



از بحران مدرنیته تا رقص عاشقان و عارفان زمینی

(روان‌کاوی بحران مدرنیته/سنت فرهنگ ایرانی و راهی برای دستیابی به رنسانس عشق و خرد ایرانی)

داریوش برادری کارشناس ارشد روانشناسی/ روان‌درمان‌گر



این بخش اول کتاب در حال انتشار «از بحران مدرنیت تا رقص عاشقان و عارفان زمینی» است که برای آشنایی دوستان با محتوای کتاب منتشر میشود. این بخش بدون ادیت نهایی و تصحیح نهایی است.

تقدیم‌نامه

تقدیم به مادرم که به من عاشقانه‌زیستن و عاشقانه‌نگریستن را آموخت و تقدیم به پدرم که به من خندان‌زیستن و خندان‌نگریستن را آموخت.

تقدیم به برادر بزرگ محمدرضا برادری و همسر عزیزش زهرا برادری که همیشه یاور و پشتیبان من بوده اند.

تقدیم به خانواده عزیزم و به دوستان و یارانم و نیز به همه عاشقان و خردمندان مینهم.

فصل نخست: بحران فردیت در جامعه و فرهنگ ایرانی

- 1/ مفهوم فردیت در روان‌کاوی ----- 10
- 2/ یهودی سرگردان ----- 20
- 3/ ساختار روان انسان ایرانی و ساختار انسان مدرن و تناقضات این دو ساختار ----- 25
- نتایج بحران فردیت در ایران: ----- 34
- 1/ معضل هراس از تغییر و تحول ----- 34
2. فردیت به سان فردیت جسمانی و آری‌گویی به جسم و ایجاد روایات سمبولیک از جسم ----- 38
- 3/ گرفتاری فرهنگ ایرانی در ارتباط نارسبستی و بازی‌های نارسبستی و ناتوانی از ارتباط تثلیثی ----- 46
- 4/ عدم دستیابی به قانون و تمنای مرزدار و قابل تحول مدرن ----- 55
- 5/ ناتوانی از ایجاد ارتباط سمبولیک با سنت و مذهب و با مدرنیت و یا ناتوانی از ایجاد خلاقیت مدرن ----- 59

فصل دوم: معضل سکولاریسم و گیتی‌گرایی در فرهنگ ایرانی

- 1/ مفهوم گیتی‌گرایی مدرن و پسامدرن، روند سکولاریسم در ایران (1) ----- 64
- 2/ معضل سکولاریسم و گیتی‌گرایی ایرانی (2) ----- 70
- 3/ یک نقد لکانی معضل حافظ و عارف درون ما با مدرنیت ----- 83

فصل سوم: بحران جنسی ایرانیان و فرهنگ ایرانی

- 1/ بحران جنسی ایرانیان ----- 88
- 2/ نگرشی اجمالی بر بستر روانشناسی جنسی به روند سرکوب جنسی در تاریخ و فرهنگ ما و تاثیر آن بر دوران و بحران معاصر ما ----- 93
- 3/ روشنگری جنسی به عنوان زمینه ساز رفع بحران جنسی ایرانیان ----- 96
- 4/ بحران جنسی ایرانیان خارج از کشور ----- 108
- 5/ روشنگری جنسی و ازدواج موقت ----- 119

فصل چهارم: بحران جنسیت ایرانیان

- 1/ روان‌کاوی جنسیت و نقدی روان‌شناختی بر مباحث فمینیستی و فمینیسم ایران ----- 122
- 2/ بحران جنسیت در ایران ----- 143

فصل پنجم: بحران عشقی ایرانیان

- 1/ بحران عشقی ایرانیان ----- 147
2/ از عشق تراژیک تا پوچی تراژیک ----- 164

فصل ششم: بحران هویت ایرانیان

- بحران هویت ایرانیان ----- 168

فصل هفتم: رنسانس ایران

- رنسانس ایران ----- 193
1/ میانی فردیت، گیتی‌گرایی و عارف‌زمینی ----- 204
2/ معضل اساسی و مشترک بر سر راه رنسانس ایران در حوزه‌های مختلف ----- 225
3/ روان‌کاوی بحران قوم و ملیت ایرانیان ----- 231

راه‌کاری برای عبور از بحران زبان فارسی، روشنفکر و هنرمند ایرانی

- 1/ بحران زبان فارسی و روشنفکر ایرانی و شیوه پاسخ‌گویی به آن ----- 246
2/ بحران هنر و هنرمند ایرانی و مبانی خلاقیت مدرن و پسامدرن ایرانی ----- 252
پس‌نوشتار ----- 255
آفورسیم اول کتاب «اسرار مگو» ----- 256

جامعه و مردم کشور ما در حدود صدوپنجاه سال است که در پی دستیابی به مدرنیت و تجدد هستند و با تمامی پیشرفت‌ها هر بار ناتوان از گذار نهایی و پوست‌اندازی و ناتوان از دستیابی به مدرنیت ایرانی بوده‌اند. حاصل تشدید بحران به شکل نوینی در زمینه‌های مختلف بوده است. زیرا بحران تا به جواب خویش دست نیابد، به تکرار و تشدید بحران دامن می‌زند. این شکست و بحران در واقع ادامه یک شکست تاریخی نیز هست. نیاکان ما قرن‌هاست، سفری در پی دستیابی به عشق و سعادت آغاز کرده‌اند و مرتب شکست خورده‌اند و هم‌زمان چنان اسیر این سفر و جستجو بوده‌اند که دچار یک غفلت تاریخی گشته‌اند و متوجه تاخیر تاریخی خود نشده‌اند. از زمان مشروطیت توجه به این غفلت تاریخی و تاخیر همه جانبه ما و تلاش برای چیرگی بر این تاخیر و ایجاد یک جهان مدرن ایرانی شروع شده است. مشکل از ابتدا دو موضوع اساسی بوده است. مدرنیت از یکسو یک سیستم به هم‌پیوسته و یک گفتمانی است که نمی‌توان یک بخش آن را بدون بخش دیگر آن جذب کرد و مفاهیم آن چون فردیت، قانون، انسان‌محوری، دموکراسی، گیتی‌گرایی پیوند تنگاتنگ با یکدیگر دارند و نفی یکی به معنای نفی دیگری و مسخ مدرنیت است؛ از طرف دیگر این سیستم و نگاه قابل کپی‌کردن و تقلید کورکورانه نیست و هر فرهنگی بر بستر فرهنگی و تاریخی خویش می‌تواند و بایستی به شکلی از اشکال گیتی‌گرایی، قانون و فردیت دست یابد. همان‌طور که تاریخ مدرنیت در پیوند تنگاتنگ با بستر تاریخی و فرهنگی مسیحی و یونانی خویش است. حاصل ناتوانی از شناخت این معضلات و حاصل ناتوانی از عدم دستیابی به مفاهیم نو و مدرن یا تلفیقی ایرانی از مدرنیت، یا تقلید کورکورانه تقی‌زاده‌ها و یا میل «بازگشت به خویش» جلال‌آل‌احمدها و یا دکتر شریعتی بوده است و هردوی این راه‌ها به ناچار به تشدید بحران و شکست این راه‌ها منتهی شده‌اند. زیرا تنها مسیر منطقی و درست، شناخت دقیق مبانی مدرنیت و پذیرش ترمیزی یا سمبولیک مدرنیت در بستر فرهنگی خویش و ایجاد فرهنگ و جامعه مدرن ایرانی، ایجاد مبانی تلفیقی و یا مدرن ایرانی است.

ما این نسل امروز و وارثان این جستجو، تلاشها و شکستها خود نیز درگیر این جستجو و تجربه‌کنندگان شکست‌هاییم، با آن‌که امید یک رنسانس نو در جامعه ما امروزه بسیار بیشتر از گذشته است. امروزه جامعه ما در یک بحران عمیق اجتماعی/سیاسی/اقتصادی/ فرهنگی و .. بسر میبرد که در تاریخ این کشور بیسابقه می‌باشد. گویی تمامی آرزوهای قرون متوالی جستجوی بدنبال عشق و آرزوهای دو سده اخیر در پی پیشرفت و ترقی یک جا جمع شده‌اند و تحقق خواسته‌های خویش را می‌طلبند. این بحران اکنون روح و روان یکایک افراد جامعه ما و نهادهای اجتماع ما را چون خانواده/ مدرسه و دانشگاهها/ اقشار زنان و جوانان/ اقوام و هویت ملی و .. در بر گرفته است. در جامعه ما جهان سنتی و عناصر آن خانواده سنتی/ فرهنگ سنتی و .. در حال فروپاشیست و کم‌کم مفاهیم مدرنیت مانند جامعه مدنی و شهروندی و حقوق برابر در حال نهادینه شدن در روح و روان جامعه و ملت می‌باشد؛ اما هنوز شکافی عظیم میان رشد این بحران عمومی، شکست و فروپاشی جهان کهن و پیشرفت نگاه نو و مدرنیت وجود دارد. شکافی که حاصلش، از یکسو رشد جامعه و رشد فرهنگ و دانش مدرن در همه زمینه‌ها و از طرف دیگر اوج‌گیری بحران‌های هویتی، جنسی، جنسیتی، قومی، یا بیماری‌های روانی فردی/ اجتماعی و رشد اعتیاد/ تن‌فروشی/ طلاق/ افسردگی و ناامیدی و حس عسبان می‌باشد. درک علل این شکاف و علل سخت‌جانی سنت در برابر مدرنیت در همه عرصه‌ها و نیز علل عدم جذب کامل مدرنیت در روان فردی/ جمعی، باوجود این فروپاشی گسترده سنت در بطن جامعه، کاری بس مهم برای دستیابی به رنسانس جامعه ما و نیز برای اسباب شناسی مدرنیت در جامعه ماست. تا انزمان که ما این موانع رشد مدرنیت در جامعه خویش را باز نیابیم و برانها خودآگاه نشویم، نخواهیم توانست، گام نهایی در تحول رنسانس مدرنیت ایرانی را انجام دهیم و بخاطر ندیدن موانع و عدم رفع آنها ما نیز محکوم به شکستی مشابه نسل‌های قبلی خواهیم بود.

این بدان معنا نیست که در زمینه شناخت موانع مدرنیت و تحول کاری نشده باشد. بهترین اندیشمندان و هنرمندان ما در این زمینه در قالب کتاب و کار هنری چون داریوش اشوری، بهرام بیضایی، هدایت، فروغ فرخزاد، دکتر موللی و دیگران کار و تلاش کرده‌اند. بویژه در دو دهه اخیر از طرف اندیشمندان و هنرمندان فراوانی تلاش شده است، علل این شکست و ناتوانی را درک و مطرح کنند و در این راستا نیز کارهای فراوان و خوبی ارائه شده است. علل این شکست و موانع جذب کامل مدرنیت در ایران، چندفاکتوری و اجتماعی/سیاسی/اقتصادی/روانی و .. می‌باشد. با این وجود هنوز تحقیقات بیشتری در این زمینه، بویژه بخاطر حادث شدن بحران عمومی و لزوم یافتن جوابی مناسب و مدرن برای حل این بحران همه جانبه جامعه ما، ضروری می‌باشد. این کتاب تلاش دارد در این راستا، با کمک روانکاوی روان جمعی، به بیان موانع روانی، هراسها و تناقضاتی بپردازد که تاکنون بدلیل جوانی علم روانشناسی در جامعه ما کمتر بدان توجه شده است. تا شاید جای خالی این نگاه روانکاوانه در تحلیل چند فاکتوری علل شکست مدرنیت در ایران تا حدودی پر گردد و پدیده علل شکست مدرنیت در ایران بهتر فهمیده شود. همینکه ما ایرانیان در حال یاد گرفتن آنیم که پدیده‌ها را چندفاکتوری و چند علتی نگاه بکنیم (با آنکه در علوم اجتماعی ما دلایل علی نمی‌یابیم، بلکه تنها همپیوندی و ارتباطات میان پدیده‌ها را نشان می‌دهیم)، خود پیشرفتی در عرصه خردگرایی و علم باوری در جامعه ما و غلبه بر تفکر سیاه و سفید نقش بسته بر روح و جان ماست. این نوشته در طی مباحثی دنباله‌دار سعی خواهد کرد

مجموعه آن هراسها، ترسها، تناقضات روحی را تجزیه و تحلیل و بیان کند که در روان فردی/ جمعی ما وجود دارند و سد مانع دستیابی ما به مدرنیت و سعادت نو میباشند.

موضوع اینجا ایجاد چشم اندازی نو برای خوانندگان است، تا آنها را به فکر و شک وادارد و کنجکاوی آنها را برای یافتن نگاههای تازه و کاوش در خویش و جامعه خویش بیشتر سازد. برای این کاوش و تحقیق مهم است که ابتدا از خویش کمی فاصله بگیریم و بتوانیم خویش، نیاکان و جامعه مان را چون ابژه تحقیقی در دست بگیریم و سنجش و ارزیابی کنیم. مشکل تحقیقات روانشناسی فردی/ اجتماعی در این است که این تحقیق با مسائلی برخورد میکند که با قلب و جان یکایک ما پیوند تنگاتنگ دارند و از اینرو پرداختن بدانها بدون توانایی عبور از ترسها و تابوهای فردی/ اجتماعی از یکسو و نیز توانایی حفظ فاصلهگیری و نقادی علمی(که بویژه در تحقیق و تستهای روانشناسی کاری سخت است) از طرف دیگر ممکن نیست. امید نگارنده بر آن است که با طرح این معضلات درونی برای خوانندگان معلوم گردد که اساس مشکل فهم و جذب مدرنیت در روان فردی/جمعی ایرانی جهل و نادانی و نبود روشنگری(که آن نیز بسیار مهم است و باید ادامه یابد) نمی باشد، بلکه از یکسو عدم شناخت درست مدرنیت و بحران خویش و عدم طرح سوالات درست و از طرف دیگر و مهمتر، ترسها و هراسهای بویژه اخلاقی و درونی ما ایرانیان میباشند که مانع از آن میشوند، به تجدد و نگاهی نو دست یابیم و هر بار هر تلاش سیاسی یا اجتماعی را با شکست مواجه میکنند.

مشکل بنیادین مردم ما این نیست، که نمیدانند خرد چیز خوبی است یا دموکراسی و انسان محوری، پیشرفت و ترقی برایشان مفید می باشد. مشکل آنها این است که در واقع اینها را میخواهد، حتی بخشی از فرهنگش که همان فرهنگ شادی، عشق و دوستی می باشد، میتواند در این راستا به آنها کمک کند، که به مدرنیت تن دهند. اما بخش اعظم فرهنگ و اخلاق حاکم بر قلب آنها و جامعه شان از این خواستها هراس دارد و میترسد که به بهای آن چیزهایی را از دست بدهد که برایش مقدس، زیبا و دوست داشتنی می باشد. انسان ایرانی میخواهد خوشبخت باشد و مرفه زندگی کند، اما هراسهایش از هرج و مرج اخلاقی، مسائل جنسی، زنان و ... باعث میشود، همان زمان که می طلبد، پا پس بکشد و به عقب رود. از طرف دیگر انسان ایرانی چنان تحت تاثیر ساختارهای قدرت حاکم بر جان و روان یا بر فرهنگش است که نمی تواند بر دیسکورسهای(گفتمان) سنتی جامعه خویش چیره شود و دیسکورسهای جنسی، اخلاقی، هویتی و فرهنگی نویی بیافریند. علت مهم دیگر، ناتوانی انسان ایرانی در جذب و تلفیق فرهنگ مدرن در جهان سمبولیک خویش و ایجاد مدرنیت ایرانی است، زیرا مدرنیت قابل کپی کردن نیست. او نه می تواند مدرنیت را در خویش جذب و هضم کند و یا با کمک اشتیاقات و معیارهای مدرن خویش به پاکسازی و تحول فرهنگ سنتی خویش دست بزند. از اینرو او از یک سو اسیر این ترسهای سنتی و اشتیاقاتش و سودهایش از فرهنگ سنتی می ماند و از سوی دیگر بخاطر ناتوانیش از پاکسازی فرهنگ خویش از عناصر غیرمدرن و نیز به علت ناتوانیش از جذب و هضم ترمیزی مدرنیت در فرهنگ خویش و ایجاد یک تلفیق و یک مدرنیت ایرانی، یا سعی می کند طوری عمل کند که بقول معروف نه سیخ بسوزد و نه کباب و اینگونه مرتب مدرنیت را در پای سنت قربانی میکند؛ یا سنت را با لعابی از مدرنیت ایجاد میکند و اینگونه مدرنیت را مسخ میکند و خویش را به عذابی جدید دچار میسازد. برای آنکه ببینیم، چرا مفاهیم مدرنیت در چهارچوب تفکر و فرهنگ ایرانی و چهارچوب ذهنی/ روحی/ احساسی ایرانی بیشتر(لااقل تاکنون) محکوم به مسخ شدن و یا عدم تلفیق و پس زدن این عناصر میباشد، باید این چهارچوب ذهنی/ روحی خویش و جامعه خویش را شناخت.

تلاش برای کاوش و بیان گره های بخش روانی و احساسی، آگاهانه/ ناآگاهانه این چهارچوب ذهنی و نشان دادن هراسها و معضلات روحی مردم ما، روشنفکران ما، یکایک ما خواست این مقالات است، تا بتوان این بار بر این هراسها چیره شد و همراه با چیرگی بر علل دیگر اجتماعی/ سیاسی/ اقتصادی آن به مدرنیت دست یافت. به ویژه بایستی توجه داشت که وقتی در این مباحث به نقد سنت یا عرفان و غیره پرداخت می شود، این مباحث از چشم انداز روان کاوی نگرینته می شوند و همیشه چشم اندازهایی دیگر ممکن است. ثانیاً در معنای روان کاوی سنت، مذهب و یا عرفان همه اسامی پدر و نماد قانون و جهان سمبولیک هستند یعنی موضوع نوع رابطه با این قدرت های ماست. پس اینجا به بررسی نوع نگاه و نوع ارتباط انسان ایرانی با سنت و عرفان و غیره پرداخته می شود. از این رو بایستی با تفکیک حوزه ها توجه داشت که این نگاه روان کاوی در پی عرفان شناسی، سنت شناسی یا مذهب شناسی نیست بلکه تنها به نوع روایت انسان ایرانی از سنت و عرفان و چگونگی ارتباط انسان ایرانی با این اسامی دلالت و نمادهای قانون یا نام پدر توجه دارد. زیرا تنها یک ارتباط بالغانه و تثلیثی می تواند به ایجاد ارتباطی بالغانه، نقادانه و قابل تحول با سنت ایجاد کند و قادر به عبور از بحران سنت/ مدرنیت باشد. خودآگاهی از نوع ارتباط با جهان خویش و درک هراسها و گره های روحی خویش و جامعه خویش، گام اول در سلامت روحی و بلوغ فردی/ جمعی می باشد. گام دوم ایجاد امکانی برای تحول و تکامل روحی و دستیابی به توانایی جذب و تعالی بخشی امیال و اشتیاقات خویش و عبور از هراسهای آگاهانه و ناآگاهانه خویش و دست یابی به یک فردیت نو و بالغ و مدرن است که بتواند به بهترین وجهی مفاهیم و تمناهای مدرن را در بستر فرهنگی خویش پذیرا شود و تلفیق کند و اینگونه با جذب و هضم اشتیاقات نوی خویش از بحران همه جانبه سنت/ مدرنیت خویش عبور کند، به یک بلوغ تازه دست یابد و بارورتر و پرقدرتر و خلاق گردد.

در این نوشته که در واقع یک دیباگنوستیک و بیماری شناسی همه جانبه روان و جان ایرانیست، سه موضوع اساسی مطرح و بررسی میشود:

1. در هر بخشی یک قسمت از معضل جان و روان ایرانی با مدرنیت مورد بررسی قرار می گیرد و اینگونه، اندک اندک و در مسیر نوشته، جوانب مختلف معضلات درونی ایرانیان با مدرنیت در عرصه های، فردیت، گیتی گرایی، بحران جنسی، بحران جنسیتی و غیره شکافته و بررسی می شود. در انتها نیز همه این جوانب مختلف، تحت نام بحران هویت ایرانی جمع بندی شده و مورد بررسی بیماری شناسانه قرار می گیرد. در این مسیر همزمان به تعریف معیارهای مدرنیت و نیز نقد و بررسی مدرنیت و سنت پرداخته میشود.

2/ نگاه محوری این نوشتار، یک نگاه روانشناختی است و از اینرو نیز به بررسی علل روانی بحران مدرنیت/سنت روان و جان ایرانی می پردازد و در این راستا نیز به بیان مهمترین علل و معضلات روانی ناتوانی ایرانیان در دستیابی به تلفیق خویش از مدرنیت و سنت می پردازد. همانطور که در مسیر نوشته مشخص میشود، نگاه صاحب مقاله یک نگاه روانشناختی و جسم گرایانه است و معضل محوری انسان ایرانی را، در ناتوانیش به عبور از برزخ بحران مدرنیت/سنت، گرفتاری در زندگی بحرانی و برزخی و ناتوانی از دستیابی به بلوغی فردی و جمعی مدرن و نو می بیند. نگاه نگارنده دو علت اصلی روانی گرفتاری در این بحران همه جانبه را، از یک سو ناتوانی انسان ایرانی از ارتباط تثلیثی و نقادانه با «غیر» یا با دیگری واقعی و انتزاعی و هستی می داند و از سوی دیگر ناتوانی او در دستیابی به یک فردیت و هویت جسمی و جنسیتی زنانه و مردانه می بیند. یعنی معضل محوری ایرانی در برخورد به بحران مدرنیت/سنتش بر اساس نگاه نگارنده، در ناتوانیش به عبور از ارتباط دوگانه و شیفتگانه/متنفرانه نارسیتی با دیگری و ناتوانیش در دست یابی به ارتباط تثلیثی و با فاصله با «غیر» یا با دیگریست. زیرا تنها این فاصله و ارتباط تثلیثی می تواند به فرد و انسان ایرانی امکان رابطه نقادانه با مدرنیت و سنت را بدهد و به او اجازه دهد که به تلفیق خویش و جذب و هضم مدرنیت در جهان سمبولیک خویش دست یابد و یا با نوزایی فرهنگ خویش، به پاکسازی فرهنگش از عناصر ضد مدرنیت دست زند. حالت نارسیتی شیفتگانه/متنفرانه علت پایه ای غرب شیفتگی و یا غرب ستیزی، سنت شیفتگی و یا سنت ستیزی و ناتوانی از دست یابی به تلفیق خویش و دست یابی به مدرنیت ایرانی است. علت دوم، ناتوانی ایرانی از دست یابی به جسم سمبولیک خویش و «من یا سوژه» جسمی خویش است. ازینرو انسان ایرانی در واقع چون یک «روح سیال» است که در پی یگانگی و وحدت وجود با یک بهشت گمشده است و مرتب می خواهد با تبدیل شدن به این ایسم یا آن آرمان، به سرباز جانباز این ایده یا آن آرمان تبدیل شود و دیگر بار خویش را با «دیگری» یگانه احساس کند و به حالت کودکی بیگانه و بدون ترس و دلهره فردیت بشری رجعت کند. نتیجه این کودک شدن توهم بار و غیر ممکن، سرکوب آزادی و بلوغ فردی و جمعی و ناتوانی از دستیابی به جهان سمبولیک مدرن فردی و جمعی است. زیرا این عدم بلوغ و این جستجوی جاودانه یگانگی وحدت وجودی با معشوق و عدم قبول تفاوت خویش و فردیت دیگری باعث می شود که او نتواند به فردیت جسمی و جنسیتی خویش و به رابطه تثلیثی و بافاصله با «غیر»، با خود و یا با دیگری، با مدرنیت یا با سنت دست یابد. پس او به ناچار هم سنت و هم مدرنیت را مسخ می کند و یا ناتوان از ایجاد روایات مدرن از سنت و ناتوان از پذیرش سمبولیک مدرنیت در جهان فردی و جمعی خویش است. زیرا او تنها به سان این فردیت جسمانی و جنسیتی قادر به هضم و جذب مدرنیت و سنت در جهان سمبولیک خویش و ایجاد روایات فردی و جمعی قابل تحول و سمبولیک خویش از مدرنیت و سنت و قادر به ایجاد روایات مختلف مدرنیت ایرانی در زمینه های مختلف است. زیرا تنها با تبدیل شدن به این «جسم» سمبولیک و با آری گفتن به زندگی و جسم خویش و ایجاد روایات مدرن و فانی از تمناهای مدرن و جسم خویش است که می تواند به تلفیق خویش از مدرنیت و سنت دست یابد و جهان و هنر خلاق و مدرن مردان و زنان مدرن ایرانی را بیافریند. جهان سمبولیک و هنر مدرن ایرانی که چندلایه و متفاوت و تلفیقی است. زیرا مفهوم جسم و «زن یا مرد» در فرهنگ هر کشور حک و نقش بسته است و تنها راه دستیابی ما به مدرنیت از طریق جذب مدرنیت در این جهان سمبولیک و ایرانی خویش و نوزایی فرهنگ خویش، یعنی از طریق رنسانس جسم گرایانه و آری گویانه به زندگی و به شور زنانگی و مردانگی، می تواند صورت گیرد. موضوع عبور از بحران و چندپارگی کنونی به سوی چندلایگی مدرن و متفاوت ایرانی و ایجاد رنسانس عشق و خرد ایرانی و خلاقیت چندلایه جدید ایرانی در عرصه های مختلف است.

3/ در راستای این تحول بزرگ روحی و روانی و گذار از یک «روح سیال» و از ساختار کاهنانه/عارفانه به این جسم و فردیت جسمانی و جنسیتی، نگارنده راه خویش را به عنوان «جسم خندان و چندلایه» و هویت نوی خویش را به عنوان «عاشق زمینی و عارف زمینی»، به سان یک امکان و یا به سان یکی از بهترین امکانات برای چیره گیری بر بحران مدرنیت/سنت و به سان پایه روانی یک هویت نو و مدرن ایرانی مطرح می کند که قادر به ایجاد فردیت، گیتی گرایی و انسانگرایی ایرانی باشد و در هر بخش از مقاله به طرح و بیان بخشی از این نگاه و راه نو متناسب با موضوع می پردازد. این جسم خندان و عارف زمینی اما تنها یک حالت است و هر کس تنها به شیوه خویش می تواند شکلی از او را بیافریند. ازینرو حالت «عارف و عاشق زمینی» نه یک متاروایت نو بلکه آری گفتن به تفاوت مدرن فردی و تفاوتین

یا تفاوت پسامدرن نیز هست و زمینه‌ساز ایجاد هزار حالت از از عارفان و عاشقان زمینی و هزار حالت از بازی نوی عشق و قدرت ایرانی و خلاقیت ایرانی است.

شکل کتاب به شیوه یک پازل و از بخش‌های مختلف و فراگمنت‌های مستقل تشکیل شده است که در عین استقلال هر مقاله در عین حال جزیی از یک بخش کتاب و موزاییکی در تصویر کل متن و در آسیب‌شناسی چندجانبه فرهنگ ایرانی و ارائه راه‌های گذار از بحران است. حالت فراگمنتی و مستقل هر مقاله و هر بخش به خواننده امکان بدهد که بدون خواندن همه کتاب بتواند ابتدا از بخش دلخواه شروع کند و هم بتواند گام به گام با خواندن بقیه مقالات و مطالب تصویرش را از بحران جامعه ایرانی کاملتر کند و در انتها به تصویری کامل دست یابد که در عین حال یک چشم‌انداز بیش نیست و مطمئناً چشم‌اندازهای دیگری نیز ممکن است. در بخش ادبیات تنها کتاب‌هایی مرجع معرفی می‌شوند و نویسنده به عمد از آوردن مراجع فراوان خودداری کرده است تا نگاه نقادانه را متمرکز بر متن سازد. اما خواننده توانا می‌تواند به خوبی ببیند که هر متنی در زیر خویش دارای متون فراوان روان‌کاوی و فلسفی یا ادبی است. حتی در بخش‌های مختلف، اشکال مختلف نگارش نویسنده حفظ شده‌اند که در خویش دوره‌های مختلف تفکر نگارنده را دارند. اما هم‌زمان وحدت درونی نوشته حفظ شده است تا بدینگونه خواننده یک کثرت در وحدت را در متن لمس و حس کند.

زیرا این کتاب در واقع ترکیبی از ده مقاله من بنام «کاوشی در روان جمعی ایرانیان از خاستگاه آسیب‌شناسی مدرنیت» و کارهای جدید من در این زمینه و نیز همراه با تصحیح و تکمیل‌سازی مقالات و کارهای جدید است. این مقالات برای اولین بار سه سال پیش در اینترنت درج شد. با این حال میان این کتاب و آن مقالات تفاوت‌های فراوان نیز وجود دارد. مقالات ده‌گانه مورد نظر تقریباً بالغ بر صد صفحه بودند در حالی که کتاب کنونی بیش از دوبرابر است و از طرف دیگر مطالب ادیت و تصحیح و تکمیل شده‌اند. ازین رو کتابی نو و جدید است که در واقع یک پژوهش پانزده ساله را به پایان می‌رساند و بخشی از مطالب اصلی آن را در اختیار خوانندگان می‌گذارد. پژوهش و آسیب‌شناسی چندجانبه، چندچشم‌اندازی و چندسیستمی که از پانزده سال پیش و بعد از دانشگاه، به شیوه مستمر شروع شده است و ابتدا در مقالات بالا اولین بیان خویش را یافت. به باور من آن مقالات و سرانجام به شیوه کاملتر و بهتر این کتاب، در واقع اولین کتاب جامع دیاگنوستیک و آسیب‌شناسی روان فردی و جمعی ایرانی است که به شیوه‌ای ساده و قابل فهم برای افشار مختلف کتاب‌خوان، به بیان معضلات عمیق بحران جامعه ما می‌پردازد؛ بی‌آن که بخواهد زحمات دیگر استادان و همکاران نسل‌های پیش و حال را نفی کند. برعکس در عین احترام به این استادان و همکاران و یا بر پایه کار این پدران و مادران و استادان فکری خویش، هم‌زمان راه خویش را می‌رود و اثری متفاوت و نو و یک آسیب‌شناسی چندجانبه در عرصه علل روانی بحران جامعه و فرد ایرانی می‌آفریند. از طرف دیگر پایان این نوشتار با مقدمه‌ای از کتاب بعدی «اسرار مگو» همراه می‌شود که به بیان حالات و نگاه «عاشق و عارف زمینی» و نگاهی نو به جسم و تمناهای بشری می‌پردازد. زیرا این کتاب بخش آسیب‌شناسی و کتاب بعدی نگاه نوی من و نگاه «عارف زمینی» من به جهان خویش و بیان تفسیر و روایت خندان و آفوریمی خویش از بازی عشق و قدرت زندگی است. با آن که در این کتاب در کنار آسیب‌شناسی در هر بخش نیز به بیان راه حلی و نیز بیان حالت عارف زمینی پرداخته می‌شود. اما کتاب «اسرار مگو» حالت بیان آفوریمی و روان‌کاوانه/فلسفی این روایت نو و خندان است.

امیدوارم این نوشتار برای همه علاقه‌مندان به تحول و رنسانس ایران و نیز همه علاقه‌مندان به مسائل روانشناختی و معضلات پایه‌ای روانی جامعه ایرانی، کتابی مناسب برای درک بهتر این معضلات و مسائل باشد و نیز یابوری و راهنمایی برای جستجوگران ایرانی در پی یک هویت نوی ایرانی و برای دست‌یابی به خلاقیت و سعادت نوی زمینی و ایرانی خویش. خواست این کتاب و نویسنده کمک به رشد چالش و دیالوگ همه‌جانبه در باب بحران‌های مدرنیت ایرانی و نشان دادن ضرورت درک اهمیت مباحث روان‌شناختی در کنار فاکتورهای دیگر اقتصادی، سیاسی و غیره است. ازین‌رو سمت و سوی این نوشته هم به سمت فرد عادی و هم اندیشمند یا مسئول دولتی است، زیرا بحران کنونی جامعه ما پدیده‌ای چندجانبه و چندفاکتوری است و تنها با چالش و دیالوگ چندجانبه جامعه مدنی، مسئولین دولتی و خانواده و افراد قابل حل است. برای ایجاد هر چه بهتر این دیالوگ بر بستر رواداری مدرن مهم است که افراد جامعه ما هر چه بیشتر تن به مسئولیت فردی و جمعی در برابر بحران خویش دهند و بحران را به شیوه منفی نگرند. زیرا بحران پیش‌شرط تحول است. گام دوم این است که برای بحران خویش بدنبال مقصر نگردند، زیرا مقصری در میان نیست. مطمئناً در هر عرصه خانوادگی، فردی، اجتماعی و سیاسی می‌توان و بایستی انتقاد مطرح کرد و کمبودها و معضلات را نشان داد. اما این نقد مدرن در بطن خویش بایستی سازنده و نافی جستجوی مقصر و نفی مسئولیت فردی باشد. زیرا وقتی یک رابطه زناشویی داعان می‌شود و یا فرهنگی دچار بحران می‌شود، هر دو زن و شوهر و یا کل فرهنگ را ایجاد این بحران سهیمند.

یک مشکل مهم جامعه و فرهنگ ما این است که ما یا به علت احترام و عشق صبوریم و حرفمان و اعتراضمان را می‌خوریم و یا سرانجام از خشم می‌ترسیم و دنبال مقصر می‌گردیم و در همه کس و همه جا دشمنی می‌بینیم که به شیوه آشکار و پنهان قصد نابودی ما را دارد. عبور از بازی خطرناک نارسبستی و پارانویید و تن دادن به دیالوگ و چالش

مدرن میان همه اجزای جامعه مدنی و برای رشد نگاه علمی و عبور از بحران‌های مختلف، امری ضروری و اساسی است. خواست نگارنده از این رو این است که این نوشته در کنار آسیب‌شناسی و طرح راه‌حلهایی برای دست‌یابی به رنسانس ایران، هم‌زمان با نوع نگاه و رابطه مدرن و دوستانه‌اش با کل جامعه مدنی و فرهنگ خویش، به رشد این بستر اعتماد متقابل و رشد چالش و نقد همه جانبه مدرن کمک رساند. جامعه و فرهنگ ما بدون ایجاد این ارتباط روادارانه متقابل و نقد مدرن محکوم به آن است که مرتب در بحران بماند و مرتب هر فرد، گروه یا مسئول دولتی، فرد یا گروه دیگری و یا مسئول دولتی را مقصر همه چیز بداند و نتواند به دیالوگ مدرن و همراه به تفکیک حوزه‌ها دست یابد. باری ایجاد این بستر دوستی و رشد چالش مدرن بر بستر این اعتماد متقابل، خواست نهایی این کتاب و نگارنده است. زیرا بی شک یکایک ما خواهان سعادت فردی و جمعی و شکوه کشورمان هستیم و موضوع بنابراین جدل و چالش خندان نگاه‌ها و نظرات مختلف بر سر بهترین روایت و راه و در چهارچوب قانون و رواداری متقابل است.

بخش اول: بحران فردیت در جامعه و فرهنگ ایرانی

در هر سیستم و دیسکورسی، همه اجزای سیستم و دیسکورس در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر هستند و یکدیگر را بازتولید می‌کنند. ازین رو در نگاه مدرن، فردیت با قانون و گیتی‌گرایی و دیگر مبانی مدرنیت در پیوند تنگاتنگ است. همان‌گونه که در سیستم و دیسکورس سنتی ما حالات کاهنانه/ عارفانه فردی در پیوند تنگاتنگ با اخلاق و فرهنگ جامع و دیگر اجزای دیسکورس سنتی است. تحول مدرن در جامعه و فرهنگ ما بایستی ازین رو هم با شناخت از سیستم‌ها همراه باشد و قادر به آسیب‌شناسی تفاوت‌ها و معضلات باشد و هم بتواند راهی برای عبور از بحران و تحول درونی سیستم سنتی به مدرن را نشان دهد و یا قادر به پذیرایی سیستم مدرن در فرهنگ خویش و ایجاد تلفیق همراه با نوزایی فرهنگی باشد.

یک عنصر ماهوی و پایه‌ای در نگاه مدرن، حالت فردگرایانه و انسان‌محوری او و عبور از نگاه جمع‌گرایانه و آرمان‌محوری یا اخلاق‌محوری است. انسان مدرن جهان خویش را بر پایه فردیت خویش و در جستجوی سعادت فردی خویش می‌آفریند. مشکل نگاه مدرن در این است که فردیت مدرن در واقع یک سوژه بالذات است و رابطه‌اش با «غیر» یک رابطه سوژه/ابژه‌ای است. این رابطه سوژه/ابژه‌ای و همراه با سیادت عقل بر احساس هم پایه‌گذار قدرت علمی و قدرت انسان مدرن است و هم مانع از دیالوگ عمیق میان او با خویش و یا با «غیر» می‌شود و نمی‌تواند به چندلایگی، چندچشم‌اندازی عمیق خویش و روابط انسانی دست یابد.

ازین رو در روند رشد تفکر پسامدرن هم این حالت سوژه بالذات شکسته می‌شود و هم حالت سوژه/ابژه‌ای زیر سوال می‌رود و تئوری‌های جدید چون تئوری سیستم‌ها، تئوری اطلاعات، تفکرات پسامدرنی و غیره به وجود می‌آید و هر چه بیشتر سوژه پسامدرن به یک سوژه چندگانه و منقسم تبدیل می‌شود که در واقع جهانش یک جهان چندزبانی و چندروایتی و چندچشم‌اندازی است.

در روان‌کاوی نیز ما از یکسو شاهد اهمیت به فردیت و رشد فردیت هستیم و هم روان‌کاوی و نگاه فروید از اولین علمی است که نشان می‌دهد سوژه و جهان او تحت تاثیر جهان ناآگاه و تمناهای اوست. انسان به قول روان‌کاوی یک موجود آرزومند و در پی دیالوگ و عشق و قدرت است و فردیت او بر اساس این اشتیاق و آرزو ساخته می‌شود. برای شناخت معضل انسان مدرن و سپس شناخت بحران فردیت سنتی ما بایستی گام به گام، هم با این مباحث آشنا شویم و هم به شناخت بهتر بحران جامعه ما نائل آییم.

1/ مفهوم فردیت در روان‌کاوی

انسان در معنای روانشناختی آن، سوژه خودآگاه دکارتی نیست که به هستی چون ابژه‌ای می‌نگرد و او را با نیروی خردش و اراده آزادش به خدمت خویش می‌گیرد، بلکه این سوژه انگیزه حرکات و اعمالش را در شورهای درونی و عمیق ناخودآگاه خویش دارد. خواه این را خواست قدرت نیچه‌ای بنامیم که سوژه را به اندیشه و عشق ورزی و حکم ورزی میکشاند. خواه آن را رانش بدانیم و سرنوشت رانش که در دسر آفرین است، آنطور که فروید می‌گوید. زیرا میان «رانش» و «فرامن» جدلی ابدی برای حکومت بر «من» و ساختار روانی انسان وجود دارد و «من» انسان در واقع بقول فروید درشکه بانی است که باید این دو اسب چموش را بخدمت خواست و اقعیت خویش گیرد و گرنه نه درشکه اش توان راه رفتن دارد و نه توان رسیدن به مقصود دنیوی خویش. این «من» گاه چنان اسیر یکی از دو نیرو میشود که به خشکیدگی اخلاقی فرامن مبتلا میشود، یا به جهان نوپروتیک انسان و سواسی و یا به جهان هذیان آلود انسان شیزوفرن.

اما این لکان (لینک در پایین. 1) است که با خواندن انسان بسان تبلور تمنا و آرزومندی، او را در راستای نگاه پست مدرن از «سوژه تمنا» به «سوژه تمناکننده» تبدیل میکند، روندی که بقول فوکو 2 (لینک) در کتاب سکس و حقیقت، ماهیت اصلی ترانسفورماسیون و دگردیسی گذار از فرهنگ اولیه یونانی بسان تبلور این سوژه تمناکننده به سوی سوژه تمناهای مدرن با کمک فیلسوفانی چون افلاطون و سقراط بوده است. دگردیسی و گذاری که حاصلش را در پدیده‌ها به سان برتری گفتار بر نوشتار و یا همان دوگانگی ماهوی فرهنگ مدرن در جسم و روح، مرد و زن، سوژه و ابژه و برتری جسم، مرد و سوژه بر دیگران می‌داند و به نقد میکشاند. گذاری که متافیزیک مدرن را پایه گذاری میکند و نیز واقعیت

و انسان مدرن را. زیرا انسان موجودی سخنگو است و در چهارچوب زبان و بوسیله زبان، واقعیت و نیز خویش و خواست خویش را می آفریند. یا بهتر است بگوییم، این سوژه و خواستهایش، نگاهش و حتی حرکاتش توسط زبان و دیسکورس و قدرت دیسکورس ساختار بندی میشود، دیسکورس قدرتی که سوژه تنها از طریق تن دادن به آن می تواند خود شود و بگوید که کیست و چیست و چه میخواهد. در این معنا نیز که سوژه و یا انسان توسط نظم اجتماعی و زبان ساخته میشود، تمناها و خواهشهای او نیز که بقول لکان اساس او هستند، توسط این نظم و گفتمان قدرت و قوانین این نظام زبانی/اجتماعی سازمان بندی میشود. زیرا تمنا و خواهش خود تبلور قانون است و بدون قانون تمنایی و خواهشی در میان نیست. این بدان معنا است که حتی خواهشهای جنسی و سکسوالیته توسط این دیسکورس قدرت و نظام اجتماعی شکل میگیرند که به سوژه و وجودش حک می کنند که چگونه بطلبد. در همین معناست که فوکو می گوید که آزادی جنسی کامل هیچ وقت وجود نداشته است و آنچه ما امروزه سکس و سکسوالیته می نامیم، حاصل دیسکورس جهان مدرن بویژه در این دو و سه سده اخیر است.

در نگاه لکان این دیسکورس قدرت که ساختار روانی انسان و تمنای انسان را بسان مرد و زن شکل و معنا میدهد و سازماندهی میکند، «نام پدر» خوانده میشود. نام پدر که اسم دلالت برای قانون، خدا، میهن، اخلاق و غیره می باشد، در پیوندی تنگاتنگ با گره ادیپ فروید است و در حقیقت دیگر بار ضرورت و اهمیت این گره را برای شکل گیری هویت انسان و شکل گیری روان انسانی و جنسیت انسانی و نیز خواستهای جنسی او بیان میکند، اما این بار در قالبی حتی روشن تر و دقیق تر و با دشواریهای کمتر از ادیپ فروید. زیرا اینجا هر دو کودک یعنی دختر و پسر در پی حفظ یگانگی چاودانه با مادر هستند و با قبول کستراسیون، یعنی محرومیت از مادر و تعلق مادر به پدر و قبول نام پدر بسان نماد قانون جنسی و قانون دیسکورس و نظم روان انسانی، پای به عرصه سمبلیک و ساحت رمز و اشارت میگذارند و به عنوان سوژه شکل می گیرند. این گونه آن ها پای به درون واقعیت انسانی می گذارند که همان قبول فانی بودن و میراییست و آغاز هستی زیبای انسان به سان موجودی پارادکس و برزخی و در عین حال پرشکوه. از اینرو نام پدر و آری گویی به آن بیانگر آن پروسه جنسی/روانی شکل گیری شخصیت انسان است که در طی آن کودک قبول می کند، با قبول حق پدر بر مادر و پذیرش کستراسیون، محرومیت خویش و فانی بودن خویش و خواستهای خویش، مسیر تمنای خویش را از خانواده به سمت بیرون هدایت کند و با قبول این محرومیت و چیرگی بر فانتزیهای ادیبی خود و قبول نام پدر بسان قانون اصلی، در حقیقت پایه اساسی شخصیت و جهان خویش را که یک جهان سمبلیک و ساحت رمز و اشارت است بیافریند و اینگونه بجستجوی عشق و تمنای فردی خویش برود. در همین مثلث و عشق ادیبی میتوان دید که بقول لکان، تمنا همیشه تمنا و آرزومندی «غیر» (1) است. این هم در یک نگاه دیالکتیکی و نیز پارادکس بدان معناست که انسان کسی دیگر را می طلبد و هم بدان معناست که می خواهد بداند که دیگری در او چه چیزی را تمنا می کند و می طلبد. بهترین مثال این رابطه تمنایی، نگاه میان مادر و کودک در حین مکیدن پستان هست. هر کدام دیگری را می طلبد و دوست دارد و همزمان در چشمانش میخواهد، خویش را باز یابد و عشق به خویش را. اینگونه نیز اولین > تمنای غیر<، یا بهتر بگویم اولین > دیگری یا غیر< همان مادر است و در گام بعدی در رابطه ادیبی پدر میشود و سرانجام به نام پدر یا > غیر بزرگ< میرسیم که سمبل قانون، اخلاق، نظم و خدا است و آدمی با قبول خویش بسان تمنای این دیگری بزرگ و قبول فانی بودن خویش و نام پدر، پای در حیات انسانی خویش بسان موجودی فانی و ناکامل می گذارد که اساس انسان است. هم منشاء زیبایی و شکوه حیات انسانی و هم منشاء وحشت و هراس او از این فانی و ناکامل بودن و منشاء جستجوی جاودانه او برای وحدت و بهشت از دست رفته است. در این گذار ادیبی و بلوغ کودک به سوژه، ما شاهد گذار از هویت خیالی و نارسیستی که نوع رابطه اش دوگانه یا ثنوی، شکلش تصویری و ماهیتش توهم و فریب و داشتن تصویری غیر واقعی و بزرگ از خویش و یا دیگری و پرستش این تصویر و یا خشم به او می باشد، به سوی مرحله سمبولیک است که در آن انسان رابطه اش با خویش و دیگری ارتباطی تثلیثی و در حیطه زبان و قانون شکل میگیرد.

انسان در جهان سمبولیک خویش و در عرصه زبان هر چه بیشتر قادر به قبول فانی بودن و قبول نام پدر می شود و بر تصویر تمامیت خواهانه نارسیستی از خویش و دیگری برای اولین بار چیره میشود و با فاصله به خود و دیگری می نگرد. از طریق این گذار نیز، تمتع و خوشی نارسیستی در پی یگانگی شدن با تصویر خود و <من> خود که در این مرحله آینه پایه اولیه اش ریخته میشود، به تمنای سمبولیک و مرزدار و ضرورت دیالوگ تبدیل می شود. زیرا همیشه فاصله ای میان انسان با «غیر»، خواه با خود و یا با معشوق و خدا است. نه تنها انسان سنتی بلکه حتی <من> مدرن هنوز در خویش هنوز توهم نارسیستی متفاخر بودن را دارد و خویش را قائم بالذات می داند و متوجه نیاز عمیقش به «غیر کوچک یا بزرگ»، به معشوق تا قانون و خدا نیست. تمتع نارسیستی (ژوئیسیناس. لکان) ناشی از میل یگانگی با تصویر <غیر مثل مادر> است که همیشه به خاطر ناممکن بودن کامل چنین وحدتی به درد و خشم می انجامد و انسان گرفتار هویت خیالی را به تکرار و فرسودگی بی ثمر دچار می کند. برعکس تمنای سمبولیک همیشه تمنای دیگریست و در ارتباط پارادکس و دیالوگ با دیگران است. زیرا تمنا روی دیگر قانون و نام پدر است. تمنا که همیشه تمنای «غیر» است، بدان معنا نیز هست که ما همیشه خویش را بسان <دیگری> می بینیم و در می یابیم و بدینگونه نیز وقتی صدای فانتزیهای ناخودآگاه خویش را در رویاها و خوابهایمان حس و لمس می کنیم و اشتیاق به این فانتزیها داریم،

اینگونه این تمنای ما بشکل تمنای دیگری یا تمنای ناآگاه ما بر ما ظاهر میشود و ما ابتدا با پذیرش این امیال در جهان سمبلیک خویش، قادر به پیوندی نو با ناگاهی یا <غیر> خویش هستیم؛ وگرنه مجبوریم بشکل خیالی و در قالب اسارت در تصور نارسیستی، با این فانتزیهای خویش تماس برقرار کنیم و به بیماریها روانی مانند انحراف جنسی مبتلا شویم که نمادی از اسارت در بند ناگاهی درونی و یک فانتزی درونیست. در بند خویشی دردآور و تکرار مداوم این خویشی تا حد فرسودگی و مرگ باشیم.

این تعالی بخشی و دگر دیسی اشتیاق به یگانگی و میل قتل پدر به تمنای سمبولیک جستجوی عشق و حقیقت فردی، به معنای آن نیست که یکبار برای همیشه ما بر فانتزیهای نارسیستی بدنبال بهشت گمشده و میل یگانگی دوباره چیره شده ایم. ناآگاهی خوشبختانه مرتب اشکال و استعارها و مجازهای جدیدی از این خواهش درونی ما و نیز از خواهشهای درونی دیگر می آفریند. بدینگونه انسان در یک تکاپوی دائمی این جستجو و درک ضرورت تعالی بخشی و پذیرش سمبولیک خواهشهای درون، جذب آنها در هویت سمبولیک و تثلیثی خویش و عبور از هویت نارسیستی و ثنوی خویش است. این دگر دیسی و تعالی اشتیاق نارسیستی به تمنای سمبولیک قابل تحول بدین معنا نیست که ما خواست دست‌یابی به بهشت گمشده را از دست می‌دهیم. این خواست و لمس کمبود این بهشت گمشده، اصل و محور آرزومندی بشری است. تنها در حالت سمبولیک این اشتیاق به محور آرزومندی بشری تبدیل می‌شود و انسان در جستجوی این بهشت گمشده مرتب به درجات نوینی از بازی عشق و قدرت و روایتی نو از جهان سمبولیک خویش می‌رسد. اینگونه انسان در جوانی و در کل زندگی با جستجوی عشق فردی، حقیقت فردی و با هر جستجوی خویش، در حقیقت در پی این مطلوب گمشده است. از اینرو در عشق ما لحظه ای بهشت از دست رفته را دیگر بار می‌یابیم و عشق یا هر مطلوب دیگر در زندگی انسان مالا مال از این حس جستجوی مطلوب گمشده است، اما از آنرو که این مطلوب هیچگاه کامل بدست نمی‌آید، زیرا ماهیت زندگی انسان، آرزومندی فانی و شکننده اوست، از آنرو نیز این جستجو پایان نمی‌یابد. اما این بدان معنا نیست که انسان موجودی وحشتزده و شتابان و ناآرام است. بلکه در هر مطلوبی که او میجوید و هر تمنایی که در زندگی خویش وارد میکند و جذب میکند، او به سعادت و آرامشی نو و فانی و بلوغی نو دست می‌یابد. زیبایی عشق و حیات انسانی در همین فانی بودن آن است. با جذب هر تمنا و آرزوی نوینی در جهان سمبلیک خویش و ارتباطی نو و تثلیثی با تمنای خویش آدمی بالغتر می‌شود و اینگونه است که جهان سمبلیک که همان واقعیت زندگیمان است و آنگونه که واقعیت را می‌بینیم و می‌چشم، بقول لکان «هیچگاه پایان نمیدهد که نوشته شود». زیرا انسان با جذب هر خیال و آرزویی از خویش در جهان سمبلیک خویش و تبدیل آن به تمنا که همیشه تمنای دیگریست و نام دیگرش قانون است، طبیعتاً نوع نگاه و روایتش از زندگی و واقعیتش را تحول میبخشد و باز آفرینی میکند. سمت دیگر این جستجوی بدنبال مطلوب گمشده، وحشت و ترس انسان و حالت برزخی زندگی انسانی است. گرفتاری در نگاه معشوق گمشده و هراس از فانی بودن زندگی و هراس از نیازمندی به دیالوگ بشری، نمادهای خویش را در بیماریهای روانی، در اعتیاد و غیره نشان می‌دهد که همه ناشی از ناتوانی به قبول محرومیت از بهشت و قبول نام پدر، فانی بودن زندگی ما و تلاش خیالی برای ارضای این وحدت مثلاً از راه ماده مخدر یا نوبروز و یا در حالت نهایی پسیکوز است.

به ویژه در حالت پسیکوز بیمار ناآگاهانه می‌خواهد «نام پدر» را نفی و نقض کند و نمی‌خواهد به محرومیت باور آورد. از این رو نیز جهان سمبولیکش درست شکل نمی‌گیرد و او فرق میان واقعیت و رویا را از دست می‌دهد. نوبروزها از وسواس گرفته تا هیستری، همه اشکال متفاوتی از ناتوانی از جذب تمناهای سرکوب شده خویش در جهان سمبلیک خویش میباشد. یعنی انسان نوبروتیک قبول محرومیت میکند، اما این قبول محرومیت به شکل خوبی صورت نگرفته است و او نمی‌تواند اشتیاقات نارسیستی یا خشمگینانه خویش و میل «قتل پدر» را به تمنای بالغانه خشم و استقلال و خویشندوستی بالغانه تبدیل سازد و می‌خواهد این اشتیاقات را سرکوب کند. ام از آنرو که آن چه انسان سرکوب میکند، دوباره در همان لحظه برمیگردد و می‌خواهد جذب شود و به خواست خویش برسد، پس باید سعی کرد این اشتیاقات سرکوب شده را با دگر دیسی به تمنای سمبولیک و قانونمند، با تعالی بخشی و زیبا ساختن در دنیای خویش جذب کرد و از آنها استفاده کرد، مانند تبدیل و تعالی بخشی میل قتل و یا قتل پدر به تمنای خشم بالغانه و استقلال، یا به یک عمل سازنده و جراح شدن و شغلی بالاتر از پدر خویش یافتن، یا تعالی بخشی این فانتزیها و تمناها از طریق هنر و علم. انسان نوبروتیک در جهان سمبلیک خویش است ولی بخشی از این آرزوها و فانتزیها را نتوانسته است، تعالی بخشد و به شکل ترمیزی پذیرا گردد. این اشتیاقات و ناتوانی از پذیرش سمبولیک آنها با عارضه های مختلف از وسواس، اعتیاد، هیستری، فنیسیسم و مازوخیسم بیمارگونه (چون فنیسیسم و مازخیسم و گرایشات جنسی مشابه در شکل عادی و انتخاب شده آن دیگر جزء بیماریها نیستند) از وجود خویش خبر میدهند و از لزوم پذیرش خویش و اهمیت خویش برای رشد و بلوغ انسانی خبر می‌دهند. بیماری خود یک اسم دلالت است و در حقیقت نمادی از حقیقت و نیازهای عمیق درونی ما که تاکنون در شبکه جهان سمبولیک و ساختار روحیمان جذب نشده است می‌باشد، از اینرو محکم به در می‌کوبد، تا در را برویش بگشاییم و او را نامی دهیم و جایی در وجود خویش. از اینرو نیز میان انسان معمولی و انسان نوبروتیک تفاوت چندانی نیست، زیرا همه ما انسانها در خویش تمناهای سرکوب شده داریم که مرتب در قالب رویا، اشتباهات لفظی و یا اعمال اشتباه خویش را به ما نشان میدهند و ما یکدفعه تعجب می‌کنیم که این غریبه‌ی آشنا کی بود که خودش را نشان داد و من چرا این یا آن خطا را کردم. اینگونه بیماری روانی یا روانی/جسمی در

مکاتب مختلف روانکاو و روان درمانی به بحران بلوغ تبدیل شده است و در هر بیماری انسان با بخشی از نیازها و آرزوهای پنهان خویش روبرو میشود که دارای منطق و خرد خویش هستند. در واقع آنها شورها و قدرتهای پنهان ما و حقایق مهم وجودی ما هستند که تا زمانی در جهان سمبلیک و تثلیثی ما جذب و تعالی یا زیبا نشوند و به یاران ما تبدیل نگردند، ما را با حملات خویش و در اشکال مختلف بیماریهای روانی و روانی/جسمی بر ضرورت وجودی خویش متمرکز میکنند و یا ما را اسیر نگاه خویش می کنند و ما ناتوان از تبدیل این غولهای درون به یاران خویش، به بنده و برده آرزوهای تعالی نیافته خویش و فانتزیهای قتل و یگانگی جاودانه میشویم. برای مثال در قالب کانیبالیسم می خواهیم با خوردن معشوق خویش به این وحدت نارسیستی دست یابیم که توهمی بیش نیست و حاصلش قتل معشوق و در نهایت قتل تمنا و عشق خویش است.

ضمیر ناآگاه بسان این <غیری> است که تمنای ماست و خواست خویش را بر ما از طریق رویا، اشتباهات لفظی و عمل و بیماریهای روانی آشکار میکند تا با دیالوگ با او، به قدرتی نو و به کثرت در وحدتی نو و به هویتی نو دست یابیم. ضمیر ناآگاهی محلی هر ج و مرج گونه و جهنم خالی و بی معنا نیست؛ بلکه او دارای ساختاری مثل زبان است و مانند زبان ساختارمند و قابل تحول است و آنجا تمناها یا آرزوهای ما در قالب متافر یا استعاره و مجاز حضور دارند و با یکدیگر در پیوندند و همچنین با دیگر فانتزیهای ماقبل ادیبایی. زیرا زبان بسان یک سیستم از نشانه های صوتی، در واقع یک نظم و ساختار درونی دارد که بر اساس ارتباط اسم های دلالت و تفاوت آنها از یکدیگر بوجود آمده است. برای مثال وقتی میگوییم درخت، در اینجا کلمه درخت اسم دلالتی است که به مدلولی یعنی تصور و تصویر آنچه ما در درخت طبیعت می نامیم در پیوند است و به ما اطلاعاتی نیز میدهد که درخت چیست. اینگونه نیز همه حالات درونی ما چون ترس و غیره اسمهای دلالتی هستند که به مدلولی یا حالتی اشاره میکنند. بدینخاطر نیز ترس همیشه یک اثره دارد، حتی آنگاه که نامعلوم و یا کلی است. موضوع اما این است که لکان رابطه میان اسم دلالت و مدلول را برخلاف سیستم ساختارگرایی دسوسور که این نگاه از او می آید، یک رابطه یکطرفه میدانند که در آن اصل و اساس اسم دلالت است، زیرا او میتواند دارای مدلولها یعنی معناها متفاوتی باشد. برای مثال وقتی انسانی حالاتی ناشناخته و دوسودایی در خویش احساس میکند و یکدفعه یک اشتباه لپی یا لفظی میکند و همسرش را که شیرین نام دارد، شورین می نامد، این اسم دلالت که ترکیبی از شور و شیرین است، حکایت از احساسات متضاد نوین نسبت به همسرش میکند که بوجود آمده است. او نمی خواهد بدان باور آورد که زمان آن رسیده است، نگاهی درونی به احساسات خویش نسبت به همسرش بیاندازد، یا در گفتگوی مشترک با همسر، نگاهی مشترک به احساسات نوین متضادشان و ارتباطشان بکنند. اینجا کلمه دلالت «شورین» نه به مدلول اصلی که چیزی شور شده، بلکه به عشق و رابطه اش اشاره میکند. یا در شعر و ادبیات بویژه شاهد این هستیم که اسم دلالت می تواند معناهای مختلف داشته باشد. کلمه «می» در ادبیات عرفانی فارسی معناهای متفاوتی از شراب تا می عارفانه و غیره دارد و بدینخاطر نیز وقتی حافظ به آلمانی ترجمه میشود، و «می» به و این ترجمه می شود، مثل این است که گویی تمامی بار معنایی این کلمه را از او گرفته آید. همین مشکل نیز در ترجمه آهنگ کلام یک شعر در ترجمه وجود دارد، که بویژه بسیار سخت و یا غیرممکن قابل انتقال است. آهنگ کلام یک اسم دلالت است که می تواند معنی هایی مختلفی برای یک کلمه در جمله ایجاد کند.

اینکه انسان تمنای «غیر» بزرگ یا قانون و یا «غیر» کوچک یعنی همسر و اولیا و انسانهای دیگر است، بدانخاطر است که انسان بخاطر ذات انسانیش که یک موجود فانی و ناکامل است و بخاطر حالت برزخی سرنوشتش، همیشه وجود کمبودی را احساس میکند. کمبودی که برای او حکایت از بهشت از دست رفته و وحدت از دست رفته است. بهشتی که هیچگاه کامل نبوده، اما تصویر او از بدو تولد و با از دست دادن بهشت و یگانگی در جنین مادر و سپس با گرفته شدن از پستان مادر، شکل می گیرد. وحدت و بهشت از دست رفته ای که اکنون به عنوان «اثره کوچک آ» محور اصلی تمناهای اوست و او بدنبال آن است که با تن دادن به تمثالی دیگری، برای مثال، میل یکی شدن با مادر، به آن دست یابد. اما دیری نمی گذرد که در کودکی پی می برد که نفر سومی نیز در میان است و تمنای مادر متوجه او یعنی پدر است. پس در نوع گذار سالم با قبول نام پدر، یعنی با قبول اخلاق و قانون جنسی و قبول محرومیت خویش از فالوس یا ذکر (دکتر موللی) و پذیرفتن حق پدر بر مادر و قانون عدم زنا با محارم، پا به ساحت سمبلیک و تثلیثی انسانی و واقعیت انسانی می گذارد و می خواهد اکنون بسان سوژه به درک و ساختن جهان خویش بپردازد و در جوانی با جستجوی عشق و حقیقت فردی و راه خویش در بیرون خانواده به خوشبختی خویش دست یابد. اما این خوشبختی طبیعتا ناکامل است و همیشه احساسی از کمبود وجود دارد که ما را به جستجوی تازه در عرصه های نو وامی دارد. این جستجوها در واقع جستجوی بدنبال همان وحدت گمشده است که دیگر بار خویش را نشان میدهد و حق خویش می طلبد و آدمی او را در قالب تمناها و آرزوهای خودآگاه و ناخودآگاه نو در خویش احساس میکند که انسان بایستی دوباره به جذب آنها در جهان خویش بپردازد. طبیعی است که جذب دوباره یک تمنا در جهان خویش و بالغتر شدن، در کنار لذت و ثمرات مثبت اش، به معنای آن نیز هست که آن مطلوب نهایی و گمشده که در واقع یک تخیل است و هیچگاه کامل نبوده و گم نشده است، دوباره به جستجوی تمنای تازه ای برای بیان خویش بجوید و اینگونه آدمی در یک تحول دائمی از جهان سمبلیک خویش می زید. زیرا در نهایت انسان و فرد همان دیگری است و رابطه انسان با دیگری و با غیر در واقع رابطه یک نوار مویوس است که زیر و رویش به هم تبدیل میشوند و میانش خالی است.

آنچه ما شخصیت خویش می‌نامیم، نقطه تلاقی این «من» و «غیر» بر ای نوار مویبوس است که بدور یک «هیچی محوری» ساخته شده است. زیرا جهان سمبلیک و واقعیت ما در واقع روایتی بدور این «هیچی محوری» است. بدور آن ساخته شده است. این نوار مویبوس نشان میدهد که چگونه من همیشه دیگری هستیم و دیگری من است و اینکه چگونه اضداد به یکدیگر تبدیل میشوند و بدون هم ممکن نیستند و نیز دشمن یکدیگر نیستند بلکه درمی‌گذرند. نقطه تلاقی میان «من» و «دیگری» در واقع شخصیت ماست که تبلور چگونگی این تلاقی شادی و غم، واقعیت و رویا، خرد و احساس در وجودمان میباشد. اینگونه شادی به غم ختم میشود و غم به شادی. واقعیت و رویا گذرگاهی بسوی یکدیگرند و هر رویایی واقعیتست و هر واقعیتی رویایی. انسان که نقطه تلاقی این شورها و حالات است، نقطه تلاقی خود و دیگری، اینگونه نیز وقتی با خویش حرف میزند، همیشه لااقل دو نفر یعنی خود و دیگریست. انسان با قبول دیگری و رویایش بسان بخشی از او و با گذار از اندیشه تضاد آشتی ناپذیر به سوی اندیشه گذار به سوی یکدیگر و همزاد بودن این نیروها و حالاتش، میتواند به وحدت در کثرت یا بهتر بگوییم کثرت در وحدت دست یابد.

موضوع اساسی نوع رابطه با «غیر» است و نوع ارتباط نشان دهنده درجه بلوغ انسانی است. همانطور که روان انسان به شکل سه دایره در هم تنیده خیالی، سمبولیک و واقع است و ازینرو انسان و زندگی یک پدیده چندلایه است، همان گونه نیز نوع ارتباط انسان با خود و یا با دیگری، یعنی شکل ارتباط با «غیر»، می‌تواند به سه شکل خیالی، سمبولیک و «واقع یا هیچی» یعنی کابوسانه صورت گیرد. ساختار روانی انسان که تبلور تمناسات و تمنا برایش تمنای دیگریست، در واقع از سه بخش خیالی، سمبولیک و واقع یا رئال ساخته شده است که لکان جایگزین تیپولوژی سه بخشی فرویدی «من، فرامن، این و آن نفسانی» و نیز «ناخودآگاه، قبل از خودآگاهی، خودآگاهی می‌کند». هر انسانی دارای این سه بخش است. بخش یا ساحت خیالی، تصویرگونه و دوگانه یا دوآل شکل گیری شده است و بویژه نارسیم و هویت گیری در این بخش شکل می‌گیرد. در عین حال مرحله اول شکل گیری «من» است. کودک که برای اولین بار بین شش تا هجده ماهگی وقتی خویش را در آینه می‌بیند، ناگهان از خوشحالی جیغ میکشد، زیرا برای اولین بار خویش را کامل و سرتاپا می‌بیند و خیال میکند که بی همتا و بزرگ است و اینگونه خویش را می‌بیند. اینگونه «من» و سوژه در انسان بقول لکان نتیجه یک خطای شناختی است، زیرا در واقع این «من» در آینه هست و نه در واقعیت. به بیان دیگر ما همیشه از طریق خطا به حقیقت خود دست می‌یابیم. این مرحله را نیز بدین خاطر مرحله آینه می‌نامند. موضوع اما این است که ساختار روانی انسان مانند دوایر سه گانه برومه ای است، که در هم پیچیده اند و اگر یکیشان جدا شود، بقیه هم از هم جدا می‌پاشند و از هم می‌پاشند. یعنی ساختار روانی انسانی ترکیبی از این سه بخش خیالی، سمبولیک و واقع است و هر چیزی می‌تواند به گونه ای تخیلی، سمبولیک و یا واقع و کابوسانه بروز کند، مانند یک مادر تخیلی، مادر سمبولیک، یا مادر کابوسانه. این سه بخش مکمل هم هستند و در پیوند با یکدیگر و نیز مراحل مختلف تکامل بشری هستند. موضوع بلوغ انسانی اما این است که از عرصه خیال که در آن روابط دوطرفه مثل رابطه فرزند و مادر و به طور عمده بشکل تصویری می‌باشد و معمولاً ملامال از فانتسمها و خیالات یک من خیالی بزرگ و شکست ناپذیر و نیز وحدت جاودانه با دیگری می‌باشد، به عرصه سمبولیک دست یابد که ساحت رمز و اشارت و رابطه اش با دیگری تثلیثی می‌باشد. انسان در این بخش سمبولیک با قبول میرا بودن و قبول محرومیت و نام پدر به ساحت زبان و ارتباط انسانی دست می‌یابد، عبور کند. اما این بدان معنا نیست که عرصه خیال یک عرصه مضر و خطرناک برای بشر است. هر سه این عرصه ها مهم هستند، بآنکه گذار به عرصه سمبولیک، گذار اصلی برای بلوغ انسانی و انسان شدن است، زیرا اینجا ما می‌توانیم بجای اینکه اسیر نگاه دیگری در رابطه تصویری و نارسیمتی باشیم، به یک رابطه با ایجاد فاصله و تثلیثی و در قالب زبان دست یابیم و خویش را نقد کنیم و یا تمناهایمان را در خویش پذیرا شویم. اما این ساحت خیال خود اولین بیانگر تمناهای ماست که البته با دروغ جاودانگی و بهشت مطلق، یا با حالت متضاد آن، با کابوس مادری ازدهاوار و بلعنده پیوند خورده اند، زیرا با آنکه کودک در این مرحله و در رابطه دوگانه با مادر در پی دست یابی به یگانگی است، اما حتی رابطه فرزند و مادر در این مرحله از هجده ماهگی تا تقریباً سه سالگی آغشته به عشق و نفرت است و باصطلاح مهرآکین است. بدون این ساحت خیالی نه «من» در مرحله آینه می‌تواند شکل اولیه خویش را بیابد و نه می‌تواند گذار به عرصه سمبولیک صورت گیرد، زیرا این عرصه هم به مرحله زبان تعلق دارد، با آنکه با توهمات آغشته است و از اینرو نیز بیشتر تصویری و با احساسات افسون و جذابیت و سحرگرایانه همراه است؛ مانند تصاویر اقوام اولیه از قدرت کلام در سحر و جادو و غیره. یا تصویر خیال یک مادر خیالی و بهشت خیالی که در او انسان می‌تواند دوباره بیگانه و جاودانه شود. این تخیلات در گذار به عرصه سمبولیک و با قبول محرومیت از فالوس و قبول نام پدر توسط کودک، یعنی قبول فانی بودن خویش و ناممکنی چنین بهشتی برای همیشه، تعالی می‌یابند و زیربنای عشق پارادکس انسانی و همه تمناهای بشری میشوند، اما از بین نمیروند و مرتب در شکل جدیدی خویش را نمودار میسازد، زیرا این جستجوی وحدت گمشده ای که در نهایت هیچ وقت وجود نداشته است، اساس حیات و پاراداکس بشری و دوگانگی شکوه و وحشت زندگی بشری را تشکیل میدهد. پس بخش سمبولیک یا ساحت رمز و اشارت آن بخش اصلی از ساختار روانیتست که مانند زبان از یک دیسکورس و نظم قدرت میان اسم دلالت و مدلول تشکیل می‌شود. این بخش نظام مند روان توسط نام پدر سازمان بندی شده است، مثل خود زبان. در این بخش انسان می‌تواند بسان سوژه

در نظم اجتماعی حضور پیدا کند و خواسته‌های خویش را بطلبد و با جذب آنها در جهان سمبلیک خویش، خود را کاملتر و بالغتر سازد. مرز این جهان سمبلیک درونی اما این ساحت و یا عرصه < واقع > است، که با واقعیت اصلا ارتباطی ندارد، زیرا واقعیت در عرصه سمبلیک و خیال ساخته میشود؛ زیرا ما با تصاویر خویش از واقعیت، چه در شکل فریبگونه و خیالی آن و یا در شکل سمبلیک آن، ارتباط داریم و در این واقعیت زبانی می‌زییم و نه در واقعیت عینی.

در نگاه لکان < واقع یا رئال > مرز واقعیت سمبلیک ما است که ما او را نمی‌فهمیم و او < پایان نمی‌یابد نوشته نشود > و برای ما در قالب کابوس عمدتاً خویش را نشان میدهد. زیرا قادر به درکش نیستیم و هیچگاه نخواهیم بود ولی بدون او واقعیت روانی ما و جهان سمبلیک ما نیز وجود نمی‌داشت. برای درک این رابطه انسان می‌توان به تشبیه هایدگر در مورد هنر کوزه‌گری (2) اشاره کرد که در واقع بقول او کوزه بدور یک خلاء ساخته میشود و این خلاء درون کوزه است که باعث ایجاد این فرم و هم مرز این فرم و چگونگی کوزه است. زیرا در همین کوزه میتوان دید که چگونگی کوزه ساخته شده و شکلش بسان واقعیت ماست که بدور هیچی و پوچی در ذات زندگی ساخته شده است و بدون آن چنین تفسیر و خلاقیتی ممکن نیست. این تصویر نیز می‌تواند به درک درست مفهوم حیات نزد هایدگر کمک کند. برای هایدگر حیات انسانی بسان دازاین (در اینجا بودن) است و این بدان معناست که ماهیت انسان در < در دنیا بودن > است. یعنی مانند تصویر کوزه گر، ما همیشه در دنیایی سمبولیک هستیم که بوسیله زبان خویش و بدور این آفریده ایم و از اینرو نیز رابطه ما با هستی، در وجود امکانات مختلف < در این دنیا بودن > است که همان اشکال مختلف کوزه‌گری را معنی میدهد. لکان این در < در دنیا بودن > را < در تصویر بودن > معنا میکند که بدان معناست که ما همیشه در تصویری از نوع رابطه خانوادگی و اجتماعی خویش قرار داریم و توسط جایمان در این تصویر از خانواده و جامعه شخصیتمان مشخص میشود. طبیعتاً در طی زمان می‌توان با قبول سرنوشت و مقام خویش هم‌زمان نوع جدیدی از رابطه با دیگران در تصویر درونی و در دیسکورس برونی ایجاد کرد. می‌توان در تصویر درونی از خانواده، به شیوه «خانواده درمانی سیستماتیک» جای خویش را عوض کرد و این بار جایی دیگر قرار گرفت و به آن وسیله رابطه ای نو میان خویش و دیگر اعضا ساخت. بی دلیل نیست که در عکسهای خانوادگی معمولاً کودک در میان خانواده و نشسته قرار دارد و بالای سرش پدر و مادر و دیگر برادران و خواهران در اطرافش و اطراف اولیا هستند و با رسیدن به سن بلوغ جوانی، فرزندان معمولاً در کنار پدر و مادر می‌ایستند. این جابجایی حکایت می‌کند که اکنون فرزندان، در عین پیوند با خانواده، در حال استقلال‌گیری هستند و بقول معروف بر روی پایشان می‌ایستند و پدر و مادر دیگر رابطه‌نگاهی مستقیم با آنها ندارند. موضوع مهم‌تر اما این است که در واقع ما همیشه در روایت سمبولیک خویش از واقعیت، عشق و زندگی بسر می‌بریم و این روایت سمبولیک قابل تحول مدرن یا پسامدرن و متفاوت را بدور این «هیچی محوری» زندگی می‌سازیم. این هیچی مرز جهان سمبولیک ما است و امکان دگرگونی مداوم آن و ایجاد هزار روایت از زندگی و عشق و از ایمان است. ازین رو واقعیت ما میتواند متحول باشد و ما می‌توانیم اشکال و روایات تازه‌ای از کوزه و واقعیت انسانی و جهان سمبلیک بسازیم، چون این «هیچی» و ساحت رئال هیچگاه قابل درک نهایی و نوشتن نیست و مرتب خویش را در قالب کابوس و یا در قالب میل به تمتع یا خوشی تهوع آور و بدون معنای سمبلیک و روحمندی به ما نشان می‌دهد و ما را مجبور سازد که با معنابخشی به این کابوسها جهان سمبلیکمان را از نو بنویسیم و تحول بخشیم. ما تصویری از این ساحت < واقع > یا هیچی نداریم، تنها وجودش را بسان یک کابوس و هراس قدرتمند در زندگیمان احساس میکنیم و بی می‌بریم که همه آن کنترل و اطمینانهایی که برای خویش در جهان سمبلیکمان آفریده ایم، میتواند توسط این قدرت کابوس وار و بی نام و نشان از بین برود. با حس و لمس این کابوس ناشی از عرصه < واقع > ما بناچار شروع به پذیرش و تعالی بخشی به این احساس و کابوس می‌کنیم، تا هم ترسمان از این هیچی و پوچی غیرقابل بیان کمتر شود و هم با جذب طعم و هوای این هیچی و پوچی در زندگیمان به لذت تمنای تازه‌ای از زندگی و پیوند تازه‌ای از احساس عشق و هراس، احساس امنیت و کابوس دست یابیم. حتی شاید با لمس این هیچی و پوچی و فانی بودن در زندگیمان و ایجاد یک رابطه سه گانه و تثلیثی با آن، به شکوه و قدرت انسان بسان خدای فانی بیشتر و بهتر پی ببریم و از لحظاتمان بهتر استفاده کنیم. بدینخاطر نیز همانطور که در بالا گفتم، جهان سمبلیک در تضاد با جهان یا ساخت واقع < هیچگاه پایان نمی‌دهد نوشته شود > یعنی مرتب تحول می‌یابد و ما به درکهای تازه‌ای از رابطه خود با این هیچی و پوچی میرسیم و جهان سمبلیک خویش را بر آن پایه تکمیل یا باز می‌آفرینیم.

بر بستر درک این روایت سمبولیک بدور هیچی محوری زندگی، نیز می‌توان درک کرد که تفاوت جهان سنت، مدرن یا پسامدرن در چیست. انسان سنتی بطور عمده در قالب یک جهان خیالی و هویت خیالی مطلق گرا و اخلاقیات مطلق گرایانه می‌زید و می‌خواهد ترس ما را از فانی بودن و هیچی محوری زندگی و یا وحشت درونی نهفته در زندگی انسان را کامل کاهش دهد و پوچی را با یک وحدت تازه پرکند، مثلاً از طریق سرکوب جسم در برابر روح و وحدت روحانی. اما هربار زندگی به او نشان میدهد که این کار چون تقی سربالاست، زیرا با نفی فانی بودن خویش و این هیچ نهفته در اساس نگاه و جهان خویش، ما خویش را نفی میکنیم و در پای این خدای خیالی که به ما قول وحدت گمشده را میدهد، دیگر بار خویش را قربانی می‌کنیم. البته این به معنای نفی کامل سنت نیست، چرا که در سنت نیز نکات بسیار زیبا وجود دارد و او خود نیز نمادی از «نام پدر» و یک جهان سمبولیک است، بلکه موضوع انتقاد نفی رابطه نارسبستی شیفتگانه/منتفرانه ثنوی با سنت است. اگر با سنت ارتباط سمبلیک و تثلیثی برقرار شود، آنگاه میتوان تفسیرها

و روایتهای متفاوت از سنت و مذهب یا نام خدا داشت و مهمتر از همه، با ایجاد این رابطه سمبلیک و تثلیثی، «سنت و یا غیر» نیز از حالت مطلق گرایانه و مقدس گونه لایتناهی خارج میشود و به یک سنت و «غیر» متناهی و فانی و قابل تحول تبدیل میگردد. زیرا فردیت، قانون و تمنا با یکدیگر پیوند تنگاتنگ دارند. با رشد ارتباط فردی و تثلیثی همزمان حکومت قانون نیز رشد می‌کند و تمناهای مرزدار و قابل تحول بشری و قدرت‌های مختلف بشری خویش را نمایان می‌سازند. رابطه تثلیثی و سه گانه با خدا و یا سنت و مذهب، زیربنای پیوند میان خرد و ایمان و دستیابی به ایمان کیرکه گاردی است که ابتدا ایمان آنجا آغاز میشود که خرد به مرز خویش میرسد. از اینرو مومن ابتدا باید یک خردمند و یا بقول او یک «قهرمان یاس بی پایان» باشد که پس از قبول خردمندانانه محرومیت و ناتوانی خویش از دست یافتن به خواستهایی مثل دست یابی به عشق جاودانه خویش، اکنون با ورود به عرصه هیچی و پوچی دست به پرش ایمان می‌زند و با نیروی پوچی می‌گوید، اکنون و همین حالا به خواستم دست می‌یابم، زیرا میدانم که خدا مرا تنها نمی‌گذارد و مرا بسان فرزندش خوشبخت می‌طلبد. (در این زمینه به کتاب «هراس و دلهره» از کیرکه گارد نگاه کنید). این ایمان سبکیال کیرکه گاردی طبیعتاً قدرت تحول و ایجاد اشکال جدید ارتباط سمبلیک با نام پدر و یا خدا را دارد، زیرا این ارتباط شخصی و در ورای همه قوانین عرف و شرع است، اما بی قانون نیست. زیرا براساس قبول نام پدر و بر بستر عشق به نام پدر که چهارچوب ایمان را و چهارچوب رابطه تثلیثی انسان با خویش و خدا را تعیین میکند، بوجود می‌آید. اینجا تنها موضوع این است که نوع رابطه با سنت و نام پدر اگر به شکل هویت خیالی باشد، این دیگری و یا پدر مطلق میشود و خطرناک و رابطه بندگی/سروری بر جامعه و انسان حاکم می‌شود و انسان بیشتر در ساحت خیال و فریب گرفتار است تا در جهان سمبلیک و انسانی. جهان مدرن با قبول نسبیّت و باصطلاح مرگ آگاهی و قبول فانی بودن خویش، هراسش را از این هیچی می‌کاهد و اجازه میدهد که هر عملش طعم این هیچی و فانی بودن را داشته باشد، بدینخاطر نیز قادر به قبول بحران و تحول در بحران است و بدینخاطر نیز مدرنیت دینامیک است، زیرا هم «من» و هم «غیر» در این نگاه مدرن فانی و محدود است. اما مدرنیت با آنکه از مطلقیت اخلاقی گذشته است و نسبی گرا شده است، اما این نسبی گرایی و ارتباط نو با هیچی در خویش هنوز هراس خاصی از هیچی را در بردارد که باعث میشود، اکنون بجای اخلاق مطلق سابق تن به متاروایتهای نو بدهد که بر جهان خیالی و یا سمبلیک او حاکمند و او را به یک دوگانگی درونی بسان سوژه و ابژه، حقیقت و واقعیت، زن و مرد و در نهایت برتری یکی بر دیگری، با وجود تمامی تحولات و برابریها، محکوم می‌سازد و اسیر این متاروایتها و ندیدن تفاوت و تفاوت خویش از دیگری و ندیدن منطق و قانون خاص جهان شخصی خویش می‌سازد. زیرا هیچ مرد یا زنی هیچگاه با متاروایت جنسیت مرد یا زن همخوانی کامل نمی‌کند و هیچگاه تنها یک نوع نگاه علمی یا نگاه منطقی وجود ندارد و ما در کنار منطق خرد برای مثال صاحب منطق احساسی نیز هستیم. اینگونه مرتب زندگی تفاوتهای جدید در سیستم می‌آفریند و رشد میکند. از اینرو رابطه جهان سمبلیک پسامدرن با این «واقع یا هیچی» آن است که می‌گذارد هوای هیچی در کامل نگاه و جهانش راه یابد و اکسیژن هیچی تنفس می‌کند و در هوای ایهام میزید و از آن ترسی ندارد. بلکه هم به احساسات پارادکس خویش از لذت تا کسالت و هراس تن میدهد و هم به قبول پلورالیسم در همه زمینه ها و قبول وجود تفاوت تن می‌دهد. اینگونه انسان پی می‌برد که با تغییر جا و مکان خویش نسبت به هیچی و «واقع» میتواند مرتب به چشم اندازهایی نو و هویتهایی نو دست یابد، زیرا اسامی دلالت در زبان با تغییر جاییشان می‌توانند به تفاوت جدید و ارتباطی جدیدی با اسمهای دلالت دیگر در زبان دست یابند و اینگونه نیز در نهایت زبان و زندگی متحول میشود. برای مثال اسامی دلالت گرایشات مختلف جنسی از بیماری به یک شکل نورمال زندگی تبدیل میشوند، آنگاه که افراد دارای این گرایشات تلاش کردند که خویش را بسان بیمار نبینند و از گرایش خویش بسان یک گرایش سالم دفاع کردند. با چنین تحول و تغییری در گفتمان، کل سیستم جنسی و دیسکورس و نظم میان بخشهای مختلف آن تغییر می‌یابد و ما شاهد تحولی در دیسکورس جنسی هستیم.

انسان با گذار از سنت به مدرنیت به درک تفاوت خویش از دیگری و درک بهتر فانی بودن خویش میرسد و با دستیابی به تفاوت دریدایی که هیچگاه معنایش کامل قابل بیان نیست، - زیرا همان لحظه که معنایش میکنیم، معنایی نو و تفاوتی نو در آن نیز بوجود می‌آید-، به خویش اجازه می‌دهد هویتها و نگاههای مختلف و جهانی چندسیستمی و متحول داشته باشد. اینگونه در نگاه پسامدرن، جهان سمبولیک ما که چون کوزه هایدگری توسط رابطه ما با خلاء ساخته میشود، دیگر بار از نو نوشته می‌شود و در عین حال ارتباط و گذاری منطقی میان عبور از سنت به مدرنیت و پسامدرنیت وجود دارد و این پایان کار نیست. برای مثال نگاه جسم گرایانه نوینی در حال شکل گرفتن است که من خود از طرفداران آن هستم و پایه اصلی نگاه من و نوع گشتالت تراپی من و نیز بستر اصلی جواب من به بحران هویت ایرانی را تشکیل میدهد؛ نگاهی که در ادامه نگاه جسم گرایانه نیچه و رایش، «روانشناسی خود» و پسامدرنیت و در ارتباط با تحولات جدید در علوم خودآگاهی و نوروبیولوژیک، به درک تازه ای از جسم بسان یک وجود یگانه و گذار از خطای دکارتی برتری خرد بر احساس به ارتباطی نو با خویش و هستی میرسد. او خویش را به عنوان جسم یا حیوان خندان به وحدت اضداد و کثرت در وحدت شورهای خویش تبدیل میکند و بسان جسم یا فرزند خدا و زمین و خدای فانی و «خود جسمانی» به محوری تبدیل میشود که هویتهای مختلف سنت، مدرن و پسامدرن بسان اشکال مختلف هویت و قدرتهای این جسم در ایجاد یک جهان چند سیستمی تبدیل می‌شوند. در این نگاه ارتباط آدمی با خلاء به ارتباطی ارگانیک تبدیل میشود که هیچی در آن به قدرت و اساس خلاقیت و پایه قدرت انسان و دگرذیسی مداوم او تبدیل میشود. در این دگرذیسی با کمک

شور پوچی، هدف زندگی دست یابی به اوج عشق و قدرت و سلامت در یک بازی جاودانه و بی آغاز و انجام زندگی است که من آنرا جهان بعد از هیجستان می نامم. این نگاه جسم گرایانه به ناتوانی پسامدرنیت در ایجاد معیاری نو برای مقایسه و ارزش گذاری غلبه میکند، زیرا انسان موجودی ارزش گذار و سنجش گر است. یعنی آن راهی را به تمام میرساند که خود نیچه رفته است و پسامدرنها کامل به اجرای آن نبودند. موضوع اما درک این مسئله است که چه نگاه پسامدرنی و یا این نگاه تازه جسم گرایانه خود اشکال تازه ای از ارتباط با خلاء و نیز اشکال تازه ای از قبول نام پدر و قبول فانی بودن خویش بسان خدای فانی هستند و از اینرو نیز چه پسامدرن و چه جسم خندان و یا <عارف زمینی> من دارای رابطه ای سمبلیک و تثلیثی با خویش و هستی است و بدینگونه نیز مرتب تحول می یابد، زیرا جهان سمبلیک بر خلاف جهان <واقع> «هیچگاه پایان نمیدهد نوشته شود». بدینخاطر نیز جسم گرایی نیز به معنای پایان کار نیست، و دیگر بار جهان و تحولی نو به پیش خواهد آمد، زیرا موضوع اساسی این است و اینجا من با نگاه لکان کاملاً موافقم که این <واقع و یا هیچی> قابل ترجمه و بیان نیست و «اجازه نمی دهد نوشته شود». اینگونه هر آنچه ما نیز هیچی می نامیم، تنها نامی از اوست مانند دائی لائوتسه و نه نام نهایی او و یا درک واقعی او، و بدینخاطر همیشه این بخش میتواند بسان کابوس در ما ظاهر شود و ما را به تحولی نو وادارد. از طرف دیگر این نیز بدان معناست که ناآگاهی ما همیشه خلاق است و رازهای جدید و استعاره های جدید و رویاهای سوررئالیستی جدید و تمناهای جدیدی را خلق میکند که بسان حقایق نوی ما و یاران نوی ما می خواهند در شبکه جهان سمبلیکمان و دیسکورس وجودمان جذب شوند، نام گیرند و زیبا شوند. بی دلیل نیست که در اسطوره آفرینش اولین چیز کلمه است و خدا در اسطوره آفرینش با بخشیدن توانایی نام دادن به آدمی، یعنی با دمیدن در جان آدمی او را به اولین خلاق و ایجاد کننده جهان سمبلیک تبدیل میکند که در این شکلش خاص آدمیست و فقط در ساحت زبان ممکن است. موضوع اما در این است که در این مسیر تحول ما مرتب به درکی نو و رابطه ای نو با این هیچی و خلاء دست می یابیم و با کم شدن هراس و ترسمان از او و جذب این احساس در خویش به توانایی لذتی و الاثر از زندگی و حس مطلوب و وحدت گمشده در اشکال نو و بیشتری دست می یابیم؛ یعنی به درجه و الاثری از حس زندگی، چه غم و یا شادیش. زیرا یکی بدون دیگری ممکن نیست و هم بسان حس لذت و الاثری از تعالی بخشی و زیباسازی زندگی خویش و لمس لذت عشق و قدرت در کنار دگرپرسی جاودانه، زیرا بقول خود لکان هرچیز زندگی میتواند به تبلور این مطلوب گمشده تبدیل شود. بدین دلیل با تن دادن و اعتماد هر چه بیشتر به زندگی و نیز به خلاء و دیدن هستی بسان تبلور این مطلوب و عشق همه جانبه می توان به قول سوررئالیستها زندگی روزمره را به شعر تبدیل کرد و یا بقول عرفان زمینی شده ایرانی میتوان در همه چیز مطلوب و دیگری و عشق را دید و از راه عشق زمینی و زمینی شدن، به لحظه تن دادن، به لمس ابدیت و جاودانگی و وحدت دست یافت، به عشق چندلایه زمینی/آسمانی/جادویی خویش و به درد شیرین و وحدت اضداد، تا تحول و دگرپرسی و پوست اندازی بعدی. (طبیعتاً این نگاه جسم گرایانه من، من با نگاه لکانی تفاوتی دارد).

همانطور که گفتم، بخش سوم، بخش واقع یا رئال است که نه به معنای واقعیت بیرون از ذهن است، بلکه بسان بخشی است که انسان قادر به سمبلیک کردن آن و جذب آن نیست، زیرا <پایان نمی دهد نوشته نشود> و اینگونه نیز هراس انگیز است مانند یک کابوس و در عین حال وسوسه انگیز. برای درک پیوند کابوس و خوشی یا تمتع در ساحت <واقع>، که البته این خوشی در نهایت درد آور است و نیز تهوع آور و بسوی رانش مرگ می رود، می توان از فیلمهای ترسناک مثال آورد که البته شکل سازمان یافته و سمبلیک این کابوس توسط کارگردان و نیز تماشاچیان است و از اینرو لذت از این فیلمها تمنای بشریست و نه خوشی تهوع آور خالی. ولی محتوای فیلم و نقشی که بازیگران بازی میکنند برای درک بهتر رابطه کابوس با خوشی تهوع آور بسیار مفید است و نیز می توان بدین وسیله فیلمها را بهتر درک کرد. برای مثال مانند لحظه ای در فیلم پسکو که قهرمان بیمار فیلم ناگهان بر اولین قربانیش ظاهر میشود، چون کابوسی مرگبار که در عین حال نمیتوان از آن چشم برداشت، یا بیرون جهیدن موجود وحشتناک غیرزمینی در فیلم علیین یا الیین، آنگاه که در بخش اول یا دوم ریدلی و همراهانش وارد غاری میشوند که محل تخم گذاری این حیوانات است و یکی از آنها از درون تخمش بیرون می پرد و بر صورت یکی از همراهان ریدلی میچسبد و بیرون او می رود. اینگونه نیز این ساحت واقع دارای این تمتع پارازیت وار است که ژئوپیک شاگرد لکان و کسیکه از نگاه لکان برای نقد فیلم و هنر استفاده میکند و این دو تشبیه نیز گرفته شده از او و کتاب او بنام <عارضه و بیماریت را دوست بدار، مثل خود خودت> است. او نیز بیاور من بهترین تعبیر را از لذت کابوس وار متعلق به این عرصه واقع میدهد که من آنرا خوشی تهوع آور ترجمه می کنم. (آقای دکتر موللی که کتاب بسیار خوب مبانی روانکاوی فروید و لکان را نوشته است و از آن کتاب در این بخش و نیز در درک لکان بسیار بهره برده ام، این خوشی مربوط به این عرصه واقع را تمتع ترجمه کرده است که پیوند تنگاتنگ با تالم و درد دارد، زیرا این خوشی درد میزاید. البته تمتع و خوشی درآورد در عرصه خیالی و نارسبستی هم وجود دارد که تکرارش باعث فرسودگی و فرسایش انسان میشود و در نهایت می تواند او نیز به مرگ بیانجامد، مانند تمتع و درد نهفته در اعتیاد و افسردگی و غیره. من به همه دوستان علاقه مند به آشنایی به روانکاوی و بویژه روانکاوی لکان خواندن این کتاب را از آقای دکتر موللی که پدر و پایه گذار روانکاوی نوین ایران است، توصیه می کنم، البته به عنوان مدخلی خوب برای درک نگاه لکان و سپس خواندن لکان بزبانهای مدرن، تا در کنار تلاش خوب و موثر دکتر موللی، مشکلات ساختاری زبان ما در ترجمان مفاهیم مدرن نیز، در کنار درک عمیقتر لکان، آشکار شود. البته شناخت لکان بخاطر نوع زبان بکار گرفته از او که بخش اعظم آن بشکل گفتارهای در

سمینار هایش بوده است، سختی خاصی دارد. از اینرو نیز ترجمه آقای موللی کاری بس مهم است، هم برای فهم لکان و هم در راه ترجمه های آتی سمینارهای لکان بفارسی. (.

ساختار روانی انسان بسان دوایر برومه ای ترکیبی از این سه دایره می باشد که در هم آویخته هستند و اگر یکی بریده شود، دیگر دایره ها نیز پیوندشان را نیز از دست میدهند. یعنی هر انسانی حامل این سه بخش تخیلی، سمبلیک و رئال است و هر سه بخش مهم هستند، با آنکه بخش سمبلیک که بخش اصلی نظم اجتماعی و واقعیت روزمره است، مهمترین بخش در رشد و بلوغ انسانی و نیز در دست یابی به تمناهای و خواهشهایش را دارد. اما هر ابژه روانی می تواند حامل این سه بخش باشد، بدینوسیله میتوان هم مادر یا پدر سمبلیک، مادر تخیلی و هم مادر یا پدر کابوس گونه در وجود داشت. بعدها لکان در مرکز این دوایر برومه ای نیز < ابژه کوچک آ > را قرار داد که سمبل بهشت از دست رفته است و محور اصلی تمناهای بشریست. اینگونه بشر در جستجوی این تمنای اصلی که هیچگاه بدست نمی آید، تمناهای دیگر خویش بدنبال عشق، رابطه اروتیک و بلوغ را کشف می کند و خلق میکند و در تکاپوی دائمی تمناهای خویش مرتب در حال تحول و تغییر و جذب تمناهای نو در جهان سمبلیک خویش و ایجاد یک ساختار روحی بهتر و بالغتر می باشد که بتواند بهتر خواستههایش را ارضاء کند و او را به وصال فانی زمینی برساند. موضوع مهم بویژه برای نقد بعدی ما بر ساختار روانی جمعی خویش و نیز آثار هنرمندان این است که در کنار درک درست این سه بخش و ضرورت گذار از جهان خیالی و فئاتسمهای خیالی از زن، مرد، پدر، مادر، از زندگی یا واقعیت و یا از مذهب، عرفان و یا از سنت و بسوی درک سمبلیک و جذب همه اینها در سیستم نوری خویش که نشانه هایش، از طرفی گذار از رابطه خیالی و مجذوبانه نارسبستی و از طرف دیگر توانایی ورود به رابطه سه طرفه و تثلیثی و سمبلیک با هستی و دیگری و دیدن فانی بودن و انسانی بودن این مفاهیم است. موضوع، توان فاصله گیری با این شورها و مفاهیم و تمنای خویش است، تا بتوان از بیرون به آنها نگریست و آنها را و خویش را نقد کرد. جهان سمبلیک قابل تحول است، زیرا انسان با سمبل خویش و واقعیت خویش فاصله ای سوژه/ ابژه ای دارد که به او اجازه میدهد او را به نقد بکشد. همزمان در این ارتباط، در واقع انسان با نوع نگاهش به «غیر»، به خویش نیز نقش و هویت می بخشد. ازینرو مرد سنتی، زن سنتی را باز می آفریند و زن سنتی، مرد سنتی را. زیرا هرچور ما به جهان بنگریم، همان جور نگریسته می شویم.

مهم عبور از این هویت خیالی نارسبستی و شیفتگانه بسوی هویت نارسبستی سمبلیک است که در عین عشق اجازه به فردیت و نقد میدهد و بجای جستجوی کمال مطلوب گمشده و وحدت مطلق خیالی و توهم گونه، اکنون بدنبال خواستههای مطلوب خویش است. چنین انسان بالغی میخواهد با تلاش به ایده ال خویش دست یابد. تفاوت میان هویت خیالی نارسبستی و هویت سمبلیک را میتوان در این شرح داد که برای مثال در هویت خیالی آدم با پوشیدن لباس و یا لباسهای عکس دار هنرمندان و یا قهرمانان خویش می خواهد خیالی به شکل آنها در آید و یا در ایران با تغییر لباس مثل تقی زاده می خواهد مدرن شود. هویت نارسبستی سمبلیک می بیند که چگونه میتواند قهرمانش را در زندگی جذب کند و از او یاد بگیرد و تحول کند و بدینوسیله با پذیرش مدرنیت در فرهنگش به مدرنیت ایرانی خویش دست می یابد. این تفاوت نیز نشان میدهد که در هر لحظه در یکایک ما نقشی از هر دو هویت می تواند باشد و باید باشد، اما مهم آن است که هویت سمبلیک قدرت اصلی باشد. با چنین هویتی هم میشود لباس قهرمان خویش را پوشید و یا برای کنسرتهاش هورا کشید و دمی با او در کنسرتهاش یکی شد و سپس بیرون آمد و با هویت سمبلیک خویش به تحول جهان سمبلیک خویش که طبیعتا با کار و زحمت همراه است دست یافت. همه شورهای انسانی و فانتزیها و تمناهای بشری در پی عشق، خرد، لذت و ایمان، تمناهایی ضروری و حقایق ما هستند، که می باید در جهان سمبلیک ما و بشیوه های مختلف جذب شود، وگرنه اسیر نوع تخیل گونه و فریبنده آنها خواهیم بود، خواه ایمان را ایمان به خدا یا ایمان به انسانیت و یا طبیعت و غیره بنامی. تفاوتی از این نوع ایمان را میتوان در تفاوت میان ایمان کیر که گاردی که مرحله بعد از خرد است و خرد پیش شرط آن است، با ایمان طالبانی و غیره یافت. یا در قبول کورکورانه علم به عنوان حقیقت مطلق و توانایی دیدن علم به عنوان چیزی متحول و حتی چندگانه در نگاه مدرن یا پسامدرن. طبیعتا این رابطه سوژه/ ابژه ای لازم نیست کامل بگونه رابطه سوژه/ ابژه ای مدرن باشد که هنوز خود نیز آغشته به توهمات یک من بزرگ و قدرتمند است که گویی میتواند جهان و طبیعت را به کنترل در آید. میل کنترل و یا توهمی که باقیمانده آن است که < من > ابتدا در مرحله آینه و در جهان خیال ساخته میشود. با اینکه من مدرن با قبول فانی بودن خویش به یک جهان سمبلیک دینامیک دست یافته است، اما بقایای این من خیالی و هویت خیالی و بظاهر قدرتمند و خردمند در یکایک نگاه مدرن و سوژه دکارتی باقی است و بقول هابرماس باید در واقع از وحشت دکارتی سخن گوئیم، وحشت از آنکه زندگی از کنترل ما خارج شود که همیشه هم همینگونه است و کنترل کامل یک توهم است. بدینخاطر نیز شیوههای روانکاوی در جهان مدرن وسیله ای برای دست یابی انسان مدرن به بخشهای سرکوب شده وجودش توسط این میل کنترل و برتری سوژه بر ابژه، روح بر جسم و ابزاری برای جذب آنها در جهان و ساختار ذهنی خویش و بیمانرا می باشند، از «روانشناسی خود» که هوت تا گشتالت تراپی، از فمینیسم و پسامدرن تا روانکاوی لکان.

اینگونه نیز لکان در برابر این جمله دکارت که میگوید، «من فکر میکنم، پس هستم»، این جمله را میگوید، که «یا فکر نمی کنم یا نیستم». زیرا وقتی تمناهای ما خویش را در قالب رویا و خواب یا بیماری نشان میدهند، در آن لحظه من کنترلی بر آنها ندارم و آنها بسان غیر و یا دیگری خویش را نشان میدهند، پس در آن لحظه من فکر نمی کنم و نیستم، و

آنگاه که فکر میکنم و باصطلاح کنترل دارم و بر مسند قدرت سوژه نشسته‌ام و به جهانم حکم میرانم و یا فکر می‌کنم، در واقع از تمناهای دوریم و از واقعیت درونی خویش. زیرا واقعیت آدمی در تمناهای خویش که همان تمناهای دیگر نیست و جستجوی بدنبال آن نهفته است. سوژه لکانی و یا انسان در واقعی یک وجود منقسم و شکاف خورده است که هروقت می‌خواهد خود شود و به تمنای خویش تن دهد، از آنرو که این تمنا را بشکل تمنای غیر حس و لمس میکند، پس باید به عنوان «من» یا فاعل حذف شود، تا تمنایش و یا بخش ناخودآگاه وجودش و «غیر» وجودش خویش را نشان دهد. دوما او با جذب هر هویت و یا تمنایی از خویش، با تن دادن به این تمنا و یا بخش دیگر خود، همیشه به یک کثرت در وحدت دست می‌یابد و علامت واحده شخصیت خویش را از دست نمیدهد. به اینخاطر نیز آدمی با تمامی تحولات همیشه میداند که کیست و نقطه ثابت و یا علامت واحده مشخصی که سمبل تفاوت او با دیگری و نماد هویت اوست را حفظ می‌کند و همه هویتها و یا نقشهای نوی زندگی که با تن دادن به تمنای دیگری بدان دست می‌یابد، چون هویتها و قدرتهای متفاوت او بدور و حول این «علامت واحده و تفاوت او از دیگران» دور می‌خورد و اینگونه کثرتی در وحدت بوجود می‌آورد. اینگونه نیز باید قابل فهم باشد که هم سنت، مدرنیت و یا پسامدرنیت همه اشکالی از جهان سمبلیک و قبول نام پدر هستند. تفاوتها از تفاوت هم آغشتگی این جهانها با بقایای توهامات جهان خیالی و چگونگی نوع ارتباط خویش با موضوع میرایی و محرومیت و نیز با هیچ و یا عرصه واقع است که بالا شرح دادم. در این مفهوم نیز نفی کامل سنت خود یک فانتاسم و خیال باطل است، همانگونه که خواست مدرن شدن یکپارچه تقی زاده گونه یا بازگشت به خویشتن شریعتی وار، خود فانتاسم و فریبی ناشی از این هویت خیالیست است که پایین توضیح میدهم. از اینرو نیز تنها راه نجات انسان ایرانی از بحران سنت و مدرنیت، تلفیق آنها برپایه یک سیستم نو است که به آنها اجازه بدهد، هم بقول نیچه جای پای پدران خویش بگذارند،- زیرا چگونه می‌توان خویش را بالا کشید بدون آنکه آنها را بالا کشیم، و هم مفاهیم مدرن را بدون مسخ سازی توهم گونه در این نظام خویش جذب و هضم کنند و در واقع مدرنیت ایرانی را بیافرینند. این رنسانس ایرانی که بیاور من در حال وقوع است، من از نگاه خودم زمینی شدن و تبدیل شدن به «عارف زمینی» در مقاله هایم ترجمان و ساختار بندی کرده‌ام.

از نگاه من این عارف زمینی میتواند به بحران هویت ایرانی و ناتوانی گذار او از هویت خیالی به سمبلیک پایان دهد و زیربنای روانی هویت مدرن ایرانی و ارتباط تثلیثی و سمبلیک با مدرنیت و سنت و وزمینه‌ساز پذیرش سمبولیک مدرنیت در فرهنگ ما باشد، همراه با پاکسازی فرهنگ ما از همه عناصر ضد مدرن و ضد جسم و خرد یا ضد زنانگی و مردانگی. یعنی این «عارف زمینی» میتواند و قدرت آنرا دارد به پایه روانی رنسانس ایران تبدیل شود که باید چندلایه و روانی/اجتماعی/سیاسی/اقتصادی باشد و بستر اساسی هویت و نگاه مدرن ایرانی را بیافریند، بی آنکه خویش را تنها راه و یا امکان بداند و یا سیستمی بسته باشد.

اکنون ابتدا با نگاه یونگ و فروید و سپس با نقد لکانی به بیان ساختار انسان ایرانی و مشکلات او با ساختار و فردیت مدرن می‌پردازیم تا علل ناتوانیش از دستیابی به فردیت ایرانی را درک کنیم و خطوط عمده این فردیت را دریابیم.

لینک ها

1/ <http://de.wikipedia.org/wiki/Lacan>

2/ http://de.wikipedia.org/wiki/Michel_Foucault

ادبیات:

مبانی روان کاوی فروید- لکان. نویسنده دکتر کرامت موللی ص 98.271/1.2.

انسان ایرانی ترکیب کاهن/قهرمان است. قهرمان همان عارف عملی است و ادامه راه عیاران و پهلوانان. هم قهرمان و هم عارف هر دو در پی حقیقت و آرمان گمشده، بهشت گمشده اند. هر دو در پی مادر خویشند، تا دوباره با بازگشت به جنین مادری، یا به نارسیم اولیه کودکی با او یکی شوند.

«پهلوانان اغلب در سفر هستند. سفر یک اشتیاق سوزان است. تصویر یک جستجوگر همیشه نارام که هیچگاه به هدفش دست نمی یابد. سفر تصویر جستجوی بدنبال مادر گمشده است. (یونگ)»

همه بهشتهای گمشده و دورانهای طلایی حامل این میل نارسیمی رجعت به جنین مادری و یا بازگشت به حالت نارسیمی یگانگی اولیه قبل از دست یابی به دانایی و فردیت و خروج از دایره طبیعت و بیواسطگی می باشد. این میل بازگشت به بهشت و یگانگی گاه نیز میتواند بقول یونگ و برخلاف تفکر فروید نه یک رجعت، بلکه نوعی پیشرفت باشد. این میل به بهشت انگاه پیشرفت است که انسان به حس یگانگی خویش با هستی و انسانهای دیگر تن میدهد و از این حس <اقیانوس وار بودن> و <قطره ای از اقیانوس بودن>، بسان ابزاری برای ارتباط با دیگر انسانها و همکاری یا رزم مشترک برای خواستههای مشترک و یا ارمان مشترک زمینی و سازنده استفاده میکند. بقول شاملو درد مشترک را به فریاد مشترک تبدیل میکند. این حس پیوند با هستی و اقیانوس وار بودن که بقول رومن رولان فروید ناتوان از حس ان بوده است، شاید زیربنای احساسی همه تفکرات سوسیالیستی، انسانگرایانه و نیز یکی از پایه های احساسی حس مذهبی می باشد. سوال از اینرو این است، که چرا بازگشت به بهشت اولیه و تن دادن به حس اقیانوس وار در عارف و قهرمان ما و در انسان ایرانی به جای آنکه او را به سوی پیوندی نو با هستی و دیگری و یا بسوی آفرینش تفکرات انسان محوری و اومانیستی مدرن سوق دهد، او را از این نگاه و زمینی شدن دور میکند و برعکس از او یک مسافر جاودان و ناکام می سازد. چرا انسان ایرانی را تبدیل به یک روح سیال و یا یک یهودی سرگردان می کند که مرتب برای دست یابی به این حس یگانگی بدنبا قالب و چهارچوبی میگردد، تا در قالب این یا ان ارمان به شکل ان درآید، سرباز ان شود و اینگونه دیگر بار به حس یگانگی و بهشت اولیه و وحدت وجودش دست یابد؟ چرا این قهرمان و عارف ما دستیابی به یگانگی را چه در جامعه بی طبقه توحیدی، سوسیالیستی و یا در وحدت وجود عارفانه اش تاکنون از طریق نفی جسم، نفی فردیت خویش و نفی خرد میخواست بدست آورد؟ چرا حتی نکات مثبت فرهنگ عرفانی و قهرمانی ما که در حقیقت ادامه فرهنگ مهری ماست و اینگونه در طول تاریخ هفت خوان مهری به هفت خوان پهلوانی و بعد به هفت خوان عرفان تبدیل شده است، در طی زمان هرچه بیشتر مسخ و به تقویت سنت تبدیل شده و میشود. جواب این سوالات، همان طور که در متن اول بیان کردم، از نظر روانی در گذار منفی ادیپ و شکل گیری نارسیم به شکل منفی ان می باشد. حاصل این گذار در این است که قهرمان ما و فرهنگ قهرمانی ما، یا عارف ما و فرهنگ عرفانی ما مالا مال از ستایش روح و روحمندی و تحقیر و سرکوب جسم و شور زندگیست. او برای رهایی از حس <هیچ بودن، سرگردان بودن، غریبه و تبعیدی بودن> خواسته و میخواد با نفی جسم و فردیت خویش به این یگانگی با عشق مطلق و روح مطلق عارفانه و یا خواستههای تشکیلاتی و بینشی ارمانها دست یابد و در اغوش روح مطلق و حزب مطلق خویش را بزرگ و دوست داشتنی حس کند. از اینرو طبیعتیست که او با <خرد> که اب سرد بر این احساسات بزرگ میریزد و مرتب به همه چیز شک میکند، دشمنی پیدا میکند؛ منطقیست (در چهارچوب تفکر او البته) که او از زن و زنانگی، عشق زمینی و اروتیسم جنسی که مرتب او را به خوردن سیب دانایی و لذتی جدید و سوسه میکنند و از او میخواهند به ارمانی و فدایی بودن خویش و عشق روحانی خویش لحظه ای پشت کند و از زندگی لذت ببرد و یا از چشم اندازی نو به خویش و زندگی نگاه کند، هراس دارد و سعی در سرکوب آنها میکند. این هراس و تحقیر را بشکل اشکار و پنهان میتوان در این فرهنگها یافت. عارف از چیرگی بر سگ نفس و گاو نفس سخن میگوید، از چوبین بودن پای استدلال و خرد سخن میگوید و عشق زمینی را بخاطر خصلت جسمی و جنسی و فانی بودن ان تحقیر میکند.

«عشقهایی که در پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود. مولوی، مثنوی»

همینگونه فرهنگ قهرمانی ما و قهرمانان ما بشکل اشکار و پنهان مالا مال از هراس جنسی و هراس از زن و تحقیر فردیت و جسمیت و ستایش فرهنگ شهادت، فداشدن و ناجی بودن میباشد. نمونه های این معضلات قهرمانان ما را میتوان در ساختارهای غیردمکراتیک، پدرسالارانه، دیکتاتورمنشانه، شخصیت پرستانه و ضد زنانه سازمانهای چپ و مذهبی یا لیبرال از یکطرف و از طرف دیگر در سیاستهای ضد زنانه، سنتی و یا تفکرات و هنر قهرمان پرورانه و نافی جسم، لذت و خرد آنها، بویژه در این چند دهه اخیر، مشاهده کرد. داستانها و فیلمهای بهرام بیضایی بهترین نمایشگر قهرمان تاریخی درون ما و بیانگر معضلات این قهرمان و فرهنگ قهرمانانه/ عارفانه با زندگیست، چه این قهرمان نامش فدایی مذهب، یا فدایی خلق یا چیز دیگری باشد. ذات آنها در نهایت یکیست، جستجوی پیگیرانه بدنبال

یک بهشت نارسبستی از طریق نفی فردیت، خرد و جسم خویش. از اینرو در همه این مکاتب قهرمانی تن و جسم، لذت و عشق زمینی و فردیت جایی اندک دارند. یا با دلایلی مانند اینکه اکنون زمان پیکار است و بقول هوشنگ ابتهاج: > دیر است گالیا/ در گوش من فسانه دلدادگی مخوان/دیگر زمن ترانه شوریدگی خواه< از تن دادن به این وسوسه های و زیباییهای زندگی خویش را باز میدارند، یا مانند شعر زیبای شاملو قهرمان تراژیک می خواهد مردم را بر گرد خویش بدور جهان بگرداند، تا بدانند خورشیدشان کجاست، و اینگونه قهرمان خویش را به شتر بارکش ملت و نه روشنگر آنها تبدیل میکند و خویش را فدای مردم میکند، مرگی که در نهایت جز بازسازی فرهنگ شهید پرستی و ناجی پرستی و تقویت سنت کاری انجام نمیدهد. از اینرو با تمامی عشق به زندگیشان بناچار این قهرمانان همه پایانی تراژیک می یابند. علت مرگ تراژیک قهرمان و عارف جدا از معضلات اجتماعی و سیاسی در شیوه و روش دستیابی به خواست و طلب آنها نهفته است. ناشی از این روح سرگردان آنهاست که برای دست یابی به قالبی و به بهشتی نارسبستی فردیت، جسم و خرد خویش را نفی میکند و اینگونه عشق خویش را، خود را کور میکند و محکوم به مرگی تراژیک میسازد. عارف ما در پی عشق و وحدت وجود میگردد و حتی برای اینکار و بناچار (چون زبان دیگری برای بیان عشق نیست. عشق پدیده ای انسانی و زمینی است) از یار و دلدار و کام معشوق سخن میگوید، ولی بخاطر کاهن درون خویش از لذت عشق زمینی، جنسی و خرد هراس دارد و بخاطر عدم چیرگی بر عشق مادرانه و نارسبسم نفی از عشق فانی و گذرا و فردیت خویش میترسد و می خواهد با نفی عشق زمینی و جسم به عشق الهی و روح دست یابد و اینگونه تراژیک وار بر سر شاخ بن می برد. همانگونه قهرمان ما نیز با تمامی عشق اش به زندگی و انسانیت حاضر بوده است و میباشد(البته تحولات مثبت و خوبی در این زمینه در کل جامعه و در میان روشنفکران آغاز شده است)، بخاطر هراس از فردیت و زمینی بودنش و بخاطر ناتوانی از چیرگی بر عشق مادری روحی در پای ارمان سازمان و اندیشه اش همه چیز زمینی را و خویش را فدا کند. از اینرو طبیعیت که بجای دست یابی به خواستهای برحق اجتماعی و سیاسی خویش به متحد ناخواسته سنت تبدیل میشود. عارف و قهرمان درون ما بخاطر این هراسهای خویش و بخاطر ناتوانی از خویشتن دوستی در نهایت به پای خواست عشق مطلق و ارمانهای مطلق خویش فنا میشوند و می میرند.

« این نوع تیپ (یعنی پهلوان محکوم به یک زندگی کوتاه است. زیرا او فقط نمادی از یک چیز دوست داشتنی و زیباست. دلیل ان این است که او (پهلوان) فقط با مادر زندگی میکند و در جهان ریشه ای ندارد. (یونگ)»

همراه با > ای بانو< در داستان قلعه کلات بهرام بیضایی باید در رثای این قهرمانان نیک ما چنین خواند:
«اما اشکشان نشان میدهد که همواره کودکنند/ کاش کودکان بزرگ نشوند و شمشیر و افتخار نشناسند.»

یکی از بهترین نمونه های ادبی بیان نزدیکی عملی سنت و قهرمانی در مقابله با عشق زمینی و امیال انسانی کتاب کلیدر دولت ابدی است که با همه زیباییهایش در ان می بینیم که تنها جفت عاشق داستان که بخاطر عشقشان از سنت خانوادگی و قومی عبور میکنند، یعنی ماه درویش و شیرو خواهر گل محمد، بخاطر این سنت شکنی هم توسط قهرمانان داستان و هم توسط ضدقهرمان داستان با بقلی بندار و پسرش به شیوه های مختلف داغان میشوند و آخر ماه درویش با کمر شکسته صحنه را ترک میکند و شیرو معشوقه دشمنان قهرمان داستان یعنی برادرش میشود و اینگونه عشق زمینی این دو عاشق از بین میرود. نمونه عالی ان کتاب بوف کور هدایت است، که چگونگی مسخ انسان ایرانی به پیرمرد خنزرپنزی و سنتی را در کل تاریخ و در تاریخ معاصر ما نشان میدهد. (به نقد من مراجعه کنید). نمونه های اینگونه تحولات در فرهنگ سیاسی/ اجتماعی سده اخیر ما بخصوص بسیار فراوان است. فرهنگ این دوران ما مالا مال از فرهنگ قهرمانی/ عرفانی و جنگ نیک و بد است.

برای درک بهتر مشکل ما با مدرنیت باید توجه مان را بر این خصیصه مهم شخصیتی >یهودی سرگردان< که ناشی از این قهرمان/عارف درون ما می باشد، بیشتر متمرکز کنیم. اگر از ایرانی سوال بکنی، یا از خودتان سوال بکنید، که خویش را، وجودتان را چگونه حس میکنید، جواب عمدتاً به این گونه خواهد بود: >چون روحی سیال و سرگردان بی دست و پای و پیوندی با زمین، چون یهودی سرگردانی که بدنبال بخش گمشده خویش در عشق، در ان دنیا، یا این دنیا و یا در ارمانی میگردد، تا به این سفر عشق پایان بخشد و سرانجام با فنا و یکی شدن با دیگری به آرامش و کامل شدن دست یابد و از سرگردانی نجات یابد.< گویی سپهری این حس روح سیال ما را بیان میکند وقتی میسراید:
« در ابهای جهانی قایقی است/ و من مسافر قایق هزارها سال است/ سرود زنده دریانوردهای کهن را/ در گوش روزنه های فصول میخوانم/...../ کجاست جای رسیدن و پهن کردن/ یک فرش/ و بی خیال نشستن.»

این یهودی سرگردان و روح سیال علت اساسی ان است که ما بدنبال ارمانهای بزرگ میگردیم و نیز هرچیزی را به ارمان تبدیل میکنیم. ما به ارمانها احتیاج داریم، تا در قالب ان به شکلی دراییم و از حس >هیچی، سرگردانی و ناکامل بودن< رهایی یابیم. همانگونه که عارف ما با نفی خویش می خواهد به وحدت وجود دست یابد، انسان ایرانی نیز می خواهد با تن دادن به قالب ارمانی و نفی خویش و یکی شدن با ان به حس یگانگی دست یابد. از این دیدگاه طبیعیت که این یهودی سرگردان و روح سیال با هر اندیشه مدرنی که روبرو میشود، در طی این صدو پنجاه سال سعی کرده است که انرا به ارمانی و خویش را به سرباز ان ارمان تبدیل سازد و همراه با نیمه کاهن دیگر خویش از این اندیشه مدرن شکلی

نوبنی از جنگ کهن نیک و بد، اهورامزدا و اهریمن بیافریند و قهرمانانه برای مام ارمان خویش و سنت جدید خویش بجنگد. اینگونه نیز سوسیالیستهای ما از اندیشه مارکس و جنگ بر علیه سرمایه داری در نهایت جنگ بر علیه سرمایه دار خونخوار و اهریمن را درست کردند، اینگونه تقی زاده از مدرنیت یک ارمان جدید درست میکند، که حتی در لباس پوشیدن هم از آن تقلید میکند، و فردیت، خردورزی مدرن و انسان محوری مدرن در تفکر کسی مثل تقی زاده به ارمانی جدید و مطلق در جنگ بر علیه سنت اهریمنی تبدیل میشوند. فردیت مسخ میگردد و تبدیل به مونتاژ و تقلید میگردد. و آنها که ضد این مدرنیسم هستند، مثل شریعتی، جلال ال احمد و دیگر روشنفکران ما از کلمات مدرن استفاده میکنند، برای مثال از حق زن بر سر نوشت خویش، تا مثل شریعتی به «فاطمه فاطمه است» برسند و فردیت را به «احیای فرهنگ و ذات واقعی خویش و بازگشت به گذشته» با کمی رفرم تبدیل و مسخ سازند. امروز نیز در این بیست سال اخیر ما شاهد آن بودیم که گاه فمینیسم ناگهان به جنگ خیر و شر اینبار بر علیه مرد تبدیل میشود و اندیشه های مدرن به وسیله ای برای جنگ تمام و کمال بر علیه مذهب و ادامه سنت جنگ اهورایی- اهریمنی. البته هر جنبش نوبنی در ابتدای کارش طبیعتیست که در مقاطعی گاه افراطی و خودشیفتگانه باشد، زمان میطلبد تا ادمی از یادگیری و جذب مفاهیم نو در قالب تفکر و سیستم سنتی خویش به یادگیری خلاق و بارور سیستم نو و بدوراندازی سیستم کهن خویش و جذب عناصر سالم فرهنگ خویش در سیستم نو دست یابد. بقول نیچه انگاه «که سد میشکند، ابتدا گل و لای میاید». زمان میطلبد تا گل و لای بکنار برود و اب زلال جاری شود. این گونه نیز ما اکنون شاهد نسل نوبی هستیم که در سکوت و با تلاش دائمی کم کم سیستم مدرنیت را یاد گرفته است، (نه مفاهیم مجرد و تکه تکه مدرن را) و این نسل نو زنان و مردان پایه گذاران واقعی رنسانس آینده ایران هستند. برای افزایش این نسل و استحکام آن ما باید اما این حالت روحی خویش را بفهمیم و بر آن چیره شویم ما باید بر یهودی سرگردان و روح سیال جستجوگر قالب و ارمان چیره شویم، تا اولاً مفاهیم مدرن را توسط این یهودی سرگردان و آن کاهن درون خویش به ارمان و قالبی و خدایی نو تبدیل نسازیم و اینگونه جنگ تازه خیر و شر و خدا- شیطانی را آغاز نکنیم. تا اینبار چماقدار دمکراسی نشویم (تیلور این حالات را میتوان بخوبی در اطاقهای بحث اینترنتی مشاهده و بررسی کرد. بویژه که ایرانیان با ایجاد نام مصنوعی گویی راحتتر خود را و معضلات خود را نشان میدهند)، تا این روح سیال ما نتواند بجای استفاده از شک و خرد، خویش را به شکاک مطلق گرایی تبدیل و مسخ سازد، که اکنون از همه چیز دل از رده است و به عنوان سرباز شک، یا سرباز خرد به جنگ خصمانه علیه هر تفکری یا مذهبی میرود، یا چنان عاشقانه شروع به پرستش فردیت میکند که آخر فردیت تبدیل به یک ایمان جدید میشود و او بسان یک مومن جدید هر که را با این ایمان جدید او مخالف است، بزمین میکوبد. این یک خطر اساسی در یکایک ما و روان جمعی ماست.

خطر دیگری که به همین اندازه مهم است، آن است که مفاهیم مدرن مثل خردگرایی، فردیت، دمکراسی، سکولاریسم کمتر پتانسیل انرا دارند که به ارمان تبدیل شوند و به صحنه جنگ خیر و شر، از اینرو روح سرگردان ایرانی نمی تواند انرا به قالبی تبدیل کند که به ان شکل در اید و اینگونه هست که مفاهیم مدرن در این چهارچوب ذهنی و توسط این روح سیال ما که عاشق یگانگی و وحدت وجود و فنای خویش در قالبی می باشد، تا بدان شکل در اید، به عنوان جسمکها و عناصر بیگانه پس زده میشوند و پذیرفته نمیشوند. شما فقط به سختی جا افتادن مفاهیم واقعیت و زمان یا فردیت در ذهن یکایک ما و حتی بهترین هنرمندان و روشنفکران بیاندیشید. واقعیت اسطوره ای - مذهبی، زمان اسطوره ای و انسان اسطوره ای (با وجود تمام بدیها و زجرهایش برای انسان ایرانی) به این یهودی سرگردان نوعی بزرگی و حس مسحور بودن و جادویی جاودانه میدهد که در برابر آن واقعیت روزمره و زمان تاریخی و انسان تاریخی کوچک و حقیر جلوه می نماید، باینکه خواستار آن نیز می باشد. فکر میکنید، چرا یکایک ما و اکثر هنرمندان معاصر ما نیز مثل سپهری، اتشی، نصرت رحمانی و دیگران اینقدر با این واقعیت باصطلاح میتدل و کوچک، سرد مدرن مشکل داشته و داریم؟ چرا جلسات ایرانی کمتر سر ساعت برپا میشوند؟ چرا عشق مدرن در فرهنگ ما تا حالا کمتر امکان جا یافتن داشته است؟ چرا ایرانیان مقیم خارج از کشور با آنکه اکثر آنها خود خواهان مدرنیت برای کشورشان هستند، خود در این کشورها باز هم در حس غریبگی زندگی میکنند، با تمام پیشرفتهای خوبی که در زمینه های مختلف تحصیلی و شغلی انجام میدهند؟ (به مبحث بحران ایرانیان مقیم خارج از کشور بخاطر اهمیت اش جداگانه خواهم پرداخت. همینطور به مبحث تفاوت عشق ایرانی و مدرن و بحران عشقی ایرانیان). واقعیت این است که این روح سیال و سرگردان ما در پی یافتن یک قالب و یا بقول روانکاوی یک حالت «سیمبیوز» یا «همزیایی» میگردد، تا با فنا و حل کردن خویش در عشق دیگری، عشق ارمانی و جهان جادویی و یکی شدن با آن به این حس سرگردانی و غریبگی و ناکامل بودن پایان دهد، از اینرو ایرانی با عشق مدرن که ابتدا از فردیت حرکت میکند و در پی رابطه هست و همزیایی و حل شدن در دیگری برایش دلچسب نیست و بدان براحتی تن نمیدهد، مشکل پیدا میکند که نمونه اش مشکلات و بحرانهای عشقی ایرانیان خارج از کشور است، با آنکه عشق مدرن در خویش نیز صاحب بحران می باشد و طبیعتاً ضعفهایی دیگر دارد که موضوع بحث ما نیست. حائز اهمیت است که برای مثال ایرانیان مقیم خارج از کشور در مرحله عبور از هراس اخلاقی و جنسی و تن دادن به عشق زمینی و جنسی با بحرانهای کمتری روبرو شدند، (باآنکه انجا نیز یکایک هفت خوان خویش را از سر گذراندیم)، تا این بحران عشقی و درگیری عشق شرقی با عشق مدرن. یعنی برای انسان ایرانی چیرگی بر کاهن درون خویش بخاطر فروپاشی سیستم سنتی گویی راحتتر بوده است تا چیرگی

بر این فرهنگ عرفانی/قهرمانی درون خویش که بویژه با مفهوم «عشق» پیوند عمیق دارد. انسانی که نوع لمس و درک عشق اش، زمانش با این دنیای مدرن در تضاد است، طبیعتیست که امکان دارد انرا پس یزند و یا مسخ کند.

در همین راستا باید اما به موضوع مهم دیگری نیز اشاره کنم. اساس مدرنیت بر پایه رابطه سوئزه/ ابژه با هستی قرار دارد. انسان به عنوان سوئزه با قدرت خرد خویش و با استفاده از نیروی حواس و احساسات خویش (با آنکه مدرنیت کلاسیک دکارتی بر سیادت شدید خرد بر احساس تکیه میورزید. و این اکنون کم کم جای خویش را به تفکر و مدرنیت نوینی که از خرد احساسی و خرد استدلالی حرکت میکند، میدهد) همه هستی و نیز خویش را به ابژه تحقیقی خویش تبدیل میکند، همه تقدسات را بدور میاندازد و با سلاح شک خدایان را به زیر میکشد، سحرزدایی و اسطوره زدایی میکند و شروع به تسخیر طبیعت و کل هستی می نماید و بر پایه این رابطه سوئزه/ ابژه شیوه علمی و علوم نو را پایه گذاری می کند که در ان از ابژه عشقی و جنسی در روانشناسی، تا ابژه خدا و وجود در هستی شناسی و فلسفه، در یک کلام همه هستی را به روی میز تشریح خویش می آورد و بیرحمانه تجزیه و تحلیل و نوسازی یا بازسازی میکند. این خصلت مهم در فرهنگ ما (همینطور در فرهنگهای مشابه مثل چین و هند) جایی نداشته است و هنوز هم جایی اندک دارد. علل این معضل فراوان است، اما دلیل مهم روانی ان همین حس سیال بودن از یکطرف و دیگری حس گناه و جرات لمس نکردن و زیر سوال بردن از طرف دیگر می باشد. برای این رابطه سوئزه/ ابژه ای لازم است که انسان فاصله ای با دیگری و هستی برای خود ایجاد کند و انگاه از این فاصله که دران حس قدرتی نیز نهفته است و خویش را غالب و حاکم بر ابژه می بیند (لااقل میدانند که میتواند تجزیه و تحلیلش کند) شروع به بررسی و تحقیق میکند. این فاصله سازی و این رابطه سوئزه ای اما بویژه به دلایلی که توضیح دادم برای روح سیال ما که در جستجوی قالب و پیوند سیمبوتیک است، سخت و ناممکن است. از طرف دیگر حس گناه اخلاقی و کاهن درون او به او اجازه نمیدهد که سوالات فراوان ایجاد کند و همه چیز را زیر سوال ببرد. حاصل این ناتوانی از فاصله گذاری و رابطه علمی با هستی همان عدم رشد علم و نیز مدرنیت در جامعه ماست. این روح سیال و ان کاهن ماست که باعث شده است، ما فیلسوف نداشته باشیم و علم ما و تکنیک ما مونتاژگر باشد. ناتوانی ما در سیستم سازی و یادگیری سیستم اندیشه و دانش یک ریشه اش در این روح سیال ماست. اگر کاهن درون ما با سلاح احساس گناه مرتب حس خلاقیت ما را اخته و سترون میکند، این یهودی سرگردان در جستجوی قالب و معنا که طاقت تنهایی و راه فردی رفتن و سردی خرد و ارتباط سوئزه ای با هستی را ندارد، علت مهم ناتوانی ما در یادگیری سیستم سازی و توانایی یافتن خلاقیت فردی می باشد. در همین چهارچوب نیز می بینیم که چرا اروپاییان و غربیها ایرانشناسی، اسلام شناسی، عرفان شناسی و... دارند ولی ما المان شناسی، فرانسه شناسی، مدرنیت شناسی نداریم، چون بخاطر این کاهن درونمان از یکطرف از مدرنیت میترسیم و انرا مسخ میکنیم، یا درست نمی فهمیم و از طرف دیگر بخاطر روح سرگردان و عاشق و حدانیت ناتوان از ایجاد رابطه سوئزه/ ابژه ای هستیم و نشستن در پای کار تحقیقی و سالها زحمت کشیدن و افریدن. یا وقتی مدرن میشویم، بخاطر این روح سیال یکدفعه چنان به اغوش مدرنیت فرو میرویم و طرفدار مدرنیت میشویم که قادر به نقد مدرنیت و علم معاصر روانشناسی، فلسفه، پزشکی و... نیستیم. اینجا انگاه بیشتر باز هم مونتاژگریم. مشکل اما ان است که مدرنیت اروپایی پیوند تنگاتنگ با تاریخ اروپا و فرهنگ یونانی دارد و یک سیستم در هم تنیده و در پیوند متقابل میان اجزایش است. از اینرو برای ما ممکن نیست، به سادگی مفاهیم مدرن اروپایی را به جهان خویش انتقال بدهیم، حتی در مدرنیت میان مناطق مختلف جهان مدرن اختلافاتی وجود دارد.

راه حل این معضلات بالا از نگاه من دو روش ذیل است: 1/ چیرگی بر یهودی سرگردان خویش و روح سیال خویش از طریق تن دادن به فردیت و جسم خویش، ستایش عشق زمینی و تن و امیال او و دیگر بار با پاهای خویش بر زمین ایستادن و با جسم خویش بر زمین راه رفتن و ارتباط گرفتن، یادگیری بنیادی مفاهیم مدرن از هم عصران غربی و مدرن خویش. غلبه بر فرهنگ قهرمانی و شهید پرستی و ناجی گری و ستایش فرهنگ عاشقان زمینی (بزبان ساده مانند بازیگر فیلم رگبار بهرام بیضایی بگوییم: «در من هیچ عنصر قهرمانی نیست، تنها عاشق دختر شما هستم.»). چیرگی بر فرهنگ عرفانی نفی خویش در عشق و در دیگری، توانایی ایجاد رابطه سوئزه/ ابژه با هستی و نترسیدن از عناصر خرد، قدرت و سروری خویش. 2/ امکان دستیابی به حس وحدت و یگانگی و وحدت وجود عاشقانه و مهرورزانه از طریق نو و از راه جسم و فردیت که همان مدرنیت ایرانیست، تا خواستهای مردم خویشرا در سیستم مدرنی برآورده سازیم. اینگونه باید مدرنیت ایرانی خواهان عشق زمینی باشد که در ان هم جایی برای فردیت و هم حس یگانگی و همزیایی باشد، هم زمینی و تاریخی باشد و هم مکانی برای حس حالت اسطوره ای و جادویی دران وجود داشته باشد. هم برای دستیابی به انسان محوری و علم محوری باید سحرزدایی و اسطوره زدایی کند و هم بر پایه این علم و انسانمحوری بتواند به سحرآمیزی سبکبال زندگی و مهر زندگی تن دهد. هم فانی باشد و هم امکانی برای حس ابدیت در لحظه در ان ممکن باشد. در این راستا من هم تلاش ان کسانی را که با طرح و بسط مفاهیم مدرن در پی روشنگری جامعه خویش هستند و هم تلاش کسانی مثل آقای م.جمالی و دیگرانی که سعی در نوزایی بخشهای فراموش شده فرهنگ ما و عناصر سکولار، زمینی و اری گو به جسم این فرهنگ می باشند، را امری سترگ و مهم میدانم. مهم ایجاد تلفیق میان این دو تلاش است، تلفیقی که اما اساس ان ساختار نویی است که نسل روشنگران با نهادینه کردن مفاهیم مدرن ایجاد میکنند و انگاه میشود در این ساختار نو و مدرن تلاش و زحمات کسانی مثل آقای جمالی و دیگران را جذب کرد، تا با این تلفیق به

مدرنیت ایرانی و رنسانس ایرانی دست یافت. خطر در این راه افراط و تفریط از هر دو طرف است. نه مفاهیم مدرن بدون محلی شدن میتوانند واقعا در قلب و وجود انسان ایرانی جا بیافتند و نگاه نو و رنسانس نویی را ایجاد کنند و نه نوزایی گذشته بدون این سیستم جدید میتواند ما را مدرن سازد. برای مثال از یاد نبریم که حتی سیستم مهری و سیمرغی ما نیز خود عاری از سرکوب جسم و زندگی نبوده است. کشتن گاو بدست میترا بهترین نماد آن است. اگر با کمک گرافیک کامپیوتری و یک ذهن روانکاوانه ما میترا و گاو را بهم بچسبانیم انگاه در حقیقت با موجود نیمه حیوان-نیمه انسان یا همان ساتور یونانی و فیگور <تیرانداز> ستاره شناسی روبرو میشویم که سمبل بلوغ جسمی/ روحی میباشد و بقول نیچه تبلور ابرانسان است. از اینرو ساتورها یاران و مربیان قهرمانانی در اسطوره های یونانی هستند و نیز همرقصان و یاران دیونیزوس در جشن زمینی دیونیزوسی و لذت زمینی. وقتی میترا را اینگونه ساتور ببینی، انگاه در تصویر کشتن گاو بدست میترا نیز می توانی ببینی که چگونه میترا در حقیقت در حال بریدن الت جنسی خویش و یا کشتن شور جنسی و تن خویش می باشد و میخوهد نیمه حیوانی یا جسمی خویش را بکشد. این پتانسیل نفی جسم در تفکر مهری بوده است که بعدا در ایران در ادامه مسیرش در عرفان به گاو نفس و سرکوب آن تبدیل میشود و در مسیرش در اروپا به مسیح و تفکر ضد جسم مسیحیت تبدیل میگردد و باکرگی مادر میترا به بکارت مریم مادر عیسی مبدل میگردد. با این توضیحات تنها میخوهم بگویم که ما باید این سنتهای مهری و سنتهای مشابه را در فرهنگ خویش بازسازی کنیم و در سیستم نو جا آوریم، بویژه که مهر در خویش سه عنصر خرد، عشق و قدرت را در بر میگیرد و انسان ایرانی مایل است با جهان رابطه ای مهرورزانه یا بگونه عرفا عاشقانه برقرار میکند. برای سکولاریسم و اینجهانی شدن ایرانی پیوند عنصر قدرت اروپایی با این عنصر عشق ایرانی بسیار مهم است، اما این کار تنها از طریق ایجاد یک سیستم مدرن و نگاه نو و عبور از هر دو فرهنگ ایرانی و غربی میگردد. موضوع ایجاد یک سیستم مدرن همراه با نوزایی و جذب بخش سالم فرهنگ خویش می باشد. این کار بزرگ نسل فیلسوفان، روانکاوان، جامعه شناسان، فمینیستها و فرهنگ سازان نوی ایرانی است که با ایجاد این ترکیب نو و ادامه راه والاترین روشنفکران و هنرمندان مدرن کشورش در حقیقت مدرنیت ایرانی را بیافرینند. مدرنیتی که بر بستر فردیت، خرد و عشق زمینی به عشق جهاتشمول و خرد شاد و دیدن عشق خدایی در کل هستی دست می یابد. به زبانی دگر انگاه که ما به فردیت، به خردگرایی و انسان محوری تن میدهیم و با کاهن و یهودی سرگردان خویش خداحافظی میکنیم، انگاه میتوانیم با جذب بخش سالم فرهنگ خویش عرفان زمینی و خرد شاد را بیافرینیم و جهان واقعی را به محل بازی جاودانه عشق و قدرت عاشقان خردمند زمینی مبدل سازیم.

ادبیات:

1. س. گ. یونگ: قهرمان و سرنماد مادر ص 44، و نیز بخش دوم.
2. بهرام بیضایی: قلعه کلات
3. نیچه: چنین گفت زردشت
4. مولوی: مثنوی معنوی. داستان اول. کنیز و پادشاه.

3/ ساختار روان انسان ایرانی و ساختار انسان مدرن و تناقضات این دو ساختار

1. ساختار روانی ایرانیان، مثل هر ساختار انسانی دیگری، ترکیبی از دوایر برومه ای سه بخشی سمبلیک، خیالی، واقع می باشد. اما خصلت مشخصه ساختار ایرانی یک ترکیب عارفانه/ اخلاقی و برتری بخش هویت خیالی و نارسبستی بر بخش دیگر وجود انسان ایرانی، یعنی بخش سمبلیک می باشد. همانطور که میدانیم نماد بلوغ انسان و نیز در واقع یک نماد مهم انسان مدرن، باوجود کم و کاستیهای <من> مدرن که ناشی از بقایای هویت خیالی و خودبزرگ بینانه در او میباشد، در واقع برتری و سروری بخش سمبلیک و تثلیثی در ساختار روانی انسان و عبور از هویت خیالی و نارسبستی ثنوی می باشد. (دکتر توللی در کنار این دو عنصر مهم ساختار ایرانی، عنصر فنودالی را نیز میگذارد که مانند سه ضلع مثلث عناصر بیان کننده عنصر اصلی ساختار ایرانی در نوع رابطه با «غیر» هستند. این عنصر فنودالی حالت بندگی/سروری نسبت به غیر و یا دیگری و رابطه مراد/مردی را بوجود می آورد. من چون در نگاه اولیه و اکنون خویش از تئوری کوهوت و <روانشناسی خود> نیز استفاده کرده ام و می کنم، این عنصر فنودالی را و نیاز حالت بندگی/ مرید پروری انسان ایرانی در برخورد به دیگری را، بسان ترکیبی مشترک از دو عنصر دیگر میدانم و در واقع ناشی از گره منفی ادیبی فروید و گذار منفی نارسبسم در معنای کوهوتی و روانشناسی خود، یا در معنای لکانی گرفتاری در رابطه نارسبستی شیفتگانه/متفرانه می دانم).

ساختار ایرانی به سان ساختاری عرفانی/ اخلاقی یا مذهبی بدان معناست که انسان ایرانی در مرحله گذار از ساحت خیالی به ساحت سمبلیک و قبول محرومیت خویش از فالوس(محرومیت از ذکر یا از قدرت و یگانگی مطلق) و قبول نام پدر، قبول از دست دادن مادر و قبول فانی بودن خویش، از گذار از عشق خانوادگی و جستجوی مطلوب فانی دنیوی خویش در عشق و حقیقت فردی خویش، ناتوان از این گذار بوده است و بنابراین عنصر حاکم در وجودش و فرهنگش عنصر سمبلیک و رابطه تثلیثی نیست. بلکه عنصر خیالی و رابطه نارسبستی شیفتگانه/متفرانه ثنوی می باشد. برای درک این موضوع مهم باید ساحت خیالی را بیشتر باز کنم و نیز پیوند این نگاه لکان را با نگاه کوهوت در سیستم جسم گرایی خودم نشان بدهم. زیرا میان «روانشناسی خود» کوهوت و نگاه لکان تفاوت های بنیادین نیز هست.

همین جا اما لازم است بگویم که طرح ساختار ایرانی به سان ساختاری مذهبی و عرفانی به معنای آن نیست که مذهب و عرفان به عرصه خیال و فریب تعلق دارند. زیرا همان طور که قبلاً توضیح دادم، مذهب، عرفان و سنت همه نمادی از قانون و «نام پدر» هستند. موضوع نوع ارتباط با آن هاست. وقتی نوع ارتباط به شیوه نارسبستی شیفتگانه/متفرانه باشد، آن گاه امکان تحول سنت و دیالوگ میان فرد و فرهنگ به وجود نمی آید و انسان در یک رابطه سنت شیفتگانه/سنت سئیزانه قرار دارد و یا سرباز جان برکف سنت و یا دشمن سنت است. به جای آن که با نگاه نقادانه و پارادوکس پشتیبانانه/انتقادی، هم به سنت و هویت خویش عشق بورزد و هم با او وارد دیالوگ و رابطه نقادانه شود و به تحول خویش و سنت و یا پذیرش مدرنیت در سنت و عبور از بحران و نوزایی فرهنگی کمک رساند. انسان ایرانی باید رابطه ای سمبلیک و مدرن نیز یا مذهب و عرفان و سنت خویش بیابد، زیرا آنها نیز خود نمادی از «نام پدر» و قانون هستند و هم دارای جوانب مهم و سالم برای رنسانس ایران. رنسانسی که براساس یک سیستم مدرن و سمبولیک، هم مدرنیت را در خویش جذب می کند و هم قادر به روایات نو از عرفان و سنت خویش است و می تواند ارتباطی مدرن میان بخشهای هویت ایرانی ایجاد می کند. به گونه ای که در آن هر مسلمان و یا عارفی بتواند در یک رابطه سمبلیک با مذهب و یا سنت خویش قرار گیرد و هم بتواند به باصطلاح به مکه رود و هم تن به دادگاه و قوانین عرفی دهد و یا بخش زیبایی عرفان را در خویش جذب کند و آن را سمبلیک سازد. تا بتواند بسان عارف زمینی به جهان عاشقانه بنگرد و با «غیر»، از خدا تا معشوق، به گفتگو و بازی عشق و قدرت بنشیند و همزمان بخشهای منفی در فرهنگ عارفانه و اخلاقی جامعه را بدور اندازد که نافی جسم، اروتیسیم، زنانگی یا مردانگی و یا نافی خرد و گیتی گرایی می باشد. اساس رابطه سمبلیک، همین ارتباط تثلیثی و توان فاصله گیری از دیگری، در عین توانایی تن دادن به ارتباط و وحدت می باشد. تا بتواند با فاصله به دیگری و یا جهانش نگاه کند و آن را نقد کند و خویش و جهانش را بوسیله نقد و شک خویش تکامل بخشد. در رابطه سمبلیک انسان وارد یک رابطه سه گانه و تثلیثی با خویش و دیگری میشود، زیرا وقتی نیز با معشوق خویش تنها هست و تن به تمنای خویش میدهد در واقع نفر سومی که همان نام پدر و نگاه قانون است نیز در اطاق و در تمنایش حضور دارد. بدین وسیله سوژه میتواند از چشم انداز این نگاه سوم، به خویش در تصویر رابطه دوگانه بنگرد و خویش و رابطه اش نقد کند و آنگاه دوباره کامل به درون تختخواب و یا معاشره با دیگری برگردد و چیزهای تازه ای را در اروتیک و عشق تجربه کند. یا می تواند با لمس مشکلات، درباره لزوم تحولات در رابطه با معشوق و یا با همکار خویش سخن گوید. مشکلاتی که او از طریق فاصله گیری و از ضلع قانون دیده است. انسان توانا به ارتباط تثلیثی ازین رو هم تمنایش قانونمند است و هم قانون و اخلاقی مطلق گرا نیست و قابل تحول است. زیرا فردیت، تمنا و قانون سه ضلع یک رابطه سمبولیک و بالغانه هستند. هم چنین انسان و رابطه سمبولیکی مرتب

احتیاج به دیالوگ با خویش و با دیگری، به دیالوگ با «غیر» اعم از خود، معشوق و یا خدا دارد. زیرا در عین امکان لمس وحدت و یگانگی همیشه فاصله‌ای هست و انسان بایستی درباره خویش و رابطه‌اش و زندگی حدس و گمان زند و با دیگری به دیالوگ نشیند و احساساتش همیشه پارادوکسیکال و با عشق و دلهره و شک همراه است. او نیاز به نگاه معشوق یا رقیب و «غیر» دارد تا خود را ببیند و بشناسد و یا به عشق دست یابد. زیرا تمنایش، تمنا و آرزومندی «غیر» است. زیرا تمنایش همیشه به شکل «غیر»، در خواب و بیداری و در چهره معشوق، رقیب و غیره بر او نمایان می‌نظر او را بخواهد و ببیند که او می‌شود و او بایستی به دیالوگ تن دهد تا به تمنای خویش دست یابد و به یک کثرت در وحدت نو دگرذیسی یابد و تمنایی نو و فانی از خویش را در خود پذیرا شود و به هویت و قدرتی نو مبدل سازد.

در فرهنگی که این فردیت و این ارتباط تثلیثی و پارادوکسیکال رشد نکرده است، در چنین فرهنگی هم انسان مطلق‌گرا و یا مراد و یا مرید است، و هم اخلاق و قانون و «غیر» مطلق‌گرا و ناتوان از تحول و دیالوگ است. ازین‌رو نیز اشتیاقات جنسی و خشم‌گینانه چنین جامعه و فردی، کمتر به قدرت نو و به تمنای اروتیکی و خشم نقادانه و سازنده چندلایه و قابل تحول سمبولیک تبدیل می‌شود. ازین‌رو چنین جامعه‌ای یا شیفته‌وار عاشق و معبود است و یا طغیان می‌کند و با خشم رقیب و معشوق و آرمان گذشته و یا دگراندیش را می‌کوبد و داغان می‌کند و ناتوان از رواداری و چالش مدرن است. چه برسد به آن که از خطاهای مدرنیت عبور کند و به دیالوگ خندان و پارادوکسیکال «سوژه منقسم لکانی» یا «جسم هزارگستره دلوزی» دست یابد. او نمی‌تواند با استاد و خود به گونه‌ای محترمانه/نقادانه سخن گوید و یا اسیر نگاه استاد و سنت و با نگاه خودبزرگ‌بینانه تصاویر درون خویش است و یا فردا شکاک مطلق‌گرا و نافی مطلق استاد و خود یا «غیر» می‌شود. رفتار و عمل او افراطی و سیاه/سفیدوار و ناتوان از دیالوگ و چالش نقادانه و سازنده است. ازین‌رو نیز به جای اینکه بر پای کار گذشتگان و با عبور از خطاهای آن‌ها، نگاه نوی خویش را بوجود آورد، با مرید سنت و نافی هر تحول و یا نافی هر سنت است و نمی‌داند که بدون بستر فرهنگی خویش و بدون پذیرش نگاه نو در بستر فرهنگی خویش، هیچ تحول اصیلی ممکن نیست و او تک‌ساحتی باقی می‌ماند و نمی‌تواند به یک وحدت در کثرت و یا کثرت در وحدت دست یابد.

«من» مدرن نیز هنوز بخشا اسیر این «من» متفاخر نارسیتی است، باوجود تمامی پیشرفت‌هایی که نسبت به انسان سنتی انجام داده است و بدین جهت نیز قدرتمند و قادر به دیالوگ و چالش مدرن و ایجاد فردیت و حکومت قانون است. اما این دیالوگ، به علت تاثیر این «من» متفاخر نارسیت، عمیق و چندروایتی نمی‌شود. ابتدا توسط نگاه پسامدرن و جسم‌گرایانه این تک‌روایتی مدرن و اسارت انسان مدرن در متاروایت‌های مدرن شکسته می‌شود. سوژه قائم بالذات مدرن در نهایت یک سوژه و سیستم بسته است و قادر به تن دادن به چندلایگی عمیق خویش و لمس ژرفای بازی عشق و قدرت زندگی نیست. او با مجذوب شدن در تصویری نارسیتی از خویش و یا از دیگری، ناتوان از آن است، به سان سوژه لکانی که یک سوژه منقسم و شکاف خورده است، با فراموش کردن خویش به سان فاعل و با تن دادن به تمنای خویش که همان تمنای دیگرست، به ارتباط و رابطه متقابل با دیگری، چه با معشوق و رقیب یا با ضمیر ناآگاه خویش دست یابد. او به علت اسارت در این حالت متفاخر نارسیتی و سوژه/ابژه‌ای ناتوان از آن است که مرتب به هویتی نو و صدایی نو از خویش و عشق و قدرت تن دهد و به یک کثرت در وحدت چندصدایی دست یابد. ازین‌رو او با هراس کنترل خویش و تلاش برای سیادت عقل بر احساساتش، تمناها و روابط خویش را کوچک و کم‌عمق یا بیمار می‌سازد و خود را به کسالت غیرقابل تحمل زندگی دچار می‌سازد. در حالی که انسان سنتی از طرف دیگر در زیر بار سنگینی زندگی می‌شکند و ناتوان از ایجاد فردیت و جهان و عشق و ایمان سبکبال خویش است. اینگونه نیز می‌بینیم که چگونه در نگاه مدرن همه شورهای بزرگ، چون عشق، خرد و ایمان، تحت تاثیر کنترل سوژه دکارتی و «من» مدرن، بخش اعظم رنگها و توان خویش را از دست میدهند و کوچک میشوند. طبیعی است که در هر پذیرش سمبولیکی نیز، ما نمی‌توانیم تمامی قدرت تمناهای خویش را در خود جذب و هضم کنیم، اما نوع جذب و هضم سمبولیک سوژه دکارتی به علت همین باقیمانده‌های هویت نارسیتی، به بی‌رمق کردن و بیمار کردن شورهای بزرگ می‌انجامد. زیرا مالا مال از میل کنترل آنها و هراس از قدرت آنهاست. در حالت سمبولیک و در واقع پسامدرنی، امکان یک دیالوگ چندصدایی و پذیرش چندروایتی و عمیق تمناهای ما به وجود می‌آید و از طرف دیگر همیشه می‌دانیم که روایتی دیگر و رنگی دیگر از تمنا و از دیالوگ ممکن است. زیرا ما همیشه با روایت خویش از زندگی و از «غیر» روبرویم. روایتی سمبولیک که بدور «هیچی محوری» زندگی می‌آفرینیم و به وسیله او قادر به هزار رنگ و دیالوگ با «غیر»، خواه با خود یا با معشوق و یا با خدا، هستیم. با این حال برتری جهان مدرن بر جهان ما و نیز بر همه جهان شرق، در این توانایی فاصله‌گیری و ایجاد جهان سمبولیک مدرن بوجود آمده است و ما نیز بدون دستیابی به قدرت مدرن و قدرت ارتباط سوژه/ابژه‌ای و چالش مدرن نمی‌توانیم به نگاه تلفیقی و پسامدرنی متفاوت خویش دست یابیم و بر خطاهای مدرنیت چیره شویم. از این جهت نیز جالب است که ببینیم در فرهنگ ما هیچگاه رابطه سوژه/ابژه ای شکل نگرفته است و از این‌رو نیز خردگرایی رشد کافی نیافته است. روان ایرانی از جهات زیادی در این بخش خیالی و نارسیتی و رابطه دو طرفه باقی مانده است.

وجه عمده ساحت و یا بخش خیالی انسان ایجاد یک رابطه دوگانه نارسیتی با تصویر خویش و یا مادر می‌باشد. در این عرصه هم «من» انسان پایه‌گذاری میشود و هم کودک شروع به انطباق هویت از طریق تقلید دیگران و کسب

هویت خویش میکند. بنابراین جهان خیالی، خود مرحله مهمی در وجود و تکامل آدمی و بویژه تکامل نارسبستی آدمی و هویت یابی است. اما این هویت خیالی و نارسبست خیالی که عاشق یک مطلوب و تصویر بزرگ شده و مسحورکننده از خویش و یا از مادر و دیگری است، تنها با عبور به مرحله سمبولیک و قبول محرومیت از فالوس و قبول فانی بودن می تواند از توهمات تمامیت خواه و متفاخر نارسبستی خویش دست بردارد و به جای خواست مطلوب مطلق گمشده و یا جستجوی معشوق مطلق و میل یگانگی کامل با او، به جستجوی معشوق دنیوی و عشق فانی خویش بپردازد. معشوق و عشقی که دارای خصایل مثبت و هم منفی است. یا مرتب بدنبال تمنایی نو و کمال مطلوبی نو بجوید. چنین انسانی به جای اینکه اسیر یک ایده ال و تصویر نارسبستی و یا باصطلاح یک «من مطلوب» خویش باشد، به دنبال دست یابی به تمنای فانی خویش و «کمال مطلوب من» تلاش می کند. در این تلاش و عشق زمینی نیز شور نارسبستی وجود دارد، اما این شور نارسبستی اکنون بالغانه و قادر به عشق ورزی بالغانه به خویش و دیگر است. علت رابطه توهمزا و افسون گرانه نارسبستی این است که در ساخت خیالی آدمی در یک رابطه دوگانه با دیگر است و این رابطه بطور عمده به شکل تصویر است و نه به شکل کلام که خاص مرحله سمبولیک است. یعنی کودک و یا انسان باقی مانده در این مرحله خیالی و نارسبستی، رابطه اش با «غیر» رابطه ای بر اساس میل نارسبستی افسون و جذابیت است و اسیر تصویر و خیالی میشود. برای مثال خیال میکند که بزرگترین مرد جهان است و یا آنچه می پرستد، چه معشوق، چه آرمان یا حقیقت، همان بهشت گمشده است. پس اسیر و مجذوب نگاه تصویر خویش می شود و یا ناگهان از این تصویر وحشت می کند و از او متنفر است. او یا به حالت خودبزرگ بینی نارسبستی و یا برعکس آن، به حالت هیچ بودن و چندپاره بودن دچار می بیند. یا شیفته است و یا متنفر. یا می گوید، هنر نزد ایرانیان است و بس و یا چنان احساس خودباختگی میکند که میخواهد با تغییر لباس و رنگ مو و حالت ظاهری مدرن شود و خلاء و هراس درونیشان را بپوشاند. اینگونه رابطه نارسبستی در این جهان خیالی بر اساس فریب قرار دارد، زیرا هیچ کس و هیچ چیز نمیتواند این تصویر بزرگ و خیالی را در از مدت از خویش نشان دهد و روابط بر اساس این گونه فریب نارسبستی، محکوم به آنند که از عشق به نفرت تبدیل شوند. یا این حالت عشق و نفرت و تکرار آن را در رابطه با خویش و یا با دیگری آن قدر تکرار کنند و در بحران بمانند که یا داغان شوند و بمیرند و یا به بلوغی نو دست یابند و با قبول ناممکن بودن این یگانگی همیشگی و قبول فانی بودن، از درون تصویر نارسبستی و این رابطه دوگانه خارج شوند و بتوانند از چشم انداز سومی به خویش بنگرند و نقد کنند و تن به قانون دهند. روابط نارسبستی خیالی، روابط عشق و نفرت، شیفتگی و دل آزرگی، با میل بلعیدن از یکسو و تهوع از سوی دیگر است، چه در ارتباط با معشوق، چه با خدا و یا با مدرنیست. اینگونه نیز وقتی معشوق نارسبستی ناتوان از انجام نقش خویش به سان مراد و معبود و مجذوب ساختن عاشق و یا توده ها هستند، چون او نیز مثل هر انسان دیگر نقاط ضعف دارد، آن گاه نارسبست خیالی ما خشمگینانه و دل آزرده میخواهد او را بدور اندازد، تا معشوق و مرادی دیگر در این تصویر و رابطه افسون و جذابیت بگذارد و به پرستش اش بپردازد. یا معبودی نو برای پرستش و یا مریدی نو برای پرستیده شدن بیابد. چنین فرد و فرهنگی ازین رو یا صبور و وفادار است و یا ناگهان پارانویید، خشمگینانه طغیان می کند و مراد و معبود را به زمین می کوبد و مرادی نو می جوید.

موضوع اینجاست که نارسبسم یک مرحله مهم و اساسی در رشد آدمی است. اما گذار منفی از غلط آن و تثبیت ماندن در این جهان خیالی، بزرگترین ضربات را به انسان میزند و حتی می تواند تا مرحله پسیکوز پیش برود. برای لکان پسیکوز و امثال آن مانند شیروفرنی ریشه در این نارسبست خیالی و تثبیت ماندن در این مرحله دارد. زیرا پسیکوز نفی نام پدر و اسیر ماندن در این رابطه دوگانه است. کوهوت پایه گذار نگاهی نو به نارسبسم و از پایه گذاران مکتب «روانشناسی خود» و «تئوری ابژکت ریلیشن» نشان میدهد که این اختلالات نارسبستی ناشی از ارتباط غلط میان مادر و فرزند و ناتوانی دو طرف و در نهایت مادر از ایجاد یک رابطه احساسی درست با فرزند و دادن احساس اعتماد به او از یک سو و از طرف دیگر کمک به رشد استقلال و فردیت او از طریق جداسدن تدریجی است. لکان نیز به نقش مهم این ارتباط مادر و فرزند در تکامل و اختلالات نارسبستی اشاره میکند و همزمان این موضوع را چون یک کمپلکس درونی می بیند و ناشی از ناتوانی از گذار درست به مرحله سمبولیک. در نگاه کوهوت و لکان پیوندی میان روابط درونی و برونی و تاثیر متقابل آنها وجود دارد. تنها درجه اهمیت به این فاکتور درونی و یا بیرونی متفاوت است. در شکل سالم گذار نارسبستی بقول کوهوت انسان با حفظ بخش سالم نارسبسم در خود بشیوه حفظ دو قدرت خویش > بنام خویش بزرگ < و > ایماژ یا تصویر پدر و مادر < از این جهان نارسبستی اولیه بیرون می آید و اکنون با داشتن یک حس خودشیفتگی سالم و نیز اعتماد سالم به زندگی، قادر به عشق به خویشتن و عشق به دیگری خواهد بود. در شکل منفی گذار، آنگاه فرد ناتوان از ایجاد شکل سالم این بخشها و ناتوان از ایجاد یک نارسبسم همساز و یکپارچه میشود و از این رو وجودش چندپاره است و برای چیرگی بر هراسها و احساسات دوسودایی نفرت و عشق، خودبزرگ بینی وحشتناک و گره حقارت از سوی دیگر، ناچار به اعتیاد و یا جستن اشیاء و موجوداتی می پردازد که بتواند با یکی شدن با آنها به این شکستگی نارسبستی خود پایان دهد. او اینگونه به قالب هر چیزی در می آید، تا پوچی و هراس درونی خویش را فراموش کند، چه به قالب خودبزرگ بینی تراژیک/مسخره و یا به قالب هر آرمان و حقیقتی. او به سرباز جان بر کف این تصاویر و سرکوب گر دیگران تبدیل میشود.

اینگونه براحتی میتوان دید که خصلت عشق مطلق مادرانه در فرهنگ ما و نفی جسم و زن و خرد، تلاش برای چیرگی بر جسم و سراپا روح شدن، و دویارگی فرهنگ عشق ما به عشق افلاطونی زیبا و تن زشت، تبلور این نارسیت خیالی و نماد تثبیت ماندن ایرانیان در این جهان خیالی می باشد. کافی است نگاهی دقیق به خویش و یا به جریانات سیاسی و اجتماعی دو قرن اخیرمان و برخوردمان با مدرنیت بنگریم، تا ببینیم که چگونه ما بجای تلاش برای جذب مدرنیت در فرهنگ خویش و در جهان سمبلیک خویش، یا شیفته او شدیم و یا متنفذ از او. یا یک رابطه خیالی و نارسیتی با مدرنیت ایجاد کردیم و مثل تقی زادهها، شاه و غیره خواستیم سراپا مدرن شویم و چهارنعل بسوی دروازه تمدن و به سوی تصویر خیالی از مدرنیت و برای فراموشی هراسها و خودباختگی نارسیتی خود تاختم، تا مجذوبانه و مسحورانه با مدرنیت یکی شویم. در حالیکه مدرنیت اساسش همین سحرزدایی و نفی یگانگی مطلق و قبول فانی بودن است. بدین علت نیز از مدرنیت، مدرنیزاسیون ساختیم و بجای فردیت، رجاله های هدایت را از خویش آفریدیم که تبلور این رابطه نارسیتی و ماندن در جهان خیالی است. زیرا بقول هدایت رجاله دهانی بزرگ است که به آلت تناسلی ختم میشود و تنها می خواهد بخورد و شهوترانی کند، تا بر چندپارگی نارسیتی خویش توهم وار چیره شود و اینگونه طبیعتاً گرسنگیش و تشنه گیش پایانی نمی یابد. او محکوم به تکرار است و حافظه تاریخی ندارد، زیرا ارتباطش با «غیر»، براساس دیدن دیگری به فرد و هویتی متفاوت نیست که بایستی به عشق و دیالوگ فانی با او تن داد و با او به اوج عشق و لمس بهشت گمشده فانی و بازی قدرت دست یافت. دیالوگ و ارتباطی که قابل تحول است و بر اساس قانون و قبول تفاوت دیگری و میل چندصدایی و چندروایتی است و می داند که همیشه روایتی دیگر و رنگی دیگر از عشق و ارتباط نیز ممکن است. بلکه رابطه اش با «غیر»، چه با مدرنیت و یا سنت، بطور عمده یک رابطه نارسیتی و خیالی شیفتگی از یکسو و دل آزدگی از سوی دیگر است. بدینخاطر نیز روی دیگر رابطه نارسیتی ایرانی با مدرنیت و سنت، همان روی دل آزدگی و خشم نارسیتی و میل بازگشت به خویشستن شریعتی ها و نفرت از غربزدگی جلال آل احمدهاست. یعنی او چون ناتوان از ایجاد هویت سمبلیک و تثلیثی و گذار از هویت خیالیست، از اینرو نیز دچار این حالت غرب شیفتگی و غرب ستیزی می باشد، زیرا درک و لمس تراژدی خویش و توانایی دستیابی به هویت سمبلیک بدون قبول محرومیت و فانی بودن خویش، بدون قبول قانون و نام پدر و بدون رابطه تثلیثی با خویش و دیگری، بدون توانایی فاصله گیری و نقد خویش و دیگری و جذب و پذیرش سمبولیک نکات اصلی و مثبت مدرنیت در فرهنگ خویش، بدون تلفیق و ادغام مدرنیت در جهان سمبلیک خویش ممکن نیست. بدین خاطر نیز ارتباط انسان ایرانی با مدرنیت براساس ارتباط خیالی توهم گونه نارسیتی عاشقانه و دوگانه و مجذوبانه/هراسناک است. طبیعی است که طرف دیگر این مجذوبیت، نفرت و هراس و میل بازگشت به خویشستن است. زیرا این فرد نافی مدرنیت و یا سنت نیز گرفتار این جهان خیالی و ارتباط ثنوی است. تنها این بار در چشمان معشوق، بجای تبلور و سوسه های سرکوب شده خویش و شیفتگی به آن چشمها، در آنها کابوس و تبلور هراسهای جنسی و یا اخلاقیش را می بیند. یا در این چشمان تبلور بی اعتنائی به خویش را می بیند و می خواهد جواب این کابوس، هراس و بی اعتنائی را با بازگشت به خویش و خشم به مدرنیت و نفی او بدهد. غرب ستیزی و غرب شیفتگی دو روی یک سکه اند و هر دو ناشی از ماندن ایرانیان در این جهان خیالی و ناتوانی از ارتباط سمبلیک با جهان مدرن و نیز با جهان سنتی خویش است. ناتوانی که حاصلش خودباختگی است که دیگر بار به غرب ستیزی و غرب شیفتگی هدایت میکند و اینگونه ما در دوری باطل و تکراری سیزیف وار خویش را می فرساییم.

طبیعتاً برخوردهای سمبلیک و عرفی خوب نیز با مدرنیت وجود دارد، مانند انقلاب مشروطه و کارهای معاصر روشنفکران خوبی در عرصه های مختلف که حکایت از راههای نوی تلاش برای جذب مدرنیت در جهان سمبلیک خویش می دهد. این تلاشها و خلاقیتها اساس امیدواری من و دیگران به رنسانس ایران است. من راه خویش به عنوان «عارف زمینی» را نیز یکی از این مهمترین راهها برای این پذیرش ترمیزی مدرنیت و رنسانس ایران میدانم. به ویژه که این نگاه نو به باور من، به علت باز بودن سیستم درونیش در عین استقلالش و فردیت اش، قادر به دگرپرسی مداوم می باشد. یک نمونه اش پذیرش نگاه لکان در نگاه جسم گرایانه خویش است، بی آنکه دچار این ارتباط خیالی با نگاه لکان یا با مدرنیت شود، بلکه برعکس قادر به ارتباط تثلیثی با او و مدرنیت، و به دست گرفتن و نقد مدرنیت و نگاه لکان و استفاده از آنها و جذب و ادغامشان در سیستم و نگاه خویش می باشد، بی آنکه این نگاه لکان یا مدرنیت در سیستم جسم گرایانه من مانند جسمی غریب یا ارتباطی شیفتگانه و خیالی به نظر آید و یا نوع جذب مدرنیت بشکل نارسیتی و چندپاره باشد، بلکه قادر است با هر تلفیقی به یک پیوستگی ارگانیک و منطقی دست یابد. با آنکه نگارنده خویش را به هیچ وجه لکان شناس نمی داند و فقط در حد توان خویش از اندیشه های او و یا استادان دیگر استفاده می کند. دوستان خود میتوانند با خواندن مطالب قبلی و این مطلب نو به بررسی چگونگی این جذب و انطباق در سیستم و نگاه من بپردازند و متوجه منظور من شوند. دیگر زمان توابعهای الکی گذشته است که در واقع خود یک ادعا و خودشیفتگی مخفیانه و از این رو ناصادقانه است. باید نظر خویش را با یک خویشستن دوستی و اعتماد بنفس سالم و بالغ مطرح کرد و همزمان از دیگران نقد نظر خویش را طلبید. زمان، زمان تحول دیسکورس قدرت در جامعه و رنسانس ایران است و این کار با راهی چندگانه و تحولی چندلایه ای و از مسیرهای مختلف صورت میگیرد و از مسیر نگاههای مختلفی که قادر به جذب مدرنیت در جهان سمبلیک خویش بوده اند و نیز بر بستر جدل عشق و قدرت، رقابت و رواداری میان این نگاهها آغاز میشود، تا بهترین راهها به سروری خویش در این بازی قدرت دست یابند و

کار مهم، یعنی پایان بخشی به بحران هویت ایرانی و ایجاد یک دیسکورس نوین یعنی مدرنیت ایرانی، را بپایان رسانند. پایانی که طبیعتاً خود آغازی نوست، اما آغازی که در عین ارتباط دوستانه با سنت و با مدرنیت، یا با هر چیز دیگری، قادر به نقد آنها و جذب آنها و ارتباط تثلیثی با آنهاست و مانند انسان اسیر مانده در جهان خیالی، هوس بلعیدن دیگری و یا بلعیده شدن توسط او را ندارد، زیرا این شیوه بلعیدن/بلعیده شدن، بلعیدن/تهوع و طغیان، شیوه عمده ارتباط نارسبستی ایرانی با «غیر» به دلیل اسارتش در جهان خیالی و نارسبستی می باشد، چه این «غیر»، فرهنگ خویش یا مدرنیت باشد. باید با ایجاد این هویت سمبلیک و رابطه تثلیث به این تکرار برزخ و تکرار جاودانه جنگ و سوسه/اخلاق و نیز تکرار جنگ معاصر سنت/مدرنیت پایان داد، تا ایرانی دیگر مجبور نباشد، یکدفعه با بلعیدن مدرنیت یا فرهنگ خود، سراپا مدرن یا عارف و یا هخامنشی بشود و یا با بالا آوردن و تهوع این دیگری و خشم به او، حسابش را بخواهد برسد و بخواهد تقاص وقت از دست رفته در این رابطه عشقی سحرآمیز و در واقع دروغین را از دیگری، چه از مدرنیت یا از سنت خویش و یا معشوق خویش، بگیرد. نوع سالم و هویت سمبلیک و تثلیثی در پی چشیدن، طلبیدن و جویدن و هضم و پذیرش سمبولیک یک اندیشه و یا تمناست و یا خواهان ادغام و تلفیق سمبولیک مدرنیت با فرهنگ خویش است. طبیعتاً دوستان با نگاه از این چشم انداز می‌توانند بخوبی معضلات این نگاه و هویت خیالی را در همه عرصه‌های فرهنگی، از خانواده تا عشق و تا سیاست و یا هنر و علم، ببینند.

در مرحله خیالی انسان به هویت خویش دست می‌یابد که اما هنوز هویتی خیالی است. این هویت ابتدا با گذار به جهان سمبلیک و قبول فانی بودن می‌تواند به هویتی سمبلیک تبدیل شود که اساسش در نگاه لکان یک کثرت در وحدت است. یعنی برای مثال وقتی من و شما بسان ایرانی در جهان مدرن می‌زییم و بناچار و بخاطر ساختارمان ابتدا با هویت خیالی یا میل بلعیدن مدرنیت و از طرف دیگر تهوع آن با مدرنیت روبرو می‌شویم، با کمک گذار از هویت خیالی و با ایجاد رابطه سمبلیک با جهان مدرن به عنوان بخشی از خویش که باید پذیرفته و تلفیق شود، نگاه قادر خواهیم بود هر بار با یافتن نکاتی نو و نیز همراه با تحولات مدرنیت که نیمه دیگر ماست، خود نیز تحول یابیم و برا مثال به حالت چندهویتی پسامدرنی دست یابیم. در عین حال هم چنان احساس کنیم که خودمان هستیم و صاحب «علامت واحده» خویش هستیم که نماد تفاوت ما با دیگری و هویت ما می‌باشد. این هویت‌های نو بسان سیستمها و شورهای مختلف ما به حالتی چندلایه و چندگانه از علامت واحده ما و تفاوت ما از دیگری تبدیل میشوند. زیرا هویت بالغانه ترکیب این بخش درازمدت و این بخش متحول و ایجاد بخشهای جدید بگونه ای است که هویت نو در بخش کهن کامل حل و نابود نمی‌شوند، بلکه با ایجاد یک رابطه ارگانیک به بخشی از او تبدیل میشوند و در عین حال متفاوت از بخشهای دیگر اوست. با این حال در همه بخشها و هویت‌هایش می‌توان او را، یعنی علامت واحده و مشخصه او را که تفاوت اصلی او با دیگریت، بسان استیل و نگاه و کاراکترش باز یافت. یعنی انسان چند سیستمی میشود و این چند سیستم و هویت بدور آن بخش قدیمی و علامت واحده او می‌گردند که با این داده‌های نو طبیعتاً تحول نیز میکند. باین حال بخشی قدیمی و اصیل باقی می‌ماند و باعث میشود همیشه خویش را در نگاهمان و رفتارمان و در آینه بازشناسیم، این کثرت در وحدت سبب ایجاد چندلایگی هویت ما و زیبایی آن میشود، زیرا هویت به معنای تفاوت است و جذب تفاوت در خویش به معنای آن است که در عین یکی بودن در عین حال متفاوت باشیم و بخشهای مختلف داشته باشیم. بخش‌های مختلفی که مرتب می‌توانند بخشهایی نو نیز به آن اضافه شوند. زیرا از یاد نبریم که جهان سمبلیک پایان نمی‌دهد نوشته شود. آن ایرانی اما که هنوز بطور عمده به بلعیدن «غیر»، چه سنت، مدرنیت و یا پسامدرنیت مشغول است، محکوم است که این رابطه کانیایی با خویش و یا با دیگری را و تهوع آن را تکرار کند و مرتب دروناً فرسوده تر گردد، زیرا عمل او مثل بیمار بولیمی یا چاقی مزمن است که غذا را می‌بلعد و بعد دست به دهان خویش می‌کند و آنرا بالا می‌آورد. یا حالتش مانند اعتیاد است و افسرده شدن در دایره اعتیاد و بلعیدن، بلعیده شده و فرار کردن و تکرار این چرخه بی پایان اعتیاد. بی دلیل نیست که فرهنگ ما مالا مال از مشکلاتی مثل اعتیاد و گسستگی روحی و روانی شده است و یکایک ما مجبور به عبور از بحرانهای مختلف زندگی و لمس افسردگی، چندپارگی و بیماریهای روانی مختلف هستیم. زیرا بخش مهمی از هویت‌مان و روانمان اسیر این جهان خیالی می‌باشد و ناتوان از عبور و ایجاد رابطه سمبلیک با خویش و دیگری و بدست گرفتن نقادانه رابطه و تصویر خویش و دیگری، در عین دوست داشتن خویش و دیگری.

معضل دیگر فرهنگی ما که ایجاد کننده بخش اخلاقی و مذهبی ساختار ماست، این است که ما در واقع در گذار ادیپ و یا قبول محرومیت و نام پدر، این کار را بشکل منفی و بشکل نفی تمناهای خویش و میل یگانگی نارسبستی با پدر انجام داده ایم. موضوع رشد این است که کودک و یا انسان با قبول محرومیت از مادر و پس زدن تمناهای اینگونه خویش، به عرصه سمبلیک دست می‌یابد. کودک نگاه پدر یا قانون را بر روابط دوگانه خویش حس میکند و اینگونه بسان سوژه وارد یک رابطه تثلیثی با خویش و زندگی می‌شود که ضلع سومش همیشه نام پدر و یا قانون است. قانون جنسی که همزمان بسان دیسکورس سکسی و جنسیتی و روانی، هم فانتریها و هم جنسیت ما و هم نوع و چگونگی عشق ورزی ما را تعیین و ایجاد میکند. اینگونه نیز با قبول قانون و نام پدر، تمناً زاییده میشود که تبلور نام پدر و دیسکورس روانی قانون جنسی است. اما این بدان معنا نیست که فانتریهای پس زده شده بر نمی‌گردند. جالبی دفع امیال و پس زدن رانش و فانتری این است که در همان لحظه که انسان آنها را پس میزند، میل دفع شده دیگر بار در لباسی دیگر بر میگردد. یعنی میل و فانتری دفع شده در پی زنا با مادر و قتل پدر با ورود به ناگاهی به نظم و دیسکورس قدرت در ناگاهی

وارد میشود و جای خویش می یابد و پیوندی نیز با همه تصاویر و فانتزیهای سرکوب شده اولیه و ماقبل ادیبالی می یابد. زیرا بقول لکان، و این به باور من بزرگترین کشف لکان است، ناآگاهی مانند زبان صاحب ساختار و نظم است، یا بهتر بگویم ناآگاهی ساختاری چون زبان دارد. برای درک این مطلب کافی است که به فیگور اهورامزدا و اهریمن در فرهنگ اوستایمان توجه کنیم. در آنجا می بینیم که تنها اهورامزدا بارگاه خویش و سلسله مراتب خویش را با امشاسپنداناش ندارد، - اهورامزدا نمادی از نام پدر و قانون یعنی اخلاق است-، بلکه اهریمن نیز که نماینده ناآگاهی است، دارای نظم مشابه خویش و بارگاه مشابه ای است و هر خدای خوبی یک همزاد خدای بد دارد که با هم می جنگند. مشکل فرهنگ ایرانی نیز از اینجا شروع میشود. زیرا میان این دو نیرو یک فضای خالی و تهی است که در واقع محل «من» در نگاه فرویدی است و باید اکنون بر هر دو نیرویش یعنی فرامن و ناخودآگاهی حکومت کند و آنها را و قدرتهایشان را به خدمت گیرد؛ تا به جای جنگ با یکدیگر در خدمت او و واقعیتش و خوشبختی اش باشند. هرچند هم که این نیروها در نگاه فرویدی پر قدرت و چموش هستند. از نگاه فرویدی می توان گفت که در واقع نبود این «من» یا فردیت < و یکی شدن او با فرامن باعث سترونی فرهنگ ایران و پیروزی سنت بر تحول و کشتن پسر بدست پدر میگردد. لکان اصل دوگانگی و حالت برزخی ماهیت انسان را که ناشی از این حالت دوگانگی من انسان و جنگ درونی میان امیال و اخلاقش می باشد، را حفظ می کند، ولی بدان اعتلایی نو می بخشد که به معنای عبور از «روانشناسی من» می باشد که هدفش حکومت «من» بر این دو نیروست. اولاً در اندیشه لکان «من» همیشه دیگر است. یعنی ما وقتی با خودمان نیز روبرو میشویم و با خودمان یا ضمیرناآگاهمان سخن میگوئیم، این «غیر» بخش دیگر از خود ماست. از طرف دیگر ما محکوم به ارتباط متقابل و پارادکس با این «دیگری» هستیم، زیرا او هم خود ماست و هم تمنای ما تمنای دیگری یعنی تمنای اوست. بدینخاطر نیز رابطه و پیوند انسان با دیگری، چه با معشوق یا با ضمیر ناخودآگاهش، همیشه رابطه ای پارادکس است که هم می طلبد و هم نگران آن است که آیا دیگری او را نیز میطلبد و اصلاً به چه دلیل او را می طلبد. انسان مانند نوار مویبوس ترکیبی از «من» و دیگر است که نقطه تلاقی «من» و «دیگری» بر روی نوار مویبوس همان شخصیت و یا سوژه اوست. ازین سوژه در ذات خویش منقسم و قادر به تحول مداوم و یک کثرت در وحدت است. سوژه لکانی برخلاف سوژه دکارتی یک سوژه یکپارچه نیست، بلکه یک سوژه پسامدرنی است که مرتب با خویش تفاوت می آفریند، چرا که او تمنا کننده است و تمنا همیشه تمنای غیر است و سوژه از طریق تن دادن به این تمنای دیگری و یا به بخش «غیر» خود می تواند مرتب به هویتها و تفاوتهای جدیدی دست یابد و چند لایه شود. از طرف دیگر همانطور که گفتم این «من» مدرن در واقع یک «من» متفاخر است و عاشق قدرت و تصویر خویش است و این باقیمانده ای از نارسیم خیالی در نگاه مدرن است. لکان بجای تلاش در جهت مکاتب «روانشناسی من» که میخواستند با استناد به این حرف فروید که «هرجا ناآگاهیست، باید «من» و یا خودآگاهی حاکم شود»، تلاش در قدرت بخشی به «من» بیمار میکردند، بدنبال آن بود که انسان با شناخت این بخش خیالی و نارسیمستی «من» خویش و چیرگی بر آن و چیرگی بر هراس خویش از < از دست دادن کنترل و حس کم شدن و از دست دادن من خویش> هرچه بیشتر بالغ شود و به خویش بسان انسانی منقسم و نیازمند به «غیر» و در ارتباط متقابل با دیگری بنگردد. تا بتواند سوژه جهان سمبلیک و تثلیثی خویش گردد و تن به «غیر»، به معشوق، به ناخودآگاهی خویش و به زندگی دهد و آنها را در جهان خویش جذب و تعالی بخشد، زیرا تمنا همیشه تمنای دیگریست و من همان دیگر است. در نگاه لکان بر خلاف فروید ضمیرناآگاهی نفس اماره نیست بلکه او محل گفتمان «غیر» و محل قدرت های سمبولیک ماست. ما در معنای لکان ضمیرناآگاهی خویش را به شکل اهریمنی می بینیم، زیرا خود نیز اسیر حالت نارسیمستی شیفتگانه/منتفرانه هستیم. پس اخلاق را مطلق و اهورایی می بینیم و مسحورش هستیم و ضمیرناآگاه و تمنای خویش را اهریمنی می بینیم و از او هراس داریم. در واقع ما با ایجاد تفکر خیر/شر، خود بشخصه جنگ اخلاق/وسوسه را به وجود آورده ایم و به قول معروف چون چاهکنی در ته چاه خویش گرفتار مانده ایم. هر چه بیشتر ما به جهان سمبولیک فردی خویش دست یابیم به همان اندازه نیز ضمیر ناآگاه ما به محل قدرتهای سمبولیک ما تبدیل می گردند و اهریمنان ما به قدرت های بالغ ما دگر دیسی می یابند. ما اهریمن خویش را ساخته ایم و تنها خود نیز می توانیم با رهایی از چرخه جنگ اخلاق/وسوسه، اهورا/اهریمن، به ایجاد اهریمن و سرکوب خویش و سترونی تاریخی خویش پایان دهیم.

در همان لحظه که انسان میلی از خویش را پس میزند، این میل در ناآگاهی با کمک «استعاره» و «مجاز» لباسی دیگر به تن میکند و در خانه خودآگاهیمان را میزند و در واقع میگوید: «نابودی کامل من ممکن نیست، زیرا من توام، پس مرا در خویش پذیرا گر و با دگر دیسی به فردیت و سوژه، چهره واقعی مرا نیز ببین که تمنای توام و مرا در جهانانت انطباق بده و به من روایتی و نامی ببخش تا به هویتی نو و قدرتی نو دست یابی. زیرا من توام.» باری با بازگشت امیال، اکنون انسانی که محرومیت و فانی بودن را پذیرفته و به جستجوی عشق و حقیقت فردی پرداخته است، سعی میکند که این امیال ملامال از خشم و نیز لذت جاودانگی را به تمنای خویش تبدیل سازد، تعالی بخشد و زیبا کند و در خدمت گیرد. روانکاوی در واقع کمک به این پروسه برای درک و شنیدن صدای آنها و آنچه میطلبدند و پذیرش ترمیزی آنها در جهان سمبولیک خویش است. نمونه ای از پذیرش و تعالی بخشی امیالی مانند میل به قتل پدر و زنا با مادر را میتوان در تحول مدرنیت دید که در هر مرحله و با هر مکتبی در حقیقت بخش قبلی را به قتل میرسد و همزمان ارتباطی نو با نام پدر بوجود می آید و اینگونه از بطن دیسکورس کهن دیسکورسی نو زاده میشود که دیسکورس گذشته را نفی میکند و همزمان پیوندی نیز با او دارد. اینگونه وقتی گوستاو میرو میگوید، من نقاشی قبلی از خویش را کشتم،

منظورش نه هرج و مرج بیمارگونه و قتل بیمارگونه، بلکه قتل بسان پیش شرطی برای تحول و آفرینشی نو است و این به معنای ارتباطی نو با نام پدر و قبول قانون و تبلورش در عرصه نقاشی است. قدرت انسان مدرن و مدرنیت در همین توانایی بحران و عبور از بحران و جذب هر بیماری و یا نگاهی نو در سیستم خویش است. البته در این مسیر همیشه بخشی مهم از آن نیرو میتواند دوباره پس زده شود، زیرا در هر جذبی بخشی دفع میشود. و اینگونه بازی ادامه دارد. مشکل نگاه مدرن اکنون این است که در این پذیرش بیش از اندازه به کوچک کردن و بی خطر کردن امیال خویش می پردازد و اینگونه ثمره اش بقول میلان کوندرا سبکی غیر قابل تحمل زندگیست. ثمرات مثبتش ایجاد نگاههای نوی انتقادی مانند نگاههای فمینیستی و پسامدرنی و تحولات مدرنیت و بازی قدرت میان آنها هست. مشکل جامعه و فرهنگ ما این است که این روند به گونه ای انجام میگیرد که زندگی به یک بار غیر قابل تحمل سنگین تبدیل میشود و انسان ایرانی هفت ساله شده، هزارساله میشود و اسیر زنجیرهای گذشتگان و مقروض به آنها باقی میماند. علت آن این است که در روند قبول نام پدر و محرومیت از فالوس، انسان ایرانی بجای آنکه، وقتی امیال دفع شده اش دوباره در خانه خودگرایش را زنده، به پذیرش این امیال و یا در حالت هنری به تعالی بخشی این امیال و زیبا ساختن آن و بلوغ بیشتر زندگی خویش بپردازد، دوباره از ترس پدر و کستر اسبون، مرتب و مرتب دست به سرکوب دوباره خویش میزند و بدینخاطر شخصیتش به عنوان سوژه و فرد رشد نمیکند و به رابطه تثلیثی با هستی دست نمی یابد. زیرا سوژه و فرد مربوط به جهان و هویت سمبلیک است و همانطور که گفتیم نقطه تلاقی میان خود و دیگری در نوار مویبوس است. اینگونه بخاطر سرکوب مداوم خویش و ناتوانی از سوژه و فرود شدن و ناتوانی از ورود بهتر به جهان سمبلیک خویش، وجودش تبدیل به میدان جنگی میان وسوسه ها و اخلاق میشود، بی آنکه سوژه ای قدرتمند در میان باشد که به این جنگ پایان دهد و با تن دادن به فردیت فانی خویش، هم اشتیاقاتش را به تمنای مدرن تبدیل سازد و هم به دیالوگ و حکومت قانون در روابط عشقی و اجتماعی دست یابد. یا قادر به تصعید و تعالی بخشی این امیال به قدرت هنری و خلاقیت علمی باشد.

او به جای این تحول سمبولیک و ایجاد ارتباط تثلیثی اسیر این ارتباط نارسای شیفته/متفرانه باقی میماند و مرتب دست به سرکوب امیال اهریمنی خویش میزند و اسیر جنگ جاودانه وسوسه/اخلاق و جنگ آشتی ناپذیر خیر و شر، اهورامزدا/اهریمن در جان و در فرهنگ خویش میشود. او هم خویش را سرکوب می کند و هم در خفا به امیال پنهان خویش تن میدهد، زیرا آنها نیز بخشی از هویت انسانی اویند و سرکوب و قتل آنها به معنای تیشه به ریشه زندگی زدن می باشد. مشکل اینجاست که با این شیوه سرکوب و تن دادن در خفا به وسوسه او اسیر اخلاق و وسوسه و جنگ آنها و اسیر این چرخه وحشتناک وسوسه/احساس گناه/سرکوب/وسوسه نو- می ماند و قادر نمیشود بسان سوژه به پذیرش و تعالی بخش اشتیاقات به تمنا و اخلاقی به قانون و نام پدر دست یابد و بدین شکل جهان سمبلیک، قادر به دگرپسویی و تثلیثی خویش را بسازد که مثلث ارتباطش از سه ضلع سوژه، تمنا و قانون تشکیل میشود و اساس اش بر توانایی فاصله گیری در عین توانایی تن دادن به معشوق و خواستههای خویش و توانایی تحول است. زیرا جهان سمبلیک «هیچگاه پایان نمی دهد نوشته شود». انسان ایرانی ناتوان از این گذار به جهان سمبلیک و تثلیثی و دست یابی به فردیت خویش، روزها بقول هدایت جانماز آب میکشد و شبها خاک توسری میکند. این «من» ایرانی بخاطر همین هویت خیالی، خواهان یگانگی کامل با پدر و شبیه او بودن است و فرزند و حافظ سنت شدن. حافظ و سنتی که اینجا اکنون مطلق و خیالی شده اند، و این خلاف ذات فانی و پارادکس بشریست. زیرا همه روایات انسان فانیست، نه تنها خود او بلکه برداشتهای او از خدا و یا زندگی نیز میرا هستند. این سرکوب و پس زدن مداوم امیال خویش همانطور که قبلا گفتم اساس و پایه نوپروژه از وسواس، تا هیستری و اعتیاد، از سادیسیم و مازوخیسیم بیمارگونه در نگاه و عشق و روابط می باشد و در زندگی انسان ایرانی نیز همین بیماریها را ایجاد می کند و انسان ایرانی محکوم به نوعی سترونی و ماندن در این تکرار بیمارگونه می شود.

پس برای درک معضلات ایرانی، از عدم توانایی به پایان دهی به بحران مدرنیت و سنت تا معضلات میان زنان و مردان، معضل اعتیاد و غیره، باید در بخش علل روانی این مشکلات به این دو موضوع اساسی توجه خاص داشت، زیرا اکثر معضلات ما ترکیبی از این دو معضل هستند. انسان ایرانی به طور عمده دارای یک هویت خیالی و اسیرمانده در این تصویر ارتباط خیالی افسون گرایانه و دوطرفه با هستی و «غیر» می باشد و به این خاطر در ارتباط با دیگری، چه معشوق و یا مدرنیت، همیشه در پی ارتباطی عاشقانه و مطلق گرایانه می باشد که در آن، او مجذوب تصویر و دیگری و این رابطه است. پس یا می خواهد بلعد یا بلعیده شود و با او یکی شود و اینگونه اسیر نگاه دیگری میشود و اسیر این رابطه و تصویر میشود و می خواهد خویش را با این تصویر خیالی از دیگری یکی کند و به شکل او در آید. از طرف دیگر چون این تصویر خیالیست و وحدت مطلق ناممکن، پس از طرف دیگر می خواهد خویش و یا دیگری را بکشد و داغان کند. یعنی او یا می بلعد و یا بلعیده میشود، یا شیفته است یا متنفر، یا بنده و یا سرور. از طرف دیگر با سرکوب مداوم امیال خویش از ترس کستر اسبون و برای یکی شدن با پدر، خویش را به جنگ دائمی و فرسوده کننده وسوسه و اخلاق مبتلا می سازد و همزمان با بزرگ کردن و مطلق کردن پدر و دیگری و کوچک کردن خود پایه سیستم استبدادی و اطاعت کورکورانه را در فرهنگ خویش و در وجود خویش می گذارد. اینگونه نیز حکومت قانون نمی تواند حکمفرما شود، زیرا در حکومت قانون، «غیر» و «نام پدر» وجودی فانی و قانون قابل تحول است. زیرا ما هیچ گاه به راز و ذات «غیر» پی نمی بریم و همیشه با روایت و تصویر خویش از خود، از معشوق و یا از خدا

روبرویم. پس در حالت بالغانه روایت ما از «غیر» می‌تواند مرتب تحول یابد، بی آنکه اساس آن یعنی روند محرومیت از فالوس و قبول نام پدر تغییر کند. چگونگی نقش پدر و قانون می‌تواند تحول یابد که در مدرنیت و تحولات مدرنیت شاهد آن هستیم. انسان ایرانی در رابطه اش با «غیر» بزرگ مثل قانون و خدا یا «دیگری کوچک» چون معشوق، در یک رابطه خیالی نارسبستی و مطلق گرایانه می‌ماند، زیرا قادر به ایجاد رابطه سمبلیک با خدا و معشوق و قبول نام پدر یا خدا و یا جذب سمبلیک مذهب و سنت در جهان خویش نیست. از اینرو در رابطه اش با خدا نیز از یکطرف شیفتگانه و متعصب می‌باشد که می‌خواهد گردن هر مخالفی را بزند و همزمان در خفا به او و قوانینش خیانت میکند و تن به وسوسه میدهد و حسابگر است. اینگونه در واقع مومن اسیر مانده در رابطه خیالی با خدا و نام پدر، در نهایت به ایمان همانقدر ضربه میزند و از ایمان واقعی و سمبلیک دور است که رابطه خیالی با مدرنیت و سراپا مدرن شدن تقی زاده‌ها از فردیت واقعی و مدرنیت دور است و به روند مدرنیت واقعی ضربه میزند. مشکل دیگر این مطلق شدن «غیر یا دیگری» آن است که فرد بجای تن دادن به من فانی و فردیت فانی خویش، چون میان من و غیر رابطه ای دیالکتیکی وجود دارد، تبدیل به یک من خیالی میشود که یا بنده است و یا تا امکان می‌یابد و اخلاقیات کمی سست میشود، یکدفعه می‌خواهد جای پدر و قانون بنشیند و دیکتاتوری کند و عاشق قدرت بی‌مرز است. اینگونه نیز ما ایرانیان در برخورد با مدرنیت و اولین شکستهای فرهنگ سنتی، بجای من مدرن با یک من خیالی در وجود خودمان روبرو هستیم و می‌شویم که در خفا خیال می‌کند خداست و تنها در برابر کسی که خدا می‌شمارد، بنده و کوچک است و یا اگر به خدایش پشت کرد و خیالی مدرن شد، حال می‌خواهد بی هیچ قانون و مسئولیتی تقاص سالها ریاضت جنسی و عشقی را پس بگیرد و اینگونه تبدیل به کاهن لجام گسیخته می‌شود. اینطوری است که ما از یکطرف خودمداریم و از طرف دیگر مرتب در گفتن چاکرتیم، مخلصیم، خاک پاتیم هستیم. این تعارفات در بخش زیادی دروغین است و خود حکایت از آن میکند که با شکل نگرفتن هویت سمبلیک و عدم قبول سمبلیک نام پدر و قانون و باقی ماندن در هویت خیالی، در واقع در ما این امکان مرتب وجود دارد که از سرباز بی چون و چرای آرمان پدر به قاتل پدر خیالی تبدیل شویم و بخوایم خود، رهبر و مراد شویم. یا اکنون می‌خواهیم به جای اخلاقی بودن بی اخلاق کامل شویم و همه امیالمان را، بدون پذیرش ترمیزی آنها و تعالی بخشی آنها در قالب تمنا، هنر و قبول قانون و نام پدر، بشکل ابتدایی و به شیوه تمتع نارسبستی و یا به شیوه شهوت‌رانی و خوش گذرانی تهوع امیز ارضاء کنیم و بقول معروف حرمسرا و عیش و عشرت راه بندازیم و یا لکاته شویم. موضوع این است که این بی اخلاقی و مبتذل گرایی و آن اخلاق گرایی مطلق دوروی یک سکه است. انسان مدرن ناقض قانون نیست و میداند که آزادی با مسئولیت همراه است و از این رو حتی در نقد پسامدرنی نیچه ای انسان مدرن میانه مایه، آدمکی با اخلاق نسبی و عدم توانا به جهش های بزرگ احساسی است ولی فرومایه نمیشود. زیرا فرومایگی و آن حسابگریها و زرنگ بازیها از طرف دیگر و یا اخلاقگراییها همه در نهایت ناقض نام پدر و قانون و نماد عدم رشد یک جامعه و هویت یک جامعه و ناتوانی گذار از جهان خیالی و هویت نارسبستی ثنوی به جهان سمبلیک و هویت سمبلیک تثلیثی و ناتوانی از تبدیل شدن به سوژه تمناکننده و فانی می‌باشد. از اینرو نیز جامعه ما یک جامعه پدرسالاری/مادرمحورانه است که در آن اخلاق مطلق نماد پدرسالاری و عشق مطلق مادرانه نماد مادرمحوری می‌باشد که هر دو بر اساس سرکوب جسم، زنانگی و مردانگی و سرکوب خرد و فردیت عمل میکنند و نماد باقی ماندن در یک ارتباط دوگانه و فریب گرانه با «غیر» است. زیرا میتوان حتی بر اشتباه مدرنیت در نفی کامل اسطوره و سحرآمیزی چیره شد و مدرنیتی جادویی نیز ایجاد کرد که هم تاریخی هست و هم نگاه زیبایی شناسانه و عاشقانه به هستی و دیگری دارد، اما برای چنین کاری بر اساس مبانی مدرن، باید او بتواند به هویت سمبلیک خود و ارتباط سمبلیک خویش با هستی راه یابد که یک رابطه سه گانه یا تثلیثی با هستی است و در هر لحظه و ارتباط این جهان سمبلیک همیشه «غیر بزرگ» یعنی نام پدر و قانون حضور خویش را و نگاه خویش را داراست، زیرا تمنا تبلور قانون است و بی قانونی هویت خیالی به معنای از بین رفتن تمنا و حریم خصوصی و از دست شرم زیبایی در انسان است و جایگزینی تمنا و لذت سمبلیک عشقی/جنسی/اروتیک آن با خوشی تهوع آور و یا تمتع است که در نهایت درد و تشنگی بیشتر می‌زاید. تفاوت میان عرصه خصوصی و عرصه اجتماعی و شرم انسان از شکستن این حریم، اساس رابطه تمنا و قانون و نوع ارتباط انسان با دیگری بویژه ارتباط جنسی می‌باشد. میان این شرم انسانی با خجالت اخلاقی باید تفاوت گذاشت. زیرا خجالت اخلاقی نفی ارتباط است و شرم بیانگر حضور ارتباط و درک شدت و ژرفای آن. انسانهای آزاده و سنت شکن، تابوهای اخلاقی را که تبلور این خجالت و هراس اخلاقی و هراس جنسی و هراس از ارتباط عمیق انسانی است می‌شکنند، تا راه را برای ارتباط پارادکس و زیبایی انسانی که مالا مال از حس شرم است و مالا مال از دوگانگی بشری، از احساسات عشق و هراس می‌باشد، آزاد سازند. همانگونه که آدم و حوا با خوردن سیب دانایی و شکاندن تابوی بهشت خیالی و بهشت اولیه به یک ارتباط زمینی و عاشقانه با یکدیگر دست می‌یابند که تبلورش در همان چسباندن برگ انجیر بر شرمگاه خویش می‌باشد. بقول مارکس با خرد انسانی و خودآگاه شدن انسان در واقع شرم زاییده میشود و این شرم و جدایی حریم خصوصی از حریم عمومی جزء همزاد این خودآگاهی و فردیت است. (در این باره به آفورسم من در باب ستایش شرم و نفی خجالت اخلاقی در اسرار مگو مراجعه کنید) بدینخاطر نیز بقول میلان کوندرا در کتاب «هویت» آنجا که حریم و حرمت عرصه خصوصی شکسته می‌شود، آنجا نیز تمنا جنسی از بین میرود/قهرمانان داستان او در این کتاب که در صحنه ای در کنار استخر در پی همخوابگی در برابر نگاه و چشم چرانی دیگران هستند، ناگهان می‌بینند ناتوان از همخوابگی هستند و مرد آلتش می‌خوابد و زن احساس درد در واگینای خویش میکند/ این حاصل بی حرمتی به خویش و از دست دادن شرم عرصه خصوصی

خویش و از دست دادن تمنای خویش در پی دست یابی به تمتع و خوشی احمقانه و بی دردر است. همانطور که گفتیم تمتع یا خوشی نارسیستی یا واقع، حاصلش در نهایت درد است و در پیوند با رانش مرگ است. باری در متن این تحلیل راه حل نیز مشخص است. ما راهی جز پذیرش ترمیزی مدرنیت در جهان سمبلیک خویش و ایجاد مدرنیت ایرانی و عبور از هویت خیالی به هویت سمبلیک یا بقول دکتر موللی هویت و جهان ترمیزی نداریم. با این عبور میتوانیم رابطه ای نو با خویش و دیگری و نیز با مدرنیت که نیمه گمشده و بیانگر تمنای ناخودآگاه ماست، برقرار سازیم و با ایجاد سیستمی نو بر اساس بخشهای سالم فرهنگ و نگاهمان و جذب نگاه مدرن، رابطه ای نو با خویش و دیگری و مدرنیت ایجاد کنیم. سرانجام از این تکرار سیزیف وار و دایره جهنمی جنگ و سوسه و احساس گناه بیرون آییم و بجای بلعیدن دیگری و مدرنیت و بالا آوردن دیگر بار آن م، آنها را در رابطه تثلیثی و سمبلیکمان با علاقه و اشتیاق و در عین حال نقادانه بنگریم، بسنجیم و این تمناهای مدرن را در جهان و وجود سمبلیک خویش جذب کنیم و تعالی بخشیم. اینگونه با هر ملاقات با «غیر» و دیگری خویش، با بخشی دیگر از خویش در بیرون یا درون خویش روبرو می شویم و با جذب و ادغام آنها در خویش به هویتهای نو و تواناییهای نو دست می یابیم و دگرذیسی می یابیم؛ به یک کثرت در وحدت دست یابیم و به رنسانس ایران. زیرا از یاد نبریم آدمی همیشه آرزومندی غیر است و دیگری یا غیر، چه معشوق یا مدرنیت، تمنا و یا اشتیاق خود ما و نیمه دیگر خود ماست که میخواهد پذیرفته شود شود و یار و یاور سرور خویش گردد و وسیله دست یابی او و خویش به لذتی نو و تحولی نو.

ادبیات:

مبانی روان کاوی فروید- لکان. نویسنده دکتر کرامت موللی
ZiZek. Liebe dein Symptom, wie dich selbst 1991

معضل بحران فردیت و عدم توانایی دستیابی جامعه و فرهنگ ما به فردیت مدرن ایرانی خویش با خود معضلاتی مختلف به همراه دارد که چند موضوع مهم و اساسی آن را گام به گام اینجا مطرح می‌کنیم و به بحث می‌کشیم.

1. معضل هراس از تغییر و تحول

اگر از هر ایرانی بررسی که ایا خواهان پیشرفت و ترقی خویش و کشورش، رفاه و سلامت جامعه اش میباشد، مطمئنان به شما جواب مثبت میدهد. ابتدا وقتی سوال را دقیقتر مطرح کنی که خوب این پیشرفت و مدرنیت باید به چه شکل باشد و ایا حضری بخاطر آن از خیلی اداب و سنن گذشتگان بگذری، انگاه اکثران به پته پته می افتند و شروع به بیان شرط و شروطهایشان درباره مدرنیت و پیشرفت میکنند. اگر مسلمان یا مذهبی باشند، میخواهند مدرنیت با مذهبان در تناقض نباشد، یا مدرنیت کمک به رشد معنویت مذهبی در جامعه شان کند. یا تفسیری نو از مذهبان میدهند که در آن همه چیز مدرن است و از اینرو نیازی به واردت مدرنیت خارجی و مفاهیمی چون حقوق بشر و شهروندی ندارد. در نمونه های پسامدرنش مبینیم که حتی از پسامدرنیسم استفاده میکنند که نشان دهند، علم نیز خود اسطوره ایست و از اینرو نیز مدرنیت آنها باید در راستای خواستهای نیاکان آنها و مدرنیت مذهبی باشد و بس. بخشی دیگر که به فرهنگ گذشته خویش می بالد، خواهان مدرنیتی است که حتما از این فرهنگ پرشکوه حرکت کند و از یاد می برند که برای مثال، تخت جمشید با همه زیبایی و غرورش برای هر ایرانی چو من حتی یک تصویر از زن ندارد. در این راستا گاه نیز به دیدگاههایی برخورد میکنیم که معتقدند، همه آنچه مدرنیت میگوید، قبلا توسط ما کشف شده است و رنسانس ما به معنای نوزایی این گذشته فراموش شده باید باشد. بخشی دیگر که امروز به فرهنگ قومی یا ملی خویش پی برده اند، ناگهان در تضاد با این فرهنگ مشترکشان مدرنیت را تنها در قالب رنسانس فرهنگ عربی، کردی، ترکی خویش و حفظ استقلال خویش میخواهند و از یاد میبرند که سرکوب خواستهای زنان، جوانان و معضلات جنسی، روحی و تربیتی در همه این فرهنگها نیز وجود دارد. بخشی دیگر از ایرانیان بویژه در چپ ایران خواهان پیشرفت هستند ولی در مدرنیت انقدر نکات ضد زحمتکشان و ضد اخلاقی می یابند که اخر از مدرنیت جز یک شیطان و اهریمن نابکار چیزی نمی ماند. طبیعیست که مدرنیت ایرانی باید خواهان جذب بخش سالم فرهنگ گذشته خویش و نوزایی آنها باشد و نیز باید مکانی کافی برای جذب و ابراز بیان اعتقادات مذهبی انسانها داشته باشد. طبیعیست که مدرنیت مالا مال از نکات ضعف میباشد و ما باید بتوانیم بنا به ارثیه فرهنگی خویش و با نقد آنها و پالایش آنها و نیز نقد مدرنیت و نکات منفی آن به مدرنیت ایرانی خویش دست یابیم. سوال اینجاست که چرا این نگاهها و نیروها در طی تاریخ دو سده اخیر ایران ناتوان از آن بودند، که رنسانس و نوزایی گذشته را چون اروپاییان انجام دهند و بخش سالم فرهنگ خویش را در این نگاه نو جذب کنند؟ یا چرا ناتوان از سکولاریسم، پروتستانیسیم و رفرم مذهبی از یکسو و یا لایسیتیه و رفتن مذهب به عرصه خصوصی و شخصی از سوی دیگر بودند؟ چرا به جای آن تلاش کردند بازگشت به خویشتن کنند و یا مدرنیت اسلامی یا مذهبی ایجاد کنند که در تجربه به مسخ مدرنیت و شکست کامل انجامید. چرا روشنفکران چپ ما بجای دشمنی با مدرنیت بخاطر ضعفهایش مانند سوسیال دموکراسی اروپایی با قبول مدرنیت شروع به تحقق خواستهای خویش از طریق مبارزه دموکراتیک و ایجاد رفرم دموکراتیک نکردند و یا بعضا هنوز نمیکنند؟ یا چرا سعی نکردند با قبول دموکراسی و مدرنیت از امکانات آن برای تشویق مردم بسوی دموکراسی رویایی خویش استفاده کنند؟ چرا حتی این روشنفکران وحتى بخش وسیعی از خود زنان به دفاع از حجاب ضد امپریالیستی در برابر حق آزادی زنان در انتخاب لباس پرداختند و در کنار سنت ایستادند؟ لازم است همینجا عنوان کنم که در کار روانکاوی موضوع یافتن متهم و شاکی نیست. برای نگارنده این تاریخ مشترک یکایک ما میباشد و نه عمل این یا آن فرد و قشر. از اینرو نیز حتی وقتی از این مذهبی یا آن چپی سخن به میان میاید، او یا آنها نمادی از یکایک ما می باشند. برای یافتن جوابی به این سوالات کافی نیست که بگوییم، مدرنیت را درست نمی شناختند یا نمی شناسیم. نه اینجا مشکل اصلی عدم روشنگری (در شکل کلاسیک آن که مشکل را در جهل و نادانی میدید و به هراسهای روانی آشنا نبود) و یا جهل نیست، با آنکه روشنگری بسیار مهم می باشد. بلکه اینجا باید دید و فهمید، چرا آنها نمیخواستند و یا نمی توانستند راه درست را ببینند و انتخاب کنند؟ باید دید چه هراسهای اخلاقی و احساسی باعث شده بود و میشود که قدرت انتخاب و بینایی خردی آنها ضعیف و ناتوان شود و انتخاب غلط کنند. برای درک این معضل باید مفهوم ترقی، پیشرفت را در روح و روان جمعی و ناخودآگاه/ احساسی آنها باز یافت و دید چه احساسی نسبت به این عنصر تحول و پیشرفت در یکایک ما وجود دارد.

در فرهنگ ما عنصر پیشرفت و تحول دیرزمانیست اهریمنی و خطرناک قلمداد شده است. انسان ایرانی در کلیتتش وحدت گرا و مخالف تغییر و تحول بنیادینست. این اشتیاق به وحدت و هراس و دشمنی با تحول از دوران اساطیر و ادبیات زردشتی ما تا به امروز محسوس و مشخص است. تحول اهریمنی است، همانطور که بحران و شک اهریمنی است. ایرانیان حتی ستارگان و سیارات را بر اساس سکون و حرکتشان اهورامزداپی و یا اهریمنی قلمداد میکردند. « این عقیده که سیارات را دیوی و اهریمنی می انگارد... و متکی بر تقدسی است که نظم و قاعده بر اندیشه متفکران ایرانی داشته است و بدین روی است که سیارات را هرزه میخواندند. (نک بخش ششم) 57»

این تقدس وحدت و نفی یا بدشماری تحول چون خط قرمزی از درون فرهنگ ما میگذرد. البته اینجا منظور فرهنگ رسمی و حاکم است. در همین فرهنگ همچنین فرهنگهای کوچک دیگری نیز وجود دارد که مخالفتی با تحول ندارند یا کمتر دارند. این وحدت گرایی و دشمنی با تحول همراه با خیر و شر مطلق و تبدیل جوانب همزاد زندگی به دشمنان اشتهای ناپذیر یک روان فردی/جمعی را خلق میکند که در جنگ دائمی میان احساسات و ارزشهای خویش گرفتار است. نماد اسطوره ای این روان جمعی ایرانی در تصویر اسطوره ای زردشتی از جهان است. این تصویر تنها مربوط به جهان بیرون نیست، بلکه سمبل جهان درونی انسان ایرانی نیز میباشد.

«در اساطیر زردشتی جهان به سه بخش تقسیم میشود. جهان برین یا جهان روشنی که جهان هر مزد است. جهان زیرین یا جهان تاریکی که جهان اهریمنی است و فضای تهی میان این دو جهان که در ادبیات پهلوی بدان تهیگی یا گشادگی میگویند. این طرح ملهم از میدان جنگهای باستانی است که دو سپاه در دوسو می ایستادند و در میانه که تهی از دو سپاه بود، دلاوران با یکدیگر نبرد میکردند.»³⁹

با توجه به کل ادبیات اسطوره ای ما و فرهنگ حاکم میتوان گفت که اگر این سه بخش را در برابر سه بخش روان بر اساس تفکر فرویدی بگذاریم. یعنی جهان اهورایی برابر با فرامن و اخلاقیات، جهان اهریمنی برابر با ان یا ضمیر ناخودآگاه باشد، انگاه تهیگی برابر با <من> فرویدی است که اساس تفکر مدرن می باشد و نقش او تطبیق خویش بر اساس پرنسیب واقعیت و دستیابی به خواستهای خویش و ان و فرامن بر اساس امکانات واقعی میباشد. نبود <من> به معنای ان است که روح انسان ایرانی اسیر اخلاق یا وسوسه های خویش است. در نمونه ایرانی بخاطر پیروزی اخلاق میتوان به راحتی گفت که <من> انسان ایرانی توسط فرامن او یعنی توسط اخلاقیاتش خورده شده است و از اینرو در او ، در یکایک ما یک کاهن قوی وجود دارد که خواهان حفظ سنت و اخلاق مقدس است. این کاهن قوی در درون ما با توجه با رشد و تکامل بعدی تاریخ و فرهنگ ما نه تنها ضعیف نشده است، بلکه قوی باقیمانده است. همانطور که در بخش دوم نقد بوف کور تشریح کرده ام. روند گذار ادیبی در فرهنگ ما که دو نمادش کشتن گاو بدست میتر و کشتن سهراب به دست رستم است، روندی ناموفق و منفی و بشکل گرفتارماندن انسان ایرانی در مثلث ادیبی و عدم دستیابی به عشق و حقیقت فردی و شکست عنصر ترقی در برابر عنصر سنت بوده است. در فرهنگ ما پسر اسیر توهم یگانگی با مادر و وحدت وجود مطلق و اسیر هراس از تنبیه مداوم پدر و هراس از کسترسیون (محرومیت از ذکر) باقی می ماند و نمی تواند با قبول محرومیت از یگانگی مطلق و قبول قانون یا «نام پدر» به فردیت و سعادت زمینی و فانی خویش دست یابد. پسرکشی و پدرکشی دو روی یک سکه است و هر دو نافی رشد فردیت و نافی ایجاد حکومت قانون و دیالوگ هستند. زیرا انسان با تبدیل شدن به فرد و با گذار مثبت ادیبی هر چه بیشتر به جهان سمبولیک خویش و تمناهای مدرن خویش دست می یابد. تمنایی که روی دیگرش قانون و دیالوگ و امکان تحول است. جامعه و فرهنگی که به این تحول دست نمی یابد، چون فرهنگ ما اسیر رابطه سه طرفه ادیبی و ترس های ادیبی باقی می ماند و هم انسان و هم اخلاق و سیستم این جامعه، مطلق گرا، تمامیت خواه و ناتوان از تحول و ایجاد حکومت قانون و ناتوان از تلفیق است. ناتوان از ایجاد «من» مدرنی است که می تواند خواست های ضمیر ناگاه و اخلاق خویش را در خدمت اصل واقعیت خویش بگیرد و یا در حالت بهتر و با گذار از خطای انسان مدرن و «روانشناسی من» به حالت «سوژه منقسم لکانی» یا «جسم هزارگستره دلوزی» دست یابد و به لمس بهتر آرزومندی خویش و تمنای عمیق با «غیر» دست یابد و به یک کثرت در وحدت قابل تحول تبدیل گردد.

فرهنگ ایرانی با ناتوانی از گذار مثبت ادیبی خویش را دچار احساس گناه دائمی در برابر سنت و گذشته و هراسان از تحول می سازد. ثمره این گذار منفی، حاکمیت سنت ، کشتن پسر بدست پدر در روان جمعی و یکایک ما و ایجاد ترس اختگی ادیبی و احساس دائمی حس گناه می باشد که در اعماق روح یکایک ما حک شده است. هراسی که به ما مرتب میگوید، اگر بر گذشته و سنت بخواهی چیره شوی و نیاکانت را پشت سر بگذاری، محکوم بدانی به قتل برسی و یا داغان شوی، محکوم بدانی رسوا و بیچاره شوی. احساس گناهی که هر میل به آزادی و رهایی از زنجیر نیاکان و سنت و میل به جستجوی سعادت فردی خویش را با تصاویر خیانت به پدر و مادر و توهین به آنها چنان بمباران میکند که فرد بناچار برای حفظ پیوندهای احساسی و رهایی از عذاب وجدان دست به سرکوب خواست خویش میزند. (بخاطر اهمیت احساس گناه به عنوان بیماری اصلی جامعه ما بدان جداگانه خواهیم پرداخت). بی دلیل نیست که ما قرنهای دچار اختگی و سترونی روحی و خلاقیتی در همه زمینه های علمی و هنری هستیم. فقر و بدبختی اقتصادی و حتی استبداد نمیتواند تنها دلایلشان باشد. گاه ملتی زیر استبداد و فشار بیشتر دست به خلاقیت زده است، مانند قوم یهود. اما وقتی حس و ترسی درونی مرتب به تو میگوید، که چیرگی بر نیاکانت مترادف با مرگ و بیریشگی و داغانیست، و با احساس گناه هر احساس آزادی و میل به تحول در تو و یا روان جمعی جامعه ات را میکشد، اخته یا داغان میکند، انگاه طبیعیست که فرزندان چنین سیستمی یا سنت گرا شوند و یا انگاه که خواهان تحول باشند، در نهایت در پی ان باشند که رفومی و اصلاحی در نظام نیاکانش و سنتش ایجاد کنند، بجای آنکه انرا بدور اندازند و ابتدا نگاهی نو و حقیقتی نو بوجود آورند و انگاه بخش سالم نیاکانشان را جذب نگاه خویش سازند. با این نگرش راحتتر میتوان فهمید، چرا مذهبی ما، سنتی ما، وفادار به تاریخ گذشته ما اینقدر برایش کندن سخت است و چرا انان که میخواهند بکنند، اخر تحول را به شیر بی یال

و دم تبدیل میکنند. انسان ایرانی انسان در طی قرون رام شده ای است که تبدیل به یک انسان خوب و نیک شده است و این انسان نیک و خوب حتی در نوع عصیانگرش در نهایت از آزادی و تحول فقط نکات مثبتش را میخواید و از نکات منفی اش میترسد. او در بهترین حالت میخواید بیافریند، بی آنکه ابتدا جهان کهن را بقتل رساند و خراب کند. نوآوری بقول پرلز بدون حس خشم امکان پذیر نیست، اما در جهانی که خشم اهریمنیست، تحول مسخ میشود و تغییر به تفسیر تازه ای از مذهب و کورش و .. تبدیل میشود. بقول سارتر:

«عمل اجتماعی، هر چه که میخواید باشد، تحت نام انجیزی که هنوز وجود ندارد، آنچه را که وجود دارد، تغییر میدهد. از آنرو که هیچ کاری نمیتواند صورت بگیرد، بدون آنکه نظم کهن را در هم ریزد. این یک انقلاب اجتماعیست. او فرو میریزد، تا بسازد... هر سازندگی به همان اندازه خراب کردن را در بردارد. اما جوامع متزلزل می هراسند که یک حرکت غلط تعادلشان را در معرض خطر قرار دهد. بنابراین از لحظات منفی اعمالمان با سکوتی عمیق عبور میکنیم. شخص باید چیزی را دوست بدارد، بی آنکه از دشمنان آن چیزی که دوست میدارد، متنفر باشد. ادعایی کند، بی آنکه متضاد آنرا نفی کند. انتخاب کند، بدون آنکه آنچه را انتخاب نکرده است، پس بزند. تولید کند، بدون آنکه مصرفی داشته باشد.»³⁴

حاصل این ناتوانی از خراب کردن، هراس اختگی و احساس گناه همان تلاشهای مذبحخانه مدرنیت سنتی یا مذهبی و بازگشت به خویشتهای دوران معاصر است. این کاهن درون ماست و این ترس ما از داغانی و اختگیست، (طبیعیست در سیاست هم هزاران شاهد این سرکوب و دلیلی برای این هراس خویش باز مییابند) که مرتب برای حفظ سنت و جلوگیری از تحول تلاش میکند و یا با تلاش جذب مدرنیت در سیستم سنت و حفظ چهارچوب سنتی مرتب مدرنیت را مسخ میکند و بحران خویش و جامعه اش را عمیقتر و تلفات انسانی/اقتصادی/اجتماعی را بیشتر میکند. از طرف دیگر مادر محوریست. اگر خصلت پدرسالاری و حامی سنت بودنش در ارتباط با گذار -جامعه ما یک جامعه پدرسالاری منفی ادیب در فرهنگ ما و کشتن جسم و غرایز خویش می باشد، خصلت مادر محوری ان در ارتباط با گذار نارسیم منفی در فرهنگ ماست.

بباور کوهوت (3) در شرایط رشد درست این نارسیم و <خود> انسان و بدون ضربات دردناک دوران کودکی و روابط غلط اولیاء/فرزندی، آنگاه شخص دارای یک ساختار نارسیم و <خود> همگون و متجانس می شود و می تواند بر پایه شکل گیری درست < خود بزرگ> و <ایماژ درونی اولیاء> به یک اعتماد بنفس سالم درونی و خویشتن دوستی سالم دست یابد و از طرف دیگر قادر به عشق به دیگری و ایجاد ارتباط گردد. در حالت بیمارگونه و منفی این گذار، آنگاه این <خود> درون و ساختار نارسیم به گونه یک ساختار نامتجانس و تکه تکه تبدیل میشود و بدینخاطر چنین انسانهایی در سنین بلوغ نیز مرتب دچار مشکلات خود بزرگ بینی و خودشیفتگی غیرواقعی و بیمارگونه از یکسو و از سوی دیگر حالت پوچی درونی و تکه تکه بودن درونی و میل به اعتیاد و یا جستجوی یک بت نارسیم برای پرستیدن در روابط عشقی و یا اجتماعی می گردند. در جامعه و فرهنگ ما این گذار مثبت نارسیم و خویشتن دوستی سالم کامل رخ نداده است. بلکه بشکل منفی ان و نفی خویشتن دوستی و خواستهای خویش و یا حس هیچ بودن و تهی بودن از طرفی و از طرف دیگر ناگهان خدا بودن (مثلا در قالب سرباز ارمان یا اخلاقی بودن) صورت گرفته است. اینگونه خویشتن انسان ایرانی ناتوان از دستیابی به یک سیستم سالم درونی خویشتن دوستانه بوده است که در ان امیال و غرایز به عنوان جزیی از کل و <خود> قادر به ارضای خواستهای خویش و خدمت بکل جسم و انسان می باشند. بر عکس سیستم روانی/احساسی انسان ایرانی بخاطر این نارسیم منفی دچار چندپارگی و بحران درونی و نفی خویشتن دوستی می باشد و چنین انسانی مرتب در خویش این حس <هیچ بودن> و <تکه تکه بودن> و <کامل نبودن> را احساس میکند و برای رفع و رهایی از این حس <بی ارزش بودن و غریبه بودن> و چندپارگی و هیچ بودن بدنبال ایده الهایی میگردد که در ان خود را دیگر بار کامل و یگانه و دوست داشتنی احساس کند و یا در مواد مخدر بدنبال این حس سبکبالی و یگانگی میگردد. چنین انسانی ناتوان از روابط برابر با دیگران است، زیرا در نهایت می خواهد یا بنده یا خدای دیگران باشد. حاصل این نارسیم منفی در فرهنگ ما همان جستجوی مداوم عشق مطلق مادرانه و عرفانی یا ارمانهای بزرگ است، تا در پناه آنها و یگانگی با آنها و نفی خویش به بهشت گمشده نارسیم دست یابد و احساس آرامش و بزرگی کند. این بدان معنا نیست که خواستهای ارمانهای معاصر، واقعی یا ناشی از معضلات اقتصادی/اجتماعی ما نمی باشد، بلکه موضوع این است که بخاطر این نارسیم منفی قهرمانان ما و مبارزان ما حتی آنگاه که بدنبال خواستهای واقعی تلاش میکنند، بخاطر جستجوی ناخودآگاه این بهشت نارسیم از طریق نفی جسم و خواستهای خویش و فردیت خویش در نهایت به سمت دیدگاههایی کشیده میشوند که نافی جسم، زمین و عشق زمینی و لحظه و حامل عشق ارمانی، روحانی و مطلق مادرانه می باشند. اگر تاریخ معاصر ایران را بدقت نگاه کنید، اسناد فراوانی بدست میاورید که در ان روشنفکران مترقی چپ و لیبرال و دیگر روشنفکران مترقی خواه ایرانی در لحظات دفاع از خواستهای زمینی اقشار و طبقات چون زنان و جوانان و ... ناگهان بجای دفاع از خواستهای برحق آنها طرف سنت و مام وطن یا ارمان مطلق خویش را گرفته اند و حقیقت را فدای ارمان و اساسنامه حزبی یا سازمانی خویش کرده اند. فرهنگ عرفانی و قهرمانی ما مالمال از این نارسیم منفی و نفی جسم و عشق زمینی و نفی فردیت در پای ارمانهای

مطلق و روحانی می باشد. حتی روشنفکرهای باصطلاح چپ ما نیز برای راه قهرمانی خویش در خدمت مام وطن (بی دلیل نیست که در کشور ما وطن مادرانه است و بهشت زیرپای مادران است) و نجات مادر خویش از دست پدر دیکتاتور و حفظ عشق مادرانه در برابر عشق زمینی و نسبی مدرن در نهایت طرف سنت را گرفته اند. برای مثال زنان چپ دیرزمانی به زنانگی خویش بی توجه بودند و این کارها را حرکات بورژوازی قلمداد میکردند. طبیعیست که در نهایت انگاه مذهبی سنتی و چپ باصطلاح مدرن و دشمنان یکدیگر ناگهان در برابر مدرنیته و خطر آن برای اخلاق عمومی و جامعه ما در کنار یکدیگر میایستند و همزمان یا همگانه، البته با درجات مختلف، به سرکوب فردیت، زنانگی و خواستها و غرایز خویش دست میزنند و اینکار را قهرمانی نام میدهند.

حاصل این گذار منفی ادیب و نارسیم منفی و سرکوب قرون متوالی جسم خویش، غرایز خویش و بویژه شور جنسی خویش و سرکوب فردیت و زنانگی، انسان ایرانی است که ترکیبی از کاهن و قهرمان جستجوگر عشق مطلق است. این کاهن/قهرمان عشق یا کاهن/کودک ذات یکایک ماست. این کاهن و قهرمان گاهی در جنگ اخلاق و وسوسه یا جنگ سنت گرا و متحول خواه روبروی یکدیگر قرار میگیرند، اما بخاطر آن پیوندهای عمیق درونی در آخر به یک سازش درونی دست مییابند، به سازشی علیه تحول واقعی و زمینی شدن، دنیوی شدن و فرد شدن. در یکایک ما این دو فیگور صاحب قدرت فراوان و در عین حال موانع اصلی روانی/احساسی در دستیابی به مدرنیته می باشند. زیرا اینجتهانی بودن، خردگرایی، جسم باوری و تن دادن به عشق زمینی و غرایز خویش دقیقاً چیزهایی هستند که برای این کاهن و قهرمان عشق مطلق سخت و ناممکن هستند. کاهن و قهرمان با سرکوب خویش و جسم خویش میخواهند از احساس گناه رهایی یابند، رستگار شوند و یا به وحدت وجود و روح مطلق دست یابند، درحالیکه مدرنیته از پرستش همین فردیت، جسم و غرایز و دنیوی شدن سخن میگوید. فکر میکنید چرا کنار آمدن با دنیوی شدن و دست برداشتن از جهان اسطوره ای/مذهبی اینقدر برای ما سخت است؟ دلیلش کاهن و قهرمان درون ماست که در این جهان زمینی و دنیوی خویش را بیگانه و غریبه و وصله ناجور احساس میکند و میداند اینگونه به رستگاری یا یگانگی و روحانیت و بهشت گمشده مطلق دست نمی یابد.

در پایان بخش اول میخواهم بگویم که چیرگی بر این کاهن/عارف و قهرمان درون یک پیش شرط مهم دست یابی به نگاه مدرن و دنیوی می باشد. این به معنای چیرگی بر این فرهنگ کاهنانه، عارفانه و قهرمانانه در یکایک ما و روان جمعی ما می باشد. پایان حاکمیت تفکر و تصور مذهبی و قهرمان گرایی و همچنین عارفانه پیش شرط دست یابی به نگاه دنیوی و مدرن و پیش شرط دست یابی به فردیت و حاکمیت <من گمشده و سرکوب شده> و واقعگرایی میباشد. این بدان معنا نیست که ما باید تمامی عشق عارفانه و نگاه اسطوره ای یا مذهبی خویش را از دست بدهیم. موضوع این است که تنها با عبور از این کاهن/عارف و قهرمان و با دست یابی به فردیت و نگاه آری گو به جسم و واقعیت انگاه ما توانایی آن را می یابیم، بخشهای سالم مذهبی/اسطوره ای را در جهان نوی خویش جذب و تلفیق کنیم و مدرنیته ایرانی را بوجود آوریم، زیرا هر انسان تاریخی و فردی میتواند شناسنامه ای اسطوره ای نیز داشته باشد، اگر که بخوهد، یا میتواند جهان و واقعیت را نیز جادویی نیز ببیند، اگر که بخوهد. موضوع آن است که او این امکان انتخاب را داشته باشد و برای انتخاب او باید ابتدا، <من>، (یا حتی در روندی والاتر <خود خویش>) را و فردیت خویش را کسب کند و به جسم و زندگی اعتماد و عشق ورزد، انگاه میتواند احساسات طبیعی خویش در پی یگانگی با هستی و دیگران، یا احساسات مذهبی خویش را نیز برآورده سازد. باری گام اول برای ما چیرگی بر کاهن/قهرمان و عارف خویش و دستیابی به فردیت خویش و اینگونه چیرگی بر هراس خویش از تحول و تغییر است، زیرا هر فردیتی بدنبال ساختن و یافتن جهان، حقیقت و عشق فردی خویش است و برای دستیابی به آن بر تفکر نیاکانش چیره میشود. بر اتوریته پدر و عشق مادرانه چیره میشود و با حفظ تصویر نیاکان خویش در فرامن خویش به عنوان تجربه و یاری گذشتگان و نیز حفظ عشق مادرانه در گوشه ای از قلب خویش، جهان نو و فردی خویش را خواهد ساخت، جهان زمینی و عشق زمینی خویش را. پایان بخش اول.

ادبیات

1. پژوهشی در اساطیر ایران از مهرداد بهار
2. سنت ژنه دلک یا شهید از ژان پل سارتر. 34

/3Heinz Kohut. Narzissmus.16

2. فردیت به سان فردیت جسمانی و آری‌گویی به جسم و ایجاد روایات سمبولیک از جسم

فردیت قبل از هر چیز یک فردیت جسمانی و سپس یک فردیت جنسیتی به سان زن و مرد، عبور از نقش‌های سنتی پدرانه و یا مادرانه و قبول فردیت جسمی و جنسیتی خویش و آری‌گویی به جسم و جنسیت خویش و ایجاد روایات نو و مختلف از این جسم سمبولیک و فردیت جسمی و جنسیتی ایرانی است. مشکل جامعه و فرهنگ ما با مدرنیت نیز از همین جا شروع می‌شود که در خویش نگاهی بس تحقیرآمیز و یا هراس‌آمیز به جسم و زنانگی و مردانگی دارد و ازین‌رو نمی‌تواند به فردیت جسمی و جنسیتی خویش و به روایات نو و تلفیقی خویش دست یابد. ازین‌رو برای شناخت این معضل بایستی اجمالی نگاهی به معضل جامعه و فرهنگ ما با جسم انداخت و سپس به مبحث فردیت جسمانی و ضرورت ایجاد روایات نو و مدرن تلفیقی پرداخت. مبحث فردیت جنسیتی و حالات آن را در بخش بحران جنسیتی جامعه ایران باز و بررسی می‌کنیم.

نگرشی اجمالی بر بستر روانشناسی جنسی و تاریخی به روند سرکوب جنسی در تاریخ و فرهنگ ما و تاثیر آن بر دوران و بحران معاصر ما

از یکطرف اساس فرهنگ و تاریخ ما به صلیب کشیدن تن و جسم در پای این یا آن آرمان اخلاقی و یا عشق مطلق عارفانه است و برای مثال بقول مهرداد بهار (1) زردتشیان در فرهنگ اوستایی به کمر خویش کمربندی به نام کستی می‌بستند که در واقع نیمه اهورایی و مینوی بالاتنه را از نیمه اهریمنی پایین تنه جدا سازد و ما شاهد بزرگترین و مطلق‌گراترین فرهنگ خیر و شر و جدل آستی‌ناپذیر میان شورهای جسمی و روحی در فرهنگ خویش و تبدیل زندگی به این جنگ اخلاقی و با غایت اخلاقی پیروزی روح بر جسم و اهورا بر اهریمن در پی این جنگ چند هزارساله هستیم و از طرف دیگر در خنده زیبای زرتشت به هنگام تولدش، در نکات مهم و گیتی‌گرایانه اوستا و گاتهای زردتشت شاهد عشق به زندگی، به خرد و راستگویی و به سلامت تن و روان هستیم. همین دوگانگی را در همه اسطوره‌ها و مذاهب و مسالک دیگر ایرانی نیز به گونه‌ای مشابه و با درجات کمتر و یا بیشتری می‌بینیم.

اینگونه می‌توانیم با کشتن گاو و جسم خویش، بقول کارل گوستاو یونگ و در کتاب مفهوم «قهرمان» (2)، در حقیقت در حال کشتن فانتزیهای جنسی و زنا با محارم خویش است، بجای آن که به تعالی بخشی این خواستها و شورها و تبدیل آنها به تمناهای فردی و عشقی/اروتیکی فانی و سمبلیک خویش دست یابد. از این‌رو بقول یونگ، انسان و پهلوان ایرانی خویش را اخته و رام می‌سازد، بجای آنکه در معنای یونگی، فرویدی و لکانی و با جذب سرنمادهای جمعی اش، یا با جذب شورهای جنسی و نارسبستی اش در جهان سمبلیک و تثلیثی فردیش و با تبدیل کردن این اشتیاقات اولیه به تمناهای جنسی و عشقی فردی و مدرن خویش، به سعادت زمینی و فانی و قابل دگر دیسی خویش دست یابد از طرف دیگر همین فرهنگ میترایسم در خویش مالمال از حالات وحدت اضداد و آری‌گویی به زمین و زندگی هست. از این‌رو در سفرش به اروپا از یکسو میترایسم به اسطوره مسیح و از سوی دیگر به کارنوالهای زمینی و مراسم پنهان میترایی تبدیل میشود. اینگونه در اوستا بعدها این خدای اولیه ایرانی به یک امشاسبندی تبدیل میشود که هم از یکسو حاکم بر عرصه عشق و وفاداریست و صاحب هزار چشم است، هم جنگجو و پر قدرت است و هم صاحب خرد است. اینگونه ما در فیگور میترایسم شاهد اولین پیوند میان سه عنصر قدرت، خرد، عشق در فرهنگ ایرانی هستیم و در گذار بعدی این پیوند کاملاً شکست می‌خورد و جهان ایرانی چندپاره می‌شود. عشق به عشق افلاطونی مطلق و زیبا و مادرانه و روحی تبدیل میشود، جسم و شور جنسی منفی و تحقیر شده و خطرناک پنداشته میشود و قدرت و خویشتن دوستی در فرهنگ ایرانی منفی قلمداد میشود. هم‌زمان از طرف دیگر و بنا به قاعده روان و جسم، هر ایرانی در خفا قدرت طلب، خودمدار می‌گردد. زیرا احساسات قابل سرکوب نهایی نیستند و یا انسان آنها را در معنای روانکاوی لکان بشیوه سمبلیک و به سان قدرتی از خویش در جهانش جذب می‌کند و برای مثال شور اولیه نارسبستی خویش را به توانایی فردی و بالغانه عشق به خویش و عشق به دیگری و امکان تحول مداوم این حالات تبدیل می‌کند و یا اینکه دچار حالات و رابطه منفی و نارسبستی ثنوی شیفتگانه/متنفرانه و یا رابطه کابوس وار منحرف جنسی با قدرتهای خویش می‌گردد و اسیر افسون نگاه شورهای خویش و یا اسیر میل خشونت و قتل، اسیر میل کانیبالیستی و نگاه کابوس وار پدر جبار درونی می‌شود و به قاتل جنسی، متجاوز جنسی و غیره تبدیل می‌شود.

همین دوگانگی را در مراحل بعدی تحولات فرهنگی ایرانی نیز می توان دید. اینگونه هفت خوان مهری در تکامل بعدیش به هفت خوان رستم و سپس به هفت خوان عرفا تبدیل میشود و در هر دو حالت همین حالت دوسودایی را در خویش دارد. از اینرو رستم قهرمان بزرگ ایرانی در هفت خوان بلوغ خویش بجای چیرگی بر شور هایش و تبدیل شور هایش به قدرتهای نوی خویش، در واقع بر شور هایش چیره می شود، بجای آنکه آنها را تعالی بخشد. زیرا اکوان دیو و یا زن جادوگر در معنای روانکاوای چیزی جز شورهای پر قدرت سرورانه او و یا شورهای زنانه و جنسی او و میلش به جنس دیگری و نیازش به دیالوگ عاشقانه/اروتیکی با دیگری نیست. از اینرو فیگور رستم هم در خویش نشانه زندگی و غرور انسانی و شور زندگی را دارد و هم هنوز گرفتار نگاه مادر خیالی است و نمی تواند کامل به جذب شور هایش و تبدیل شدن به یک فرد نو و دستیابی به جهان فردی خویش دست یابد. زیرا قهرمان در واقع بقول یونگ اسیر نگاه مادر است و تکه پاره ای از اوست. به اینخاطر نیز قهرمانان و پهلوانان در نهایت به مرگی تراژیک و مانند رستم توسط حیل نابر ادبی و افتادن در چاهی که نماد زهدان مادر است می میرد. یا به پسرکشی و دگر کشتی مانند کشتن سهراب و اسفندیار دست می زند، بجای آنکه به رابطه نوی میان خویش و پسر، میان نظم کهن و نو دست یابد و یا بتواند در اسفندیار که قهرمان آرمانی دیگر است، نیمه دیگر خویش را ببیند. اینگونه اگر دقت کنید، در فرهنگ ما پدرکشی، پسرکشی، دگر اندیش کشتی در پای بت نارسیستی خویش و ناتوانی از دیالوگ یک معضل بزرگ فرهنگی، سیاسی و اجتماعی است که این شیوه غلط چون خطی سرخ تمامی فرهنگ ایرانی و بویژه فرهنگ معاصر را در بر می گیرد. زیرا در معنای روانکاوای پدرکشی، پسرکشی و دگرکشی، همه و همه نمادی از گرفتاری در مثلث ادیبالی و گرفتاری در بازی نارسیستی شیفتگان/منتفرانه و نماد ناتوانی از دست یابی به فردیت جسمی و ناتوانی از دست یابی به فردیت جنسیتی زنانه و مردانه و نماد گرفتاری در حالات نارسیستی و نقشهای سنتی پدر و مادرانه و نماد ناتوانی فردی و جمعی از دست یابی به عشق و حقیقت فردی و به جهان فردی خویش است.

همین دوگانگی را در هفت خوان عرفا نیز می بینیم که از یکسو با گذار از رابطه ترس و خوف با خدا و تفسیر نو و عاشقانه اسطوره آفرینش اسلام، در واقع به یک رنسانس دست می زند و رابطه ایرانی با <دیگری> را به یک رابطه عاشقانه و به یک دیالوگ عاشقانه با هستی و خدا تبدیل می کند و برای مثال در نمونه بهترین فرزندش حافظ می تواند به دویلیگی عشق زمینی /آسمانی دست یابد و هر کلامش و شعرش هم قادر به استفاده در بیان عشق زمینی و هم قادر به بیان رابطه عاشقانه با خدا و ایمان باشد و از طرف دیگر این عارف هنوز چنان از جسم و شور هایش هراسان است که می خواهد با سرکوب نفس و سرکوب باصطلاح سگ و گاو نفس به یگانگی با دیگری و با معشوق و با خدا دست یابد و اینگونه خویش را گرفتار عذابی بی پایان می کند. زیرا او با کشتن جسم و عشق زمینی، با کشتن فردیت خویش در واقع مثل کسی می ماند که بر شاخه درختی نشسته است و بن می برد. زیرا مهمترین راه دست یابی به چندلایگی عشق، تن دادن به جسم و یافتن بلوغ فردی و جذب شورهای جسمی و جنسی خویش و تبدیل آنها به تمناهای اروتیکی و عشقی چندلایه و مرتب قادر به دگرپسویی خویش است. زیرا بهترین راه دست یابی به عشق الهی و روحی از طریق تن دادن به عشق زمینی است. زیرا عشق اصولاً یک پدیده انسانی و زمینی است. از اینرو نیز عرفا مجبورند برای بیان عشق الهیشان به کلمات زمینی و انسانی عشق مانند معشوق، یار، نظر بازی و غیره پناه ببرند. اما عارف ما ناتوان از این تحول نهایی و دست یابی به عشق زمینی و سمبلیکش می شود، حتی حافظ نیز در نهایت ناتوان از اینکار می گردد. همانطور که در نقد روانکاوانه ام بر نوع عرفان حافظ و نوع اروتیسم رندانه عبید زاکانی در بخش دوم <هماغوشی جان و روان ایرانی با اروتیسم مدرن، به علل روانکاوانه شکست نهایی تحول فردی و فکری این دو فیگور مهم فرهنگ ایرانی در کنار خیام، اشاره کرده ام و فکر کنم برای اولین بار از لحاظ روانکاوای علل شکست نهایی آنها و نیز ضرورت بیابان رساندن کار آنها و تحول نهایی دیسکورس ایرانی و گیتی گرایی ایرانی را بر پایه کار آنها و عبور از آنها و یافتن انواع و اشکال گیتی گرایی ایرانی را مطرح کرده ام. اینگونه در گذار بعدی این عارف ناتوان به گذار نهایی و ناتوان از تبدیل شدن به جسم خندان و عارف زمینی و ناتوان از دستیابی به جهان سمبلیک و تثلیثی و عاشقانه و فانی عارف زمینی، محکوم به آن است که هر چه بیشتر دچار دورویی اخلاقی و جستجوی بی نتیجه جاودانه در پی عشق مطلق شود و روایت حاکم از عرفان بطور عمده تبدیل به یک خانقاه بازی سنتی گردد.

در نمونه فرهنگ اسلامی نیز ما با این مشکل روبرو هستیم. زیرا اسلام از یکطرف و شاید بیش از هر دینی دیگر به مسائل دنیوی و مسائل جنسی و زناشویی می پردازد و سعی در پاسخگویی به این مشکلات و مسائل و ایجاد یک نظم جنسی و اخلاقی می کند. کاری که دین یهود نیز به شیوه دیگر در پی آن است. اما از طرف دیگر چون اسطوره آفرینش و نگاهش و یا بهتر بگوئیم روایت حاکم از اسلام ملامت از ترس و خوف و ملامت از احساسات گناه و سرکوب نیازهای مومن با سلاح احساسات گناه و یا قرار دادنش در یکسری امور و چهارچوبهای تعیین شده است، از آنرو فرد مذهبی را دچار یک دوگانگی اخلاقی و جنگ شدید اخلاق/وسوسه در خود می کند. بویژه وقتی این فرد مذهبی و یا بالکل همه ایرانیان با جهان مدرن روبرو میشود، خودبخود این بحران و حالت دوسودایی درونی به نوعی حالت اسکیزوفرنی و چندپارگی فرهنگی تشدید و تبدیل می شود و جواب خویش می خواهد. همانطور که بخاطر این حالت دو سودایی یکایک ما ایرانیان و بخاطر ناتوانی ایرانی به گذار از حالت نارسیستی و ادیبالی به حالت فردیت سمبلیک و بخاطر ناتوانی به گذار از بحران مدرنیت/سنت و ناتوانی از دست یابی به فردیت مدرن و متفاوت خویش، محکوم به

چندپارگی و تشدید بحران فردی و جمعی و تکرار تراژیک این بحران است. زیرا این بحران جواب می‌خواهد و تا جواب نگیرد و بقول گشتالت تراپی تا دایره بسته نشود و بحران به یک قدرت نو و نظم نو و سالمتر تبدیل نشود، فرد و جامعه بحران زده محکوم به تکرار تراژیک بحران خویش است.

با دیدار جامعه و فرهنگ ایرانی با مدرنیت و درک قدرت مدرنیت و تاخیر تاریخی و فرهنگی خویش، این حالت چندپارگی شدیدتر و تلاش برای جوابگویی به آن نیز شدت می‌یابد. با این حال تاریخ دو سده اخیر ما حکایت از ادامه این چندپارگی و حکایت از ضرورت دست‌یابی به این فردیت مدرن و گیتی‌گرایی مدرن ایرانی است. این تاریخ و بویژه تاریخ معاصر حکایت از شکست نگاه شیفتگانه/متفرانه نارسیتی ایرانی مانند نگاه غرب ستیزانه/غرب شیفتگانه، سنت ستیزانه/سنت شیفتگانه و حکایت از ضرورت تلفیق و عبور از چندپارگی و دست‌یابی به چندلایگی مدرن و متفاوت ایرانی می‌کند.

نتیجه‌گیری روانکاوانه بر بستر نگاه فروید، کوهوت، لکان و جسم هزار گستره نیچه/دلوز

با نگاهی چندلایه و بر بستر مکاتب مختلف روانشناسی و روانکاوی می‌توان به این نگرش نائل آمد که نگاه فرهنگ و جامعه ایرانی، نگاه و روایت حاکم بر ذهن و جان و روان ایرانی از ابتدا نسبت به جسم و شورجنسی، نسبت به زنانگی و مردانگی، یک برخورد و نگرش دوسوایی و معضل‌دار بوده است.

از یکطرف واقعیت فرهنگ و تاریخ ما این است که تن، شورجنسی، لذت، زنانگی و مردانگی مهمترین عناصر سرکوب شده در این فرهنگ و تاریخند و از طرف دیگر همزمان ما شاهد جستجوی مداوم به دنبال عشق و سعادت و آری‌گویی سرپوشیده و یا آشکار به زندگی و جسم و شورهای زمینی انسان ایرانی هستیم. ایرانی در واقع ترکیبی از هراسها و نگاههای اخلاقی یک پیر هزارساله و اشتیاقات زمینی یک کودک بازیگوش و جنگ و جدل دائمی آنها در درون و برون شان و در قالب جنگ نارسیتی و خیر و شری اخلاق/وسوسه، اهورامزدا/اهریمن است. معضل او ناتوانی از دست‌یابی به یک فردیت سمبلیک و یک من و یا سوژه مدرن قوی است که به عنوان نیروی جوان و سمبلیک بر اساس اصل واقعیت جسم و نیازهای جسم و زندگی، دو نیروی پدر و کودک را در اختیار می‌گیرد و می‌تواند جهان فردی ایرانی و سعادت زمینی اش را بوجود آورد. یا به سان سوژه منقسم لکانی قادر به تعالی بخشی و جذب اشتیاقات نارسیتی و رنال خویش به تمناهای سمبلیک و مدرن است که آن روی دیگرش احترام به قانون و نام پدر و احترام به جسم خویش و دیگری و نیازمندی به دیالوگ و تمناست. زیرا او تمناهای همیشگی دیگرست و نیاز به دیالوگ پارادکس با دیگری و بیان اشتیاقاتش از یکسو و از سوی دیگر دیدن عشق به خویش در چشمان دیگرست. زیرا بدون دیگری حتی به شناخت خویش نیز نائل نمی‌آید. یا به سان جسم چندلایه قادر به ساختن جهان زمینی و چندلایه خویش گردد. در فرهنگ ایرانی جای این نیروی جوان و بالغ، این من و سوژه ایرانی، جای این جسم خندان و چندلایه بشدت خالیست. یا بزبان دیگر <من> او، سوژه سمبلیک او و یا جسم سمبلیک او در دو بخش اخلاقی یا ضمیرناخودآگاه حل میشود و اسیر نگاه آنها می‌گردد. اینگونه او یا سرباز اخلاق و یا اسیر کودک درون خویش است و از اینرو مرتب به بحران و سرکوب خویش دچار میشود، بجای آنکه به حقیقت و عشق فردی و سمبلیک و فانی خویش و حکومت قانون دست یابد. او به قتل اشتیاقاتش و اختگی خویش و یا اسارت در نگاه اشتیاقات و وسوسه‌های خویش دچار می‌شود، بجای آنکه بتواند اشتیاقاتش را در خویش جذب و به قدرتهای خویش تبدیل سازد. زیرا جسمی، فردیت جسمی، فردیت جنسیتی زنانه و مردانه‌ای که قادر به این تعالی بخشی و جذب سمبلیک قدرتها و اشتیاقاتش خویش است، جای خالی‌اش در او حس می‌شود. زیرا او در واقع یک روح سیال در پی دست‌یابی به بیگناهی اخلاقی و یا یگانگی با عشق مطلق مادرانه است.

موضوع مهم دیگر این است که این حالت فردیت جسمی و چندلایه، این حالت من مدرن و سوژه مدرن ایرانی بایستی به ناچار بر بستر فرهنگی ایرانی و با نوزایی بخشهای سالم این فرهنگ ایجاد شود، زیرا مفاهیم زنانگی و مردانگی و یا جسم، ریشه در سنت و روان فردی و جمعی یک جامعه دارند. همانطو که مفهوم سوژه مدرن و زمان خطی مدرن ریشه در بستر فرهنگی خویش، یعنی ریشه در بستر مسیحی و بستر یونانی خویش دارد. همانطو که نتیجه برای عبور از این نگاه مدرن و برای بیان حالت جسم گرایانه خویش و خرد جسم خویش، مجبور به زنده ساختن فرهنگ دیونیزیوسی است. از اینرو دست‌یابی ایرانی به من مدرن خویش و اروتیسم مدرن خویش، تنها با ایجاد مفاهیم مدرن و متفاوت ایرانی خویش و به کمک تلفیق این ریشه‌های ایرانی با مفاهیم مدرن قابل ساختن و آفریدن است. اینگونه روح سیال عارف ایرانی و کاهن ایرانی برای دست‌یابی به فردیت جسمی خویش ناچار به آری‌گویی به جسم خویش و به زمین و ساختن مفاهیم تلفیقی گیتی‌گرایانه خویش است. یعنی برای مثال در قالب حالت مدرن عارف زمینی و عاشق زمینی من، این روح سیال عارف در پی عشق مطلق سرانجام صاحب جسم میشود، با خویش و زمین و فانی بودن انسانی آشتی می‌کند، جسم چندلایه می‌گردد و با از دست دادن مفهوم عشق مطلق و قبول فانی و چندلایه بودن عشق، به جهان زمینی و بازی عاشقانه عشاق زمینی و به دیالوگ چندلایه زمینی دست می‌یابد. یا با ترکیب مفهوم اروتیسم مدرن و اروتیسم پرشرم

ایرانی بر بستر این جسم چندلایه عاشق ایرانی، اروتیسم خندان و پرشور ایرانی زاینده میشود. زیرا او برای مثال بر بستر جسم سمبلیک و چندلایه خویش هم از دوآلیسم ایرانی خیر/شرانه می‌گذرد و هم از متافیزیک مدرن روح/جسم عبور می‌کند و به یک یگانگی روح و جسم در قالب جسم سمبلیک خویش دست می‌یابد و اینگونه قادر است پاسخی به بحرانهای خویش در هر دو جهانش دهد و دولیتی است. همانطور که در مقالات آفوریسمیم بنام «اسرار مگو» به ایجاد این مفاهیم تلفیقی و ایرانی دست زده ام. یا همانطور که در تلاشهای برخی روشنفکران مذهبی می‌بینیم، برای دست‌یابی به زمان مدرن ایرانی به پیوند زمان ابدی و لحظه به کمک مفاهیم عرفانی دست می‌یابند و یا به ارتباط مستقیم و بلاواسطه انسان و خدا بکمک این مفاهیم عرفانی و ایجاد یک پایه مهم از تفکر پروتستانیسم مذهبی دست می‌یابند. یا استادانی چون جمالی به ایجاد تاویل نویی مانند فرهنگ سیمرغی از فرهنگ اسطوره‌ای و ایرانی دست می‌زنند. یا هنرمندان و روشنفکران مدرن ایرانی به اشکال مختلف از چندپارگی خویش به این چندلایگی مدرن و ایرانی دست می‌یابند و ایجادگر هنر و نگاه مدرن و تلفیقی ایرانی می‌شوند. برای مثال در موسیقی شاهد این تلفیقها در برخی آثار محسن نامجو و شکستن لحن و روایت کهن حافظ خوانی و ایجاد اشکال تلفیقی موسیقی سنتی با موسیقی مدرن و راک هستیم. یا دیگر هنرمندان به شیوه‌های فردی به چندلایگی خویش و به آری‌گویی به جسم و زندگی در آثار خویش دست می‌یابند.

خطوط عمومی پاسخگویی به معضل

با دیدن اجمالی این معضل و با طرح سوال درست، آنگاه راه دستیابی به جواب نیز و یا خطوط عمده و عمومی پاسخ به بحران نیز مشخص میشود، زیرا این نگاه تخصصی به تاریخ و فرهنگ خویش به ما دو چیز را نشان می‌دهد:

1/ معضل بنیادین انسان ایرانی ناتوانی به گذار از این دوگانگی و چندپارگی و ناتوانی از دست‌یابی به تلفیق خویش و به چندلایگی مدرن خویش است. از اینرو راه عبور از بحران جنسی و یا در نهایت بحران مدرنیت/سنت، ایجاد انواع و اشکال راههای تلفیقی و چالش و رواداری این تلفیقها بر سر بهترین چالشها در عرصه‌های مختلف است. از اینرو نیز برای مثال، همانطور که در بخش بحران هویت متن کامل مقاله ام در باب نقد آجودانی و یا در بخش دوم «هماغوشی اروتیسم مدرن با جان و روان ایرانی» مطرح کرده ام، طرح سوالهایی مثل این سوال که آیا عرفان مدرن یا ضد مدرن است و آیا اسلام قادر به پروتستانیسم مذهبی است و یا نیست، در واقع غلط و ضد مدرن است. برای مثلا تلاش سایت نیلگون و عبدی کلانتری در مقاله اش در باب عرفان اجتماعی (لینک 3) و نشان دادن ضد مدرن یا ضدپست مدرن بودن عرفان اشتباه است. حتی تلاش‌های استادانه آرامش دوستدار در باب نشان دادن دین خو بودن و بدور انداختن بخش عمده این فرهنگ و یا مذهب دچار خطای بنیادین است. همانطور که عمل مخالفان آنها و تلاش برای نشان دادن مدرن بودن عرفان و یا این فرهنگ خطاست. زیرا مشخص است که عرفان نه مدرن یا پسامدرن است. بزبان طنز حافظ و مولانا از چسباندن چنین کلمات قبیحه‌ای به آنها در قبر می‌لرزند. موضوع اما این است که او لا آنچه ما به نام اسلام و یا عرفان می‌شناسیم، در نهایت تفاسیری هستند و از اینرو تفاسیری نو و دیگرگونه و یا ایجاد تفاسیر مدرن در باب اسلام، سنت، میترایسم، زردتشت‌گرایی ممکن است و اصولا شکاندن تک تفسیری خود یک کار مدرن و ضروری است. از طرف دیگر ایجاد این تفاسیر نو یک ضرورت است. زیرا چگونه می‌خواهید به بحران انسان مذهبی، انسان ایرانی گرفتار در بحران سنت/مدرنیت و به بحرانهای هویتی، جنسی، جنسیتی، عشقی او، بحرانهای فردگرایانه و گیتی‌گرایانه او پاسخ دهید، بدون آنکه به تفسیری نو و به تلفیقی نو دست یابید. تا او بتواند به کمک این تلفیق نو هم به مراسم و تکالیف مذهبی و یا رسوم و عرف سنتی و ایرانی خویش تن دهد و هم همزمان بتواند، تن به دادگاههای دنیوی، موسسات دنیوی و گیتی‌گرایی دهد. در واقع نگاه مدرن و تخصصی به این موضوع و بویژه بر بستر درک و لمس شکست همه بازگشت به خویشتنها و یا سرپامدرن شدن آنها و تشدید بحران فردی/فرهنگی/سیاسی ایرانی نشان میدهد که ایرانی راهی جز تلفیق و یافتن تفاسیر مدرن از اسلام، اسطوره‌ها و غیره و یافتن هویت تلفیقی و مدرن و متفاوت خویش ندارد، وگرنه محکوم به تکرار تراژدی و تشدید بحران است. از اینرو بایستی هم به تفاسیر نوی روشنفکران مذهبی مانند سروش، احسان شریعتی و غیره از یکسو و یا ایران شناسان و فرهنگ سیمرغی کسانی چون استاد جمالی، یا به تلفیقهای نوی نسلهای دیگر و نسل دولیتی مانند نگاه جسم‌گرایانه و زمینی من و نگاه عارف زمینی و ساتور خندان من و غیره آری گفت و ضرورتشان را درک کرد و هم همزمان بر بستر مفاهیم مدرن به سنجش این تلفیقها پرداخت و سره را از ناسره باز یافت و به بحث جدید درباره سنجش چگونگی تلفیق و چگونگی ساختار این تلفیقها دامن زد. زیرا سوال این است که تلفیق به عنوان روشنفکر مذهبی، ایران شناس، دولیتی و یا بسان روشنفکر و هنرمند مدرن و چندلایه ایرانی چگونه است و آیا این تلفیق قادر به شکاندن تفاسیر و ارتباط سنتی و تک روایتی کهن و با توجه به امکانات محدود تفسیری هر متن و ساختاری است و یا نیست. آیا این روایت نو قادر به ایجاد یک تلفیق نو و مدرن است و یا آنکه در نهایت به همان بازگشت به خویشتن کهن و یا سرپامدرن شدن سنتی تبدیل میشود. سوال اساسی و مدرن، چگونگی تلفیق و سنجش این تلفیق بر پایه مبانی فلسفی و روانکاو و جامعه‌شناسی و آسیب‌شناسی مدرنیت است و نه آنکه آیا عرفان ضد مدرن و یا مدرن است و یا اینکه آیا ساختار اسلام و سنت قادر به پروتستانیسم مذهبی است و یا نیست. موضوع سنجش روایات و تلفیقها و دیدن محدودیت ساختاری و مرزی متون برای ایجاد روایتهای مدرن و کمک به ایجاد این روایتهای نو بر

بستر نگاه مدرن و با توجه به نوع ساختار این متون و محدودیتهای مرزی و روایتی آنهاست. زیرا برای مثال گیتی گرایی ایرانی شدت در مقابل حالت زمان خطی مدرن و یا حالت واقعیت عینی و سحرزادای مدرنیت مقاومت می کند و در واقع ذهن ایرانی این واقعیت عینی و زمان خطی را چون جسمکی بیگانه پس می زند و یا بناچار آنها را در ترجمان به فارسی مسخ می کند، زیرا حالت گیتی گرایی و مفهوم زمان مدرن ایرانیان بایستی بنا به ریشه های مذهبی و عرفانی، حالتی جادویی و اسطوره ای و یا یکنوع زیبایی شناسی عارفانه و لایه ای عارفانه داشته باشد. از اینرو دقیقاً نوع فرهنگ گذشته ما و حالات حک شده در جان و روان ما سبب می شود که ما در موقع برخورد به مدرنیت برای مثال کمتر به سراغ کانت رویم، اما بیشتر به سراغ نیچه و یا اکنون پست مدرنیت رویم و بناچار حتی در ترجمان آنها به فارسی، آنها را بنا به ساختار شاعرانه و کاهنانه زبان و فرهنگمان مسخ و ایرانی کنیم. زیرا نیچه و پست مدرن خیلی بیشتر به روحیه ایرانی عاشق پیشه و قهرمان می خورد تا کانت و دیگری. اگر توجه کنید، حتی در نگاه بهترین شاعران نسلهای گذشته چون شاملو، آتشی و یا نصرت رحمانی و سپهری این درگیری با جهان و واقعیت عینی و کوچک شده و سنگی را می بینید و فرارشان را از این واقعیت مشاهده می کنید. نسلهای امروز نیز دارای همین درگیریها با واقعیت عینی مدرن و مفاهیم مدرن هستند و به این دلیل توجه به پست مدرنیت در ایران اینگونه شدت می یابد و از طرف دیگر بناچار مسخ می کند. زیرا برای جلب و جذب درست مدرنیت و پست مدرنیت احتیاج به فردیت جسمانی و جنسیتی چندلایه خویش و احتیاج به تلفیق بخش سالم فرهنگ خویش با مدرنیت به نقد کشیده شده و جذب شده و ایجاد مدل گیتی گرایی و فردیت ایرانی است. سوالهای غلط بناچار جوابهایی غلط و تکرار بازی کهن سنتی غرب شیفتگی/غرب ستیزی، سنت شیفتگی/سنت ستیزی را بدنبال دارد. زیرا در چنین نگاهی مرتب از یک تفسیر مطلق از اسلام و سنت حرکت می شود. اینگونه در جایی حتی بن لادن و راست افراطی و چپ افراطی تفسیرشان از اسلام و سنت یگانه می شود و جز این تفسیر، هیچ تفسیری را قبول ندارند.

مشکل دیگر این است که در نگاه برخی از این دوستان به مدرنیت ما شاهد نوعی نگاه مکانیکی هستیم که از ساختارها و مفاهیم حاضر و آماده مدرنیت حرکت می کنند و متوجه نیستند که نگاه مدرن تفاوت اصلیش در نوع رابطه اش با زندگی و با دیگر پست و این تفاوت ایجادگر ساختارها و مفاهیم مدرن است و در یک تاثیر متقابل این ساختارها نیز بنوبه خود ایجادگر نگاه مدرن متقابل می شوند و تحول در یکی، تحول در دیگری را به همراه دارد. زیرا بخشهای دیسکورس مدرنی در یک پیوند تنگاتنگ با یکدیگر هستند. همانطور که بخشهای دیسکورس سنتی در پیوند تنگاتنگ و سیستماتیک با یکدیگر هستند. از اینرو برای مثال با شکستن مفهوم سوژه مدرن و جهان سوژه/ابژه ای او و ایجاد سوژه منقسم لکانی و یا نگاه پسامدرنی و یا جسم هزارگستره دلوزی، مفاهیم زمان و مکان مدرن نیز شکسته میشوند و بجای زمان خطی، زمان چرخشی پست مدرن بوجود می آید و بجای واقعیت عینی مدرن، اکنون واقعیت چندروایتی پست مدرن شکل می گیرد.

مهم ایجاد این رابطه نوی انسان ایرانی با سنت و حال خویش است، تا بتواند به ایجاد ساختار مدرن و دیسکورس مدرن دست یابد. زیرا اساس بلوغ انسانی از لحاظ روانکاو و یا اساس رابطه مدرن از لحاظ دیسکورس مدرن و پسامدرن، نوع رابطه انسان با سنت و مدرنیت، نوع رابطه با فاصله و سمبلیک انسان با سنت و یا مدرنیت و ساختن جهان فردی و سمبلیک و یا اندیشه نو و تلفیقی و چندلایه خویش به کمک این فاصله سمبلیک است. از اینرو نیز بقول دکتر مولی (4) و یا بنا به نقدهای خودم در این زمینه و در مقالات دیگر، مشکل اصلی انسان ایرانی در سنت و یا مذهب نیست، بلکه در چگونگی رابطه انسان ایرانی با سنت و مذهب است. زیرا سنت و مذهب در معنای لکانی خود نمادهایی از نام پدر و یا قانون هستند. اما از آنجا که رابطه انسان ایرانی با سنت و مذهب و تاریخش، یک رابطه نارسیستی ثنوی شیفتگانه/متفرانه است، از اینرو از یک سو عاشق دلخسته بت خویش، خواه سنت یا مدرنیت، خواه اسلام یا عرفان، است و از طرف دیگر دشمن خونی منتقد یا مخالف بت خویش و سرکوب گر دگراندیش یا سرکوب گر همه اشتیاقات دیگر خویش است که به این سناریوی افسون گرانه مرید/مرادی نمی خورد. اینگونه انسان ایرانی در پای دست یابی به یگانگی نارسیستی با بت مذهبی، عرفانی و یا مدرن خویش، هم جسم و خرد و شک خویش را قربانی می کند و هم مخالف و رقیب و دگراندیش و دیالوگ را می کشد و از سوی دیگر جاودانه در پی یگانگی عارفانه می جوید و هر روز به لباس ایسم و آرمانی دیگر در می آید. زیرا او در واقع یک روح سیال بدون جسم است که بدنبال قالبی می گردد که به شکل آن در آید و با او یکی شود. اینگونه او یکروز سنت شیفته و روز دیگر سنت ستیز، یکروز مدرن و پسامدرن شیفته و روز دیگر غرب ستیز می شود و به تکرار تراژدی دست می زند. یکروز آزادی جنسی ناگهانی می خواهد و روز دیگر آب توبه بر سر خویش می ریزد.

2/ مشکل دیگر اشتباه درک مفهوم فردیت در عرفان یا مذهب و عدم شناخت تفاوت میان مفهوم فردیت از لحاظ روانکاو و از لحاظ فلسفه مدرن است. اینگونه امروزه حتی کسانی می گویند، در مذهب فردیت وجود ندارد و از اینرو کلمه روشنفکر مذهبی را غلط می پندارند. میان معنای مدرن فردیت و معنای روانکاوانه فردیت تفاوت و تشابه و نیز تحول معنایی وجود دارد. در معنای روانکاو فریود هر انسانی دارای سه بخش من، فرامن، ضمیر ناخودآگاه است و یا در معنای لکانی دارای سه بخش سمبلیک، خیالی و رئال یا کابوس وار است. خواه این فرد حافظ یا عبید زاکانی و یا یک فرد مذهبی در چند قرن پیش باشد و یا یک فرد مدرن و پسامدرن در قرن بیست و یکم. تفاوت تنها در این است که با گذار به جهان مدرن و پسامدرن، هرچه بیشتر قدرت جهان سمبلیک و فردی و بلوغ فردی در جهان فردی و جمعی

افزایش می یابد، در حالیکه در جامعه فئودالی و برده داری و سنتی، عنصر اصلی در دیسکورس جنسی و روانی انسان و جامعه، حالات خیالی نارسبستی و کابوس وار است. اینگونه در این جوامع به هرگونه تبلور فردیت و دوری از نگاه جمع و سنت برخورد خشن و مالمال از سرزنش اخلاقی و مذهبی می شود و در جامعه مدرن اما هرچه بیشتر این حالت فردی و سمبلیک و بافاصله ارزش و اهمیت خویش را پیدا می کند و همزمان این حالات تحول محتوایی می کنند. در این معنا می توان و بایستی برای مثال تحولات مهم در دیسکورس فرهنگی و جنسی و عشقی ایرانی را که توسط نگاه و تلاش فردی و جمعی کسانی چون حافظ، عبید زاکانی، خیام و دیگران ایجاد می شود در نظر گرفت و به درک تفاوت های فردی میان این فیگورهای این نسلها و بخشهای مختلف عرفان و یا فلسفه اسلامی و غیره نائل آمد و هم همزمان با بررسی نقادانه این تحولات به درک این موضوع نائل آمد که چرا برای مثال تحول فردی حافظ، عبید، خیام و دیگران ناتمام می ماند و قادر به عبور نهایی از دیسکورس کهن و ایجاد جهان فردی و عشق زمینی و یا اروتیسم هنری و جنسی خویش نمی شوند. همینگونه نیز بایستی با احترام به فردیت هر روشنفکر مذهبی و ایران شناس و احترام به اهمیت کارش، همزمان بر پایه مبانی مدرنیت و فردیت به بررسی روایتش و تلفیقش پرداخت و نمی توان روشنفکر دینی را نفی کرد و یا فردیت حافظ و خیام را در نظر نگرفت.

از طرف دیگر مفهوم <من> مدرن و فردیت مدرن که ریشه در دیسکورس مدرن دارد، خود نیز تنها یک روایت از <من> شدن، یک روایت از فرد شدن است و نمی توان این شکل از فردیت را به همه جوامع بشری گسترش داد. همانطور که رسانه ها و جهان مصرفی با تمامی پیروزیهایشان باز هم ناتوان از این کار بوده اند. همین پدیده بن لادن و غیره نمادی از شکست این تلاش است. زیرا بن لادن تولید مدرنیت و یک پدیده مدرن است و نماد ناممکنی تبدیل کل هستی به یک مفهوم از مدرنیت و نیز ضرورت دست یابی به اشکال مختلف مدرنیت و فردیت و دستیابی به یک پلورالیسم نگاهی و یا بقول دریدا ضرورت دستیابی به یک دموکراسی تعویقی است. انتقادات عمده برخی روشنفکران مدرن ایرانی به روشنفکران دینی و دیگر تولید کنندگان روایات نوی فرهنگ ایرانی بر اساس مفاهیم کلاسیک فردیت مدرن و روشنگری کلاسیک است و حتی از یاد می برند که در خود جهان مدرن این مفاهیم محکوم به تحول به مفاهیم پسامدرن بوده اند. همانطور که روانکاوی از <روانشناسی> من فروید که در پیوند با نگاه دکارتیست عبور می کند و ابتدا مفهوم <خود یا سلف> در <روانشناسی خود> روانکاوانی مثل ملانی کلاین و کوهورت شکل می گیرد و در مسیر بعدی به سوژه منقسم و پسامدرنی لکان و یا جسم هزارگانه و مجازی دلوز پسامدرن تبدیل می شود. اینگونه نیز نه می توان روشنفکر مذهبی و گیتی گرای ایرانی را ناتوان از فردیت خواند و نه می توان فردیت را تنها به شکل روایت کلاسیک مدرن درک کرد و یا تفاوت، تشابه و تحول میان مفهوم روانکاوانه و مدرن آنرا در نظر نگرفت.

3/ موضوع نهایی در این است که ضرورت عبور به جهان سمبلیک خویش و دست یابی به فردیت خویش از طرف دیگر توجه به این ضرورت را اجتناب ناپذیر می سازد، که معنای فردیت و گیتی گرایی و ساختار این مفاهیم مدرن، بسته به نوع فرهنگ و جهان بایستی متفاوت باشد. زیرا گرفتن و کپی کردن مفهوم <من> مدرن و یا سکولاریسم مدرن ممکن نیست و چنین کاری یا توسط فرهنگ و دیسکورس سنتی به سان یک جسمک بیگانه پس زده میشود. زیرا دقیقاً در این بحث است که می توان حتی در نگاه فیلسوفی خوب مانند آرامش دوستدار، حالات دین خوبی و مطلق نگرایی او را و ناتوانیش از دست یابی به نگاهی تلفیقی و دولیتی را دید. زیرا آرامش دوستدار برای مثال در مقاله در باب روشنفکران کانونی و پیرامونی (4) بخوبی می بیند که مشکل ایرانی و فرهنگ ایرانی ناتوانی از اندیشیدن است و هم بخوبی می بیند که این روشنفکر کانونی و پیرامونی در هنگام نقد و انتقال مفاهیم مدرن به فرهنگ خویش، بخاطر ساختار ذهنی سنتی خویش و بخاطر ساختار زبان بطور عمده سنتی اش، بناچار مفاهیم مدرن را مسخ می کند و فردیت مدرن به فردیت عرفانی تبدیل می شود و آزادی مدرن به آزادی عارفانه مسخ و دگرپسویی می یابد. اما از آن لحظه که آرامش دوستدار بر اساس این آسیب شناسی درست، ناگهان می خواهد کل فرهنگ یک جامعه را بدور اندازد و همه را در نهایت دین خو می نامد، در این لحظه دیگر بار خود دچار خشم نارسبستی و مطلق گرایی نارسبستی می شود و در عمل خود نیز دین خو می گردد. زیرا او نیز مثل بقیه ما از قاعده مستثنی نیست. ساختار روان ایرانی یک ساختار کاهنانه/عارفانه و در حالت عمده اش یک حالت نارسبستی شیفته گانه/متنفرانه است. از اینرو نیز ناتوان از تلفیق و دیالوگ و مبتلا به آرمان پرستی و مونتاژگری و ناتوانی به اندیشیدن و سنجش پارادکس و بافاصله است. زیرا برای دست یابی به این توانایی سمبلیک او بایستی هر چه بیشتر به فردیت جسمی و جنسیتی خویش دست یابد و به عنوان زنان و مردان مدرن و با فاصله بتواند فرهنگ و مدرنیت را در دست خویش گیرد و از جوانب مختلف و بر اساس خواسته های واقعیت و جسم و سلامت خویش بسنجد و بهترین تلفیقها را بدست آورد. اما او چگونه می خواهد بدون بخشی از این فرهنگ به ایجاد مفاهیم زنانگی/مردانگی و یا مفهوم جسم سمبلیک و توانایی فاصله گیری سمبلیک دست یابد. اینگونه با دور انداختن بخش عمده این فرهنگ و ناتوانی آرامش دوستدار از تلفیق، در نهایت حرف و خواست خویش را اخته می کند. زیرا او خود نیز از یک لحظه بعد از اندیشیدن و سنجش و نقد مدرن باز می ماند، وگر نه بایستی بداند که برای توانایی اندیشیدن و به دست گرفتن موضوع و توانایی سنجش موضوع از جوانب مختلف، دستیابی ایرانی به این جسم سمبلیک و فردیت سمبلیک اجتناب ناپذیر است و این جسم سمبلیک و فردیت سمبلیک بدون نوزایی بخشی از گذشته بوجود نخواهد آمد. از اینرو گفته هایش از لحظه ای فقط ابستراکت و در واقع تبدیل به احکام اخلاق نو می شود و بجای تلفیق و ایجاد امکان نوی اندیشیدن فقط نفی گذشته می کند. نمی توان کل این فرهنگ را به عنوان تبلور دین خوبی بدور

انداخت. زیرا تلفیق و رنسانس بدون نوزایی بخشی از این گذشته غیرممکن است. همانطور که نگاه نسل آرامش دوستدار و یا نسل عبدی کلانتری سمت و سویش بیشتر متوجه روشنگری کلاسیک است و به روشنگری پسامدرن و نیز جسم گرایانه کنونی بهایی چندان نمی دهد و یا بهتر است بگویم، ناتوان از جذب کامل این نگاه و ناتوان از اندیشیدن چندلایه است.

موضوع ضرورت تلفیق و اجتناب ناپذیر بودن تلفیق است. زیرا اگر مفهوم <من> مدرن و گیتی گرایی مدرن، مفهوم زمان و مکان مدرن، ریشه در اشتیاقات و مفاهیم مسیحی از یکسو و از سوی دیگر ریشه در فرهنگ یونانی و بستر فرهنگی خویش دارد، همانگونه نیز گیتی گرایی و حالت من مدرن و جهان سمبلیک ایرانی بناچار بایستی ریشه در فرهنگ ایرانی داشته باشد و به کمک نوزایی بخشهای سالم این فرهنگ و تلفیق آن با جهان مدرن به نگاه مدرن و متفاوت ایرانی خویش دست یابد، وگرنه این مفاهیم یا مسخ می شوند و یا به سان جسمک بیگانه پس زده می شوند. زیرا مفهوم جسم و عشق و زنانگی و مردانگی ایرانی، از یکسو در این هراس ایرانی از جسم و هراس از زن فتنه جو و مرد قدرتمند و خودخواه ریشه دارد و از سوی دیگر در بازی عاشقانه و رندانه زمینی/آسمانی حافظ و عرفای دیگر و یا اروتیسیم جسم گرایانه، رندانه و هجوآمیز عبید و یا لذت پرستی خیام و دیگران ریشه دارد.

از اینرو نیز راه دستیابی ایرانی به فردیت خویش، به اروتیسیم مدرن و متفاوت ایرانی خویش و به تلفیق خویش و بر بستر فرهنگی خویش، با کمک این دو گام اساسی بایستی صورت گیرد.

1/ آشتی دوباره با جسم و دست یابی به فردیت جنسیتی زنانه و مردانه خویش. زیرا فردیت در معنای روانکوانه قبل از هر چیز یک فردیت جسمی است، خواه این فردیت را در معنای فرویدی یک <من> جسمانی و نفسانی و یا در تکامل بعدی روانکاو و در معنای لکانی یک سوژه جسمانی منقسم و یا در معنای جسم گرایانه دلوز و نیچه یک جسم هزار لایه و هزارگانه بنامیم. از اینرو نیز من نگاه جسم گرایانه خویش را بر بستر این استادان غربی و ایرانی بر پایه آشتی دوباره با جسم بوجود آورده ام و راه دست یابی به رنسانس ایرانی را، دست یابی به جسم خندان چندلایه، دست یابی به فردیت جنسیتی زنان و مردان مدرن ایرانی چندلایه و متفاوت می دانم که با عبور از سناریوهای نارسبستی سنتی و با دست یابی به فردیت جسمی و جنسیتی خویش، ایجادگر جهان عشق و قدرت زمینی و بازی عشق و قدرت خندان و ایجادگر هنر و نگاه چندلایه و مدرن ایرانی خواهند بود و همین اکنون نیز در زمینه های مختلف این فردیتهای چندلایه در حال تلفیق و ایجاد نگاه مدرن و متفاوت خویش هستند. با رها شدن از حالت روح سیال عارف و کاهن ایرانی و تبدیل شدن به عارف و کاهن و عاشق زمینی و جسم چندلایه، انسان ایرانی همزمان بگونه خویش فانی بودن و رهایی از یگانگی نارسبستی اولیه و قبول نام پدر و قانون و قبول اختگی و محرومیت از بهشت جاودانه را می پذیرد و هر چه بیشتر پا در این دنیا می گذارد. دنیا و واقعیتی زمینی که می تواند اما چندلایه و رنگارنگ و صاحب تلفیقهایی مختلف بر بستر فرهنگی خویش و بر بستر تلفیق با نگاههای مدرن باشد، زیرا جسم سمبلیک و واقعیت سمبلیک مرتب قابل تحول است و در واقع محکوم به تحول بر اساس نیازهای زمان و جسم است.

2/ از آنجا که مفهوم جسم و این آشتی با جسم و زندگی و با شورهای اروتیک و عشقی و نارسبستی خویش و به پایان دادن قتل مداوم خویش و جسم خویش، تنها بر بستر فرهنگی آن جامعه می تواند صورت گیرد، از اینرو نیز برای مثال مفهوم <جسم چندلایه> من به مفهوم عارف زمینی و عاشق زمینی دگرذیبی می یابد و در واقع بیاور خویش هم کار گذشتگان را بپایان می رساند و هم به بحران خویش و نسل خویش پاسخی می دهد و همزمان میداند که تلفیقهایی دیگری نیز ممکن است و خواهان چالش و دیالوگ این تلفیقهایی مختلف است. همانطور که ما امروزه شاهد تلفیقهایی مختلف در همه عرصه ها و شاهد ایجاد فردیتهای چندلایه زن و مرد هنرمند و روشنفکر ایرانی در همه زمینه ها هستیم. از اینرو نیز این عارف زمینی با خویش و بر بستر فرهنگ ایرانی خویش، دارای مفاهیمی نو از زمان و مکان است. همانطور که جهان مدرن در گذار و تحولش به پست مدرن به شکست جهان سوژه مطلق و به شکستن زمان خطی و مکان دنیوی و عینی او دست می زند و ایجادگر زمان چرخشی و بی تکرار دلوزی و پسامدرن، بازگشت جاودانه نیچه و یا بازی بی آغاز و انجام دیفرانس دریدایی و عبور از مفهوم من مدرن و شکستن این مفهوم و ایجاد مفاهیم جسم چندلایه و سوژه منقسم لکانی است و واقعیتش دیگر عینی نیست، بلکه اکنون واقعیتش و جهانش و اخلاقش چشم اندازی و روایتی و صاحب چندین روایت و چشم انداز است و هر چه بیشتر جسم به سان وحدت در کثرت و یا کثرت در وحدت در مرکز این جهان چندروایتی قرار می گیرد و هر چه بیشتر مدلهای مختلف این جسم سمبلیک و چندلایه به محور مرکزی تحولات جدید علمی و فلسفی تبدیل می شود. همینگونه نیز جهان گیتی گرایی ما نیز بایستی بر بستر زمان و مکان اخلاقی و اسطوره ای خویش به جذب این حالت گیتی گرایی دست یابد وگرنه نگاهش پس زده میشود و یا مسخ می شود. از اینرو نگاه عارف زمینی من و حالت جسم خندان او دارای یک زمان مارپیچی و چرخشی است و اینگونه هم زمان خطی مدرن و هم تکرار ازلی حافظ وار را در خویش جذب می کند و در عین حال مرتب نو و بدون تکرار میشود و جهان این عارف و عاشق زمینی یک بازی عشق و قدرت و نه یک جهان عینی و یا ذهنی بلکه یک جهان و واقعیت چندلایه اسطوره ای/جادویی/تاریخی است. همانطور که برای مثال بخشی از روشنفکران مذهبی در حال پیوند زمان ابدی و زمان لحظه بکمک مفاهیم عرفان ایرانی هستند.

ادبیات:

1/ پژوهشی در اساطیر ایران از مهرداد بهار
2/ س.گ. یونگ: قهرمان و سرنماد مادر ص 44.

3. http://www.radiozamaneh.com/nilgoon/2006/12/post_26.html
4/ آرامش دوستدار. روشنفکری پیرامونی و مسئله زبان. ص 420.424

3/ گرفتاری فرهنگ ایرانی در ارتباط نارسیستی و بازی‌های نارسیستی و ناتوانی از ارتباط تثلیثی

نارسیسم (خودشیفتگی) یا نارسیسم گرفته شده از اسطوره نارسیس، مرد زیباروی یونانی است که عاشق عکس خویش در آب میشود و برای دست یابی به عشقش، سرانجام خودش را به آب می اندازد و غرق می شود. اینگونه نارسیسم ابتدا توسط آلفرد بینه به معنای یک انحراف جنسی که بشکل میل جنسی فرد نسبت به خویش بروز می کند، مطرح میشود (1). ابتدا فروید است که از این نگریشان به نارسیسم به سان یک بیماری و انحراف جنسی عبور می کند و در سال 1910 در مقاله معروفش در باب لئورنادو داوینچی و بعد نیز در مقاله دیگرش در باب «شربر»²، نارسیسم را مرحله ای عادی در رشد نفسانی آدمی تعریف می کند. اینگونه بقول فروید کودک و انسان از دو مرحله نارسیسم اولیه و نارسیسم ثانویه عبور می کند (2) که در مرحله نارسیسم اولیه کودک همه دیگران را بخشی از خویش احساس می کند و تصویری بزرگنما از خویش دارد و کودک یا اقوام اولیه دارای «تفکر جادویی» هستند و از طرف دیگر احساس تسلط و کنترل خیالی بر آدم و عالم دارند. در مسیر گذار کودک و بلوغ رانشهای این نارسیست اولیه به نارسیست ثانویه تبدیل میشود که اکنون در پی بدست آوردن عشق و محبت دیگران است، تا از طریق بدست آوردن عشق آنها به خویش نیز عشق بورزد. حاصل این گذار و نیز بلوغ به شکل گذار از تصویر ایده الی از خویش و «من مطلوب» به تلاش برای بدست آوردن عشق و حقیقت فردی خویش یعنی به «کمال مطلوب» صورت می گیرد. بدون وجود این نارسیسم سالم و کمال مطلوب، اعتماد بنفس درونی انسان، توانایی عشق به دیگری و نیز توانایی تشخیص ضعفهای خویش و تلاش برای بهبود خویش و رسیدن به کمال مطلوب و ایده ال من خویش بوجود نمی آید. شکست این تحول و ناتوانی به گذار مثبت نارسیستی و ماندن در نارسیسم اولیه میتواند در نگاه فروید به پسیکوز و غیره بیانجامد، زیرا در این مسیر تحول نارسیستی، هویت انسان از طریق انطباق خویش با دیگری و پدر و مادر و انطباق جنسیتی شکل می گیرد. در مرحله تحول بعدی روانکاوی و عبور از «رانش محوری» فروید و «روانشناسی من»³ آنا فروید و یارانش، ما شاهد تحولی نو در روانکاوی و ایجاد «روانشناسی خود یا سلف» کسانی مثل کوهوت، وینیکوت، ملانی کلاین و یا باصطلاح مکاتب مختلف تئوری ابژکت رلاسیون یا تئوری ارتباط ابژه ای هستیم. کوهوت که پایه گذار نگاه کاملاً جدیدی درباره نارسیسم بود، برخلاف فروید که به ساختار «من، فرامن، آن» باور داشت و بباورش لیبیدو یا شور جنسی انرژی سیالیست که می تواند به شکل خودشیفتگی بر انسان نیز متمرکز شود و فیکس ماندن در این حالت و عدم توانایی به رابطه سوژه/ابژه ای با هستی را و عدم قبول کسترسیون و فانی بودن خویش را به سان علت نهایی همه حالات پسیکوز می دید و به این خاطر آنها را نیز «نوروزهای نارسیسک» می خواند، در کنار این نیپولوژی فروید به یک ساختار دیگر مهم در شخصیت یعنی «سلف یا خود» باور داشت که نیرویش را از شور نارسیستی می گیرد و بباور او عنصر مهمی در رشد و بلوغ انسانی است و از طرف دیگر این نارسیسم و «خود» بشری برخلاف تئوری رانش محوری فروید و روانشناسی من دخترش آنا فروید، تحت تاثیر ارتباط با محیط اطراف و بویژه مادر و چگونگی این ارتباط و تحلیل آن در ذهن کودک به شکل بالغانه و یا بیمارگونه شکل می گیرد. اینگونه بباور کوهوت (3) در شرایط رشد درست این نارسیسم و «خود» انسان و بدون ضربات دردناک دوران کودکی و روابط غلط اولیاء/فرزند، آنگاه شخص دارای یک ساختار نارسیستی و «خود» همگون و متجانس می شود و می تواند بر پایه شکل گیری درست خود بزرگ و «ایماژ درونی اولیاء» به یک اعتماد بنفس سالم درونی و خویشتن دوستی سالم دست یابد و از طرف دیگر قادر به عشق به دیگری و ایجاد ارتباط گردد. در حالت بیمارگونه و منفی این گذار، آنگاه این «خود» درون و ساختار نارسیستی به گونه یک ساختار نامتجانس و تکه تکه تبدیل میشود و بدینخاطر چنین انسانهایی در سنین بلوغ نیز مرتب دچار مشکلات خود بزرگ بینی و خودشیفتگی غیرواقعی و بیمارگونه از یکسو و از سوی دیگر حالت پوچی درونی و تکه تکه بودن درونی و میل به اعتیاد و یا جستجوی یک بت نارسیستی برای پرستیدن در روابط عشقی و یا اجتماعی می گردند. لاکان با تئوری نوی خویش در واقع تئوریهای فروید را از جهتی زنده می کند و هم نکات ضعف آن را برطرف می کند و با عبور از «روانشناسی من»⁴ به تفکر «سوژه» و ارتباط تثلیثی و در واقع نگاهی نسبتاً پسامدرنی می رسد. او، همانطور که قبلاً بارها توضیح دادم، بر سه بخش خیالی، واقع و سمبلیک روح و روان آدمی و لزوم گذار از رابطه نارسیستی و ثنوی شیفتگانه/متنفرانه جهان خیال به جهان سمبلیک و رابطه تثلیثی سوژه با هستی تاکید می کند. با این نگاه نو به نارسیسم و ارتباط نارسیستی به سان مرحله اول که نام مرحله آینه را به آن می دهد و با مطرح کردن اینکه «من» انسان در این مرحله آینه و نارسیستی و از طریق ارتباط با تصویر خویش و با نیز با نگاه مادر و توهم وحدت نارسیستی با مادر شکل می گیرد و بایستی با عبور به جهان سمبلیک و قبول کسترسیون و نام پدر به سوژه تبدیل شود و به ارتباط تثلیثی دست یابد، او هم به معضلات «من» مدرن که در خویش هنوز هم دچار این توهمات نارسیستی است و خویش را قائم بالذات می بیند اشاره می کند و هم برخلاف سیستم رانش محور فروید که بر نگاه دکارتی و رابطه سوژه/ابژه ای و فلسفه پوزیتیویسم استوار است، بر این نگاه و خطای دکارتی و فرویدی چیره میشود و انسان را تبلور تمنای دیگری خطاب می کند. از این رو در نگاه او برخلاف فروید که حتی رابطه با معشوق به سان ابژه عشق دیده میشود، اینجا و در نگاه لاکان به دیالوگ و تمنای پارادکس و متقابل عاشق و معشوق، سوژه و دیگری تبدیل می شود. اینگونه در باور لاکان، انسان اسیرمانده در رابطه نارسیستی شیفتگانه/متنفرانه، محکوم به عدم

بلوغ و اسارت در بند امیال خویش و ناتوانی از تعالی بخشی امیال خویش و ژوئیسانس آنها به تمنای جذب شده در جهان سمبلیک خویش و بلوغ والاتر می باشد. حاصل این ناتوانی از گذار از وحدت نارسیستی توهم گونه اولیه و ناتوانی از قبول کستر اسیون، فانی بودن و نام پدر، مبتلا شدن به انواع نوبروزها بخاطر هر اسهال اختگی و یا به پسیکوز بخاطر نقص نام پدر و تلاش ناخودآگاه برای نفی محرومیت و فانی بودن و ناتوانی به دست یابی به جهان سمبلیک سوژه است، زیرا واقعیت انسانی متعلق به جهان سمبلیک که حیطه زبان است. آنچه اکنون برای بحث ما مهم است، توجه به دو عنصر ارتباط تثلیثی و سوژه شکاف دار و پارادکس لاکانی به سان، مهمترین راههای مقابله با حالات نارسیستی و بازیهای نارسیستی ایرانیست.

1/ سوژه منقسم. (4) حالت <من> مرحله نارسیستی، چه من سنتی یا <من> مدرن که هر دو با درجات مختلف این حالات را دارند، با اینکه <من> مدرن بسیار بیشتر از انسان سنتی قادر به ارتباط تثلیثی و بافاصله و تبدیل جهان به ابژه خویش است و این نقطه قدرت و پویایی اوست، این است که به شکل یکی شدن با نگاه <دیگری بزرگ>، خواه مادر یا پدر و یا سنت و مدرنیت و ارتباط، به یگانگی و حس یکی بودن، قائم بالذات بودن، و بزرگ بودن و محبوب بودن دست بیابد و توهم وار احساس یکپارچگی و بزرگی و یگانگی نارسیستی با خویش و یا وحدت مطلق با مادر کند. از طرف دیگر هر چیزی که کمی این وحدت نارسیستی و حس یکپارچگی با دیگری و یا با سنت و مدرنیت را بهم زند، سریعاً مورد نفرت واقع میشود و فرد گرفتار این یگانگی نارسیستی توهم وار سریعاً در برابر هر اختلال در این تغذیه نارسیستی و مکیدن پستان مادر و یا محو شدن در نگاه پدر و سنت، با خشم و دل آزرده‌گی نارسیستی و حملات اورالی و یا آتال سادیستی و اجرای بازیهای نارسیستی برخورد می کند، تا با کنار زدن و پس زدن رقیب و یا مزاحم به لذت دوباره ژوئیسانس نارسیستی دست یابد و احساس یگانگی و جاودانگی کند. حاصل این اسارت از یکسو همان محرومیت به اسیر یک نگاه و ابژه لذت بودن و عدم تکامل و تنوع و دگر دیسی و ناتوانی از تعالی و جذب این امیال در جهان سمبلیک خویش و تبدیل آنها به تمنای چندلایه قابل تحول و دگر دیسی می باشد. از سوی دیگر ناتوان از تبدیل شدن به فرد و سوژه و ارتباط تثلیثی با هستی می گردد. سوژه برخلاف این حالت <من> نارسیستی و اسیر نگاه شیفتگانه محبوب نارسیستی خویش، از ابتدا وجودش دوگانه و شکاف دار است و در واقع او یک کثرت در وحدت است و هویتهای مختلفش به سان سیستمهای مختلفش بدور این سوژه شکاف دار و چندلایه می چرخند، زیرا این سوژه با قبول فانی بودن خویش و ناممکنی وحدت نارسیستی مطلق و قبول نام پدر به این توانایی دست یافته است، مرتب تحول یابد و مرتب جهان سمبلیکیش را، تمناهایش را و تفسیرهایش از قانون و جهانش را متحول سازد. او به سان این سوژه شکاف دار و پارادکس در هر لحظه که می خواهد <خود> شود و کاری کند، در واقع ابتدا خویش را فراموش می کند و اینگونه به هویتی و رلی دیگر از خویش تن می دهد و دگر دیسی می یابد. همانطور که اگر الان من موقع نوشتن به این فکر کنم که دارم می نویسم، خودبخود از نوشتن باز می مانم. از طرف دیگر این سوژه برای دست یابی به تمنای خویش نیازمند ارتباط و دیالوگ متقابل و پارادکس است، زیرا تمناهای همیشه تمنای دیگر است و بشکل دیگری بر او ظاهر میشود. بنابراین برای مثال وقتی احساس میل جنسی و یا میل غذا خوردن و یا دیدن معشوق را می کنیم، این تمنا همیشه به شکل یک دیگری که بر ما ظاهر میشود و ما را به دیدن خواست و تمنای خویش و دیالوگ و گفتمان دعوت می کند، ظاهر میشود. اینگونه نیز رابطه این سوژه دگر دیس و این کثرت در وحدت با هستی که قادر به دگر دیسی و تحول است و مرتب جهان سمبلیکیش را با کمک هویتی نو و تعالی بخشی شوری نو از خویش و عبور از بحرانی نو، از نو باز نویسی و متحول می کند، رابطه ای به شکل رابطه تثلیثی است. زیرا نام دیگر تمنای تعالی بخش شده و در جهان سمبلیک جذب شده او قانون است. یعنی در مسیر جذب و تعالی بخش امیال قتل پدر و وحدت نارسیستی به تمناهای قدرت و عشق مدرن، پسامدرن و یا جسم گرایانه، او هر بار با قبول محرومیت از وحدت کامل نارسیستی و قبول محرومیت از قتل کامل پدر و قبول نام پدر، شورهای خشم، اروتیسم، نارسیستی، پارانویبای نابالغانه خویش را به تمناهای پر شور و قدرتهای جدید خویش، به تمنای خشم و اعتراض مدرن و یا جسم گرایانه، در بهترین حالت به نارسیسم و پارانویبای خندان تفکر جسم گرایانه تبدیل میسازد. اینگونه سوژه مرتب با تن دادن به تمناهای دیگر است به دیالوگ و گفتمان پارادکس تن می دهد، هویتی نو می یابد و بارور میشود و همزمان در درون این کثرت صاحب وحدتی نیز هست. قویترین حالت این سوژه پارادکس و چندلایه، مفهوم <جسم خندان و چندلایه> بباور من نگاه جسم گرایانی مانند نگاه من است که اینگونه انسان به عنوان این جسم خندان و دگر دیس، این عارف زمینی و یا ساتور خندان به تحول و دگر دیسی دائمی و کثرت در وحدتی پر شور دست می یابد و با جذب هر قدرتی نو در جهان خویش، یاری و امشاسبندی نو و خندان برای خویش در بازی جاودانه دیفرانس و عشق و قدرت می آفریند، تا به اوج لمس عشق، لذت تمناهای چندلایه اش، قدرت و خرد شاد و ایمان سبکبالش دست یابد و به دیالوگ جاودانه و خندان با دیگری و هستی. او اینگونه جهانش را نیز چندلایه و تاریخی، جادویی، اسطوره ای و چند چشم اندازی می کند.

2/ رابطه تثلیثی: رابطه نارسیستی یا بشکل ارتباط مسحورانه با دیگر است و یا لحظه ای دیگر از او منتظر است و می خواهد او را بدور اندازد. این رابطه بشکل بلعیدن و بلعیده شدن خویش را نشان می دهد. به این خاطر نیز انسانهای اسیر این رابطه شیفتگانه/منتظرانه، مسحورانه برای پتشان و به سان بت برای دیگران دست به هر کاری می زنند و هر مخالف و دگر اندیشی را سرکوب می کنند و از آنها منتظرند. آنها احتیاج به این حالت گفتمان سحرآمیز مرید/مرادی یک لایه

دارند و بدینخاطر نیز از خردگرایی و یا حس چندگانگی و پارادکس احساسی و فکری خویش و معشوق یا مراد خویش و دیدن نقاط ضعف و قدرت خویش و مراد خویش بیزارند و او یا خویش را یکپارچه و بزرگ می‌طلبند، تا با محو شدن و یکی شدن با تصویر او به این بزرگی و لذت نارسیستی دست یابند. رابطه تثلیثی برعکس با قبول ناممکن بودن این یگانگی نارسیستی و قبول پارادکس بودن، فانی بودن خویش و دیگری و توانایی دیدن نقاط ضعف و قدرت خویش و دیگری ممکن است. اینگونه سوژه و فرد قادر به این ارتباط تثلیثی، همیشه در رابطه اش و دیالوگش با دیگری و با هستی در یک رابطه مثلثی سه گانه قرار دارد. یعنی برخلاف گفتگوی نارسیستی که دو طرف محو چشمان یکدیگر به سان مرید و مرادند، اینجا بخشی از سوژه و فرد در حین گفتگو، در بیرون قرار دارد و از ضلع سوم و یا صندلی بیرونی و یا از محل چهارچوب این گفتگو که توسط قانون و نام پدر تعیین شده است، به گفتگو می‌نگرد و اینگونه هم سوژه قادر است بخاطر این حالت تثلیثی حالات پارادکس و چندلایه خویش و دیگری را ببیند و بسنجد و مسحور نارسیستی خویش و دیگری نشود، در عین آنکه قادر به لمس سحر و عشق چندلایه به خویش و دیگریست و هم از بیرون به خویش و معشوق و یا رقیب بنگرد و بهتر خویش و دیگری را و قدرتها و ضعفهایش را ببیند. در عین حال اسیر چشمهایش نگردد و با تمامی جسم و جهانش ارتباط گیرد و هم می‌تواند مرتب بکمد این نقد و نگاه بیرونی، اشتباهات درون گفتمان و دیالوگ و بازی عشق و قدرت را تصحیح کند و یا بکمد این نگاه بیرونی مرتب عناصر و لذایذ جدیدی به درون گفتمان و بازی دیالوگ بیاورد. بدینوسیله در عین اینکه او لذت ژوئیسانس نارسیستی را از دست می‌دهد، اما در عوض به تمنای چندلایه و بقول ژیزک به یک ارزش اضافی دست می‌یابد، زیرا مثل انسان نارسیستی اسیر یک بازی و یا یک ابژه نیست و می‌تواند بازیها و تمناهای مختلف را با دیگری، خواه معشوق و یا یک اندیشه، تجربه کند. یعنی او قادر میشود، برخلاف بوسه و لذت نارسیستی که لذتش تنها در این مسحور بودن نارسیستی است، هم این مسحوری تمنای نارسیستی اش را بچشد و هم به لذایذ و مزه های دیگر بوسه و عشق خویش از حالت گس خرمایی آن، تا ترس و هراس شیرین در بوسه و شرارت نهفته در هر بوسه و حتی کابوس دلچسب نهفته در هر بوسه و حالت کانیالیستی خندان هر بوسه و گاز گرفتن و بلعیدن زبان و تن معشوق دست یابد. همین حالت چندلایه ای را نیز او با هر حالت دیگر هستی و هر بازی دیگری هستی، مانند بازی اندیشه ها و نگاهها و یا لذت قدرت گرفتن اقتصادی و غیره دارد. او می‌تواند بدینگونه زندگی را تبدیل به یک شعر پرشور، به یک بازی جاودانه عشق و قدرت چندلایه تبدیل سازد. این همان ارزش اضافی تمنای سوژه است که ژیزک به آن اشاره می‌کند که انسان با رهایی از لذت اولیه ژوئیسانس نارسیستی بدان دست می‌یابد و مرتب متحول و دگر دیس می‌شود. در حالیکه لذت احمقانه و تک لایه ژوئیسانس نارسیستی و رابطه مرید/مرادی در نهایت به مرگ و پژمردگی مرید و مراد، معبود و شیفته تبدیل میشود و آنها محکوم به تکرار سیزیف و سرنوشت خویش تا مرگ نهایی هستند. طبیعی است که این ضلع سوم و بخش بیرونی می‌تواند از چشم اندازهای مختلف به دیالوگ و گفتمان شخص در عشق، اروتیک و بازی عشق و قدرت زندگی در همه زمینه های اقتصادی، علمی و هنری، بنگرد و مرتب تمناها و بازیهای نویی را احساس و لمس کند. اینگونه نیز در جدل و چالش میان دو فرد نارسیست و سوژه قادر به ارتباط تثلیثی، شکست فرد نارسیست از قبل مشخص است، خواه حتی یک توده و گروه نارسیستی باشد. زیرا بکمد این ارتباط بافصله و توانایی دیدن بازی و دیالوگ از چشم اندازهای مختلف، او قادر به تحول بازی بشیوه استراتژیک و دگر دیسی مداوم خویش و تن دادن به هویتهای نوی خویش برای پیش برد خواست خویش است، اما انسان نارسیستی چنان محو بازی و لذت نارسیستی خویش است که مرتب یکسری بازیهای نارسیستی مثل مظلوم نمایی از یکسو و از سوی دیگر تهدید و تهمت و نگاه مرید/مرادی را تکرار می‌کند و حداکثر در شکل این بازی مشخص تغییر ایجاد می‌کند. در جدل میان این دو شیوه، همیشه شیوه تثلیثی برنده است و بایستی این چالش را ببرد و میتواند براحتی این نارسیست و یا جمع نارسیستی را به شکل خویش و با شناخت ماتریکس و بازیهایش به بازیچه خویش تبدیل کند. اما از آنرو که میدانند که با تبدیل کردن آنها به بازیچه، خویش را نیز بناچار به دیکتاتور تبدیل می‌کند، زیرا هر نقشی نقش مقابل خویش را می‌آفریند، پس از این قدرت برای پیروزی در چالش و بازی قدرت و عشق در عرصه های مختلف عشق و اندیشه استفاده می‌کند، تا بهتر به لذت مدرن و تمنای مدرن خویش برسد که نام دیگرش قانون و یا احساس مسئولیت در برابر خویش و دیگریست. اینگونه بقول نیچه آدمی هم به بازیگر صحنه بازی خویش، هم کارگردان و سناریو نویس و در نهایت تماشاچی نهایی تئاتر پرشور و انسانی خویش تبدیل میشود. در برابر چنین توان و قدرتی و در برابر چنین بازی پر قدرت مدرن و پرشور جسم گرایانه ای، بازی نارسیستی و لذت نارسیستی این اسیران رابطه نارسیستی را بهیچوجه توان مقاومت نیست. از اینرو مشکل مهم در عدم رشد این فضای مدرن و چالش مدرن در جوامع سیاسی و فرهنگی ایرانی، بخاطر عدم دستیابی کامل روشنفکران و متخصصان، هنرمندان این حوزههای متفاوت به این قدرت نو و تبدیل شدن به سوژه شکاف دار و کثرت در وحدت لاکانی و ناتوانی از دست یابی به این ارتباط تثلیثی است. یا در بهترین حالت و بر اساس نگاه جسم گرایانه امثال من، تبدیل شدن به <جسم خندان چندلایه> به <زن و مرد چندلایه و متفاوت> مدرن ایرانی، به <عاشق و عارف زمینی> که با این رابطه تثلیثی و توانایی دگر دیسی مداوم، تن به بازی عشق و قدرت خویش می‌دهد و می‌تواند این بازی پرشور قدرت و عشق اندیشه ها و سلیقه ها را که فقط در عرصه اندیشه و سیستم صورت می‌گیرد و هیچ قطره خونی ریخته نمیشود، به فضای مدرن و حاکم و مسلط بر فضای فرهنگی و هنری ایرانی تبدیل کند

با تبدیل شدن به این جسم خندان و چندلایه و تثلیثی و با دست یابی به این فردیت جسمی و جنسیتی چندلایه تثلیثی، آنگاه روشنفکران و هنرمندان ایرانی هم می‌توانند براحتی و در کنار هم بر این فضای نارسبستی و تهمت و افترا پیروز شوند و هم با کمک این قدرت نو و تلیف و جذب مدرنیت در فرهنگ خویش و پاکسازی فرهنگ خویش به یک نگاه مدرن و متفاوت و چندلایه دست یابند و در واقع جهانی شوند. اینگونه بکمک این سوژه لکانی و یا جسم خندان و چندلایه عارف زمینی من، می‌توانند این هنرمندان و روشنفکران به <خود> چندلایه خویش و متفاوت خویش دست یابند و چندپارگیشان را به چندلایگی و چندهویتی نو و مدرن و قدرتشان تبدیل کند. برپایه چنین نگاه جسم گرایانه و ارتباط تثلیثی و تنها بر پایه این قدرت فردی چندلایه و تثلیثی، سروری چالش و گفتمان و فرهنگ باز مدرن بر فضای ایرانی و دست یابی به رنسانس و مدرنیت ایرانی ممکن است. تحول در دیسکورس و فرهنگ هم به کمک نقد و ایجاد آگاهی و تفاوت بایستی صورت گیرد و هم به شیوه چیرگی و پیروزی در جدل میان این نگاه تثلیثی و بازی نارسبستی سنتی در همه عرصه های فردی، دیالوگ خانوادگی، فرهنگی و سیاسی و ایجاد تفاوت در دیسکورس و ایجاد تکلیف و ارتباط تثلیثی و تنها بر پایه این قدرت فردی و جمعی ایرانی. این ایجاد تفاوت و تحول در دیسکورس که بقول نیچه به سان حقیقتی با گامهای کبوتر می‌آید و بی هیچ هیاهو و برای چیرگی بر هیاهوی نارسبستی، مفاهیم و لذتهایی نو را در نگاه و فرهنگ و دیسکورس ایجاد می‌کند و اینگونه تفاوت و سلیقه نو می‌آفریند و بی سروصدا تحول ایجاد می‌کند، بدون دست یابی به این جسم خندان چندلایه و تثلیثی و یا سوژه تثلیثی لاکانی که او نیز حالتی و مفهومی از جسم است و بدون چیرگی در این بازی و توانایی تحول بازی بکمک نقد و شکاندن چرخه نارسبستی و بکمک جایگزینی و چیرگی بازی مدرن، غیرممکن است. بدون این چیرگی و پیروزی این عنصر تثلیثی در همه زمینه ها و پیروی نگاه و لذت نارسبستی، تحول بنیادین فردی و جمعی غیرممکن است. زیرا با این تحول و تبدیل شدن هر چه بیشتر به فرد و قادر به چشیدن تمنا و ارتباط تثلیثی، میتوان به تحول احساسی و واقعی دست یافت و دیگر بار با هر فوران احساسی به گذشته و سنت نارسبستی رجعت نکرد. باری تکنیک تحول جامعه و فضای ایرانی در ایجاد این فردیت جسمانی و تثلیثی و چیرگی در جدل قدرت و عشق بر نگاه سنتی و شکاندن ساختارهای قدرت سنتی بکمک این تحول در دیسکورس و زبان و همراه با این چیرگی در جدل و بازی قدرت میان امیال نارسبستی و تمناهای نارسبستی و خندان است. اینگونه ما با قلبی گرم و مغزی سرد به تحول خویش و فرهنگمان کمک می‌رسانیم و چالش و نگاه مدرن را بر جهان درونی خویش و جهان برونی و فضای ایرانی حاکم می‌کنیم و نوای رنسانس جسم، خرد، عشق زمینی و ایمان سبکبال ایرانی را سر می‌دهیم و اشکال و انواع مختلف این روایت‌های زمینی و چندلایه مدرنیت ایرانی را می‌آفرینیم و جهان ایرانی را به عرصه جدل خندان و مدرن نگاهها و سلیقه های این عاشقان و عارفان زمینی چندلایه و تثلیثی زن و مرد رقصان و خندان تبدیل می‌کنیم.

بیماری شناسی بازیهای نارسبستی ایرانی و شیوه برخورد تثلیثی با آنها

1/ بازیهای مظلوم نمایی، قربانی و از سوی دیگر بازی سوگلی، محبوب، یا مرید/مرادی

هدف از بازی: عدم تن دادن به مسئولیت فردی در برابر زندگی خویش و ماندن در لذت ژوئیسناسی خیالی/سمبلیک، خیالی/خیالی و یا خیالی/رنال وحدت نارسبستی و مکیدن پستان مادر خیالی و یا رئال(واقع) و یا محو شدن در نگاه تحسین کننده پدر سنت و نفی فردیت و پارادکسهای خویش و دیگری. در حالت انحراف جنسی محو شدن و از دست دادن فردیت خویش به خاطر گفتاری در نگاه پدر جبار درون.

نقشها در این بازی: نقش ظالم و مظلوم، پرنسس و ناجی، قهرمان و توده نجیب، رابطه کودک با پدر و مادری خوب و یا پدر و مادری جبار، هالو، جبار، سوگلی، محبوب و بزرگ همه و رقیب حسودش به شکل رابطه کودک/کودکانه حسادت و خشم برای کنار زدن رقیب و خویشاوند و تبدیل خویش به عزیز در دانه نگاه مادر خیالی و یا پدر خیالی سنت.

پویایی شناسی روانی: معضلات روانی حل نشده مربوط به مرحله اورالی یا دهانی، گرفتاری در رابطه نارسبستی ثنوی و ژوئیسناس نارسبستی و عدم تکامل کافی به فردیت تثلیثی و دست یابی به جهان سمبلیک و تمناهای چندلایه او. نوع روابط عشقی و اجتماعی عمدتاً به دو شکل بیمارگونه <عشق به عنوان یکی شدن، یگانگی سیمبیوتیک> و یا بشکل رابطه کودک/اولیاء مانند در قالب <عشق به عنوان مواظب یکی بودن و یا خویش را به بچه دیگری تبدیل کردن> و بناچار ارتباطات و تصادفات عشقی نارسبستی و اورالی.

مثالهای این بازی: <آی ابروم رفت، کمک کنید>، <زن قربانی و مرد ستمگر>، <من بدبختم، رحم کنید>، <مرا بپرست، من بزرگترینم> و بازی متقابلش به عنوان سرباز و یا شیفته <می پرستم. تو بهترینی و بی نقص>، <ظالم و مظلوم، توده و دیکتاتور> و بازی همراهش <قهرمان و ناجی تودهها، شهید راه خلق>، بازیهای حسادت <لوت می دهم، ابروتو می برم، نشون میدم تو بدروغ عزیز دل این و اونی. این حق منه> و نقطه مقابل آن <من که نجیبم و یا

خوب و هرچی نگاه سنت و یا گروه بظاهر مدرنم بخواد انجام میدم، تا محبوب همه باشم، بازیهای بظاهر مدرنش <تابوشکن بزرگ، دخترباز و یا پسر باز بزرگ و تبلور تشنگی جمعی>، <کاهن لجام گسیخته> و غیره.

امتیازها و سودهای این بازیها: 1/ روانی درونی: تبدیل خویش به کودک یا پدر و مادر و فاصله گیری از رابطه بالغانه/بالغانه و دست یابی به لذایذ ژوئیسانسسی ماقبل ادیپالی و کودکانه، چه لذایذ نارسبستی مکیدن اورالی کودک و مادر و بدون حس مسئولیت فردی بالغانه در برابر سرنوشت و کارهای خویش، لذایذ خشمهای کودکانه، پارانوئیا و نفرت نابالغانه که در این حالت کودک و اولیاء میتوانند به آن دست یابند، وقتی دیگری نقش هالو و یا قهرمان را خوب بازی نکند و یا با برخورد بالغانه و تثلیثی این بازی را بشکند. لذتهای نارسبستی نابالغانه. از طرف دیگر میل پنهان تنبیه خویش و دیگری. امیال سادوماز و خبستی نابالغ. اینگونه نیز بازی اول و دوم یعنی مظلوم نمایی از یکسو و از طرف دیگر تهمت و حمله نارسبستی می توانند به سرعت جایگزین یکدیگر شوند. 2/ روانی بیرونی. فرار از مسئولیت و فردیت و روابط پارادکس و صمیمی انسانی، فرار از چالش و نقد متقابل و بازیهای قدرت و عشق تثلیثی بالغانه. 3/ اجتماعی درونی: محو خویش در دیگری و یا نگاه سنت و از دست فردیت و میل در آغوش کشیدن و نوازش نارسبستی مداوم از طرف دیگران. این افراد را راحت می توان به برده و یا بازیچه بازیهای عشقی، سیاسی و غیره تبدیل کرد. 4. وجودی: میخوان حقمو بخورن، من ناتوانم، نجاتم بدهید. من بزرگم و بی عیب، بپرستیدم. من سربازم و مرید و با پرسنیدن و همگون شدن با تو به شکوه و بزرگی دست می یابم، با سرباز آرمان و تاریخ و یا معشوق شدن، به جزیی از آرمان و تاریخ و تصویر بزرگ معشوق می پیوندم و بر هر اسهای وجودی و پارادکس بشریم چیره میشوم و کمتر می ترسم و کمتر دلهره بشری دارم.

شیوه مقابله تثلیثی و بالغانه با این بازی: شکاندن چرخه این بازی نارسبستی مرید/مرادی، معبود/ مسحور، قهرمان/ مظلوم، ظالم/مظلوم، به وسیله عدم شرکت در این بازیها و نفی قهرمان گرایی، شیوههای مرید/مرادی و غیره و جایگزینی آنها با بازیهای مدرن بالغانه/بالغانه عاشق/معشوق پارادکس و فانی و خندان، رابطه پارادکس و همراه با استقلال فردی متخصص/شاگرد، و دیدن نقاط ضعف و قدرت خویش و دیگری و چندلایگی شخصیتی خویش و دیگری بکمک نقد و نگاه و ارتباط تثلیثی، شکاندن این بازی بکمک نقد و چالش در حوزهای مختلف تخصصی و تفکیک حوزها و تحکیم امور علمی از یکسو و از سوی دیگر شکاندن این بازی در همه عرصه های فردی، خانوادگی، عشقی، سیاسی، هنری و علمی بکمک ایجاد اشکال مدرن این بازی و ایجاد تفاوت در دیسکورس و تن دادن به این بازی مدرن و نشان دادن قدرت و برتری این بازی بر بازی نارسبستی و چیرگی در جدلهای میان این دو بر سر سروری بر لحظه و فضای هنری و علمی و وسوسه دیگری به لذت و تمنای چندلایه بازی بالغانه و عبور از لذت ژوئیسانس نارسبستی.

مثالها: حالت زرتشت خندان نیچه که در واقع یک دلفک است. سوژه دوگانه و چندلایه لاکانی. عارف زمینی و ساتور خندان من که یک ضدقهرمان و شرارت سبکبال و خندان و رقصان است.

2/ بازیهای حمله و توطئه و تخریب آشکار و پنهان رقیب و حریف و کشتن فیزیکی و یا ترور شخصیتی رقیب، دگراندیش: بازیهای مثل <حالا گبیرت آوردم پدرسگ>، <حسابتو میرسم، به من یا رهبرم انتقاد یا توهین کردی>، <جد و آبادت را از تو گور در می آرم و می سوزنم>، <تهمتها و توهینهای جنسی و اشاعه انواع شایعات و دروغ پررکنی>، <شانتاژ و توطئه>، <می خوان خرابم کن، اما من زودتر خرابشون می کنم و تهمت می زنم>، پارانوئیا ایرانی و یا انواع جدید پان ترکیسم و عربیسم آن و حس توطئه پنهان و آشکار دیگران بر علیه یک فرد، ملت و یا قوم، خشم کور نارسبستی و میل آشکار و پنهان کشتن رقیب و مخالف فکری، عشقی، هنری، علمی و یا سیاسی.

هدف از بازی: عدم از دست دادن لذت ژوئیسانس نارسبستی و عدم از دست رفتن حالت مسحوری و شیفتگی مرید/مرادی، عاشق/معبودی و نفی و سرکوب هر فرد و یا جریانی که بنوعی این ادامه جریان مکیدن اورالی را سد کند و یا به خطر اندازد. از طرف دیگر بیان لذایذ آنال/سادیستی و لذت بردن ناخودآگاه از این حالات ماقبل ادیپالی و اسپیر لذایذ نابالغ تن نمایی، خشم و پارانوئیا نارسبستی بودن.

نقشها: مهاجم، مظلوم که اکنون به حمله متقابل دست می زند و انتقام کور می گیرد، توهین کننده و دیگری که خوشن از توهین به جوش می آید و حال گردن قبلی را می زند. چرخه مداوم سرکوب و تخریب متقابل یکدیگر در همه عرصه های عشقی، اجتماعی و سیاسی. بازی خیر و شر، اهورامزدا/اهریمن، کارگر انقلابی و اهورایی و سرمایه دار اهریمنی، نمونه مدرنش زن اهورایی و مرد اهریمنی، مرد و زن مدرن و شیفته مدرنیت و نفی کامل سنت و خشم به همه عناصر فرهنگ خویش، گره حقارت و خشم ناشی از آن، و یا نقطه مقابلش بازگشت به خویشتن و بزرگ شماری سنت و نفرت به مدرنیت و انسانهای مدرن و کشتار و سرکوب آنها در هر شکلش.

پویایی‌شناسی روانی: خشم رشک آمیز، حسادت نارسیستی و نابالغانه، گرفتاری در حالات خیالی/ رئال و یا رئال/ خیالی تنفر و حسادت و پارانوئیای نارسیستی و اشکال مختلف این خشم و تنفر از اشکال خیالی آن و توهین و تهمت به حریف و تلاش برای ترور شخصیت مخالف و رقیب و خویش را به محبوب نگاه پدر و مادر خیالی تبدیل کردن، تا اشکال و انواع رئال یا واقع آن و کابوس وار آن و ترور دگراندیشان و توطئه های جمعی بر علیه یکدیگر، برادرکشی و خواهرکشی قومی، سیاسی و هنری یا علمی. تبلور نهایی این حالت رئال و کابوس وار قتل‌های زنجیره ای و یا تلاش برای جنگ قومی در ایران. حالات عشقی و روابط عشقی بیمارگونه ناشی از این حالت: < عشق به عنوان تایید قدرت مردانگی> و یا همان تصادم عشقی فالوس/ ادبیالی در روابط عشقی بیمارگونه و روابط هیستریک در عشق و یا دوستی و ناتوانی از بدست گرفتن قدرت و مسئولیت توسط مرد یا زن، همسر یا شوهر. یا به شکل عشق بیمارگونه مقعدی/ سادیستی < عشق به عنوان تعلق کامل به یکدیگر> و حسادت متقابل در برابر هرگونه نماد فردیت و یا انتقاد، عشق و کتک کاری معروف به <خروس و مرغ جنگی> که با هم مرتب دعوا و کتک کاری دارند و در عین حال از هم جدا نمی شوند. زن کتک خور و مرد کتک کن و یا بالعکس مرد ندامت کن و زن نیش زن و توهین کن. تبدیل این حالات به هم

مثالها: <این دفعه گیرت آوردم>، <به آبروم، به رهبرم، به آرمانم، به حیثیت فرهنگی و هنریم توهین شده، می کشم همه تونو، آبروتونو می برم>. طرف مقابل نیز همین حرف را می زند و ادامه چرخه نارسیستی و جنگ جاودانه این دو، <شوهر حسود>، <جنگ قدرتی و سرکوب هم در روابطه عشقی و اجتماعی>، <زن کتک خور و مرد کتک کن و یا بالعکس>، <چشم رقیب را نداشتن و میل و اشتیاق کور کردن و سرکوب رقیب و از چشم مادر و پدر خیالی انداختن و خود به معبود و سوگلی تبدیل شدن>، بازیهای جدید آن < آقا به چه حقی از روی متون ما به معضلات روانی ما اشاره می کنی، این موضوع شخصی>، <من حق دارم هرچی می خوام بگم، بابا آزادی یعنی همین، تو هم غلط می کنی به من انتقاد کنی و یا حرفمو و متن هنری و علمیو و رفتار عمومیمو نقد کنی، گه خوردی اینکار را می کنی، حسابتو میرسم، آبروتو می برم، خونت حلاله>. آخرین نمونه از خشم و پارانوئیای نارسیستی را از کامنتدانی وبلاگم اینجا میزنم و به اولتیماتومهاش و تهدیدهاش توجه کنید و به معضلات آنال/ سادیستی نهفته در آن، خشم کور و معضلات جنسی نویسنده که با شماره پنج و بدون نام می نویسد:

« بهت گفتم که یا این کامنت دونیت و تمیز می کنی چون به تو رذل نیومده راجع به کسی بخوای ضرر بزنی و مقاله اتم یا برمیداری و می گی گه خوردی یا از همین فردا می بینی همه جا برات حساب باز کردم. ۵ ساعت وقت داری. تیک تاک تیک تاک»

حرکات بازی: توطئه، اتهام، تخریب، تخریب متقابل، توهین شخصی متقابل و ادامه چرخه حسادت و تنفر و نفی و سرکوب یکدیگر.

امتیازها و سودهای از این بازی بیمارگونه: 1/ روانی درونی: بیان خشم، بیان حالات آنال سادیستی و ماقبل ادبیالی و بیان تنفر، پارانوئیای و نیز لذت پنهان جنسی و لذت از خشونت جنسی نهفته در توهینها و تهمت‌های جنسی و اسارت در بند لذت این ژوئیسانسهای نارسیستی و جنسی نابالغانه، میل قتل پدر و اخلاق و لذت بری پنهان از این قتل مداوم قانون و مرزها و وحدت نارسیستی با نگاه پدر جبار و بی اخلاق. لذا بد نارسیستی و خطرناک کاهن لجام گسیخته. 2/ روانی بیرونی: احتراز از برخورد با کمبودهای شخصی و با معضلات روانی، جنسی خویش و فرافکنی آن بر دیگران و بعد سرکوب دیگری. 3/ اجتماعی، درونی: <حالا گیرت آوردم، پدرسگ>. 4 اجتماعی برونی: <همه می خوان دخل آمو در بیارن، پس بکش تا کشته نشی>. 5. وجودی: به مردم همیشه اعتماد کرد، بدبینی به غریبه یا دگراندیش و اسارت عاشقانه به گروه خویش.

شیوه مقابله تثلیثی با این بازی: عدم شرکت در بازی توطئه و تخریب و تهمت نه به عنوان قربانی و یا مهاجم. نه گفتن به این بازی و ماندن در عرصه نقد اندیشه ها و نگاهها و عدم ورود به جهان خصوصی دیگری و وفاداری به تفکیک حوزها و تفکیک مدرن عرصه خصوصی و اجتماعی. جایگزینی و استحکام جدل و بازی قدرت اندیشه ها و نگاهها بجای این بازی تخریب شخصیتی. تعیین صحنه بازی در هنگام جدل با فرد و یا گروه نارسیستی دچار این حالت و کشاندن آنها به صحنه بازی مدرن و جدل اندیشه ها از طریق شکاندن چرخه نارسیستی شان و عدم شرکت در بازیشان به عنوان مهاجم متقابل و توهین کننده جنسی متقابل و تبدیل شورهای خشم، انتقام، درد و غم خویش که در نتیجه توهینها و تهمت‌های دیگری بوجود می آید، به خشم مدرن و اعتراض مدرن به نگاه و سیستم فکری دیگری، تبدیل شورهای خویش به تمناهای پرشور مدرن، تا بتوانی براحتی و مانند یک تیرانداز ماهر و با دیدن دقیق نقاط غلط تفکر و سیستم فکری حریف، در حینی که حریف نارسیستی همه تیرهایش را یکجا و با خشم و به سمت شخص تو شلیک می کند، تو در عوض با قلبی گرم و مغزی سرد و با شرارتی خندان هر شورو خشم و قدرتت را به یک وسیله نشان دادن معضلات

عمیق فکری و احساسی تبدیل می‌کند و نقاط ضعفش و تناقضاتش را نشانه روی و اینگونه به مثابه یک تیرانداز ماهر بادکنکهای نارسیستی اش را می‌ترکانی و با خنده و طنز پارادکس و پرشورت جهان نارسیستی اش را می‌کشی. بقول معروف انتقام، غذایی است که بایستی سرد سرو شود. باری ما اینگونه با خنده و انتقام خندان و شکاندن چرخه نارسیستی و تعیین عرصه بازی و کوبیدن نگاه غلط حریف و نشان دادن دروغها و معضلات نگاه و منتش، حریف را بزمین می‌زنیم و او و هم‌فضا را وادار به تحول و تفاوت می‌کنیم. بازی تئلیتی از چشم اندازهای مختلف می‌تواند حریف نارسیستی در حال فحش دادن و از خشم ترکیدن را زیر نظر بگیرد و به دلخواه، گاه با نقدی و لبخندی باعث بیشتر ترکیدن خشمش شود و گاه او را وادار کند بخاطر برملا شدن دروغهایش و باصطلاح آبروی از دست رفته اش گریه کند و سرانجام با فهمیدن قدرت و درستی نگاه و نقدت به خویش بخندد و تحول یابد و دست از این بازی نارسیستی بردارد و به تمنای چالش و بازی تئلیتی پر قدرت عشق و قدرت مدرن و یا جسم‌گرایانه تن دهد. مهم نقد و دیدن و شناخت و بیان این بازی و از طرف دیگر شکاندن این بازی بوسیله عدم شرکت در آن و چیرگی بر این بازی بوسیله تعیین صحنه بازی و وادار کردن حریف به آمدن به صحنه بالغانه/بالغانه و دست برداشتن از لذایذ نابالغانه و بیمارگونه بازیهای نارسیستی کودک/کودکانه و یا کودک/بالغانه است. البته بازیهای زیبا و سالم کودک/کودک و یا بازیهای تئلیتی کودک/بالغ نیز وجود دارد که بازیگر تئلیتی بنا به توانش می‌تواند به این بازیها تن بدهد و با این شیوه وارد شدن بظاهر به بازی طرف مقابل و بدون توهین و تهمت یا حسادت کودکانه، در عمل از درون بجای بازی و حالت بیمارگونه این روابط، نگاه و بازی تئلیتی و سالم کودک/کودک، کودک/بالغانه را ایجاد کند و از این طریق با تحول درونی در بازی، دیگری را از لذت ژوئیسانسیش دور کند و سپس او را هرچه بیشتر به عرصه بالغانه/بالغانه و لمس تمناهای چندلایه و زیبایی و قدرت بازی تئلیتی صادقانه و پرشور بکشاند و به بلوغش کمک رساند. اما این روش تنها مخصوص متخصصان روانکاو و یا کسانیست که سالها تجربه بازی تئلیتی در عرصه های عشقی، سیاسی و فرهنگی دارند. هیچ کس پرواز را با پرواز آغاز نمی‌کند. بقول نیچه ابتدا باید نشستن، دویدن و جهیدن و یا بقول من مراحل اولیه این بازی تئلیتی پرشور را یاد گرفت، تا کم کم با عبور از <جان سنگینی> سنتی و بازی نارسیستی سنتی و یادگیری <طراحی مصنوعی و هنرپیشگی انسان مدرن> و عبور نهایی از آن و عبور از خطای من مدرن و تبدیل شدن به جسم خندان چندلایه به <بازیگر خندان و شرور و سبکیال و رقصان> این بازی جاودانه عشق و قدرت تبدیل شوی. یادگیری این توانایی بازیگر شدن با قلبی گرم و مغزی سرد را خوشبختانه آغاز و پایانی نیست.

مثالهای این بازی تئلیتی: سوژه لاکانی و ارتباط تئلیتی، ابرانسان خندان نیچه و توانایی با اندیشه، کلام، گفتار و نوشتار رقصیدن و همه هستی را در دست گرفتن، سنجیدن و تغییر دادن (کتاب آنک انسان نیچه)، توانایی سرپا عاشق بودن و همزمان به پارادکس عشق خندیدن و اسیر زیباترین احساس خویش و یا بازی خویش نیز نشدن، جسم خندان و عارف زمینی و یا هیچی خندان من، کازانوای خندان، شرارت خندان و بازیگر خندان من (به آفریسمهایم به نام <اسرار مگو> مراجعه کنید).

فانتسم و سه شکل از بازی و ارتباط

در روانکاوی و بویژه روانکاوی لاکان اساس سلامت فرد و جامعه را نوع ارتباط فرد و جامعه با اشتیاقاتش و آرزوهای مختلفش و بویژه اشتیاقات نارسیستی شیفتگانه/خودشیفتگانه و خشم نارسیستی و یا میل قتل پدر و نفی قانون تشکیل می‌دهد. در این معنا نیز روانکاوی لکان از سه نوع رابطه با دیگری بنام رابطه سمبلیک، رابطه نارسیستی و رابطه رئال یا کابوس وار سخن می‌گوید که همسو با سه بخش روان انسانی یعنی ساحت سمبلیک، ساحت خیالی و ساحت رئال است. در حالت ارتباط نارسیستی شیفتگانه/متنفرانه نارسیستی و یا رابطه کابوس وار و خشونت آمیز انسان اسیر نگاه این دیگری مطلق شده است و فردیتش و چندلایگیش را از دست می‌دهد. در حالت رابطه سمبلیک و تئلیتی فرد قادر به ارتباط بافاصله با این دیگری و جذب این دیگری و تمناهایش در جهان سمبلیک و قابل تحول خویش است. موضوع بلوغ انسانی عبور هر چه بیشتر از حالت ارتباط نارسیستی و یا ارتباط رئال با دیگری به سوی ارتباط سمبلیک و تئلیتی با خویش و با دیگریست، خواه این <دیگری> تمنای خویش یا معشوق و یا خدا باشد.

بازی سمبلیک جنسی/عشقی و بازی خیالی و نارسیستی، بازی کابوس وار

هر عشق و رابطه و یا سکس و اروتیک در واقع یک نوع دیالوگ و بازی و اجرای یکسری بازیهای جنسی و جنسیتی برای دست یابی به تمنای عشقی و جنسی خویش است. در واقع در پشت هر عشق و هر عمل جنسی نوعی استعاره و سناریو نهفته است که بسته به نوع این سناریو، حالت عشق و عمل اروتیکی تفاوت دارد. از اینرو، بقول طنز زیبای لکان، «عمل جنسی در واقع یک عمل جنسیتی است». زیرا ما در سکس شاهد رابطه میان یک مرد و یک زن، یا دو

همجنس به همراه فانتزیهای سمبلیک یا خیالی و کابوس وار آنها و تصورات آنها از رابطه و دیسکورس جنسی و جنسیتی هستیم. اینگونه سکس در واقع یک عمل جنسیتی و دیسکورسیو است. (5)

تفاوت رابطه سالم و بیمار و بازی سالم و بیمار در این است که در حالت بازی سمبلیک و سالم جنسی و عشقی هر دو بازیگر و عاشق/معشوق به عنوان فرد قادر به بیان احساسات و تمناهای چندلایه شان و قادر به لمس و بیان نیازشان به دیگری و قادر به دیالوگ پارادکس و چندلایه با دیگری هستند. از طرف دیگر این بازی و سناریو می تواند تحول و تغییر یابد و برای مثال در بازی جنسی و اروتیکی دو عاشق و معشوق یا پارتنرها جنسی می توانند مرتب تن به بازیها و فانتزیهای جدیدی از خویش بدهند و دیگری را به آن وسوسه کنند. زیرا فرد قادر است همیشه از ضلع سوم و قانون جنسی به رابطه خویش و به خود بنگرد و آن را متحول سازد

در حالت بازی نارسیستی شیفتگانه/متنفرانه یا حالت بازی رئال و کابوس وار اما این تحول وجود ندارد، زیرا شخص اسیر خیال و افسون نگاه اشتیاق و سناریو خویش است و ناتوان به فاصله گیری و نقد آن و یا تحول در بازی بر اساس قانون جنسی و احترام به خویش و دیگری و ناتوان از دیالوگ با دیگریست. از طرف دیگر در سناریوی جنسی و عشقی نارسیستی و یا کابوس وار، دیگری و معشوق به سان یک فرد کامل دیده نمیشود بلکه او فقط جزیی و ابژه ای و فیگوری در بازی نارسیستی است و اینگونه نه سناریو و نه رابطه تحول و دگر دیسی درستی می یابد و نه دیالوگی وجود دارد. بلکه مانند یک بازی سادومازوخیستی بیمارگونه قربانی تنها وسیله ای برای دست یابی به خیال و آرزوی خدا بودن خویش است. در سناریو و بازی خیالی در واقع همیشه یک تصویر پدر خیالی و یا مادر خیالی در صحنه وجود واقعی دارد که فرد در پی یکی شدن با نگاه اوست و معشوق و دیگری فقط وسیله و ابژه ای برای یکی شدن با این تصویر خیالیست

فانتسم و سناریو نارسیستی یا کابوس وار

همه فانتزیها بسته به نوع رابطه انسان با آنها می توانند شکل سمبلیک یا نارسیستی و یا رئال بگیرند. سناریوی بازی نارسیستی و بازی کابوس وار را در روانکاو لکان فانتسم می نامند. بقول دکتر موللی "فانتسم دارای یک جنبه مثبت است که برای مثال مرد و یا زن را قادر به ارضای تمنای جنسی خود کرده و تقویم بخش اصلی رانش جنسی اوست. جنبه منفی آن در این است که نه تنها برای مثال در مورد مرد، توانایی بهره جستن واقعی را از کالبد زن از او می گیرد بلکه او را از مقابله نسبت به زن به عنوان وجودی تمام عیار عاجز می کند. (6)

فانتسم دارای یک بار نارسیستی و نابالغانه قویست و مربوط به عرصه خیالیست. برای مثال یک اکسویبیسون نیست یا تن نمای بیمار و گرفتار سناریوی نارسیستی خویش، تنها با لخت شدن در انتظار عمومی یا در پارک و در برابر چشمان وحشت زده و شوک شده دیگری می تواند به خودارضایی و ارگاسم دست یابد و ناتوان از آن است که این اشتیاق تن نمایی را به تمنای اروتیکی مدرنش تبدیل سازد و به عرصه خصوصی و اروتیکی خود و معشوقش و اجرای بازیهای تن نمایی و یا فیتیشیستی در حوزه محرم عشق و اروتیک خصوصی دست یابد. خواه به شکل جذب فانتزیهای تن نمایی در کنار فانتزیهای دیگر و یا بشکل حاکمیت تن نمایی بر بازی اروتیکی اش با معشوق باشد. زیرا اینجا رابطه بر اساس عشق و خواست مشترک و مختارانه دو طرف قرار دارد

یا در حالت فانتسم کابوس وار و خشونت آمیز مانند بازیهای بیمارگونه نورمان قهرمان فیلم پسیکوی هیچکاک و یا مانند بخش اول فیلم هانیبال لکتور که در آن فرد بیمار از پوست تن قربانیانش برای خویش لباسی و پوستی نو می دوزد که او را سرانجام زیبا و یا زن سازد، شاهد گرفتاری کامل بیمار در نگاه پدر جبار درون و محو شدن در این نگاه و اسیر خواست نارسیستی خویش مانند میل زن شدن و کامل شدن، خدا شدن و از دست دادن کامل فردیت خویش هستیم. در ورزیون جدید فیلم بنام اژدهای سرخ، فانتسم رئال فرد بیمار میل تبدیل شدن و دگر دیسی به یک اژدهای سرخ و یک نقاشی است که در پشت آن میل رهایی از همه ضعفهای انسانی و نیازهای انسانی چون میل عشق و تبدیل شدن به یک خدا/انسان را از هر قانون قرار دارد. جالب اینجاست که اژدهای سرخ در واقع سفید است. به این خاطر نیز بقول ژیزک برای مثال حالت چشمان نورمان قهرمان فیلم پسیکوی هیچکاک در لحظه بیان نام مادرش و قتل قربانیان دچار یک حالت بی عمقی و سکون است و حرکاتش مثل حرکات یک روبات ماشینی می شود. زیرا او فاقد فردیت و گرفتار نگاه مادر خیالی و در نهایت پدر جبار و خیالیست. فیگور هانیبال لکتور دارای چندلایگی بیشتری با وجود بیمار بودنش است. که پرداختن به دلیل این حالت او نیاز به بحث دیگری را دارد که از حوصله این مقاله خارج است

انسان گرفتار فانتسم و سناریو نارسیستی بجز این حالت در حالت دیگری به ارگاسم و یا لمس تمنای اروتیکی و عشقی دست نمی یابد و محکوم به تکرار بیمارکننده و ناتوان از دیالوگ است. یعنی در رابطه جنسی و عشقی در واقع بدنبال یک خیال خویش است و ناتوان از دیدن چهره و قدرتها و نیازهای متفاوت معشوق است

برای مثال عمدتا مرد ایرانی سنتی در زن بدنبال این زن اثری/مادر می گردد و زن ایرانی سنتی عمدتا بدنبال این پرنس/پدر می گردد و بدینخاطر نیز مانند کتاب بوف کور هدایت ما شاهد آن هستیم که راوی/زن اثری، راوی/لکاته ناتوان از تن دادن به عشق یکدیگر و دیالوگ با یکدیگر و ناتوان از دیدن حالات و قدرت وضعفهای دیگری و عشق ورزیدن به حالات چندگانه معشوق و همسر هستند. بلکه هر کدام اسیر خیالیت و در واقع هر کدام در خیالش به دیگری خیانت می کند. زیرا همه در خفا معشوقی دیگر دارند و معشوق واقعی را فقط به عنوان کپی از آن معشوق می خواهند و اگر این معشوق طبیعتا ناتوان از تبدیل شدن به این تصویر خیالی شود، آنگاه بناچار تمنای جنسی و شیفتگی نارسیستی تبدیل به خشم نارسیستی و کشتن معشوق و یا در حالات دیگر تبدیل به ترور شخصیت و بدنام کردن و شکنجه دادن روحی معشوق تبدیل می شود.

برای نمونه مردی که زن برایش موجودی مقدس و به سان تیلور مادر خیالی و زن خیالی است و عشق چون حالت افلاطونی نزدیکی با یک فرشته است، آنگاه این فانتسم در پی یگانه شدن با معشوق و تبدیل او به بخشی از خویش، با دیدن هر فردیت و یا خواست اروتیکی از این باصطلاح فرشته خویش، در واقع سناریوی مورد نیاز خویش را از دست می دهد و تمنایش می خوابد و دچار یکنوع ناتوانی جنسی می گردد و شیفتگی اش به فرشته اش، به خشمش به این زن باصطلاح خطرناک و بدکاره تبدیل می شود. یکی از عوامل قتلهای سریالی زنان این موضوع است

حاصل دیگر این نگاه تک ساحتی به همسر این است که برای مثال در روابط زناشویی ایرانی بویژه در نسلهای اول و دوم، گفتگو و دیالوگ درباره فانتزیهای جنسی و عشقی میان زن و شوهر بسیار اندک است و سکس بیشتر در خاموشی و سکوت و به شکل تکرار یک حالت همیشگی مانند پوزیسیون میسیوناری و خوابیدن مرد بر زن صورت می گیرد. حاصل این عدم دیالوگ و عدم تنوع، کسالت جنسی برای هر دو و عدم ارضای جنسی و روحی و معضلات روانی و روانی/جسمی ناشی از این عدم ارضای جنسی و عشقیست

زنی نیز که رابطه جنسی با مرد برایش چون یکی شدن با یک پدر قوی و امنیت آور و تبدیل شدن به یک کودک و دختر ملوس و شاد در آغوش این پدر مهربان و یا خشن است، با دیدن هر حالت زنانه و یا فانتزی باصطلاح مفعولانه در معشوق و همسر مردش، دچار مشکل کمبود میل جنسی و یا از دست دادن حس عشقش به معشوقش می شود. مانند حالت لکاته نسبت به راوی و شکنجه دادنش و رابطه پنهان لکاته و زن اثری با پدر و پیرمرد

مشکل فانتسمهای ناخودآگاه در این است که در واقع آنها تلاشی برای چیرگی بر احساس کستراسیون و قانون جنسی و دست یابی دوباره به احساس یگانگی و تمامیت اولیه نارسیستی با مادر و حالت جنینی هستند. از اینرو چیرگی بر این فانتسمها و عبور از آنها و دستیابی به فردیت جنسی و جنسیتی خویش و دستیابی به نوع سمبلیک و چندلایه بازی جنسی و رابطه جنسی/عشقی ایرانی یکی از ضرورتهای مهم تحول جنسی و عشقی ایرانی و یک اصل مهم در تحول و نوسازی دیسکورس سنتی ایرانیست.

ادبیات:

12/13/15/ 164.168.841.کان.فرود/لکان. مبنای روانکاوی فروید/لکان. 4/2/1

3/ Heinz Kohut. Narzissmus.16

6/5 / روانکاوی مرد و نامرد. دکتر موللی

. <http://www.movallali.fr/filer%20farsi/UntitledFrame-28.htm>

4/ دستیابی به قانون و تمنای مرزدار و قابل تحول مدرن

همان‌طور که در نگاه مدرن فردیت و قبول قانون و مرز آزادی با یکدیگر پیوند تنگاتنگ دارند. همان‌گونه نیز در نگاه روان‌کاوی و به ویژه نگاه لکان، میان فردیت، تمنا و قانون پیوند تنگاتنگ است. زیرا انسان با قبول محرومیت از بهشت جاودانه و قبول نیازمندی خویش به «غیر»، هم‌زمان قبول می‌کند که تمناهایش دارای مرز و قابل تحول هستند و او بایستی مرتب در دیالوگ با دیگری، خواه با معشوق، با رقیب یا با خدا باشد. به قول لکان تمنای روی دیگر سکه قانون است و فرد همیشه در رابطه تثلیثی فرد/تمنا/قانون بسر می‌برد و می‌داند که در عین بیان خواست و نگاه خویش بایستی به قانون و حق دیگری و قبول نیاز خویش به دیگری احترام بگذارد. همان‌طور که این قانون و حالت فرد و یا تمنا قابل تحول است.

در جامعه سنتی که فردیت رشد نمی‌کند به همان‌گونه نیز حکومت قانون و تمنای مدرن رشد نمی‌کند و در این جامعه اخلاق و یا حکومت معمولاً دچار حالت استبدادی می‌گردد و یا اشتیاق‌اتش افراطی است و نمی‌تواند اشتیاقات و تمناهای افراطی اخلاقی و یا اروتیکی خویش را به تمنا و اخلاق مدرن و قابل تحول تبدیل سازد. مشکل چنین جامعه و فردی در این است که در واقع اسیر یکسری سناریو درونی و یکسری فانتسم‌های خویش است و نمی‌تواند این سناریوهای نارسیستی را به بازی و تمنای سمبولیک مبدل سازد. ازین رو اینجا درک بهتر این مباحث برای شناخت بحران جامعه ما و ایجاد شخصیت‌هایی که از یکسو بشدت اخلاقی و از سوی دیگر بشدت خودمدار و گاه دیکتاتورمنش هستند، لازم است.

دکتر موللی «علامت واحد» و مشترک هویت ایرانی را «رودربایستی» می‌نامد. «علامت واحد» اصطلاحی از لکان و مربوط به چگونگی انطباق‌گیری هویت فرد یا کودک با اولیا، با ملت، یا در اصطلاحات لکانی با «غیر» است. به باور دکتر موللی الگوی اصلی انطباق‌گیری هویت فرد ایرانی با فرهنگش، به شیوه «رودربایستی» است و هم‌زمان این حالت و الگوی هویتی مشترک ایرانیان زمینه‌ساز مشکلات آن‌ها با مدرنیت و با زندگی است. زیرا حالت «رودربایستی» ایرانی با خود پیامدهایی دارد که درک این پیامدها برای شناخت علل بحران مدرنیت ایرانی ضروری است.^۱

حالت «رودربایستی» در فرهنگ ما

شرم، نشانه‌ای از ورود کودک و انسان به مرحله بلوغ و درک مرز و فاصله میان خویش و دیگری، میان فرد و «غیر» است. با ورود به مرحله تفاوت و فردیت، کودک و انسان متوجه حجاب و فاصله میان خود و دیگری می‌شود و این حجاب و فاصله، ایجادگر احساس شرم است. هم‌زمان این شرم و حجاب باعث می‌شود که هم کودک و انسان به فردیت و تفاوت خویش دست یابد و هم از یگانگی اولیه با مادر، با خانواده و سنت رهایی یابد و آفریننده حقیقت و عشق فردی، اروتیسم فردی خویش باشد. زیرا در حالت نارسیستی اولیه و در یگانگی با مادر یا با سنت، کودک و انسان بیشتر دچار حالات نارسیستی شیفته‌گانه/متنفرا نه است و یا عاشق مادر و سنت، یا متنفر از اوست. یا بیشتر ضد سکس است و یا به شکل خشن و بی‌پرده نارسیستی به سکس و احساسش تن می‌دهد. با ورود به عرصه حجاب و شرم و قبول محرومیت از یگانگی اولیه با مادر و سنت، اکنون احساسات نارسیستی شیفته‌گانه یا متنفرانه او نیز چندلایه می‌شوند؛ فانی و مرزدار و قابل تحول می‌گردند و به تمنای سمبولیک مبدل می‌شوند. یعنی اکنون به جای جسم و برهنگی محض، به جای سکس محض و خشونت محض، ما با اروتیسم، خشم و انتقاد مدرن و جسم سمبولیک روبرویم. زیرا اکنون کلمات و تمنای مدرن و زبان جای حالت اولیه بی‌پرده نارسیستی را می‌گیرد و جسم و سکس به «جسم سمبولیک» فانی و قابل تحول و اروتیسم چندلایه و قابل تحول تبدیل می‌شود. از این رو اروتیسم همیشه در خویش حجابی دارد، حتی وقتی کاملاً لخت است.^۲

در فرهنگ ما نیز این عنصر رودربایستی و شرم وجود دارد که نمادی از قبول فاصله و حجاب میان خود و دیگری و قبول محرومیت از یگانگی است. اما این عنصر به حالت بالغانه کامل و قبول حجاب و فردیت دست نمی‌یابد. رودربایستی ایرانی، اسیر حالات نارسیستی در پی یگانگی نارسیستی با «غیر» و نفی فردیت، نفی حجاب و فاصله باقی می‌ماند. حاصل این اسارت این است که از یک سو، شرم به خجالت اخلاقی تبدیل و مسخ می‌شود و از طرف دیگر این

انسان خجالتی، می‌تواند سریع به حالت بی‌مرزی و بی‌شرمی دچار شود. زیرا حالت خجالت اخلاقی و حالت بی‌شرمی، اخلاق‌گرایی زاهدانه و زرنگبازی ایرانی، به قول دکتر موللی دو روی یک سکه و مکمل همدیگرند.^۲

در هر دو حالت خجالت اخلاقی/ زرنگبازی، ایرانی از ارتباط و دیالوگ با «غیر»، از لمس فاصله و حجاب میان خود و دیگری سرباز می‌زند. زیرا قبول حجاب و فاصله به معنای قبول و ضرورت دیالوگ و قبول تمنای خویش در پی دیگری است. در هر دو حالت اخلاق‌گرایی سنتی و زرنگبازی ایرانی، دیگری به عنوان یک وسیله و ابژه در نظر گرفته می‌شود. در حالت خجالت اخلاقی «غیر» و دیگری به شکل حالت مسحورانه و مقدس نگریسته می‌شود. در واقع معشوق یا خدا یک «نگاه» است که آدمی می‌خواهد در آن حل شود و با او یکی شود و یا لحظه‌ای دیگر از او متنفر است. این آدم خجالتی و مومن ناتوان از ارتباط و دیالوگ چندلایه و دیدن «چهره» و چندلایگی «غیر»، خواه خود یا دیگری است. او ناتوان از حس و بیان تمناهای خویش و دیگریست. اما همین انسان خجالتی در لحظه‌ای دیگر، و به ویژه در شرایط فروپاشی اخلاق سنتی می‌تواند به یک فرد دور و زرنگ ایرانی و یک کاهن لجام‌گسیخته و بی‌مرز تبدیل شود و همه هستی را به «ابژه» شهوت و خوشی نابالغانه خویش تبدیل سازد.

در هر دو حالت، فرد ایرانی ناتوان از حس بالغانه حجاب و فاصله و دیدن چهره چندلایه و متفاوت «غیر» و ناتوان از دیالوگ و بیان تمناهای خویش است. او ناتوان از حس شرم حضور «غیر» و شرم ارتباط و دیالوگ است. از این رو حتی عشق ایرانی و اروتیسیم ایرانی دچار بحران و معضل می‌شود. زیرا قبول حجاب و فاصله و قبول نیاز خویش به «غیر»، پیش‌شرط تمنای بشری و عشق بشری و یا دیالوگ بشری است. زیرا این معشوق یا رقیبی که میان من و او فاصله و حجابی است، در واقع نیمه پنهان من و یا نمادی از یگانگی گمشده و تمنای من است. از این رو این تمنا برای انسان هم عزیز و غریب و هم ترسناک و چندلایه است. در ملاقات حجاب‌دار با «غیر» انسان دچار حالت شرم حضور دیگری می‌شود و خواهان دیالوگ و بیان تمنای خویش است. در حالت نارسیستی خجالت اخلاقی/ زرنگبازی اما معشوق و رقیب در واقع فقط یک ابژه و یا وسیله هستند و از این رو نیز در این حالات دیالوگی وجود ندارد. چنین آدمی یا از خجالت حرف نمی‌زند و یا دچار پرحرفی و گستاخی بی‌مرز انسان بی‌شرم است.

تأثیر دیگر حالت خجالت/ بی‌مرزی ایرانی این است که شکل عمده رابطه ایرانی با «غیر»، چه با خدا، با معشوق و یا با رقیب، به شکل یک رابطه مرید/مرادی است و ناتوان از رابطه با فاصله و حجاب‌دار و احترام به خویش و دیگری است. یعنی یا دیگری را به طور عمده می‌پرستند و یا از او متنفر است؛ یا هوادار اوست و یا دشمن خونی‌اش. تأثیرات منفی این حالت سیاه/سفید و این افراط‌گری ایرانی در عشق و سیاست ایرانی بر همگان آشکار است. او یا قادر به حفظ مرز رابطه و احترام به خواست خود و دیگری نیست و یا بی‌مرزانه می‌خواهد درباره همه چیز نظر بدهد و همه چیز را در اختیار خویش درآورد. از این رو نیز دیالوگ و تحول رابطه در عشق و سیاست برای ایرانی این قدر سخت و معضل‌ساز است و عمدتاً به خشم و نفرت نارسیستی از رقیب یا معشوق ختم می‌شود.

«رودربایستی» بالغانه و قادر به تفکیک حوزه‌ها، قادر به قبول فاصله و حجاب و شرم را می‌توان با استفاده از اصطلاحات لکانی، «رودربایستی سمبلیک» نامید و حالت خجالت/ بی‌مرزی ایرانی را می‌توان «رودربایستی خیالی یا نارسیستی» نامید. چند تاثیر مهم دیگر ناتوانی تن دادن ایرانی به «رودربایستی» سمبلیک به شرح ذیل است. فراموش نکنید که میان اجزای یک دیسکورس روانی پیوند تنگاتنگ است. از این رو چنین «علامت واحده» هویت ایرانی و گرفتاری روان و هویت ایرانی در این حالت «رودربایستی نارسیستی»، تأثیرش را در همه عرصه‌های زبان، فرهنگ و روان می‌گذارد و این عرصه‌ها بر هم تأثیر متقابل دارند.

تأثیرات ناتوانی از «رودربایستی» سمبلیک و مدرن در عرصه زبان

زبان فارسی به خاطر ناتوانی به دست‌یابی به این گذار و ایجاد فاصله و حجاب در خویش، ناتوان از دست‌یابی به قدرت تفکیک حوزه‌ها و در نهایت دست‌یابی به قدرت یک زبان علمی بوده است. خصلت عمده زبان علمی این توانایی تفکیک حوزه‌ها، ایجاد فاصله و طبقه‌بندی و امکان تحول مداوم است. در زبان فارسی، که اساسش یک زبان عارفانه/شاعرانه است، این فاصله‌گیری و حجاب سمبلیک کامل شکل نگرفته است. یک تأثیر حالت نارسیستی خجالت/ بی‌مرزی ایرانی در زبان به این شکل است که زبان فارسی از یک سو به شدت اخلاقی است؛ اما این زبان و تقریباً هر جمله‌اش به

سادگی قادر به تبدیل شدن به یک جمله جنسی و یا جوک جنسی نارسیستی می‌باشد. این زبان اما از دیگر سو، ناتوان از دستیابی به کلمات اروتیکی و یا علمی لازم برای تحول فرهنگی و علمی است. زیرا برای چنین خلاقیت‌های زبانی، ایجاد فاصله و حجاب در زبان و فرهنگ و روان لازم است. از این رو در این زبان، مفاهیم مدرن در حین ترجمه می‌توانند به مفاهیم عارفانه و یا کاهنانه مسخ و تبدیل شوند.^۴

موضوع حجاب/بی‌حجابی

موضوع حجاب/بی‌حجابی یک معضل بزرگ فرهنگی ایرانی است که باز هم در پیوند با همین حالت اخلاقی/بی‌اخلاقی ایرانی است. زیرا در حالت رشد بالغانه، فرد و فرهنگ، با قبول حجاب و فاصله میان خویش و «غیر» به یک حالت قبول «حجاب سمبلیک» و فردی دست می‌یابد. یعنی هر فرد و نیز اخلاق جامعه قبول می‌کند که هم خود و هم دیگر افراد جامعه دارای حجاب‌های خویش هستند. از این رو هیچ انسانی کامل نمی‌داند که او کیست و یا دیگری کیست و هیچ‌گاه نیز به راز نهایی خود و «غیر» پی نخواهد برد؛ زیرا همیشه حجابی هست. این حجاب سمبلیک، از دیگر سو باعث می‌شود که انسان مرتب برای دستیابی به یگانگی از دست رفته و لمس دوباره بهشت گمشده، به حالتی نو و چشم‌اندازی نو از خویش و دیگری دست یابد و مرتب تحول یابد. هم‌زمان مفاهیم او از عشق و حقیقت نیز همیشه تحول می‌یابد، زیرا همیشه حجابی هست و معنای نهایی قابل یافتن نیست. همیشه فاصله‌ای است و یگانگی فانیست.

در فرهنگ و هویت ایرانی که این «حجاب سمبلیک» رشد نیافته است، از آن رو نیز ناتوان از قبول حجاب سمبلیک هر زن و مرد و قبول حجاب‌های درونی انسان‌ها است. این ناتوانی از دیدن و پذیرش حجاب سمبلیک انسان‌ها باعث می‌شود که در فرهنگ و هویت ما، یا حجاب حالت «حجاب مطلق» و واقعی را بیابد و زن به پستو و اندرونی و زیر چادر قطور فرستاده شود؛ یا آن‌که ناگهان قصد پس زدن هر حجابی، میل کشف حجاب اجباری در فرد و جامعه پیش بیاید. یعنی حجاب واقعی به حجاب سمبلیک و فردی تحول و دگر دیسی نمی‌یابد. فرهنگ ایرانی می‌توانست با قبول حجاب سمبلیک و قبول اصل حجاب و فاصله انسانی، هم قادر به قبول حق انتخاب زنان در نوع حجابشان باشد، هم می‌توانست بدین وسیله قبول کند که هر زنی و یا هر مردی دارای انواع و اشکال حجاب است. زیرا همیشه حجابی میان خود و خود، میان فرد و «غیر» وجود دارد. از طرف دیگر این حجاب سمبلیک می‌توانست ایجادگر دیالوگ و بیان تمنا و دیدن چهره چندلایه یکدیگر و تحول مداوم حجاب و تمنا و دیالوگ شود.

تأثیر حجاب/بی‌مرزی بر ساختار روانی انسان ایرانی

ساختار روان ایرانی به خاطر این حالت ناتوانی از دستیابی به فردیت و حجاب سمبلیک، در واقع یک ساختار کاهنانه/عارفانه است. ایرانی بیشتر ترکیبی از یک پیر هزار ساله و یک کودک است و عنصر جوان، عنصر بالغ در او رشد کافی نمی‌یابد. به همین دلیل نیز حالت تثلیثی و نقادانه در جامعه و فرهنگ رشد نمی‌یابد؛ تا فرد با کمک این ضلع سوم هم قادر به نقد خویش و هم قادر به سنجش خواست‌های اخلاقی کاهن درون خویش و یا کودک درون خویش باشد و بر اساس سعادتش تصمیم بگیرد و یا تلفیق ایجاد کند.

دکتر موللی این ساختار روانی ایرانی را حالت مذهبی/عارفانه/فئودالی روان ایرانی می‌نامد که خصلت اساسی‌اش در همان حالت مرید/مرادی از یک سو و از سوی دیگر، ارتباط خیالی و نارسیستی شیفتگانه/متنفرانه ثنوی با مذهب و سنت است.^۵

موضوع این است که به خاطر این ساختار کاهنانه/عارفانه ایرانی و به خاطر این حالت مرید/مرادی نارسیستی ایرانی، فردیت و توانایی ارتباط با فاصله، سمبلیک و تثلیثی با سنت و عرفان در فرهنگ و روان ایرانی رشد کافی نکرده است. یعنی مشکل ایرانی در واقع سنت یا عرفان نیست؛ بلکه نوع رابطه غلط خیالی و نارسیستی با سنت و مذهب است که باعث می‌شود در پی یکی شدن با سنت و عرفان و مذهب باشد. او چون به فاصله و حجاب میان خویش و «غیر» کامل دست نمی‌یابد، از آن رو نیز نمی‌تواند با این فاصله نقادانه و سمبلیک یا تثلیثی به نقد سنت و مذهب بپردازد و ارتباطی نو و مدرن، روایت‌هایی نو و مدرن از سنت و مذهب خویش بیافریند. زیرا او هر لحظه فکر می‌کند که اگر به این یا آن عمل دست زند، با مذهب و سنت یکی می‌شود. در حالی که این یگانگی، یک توهم است. همیشه فاصله و حجابی است و ما همیشه در تفسیر و روایت خویش از خدا، معشوق، از خود و از سنت و یا عرفان می‌زییم. ابتدا با درک این حجاب

و فاصله و قبول آن و قبول محرومیت از یگانگی جاودانه، انسان ایرانی هرچه بیشتر قادر به تحول مدرن و قادر به پذیرش سمبلیک مدرنیت در فرهنگ خویش می‌شود. زیرا او می‌داند که قادر به بلعیدن مدرنیت نیز نیست و بایستی مدرنیت را نیز در خود پذیرا شود و هضم کند و انطباق دهد. چنین فاصله‌گیری و بلوغی به معنای رشد فردیت در فرهنگ و روان و زبان ایرانی، سرعت‌گیری تفکیک حوزه‌ها و رشد حکومت قانون و تحول است. ایجاد فاصله و لمس شرم دیالوگ و شرم حضور «غیر»، به معنای قدرت گرفتن فردیت جنسیتی و عنصر سمبلیک و بالغانه در روان، فرهنگ و زبان و امکان تحول و رشد خلاقیت‌های هنری، زبانی، فلسفی و تلفیقی است.

با دست‌یابی به چنین «رودربایستی سمبلیک» و حجاب سمبلیکی، آن‌گاه این شعر حافظ نیز برای ایرانی از جهتی بی‌معنا و غلط جلوه می‌کند:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی، از میان برخیز

زیرا این یگانگی نو در واقع خود حجابی دیگر، فاصله‌ای دیگر و یک یگانگی فانی و گذراست. یک روایت نو و قابل تحول از عشق است. زیرا همیشه فاصله و حجابی وجود دارد.

با قبول این حجاب سمبلیک و رودربایستی سمبلیک، انسان ایرانی هم بر این معنای خطای نهفته در این نگاه چیره می‌شود و از نیاکانش می‌گذرد و هم می‌داند که همین شعر حافظ و دیگر شعرهای حافظ دارای معانی دیگری نیز هستند. زیرا حتی این روایت از حافظ، تنها یک روایت است. زیرا هستی یک روایت فانی و قابل تحول است و ما همیشه در روایت و حجاب خود می‌زییم و این قدرت بزرگ انسانی ماست و پیش‌شرط تحول بالغانه و مدرن ما. این قدرت سمبلیک و نوی ایرانی حتی پیش‌شرط ایجاد روایاتی نو و تلفیقی است که می‌توانند برای انسانهای مدرن نیز جذاب و اغواگرانه باشند. زیرا روایات آن‌ها نیز فانی و قابل تحول است.

پانویس‌ها:

- ۱- میان «علامت واحد» لکان و «علامت منحصر بفرد» نزد فروید تفاوتی وجود دارد. در نگاه لکان هویت یک کثرت در وحدت است. در نگاه فروید یک وحدت در کثرت است. در این باب و موضوع رودربایستی ایرانی به کتاب «مبانی روانکاوی فروید/لکان» بخش مربوط به حیث خیالی و ص 221 مراجعه کنید.
- ۲- درباره بحث تفاوت اروتیسم و برهنگی به [این مقاله نگارنده](#) مراجعه کنید.
- ۳- کرامت موللی. مبانی روانکاوی فروید/لکان. ص 215
- ۴- در این زمینه به مقالات آشوری و آرامش دوستدار مراجعه کنید و یا به مقاله دکتر موللی در باب «استروکتورالیسم» یا مقاله آرامش دوستدار بنام «روشنفکر پیرامونی و مسئله زبان»
- ۵- کتاب موللی. ص 216
- ۶- به قول لکان اصولاً این یگانگی هیچ وقت نبوده است و رابطه مادر/فرزند نیز مهرآیین است. اما این دروغ و توهم، پیش‌شرط جستجو و تلاش جاودانه بشری در پی عشق و حقیقت فانی است. کتاب موللی. ص 200

5/ ناتوانی از ایجاد ارتباط سمبولیک با سنت و مذهب و با مدرنیت و یا ناتوانی از ایجاد خلاقیت مدرن

معضل جامعه و فرهنگ ما سنت و یا مذهب و غیره نیست. زیرا سنت، مذهب یا عرفان در واقع در معنای روان‌کاوی، نمایانگر قانون یا «نام پدر» و جهان سمبولیک هستند. موضوع نوع ارتباط نارسایی با مذهب و یا سنت است که باعث می‌شود انسان ایرانی یا شیفته سنت یا دشمن مذهب، یا غرب‌سنیز و یا شیفته غرب باشد و نتوان با ایجاد فاصله و ارتباط تثلیثی مرتب به روایاتی نو از سنت و مذهب دست یابد و تحول یابد و یا قادر به ایجاد خلاقیت مدرن و متفاوت چندلایه خویش باشد و در عین ایرانی بودن، جهانی شود.

اساس نگاه مدرن و اساس بلوغ انسانی قبول "مرگ خدا" در معنای نیچه‌ایست. "مرگ خدا" به معنای مرگ مذهب و یا مرگ خداپرستی و مرگ اخلاق نیست، بلکه به معنای مرگ همه حقایق مقدس و متاروایت‌هاست. به معنای این است که جهان سمبولیک انسانی به‌قول لکان به‌دور یک "هیچی و خلاء مرکزی" به‌وجود آمده و می‌آید. با قبول "مرگ خدا" و این "هیچی" و قبول پوچی همه روایات و حقایق مطلق، انواع و اشکال حالات جهان سمبولیک و خلاقیت‌های فانی بشری، از پروتستانیسیم مذهبی تا دولت و جامعه مدنی و قابل تحول، از عشق فانی و پارادکس بشری تا اروتیسیم هزارگونه بشری شکل گرفته و می‌گیرد. به‌دور این "هیچی مرکزی" همه‌ی روایات سمبولیک مدرن و پسامدرنی شکل می‌گیرد که ما در جهان مدرن، فلسفه، و هنر مدرن شاهد آن هستیم.

همانطور که ابتدا با قبول هر چه بیشتر این "مرگ خدا" و قبول فانی بودن خویش و حقایق خویش، فردیت ایرانی، پروتستانیسیم ایرانی، اروتیسیم و عشق مدرن ایرانی، گیتی‌گرایی ایرانی و دولت و هویت مدرن ایرانی می‌تواند شکل بگیرد و استوار گردد، این روایات نو از سنت و مدرنیت به‌ناچار تلفیقی هستند. زیرا این جهان سمبولیک و فانی به‌دور "هیچی و خلاء"، این روایات نو و مدرن و فانی، تنها بر بستر فرهنگ و زبان مشخص می‌تواند شکل گیرند. زیرا حتی مدرنیت و پسامدرنیت تنها اشکالی از این روایات ممکن و جهان‌های سمبولیک ممکن به‌دور "هیچی مرکزی و غیبت خدا" هستند و همیشه روایاتی دیگر از زندگی، علم، مذهب، و فلسفه و عشق ممکن است. زیرا با قبول "مرگ خدا" و "هیچی مرکزی" امکان گفت‌وگو و دیالوگ فردی به هزارگونه و شکل با "غیر"، با خدا، معشوق، رقیب به‌وجود می‌آید و انواع و اشکال ایمان و عشق و اروتیسیم سبک‌بال و قابل تحول می‌توانند آفریده شوند. از این رو به‌قول لکان جهان سمبولیک هیچگاه به تحول، "به نوشته شدن پایان نمی‌دهد".¹

هراس ایرانی از "مرگ خدا" و پیامدهای آن

مشکل محوری فرهنگ و روان ایرانی با مدرنیت، در این ناتوانی از قبول "مرگ خدا" و حقایق مطلق، در هراس از دست دادن بهشت جاودانه و مفاهیم مطلق عشق و اخلاق خویش نهفته است. اصولاً در فرهنگ ایرانی هراس عمیقی از هیچی و پوچی نهفته است که در بخش‌های دیگر به آن می‌پردازم. این هراس از هیچی و پوچی و فانی بودن، خویش را در حالت رابطه‌ی نارسایی شیفته‌گانه/متنفرانه ایرانی با سنت خویش، با مذهب، و با مفاهیم عشق و اخلاق خویش نشان می‌دهد. انسان ایرانی مرتب می‌خواهد با سنت خویش، با مدرنیت، با مذهب و خدای خویش، با معشوق خویش یکی شود، در او ذوب شود، حل شود. از این‌رو ناتوان از قبول تفاوت خویش و دیگری، ناتوان از قبول فاصله، فانی بودن و قابل تحول بودن خویش و فرهنگش یا آرمانش می‌گردد.

در واقع اساس گفتمان و دیسکورس فرهنگی ایرانی را بایستی در این تلاش نارسایی برای دست‌یابی به وحدت جاودانه و نفی «هیچی محوری» زندگی دانست. دیسکورس به قول فوکو خلاق و استراتژیک است. این گونه نیز دیسکورس ایرانی به شیوه خویش مرتب نمودهایی از شخصیت و حالات ایرانی بوجود می‌آورد که به اشکال مختلف به بازتولید دیسکورس و سنت و جستجوی یگانگی جاودانه، به بازتولید نفی فردیت و ناتوانی از ایجاد روایات نو از سنت و مدرنیت، ناتوانی از تلفیق و ایجاد روایات مدرن و متفاوت ایرانی و در نهایت گرفتاری دائمی در بحران می‌انجامد.

خطوط عمده دیسکورس ایرانی و زبان و فرهنگ ایرانی

انسان در زبان می‌زید و زبان بهترین بیانگر روح و روان یک جامعه و فرهنگ و ساختار آن فرهنگ است. همان‌طور که هر تحولی در نهایت یک تحول زبانی است. زیرا دیسکورس در زبان خویش را بازنمایی می‌کند و تحول زبان،

تحول دیسکورس و قدرت را بدنبال دارد. هر تحول واقعی در یک فرهنگ، به شیوه شکاندن زبان و حالت تکروایتی اصلی در زبان، یا به زبان دلوزی، به شیوه شکاندن روایت حاکم و ارگانیزم حاکم بر زبان و بدن و فرهنگ یک جامعه رخ می‌دهد و زمینه را برای ایجاد اشکال مختلف و هزاران شکل از «بدن‌های بدون ارگان» نو و روایات نوی متفاوت در هنر، در فرهنگ و سیاست ایجاد می‌سازد. برای دستیابی به این تحولات ابتدا باید خطوط عمده دیسکورس ایرانی و شیوه بازتولید آن را، تکنیک‌های او برای بازتولید خویش در زبان و تحولات را بازشناخت، تا به تحول واقعی در زبان و فرهنگ دست یافت. از آنجا که من این مطالب را به شیوه‌های مختلف در بسیاری از آثار دیگرم تشریح کرده‌ام، اینجا فقط به خطوط عمومی مربوط به بحثمان می‌پردازم.

دیسکورس و زبان ایرانی یک دیسکورس و زبان کاهنانه/عارفانه است. عنصر عارفانه آن می‌تواند به شیوه 1/ قهرمان‌گرایی نیز ظاهر شود. یعنی این زبان بطور عمده کاهنانه/عارفانه/قهرمانانه و ناتوان از تن دادن به فردیت و تحول و زبان فردی، ناتوان از تن دادن عمیق به چندروایتی و یا روایت جنسیتی زنانه یا مردانه است. ارگانیزم و روایت سنتی حاکم بر دیسکورس و زبان ایرانی، مرتب این لحن و بازی کاهنانه/عارفانه/قهرمانانه را بازتولید می‌کند. شیوه تحول دیسکورسیو تنها بر بستر شکاندن مدرن این لحن و کلام و ایجاد نگاه فردی و آری‌گویانه به جسم و زندگی و شکاکانه ممکن است و یا به شکل پسامدرنی شکاندن ارگانیزم و روایت کاهنانه/عارفانه حاکم و ایجاد چندروایتی، چندصدایی و زمینه بیان و حضور هزارگستره روایات نو و «بدنهای بدون اندام نو» دلوزی ممکن است. در معنای روان‌کاوانه، زبان و دیسکورس ایرانی دچار یک حالت نابالغانه نارسیستی شیفتگان/متنفرانه و ناتوان از تن دادن به فردیت سمبولیک و تمنای سمبولیک است. ازین رو این زبان و دیسکورس و لحن‌های کاهنانه/عارفانه او به اشکال مختلف مانع تولید فردیت و تحول فردی و جمعی می‌شوند مگر آنکه نیروهای مدرن با شناخت این حالات، هر چه بیشتر به ایجاد تلفیق و زبان و حالت نو دست یابند. تحولی که تنها بر بستر زبان و دیسکورس و به کمک ایجاد تحول نو در زبان و دیسکورس و آشنایی‌زدایی، نخوانی و نوزایی زبان ممکن است. تحولی که در عین حال تابع محدودیت‌های مرزی و تاویلی زبان و دیسکورس و خالق است و نمی‌تواند به هر تحولی تن دهد.

به قول فوکو هر دیسکورسی برای بازتولید خویش مخالف خویش را نیز می‌آفریند. در این معنا، یکایک ما نیروهای 2/ خواهان تحول نیز تولیدات دیسکورس برای بازتولید خویش هستیم. انسان خارج از دیسکورس وجود ندارد. اما به باور نگاه جسم‌گرایی و چندسیستمی من و نیز بر پایه نظرات فوکو، لکان، دلوز، دریدا و غیره می‌توان با این شناخت دیسکورسیو، به تحول مثبت و خلاقیت در زبان و دیسکورس دست یافت. موضوع شناخت این سیستم و شکاندن لحن و روایت کهن به گونه‌ایست که به جای بازتولید دوباره آن، به تحول نهایی و مدرن و پسامدرن ایرانی و فردی آن کمک رساند. طبیعی است که این تحول مدرن یا پسامدرن، تنها بر بستر زبان و تلفیق و ایجاد انواع و اشکال تلفیق‌های مدرن و پسامدرنی زبان و فرهنگ ایرانی می‌تواند بوجود آید. اینگونه می‌توان انواع و اشکال فردیت جنسیتی چندلایه و روایت‌های تلفیقی مدرن یا پسامدرنی ایرانی و چندلایه را آفرید و از چندپارگی و شیزوفرنی فرهنگی به چندلایگی متفاوت و متفاوت دست یافت.

به کمک تئوری دلوز نیز می‌توان، هم این بازتولید مداوم دیسکورس را فهمید و هم امکان تحول و تفاوت در آن را بهتر لمس و درک کرد. در معنای دلوزی، فرهنگ سنتی یا فرهنگ مدرن در واقع یک روایت و ارگانیزم حاکم بر بدن و جان است که مانع ایجاد نظم‌های جدید و تحول مداوم یا به قول دلوز مانع ایجاد «بدن‌های بدون اندام» نو می‌شود. این روایت و ارگانیزم حاکم بر جسم سنتی یا مدرن، توانا به این کار است که هر اشتیاق نو، هر تفاوت نو را سرانجام به شکل خویش در آورد و مانع تحول واقعی روایت و ارگانیزم و مانع نابودی خویش شود. اینگونه روایت و ارگانیزم حاکم سنتی حاکم بر روان و جسم ما ایرانیان که یک ارگانیزم خیر-شری و کاهنانه-عارفانه است و بر زبان و جسم و جان ما حاکم است، هر تفاوت نو، هر اشتیاق نو را سرانجام به شکلی نو از بازی کاهنانه-عارفانه مسخ می‌کند؛ یا به شکل متفاوت اما در نهایت مشابه آن، یعنی به شکل بازی کاهن لجام‌گسیخته و عارف لجام‌گسیخته، خویش را باز می‌آفریند و مانع تحول نهایی فردی و مانع دستیابی به جسم و دیسکورس مدرن و فردیت چندلایه و تلفیقی ایرانی می‌شود. مانع آفرینش آری‌گویایی ایرانی به جسم و فردیت خویش، مانع ایجاد «هزارگستره» از فردیت و جسم سمبولیک و خندان و ایجاد هزاران روایت از «جسم سمبولیک و ناتمام» ایرانی می‌شود. بازی کهن سیاه-سفیدی قادر است، حتی در قالب یک پسامدرنیسم مسخ شده و تبدیل گشته به یک کاهن و عارف بی قانون و بی‌مرز، خویش را بازتولید کند. به علت این سیستم و روایت حاکم بر زبان و جان و جسم ماست که ایرانی در ترجمان مدرنیت، یا مدرنیت را به جنگ اهورامزاد/هریمن جدید مانند سوسیالیسم مذهبی ایرانیان نسل‌های قبل تبدیل می‌کند و یا اکنون در پی نفی هر قانون و مرز و ایجاد یک پسامدرنیت پریشان‌حال و بی‌قانون و یا حفظ سنت است و نمی‌بیند که پسامدرنیت نفی قانون نیست، زیرا به قول فوکو دیسکورس و قانون یکیست. بلکه موضوع، گذار از تکروایتی مدرن به چندروایتی پسامدرن، از تک‌قانونی مدرن به چندقانونی پسامدرن است و نه تبدیل شدن به کاهنان و عارفان لجام‌گسیخته، پوچ و بی‌مرز نو و یا دفاع از سنت و عرفان در قالب تفاوت پسامدرن. زیرا تفاوت پسامدرن بر بستر مدرنیت ممکن است و نه بر بستر سنت ضد تفاوت.

دیسکورس سنتی و زبان سنتی ایرانی، این روایت و ارگانیزم حاکم بر بدن، روان و زبان ما، برای تداوم و بازتولید خویش مرتب سه شخصیت و سه حالت را باز می‌آفریند که در یک چرخش تراژیک، مرتب به بازتولید سنت و قتل تحول منتهی می‌شوند. این سه نوع شخصیت را می‌توان مومن/قهرمان یا عاشق/شکست خورده و پریشان نام داد. هر عرصه ای نامی و حالتی دیگر از این سه حالت بوجود می‌آید... می‌توان آن را در رشته شعر و هنر، سه حالت مومن به زبان و هنر کلاسیک و یا حتی بنا به تفاوت نسل‌ها، مومن به هنر نیمایی و غیره/شکندنده این سیستم و نگاه ایجادگر تحولی نو/پریشان‌حال و طغیان‌کننده بر علیه هر نظم و قانون در شعر و هنر نامید. در عرصه سیاست می‌توان آن را قهرمان/ضدقهرمان/تواب نام داد. موضوع این است که این سه حالت، هر سه در نهایت اسیر نگاه شیفتگان/متنفرانه هستند و در پی نفی «نام پدر» و قانون به انواع و اشکال مختلف هستند. آنها در پی دستیابی به یگانگی دوباره با مادر و بهشت گمشده هستند و می‌توانند، حتی ضرورتاً و منطقاً، در طی زمان و در یک چرخش باطل به یکدیگر تبدیل شوند. یعنی بطور معمول اول یکایک ما به چیزی و به سنتمان و یا آرمانمان وفاداریم و به سرباز جانناز این ایمان تبدیل می‌شویم، آنگاه به شک می‌رسیم و به قهرمان نگاه مخالف و شکاک جان بر کف و نافی سیستم قبلی تبدیل می‌شویم و پس از شکست خوردن آرمان جدیدمان و دیدن هیچی نگاهمان، به پریشان حال، معتاد، افسرده و یا کاهن لجام گسیخته ای تبدیل می‌شویم که اکنون می‌خواهد دق دلش را با تبدیل دیگری و هستی به ابژه جنسی اش در آورد و مخالف هر نظم یا قانونی است. موضوع اما این است که این سه تیپ، هر سه اسیر یک حالت نارسیستی شیفتگان/متنفرانه با دیگری هستند و ناتوان از ارتباط بافصله و تئلیتی فردی هستند و بدین جهت ناتوان از دست یابی به فردیت خویش، ناتوان از دست یابی به رابطه سمبولیک خویش با هستی و دیگری و ناتوان از ایجاد تحول نهایی نگاه خویش به یک نگاه و حالت مدرن یا پسامدرن ایرانی هستند.

ازین رو مذهبی و مومن اولی نمی‌تواند با ایجاد فاصله‌گیری خردمندانه و سمبولیک فردی با سنت و مذهب، به ایجاد سنت مدرن و مذهب مدرن، به پروتستانسیم مذهبی دست یابد و اسیر نگاه خدایی قهار و یا اسیر روایت و بدن سنتی و حاکم است؛ بی آنکه بتواند با این عبور، رابطه اش را با خدا و سنت و هنر نیاکانش قابل تحول و دگرذیسی مداوم سازد. زیرا خدای قهار و «غیر» مطلق گرا، نافی نام پدر و قانون قابل تحول و نافی جسم هزارگستره قابل تحول است و به معنای گرفتاری در حالت نارسیستی شیفتگان/متنفرانه و یا اسارت در ارگانیزم و روایت حاکم است. حاصل چنین گرفتاری، ناتوانی از عقلانیت مذهبی و مدرن و ایمان سبکیال و تبدیل شدن به یک فاناتیسم مذهبی است که اکنون برای خواستهای این پدر مطلق گرا، خویش و دگر اندیش را می‌کشد و سرکوب می‌کند تا به توهم یگانگی با سنت و بهشت سنتی دست یابد.

قهرمان و عاشق نیز اسیر همین حالت است و اینگونه او نیز به جانناز و سرباز جان برکف ایده نوی خویش و آرمان انقلابی خویش می‌شود و ناتوان از ایجاد یک نگاه مدرن و با فاصله، ناتوان از ایجاد یک شکاک مدرن و با فاصله می‌گردد که می‌توانست به او بسان فرد و جسم خندان امکان تلفیق مدرنیت و سنت و گذار از بحران را بدهد. اینگونه او نیز ناتوان از این گذار است و روی دیگر انسان مذهبی و مومن است. برادر همزاد اوست

نفر سوم همان شکست خورده و پریشان حالیست که به شکست آرمانهای بزرگ دو تیپ دیگر و گذشته خویش، یعنی مومن و قهرمان پی برده است، اما این آگاهی در او به شیوه مرگ آگاهی مدرن و ارتباط مدرن با هیچی و بی عملی صورت نمی‌گیرد، بلکه او نیز بخاطر نداشتن فردیت و فاصله تئلیتی، اکنون بیشتر به قالب هیچی، افسردگی و پریشانی در می‌آید و یا کاهن لجام گسیخته ای میشود که اگر دیروز در پای معنویات خویش و دیگری را می‌کشته است، اکنون در پای مادیات و شهوت خویش، دست به کشتن لحظه، عشق و دیالوگ می‌زند و چندپارگیش ادامه می‌یابد. او در افسردگی و شهوت و اعتیاد، بناچار بدنبال نوعی یگانگی می‌گردد، بجای آنکه بحران و بیماریش را تبدیل به سنگ پرشی به سوی جهانی نو و بلوغی نو سازد. برای این پرش، او احتیاج به فردیت خویش و توانایی فاصله‌گیری خویش دارد، اما ناتوانی از گذار ادیپالی درست و گرفتاری در تمتع نارسیستی و حاکمیت فرهنگ و سیستم نارسیستی و بحران زده، این امکان را از او گرفته است.

بدین وسیله در یک چرخه باطل، مومن به قهرمان و قهرمان به پریشان حال تبدیل میشود و پریشان حال و معتاد دیگر بار آب توبه بر سر خویش می‌ریزد و تبدیل به مومن میشود و چرخه ادامه می‌یابد و یا اینکه هر کدام در افسون نارسیستی معشوق خویش می‌میرند و یا پژمرده میشوند. یکایک ما ایرانیان بنا به ضرورت دیسکورس و ناآگاهیمان، اشکال مختلف این چرخه و بازی تراژیک را تجربه کرده و می‌کنیم. بنابراین موضوع خوب و یا بد شمردن این یا آن تیپ نیست، یا برتر دانستن یکی بر دیگری، زیرا هر سه در نهایت یکی هستند و ایجادگر تراژدی انسان ایرانی و بحران انسان ایرانی یکایک ما. در درون هر روحانی خوش ذوقی، عارفی نیز نهفته است، همان‌طور که مولانا هم فقیه و هم عارف است. همان‌طور که شریعتی از مارکسیسم خوشش می‌آید و قهرمان چپ ما در جنبش آمل، حسین‌وار به کربلا می‌رود. از این رو برای مثال در فیلم «گوزنها»ی کیمیایی می‌بینیم که چگونه قهرمان دوران کودکی، اکنون معتاد

شده است و دیگری اکنون به قهرمان خلق تبدیل شده است و سومی به عنوان پاسبان در پی دستگیری و قتل اوست. از اینرو نیز در لحظه ای بهروز وثوقی که می‌خواهد دیگر بار قهرمان شود، مرتب به خودش می‌گوید، «من هم می‌تونم» و آخر هر دو با هم قهرمانانه می‌میرند و اگر نمی‌مردند، احتمالاً پاسبان و قهرمان در مرحله بعدی، معتادان نو می‌بودند.

در شعر و هنر ایرانی نیز می‌توان به خوبی هم نشانه‌های تحول و نیز توانایی دیسکورس در بازتولید خویش و جلوگیری از تحول نهایی را، تقریباً در نزد اکثر هنرمندان و روشنفکران ایرانی باز یافت. یک نمونه این کار، نقدهای من بر مطالب و نوشته‌های شاعران و هنرمندان فراوان ایرانی در نقد ما در باب «آسیب‌شناسی هماغوشی جان و روان ایرانی با اروتیسم مدرن و پسامدرن» است که در آنجا هم تحولات و هم نسبتاً دقیق، نقاط سنتی و پیروزی دوباره دیسکورس در بازتولید خویش را، در نظرات بسیاری از هنرمندان خوب معاصر نشان می‌دهم. (1) با این شناخت دیسکورسیو و روان‌کاوانه به خوبی می‌توان این ساختارها را شناخت و نسبتاً دقیق در هر شعر و یا نزد هر هنرمند جستجو و سنجش کرد. با چنین نگاهی است که می‌توان به خوبی دید که شاملو در عین شکاندن زبان و شعر کهن و ایجاد تحول، اما در نهایت باز هم در نگاه کاهنانه/عارفانه باقی می‌ماند و از این‌رو «آیدای شاملو» یک زن و عشق مدرن و یک روایت مدرن از عشق نیست، چه برسد به اینکه یک روایت پسامدرن و چندصدایی از آن باشد. زیرا «آیدا» همان زن اثری/مادر کهن در عشق و زبان و شعر فارسی با برخی نکات جدید است و بازی قهرمانانه و رمانتیک ایرانی به شیوه ای نو ادامه می‌یابد. از این‌رو شاملو در نکاتی، در نهایت به بازتولید سنت کمک می‌رساند و دیسکورس دیگر بار به کمک او خویش را بازتولید می‌کند. همان‌طور که در زندگی شاملو و تقریباً هر هنرمند دیگری و یا یک‌ایک ما، به ناچار دوره‌های مختلف از این چرخش تراژیک از مومن به قهرمان و از قهرمان به شکاک و پریشان‌حال و سپس ریختن آب توبه بر خویش و بازگشت به قهرمانی نو دیده می‌شود.

موضوع سرزنش به علت داشتن بحرانهای فردی نیست زیرا اصولاً این ساختارها، بحران‌ها و تحولات ساختاری، جزیی از دیسکورس ایرانی و ساختار ایرانی است و هر ایرانی به شکلی از اشکال، این چرخش بیمارگونه و این بحران‌ها و بازتولید سنت در درون خویش را لمس کرده است و می‌کند. ابتدا با رهایی از شرمساری و به قول نیچه درک «بی‌گناهی زندگی و پروسه زندگی» است و دیدن خویش و زندگی خود بسان جزیی از کل و یک پروسه است که به ما امکان می‌دهد، اکنون بدون سرافکنندگی از بحران و بیماری فردی و جمعی خویش، به خویش و زندگیمان و سرنوشتمان آری گوئیم، به قول شاملو به «درد مشترک» و یا بحران مشترک آری گوئیم و بشویم «آنچه که هستیم». سرنوشت خندان و مغرور شویم و بحرانمان را به سنگ پرشمان به سوی رنسانس فردی و جمعی ایرانیان و ایجاد هزاره نوی خلافت فردی و جمعی ایرانی مبدل سازیم. موضوع، دیدن بحران و ساختار بحران و تلاش برای دگر دیسی بحران به خلاقیت و چندلایگی نوست و تبدیل تکرار تراژیک بحران به چرخش بدون تکرار جسمهای سمبولیک و خندان و نو.

همین موضوعات چرخش بیمارگونه را در همه عرصه‌های هنری، سیاسی و فرهنگی ایرانی می‌توان یافت. برای مثال می‌بینیم که داریوش خواننده خوب ما، چگونه از یک طرف صدای طغیان جامعه و جوانان بر علیه روایت حاکم ضد عشق می‌شود و سپس داغان و معتاد می‌شود و آنگاه در پیری بازگشت به خویش می‌کند و در نهایت به عارف تبدیل می‌شود. تلاش او برای کمک به معتادان یک امر بسیار خوب است، اما موضوع دیدن بازتولید دیسکورس کهن کاهنانه/عارفانه به اشکال جدید و ناتوانی به گذار نهایی به فردیت نوی خویش از طریق عبور مثبت از بحران‌های خویش و بیماری‌های فردی و جمعی خویش و تبدیل بحران و بیماری به بلوغ نو و پوست‌اندازی نو است. در نزد هنرمندی دیگر چون دولت‌آبادی نیز همین تحولات و بازتولید نهایی سنت را می‌بینیم. ازین‌رو تعجبی ندارد که آن‌ها از طرف جهانیان پذیرفته نمی‌شوند. زیرا شاملو با تمامی قدرتش، نگاهش به عشق و زندگی برای انسان مدرنی که از بچگی با عشق و اروتیسم و غیره آشنا می‌شود، نگاهی کسالت‌آور است، همان‌طور که فیگورهای «کلیدر» دولت‌آبادی برای این جهان مدرن و پسامدرن، کسالت‌آور هستند. زیرا به تحول فردی مدرن یا چندروایتی پسامدرن دست نیافته‌اند، همان‌طور که در نقدی بر مبحث روشنفکر تبعیدی و بحران مثبت مهاجرت به این موضوع اشاره کرده ام. 2

می‌توان این بازی خیر/شری و تکرار مداوم این بازی نارسیستی و چرخش تراژیک را در همه حوزه‌ها و تولید مداوم این سه شخصیت و حالت را باز یافت. لحن کلام و حالت کاهنانه/عارفانه و سه شخصیت و حالتی که بطور مداوم به بازتولید سنت و ممانعت از تحول نهایی دست می‌زنند و در انواع و اشکال مختلف در پی نفی قانون، در پی «پدرکشی یا پسرکشی» و یگانگی دوباره با مادر و سنت و آرمان یا با پوچی و بی‌مرزی هستند. این روایت سنتی در پی بازگشت توهم‌وار به آغوش مادر و مکیدن پستان مادر خیالی و یگانگی خیالیست. راه عبور هنر و هر فرد ایرانی از بحران سنت و مدرنیت خویش، با شناخت این بازی سنتی و عبور از آن و ایجاد تحول فردی بر بستر امکانات زبان و فرهنگ خویش ممکن است. تنها بر بستر قبول ناممکنی یگانگی مطلق و قبول قانون و نیاز بشری به دیالوگ و به «غیر» است که

انسان ایرانی می‌تواند بر بستر فرهنگ خویش به پذیرش سمبولیک مدرنیت دست یابد و مرتب روایات فانی از این تلفیق و روایات فانی از ارتباط خویش با خود یا با غیر و دیگری بیافریند. او اینگونه می‌تواند خالق اروتیسم و عشق چندلایه و فانی ایرانی، گیتی‌گرایی و فردیت ایرانی و دیدن زندگی بسان یک روایت فانی و قابل تحول گردد.

ادبیات:

1/ برای درک لکان به کتاب منبع "میانی روانکاوی لکان/ فروید" دکتر موللی و دیگر مقالاتش مراجعه کنید. به‌ویژه بخش مربوط به "مرگ آگاهی" هایدگر در کتابش ص 271

[/1http://www.iranglobal.info/I-G.php?mid=2&news-id=331&nid=autor](http://www.iranglobal.info/I-G.php?mid=2&news-id=331&nid=autor)

<http://www.iranglobal.info/I-G.php?mid=2&news-id=411&nid=autor>

<http://www.iranglobal.info/I-G.php?mid=2&news-id=759&nid=autor>

[/2http://www.iranglobal.info/I-G.php?mid=2&news-id=2865&nid=autor](http://www.iranglobal.info/I-G.php?mid=2&news-id=2865&nid=autor)

