signified

6. Trauma of the Real

7. Object Petite

منابع

- اسحاقیان، جواد. (۱۳۸۱). «مکتب لاکان و روان‌شناسی ساختارگرا در نقد ادبی». کتاب ماه ادبیات و فلسفه. ش ۶۲. آذر. صص ۳۰-۳۵.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۰). مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازیجی. ج ۱. دنیای کتاب. تهران.
- ایگلتن، تری. (۱۳۶۸). نظریهٔ ادبی. ترجمهٔ عباس مخبر. نشر مرکز. تهران.
- برتنز، یوهانس ویلم. (۱۳۸۲). نظریهٔ ادبی (مقدمه‌مات). ترجمهٔ فرزانه سجودی. آهنگ دیگر. تهران.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۸). «نقد شعر زمستان از منظر نظریهٔ روان‌کاوی لاکان». فصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی. ش ۴۲. زمستان. صص ۲۷-۴۶.

- تسلیمی، علی. (۱۳۸۸). *نقد ادبی (نظریه‌های ادبی و کاربرد آن در ادبیات فارسی)*. کتاب آمد-تهران.
- رایت، الیزابت. (۱۳۷۳). «نقد روان کاوانه مدرن». ترجمه حسین پاینده. *ارغنون*. ش ۴. صص ۹۷-۱۲۴.
- ربابته، ژان میشل. (۱۳۸۲). «پیش درآمدی بر ژاک لاکان». ترجمه فتح محمدی. *ارغنون*. ش ۲۲. صص ۱۹۳-۲۲۷.
- کلیگز، مری. (۱۳۸۸). *درسنامه نظریه ادبی*. ترجمه جلال سخنور، الاهی دهنوی، و سعید سبزیان. اختران. تهران.
- گوهرین، سیدصادق. (۱۳۸۰). *شرح اصطلاحات تصوف*. زوار. تهران.
- مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۴). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. آگه. تهران.
- موللی، کرامت. (۱۳۸۳). *مبانی روان کاوی فروید و لاکان*. نشر نی. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). *کلیات شمس (دیوان کبیر)*. با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. ج ۳. چاپخانه سپهر. تهران.
- _____ (۱۳۷۸). *کلیات شمس*. مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر. امیرکبیر. تهران.
- _____ (۱۳۸۴). *مثنوی*. مقدمه و تحلیل و تصحیح از محمد استعلامی. ج ۷. سخن. تهران.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). *مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید)*. ب ۲. مؤسسه انتشارات نگاه. تهران.
- هومر، شون. (۱۳۸۸). *ژاک لاکان*. ترجمه محمدعلی جعفری و سید ابراهیم طاهانی. ققنوس. تهران.
- Cavallaro, Dani. (2001). *Critical and Cultural Theory*. The Athlone Press. London.
- Eagleton, Terry. (1997). *Literary Theory: an Introduction*. 2nd ed. Blackwell. Oxford.
- Freud, Sigmund. (1984). *Beyond the Pleasure Principle in, on Meta Psychology*. Penguin Books.
- Makaryk, Irena R. (1997). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. University of Toronto Pre. Toronto.
- Smith, Enoch Shane. (2010). "The Presence of Jacques Lacan's Mirror Stage and Gaze in Robert Louis Stevenson's Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde and in Rouben Mamoulian's 1931 Film". *English Theses*. P.75. Retrieved From: <http://digitalarchive.gsu.edu/english_theses/75>