



Reinterpreting Lacanian Concepts in the Structure of Islamic Mysticism

Hossein Taheri¹

Received: 24/08/2025
Accepted: 13/10/2025

* Corresponding Author's E-mail:
hosseintaheri2013@gmail.com

Abstract

This study undertakes a comparative exploration of Lacanian psychoanalysis and Islamic mystical experience, aiming to demonstrate how two seemingly divergent epistemic systems—despite their distinct ontological and linguistic foundations—nonetheless converge at the level of structural and experiential dynamics. The central problem is the relation between *lack* as the motor of desire in Lacan and *poverty* [*faqr*] as the horizon of the mystic path; a nexus where desire, *jouissance*, the *objet petit a*, the Big Other, and other Lacanian categories are reread through the lens of mystical notions such as longing, annihilation [*fanāʿ*], divine ruse [*makr*], and the ethics of spiritual discipline [*adab*]. The method employed is a homological reading of classical Sufi texts in the light of Lacanian vocabulary, avoiding both reductionism and mechanical equivalence, while allowing each discourse to illuminate the blind spots of the other. Findings indicate that *Sharīʿa* and the ethics of the *ṭarīqa* can be read as analogues of the “Name-of-the-Father” and the symbolic order; that infinite longing and burning desire parallel the function of the *objet*

1. PhD in Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran.
<http://www.orcid.org/0000-0002-5412-3407>



Copyright© 2025, the Authors | Publishing Rights, ASPI. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial terms.



petit a; and that limit-experiences of annihilation and bewilderment mirror the disintegration of the divided subject in psychoanalysis. Mysticism thus foregrounds the teleological horizon of lack, whereas Lacan insists on its structural logic. The study concludes that the encounter between the two discourses not only enables a cross-disciplinary understanding, but also redefines the central categories of each within the horizon of contemporary theory.

Keywords: Lacan, Sufism, poverty (*faqr*), lack, limit-experiences.

Extended Abstract

Introduction

This study aims to reinterpret key concepts of Jacques Lacan's psychoanalytic theory within the framework of Islamic mysticism [*'irfān*], exploring the possibilities and limits of dialogue between two seemingly heterogeneous epistemic systems. Lacanian psychoanalysis, as a language-centered and immanent theoretical framework, is grounded in lack, subjective division, desire, and structural incompleteness. Islamic mysticism, particularly in its Sufi tradition, by contrast, articulates a spiritual path in which the subject moves from multiplicity to unity, from selfhood to annihilation [*fanā'*], and from lack toward the horizon of the Absolute. The central question of this article arises from this tension: Can Lacanian concepts be redefined in a way that renders them meaningful within a mystical horizon, without reducing one system to the other or erasing their fundamental ontological differences? The article argues that both Lacanian discourse and mystical language operate through a shared logic of "reference to absence": psychoanalysis through signifiers, slippages, and discursive ruptures, and mysticism through paradox, symbolic speech, and ecstatic utterance [*shath*]. This structural affinity allows for a functional, rather than ontological, comparative reading.

Methodology

The research adopts an analytical–interpretive and comparative approach, based on a parallel reading of Lacanian concepts alongside key notions in



Islamic mysticism. Rather than translating one discourse into the vocabulary of the other, the study examines conceptual correspondences at the level of structure and function. Core Lacanian concepts—such as the unconscious structured like a language, the Imaginary, the Symbolic order, the Big Other, the Name-of-the-Father, the phallus, desire, fantasy, jouissance, the Real, transference, and repetition—are examined in relation to mystical concepts including shari‘a, spiritual discipline [adab], remembrance [dhikr], divine Names, imagination, veils, longing, intoxication [sukr], annihilation, ecstatic speech, and the master–disciple relationship. A guiding methodological principle is the distinction between formal homology and ontological heterogeneity. Similarities are analysed as structural correspondences, not as claims of metaphysical equivalence, thus avoiding reductionism or forced identification.

Discussion and Findings

At the theoretical level, the article shows that Lacan’s thesis of “the unconscious structured like a language” can be reread in mysticism as the mediation of truth through a sacred signifying order—scripture, divine Names, and ritualized remembrance. Just as the Lacanian subject emerges within a network of signifiers, the mystical subject is formed within a symbolic economy governed by Names, rites, and discursive discipline. The mirror stage and the Imaginary find resonance in the mystical domain of imagination [‘ālam al-khayāl], which likewise functions as a realm of images that both reveal and veil truth. The Symbolic order, the Big Other, and the Name-of-the-Father—understood as the network of law regulating desire—correspond structurally to shari‘a, spiritual etiquette, and the system of divine Names in mysticism. In this context, Lacan’s “point de capiton” [quilting point] can be read alongside spiritual lineage, initiation [bey‘at], and named rituals, all of which stabilize meaning within a chain of signification. Desire in both systems is organized around lack; fantasy, as the screen structuring desire, appears in mysticism as veils and imaginal forms. Jouissance—excessive pleasure-pain beyond the pleasure principle—finds a structural counterpart in states of intoxication, ecstasy, and annihilation, which destabilize symbolic coherence. The Lacanian Real, as the traumatic and unsymbolizable, is reread in mysticism as overwhelming divine



manifestation [tajallī qahrī], both marking the limits of language, though one operates within a negative logic of impossibility and the other within a logic of sacred disclosure.

The findings demonstrate that many Lacanian concepts are structurally translatable into a mystical framework. Ecstatic utterances [shaṭḥiyyāt] function simultaneously as signs of encounter with the unsymbolizable and as attempts to symbolically register extreme experience. Lacanian transference—love grounded in the presupposition of knowledge in the Other—corresponds to the master–disciple relationship in Sufism. Linguistic slips in psychoanalysis can be read alongside ecstatic speech as signifying events that expose a rupture in discourse. The divided subject of Lacanian theory resonates with the mystical distinction between ego and spirit, with the crucial difference that psychoanalysis insists on the permanence of lack, while mysticism emphasizes movement within lack toward moments of annihilation and subsistence [fanā’ and baqā’]. Repetition and the death drive, understood as compulsive return to impossibility, find a parallel in disciplined repetition of remembrance and the prophetic injunction “Die before you die.”

Conclusion

The study concludes that the relationship between Lacanian psychoanalysis and Islamic mysticism is best understood as one of formal homology rather than ontological identity. The Big Other, as an empty structural position guaranteeing meaning, can be functionally compared—but not equated—to the Absolute as plenitude of being. The phallus as a signifier of lack is not identical with the divine Names as modes of manifestation, and the Real as negative impossibility is not synonymous with divine disclosure. Nevertheless, this comparative encounter allows each discourse to illuminate the blind spots of the other. Mysticism introduces a positive teleology of lack—where lack becomes both deficiency and a path of transformation—as well as an ethical containment of jouissance. Psychoanalysis, in turn, warns against the fetishization of images and Others, emphasizing the necessity of traversing fantasy. By maintaining a clear distinction between horizons, the article proposes a critical and productive framework for redefining Lacanian concepts within a mystical structure without collapsing their fundamental differences.

مقاله پژوهشی

بازتعریف مفاهیم ژک لکان در ساختار عرفان

حسین طاهری*^۱

(دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۲ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱)

چکیده

این پژوهش به واکاوی تطبیقی مفاهیم بنیادین روان‌کاوی ژک لکان و تجربه‌های عرفانی در سنت اسلامی می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که چگونه دو دستگاه معرفتی به‌رغم تفاوت‌های هستی‌شناختی و زبان‌شناختی، در سطح ساختارهای دلالتی و تجربی هم‌پوشانی‌ها و توازی‌هایی می‌یابند. مسئله محوری مقاله بر فقدان به‌مثابه نیروی میل در روان‌کاوی و فقر به‌مثابه افق سالک در عرفان متمرکز است؛ جایی که میل، ژوئیسانس، ابژه کوچک، دیگری بزرگ و سایر مفاهیم لکانی در آینه‌ای تطبیقی با مقولات شوق، فنا، ذکر، سکر، مکر و ادب سلوک بازخوانی می‌شوند. روش کار، خوانش هم‌کنارانه مفاهیم سنتی صوفیانه در پرتو واژگان لکان است، به نحوی که نه مفاهیم تقلیل یابند و نه هم‌ارزی مکانیکی تحمیل شود، بلکه هر دستگاه در نسبت با دیگری محدودیت‌ها و کوری‌های خویش را آشکار کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که شریعت و ادب طریقت را می‌توان معادل کارکرد «نام پدر» و «امر نمادین» دانست؛

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول).

*Hosseintaheri2013@gmail.com

<http://www.orcid.org/0000-0002-5412-3407>



Copyright© 2025, the Authors | Publishing Rights, ASPL. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial terms.

اشتیاق بی‌پایان و سوز عاشقانه در قالب یار پنهان، کارکردی مشابه با ابژه کوچک دارد و تجربه‌های حدی فنا و حیرت با برهم خوردن انسجام سوژه منقسم در روان‌کاوی هم‌ارزند. به این اعتبار، عرفان افق تئولوژیک فقدان را برجسته می‌کند، درحالی که لکان بر منطق ساختاری آن صحنه می‌گذارد. نتیجه مقاله آن است که رویارویی میان این دو دستگاه، هم‌فهم متقابل را میسر می‌کند و هم به بازتعریف مفاهیم مرکزی هریک در افق گفتمان معاصر یاری می‌رساند.

واژه‌های کلیدی: لکان، عرفان، فقر، فقدان، تجربه‌های حدی.

۱. درآمد

روان‌کاوی لکان_ که در نقد ادبی شیوه‌ای مطالعاتی است_ با مفاهیمی مانند «ناخودآگاه چون زبان ساختاریافته»، «امر واقع»، «ژوئیسانس»، «میل»، «فانتاسم»، «نام پدر» و مؤلفه‌هایی از این قبیل، بر محور تنش میان زبان، میل و فقدان سوژه بنا شده است. این مفاهیم هرچند در متن تاریخ و فرهنگ اروپای مدرن زاده شده است، اما قابلیت آن را دارد که در پرتو سنت‌های معنوی شرقی از نو تعریف شود. عرفان اسلامی، به ویژه در تفسیرهای صوفیانه از تجربه معارج باطنی سلوک، شطح، سکر، فنا و وصال، از دیرباز به پرسش‌های بنیادینی درباره میل، رنج، فقدان و نسبت انسان با امر مطلق پرداخته است. هدف ما از بازتعریف مفاهیم لکان در پرتو عرفان، فقط تلاش برای تطبیق دو دستگاه فکری متفاوت نیست، زیرا به دنبال ایجاد گفت‌وگویی هستیم که در آن «نظم نمادین»، «امر واقع» و «میل» از چشم‌اندازی دیگر نگریسته شود. چنین تلاشی امکان می‌دهد که روان‌کاوی لکان از محدوده مدرن و اروپایی خود عبور کند و در عرصه عرفانی و متافیزیکی بازتعریف شود؛ عرفان عرصه‌ای است که در آن میل انسان همواره رو به امر مطلق دارد، اما جز در صورت التباس و تمثل، درک‌پذیر و

دست‌یافتنی نیست. اگرچه لکان را نمی‌توان در زمره متفکران عارف یا متأله قرار داد، اما در مواضع گوناگون از گفتارهایش گاهی به متون و مضامین عرفانی اشاراتی داشته است؛ از یادکرد یوحنا صلیبی و آنگلوس سیلسیوس تا تأمل بر تجربه وجد سنت ترزا آویلا در تندیس برنینی و مباحث مربوط به ژوئیسانس در کلام عرفای مسیحی. بنابراین، مقاله بر گره‌گاه ظریفی متمرکز است که در آن دو قلمروی به‌ظاهر نامتجانس، یعنی روان‌کاوی لکان و عرفان اسلامی، یکدیگر را فرا می‌خوانند. روان‌کاوی لکان، در بنیان خود، بر فقدان، شکاف و ناتمامی سوژه استوار است؛ درحالی که عرفان اسلامی، تجربه‌ای را شکل می‌دهد که در آن سوژه در مسیر سلوک، از کثرت به وحدت و از خود به محو در امر مطلق حرکت می‌کند. همین تمایز بنیادی، زمینه‌ساز پرسشی است که ضرورت این بازخوانی را پیش می‌کشد که چگونه می‌توان مفاهیم لکان را به‌گونه‌ای بازتعریف کرد که در افق عرفانی معنا پیدا کند، بی‌آن‌که به ساده‌سازی یا انکار پیچیدگی‌های هر دو دستگاه منجر شود؟

آنچه این مسئله را بغرنج‌تر می‌کند این است که زبان لکان به‌دلیل ساختار مبتنی بر دال‌ها (نشانگان) و لغزش‌های زبان و زبان عارف به‌دلیل ناتوانی در بیان مستقیم تجربه حضور و فنا، هردو از منطق «اشاره به غیاب» بهره می‌برند؛ به‌همین دلیل، شطح و پارادوکس در عرفان را می‌توان هم‌افق با لغزش و گسست در انسجام گفتار در روان‌کاوی دانست. از سوی دیگر، عرفان اسلامی تجربه‌ای از فزون‌خواهی (مازاد لذت) و فراگذری (عبور از نظم نمادین) را پیش می‌کشد که می‌تواند ژوئیسانس لکان را در سطحی متفاوت روشن‌کند. مسئله‌ای که در این میان پدیدار می‌شود این است که اگرچه در سنت عرفانی، میل و فقدان سوژه نهایتاً به سوی وصال و فنا در امر مطلق هدایت می‌شوند، در اندیشه لکان، فقدان هرگز رفع‌شدنی نیست و میل در چرخش

بی‌پایان خود باقی می‌ماند. همین دوگانگی، پرسش اصلی ما را برجسته می‌کند؛ آیا می‌توان میان میل لکان و میل عرفانی نوعی هم‌نشینی یا هم‌افقی اندیشید، یا آن‌که این دو به‌طور بنیادین از یکدیگر جدا هستند؟ لذا پژوهش حاضر در پی آن است که از خلال تحلیل تطبیقی، امکان‌ها و محدودیت‌های بازتعریف مفاهیم لکان را در پرتو عرفان بررسی کند و نشان دهد که در چه نقاطی، این دو نظام فکری یکدیگر را تکمیل می‌کنند و در چه نقاطی به ستیز و ناسازگاری می‌رسند. این تحلیل با آگاهی از تفاوت بنیادین زیر _ به‌عنوان ملاحظه‌ای برای پرهیز از ساده‌سازی _ دست به تحلیل می‌زند: دستگاه لکان درون‌ماندگار و زبان‌محور است و عرفان غایت قدسی دارد، بنابراین هر انطباق باید کارکردی خوانده شود، نه همانی ماهوی.

۱-۱. ضرورت پژوهش

از منظر **نظری**، روان‌کاوی لکان و عرفان اسلامی هر دو به یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم انسان یعنی نسبت سوژه با فقدان، میل و امر ناممکن می‌پردازند. لکان با تأکید بر شکاف‌خوردگی سوژه و ناتمامی ساختاری او، تحلیلی بدیع از تجربه انسانی به‌دست می‌دهد؛ در حالی که عرفان اسلامی با مفاهیمی چون فنا، محو، سُکر و شطح، تجربه‌ای از عبور از خود را مطرح می‌کند. باین‌حال، تاکنون کوشش سامان‌مندی انجام نشده است تا این دو افق نظری در گفت‌وگو قرار گیرند. همین فقدان، ضرورت پژوهش را آشکار می‌کند که بتواند این دو دستگاه را به شیوه‌ای تطبیقی بازخوانی کند. از منظر **روش‌شناختی** نیز، روان‌کاوی لکان و عرفان اسلامی هر دو از زبان به‌مثابه میدان اصلی ظهور حقیقت سخن می‌گویند؛ یکی از رهگذر زنجیره دال‌ها، لغزش‌های گفتار و فانتاسم و دیگری از راه شطحات، استعارات و کلمات سرشار از ابهام. لذا این تحقیق

در پی گشودن ساحتی تازه برای اندیشه است؛ ساحتی که در آن روان‌کاوی و عرفان با تنشی خلاق و مولد به هم می‌رسند. این ضرورت زمانی بیشتر آشکار می‌شود که بدانیم یکی از نیازهای امروزی علوم انسانی، عبور از مرزهای تک‌ساحتی و برقراری گفت‌وگو میان سنت‌های فکری ناهمگون است.

۲-۱. اهداف پژوهش

این پژوهش با هدف اصلی بازتعریف مفاهیم بنیادین روان‌کاوی لکان در پرتو عرفان اسلامی شکل گرفته است. مقصود آن است که مفاهیمی که در دستگاه لکان جایگاه محوری دارند، در افق عرفانی _ با تکیه بر متون، مفاهیم و تجربه‌های عرفا _ بازخوانی شود. این بازخوانی به معنای تقلیل یکی به دیگری نیست، زیرا هدف، برقراری گفت‌وگویی دوسویه است؛ گفت‌وگویی که در آن، عرفان به روان‌کاوی عمق وجودشناختی می‌بخشد و روان‌کاوی امکان تبیین نظری و نظام‌مندتر عرفان را فراهم می‌کند.

۳-۱. پیشینه پژوهش

با اتکا به پایگاه‌های معتبر فارسی و مقالات دانشگاهی تاکنون ایده بازتعریف جامع مهم‌ترین مفاهیم لکان در چهارچوب عرفانی گزارش نشده است؛ هرچند گفت‌وگوی لکان و عرفان دارای سابقه است و به‌ویژه در حوزه مولوی‌پژوهی و در مفاهیم خرد و جزئی نمونه‌هایی وجود دارد. نویسندگان مقاله «خوانش لکانی مفهوم درد و رنج در اندیشه مولوی» (۱۴۰۲)، نسبت بین ژوئیسانس و فالوس را با تکیه بر سالک به‌مثابه سوژه روان‌نزند در برابر مرشد بازنمایی کرده‌اند. نویسندگان مقاله «تحلیل داستان طوطی و بازرگان مثنوی براساس نظریه روان‌کاوی ژک لکان» (۱۴۰۲)، با سه ساحت بنیادی لکان یعنی امر واقع، امر خیالی و امر نمادین به تحول روحی بازرگان پس از مرگ

تصنعی طوطی پرداخته و نتیجه گرفته‌اند که دوری طوطی از هندوستان منطبق با مرحله آیینگی لکان و مرگ دروغین طوطی ورود به ساحت نمادین است و واکنش بازرگان نسبت به مرگ طوطی مفهوم فقدان لکان را بازنمایی می‌کند. نویسندگان مقاله «عشق: خیال یا واقع، بررسی تطبیقی مفهوم عشق نزد مولوی و لاکان» (۱۴۰۱)، ضمن بررسی مفاهیم کلیدی لکان در ارتباط با عشق، به این تفاوت بنیادین در اندیشه مولوی و لکان دست یافته‌اند که عشق نزد مولوی متعلق به ساحت امر واقع و نزد لکان متعلق به امر خیالی است. نویسنده پایان‌نامه «تبیین تجربه عرفانی فنا و اتحاد با مطلق در مثنوی مولوی براساس نظریه لکان» (۱۳۹۸)، به این مسئله پرداخته است که میل عارف در وحدت با مطلق همان اشتیاق کودک به بازگشت به وحدت با مادر است و فنای عارف همان ماهیت فقدان مطلق محسوب می‌شود. نیز، نویسنده مقاله «خوانش حکایت پیرچنگی از منظر نظریه لکان» (۱۳۹۷)، بسیار کلی‌گویانه، به زعم خویش مراحل سیر و سلوک پیر را با سه مفهوم امر خیالی، امر نمادین و امر واقع تطبیق داده است، اما چنین برمی‌آید که صرفاً از لحاظ شباهت سطحی و ظاهری ساختار روایت به این تحلیل دست زده است. نیز در مقاله «دیگری به مثابه خود ارتباط شمس و مولانا از دیدگاه ژک لکان» (۱۳۹۶)، نویسندگان صرفاً با جدا کردن مفهوم دیگری از منظومه منسجم روان‌کاوانه لکان به بررسی روابط شمس و مولانا پرداخته و چنین نتیجه گرفته‌اند که این رابطه با درونی‌سازی دیگری و تلاش برای رسیدن به این همانی به وجود آمده است.

۲. بحث اصلی

تمرکز ما در این بخش، بر ارتباط میان مفاهیم لکان با عرفان است تا هریک را در نسبت با سنت عرفانی بازخوانی کنیم. در ادامه، از میان مؤلفه‌های اصلی اندیشه او

شانزده دانه مفهومی در چهار خوشه بزرگ، به‌طور نظام‌مند با تجربه و زبان عرفان تطبیق داده می‌شود.

۱-۲. خوشه (الف): زبان و ساختار نمادین

این خوشه زمینه نظری و بستر شکل‌گیری سوژه و معناست و شامل پنج دانه مفهومی است:

۱-۱-۲. ناخودآگاه و زبان^۱

الف) خوانش لکانی: لکان با تأثیر از سوسور و ساختارگرایی، ناخودآگاه را که به‌مثابه مخزنی از تصاویر و امیال (فروید کلاسیک) شناخته می‌شد، هم‌چون یک نظام زبانی تبیین می‌کند؛ یعنی ناخودآگاه با دال‌ها، شبکه دلالت و جابه‌جایی‌های استعاری و مجازی عمل می‌کند (کلیگز، ۱۳۹۴: ۱۱۲). پس ناخودآگاه جایگاه گفتار سرکوب‌شده است که در زبان لغزش می‌کند، می‌لغزد و خود را آشکار می‌کند. از منظر لکان ناخودآگاه فقط یک امر پنهان در اعماق روان نیست، بلکه یک گفتار دیگر است که در سطح زبان و از خلال دال‌ها بروز می‌کند (Lacan, 1966: 261). به‌همین دلیل است که روان‌کاوی همواره تکیه بر شنیدن و رمزگشایی دال‌های سوژه دارد.

ب) بازخوانش عرفانی: در سنت عرفانی، باطنی‌ترین لایه‌های وجودی انسان چیزی شبیه به ناخودآگاه لکان است و جایگاهی وجود دارد که به سرّ، خفی و اخفی تعبیر می‌شود (ر.ک. سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۳۰-۲۳۱). ساحت‌هایی از جان که زبان روزمره قادر به بیان آن‌ها نیست و تنها از خلال اشارات، استعارات، شطحات و سخنان رازآلود آشکار می‌شود (یثربی، ۱۳۸۴: ۵۵۸-۵۵۹). صوفیه معتقدند که حقیقت الهی در این

لایه‌های پنهان قلب جای دارد و زبان بشری، با همه محدودیتش، نمی‌تواند این باطن را بازتاب دهد: لأن الصوفی ممنوعٌ عن العبارة و الإشارة (هجویری، ۱۳۸۶: ۴۸). از این منظر، سخنان شطح‌آمیز عارفان نباید به بی‌معنایی تعبیر شود، زیرا نوعی زبان دیگر است؛ زبانی که در آن ضمیر ناپیدا و اتصال به حقیقت مطلق ظهور می‌کند (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۱۷). درست همان‌گونه که ناخودآگاه لکان در لغزش‌های زبانی برون‌ریزی می‌شود.

ج. جمع‌بندی تطبیقی: اگر ناخودآگاه لکان ساختاری زبانی است، در عرفان می‌توان از زبان باطنی یا منطق سرّ سخن گفت. هردو دیدگاه بر این اصل تکیه دارند که ژرف‌ترین لایه‌های وجود انسان مستقیماً و بدون واسطه آشکار نمی‌شود، بلکه فقط در قالب رمز، استعاره و ساختارهای زبانی خاص، خود را نشان می‌دهد. تفاوت در این است که لکان این ساختار را محصول زبان بشری و مکانیزم‌های روانی می‌داند؛ حال آن‌که، عارفان آن را دریچه‌ای به سوی امر قدسی و حقیقت الهی بر می‌شمارند. بنابراین، ناخودآگاه به‌منزله ساختار زبان در روان‌کاوی لکان با زبان سرّ در عرفان هم‌پوشانی می‌یابد و هردو عرصه، جایی است که امر ناپیدا در قالب گفتار دیگر ظهور می‌کند.

۲-۱-۲. امر/نظم نمادین^۲

الف) خوانش لکانی: در دستگاه لکان، «نظم نمادین» شبکه‌ای از دال‌ها و قوانین است که سوژه را درون زبان، خویشاوندی، قانون و فرهنگ جای‌گذاری می‌کند. ورود کودک به زبان - که با مداخله «نام پدر» و منع اولیه رقم می‌خورد - او را از پیوند بی‌واسطه خیالی، جدا و در مقام سوژه دلالت تثبیت می‌کند (کلیگز، ۱۳۹۴: ۱۲۵). در این سطح:

۱. طبق خوانش لکان از ایده سسور (که رابطه دال و مدلول را دوسویه و افقی می‌دید)، دال مقدم بر مدلول است و سوژه چیزی جز اثری از عبور دال‌ها نیست؛ در واقع، مدلول محصول بازی دال‌هاست نه برعکس (Lacan, 1966: 528-493)؛ یعنی دال، سوژه را برای دال دیگر نمایندگی می‌کند (Lacan, 1973: 207).
 ۲. **قانون** (تابوی هم‌خوابگی/نام پدر) میل را تنظیم و قابل بیان می‌کند؛ میل از این پس در مدار امر نمادین معنا می‌یابد (فینک، ۱۳۹۷: ۱۲۷).
 ۳. **نقطه کوک**^۳: در واقع، لکان از این اصطلاح برای توضیح نحوه تثبیت معنا در زبان و نشانه‌ها استفاده می‌کند، همان‌گونه که کوک زدن پارچه، نخ‌ها را در یک نقطه محکم می‌کند؛ یعنی دال‌های سرگردان را موقتاً مهار می‌کند و به قانون‌های معنایی می‌دوزد (نام‌ها، القاب، نسبت‌ها، عنوان‌ها) (Lacan, 1977: 303).
 ۴. **گفتمان‌ها** (اریاب/دانشگاه/هیستریک/روان‌کاو) اشکال امر نمادین‌اند که نسبت سوژه با دیگری بزرگ را تنظیم می‌کنند (فینک، ۱۳۹۷: ۲۶۱-۲۷۶)، بدین‌گونه نظم نمادین، هم‌زمان هم شرط امکان معنا و هم سرچشمه فقدان است؛ یعنی معنا از تفاوت دال‌ها می‌زید و هرگز کامل نمی‌شود و قانون، میل را می‌آفریند، اما در عین حال آن را محدود می‌کند. *پیششکوه از نظم مطالعات فریبگی*
- (ب) **بازخوانش عرفانی**: صورت‌های مرکزی نظم نمادین در عرفان عبارت است از:
۱. **کتاب و سنت** به منزله دستگاه دلالت قدسی: واژگان، نام‌ها، صیغه‌ها، آیات و اذکار شبکه‌ای از دال‌های منظم‌اند که نسبت سالک با حق و با دیگری اجتماعی را قوام می‌دهند.
 ۲. **شریعت و آداب (قانون سلوک)**: احکام، مناسک و «ادب»‌های سلوک، میل را رام و جهت‌مند می‌کنند (ریاضت، مجاهده، مراقبه، محاسبه، نفی خواطر، اربعین

موسوی، خلوت تجرید، غسل ارادت، غسل اسلام). این «منع مقدّس» کارکردی همانند قانون امر نمادین دارد؛ یعنی از میل خام می‌کاهد تا میل قدسی پدید آید.

۳. **سلسله و بیعت/اجازه:** انتساب‌های طریقت و «نسبت»ها (نسب، لقب خانقاهی، کُنیه‌های معنوی، شجرهٔ انساب، الباس خرقه، آداب شیخوخیت) نقش «نقاط کوک» را بازی می‌کنند؛ هویت سالک را در شبکه‌ای از دال‌های مشروع می‌دوزند و تجربهٔ او را قابل نقل و انتقال می‌کنند.

۴. **زبان ذکر و صرف نام‌ها:** تکرار اسمای الهی و اذکار زمان‌مند (ذکر انسی، ذکر قدسی، ذکر تلقینی، ذکر خفی، ذکر جلی، ذکر چهارضربی، ذکر دوضربی)، تسبیحات (صد بار، هفت بار، هزار بار ذکرهای خاص، تسبیح حروف مقطعهٔ قرآنی مانند کهیصصحم عسق (مورد اخیر: احمد غزالی، ۱۳۵۶: ۳۳)) بدن را در نظم دلالت قدسی قرار می‌دهد و میل را که ذاتاً سرگردان و بی‌مقصد است به مسیر خاص و غایت‌مند جهت‌دهی می‌کند، ذکر محوری در عرفان همان سنتوم^۴ لکان است. در این افق، «دیگری بزرگ» صرفاً نهاد یا عرف انسانی نیست، بلکه صورتی الهیاتی دارد؛ یعنی حق در وجه کتابی/خطابی/تشریحی‌اش (لوح محفوظ، کلام الهی، سنت مؤسس) ظاهر می‌شود. به‌همین قیاس، اخلاق و آداب در طریقت، هم معادل «نام پدر» (به‌معنای قانون‌گذار) و هم ضامن معناداری تجربه‌های حدّی^۵ (سُکر، وجد، شطح) است.

ج. **جمع‌بندی تطبیقی:** ۱. **هم‌افقی‌ها:** در هر دو دستگاه، سوژه بیرون از نظم نمادین به‌رسمیت در نمی‌آید. قانون نمادین میل را هم‌زمان می‌آفریند و تنظیم می‌کند؛ در عرفان نیز شریعت/آداب، میل را از لذت‌های خام جدا می‌کند و به میل قدسی ارتقا می‌دهد. نقاط کوک نزد لکان با انتساب‌ها، القاب خانقاهی، سلسله و مناسک در عرفان هم‌نقش

است، لذا پراکندگی معنا / حال را می‌دوزد و انتقال‌پذیر می‌کند. بی‌نظمی یا فرو ریختن این سطح، در هردو سو، به بی‌خانمانی معنایی (گسیختگی نظام معنابخش) می‌انجامد، یعنی در روان‌کاوی به صورت روان‌پریشی و در عرفان به هیجان‌زدگی بی‌ضابطه (طیش، خرقه‌دریدن (خرقه‌ممزقه)، نعره، صعق و غش، تأوه، شهقه، زعقه)، بدعت (اباحیه، حلولیه)، خطر خودخداپنداری (سرگذشت اخی محمد دهستانی، سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۴۳-۱۴۵) یا مالیخولیا و جنون منجر می‌شود. ۲. افتراق‌ها: نزد لکان، بنیاد نظم نمادین زبانی است و دیگری بزرگ جایگاهی ساختاری دارد، نه متافیزیکی؛ در عرفان، نظم نمادین به وحی و الوهیت مستند است و افق غایبی‌اش هدایت به حق است. «فقدان نمادین» نزد لکان ساختاری و پایان‌ناپذیر می‌ماند؛ در عرفان، همین فقدان با فقر تفسیر می‌شود اما به امکان قرب / وصال معنا پیدامی‌کند. بنابراین، اگر لکان نشان می‌دهد که سوژه تنها در شبکه قانون / دال‌ها ساخته می‌شود، عرفان بر آن است که همین شبکه _ در نسخه قدسی‌شده کتاب / سنت / آداب _ شرط امکان تجربه راستین سلوک است. بدین معنا، نظم نمادین پل مشترک تبیین هویت، میل و اخلاق / گفتار/کردار انسانی است؛ با این تفاوت که در روان‌کاوی غایتاً افقی و در عرفان به سوی امر متعالی عمودی می‌شود.

۲-۱-۳. دیگری بزرگ^۶

الف) خوانش لکانی: «دیگری بزرگ» نزد لکان همان ساختار زبان و قانون است؛ یعنی مرجع نهایی دال‌ها که معنا را تضمین می‌کند. دیگری بزرگ در واقع همان «امر نمادین» است که از بیرون بر سوژه تحمیل می‌شود و او را در شبکه زبان جای می‌دهد. لکان میان «دیگری کوچک»^۷ یعنی دیگری انسانی و «دیگری بزرگ»^۸ یعنی ساختار نمادین

تمایز می‌گذارد. دیگری بزرگ شخص یا موجود خاصی نیست، بلکه جایگاه قانون، زبان و نظم اجتماعی است. درعین حال، دیگری بزرگ هرگز کاملاً وجود ندارد؛ او صرفاً جایگاهی فرضی است که معنا و مشروعیت سوژه از آن گرفته می‌شود (هومر، ۱۳۸۸: ۵۲).

ب) بازخوانش عرفانی

۱. **حق به مثابه دیگری:** در عرفان، حق همچون مطلق غایی و حقیقتی است که بر انسان‌ها احاطه دارد و قانون هستی را تعیین می‌کند (حقیقه الحقایق، مقام احدیت، قیومیت حق، نفس رحمانی، نفی ماسوی‌الله، اعیان ثابته، حضرات خمس، نبوت و تشریح). این نقش را می‌توان معادل دیگری بزرگ دانست: «عالم وجود سرتاسر عمل خدا و فعل و صنع او است، عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با اوست» (ملاصدرا شیرازی، ۱۳۷۵: ۶۷).

۲. **شریعت و قانون الهی:** اگر در روان‌کاوی لکان، دیگری بزرگ ساختار زبان و قانون اجتماعی است، در عرفان، شریعت و امر الهی همان دیگری بزرگ محسوب می‌شود که فرد باید خود را در نسبت با آن تعریف کند: «ولی تا با خودی زنه‌ار/ عبارات شریعت را نگهدار» (شبستری، ۱۳۶۸: ۹۷).

۳. **فنا در دیگری:** تجربه فنا فی‌الله می‌تواند بازخوانی عرفانی از نسبت با دیگری بزرگ باشد؛ چراکه سالک در این تجربه سوژه‌بودگی خود را در برابر دیگری مطلق از دست می‌دهد: «از خویش فانی شدم و تو ادامه یافتم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۰۳).

۴. **دیگری بی دیگری:** در غایت سلوک، دیگری از میان برداشته می‌شود، زیرا همه‌چیز در اتحاد و وحدت محو می‌شود. اینجا می‌توان نوعی نزدیکی با ایده لکان مشاهده کرد که دیگری بزرگ به‌طور واقعی وجود ندارد، منظور انکار وجود مطلق نیست، بلکه انکار این است که یک مرجع مطلق درون‌زبانی و قابل اتکا برای همیشه وجود داشته باشد. در واقع وجود مطلق هست، اما ورای زبان و تصور است. بنابراین، هیچ تصویری، هیچ نامی، هیچ نماد زبانی نمی‌تواند وجود مطلق را به‌تمامی دربر گیرد، یعنی وجود مطلق به‌مثابه «دیگری بزرگ نمادین» به‌طور واقعی وجود ندارد، اما به‌مثابه خدا و وجود مطلق وجود دارد. در این باره به تجربه عرفا از تجلیات حق رجوع شود که تصویر راستین وجود مطلق نیست، بلکه صورت تنزل‌یافته و مطابق ظرفیت سالک است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۴۵-۲۴۶).

ج) جمع‌بندی تطبیقی: در هر دو نظام، دیگری بزرگ مرجع معنا و قانون است. هم نزد لکان و هم در عرفان، دیگری بزرگ نوعی فرض ساختاری است، نه موجودی شخصی و قابل اشاره. در روان‌کاوی، دیگری بزرگ با زبان، قانون و ساختار اجتماعی گره خورده است، اما در عرفان، با خداوند یا حقیقت مطلق. برای لکان، دیگری بزرگ نهایتاً جایگاهی خیالی - نمادین است که تهی بودن آن آشکار می‌شود؛ درحالی که در عرفان، دیگری بزرگ (حق) غایت حقیقی و مقصد وجودی است. دیگری بزرگ در هر دو نظام همان مرجع نهایی است که سوژه در نسبت با آن شکل می‌گیرد، با این تفاوت که نزد لکان این مرجع «غیاب» و در عرفان «حضور» است.

۲-۱-۴. نام پدر^۹

الف) خواتش لکانی: در نگاه لکان، فالوس فراتر از یک اندام جسمانی و دال محوری است که ساختار زبان و میل را سامان می‌دهد. فالوس همان دالی است که جایگاه برتر

دارد و میل همه دال‌ها حول آن می‌چرخد. فالوس هم‌زمان با «نام پدر» پیوند دارد (کدیور، ۱۳۸۸: ۱۴۰)؛ یعنی همان قانونی که کودک را از یگانگی اولیه با مادر، جدا و او را وارد شبکه امر نمادین می‌کند. این ورود از راه ممنوعیت محارم (تابوی محارم) شکل می‌گیرد؛ بنابراین، فالوس دالی است که فقدان را نمایندگی می‌کند و نشان می‌دهد که میل هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسد، یعنی سوژه در نسبت با فالوس همواره در حالت فقدان است. او یا می‌خواهد فالوس باشد (برای دیگری)، یا فالوس را داشته باشد، ولی در هر دو حالت ناکام می‌ماند (کلیگز، ۱۳۹۴: ۱۲۶).

(ب) بازخوانش عرفانی: در عرفان اسلامی، می‌توان شریعت و امر الهی را هم‌ارز قانون پدر دانست؛ یعنی نقطه مرکزی در امر نمادین به‌مثابه فرمان الزام‌آور و انضباطی. قانونی که سالک را از میل‌های بی‌مهار نفسانی جدا و او را وارد نظم خانقاهی می‌کند. «نام پدر» در عرفان به شکل اسماء الهی (و لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا. الأعراف: ۱۸۰) و امر قدسی متجلی می‌شود. همان‌طور که نزد لکان، نام پدر کودک را در ساختار نمادین جای می‌دهد، در عرفان هم اسماء و صفات خداوند سالک را در شبکه معنا قرار می‌دهد (ائمه اسماء، امهات اسماء، اسماء ثانوی، اسماء ذات، اسماء صفات، اسماء افعال، اسماء جمالی، اسماء جلالی). فالوس همچون حد و فاصله‌ای عمل می‌کند که مانع از دست‌رسی مستقیم به میل مطلق (میل بی‌حد که بیرون از امر نمادین است) می‌شود. در عرفان نیز حجاب‌های اسماء یا حدود شریعت مانعی‌اند که از انحلال کامل سالک در بی‌کرانگی جلوگیری می‌کنند. اگرچه سالک می‌خواهد با حق یگانه شود، این میل تنها از مسیر قانون (شریعت، آداب سلوک) امکان‌پذیر است: «اقامت حقیقت بی‌حفظ شریعت محال بود» (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۵۹)؛ درست همان‌طور که در روان‌کاوی، سوژه تنها از خلال قانون پدر به سوژگی می‌رسد.

ج) جمع‌بندی تطبیقی: فالوس در روان‌کاوی و قانون الهی در عرفان هردو جایگاه حده، مرجع و ضابطه دارند. هردو، میل بی‌کران را به مسیر معین هدایت می‌کنند و هردو به نام (نام پدر نزد لکان و اسماء الهی در عرفان) پیوند می‌خورند. فالوس / قانون پدر در هر دو نظام نشان می‌دهد که میل بی‌کران تنها از مسیر قانون و حد بسامان می‌شود.

۲-۱-۵. انتقال^{۱۰}

الف) خوانش لکانی: در روایت لکان، انتقال صرفاً دلبستگی عاطفی مُراجع به درمانگر نیست، بلکه رخدادی ساختاری است که از منطق دلالت برمی‌خیزد؛ وقتی سوژه ناخودآگاه خود را در میدان گفتار به جریان می‌اندازد، جایگاهی در «دیگری بزرگ» مفروض می‌گیرد که گویی داننده حقیقتِ میل اوست؛ این همان «سوژه مفروض دانستن» است که بر چهره تحلیل‌گر فرافکنی می‌شود (Lacan, 1973: 246-232). عشقِ انتقالی در اصل عشقی خطاب به دانشی فرضی است، نه به شخص تحلیل‌گر؛ از این رو انتقال هم عامل درمان و هم عامل مقاومت می‌شود؛ یعنی عامل است، زیرا گفتار را برمی‌انگیزد و سلسله دال‌ها را به گردش می‌اندازد و مقاومت است چون با بت‌واره کردن دانایی دیگری، دیالکتیک پرسش و تردید را می‌بندد. لذا در این گفتمان، درمان لکان زمانی پیش می‌رود که تحلیل‌گر از مقام «سوژه مفروض دانستن» کناره بگیرد و در گفتمان تحلیل‌گر به جایگاه ابژه کوچک a فروکاسته شود تا علت میل سوژه را فعال کند و گفتار از نو سروسامان بگیرد. تعبیر انتقال نزد لکان شکاف‌افکنی در این فرض دانایی و بازگرداندن عشق به مدار میل سوژه است؛ فرجام کار نیز حلّ انتقال و عبور از فانتاسم است؛ یعنی نفی خیال دانایی مطلق دیگری و پذیرش کمبود ساختاری دانایی (فینک، ۱۳۹۷: ۱۴۴-۱۴۵).

ب) بازخوانش عرفانی: در سنت عرفان اسلامی، نسبت مرید با مرشد ساختاری به شدت هم‌خانواده با انتقال دارد؛ بیعت، صحبت، رابطه قلبی و نظر مشایخ، شبکه‌ای از دلالت‌ها می‌سازد که در آن، مرشد به‌عنوان حامل علم لدنی، صاحب اذن و برکت مفروض می‌شود؛ همین فرض دانایی / قدرت، اعتماد و محبت مرید را برمی‌انگیزد و محرک رفتار او می‌شود. عشق مرید به مرشد _ اگرچه با تجربه‌های وجد و سُکر درمی‌آمیزد _ در سطح ساختاری عشقی خطاب به حقیقتی است که در شخص مرشد متجلی پنداشته می‌شود؛ پس، مرشد آینه‌ای می‌شود که میل مرید را از تعلقات پراکنده به‌سوی مطلوب غایی کانونی می‌کند. ادب طریقت، سکوت و ایجاز مرشد، آزمون‌ها و اشاره‌های غیرمستقیم همگی سازوکارهایی‌اند برای آن‌که وابستگی شخصی مهار و مسیر دلالت از شخص مرشد به حضرت حق منحرف شود؛ یعنی انتقال از دل‌بستگی انسانی به جهت‌گیری توحیدی تبدیل شود. خطر لغزش _ همچون هر انتقالی _ در آرمان‌گرایی بی‌قید نسبت به مرشد وجود دارد و به شخصی‌سازی مطلق دانایی یا اباحه‌گری در سلوک منجر می‌شود و دقیقاً به‌همین دلیل شریعت، آداب و نظارت سلسله، کارکردی هم‌ارز با قانون دارند تا محبت صورت الهی بیابد و رابطه انتقالی از وسیله به هدف تبدیل نشود. پس در سیر مراتب، کمال نسبت مرید و مرشد آن‌جاست که دل‌بستگی اولی به دومی، ثانویه شود و دلالت به‌سوی حضرت حق انتقال یابد؛ چنان‌که برخی متون به استغنا از شیخ پس از استکمال یا اذن استقلال اشاره می‌کنند (ر.ک. اهمیت وجود شیخ، صلاحیت ارشاد، کرامات مشایخ، سالک و مرید در طاهری، ۱۳۹۹: ۳۲۲-۳۳۰).

ج) جمع‌بندی تطبیقی: در هر دو دستگاه، انتقال رخدادی زبانی _ ساختاری است که با فرض دانایی در دیگری آغاز می‌شود، عشق را به‌حرکت درمی‌آورد و گفتار /

سلوک را ممکن می‌کند؛ تحلیل‌گر در روان‌کاوی و مرشد در طریقت، هر دو کانونی می‌شوند که میل سوژه / مرید در مدارشان سازماندهی می‌شود. تفاوت در غایت و نحوه مواجهه است؛ یعنی لکان با تفسیر انتقال، «سوژه مفروض دانستن» را تخریب می‌کند تا سوژه به کمبود دانایی و میل خویش آگاه شود و سرانجام انتقال حل شود؛ عرفان با ادب شرعی و طریقتی انتقال را تعالی می‌دهد تا فرض دانایی مرشد به دلالت الهی تبدیل شود و دلبستگی از شخص مرشد به حق انتقال یابد. در زبان لکان، می‌توان گفت که مرشد در نسبت تربیتی می‌کوشد از تمتع جایگاه دانا چشم بپوشد و به ابژه علت میل بدل شود تا میل مرید به سوی امر مطلق جهت بگیرد و در زبان عرفان، خطرات انتقال با پاس‌داشت حد شرعی و ادب سلوک درمان می‌شود تا محبت انتقالی را از افتادن به بند شخصیت برهاند. این‌گونه، انتقال در هر دو افق، هم عامل حرکت و هم مرکز خطر است؛ با این تفاوت که روان‌کاوی به حل انتقال و عرفان به تبدیل و تعالی انتقال نظر دارد، اما هر دو سرانجام می‌کوشند دیگری انسانی را از مقام بت‌واره دانایی پایین بیاورند تا راه برای مواجهه راستین با حقیقت _ خواه به صورت پذیرش فقدان، خواه به صورت توحید _ گشوده شود.

۲-۲. خوشه (ب): امر خیالی و تثبیت ایگو

این خوشه به تصویر سوژه و مکانیزم‌های دفاعی خیالی می‌پردازد و پنج دانه اصلی دارد:

۲-۲-۱. مرحله آینه‌ای^{۱۱}

الف) خوانش لکانی: مرحله آینه‌ای در اندیشه لکان لحظه‌ای بنیادی در شکل‌گیری سوژه است. کودک در حدود ۶ تا ۱۸ ماهگی برای نخستین بار تصویر خویش را در

آینه بازمی‌شناسد. این لحظه، به‌ظاهر لحظه‌ای سرشار از شادمانی است، زیرا کودک برای نخستین‌بار تجربه‌ای از تمامیت و وحدت بدن خویش به‌دست می‌آورد؛ اما لکان نشان می‌دهد که این تجربه هم‌زمان با یک سوءتشخیص^{۱۲} است؛ یعنی کودک گمان می‌کند آن تصویر کامل در آینه همان خویشتن اوست، درحالی که واقعیت زیسته‌اش پر از گسست، ناتوانی و فقدان کنترل است (هومر، ۱۳۸۸: ۴۵-۴۶). بدین ترتیب، هویت سوژه از آغاز براساس نوعی دیگریت شکل می‌گیرد (کلیگز، ۱۳۹۴: ۱۱۷)؛ یعنی تصویری بیرونی که هم او را به خود می‌شناساند و هم او را از خود بیگانه می‌کند. این بنیان همان «امر خیالی» است که نقش مهمی در ساختار روانی فرد دارد.

ب) بازخوانش عرفانی: نزد لکان اگر کودک از آغوش مادر جدا شد و به مرحله آینه‌ای پا گذاشت، نزد صوفیه نیز چنین بود که خداوند «روح را از اعلی مراتب عالم ارواح به اسفل درکات عالم اجساد» فرستاد (رازی، ۱۳۸۷: ۸۴)؛ لذا در عرفان اسلامی نیز مسئله شناخت خویشتن و ادراک هویت، همواره از راه دیگری رخ می‌دهد. در حکمت صوفیانه، طبق دستور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، شناخت نفس مقدمه شناخت خداوند است، اما انسان کامل خود را در «آینه حق» می‌بیند: فَهُوَ مِرْآتِكُ فِي رُؤْيَتِكَ نَفْسِكَ (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۳۷). در متون عرفانی، آینه استعاره‌ای کلیدی است که نشان می‌دهد حقیقت عارف جز در انعکاس الهی و در مواجهه با امر متعالی یعنی تجلی الهی آشکار نمی‌شود (روشنان آینه دل چو مصفا بینند/ روی دلدار در آن آینه پیدا بینند) (عراقی، ۱۳۷۵: ۷۵). همان‌طور که کودک لکانی هویت خویش را در آینه بیرونی می‌بیند، سالک عارف نیز وجود خود را در تجلی اسماء و صفات الهی می‌شناسد: و أنت مِرْآتُهُ فِي رُؤْيَتِهِ أَسْمَائِهِ (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۳۷)، که در مقام وحدت به ادعاهای أناالحق منجر می‌شود. اما تفاوت مهم اینجاست که در عرفان، این انعکاس

علاوه بر این که یک سوء تشخیص نیست، راهی به سوی کشف حقیقت نیز است؛ آینه‌ای است که از بیگانگی دیگری عبور می‌کند تا به یکی شدن با او برسد.

ج) جمع‌بندی تطبیقی: مرحله آینه‌ای در روان‌کاوی لکان و مجلای آینه‌ای در عرفان هردو نشان می‌دهند که هویت سوژه از رهگذر مواجهه با یک دیگری شکل می‌گیرد. نزد لکان، این دیگری تصویری بیرونی است که به بیگانگی بنیادین سوژه منجر می‌شود، اما در عرفان، این دیگری حقیقت الهی است که آینه‌ای برای بازشناسی باطن آدمی می‌شود. بنابراین، هم در روان‌کاوی و هم در عرفان، خودشناسی بدون دیگری ناممکن است. تفاوت در آن است که لکان دیگری را منشأ فقدان و جدایی می‌بیند، در حالی که عارف آن را مسیر اتصال و یگانگی می‌انگارد.

۲-۲-۲. امر خیالی^{۱۳}

الف) خوانش لکانی: در دستگاه لکان، امر خیالی قلمرو تصویری سوژه است که با مرحله آینه‌ای، همانندسازی‌ها و ساخت ایگو^{۱۴} پیوند دارد. ویژگی‌های بنیادی این ساحت عبارت است از:

۱. **ایماژی بودن:** امر خیالی بنیان تصاویر کل‌نگرانه‌ای است که سوژه از خود می‌سازد (تصویر کامل بدن در آینه). این تصویر کمال تصویری موهوم را عرضه می‌کند (موللی، ۱۳۹۵: ۱۵۲).
۲. **سوء تشخیص:** همانندسازی‌ای که از راه تصویر شکل می‌گیرد همانا یک خطای شناختی است؛ سوژه خود را تصویری یکپارچه می‌پندارد که در واقعیت پاره‌پاره و شکاف خورده است.

۳. **بازتاب رابطه دوسویه با دیگری مشابه:** امر خیالی جایگاه رقابت، حسادت و رابطه‌های آینه‌وار با دیگری نزدیک و هم‌شکل است (مثلاً سبک دوقطبی من / دیگری) و حاصل همان سوء تشخیص است که به قول لکان به دانستگی آمیخته به پارانویا ختم می‌شود (همان: ۱۵۳).

۴. **عملکرد روان‌شناختی:** امر خیالی در تثبیت ایگو و تولید تصویر یکپارچه‌نمای «خود» نقش دارد، اما هم‌زمان منشأ دفاع‌های توهمی و نمودهای اختلال تصویر خویش نیز است (Lacan, 1966: 93-100).

در قلمرو نظری لکان، امر خیالی به‌خودی‌خود فاقد امکان نمادین‌سازی عمیق است؛ یعنی تصاویر خیالی بدون ورود به نظم نمادین (زبان / قانون) مستعد سقوط در وهم و پدیده‌های ناسازگارند (همان). هم‌چنین امر خیالی با جاذبه تصویر کامل، میل را به سمت تثبیت‌های موهوم هدایت می‌کند و از این حیث، با مفاهیمی چون ابژه کوچک‌تر *a* ارتباط دارد (تصویر معادل جایگاه جاذب میل).

ب) **بازخوانش عرفانی:** صورت خیال و عالم مثال جایگاه مهم و ظریفی دارد که باید آن را از امر خیالی لکان متمایز کرد، زیرا در متون عرفانی (ابن‌عربی، سهروردی و متأخران) عالم مثال / عالم خیال عالم صورت‌ها یا برزخ، دارای درجه‌ای از واقعیت وجودی است، نه صرفاً توهم روانی (جامی، ۱۳۵۶: ۵۵). نکات کلیدی عبارت‌اند از:

۱. **عالم مثال:** در عرفان، خیال صحنه‌ای است میانی که صور مقدس در

آن تجسم می‌یابند و سالک می‌تواند از راه رؤیا، مکاشفات و واقعات، با حقیقت روبه‌رو شود. این عالم نه کاملاً مادی است و نه توهم؛ بلکه یک

واقعیت بینابینی دارد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

۲. **کارکرد معرفتی تصاویر:** تصاویر عرفانی (مثلاً شراب، آتش، باغ، معشوق و غیره) ابزارهایی برای القای حقیقت‌اند؛ آن‌ها صرفاً انعکاس نقص سوژه نیستند، بلکه حامل اشارات وجودی‌اند که امکان درک امر ماورائی را فراهم می‌کنند. چنان‌که الوهیت در نظر روزبهان بقلی همچون گلی است که همه منظره را فرامی‌گیرد و زاویه دید او پر از گل‌های سرخ است (روزبهان بقلی، ۱۳۸۳: ۶۲).

۳. **خطر خیال سیال:** با این‌همه، عرفا نسبت به خطر خیال صرف هشدار داده‌اند؛ یعنی زمانی که سالک به صورت‌ها بچسبد و آن‌ها را به‌عنوان حقیقت نهایی بپندارد، گرفتار وهم و دل‌بستگی می‌شود: «نظر کن در معانی سوی غایت / لوازم را یکایک کن رعایت / به وجه خاص از آن تشبیه می‌کن / ز دیگر وجه‌ها تنزیه می‌کن» (شبستری، ۱۳۶۸: ۹۸). بنابراین، طریقت با قواعد تأویل و ادب سلوک از چسبیدن به صورت‌ها جلوگیری می‌کند.

۴. **شطح:** شطحات تجربی (شطحی که زمینه بروزش تجربیات روحی قوی در عالم خیال است) و مکاشفات روحانی عارفان مملو از تصویر است، اما اغلب این تصاویر به‌عنوان اشارات به تجربه باطنی تفسیر می‌شوند، نه به‌عنوان محصول خطای شناختی (لویزون، ۱۳۷۹: ۲۴۲).

ج) جمع‌بندی تطبیقی

۱. **هم‌نشینی ساختاری:** هر دو نظام _ لکان و عرفان _ به نقش تصویر در شکل‌دهی به هویت و تجربه اذعان می‌کنند؛ امر خیالی لکان نشان می‌دهد که چگونه تصویر یکپارچه‌ساز ایگو از راه سوء تشخیص پدید می‌آید و

عرفان نشان می‌دهد که چگونه تصاویر عالم مثال می‌توانند حامل معرفت ماورائی باشند (آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مه‌رویان بستان خداست) (مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱ / بیت ۷۲). در هر دو، تصویرها نقش میانی و تعیین‌کننده‌ای بین تجربه درونی و بیان بیرونی ایفا می‌کنند.

۲. تمایز بنیادین در آونگ معنا: تفاوت کلیدی در این است که امر خیالی لکان غالباً مفهوم روان‌شناختی توهم / سوءتشخیص را برجسته می‌کند، بدین معنا که تصویرها مانع دیدن شکاف سوژه می‌شوند. اما عالم خیال عرفانی واجد واقعیتهای معرفتی است و می‌تواند واسطه مواجهه با امر متعالی باشد. به بیان دیگر، آنچه نزد لکان خطا خوانده می‌شود، در عرفان مادامی که مشمول تأویل و ادب طریقت باشد، ممکن است راه یا آینه معرفت شود.

۳. مخاطره ساده‌سازی: از منظر نظری مهم است که از تقلیل تجربه عرفانی به خیال‌پردازی پرهیز شود؛ یعنی نباید بلافاصله هر بیان تصویری عارفانه را روان‌شناختی و پایان‌یافته قلمداد کرد. درعین حال، ابزار تحلیلی لکان (مفاهیم تصویر، سوءتشخیص، رقابت آینه‌ای) می‌تواند برای فهم مکانیزم تولید تصاویر عرفانی و آفت‌های آن مفید باشد.

درنهایت، می‌توان گفت که امر خیالی لکان و عالم مثال عرفان در این که چگونه تصویرها هویت و تجربه را شکل می‌دهند هم‌نقشانند، اما کارکرد و وضعیت وجودی این تصاویر در یکی روان‌شناختی - نمادی و در دیگری وجودی - معرفتی است.

۲-۲-۳. ابژه کوچک a^{۱۵}

الف) خوانش لکانی: در روان‌کاوی لکان، ابژه کوچک a همان چیز دست‌نیافتنی است که سوژه را به حرکت درمی‌آورد. میل انسانی هرگز به ابژه واقعی ختم نمی‌شود، زیرا هر ابژه‌ای که در جهان به دست آید، جای فقدان بنیادی را پر نمی‌کند، این مطلوب «هرگز از دست نرفته، زیرا که امری است ناموجود» (موللی، ۱۳۹۵: ۲۷۲). آنچه در ناخودآگاه طلب می‌شود، در اصل ابژه علت میل است، نه ابژه تحقق‌یافته آن. این شیء خیالی و دست‌نیافتنی _ که در نگاه، صدا یا حتی در بقایای جزئی تجربه‌های نخستین نمود می‌یابد _ همواره از چنگ سوژه می‌گریزد، اما در عین حال موتور حرکت میل و حیات روانی است. از این رو، ابژه کوچک a نماد همان فقدان است که سوژه را شکاف‌خورده می‌کند و او را در جست‌وجوی بی‌پایان نگه می‌دارد (فینک، ۱۳۹۷: ۲۱۱-۲۱۲).

ب) بازخوانش عرفانی: در سنت عرفانی نیز مفهومی مشابه دیده می‌شود؛ سالک در پی وصال کامل است، اما هرگز در این جهان به آن دست نمی‌یابد (مگر در رجوع اجباری: مرگ). آنچه در جان او شعله اشتیاق می‌افروزد، حضور غایب حق است؛ حقیقتی که در حجاب است و در عین غیبت، بیش از هر چیزی حاضر است. در متون عرفانی تأکید بر استمرار طلب _ به عنوان نیروی محرک سلوک _ بیش از تمرکز بر تحقق کامل وصال دیده می‌شود: «طلب کردن دلیل نایابی مطلوب در وجود خود است و بعد از پیدا شدن، مطلوب خود حجابی است برای طالب؛ زیرا هرگاه مطلوب حاصل شود طالب و طلب او گم شود» (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۵۴). می‌توان گفت ابژه کوچک a در عرفان، همان مطلوب غایب یا یار پنهان است که علت حرکت سلوک می‌شود: «اینجا کسی است پنهان دامان من گرفته / خود را سپس کشیده پیشان من

گرفته» (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۶۲/۲). این مطلوب، هرچند به طور کامل دست یافتنی نیست، اما سالک را در مسیری بی پایان از تبُّل، ذکر، مراقبه و فنا پیش می برد.

ج) جمع بندی تطبیقی: در هر دو دستگاه فکری، میل به چیزی برمی گردد که در دسترس نیست؛ نزد لکان، ابژه کوچک *a* علت میل است، نه ابژه تحقق یافته و در عرفان، حق در مقام غیبت و حجاب، علت اشتیاق و حرکت سالک است. تفاوت اصلی در این است که لکان این فقدان را ساختاری و لاینحل می داند؛ سوژه همیشه در جست و جو باقی می ماند و هیچ وصال نمی تواند جای خالی ابژه *a* را پر کند. اما در عرفان، این فقدان، تجربه متعالی وصال و فنا را ممکن می کند، گرچه این وصال نیز در نهایت با غیبت و حضور در حجاب همراه است. بنابراین، ابژه کوچک *a* و یار غایب عرفانی هر دو سازوکارهایی هستند که سوژه / سالک را در حرکت دائمی با فقدان نگه می دارند.

۲-۲-۴. فانتاسم^{۱۶}

الف) خوانش لکانی: فانتاسم همان صحنه خیالی است که سوژه در آن میل خویش را نمایان و قابل تحمل می کند (Lacan, 1966: 819). در حقیقت، فانتاسم قاب یا پرده ای است که میان سوژه و امر واقعی قرار می گیرد تا مواجهه برهنه با فقدان را به تعویق بیندازد. به همین دلیل، فانتاسم هم پوشاننده شکاف سوژه برای عرضه تصویری منسجم و هم سازمان دهنده مسیر لذت جویی و ساختار میل است. در درمان، عبور از فانتاسم، لحظه ای محوری است، زیرا باید سوژه دریابد که فانتاسم حقیقت میل نیست و فقط، پرده ای است که امکان ماندگاری میل را فراهم می کند و در نتیجه، به کمبود ساختاری آری می گوید (Lacan, 1973: 185-197).

ب) بازخوانش عرفانی: خیال، عالمی واسط و چهارمین حضرت از حضرات خمس است که به خیال منفصل مشهور است. مخیله انسان نیز خیال متصل نام دارد و عارف با اتصال مخیله به عالم خیال یا از راه مکاشفه و رؤیا، به تصاویر غیبی دست می‌یازد (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۱۱). عارف در سیر معنوی با تصاویر، رؤیاهای مکاشفات و حالات خیالی روبه‌روست که هم برانگیزاننده میل به حقانند و هم در عین حال حجاب محسوب می‌شوند. این مشاهدات در زبان صوفیه واقعه نام دارند و باید به‌دست مرشد تعبیر شوند (رازی، ۱۳۸۷: ۲۹۴-۲۹۸). نیز، مشاهده‌الوان انوار و هیئت‌های نورانی (واجد یا فاقد پدیدار و جهت) در تجلیات اربعه از اسرار و رموز عرفانی است و نشانه گذر از مقامات است (طاهری، ۱۴۰۱: ۱۰۱-۱۰۵). بنابراین، مشاهدات خیالی یا خیال‌گونه که گاهی شمایل الهی و ملکی دارند یا بازتابنده زیبایی‌های طبیعت و یا سیران در عظمت کیهان هستند، می‌توانند سالک را به‌وجود آورند، میل به دیدار را شعله‌ور کنند و مسیر سلوک را بسازند؛ اما درعین‌حال، اگر اصیل و مطلق فرض شوند، سالک را در پرده نگه می‌دارند و مانع از مواجهه بی‌واسطه با حقیقت می‌شوند، بنابراین همواره باید نفی شوند؛ ازهمین‌رو، در متون صوفیه بر عبور از صور، ترک رؤیت کثرات و خرق حجب تأکید می‌شود (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۲۵؛ سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۲۹). عرفان عملی با آداب ذکر و نفی ماسوی‌الله می‌کوشد که سالک را از توقف در لذت این تصاویر عبور دهد تا میل به امر مطلق از حجاب‌های تصویری خلاص شود.

ج) جمع‌بندی تطبیقی: در هر دو دستگاه، فانتاسم / خیال نه حقیقت کامل و نه به‌تمامی فریب است؛ بلکه پرده‌ای است ضروری که میل را قابل تحمل و ماندگار می‌کند. در روان‌کاوی، فانتاسم چهارچوبی است که امکان ژوئیسانس و میل سوژه را

فراهم می‌کند، اما درمان درپی عبور از فانتاسم است تا سوژه به فقدان و امر واقع نزدیک شود. در عرفان نیز خیال ابزاری است برای تحریک میل و گذار از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر، اما نهایتاً باید حجاب تلقی شود که سالک از آن عبور می‌کند تا به مقام فنا و توحید برسد. پس، هردو نگاه فانتاسم را ضرورتی می‌دانند که باید هم به آن تکیه کرد و هم از آن گذشت.

د) فریب ناخودآگاه/ غدر، مکر و استدراج: در دستگاه لکان، سوژه همیشه در معرض فریب ناخودآگاه است. ناخودآگاه هم‌چون شبکه‌ای از دال‌ها عمل می‌کند و میل را در مسیری سراب‌گونه به حرکت درمی‌آورد. این همان وضعیتی است که سوژه درپی ابژه کوچک *a* می‌دود، اما درنهایت، تنها با فقدان مواجه می‌شود (Lacan, 1994: 112) و ژوئیسانس در این بازی همواره به صورت اغواگرانه ظاهر می‌شود؛ یعنی وعده لذتی بیش‌ازحد می‌دهد، اما سرانجام سوژه را به ناکامی بازمی‌کشاند. همین سازوکار است که لکان آن را هم‌پیوند با کشش مرگ می‌بیند (Lacan, 2008: 11)؛ جایی که تداوم اغوا و کامیابی به نقطه ویرانگر میل تبدیل می‌شود.

در عرفان، «مکر از جانب خدا ارداف نعمت و القاء حال است» (سجادی، ۱۳۸۶: ۷۴۱) و بیانگر این است که سالک ممکن است در خیال مقبولیت و قرب گرفتار شود، درحالی که این تنها دام الهی برای آشکار کردن رگه‌های پنهان خودبینی اوست. به‌همین ترتیب، **استدراج** همان روند فریفتن سالک به وسیله نعمت‌های کشف و شهود است؛ یعنی کثرت کامیابی‌های شهودی، بی‌آن‌که سالک دریابد که نشانه سقوط قریب‌الوقوع اوست (طاهری، ۱۳۹۹: ۳۷۴). در هردو مورد، خداوند در سطحی اغواگر ظاهر می‌شود: «فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» (اعراف: ۹۹)، تا سالک را برای شکستن توهم و بازگرداندنش به حقیقت فقر و نیازمندی به مَزَلَةُ الْأَقْدَامِ درافکند. کید،

مکر (مکر جذب، مکر مشاهده، مکر حجاب، مکر مقامات) و استدراج در عرفان از مهم‌ترین سازوکارهای تربیت سلبی به‌شمار می‌آیند که اگر سالک متنبه نشود به ضلالت درخواهد افتاد.

بدین‌گونه، مکر در عرفان (فانتاسم‌های فریبنده شهود، خیال و لذت) را می‌توان هم‌ساخت فریب ناخودآگاه لکان دانست؛ هردو نظام اندیشگانی، سوژه را در بازی دال‌ها یا نشانه‌ها گرفتار می‌کنند تا او به‌سمت کشف فقدان گام بردارد. استدراج به اغوای ژوئیسانس نزدیک می‌شود، یعنی همان‌طور که ژوئیسانس در کام‌یابی‌های ظاهری خود، ویرانگر است، استدراج نیز سالک را در لذت پیش می‌برد تا به مرز سقوط برساند. در هردو دستگاه، فریب و اغوا سازوکار بنیادین برای تربیت سوژه در نسبت با فقدان و ژوئیسانس هستند.

۲-۲-۵. لغزش ۱۷

الف) خوانش لکانی: در روان‌کاوی فروید و سپس در تبیین لکان، لغزش‌های زبانی، فراموشی نام‌ها، اشتباهات نوشتاری یا گفتاری و حتی خطاهای به‌ظاهر تصادفی، حامل معنای پنهان‌اند. لکان با بازخوانی فروید نشان می‌دهد که این لغزش‌ها خطاهای بی‌اهمیت نیستند، بلکه شکاف‌های ساختار زبان‌اند که از خلال آن ناخودآگاه خود را می‌نمایاند (فینک، ۱۳۹۷: ۳۱). چنان‌که گفتیم به‌تعبیر او ناخودآگاه مانند زبان ساختار یافته است، پس لغزش همان‌جایی است که این ساختار ترک برمی‌دارد و دال‌های سرکوب‌شده سربرمی‌آورند. درواقع، لغزش نقطه تلافی سوژه با حقیقت ناخودآگاه خویش است؛ لحظه‌ای که دال ناپایدار، جابه‌جا یا دوپهلوی می‌شود و سوژه، بی‌آن‌که قصد کند، چیزی فراتر از نیت آگاهانه‌اش می‌گوید یا می‌نویسد. بنابراین، لغزش ظاهراً

امری تصادفی تلقی می‌شود، اما رخدادی است که به واسطه زبان، ابژه میل یا تمناهای سرکوب‌شده را بازمی‌تاباند (همان: ۳۷).

ب) بازخوانش عرفانی: در سنت عرفانی نیز پدیده‌ای مشابه با لغزش زبان به نام شطح وجود دارد. سخنان عارفان سرمست، گاه با معیارهای شریعت و عقل سازگار نیست و حتی به کفر یا الحاد متهم شده‌اند (سبحانی ما أعظم شأنی / إني أنا الله لا إله إلا أنا / لوائي أعظم من لواء محمد / ليس في جُبتی سیوی الله)، اما برخی از صوفیان به دفاع و شرح برخاسته‌اند (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۵۹). البته شطحات صرفاً به عبارات ظاهراً کفرآمیز محدود نمی‌شود، بلکه نمونه‌های زبانی - ادبی، استعاری و مبهم (وحدت وجود، انحلال فردیت، خلأ - ملاً توأم) بسیاری نیز دارد. به هر روی، صوفیه این لغزش‌ها را نشانه‌ای از غلبه حال و فوران حقیقت می‌دانند که از ضمیر ناخودآگاه قدسی بر آنان تراوش کرده است (همان: ۶۲). این لغزش‌ها در عرفان از آن رو اهمیت دارد که لحظه‌ای است که پرده‌های عقل و محاسبه فرو می‌افتد و امر ناپیدا آشکار می‌شود. صوفیان این پدیده را بی‌اختیاری زبان در برابر غلبه حقیقت توصیف کرده‌اند، هنگامی که سخن، دیگر از اراده و نیت آگاه نمی‌آید، بلکه از دل در تصرف حق بر زبان جاری می‌شود.

ج) جمع‌بندی تطبیقی: لغزش در هر دو حوزه نقطه ظهور امر پنهان است؛ در روان‌کاوی، ناخودآگاه از خلال ترک‌های زبان به صحنه می‌آید و در عرفان، حقیقت غیبی از خلال شطح یا خطای ظاهری رخ می‌نماید. روان‌کاوی لغزش را دلالت‌گریزپذیر میل می‌خواند و عرفان آن را نشانه‌ای از بی‌خویشی در مواجهه با حق می‌داند، اما در هر دو نگاه، لغزش راهی برای کشف آن چیزی است که بیرون از اراده

آگاهانه سوژه قرار دارد. بنابراین، لغزش چه در اتاق تحلیل و چه در خانقاه، پرده‌ای می‌شود که ناخواسته کنار می‌رود تا حقیقتی پنهان رخ نشان دهد.

۲-۳. خوشه (ج): دستگاه میل

این خوشه بستر میل، علت‌ها و محرک‌هاست و از سه دانه اصلی تشکیل شده است:

۱-۲-۳. میل^{۱۸}

الف) خوانش لکانی: در دستگاه فکری لکان، «میل»، چیزی بیش از نیاز یا خواست ساده است. نیاز به سطح زیستی و حیاتی بازمی‌گردد، خواست، همواره با خطاب به دیگری همراه است، اما میل، فراتر از این دو، در شکاف میان نیاز و خواست شکل می‌گیرد. چنان‌که گذشت میل هیچ‌گاه به‌طور کامل ارضا نمی‌شود (فینک، ۱۳۹۷: ۱۲۳)، زیرا میل همواره میل دیگری است؛ یعنی از خلال زبان، نمادها و روابط اجتماعی تعیین می‌شود. میل نه به شیء واقعی، بلکه به ابژه کوچک *a* معطوف است؛ ابژه‌ای دست‌نیافتنی که صرفاً نماینده جای خالی فقدان بنیادین سوژه است (همان: ۱۳۰). به‌همین دلیل، میل همواره در حرکت است، همواره ساختاری متأخر و تعویقی دارد و هیچ‌گاه به یک نقطه پایان نمی‌رسد (موللی، ۱۳۹۵: ۲۶۷).

ب) بازخوانش عرفانی: در سنت عرفانی، میل به‌معنای اشتیاق یا شوق فهمیده می‌شود: «مطیبه‌ای است که قاصدان کعبه مراد را به مقصد و مقصود رساند» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۲۸۶) و از ذات انسان برمی‌خیزد و به‌سوی حق جهت دارد. عارفان معتقدند که

سالک درحقیقت، چیزی جز آتش اشتیاق نیست. این میل اصیل در وجود انسان به سبب دوری از مبدأ پدید می‌آید: «روح پاک که چندین هزار سال در جوار قرب پرورش یافته بود از آن وحشت‌ها نیک مستوحش گشت ... آتش فراق در جانش مشتعل شد و خواست تا هم بدان راه بازگردد» (رازی، ۱۳۸۷: ۸۹). بنابراین، میل در عرفان، همواره میل به بازگشت و میل به رفع غربت و وصال است (قصه غربت‌الغریبه اثر سهروردی). درعین حال، شوق عرفانی هرگز به طور کامل اشباع نمی‌شود، زیرا ذات حق نامتناهی است و هر درجه از قرب، خود زمینه‌ساز شوقی تازه است. این همان بی‌نهایت بودن میل است که در عرفان به عنوان اشتیاق دائم و طلب بی‌پایان مطرح می‌شود: «چاره این کار سرگردانی است / داروی این درد بی‌درمانی است / هر دلی را کاین طلب حاصل بود / تا قیامت مست لایعقل بود» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۰: ۵۸).

ج) جمع‌بندی تطبیقی: در هر دو دستگاه فکری، میل از سرشت سوژه جدایی‌ناپذیر است و هیچ‌گاه به رضایت کامل نمی‌انجامد. در روان‌کاوی لکان، میل محصول فقدان و ساختار امر نمادین است؛ میل همواره به ابژه‌ای محال معطوف می‌ماند و سوژه را در جست‌وجوی بی‌پایان نگه می‌دارد. در عرفان نیز میل یا شوق، حرکتی بی‌پایان به سوی امر مطلق است؛ سالک هرگز به اشباع نهایی نمی‌رسد، زیرا مواجهه با نامتناهی، اشتیاق را همواره تازه می‌کند. هم لکان و هم عرفان، میل را نیرویی تراژیک و مبتنی بر فقدان می‌بینند.

۳-۲-۲. فقدان ۱۹

الف) خوانش لکانی: «فقدان» یکی از بنیادین‌ترین مفاهیم در روان‌کاوی لکان است. لکان تأکید می‌کند که سوژه درون ساختار نمادین همواره با یک خلأ یا شکاف اساسی

تعریف می‌شود. این فقدان در جدایی اولیه نوزاد از مادر ریشه دارد؛ تجربه‌ای که هرگز به‌طور کامل ترمیم نمی‌شود (فینک، ۱۳۹۷: ۱۲۲). از این‌رو، میل انسان همواره برپایه همین فقدان بنا شده است؛ یعنی سوژه در پی چیزی است که از دست داده یا بهتر بگوییم، چیزی که هرگز نداشته است. لکان سه سطح از فقدان را شناسایی می‌کند: فقدان هستی‌شناختی (فقدان در سطح هستی سوژه)، فقدان نمادین (ناشی از ورود به زبان و قانون نام پدر) و فقدان واقعی (امر واقع دست‌نیافتنی) (Lacan, 1994: 130-118). در نتیجه، فقدان یک نقص عارضی محسوب نمی‌شود، زیرا ساختار بنیادی در هستی سوژه است.

ب) بازخوانش عرفانی: در عرفان، فقدان معنایی اساسی دارد، هرچند شکل آن متفاوت است. انسان در اصل، مخلوقی فقیر معرفی می‌شود: «یا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله» (فاطر: ۱۵). این فقر یا فقدان ذاتی، ماهیت ازلی - ابدی انسان است: سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم / جدا هرگز نشد والله اعلم «سیه‌رویی که عبارت از ظلمت و نیستی وجه امکانیت است» (لاهیجی گیلائی، ۱۳۷۷: ۱۱۶). لذا، عارفان بر این باورند که این فقر و نیاز بنیادین، محرک انسان به سوی حق است. فقدان در عرفان در سطحی دیگر، همان حجاب نقص است که سالک باید آن را بشناسد و بپذیرد تا راهی برای تجلی اسماء و صفات الهی در وجود او گشوده شود. بنابراین، فقر وضع متافیزیکی سوژه انسانی است و سالک باید در فرایند سلوک، هم دارایی‌های دنیوی و هم صفات روحانی خود را وا بدهد تا به فقر محض برسد. در این مقام، فقر به نقطه اتصال با غنای مطلق الهی تبدیل می‌شود: «إذا تمَّ الفقر فهو الله» (همان: ۱۱۷). از این منظر، فقر و فقدان، شرط امکان ارتباط با امر مطلق است.

ج) جمع‌بندی تطبیقی: هردو نظام لکان و عرفان بر فقدان به‌عنوان بُعدی ساختاری از سوژه تأکید دارند. نزد لکان، فقدان سرچشمه میل است و سوژه را به جست‌وجوی

بی‌پایان ابژه گمشده سوق می‌دهد و در عرفان، فقدان به معنای فقر ذاتی، بنیان شوق و طلب بی‌پایان به سوی خداست. تفاوت اصلی در افق غایبی است؛ یعنی اگرچه در روان‌کاوی لکان و عرفان، فقدان هرگز ترمیم‌پذیر نیست و سوژه در مدار کمبود و میل سرگردان می‌ماند، اما در عرفان با بار معنایی امیدبخش و در لکان با بار تراژیک همراه است. با وجود این، فقدان حق تا لحظه مرگ در هستی عارف به‌عنوان مرجع میل حضور دارد.

۳-۲-۴. ژوئیسانس^{۲۰}

الف) خوانش لکانی: در نظریه لکان، ژوئیسانس مفهومی کلیدی و دشوار است که از مرز لذت^{۲۱} فراتر می‌رود. ژوئیسانس همان لحظه‌ای است که سوژه از مرز تعادل و حفظ خویش عبور می‌کند و به تجربه‌ای می‌رسد که هم لذت‌بخش و هم دردناک است، به تعبیری دیگر، لذتی آمیخته به رنج است (کدیور، ۱۳۸۸: ۸۷).

۱. **امر واقع و ژوئیسانس:** ژوئیسانس همیشه با امر واقع یعنی همان چیزی که نمی‌تواند در نظم نمادین رام یا کامل بازنمایی شود، گره خورده است. ژوئیسانس به نوعی برخورد مستقیم با غیر قابل نمادسازی است.

۲. **بدن و قانون:** لکان میان ژوئیسانس فالوسی یا فالیک^{۲۲} (محدود به قانون نمادین و ساختار مردمحور) و ژوئیسانس دیگرگونه یا زنانه^{۲۳} تفاوت می‌گذارد؛ اولی تحت محدودیت دال و زبان است، اما دومی به تجربه‌ای بی‌کران، مازاد و غیر قابل تملک اشاره دارد (Lacan, 1975).

۳. **پارادوکس بنیادی:** ژوئیسانس وضعیتی است که سوژه در آن هم تسلیم امر واقع می‌شود و هم نابود می‌شود؛ به همین دلیل، لکان می‌گوید

ژوئیسانس همان لذت - رنجی است که هم جذب می‌کند و هم خطرناک است (کدیور، ۱۳۸۸: ۸۷).

(ب) بازخوانش عرفانی: اگر بخواهیم ژوئیسانس لکان را در افق عرفان بخوانیم، نزدیک‌ترین حوزه، تجربه‌های وجد، سُکر، دلال، مستی و فناى عاشقانه است.

۱. **وجد و سُکر:** عارفان همواره از تجربه‌ای سخن گفته‌اند که در آن هم‌زمان هم لذت بی‌کران عشق را می‌چشند و هم سوختن، نابودی و درد را؛ مثلاً «لذتی که در درد است» یا «سوختن در آتش عشق» شبیه همان ساختار لذت - رنج است (درد بر من ریز و درمانم مکن / زانکه درد تو ز درمان خوشتر است) (عطّار، ۱۳۷۶: ۱۷۰).

۲. **فنا:** در اوج سلوک، سالک در حالت فنا خود را از دست می‌دهد (و مُنْذُ عَفَا رَسْمِي وَ هَمْتُ، وَ هَمْتُ فِي وَجُودِي، فَلَمْ تَظْفَرِ بِكَوْنِي فِكْرَتِي) (ابن‌الفارض، ۱۹۷۱م: ۲۹)، درحالی که ممکن است نوعی سرخوشی و لذت وصف‌ناپذیر را تجربه‌کند: «چو آگه شد شود لذت پدیدار / ز شادی در خروش آید دگر بار / چو پروانه بر آتش می‌زند خویش / که تا هستی او برخیزد از پیش / چو بر خیزد حجاب هستی او / دگر ره قوت آرد مستی او» (عطّار، ۱۳۸۴: ۵۱۱-۵۱۳). این نقطه بسیار نزدیک است به چیزی که لکان ژوئیسانس زنانه یا ژوئیسانس دیگر می‌نامد؛ یعنی تجربه‌ای که بی‌کران، بیان‌ناپذیر و خارج از منطق است.

۳. **شراب عرفانی:** استعاره‌هایی چون شراب و مستی بارها به‌کار رفته‌اند تا همین تجربه حدی یا مرزی (یعنی چیزی که در مرز لذت و نابودی

قرار دارد و بهجت و بی‌خودی را یک‌جا می‌آورد) را بیان کنند (به بوی دُریدی‌ای از دست داده / ز ذوق نیستی مست اوفتاده) (شبستری، ۱۳۶۸: ۱۰۲).

۴. **ادب سلوک:** در عرفان این تجربه لذت (اصطلام، وجد، محو و صحو، سُکر، واجد، سکران، شارب، ریّان) با ادب و حدود همراه است. عرفا می‌دانند که ژوئیسانس محض می‌تواند ویرانگر باشد، بنابراین آن را در قالب مناسک، ذکر و طریقت (تحت کنترل ولایت شیخ بر سالک) مهار می‌کنند (ر.ک. شرایط و آداب سماع برای مبتدیان، متوسطان و منتهیان در طاهری، ۱۳۹۹: ۳۸۸).

ج) جمع‌بندی تطبیقی:

۱. **هم‌نشینی:** ژوئیسانس لکان و وجد عرفانی هردو تجربه‌هایی در مرز لذت و رنج هستند که زبان از بازنمایی کاملشان عاجز است.
۲. **تفاوت اساسی:** نزد لکان، ژوئیسانس نوعی بن‌بست روانی - بدنی است که سوژه را به شکاف و نیستی می‌کشاند؛ در عرفان اما همین وضعیت به معنای لذت نزدیکی، وصال و اتحاد با حق فهمیده می‌شود. یعنی آنچه در روان‌کاوی یک بن‌بست است، در عرفان یک افق گشایش به‌شمار می‌رود.
۳. **خطر و راه:** هر دو دستگاه فکری، به خطر نابودکننده ژوئیسانس آگاه‌اند؛ در روان‌کاوی به‌شکل تخریب‌ایگو و در عرفان به‌شکل هلاک عقل یا ضلالت رخ می‌دهد. اما عرفان این تجربه را با قواعدی (ذکر، مراقبه، تربیت مرشد) در مسیر معنا هدایت می‌کند، درحالی که لکان صرفاً آن را توصیف و تحلیل می‌کند.

بنابراین، می‌توان گفت که ژوئیسانس در هردو نگاه، نقطه تماس با دیگری است؛ نزد لکان دیگری غیرقابل‌نمادسازی و در عرفان حضرت حق نام دارد، اما تفاوت اینجاست که نزد لکان بیشتر نشان از محدودیت و گره‌خوردگی سوژه با امر واقع است.

۲-۴. خوشه (د): امر واقع و کشش‌های حدی (مرزی)

این خوشه به ارتباط سوژه با امر واقع و تجربه‌های حدی می‌پردازد و دارای سه دانه است:

۲-۴-۱. امر واقع^{۲۴}

الف) خوانش لکانی: در دستگاه فکری لکان، «امر واقع» یکی از سه ساحت اصلی روان است (در کنار امر نمادین و امر خیالی). ویژگی‌های بنیادین این ساحت روانی:

۱. غیرقابل‌نمادسازی: امر واقع چیزی است که هیچ‌گاه در زبان و نظم

نمادین به‌تمامی بازنمایی نمی‌شود؛ همیشه مازاد و بیرون از دال‌هاست، «زیرا ما قبل زبان است» (فینک، ۱۳۹۷: ۷۳).

۲. برخورد با خلأ: هر بار که سوژه با نقطه‌ای غیرقابل‌تعبیر مواجه می‌شود؛ مثلاً در تروما یا تجربه‌ای نابه‌هنگام، درحقیقت با امر واقع برخورد کرده است (موللی، ۱۳۹۵: ۲۴۱).

۳. مقاومت در برابر امر نمادین: امر واقع همان چیزی است که از

ساختار زبان سر باز می‌زند و به‌همین دلیل همیشه در شکاف‌ها، سکوت‌ها و

امر ناممکن خود را نشان می‌دهد، زیرا «قرار است نمادین شود و یا حتی در برابر نمادین‌سازی مقاومت می‌کند» (فینک، ۱۳۹۷: ۷۳).

۴. **تروماتیک بودن:** امر واقع همواره با ضربه و تروما همراه است، زیرا به‌صورت ناگهانی و خشن بر سوژه تحمیل می‌شود و او را از توازن زبانی - خیالی بیرون می‌کشد: «تروما حاکی از تثبیت یا انسداد است. تثبیت همواره حاوی چیزی نمادسازی نشده است، زبان امکان جانشینی و جابه‌جایی را فراهم می‌کند؛ زبان پاد نهاد تثبیت است» (فینک، ۱۳۹۷: ۷۵).

(ب) **بازخوانش عرفانی:** اگر امر واقع را در ساختار عرفان بخوانیم، می‌توانیم آن را با تجربه‌هایی مقایسه کنیم که از دایره زبان، عقل و نمادها فراتر می‌روند:

۱. **لقای حق:** همواره گفته شده است که حقیقت مطلق را نمی‌توان در الفاظ و اشارات محصور کرد و دیدار با امر مطلق یا حقیقت الحقایق چیزی است که نه زبان قادر به بیانش است و نه عقل به آن راه می‌یابد (لا یفْهَمُ الحَدِیْثُ و لا تَشْرَحُهَا العِبَارَةُ و لا یَکْشِفُ المَقَالُ عَنْهَا (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۱۵۶).

۲. **سکوت عرفانی:** طبق سنت صمت و سکوت صوفیه که معتقدند «روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ذیل بایزید بسطامی)، خاموشی ابعاد و کاربردهایی دارد که یکی از ابعاد آن وضعیت ناکفایتی زبان است که بسیار نزدیک به توصیف لکان از امر واقع است (استیس، ۱۳۸۸: ۲۸۹).

۳. **تجربه فنا:** امر واقع را می‌توان در عرفان به فنا یا کشف‌المحجوب نزدیک دانست، که سوژه با حقیقت عریان و بی‌واسطه روبه‌رو می‌شود که نه در نماد می‌گنجد و نه در خیال (نه در امر نمادین و نه در امر خیالی).

۴. تجلی قهری: در عرفان، امر واقع به عنوان نوعی تروما یعنی به مثابه تجلی دهشتناک قدسی یا تجلی جلالی تجربه می شود؛ چیزی که در زبان نمی گنجد و ضربه بهت و خوف، قبض و هیبت می آورد (از راه خوف، بطش، صدمت، سطوت جلال، قهر تنزیه) و در زبان عرفا به محق، طمس و رمس و امثال اینها تعبیر می شود: ۱. دهشت مرید در غلبه حال؛ ۲. دهشت سالک در وقت غلبه جمع بر رسم؛ ۳. دهشت محب هنگام اتصال در مقام کمال (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۳۵-۲۳۴).

ج) جمع بندی تطبیقی: امر واقع لکان و تجربه عرفانی از رؤیت حق، هردو با امر ناممکن سروکار دارند؛ هردو جایی هستند که زبان و نشانهها از بین می روند و سوژه با حقیقت بی واسطه مواجه می شود. نزد لکان، امر واقع اغلب با تروما، شکاف و شکست همراه است؛ در عرفان نیز اغلب چنین است و عارف در قبض عمیق، سکوت، حیرت و بهت سر می کند، اما در نهایت و نزد واصلان همین تجربه با لقا و کشف پیوند می خورد.

۲-۲-۴. سوژه شکاف خورده^{۲۵} / ماهنامه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

الف) خوانش لکانی: در نظریه لکان، سوژه هیچ گاه یکپارچه و تمامیت یافته نیست، بلکه ذاتاً شکاف خورده است (Lacan, 1994: 430-431). این شکاف از ورود انسان به زبان و امر نمادین ناشی می شود؛ کودک در آغاز با مادر پیوندی پیشازبانی دارد، اما با پذیرش «نام پدر» و ورود به زبان، خود را در شبکه ای از دالها می یابد. در این انتقال، چیزی از او برای همیشه ازدست می رود؛ سوژه در میان دالها بازنمایی می شود، اما هیچ گاه با تمامیت خویش منطبق نیست (Lacan, 1973: 188-189). از همین روی، سوژه

همیشه در فاصله‌ای میان من خیالی (تصویر کامل در مرحله آینه‌ای) و جایگاهش در نظم نمادین باقی می‌ماند. لکان از این وضعیت با مفهوم سوژه خط‌خورده یاد می‌کند؛ یعنی موجودی که همواره میان میل و فقدان، میان آگاهی و ناخودآگاهی و میان بازنمایی و آنچه بازنمایی ناپذیر است، دوپاره است (فینک، ۱۳۹۷: ۱۰۵-۱۱۰). این شکاف خوردگی بنیادین، ذاتی هستی انسان است.

ب) بازخوانش عرفانی: در سنت عرفانی نیز انسان به مثابه موجودی دوپاره تصویر می‌شود، زیرا بخشی از وجود او گرفتار نفس اماره و تعلقات دنیوی و بخش دیگر در جست‌وجوی رجوع به اصل الهی است. این وضعیت، روح را در حالت غربت نگاه می‌دارد؛ یعنی بیگانگی از وطن حقیقی و حس مداوم جدایی از حق: «هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش / باز جوید روزگار وصل خویش» (مولوی، ۱۳۸۶: ۴/۱). سالک در این میان، پیوسته تنش میان نقصان و کمال، حجاب و وصال را تجربه می‌کند. از یک سو من بشری با خواهش‌ها، تعلقات و محدودیت‌ها حضور دارد و از سوی دیگر من قدسی یا حقیقت روحانی در طلب خداست. عرفا این دوگانگی را به صورت نفس و روح یا ظاهر و باطن توصیف کرده‌اند. سالک در مسیر سلوک دائماً با این شکاف در چالش است، گاهی گرفتار من ناسوتی و گاه جذب من لاهوتی است. صوفیه از این حالت به تلوین تعبیر کرده‌اند (قشیری، ۱۳۹۶: ۱۳۵). اما پس از ارتقا به مقام استقامت و تمکین با تجربه‌های فنا و بقا، عین همین شکاف دوباره آشکار می‌شود؛ یعنی در فنا، خود بشری محو می‌شود، اما باز در بقا با تعارضی تازه سر برمی‌آورد؛ زیرا عارف هم‌چنان در بدن و زبان باقی است. از همین رو است که متصوفه سخن از دوگانگی وجودی یا من متناقض به میان آورده‌اند؛ سوژه‌ای که هم منم می‌گوید و هم من نیستم، هم اوست و هم او نیست: «پیش او دو انا نمی‌گنجد؛ تو انا می‌گویی و او انا. یا تو بمیر پیش او،

یا او بمیرد پیش تو تا دویی نماند. اما آن‌که او بمیرد امکان ندارد، نه در خارج و نه در ذهن» (مولوی، ۱۳۴۲: ۲۴-۲۵). ذکر، ریاضت و فنا ابزارهایی برای کاستن از شدت این دوگانگی و نزدیک شدن به یگانگی با حقیقت مطلق است. هرچند عرفا اذعان دارند که حجاب و فاصله به‌طور کامل برطرف نمی‌شود؛ زیرا ذات حق در پرده است: *إِنَّ اللَّهَ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ* (رازی، ۱۳۸۷: ۳۱۱)، اما سیر و سلوک به‌منزله تلاشی دائمی برای ترمیم یا فراتر رفتن از این انقسام تعریف می‌شود. بنابراین، معارج باطنی و سیر استکمالی تطورات لطائف سبعة (یا سته) به‌معنای پر شدن دائمی این شکاف وجودی نیست.

ج) جمع‌بندی تطبیقی: سوژه شکاف‌خورده نزد لکان و عرفان هر دو ناظر بر عدم یکپارچگی وجودی است، اما جهت‌گیری‌شان متفاوت است. نزد لکان، شکاف از زبان و امر نمادین می‌آید؛ سوژه در اسارت دال‌هاست و هرگز با خود همسان نمی‌شود. در عرفان، شکاف از دوگانگی انسان میان ناسوت و لاهوت، میان نفس و روح برمی‌خیزد. در هر دو، این شکاف پایان‌ناپذیر است و سوژه باید با آن زیست کند. لذا، روان‌کاوی آن را به‌مثابه حقیقت ساختاری سوژه می‌پذیرد و عرفان آن را به مجاهده و سلوک می‌سپارد تا شاید در لحظه‌هایی از فنا یا وصل، موقتاً پر شود. بنابراین، هرچند زبان نظری متفاوت است، هر دو نظرگاه بر این نکته هم‌داستان‌اند که سوژه همواره موجودی منقسم، دوپاره و ناتمام است.

۲-۴-۳. کشش مرگ ۲۶

الف) خوانش لکانی: مفهوم کشش مرگ در روان‌کاوی نزد فروید ریشه دارد، اما لکان آن را به‌نحوی رادیکال‌تر بازخوانی می‌کند. در نگاه فروید، کشش مرگ نیرویی است که

موجود زنده را به سوی بازگشت به وضعیت سکون و بی‌حرکتی نخستین سوق می‌دهد (موللی، ۱۳۹۵: ۲۷۰). لکان این ایده را از سطح زیست‌شناسانه فراتر می‌برد و آن را در سطح زبان و ساختار میل قرار می‌دهد. برای او، کشش مرگ چیزی جز تکرار اجباری در ناخودآگاه نیست؛ سوژه بارها به موقعیت‌هایی بازمی‌گردد که با رنج، فقدان یا شکست همراه‌اند، زیرا ساختار میل او در اسارت فقدان است. میل برآورده نمی‌شود و در چرخه بی‌پایان تکرار و بازگشت دوباره شکل می‌گیرد (Lacan, 2008: 10-15). در این معنا، کشش مرگ نیرویی اساسی در هستی سوژه است که او را از هر گونه آرامش و انسجام بازمی‌دارد و در مدار تکرار جست‌وجوی ناممکن، یعنی وصال با ابژه گمشده، نگه می‌دارد.

ب) بازخوانش عرفانی: در عرفان اسلامی نیز چیزی شبیه به کشش مرگ وجود دارد؛ عارفان بارها گفته‌اند که سالک درنهایت، به مرگ اختیاری یا «موتوا قبل أن تموتوا» فراخوانده می‌شود؛ یعنی نوعی میل و کشش درونی برای عبور از نفس و فناى خویش: «و إني إلى التهديد بالموت راكنٌ / و من هوله أركانٌ غيرى هُدَّتِ / و لم تعسِفى بالقتل نفسى بل بها/ به تعسِفى أن أنت أتلفتِ مُهجتى» (ابن‌الفارض، ۱۹۷۱م: ۳۵). این کشش به‌ظاهر مرگ‌آلود، مقدمه رسیدن به حقیقت و حیات برتر است. سالک در مجاهده‌های روحی، ریاضت‌ها و مراقبه‌ها بارها و بارها به مرز مرگ روانی نزدیک می‌شود، چراکه تنها در محو خود است که راه به‌سوی خدا گشوده می‌شود. از این منظر، کشش مرگ در عرفان همان نیرویی است که سالک را از لذت‌های زودگذر، از انسجام خودنفسانی و از میل حیات عادی بیرون می‌کشد و به سمت نابودی خویشتن در عشق الهی می‌راند. نکته مهم آن است که مرگ اختیاری، نسخه‌ای شبیه‌سازی‌شده از

مرگ اجباری است؛ یعنی سالک مرگ و متعلقات آن را به‌راستی تجربه می‌کند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۵۴).

ج) جمع‌بندی تطبیقی: اگر نزد لکان، کشش مرگ نیروی تکرار و بازگشت به رنج است که سوژه را از امکان آرامش دور می‌کند، در عرفان این کشش به‌صورت تمنا و فنا و میل به نابودی خود تفسیر می‌شود. تفاوت اصلی در غایت این کشش است، لذا در روان‌کاوی لکان، این چرخه به وصال نهایی نمی‌رسد و سوژه محکوم به تکرار است و در عرفان، کشش مرگ به‌عنوان پلی به سوی بقاء بالله و وصال با حقیقت مطلق درک می‌شود. باین‌حال، در هر دو رویکرد، سوژه زنده در پیوند ناگسستنی با مرگ زیست می‌کند و مرگ درونی‌ترین حقیقت هستی او است.

۳. نتیجه

نخستین گره‌گاه مقاله، تز لکانی «ناخودآگاه همچون زبان» بود که در عرفان به‌صورت انتقال حقیقت به «نظم دلالی قدسی» (کتاب، ذکر، اسماء) بازخوانی شد. در سطح شکل‌گیری سوژه، «مرحله آینه‌ای» و «امر خیالی» نزد لکان با «عالم مثال/ خیال» در عرفان نسبت یافتند. به‌همین قیاس، «نظم نمادین/ دیگری بزرگ/ نام پدر/ فالوس» - یعنی شبکه قانون و دال ممتاز که «میل» را تنظیم می‌کند - در عرفان به‌صورت شریعت/ ادب/ اسماء ظاهر می‌شود که در این‌جا مفهوم لکانی «نقطه کوک» با نسب، بیعت، القاب خانقاهی و مناسک دارای نام هم‌سنگ شد. ریخت‌شناسی میل نیز در هر دو دستگاه فکری، بر مدار «فقدان» می‌گردد، «فانتاسم» لکان - پرده سازمان‌دهنده میل - در عرفان به «صور مثالی/ حجاب» ترجمه شد و به‌همین قیاس، «ژوئیسانس» - لذت - رنج مازاد بر اصل لذت و تماس برهنه با امر واقع - در عرفان با سُکر/ وجد/

فنا هم‌ساخت شد. «امر واقع» لکان _ نمادناشدنیِ تروماتیک _ در افق عرفانی به تجلی قهری بازخوانی شد که هردو مرز زبان‌اند، اما یکی با منطق تروماتیک و دیگری با منطق دهشت شکل می‌گیرد. از این رو پدیدار شطح، هم‌زمان، نشانه برخورد با امر واقع نمادناپذیر و تلاش برای نمادین‌سازی تجربه‌های حدی است. در سطح نسبت‌ها، «انتقال» لکان _ پیش‌فرض دانایی در دیگری و عشق انتقالی _ با پیوند مرید - مرشد هم‌ساخت شد؛ «لغزش» فرویدی - لکانی نیز با شطحات به مثابه رخداد دلالی شکاف که امر نهفته (روانی / قدسی) را بر صحنه می‌آورد و الگوی التباس را عیان می‌کند، هم‌افق دانسته شد. در هویت‌شناسی، «سوژه شکاف‌خورده» مفهوم لکانی گسست بنیادین انسان است؛ در عرفان، دوپارگی **نفس / روح** همان شکاف را تداعی می‌کند با این تفاوت که روان‌کاوی بر ماندگاری فقدان می‌اندیشد اما عرفان بر حرکت در فقدان تا لحظات فنا و بقا تأکید می‌کند. سرانجام، «تکرار / کشش مرگ» نزد لکان _ بازگشت اجبارگونه به مدار رنج و غیرممکن _ با «موتوا قبل أن تموتوا» و انضباط ذکر در عرفان بازخوانش شد. شکل‌نهایی این مقایسه چنین است که ما در این مقاله با هم‌ساختی صوری مواجهیم و باید ناهم‌سنخی هستی‌شناختی غایی این دو دستگاه فکری نیز بازشناسی شود، بنابراین، «دیگری بزرگ» لکان، به مثابه جایگاه تهی تضمین معنا، با «ذات حق» در عرفان، به مثابه وفور وجودی مطلق، قابل انطباق است، اما هم‌ذات نمی‌شود؛ «فالوس» به عنوان دال فقدان، با «اسماء» به عنوان افاضه الهی یکی نیست؛ «امر واقع» به عنوان منطق منفی (غیاب و امتناع) با «تجلی» به عنوان منطق اثبات (بروز) هم‌معنا نمی‌شود. با این همه، هم‌ساختی فرمی امکان می‌دهد که هر دستگاه، کوری دستگاه دیگر را روشن کند و عرفان، تئولوژی مثبت فقدان (یعنی فقدان هم به معنای کمبود ذاتی و هم مسیر تعالی) و اخلاق حدّ نهاده بر ژوئیسانس (محدود کردن

لذت بی مهار) را به روان‌کاوی یادآور می‌شود و روان‌کاوی، خطر بت‌واره‌سازی صور و دیگری و ضرورت عبور از فانتاسم را به عرفان گوش‌زد می‌کند. بدین‌گونه می‌توان با حفظ تفکیک افق‌ها، دستور تطبیقی مفاهیم لکان را برای خوانش عرفانی بازتعریف کرد.

پی‌نوشت‌ها

سه‌گانه امر نمادین، دیگری بزرگ و قانون پدر بسیار به هم وابسته‌اند: امر نمادین کل ساختار زبان، قانون، ممنوعیت و شبکه معناست که سوژه با ورود به آن معنا می‌یابد؛ دیگری بزرگ جایگاه ضامن معنا و قانون در درون امر نمادین و نام پدر (فالوس) نقطه مرکزی در امر نمادین است؛ یعنی همان قانونی که میل را مهار و ساختار را تثبیت می‌کند. بنابراین، در تطبیق با مفاهیم عرفانی، شریعت به‌مثابه امر نمادین است، هسته الزام‌آور شریعت یا فرمان خدا معادل نام پدر است و ذات حق به‌مثابه دیگری بزرگ است که ضامن شریعت و معنابخش نهایی است.

1- l'inconscient et le langage

2- l'ordre symbolique

3- Point de capiton

۴- le Sinthome: نقطه‌ای است که سه ساحت خیالی، نمادین و واقعی را به هم وصل و امکان

تداوم سوژه را در برابر فروپاشی فراهم می‌کند.

۵- Limit-experiences: برای توصیف تجربه‌هایی مانند مرگ، مستی یا شهوت به‌کار می‌رود که

سوژه را به مرز تحمل‌پذیری می‌رساند و از حدود عادی تجربه عبور می‌دهد.

6- le grand Autre

7- autre

8- Autre

9- le Nom-du-Père

10- le Transfert

11- le stade du miroir

12- Méconnaissance

13- l'imaginaire

14- Ego/Moi

- 15- l'objet petit a
- 16- le Fantasme
- 17- le Lapsus
- 18- le désir de l'Autre
- 19- le manque
- 20- la Jouissance
- 21- plaisir
- 22- Phalic jouissance
- 23- Feminine Jouissance
- 24- le Réel
- 25- le Sujet barré
- 26- la Pulsion de Mort

منابع

- ابن سینا، ابو علی حسین (۱۳۳۹). *التنبیهات و الإشارات*. محمود شهابی. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۶). *فصوص الحکم*. ترجمه، توضیح و تحلیل محمدعلی و صمد موحد. تهران: کارنامه.
- ابن الفارض، عمر (۱۹۷۱م). *دیوان*. تصحیح مهدی محمد ناصرالدین، الطبعة الثالثة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- احمد غزالی (۱۳۵۶). *مکاتبات احمد غزالی با عین القضاة همدانی*. نصرالله پورجوادی. تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.
- استیس، والتر. ت. (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ هفتم. تهران: سروش.
- اولوداغ، سلیمان (۱۳۸۴). *ابن عربی*. ترجمه داوود وفاپی. تهران: مرکز.

باقری، زهرا، سلامت باویل، لطیفه و صالحی، علیرضا (۱۴۰۲)، «تحلیل داستان طوطی و بازرگان مثنوی براساس نظریه روان‌کاوی ژک لکان». *بهارستان سخن*، دوره ۲۰، ش ۵۹، ۱۴۴-۱۲۱.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۶). *نقدالنصوص فی شرح الفصوص الحکم*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴). *عوالم خیال: ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.

حاجی آقابابایی، محمدرضا (۱۳۹۷). «خوانش حکایت پیرچنگی از منظر نظریه لکان»، *عرفان اسلامی*، دوره ۱۴، ش ۵۵، ۵۳-۶۹.

رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۷). *مرصادالعباد*. محمدمبین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی. روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۵). *شرح شطحیات*. تصحیح و مقدمه هانری کرین، ترجمه محمدعلی امیرمعزی. تهران: طهوری.

روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۳). *عبرالعاشقین*. تصحیح و مقدمه هانری کرین و محمد معین. تهران: منوچهری.

سجادی، سید جعفر (۱۳۸۶). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری. سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۶). *چهل مجلس*. به قلم اقبالشاه سجستانی، تصحیح و تعلیقه نجیب مایل هروی. تهران: ادیب.

سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۲). *العُروه لأهل الخلوّه و الجلوّه*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۸). *گلشن راز*. به اهتمام صمد موحد. تهران: طهوری.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.

طاهری، حسین (۱۴۰۱). *علاءالدوله سمنانی: ده گفتار کلامی، فلسفی و عرفانی*، چاپ دوم. تبریز: یانار.

طاهری، حسین (۱۳۹۹). *شرح و تبیین اندیشه‌های فلسفی، کلامی و عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی*. سمنان: جبهه‌رود.

طایفی، شیرزاد، شالچیان ناظر، توحید (۱۴۰۲). «خوانش لکانی مفهوم درد و رنج در اندیشه مولوی»، *عرفان پژوهی در ادبیات*، ش ۴، ۱۹۷-۲۳۲.

عبدالرزاق کاشانی، جلال‌الدین (۱۳۷۹). *شرح منازل السائرين*. تصحیح سرژ بورکی، به قلم علی شیروانی. تهران: الزهراء.

عراقی، فخرالدین (۱۳۷۵). *کلیات دیوان عراقی*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: سنایی.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۱). *تذکره الاولیاء*. تصحیح و توضیح محمد استعلامی. تهران: زوار.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۴). *اسرارنامه*. سیدصادق گوهرین. تهران: زوار.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۰). *مصیبت‌نامه*. تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال. تهران: زوار.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۶). *دیوان اشعار*. بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نخستین.
علی‌زاده، غیاث‌الدین، فرهمندفر، مسعود (۱۴۰۱). «عشق: خیال یا واقع؟ بررسی تطبیقی مفهوم عشق نزد مولوی و لکان». *مطالعات بین‌رشته‌ای ادبیات و علوم انسانی*. سال ۲، ش ۱، ۱۲۱-۱۴۰.

فرضی، سارا (۱۳۹۸). *تبیین تجربه عرفانی فنا و اتحاد با مطلق در مثنوی مولوی براساس نظریه لکان*. استاد راهنما امید همدانی. دانشگاه فردوسی مشهد.

فینک، بروس (۱۳۹۷). *سوژه لکانی بین زبان و ژوئیسانس*. ترجمه محمدعلی جعفری. تهران: ققنوس.

- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۶). *ترجمه رساله قشیریه*. تصحیح سیده مریم رضاییان و سید علی اصغر میرباقری فرد. تهران: سخن.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۵). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح و توضیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. چاپ دوم. تهران: زوار.
- کدیور، میترا (۱۳۸۸). *مکتب لکان: روانکاوی در قرن بیست و یکم*. چاپ دوم. تهران: اطلاعات.
- کلنگز، مری (۱۳۹۴). *درسنامه نظریه‌های ادبی*. ترجمه جلال سخنور و دیگران. تهران: اختران.
- لاهیجی گیلانی، محمد (۱۳۷۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. علینقی محمودی بختیاری. تهران: علم.
- لویزون، لئونارد (۱۳۷۹). *فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود شبستری*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- ملاصدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). *الشواهد الربوبیه*. ترجمه جواد مصلح. تهران: سروش.
- موللی، کرامت (۱۳۹۵). *مبانی روان‌کاوی فروید - لکان*. چاپ دهم. تهران: نشر نی.
- مولودی، فؤاد، عاملی رضایی، مریم (۱۳۹۶). «دیگری به مثابه خود، ارتباط شمس و مولانا از دیدگاه ژک لکان». *ادبیات عرفانی*. دوره ۹، ش ۱۷، ۹۵-۱۱۴.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۷). *گزیده غزلیات شمس*. محمدرضا شفیعی کدکنی. جلد دوم. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران: کاروان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۴۲). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

- نسفی، عزیزالدین محمد (۱۳۸۶). *الانسان الكامل*. تصحیح ماری ژان موله، پیشگفتار هانری کرین. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. چاپ هشتم. تهران: طهوری.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۶). *کشف المحجوب*. تصحیح و تعلیقه محمود عابدی. چاپ سوم. تهران: سروش.
- هومر، شون (۱۳۸۸). *ژک لکان*. ترجمه محمدعلی جعفری و محدابراهیم طاهایی. تهران: ققنوس.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۴). *عرفان نظری*. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.

References

- Ali-zadeh, G., & Farahmand-far, M. (2022). “Eshq: Khiyāl yā Vāqe’? Barrasi-ye Taṭbiqi-ye Mafhum-e ‘Eshq nazd-e Molavi va Lacan.” *Moṭāle ‘āt-e Beyn-Reshte ī-ye Adabiyāt va ‘Olum-e Ensāni*, Vol. 2, No. 1, pp. 121–140. [in Persian]
- Attar Nishaburi, F. al-D. (1997). *Divān-e Ash‘ār*. B. Foruzānfar. Tehran: Nokhostin. [in Persian]
- Attar Nishaburi, F. al-D. (2001). *Moṣibat-Nāmeḥ*. Ed. A. N. Veṣāl. Tehran: Zavvār. [in Persian]
- Attar Nishaburi, F. al-D. (2005). *Asrār-Nāmeḥ*. S. S. Goharin. Tehran: Zavvār. [in Persian]
- Attar Nishaburi, F. al-D. (2012). *Tadhkerat al-Awliyā’*. Ed. & expl. M. Estelāmi. Tehran: Zavvār. [in Persian]
- Avicenna, I. S. (1960). *al-Tanbihāt wa-l-Ishārāt*. Ed. M. Shahabi. Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Baqeri, Z., Salāmat-e Bavil, L., & Šāleḥi, A. (2023). “Taḥlil-e Dāstān-e Ṭuṭi va Bāzargān-e Masnavi bar Asās-e Naẓariyye-ye Rāvān-kāvī-ye Jacques Lacan.” *Bahārestān-e Sokhan*, Vol. 20, No. 59, pp. 121–144. [in Persian]
- Chittick, W. (2005). *‘Awālem-e Khiyāl: Ibn ‘Arabi va Mas’ale-ye Ekhtelāf-e Adyān*. Trans. Q. Kaka’i. Tehran: Hermes. [in Persian]
- Culler, J. (2015). *Dars-Nāmeḥ-ye Naẓariyye-hā-ye Adabi*. Trans. J. Sokhanvar et al. Tehran: Akhtarān. [in Persian]

- Eraqi, F. al-D. (1996). *Kolliyāt-e Divān-e ʿErāqi*. Ed. S. Nafisi. Tehran: Sanāʾi. [in Persian]
- Farzi, S. (2019). *Tabyin-e Tajrobeh-ye ʿErfāni-ye Fanā va Ettihād bā Moṭlaq dar Masnavi-ye Molavi bar Asās-e Nazariyye-ye Lacan*. MA Thesis, Supervisor: O. Hamedani, Ferdowsi University of Mashhad. [in Persian]
- Fink, B. (2018). *Sujeh-ye Lacāni Beyn-e Zabān va Jouissance*. Trans. M. A. Jaʿfari. Tehran: Qoqnu. [in Persian]
- Ghazzali, A. (1977). *Mukātebāt-e Aḥmad-e Ghazzali bā ʿAyn al-Quḍāt-e Hamadāni*. Ed. N. Purjavadi. Tehran: Khāneqāh-e Neʿmatollāhi. [in Persian]
- Ḥaji-Aqababai, M. (2018). “Khānish-e Ḥekāyat-e Pir-e Changī az Manzar-e Nazariyye-ye Lacan.” *ʿErfān-e Eslāmi*, Vol. 14, No. 55, pp. 53–69. [in Persian]
- Hojviri, A. ʿA. b. ʿO. (2007). *Kashf al-Maḥjub*, 3rd ed. Ed. & annot. M. ʿAbedi. Tehran: Soroush. [in Persian]
- Homer, S. (2009). *Jacques Lacan*. Trans. M. A. Jaʿfari & M. E. Tahāyi. Tehran: Qoqnu. [in Persian]
- Ibn al-Fāriḍ, ʿU. (1971). *Divān*. Ed. M. M. Naṣer al-Din, 3rd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Ibn Arabi, M. b. A. (2007). *Fusūs al-Ḥikam*. Trans., expl. & analysis by M. Movahed & S. Movahed. Tehran: Karnameh. [in Persian]
- Jami, A. (1977). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Fusūs al-Ḥikam*. Tehran: Anjoman-e Ḥekmat va Falsafeh. [in Persian]
- Kadivar, M. (2009). *Maktab-e Lacan: Rāvān-kāvī dar Qarn-e Bist-o-Yekom*, 2nd ed. Tehran: Ettlāʿāt. [in Persian]
- Kashani, Abd al-Razzaq. (2000). *Sharḥ Manāzel al-Sāʿerin*. Ed. S. Burqi, by A. Shirvani. Tehran: al-Zahrāʾ. [in Persian]
- Kashani, ʿE. M. (2006). *Meṣbāḥ al-Hedāya va Meftāḥ al-Kefāya*, 2nd ed. Ed. ʿ. Karbāsi & M. R. Barzegar-Khāleqi. Tehran: Zavvār. [in Persian]
- Lacan, J. (2008).). *Ecrits*, A Selection, Translated by Alan Sheridan. London: Routledge.
- Lacan, J. (1994). *Le Seminaire*, Edition Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil.
- Lacan (1966). *Ecrits*. Paris: editions du Seuil.
- Lacan (1973). *Seminaire*, Edition Jacques-Alain Miller, Paris: Seuil.
- Lacan (1975). *le Seminaire livre XX: Encore*. Paris: Editions du Seuil.

- Lacan (1977). *Ecrits: A Selection*, Translated by Alan Sheridan. London: Tavistock Publications.
- Lahiji Gilani, M. (1998). *Mafātih al-Ejāz fi Sharḥ-e Golshan-e Rāz*. ‘A. M. Bakhtiāri. Tehran: ‘Elm. [in Persian]
- Lewsohn, L. (2000). *Farāsuy-e Imān va Kofr-e Shaykh Maḥmud Shabestari*. Trans. M. Keyvāni. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Molavi, J. al-D. M. (1963). *Fihi Mā Fih*. Ed. B. Foruzānfar. Tehran: Amir-Kabir. [in Persian]
- Molavi, J. al-D. M. (2007). *Masnavi-ye Ma’navi*. Ed. R. A. Nicholson. Tehran: Karvān. [in Persian]
- Molavi, J. al-D. M. (2008). *Gozideh-ye Ghazaliyāt-e Shams*, Vol. 2, 4th ed. M. R. Shafi’i-Kadkani. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Movlleli, K. (2016). *Mabāni-ye Rāvān-kāvī-ye Freud-Lacan*, 10th ed. Tehran: Ney. [in Persian]
- Mowludi, F., & ameli-Rezai, M. (2017). “Digari be-Mesābeh-ye Khod: Ertebāt-e Shams va Molānā az Didgāh-e Jacques Lacan.” *Adabiyāt-e Erfāni*, Vol. 9, No. 17, pp. 95–114. [in Persian]
- Mulla Ṣadra Shirazi, M. b. I. (1996). *al-Shawāhed al-Ruboobiyya*. Trans. J. Moṣleḥ. Tehran: Soroush. [in Persian]
- Nasafi, ‘A. al-D. M. (2007). *al-Ensān al-Kāmil*, 8th ed. Ed. M.-J. Molé, introd. H. Corbin, trans. Z. Dehshiri. Tehran: Tahuri. [in Persian]
- Qushayri, ‘A. b. H. (2017). *Tarjomeh-ye Resāleh-ye Qushayriyyeh*. Ed. S. M. Reza’iyan & S. A. Mirbāqeri-Fard. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Razi, N. al-D. (2008). *Merṣād al-‘Ebād*. Ed. M. Riahi. Tehran: ‘Elmi va Farhangi. [in Persian]
- Ruzbehan Baqli Shirazi. (2004). *‘Abhar al-‘Āsheqin*. Ed. & introd. H. Corbin, M. Mo’in. Tehran: Manuchehri. [in Persian]
- Ruzbehan Baqli Shirazi. (2006). *Sharḥ-e Shaṭṭhiyyāt*. Ed. & introd. H. Corbin, trans. M. A. Amir-Mo‘ezzi. Tehran: Tahuri. [in Persian]
- Sajjadi, S. J. (2007). *Farhang-e Eṣṭelāḥāt va Ta’birāt-e Erfāni*. Tehran: Tahuri. [in Persian]
- Semnani, Ala al-Dowleh. (1983). *al-‘Urwa li-Ahl al-Khalwa wa-l-Jalwa*. Ed. N. Māyel-e Heravi. Tehran: Mowlā. [in Persian]
- Semnani, Ala al-Dowleh. (1987). *Chehel-Majles*. By Eqbālshāh Sijestāni, ed. N. Māyel-e Heravi. Tehran: Adib. [in Persian]

- Shabestari, M. (1989). *Golshan-e Rāz*. Ed. S. Moḥahed. Tehran: Tahuri. [in Persian]
- Shafii-Kadkani, M. R. (2013). *Zabān-e She'ṛ dar Naṭr-e Ṣufiyye*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Stace, W. T. (2009). *Erfān va Falsafeh*. Trans. B. Khorramshahi, 7th ed. Tehran: Soroush. [in Persian]
- Taheri, H. (2020). *Sharḥ va Tabyin-e Andishe-hā-ye Falsafi, Kalāmi va Erfāni-ye Shaykh 'Alā' al-Dowleh Semnani*. Semnan: Hable-rud. [in Persian]
- Taheri, H. (2022). *'Alā' al-Dowleh Semnani: Dah-Goftār-e Kalāmi, Falsafi va Erfāni*, 2nd ed. Tabriz: Yanar. [in Persian]
- Tayefi, S., & Shalchiyan-Nazer, T. (2023). "Khānish-e Lacāni-ye Mafhum-e Dard va Ranj dar Andishe-ye Molavi." *Erfān-pajūhi dar Adabiyāt*, No. 4, pp. 197–232. [in Persian]
- Uludagh, S. (2005). *Ibn 'Arabi*. Trans. D. Vafa'i. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Yathrebi, Y. (2005). *Erfān-e Nazari*, 5th ed. Qom: Bustān-e Ketāb. [in Persian]