



## An introduction to the analysis of the concept of asceticism and contentment as Lacan's symbolic castration with an emphasis on Sana'i's Hadiqah al-Haqiq and Hafez's sonnets

Tohid Shalchian Nazer

Ph.D. Department of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**  
**Research Article**

**Received:**  
**12/09/2024**  
**Accepted:**  
**22/12/2024**

Asceticism and contentment are important concepts in Islamic mysticism. The common denominator of these two concepts is a kind of austerity and depriving oneself of a specific object; In such a way that holy traveller, in the hope of obtaining another gift, abandons the use of the desired object that he has in his possession. A similar situation can be seen in Lacan's concept of symbolic castration. In this research, we have first examined the concept of asceticism and contentment based on the propositions of Islamic mystics and explained the concept of Lacanian symbolic castration. Then, using the qualitative analysis method and emphasizing Lacan's concept of symbolic castration, we have examined and evaluated the sign of asceticism and contentment in Sana'i's Hadiqa-ul-Haqiq and Hafez's sonnets. The results of the research show that asceticism has been identified in the view of Sana'i as a symbol that underlines the holy traveller's true desire in the subconscious field and suppresses his desire and instead fulfills The Other's desire. The concept of contentment in the view of Sana'i is often the same as asceticism, and of course he tried to sublimate this signifier in several places. In the view of Hafez, asceticism is a sign that covers The Other's lack, and debauchee tries to reveal the lack of this signifier. In the contentment signifier, instead of facing the suppression of desire, debauchee is faced with the desire to suppress, and after that, he experiences jouissance.

**Keywords:** : asceticism, contentment, Sana'i, Hafez, Jacques Lacan

**Cite this article:** Shalchian Nazer, Tohid (2024), An introduction to the analysis of the concept of asceticism and contentment as Lacan's symbolic castration with an emphasis on Sana'i's Hadiqah al-Haqiq and Hafez's sonnets, *Interdisciplinary research in persian Language and literature*, Vol. 3, New Series, No.1, Spring and Summer2024: pages:309-340.

DOI: 10.30479/irpli.2024.20927.1192



© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University

**\*Corresponding Author:** Tohid Shalchian Nazer

**Address:** Ph.D, Department of Persian Language and Literature in Allameh Tabataba'i University.

**E-mail:** Towhid17@yahoo.com



## درآمدی بر تحلیل مفهوم زهد و قناعت به منزله اختگی نمادین لکانی با تأکید بر

### حدیقه‌الحقیقه سنایی و غزلیات حافظ

توحید شالچیان ناظر\*

دانش‌آموخته دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

#### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۶/۲۲

پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۰۲

زهد و قناعت از مفاهیم درخور توجه در اندیشه عرفان اسلامی است. وجه مشترک این دو مفهوم، نوعی ریاضت طلبی و محروم نمودن خود از ابژه‌های خاص است؛ به گونه‌ای که سالک به امید احراز نمودن موهبتی دیگر، بهره‌ورزی از ابژه مورد نظر خود را که آن را در اختیار دارد، کنار می‌گذارد. مشابه چنین وضعیتی، در مفهوم اختگی نمادین لکان دیده می‌شود. در این پژوهش، ابتدا مفهوم زهد و قناعت را براساس گزاره‌های قاطبه عرفان اسلامی بررسی کرده و به تبیین مفهوم اختگی نمادین لکانی پرداخته‌ایم. سپس، با استفاده از روش تحلیل کیفی و با تأکید بر مفهوم اختگی نمادین لکانی، دال زهد و قناعت را در حدیقه‌الحقیقه سنایی و غزلیات حافظ بررسی و ارزیابی کرده‌ایم. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد که زهد در نزد سنایی، به مثابه دالی شناسایی شده که در ساحت ناخودآگاه دال میل حقیقی سالک را خط می‌زند و میل وی را سرکوب می‌کند و به جای آن دال میل دیگری بزرگ را برآورده می‌سازد. مفهوم قناعت در نزد سنایی، غالباً با زهد یکی است و البته او در چند موضع، کوشیده این دال را تصعید یا الایش دهد. در نزد حافظ، زهد دالی است که فقدان در دیگری را پوشش می‌دهد و رند می‌کوشد فقدان در این دال را آشکار کند. در دال قناعت، رند به جای این که با سرکوب میل مواجه باشد، با میل به سرکوب روبه‌روست که در پی آن، ژوئیسانس را تجربه می‌کند.

کلمات کلیدی: زهد، قناعت، سنایی، حافظ، ژاک لکان.

استناد: شالچیان ناظر، توحید. (۱۴۰۳). *درآمدی بر تحلیل مفهوم زهد و قناعت به منزله اختگی نمادین لکانی با تأکید بر حدیقه‌الحقیقه سنایی و غزلیات حافظ*، دوفصلنامه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای زبان و ادبیات فارسی، سال سوم، دوره جدید، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۳۴۰-۳۰۹.



DOI : 10.30479/irpli.2024.20927.1192

حقوق مؤلف © نویسندگان.

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

## ۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مفاهیم روانکاوانه در اندیشه ژاک لکان، اختگی نمادین (Symbolic castration) است که با مفهوم فالوس (Phallus) پیوند محکمی دارد؛ به گونه‌ای که بدون فهم فالوس، تبیین اختگی نمادین غیرممکن است و بدون فهم اختگی نمادین، تبیین فالوس تشریح‌ناپذیر. سوژه با ورود امر نمادین به سبب نداشتن فالوس برای پُر کردن فقدان (Lack)، اختگی خود را می‌پذیرد و به دال (Signifier) میل (Desire) دیگری بزرگ (The Other) تن در می‌دهد. سوژه همواره در تلاش است با تبعیت از زنجیره میل دلالت دیگری بزرگ و احراز نمودن فالوس، فقدان خود را پُر کند و به اختگی خویش خاتمه دهد؛ اما همیشه ناکام می‌ماند. فالوس دال فقدان است و هیچ‌گاه فقدان موجود در سوژه پُرشدنی نیست. از نظر لکان، فقدان در سوژه، ناظر بر فقدان در دیگری بزرگ است. این الگو (Paradigm) یا طرح‌واره کلی، در گفتمان عرفان اسلامی نیز به گونه‌ای تکرار و بازتولید شده است. وقتی به مفهوم زهد و قناعت توجه و تعریف‌های مقبول از آن‌ها را در نزد اهل معرفت دنبال می‌کنیم، پی می‌بریم که می‌توان از این دو مفهوم به مثابه دالی یاد کرد که اخته‌کننده میل حقیقی سوژه و برآورده‌کننده دال میل دیگری بزرگ هستند. فالوس همانند وعده غایبی است که سالک در مقام سوژه در تلاش است آن را احراز کند. این فالوس ممکن است هر چیزی اعم از فناء فی‌الله، رسیدن از کثرت به وحدت، مکاشفه، تبدیل شدن یک «حال» به «مقام»ی مشخص برای سالک و مانند این‌ها باشد و سالک به امید احراز فالوس، مجبور است دال میل حقیقی خود را اخته کند. در چنین وضعیتی به لحاظ دیدگاه لکانی، دو حالت متفاوت پیش می‌آید؛ حالت نخست ناظر بر این امر است که سالک همواره تلاش می‌کند به فالوس دست بیابد؛ اما تلاش او با شکست مواجه می‌شود و اخته می‌ماند و به سوژه‌ای خط‌خورده تبدیل می‌شود. در این حالت، فقدان برای وی به ناکامی و رنج مطلق منتهی می‌شود و به تعبیر لکانی با کسرشدگی سوژه همراه است؛ اما در حالت دوم، اتفاقاً سالک سرکوب میل را به میل به سرکوب بدل می‌کند. او از قضا در ساحت ناخودآگاه، فقدان خود را پذیرفته است و تمایل دارد به جای احراز فالوس، از تبعیت نمودن زنجیره دلالت میل دیگری بزرگ لذت ببرد که در چنین وضعیتی، سالک رنج توأم با لذتی را تجربه می‌کند. لکان از چنین تجربه‌ای با عنوان ژوئیسانس (Jouissance) یاد کرده است. در این پژوهش قصد داریم با تکیه بر آرای روانکاوانه ژاک لکان و تأکید بر اندیشه عارفانی چون سنایی و حافظ، جایگاه مفهوم زهد و قناعت را به مثابه اختگی نمادین لکانی تحلیل کنیم و نشان دهیم که زهد و قناعت سوای هر تعریفی مبنی بر وجه مثبت یا منفی آن، افراطی یا غیرافراطی بودن آن، تحمیل آن از جانب پیر و مرشد به سالک یا برعکس انتخابی آگاهانه از سوی سالک، چگونه می‌تواند مصداق اختگی نمادین لکانی باشد.

اغلب پژوهشگران، سنایی را در زمینه بازتاب اندیشه‌های عرفانی در ادب فارسی پیشگام دانسته‌اند. نیز، قاطبه آن‌ها بر این باورند که اندیشه‌های عرفان اسلامی در نزد حافظ با تطور و فرازونشیب‌های زیادی همراه بوده است؛ به گونه‌ای که فرضاً اگر مفهومی مانند زهد در نزد سنایی و عارفان متقدم پیش از وی امری مثبت به‌شمار می‌آمده، در نزد حافظ امری منفی محسوب می‌شده است. حافظ کوشیده در کنشی هیستریک نسبت به زهد ریایی - که وجهی نامطلوب و ناخوشایند داشته - واکنش نشان دهد و فقدان آن را به مثابه فقدان در دیگری آشکار سازد. در این پژوهش، پس از ذکر و تبیین مفهوم زهد و قناعت نزد اندیشه عارفان اسلامی و تأکید بر مؤلفه‌های خاص آن در نسبت با خوانش لکانی، کوشیده‌ایم جایگاه این دو مفهوم را در نزد سنایی و حافظ روشن کنیم.

از آنجایی که مفهوم زهد با مفهوم متضاد آن یعنی «گناه» پیوند دارد، می‌توان پیش از شروع بحث درباره زهد، درباره جایگاه «گناه» در اندیشه سنایی و حافظ مختصراً اشاره نمود. درباره جایگاه گناه در اندیشه سنایی برخی از پژوهشگران باور دارند که وی: «با نمایاندن ابلیس (اسطوره و دلیل گناه) به‌عنوان موجودی مجبور در واقع در پس پرده، خطای تمام گناهکاران را به‌نوعی توجیه کرده است» (پورفرح، ۱۳۹۵: ۱۶۶). درباره جایگاه گناه در اندیشه حافظ نیز، برخی از پژوهشگران باور دارند که وی «ضمن پذیرفتن امکان خطا از سوی انسان، امکان در امان ماندن از آلودگی‌ها را نیز مهیا و دست انسان را در این امر باز می‌بیند» (بساک، ۱۳۹۱: ۱۱۷).

## ۱-۱. پرسش‌های پژوهش

۱-۱-۱. با تکیه بر آرای روانکاوانه ژاک لکان و با تأکید بر اندیشه عرفان اسلامی، چگونه می‌توان خوانشی لکانی از مفهوم زهد و قناعت نزد سنایی و حافظ ارائه داد؟  
 ۱-۱-۲. با تکیه بر آرای روانکاوانه ژاک لکان و با تأکید بر اندیشه عرفان اسلامی، از دیدگاه سنایی و حافظ، سالک هنگام مواجهه با اختگی نمادین، چگونه سرکوب میل را به میل به سرکوب تبدیل می‌کند؟

## ۲-۱. فرضیه‌های پژوهش

۲-۱-۱. به نظر می‌رسد مفهوم زهد و قناعت با روی‌گردانی سالک از میل و رغبت پیوند برقرار می‌کنند. نیز در گفتمان عرفان اسلامی با توجه به این دو مفهوم، سالک به خرسندی و بسنده کردن به اندک نعمات دنیوی تشویق می‌شود. اگر زهد و قناعت را به‌منزله نوعی محرومیت از دال میل حقیقی فرد در نظر بگیریم، می‌توان این دو مفهوم را به‌مثابه دال اختگی نمادین دیگری بزرگ پنداشت. همچنین، می‌توان مفروض دانست که این دو مفهوم در اندیشه سنایی و حافظ به‌طور برجسته بازتاب یافته‌اند.

۱-۲-۲. به نظر می‌رسد در اندیشه عرفان اسلامی، سالک در مقام سوژه، همواره یا فقدان خود را نمی‌پذیرد و همواره در تلاش است فالوس را احراز و اختگی خود را جبران کند. یا این‌که فقدان خود را امری پُرناشدنی بازشناسی کند و به جای پُر کردن آن با احراز فالوس، از آن صرف‌نظر و از زنجیره دلالت میل دیگری بزرگ تبعیت می‌کند. در حالت نخست، سالک با سرکوب میل و در حالت دوم، با میل به سرکوب یعنی تجربه ژوئیسمانس مواجه می‌شود. نیز، می‌توان مفروض دانست که نزد سنایی این دو مفهوم وجه مثبتی دارند و وی قصد ندارد به میانجی آن‌ها به‌ویژه زهد مانند حافظ با تزویر و ریا مبارزه کند؛ اما حافظ از این دو مفهوم به نفع اندیشه خود در وجهی هیستریک استفاده کرده تا فقدان در دیگری را آشکار سازد.

### ۱-۳. پیشینه پژوهش

بختیاری نصرآبادی و دیگران در «واکاوی تطبیقی جایگاه قناعت در مثنوی معنوی مولوی و بوستان سعدی با تأملی در دیدگاه مکتب معنادرمانی و ارائه الگویی از آن» (۱۳۹۸) به تبیین و تحلیل مفهوم قناعت در اندیشه مولوی و سعدی پرداخته و با تکیه بر دیدگاه معنادرمانی ویکتور فرانکل کوشیده‌اند از تبیین و تحلیل مفهوم مذکور در مثنوی مولوی و بوستان سعدی، الگویی کاربردی برای انسان امروز ارائه دهند. دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که می‌توان به الگوی تربیتی مشخصی با تکیه بر مفهوم قناعت دست یافت که این الگو به سه دسته تربیت دینی، تربیت اقتصادی و تربیت روانی تقسیم می‌شود که با ساختار سه حوزه شناختی، عاطفی و روانی - حرکتی مرتبط است.

دولت‌دوست در «واکاوی جایگاه قناعت در متون منتخب ادب فارسی، دلالت‌های تربیتی و ارائه الگویی از آن» (۱۳۹۹) کوشیده است ابتدا مفهوم قناعت را از دیدگاه‌های متفاوت، از جمله گفتمان اسلامی تعریف کند و بعد جایگاه این مفهوم را در گلستان و بوستان سعدی و نیز مثنوی معنوی بررسی کرده است. در این رساله، مفهوم قناعت در نسبت با مفاهیم دیگری چون عزت‌نفس، صبر، توانگری و... سنجیده و ارزیابی شده است.

طاهری در بررسی تقابل آزمندی و قناعت در شاهنامه فردوسی (۱۳۹۸) در ابتدا مفهوم قناعت و آز را به‌لحاظ لغوی و اصطلاحی تعریف کرده و سپس با توجه به دیدگاه‌های ارسطو، جایگاه مفهوم قناعت و آز را در هشت طرح داستان از شاهنامه فردوسی تحلیل و تبیین کرده است. دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که از دیدگاه فردوسی مفهوم قناعت برای انسان آزمند نجات‌بخش است و در شاهنامه فردوسی، آز به‌منزله عنصری که انسان را به شقاوت و قناعت به‌منزله عنصری که وی را به سعادت می‌رساند، معرفی شده است.

علمی و دیگران در «مقایسه و بررسی مبادی اولیه زهد در تصوف و تائوئیسم (با تکیه بر آرای فضیل‌بن عیاض و یانگ‌چو)» (۱۳۹۷) ابتدا جایگاه زهد را در تصوف اسلامی و تائوئیسم تبیین کرده و

سپس، دیدگاه فضیل‌بن‌عیاض و یانگ‌چو را درباره مفهوم زهد تشریح نموده‌اند. دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که زهد فضیل‌بن‌عیاض مبتنی بر روی‌گردانی از نعمات دنیوی به امید احراز زندگی و حیات طیبۀ اخروی است؛ درحالی‌که زهد در نزد یانگ‌چو امری کاملاً دنیوی است و وی به زندگی پس از مرگ مانند فضیل اعتقادی ندارد.

اسماعیل‌لو در «سیر شعر زهد فارسی در ایران از آغاز تا قرن تا قرن ششم هجری» (۱۳۹۷) کوشیده است سیر جریان‌شناسی زهد را در آثار ادبی فارسی به‌ویژه در مکتب شعری خراسان با تکیه بر ناصر خسرو و سنایی، مکتب شعری آذربایجان با تکیه بر خاقانی و نظامی و مکتب شعری اصفهان با تکیه بر جمال‌الدین و کمال‌الدین اصفهانی تا قرن ششم هجری بررسی نماید. یافته‌های به‌دست‌آمده از این پژوهش نشان می‌دهد که ظهور گرایش‌های زهدمدارانه امری اجتناب‌ناپذیر در تحولات ادبی قرن ششم هجری بود که تحت تأثیر عوامل متعددی از جمله نفوذ افکار فلسفی، توسعه ادبیات خانقاهی و خارج شدن عقاید تصوف از خانقاه‌ها و نفوذ بین‌اقتدار گوناگون جامعه صورت گرفت.

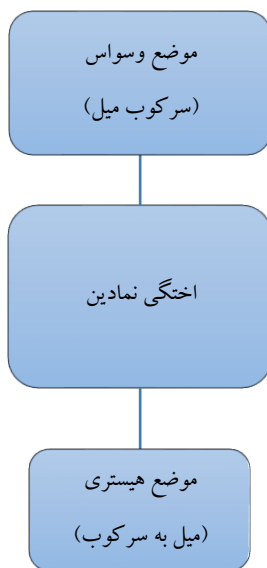
#### ۴-۱. مبانی نظری

در ابتدا برای خوانش لکانی دو مفهوم زهد و قناعت، باید هر کدام از این اصطلاحات را تعریف کنیم تا بتوانیم بین دیدگاه روانکاوانه ژاک لکان با دیدگاه قاطبه اندیشمندان در حوزه گفت‌وگو عرفان اسلامی پیوند برقرار کنیم.

##### ۴-۱-۱. اختگی نمادین

اختگی زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که فرد بدانند فاقد چیزی به نام فالوس است و برای به‌دست آوردن آن، باید به اختگی نمادین تن در دهد و در زنجیره دلالت قرار بگیرد و از دالی به دال دیگر ارجاع داده شود. این نکته حائز اهمیت است که «ایده اختگی لاکان اساساً بر ترک ژوئیسانس تمرکز دارد نه ترک قضیب [= فالوس] و بنابراین در مورد مردان و زنان، هر دو، تا جایی که با بخشی از ژوئیسانس خود (در مفهوم مارکسیستی اصطلاح) بیگانه‌شوند، کاربرد دارد» (فینک، ۱۳۹۷: ۲۰۵). «ما برای این که بتوانیم به‌مثابه موجوداتی سخنگو در جامعه جایگاهی را به‌دست آوریم، ناچار به تاب‌آوردن اختگی نمادینی هستیم که شکاف یا محدودیتی را بر لذت جسمانی‌مان وارد می‌کند» (لواین، ۱۳۹۵: ۷۰).

نمودار (۱): به‌وجود آمدن دو موضع در نسبت با اختگی نمادین



لکان برای توضیح اختگی نمادین، از تعبیر «یا پولت یا جانت» استفاده کرده است. وی در این باره، «از فیلم‌های وسترن مثال می‌آورد که طی آنها فرد درمقابل تهدید راهزنان ناگزیر است میان حفظ مال و دارایی خود و کشته شدن یکی را انتخاب کند. اگر دارایی را برگزیند یعنی از دادن آن به راهزن امتناع کند جان خود را ازدست می‌دهد و اگر حیات خود را برگزیند دارایی خود را ازدست داده به مرگ محکوم خواهد شد» (موللی، ۱۳۹۸: ۲۲۳). لکان حتی به میانجی اصطلاح «خیار ممتنع<sup>(۱)</sup>» - که مربوط به دانش منطق است - کوشید این امر را تبیین کند. پول در این مثال ابژه میل فرد و جان ماهیت میل‌ورزی او است. اگر فرد پول را انتخاب و جان خویش را حفظ کند، به سبب نداشتن پول در مقام فالوس اخته می‌ماند. اگر پول را انتخاب کند و جان خود را از دست بدهد، به مرگ [نمادین] دچار می‌شود.

در موضع هیستری، سوژه هیستریک در انتخاب بین بد و بدتر، بدتر را برمی‌گزیند و انتخابی تروماتیک دارد. در سنت عرفان، زمانی که سوژه با تغییر از موضع وسواس<sup>۲</sup> به موضع هیستری پرتاب می‌شود، سرکوب میل را به میل به سرکوب تبدیل می‌کند. در چنین وضعیتی است که ادعا می‌کنیم، قناعت مقامی است که سوژه به جای سرکوب میل، میل به سرکوب را برمی‌گزیند و از دیدگاه عرفان این امر پسندیده است. در چنین وضعیتی به لحاظ روانی، سوژه ابژه میل خود، یعنی زهد را تصعید یا والایش (sublimation) می‌دهد و آن را در دال دیگری، یعنی قناعت جست‌وجو و بازنمایی می‌کند.

فهم اختگی نمادین لکانی در گرو فهم فالوس و فقدان است که همه این مفاهیم، در محدوده امر نمادین قرار دارند. نیز، وقتی از امر نمادین سخن می‌گوییم، عملاً فرد را در مقام سوژه میل‌ورز در نظر

می‌آوریم که در محدوده اصل لذت محصور شده است. با طی شدن اصل لذت، سوژه ژوئیسانس را تجربه خواهد کرد؛ بنابراین، ناچاریم با این مفاهیم یک‌به‌یک به صورت مختصر آشنا شویم.

#### ۱-۴-۲. فالوس

«از آن‌جا که میل همواره با فقدان همبسته است، فالوس دال فقدان است» (فینک، ۱۳۹۷: ۲۱۱). فالوس در مطالعات لکان، برخلاف مطالعات فروید، وجهی کاملاً نمادین و زبانی دارد و در خلأ یا فقدان شکل می‌گیرد، گویی از اول اصلاً وجود نداشته است؛ اما سوژه تمام انرژی یا لیبیدوی خود را صرف احراز کردن آن می‌کند. تلاش‌های سوژه در سطح ناخودآگاه، در نسبت با فالوس به دو نوع تقسیم می‌شود. «لکان مشخصاً فالوس را به‌عنوان دال نخستین میل در سه‌وجهی ادیپال [= کودک، مادر و پدر] قرار می‌دهد. عقده ادیپال حول مستقر کردن فالوس در ارتباط با میل مادر، که کودک و پدر است، عمل می‌کند. یک فرآیند دیالکتیک کردن در دو حالت: بودن فالوس و داشتن فالوس» (دُرْغ و فرگوریچ، ۱۳۹۹: ۹۸).

#### ۱-۴-۳. فقدان

فقدان مفهومی است که با فالوس و میل همبسته است؛ بدین معنا که با پذیرش اختگی نمادین، سوژه زمانی که پی می‌برد دچار فقدان است، می‌کوشد این فقدان یا خلأ موجود در خود را با تبعیت از دال‌های زنجیره دلالت دیگری و درنهایت با احراز کردن فالوس پُر کند؛ اما هیچ‌گاه این امر برای او میسر نمی‌شود؛ بنابراین، «از آن‌جا که میل همواره با فقدان همبسته است، فالوس دال فقدان است» (فینک، ۱۳۹۷: ۲۱۱). «فقدان در اندیشه لکان تا حدی شأن هستی‌شناختی (ontological) دارد: اولین گام پس از نیستی (Nothingness) است. توصیف چیزی به‌منزله خالی، استفاده کردن از استعاره مکانی است به این معنا که از نوعی وجود برخوردار است» (همان: ۱۱۸).

#### ۱-۴-۴. ژوئیسانس

Jouissance از فعل فرانسوی Jouir است. این واژه در دو معنای کلی به‌کار گرفته شده است: I. لذت بردن؛ حظ بردن... II. صاحب چیزی بودن، مالک چیزی بودن؛ صاحب ثروت سرشار بودن» (مشیری، ۱۳۷۱: ۲۸۵).

به عقیده فینک ژوئیسانس، «لذت مازادی [است توأم] با حس استیصال یا انزجار [...]، اما همچنان سرچشمه افسون و فریبندگی است» (فینک، ۱۳۹۷: ۱۵). موللی هم باور دارد که ژوئیسانس با لذت متفاوت است و اساساً متفاوت با چیزی است که به آن (Pleasure, Ger. Lust) اطلاق می‌شود. او می‌نویسد: «تمتع وجه مقابل لذت است به‌نحوی که آغاز آن مصادف با توقف حظ و لذت می‌باشد [...] تمتع بدین معنی است در نفس آدمی نوعی تورم در جست‌وجوی لاینقع لذت پدید می‌آید که حاصلی



جز رنج ندارد. این تورم چندان فزونی می‌گیرد که تمام نفسانیات را تحت شعاع خود قرار می‌دهد. از این روست که لکان با عاریت گرفتن اصطلاحی خاص از کارل مارکس (Mehrwert) آن را مازاد لذت Plus-que-jour می‌نامد» (موللی، ۱۳۹۸: ۵۷)

درباره تفاوت اصل لذت با ژوئیسانس گفته‌اند: «اصل لذت، برعکس آن‌چه تصور می‌شود، چیزی جز محدود کردن حیطة لذت نزد آدمی نیست، زیرا فرد را بر آن می‌دارد که تا حد امکان از تمتع بپرهیزد. ولی آدمی در عین حالی که در پی لذت خود حیطة آن را به‌طور قابل ملاحظه‌ای محدود می‌کند، پیوسته وسوسه آن را دارد که از حیطة محدود آن فراتر برود. ولی این فرایند به چیزی چون "مازاد لذت" نمی‌انجامد چرا که فرد تاب تحمل آن را ندارد. همین حالت غیرقابل تحمل لذت است که لکان بدان نام تمتع [= ژوئیسانس] داده است. لذا تمتع با لذت فرق دارد چندان که غالباً به تألم می‌انجامد» (پیر کلو، ۱۳۹۸: ۷۱ و ۷۲).

#### ۱-۴-۵. امر نمادین

برای فهم امر نمادین، باید چندین نکته را در نظر بگیریم؛ نخست این‌که «ساحت رمز و اشارت [= امر نمادین] از زبان تکلم منشعب می‌شود» (همان: ۹۹). دوم این‌که «از آن‌جا که حیث واقع برای لکان مقوله‌ای است غیرقابل شناخت که ورای ساحت رمز و اشارت قرار دارد و حیث خیالی مادون آن را تشکیل می‌دهد، می‌توان گفت که این ساحت مهم‌ترین مقام را در این طبقه‌بندی سه‌گانه احراز می‌کند، چراکه تمامی تظاهرات حیث خیالی از طریق ساحت مذکور قابل توجیه‌اند و بنابر آن تعیین می‌یابند» (همان: ۹۸). سوم این‌که امر نمادین «ساحتی است که در پی تسلط بر حیث واقع است و بنا بر ریتم و تضادهای درونی خود سعی بر نفوذ در آن دارد. ساحت رمز و اشارت حالتی خارجی نسبت به فاعل نفسانی [= سوژه] پیدا می‌کند. علت این امر آن است که این ساحت عمیقاً با غیر [= دیگری] پیوند دارد» (همان: ۹۹).

#### ۱-۴-۶. زهد

قناعت را در سنت عرفانی، با معادلات انگلیسی پیش‌رو ذکر کرده‌اند: abnegation, abstemi-  
usness, abstinence, ascetic deviation, asceticism, austerity, continence,  
renouncement, renunciation(of the world), self- denia (ر. ک: گروهی از نویسندگان،  
۱۳۸۲: ۱۹۲).

در تعریف زهد آمده است: «به ضم زاء در لغت به معنی پارسایی، تقوی و ترک دنیاست. و در اصطلاح اهل حقیقت عبارت است از دشمن داشتن دنیا و اعراض از آن و گفته‌اند ترک آسایش دنیاست برای جهت رسیدن به آسایش آخرت. و گفته‌اند زهد آن است که دلت را از آنچه از دستت خارج است پاک و خالی داری. زهد اعراض را گویند از زیادت‌ی و حصول اسباب دنیاوی که فاضل بود بر قدر حاجت»

(گوهرین، ۱۳۸۰: ج ۶/ ۱۷۴). در این معنا، زهد دقیقاً ناظر بر جانب‌داری از تصرف دال ژوئیسانس و تبدیل کردن سرکوب میل به میل به سرکوب است.

در جایی دیگر، تعریف زهد دقیقاً تبیین‌گر اخته کردن میل سوژه است: «زهد اسقاط رغبت است از همه چیز، و آن برای عامه قربت است و مرید را ضرورت. و آن را سه درجت است: درجه اول زهد در شبهه است بعد ترک حرام، با دوری و حذر از آنچه موجب عتاب می‌شود. [...] درجه دوم زهد است در فضول و زیادتی‌ها و مازاد از حاجت و اندازه قوت و روزی، [...] درجه سوم زهد در زهد است، در سه چیز: به حقیر و ناچیز دانستن به آنچه در آن زهد ورزیده است، و به استوا و یکسان نگریستن به همه حالات، و به زدودن و نادیده گرفتن بهر چه اکتساب کرده‌ای و نظر داشتن و توجه داشتن به وادی حقایق» (همان: ۱۷۹ و ۱۸۰)؛ بنابراین، قدیمی‌ترین شکل تصوف را زهد دانسته‌اند. تصوف در برابر دنیادوستی و دوری نمودن از هرگونه لذت است (ر. ک: غنی، ۱۳۸۶، ج ۲/ ۱۵۷).

#### ۱-۶-۴-۱. تفاوت ریاضت زهاد با ریاضت متصوفه

یکی از وجوه عمده شباهت زهد رهبانی و زهد متصوفه ریاضت‌طلبی است. «از مهم‌ترین عناصر رهبانیت، ریاضت است. ریاضت، محدود کردن غرایز و مبارزه با نفس حیوانی و شهوات آن و به‌طور کلی، مبارزه با همه محرکات "خود" یا "من" است. ریاضت از بُعد روان‌شناسی عبارت است از زیاده‌روی در رام ساختن "محرکات خودی" و غرایز حیاتی که نظارت بر آنها بر عهده "فرامن" یا "فراخویشتن" است. [...] عرفا در طرق زهد و تصوف، اغلب ریاضت را به‌شکل عام و غیرمحدود به موارد شرعی تجربه می‌کنند و به‌همین دلیل طریقت آنان، رهبانیت محسوب می‌شود» (اشرف امامی، ۱۳۸۴: ۲۴). درباره تفاوت ریاضت‌طلبی نزد صوفیه با ریاضت‌طلبی نزد زهاد نیز گفته‌اند: «مشخصه ریاضت عرفان که باعث افتراق و جدایی‌شان از زهد خشک می‌شود، نظام‌مند بودن آن است؛ بدین معنا که صوفیه همچون یک نظام رهبانی و دیر، باید زاصل طاعات پیروی کند و به همین جهت ریاضت‌های سالک تحت نظر مرشد، از نظم و انضباط خاصی تبعیت می‌کند» (همان: ۲۵).

ریاضت‌طلبی و ریاضت کشیدن، مصداق تام اخته نمودن و تبدیل سرکوب میل به میل به سرکوب است. عارف با ریاضت، اصل لذت را طی و رنجی توأم با لذت را تجربه می‌کند. در این معنا از منظر روان‌کاوی لکانی، تفاوتی بین ریاضت عارفان با ریاضت زاهدان دیده نمی‌شود و در هر دو دسته، پیامد ریاضت‌طلبی یکسان است.

#### ۱-۶-۲. زهد مثبت و زهد منفی

در جریان‌شناسی و تعریف زهد نزد اهل معرفت، از زهد مثبت و زهد منفی (رهبانیت) یاد شده است. نکته جالب توجه این است که در هر دو، نوعی روی‌گردانی نسبت به دنیا و نعمات آن وجود دارد. درباره جریان‌شناسی زهد گفته‌اند: «دو جریان کلی، در زهد اسلامی شکل می‌گیرد: ۱. زهد مثبت مبتنی بر پارسایی و ترک تعلقات مادی و دنیاطلبی افراطی؛ ۲. زهد منفی مبتنی بر رهبانیت» (کویا و نورالدینی اقدم، ۱۳۹۴: ۱۰۵). همچنین در پژوهشی دیگر، به این زهد مثبت و منفی در جریان عرفان اسلامی اشاره شده است (ر. ک: رضایی و دهباشی، ۱۳۹۵: ۱۹). در ادامه، ذیل زهد مبتنی بر رهبانیت ذکر شده که این نوع زهد «نوعی ریاضت افراطی است که جنبه‌های مادی وجود انسان را به طور کامل، طرد و نفی می‌نماید...» (همان). باید در نظر داشت که در هر دو حالت زهد، امری که اتفاق می‌افتد اختگی است.

در نگاهی دیگر، از زهد مثبت و زهد منفی با تعبیر زهد عارفانه - که وجهی مثبت دارد و مبتنی بر معناست - و زهد صوفیانه - که وجهی منفی دارد و مبتنی بر صورت است - یاد شده است (ر. ک: مصطفوی و شجری، ۱۳۹۹: ۹۰). از زهد منفی با تعبیری چون «زهدِ ریا» و «زهد ریایی» نیز یاد کرده‌اند. (ر. ک: اسماعیل‌لو، ۱۳۹۷: ۱۳۲). خواجوی کرمانی می‌گوید:

کفر و دین یکسان شمر خواجو که در لوح بیان  
کافری را برتر از زهد ریائی یافتیم  
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۸: ۳۱۹)

#### ۱-۴-۷. قناعت

قناعت را در سنت عرفانی، با معادل‌های انگلیسی پیش‌رو ذکر کرده‌اند: *content, contentment, frugality, satisfaction* (ر. ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۲۷۲). در کیمیای سعادت، قناعت جزو حال دانسته شده است: «بدان که هر که مال ندارد باید که حال وی قناعت بود نه حرص، و چون مال دارد حال وی باید که سخاوت بود نه بخل» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲/ ۱۶۶). سجادی ذیل مدخل قناعت آورده است: «خرسندی، در اصطلاح عارفان، رضا دادن به قسمت است. بعضی گویند قناعت ترک کردن آنچه در دست مردم است و بخشش کردن آنچه در دست خود است. قناعت و قوف نفس است بر حد قلت و کفایت؛ و طمع از طلب کثرت و زیادت. و هر نفسی که بدین خلق متخلق گشت، خیر دنیا و آخرت و گنج فراغت و غنا یابد و راحت ابدی نصیب او گردد. ابوتراب نخشبی گوید: اصل چهارم، قناعت است و قانع آن است که از شهوات نفسانی و تمتعات حیوانی پیوسته وارسته باشد» (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۵۰).

در سنت عرفانی به زبان فارسی غالباً، قناعت را به خرسندی ترجمه کرده‌اند. خرسندی در ایران پیش از اسلام نیز جایگاه ویژه‌ای داشته است. در این باره گفته شده است: «مفهوم خرسندی نیز در جهان‌بینی زرتشتی و آیین مزدیسنی از جایگاه والایی برخوردار است. در اوستا این واژه چون خشنودی به معنای

راضی بودن و شادی است و چیزی است که از آن شادی و آسانی برمی‌خیزد؛ به عبارت دیگر بنابر شواهد متن‌های پهلوی، شادی راستین، در خرسندی یافت می‌شود. از طرفی مطابق با بیش‌باستانی ایران، شادی ابزار مبارزه با اهریمن است؛ بنابراین با یاری خرسندی می‌توان بر اهریمن پیروز گشت» (حسن‌زاده نیری و شاگستاسی، ۱۴۰۱: ۲۲۳).

ادهم خلخالی درباره‌ی تعریف قناعت نوشته است: «بدان که قناعت به مقدار حاجت و کفایت از امور ضروریه‌ی صوریه و اسباب جسمانیه مفتاح باب سعادت و مصباح منهج کرامت و معراج غرفه همت و رفعت است و علت وسعت معیشت و موجب کثرت فراغت و راحت، و قانع به اختیار جامع جمیع آلات لذات و طیبات بود در ضمن هر فردی از ضروریات مصروفه و قوت قناعت قوتی دهد که قدرت بر قلع باب قلعه خبیر نمودی از آن تواند بود و حال حریص و عبد البطن برعکس این باشد» (عزلی خلخالی، ۱۳۸۱: ۲۵۹).

معمولاً نزد اهل معرفت، قناعت در برابر حرص قرار می‌گیرد که نوعی میل یا رغبت است. درباره‌ی تقابل قناعت و حرص، گفته‌اند: «ضد صفت حرص، ملکه قناعت است. و آن حالتی است از برای نفس، که باعث اکتفا کردن آدمی است به قدر حاجت و ضرورت. و زحمت نکشیدن در تحصیل فضول از مال. و این از جمله صفات فاضله و اخلاق حسنه است. و همه فضائل به آن منوط، بلکه راحت در دنیا و آخرت به آن مربوط است» (نراقی، ۱۳۷۸: ۳۹۳). نیز، گفته‌اند: «نایابنده را دو حال است: قناعت و حرص. و یکی از آن نکوهیده است و دیگری ستوده» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳/ ۴۸۶). در تأیید این معنی در این باره گفته‌اند:

گر به مشامی که بوی آز شنودم      بوی قناعت شنودمی چه غمستی

(خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۱/ ۲۰۳)

هان مکن در حرص عمر خود تلف      در قناعت شو که تا یابی شرف

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۹۸).

فیض کاشانی نیز در این باره باور دارد: «بدان که کسی که مال ندارد دو حالت می‌دارد: یکی قناعت و دیگری حرص» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

قناعت دالی تهی است و باید آن را به منزله فالوسی پنداشت که سالک یا در پی کسب آن است، یا گمان می‌کند آن را داراست: «هر که را قناعت است بی‌مال غنی است و هر که را قناعت نیست با همه مال فقیر است و عیش غنی را باشد نه مر فقیر را» (بی‌نا، ۱۳۴۹: ۲۴۰).

قناعت در معنای رضایت دادن به آنچه نیست، مصداق تام احتگی نمادین است: «ابوعبدالله خفیف گوید قناعت طلب ناکردنست آن را که در دست تو نیست و بی‌نیاز شدن [است] بدانچه هست و در معنی آنکه خدای عزّ و جلّ می‌گوید رزقاً حسناً گفته‌اند قناعت است» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۴۰).

در ادامه گفته شده است: «محمد بن علی الترمذی گوید قناعت رضا دادنست به آنچه قسمت کرده‌اند از روزی. [...] و دیگر گفته‌اند قناعت بسنده کردنست به آنچه بود و بیشتر را طلب ناکردن» (همان). با تعبیری دیگر، به این مضمون نزد اهل معرفت اشاره شده است: «قناعت بسنده کردن بود به یافته از نیافته. و گفته‌اند: "القناعة ملک خفی و الرضاء بالقضاء عیش هنی"» (قلانسی نسفی، ۱۳۸۵: ۱۱۰).

#### ۱-۷-۴-۱. قناعت به مثابه دال اختگی نمادین

سیمپتوم‌ها یا نشانه‌ها را در مفهوم قناعت نزد اهل معرفت مشاهده می‌کنیم که ناظر بر اخته شدن دال میل سالک است.

#### ۱-۷-۴-۱. قناعت، دال ارجاع‌دهنده به غنا

در جلد سوم از «شرح التعرف لمذهب التصوف» آمده است: «قناعت غنا است و طمع فقر. هر که را قناعت است بی مال غنی است، و هر که را قناعت نیست با همه دنیا فقیر است. و عیش غنی را باشد نه فقیر را» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۵ / ۱۰۹۴).

البته، باید به این نکته توجه داشت که بسندگی و خرسندی در نزد اهل معرفت، در نسبت با امور مادی است. در مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه آمده است: «و قناعت در امور دنیوی پسندیده است نه در امور اخروی چنانکه ابوبکر مراغی گفته است العاقل من دبر امر الدنيا بالقناعة و التسویف و دبر امر الآخرة بالحرص و التعجیل» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۳۵۰).

#### ۱-۷-۴-۲. قناعت، دال ارجاع‌دهنده به حیات طیبه اخروی

از دیدگاه لکانی، زندگی پس از مرگ و وعده دادن سالک به حیات طیبه اخروی، یکی از مصادیق اصلی فالوس است. رساله قشیریه را ابوعلی عثمانی به فارسی ترجمه کرده که باب نوزدهم از این کتاب درباره قناعت است. مؤلف به نقل از بزرگان تشریح و تصوف درباره قناعت مطالبی را نقل کرده است: «حیوة طیبه قناعت است اندر دنیا. جابر عبدالله گوید رضی الله عنه که پیغامبر صلی الله علیه و سلم گفت قناعت گنجی است که بنرسد [= پایان نرسد] و ابوهریره رضی الله عنه گوید که پیغامبر صلی الله علیه و سلم گفت پرهیزگار باش تا عابدترین مردمان باشی [و خرسند باش تا شاکرترین مردمان باشی و هر چه خویشتن را خواهی مردمان را خواه تا مؤمن باشی] و با همسایگان همسایگی نیکو کن تا مسلمان باشی و بسیار مخند که خنده بسیار دل را بمیراند» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۳۹).

«و از جمله اخلاق صوفیان قانع شدن است به اندکی مال. ذوالنون مصری - رض - گفته است: هر آن‌کس که قناعت کند، برآساید از ابنای زمان. و تفوق و تفضل یابد بر اقران و همسران. امیر مؤمنان و مقدم محققان مرتضی علی - کرم الله وجهه - گفته است: "قناعت شمشیری است که هرگز کند نشود".

یحیی معاذ رازی - رحمه - گفته است: هر آن کس که قناعت پیشه کرد، درجات آخرت از بهر خود مدخر کرد و تعیشی خوش در دنیا. و رسول - عللم - گفته است: هر آن کس که بامداد کند و از اهل و فرزندان خود ایمن باشد، و به نفس خود در صحت باشد، و قوت آن روز به نزدیک او باشد، گوئیا جمله دنیا حاضر و حاصل او است. و در تفسیر: "فلنحییه حیاة طیبه" گفته اند که: قناعت است. و به این حیات طیبه رسد، هر آن کس که قانع باشد» (سهرودی، ۱۳۷۵: ۱۱۷).

#### ۱-۴-۷-۱-۳. قناعت، دال ارجاع دهنده به بسندگی نسبت به متاع یا چیز اندک

در این معنا، یعنی بسنده کردن به متاع اندک به جای متاع فراوان یا متاعی که ارزش بیشتری دارد، ادهم خلخالی سروده است:

از هوس بگذر رها کن کش و فش	پا ز دامان قناعت درمکش
گر نباشد جامه اطلس تو را	کهنه دلقی ساتر تن بس تو را
ور مزعفر نبودت با قند و مشک	خوش بود دوغ و پیاز و نان خشک
ور نباشد مشربه از زر ناب	با کف خود می توانی خورد آب
سعی کن تا نیک گردد کار آش	کاسه گر چینی نباشد گو مباح
ور نباشد مرکب زرین لگام	می توانی زد به پای خویش گام
گر نباشد دور باش از پیش و پس	دور باش نفرت خلق از تو بس
ور نباشد خانه های زرنگار	می توان بردن بسر در کنج غار
ور نباشد فرش ابریشم طراز	با حصیر کهنه مسجد بساز
ور نباشد شانه ای از بهر ریش	شانه بتوان کرد با انگشت خویش

(عزلتی خلخالی، ۱۳۸۱: ۲۵۹)

درباره امور معنوی نیز، اهل معرفت به اندک فیضی که از جانب حضرت حق افاضه می شده است، بسنده می نمودند: «ای یعقوب وقتی به بادی کفایت کن و به بویی قناعت کن. تا وصال یوسفی درآید. ای عاشق وقتی به نامه ای قناعت کن و به بیغامی کفایت کن، تا وقت دیدار ایزدی درآید، و آن دیدار بی چون و چگونه بینی» (طوسی، ۱۳۸۲: ۶۳۴). در نمونه ای دیگر، بسنده کردن به اندک متاع به مثابه قناعت را در اندیشه صوفیه می بینیم:

به نان خشک قناعت کنیم و جامه دلخ  
که بار محنت خود به که بار منت خلق

(بی نا، ۱۳۸۸: ۲۳۲)

در وصیت‌نامه‌های اهل معرفت به بازماندگان خود، نیز می‌بینیم که آن‌ها به قناعت توصیه کرده‌اند. برای نمونه، سهرودی در بخشی از وصیت خود، به فرزندش گفته است: «از دنیا به کم قناعت کن. خلوت پیشه ساز و بر بزه‌کاریت گریه کن» (سهرودی، ۱۳۷۵: ۲۳).

۱-۷-۴-۱. قناعت، دال ارجاع‌دهنده به انزوا و گوشه‌گیری از خلق و بریدن طمع از آن‌ها «چون خویشان را بشناختم و مردمان را بشناختم آزاد گشتم و ملک گشتم و مملک گشتم؛ و جامه قناعت خویشان را لباس گردانیدم. یعنی چون خلق را بشناختم و طمع ببریدم از ایشان آزاد گشتم و از خداوند خویش مملک گشتم» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴/ ۱۷۷۲ و ۱۷۷۳).

۱-۷-۴-۱-۵. قناعت، دالی برای تأخیر انداختن ارضای میل سوژه و گذر از احراز فالوس قناعت در موضعی، مجال بروز ژوئیسانس در سالک می‌شود. آن هم زمانی است که سالک عمیقاً سرکوب میل را به میل به سرکوب تبدیل کرده است. برای نمونه، عطار گفته است:

دانی که چه خواهم من دلسوخته از تو خواهم که نخواهم دگرم هیچ نظر نیست

(عطار، ۱۳۸۴: ۸۹)

در فیه‌مافیه درباره بایزید آمده است: «حق تعالی با بایزید گفت که یا بایزید چه خواهی گفت خواهم که نخواهم ارید ان لا ارید اکنون آدمی را دو حالت بیش نیست یا خواهد یا نخواهد اینکه همه نخواهد این صفت آدمی نیست این آنست که از خود تهی شده است» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۴۹)

این قول، به تعبیری دیگر در نوبت سوم تفسیر کشف‌الاسرار میبدی از زبان بایزید نقل شده است: «در آخر موقف گفت پس چه خواهی گفتم آن خواهم که نخواهم من که باشم که مرا خواست بود من که باشم» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۸/ ۴۲۴).

همچنین، منقول است: «بویزید را گفتند بچه یافتی این چه یافتی گفت اسباب دنیا جمع کردم و برسن قناعت ببستم و اندر منجیق صدق نهادم، و به دریای نومیدی انداختم و براحت افتادم» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۴۳).

یکی از وجوه تبدیل سرکوب میل به میل به سرکوب، زمانی است که عارف به‌اختیار خود، متاع باارزش‌تر را می‌دهد و متاع کم‌ارزش‌تر را به‌جای آن می‌ستاند. فیض کاشانی در این باره سروده است:

نان گندم به جوین، جامه نو ده به کهن از قناعت بستان زیور و پیرایش کن

(فیض کاشانی، ۱۳۸۱، ج ۲/ ۱۰۹۷)

عارف از این منظر، باور دارد که قناعت نه تنها چیزی از وی نمی‌کاهد، بلکه چیزی بر او اضافه می‌کند.

۱-۷-۴-۱-۶. ملامت نمودن نفس، دالی برای تبدیل سرکوب میل به میل به سرکوب

نفس معمولاً نزد اهل معرفت، امری مذموم و ناپسند شمرده شده است؛ مگر زمانی که زمام آن در دست سالک باشد و آن را از هر گونه نعمات دنیوی محروم سازد. در ترجمه عوارف المعارف، در این باره آمده است: «ملا مت نفس کن که ای نفس اگر پای قناعت در دامن سلامت کشیدی، این مذلت و سفاهت و رکاکت و حساست به تو نرسیدی» (سهرودی، ۱۳۷۵: ۷۶).

#### ۱-۴-۷-۱. قناعت، دالی که خود در مقام فالوس قرار می‌گیرد

قناعت در چنین وضعیتی می‌تواند برای عارف حال / مقامی باشد که وی آن را اراده کرده است، نه این که دالی برای رسیدن به چیزی دیگری باشد. بدین منظور، قناعت را چنان گنجی معرفی کرده‌اند که نیکوست صوفی در پی احراز آن باشد:

کیمیائی کنم ترا تعلیم  
که در اکسیر و در صناعت نیست  
رو قناعت گزین که در عالم  
کیمیائی به از قناعت نیست

(کاشفی، ۱۳۵۶، ج ۱ / ۲۲۳).

## ۲. بحث

### ۲-۱. سنایی

#### ۱-۲-۱. سنایی و زهد

با تأمل درباره زهد در اندیشه سنایی، متوجه می‌شویم که اولاً، «سنایی همواره به زهد حقیقی توجه کرده است؛ اما در برابر زهد، عشق را برمی‌گزیند؛ زیرا زهد می‌تواند با ریا همراه شود و زاهد ریاکار باشد یا مقصود زاهد از ترک تعلقات و انجام آداب و معاملات، رسیدن به نعمت‌های بهشتی باشد. اگر زهد حقیقی باشد، زاهد طلب پاداش اخروی دارد و اگر زهد ریایی باشد، در طلب پاداش دنیوی است؛ اما عاشق فقط معشوق را می‌طلبد. از این رو سنایی عشق را بر زهد برمی‌گزیند» (جاری و نصرافهانی، ۱۳۹۸: ۸۶) و ثانیاً به تبع این امر، وی نظام عشق را در برابر نظام زهد قرار داده است (ر. ک: آنگونه جونقانی، ۱۳۹۳: ۴۴). ثالثاً، با وجود مبارزه با زهد در وجه منفی نزد سنایی، شاهدیم که از زهد در وجه مثبت آن نیز ذیل چهار مؤلفه مرگ‌اندیشی، دنیاگریزی، مذمت کاخ‌نشینان و قناعت‌پیشگی (ر. ک: مسبوق و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۹) دفاع کرده است؛ بنابراین، سنایی به هر دو جنبه مثبت و منفی زهد در آثار خود توجه داشته است. بر این اساس، قناعت می‌تواند ذیل زهد مثبت قرار گیرد و در وهله نخست به میانجی آن معنا دار شود.

در وهله نخست در اندیشه سنایی، زهد سالک به میانجی قناعت وی معنا دار شده است. از دیدگاه سنایی، سعادت‌مند کسی است که نفس خویش را اخته نماید و اگر چنین کند، خداوند به او پادشاهی‌ای



عطا می‌نماید که بلا نمی‌بیند «من زهد فی الدنيا وجد ملکا لا یبلی» (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۳۳). ذیل این امر، سنایی آورده است:

نفس گوید مرا که هان ای پیر	چه خوری بامداد کن تدبیر
بازگو مرا که تا چه خورم	منش گویم که مرگ و درگذرم
گوید آنگاه نفس من با من	که چه پوشم بگویمش که کفن

(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۳۳)

بعد از آن مر مرا سؤال کند	آرزوهای بس مجال کند
که کجا رفت خواهی ای دل گور	منش گویم خموش تا لب گور
تا مگر برخلاف نفس نفس	بتوانم زدن ز بیم عسس
بخین آن کس که نفس را دارد	خوار و در پیش خویش نگذار

(همان)

اختگی نمادین در موضعی بیش از پیش آشکار می‌شود که سنایی از زبان دنیا به سالک خطاب می‌کند:

(همان: ۱۳۴)

وای آن کو ز من حذر نکند	در طلب کردم نظر نکند
-------------------------	----------------------

همان گونه که در نزد اهل معرفت، قناعت به‌مثابه گنجی معرفی شده بود و خود در مقام فالوس قرار گرفته بود، زهد نیز در جایی از حدیقه به‌منزله فالوسی است که سالک اگر آن را احراز کند، فقدان موجود در خود را پُر می‌کند و با آن احساس تمامیت می‌نماید:

جبه مرد زهد و سنت اوست	زانکه تصحیف جبه جنه اوست
------------------------	--------------------------

(همان: ۳۶۶)

سنایی ذیل عنوان «اندر ترک دنیا و ریاضت نفس» از تعبیر «زهد اصلی» یعنی زهد در وجه مثبت آن سخن گفته و در عین حال، شخصیت «زاهد» را نقد کرده است:

زهد اصلی رساندت در وصل	زاهد مشتری ندارد اصل
------------------------	----------------------

(همان: ۳۷۲)

سنایی ذیل عنوان «زهد ریائی» آورده است:

زهدورزی برای مرداری	پس چه گوئی که من کیم باری
تو ازین زهد توبه جوی نصوح	ورنه بیدل روی بعالم روح

(همان: ۴۳۰)

در تقابلی بین زهد و آز، سنایی از عیسی و قارون مثال آورده است:

گفت در شأن آن و در حق این	زهد عیسی و حرص قارون بین
فخسفنا ز سر نشیبی آز	و رفعا به نردبان نیاز
وین شده خاک خورده از پی آز	آن بزهد آسمان گرفته به ناز

(همان: ۴۳۳)

### ۱-۲-۲. سنایی و قناعت

#### ۱-۲-۲-۱. قناعت به مثابه دال اختگی

در حدیقه سنایی، قناعت در وهله نخست مفهوم مقابل حرص است. این جاست که قناعت در مقام دال، اختگی را بر سالک اعمال و او را سرکوب می‌کند:

مور حرص از درون سینه برآر	چونکه آن مور زود گردد مار
آز دارد بر آستانه خویش	صد هزاران توانگر درویش
باز دارد قناعت اندر جای	صد هزاران گدای بار خدای
هرکه او قانعست بار خداست	و آنکه او طامعست دان که گداست

(همان: ۳۷۰)

قناعت در مقام دالی که سالک به متاع اندک بسنده کند و دست از حرص و آز بشوید، نیز در حدیقه آمده است:

بو شعیب الآبی امامی بود	که ورا هرکسی همی بستود
قائم اللیل و صائم الدهری	یافت از زهد در زمان بهری
برده از شهر صومعه بر کوه	جسته بیرون ز زحمت انبوه
زنی از اتفاق رغبت کرد	گفت شیخا زنت بود درخورد
گر بخواهی ترا حلال شوم	به قناعت ترا عیال شوم
به قناعت زیم به کم راضی	نکنم یاد نعمت ماضی
گفت بخیخ رواست بپسندم	گر قناعت کنی تو خرسندم

(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۴۳)

همچنین در این مصداق، یعنی قناعت در مقام دال اخته‌کننده میل حقیقی سوژه (حرص)، در جای دیگر حدیقه آمده است:

هان قناعت گزین که طامع دون	در دو گیتی است با عذاب الهون
طالع آنکه دین بحرص فروخت	در وبالش باحترق بسوخت
دست بردی نیافت از پی بند	پای حرص تو از قناعت بند

گر بهی خود روانت نهراسد

ور بدی زاهدت بنشناسد

(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۸۰)

### ۱-۲-۲. قناعت به‌مثابه تصعید دال زهد

تصعید زهد در سنایی با دال قناعت نه از روی مفصل‌بندی جدید برای دال زهد، بلکه برای ایجاد حیات نمادین مجددی است که عارف بتواند به‌میانجی آن، برای تبدیل سرکوب میل به میل به سرکوب مجالی بیابد:

چون قناعت کند به ویران جای

پر او به بود که فر همای

(همان: ۹۲)

خواجه تو قناعت تو بس است

صبر و همت بضاعت تو بس است

(همان: ۶۶۲)

من میان‌بسته بهر طاعت را

گوشه بگزیده‌ام قناعت را

(همان: ۷۴۰)

رنج و غم کشیدن آن هم به‌انتخاب سالک به‌نوعی ژوئیسانس او محسوب می‌شود. سنایی دال قناعت را همنشین دال غم و رنج می‌کند. وی قناعت را به‌منزله دالی بازشناسی می‌کند که حامل ژوئیسانس یا میل به سرکوب است:

با قناعت کش ار کشی غم و رنج

ورنه بگذر ز عقل و عشق الفنج

(همان: ۴۱۵)

در جای دیگر حدیقه، سنایی بیان می‌کند که قناعت دالی است که با رنج توأم است. بدین معنا، قناعت دال ژوئیسانس است و محدوده اصل لذت را طی کرده است. دال عافیت از دیدگاه سنایی، در محدوده اصل لذت قرار می‌گیرد:

زیرکی را که دل نخواهد رنج

عافیت کنج به قناعت گنج

(همان: ۷۳۱)

### ۲-۲. حافظ

#### ۱-۲-۲. حافظ و زهد

در ابتدا، باید مفروض دانست که اولاً، «حافظ با زاهد میانه خوبی ندارد؛ حتی مفهوم زهد نیز در نظرش از مفاهیم مطرود است. [...] به‌واسطه ریاکاری از چشم حافظ افتاده است و پی‌درپی او را در ابیات خود مورد هجوم قرار می‌دهد» (حکمت، ۱۳۹۳: ۱۷). ثانیاً، «حافظ برای افشای زهد مزورانه و طریقت آلوده به حب جاه و تعلقات دنیوی، به مضامین قلندری و اندیشه‌های رندانه متوسل» (دهقان و صدیقی لیقوان،

۱۳۹۲: ۴۹) شده است. به تبع این امر ثالثاً، قهرمان این عرصه برای نابود کردن زهد مزوانه یا زهد منفی و بنیان نهادن زهدی قلندرانه شخصیت «رند» معرفی می‌شود (ر. ک: رضایی و دهباشی، ۱۳۹۵: ۱۹)؛ بنابراین، مسئله مهم درباره زهد در نزد حافظ این است که همّت او تماماً صرف مبارزه با وجهه منفی زهد بوده است. بر این اساس برخلاف آنچه نزد اندیشه سنایی درباره مفهوم زهد یافتیم، حافظ باید تعریف دیگری از مفهوم قناعت بیان کرده باشد که با خوانش زهد قلندرانه وی سازگاری داشته باشد.

در شعر حافظ به لحاظ روانکاوی لکانی، دو گونه زهد دیده می‌شود: نخست، زهدی که دال اخته‌کننده میل حقیقی سوژه است و از نگاه حافظ ناپسند است. دوم، زهدی که مصداق دال ژوئیسانس، یعنی تخطی نمودن از دال میل دیگری بزرگ است و از نگاه حافظ پسندیده است.

### ۱-۲-۲-۱. زهد به منزله دال اختگی

زهد در موضع وسواس، غالباً زهدی است که خشک، گران، برهم‌زننده دال میل حقیقی سوژه رند، یعنی مستی است، نیز از روی تزویا و ریاست؛ بدین معنا که سوژه در مقام سالک هیچ‌گونه لذتی از آن نمی‌برد و صرفاً تحمیل اختگی نمادین و فرجام آن کسرشدگی وی است؛ بنابراین حافظ «زهد خشک» را ملامت می‌کند که مبتنی بر سیمپتوم‌های وسواس است:

صوفی گلی بچین و مرقع بخار بخش / وین زهد خشک را به می خوشگوار بخش

(همان: ۳۷۹)

سیمپتوم دیگر زهد وسواس‌گونه، «گران» بودن یا سنگینی است. حافظ در این باره گفته است:

زهد گران که شاهد و ساقی نمی‌خرند / در حلقه چمن بنسیم بهار بخش

(همان)

زهد وسواسی درحقیقت، برآورده‌کننده دال میل دیگری بزرگ است؛ بنابراین، حافظ از آن برائت جست است:

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات / مکن بفسق مباحات و زهد هم مفروش

(همان: ۳۸۴)

رند سوژه هیستریک است و حافظ در مقام سوژه رند که ذاتاً از دال میل دیگری بزرگ تخطی و ژوئیسانس را به نفع خود تصرف می‌کند، با زهد وسواسی‌گونه مبارزه می‌نماید. مهم‌ترین سیمپتوم زهد وسواسی، تزویر است. لکان باور داشت که تخطی سوئه دیگر قانون است؛ بدین معنا که سوژه وسواسی اگرچه تخطی هم کند، به سبب سیمپتوم عذاب وجدان به مسیر اختگی باز می‌گردد. نیز، زمانی که سوژه وسواسی در ملامت عام اخته شده باشد، در خفا از دال میل دیگری بزرگ تخطی می‌نماید و در ظاهر برآورده‌کننده دال میل دیگری بزرگ است. این امر بازنمایی‌کننده دو گونه متناقض کنش فرد وسواسی

است که در نهایت مغلوب دیگری بزرگ می‌شود. حافظ سعی دارد این دوگانگی را از بین ببرد. یکی از دال‌هایی که به برسانندگی این دوگانه ارجاع می‌دهد، زهد- مشخصاً زهد و سواسی‌گونه- است. حافظ از این گونه زهد دوری می‌جوید:

بشارت بر به کوی می‌فروشان  
که حافظ توبه از زهدِ ریا کرد

(همان: ۲۸۲)

در جایی دیگر آورده است:

اگر به باده مشکین دلم کشد شاید  
که بوی خیر ز زهدِ ریا نمی‌آید

(همان: ۳۴۸)

اگر رند به زهد متمسک نمی‌شود، نیز دال بر آن است که با ریا آمیخته شده است:  
حافظ مکن ملامت رندان که در ازل  
ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد

(همان: ۲۸۴)

ترک زهدی که از سر ریاست، سزاوار است. رند از زهد خانقاهی به گوشه میخانه پناه می‌برد:  
ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ  
مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد

(همان: ۳۱۲)

توبه شرط اول سلوک صوفی و بازنمایی‌کننده اختگی نمادین است. دال توبه به دال زهد ارجاع می‌دهد؛ بنابراین، حافظ از آن پرهیز می‌نماید:

ما مرد زهد و توبه و طامات نیستیم  
با ما بجام باده صافی خطاب کن

(همان: ۴۶۶)

دال میل حقیقی حافظ در مقام سوژه رند، «مستی» است؛ دالی که دیگری بزرگ آن را از سوژه دریغ کرده، آن را مصداق تخطی از امر نمادین برمی‌شمارد؛ بنابراین، عبوس زهد تعبیری است که ناظر بر سیمپتوم زهد و سواسی است:

عبوس زهد بوجه خمار ننشیند  
مرید خرقة دردی‌کشان خوش‌خویم

(همان: ۴۵۴)

## ۲-۲-۱. زهد به منزله دال میل حقیقی سوژه رند

رند قهرمان غزل‌های حافظ و تنها سوژه‌ای است که مکر و فریب دیگری بزرگ برای او آشکار شده است. رند با تخطی از دال میل دیگری بزرگ، هم فقدان در وی را آشکار، هم دال میل حقیقی خود را برآورده و ژوئیسانس را به نفع خود تصرف می‌کند. رند را می‌توان سوژه هیستریک دانست. پیامد بلوغ در موضع و سواس، بروز موضع هیستری در سوژه است. سالک در مقام سوژه و سواسی، تلاش می‌کند فالوس را

احراز نماید؛ اما هر بار با شکست مواجه می‌شود و کسرشدگی خود را در وجهی روبه‌عقب (retro active) مشاهده می‌کند. پس از این، سوژه و سواسی به سبب ناکامی، یا به موضع روان‌پریشی پرتاب و به فرد افسرده‌ مالخولیایی تبدیل می‌شود، یا این‌که در همان ساختار روان‌نزدی باقی می‌ماند و به موضع هیستریک پناه می‌برد. حافظ در مقام سوژه رند چنین کرده است. او در مقام سوژه رند با زهدی که فقدان در دیگری را پوشش می‌دهد، مبارزه می‌کند. برای حافظ، زهدی پسندیده است که کنش «رندانه» یا هیستریک داشته باشد، نه زهد و سواسی:

زهد رندان نوآموخته راهی به دهیست من که بدنام جهانم چه صلاح اندیشم

(همان: ۸۹)

دال زهد ریا به دال خانقاه و دال زهد رندانه حافظ به دال میخانه ارجاع می‌دهد:

ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد

(همان: ۳۱۲)

رند از زهد ریایی توبه کرده است؛ بنابراین، به دنبال دالی برای تخطی از آن است:

می صوفی افکن کجا می‌فروشد که در تابم از دست زهد ریائی

(همان: ۵۴۴)

دال زهد ریایی نه تنها رند را به فالوس نمی‌رساند، بلکه همواره او را از آن دورتر می‌کند. حافظ در این

باره اشاره کرده است:

آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت حافظ این خرقة پشمینه بینداز و برو

(همان: ۴۷۴)

وقتی فقدان در زهد ریایی آشکار می‌شود، این دال برای سوژه خط‌خورده می‌شود. به تعبیر لکانی،

منفیت (negativity) موجود در این دال از دست می‌رود:

حافظ مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد

(همان: ۲۸۴)

زهد ریایی یا زهد و سواسی در نزد حافظ، دالی است که طی می‌شود و به تعبیر لکانی، تمام ظرفیت

خود را بر سوژه آشکار می‌سازد و خط می‌خورد:

گل از خلوت بی‌باغ آورد مسند بساط زهد همچون غنچه کن طی

(همان: ۴۹۳)

رند با گذر از فالوس، می‌کوشد در مسیر زنجیره دلالت امر نمادین از رانه‌ها لذت ببرد که یکی از

مصادیق آن، زمانی است که وی با دال معشوق- که دیگری بزرگ آن را از رند دریغ کرده- عشق‌بازی

می‌کند:

بالابلند عشوه‌گر نقش‌باز من

کوتاه کرد قصه زهد دراز من

(همان: ۴۶۹)

در آخر غزل نیز حافظ، سبب تخطی از دال میل دیگری بزرگ و دور زدن اختگی نمادین را میل خود معرفی می‌کند. لکان باور داشت که میل ذاتاً، تخطی‌کننده است و نمی‌توان آن را با اختگی نمادین در نظمی مشخصی حفظ کرد:

دیدی دلا که آخر پیری و زهد و علم

با من چه کرد دیده معشوقه‌باز من

(همان: ۴۶۹)

در مسیر لذت بردن از رانه‌ها، زهد صرفاً به دالی تهی تبدیل شده است. بر این اساس، این دال ممکن است همنشین دال‌های متناقض با آن شود؛ بنابراین، این زهد در عین این‌که خط‌خورده می‌شود، تصعید می‌یابد:

خرقه زهد و جام می‌گرچه نه در خور همنده این همه نقش می‌زنم در جهت رضای تو

(همان: ۴۷۷)

بیا که رونق این کارخانه کم نشو

بزهد همچو توئی یا بفسق همچو منی

(همان: ۵۳۱)

## ۲-۲-۲. حافظ و قناعت

قناعت برای حافظ مقامی پسندیده و ماحصل تصعید دال زهد است. دالی است که رند به میانجی آن زهد را که سبب سرکوب میل است، به میل به سرکوب تبدیل می‌کند. دال زهد در نزد حافظ طی شده و این دال از ظرفیت خود تهی و خط‌خورده گردیده؛ اما دال قناعت این چنین نیست. رند با قناعت نسبت خود را با فقر، گذر از دنیا و گنج آن مجدداً مفصل‌بندی می‌کند و این امر سبب می‌شود سوژه به ساختار روان‌پریشی پرتاب نشود و همچنان در مسیر میل‌ورزی در ساختار روان‌نژندی باقی بماند:

ما آبروی فقر و قناعت نمی‌بریم

با پادشه بگوی که روزی مقدرست

(همان: ۲۲۲)

چو حافظ در قناعت کوش وز دنیی دون بگذر

که یک جو منت دونان دو صد من زر نمی‌ارزد

(همان: ۲۹۶)

حافظ غبار فقر و قناعت ز رخ مشوی

کاین خاک بهتر از عمل کیمیاگری

(همان: ۵۰۸)

هر آن‌که کنج قناعت بگنج دنیا داد

فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی

(همان: ۵۳۱)

### ۳. نتیجه گیری

قراین به دست آمده از تحلیل مفهوم زهد و قناعت به مثابه اختگی نمادین در اندیشه سنایی و حافظ نشان می دهد که شروع عرفان در نزد اندیشمندی مانند سنایی، مبتنی بر عرفانی زاهدانه بوده است؛ بر این اساس غالباً، از زهد تمجید و از آن به عنوان مفهومی در برابر حرص یا آز یاد می شده است. زهد در نزد سنایی به مثابه دالی شناسایی شده که در ساحت ناخودآگاه دال میل حقیقی سالک را خط می زند و میل وی را سرکوب می نماید و به جای آن دال میل دیگری بزرگ را برآورده می سازد. مفهوم قناعت در نزد سنایی، غالباً با زهد یکی است. البته او در چند موضع، کوشیده است این دال را تصعید یا والایش دهد؛ اما در نهایت قناعت نیز برآورده کننده دال میل حقیقی سالک نیست. در نزد حافظ، دال زهد در وهله نخست کاملاً وجهی منفی دارد. به تعبیر لکانی، زهد دالی است که فقدان در دیگری را پوشش می دهد و رند- که سوژه ای هیستریک و قهرمان غزل های حافظ است- می کوشد فقدان در این دال را آشکار کند. از منظر لکانی در اندیشه حافظ، زهد دال میل سالک را سرکوب می کند و سبب کسرشدگی وی در فرآیند میل ورزی می شود. حافظ دال زهد را با دال های متضادش هم نشین می سازد و این گونه فقدان در این دال را آشکار می کند و آن را خط می زند. با خط خوردگی دال زهد و سواسی گونه، دال زهد رندانه حافظ جانشین آن می شود. زهد تصعید می یابد و در مرحله بعد، به دال قناعت ارجاع می دهد. در دال قناعت، رند به جای این که با سرکوب میل مواجه باشد، با میل به سرکوب روبه روست و این گونه وی ژوئیسانس را تجربه می کند.

### یادداشتها

۱. «خيار ممتنع» (Vel of aliénation) عبارتست از اجبار در انتخابی ممتنع میان دو شق کاملاً متناقض به نحوی که گزینش هریک از آنها در عین حال مستلزم انتخاب شق متناقض با آن باشد. [...] رابطه میان فاعل نفسانی و غیر نیز براساس خيار ممتنع استوار است، بدین معنی که اگر فرد خود را برگزیند غیر را از دست داده نمی تواند به وجود خویش دسترسی پیدا کند و اگر غیر را انتخاب کند نمی تواند به وجود خود نائل آید» (موللی، ۱۳۹۸: ۲۲۳). باید یادآور شویم که لکان راه دسترسی به "خود" را جز در نسبت خود با دیگری نمی داند. لکان از دو فرمول زیر از تئوری مجموعه ها در بحث «منطق فانتاسم و خيار ممتنع استفاده می کند» (همان: ۲۲۳)

۲. سرکوب: سرکوب از مفاهیمی است که با مفهوم میل پیوند دارد. لکان در توضیح ساختارهای روانی درباره مکانیسم سرکوب باور دارد که این امر کنش ناخودآگاه در روان نژندی است: «در انحراف، کودک اختگی خود را تصدیق می کند لیکن آن را در مادر نمی یابد؛ [...] در حالی که مشخصه ناخودآگاه در



روان‌نژندی سرکوب است، در انحراف، مشخصه ناخودآگاه سوژه "انکار" است، انکار اختگی دیگری بزرگ» (وقفی‌پور، ۱۳۹۸: ۲۸).

۳. والایش: والایش یا تصعید همواره با منفیت همراه است. سوژه در ساحت ناخودآگاه، دیگری را تصعید می‌دهد بدین معنا که فقدان در وی را می‌پوشاند و از او تمجید و ستایش می‌کند. در روان‌کاوی، تصعید یا والایش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است تا جایی که «لکان سالیان سال این آموزه را تدریس می‌کرد که غایت روان‌کاوی کمک به افراد رنجور برای والایش (تصعید) ناخشنودی آن‌ها است» (لواین، ۱۳۹۵: ۵۶).

۴. وسواس: نزد لکان ساختارهای روانی به سه دسته کلی تقسیم می‌شود: روان‌نژند، منحرف و روان‌پریش. روان‌نژندی خود سه زیرشاخه مجزا دارد: وسواسی، هیستریک و ترس مرضی (فوبیا). همان‌طور که پیش از این اشاره شد، مکانیسم ناخودآگاه در روان‌نژندی مبتنی بر سرکوب میل است. از این حیث، وسواسی، هیستریک و ترس مرضی به هم شبیه‌اند، البته با در نظر داشتن تفاوت‌هایی مشخص. وسواسی به دنبال ارضای میل با احراز فالوس است و البته همواره دارد میل را سرکوب می‌نماید. هیستریک به دنبال به تأخیر افکندن ارضای میل خود با عدم احراز فالوس و لذت بردن از رانه‌های فاقد فالوس است و بدین ترتیب، سرکوب میل را به میل به سرکوب تبدیل می‌نماید. ترس مرضی برای گریختن از اضطراب، به جای ارضای میل خود، آن را سرکوب می‌نماید، البته این کنش را به واسطه پدر در مقام دیگری بزرگ به انجام می‌رساند. در منحرف این سرکوب به کمک مادر تکمیل می‌گردد و سوژه سرانجام در عوض سرکوب میل، آن را انکار می‌نماید.

## منابع

### کتاب‌ها

- اسیری لاهیجی، محمد (۱۳۳۸). *أسرار الشهود فی معرفه الحق المعبود*. به تصحیح سیدعلی آل‌داود، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بی‌نا (۱۳۴۹). *خلاصه شرح تعرف*. به تصحیح احمدعلی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بی‌نا (۱۳۸۸). *اصطلاحات صوفیان مرآت عشاق*. به تصحیح مرضیه سلیمانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پیر کلرو، ژان (۱۳۹۸). *واژگان لکان*. ترجمه کرامت موللی، تهران: نی.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). *دیوان حافظ*. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوار.

- خواجه کرمانی، محمود بن علی (۱۳۷۸). *دیوان غزلیات خواجه کرمانی*. به تصحیح حمید مظهري، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- خوارزمی، کمال الدین حسین (۱۳۸۴). *ینبوع الأسرار فی نصائح الأبرار*. ج ۱، به تصحیح مهدی درخشان، تهران: انجمن مفاخر و آثار فرهنگی.
- دُرغ، ژول و فرگورویچ، جودیت (۱۳۹۹). *مقدمه ایی بر مطالعه لکان: ناخودآگاهی ساختاریافته به مانند زبان*. ترجمه رضا سوزی و تورج بنی رستم، تهران: گستره.
- دولت دوست، حسین (۱۳۹۹). *واکاوی جایگاه قناعت در متون منتخب ادب فارسی، دلالت های تربیتی و ارائه الگویی از آن*. رساله دکتری علوم تربیتی گرایش فلسفه تعلیم و تربیت. دانشگاه اصفهان: دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی. استاد راهنما: حسنعلی بختیار نصرآبادی.
- سجادی، سیدضیاءالدین (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. به تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین ابو حفص (۱۳۷۵). *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور اصفهانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- طاهری، فرشته (۱۳۹۸). *بررسی تقابلی آزمندی و قناعت در شاهنامه فردوسی*. پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه پیام نور: مرکز تهران جنوب. استاد راهنما: نرگس محمدی بدر.
- طوسی، تاج الدین احمد بن محمد بن زید (۱۳۸۲). *قصه یوسف (الستین الجامع للطنائف البساطین)*. به تصحیح محمد روشن، تهران: علمی و فرهنگی.
- عزلتی خلخالی، ادهم (۱۳۸۱). *رسائل فارسی ادهم خلخالی*. به تصحیح عبدالله نورانی، تهران: انجمن مفاخر و آثار فرهنگی.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۴). *دیوان عطار*. به تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. به تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*. ج ۳، به تصحیح حسین خدیو جم، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، تهران: علمی و فرهنگی.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف در اسلام*. ج ۲، تهران: زوار.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۱). *دیوان فیض کاشانی*. به تصحیح مصطفی فیض کاشانی، قم: اسوه.

- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷). *ترجمه الحقائق فی محاسن الاخلاق*. ترجمه نور الدین محمد بن مرتضی کاشانی، به تصحیح عبدالله غفرانی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- فینک، بروس. (۱۳۹۷). *سوژه لاکانی: بین زبان و ژوئیسانس*. ترجمه محمدعلی جعفری، تهران: ققنوس.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴). *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی عثمانی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- فلانسی نسفی، عبدالله بن محمد بن ابی‌بکر. (۱۳۸۵). *ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق*. به تصحیح عارف نوشاهی، تهران: میراث مکتوب.
- کاشانی، عزالدین محمودبن‌علی. (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: سخن.
- کاشفی، حسین‌بن‌علی. (۱۳۵۶). *رشحات عین الحیاء فی مناقب مشایخ الطریقه النقشبندیه*. ج ۱، ترجمه علی اصغر معینان، تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- گروهی از نویسندگان. (۱۳۸۲). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی اسلامی (فارسی-انگلیسی)(انگلیسی-فارسی)*. با مقدمه و اصلاحات سیدحسین نصر، تهران: سهروردی.
- گوهرین، سیدصادق. (۱۳۸۰). *شرح اصطلاحات تصوف*. ج ۶، تهران: زوار.
- لوائین، استیون زد. (۱۳۹۵). *لکان در قابی دیگر*. ترجمه مهدی ملک، تهران: شونذ.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. ج ۵. به تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مشیری، مهشید. (۱۳۷۱). *فرهنگ افعال فرانسه (الفبائی-قیاسی)*. تهران: سروش.
- موللی، کرامت. (۱۳۹۸). *مقدماتی بر روانکاوی لکان: منطق و توپولوژی*. تهران: دانژه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- میدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱). *تفسیر کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*. ج ۸، به تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
- نراقی، ملاحمد. (۱۳۷۸). *معراج‌السعاده*. به تصحیح محمد نقدی، قم: مؤسسه دار هجرت.
- وقفی‌پور، شهریار. (۱۳۹۸). *ایده روان‌کاوی: مقدمه‌ای بر ساختارهای روانی (روان‌نژندی، انحراف، روان‌پریشی)*. تهران: سیب سرخ.

- اسماعیل‌لو، حسین. (۱۳۹۷). «سیر شعر زهد فارسی در ایران از آغاز تا قرن ششم هجری». *فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی*، ۱۴، ۱۱۷-۱۴۰.
- اشرف امامی، علی. (۱۳۸۴). «زهد و رهبانیت در عرفان اسلامی». *فصلنامه زبان و ادبیات فارسی*، ۱، ۱۱-۴۵.
- آنگونه جونقانی، مسعود. (۱۳۹۳). «رویکرد سنایی به تقابل‌های دوگانی». *مطالعات عرفانی*، ۱۹، ۲۹-۵۴.
- بختیاری نصرآبادی، حسنعلی و دیگران. (۱۳۹۸). «واکاوی تطبیقی جایگاه قناعت در مثنوی معنوی مولوی و بوستان سعدی با تأملی در دیدگاه مکتب معنادرمانی و ارائه الگویی از آن». *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، ۱۱، ۴۴، ۱-۲۶.
- بساک، حسن (۱۳۹۱). «برق عصیان (بررسی جلوه‌های گوناگون گناه در شعر حافظ)». *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، ۱۴، ۹۵-۱۲۴.
- پورفرح، سارا (۱۳۹۵). «مفهوم گناه در غزلیات سنایی بر مبنای نظریه تحلیل انتقادی گفتمان». *کنفرانس ملی چارسوی علوم انسانی*.
- جاری، سمانه و نصراصفهان‌ی، محمدرضا. (۱۳۹۸). «بررسی معناشناسی واژه زهد در آثار سنایی». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، ۱۳ (۴)، ۴۳، ۷۳-۸۸.
- حسن‌زاده نیری، محمدحسن و شاگشتاسی، مولود. (۱۴۰۱). «خشنودی و خرسندی در متن‌های باستانی ایران». *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، ۱۲، ۱، ۱۹۹-۲۲۷.
- حکمت، شاهرخ. (۱۳۹۳). «بررسی جایگاه هفت مقام عرفانی در غزلیات حافظ». *پژوهش‌های اعتقادی - کلامی*، ۵، ۱۷، ۷-۲۸.
- دهقان، علی و صدیقی لیقوان، جواد. (۱۳۹۲). «از قلندر عطار تا رند حافظ». *عرفان اسلامی*، ۱۱، ۴۴، ۳۱-۵۱.
- رضایی، ابراهیم و دهباشی، مهدی. (۱۳۹۵). «زهد از نگاه حافظ و نیچه». *الهیات تطبیقی*، ۷، ۱۵، ۱۵-۲۸.
- علمی، قربان و دیگران. (۱۳۹۷). «مقایسه و بررسی مبادی اولیه زهد در تصوف و تائوئیسم (با تکیه بر آرای فضیل بن عیاض و یانگ‌چو)». *معرفت ادیان*، ۹، (۳)، ۳۵، ۷۳-۸۷.
- مسبوق، سیدمهدی و دیگران. (۱۳۹۲). «سیری در مضامین و معانی زهد در اشعار سنایی و ابواسحاق البیری». *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*، ۱، (۲)، ۲، ۹۳-۱۱۴.

- مصطفوی، نداسادات و شجری، رضا (۱۳۹۹). «آسیب‌شناسی اجتماعی زهد صوفیانه از نگاه سعدی». کارنامه متون ادبی دوره عراقی، ۱، ۲، ۸۳-۹۹.

## References

### Books

- A group of writers. (2003). *Dictionary of Islamic mystical terms (Persian-English) (English-Persian)*. With introduction and corrections by Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Sohrevardi.
- Asiri Lahiji, Mohammad (1989). *The secrets of the witnesses in the knowledge of al-Haq al-Mu'abood*. Edited by Seyed Ali Al-e Dawood, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Attar, Fariduddin. (2005). *Divan Attar*. Edited by Taghi Tafazzoli, Tehran: Scientific and Cultural.
- Azlati Khalkhali, Adham (2002). *Persian letters of Adham Khalkhali*. Edited by Abdallah Noorani, Tehran: Society of Honors and Cultural Works.
- Dolatdoost, Hossein (2019). *Analyzing the place of contentment in selected texts of Persian literature, educational implications and presenting a model of it*. Doctoral thesis of educational sciences, philosophy of education. Isfahan University: Faculty of Educational Sciences and Psychology. Supervisor: Hasan Ali Bakhtiar Nasrabadi.
- Dore, Jules and Fergurovich, Judith (2019). *An introduction to the study of Lacan: structured unconsciousness like language*. Translated by Reza Soovizi and Toraj Banirostam, Tehran: Gostareh.
- Faiz Kashani, Hilmasan. (2008). *Translation of truths in moral virtues*. Translated by Nur al-Din Muhammad bin Mortaza Kashani, edited by Abdullah Ghofrani, Tehran: Martyr Motahari High School.
- Feyz Kashani, Hilmasan. (2002). *Divan Feyz Kashani*. Edited by Mustafa Faiz Kashani, Qom: Osveh.
- Fink, Bruce. (2017). *Lacanian subject: between language and jouissance*. Translated by Mohammad Ali Jafari, Tehran: Ghoghnoos.
- Ghani, Qasim. (2007). *History of Sufism in Islam*. Volume 2, Tehran: Zavvar.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad. (2004). *alchemy of happiness*. Edited by Hossein Khadivjam, Tehran: Scientific and Cultural.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad. (2007). *Revival of religious sciences*. Volume 3, edited by Hossein Khadivjam, translated by Moayeddin Kharazmi, Tehran: Scientific and Cultural.
- Goharin, Seyyed Sadegh. (2001). *Explanation of Sufism terms*. Volume 6, Tehran: Zavvar.
- Hafez Shirazi, Khwaja Shamsuddin Mohammad (2015). *Divan Hafez*. By the attention of Mohammad Qazvini and Qasim Ghani, Tehran: Zavvar.

- Kashani, Izzaldin Mahmoud bin Ali. (2015). *Mesbah al-Hadaya and Meftah al-Kefayeh*. Edited by Jalaloddin Homai, Tehran: Sokhan.
- Kashfi, Hossein bin Ali. (1977). *Rashahat Ain Al-Hayat in the Manaqib of the Mashaikhs of the Tariq al-Naqshbandiyyah*. Volume 1, translated by Ali Asghar Moinian, Tehran: Nouriani Charity Foundation.
- Khajooy Kermani, Mahmoud bin Ali (1999). *Divan Ghazliat of Khajoov Kermani*. Edited by Hamid Mazhari, Kerman: Kerman Cultural Services.
- Kharazmi, Kamaluddin Hossein (2005). *The source of Al-Asrar in the advice of Al-Abrar*. Volume 1, edited by Mahdi Derakhshan, Tehran: Anjuman Mahakher and Cultural Works.
- Levine, Steven Z. (2015). *Lacan in another frame*. Translated by Mehdi Malek, Tehran: Shavand.
- Meybodi, Rashiduddin Abulfazl. (1992). *Tafsir Kashf-ul-Asrar and Oddat Al-Abrar*. Volume 8, corrected by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir.
- Molavi, Jalaluddin Mohammad. (2007). *Fih-e Ma Fih*. Edited by Badi' Al Zaman Forozanfar, Tehran: Negah.
- Moshiri, Mahshid. (1992). *Dictionary of French verbs (alphabetic-analogous)*. Tehran: Soroush.
- Mostameli Bokhari, Esmail. (1984). *Explanation of recognition of the doctrine of Sufism*. Volume 5. Corrected by Muhammad Roshan, Tehran: Legends.
- Movallali, Keramat. (2018). *An introduction to Lacan's psychoanalysis: logic and topology*. Tehran: Danje.
- n.pn. (1970). *Summary of the description of the tariff*. Edited by Ahmad Ali Rajaei, Tehran: Iran Culture Foundation.
- n.pn (2009). *Idioms of the Sufis of Merat lovers*. Edited by Marzieh Soleymani, Tehran: Scientific and Cultural.
- Naraghi, Molla Ahmad. (1999). *Ascension*. Edited by Mohammad Naghdi, Qom: Dar-e Hejrat Foundation.
- Pierre Cloreau, Jean. (2018). *Lacan's vocabulary*. Translated by Keramat Movallali, Tehran: Ney.
- Qalanesi Nasafi, Abdullah bin Muhammad bin Abi Bakr. (2006). *Guidance in knowledge, preaching and ethics*. Edited by Aref Noshahi, Tehran: Written Heritage.
- Qosheyri, Abolqasem Abdol Karim. (1995). *Qosheyriyyeh treatise*. Translated by Abu Ali Osmani, corrected by Badiul Zaman Forozanfar, Tehran: Scientific and Cultural.
- Sajjadi, Seyyed Ziaoddin (2013). *Dictionary of mystic terms and interpretations*. Tehran: Tahoori.
- Sanai, Majdoud bin Adam (2004). *The garden of truth and the law of the way*. Corrected by Modarres Razavi, Tehran: Daneshgah Tehran.
- Sohrevardi, Shahaboddin Abu Hafs (1996). *Avarif al-Ma'aref*. Translated by Abo Mansour Esfahani, Tehran: Scientific and Cultural.

- Taheri, Fereshte (2018). *Examining the contrast between trial and contentment in Ferdowsi's Shahnameh*. Master thesis of Persian language and literature. Payam Noor University: Center of South Tehran. Supervisor: Narges Mohammadi Badr.
- Toosi, Tajoddin Ahmad bin Muhammad bin Zaid (2003). *The story of Yousof*. Edited by Mohammad Roshan, Tehran: Scientific and Cultural.
- Vaqfipour, Shahriar (2018). *The idea of psychoanalysis: an introduction to psychological structures (psychosis, deviance, psychosis)*. Tehran: Sib-e Sorkh.

#### Articles

- Algooneh Joonqani, Massoud. (2014). "Sanai's Approach to Dual Oppositions". *Mystical Studies*, 19, 29-54.
- Ashraf Emami, Ali. (2005). "Asceticism and monasticism in Islamic mysticism". *Persian Language and Literature Quarterly*, 1, 11-45.
- Bakhtiari Nasrabadi, Hassan Ali and others. (2018). "Comparative analysis of the place of contentment in Mawlawi's Masnawi and Bostan Saadi with a reflection on the perspective of the meaning therapy school and presenting a model of it". *Research Journal of Educational Literature*, 11, 44, 1-26.
- Basak, Hassan (2012). "Bargh Asayan (examination of various manifestations of sin in Hafez's poetry)". *Research Journal of Educational Literature*, 14, 124-95.
- Dehghan, Ali and Sedighi Liqvan, Javad. (2012). "From Qalandar Attar to Rand Hafez". *Islamic mysticism*, 11, 44, 31-51.
- Elmi, Ghorban and others. (2017). "Comparison and examination of the basic principles of asceticism in Sufism and Taoism (based on the opinions of Fozayl Ebn-e Ayaz and Yang cho)". *Knowledge of Religions*, 9, (3) 35, 73-87.
- Esmail loo, Hossein. (2017). "The course of Persian ascetic poetry in Iran from the beginning to the end of the 6th century AH". *Persian Language and Literature Quarterly*, 14, 14, 117-140.
- Hassanzadeh Niri, Mohammad Hassan and Shagshtasbi, Mavloud. (2022). "Pleasure and pleasure in the ancient texts of Iran". *Research in Social History*, 12, 1, 199-227.
- Hekmat, Shahrokh. (2013). "Investigation of the position of seven mystical positions in Hafez's sonnets". *Belief-theological researches*, 5, 17, 7-28.
- Jari, Samaneh and Nasr Esafhani, Mohammadreza. (2018). "Research on the semantics of the word asceticism in Sana'i works". *Mystical Literature Researches (Gohar Goya)*, 13 (4), 43, 73-88.
- Masboogh, Seyyed Mehdi and others. (2012). "Siri in the themes and meanings of asceticism in the poems of Sana'i and Abu Ishaq Al-Biri". *Comparative Literature Research*, 1, (2) 2, 93-114.
- Mostafavi, Nedasadat and Shajari, Reza (2019). "Social pathology of Sufi asceticism from Saadi's point of view". *The work of literary texts of the Iraqi*, period, 1, 2, 83-99.

- Pourfarah, Sara (2015). "The concept of guilt in Sana'i sonnets based on the theory of critical discourse analysis". *Four-year National Conference of Humanities*.
- Rezaei, Ebrahim and Dehbashi, Mehdi. (2015). "Asceticism from the perspective of Hafez and Nietzsche". *Comparative Theology*, 7, 15, 15-28.