

خوانشی لاکانی از غم‌نامه‌ی^۱ رستم و اسفندیار

بهروز مه‌ری*

دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده

روان‌کاوی فروید و به تبع آن نقد روان‌کاوی، به دلیل وجود پاره‌ای از مشکلات اساسی و عمده از جمله فروکاست شدید و فردی شده‌ی این نظریه، مورد انتقاد بسیاری از روان‌شناسان و منتقدان قرار گرفت. فیلسوف و روان‌کاو پسا‌ساختارگرای فرانسوی، ژاک لاکان، با اصلاح این تناقض‌ها، رهیافت نوینی را نسبت به این یافته‌ی فروید، پیش روی همگان قرار داد و روان‌کاوی را از تنگنای محدود فردی، به گستره‌ی اجتماع و نظم حاکم بر آن رهنمون ساخت. این جستار بر آن است تا ضمن بیان نقش عمده پدر/ قانون در هویت‌یابی سوژه، از گذرگاه این اندیشه‌ها، خوانشی متفاوت از متن باز و قابل تأویل غم‌نامه‌ی رستم و اسفندیار را به خوانندگان عرضه بدارد و به واسطه‌ی آن، تناقضات درونی و متوهم‌وار این پدر قانون‌گذار (که در این داستان گشتاسب نمود آن است) را درباره‌ی حس ربوده شدن لذت‌ش، و انتقال این حس به سوژه/ اسفندیار آشکار نماید تا در نهایت زوایای پنهان و علل اصلی به وجود آمدن این غم‌نامه را از دیدگاهی نو بررسی کند.

واژه‌های کلیدی: اسفندیار، پدر، رستم، سوژه، فقدان، گشتاسب، لاکان.

۱. مقدمه

تاریخ پیدایش نقد روان‌کاوی، همزمان با تاریخ پیدایش روان‌کاوی است. بنیان‌گذار روان‌کاوی یعنی فروید (Sigmund Freud) (1856- 1939) خود نخستین کسی بود که به نقد آثار بزرگی از جمله «گرادیوا» اثر «لانسن» و نیز برخی از آثار داستایوسکی و... پرداخت. او و دیگر روان‌کاوان و منتقدان پیرو وی بر آن بودند که نشانه‌های روان رنجوری را در آثار هنری مشخص کرده و در نهایت از مجموع این نشانه‌ها بتوانند

* کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی behrouzmehri75@yahoo.com

روان رنجوری ویژه‌ی هنرمند را معلوم کنند؛ در اصطلاح به این کار «آسیب‌نگاری» (Pathography) می‌گفتند.

دوران کودکی هنرمندان، نویسندگان و شاعران از جمله نکته‌های مهمی بود که او و پیروانش بر آن تأکید ویژه‌ای می‌ورزیدند. تأکید آنان بر این دوران، به این دلیل بود که بنا بر باور آنان، شخصیت انسان در پنج سال نخست زندگی شکل می‌پذیرد و اگر شخصی در یکی از این مراحل چندگانه تثبیت (Fixation) گردد، خوی و خصال مرحله‌ای را که در آن تثبیت شده تا آخر عمر به همراه خواهد داشت. «در باور فروید، رشد روانی کودک در سه مرحله و تا پنج یا شش سالگی کامل می‌شود. در نخستین مرحله، کودک با محیط اطراف خود به وسیله‌ی دهانش و درون‌افکنی این تجربه‌های دهانی، ارتباط برقرار می‌کند. دومین مرحله که مرحله‌ی منرجی نام دارد، برای کودک زمان تمایز میان خود و محیط بیرون صورت می‌پوندد که همراه با پرخاشگری و خشم است. از دیدگاه فروید در سومین و آخرین مرحله‌ی رشد شخصیت انسان (مرحله‌ی قضیبی)، کودک بر والدین غیر هم‌جنس خویش شیفته می‌شود؛ پسر به مادر خویش تمایل پیدا می‌کند و دختر بر پدر خویش. تمایل پسر به مادر را «عقده‌ی ادیپ» و تمایل دختر به پدر خویش را «عقده‌ی الکترا» می‌نامند. پسر در این مرحله پدر را رقیب خویش می‌پندارد و دوست دارد که از شرف وی خلاص شود؛ دختر نیز همین پندار را درباره‌ی مادر خویش دارد. باید توجه داشت که مرحله‌ی قضیبی در سن ۴-۶ سالگی برای کودک رخ می‌نماید.» (فیست و دیگران، ۱۳۸۴: ۵۶-۶۳) در این زمان پسر به نبود قضیب در دختران پی می‌برد و می‌پندارد که قضیب دختر را به مجازات تخلفی، بریده‌اند و از همین روی پسر دچار «اضطراب اختگی» (Castration anxiety) می‌شود و چنین می‌پندارد که ممکن است پدر، قضیب وی را به علت تمایل او به مادر ببرد؛ به این خاطر، آرام‌آرام این میل را در درون خویش سرکوب می‌کند. «درون افکنی میل به مادر، بر اثر «اضطراب اختگی»، «خود» [خودآگاه] را در درون کودک به وجود خواهد آورد.» (کلیگز، ۱۳۸۸: ۹۶)

همان‌گونه که دیده شد، در عقده‌ی ادیپ، میل کودک به مادر، بخش «خود» (Ego) را در روان او به وجود آورد که موجب تعدیل نهاد یا ناخودآگاه (Id) می‌شود که بخش ضداجتماعی، غیراخلاقی و مبتنی بر اصل لذت درون اوست؛ اما همزمان با اضطراب اختگی که به دنبال ترس کودک از پدر نمود می‌یابد، بخشی به نام فراخود

(Super ego) ایجاد می‌شود که مجموعه‌ای نیرومند و ناهشیار از باید و نبایدهای اخلاقی و اجتماعی است و انسان آن‌ها را از اواخر همین دوره که دوره‌ی قضیبی است، در می‌یابد. این مجموعه برداشت‌های درست و نادرست، که در زبان روزمره از آن با عنوان «وجدان» یاد می‌شود و تمام ممنوعیت‌های رفتاری که از سوی پدر و مادر، معلم، قانون و ... در درون کودک نهادینه می‌شوند، جزو همین بخش به شمار می‌آیند. فراخود، عامل صیانت اجتماعی و مخزن خودآگاهی و غرور است و آنچه بر آن حکم فرماست، اصل اخلاق است. «می‌توان گفت که نهاد، منشی اهریمنی به ما می‌بخشد و در برابر آن، فراخود از ما فرشته [یا بدتر از آن، موجودی کاملاً همرنگ جماعت] می‌سازد.» (گوئترین و دیگران، ۱۳۷۰: ۲۸۵) فراخود از نظر شدت، نامعقولی و پافشاری نسنجیده و پی‌گیرانه بر فرمان‌برداری، تفاوتی با نهاد ندارد و همانند نهاد عمل می‌کند و بر آن است تا تمام غرایز اصل نهاد را سرکوب نماید. از آنجا که گزینه‌های سرکش درون نهاد به وسیله «مکانیسم والایش» موجبات بقای انسان را فراهم می‌آورند، در صورتی که از شدت و پیگیری مصرانه بر برآورده شدن تمام خواسته‌های بخش فراخود یا همان وجدان کاسته نشود و به وسیله‌ی «خود» تعدیل نیابد، موجبات نابودی فرد فراهم می‌آید.

فروید پاسخ روشنی به این پرسش نداد که اگر کودک بر اثر ترس از اختگی میل به والد غیر هم‌جنس را در درون خود درون‌افکنی می‌کند، گذار دختر - که فاقد قضیب است - از این مرحله چگونه صورت می‌گیرد؟ پرسش‌هایی از این دست و فروکاست شدید و فردی شده در روان‌کاوی فرویدی و به تبع آن نقد روان‌کاوی، موجبات دور شدن هرچه بیش‌تر پی‌روان فروید از روان‌کاوی شد. به این ترتیب، روان‌کاوی از فروید و اندیشه‌های او به تدریج دور گشت تا این‌که روان‌کاو و فیلسوف فرانسوی، ژاک لاکان (Jacques lacan) (1901-1981) در گردهمایی ۱۹۵۳ انجمن پاریس، بازگشت به اندیشه‌های فروید را مطرح کرد [و در آن روان‌کاوی را از سطحی فردی، به سطح اجتماعی و حتی سیاسی تعمیم داد]. (راباته، ۱۳۸۲: ۲۰۱) لاکان با بهره‌گیری از زبان‌شناسی ساختارگرا، جامعه‌شناسی، فلسفه و حتی رفتارشناسی حیوانات، به نسبت اندیشه‌های فروید، دیدگاه نوین عرضه کرد. او فرایند رشد روانی سوژه را در سه مرحله‌ی خیالی، مرحله‌ی نمادین (نظام نمادین) و امر واقع (حیث واقع) بیان کرد که از

این میان، مرحله‌ی نمادین و نقشی که نام پدر در آن دارد، در این مقاله از اهمیت اساسی برخوردار است؛ برای ورود به بحث، ذکر اجمالی این مراحل ضروری می‌نماید.

۲. پیشینه‌ی بحث

شاهنامه به‌عنوان متنی باز، همواره برای بررسی و تحلیل، یکی از مهم‌ترین متون ادبیات فارسی بوده است. از این رهگذر نقد روان‌کاوی نیز به سهم خویش کوشیده است تا با آشکار کردن زوایای مبهم و رازناک یک اثر ادبی، دیدگاهی نو به خوانندگان عرضه بدارد؛ اما یکی از ایرادات مهم در نوع نگرش کسانی که به این امر مبادرت ورزیده‌اند، آن است که بررسی آنان به روان‌رنجوری ویژه‌ی صاحب اثر یا شخصیت‌های داستان انجامیده است. از جمله پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام گرفته است، می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد: «فردوسی، استاد تراژدی» (۱۳۴۸) از محمود صناعتی؛ «شخصیت ضداجتماعی افراسیاب در شاهنامه» (۱۳۹۲) از جلیل تجلیل و دیگران؛ «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون» (۱۳۸۱) از محمدرضا امینی؛ «تحلیل داستان سیاوش بر پایه‌ی نظریه‌ی یونگ» (۱۳۸۶) از ابراهیم اقبالی؛ «سنجش و تحلیل شخصیت زال و بهرام بر پایه نظریه سبک زندگی آدلر» (۱۳۹۱) از مصطفی صدیقی؛ «روانشناسی شخصیت کاووس در شاهنامه» (۱۳۹۳) از فاطمه کلاهیچیان و لیلا پناهی؛ «شخصیت مرزی سودابه در شاهنامه فردوسی» (۱۳۹۲) از داوودنیا و دیگران. البته محدود آثاری در این زمینه وجود دارد که فارغ از پرداختن به روان‌رنجوری ویژه‌ی صاحب اثر یا شخصیت‌ها، به بررسی موردی خاص در این اثر یعنی شاهنامه پرداخته است که از این میان می‌توان به «روانشناسی جنگ در شاهنامه» (۱۳۹۳) از خیراله محمودی اشاره کرد. این پژوهش نیز بر آن است تا بدون پرداختن به بیماری و روان‌رنجوری ویژه‌ی صاحب اثر و یا شخصیت‌های داستان، نگاه متفاوتی را نسبت به این داستان باز و قابل تأویل عرضه بدارد.

۳. رشد روانی (سوژه / انسان) از دیدگاه لاکان

۳.۱. مرحله‌ی خیالی (The imaginary order)

از دیدگاه لاکان این مرحله از همان روزهای نخستین تولد نوزاد آغاز می‌شود و کودک هرچند از اعضای خود درکی پاره‌پاره و گسسته دارد، به‌طورکلی از خود، به‌عنوان

موجودی مستقل که دارای هویت باشد، تصویری ندارد و پیوسته خود را با مادر و محیط اطراف، متحد و یک‌پارچه می‌پندارد. (پاینده، ۱۳۸۸: ۲۹)

۳. ۱. ۱. مرحله‌ی آینه‌ای (The mirror stage)

آغاز این مرحله (به‌عنوان جزئی از همان مرحله‌ی خیالی) بین ۶-۱۸ ماهگی و پایان آن در سه‌سالگی است. 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 لحظه‌ی بیگانه‌شوندگی و شیفتگی با تصویر، الگوی سوژه پدیدار می‌شود (هومر، ۱۳۸۸: ۴۵) و از این نظر است که ساخته شدن «خود» کودک بستگی به همین دریافت‌های نادرست از وجودش دارد. (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۲۲۷) به هر حال سوژه (نوزاد) احساس می‌کند که بر خود تسلط دارد؛ اما این تسلط در بیرون از خود اوست و برخورداری او از بدنی تام و زیر فرمان خود، توهمی بیش نیست؛ کودک به علت ناتوانی در انجام امور اولیه‌ی زندگی از قبیل راه رفتن، رفع تشنگی و... هم‌چنان به مادر وابسته است.

۳. ۲. لاکان و نظام نمادین (The symbolic order)

توهم‌های مرحله‌ی خیالی با گام نهادن در مرحله‌ای که لاکان آن را «مرحله‌ی نمادین» یا «نظام نمادین» می‌خواند، به پایان می‌رسد. باید یادآور شد که لاکان در تدوین این مرحله، از آرای سه اندیشمند برجسته، یعنی لوئی استراوس (۱۹۰۸)، فردینان دوسوسور (۱۹۱۳) و یاکوبسن (۱۹۸۲) متأثر بوده است.

۳. ۲. ۱. ساحت نمادین از دیدگاه لاکان

در مرحله‌ی عقده‌ی ادیپ دیده می‌شد که کودک به خاطر ترس از اخته شدن به وسیله پدر، میل محرم‌آمیزی را به کناری می‌نهاد، اما نقطه‌ی کور این نظریه در مورد دختران بود که دختر چگونه میل محرم‌آمیزی با والد غیر همجنس را کنار می‌گذاشت؟ فروید بر آن بود که دختر این درون‌افکنی را طی مرحله‌ای بسیار پیچیده‌تر از پسر سپری می‌کند (که البته توضیح روشنی درباره‌ی آن نداده‌است).

لاکان در فرضیه‌ی مرحله‌ی نمادین خود، مشکل این فرضیه را با جایگزین کردن «فقدان قضیب» به جای «ترس از اختگی» برطرف کرد. به باور او دختر بچه، آگاهی مؤنث بودن خود را از راه دریافت این نکته که وی فاقد قضیبی همچون برادر خویش

است، به دست می‌آورد. در مقابل، پسر، مذکر بودن خود را از راه توجه به این نکته که خواهرش یا هر دختر بچه‌ی دیگر، فاقد قضیبی همانند وی است، دریافت می‌نماید. پس آنچه این دو (پسر و دختر) را از تمایز جنسی خویش با جنس مخالف آگاه می‌گرداند، نه ترس از اخته شدن، بلکه آگاهی از «فقدان» است. (پاینده، ۱۳۸۸: ۳۳) البته شایسته یادآوری است که لاکان نیز همانند فروید، بر آن بود که ناخودآگاه در کودک، در پی منع از محرم‌آمیزی از سوی پدر شکل می‌گیرد؛ اما از نظر لاکان ناخودآگاه که ساختاری شبیه به زبان دارد، قوانین حاکم بر آن همانند زبان، مبتنی بر استعاره و مجاز جزو از کل است. (رک به موللی، ۱۳۹۱: ۸۷)

از طرفی از دیدگاه او، «من» یا خودآگاه آدمی، میان «دال» (Signifier) یا واژگان و تعبیرات لفظی و «مدلول» (Signified) یعنی شیء و پدیده‌ای که واژه بر آن دلالت می‌کند، تقسیم می‌شود. مدلول‌ها لغزنده، شناور و غیرقابل سکون هستند و دال‌ها به شدت تحت تأثیر ناخودآگاه و کام‌های وازده قرار گرفته‌اند. ناخودآگاه با چیرگی بر دال‌ها و با استفاده از مکانسیم‌های روانی «ادغام» و «جابه‌جایی» - که لاکان آن‌ها را به استعاره و مجاز جزء از کل تشبیه کرده است - آدمی را میان دال‌هایی که پایان ندارد، سرگردان می‌کند. «هر واژه از نظر لاکان، یک پرسش و لغزش لفظی و تیق زبانی است و ناخواسته پیوندی با ناخودآگاه دارد.» (اسحاقیان، ۱۳۸۱: ۳۲)

لاکان معتقد است که کودک با این منع (محرم‌آمیزی) به دنیای نمادینی پرتاب می‌شود که - برخلاف مرحله‌ی خیالی که در آن «مادر» نقش عمده را ایفا می‌کرد و ارتباط کودک با دنیای اطرافش به وسیله‌ی تصویرهای خیالی بود - نام نمادین پدر در این جا حکم‌فرمایی می‌نماید و ارتباط کودک با محیطش به وسیله‌ی زبان انجام می‌شود. نام پدر، نمادی از هنجارها و باید و نبایدهای حاکم بر جامعه است؛ هرچند که می‌تواند شامل پدر واقعی نیز باشد؛ از همین رو «کارگزاری نام پدر نه در وجود مادی اوست و نه حاصل تصورات و خیال ما.» (موللی، ۱۳۹۱: ۱۰۶) به اعتقاد لاکان، ذهن کودک با ورود به دنیای نمادین، به دو ساحت آگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌شود که همین امر خود موجب اضطراب خواهد شد. در بازخوانی دوباره‌ی لاکان از مفهوم «سوپر آگو»ی فرویدی، وی به دو مفهوم از واژه‌ی پدر در تعریف فروید از سوپراگو و عقده اُدیپ، اشاره می‌کند. به اعتقاد فروید، واپس‌رانی امیال مبتنی بر اصل لذت ناخودآگاه باعث به وجود آمدن تمدن شده است. (کلیگز، ۱۳۸۸: ۹۶) اولین

واپس‌رانی سوژه/ انسان نیز زمانی صورت می‌گیرد که بر اثر ترس از اختگی به وسیله‌ی پدر، سوژه/ انسان میل به مادر را سرکوب و درونی می‌کند و به همین سبب دُچار عقده‌ی اُدیپ می‌شود. باری به باور لاکان، دو مفهوم از پدر در اندیشه‌ی فروید وجود دارد: «نخست پدری است که قانون را به کودک منتقل می‌کند و در عین حال خود نیز تابع قانون است. دیگر پدری است که پی‌رو قانون نیست. این پدر تمثال قدرت مطلق است؛ پدری که زنان و ثروت و قبیله‌ی نخستین را با راندن پسران و رقیبانش دور خود جمع می‌نماید؛ آن‌چه این تمثال مُستبد را از پدر اُدیپی متمایز می‌کند، این است که او خود تابع قانون نمی‌باشد؛ قانونی که پسرش را از دست‌رسی به زنان قبیله منع می‌کند.» (هومر، ۱۳۸۸: ۸۵ و ۸۶)

سوسور معتقد است، انسان در نظام زبانی به وجود می‌آید. لاکان نیز ضمن صحّه گذاردن بر این عقیده‌ی سوسور، معتقد است که این زبان و قوانین حاکم بر آن است که بر انسان مسلط است، نه انسان بر زبان؛ و این انسان است که محدود و محصور در زبان است و راه برون‌شد از آن را نیز ندارد. هرچند از طریق همین زبان است که انسان وارد نظام نمادین می‌شود و برای رسیدن به کمال نیز از گذار این مرحله ناگزیر است.

۳. ۲. ۲. فقدان (Loss)

همان‌گونه که دیده شد، احساس غلبه‌ی کودک در مرحله‌ی آینه‌ای، احساسی دروغین بود؛ زیرا بقای کودک به خود مادر بسته است؛ به‌طوری که منشأ همه‌ی راحتی‌های وی، مادر است. این اتصال و یک‌پارچگی دوران خیالی هنگامی که کودک وارد نظام نمادین می‌شود، گسسته شده و کودک به نظام نمادین پرتاب می‌شود. هرچند این گسستگی برای به وجود آمدن فرهنگ و تمدن، لازم و ضروری است و به وجود آمدن هویت مستقل کودک نیز بسته به این جدایی است؛ این جدایی نوعی فقدان را در درون وی به وجود می‌آورد و او را از آن عالم یک‌پارچگی و وفور، دور می‌گرداند.

مبحث فقدان، در اندیشه لاکان، برگرفته از مقاله‌ی «فراسوی اصل لذت» اثر فروید می‌باشد. فروید در این مقاله از بازی خواهرزاده‌ی خودش که در آن قرقره‌ای را به نخ‌بسته و 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 درباره‌ی غیبت مادرش. هنگامی که کودک قرقره را پرتاب می‌کند و می‌گوید «رفت»، درواقع تجربه‌ی فقدان مادر را در ذهن خویش تکرار و وقتی آن را برمی‌گرداند

و می‌گوید: «آمد»، از بازگشت نمادین این شیء و غلبه بر آن‌که همانا نمادی از مادر است، احساس لذت می‌کند. (فروید، ۱۳۸۲: ۳۳)

لاکان در این مورد جنبه‌ی زبانی را در نظر گرفته و معتقد است که بازی «رفت-این‌جا» مرتبط با ورود کودک به قلمرو نمادین یا ساختار خود زبان است. به گفته‌ی لاکان «زبان همیشه با فقدان یا غیبت در ارتباط است. شما وقتی از واژه‌ها استفاده می‌کنید که شیء مورد نظرتان حضور ندارد. اگر دنیای شما دارای جامعیت تمام بود و هیچ غیبتی نمی‌داشت، در آن صورت نیازی به زبان نبود.» (کلیگز، همان: ۱۱۶)

۳.۲.۳. دیگری بزرگ (The meta other)

اگر تا پیش از لاکان، سوژه‌باوری و مرکزیت، دو اصل بنیادین آرای کسانی همانند دکارت و فروید محسوب می‌شد، در دیدگاه پسا‌ساختارگرایانه‌ی لاکان، اُبژه‌باوری و مرکززدایی دو ویژگی مهم را در سیر رشد روانی انسان تشکیل می‌دهد. «از نظر لاکان، اساساً سوژه به معنای واحد وجود ندارد و حیات و ماهیتش وابسته به "دیگری" است. اُبژه‌محوری در ابعاد مختلف تئوری لاکان خود را نشان می‌دهد. در شکل‌گیری سوژه، در ورود او به زبان نمادین، در بحث میل که "دیگری" هم علت و هم غایت سوژه است. در یک کلام، سوژه بدون "دیگری" معنا ندارد.» (احمدی، ۱۳۸۶: ۹۶)

"دیگری" از مفاهیمی است که ابتدا از سوی فروید مطرح شد و سپس لاکان بازتعریفی نو از آن ارائه داد. در مرحله‌ی آیینگی دیده شد که وجود مادر (به عنوان آیینه) باعث توهمی خیالی برای کودک و ساخته شدن الگوی سوژه و هویتش شد. هرچند این هویت توهمی پیش نیست اما مادر برای کودک حکم "دیگری" ای را دارد که هویت کودک بدان بازبسته است؛ بنابراین بنیاد «دیگری» در درون کودک، بر میلی استوار است که کودک برای هویت‌یابی دارد. در مرحله‌ی بعد یعنی مرحله‌ی نمادین، این نام پدر و به طور کلی نظام نمادین و زبان است که جای‌گزین نام مادر یا به تعبیر لاکان می‌شود و لاکان به آن، "دیگری بزرگ" می‌گوید. «دیگری بزرگ زبان است، نظام نمادین است؛ این دیگری بزرگ هرگز با سوژه به طور کامل همانند نمی‌شود؛ با این حال، دیگری بزرگ دیگربودگی بنیادینی است که هسته‌ی ناخودآگاه ما را شکل می‌دهد.» (هومر، ۱۳۸۸: ۶۷) در این مرحله نیز سوژه، همانند مرحله‌ی خیالی، قصد دارد تا با رسیدن به جایگاه پدر و حل شدن و یگانگی با آن، هویت یابد؛ تلاشی که راه به جایی نبرده و در نهایت به شکست سوژه منجر می‌شود.

۳. ۲. ۴. دیگری کوچک (Object petite)

دیده شد که انسان به دلیل جدایی از آن احساس یک‌پارچگی، دچار فقدان می‌شود؛ از همین رو همواره چیزی را می‌جوید که او را به آن عالم وحدت و وفور نزدیک کند؛ به همین دلیل گفته می‌شود که «هر آن‌چه یاد مادر و یکی‌بودگی پیشازبانی با مادر را در ضمیر ناخودآگاه سوژه (انسان) زنده کند، مصداقی از "بژه‌ی دیگری کوچک" است.» (پاینده، همان: ۳۶) از همین رو دیگری‌های کوچک را نمی‌توان به چند چیز، محدود کرد و باید گفته شود که دیگری‌های کوچک بی‌شمارند.

۳. ۳. مرحله‌ی حیث واقع (امر واقع) (The real)

درباره‌ی این حیطه هم باید به طور اجمال گفته شود که در ورای «ساحت خیالی» و «ساحت نمادین» محدوده‌ای متشکل از مجموعه «بژه‌های دیگری کوچک» وجود دارد که هر کدام از آن‌ها نمادی از نخستین «فقدان» (جداشدگی از مادر) است. «کودکی که هنوز دچار این جدایی نشده و تنها نیازهای ارضاشدگی دارد و تمایزی هم میان خود و آن‌چه نیازهایش را برآورده می‌کند، نمی‌گذارد، به گفته‌ی لاکان در قلمرو واقعی است. قلمرو واقعی، مرکزی (ذهنی) است که این وحدت اولیه در آن قرار دارد؛ به این دلیل، هیچ غیبت یا فقدان یا نبودی در آن قرار ندارد.» (کلیگز، همان: ۱۱۶) دسترسی به این حیطه تنها زمانی امکان‌پذیر است که حصار زبان در هم شکسته شود؛ برعکس ساحت نمادین که سراسر فقدان است، این محدوده سراسر وفور و تمامیت است.

۴. مقدمه‌ی داستان

پس از آن‌که کی خسرو از ترس این‌که مبدا به دلیل قدرت و تاج و تخت - همچون جمشید و کی کاووس - از راه یزدان بگردد، با توجه به توصیه‌ی سروش غیبی، لهراسب را که از هوشنگ نژاد دارد، بر جای خویش می‌نشانند. این اقدام در همان‌جا با مخالفت زال و رستم مواجه می‌شود؛ اما آن‌دو به احترام کی خسرو به این امر تن می‌دهند. به هر حال لهراسب بر تخت پادشاهی می‌نشیند. وی دو فرزند به نام زرییر و گشتاسب دارد؛ از میان این دو به زرییر، توجهی ویژه دارد و این امر موجب ناراحتی گشتاسب می‌شود. گشتاسب جز رستم کسی را در جهان همال خویش نمی‌داند و پس از چندی از پدر می‌خواهد که همانند کی خسرو تاج و تخت را به وی واگذارد که این امر با مخالفت لهراسب روبه‌رو می‌شود. گشتاسب آزرده‌خاطر به هندوستان می‌گریزد؛ اما لهراسب پس

از مدتی زیر را به دنبال او روانه می‌کند و او را برمی‌گرداند. گشتاسب پس از مدتی باز بر خواسته‌ی خویش پافشاری می‌کند، اما راه به جایی نمی‌برد؛ از همین رو این بار به دیار روم می‌گریزد و در آن‌جا پس از اتفاقاتی، به‌صورت ناشناس با دختر قیصر روم یعنی کتایون، ازدواج می‌کند. قیصر به پشت‌گرمی دلاوری‌های این داماد ناشناس که نژادش را نمی‌داند، به لهراسپ اعلان جنگ می‌کند و در لحظه‌ی رویارویی دو لشکر، لهراسپ از طریق زیر درمی‌یابد که این سردار، همان فرزند گریزپای تاج و تخت‌خواه خودش است؛ از همین رو به وی پیام می‌دهد که به دیار خود بازگردد و با خواسته‌ی وی (گشتاسب) مبنی بر واگذاری تاج و تخت، موافقت می‌نماید.

گشتاسب پس از روی کار آمدنش همانند پدر به گسترش آیین زردشتی همت می‌گمارد و به سفارش همین پیامبر از بازگزاری به ارجاسب تورانی سر باز می‌زند که همین امر موجب رویارویی دو لشکر ایران و توران می‌شود و سپاه ایران با وجود کشته شدن زیر، به دلیل دلاوری‌های اسفندیار که گشتاسب به او وعده تاج و تخت داده، پیروز می‌شود. پس از پیروزی، گشتاسب وعده‌ی خود را زیر پا می‌گذارد و اسفندیار را به سعایت گرزم، به بند می‌فرستد. پس از مدتی ارجاسب تورانی در غیاب گشتاسب (که دو سال مهمان رستم شده بود) دوباره به ایران می‌تازد و لهراسپ و سی و هشت تن از فرزندان گشتاسب را به همراه هشتاد تن از موبدان به قتل می‌رساند. گشتاسب اسفندیار را از بند رها می‌کند و با وعده‌ی مجدد تاج و تخت، او را به جنگ ارجاسب می‌فرستد که در نهایت، سپاه ایران بر توران غلبه می‌یابد و اسفندیار خواهرانش را که در اسارت ارجاسب بودند، بعد از گذشتن از هفت خان و کشتن ارجاسب، آزاد می‌کند. پس از پیروزی، گشتاسب وعده‌ی خود را به اسفندیار نادیده می‌گیرد. اسفندیار آزرده‌خاطر به نزد کتایون می‌رود و سه روز از رفتن به درگاه گشتاسب خودداری می‌کند. در ادامه وقایع داستان به همراه با خوانشی لاکانی، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵. گشتاسب، پدری فراقانونی

در شاهنامه، از زمان کیومرث تا دوران حکمرانی گشتاسب، هیچ پادشاهی دیده نمی‌شود که به خاطر حریص بودن بر پادشاهی و قدرت، حاضر باشد پسرش را قربانی کند (البته عملکرد لهراسپ با پسرش در حوزه‌ی قربانی کردن قرار نمی‌گیرد و ضحاک نیز پدرش را قربانی قدرت‌طلبی خودش می‌کند). در این جستار نگارندگان به دنبال نشانه‌ای از شیفتگی اسفندیار به مادر خویش - که روان‌کاوان از آن تحت عنوان بیماری

تثبیت به مادر (Motherfixation) یاد می‌کنند. نیستند. با این دید، گشتاسب، نمود و تمثالی از پدر بی‌قانون از نوع نخستین در تعریف فروید [و در بازخوانی لاکان] است. نموده‌ها و نشانه‌های بی‌قانونی او در جای‌جای داستان، مشهود است که به دنبال پدید آوردن جامعه‌ای تک‌محور، هماهنگ، آرام و بی‌رقیب، می‌کوشد تمامی رقیبان را از خود براند. پدری که تمام لذت جامعه و از طرفی تاج را برای خویش می‌خواهد. از دیگر سو آیین خود را تنها دین حق می‌شمارد که دیگر ادیان باید به آن بگروند و از جانبی نیز لقب پهلوانی را تنها برای خویش می‌پسندد (بند نهادن بر دست رستم وسیله‌ای برای خوارداشت و دور کردن او از این عنوان است). همه‌ی این تلاش‌ها برای پر کردن فقدان است که گشتاسب می‌کوشد بر آن سرپوش بنهد؛ چراکه تا پیش از لهراسب و گشتاسب، دیگرانی چون سام، زال و رستم بوده‌اند که به تاج و تخت پادشاهان اصالت می‌داده‌اند؛ در حالی که در این‌جا این دیگران وجود ندارند و گشتاسب می‌کوشد که خود به این جایگاه، اصالت دهد و در آینده هم خواهیم دید که این اصالت دادن، تنها توهمی بیش نخواهد بود.

۶. لذت سرقت شده‌ی گشتاسب

گشتاسب هرچند می‌کوشد خود را در تمامیت محض نشان دهد، اما واقعیت داستان به گونه‌ای دیگر است؛ گشتاسب نه تنها شایسته‌ی نام جهان‌پهلوانی نیست (که پناهنده شدنش به روم، تقابل با سپاه ایران و شکست‌هایش از ارجاسب تورانی مؤید این گفتار است)، بلکه فرزندش نیز اکنون برای وی، رقیبی سیاسی محسوب می‌شود؛ هرچند داعیه‌ی حق‌مداری دینی او را نیز نباید از نظر دور داشته شود. بنابراین او در به وجود آوردن این ساختار حکومتی با دو مشکل درونی عمده روبه‌روست؛ نخست فرزندش، اسفندیار، که برپاماندن حکومت گشتاسبی بدو بازبسته‌است و دیگر رستم که از زمان منوچهر تا دوره‌ی گشتاسب، همواره پشتیبانی مهم برای ایران و پادشاهان آن بوده است. این دو سبب به وجود آمدن تعارضی شدید در حکومت وی گشته‌اند. از طرفی اسفندیار خواهان تاج و تخت است و از طرفی، رستم چون رقیبی قدرت‌طلب، بخشی از ایران یعنی «زاولستان، بُست، غزنین و کاولستان» را زیر نگین خویش دارد (ناخشنودی زال از انتقال قدرت از کی خسرو به لهراسبیان را نیز باید بر آن افزود). البته در دوران جوانی، رستم را یگانه فردی می‌داند که یارای مقاومت در برابر او را دارد: ندارم کسی را ز مردان به مرد گر آیند پیشم به روز نبرد

مگر رستم زالِ سام سوار که با او نسازد کسی کارزار
(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۷)

از نگاه روانشناسی لاکان، این‌گونه تناقضات تنها در ساحتی خیالی در سطح ناخودآگاه که او آن را فانتزی می‌خواند، مجال ظهور و بروز پیدا می‌کند. در این فانتزی دو جنبه‌ی خوب و بد همواره در کنار هم هستند. [اساساً کل غرایز نهاد و ناخودآگاه همان‌گونه که در مقدمه دیده شد، دارای دو جنبه‌ی مثبت و منفی هستند]. رژیم تمامیت‌خواه گشتاسب، نمود بارزی از این ساختار دوگانه‌ی فانتزی در سطح ناخودآگاه است. درست است که دین بهین زردشت، به وسیله‌ی گشتاسب گسترش می‌یابد و جامعه‌ای بدون تعارض ایجاد می‌شود، اما در همان حال باید آزادی که مظهر آن در این داستان، رستم است به بند کشیده شود و در کنار این مسئله، اسفندیار که رقیبی برای تاج و تخت محسوب می‌شود، از بین برود و در نهایت این‌که جامعه‌ی مورد نظر گشتاسب در گرو رانده شدن این تعارض ذاتی از دل خود است.

با پیش‌گویی جاماسب، راه برطرف شدن این تعارض برای گشتاسب آشکار می‌شود. شاه مزور با اتکا به پیش‌گویی جاماسب، نیک می‌داند که نه جهان‌پهلوان به این وهن بزرگ گردن می‌نهد و نه فرزند جاه‌طلب و کوتاه‌بین او که سودای دوگانه‌ی قدرت پهلوانی و سلطنت، یک‌سره، راه بر روشن‌بینی او بسته، یک گام واپس می‌گذارد. پس با یک تیر دو نشان می‌زند. از یک سو اسفندیار را به دست رستم هلاک می‌کند و از شر او خلاص می‌شود و از دیگر سو با آلوده کردن دست‌های دُرستکار رستم به خون شه‌زاده‌ی مقدس زردشت، او و دودمان او را به نفرین و خشم شرع و عرف دچار می‌کند. (قریب، ۱۳۷۴: ۳۶۹)

با توجه به این تدبیر، گشتاسب که هیچ تمایلی به واگذاری قدرت و ترک آن ندارد، رستم و خاندانش را دشمنان خود می‌داند و به دروغ، به اسفندیار - که از پیمان‌شکنی پدرش در واگذاری تاج و تخت گلایه‌مند است - می‌گوید که این تاج و تخت از آن توست و وجود آن‌ها بدون تو برای من ارزشی ندارد:

چه باید مرا بی تو گنج و سپاه همان تختِ زرین و زرین کلاه
(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۳۰۵)

ولی اگر تو می‌خواهی پادشاهی آینده‌ات را تضمین کنی، باید نخست بزرگ‌ترین «همال» خود را که رستم است، به بند بکشی تا سر از فرمان تو نییچد؛ به این دلیل که

وی (رستم) متمرّدوار بست، غزنین و کابل را زیر سیطره دارد و به حکومت ایران وقعی نمی‌نهد:

به گیتی نداری کسی را همال	مگر بی‌خرد نامور پور زال
که او راست تا هست زاوولستان	همان بُست و غزنین و کاوولستان
به مردی زآسمان همی بگذرد	همی خویشتن کهنتری نشمرد

(همان: ۳۰۲)

نکته این‌جاست که گشتاسب خود اساسی‌ترین مانع اصلی دست‌یابی اسفندیار به لذّت بوده (و نه رستم) و از طرفی نیز سوژه/ اسفندیار را برای به دست‌آوردن لذّت سرقت شده ترغیب می‌نماید. از نگاه لاکان، فقدان چیزی به عنوان کیف یا لذّت گم‌شده یا دزدیده‌شده و به تعبیر لاکان ژوئیسانس که در درون سوژه وجود دارد همان چیزی است که میل را در درون او به وجود می‌آورد و این منع، دقیقاً تناقض و حیل‌های است که قانون/ گشتاسب، آن را به وجود آورده‌است. همان قانونی که مانع از دست‌یابی سوژه به لذّت گم‌شده می‌شود، همان قانون نیز میل ورزیدن به او را تکلیف می‌کند (در ادامه به چگونگی انتقال این فقدان از قانون یا دیگری بزرگ به سوژه پرداخته می‌شود). از این‌رو لاکان معتقد است: «میل به مادر [لذّت گمشده در نزد لاکان] هم‌ارز کارکرد قانون است.» (استاورا کاکیس، ۱۳۹۲: ۸۸) نکته‌ی دیگر این‌که گشتاسب می‌کوشد که این موضوع را به سوژه/ اسفندیار بقبولاند که رستم موجودی ضعیف است و در واقع، بنده‌ای از بندگان بیش نیست که خیلی راحت او را می‌توان به بند کشاند؛ تناقض اصلی در این‌جاست که اگر رستم آن‌قدر ناچیز است که بند نهادن بر دستان او امری راحت و ممکن است، پس چرا در کل برای گرفتار کردنش به زابلستان لشکرکشی می‌کند؟ جواب این است که توهم و پارانویای حکومت گشتاسب به هر اندازه قوی‌تر باشد، به همان میزان احساس خطر بیش‌تری از جانب رستم را در خیال می‌پروراند.

اما دلیل دیگر گشتاسب، روی‌گردانی رستم از راه یزدان است. او با این دلایل می‌کوشد فرزندش را به نابود کردن دشمنش وادار کند؛ پس رستم را به تعبیری، بددینی معرفی می‌کند که راهش، راه حق و خداپرستی نیست:

هر آن‌کس که از راه یزدان بگشت همان عهد او یست و هم باد دشت
(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۳۰۴)

از طرفی، اگر از جنگ‌های میان پسران فریدون صرف‌نظر شود، در بخش اسطوره‌ای و پهلوانی شاهنامه همیشه سخن از جنگ‌های ایرانیان با دیوان و انیرانیان بوده است؛ اما در این‌جا دیگر سخنی از این امر نیست، بلکه سخن از نابودی گروهی به بهانه‌ی بددینی یا همسو نبودن با دین رسمی آن‌هم در دل خود ساختار حکومتی ایران است که تحقق کامل جامعه‌ای تک‌صدا، بدون این امر، امکان‌پذیر نیست و توجیحات گشتاسب در راضی کردن اسفندیار نیز در همین پیوند است.

با توجه به همین امر، گشتاسب - که مدتی طولانی مهمان بی‌بهره مانده‌ی خاندان رستم بود - خود را معیار حق معرفی می‌کند و حقیقت و دینمداری را در دوری و نزدیکی از خود عنوان می‌دارد و سخنش را سخن حق می‌شناسد؛ غافل از اینکه در فرهنگ ایرانی پادشاهی که دادگر نباشد فره ایزدی از وی گسسته می‌شود:

کسی کو ز عهد جهاندار گشت به گرد در او نشاید گذشت
اگر تخت خواهی ز من با کلاه ره سیستان گیر و برکش سپاه
(همان: ۳۰۴)

اگر به بیت «نداری به گیتی کسی را همال / مگر بی‌خرد نامور پور زال» دقت شود، دیده می‌شود که گشتاسب دروغ می‌گوید و رستم را نه همال خود، که همال اسفندیار معرفی می‌کند و به جای این که بگوید «ندارم» یا «نداریم»، می‌گوید «نداری». اسلاوی ژیک (Slavoj i k) فیلسوف اسلونیایی که از منظر روان‌کاوی لاکانی رابطه‌ی نژادپرستی و اقلیت‌ستیزی را در جوامعی همانند ایتالیا و آلمان فاشیستی زمان هیتلر بررسی کرده، به این نتیجه رسیده است که «در این جوامع، قانون یا سوپراگو احساس می‌کند که لذتش توسط دیگری غصب شده و همین امر را به پیروان خویش القا می‌نماید؛ این چیزی است که ژیک آن را منطق نژادپرستی می‌داند: سرقت لذت.» (هومر، ۱۳۸۸: ۹۲)

در این داستان نیز اولین چیزی که گشتاسب در مورد رستم بیان می‌دارد، این است که او «زاولستان و کابلستان و بُست و عَزَنین» را زیر سیطره‌ی خویش دارد؛ از این سخن متوجه می‌شویم که گشتاسب احساس می‌کند لذتش از وی ربوده شده است؛ اما چون خود را (به‌تنهایی) کسی نمی‌داند که در برابر رستم یارای مقاومت داشته باشد، از همین رو این حس را به اسفندیار القا می‌نماید که او کسی است که در آینده می‌تواند لذت وی (اسفندیار) را تباه کند؛ به همین خاطر در بیت «به گیتی نداری کسی را همال /

مگر بی‌خرد نامور پور زال» به جای «ندارم»، از کلمه «نداری» استفاده می‌کند و بدین‌وسیله رستم را رقیب آینده‌ی اسفندیار معرفی می‌کند. گشتاسب پس از آن‌که رستم را بی‌خرد می‌نامد، به تعبیر امروزی، او را نافرمانی می‌نمایاند که باعث برهم خوردن نظم مورد نظر گشتاسب شده است؛ آن‌گاه تعریضی به بی‌دینی او می‌زند و می‌کوشد که سوژه و موضوع را به سمت جدال و خشونت هدایت کند؛ اسفندیار که از بزرگی رستم و در عین حال بی‌گناهی‌اش آگاه است، در ابتدا از رستم حمایت می‌کند و مدّعی می‌شود که در ایران کسی را نکوکارتر از او نمی‌توان یافت:

نکوکارتر زو به ایران کسی نیابی و گر چند پویی بسی
(همان: ۳۰۳)

در ادامه با تعریض از گشتاسب می‌خواهد سنجیده‌تر سخن بگوید و به جای این‌که با رستم که همواره پشت و پناه ایران و پادشاهان ایران بوده، ستیز کند، به فکر مقابله با شاه چین باشد (می‌دانیم که در نبرد میان ایران و توران، گشتاسب در میدان جنگ، شکست خورده بود و به همین خاطر، موجب کشته شدن زیر و لهراسپ پیر شده بود):

تو با شاه چین جنگ جوی و نبرد از آن نامداران برانگیزد گگرد
چه جویی نبرد یکی مرد پیر که کاووس خواندی ورا شیرگیر
ز گاه منوچهر تا کی قباد دل شهریاران بدو بود شاد...
(همان: ۳۰۷)

حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا با این‌که اسفندیار بر بی‌گناهی رستم واقف است، تمام نصایح خیرخواهانه‌ی «مهربان مامش»، کتایون و هشدار سرنوشت - که در این داستان با خوابیدن خاک‌وار شتر پیشرو قافله در پیش کاروان جلوه‌گری می‌کند- و نیز پشوتن را، به کناری می‌نهد و به دنبال بند نهادن بر دست رستم، روانه‌ی سیستان می‌شود؟ راه برون‌رفت از چنین تناقضی در کجا نهفته شده‌است؟ چرا اسفندیار چنین بی‌محبا «بر بلا کامرانی می‌کند» و نابخردانه «هوشش را بردوش گرفته و پیش پیل ژیان می‌برد»؟

۷. هویت، گم‌شده‌ی اسفندیار

در این جا دو پهلویی نام پدر و آنچه لاکان امر کردن سوپراگو به لذت می‌خواند، آشکار می‌شود: «سوژه هنگام همانندسازی خود با شخصیت شاه/ پدر، خود را با موقعیت

قدرت و اقتدار ادیپی همانند می‌کند؛ اما درعین حال، سوژه خود را با پدر ظالم و زن‌باره‌ی قبیله‌ی نخستین نیز همانند می‌سازد. (هومر، ۱۳۸۸: ۹۰) همان‌گونه که گفته شد گشتاسب پادشاهی است از جنس «پدر نخستین فرویدی» که همه‌چیز را برای خویش می‌خواهد و بس؛ و به همین خاطر سعی می‌کند که همه‌کس را از اطراف خویش براند تا مزاحمی برای لذت حکومت کردنش وجود نداشته باشد. اسفندیار نیز که خود را با پدرش یکی می‌شمارد، می‌کوشد قدرت مزاحم را براند و بی‌رقیب شود و همان لذتی را به دست بیاورد که پدرش بدان دست یافته بود.

به اعتقاد لاکان، بازیابی هویت سوژه در ساحت خیالی، تنها توهمی بیش نیست که با پرت شدنش به ساحت نمادین (مرحله‌ی زبانی) این توهم هویت یک‌پارچه از هم گسسته می‌شود. از آنجایی که «ساحت نمادین برسازنده‌ی سوژه است» (استورا کاکیس، ۱۳۹۲: ۴۳)، بر همین مبنا اسفندیار می‌کوشد که در دل ساحت نمادین هویت خویش را بیابد. در بنیان شکل‌گیری هویت اسفندیار در چهارچوب تعریف‌شده از طرف قدرت/گشتاسب، اسفندیار تنها زمانی می‌تواند هویت یک پادشاه/دال را به دست آورد که سرسپردگی خاصش را با بند نهادن بر دست رستم به گشتاسب نشان دهد.

برای فهم این موضوع بد نیست که گفته‌های پُل میشل فوکو (Paul Michel Foucault) (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، از دیگر اصحاب پسا ساختارگرایی، را در گفتمان قدرت در نظر داشت که بیان می‌کند: «جامعه به‌طور ناخودآگاه و پنهانی توسط قدرت کنترل می‌شود؛ این قدرت سلسله‌وار بوده و بر تمام جنبه‌های جامعه و مردم مستولی است؛ تمام نیروهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و هر بخش و هر سازمانی به‌وسیله‌ی مقوله‌ی قدرت، هویت پیدا می‌کند و مردم نیز برای یافتن هویتشان در دل گفتمان قدرت به‌ناچار از این قدرت تبعیت می‌کنند. در حقیقت هر چیزی که از این قدرت پی‌روی می‌کند، هویت پیدا خواهد کرد. حتی خود حقیقت، وقتی حقیقت است که در راستای قدرت قرار گیرد. فوکو معتقد بود که حقیقت هر دوره‌ی تاریخی، به خود آن دوره تعلق داشته و در آن برهه از زمان معنا پیدا می‌کند؛ اما علم، خارج از این حیطه قرار می‌گیرد.» (harari، ۱۹۷۹: ۹۷)

از طرفی دیگر در نگاه کسی همانند هگل (که تا حدودی لاکان تحت تأثیر اندیشه‌های وی بوده) نیز هویت فرد به شناسایی دیگران از او بستگی دارد. «این موضوع اصلی ارباب و بنده‌ی هگل است. از نظر هگل آگاهی نمی‌تواند بدون شناخته شدن به

وسيله‌ی ديگران خود را به چنگ آورد؛ لکن اين فرايند از درون، محکوم به شکست است.» (تاجیک، ۱۳۸۶: ۲۶) هويت نوين اسفنديار (پادشاهی) نیز برای تعريف شدن در دل قدرت سياسی زمانه‌اش، هم بايد به وسيله‌ی قدرت حاکم و هم از سوی رستم تأييد شود. از همين رو اسفنديار از اندیشه‌ی سرقت لذت، تبعیت می‌کند؛ و لو به بهای گناهکار شمردن رستمی که پشتوانه‌ی محکمی برای ايرانيان و حکومتشان بوده است. او با همانندسازی و تبعیتش از گشتاسب، همان کاری را انجام می‌دهد که فراتر از قانون است.

۸. نمودهايی از الگوپذیری و تبعیت سوژه / اسفنديار

اسفنديار در اوّلین پيغامی که به وسيله‌ی بهمن برای رستم می‌فرستد، همان دلایلی را می‌آورد که پدرش بيان کرده بود؛ نخستین بار، جدایی طلبی وی را به او گوش زد می‌کند:

به گیتی هر آن کس که نیکی شناخت بکوشید و با شهرياران بساخت
چه مایه جهان داشت لهراسپ شاه نکردی گذر سوی آن بارگاه
چو او شهر ايران به گشتاسب داد نیامدت از آن پس خود از تخت یاد
(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۳۱۲)

دومین بهانه نیز همان بهانه‌ی بددینی است؛ در اوستا، نامی از رستم نیامده است و یکی از علل نیامدن رستم به درگاه گشتاسب نیز این است که رستم به دین میترائیسم باقی‌ست. (چاوش‌اکبری، ۱۳۸۵: ۸۵)؛ واژه‌ی «بددین یا بی‌دین» که گشتاسب به آن متوسل شده و اسفنديار کورکوانه آن را دستاویز خویش قرار داده، واژه و دالی است سیال که به تعبیر ژيژک «دلالتي حقیقی آنها وابستگی به دلالتي مجازیشان دارد» (ژيژک، ۱۳۸۹: ۱۶۰)؛ به تعبیر دیگر همه‌ی تلاش گشتاسب در این جهت است که تعریفی را که خود از واژه و دال دینمداری به دست می‌دهد، به کرسی بنشانند. از همين رو برخی هدف اصلی لشکرکشی اسفنديار را به سيستان جهاد دینی می‌دانند؛ چراکه رستم زردشتی نیست. (شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۹) اسفنديار به وسيله‌ی بهمن برای رستم پیام می‌فرستد که از وقتی پدرم، گشتاسب، دین بهی را پذیرفته است به درگاه او نیامده‌ای. اسفنديار با دادن این پیام که آدمی اگر خواهان بهشت موعود است، همواره باید شکرگزار دادار پاک باشد و از بدی دوری گزیند، درواقع، او را برگشته بددین می‌خواند:

ز دادار باید که دارد سپاس که اویست جاوید نیکی شناس

چو باشد فزاینده‌ی نیکوی پیرهیزد از آز و از بدخوی
چو دوری گزیند ز کردار زشت بیابد بدان گیتی اندر بهشت
(همان: ۳۱۲)

همانندسازی و تبعیت اسفندیار تا جایی است که حتی در برابر سخنان رستم که حاضر می‌شود تمام گنج و دارایش را به وی دهد و پیاده، اما بدون بند، به درگاه گشتاسب بشتابد، به‌هیچ روی راضی نمی‌شود و در این برابر سخنان صلح اندیشانه، تنها از جنگ دم می‌زند و مردانگی و دلیری خود را به رخ رستم می‌کشد:

چنین گفت با او یل اسفندیار که تخمی که هرگز نروید مکار
تن خویش را نیز مستای هیچ به ایوان شو و کار فردا بسیج
(همان: ۳۶۰)

اسفندیار بر گفتار گشتاسب تکیه دارد که برای وی به‌منزله‌ی حکم آسمانی و قانون غیرقابل تغییر است و در نهایت نیز عمل خود را این‌گونه توجیه می‌کند که اگر من از فرمان شاه سرپیچی کنم، آخرت را از دست خواهم داد؛ اما تو اگر به سخنانم توجه کنی و دست به بند دهی، از بند شاه ننگی بر تو وارد نخواهد بود:

تو آن کن که بریابی از روزگار بر آن رو که فرمان دهد شهریار
تو خود بند برپای نه بی‌درنگ! نباشد ز بند شهنشاه ننگ
تو را چون برم بسته نزدیک شاه سراسر بدو بازگردد گناه...
(همان: ۳۳۴)

اسفندیار تنها در چهارچوب فکری که از آن تبعیت می‌کند، می‌اندیشد و به «نام» - این کلیدواژه‌ی اساسی در باور رستم - توجهی ندارد. بنابراین طبیعی است که رستمی که سال‌ها آزادمنشانه زیسته است، نام برایش مهم‌تر از هر چیزی باشد، حاضر نشود به چنین وهن بزرگی گردن نهد:

که گفتت برو دست رستم ببند نبندد مرا دست چرخ بلند
(همان: ۳۵۴)

همانند شدن سوژه (اسفندیار) با پدر نخستین در بسیاری از جاهای داستان، پس از ورود به سیستان آشکار می‌شود. اسفندیار که گستراننده‌ی دین بهی است و می‌باید از عدل دم زند، مَنش پهلوانی را به کناری می‌نهد؛ در نخستین برخورد، تنها یادگار یلان جهان - رستم - از اسفندیار دعوت می‌کند که با دیدار و چهره‌ی خود، خانمان وی را

روشن کند. حتی شب پیش از جنگ، رستم برای زال سخن از در آغوش گرفتن اسفندیار و آوردن او به کاخ خویش می‌گوید و او چنان‌که آینده را می‌بیند، رستم را از این مسالمت‌جویی بی‌راه، بر حذر می‌دارد و امر به جنگ می‌کند. رفتن رستم به ملاقات اسفندیار در کنار رود هیرمند و نادیده گرفتن سنگ‌اندازی کودکانه‌ی بهمن، نیز روی در مسالمت‌جویی و اصلاح ذات‌البین دارد. ولی از آن‌جا که اسفندیار چون گشتاسب، احساس سرقت لذت می‌کند، به این خواسته‌ی رستم وقعی نمی‌نهد و بیان می‌دارد که گشتاسب ایشان را به ماندن در زاوولستان امر نفرموده است:

ولیکن زفرمان شاه جهان نپیچم روان، آشکار و نهان
به زاول نفرمود ما را درنگ! نه با نامداران این بوم جنگ
(همان: ۳۳۳)

رستم که به هر نحو ممکن می‌خواهد مانع از جنگ شود، از اسفندیار درخواست می‌کند که هنگام به خوان نشستن، او را نیز دعوت کند؛ ولی اسفندیار این کار را نمی‌کند و به همین دلیل موجب آزرده‌گی رستم می‌شود. رستم آزرده‌خاطر به نزد او می‌رود و از این کار وی گلایه می‌کند؛ اما اسفندیار برای توجیه کار خود، به دروغ متوسل می‌شود و ادعا می‌کند که علت دعوت نکردنش، گرمای هوا و فاصله‌ی زیاد زاول تا لب هیرمند بوده و وی نخواسته است که رستم را به رنج و زحمت بیندازد:

چنین گرم بد روز و راهی دراز نکردم تو را رنجه، تندی مساز
(همان: ۳۴۲)

دروغ یا دروغ در اوستا، به معنای عدول از نظم طبیعی و خوب حاکم بر جهان مادی است که عمل به آن پیامد زیان‌باری را به همراه خواهد داشت. اهمیت این امر تا جایی است که در این دوران، یک مفهوم از نظام هستی‌شناسی اخلاقی به صورت قابل توجهی زبان مدارانه شده است و در دوران بعد، حتی از این فراتر رفته و دروغ به عنوان یکی از کلیدواژه‌های بسیار مهم گشته که در منشورهای سیاسی از جمله "کتابه‌ی بیستون" به کارگرفته شده است. در دوران هخامنشی، دروغ گفتن در جایگاه جرمی سیاسی، اهمیتی جهان‌شمول می‌یابد. (وکیلی، ۱۳۸۹: ۱۳۴-۱۴۲) از همین رو او نیز همانند گشتاسب، دروغ می‌گوید. از طرفی رستم را به بند فرامی‌خواند و از طرفی او را جهان‌پهلوان می‌خواند و این ترغیب و منع ناشی از دروغ، یکی از اساسی‌ترین تشابهات میان سوژه/اسفندیار و پدر/گشتاسب است. اسفندیار پس از این دروغ و

توجیه، او را به مراسم خوردن شراب دعوت می‌کند؛ ولی در این‌جا نیز بی‌رسمی می‌کند و رستم را بر دست چپ خویش می‌نشانند و به این وسیله حرمت جهان‌پهلوان را که در این لحظه مهمان وی است، پاس نمی‌دارد و خوارش می‌کند.

از دیگر خوارداشت‌های اسفندیار در حق رستم، توهین لفظی و به استهزا گرفتن پدر رستم است که از رسم و رسوم پهلوانی و آیین جوانمردی به دور است. از طرفی، نژاد و مادر او - زال - را نیز ناپاک جلوه می‌دهد (فراموش نشود که تمام تلاش‌های گشتاسب برای اصالت دادن به جایگاه خویش است و این نفی کردن‌های اسفندیار هم روی در این امر دارد)؛ او به رستم می‌گوید که زال (و به تبع او خود رستم) بدگوهر و از نژاد دیوان است:

من ایدون شنیدستم از بخردان بزرگان و بیدار دل موبدان
که دستان بدگوهر از دیو زاد به گیتی فزون زین ندارد نژاد!
(فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۲۴۴)

اسفندیار به دلایل واهی و برای تحقیر رستم و نپذیرفتن سازگاری او، خاندان زال را بد نژاد معرفی می‌کند و سیم‌رخ‌پروردگی او را که بر مبنای تأویل‌های اسطوره‌شناختی، اصالت‌آفرین و فرّافزا است، تمسخر می‌کند و خودستایانه، تأییدات آسمانی و الهی خاندان زال را به پدران خویش منتسب می‌کند. رستم درحالی‌که از سخنان اسفندیار به هم برآمده، به او می‌گوید که از این‌گونه سخنان نادلپذیر که شایسته‌ی بزرگی چون او نیست، دست بردارد و در ادامه شروع به برشمردن بزرگی‌های زال و رودابه و پهلوانی‌های دودمان‌های نامور ایشان می‌کند. سپس به عهدهایی اشاره می‌کند که از پادشاهان و بزرگان پیشین ایران‌زمین - از روزگار کیکاووس تا عهد کیخسرو - با آنان بسته است. در ادامه به او یادآوری می‌کند که او کسی است که به خاطر دفاع از ایران، ایرانیان و عهدی که با پادشاهان ایشان دارد حتی از دل‌بند خویش (سهراب) نیز گذشته و او را به کام مرگ کشانده است و به او تعریض می‌زند که انسانی که حق مدار و دین‌شناس واقعی است، درون و بیرونش یکی است:

همه پهلوان بودم اندر جهان یکی بود با آشکارم نهان
(همان: ۳۴۸)

اسفندیار اصالت پهلوانی او را انکار می‌کند و در برابر این سخنان، می‌گوید که تو شاهی و پهلوانی و نامبرداریت را مدیون شاهانی هستی که اجداد منند:

تو شاهی ز شاهان من یافتی چو در بندگی تیز بشتافتی
(همان: ۳۵۰)

و ادامه می‌دهد: من کسی هستم که ایران را از لوٹ وجود ترکان تورانی پاک کرده‌ام و برای یاری رساندن به دین تا چین و ماچین لشکرکشی کردم و بتان رویین‌دز را درهم شکستم و در آن‌جا آتش مقدس زرتشت را - که از بهشت آورده بود - برپای کردم. در این‌جا باز رستم به او می‌گوید «که کردار ماند ز ما یادگار» و در ادامه توضیح می‌دهد که وقتی کاووس در دست دیوان اسیر بود، هیچ‌کس جز او - رستم - این امید را در بازوی خویش ندید که بتواند به یاری کاووس بشتابد و او بود که دیوسفید را کشت و دیگر دیوان را به بند درآورد و نیز او بود که افراسیاب را از ایران راند. در واقع رستم با تعریض به اسفندیار یادآور می‌شود که شاهانی که این‌گونه از آنان دم می‌زند، از عهد کی کاووس تا کی خسرو، پادشاهیشان بازبسته به افتخارات و از خودگذشتگی‌های من بوده است. پس از این سخنان، اسفندیار دست رستم را در دست گرفته و می‌فشارد تا تاب و تحملش را بیازماید (که این کار نیز به‌نوعی می‌تواند بی‌احترامی به رستم پهلوان تلقی شود) و در مقابل، رستم نیز دست او را چنان می‌فشارد که چهره‌اش می‌گون شده و ابروانش درهم می‌شود. اسفندیار او را در می‌خوردن نیز می‌آزماید و چون در هیچ‌کدام از این آزمون‌ها نمی‌تواند او را شکست دهد، باز از جنگ و بند سخن به میان می‌آورد. رستم در ادامه با تعریض در حق او این دعا را می‌کند که: «همیشه خرد باشدت آموزگار» (همان: ۳۵۰) و در واقع بی‌خردی او را به او گوش‌زد می‌کند و چون در برابر سخنان خردمندان، نویدبخش و صلح‌اندیشانه جز ناحق‌گویی منکرانه‌ی اسفندیار چیزی نمی‌یابد، به ناچار به جنگ روی می‌آورد تا از ننگی که قرار است دامن او را بگیرد - حتی به قیمت نابودی آخرتش و نیز تباه گشتن خود و دودمانش - جلوگیری کند.

۹. چشمان اسفندیار

درباره‌ی رویین‌تن بودن اسفندیار سخن‌های فراوان گفته شده است؛ در برخی از متون، زره اسفندیار آسیب‌ناپذیر عنوان شده (ر.ک: امیدسالار، ۱۳۶۱: ۲۷۵؛ آیدنلو، ۱۳۷۹: ۴۶ و وجدانی، ۱۳۸۴: ۴-۹) و در برخی دیگر از متون از جمله شاهنامه، از رویین‌تن بودن اسفندیار یاد شده است؛ اما کمتر به این نکته پرداخته شده که چرا تنها نقطه‌ی آسیب‌پذیر اسفندیار چشمانش است؟ چرا مانند پهلوانان رویین‌تن در دیگر فرهنگ‌ها،

پاشنه‌ی پا و یا میان دو کتف اسفندیار آسیب‌پذیر نشده است؟ این امر حاوی چه پیامی است؟

نقطه‌ضعف اسفندیار یعنی چشمان او - به‌عنوان کسی که خود را نماینده دین بهی و در تمامیت محض می‌داند - دربردارنده‌ی نکاتی بسیار مهم از نگاه نقد لاکان است. نخست اینکه تمامیت در درون نظام نمادین، امری محال است. توضیح آنکه اسفندیار در درون نظامی که سراسر فقدان است یعنی نظام نمادین، می‌کوشد سوژه یا هویت خود را بیابد؛ در حالی که خود این دیگری بزرگ نیز که به همه‌چیز هویت می‌بخشد، در درون خود دچار فقدان است و انتخاب چشمان اسفندیار، به‌عنوان نقطه‌ضعف از طرف فردوسی یا هرکس دیگر، درحقیقت زدن به قلب هدف است؛ به این معنا که «اگر در نزد لاکان ساحت فردی و ساحت جمعی هر دو بر اساس ساختی واحد تشکیل شده باشند، تشابه این دو هر دو بر اساس فقدان است.» (ر.ک: استاورا کاکیس، ۱۳۹۲: ۸۴) از همین رو دیگری بزرگ/ پدر نخستین نیز همانند سوژه (در این جا اسفندیار)، دچار نوعی فقدان و شکاف عمیق در دل خود است و تمام تلاش‌های اسفندیار برای رسیدن به تمامیت در دل این دیگری بزرگ سرابی بیش نیست.

اما نکته‌ی بسیار مهم‌تر داستان از نگاه نقد لاکان، به چالش کشیده شدن ساختار نظم نمادین از سوی امر واقع است. محل تجلی چنین امری جایی است که رستم مجروح شده از پیکار اسفندیار، به نظم ساختاری که گشتاسب به آن شکل داده، گردن می‌نهد که نمود آن، اندیشیدن به فرار است؛ اما درست در آخرین لحظاتی که رستم چاره‌ی کار را در گریز به گوشه‌ای از جهان می‌داند، سیمرخ از راه مهر، راز سپهر را با وی در میان می‌نهد و در عین این‌که به وی هشدار می‌دهد که گشونده اسفندیار دیری نخواهد زیست (ترغیب و منع سیمرخ هم در جای خود، جای تأمل دارد)، او را به سمت درخت گز رهنمون می‌شود تا درنهایت موجب برهم خوردن این نظم دروغین و متوهم خودساخته از سوی دیگری پدر/ گشتاسب شود و نشان دهد که جبر ساختاری ساحت نمادین، از سوی امر واقع، قابل تغییر است. این نکته دقیقاً تمایز میان اندیشه‌ی لاکان و فوکو نیز تلقی می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که دیده شد فوکو معتقد است که قدرت به همه چیز هویت می‌بخشد؛ ولی لاکان معتقد است که این توهم ساختارمند، نقطه‌ضعفی دارد که از سوی امر واقع، قابل تغییر است.

آخرین نکته که نباید آن را فراموش کرد (و هم‌خوانی این داستان را با نظر لاکان می‌رساند) این است که عنصر اصلی در مرحله‌ی خیالی (اولین مرحله‌ی رشد روانی)، چشم است. چشم در عین اینکه به سوژه/ اسفندیار وحدت، یک‌پارچگی و انسجام خیالی را اعطا کرده، در همان حال ضعف و نقص بسیار بزرگی در وی قرار داده‌است که به محض نابودی آن، تمام آن یک‌پارچگی نیز نابود می‌شود.

۱۰. نتیجه‌گیری

داستان رستم و اسفندیار به دلیل برخورداری از قابلیت‌های متعدد تأویلی، مورد توجه این تحقیق قرار گرفت و از منظر نقد روان‌کاوی پسا‌ساختارگرای لاکان - که توانسته است پرسش‌های بی‌پاسخ‌مانده‌ی نظریه‌ی فروید را جواب دهد - به بررسی علل اساسی به وجود آمدن این غم‌نامه پرداخت. از این دیدگاه، علت اساسی به وجود آمدن این غم‌نامه، در تناقض‌هایی است که به دلیل فقدان در دل ساختار فکری «دیگری بزرگ/ پدر نخستین» - که نمود بارز آن در این جا گشتاسب می‌باشد - وجود دارد. فقدان‌هایی که بر مبنای آن، دیگری بزرگ/ پدر نخستین می‌پندارد که لذتش توسط کسی غصب شده - است و در نتیجه چیزی کم دارد. از طرفی سوژه/ اسفندیار نیز می‌کوشد به منظور دستیابی به «هویت» و تمامیت در دل این نظام نمادین (که گشتاسب آن را تعریف کرده)، از وی تبعیت نماید؛ اما از آن جا که دست‌یابی به حقیقت در دل نظام نمادین، توهمی بیش نیست، کوشش‌های وی راه به جایی نبرده و به وجود آمدن این غم‌نامه را رقم زده است.

یادداشت‌ها

۱. بنا بر تعریفی که ارسطو از تراژدی می‌کند و این که تراژدی نمایش و تقلید «کرداری» است (و نه نقل آن) که دارای مدت زمان معین است و با آهنگ همراه است، به نظر می‌رسد که این گونه از داستان‌ها را تراژدی نخوانیم بهتر است و به همین خاطر نگارنده بجای آن، واژه‌ی «غم‌نامه» را جای‌گزین کرده‌اند. ارسطو تراژدی را این گونه تعریف می‌کند: «تراژدی، تقلیدی است از کار و کرداری شگرف و تمام، دارای درازی و اندازه‌ی معین، به‌وسیله‌ی کلامی به انواع زینت‌ها آراسته و آن زینت‌ها نیز هریک به حسب اختلاف اجزای مختلف و این تقلید به‌وسیله‌ی کردار اشخاص تمام می‌گردد؛ نه اینکه به‌واسطه‌ی نقل و روایت انجام پذیرد و شفقت و هراس را برانگیزد تا سبب تزکیه‌ی از این عواطف و انفعالات گردد.» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱۲۱ و ر.ک دیچز، ۱۳۷۹: ۸۰)

۲. همان‌طور که میرجلال‌الدین کزازی بیان داشته، اگر در جایی اسفندیار به مادرش قول می‌دهد که او را بانوی شهر ایران کند، به این خاطر بوده که «گشتاسب کتایون را نسبت به دیگر همسرش یعنی هوتوس، مورد خوارداشت قرار می‌داده است و از همین رو اسفندیار که از این خوارداشت، همواره ناراحت بوده‌است، به وی می‌گوید که به محض رسیدن به قدرت، او را بانوی اول [ایران] می‌کند.» (کزازی، ۱۳۶۵: ۲۵)

۳. به باور او «فانتزی (fantasy) صحنه‌ای است که سوژه در آن قهرمان داستان است و از ارضای توهم‌آمیز رانه [= غریزه] سرچشمه می‌گیرند. همچنین مکمل میل بوده و ترکیبی از عناصر آگاه و ناخودآگاه است که میان دو قطب خیال و واقعیت قرار می‌گیرند.» (هومر، ۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۲۱)

۴. La jouissance آن چیزی است که موجودات را میان امر والا و امر مسخره، میان لذت و درد، میان وجود و نیستی، معلق می‌دارد. (راگلد، ۱۳۸۴: ۳۴۵)

۵. در بعضی از نسخه‌ها از کلمه‌ی «نیابی» به جای نداری استفاده شده است که تفاوت چندانی با منظور نگارندگان ندارد. (رک فردوسی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۳۰۲)

۶. دروغ‌گو نبودن و پی‌روی از راستی در همان زمان، عنصری مهم است که با سیاست در پیوند بوده است. گشتاسب، اسفندیار، جاماسب و پشوتن، چهار شخصیت اساطیری هستند که مشروعیتشان را در اوستا و جامعه‌ی سیاسی به خاطر حمایت از راستی به دست آورده‌اند. هر دودت گفته است که مغان به کودکان پارسی، سواری و کمان‌گیری و راست‌گویی را می‌آموزند. از طرفی ناشایست‌ترین کار در نزد ایرانیان، نخست، دروغ‌گویی است و دیگر وامدار بودن و این دومی را از آن‌رو بد می‌دانسته‌اند که فرد وامدار ممکن است، دروغ بگوید. (Herodoti، ۱۹۸۸: ۱۳۶)

فهرست منابع

آیدنلو، سجاد. (۱۳۷۹). «اسفندیار و رویین تنی او در شاهنامه». مجله‌ی فرهنگ و هنر، شماره ۲۸، صص ۴۲-۴۷.

احمدی، شیده. (۱۳۸۶). «ژاک لاکان و نقد روان‌کاوی معاصر». پژوهش‌نامه فرهنگستان هنر، شماره ۴، صص ۹۳-۱۰۸.

ارسطو. (۱۳۶۹). فن شعر. ترجمه‌ی عبدالحسین زرین‌کوب، تهران: امیرکبیر.

استاورا کاکیس، یانیس. (۱۳۹۲). لاکان و امر سیاسی. ترجمه‌ی محمدعلی جعفری، تهران: ققنوس.

- اسحاقیان، جواد. (۱۳۸۱). «مکتب لاکان و روان‌شناسی ساختارگرا در نقد ادبی». کتاب ماه ادبیات و فلسفه، آذر، صص ۳۰-۳۵.
- امیرقاسمی، مینو. (۱۳۷۹). «گشتاسب از اوستا تا شاهنامه». مجله‌ی شعر، شماره‌ی ۲۸، صص ۴۸-۵۳.
- ایگلتون، تری. (۱۳۶۸). نظریه‌ی ادبی. ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز. پاینده، حسین. (۱۳۸۸). «نقد شعر زمستان از منظر نظریه‌ی روان‌کاوی لاکان». فصلنامه‌ی زبان و ادبیات فارسی، شماره‌ی ۴۲، صص ۲۷-۴۶.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۶). «روان‌کاوی و سیاست»، پژوهش علوم سیاسی، شماره‌ی ۴، صص ۱۹-۴۵.
- چاوش‌اکبری، رحیم. (۱۳۸۵). «اساطیر و داستان‌های شاهنامه: چشم‌زخم زدن به شاهنامه». حافظ، شماره‌ی ۲۷، صص ۸۴-۸۶.
- دیچز، دیوید. (۱۳۷۹). شیوه‌های نقد ادبی. ترجمه‌ی محمدتقی صدقیانی و غلامحسین یوسفی، تهران: علمی.
- راباته، ژان میشل. (۱۳۸۲). «پیش درآمدی بر ژاک لاکان». ترجمه‌ی فتح محمدی، ارغنون، شماره‌ی ۲۲، صص ۱۹۳-۲۲۷.
- راگلند، الی. (۱۳۸۴). «مفهوم رانه‌ی مرگ در نزد لاکان». ترجمه‌ی شهریار وقفی‌پور، ارغنون، شماره‌ی ۲۶ و ۲۷، صص ۳۱۴-۳۸۱.
- ژیژک، اسلاوی. (۱۳۸۹). عنایت و ایدئولوژی. ترجمه‌ی علی بهروزی، تهران: طرح نو. شمیسا، سیروس. (۱۳۷۶). طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار (همراه با مباحثی در آیین مهر). تهران: میترا.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). شاهنامه. به تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی).
- فروید، زیگموند. (۱۳۸۲). «ورای اصل لذت». ترجمه‌ی یوسف اباذری، ارغنون، شماره‌ی ۲۱، صص ۲۵-۸۲.
- فیست، جس و فیست، گریگوری جی. (۱۳۸۴). نظریه‌های شخصیت. ترجمه‌ی یحیی سیدمحمدی، تهران: روان.
- قریب، مهدی. (۱۳۷۴). «بازخوانی داستان رستم و اسفندیار از شاهنامه‌ی فردوسی». ایران‌شناسی، سال ۷، صص ۳۵۷-۳۷۲.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۶۵). «نقدی بر رزم‌نامه‌ی رستم و اسفندیار». *رشد آموزش زبان و ادب فارسی*، شماره‌ی ۸، صص ۲۴-۳۱.
کلیگز، مری. (۱۳۸۸). *درسنامه نظریه‌ی ادبی*. ترجمه‌ی جلال سخنور و دیگران، تهران: اختران.

گوئزین و دیگران. (۱۳۷۲-۱۳۷۳). *کاربرد روان‌شناسی در نقد ادبی*. ترجمه‌ی حسین پاینده، فرهنگ و هنر، شماره‌ی ۲۴، زمستان و بهار، صص ۲۸۱-۲۸۹.
موللی، کرامت. (۱۳۹۱). *مبانی روان‌کاوی فروید - لکان*. تهران: نی.

وجدانی، فریده. (۱۳۸۴). «تأملی دیگر در رویین‌تنی اسفندیار». *نشریه‌ی آموزش زبان و ادبیات فارسی*، شماره‌ی ۷۳: صص ۴-۹.

وکیلی، شروین. (۱۳۸۹). «مفهوم دروغ در ایران باستان». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره‌ی ۲۰، صص ۱۲۹-۱۵۴.

هومر، شون. (۱۳۸۸). *ژاک لاکان*. ترجمه‌ی محمدعلی جعفری و سیدابراهیم طاهانی، تهران: ققنوس.

Harari, J. V. ed. (1979). *Textual Strategies: Perspectives in Post-structuralism*, Cornell University Press.

Herodoti. (1988). *Historiae*, (ed. C. Hude). Oxford: Oxford Classical Text.