



University of Tehran Press

Ebn-Almoqaffa in Narrative and Poetry

Online ISSN: 3092-6475

Home Page: <https://jal-lq.ut.ac.ir>

Lacanian Re-recognition of the Iranian–Islamic “I” in Hafez’s Lyric Poetry

Shirzad Tayefi 

Persian Language and Literature, Allameh Tabataba’i University, Tehran, Iran. Email: Sh_tayefi@yahoo.com

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Article History:

Received: 11 November 2025

Revised: 02 March 2026

Accepted: 17 August 2026

Published Online: 17 September 2026

Keywords:

Hafez,
Jacques Lacan,
Iranian I,
Ideal Ego,
Ego Ideal.

ABSTRACT

Poetry has the capacity to serve as a medium for identifying the “I” as a form of identity. Hafez is one of the poets who has been considered by Iranian scholars due to the universality of his concerns; therefore, reflecting on his thoughts can provide an opportunity to analyze and recognize the Iranian “I”. In this study, using a qualitative analytical method and drawing on Jacques Lacan’s psychoanalytic ideas—particularly the Ideal Ego and the Ego Ideal—we examine and analyze the Iranian “I” in Hafez’s lyric poetry. The findings show that Hafez gradually distances himself from obsessive–conservative viewpoints that universalize the Ego Ideal or the ideal of the Other, and moves toward hysteric perspectives that set aside conservatism and universalize the Ideal Ego or his true ideal. Hafez fulfills this through the introduction of the subject of the *rend*. Conservative views become manifest in the figure of the *zāhed*, and the *rend* attempts, by exposing the lack inherent in the ascetic’s perspectives and indeed the lack in the Other, to overturn the Ego Ideal and to partially restore the lost Ideal Ego. In Hafez’s time, the identity of the Iranian “I” was defined and recognized primarily through the signifier of hypocrisy and dissimulation—carriers of a kind of duality—and Hafez seeks, through critique and ultimately negation of this duality, to offer a new definition of the Iranian–Islamic “I.”

Cite this article: Tayefi, Sh. (2026). Lacanian Re-recognition of the Iranian–Islamic “I” in Hafez’s Lyric Poetry. *Ebn-Almoqaffa in Narrative and Poetry*. 22 (3), 247-265. <http://doi.org/10.22059/jal-lq.2026.407995.1568>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jal-lq.2026.407995.1568>



الذات الإيرانية في ديوان "حافظ الشيرازي" طبقاً لنظرية جاك لكان

شيرزاد طايفي^١

قسم اللغة الفارسية وآدابها، كلية الادب الفارسي و اللغات الاجنبية، جامعة العلامة الطباطبائي، مدينة طهران، ايران. البريد الإلكتروني: Sh_tayefi@yahoo.com

اطلاعات مقاله	الملخص
نوع مقاله: علمي	يمتلك الشعر قدرة خاصة على أن يكون وسيطاً للكشف عن «الأنا» بوصفه شكلاً من أشكال الهوية. ويُعدُّ الشاعر الإيراني حافظ الشيرازي أحد الشعراء الذين حظوا باهتمام الباحثين الإيرانيين لما تتسم به رؤيته من طابع إنساني كوني؛ ومن ثم فإن التأمل في أفكاره يتيح فرصة لتحليل «الأنا» الإيرانية والكشف عن ملامحها. وتعتمد هذه الدراسة المنهج التحليلي الكيفي، مستندةً إلى أفكار "جاك لكان" في التحليل النفسي، ولا سيما مفهومَي الأنا المثالية (Ideal Ego) ومثال الأنا (Ego Ideal)، لإلقاء الضوء على تمثيلات «الأنا» الإيرانية في غزليات الشاعر. وتبين الدراسة ابتعاد حافظ الشيرازي تدريجياً عن الرؤى الوسواسية المحافظة التي تُضفي طابعاً كلياً على مثال الأنا، أو على المثال الذي يمثل «الآخر»، و ينتج عنه رؤية هستيرية تتجاوز النزعة المحافظة، وتُعلي من شأن الأنا المثالية. ويحقق الشاعر الإيراني هذا التحول عبر تقديم شخصية الرند بوصفها ذاتاً نقدية. وفي حين تتجسد الرؤية المحافظة في شخصية الناسك، يسعى الرند، عبر كشف النقص الكامن في رؤية الناسك، بل وفي «الآخر» نفسه، إلى تقويض مثال الأنا، واستعادة الأنا المثالية المفقودة استعادةً جزئية. وكانت هوية «الأنا» الإيرانية الإسلامية في عصر الشاعر، تُعرّف وتُدرَك أساساً من خلال دالّي النفاق والرياء، اللذين يجسدان حالة من الازدواجية. ومن خلال نقد هذه الازدواجية، ثم السعي إلى نفيها، يعمل الشاعر على تقديم تعريف جديد لـ«الأنا» الإيرانية.
تاريخ هاي مقاله: تأريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/١١ تأريخ المراجعة: ٢٠٢٦/٠٣/٠٢ تأريخ القبول: ٢٠٢٦/٠٨/١٧ تأريخ النشر: ٢٠٢٦/٠٩/١٧	
الكلمات الرئيسية: حافظ الشيرازي، جاك لكان، الأنا الإيرانية، الأنا المثالية، مثالية الأنا.	

العنوان: طايفي، شيرزاد (٢٠٢٦). الذات الإيرانية في ديوان "حافظ الشيرازي" طبقاً لنظرية جاك لكان. ابن المقفع في القص والقصيد، ٢٢ (٣) ٢٤٧-٢٦٥.
<http://doi.org/10.22059/jal-lq.2026.407995.1568>

الناشر: دار جامعة طهران للنشر

© المؤلفون.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jal-lq.2026.407995.1568>



١. المقدمة

حظي ديوان حافظ الشيرازي بدراسات عديدة في ضوء مناهج نقدية تقليدية و حديثة، غير أن ما يكتسب أهمية خاصة في هذا السياق هو الكشف عن الإمكانات الدلالية الكامنة في نصوص هذا الشاعر المفكر. و يبدو أن تحقيق هذا الهدف يغدو أيسر بتوظيف مقاربات نقدية حديثة، و في مقدمتها النقد النفسي اللاكاني، و قد أشار بعض الباحثين بقوله: «إنّ ديوان حافظ الشيرازي يلائم بدرجة كبيرة مع المقاربات الأسطورية، والسياسية، والنفسية، والجندرية.» (محمدي، ١٣٩٢هـ-ش: ٨١).

و يرى "لاكان" أن معرفة الفرد بـ "الأنا" أو "الذات" تبدأ دائماً بوصفها مرحلة من سوء التعرّف (méconnaissance)، أي معرفة تفتقر إلى الدقة والنضج. و لا يبلغ الفرد مرحلة إعادة التعرّف على ذاته إلا عندما يستطيع، في حركة استرجاعية (Retroactive)، أن يميّز دالّ رغبته من دالّ رغبة الآخر الكبير. و من ثم، فإن المعرفة الحقيقية لا تتحقق إلا عبر اقتحام عقبة الأنا (Ego)، والذات الساعية إلى امتلاك الفالوس (Phallus)، و هو الدالّ الأعلى للرغبة والسلطة.

و بلغ حافظ الشيرازي، بصفته شاعراً مفكراً، وعياً واضحاً و ناضجاً بالشخصيات التي جسّدها في قصائده. و حين يمدح شخصية ما، أو يلومها أو يهجوها، فإنما يفعل ذلك انطلاقاً من رؤية فكرية و منظور كوني محدّد. و تحتل المعرفة، و لا سيّما معرفة الأنا، منزلةً متقدمة في منظور الشاعر، إذ يربط معرفة الذات بمعرفة الآخر. و من هذا المنطلق، لا يمدح شخصية الرند، إلا عندما يقابلها بالشخصيات التي تتظاهر بالتقوى والتشريع، مثل الناسك، والمفتي، والواعظ، والمحتسب، و غيرها من الشخصيات التي تقوم على الرياء والخداع.

"و يؤدي تنوّع التفاعلات الاجتماعية، في كثير من المواقف، إلى تكوين الذات بوصفها كياناً متماسكاً. و قد يلجأ شخصٌ ما إلى هذا التنوع من أجل بناء هوية شخصية متميزة" (إسكندري، ١٣٨٦هـ-ش، ص ٤٩) و يمكن أن نلاحظ لدى الشاعر ما يقترب من هذا النمط. و يقول أحد الباحثين: «إن لفظة "حافظ" في ديوان حافظ الشيرازي تأتي أحياناً مرادفةً لكلّ من الناسك، والواعظ، والشيخ، والفقيه، والصوفي. و كان نُسّاخ غزليات الشاعر على وعي بتعدد دلالات لفظة "حافظ"، فكانوا يستبدلونها أحياناً بألفاظ مثل الواعظ، والناسك، والصوفي" (إيمانيان، ١٣٩٤هـ-ش: ٢٤).

و في ضوء الرؤية اللاكانية، يمكن تفسير هذه الظاهرة على أساس أن الدال لا يحيل إلى مدلول ثابت، بل إلى مدلول اعتباطي، و قد يكون الدال في بعض الأحيان خالياً من مدلول محدد. فمرةً يستخدم الشاعر دالّ "حافظ"، والاسم تخلص الشاعر، ليشير إلى مدلول حافظ القرآن والمتشريع فحسب، و مرةً أخرى يوظف الدال نفسه ليحيل إلى مدلول "الرند"، الذي يقف على النقيض من المدلول السابق و يتبنى رؤيةً مناهضةً للتشريع الظاهري. و هكذا يغدو الدال متقدماً على المدلول مهيمناً عليه. و يبدو هذا واضحاً في ديوان الشاعر، إذ يظهر دال "حافظ" أولاً بوصفه أنا (Ego) غير متماسكة، أي شخصاً لا يتجاوز كونه حافظاً للقرآن و متشريعاً، ثم يتحول إلى ذات هيستيرية تتجاوز الدين و متعلقاته بوصفها الفالوس، أي الدال الأعلى للسلطة والرغبة.

في دراسة بعنوان "الاتساق الدلالي لأبيات إحدى ديوان حافظ الشيرازي في ضوء التحليل النفسي مع مقارنة للعرفان الإسلامي" (١٤٠٢هـ-ش)، تناول خليلي و آخرون، عبر الرؤية اليونانية، إحدى ديوان حافظ الشيرازي التي مطلعها "زلف آشفته و خوي كرده و خندان لب و مست/ پيرهن چاك و غزل خوان و صراحي در دست". و انتهت الدراسة إلى أن البنيتين الأفقية والعمودية للخطاب الشعري لدى حافظ الشيرازي تتمتعان بدرجة عالية من التماسك الذي يتجلى في الوحدة الدلالية لأبيات القصيدة. و بناءً على هذا النموذج، و من دون الوقوع في النزعة الاختزالية، خلص الباحثون إلى أن حافظ قد بلغ هويةً، أو «أنا»، متماسكة و منسجمة. أما من منظور التحليل النفسي اللاكاني، فلا وجود أصلاً لـ «أنا» متماسكة أو موحدة؛ إذ إن اكتمال انسجام «الأنا» أو بلوغ هوية متماسكة يؤدي إلى فقدان الهوية ذاتها. فـ «الأنا» عند لاكان كيان مزدوج أو منقسم، يحيل أحد جانبيه إلى الذات، بينما يحيل الجانب الآخر إلى "الآخر". و من ثم، فإن استعمال الفرد للفظـة «أنا» لا يحدد على وجه الدقة ما إذا كان يقصد الأنا (Ego) أم الذات (Subject)، فالأنا هي ذلك الكيان الذي يتشكل في مرحلة التماهي التخيلي، غير أنها تظل غير متماسكة و غير مكتملة، لذلك يتجاوزها الفرد،

بقبوله أن يصبح ذاتاً، يلوذ إلى الخضاء الرمزي، غير أن تجاوز الأنا لا يعني إلغائها أو نفيها، فيرى لاكان أن رغبة الذات تظل قائمة على الدوام في خضم الصراع مع أميال الأنا. ويرى لاكان أن الإنسان لا يبلغ هوية ناضجة إلا إذا تحقق شرطان أساسيان: أولهما، أن يدرك الأنا بوصفها موضوعاً (Objet) قاصراً، يسفر وجوده عن تكوين معرفة زائفة بالذات، وثانيهما، أن يدرك الذات بوصفها دالاً لا يمكن أن يُسدَّ النقص فيه أبداً. و لا تتحقق إعادة التعرّف الناضجة على هذا النقص إلا إذا أدركت الذات أن النقص الكامن فيها هو، نقص كامن في الآخر في الوقت نفسه، فتتوقف عن النظر إليه بوصفه سيداً يمتلك دالاً الفالوس، وتعيد التعرف إليه بوصفه كائناً منقسماً غير مكتمل مثلها. و تتمثل الحصلة النهائية لهذه العملية، وفق التصور اللاكاني، في الذات الهيستيرية؛ فهي، بدلاً من السعي إلى امتلاك الفالوس، تسعى إلى أن تكون هي نفسها الفالوس، لتقبل النقص الكامن فيها، لكنها تحيل هذا النقص إلى النقص الكامن في الآخر أيضاً.

يرى الشاعر حافظ الشيرازي أن الشريعة و أحكامها لا ينبغي أن تتحول إلى أداة لخداع العامة، فلا تتمسك شخصيات مثل المحتسب والشحنة والمفتي، في منظور الشاعر، إلا بالمظهر الخارجي للشريعة، أو بدلاً الشريعة، كما يقول لاكان، و تمارس الخداع على الذات. غير أن هذا الدال لا يفضي أبداً إلى مدلول بعينه، وإنما يغدو مجرد أداة لتلبية رغبات نظام الهيمنة و خدمة مصالحه. و من ثم، فإن الرند وحده هو القادر، وفق رؤية الشاعر، على كشف زيف المحتسب والشحنة والمفتي و فضح خداعهم. و من المنظور اللاكاني، تتسم البنية النفسية للرند ببنية الذات الهيستيرية؛ فهو لا يدّعي احتكار الحقيقة الشرعية أو تمثيلها، لكنه في الوقت نفسه لا يعترف للمحتسب أو الشحنة أو المفتي بامتلاك حقيقة الشريعة. وتؤدي الشريعة هنا وظيفة الفالوس، فنحن بإزاء مستويين من الهوية و مثالين لها: الأنا المثالية (Ideal Ego) و مثال الأنا (Ego Ideal). فالأنا المثالية تتشكل في مرحلة التماهي الأولي أو التخيلي، في حين يتكون مثال الأنا في مرحلة التماهي الثانوي أو الرمزي. و يرى "لاكان" أن الإنسان يختبر الأنا المثالية مرة واحدة، فيتوهم، بسببها، أنه يمتلك هوية مكتملة و متماسكة. و منذ ذلك الحين يكرس جهوده لاستعادة تلك الأنا المثالية، غير أن هذه المحاولة محكوم عليها بالفشل، أو لا يتحقق إلا جزء منها، بينما يبقى الجزء الآخر بعيد المنال. و في مرحلة التماهي الرمزي يطالب الآخر الذات بتحقيق مثال الأنا؛ إذ يُوعَد الإنسان، في إطار هذا المثال، بامتلاك الفالوس، و من ثم تجاوز حالة النقص الكامنة فيه. غير أن الذات الهيستيرية وحدها هي القادرة على الإعراض عن مثال الأنا و عن السعي إلى امتلاك الفالوس، لأنها تدرك أن كل محاولة لسد ذلك النقص محكومة بعدم الاكتمال.

و يجسد الرند هذا الموقف بعينه، فلا يرمي إلى الدفاع عن موقف معين من الشريعة، و إنكار قيمها جملةً، وإنما يريد فضح مكر المحتسب والشحنة والمفتي و كشف زيفهم بوصفهم ذواتاً منحرفة ذات بنية سادية، تتولى حماية رغبة الآخر أو حماية مثال الأنا. و من هذا المنطلق، لا تمثل استعادة الأنا المثالية في منظور الشاعر سبيلاً إلى هوية مقبولة، و ليس خضوعاً لرغبة الآخر عبر الامثال لمثال الأنا يفضي إلى تحقيق الذات، بل العكس صحيح، فلن تبلغ الأنا حالة من الاكتمال أو الانسجام التام، و إنّ الحقيقة—وفق التصور اللاكاني—تتحقق دائماً في موضع آخر، و تظل الذات على الدوام في حالة تباعد عنها.

١-١. أسئلة البحث

١-١-١. ما طبيعة العلاقات التي تقيمها شخصيات ديوان حافظ مع مثال الأنا (Ego Ideal) والأنا المثالية (Ideal Ego) في ضوء المنظور التحليلي النفسي لجاك لاكان؟

١-١-٢. كيف تجسّد شخصية الرند الذات الهيستيرية في مواجهتها للشخصيات السادية المنحرفة، مثل المفتي والمحتسب والواعظ والشحنة والناسك؟

٢-١. فرضيات البحث

تفترض الدراسة:

١-٢. أن شخصية الرند، من خلال مقاومتها لدالّ رغبة الآخر، ترتبط بـ الأنا المثالية (Ideal Ego)، في حين ترتبط شخصيات المفتي والمحتسب والواعظ والناسك والشحنة بـ مثال الأنا (Ego Ideal)، لأنها تضطلع بدعم ذلك الدال و صيانتته.

١-٢-٢. استطاعت شخصية الرند، عبر تجاوز السعي إلى امتلاك الفالوس و كشف النقص الكامن في الآخر الكبير، أن تقاوم دالّه و هيمنته. ففي المقابل، تسعى شخصيات المفتي والمحتسب والواعظ والشحنة والناسك باستمرار إلى توجيه الذات نحو مثال الأنا، غير أن الرند، وقد أدرك أن هذا الدال فارغ لا يحيل إلا إلى دالّ آخر لا يقود أبداً إلى دال الفالوس، فقد تجاوزه ورفض الانصياع له.

١-٣. الدراسات السابقة

تناول عبد الله، في دراسته "صدای دیگری در دیوان حافظ" (١٣٨٤هـ.ش/٢٠٠٤) (صوت الآخر في ديوان حافظ) تعددت الأصوات في ديوان الشاعر وفق نظرية الحوارية و تعدد الأصوات لباختين. وانطلق من فكرة أن المتلقي قد يسمع صوتين متعارضين في الغزل الحافظي، إلا أن هذه التعددية تنتهي في نهاية المطاف إلى صوت واحد. ويمكن إعادة تفسير هذه الازدواجية الصوتية، من منظور التحليل النفسي اللاكاني، بوصفها تجلياً للصراع بين طلب الأنا (Ego) و رغبة الآخر؛ فـ«الأنا» عند حافظ ليست صوتاً واحداً، و إنما حاملة لأصوات متعددة.

و ركّز إمامي في "حافظ و هویت فرهنگی ایران" (١٣٨٧هـ.ش/٢٠٠٨) (حافظ والهوية الثقافية الإيرانية) على اهتمام الشاعر الخاص بالتقابلات الثقافية و تجلياتها في لغة الشاعر و عصره. و يرى أن تراكيب مثل "پیر مغان" و "جام جم"، والإشارات إلى المانوية والفرح، فضلاً عن المضامين المستمدة من الشاهنامة، مثل العار والمجد، تكشف عن الجذور التاريخية والأسطورية لشعر حافظ الشيرازي، و تمثل امتداداً للهوية الثقافية الإيرانية قبل الإسلام و بعده.

أما شفيعي و واعظ، ففي دراستهما "تقابل رند و محتسب در غزلیات حافظ براساس منطق دوگانه ساخت گرایان" (١٣٩٩هـ.ش/٢٠٢٠) (التقابل بين الرند والمحتسب في ديوان حافظ الشيرازي في ضوء المنطق الثنائي للنبويين)، فقد انطلقا من التصورات النبوية، و لا سيما آراء لوسيان غولدمان، و من تحليل العلاقة بين الدال والمدلول، لتفسير التقابل القائم بين شخصيتي الرند والمحتسب في أشعار الشاعر. و انتهيا إلى أن شعر حافظ الشيرازي يمثل فضاء للصراع بين نموذج الشخصية المحبوبة والمقبولة، ممثلة في الرند، و نموذج الشخصية المرفوضة والمنفرة، ممثلة في المحتسب. و يعكس هذا التقابل جدلية بين رؤيتين فكريتين متعارضتين، إحداهما يتبناها حافظ و يدافع عنها، بينما يناهض الأخرى و ينتقدها.

و في "تعريف و تبیین مفهوم هویت ملی و ایرانی از دیدگاه حافظ" (١٣٩٩هـ.ش/٢٠٢٠) (تعريف مفهوم الهوية الوطنية والإيرانية و تفسيره من منظور حافظ) تناولت السيدة معصومة سعد أهمية الهوية في ديوان الشاعر. و ترى الباحثة أن تصور حافظ للهوية قائم على ثلاثة أنماط رئيسة: الهوية العشقية، والهوية الجبرية، و الحيرة الهويةية. في الهوية العشقية ينقسم الحب إلى حب مجازي و آخر إلهي، أما الهوية الجبرية فتقوم على أن الإنسان كائن محكوم بالجبر، و يركز هذا التصور على ركيزتين: افتقار الإنسان إلى حرية الاختيار، و خضوعه لحتمية العيش في هذا العالم و ما ارتبط بها من الهبوط. و أما في الحيرة الهويةية، فيشير الشاعر سؤال "من أنا؟"، ليرى أن الكيان الإنساني مزدوج يميل أحد جانبيه إلى العالم المادي، بينما يتجه الجانب الآخر إلى العالم الإلهي.

و أوضح محمد آهي في دراسته "محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد ببرد: شگردهای تقابلی حافظ با شاه محتسب" (١٤٠٠هـ.ش/٢٠٢١) (أصبح المحتسب شيخاً و نسى فسقه: الأساليب التقابلية لحافظ في مواجهة شخصية شاه المحتسب) الأساليب التقابلية التي اتبعها الشاعر تجاه شخصية المحتسب في مرحلتين: المرحلة الثبوتية والمرحلة الإثباتية. و سلك الشاعر، في مواجهة المحتسب، ثلاثة مستويات في المرحلة الثبوتية، و أربعة مستويات في المرحلة الإثباتية. و تتمحور المستويات الثلاثة الأولى حول توضيح نقده الذاتي، و بيان اتساع دائرة الفسق، والتجاهل العارف، في حين تتمحور المستويات الأربعة اللاحقة حول تفسير التظاهر بالحقيقة الدينية، والسلوك المتناقض، و شكر المحتسب، و سفكه للدماء.

١-٤. الأسس النظرية للدراسة

١-٤-١. التحول إلى ذات (التموضع الذاتي) والخصاء الرمزي

يرى لكان أن الفرد يمارس الرغبة فعلياً من خلال تحوُّله إلى ذات، ومن ثمَّ، فإنَّ الذات عنده تُدرك من خلال مكوِّن الرغبة، كما تُدرك الرغبة من خلال مكوِّن الذات، غير أنَّ ممارسة الرغبة، من منظور لكان، ذات مجال محدود، إذ لا يستطيع الفرد أن ينعم باللذة إلى ما لا نهاية. ولكي تبقى الرغبة مستمرة، ويظلَّ الفرد في بحث دائم عن دالِّ اللذة، ينبغي أن تكون هذه الرغبة غير قابلة للإشباع. فإشباع الرغبة يعني فقدان فعل الرغبة بالنسبة إلى الذات، و يعادل حالة الاكتئاب الميلانكولي أو السوداوي. ومن جهة أخرى، لا يصبح التحول إلى الذات ممكناً بالنسبة إلى الفرد إلا حين يقبل الخصاء لافتقاره إلى دالِّ الفالوس. ويرى لكان أنَّه "لكي تتمكن من اكتساب مكانة لنا بوصفنا كائنات ناطقة داخل المجتمع، نضطر إلى تحمُّل الخصاء الرمزي الذي يحدث شقاً أو حدّاً في لذتنا الجسدية" (لوي، ١٣٩٥هـ: ٧٠). وبناءً على ذلك، فإنَّ الخصاء الرمزي يوفر شروطاً تجعل التمتع باللذة لدى الفرد محدوداً و محدداً ضمن إطار خاص.

١-٤-٢. الأنا المثالي والمثالي الأعلى للأنا

إنَّ رغبة الإنسان هي رغبة الآخر. ويمكن فهم هذا التعبير على نحوين:

أولاً: أن الإنسان يرغب في احتلال مكانة الآخر والاستحواذ عليها وجعلها خاصة به.

و ثانياً: أن رغبة الإنسان تتجه نحو ما يرغب فيه الآخر، أي أنها تمارس فعل الرغبة على نحو مماثل ومُشابه لما يريده الآخر. في الحالة الأولى نكون أمام الآخر الخيالي، لأنَّ الأنا لا يدرك أنَّ رغبته هي رغبة الآخر، بل يعتقد أنَّ هذه الرغبة تخصّه هو وحده. ومن هنا نكون أمام الأنا المثالي، وهو "مجموع المثل التي يقيس الفرد ذاته بها باستمرار، ويسعى إلى مواءمة هويته معها؛ وهي مثل لا يصل إليها بالضرورة، لكنها تشكِّل الاتجاه الرئيس لحياته وقيمه. ويمكن اعتبار الأنا المثالي مجالاً للتوقعات الصادرة عن فاعل نفسي آخر" (مولي، ١٣٨٣هـ: ٤٨) وفي المرحلة الثانية، نواجه الآخر الرمزي، فتدرك الأنا أنَّ ممارستها للرغبة تتوافق مع ما يريده الآخر منها، ومن ثمَّ، نكون أمام مثال الأنا (Ego Ideal). وقبل تشكُّل مثال الأنا أو الأنا المثالية، ينبغي الانتباه إلى أربع نقاط مهمة هي "أولاً] إنَّ أول الآخر للطفل ليس سوى أمه. [...] ثانياً] إنَّ العلاقة بين الأم والطفل ليست أبداً علاقة ثنائية، ففي هذه العلاقة عنصر ثالث يُسمَّى (O) [...] ثالثاً] إنَّ رغبة الأم موجَّهة نحو الأب. [...] رابعاً] إنَّ رغبة الفاعل النفسي تستند إلى القول، وعالمه هو عالم الكلام" (مولي، ١٣٨٣هـ: ١٢٠، ١٢١، ١٢٣).

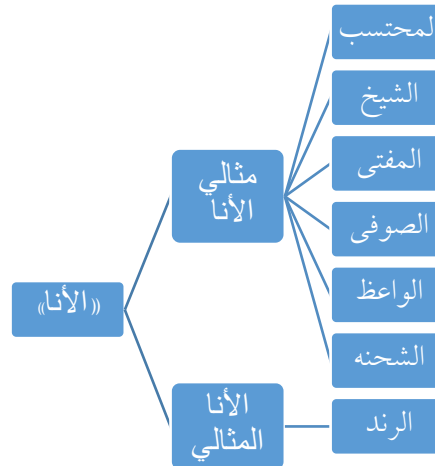
إنَّ الأنا المثالي هو الصورة التي يُنشئها الطفل عن ذاته، والتي يرغب في الوصول إليها وتحقيقها. في المقابل، فإنَّ مثالي الأنا هو ما يطلبه الآخر مثلاً، لذلك فإنَّ الأنا المثالي ذو طبيعة خيالية، في حين أنَّ مثالي الأنا ذو طبيعة رمزية. وتعدُّ "المعرفة المشوَّهة" نقطة ارتكاز يمكن من خلالها الحديث عن العلاقة بين الهوية والمثال والآخر. "إنَّ الأيديولوجيا، تعدُّ في العلاقات التي ينظر إليها لكان "آخرًا" يمتزج مع هويتنا "تعرفها المشوَّهة" إلينا. وينتج عن هذا التعرف المشوَّه تمثيلاً مشوَّه، ويؤدي إلى أنَّ نُخطئ في إظهار ذواتنا لأنفسنا. وتذكر هذه الرؤية بتعريف ألتوسير للأيديولوجيا، إذ يشكِّل هذا التمثيل المشوَّه الأساس الذي تقوم عليه هويتنا." (برتس، ١٣٨٣هـ: ١٨٩) وتُمثِّل النقطة البنيوية المشتركة بين الأنا المثالي ومثالي الأنا في أمرين أساسيين، هما: التقويم، والتطابق.

١-٤-٣. علاقة «الأنا» بالذات / الأنا

يرى لكان أنَّه عندما نتحدث عن "الأنا"، فإنَّ هذا الأنا قد يشير إلى الأنا (Ego) ورغباته، أو قد يحيل إلى الذات (Subject) ودالِّ رغبتها، وهو الدالِّ الذي يمثِّل رغبة الآخر الكبير. ولم يكن بعض النقاد والمفكرين يبحثون عن المنبع الأصلي للعمل الفني في مبدعه. ويرى لكان أيضاً أنَّ الآخر الكبير يسبق الذات وجوداً، وأنَّ الذات دائماً تسعى إلى تحقيق دالِّ رغبته؛ ولذلك فإنَّ بعض النقاد يضعون مفهوماً يُسمَّى الذات بدلاً من الأنا أو Ego، أو يميِّزون، على الأقل، بين الذات والأنا. (جمادي، ١٣٩٤هـ: ٢٨).

٢. صلب الموضوع

ينبغي النظر إلى تقابل الرند مع الشخصيات الأخرى المذكورة في ديوان حافظ الشيرازي بوصفه تقابلاً بين تحقق الأنا المثالي و مثالي الأنا. ويقف الشاعر من خلال دالّ الرند بوصفه ذاتاً هستيرية، في وجه مثالي الأنا، أي ذلك المثال الذي يحافظ عليه كلٌّ من المحتسب، والشيخ، والمفتي، والصوفي، والواعظ، والشحنة في قصائد الشاعر. ويدرك الرند مسبقاً أن اتباع دالّ رغبة الآخر الكبير لن يوصله إلى دالّ الفالوس، وأنه سيتحوّل هو نفسه إلى دالّ مشطوب، فيتجاوز السعي إلى امتلاك الفالوس:



الشكل رقم (١). علاقة الأنا المثالي و مثالي الأنا بشخصيات ديوان حافظ الشيرازي

و من ثم، فإن موقف الرند هو موقف الذات الهستيرية، ويتجاوز النسك المتمزمت، ولا يرى في حماية رغبة الآخر الكبير أو في السعي إلى سدّ النقص الكامن فيه أمراً يستحق العناية، بل يتجه، على العكس، إلى كشف هذا النقص وفضحه، وإلى مقاومة دالّ رغبة الآخر الكبير. ومن هذا المنظور، تغدو الشريعة وأحكامها، بالنسبة إلى الرند، دالاً فارغاً لا يقوده إلى دالّ الفالوس؛ ولذلك يتجاوز التعلق بها بوصفها موضوعاً للرغبة، ولا يجعلها غايةً لطلبه.

ويرى "لكان" أن الذات الهستيرية- التي يمكن، أن تُعدّ أيضاً، من وجهة نظر معينة ذاتاً ثورية، وهي الذات التي انكشف لها خداع الآخر الكبير ومكره، ولذلك تسعى إلى فضحه، حتى وإن كان ثمن ذلك انهيار حياتها الرمزية. وفي مثل هذه الحالة، يتدخل عادةً نظر الآخر الكبير أو نظراته المتفحصة (The Gaze) بوصفها آلية لإعادة بسط سلطته.

ويكتب كالويانوف، مستنداً إلى أفكار ألكسندر كوجيف- الذي كان له أثر في التكوين الفكري للكان- ما يأتي: «إن مباشرة المجال التخيلي مدينة، إلى حد بعيد، بوجود وسيطة الخاص، وهو النظرة المتفحصة» (The Gaze) (كالويانوف، ١٣٩٨ هـ: ٣٥). ويرى كلٌّ من لكان، وبورخ، وياكوبسون أن النظرة المتفحصة تؤدي ثلاث وظائف رئيسة؛ فهي، أولاً، المحرّك الأساسي للرغبة، و ثانياً، تمكّن الأنا من أن ترى، على المستوى التخيلي، ما ترغب فيه، وثالثاً، تفصل الرغبة عن موضوع الرغبة (القطب الآخر لعملية التماهي)، الأمر الذي يفضي إلى نشوء فجوة أو فراغ بنيوي داخل الذات، وكذلك بين الذات والعالم الخارجي (المصدر نفسه).

الذات المنحرفة السادية ذاتٌ ملتزمة بالواجب، فهي، من هذا المنطلق، تنكر رغبتها الخاصة، وتكرس نفسها لحماية دالّ رغبة الآخر. لتوضيح هذه الفكرة يورد جيبيك المثال الآتي: «إن الاحتجاج بالواجب بوصفه مبرراً لأداء الواجب، ليس إلا شكلاً من أشكال الرياء الذي يجب رفضه. و يكفي أن نستحضر المثال الشهير للمعلم المتمزمت السادي الذي يجعل من تلاميذه موضوعاً لعقابه وتعذيبه القاسي. فهو يبرر لنفسه- وللآخرين- سلوكه بقوله: "إن فرض هذا القدر من الضغط على الأطفال ليس بالأمر الهين بالنسبة إليّ أيضاً، ولكن ماذا عساي أن أفعل؟ إنه واجبي!"» (جيبيك وآخرون، ٢٠٢٠: ٥٣).

و تكمن النقطة الجوهرية في أن الذات المنحرفة والذات الهيستيرية تبدوان، على مستوى اللاوعي، وكأنهما تخوضان الصراع نفسه ضد الخضاء، بيد أن الفرق بينهما يكمن في أن الذات المنحرفة تتحول، في نهاية المطاف، إلى ذراع للآخر الكبير أو إلى موضوع (Objet) في خدمته، فتتخلّى عن الجويسانس (Jouissance)، ولا تكتفي بالإحجام عن مقاومة دالّ رغبة الآخر الكبير، بل تنكر رغبتها الذاتية من أجل حمايته وصيانه. "يظل المنحرف في صراع دائم مع الخضاء، إذ تعترضه حالة من الانسداد تحول دون قبوله الخضاء الرمزي، أي دون الاعتراف بأن واقع الاختلاف الجنسي هو القانون الوحيد للرغبة. و تعجز أم المنحرف عن نقل تلك "الكلمة" الحاسمة إلى الطفل، التي تطمئنه إلى مكانته بوصفه الموضوع الفالوسي للأُم، كما يعجز الأب المتخيل عن أن يكون منافساً له على هذا الموضوع. فالأم هنا هي الأم الفالوسية. ولذلك يتجه المنحرف إما إلى تدمير رغبته هو (المازوشية)، أو إلى تدمير رغبة الآخر (السادية)" (مكارمي، ٢٠٢٠: ١٦٠-١٦١). و بناءً على ذلك، فإن علاقة الذات المنحرفة بالقانون لا تقوم على الرغبة في انتهاكه، وإنما على التمتع في آنٍ واحد داخل القانون وخارجه. فهي لا تختار أن تكون ذاتاً خاضعة للقانون، بل تفضل أن تكون أداة لتنفيذه. "و يختار المنحرف أن يكون أداة لتنفيذ القانون بدلاً من أن يكون ذاتاً يحكمها القانون؛ فهو يتصرف كما لو كان الذراع الحارس للقانون. [...] ولا يقتصر الأمر على إظهار احترام مطلق للقانون، بل إنه، في الواقع، عاجز عن الإقدام على انتهاكه" (وقفي-بور، ٢٠١٩: ٣٦).

تعد الذات الهيستيرية أحد أنماط العصاب في التصور اللاكاني، وهي ذات تتسم بالانشراح والحيوية على الدوام، وهي السمة التي تتجلى بوضوح في شخصية الرند عند حافظ. و على النقيض من ذلك، تتسم الذات المنحرفة بالحزن والكآبة. كما أن تجاوز الذات المنحرفة لدالّ رغبة الآخر الكبير في الخفاء، أي في المواضيع التي يغيب فيها الحضور الرمزي لنظرة الآخر الكبير، يكشف أنها تدرك، هي الأخرى، أن هذه الدوال، أي قانون رغبة الآخر الكبير، دوال فارغة. "و تسعى الذات العصابية إلى الإجابة عن سؤال: "ماذا يريد الآخر مني؟"، في حين تعتقد الذات المنحرفة أنها تعرف ما يريد الآخر منها، إذ ينبغي لها أن تكون أداة لإشباع الجويسانس غير المشروط للآخر. و لهذا السبب تعيش الذات المنحرفة حياةً رتيبة (Monotone)، و تظل غارقة في الحزن على الدوام. ففي الانحراف يصبح الطفل موضوعاً لجويسانس الأم، من غير أن يكون غريباً عن الأب. [...] كما أن الطفل في حالة الانحراف لا يأخذ نهى الأب على محمل الجد، لأنه يرى في الأم حليفاً له" (وقفي-بور، ٢٠١٩: ٢٩).

و يسعى الرند إلى إعلان هذا الاستخفاف بسلطة الآخر الكبير على الملأ، و كشفه بوصفه حقيقة لا ينبغي إخفاؤها، أما الذات المنحرفة فلا تفعل ذلك، لأنها تنظر إلى اختلال النظام الاجتماعي بوصفه تهديداً لوجود الآخر الكبير نفسه، و من ثم ترى فيه خطراً يهدد حياتها الرمزية. ولذلك، فإنها، بدلاً من مقاومة سلطة الآخر الكبير، تنخرط في الدفاع عنها و صونها، على الرغم من إدراكها فراغ الدوال التي تقوم عليها تلك السلطة.

٢-١. المحتسب

ورد في وصف وظيفة المحتسب أنه: «كان عمل المحتسب يتخذ، في الغالب، طابع التأديب، و كان تأديبه يتم عادةً من خلال التعزير و إقامة الحدود. كما ذُكر أن المحتسبين كانوا يدخلون حتى قصور الملوك و بيوت شيوخ الإسلام، فإذا رأوا فيها منكراً أنذروا أصحابها، بل قد يوجهون إليهم اللوم والإنذار» (دستغيب، ١٩٨٨: ٢٣٠). كما ورد أيضاً: «كان المحتسب يُختار من بين أكثر العلماء ورعاً و نسكاً» (سودي، ١٩٧٨: ج ١/٢٩٠).

و تكشف الأعراض (Symptoms) التي تتجلى في شخصية المحتسب في ديوان الشاعر أنه يحتل موقع الذات المنحرفة السادية، فهو، في هذا المعنى، يجسد قبل كل شيء النظرة المتفحصة (The Gaze) للآخر الكبير، و يمارس سلطته بوصفه ممثلاً لها: اگر چه باده فرَح بخش و باد گُل بیز است به بانگ چَنگ مخور می که مُحْتَسِب تیز است

(سودي، ١٣٥٧ش: ج ١/٢٢٣)

(على الرغم من أن الخمر باعثة على البهجة، و أن النسيم ينثر أريج الأزهار، فلا تشربها على أنغام العود، فالمحتسب يقظ شديد المراقبة).

ويقول أيضاً:

شراب خانگی ترس محتسب خورده به روی یار بنوشیم و بانگ نوشانوش
(سودی، ۱۳۵۷ش: ج ۱/ ۳۸۴)
(لقد حال خوف المحتسب دون شرب الخمر في البيوت، فلنشربها على مرأى من الحبيب، و ليرتفع هتاف: هنيئاً، هنيئاً!)
و من منظور لكانى، فإن شرب الخمر في الخفاء يؤلّد لدى الذات فائضاً من اللذة (الجويسانس)، و هي لذة لا يمكن بلوغها في
الفضاء العام، حيث يفرض الآخر الكبير حضوره الرمزي من خلال المراقبة والانضباط. و هكذا يتحول المحتسب إلى تجسيد لهذه
السلطة الرقابية، التي لا تكتفي بفرض القانون، بل تسعى إلى ضبط الرغبة ذاتها وإخضاعه:

آن شد اكنون كه ز ابنای عوام اندیشم محتسب نیز در این عیش نهانی دانست
(سودی، ۱۳۵۷ش: ج ۱/ ۲۲۷)
(لقد مضى ذلك الزمان الذي كنت فيه أخشى أبناء العامة، حتى إنّ المحتسب قد علم بهذا الطرب الخفي).
إنّ التجاوز في شعر الشيرازي يتم، في الغالب، في الخفاء و بعيداً عن الأنظار. و يكتسب هذا الخفاء وظيفتين أساسيتين: أولاً،
إنه يضمن استمرار دالّ رغبة الآخر الكبير، و في الوقت نفسه يرسخ الخصاء الرمزي المفروض على الذات. ثانياً، يتيح للذات فضاءً
تتحرك فيه بعيداً عن النظرة المتفحصة (The Gaze) للآخر الكبير، فتتمكن، بوساطة الجويسانس (Jouissance) - بوصفها الدال
الذي يجعل فعل التجاوز ممكناً - من تعويض النقص الذي أحدثه الخصاء الرمزي.
و إذا اعتبرنا أن آلية اشتغال الرغبة في بنية الانحراف تقوم على إنكار الرغبة، فإن أحد أبرز أعراض الذات المنحرفة يتمثل في إنكار
رغبة الذات العصابية، بل و إنكار رغبتها الذاتية أيضاً. و يعبر الشاعر عن ذلك بقوله:

ساقی بیار باده و با محتسب بگو انکار ما مکن که چنین جام جم نداشت
(سودی، ۱۳۵۷ش: ج ۱/ ۲۴۸)
(أيها الساقى، هاتِ الخمر، و قل للمحتسب: لا تُنكر علينا، فما كان لجامٍ جمشيد مثلُ هذا الكأس)
و في هذا المقام تؤدي الذات المنحرفة السادية دور الذراع التنفيذية للآخر الكبير، فهي لا تمتنع عن تجاوز دالّ رغبة الآخر
الكبير فحسب، بل تعمل أيضاً على خصاء كل محاولة للتجاوز تصدر عن الذات العصابية، سواء أكانت وسواسية أم هستيرية:
باده با محتسب شهر ننوشی زنهار بخورد بادهات و سنگ به جام اندازد
(سودی، ۱۳۵۷ش: ج ۱/ ۲۹۵)

(إياك أن تشرب الخمر مع محتسب المدينة؛ فإنه يشرب خمرك، ثم يرمي كأسك بالحجارة).
و يكشف هذا المشهد، من منظور لكانى، أن المحتسب لا يكتفي بتطبيق القانون، بل يمارس وظيفة حارس الرغبة، فهو يتدخل
لإحباط كل فعل يهدد سلطة الآخر الكبير، فيسلب الذات إمكانية التمتع بالجويسانس، و يعيد إخضاعها لمنطق القانون والرغبة
اللذين يحتكرهما الآخر. و من ثم، فإن سلطته لا تستند إلى القمع المباشر وحده، و إنما إلى إعادة إنتاج البنية الرمزية التي تضمن
استمرار هيمنة دالّ رغبة الآخر الكبير.

٢-٢. الشحنة

كان الناس، في الغالب، يهابون الشحنة، لأنّ شأنه شأن الذات المنحرفة السادية، يضطلع بحماية دالّ رغبة الآخر الكبير بوصفه
قانوناً، و يعاقب كل من يجرؤ على مخالفته. و قد سبق حافظ الشيرازي إلى تصوير هذه الوظيفة الشاعر الإيراني منصور الحلاج، إذ
يقول:

از میر و شحنة باک ندارد کسی که کرد
همچون حسین بندگان خواجه نجف
(حلاج، ۱۳۰۵ق: ۶۲)

(لا يخشى الأمير ولا الشحنة من جعل، كالحسين، ولاءه لسيد النجف).
و يمثل الشحنة، شأنه شأن شخصيات أخرى في قصائد الشاعر، تجسيدا للنظرة المتفحصة (The Gaze) للآخر الكبير. وقد عمد بعض الباحثين إلى مقارنة مفهوم النظرة المتفحصة عند لكان بمفهوم السجن البانوبتيقي (Panopticon) الذي صممه جيريمي بنتام، و بنظرية السلطة الحيوية (Biopower) عند ميشيل فوكو، فالذات، كما تعيش باستمرار قلق المراقبة والخضوع لسلطة الإشراف التي لا تستطيع مقاومتها، تعجز كذلك عن الإفلات من هيمنة النظرة المتفحصة، و تشعر على الدوام بأنها واقعة تحت رقابة سلطة رمزية.

و من هذا المنظور، يغدو الشحنة دالاً على العقلانية الرمزية التي يرفضها الرند الحافظي و يناهضها :
حديث حافظ و ساغر كه مي زند پنهان چه جای محتسب و شحنة پادشه دانست
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٢٢٧)

(حديث حافظ و كأس الخمر يُتداولان في الخفاء؛ فكيف للمحتسب أو للشحنة أن يحيط بما يعلمه الملك؟)
ما را ز منع عقل مترسان و می بیار كان شحنة در ولایت ما هیچ کاره نیست
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٢٤٤)

(لا تُخفنا بجزر العقل، و هاتِ الخمر؛ فليس الشحنة في ديارنا عاطلاً).
و يكشف البيت أن الرند لا يرفض الشحنة بوصفه موظفاً سياسياً أو أمنياً فحسب، بل بوصفه ممثلاً للآخر الكبير و حارساً للنظام الرمزي. فالشحنة، من المنظور اللاكاني، هو عين السلطة التي تراقب الذات و تعمل على ضبط رغبتها، بينما يسعى الرند إلى التحرر من هيمنة هذه النظرة، و إبطال فاعلية الدال الذي يمنحها مشروعيتها. و لهذا يعلن، على نحو رمزي، أن الشحنة «لا سلطان له» في عالمه، أي إن سلطة الآخر الكبير لم تعد قادرة على إخضاع رغبته أو توجيهها.

٢-٣. الواعظ

يُعدُّ التعيب و إبراز العيوب أحد أبرز الأعراض (Symptoms) التي تميز الواعظ بوصفه ذاتاً منحرفة سادية، فهو يمارس اللوم و التشهير لِيُبقِي الذات العصابية في حالة دائمة من الشعور بالخزي أمام الآخر الكبير. "الذات المنحرفة تسعى دائماً إلى إشعار الآخرين بالخجل." (وقفي بور، ٢٠١٩: ٣٠)
و يقول حافظ:

عيب حافظ گو مکن واعظ كه رفت از خانقاه پای آزادی چه بندی گر به جائی رفت رفت
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٢٥٠)
(أيها الواعظ، لا تعب حافظ لأنه هجر الخانقاه؛ فما جدوى تقييد قدم الحرية إذا مضت إلى حيث شاءت؟)
و يقول أيضاً:

حديث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٢٨٣)
(استمع إلى حديث العشق من حافظ، لا من الواعظ، و إن أجاد الواعظ صنعة البيان و فنون العبارة).
و يقول كذلك:

گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٣٤٧)
(و إن كان هذا الكلام عسيراً على واعظ المدينة، فلن يكون مسلماً ما دام يمارس الرياء و النفاق).

و يقف حافظ، من موقع الرند، في مواجهة الواعظ الذي يجسد الذات المنحرفة السادية. وإذا كان العرض الأساسي للذات المنحرفة يتمثل في حماية رغبة الآخر الكبير، فإن السمة المميزة للرند هي مقاومة هذه الرغبة. و تتجلى هذه المقاومة، في صورة الذات الهستيرية، من خلال مواقف و رموز متعددة، من أبرزها: ترك اعتلاء المنبر، والابتعاد عن الواعظ، واتهامه بعدم إدراك الحقيقة، ورفض مواعظه و نصائحه:

حافظ آراسته كن بزم و بگو واعظ را که ببین مجلسم و ترک سر منبر گیر
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٣٦٧)

(يا حافظ، هنيئاً مجلس الطرب، و قل للواعظ: انظر إلى مجلسي، و دَعُ اعتلاء المنبر).
و يقول أيضاً:

دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی من نه آنم که دگر گوش بتزویر کنم
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٤٣١)
(ابتعد عني أيها الواعظ، و لا تُكثر من الكلام السخيف، فلست ممن يُصغي مرةً أخرى إلى التزوير والنفاق).
و يقول:

واعظ ما بوی حق نشنید بشنو کاین سخن در حضورش نیز می گویم نه غیبت می کنم
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٤٣٥)
(لم يَشْمَ واعظنا عبير الحق؛ فاسمع هذا القول، فأنا أقوله في حضوره، لا اغتياباً له).
و يضيف:

رموز مستی و رندی ز من بشنو نه از واعظ که با جام و قدح هر دم ندیم ماه و پروینم
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٤٣٨)
(تعلم مني أسرار السكر والرنديّة، لا من الواعظ، فأنا في كل حين نديم الكأس والقدح، و رفيق القمر والثريا).
كذلك يقول:

واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما با خاک کوی دوست بفردوس ننگریم
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٤٤٩)
(أيها الواعظ، لا تُسدِّ النصح إلى العُشّاق الوالهيّن؛ فنحن لا نستبدل تراب أرض الحبيب بجنات الفردوس).

٢-٤. المفتي

يُعدُّ العقل والعقلانية في ديوان حافظ الشيرازي من دوال رغبة الآخر الكبير، فليس من المستغرب أن يتخذ الرند موقفاً معارضاً لهما. و يرى حافظ أن المفتي ذاتٌ لا تمتلك الفالوس، فإن وصفي "عدم الفهم" و "الحرمان من الرؤية" يشيران، في المنظور اللاكاني، إلى افتقاره إلى دالّ الفالوس:

بس بگشتم که بپرسم سبب درد فراق مفتی عقل درین مسئله لایعقل بود
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٣٣٣)

(طفتُ طويلاً أسأل عن سبب ألم الفراق، فإذا بمفتي العقل يعجز عن فهم هذه المسألة).

منعم مکن ز عشق وی ای مفتی زمان معذور دارمت که تو او را ندیده ای
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٤٨٧)

(أيها المفتي في هذا الزمان، لا تمنعني من حُبّه، فأنت معذور، إذ لم يسبق لك أن رأيته).

٢-٥. الشيخ

يتخذ الرند أيضاً موقفاً معارضاً للشيخ، فالشيخ ينهى الذات عن شرب الخمر، بينما يدعوها الرند، على العكس، إلى الإقبال عليها. ويقول حافظ:

ما شيخ و واعظ كمتر شناسيم يا جام باده يا قصه کوتاه
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٤٨٢)

(لسنا نعبأ كثيراً بالشيخ ولا بالواعظ؛ فإما كأس الخمر، وإما أن يطوى الحديث).
و كما تقدم، فقد أدرك الرند أنه ليس صاحب الفالوس، وأن الآخر الكبير ليس مالكا له كذلك. وانطلاقاً من هذا الإدراك، يرى الشاعر أن الشيخ والفقير يخرقان، في خلواتهما، دالاً رغبة الآخر الكبير في المواضيع التي تغيب فيها النظرة المتفحصية (The Gaze) وحضورها الرمزي. ويقول:

ساقی چو یار مهرخ و از اهل راز بود حافظ بخورد باده و شیخ و فقیه هم
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٤٠٦)

(إذا كان الساقى حسن الوجه و من أهل السر، فإن حافظ شرب الخمر، وكذلك الشيخ والفقير).
ويقول أيضاً:

حافظ به خود نپوشید این خرقة می آلود ای شیخ پاکدامن معذور دار ما را
(حافظ، ١٣٨٥ش: ١٩٨)

(لم يرتد حافظ هذا الخرقة الملطخة بالخمر من تلقاء نفسه، فاعذرنا، أيها الشيخ الطاهر الذيل).
ولأن الرند لا ينظر إلى الشيخ بوصفه ذاتاً مكتملة أو متماسكة، فإنه يدركه هو الآخر بوصفه ذاتاً منقسمة وغير مكتملة. و من ثم فإن إشارته إلى أن "الشيخ لن يظفر بشيء يوم الحساب" إنما تعكس هذا الإدراك:

ترسم که صرفه نبرد روز بازخواست نان حلال شیخ ز آب حرام ما
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٢٠٢)

(أخشى أن لا يجني الشيخ نفعاً يوم الحساب، من خبزه الحلال، إزاء خمرنا التي يعدّها حراماً).
كذلك قوله:

ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود تسبیح شیخ و خرقة رند شرابخوار
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٣٦٠)

(أخشى أن يسير، يوم الحشر، جنباً إلى جنب، مسبحة الشيخ و خرقة الرند شراب الخمر).
و يسعى الشيخ، هو الآخر، إلى إشعار الذات العصابية بالخزي والعار، و يتجلى ذلك في نظراته إليها نظرة ازدراء واستعلاء. و يقول الشاعر:

فغان که نرگس جماش شیخ شهر امروز نظر به دردکشان از سر حقارت کرد
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٤٨٣)

(وا أسفاه! لقد نظر نرجس عين شيخ المدينة اليوم، إلى أهل الشراب بعين الاحتقار).
و يعدُّ الآخر الكبير الذات دائماً بإمكان إحراز الفالوس، لكنّ هذا الوعد يظل مستحيل التحقق، لأن الفالوس، في التصور اللاكاني، هو دالٌّ على النقص؛ فهو يدل على الغياب أكثر مما يدل على الحضور، فيظل امتلاكه الكامل أمراً متعذراً. ولهذا لا يتبع رند حافظ دالاً رغبة الآخر الكبير الذي يتولى الشيخ حراسته، وإنما يهتدي بدالاً رغبة الشيخ المغاني (پير مغان)، بوصفه السبيل إلى استعادة الأنا المثالية (Ideal Ego).

ويقول حافظ:

مريد پير مغانم زمن مرنج ای شیخ چرا که وعده تو کردی و او بجا آورد
(حافظ، ۱۳۸۵ش: ۲۹۲)
(أنا مريدُ الشيخ المغاني، فلا تغضب مني أيها الشيخ؛ لأنك وعدت، أما هو فقد أوفى بوعده).
ويقول أيضاً:

گر جلوه می‌نمائی و گر طعنه می‌زنی ما نیستیم معتقد شیخ خودپسند
(حافظ، ۱۳۸۵ش: ۳۱۵)
(سواء أأظهرتْ زهوك أم أكثرتْ من لومك، فلسنا ممن يؤمنون بالشيخ المعجب بنفسه).
و يُعد الطعن في الآخرين و ذمُّهم من الأعراض الأخرى التي تتجلى في شخصية الشيخ، فتلجأ الذات السادية إلى التشهير والقدح، لأن إنكار الرغبة يمكن أن يتحقق أيضاً من خلال الحط من شأن الآخرين و تجريم رغباتهم.
و في هذا المعنى يقول حافظ:

بد رندان مگو ای شیخ و هش دار که با حکم خدائی کینه داری
(حافظ، ۱۳۸۵ش: ۵۰۵)
(أيها الشيخ، لا تُسئِ القول في الرندان، واحذر؛ فإنك بذلك تعادي حكم الله و إرادته).
و تكشف هذه الشواهد أن الشيخ، في رؤية حافظ الشيرازي، ليس مجرد رجل دين، بل هو أحد تجليات الآخر الكبير الذي يسعى إلى فرض سلطته الرمزية عبر الوعد، والتفريع، و إثارة الشعور بالذنب، واحتكار الحقيقة. أما الرند، فيرفض هذه السلطة، لأنه أدرك أن الشيخ، شأنه شأن سائر الذوات، لا يمتلك الفالوس الذي يدعي امتلاكه، وأن وعوده ليست سوى استمرار لوهم دالّ رغبة الآخر الكبير. و من ثم، فإن مواجهة الرند للشيخ ليست رفضاً للدين في ذاته، بل رفضاً للخطاب الذي يوظف الدين أداةً للهيمنة على الرغبة وإخضاع الذات.

٢-٦. الصوفي

يقدم الخطاب الشعري لدى حافظ الشيرازي الصوفي بوصفه شخصية تتصف بـ "الفعل الدجالي"، و هي، في القراءة اللاكانية، ذاتٌ تبدو في الظاهر خاضعةً لدالّ رغبة الآخر الكبير، لكنها تنتهك هذا الدال في الخفاء:
صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد بنیاد مکر با فلك حقه باز کرد
(حافظ، ۱۳۸۵ش: ۳۸۳)

(نصب الصوفي شراکه، و كشف عن حيلته، و أقام بنيان مكره مع الفلك المحتال).
إنّ دالّ الخرقه، الذي يقترن بالصوفي على المحور المجازي، يؤدي أيضاً الوظيفة نفسها التي يؤديها دالّ الصوفي، فهو، شأنه شأن سائر دوالّ الآخر الكبير، يقوم على الخداع والتضليل:
نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
(حافظ، ۱۳۸۵ش: ۳۰۱)

(ليست نقود الصوفي كلها خالصةً نقيّةً من الغش؛ فكم من خرقه تستحق أن تُلقى في النار).
و لا تقل مواجهة الرند للحافظ للصوفي شدةً عن مواجهته للمحتسب أو الواعظ، بل قد تزيد عليها، لأن الصوفي لا يدعو الذات إلا إلى الحرمان من الجويسانس (Jouissance). و من ثم، فإن دالّ "النسك المتمزمت" لا يفضي في نهاية المطاف إلا إلى مدلول واحد، هو الحرمان من فائض اللذة:

صوفی گلی بچین و مرقع بخار بخش وین زهد خشک را به می خوشگوار بخش
(حافظ، ۱۳۸۵ش: ۳۷۹)

(أيها الصوفي، اقطف زهرة، و ألقِ بخرقتك المرقعة، واستبدل بهذا النسك الجاف كأساً من الخمر العذب).
و يُعد التعيب، شأنه شأن القدح والتشهير، من أبرز الأعراض التي تميز الذات المنحرفة السادية في ديوان حافظ الشيرازي.
فالصوفي يعيب الآخرين، أولاً، ليُخضع الذات لسلطة الخصاء الرمزي ويحمي دالَّ رغبة الآخر الكبير، وثانياً، ليوّقعها في الشعور بالخزي والعار:

میی دارم چو جان صافی و صوفی می کند عیش خدايا هیچ عاقل را مبدا بخت بد روزی
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٥١٠)

(لديّ خمرٌ صافيةٌ كنقاء الروح، و مع ذلك يعيبها الصوفي؛ فاللهم لا تجعل سوء الحظ نصيباً لعاقل).
وكما هو حال الواعظ والشيخ و سائر الذوات المنحرفة السادية، فإن الصوفي هو أيضاً يتجاوز دالَّ رغبة الآخر الكبير في الخفاء.
فهو، و إن أعلن في الظاهر عداوته لكل صنم و ما يتصل به، يرى حافظ أن باطنه يخالف ظاهره، و أن في وسع المرء أن يفضحه
بإكتشاف الأصنام التي يخفيها في طباطب ثوبه:

بیفشان زلف و صوفی را به پابازی و رقص آور که از هر رقعه دلکش هزاران بت بیفشانی
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٥٢١)

(أرسل خصلات شعرك، وأدخل الصوفي في رقصة الوجد؛ فعندئذٍ ستتساقط من كل رقعةٍ في خرقة آلاف الأصنام).

٢-٧. حافظ القرآن أو حافظ ما قبل الرند (الذات الوسواسية)، و حافظ الرند (الذات الهستيرية)

لم يختار الشاعر ارتباطاً لقب "حافظ" بوصفه تخلصاً شعرياً، فدلَّ الـ "حافظ" يحيل، من جهة، إلى حافظ القرآن، و من جهة أخرى،
إلى الرند الذي رسم الشاعر معالمه في غزلياته وأسبغ عليه خصائص مميزة. و يمكن النظر إلى حافظ القرآن بوصفه ذاتاً عصابية
وسواسية تخضع لدالَّ رغبة الآخر الكبير، و تنتقل من دالَّ إلى آخر طمعاً في إحراز دالَّ الفالوس. و من ثم، فإن "الحافظ" الذي نتعرف
إليه قبل تحوله إلى الرند هو حافظ الذي يظهر في هيئة الذات الوسواسية؛ أي حافظ القرآن، بمعناه المطلق، و ليس الرند الذي يجعل
من فضح الآخر الكبير غايته الأساسية. غير أن الشاعر بات يمارس فعلاً مغايراً، بعد أن تجاوز الأنا (Ego)، وانتقل من الموضوع
الوسواسي إلى الموضوع الهستيري، كما يتجلى في قوله:

حافظم در مجلسی دُردی کشم در محفلی بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می کنم
(حافظ، ١٣٨٥ش: ٢٣٥)

(أنا حافظٌ (للقرآن) في مجلس، و شاربٌ لدُرد الخمر في مجلسٍ آخر؛ فانظر إلى هذه الحيلة البديعة التي أتعامل بها مع الناس).
و يمثل الموقفان كلاهما، أي كون الشاعر حافظاً للقرآن في مجلس، شارباً للخمر في آخر، دالين فارغين، فلا أحد منهما يقود
الرند إلى الفالوس، و لا يحقق له الاكتمال الموعود.

و قد وردت شخصية الرند كذلك في أشعار شعراء مثل "سنائي الغزنوي" و "عطار النيسابوري" و "سعدي الشيرازي"، واستُعملت، في
الجملة، بمعناها المعجمي، أي: الذكي، المتحرر من القيود والأعراف الاجتماعية، الذي يجمع بين صفاء الباطن و مظهرٍ يثير الملامة. غير
أن حافظ منح هذا المفهوم أفقاً أوسع، فجعل الرند كريم السجية، حرَّ الضمير، متحرراً من القيود، عالي الهمة، بل جديراً بأن يُقتدى به:

رندی آموز و کرم کن که نه چندین هنر است حیوانی که ننوشد می و انسان نشود
(دشتی، ١٣٨٠ش: ٧٣)

(تعلم الرندية، و تحلّ بالكرم؛ فليست الفضيلة في غير ذلك، إذ لا يكون إنساناً من لم يشرب الخمر).
و يمثل حافظ الرند ذلك الذي بلغ الحرية، فهو الذات التي استطاعت أن تميز دالَّ رغبتها الحقيقية من دالَّ رغبة الآخر الكبير.
"إن أوضح ما يميز شخصية حافظ عن سائر مفكرينا هو حرية الفكر، و هي أعظم ما يمتاز به الإنسان المفكر."
(دشتي، ١٣٨٠هـ: ١٥٢)

و يُعد الرند ذاتاً مفارقة (Paradoxical Subject)؛ فهو لا يسعى إلى امتلاك الفالوس، لكنه، في الوقت نفسه، لا يتخلى عن اللذة (Jouissance) ولا عن الرغبة. إنه يحيا وفق الدوافع (Drives)، ويرى فيها سبيلاً إلى الحقيقة. ولذلك لا يمكن الجمع بين الإحاطة بأسرار الوجود والبراءة منها إلا في شخصية الرند. "الرند عنوان مفارق يجمع بين الضدين، فمن جهة يطلع على أسرار الخلق، ومن جهة أخرى يبدو كأنه غافل عنها" (هومن، ١٣١٧هـ: ش: ٩٤).

لقد عرّف الناقد والمفكر الإيراني "عبدالحسين زرین کوب" الرند الحافظي بقوله: "من هو الرند؟ إنه الذي لا يخضع لشيء، ولا يخاف من شيء، و يظل، تحت هذه السماء الزرقاء، متحرراً من كل ما يقيد أو يربطه بعلاقات التعلق. فهو لا ينشغل بذاته، ولا يكثرث بقبول الآخرين أو رفضهم. فمن ذا الذي يملك الجراة على أن يعيش على هذا النحو في العالمين؟ في عالم تقاس فيه قيمة كل شيء بالمال، و يطارد فيه كباؤ العصر الذهب والفضة من غير اكتراثٍ بالسمعة أو بالحياة نفسها، من ذا الذي تكفيه خلوة، و كتاب، و ركنٌ أخضر من الطبيعة؟ إنه الرند وحده" (زرین کوب، ١٣٨٢هـ: ش: ٤١).

كما أورد "سودي" في شرحه لديوان حافظ عدة دلالات لمصطلح الرند عند الشاعر. و أكثر هذه الدلالات انسجاماً مع القراءة اللاكانية هو قوله: "والرند: هو الذي يُقدم على ارتكاب كل ما نهى عنه" (سودي بسنوي، ١٣٥٧هـ: ش: ج ١/ ٣١٧). و من المنظور اللاكاني، فإن أبرز أعراض (Symptoms) الرند يتمثل في تجاوز دالّ رغبة الآخر الكبير، و يتجلى هذا التجاوز من خلال دوال متعددة.

- الميل إلى شرب الخمر:

من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم محتسب داند که من این کارها کمتر کنم
(سودی بسنوی، ١٣٥٧هـ: ش: ج ١/ ٤٣٠)
(لستُ ذلك الرند الذي يترك الشاهد والكأس؛ والمحتسب يعلم أنني لا أقنع عن مثل هذه الأفعال).
و يقول أيضاً:

همت عالی طلب جام مرصع گو مباش رند را آب عنب یاقوت رمانی بود
(سودی بسنوی، ١٣٥٧هـ: ش: ج ١/ ٣٤١)
(اطلب الهمة السامية، و لا تتطلع إلى الكأس المرصعة بالجواهر؛ فخمّر العنب عند الرند خيرٌ من الباقوت والرماني).
- العشق

و من أبرز تجليات الرند أيضاً العشق، إذ يقول الشاعر:
محتسب داند که حافظ عاشق است و آصف ملک سلیمان نیز هم
(سودی بسنوی، ١٣٥٧هـ: ش: ج ١/ ٤٤٣)
(يعلم المحتسب أن حافظ عاشق، و يعلم ذلك أيضاً آصفُ ملك سليمان).
و في البيت الآتي، تصبح الدنيا والآخرة معاً تجسيدا لدالّ الفالوس، أي لذلك الوعد الذي يقدمه الآخر الكبير للذات بوهم الاكتمال، غير أن الرند يتخلى عن هذا الوهم و لا يجعل منه غايةً لرغبته:

خوش وقت رند مست که دنیا و آخرت بر باد داد و هیچ غم بیش و کم نداشت
(سودی بسنوی، ١٣٥٧هـ: ش: ج ١/ ٢٤٨)
(هتيناُ للرند السكران، إذ ألقى الدنيا والآخرة في مهب الريح، فلم يعد يحمل همّ الزيادة و لا النقصان).
كذلك، يُعد كلٌّ من طلب العافية والحرص على الصلاح أو مراعاة المصلحة من الدوال التي لا يرغب فيها الرند؛ لأنها تمثل دوالاً رغبة الآخر الكبير:

غلام همت آن رند عافیت سوزم که در گداصفتی کیمیاگری داند
(سودی بسنوی، ١٣٥٧هـ: ش: ج ١/ ٣١٣)

(أنا عبدٌ همّة ذلك الرند الذي يحرق العافية، والذي يعرف كيف يحوّل فقره إلى إكسير).
ويقول أيضاً:

صلاح و توبه و تقوى ز ما مجو حافظ ز رند و عاشق و مجنون كسى نيافت صلاح
(سودی بسنوی، ١٣٥٧ش: ج ١/ ٢٦١)
(يا حافظ، لا تطلب منا الصلاح ولا التوبة ولا التقوى؛ فما نال أحدُ الصلاح من رندٍ أو عاشقٍ أو مجنون).
ويقول كذلك:

رند عالم سوز را با مصلحت بینى چه کار کار ملکست آنکه تدبیر و تأمل بایدش
(سودی بسنوی، ١٣٥٧ش: ج ١/ ٤٤٣ و ٣٨٠)
(و ما شأن الرند الذي يحرق العالم بالتدبير القائم على المصلحة؟ فذلك من شأن الملوك الذين يحتاج أمرهم إلى التخطيط والتروي).

و بالنسبة إلى الرند بوصفه ذاتاً هيستيرية، لا يوجد أيُّ دالٍّ قادر على أن يهب الذات الامتلاء أو الكمال، فجميع الدوال في سلسلة رغبة الآخر الكبير دوالٌ فارغة، سواء أكان الدالُّ يمثل رغبة الذات الحقيقية، أم الدال الذي يجسد رغبة الآخر الكبير. ولذلك لا يرى الشاعر، في مقام الرند، فرقاً جوهرياً بين "مسيحة الشيخ" و "خرقة الرند"، فكلاهما، في النهاية، دالٌّ لا يفضي إلى الكمال:
ترسم كه روز حشر عنان بر عنان رود تسبیح شیخ و خرقة رند شراب خوار
(سودی بسنوی، ١٣٥٧ش: ج ١/ ٣٦٠)

(أخشى أن يسير، يوم الحشر، جنباً إلى جنب، مسيحةُ الشيخ و خرقةُ الرند شارِب الخمر).
و يعرف الرند، بوصفه ذاتاً هيستيرية، أن النقص الكامن فيه هو النقص نفسه الكامن في الآخر الكبير، و من ثم فإن اقتران دال "سيئ السمعة" بدال "الرند" لا يُعد، عند الشاعر، أمراً مذموماً، بل يصبح وسيلةً للكشف عن النقص النبوي الملازم للذات:
كجا یابم وصال چون تو شاهی من بدنام رند لا ابالی

(سودی بسنوی، ١٣٥٧ش: ج ١/ ٥١٩)
(و أين لي أن أنال وصال ملكٍ مثلك، و أنا الرند اللامبالي السيئ السمعة؟)

و من ثم، فإن الشاعر، قبل أن يتجلى في صورة الرند الساعي إلى استعادة الأنا المثالية (Ideal Ego)، كان حافظ القرآن الذي يمثل الذات العصائية الوسواسية المنشغلة بتحقيق مثال الأنا (Ego Ideal)، أو، بتعبير آخر، الذات الساعية إلى إرضاء دالٍّ رغبة الآخر الكبير. غير أن هذا الموقع لم يدم، إذ انتقل "حافظ" من الموضوع الوسواسي إلى الموضوع الهستيري، و تحول من ذاتٍ خاضعة إلى ذاتٍ متجاوزة، فذلك «الحافظ» الذي كان يظن، يوماً ما، أن وعود الشيخ، والصوفي، والواعظ قابلة للتحقق، و أنهم يمتلكون الفالوس، انتهى إلى إدراك خواء هذا الوعد، وأعرض عن السعي إلى إحراز ذلك الدال، بعد أن اكتشف أن الآخر الكبير نفسه لا يمتلك ما يدّعي امتلاكه.

٣. خاتمة البحث

تكشف النتائج المستخلصة من القراءة اللاكانية لديوان حافظ الشيرازي أن "الأنا" الإيرانية، في تصوره، لا تتحقق ولا تُعاد معرفتها إلا مع ظهور ذات الرند. فهذه الأنا لا تولد إلا حين يتخلى "الحافظ" عن «أنا» السابقة، أي عن حافظ المتمسم بالنزعة النسكية، و ينتقل من الموضوع الوسواسي إلى الموضوع الهستيري. و بهذا الانتقال يتحول من ذاتٍ خاضعة إلى ذاتٍ متجاوزة تقاوم السلطة الرمزية. و في المقابل، تقف الذوات المنحرفة السادية، مثل المفتي، والمحتسب، والواعظ، والشحنة، والصوفي، في مواجهة تجاوزات الرند، إذ تقوم بإنكار الرغبة، و تحرس دالٍّ رغبة الآخر الكبير و تحافظ عليه. و في حين يسترشد الرند بـ الأنا المثالية (Ideal Ego)، فإن هذه الشخصيات تسترشد بـ مثال الأنا (Ego Ideal) و تبين الدراسة أن "حافظ" يبتعد تدريجياً عن الرؤى الوسواسية المحافظة التي تُعمّم

مثال الأنا أو مثال الآخر، ويتجه، في المقابل، نحو الرؤية الهيستيرية التي تنبذ المحافظة، و تسعى إلى استعادة الأنا المثالية بوصفها المثال الحقيقي للذات. و يحقق الشاعر هذا التحول عبر تقديم شخصية الرند بوصفها النموذج المركزي في غزلياته. و تتجسد النزعة المحافظة في شخصية الناسك، بينما يعمل الرند على كشف النقص الكامن في رؤيته، و بذلك يكشف، في الحقيقة، النقص الكامن في الآخر الكبير، و يقوض سلطة مثال الأنا، ساعياً إلى استعادة الأنا المثالية التي فقدتها الذات، و لو بصورة جزئية. و تخلص الدراسة أيضاً إلى أنه، في عصر حافظ الشيرازي، كانت هوية "الأنا" الإيرانية تُعرّف، قبل كل شيء، من خلال دالّ التزوير والرياء، بوصفه حاملاً لبنية من الازدواجية والانقسام. و من هنا، يسعى الشاعر، عبر نقد هذه الازدواجية ثم نفيها، إلى تقديم تعريف جديد لـ "الأنا" الإيرانية، و هو تعريف يقوم على التحرر من سلطة الآخر الكبير، و كشف و هم امتلاك الحقيقة، والإقرار بالنقص بوصفه الحقيقة المؤسسة للذات الإنسانية.

قائمة المصادر والمراجع

- آهی، محمد (۱۴۰۰). «محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد ببرد (شگردهای تقابلی حافظ با شاه محتسب)». متن پژوهی ادبی، تهران، ش ۸۷، جلد ۲۵، صص ۲۷۴-۲۹۶.
- اسکندری، حسین (۱۳۸۶). «هویت فردی چگونه در ما شکل می گیرد؟ (۲): معمای یکپارچگی در برابر چندپارچگی خود»، رشد آموزش مشاور مدرسه، تهران، ش ۴، جلد ۲، صص ۴۸-۵۱.
- امامی، صابر (۱۳۸۷). «حافظ و هویت فرهنگی ایران»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، تهران، ش ۱۳، جلد ۸، صص ۶۷-۸۵.
- ایمانیان، حسین (۱۳۹۴). «طعنه رندانه به حافظ شهر: بررسی ایهام در تخلص شعری حافظ شیراز»، مطالعات و تحقیقات ادبی، تهران، ش ۱۸، جلد ۷، صص ۷-۲۴.
- برتس، یوهانس ویلم (۱۳۸۳). مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمد رضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
- جمادی، سیاوش (۱۳۹۴). انکار حضور دیگری: مقالات ادبی، تهران: ققنوس.
- حافظ، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان حافظ، به تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران: زوار.
- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۰۵ق). دیوان منصور حلاج، بمبئی: چاپخانه علوی.
- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۶۷). حافظ شناسخت، تهران: علم.
- دشتی، علی (۱۳۸۰). نقشی از حافظ، ج دوم. تهران: اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲). از کوچه رندان؛ درباره زندگی و اندیشه حافظ، تهران: امیرکبیر.
- ژیژک، اسلاوی و دیگران (۱۳۹۹). اخلاق ساد، ترجمه شهریار وقفی پور، تهران: سیب سرخ.
- سودی بسنوی، محمد (۱۳۵۷). شرح سودی بر حافظ، ج ۱ و ج ۲، به کوشش عصمت ستارزاده، ارومیه: انزلی.
- شفیعی، فاطمه؛ واعظ، نهال (۱۳۹۹). «تقابل رند و محتسب در غزلیات حافظ براساس منطق دوگانه ساخت گرایان»، دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، ایلام، ش ۳۴، جلد ۳، صص ۷۴-۸۴.
- عبداللهی، منیژه (۱۳۸۳). «صدای "دیگری" در دیوان حافظ»، سالنامه حافظ پژوهی، شیراز، دفتر ۷، صص ۱۰۴-۱۱۷.
- فهندژ سعدی، سیده معصومه (۱۳۹۹). «تعریف و تبیین مفهوم هویت ملی و ایرانی از دیدگاه حافظ»، پژوهشنامه تاریخ، سیاست و رسانه، تهران، ش ۴، جلد ۳، صص ۱۰۷-۱۲۰.
- کالیونف، رادوستین (۱۳۹۸). هگل، کوژو، لکان: دگردیسی های دیالکتیک به همراه پنج نامه منتشر نشده لکان به کوژو، ترجمه احسان کریمخانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- لواین، استیون زد (۱۳۹۵). لکان در قای دیگر، ترجمه مهدی ملک، تهران: شَوند.
- محمدی، علی (۱۳۹۲). «پیوند میان حافظ ایرانی و آموزه های نقد جدید غربی»، ادبیات پارسی معاصر، تهران، ش ۳، جلد ۳، صص ۵۱-۸۴.
- مکارمی، حسن (۱۳۹۹). درس گفتارهایی پیرامون مبانی پایه ای آموزه های ژاک لکان (جلد نخست)، تهران: نشانه.
- موللی، کرامت (۱۳۸۳). مبانی روان کاوی فروید- لکان، تهران: نی.
- وقفی پور، شهریار (۱۳۹۸). ایده روان کاوی: مقدمه ای بر ساختارهای روانی (روان نژندی، انحراف، روان پریشی)، تهران: سیب سرخ.
- هومن، محمود (۱۳۱۷). حافظ چه می گوید؟، تهران: شرکت کتابفروشی ادب.

References

- Abdollahi, Manijeh. (2004). *The Voice of the "Other" in the Divan of Hafez*. Annual Journal of Hafez Studies. Shiraz. Vol. 7. pp. 104-117.
- Ahi, Mohammad. (2021). *The Mohtaseb Became a Sheikh and Forgot His Own Immorality (Hafez's Strategies of Opposition against the King-Mohtaseb)*. Literary Text Studies. Vol. 25. No. 87. pp. 274-296.
- Bertens, Johannes Willem. (2004). *Literary Theory: The Basics*. Translated by Mohammadreza Abolghasemi. Tehran: Mahi.
- Dastgheib, Abdolali. (1988). *Hafez-Shenakht*. Tehran: Elm.
- Dashti, Ali. (2001). *A Portrait of Hafez*. 2nd ed. Tehran: Asatir.

- Emami, Saber. (2008). *Hafez and the Cultural Identity of Iran*. *Journal of Persian Language and Literature Research*. Vol. 8. No. 13. pp. 67–85.
- Emaniyan, Hossein. (2015). *The Clever Satirical Allusion to Hafez of Shiraz: A Study of Ambiguity in Hafez's Poetic Pen Name*. *Literary Studies and Research*. Vol. 7. No. 18. pp. 7–24.
- Eskandari, Hossein. (2007). How Is Individual Identity Formed in Us? (2): The Puzzle of Self-Integration versus Self-Fragmentation. *Growth of School Counselor Education*. Vol. 2. No. 4, , pp. 48–51.
- Fehandazh Saadi, Seyedeh Masoumeh. (2020). *Defining and Explaining the Concept of National and Iranian Identity from Hafez's Perspective*. *Journal of History, Politics and Media Studies*. Vol. 3. No. 4. pp. 107–120.
- Hafez, Khwaje Shams al-Din Mohammad. (2006). *Divan of Hafez*. Edited by Qasim Ghani and Mohammad Qazvini. Tehran: Zavvar.
- Hallaj, Hossein ibn Mansur. (1926). *Divan of Mansur Hallaj*. Bumbai: Alavi Printing House.
- Hooman, Mahmoud. (1938). *What Does Hafez Say?* Tehran: Adab Bookstore Company.
- Jamadi, Siavash. (2015). *Denial of the Presence of the Other: Literary Essays*. Tehran: Qoqnoos.
- Kaloyanov, Radostin. (2019). *Hegel, Kojève, Lacan: Transformations of Dialectics with Five Unpublished Letters from Lacan to Kojève*. Translated by Ehsan Karimkhani. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Makaremi, Hassan. (2020). *Lectures on the Fundamental Principles of Jacques Lacan's Teachings (Vol. 1)*. Tehran: Neshaneh.
- Mohammadi, Ali. (2013). *The Connection between Iranian Hafez and the Principles of Modern Western Criticism*. *Contemporary Persian Literature*. Vol. 3. No. 3. pp. 51–84.
- Moulali, Karamat. (2004). *The Foundations of Freudian-Lacanian Psychoanalysis*. Tehran: Ney.
- Levine, Steven Z. (2016). *Lacan in Another Frame*. Translated by Mehdi Malek. Tehran: Shavand.
- Sudi Bosnevi, Mohammad. (1978). *Sudi's Commentary on Hafez*. Vols. 1 & 2. Prepared by Esmat Setarzadeh. Urmia: Anzali.
- Shafiei, Fatemeh; Vaezz, Nahal. (2020). *The Opposition between the Rend and the Mohtaseb in Hafez's Ghazals Based on the Binary Logic of Structuralists*. *New Achievements in Humanities Studies*. Vol. 3. No. 34. pp. 74–84.
- Vaghfipur, Shahriar. (2019). *The Idea of Psychoanalysis: An Introduction to Psychic Structures (Neurosis, Perversion, Psychosis)*. Tehran: Sib-e Sorkh.
- Zarrinkoub, Abdolhossein. (2003). *From the Alley of Rindān*. Tehran: Amirkabir.
- Žižek, Slavoj et al. (2020). *The Ethics of the Marquis de Sade*. Translated by Shahriar Vaghfipur. Tehran: Sib-e Sorkh.