



## عشق: خیال یا واقع؟ بررسی تطبیقی مفهوم عشق نزد مولوی و لاکان

غیاث الدین علیزاده<sup>۱</sup>

مسعود فرهمندفر<sup>۲</sup>

### چکیده

مقاله حاضر پژوهشی است با ماهیتی تطبیقی و میان‌رشته‌ای درباره مفهوم «عشق» در آثار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، شاعر و عارف نامدار ایرانی و ژاک لاکان، فیلسوف و روان‌کاو شهیر فرانسوی. عشق در این تحقیق از دو وجه مورد بررسی قرار گرفته است: عشق از منظر مولوی که یکی از بالاترین مراحل سیر و سلوک عارفانه است و زبان از بیان حقیقت آن عاجز است و عشق از دیدگاه لاکان که رابطه‌ای مبتنی بر وهم و خیال است و ریشه در خودشیفتگی دارد. این مقایسه نشان می‌دهد که تفاوت مولوی و لاکان در تعریف عشق به تفاوت دیدگاه آن‌ها درباره ماهیت عشق بازمی‌گردد. از دید لاکان، عشق ریشه در ساحت و حیث خیال دارد؛ در حالی که از نظرگاه مولوی، عشق در اصطلاح لاکان، متعلق به ساحت و حیث واقع است. مقاله حاضر به دنبال آن است که با بازگردانی نظریات و اصطلاحات عرفانی مولانا به زبان روان‌کاوی، تعریفی مولانایی-لاکانی از عشق ارائه دهد؛ به عبارت دیگر، هدف از این تحقیق توضیح این مسئله است که اگر دیدگاه مولانا از عشق را به زبان لاکان بازگردانیم، عشق در روان‌کاوی لاکان در چه جایگاهی قرار خواهد گرفت و نسبت به دیدگاه پیشین آن، چه تغییری خواهد کرد.

واژه‌های کلیدی: مولوی، لاکان، عشق، خیال، واقع، میان‌رشته‌ای

<sup>۱</sup> استادیار زبان و ادبیات انگلیسی، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه ملایر، همدان، ایران  
ghiasuddin.alizadeh@gmail.com

<sup>۲</sup> استادیار زبان و ادبیات انگلیسی، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران  
farahmand@atu.ac.ir

## مقدمه

علی‌رضا انوشیروانی در «مطالعات بینارشته‌ای ادبیات تطبیقی» می‌نویسد: «مطالعات بینارشته‌ای شامل تحقیقاتی است که با درهم‌تنیدن اطلاعات و نظریه‌های دو یا چند رشته با شاخه‌های مختلف علوم، به حل مسائلی می‌پردازد که پاسخ‌شان در فضای محدود یک رشته یا یک علم به دست نمی‌آید» (۱۳۹۲: ۴). وی در ادامه به روشنی توضیح می‌دهد که هدف ادبیات تطبیقی صرفاً بررسی تأثیر و تأثر نیست و در عوض باید به شیوه‌های گوناگون بیان ادبی و هنری توجه نشان داد (انوشیروانی ۱۳۹۲: ۵). مقاله حاضر نیز کوششی است در همین مسیر و هدف آن، مقایسه شیوه‌های گوناگون بیان مفهوم عشق است در روان‌کاوی ژاک لاکان، فیلسوف و روان‌کاو شهیر فرانسوی و غزلیات مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی، عارف و شاعر نام‌آشنای ایرانی. این پژوهش می‌کوشد میان دو حوزه مستقل علوم انسانی؛ یعنی روان‌کاوی و ادبیات عرفانی اسلامی پُل بزند؛ از این رو، پژوهش حاضر می‌تواند زمینه‌ساز انجام مطالعات بیشتر در این حوزه از مطالعات بینارشته‌ای باشد. در وهله دوم، هدف از انجام این پژوهش مقایسه نقاط اشتراک و افتراق مولانا و لاکان در بحث عشق و جایگاه این مفهوم در باورهای هر یک از این دو اندیشمند است. نتیجه این پژوهش نشانگر وجود اختلافی ماهوی پیرامون مفهوم عشق میان مولوی و لاکان خواهد بود؛ به گونه‌ای که تعریف هر یک از آن‌ها کاملاً متفاوت از دیگری است و به هیچ عنوان قابل جمع با یکدیگر نیست. مقاله حاضر نشان خواهد داد که این اختلاف به سبب تفاوت در مبدأ اعتقادی مولوی و لاکان نیست؛ بلکه به سبب تفاوت آن‌ها در شناخت روان انسان است. درنهایت، این پژوهش به دنبال آن است که با بازگردانی نظریات و اصطلاحات عرفانی مولانا به زبان روان‌کاوی، تعریفی مولانایی-لاکانی از عشق ارائه دهد؛ به سخن دیگر، هدف از این پژوهش توضیح این مسئله است که اگر دیدگاه مولانا را درباره عشق به زبان لاکان بازگردانیم، عشق در روان‌کاوی لاکان در چه جایگاهی قرار خواهد گرفت و نسبت به دیدگاه پیشین آن، چه تغییری خواهد کرد. با توجه به جایگاه روان‌کاوی لاکان در مطالعات علوم انسانی، این پژوهش باعث مشخص شدن هرچه بیشتر مفهوم عشق در تعالیم مولوی و لاکان خواهد شد. نتایج حاصله می‌تواند در حوزه نقد ادبی مورد استفاده علاقه‌مندان نقد روان‌کاوی قرار بگیرد. لازم به ذکر است که روش انجام این پژوهش تحلیلی-انتقادی است.

## پیشینه انتقادی تحقیق

از آنجا که تاکنون پژوهشی در رابطه با مقایسه مفهوم «عشق» در دیدگاه لاکان و مولوی انجام نشده است، مقاله یا کتابی مستقل که بتوان در این مورد خاص به آن اشاره کرد، موجود نیست. قهرمان شیرینی و دیگران مقاله‌ای منتشر کرده‌اند با عنوان «از لاکان تا مولانا» (۱۳۹۱)؛ ولی این مقاله نیز صرفاً می‌کوشد نگاهی لاکانی به سیر رشد روانی سوژه در آرای مولانا داشته باشد و زبان و سوژگی را محور مطالعه‌اش

قرار می‌دهد و به مفهوم عشق نمی‌پردازد. اگرچه بررسی تطبیقی مفهوم «عشق» نزد مولوی و لاکان پیشینه‌دار نیست، پیرامون مبحث عشق از هر دو منظر به طور مجزا مطالعاتی انجام شده است که علی‌رغم وسعت کمی، از لحاظ ماهوی تفاوتی میانشان دیده نمی‌شود؛ به عنوان مثال، در بررسی دیدگاه مولوی درباره عشق، می‌توان ادعا کرد که قاطبۀ تحقیق‌های انجام‌گرفته در تعریفشان از عشق هم‌سو و هم‌جهت هستند. به همین سبب، در بررسی پیشینه پژوهش پیرامون مفهوم عشق نزد مولوی، به ذکر کتاب سرنی، به قلم دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، اکتفا می‌شود؛ زیرا این کتاب را می‌توان نماینده تحقیقات انجام‌گرفته پیرامون مبحث عشق در اندیشه مولوی دانست. تعریف عشق در این کتاب، در فصلی تحت عنوان «عشق و معرفت» به تفصیل ارائه شده و مؤلف به استقرای انواع گوناگون عشق از نظرگاه مولوی و جایگاه هر یک در اندیشه او پرداخته است. گونه‌ای از عشق را که تحقیق حاضر برای پیشبرد بحث به منزله مفهوم پایه عشق در نظر مولوی از آن استفاده کرده است، می‌توان در جمله‌ای از دکتر زرین‌کوب خلاصه کرد؛ عشقی:

که هرگونه تعلقی را در سر راه بیابد نفی و محکوم می‌کند و عقل بحثی و علم ظاهر را... از دریافت آن قاصر می‌یابد و بدین‌گونه نیل به کمالی را که غایت وجود انسان است فقط با عشق، اما عشقی که در محدوده روابط جسمانی در نمی‌گنجد، برای وی ممکن می‌یابد نه با عقل و با علمی که بر عقل مبتنی است (۱۳۸۶: ۴۹۳).

### بحث و بررسی

پرسش از چیستی عشق همچون غوطه‌ورشدن در دریایی ژرف و بی‌انتهاست، و هر آن‌کس که تا به امروز قصد آن داشته تا خفایا و نوایای عشق را به بیان عقل و بنان قلم مرقم نماید، جز اعتراف به عجز و ناتوانی خویش انتهایی نیافته است. البته در این تردیدی نیست که زبان یارای بیان حقیقت عشق را ندارد. احساسات چون به یوغ واژه کشیده می‌شوند تعیین خویش را از دست می‌دهند و بدل به انتزاعی صرف می‌شوند. میان عین و شین و قاف و ماهیت عشق فاصله‌ای به مانند مشرق و مغرب است و هر اندازه واژه مقید به تعاریف و تفصیل شود، باز حق احساس استیفا نمی‌شود؛ که زبان و احساس از دو جنس هستند و در تبادل میان آن‌ها ناگزیر تحولی صورت می‌گیرد که در اثر آن استرداد معنای اصلی ممتنع می‌شود؛ به عبارت دیگر، باقی‌مانده کسر احساس از زبان هیچگاه صفر نخواهد بود؛ زیرا در فرایند دلالت همواره چیزی هست که از حکم زبان سر باز می‌زند و حاضر به قبول طوق بندگی عقل نمی‌شود.

ادبیات عرفانی فارسی مملو از سخن در تقابل میان عقل و عشق است. حکما و فلاسفه از دیرباز حد انسان را به «حیوان ناطق» شناسانده‌اند، که در آن مراد از نطق، صرفاً نه آن نطقی است که قائم به زبان باشد؛ بلکه متوجه نطق درونی و قوه

عاقله است که به ناچار برای به بیان آمدن دست به دامان الفاظ می‌شود. به حکم ذات، انسان می‌اندیشد و تعقل اوست که وی را از سایر موجودات تمیز می‌بخشد. عقل فلسفی، خود گذشته‌ای متلاطم و آکنده از خلاف دارد. اینکه آیا عقل قابلیت تعقل محض و مجرد از عوارض و امور خارجی را دارد یا خیر، قرن‌ها محل نزاع میان فلاسفه، بالاخص عقل‌گرایان<sup>۱</sup> و تجربه‌گرایان<sup>۲</sup> بوده است. با این حال، نقطه اشتراک میان این جریان‌های فکری مختلف آن است که آنچه معرف انسان است، عقل است نه احساس. اینکه عقل به طریق استنتاج قیاسی<sup>۳</sup> از کلیات به جزئیات می‌رسد یا اینکه به مدد استقراء<sup>۴</sup>، قوانین کلی را از دل جزئیات بیرون می‌آورد، ناتج یک نتیجه بیش نیست و آن این است که عقل دروازه شناخت جهان و کشف حقایق موجود در عالم هستی است؛ به عبارت دیگر هر آنچه مهر عقل بر آن باشد، هست و آنچه در دایره عقل ننگجد وهم و خیالی بیش نیست.

حال، هر آنچه به حکم عقل دارای هستی است، ناگزیر بایستی در قالب زبان بیان شود؛ زیرا زبان ابزار قوه عاقله در بیان مفاهیم و افکار است. در رساله کراتیلوس، افلاطون از تلازم میان لفظ و معنا سخن می‌گوید؛ از اینکه اسما به حقایق اشیا اشاره می‌کنند و اینکه هر ایده‌ای نیازمند نامی است خاص که از جانب فیلسوف به آن اعطا می‌شود (Sedley 2003: 268). در قرآن مجید، از حقیقت اسم و عدم اعتباری بودن آن و تلازم اسم و مسمی سخن گفته شده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱). زبان به تمامی گونه‌هایش خلق پروردگار است و نشانه‌ای بر وجود او: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ» (روم: ۲۲). بدین ترتیب، با اندکی تأمل می‌توان دریافت هر آنچه در محمل کلام نمی‌گنجد، یا نامعقول است یا فراتر از معقول؛ زیرا بنای عقل و تعقل بر گزاره‌های منطقی و صغرا و کبراست و این‌ها نیز به حکم ذات ساخته زبان هستند و اینجاست که عقل بیش از هر زمان دیگری آسیب‌پذیر می‌نماید؛ زیرا در گذر تاریخ از یونان باستان تا به امروز، همواره برخی از فلاسفه در مقام اعتراض عنوان کرده‌اند که عقل، جدای از آنکه حاکم بر زبان نیست، خود محکوم نظام نشانه‌ای و دلالتی است؛ به این سبب که تعقل بدون ابزار زبان امری محال و لایعقل است. به باور این نحله، هر آنچه به واسطه عقل تحت عنوان حقیقت محض و یا مدلول غایی بیان می‌شود، ساخته‌ای درون‌زبانی بیش نیست و به هیچ وجه به وجود و هستی‌ای خارج از نظام نشانه‌ای دلالت نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، از این دیدگاه هر آنچه هست، در زبان است و خارج از زبان هستی و وجودی نیست.

از منظر عرفا، عشق در مقیاس‌های عقلی نمی‌گنجد و از این رو امری است

<sup>1</sup> Rationalists

<sup>2</sup> Empiricists

<sup>3</sup> Deduction

<sup>4</sup> Induction

نامعقول که به هیچ زبان و اصطلاحی قابل بیان نیست. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی از جمله عرفایی است که در باب عشق و جدال آن با عقل، میراثی بس گرانمایه از خویش به جا گذاشته است. نمی‌توان از مولانا سخن گفت و سخنان او در ذم عقل و مدح عشق را فرا یاد نیاورد. مولانا یگانه حلقه از سلسله طویل صوفیان و عارفانی است که در این باب به نظم یا به نثر سخن رانده‌اند. منصور حلاج، بایزید بسطامی، شهاب‌الدین سهروردی، ابوحامد غزالی، حارث محاسبی، ابوالقاسم قشیری، ابوالرحمن محمد سلمی، ابوعلی رودباری، علی بن عثمان هجویری، عبدالقادر گیلانی، محی‌الدین ابن عربی، نجم‌الدین رازی، ابن فارض مصری، ابن سبعین اندلسی، فریدالدین عطار نیشابوری، نورالدین عبدالرحمن جامی، و شمس‌الدین حافظ شیرازی تنها جمله‌ای معدود در عداد بی‌انتهای کپکشان وسیع عرفان هستند که در باب عشق قلم‌فرسایی کرده‌اند. نکته درخور تأمل در این مقام آن است که عشق که در کلام این عرفا به منزله سرّ اسرار هستی و کلید معرفت و خداشناسی قلمداد می‌شود، در نصوص دینی، اعم از قرآن و احادیث، تعیین‌زبانی به خود نمی‌بیند و همین امر خود سبب به‌وجود آمدن نزاعی مشهور میان فقها و عرفا شده است؛ نزاعی که پرداختن به آن، به تفصیل خارج از حد این تحقیق است. با این حال، با نظر در آثار عرفا می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد که عشق در ادبیات عرفانی رنگ و بویی کاملاً متفاوت از ادبیات فقها و متشرعین دارد. عشق، از منظر عارف، غایت‌القصوای توحید است؛ نقطه‌ای است که در آن، مرز میان عبد و معبود برداشته شده است و بنده در اراده حق تعالی فانی می‌شود. غزالی از سخن برخی که عشق را در صور و تماثیل محصور می‌بینند سخت متحیر می‌شود و از روی ناباوری سؤال می‌کند که چگونه خلق در عشق مریدان به شافعی و ابوحنیفه که سال‌ها و بلکه قرن‌ها پس از وفات آنان بدان شدت و حدت در آتش عشق ایشان می‌سوزند متعجب نمی‌شوند؛ ولی عشق به پروردگار عالم را لایعقل و دور از واقع می‌شمارند:

و از عجایب است که مفهوم شود عشق شخصی که هرگز صورت او دیده نشود، و نشنوده باشند که آیا خوب است یا زشت و او اکنون مرده بود، و لیکن برای جمال صورت باطن و سیرت پسندیده، و خیرهایی که اهل دین را از عمل او حاصل شود، و جز آن خصلت‌ها. و مفهوم نشود عشق کسی که در عالم هیچ خیری و جمالی و محبوبی نباشد که نه حسن‌هایی از حسنات او بود، و اثری از آثار کرم او، و قطره‌ای از دریای جود او، بل هر حسن و جمال که در عالم به عقل‌ها یا به بصرها یا به سمع‌ها یا به دیگر حس‌ها دریافته می‌شود، از ابتدای عالم تا انتهای آن، و از اوج ثریا تا حضيض ثری، ذره‌ای از خزاین قدرت اوست، و لمعه‌ای از انوار حضرت او. پس کاشکی بدانمی که چگونه معقول نباشد دوستی کسی که صفتش این بود و چگونه دوستی او مؤکد نشود نزدیک عارفان صفات او (۱۳۵۱: ج ۲، ۶۰۶).

آری، پروردگاری که چون پرده هفتاد حجاب از وجهش کنار رود، جمال ملکوتی‌اش هر آنچه را در زمین و آسمان است به لمحّه‌ای می‌سوزاند (غزالی ۱۳۵۱: ج ۲، ۶۰۶)

به تحقیق لایق آن است که سوای او محبوب و معشوقی در عالم نباشد. پس در باور صوفیان، اطلاق این نوع عشق به هر موجودی سوای ذات اقدس الهی، ناگزیر بایستی از سبیل مجاز باشد نه حقیقت؛ زیرا:

از حد عشق آن است که قابل شرکت نباشد. و هر چه جز این عشق است قابل شرکت است. چه هر محبوبی که جز اوست نظیر او متصور است؛ اما در وجود و اما در امکان، و اما این جمال را دومی متصور نیست، نه در امکان و نه در وجود، پس اسم عشق بر دوستی غیر او مجاز محض باشد، نه حقیقت (غزالی ۱۳۵۱: ج ۲، ۶۰۷).

گویی همین استلزام توحید و امتناع شرک در عشق است که در کلام عارفان به چنین سوزی بیان گشته است. بی‌شک چنین راهی آکنده از مخاطرات و دشواری‌هاست: «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها».

بالاختصار، بایستی گفت که عشق واژه‌ای است که در اصطلاح عارفان معنایی دوباره می‌یابد؛ به این معنا، قرآن از سرآغاز تا پایان کتاب عشق می‌شود، کتابی مشتمل بر جملات آن معشوق ازلی که از جمال او جهان هستی همچون مروارید در تالاب آفاق و انفس نیز آینه تجلی ذات و صفات حضرت حق می‌شود؛ تا جایی که عارف واصل در هر جا و در هر گوشه و کنار جز جمال معشوق هیچ نمی‌بیند.

در چنین حالتی که عبد در عشق حق فانی می‌شود و وراى ذات و صفات و افعال او چیزی نمی‌بیند، حق تعالی به نهایت قرب خویش از عبد می‌رسد. در حدیث قدسی آمده است:

بنده من با گزاردن نمازهای نافله آنچنان به من نزدیک می‌شود که او را دوست می‌دارم، وقتی او محبوب من شد، من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود، و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند، و دست او می‌شوم که با آن حمله می‌کند، و پای او می‌گردم که با آن گام برمی‌دارد، هر گاه مرا بخواند اجابت می‌کنم و اگر به من پناه آورد، پناهش می‌دهم (بخاری ۱۳۷۹: ج ۸، ۱۰۵).

و در حدیث دیگر حق تعالی می‌فرماید:

و اگر بنده من یک وجب به من نزدیک شود من یک گز بسوی او نزدیک می‌شوم، و اگر او یک گز به من نزدیک شود من به اندازه دو گز به او نزدیک می‌شوم، و اگر آهسته به سمت من بیاید من با سرعت به سمت او می‌آیم (بخاری ۱۳۷۹: ج ۹، ۱۲۱).

به عبارتی، عشق خداوند به عبد به مراتب بالاتر از عشق بنده به اوست، و فراتر آنکه تا عشق از جانب پروردگار متوجه عبد نشود عشق بنده هیچ‌گاه منعقد نمی‌شود: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹)؛ از این رو می‌توان گفت علت خلقت هستی و انسان، عشق بود و غایت آن نیز عشق؛ عشقی که مامن و پناه آن دل بود نه عقل و اندیشه.

بر پایهٔ چنین باوری بود که مولانا جلال‌الدین بلخی، متحیر و سرگشته و سوخته در آتش عشق حق که در قالب شمس تبریزی بر او تجلی کرد، سراییدن غزل عاشقانه را آغاز نمود. عشق در مولانا جلوه‌ای نو پیدا می‌کند. مولانا عشق را به دورترین مرزهای آن می‌برد؛ جایی که تعریف عشق به یک‌باره و به کلی محال می‌شود و مرزهای مقیاس‌ها و معیارهای زبانی را درمی‌نوردد؛ به عبارتی دیگر، مولوی چون پا به عرصهٔ عرفان می‌نهد، بنایی را در برابر چشمان خویش می‌بیند که به خشت و آجر اسلاف او ساخته شده است؛ با این حال، روح مولوی در فضای محدود و مقید آن بنا نمی‌گنجد. از ورای جهان تن، مولانا سرچشمه و منزلگه ازلی و ابدی را مشاهده کرده و اکنون سوخته در آتش فراق، همچون مرغان در جستجوی سیمرخ، عزم بازگشت به لامکان کرده است:

چو سیلیم و چو جویم همه سوی تو پویم  
که منزلگه هر سیل به دریاست خدایا  
(مولوی ۱۳۷۶: ۹۴)

ما ز بالایم و بالا می‌رویم  
ما از آنجا و از اینجا نیستیم  
ما ز دریایم و دریا می‌رویم  
ما ز بی‌جایم و بی‌جا می‌رویم  
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۷۴)

مولوی بنای عشق را می‌نگرد و در آن چیزی سوای قید و بند نمی‌یابد؛ زیرا هر آنچه در قالب زبان درآید ناگزیر از اصل خویش دور می‌ماند؛ از این رو، مولوی به‌سان ابراهیم، تیشه به دست گرفته و بنا را از بیخ برمی‌اندازد؛ نخست نفی می‌کند تا به تبع آن اثبات معنی بیابد. عشقی که به زبان بیاید عشق نیست؛ بلکه زادهٔ عقل و منطق است؛ اما عاشقِ مجنون کجا و صاحب عقل و اندیشه کجا؟ برای رسیدن به قافِ معرفت باید اندیشه را گردن زد، از هستی گسست و به نیستی پناهنده شد:

می ده گزافه ساقیا تا کم شود خوف و رجا  
پیش آر نوشانوش را از بیخ برکن هوش را  
گردن بزن اندیشه را ما از کجا او از کجا  
آن عیش بی‌روپوش را از بند هستی بر گشا  
(مولوی ۱۳۷۶: ۳۳)

تا که خرابم نکند کی دهد آن گنج به من؟  
تا که به سیلم ندهد کی کشدم بحر عطا  
(مولوی ۱۳۷۶: ۳۸)

عقل تا جایی توان حرکت دارد که از منطق و قواعد آن تخطی نشود. عقل انسان به فراخور ذات و طبیعت، در بندِ قالب و هیكل است؛ هر آنچه از جهان به مدد حواس به عقل می‌رسد در قالب هیئت و شکل، صورت می‌پذیرد و سپس در ساختاری زبانی بیان می‌شود. با این حال، در گذر از عالم ناسوتی، انسان به قوت فطری قادر است از بند زمان و مکان برهد و متصل به لاهوت شود، و آنجاست

که عقل و به تبع آن زبان از عمل باز می‌ماند؛ زیرا که آنجا فقط معنا هست و عوارض را راهی به آن عالم نیست. در ستیز با چنین صورت‌گرایی عقلی است که مولانا فریاد می‌زند:

رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل  
 مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا  
 قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب ببر  
 پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا  
 (مولوی ۱۳۷۶: ۳۸)

در اوان بیان عشق که اوان استیصال و درماندگی عقل است، پناه‌بردن به زبان، همچون پناه‌بردن به مسکنی بی‌سقف در شبی طوفانی است. عشق بیان‌ناپذیر است؛ زیرا سرزمین آن حد و مرزی ندارد؛ سرزمینی است که در آن هر چه هست، هم هست و هم نیست. هست چون خاضع به ادراک است و نیست چون نامعقول است و فراتر از مرز. در عشق، ثنویت، که بنا بر باور فلاسفه و اهل منطق، اساس و پایهٔ تعقل و تفکر است، از میان برداشته می‌شود. عقل چون با آسمان بی‌انتهای و ساحل بی‌کرانهٔ معنا روبه‌رو می‌شود، به ناچار سر تسلیم فرو می‌آورد و ندای «ما عرفناک حق معرفتک» سر می‌دهد. مقام عشق مقام فنا و نیستی است، و جالب آن است که از این فنا و نیستی، بقا و هستی نتیجه می‌آید، همانند ققنوسی که چون ثنویت را در وحدت فنا کرد و سوخت، بار دیگر از خاکستر خود برخاست، از زمان و مکان گذر کرد و جاودان شد. به‌گفتهٔ مولوی:

پیش او دو من نمی‌گنجد. تو من می‌گویی و او من. یا تو بمیر پیش او یا او  
 پیش تو بمیرد، تا دویی نماند، اما اینکه او بمیرد امکان ندارد، نه در خارج و  
 نه در ذهن که (هو الحی الذی لا یموت). او را آن لطف است که اگر ممکن  
 بودی، برای تو بمردی، تا دویی برخاستی. اکنون چون مردن او ممکن نیست،  
 تو بمیر، تا او بر تو تجلی کند و دویی برخیزد. دو مرغ را بهم بندی، با وجود  
 جنسیت و آنچه دو پر داشتند، به چهار پر مبدل شود، نمی‌پزند، زیرا که دویی  
 قائم است، اما اگر مرغ مرده را بر او بندی بپرد، زیرا که دویی نمانده است  
 (مولوی ۱۳۴۲: ۲۴).

بیش مزن دم ز دویی دو دو مگو چون ثنوی  
 اصل سبب را بطلب بس شد از آثار مرا  
 (مولوی ۱۳۷۶: ۳۹)

با پر گرفتن عشق از عالم نیستی و پشت سر نهادن جهان حیوانی، تعریف آن به محالات می‌پیوندد. تعاریفی که غزالی، قشیری، ابن عربی، عطار و سنایی پیشتر از عشق ارائه دادند، در جهان مولوی همگی رنگ باختند و چون حجابی حقیقت عشق را پوشاندند. در جای‌جای دیوان شمس و مثنوی معنوی، سخن از عشق است و جالب آنکه در نهایت همواره سخن به خاموشی و بی‌کفایتی زبان عقل در تعریف آن ختم می‌شود. گویی مولوی آگاه از قیل و قال اسلاف خویش، کمر همت به آن بسته تا برای همیشه عشق را از دایرهٔ عقل و علم فلسفی خارج کند؛ تا آنجا که از داستان آفرینش، روایتی دیگر ارائه می‌دهد؛ روایتی که بی‌شک ساختهٔ ضمیر



عارفانه اوست:

چون به عشق آیم خجل باشم از آن  
لیک عشق بی زبان روشن ترست  
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت  
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت  
(مولوی ۱۳۷۲: ۵۶)

هرچه گویم عشق را شرح و بیان  
گر چه تفسیر زبان روشن‌گرس  
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت  
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت

چند زنی طبل بیان بی‌دم و گفتار بیا  
(مولوی ۱۳۷۲: ۸۱)

بس بود ای ناطق جان چند از این گفت زبان

باب البیان مغلق قل صمتنا اولی بنا  
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۸)

مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن

می‌توان گفت که عشق مولانا وطن در ورطه و پهنه‌ای دارد که باب و دروازه‌اش به روی عقل همواره بسته بوده است و بسته خواهد ماند. عاشق مست از دام عقل و فکر رهایی می‌یابد، خواسته و هشیار سر به دامان جنون می‌نهد، قیدها را در هم می‌شکند، عالم ثنویت و اشراق عقل را ترک می‌کند و جهانی از نو می‌سازد بر پایه توحید و وحدت. عاشقانی بی‌نام و نشان که هر دم از جانب دریای عشق، آنان را تحفه‌ای می‌رسد جان‌فزا:

چو آمد نامه ساقی چه نام آورد مستان را  
ز پنهان‌خانه غیبی پیام آورد مستان را  
(مولوی ۱۳۷۶: ۶۲)

سقا هم ره‌هم خوردند و نام و ننگ کردند  
در آ در گلشن باقی بر آ بر بام کان ساقی

### عشق در روان‌کاوی لاکان

روان‌کاوی را می‌توان داستان عشق نام نهاد. آغاز کتاب روان‌کاوی، داستان عاشق‌شدن زنی است که دل در گرو ژوزف برویر<sup>۱</sup>، روان‌شناس اتریشی و همکار زیگموند فروید<sup>۲</sup> می‌بندد (Strachey 1981:12)؛ از این رو، جای تعجب نیست که عشق، حضوری پُررنگ و همیشگی در ادبیات روان‌کاوی داشته باشد؛ زیرا آنچه از دقت در داستان آفرینش این شاخه از دانش بشری حاصل می‌شود آن است که عشق، بی‌تردید، اصلی اصیل و سازه‌ای بنیادین در روان آدمی است، و هرگونه مطالعه و تحلیل روان انسان، بدون در نظر گرفتن عشق و بیان ماهیت آن، تلاشی نافرجام و محکوم به شکست خواهد بود.

ژاک لاکان<sup>۳</sup>، روان‌کاو و فیلسوف نام‌آشنای معاصر، حجم قابل توجهی از سخنرانی‌ها و نوشته‌های خویش را به موضوع عشق و رابطه آن با اشتیاق<sup>۴</sup> و زبان اختصاص

<sup>1</sup> Josef Breuer (1842-1925)

<sup>2</sup> Sigmund Freud (1856-1939)

<sup>3</sup> Jacques Lacan (1901-1981)

<sup>4</sup> Desire

داده است؛ البته از آنجا که سخن در باب مفاهیم روان‌کاوی لاکان به مانند خوض در دریایی متلاطم و ناآرام از واژه‌ها و نظریات احیاناً متناقض است، به هیچ عنوان سعی بر آن نیست که در این مقام به استقرای آرای لاکان پرداخته شود. از سوی دیگر، هرگونه تلاش برای خلاصه‌کردن نظریات این متفکر، نتیجه‌ای سواى ساده‌نگاری محض و صرف و در بسیاری از حالات سوءتعبیر و تحریف گفته‌های او نخواهد داشت. نگاهی هر چند گذرا به تحقیقات انجام‌شده در این حوزه در سال‌های اخیر، خود بهترین گواه بر این امر است؛ از این رو در ادامه این بحث، نگارنده خود را ملزم خواهد کرد تا به دیدگاه لاکان در باب عشق و نیز لذت همراه با درد حاصل از رویارویی با حیث واقع<sup>۱</sup> (که از آن به «ژویی‌سانس»<sup>۲</sup> تعبیر خواهد شد) پردازد.

عشق همچون بسیاری از مفاهیم کلیدی دیگر، فراز و نشیب‌های بسیاری در تعلیمات لاکان به خود می‌بیند. با این حال، نگاهی جامع و کلی به مبحث عشق (بالاخص در سمینارهای هفتم، یازدهم، هفدهم و بیستم)، خواننده را به سمت این درک سوق می‌دهد که از منظر لاکان عشق زاده ضعف و ناتوانی انسان است. لاکان سخن از «زودهنگامی خاص در تولد» انسان می‌راند؛ عاملی که سبب پدیدآمدن «ناهمانگی خاستگاهی» در کودک می‌شود و او را در برابر عوارض دو جهان «درون و بیرون» دست‌بسته و بدون چاره رها می‌کند (Fink 2006: 78). در این حالت استیصال، این مادر است که کودک را زیر سایه حمایت خویش می‌گیرد و نیازهای او را برآورده می‌سازد؛ به تعبیری عارفانه، کودک و مادر، از منظر کودک، در خواست و طلب یکدیگر فانی می‌شوند و هر آنچه هست، وحدت میان آن دو است و اثری از تکثر و فراق به چشم نمی‌آید؛ لکن این وحدت خیالی<sup>۳</sup> مدتی طولانی نمی‌پاید؛ زیرا با برقراری هماهنگی اولیه میان قوای محرکه و عاقله کودک، چشم او بر واقعیت گشوده می‌شود. غیبت‌های مکرر مادر، واکنش اطرافیان به او و نیز تجربه احساس درد ناشی از برخورد با اشیای پیرامون، کودک را به این قناعت می‌رساند که از مادر و محیط اطراف خود مجزاست. حس کثرت ناشی از این ادراک برای نخستین بار کودک را با تنهایی ذاتی خویش مواجه می‌کند و اینکه در این جهان تنهاست و برای بقا نیازمند توجه دیگران است. این می‌شود که برای آنکه جایگاه خویش را نزد دیگری بداند، سفر زندگی را در میان امواج سرکش و متلاطم آغاز می‌کند. به تعبیر لاکان، تمامی زندگانی او تلاشی می‌شود برای پاسخ به این پرسش که «من چه جایگاهی در دنیای دیگری دارم» (Fink 2006: 690)؛ از این رو، تقاضاهای پی‌درپی کودک، علاوه بر نیاز او به برطرف‌شدن نیازهای اولیه و جسمانی، تبدیل به تقاضای عشق<sup>۴</sup> می‌شود (Fink 2006: 689)؛ عشقی که سرپناه و مأمنی برای ضعف و ناتوانی‌های او می‌شود؛ اما به هیچ عنوان بدان منحصر نمی‌گردد. به تعبیر فیلیپ

<sup>1</sup> The Real

<sup>2</sup> Jouissance

<sup>3</sup> Imaginary

<sup>4</sup> Demand for love

فان هاوت،<sup>۱</sup> تقاضای کودک آن است که «مستقل از هرگونه محاسبات اقتصادی، تنها به خاطر خودش دوست داشته شود» (109).

بر این اساس، عشق همواره عشقی است به خود. در سمینار اول، لاکان در سخن از من ایدئال<sup>۲</sup> و رابطه آن با سوژه انسانی به تعریف عشق می‌رسد: «عشق همین است. آنچه انسان عاشقش می‌شود من است، من خود انسان که در سطح خیالی شکل واقعیت به خود گرفته است» (Forrester 1975: 142). در سمینار یازدهم، لاکان بار دیگر بر خودشیفتگی عشق تأکید می‌ورزد و به صراحت ساختار عشق را «اساساً خودشیفته» می‌خواند و ارتباط سوژه با ابژه‌های عشقی<sup>۳</sup> را «این‌همانی‌سازی خودشیفتگانه»<sup>۴</sup> می‌نامد (Sheridan 1998: 256). هر آنچه هم‌شکل با تصویر خیالی انسان از خود باشد و تمامیت «من»<sup>۵</sup> را به خطر نیاندازد و نیز هر آنچه بتواند نیازهای او را برآورده نماید، مورد عشق واقع می‌شود و تیر نفرت و انزجار به سوی آن چیزی روانه می‌گردد که در خلاف منیت من در حرکت است؛ به عبارتی دیگر، عشق هرچند به ظاهر در وجود معشوق تعین می‌یابد، همواره بایستی آن را در جانب عاشق جست‌وجو نمود؛ زیرا عشق به معشوق ابزاری است برای برآوردن نیازهای عاشق و خواسته‌های خودشیفتگانه او.

نامحدودبودن تقاضای کودک برای دوست‌داشته‌شدن بیانگر آن است که ابژه تقاضا از ابژه نیاز<sup>۶</sup> متمایز است؛ به این اعتبار که برخلاف ابژه نیاز، ابژه تقاضا برای پُرکردن کمبود جسمانی نیست (Van Haute 2002: 109). آن‌گاه که من نیازمند چیزی هستم تا به مدد آن گرسنگی را برطرف کنم، فقدان<sup>۷</sup> و ابژه مورد نیاز برای پرکردن آن هر دو واقعی و جزء متعینات هستند. با این حال، در مورد تقاضا شرایط به گونه‌ای دیگر است. عشق، فی‌نفسه، ارتباط تصویری با هیچ ابژه معینی ندارد؛ یا بهتر بگوییم نمی‌توان ابژه عشق را در قالب شیئی از اشیای جهان خارج مجسم کرد. ابژه، از این رو صرفاً قادر است شکلی نمادین به خود بگیرد؛ به این معنا که به حکم انتزاعی بودن بایستی در قالب نشانه و دال<sup>۸</sup> قرار گیرد تا اینکه بتوان به صورت مستقیم به آن اشاره کرد. در چنین شرایطی، ابژه عشق در دام حرکت مجازی دال در نظام دلالت<sup>۱۰</sup> گرفتار می‌شود و به سبب انفتاح ذاتی زنجیره دلالتی،<sup>۱۱</sup> همواره به صورت مفهومی ناقص و ناکامل باقی خواهد ماند. اهمیت این بحث آن است که

<sup>1</sup> Philippe van Haute

<sup>2</sup> Ideal-Ego

<sup>3</sup> Love objects

<sup>4</sup> Narcissistic identification

<sup>5</sup> Ego

<sup>6</sup> Object of demand

<sup>7</sup> Object of need

<sup>8</sup> Lack

<sup>9</sup> Signifier

<sup>10</sup> System of Signification

<sup>11</sup> Signifying chain

اگر تقاضای عشق قادر به جداشدن از تلازم یک‌به‌یک تصویری با ابژه‌ای معین باشد، آن‌گاه ظهور اشتیاق ممکن خواهد بود. با این حال، عشق از منظر لاکان، خطری بالقوه برای تحقق وجود اشتیاق است (Fink 2006: 689)؛ زیرا در اغلب حالات، عشق در حیث خیال<sup>۱</sup> و گرفتار صورت باقی می‌ماند و اجازه سر برآوردن به اشتیاق نمی‌دهد. علت این امر آن است که ابژه از نمادین شدن<sup>۲</sup> بازمی‌ماند و فقط زمانی امکان شکوفاشدن اشتیاق به وجود می‌آید که سوژه خود را از چنگ تعین طلبی عشق رها کند.

به این ترتیب، می‌توان به سر دیدگاه منفی لاکان نسبت به مفهوم عشق پی برد. آن چیزی که انسان طلوع زندگی خود را در پی بودن آن و نیز به دست آوردن آن به غروب می‌رساند، خیال و تصویری برخاسته از وهم و گمان است. کودک در تصورات و خیال‌پردازی‌های خود چنین گمان می‌برد که گمشده مادر (و به تعبیری فقدان دیگری<sup>۳</sup>) شیئی واقعی و حقیقی است و می‌توان آن را بار دیگر به او بازگرداند و عشق ابدی او را تصاحب کرد؛ اما این در حالی است که از ابتدا گمشده‌ای نبوده است که حال بتوان آن را یافت. کودک در مسیر یافتن گمشده مادر، به این واقعیت آگاه می‌شود که آنچه مادر به دنبال آن است «نام پدر»<sup>۴</sup> است؛ یا به تعبیری دیگر، گمشده مادر شیئی واقعی نیست؛ بلکه فقدانی است که در نظام دلالتی از نشانه‌ای به نشانه دیگر لایزال در گذر است. لاکان، صورت نمادین این فقدان را «دال اشتیاق دیگری»<sup>۵</sup> یا «دال فقدان دیگری»<sup>۶</sup> نام می‌نهد و انقیاد کودک به آن را (که همان قانون نمادین<sup>۷</sup> است) سرآغاز اخته‌شدگی<sup>۸</sup> کودک و ورود او به جهان پدر، جهان قانون و نیز جهان تکثر و انکسار می‌داند؛ لکن عشق، به نوعی سر باززدن از قانون پدر، عبور از مرزهای حیث نمادین<sup>۹</sup> و بازگشت به جهان خیالی وحدت است.

در سمینار یازدهم، لاکان عشق را در ارتباط با «ابژه پتی ا»<sup>۱۰</sup> چنین تعریف می‌کند: «من عاشق تو هستم و به این خاطر که در تو چیزی هست که آن را از تو بیشتر دوست دارم. ابژه پتی ا. تو را اخته می‌کنم» (Sheridan 1998: 286). مراد از این کلام آن است که عشق همواره متوجه چیزی فراسوی معشوق است؛ به سوی چیزی که عاشق در او می‌یابد و معشوق خود از چیستی آن آگاه نیست. این معشوق فراتر از معشوق را لاکان ابژه پتی ا یا علت اشتیاق<sup>۱۱</sup> می‌نامد: شیئی از آغاز مفقود و نایاب، که

<sup>1</sup> Imaginary order

<sup>2</sup> Symbolization

<sup>3</sup> Other's lack

<sup>4</sup> Name of the Father

<sup>5</sup> Signifier of the Other's desire

<sup>6</sup> Signifier of the Other's lack

<sup>7</sup> Symbolic Law

<sup>8</sup> Castration

<sup>9</sup> Symbolic order

<sup>10</sup> Objet petit a

<sup>11</sup> Object-cause of desire

با حضور شبح‌وار خویش به دنبال پُرکردن حفره ذاتی موجود در درون انسان است؛ هرچند که این تلاش همواره نافرجام باقی خواهد ماند. حال، همین دیدگاه در قبال ابژه پتی اُ فارق میان عشق و اشتیاق است. عشق آن است که این ابژه را واقعی شمرده و سعی در به دست آوردن آن در جهان تعینات دارد؛ حال آنکه اشتیاق زمانی حاصل می‌شود که سوژه، آن را در نظام دلالتی بجوید نه در عالم خارج. به تعبیری عامیانه، من تو را دوست دارم و در عشق تو می‌سوزم زیرا در تو چیزی هست که می‌تواند پُر کننده حفره وجودی من و پایان‌بخش زندگانی سرشار از حسرت من باشد. از سوی دیگر، گفتمان اشتیاق چنین خواهد بود: آنچه در تو می‌یابم نمی‌تواند مفقود و گمشده من باشد؛ زیرا آنچه در تو هست و اشتیاق مرا برانگیخته، اشتیاق محض آن است که در تو حفره‌ای می‌بینم که هیچ‌گاه قابل پرشدن نیست؛ بلکه صرفاً می‌توان آن را پوشاند؛ زیرا فقدان خود اساساً مفقود و بر پایه فقدان خیالی بنا نهاده شده است. بر این اساس، عشق جریان حرکتی نشانه‌ها را متوقف می‌کند و معبری خیالی میان دال و مدلول شکل می‌دهد. ابژه پتی اُ که علت اشتیاق است و غیرقابل بیان، در عشق تبلور می‌یابد و از این رو لاکان عشق را «فریبی دیداری» می‌نامد: «در کسوت یک سراب، عشق اساساً فریبی بیش نیست» (Sheridan 1998: 286). در واقع، من نیازمند عشق معشوق هستم تا با ابژه او خود را کامل کنم؛ در عین حال، برای آنکه عشق دیگری را تصاحب نمایم ناگزیر بایستی برای او ابژه باشم و آنچه گمشده اوست را برایش فراهم آورم؛ به عبارتی «عاشق بودن یعنی بخشیدن آنچه که انسان خود فاقد آن است. عشق متوجه آن چیزی است که معشوق فاقد آن است؛ عشق متوجه نیستی فراسوی معشوق است» (Evans 2006: 286).

از منظر لاکان، چنین ارتباطی، که سراسر مبتنی بر خیالات و اوهام است، هیچ‌گاه نمی‌تواند نقطه پایانی بر مشکلات روحی و روانی انسان باشد. فقط زمانی که انسان متوجه فقدان ذاتی خود شود، فقط زمانی که آگاه گردد که آنچه گمشده اوست غیرقابل استرداد است، فقط زمانی که آرزوی غنای درونی و انسجام روان را از ذهن خویش بیرون نهد، فقط آن زمان است که می‌تواند با شهادت با حقیقت هستی خویش مواجه شود و بپذیرد که جهان وحدت، جهان افسانه‌ها و داستان‌هاست و واقعیت چیزی جز انکسار و فقدان نیست. در واقع، تراژدی زندگی انسان از دیدگاه لاکان، پذیرفتن این فقدان است. به همین خاطر، انسان، این قله آفرینش و مایه مباهات خداوند، درمی‌یابد که سنت آیینی و فلسفی، تنها سرابی و خیالی را در برابر دیدگان او ساخته‌اند. می‌توان نقطه پایان روان‌کاوی لاکان را گذر از رؤیای وحدت دانست. آری، چون انسان دریابد که هر آنچه هست گردش در دور باطل هستی و گذر بی‌پایان در جهان نشانه‌هاست، دیگر از نیست‌شدن سراب وحدت افسرده و دلسرد نخواهد شد؛ زیرا پیشتر، از ممتنع بودن نیل به مقصود آگاه است و سیزیف‌وار پذیرفته است که حیات او چیزی فراتر از غلتاندن سنگ آرزو و اشتیاق نیست که چون به دهانه گودال می‌رسد، بار دیگر به اعماق هاویه وجود او سرازیر می‌شود؛ بنابراین، در چنین حالتی بهترین راه حل، از منظر روان‌کاوی لاکان، لذت‌بردن از همین

تلاش است، از اینکه با وجود آگاهی از شکست همچنان به تلاش خود ادامه دهی، به نحوی که گویی در عین عدم هیلت، از اعتناق قانون هستی امتناع می‌ورزی و برای حصول این مقصود و به انداختن کشتی زندگانی خویش، بایستی عشق را در محراب خدایان گردن بزنی، که در غیر این صورت، لنگر عشق مانع از آغاز سفرت خواهد بود.

چون به تعبیرات مولانا و توصیفات او از عشق می‌نگریم، در همان بادی امر تناقض آشکاری میان دیدگاه او و دیدگاه لاکان به چشم می‌خورد. همان‌گونه که پیشتر بیان شد، در مذهب مولوی، عشق سر اسرار هستی و رحیق مختوم معتقدات عبدانی و یگانه راه‌هایی از زندان آنانیت و تاریکی گمراهی است. در باور مولوی، عشق نقطه‌ای است که در آن عاشق، واپسین لحظات منیت را پشت سر می‌نهد و در دریای وجود معشوق نیست و فانی می‌شود و یگانه چیزی که از زندگانی دنیوی او باقی می‌ماند، آن تن و جهان جسمانی است که در میان دیوارهای تاریک آن، روح عاشق به زنجیر کشیده شده است. در روایتی آمده است که «الدنیا سجن المؤمن و جنه الکافر» (طوسی ۱۳۷۲: ۳۷۷) و در گوشه و کنار اشعار مولانا معنای این روایت چنین‌انداز است:

گر خرقة تو چاک شد جان تو را نبود فنا  
(۱۳۷۶: ۱۸)

گر قابلیت در خاک شد جان تو بر افلاک شد

نفس بهیمی در چرا چندین چرا باشد چرا  
تو باز شاهی بازر سوی صفیر پادشا  
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۶)

جان غریب اندر جهان مشتاق شهر لامکان  
ای جان پاک خوش گهر تا چند باشی در سفر

ماهی همه جان باید دریای خدایی را  
این عرصه کجا شاید پرواز همایی را  
(مولوی ۱۳۷۶: ۷۷)

آب حیوان باید مر روح‌فزایی را  
ویرانه آب و گل چون مسکن بوم آمد

درون عز فلک دارم برون ذل زمین دارم  
مبین تو ناله‌ام تنها که خانه انگبین دارم  
چرا زین چاه برنایم چو من حبل متین دارم  
بپر ای مرغ جان این سو که صد برج حصین دارم  
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۴۲)

«گهی خورشید را مانم گهی دریای گوهر را  
درون خمره عالم چو زنبوری همی گردم  
چرا از ماه وامانم نه عقرب کوفت بر پایم  
کیوترخانه‌ای کردم کیوترهای جان‌ها را

صدهزاران محنت و رنج و بلا بشناختم  
این چراگاه خران را من چرا بشناختم  
دست و پایم بسته‌ای تا دست و پا بشناختم  
من نه از جایم کجا را از کجا بشناختم  
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۷۸)

ای جهان آب و گل تا من تو را بشناختم  
تو چراگاه خرانسی نی مقام عیسی‌ای  
آب شیرینم ندادی تا که خوان گسترده‌ای  
زیر و بالا چند گویم لامکان اصل من است

در عالم عشق، مولوی از آن رو سخن نمی‌راند که منیت خویش را ثابت کند؛ بلکه اشعار عاشقانه او دعوتی است به ترک ثنویت و فناشدن در اراده و خواست معشوق ازلی؛ در حالی که لاکان عشق را تلاشی در جهت تأکید منیت انسان و اساس آن را

خودشیفتگی می‌داند، مولوی «من» را به یک‌باره از هستی ساقط می‌کند و یگانه چیزی که از عشق ناتج می‌شود «او»ست، نه چیز دیگر. ممکن است در پاسخ به اعتراض احتمالی مبنی بر اینکه آنچه مولوی از آن سخن می‌راند ظاهر کلام و بیان ضمیر خودآگاه اوست؛ در حالی که آنچه لاکان بیان می‌نماید باطن سخن و گفتمان ناخودآگاه انسانی است، بایستی عنوان کرد که اختلاف مولوی و لاکان در باب عشق، خلافتی ماهوی است. برخلاف لاکان که ریشه عشق را در حیث خیال دیده و آن را مستلزم ارتباط با اشیای خارجی و تعینات می‌داند و به تبع آن به تعریف عشق می‌پردازد، مولوی عشق را غیرقابل تعریف می‌داند و آن را متوجه عالم انتزاعیات می‌کند. به تعبیری لاکانی، عشق مولانا در حیث واقع<sup>۱</sup> بیان شده است؛ از آن رو که محسوس و در عین حال غیرقابل بیان است. عشق مولانا حالتی است سکرآور که به ناگاه بر عاشق عارض شده و او را مست می‌حق و ناآگاه از حال و احوال خویش می‌کند؛ به عبارتی دیگر، تا عقل از سر زایل نشود و روح از بند اندیشه‌رهایی نیابد، عشق ظهور نخواهد کرد:

اول شرابی درکشی سرمست گردی از خوشی  
بیخود شوی آنگه کنی آهنگ ما آهنگ ما  
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۶)

فلسفیک کور شود نور از او دور شود  
زو ندمد سنبل دین چونک نکاری صنما  
(مولوی ۱۳۷۶: ۴۲)

از درون باره این عقل خود را ما مجو  
زانک در صحرای عشقش ما برون باره‌ایم  
(مولوی ۱۳۷۶: ۳۴۸)

عشق را اندیشه نبود زانک اندیشه عصاست  
عقل را باشد عصا یعنی که من اعمیستم  
(مولوی ۱۳۷۶: ۴۹۹)

درحقیقت، می‌توان با توصیف مولوی از عشق و بیان آن در چهارچوب روان‌کاوی لاکان، تعبیری نو از عشق ارائه کرد. بر این اساس، عشق مواجهه‌ای است با واقعیت هستی، با آن واقعیتی که نمی‌توان آن را به زبان اندیشه و منطق بیان کرد؛ به تعبیری دیگر، عشق تجربه‌ای است از نوع تجربه<sup>۲</sup> ژویی‌سانس،<sup>۲</sup> از نوع آن «لذت مفرط که علی‌رغم حس مضمحل‌کننده، بسیار جذاب و گیراست» (Fink 1995: 12). حیث واقع لاکان، جهانی است آکنده از حضور<sup>۳</sup> و به خلاف حیث نمادین هیچ غیاب و فقدان در آن وجود ندارد (Tomaselli 1988: 313)؛ درحقیقت، جهان ژویی‌سانس، جهان تجربه<sup>۴</sup> وحدت پیش‌زبانی<sup>۴</sup> کودک است، جهانی که هنوز زبان، بنای آن را از هم نپاشیده است. برای کودک، جهان، کلیتی منفک‌نشده و مادیتی محض و از هم جدانشده است که در آن فقط حضور در جریان است. با ظهور سوژه گویا و

1 Real order

2 Jouissance

3 Presence

4 Pre-linguistic

سخنگو،<sup>۱</sup> زبانِ حیثِ واقع را از هم می‌درد: «دال، قسمت عمده حیث واقع را به درون حیث نمادین می‌کشاند» (Fink 1995: 71) و بدین ترتیب به جهان بی‌شکل کودک انسجام و صورت می‌دهد. در کلام ماندگار لاکان، «این جهان واژگان است که جهان اشیا را می‌سازد» (Fink 2006: 229). با این حال، نشانه قادر نیست که تمام حیث واقع را بخشکاند. در فرایند دلالت، حفره‌ای پدید می‌آید که «به‌طور مطلق از نمادین شدن امتناع می‌ورزد» (Forrester 1975: 66)؛ به عبارت دیگر، ممیزه اصلی حیث واقع، مقاومت آن در برابر فقدان و غیاب و امتناع از هضم شدن در حیث نمادین است و از همین رو همواره برای ساکنان جهان، نشانه‌ها نامفهوم و ناشناخته باقی خواهد ماند. حیث واقع همان «ناممکن-محال»<sup>۲</sup> است (Forrester 1975: 181) که بر زندگانی سوژه سایه افکنده است؛ سایه‌ای که همواره حاضر است و «هیچ‌کس نمی‌تواند آن را به مکانی دیگر تبعید نماید» (Fink 2006: 17).

### نتیجه

در عالم مولوی، عشق تجلی چنین امری بر عالم انسان مستغرق در صورت و نماد است. عشق بیماری‌ای است که علت آن از سایر علت‌ها جداست. با ظهور عشق تمام قواعد و قوانین علی و معلولی و برهان‌های منطقی به هم می‌ریزد؛ به گونه‌ای که سرکنگبین صفرا می‌فزاید و آب همچون نفت مددکار آتش می‌شود. عشق بی‌تردید تجربه مواجهه با عالم واقع است و همچون ژویی سانس لذتی است آلوده به غم و رنج و به تعبیر مولانا هم زهرست و هم تریاق. عشق بازگشتی است به سوی اصل خویش و نیستان ازلی و برای عارف واصل نشانی از من باقی نمی‌گذارد. به اختصار می‌توان گفت که عشق مولانا مفهومی به غایت متفاوت با عشق لاکان دارد؛ تفاوتی که ناشی از اختلاف مبادی و نگرش آن دو به روح و روان آدمی است نه اختلافی بر سر وجود خالق و باور به جهان غیب و معنویات؛ به عبارت دیگر، آنچه مولانا و لاکان را در تعبیر از عشق، از یکدیگر جدا می‌سازد، جهت گیری و اعتقادات دینی مولانا و عدم اعتناق لاکان به آن باورها نیست؛ بلکه اتجاه آن‌ها نسبت به مسئله روان انسان است.

در روان‌کاوی مولوی، عشق نشان خودشیفتگی نیست و ذات فریبنده ندارد؛ بلکه غایت ترک نفس و گذر از صورت و تصویر و خیال و بازگشت به معناست؛ آن هم معنایی نه محدود به ساحت زبان و عقل؛ بلکه معنایی قائم به هستی واقع؛ معنایی که فقط در صورت ترک عقل بر وجود عاشق مستولی می‌شود و هستی او را به نیستی تبدیل می‌کند و سرآغازی می‌شود برای سفر به قاف مراد و گذر از بحرهای ابتلا و فتنه و وصول به ساحل قرب و وصال. به تعبیر ماندگار مولانا:

<sup>1</sup> Speaking subject

<sup>2</sup> Improbable-impossible



ای عاشقان ای عاشقان امروز ماییم و شما  
افتاده در غرقابه‌ای تا خود که داند آشنا  
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۴)

## منابع

انوشیروانی، علی‌رضا (۱۳۹۲). «مطالعات بینارشته‌ای ادبیات تطبیقی». ویژه‌نامه ادبیات تطبیقی (فرهنگستان زبان و ادب فارسی). شماره ۷، صص ۳-۹.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۷۹). *المسند الصحیح*. محمد زهیر بن ناصر الناصر (محقق). جلد هشتم و نهم. قاهره: دار طوق النجاة.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). *سَر‌نی*. تهران: علمی.

شیری، قهرمان؛ مهری، بهروز؛ حسینی آباریکی، سیدآرمان (۱۳۹۱). «از لاکان تا مولانا (نگاهی لاکانی به سیر رشد روانی سوژه در آرای مولانا)». *ادبیات عرفانی* (دانشگاه الزهراء). شماره ۶، صص ۸۱-۱۰۰.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳). *الأمالی*. قم: دار الثقافة.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۵۱). *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه محمد خوارزمی. تهران: علمی و فرهنگی.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۴۲). *فیه ما فیه*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۲). *مثنوی معنوی*. به تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶). *کلیات شمس تبریزی*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

Evans, Dylan (2006). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge.

Fink, Bruce, trans. (2006). *Jacques Lacan's Ecrits: The First Complete Edition in English*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.

Fink, Bruce (1995). *The Lacanian Subject Between Language and Jouissance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Forrester, John, trans. (1975). *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*. London: W. W. Norton & Company, Inc.

Sedley, David (2003). *Plato's Cratylus*. New York: Cambridge University Press.

Sheridan, Alan, trans. (1998). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. London: W. W. Norton & Company, Inc.

Strachey, James, trans. (1981). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XIV*. London: Hogarth Press.

---

Tomaselli, Sylvana, trans. (1988). *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. London: W. W. Norton & Company, Inc.

Van Haute, Philippe (2002). *Against Adaptation: Lacan's "Subversion" of the Subject*. New York: Other Press.

## **Love: Real or Imaginary? A Comparative Study of Love as Defined by Rumi and Lacan**

**Ghiasuddin Alizadeh<sup>1</sup>**

**Masoud Farahmandfar<sup>2</sup>**

### **Abstract**

The present article is a comparative and interdisciplinary study on the notion of love in the works of Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī, the famous Persian mystic, and Jacques Lacan, the renowned French psychoanalyst and philosopher. In this research, love is approached from two perspectives, namely, love in the view of Rumi, as one of the highest levels of mysticism which cannot be expressed through language, and love in the eyes of Lacan as an imaginary and illusory relationship, based on narcissistic roots. This comparison makes clear that the difference between the two views goes back to their difference on the definition of love. For Lacan, love is located inside the imaginary order, while for Rumi it belongs, in Lacanian terms, to the real order. This study tries to put forth a Rumi-Lacanian definition of love through translating Rumi's ideas and expressions to the language of psychoanalysis, and see, in that case, what place love will occupy in Lacan's thought, compared to his own definition of love.

**Keywords:** Rumi, Lacan, love, imaginary order, real order, interdisciplinary

---

<sup>1</sup> Assistant Professor of English Literature at the University of Malayer,, Hamadan, Iran  
ghiasuddin.alizadeh@gmail.com

<sup>2</sup> Assistant Professor of English Literature at Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran  
farahmand@atu.ac.ir