

آسیب شناسی هماغوشی اروتیسم مدرن و
مارک دساد با جان و روان ایرانی
(۱)



داریوش برادری (د.ساتیر)

MANIHA

نام:
آسیب شناسی هماغوشی اروتیسم مدرن و مارک دساد با جان و روان ایرانی (۱)
مولف:

داریوش برادری (د.ساتیر) روانشناس / روان درمانگر (گشتالت)

ناشر:

نشر الکترونیکی مانیها

WWW.NEWPROLINE.COM

2006-11-16

آسیب شناسی هماغوشی اروتیسم مدرن و مارک دساد با جان و روان ایرانی(۱)

شنا در شیزوفرن شجاعت این نسل است
کسوف در کلمه نبوغ معاصرشان
و مریم پیغمبر روسپی شان
مریم هوله

ایستاده ایم روبروی هم دو دیوانه
گردن به گردن
شانه به شانه
پلکها و گردنی و بعد کمی خم
کمی خم که بچرخم به پشت و تب کنم روی شانه و چشم
چشمت که بوسه بوس نم کند بر لبم
چشمت که بوسه خیس کند بر لبه ام
و چشمت که در حفره فرورود و دیگر بار
نبینم هیچ و مثل پیچ بچرخیم و بیچیم در صدا وسودا
بیا بیا! صورتی را نرم اگر پس بزنی پیش، عشق همین لیمویی ست
لیمولیمو کمی ترش می پرد تا نارنج!
زیبا کرباسی

انسان در معنای روانشناختی آن سوژه خودآگاه دکارتی نیست که به هستی چون ابژه ای می نگرد و او را با نیروی خردش و اراده آزادش به خدمت خویش می گیرد، بلکه این سوژه انگیزه حرکات و اعمالش را در شورهای درونی و عمیق ناخودآگاه خویش دارد، خواه این را خواست قدرت نیچه ای بنامیم که سوژه را به اندیشه و عشق ورزی و حکم ورزی میکشاند، خواه آن را رانش بدانیم و سرنوشت رانش که دردسر آفرین است، آنطور که فروید می گوید، 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 واقعیت خویش گیرد وگرنه نه درشکه اش توان راه رفتن دارد و نه توان رسیدن به مقصود دنیوی خویش . و یا این <من> چنان اسیر یکی از دو نیرو میشود که به خشکیدگی اخلاقی فرامن مبتلا میشود و یا به جهان نپروتیک انسان وسواسی و یا هذیان آلود انسان شیزوفرن. اما این لکان (لینک در پایین) 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 فوکوآ (لینک) در کتاب سکس و حقیقت، ماهیت اصلی ترانسفورماسیون و دگرپرسی گذار از فرهنگ اولیه یونانی بسان تبلور این سوژه تمناکننده به سوی سوژه تمنا مدرن با کمک فیلسوفانی چون افلاطون و سقراط بوده است. دگرپرسی و گذاری که حاصلش را دریدا بسان 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 می داند 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 و یا بهتر است بگوییم، این سوژه و خواستهایش، نگاهش و حتی حرکاتش توسط زبان و دیسکورس و قدرت دیسکورس ساختاربندی 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 تمناهای 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 ادیب 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 خواسته های جنسی او بیان میکند، اما این بار در قالبی حتی روشن تر و دقیق تر و با دشواریهای کمتر از ادیب فروید، زیرا اینجا هر دو کودک یعنی دختر و پسر در پی حفظ یگانگی چاودانه با مادر هستند و با قبول کسترسیون 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 و 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 اخته شدن و محرومیت خویش و فانی بودن خویش و خواسته های خویش، مسیر تمناهای 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 جستجوی عشق و تمناهای فردی خویش برود. در همین مثلث و عشق ادیبی میتوان دید که بقول لکان، تمنا همیشه تمنا و آرزومندی دیگر (۱) 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 تمنا، 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 بازابد و عشق به خویش را، اینگونه نیز اولین > تمناهای دیگری< 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 > دیگری بزرگ< میرسیم که سمبل قانون، اخلاق، نظم و خدا است و آدمی با قبول خویش بسان تمناهای 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 و هم منشاء زیبایی و شکوه حیات انسانی و هم منشاء وحشت و هراس او از این فانی و ناکامل بودن و منشاء جستجوی چاودانه او برای وحدت و بهشت از دست رفته. در این گذار ادیبی و بلوغ کودک به سوژه ما شاهد گذار از هویت خیالی و نارسیستی که نوع رابطه اش دوگانه یا ثنوی و شکلش تصویری و ماهیتش توهم و فریب و داشتن تصویری غیرواقعی و بزرگ از خویش و یا دیگری و پرستش این تصویر و یا خشم به او می باشد، به مرحله سمبلیک که رابطه اش با خویش و دیگری تثلیثی و سه گانه و در حیطه زبان شکل میگردد و انسان در اینجا قادر به قبول فانی بودن و قبول نام پدر میکند و بر تصویر نارسیستی از خویش و دیگری برای اولین بار چیره میشود و با فاصله به خود و دیگری می نگرد، دست می یابد. از طریق این گذار نیز، تمتع و خوشی نارسیستی در پی یگانه شدن با تصویر خود و <من> خود که در این مرحله آینه پایه اولیه اش ریخته میشود و از اینرو نیز <من> مدرن هنوز در خویش توهم نارسیستی متفاخر بودن را دارد و با خوشی و تمتع ناشی از میل یگانگی با تصویر <دیگری مثل مادر> 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، به تمنا که همیشه تمناهای دیگریست و تبلور قانون و نام پدر است تبدیل میشود. تمنا که همیشه تمناهای دیگری 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 تمناهای ما بشکل تمناهای دیگری یا تمناهای ناخودآگاه ما بر ما ظاهر میشود و ما ابتدا با جذب و تعالی بخشی این امیال در جهان سمبلیک خویش قادر به پیوندی نو با ناخودآگاهی یا <دیگر> خویش هستیم، وگرنه مجبوریم بشکل خیالی و در قالب اسارت در تصور نارسیستی با این فانتزیهای خویش تماس برقرار کنیم و به بیماریهای روانی مانند انحراف جنسی که نمادی از این اسارت در بند نگاههای درونی و یک فانتزی درونیست، بشویم و در بند خوشی دردآور و تکرار مداوم این خوشی تا حد فرسودگی و مرگ باشیم. این تعالی بخشی میل یگانگی و میل قتل پدر بصورت تبدیل آن به 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. ناخودآگاهی خوشبختانه مرتب اشکال و استعارهها و مجازهای جدیدی از این خواهش درونی ما و نیز از خواهشهای درونی دیگر می آفریند و بدینگونه انسان در یک تکاپوی دائمی این جستجو و ضرورت تعالی بخشی این خواهشهای درون و جذب آن در هویت سمبلیک و تثلیثی خویش و عبور از هویت نارسیستی و ثنوی خویش می باشد. اینگونه انسان در جوانی و در کل زندگی با جستجوی عشق فردی، حقیقت فردی و یا 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 می یابیم و عشق یا هر مطلوب دیگر در زندگی انسان مالمال از این حس جستجوی مطلوب گمشده است، اما از

آنرو که این مطلوب هیچگاه کامل بدست نمی آید، زیرا این ماهیت زندگی انسان بسان موجودی فانی و شکننده است، از آنرو نیز این جستجو پایان نمی یابد و . اما این بدان معنا نیست که انسان موجودی وحشتزده و شتابان و ناآرام است. بلکه در هر مطلوبی که میجوید و هر تمنایی که در زندگی خویش وارد میکند و جذب میکند، او بالغتر میشود و زندگی زیباتر، زیرا زیبایی عشق و حیات انسانی در همین فانی بودن آن است. با جذب هر تمنا و آرزوی نویی در جهان سمبلیک خویش و ارتباطی نو و تثلیثی با تمناي خویش آدمی بالغتر می شود و اینگونه است که جهان سمبلیک که همان واقعیت زندگیمان است و آنگونه که واقعیت را می بینیم و می چشیم، بقول لکان « هیچگاه پایان نمیدهد که نوشته شود». زیرا انسان با هر جذب هر خیال و آرزویی از خویش در جهان سمبلیک خویش و تبدیل آن به تمنا که همیشه تمناي دیگریست و نام دیگر قانون است ، طبیعتا نوع نگاه به زندگی و واقعیتش را تحول میبخشد و بازآفرینی میکند. طرف دیگر این جستجوی بدنبال مطلوب گمشده، یعنی وحشت و ترس انسان و دوگانگی انسانی که ماهیت زندگی فانی ماست، در بیماریهای روانی، در اعتیاد و غیره می باشد که همه ناشی از ناتوانی به قبول این محرومیت و نام پدر و فانی بودن زندگی ما و تلاش خیالی برای ارضای این وحدت مثلا از راه ماده مخدر یا نوبروز و یا در حالت نهایی پسیکوز است که اصلا می خواهد نقض نام پدر کند و نمی خواهد به محرومیت باور آورد و اینگونه نیز جهان سمبلیکش درست شکل نمی گیرد و او فرق میان واقعیت و رویا را از دست می دهد. 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 از آنرو که آن چه انسان سرکوب میکند، دوباره در همان لحظه برمیگردد و میخواید جذب شود و به خواست خویش برسد، پس باید سعی کرد این تمناهای سرکوب شده را با تعالی بخشی و زیبا ساختن در دنیای خویش جذب کرد و از آنها استفاده کرد، مانند تبدیل و تعالی میل قتل و یا قتل پدر به یک عمل سازنده و جراح شدن و شغلی بالاتر از پدر خویش یافتن، یا تعالی بخشی این فانتزیا و تمناها از طریق هنر و علم. انسان نوبروتیک در جهان سمبلیک خویش است ولی بخشی از این آرزوها و فانتزیاها را نتوانسته است، تعالی بخشد و جذب کند و آنها با عارضه های مختلف از وسواس، اعتیاد، هیستری، فتنشیسیم و مازوخیسیم بیمارگونه (چون بعدا توضیح خواهیم داد که دیگر فتنشیسیم و مازوخیسیم و گرایشات جنسی مشابه در شکل عادی و انتخاب شده آن دیگر جزء بیماریها نیستند) از وجود خویش خبر میدهند و از لزوم جذب خویش و اهمیت خویش برای رشد و بلوغ انسانی. بیماری خود یک اسم دلالت است و در حقیقت نمادی از حقیقت و نیازهای عمیق درونی ما که تاکنون در شبکه جهان سمبلیک و ساختار روحیمان جذب نشده است می باشد، از اینرو محکم به در میگوید، 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 غریبه 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 روانکاوی 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 منطقی و خرد خویش هستند و در واقع آنها شورهای 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 فانتزیاهای قتل و یگانگی جاودانه میشویم و برای مثال در قالب کانیاالیسم و با خوردن معشوق خویش می خواهیم، به این وحدت نارسیستی دست یابیم که توهمی بیش نیست و حاصلش قتل معشوق و در نهایت قتل تمنا و عشق خویش است. ضمیرناخوداگاه بسان این <دیگری> که تمناي ماست و خواست خویش را بر ما از طریق رویا، اشتباهات لفظی و عمل و بیماریهای روانی آشکار میکند ، محلی هرج 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 فانتزیاها ماقبل ادیپالی و در عین حال از یکدیگر متفاوت. 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 ابژه 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 میداند که در آن اصل و اساس اسم دلالت است، زیرا او میتواند دارای مدلولها یعنی معناهای 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 و او نمی خواهد بدان باور آورد که زمان آن رسیده است ، نگاهی درونی به

احساسات خویش نسبت به همسرش یا در گفتمان 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 معنای مختلف داشته باشد. کلمه <می> در ادبیات عرفانی فارسی معنای متفاوتی از شراب تا می عارفانه و غیره دارد و بدینخاطر نیز وقتی حافظ به آلمانی ترجمه میشود، و <می> به واین ترجمه می شود، مثل این است که گویی تمامی بار معنایی این کلمه را از او گرفته ای و به شوخی او را از بنزخاور به پیکان تبدیل کرده باشید. 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 دیگریست، 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، ابتدا با تولد و از دست دادن بهشت و یگانگی در جنین مادر، سپس با گرفته شدن از پستان مادر، میکند. وحدت و بهشت از دست رفته ای که اکنون به عنوان <بزه کوچک آ> محور اصلی تمنای اوست و او بدنبال آن است که با تن دادن به تمنای دیگری، برای مثال میل یکی شدن با مادر بدان دست یابد. اما دیری نمی گذرد که در کودکی پی می برد که نفر سومی نیز درمیان است و تمنای مادر متوجه او یعنی پدر است، پس در نوع گذار سالم با قبول نام پدر و یعنی با قبول اخلاق و قانون جنسی و قبول محرومیت خویش از فالوس یا نرگی (نره ترجمه آشوری. فرهنگ علوم انسانی. ویراست دوم) و پذیرفتن حق پدر بر مادر و قانون زنا با محارم یا 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 بچوید و اینگونه آدمی در یک تحول دائمی در عین آرامش ناشی از جهان سمبلیک خویش می زید. زیرا در نهایت انسان خود همان دیگری است و رابطه انسان با دیگری و یا غیر در واقع رابطه یک نوار مویبوس است که زیر و رویش به هم تبدیل میشوند و میانش خالی است. آنچه ما شخصیت خویش می نامیم، نقطه تلاقی این من و دیگری در این نوار مویبوس است که بدور یک هیچ که جهان سمبلیک و یا واقعیت ما بدور آن ساخته شده است، ساخته شده است. این نوار مویبوسی نیز نشان میدهد که چگونه من همیشه دیگری هستیم و دیگری من است و اینکه چگونه هم اعداد به یکدیگر تبدیل میشوند و بدون هم ممکن نیستند و نیز دشمن یکدیگر نیستند بلکه درمی و گذرگاهی بسوی یکدیگرند و نقطه تلاقی میان <من> و <دیگری> و گذار در واقع شخصیت ماست که تبلور چگونگی این تلاقی شادی و غم، واقعیت و رویا، خرد و احساس در وجودمان میباشند. اینگونه شادی به غم ختم میشود و غم به شادی، و اینکه واقعیت و رویا گذرگاهی بسوی یکدیگرند و هر رویایی واقعیتیست و هر واقعیتی رویایی. انسان که نقطه تلاقی این شورها و حالات است، نقطه تلاقی خود و دیگری و اینگونه نیز وقتی با خویش حرف میزند، همیشه لافل دو نفر یعنی خود و دیگریست، با قبول دیگری و رویا بسان خود و عبور از اندیشه تضاد آشتی ناپذیر به اندیشه گذار به سوی یکدیگر و همزاد بودن این نیروها و حالاتش میتواند به وحدت در کثرت یا بهتر بگویم کثرت در وحدت دست یابد. این ارتباط با خویش و جذب خویش بسان تمنای دیگری در جهان خود می تواند به سه شکل تخیلی، سمبلیک و <واقع یا هیچ> یعنی کابوسانه صورت گیرد. ساختار روانی انسان که تبلور تمناست و تمنا برایش تمنای دیگریست، در واقع از سه بخش خیالی، سمبلیک 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 می کند>. هر انسانی دارای این سه بخش است که بخش یا ساخت خیالی، نارسیستی و تصویرگونه و دوگانه یا دوآل شکل گیری شده است و بویژه نارسیسم و هویت گیری در این بخش شکل می گیرد و در عین حال مرحله اول شکل گیری <من> است. کودک که برای اولین بار بین شش تا هجده ماهگی وقتی خویش را در آینه می بیند، ناگهان از خوشحالی جیغ میکشد، زیرا برای اولین بار خویش را کامل و سرتاپا می بیند و خیال میکند که بی همتا و بزرگ است و اینگونه خویش را می بیند. 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 می یابیم. این مرحله را نیز بدین خاطر مرحله آینه می نامند. موضوع اما این است که ساختار روانی انسان مانند دوایر سه گانه برومه ای است، که درهم پیچیده اند و اگر یکیشان جدا شود، بقیه هم از هم جدا می پاشند و از هم می پاشند. یعنی ساختار روانی انسانی ترکیبی از این سه بخش تخیلی، سمبلیک و واقع است و هرچیزی می تواند به گونه ای

تخیلی، سمبلیک و یا واقع و کابوسانه بروز کند، مانند یک مادر تخیلی، مادر سمبلیک، 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 می باشد و معمولا ملامت از فانتاسمها و خیالات یک من خیالی بزرگ و شکست ناپذیر و نیز وحدت جاودانه با دیگری می باشد، به عرصه سمبلیک که ساحت رمز و اشارت و رابطه اش با دیگری تثلیثی می باشد و انسان در این بخش سمبلیک با قبول میرابودن و قبول محرومیت و نام پدر به ساحت زبان و ارتباط انسانی دست می یابد، 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 سمبلیک، گذار اصلی برای بلوغ انسانی و انسان شدن است، زیرا اینجا ما می توانیم بجای اسیر نگاه دیگری در رابطه تصویری و نارسیستی بودن به یک رابطه با ایجاد فاصله و تثلیثی و در قالب زبان دست یابیم و و خویش را نقد کنیم و یا تمناها را در خویش جذب کنیم. اما این عرصه خیال خود اولین بیانگر تمناهای ماست که البته با دروغ جاودانگی و بهشت مطلق یا متضاد آن با کابوس مادری که برای مثال در قالب اژدها او را میخورد 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. ولی بدون این ساحت خیالی نه <من> در مرحله آینه می تواند شکل اولیه خویش را بیابد و نه می تواند گذار به عرصه سمبلیک 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 می تواند دوباره بیگانه و جاودانه شود. این تخیلات در گذار به عرصه سمبلیک و با قبول محرومیت از فالوس و قبول نام پدر توسط کودک، یعنی قبول فانی بودن خویش و ناممکنی چنین بهشتی برای همیشه، تعالی می یابند 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 سمبلیک یا ساحت رمز و اشارت آن بخش اصلی از ساختار روانیست که مانند زبان از یک دیسکورس و نظم قدرت میان اسم دلالت و مدلول تشکیل می شود. این بخش نظام مند روان توسط نام پدر سازمان بندی شده است، مثل خود زبان. در این بخش انسان می تواند بسان سوزده 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 آن در قالب زبان می زیم و نه در واقعیت عینی. در نگاه لکان <واقع یا رئال> مرز واقعیت سمبلیک ما است که ما او را نمی فهمیم و او < پایان نمی یابد 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 نمی داشت. برای درک این رابطه انسان می توان به تشبیه هایدگر در مورد هنر کوزه گری (۲) 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 می تواند 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 هستیم که بوسیله زبان خویش و بدور این خلاء آفریده ایم و از اینرو نیز رابطه ما با هستی در وجود امکانات مختلف <در این دنیا بودن> است که همان اشکال مختلف کوزه گری 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 روابطه خانوادگی و اجتماعی خویش قرار داریم و توسط جایمان در این تصویر از خانواده و جامعه شخصیتمان مشخص میشود. طبیعتاً در طی زمان می توان در عکس بعدی با خانواده جای خویش را عوض کرد و این بار جایی دیگر قرار گرفت که این به معنای ایجاد رابطه ای نو میان خویش و دیگر اعضا است. بی دلیل نیست که در عکسهای خانوادگی معمولا 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 معمولا در کنار پدر و مادر می ایستند که خود حکایت می کند، اکنون در عین پیوند با خانواده در حال استقلال گیری هستند و بقول معروف بر روی پایشان می ایستند و پدر و مادر دیگر رابطه نگاهی مستقیم با آنها ندارند. این چگونگی ساختن جهان سمبلیک بدور خلاء وجودی در زندگی و تعریف ما، این واقعیت ما میتواند بدان خاطر نیز متحول باشد و ما اشکال تازه ای از کوزه و واقعیت انسانی و جهان سمبلیک بسازیم، چون این هیچی 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 نشان می دهد و ما را مجبور سازد که با معنا بخشی 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 می‌بریم که همه آن کنترل و اطمینان‌هایی که برای خویش در جهان سمبلیکمان آفریده ایم، میتوانستند توسط این قدرت کابوس وار و نی نام و نشان از بین بروند و با حس و لمس این کابوس ناشی از عرصه <واقع> ما بناچار شروع به جذب 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 تمناور تازه ای از زندگی و پیوند تازه ای از احساس عشق و هراس، احساس امنیت و کابوس دست یابیم و 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 گفتیم، جهان سمبلیک در تضاد با جهان یا ساخت واقع <هیچگاه پایان نمی‌دهد نوشته شود> یعنی مرتب تحول می‌یابد و ما به درک‌های تازه ای از رابطه خود با این هیچی و پوچی میرسیم و جهان سمبلیک خویش را بر آن پایه تکمیل یا باز می‌آفرینیم. در این حالت نیز می‌توان درک کرد که تفاوت جهان سنت، مدرن یا پسامدرن در چیست. انسان سنتی بطور عمدۀ در قالب یک جهان خیالی و هویت خیالی مطلق گرا و اخلاقیات مطلق گرایانه می‌خواهد ترس ما را یا وحشت درونی نهفته در زندگی انسان را کامل کاهش دهد و پوچی را با یک وحدت تازه مثلا از طریق سرکوب جسم در برابر روح و وحدت روحانی بر کند و هریار زندگی به او نشان میدهد که این کار چون تفری 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، دیگرار 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 است، بلکه انتقاد و نفی رابطه و هویت خیالی و 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 دیگری> از حالت مطلق گرایانه و مقدس گونه لایتناهی خارج میشود و به یک سنت و دیگری متناهی و فانی و قابل تحول تبدیل میگردد. 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 و از اینرو مومن ابتدا باید یک خردمند و یا بقول او یک <قهرمان یاس بی پایان> باشد که پس از قبول خردمندانه محرومیت و ناتوانی خویش از دست یافتن به خواسته‌هایی 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 سبکبال کیرکه گاردی طبیعتا 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 نسبیت 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 <دیگری> 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 کامل همخوانی 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. 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 و برای مثال اسم دلالت همجنس خواهی از بیماری به یک شکل نورمال زندگی تبدیل میشود. آنگاه که همجنس خواهان تلاش کردند که خویش را بسان

بیمار نبینند و از گرایش خویش بسان یک گرایش طبیعی دفاع کردند، بناچار کل سیستم جنسی و دیسکورس و نظم میان بخشهای مختلف آن تغییر می یابد 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 می دهد، هویتها و نگاههای مختلف داشته باشد و جهانی چندسیستمی و متحول. اینگونه در نگاه پسامدرن، جهان سمبلیک ما که چون کوزه هایدگری توسط رابطه ما با خلاء ساخته میشود، دیگر بار از نو نوشته می شود 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 که در حال شکل گرفتن است و من خود از طرفداران آن هستم و پایه اصلی نگاه من و نوع گشتالت تراپی من و نیز 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 و 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 و 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> 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 می شوند و ارتباط آدمی با این خلاء بسان ارتباطی ارگانیک تبدیل میشود که هیچی در آن به قدرت و اساس خلاقیت و پایه قدرت انسان و دگردیسی مداوم او تبدیل میشود. در این دگردیسی 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 هیچستان می نامم و این نگاه جسم گرایانه به ناتوانی پسامدرنی 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 دائوی 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 و از طرف دیگر این نیز بدان معناست که ناخودآگاهی ما همیشه خلاق است و رازهای جدید و استعاره‌های 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 والاتر از زندگی و حس مطلوب و وحدت گمشده در اشکال نو و بیشتری دست می یابیم، یعنی به درجه والاتری از حس زندگی، چه غم و یا شادیش، زیرا یکی بدون دیگری ممکن نیست و هم بسان حس لذت والاتری از تعالی بخشی و زیباسازی زندگی خویش و لمس لذت عشق و قدرت در کنار دگردیسی 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 دگردیسی و پوست اندازی بعدی. (طبیعتاً این نگاه جسم گرایانه من، من با نگاه لکانی تفاوت‌هایی دارد. علاقه مندان برای درک بهتر این نگاه و موضوع به بخش ۱۰ مقالات سریالی کاوشی در روان جمعی ایرانیان از خاستگاه آسیب شناسی مدرنیت مراجعه کنند). همانطور که گفتم، بخش سوم، بخش واقع یا رنال 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 این 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 پسیکو 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 البین، 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 بدون او میرود. اینگونه نیز این ساحت واقع دارای این تمتع پارازیت وار است که ژئیک شاگرد لاکان 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 خود> 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 میانوی روانکاوی فروید و لکان را نوشته است، که خود نیز از آن 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 دردآور در عرصه خیالی و نارسیستی 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 سمینارهایش 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 بدنال 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 فانتاسمهای 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 نو خویش که نشانه هایش، از طرفی نبودن رابطه خیالی و مجذوبانه نارسیستی و دو طرفه با دیگری در تصویر و فریب از یکسوست و از طرف دیگر در توانایی ورود به رابطه سه طرفه و تثلیثی و سمبلیک با هستی و دیگری و دیدن فانی بودن و انسانی بودن این مفاهیم با وجود همه تفاوتها هنری، علمی می باشد و 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 سوپژه/ ابژه ای دارد که به او اجازه میدهد او را به نقد بکشد و نه مانند جهان خیالی که انسان اسیر آن و اسیر هویت خیالی خویش بیشتر در بند ارتباط نارسیستی دوگانه و عاشقانه/ متنفرانه با این دیگری و اسیر توهمات خویش از من یا دیگری، از سنت یا مدرنیت بودن است و قادر به بیرون آمدن از این توهمات و نقد آنها نیست. اساس این است که با ایجاد این سیستم سمبلیک و نو رابطه ای نو و غیرتوهم گونه و اسارت بار با عشق، با مذهب، با علم و واقعیت پیدا کرد و هم خداپرست یا عالم یا عاشق بود و هم اسیر آنها بدان شکل نبود که بخاطر توهم آنها دست به داغان کردن زندگی، خویش و دیگری زد. این کار تنها با عبور از رابطه دوگانه و ثنوی خیالی به رابطه تثلیثی و سه گانه می باشد که نفر سوم یا < دیگری بزرگ > همان قانون و نام پدر است که اکنون همیشه همراه ماست و باعث میشود که ما همیشه از طریق این نگاه به خویش نقادانه بنگریم و از خویش و جهان سمبلیکمان فاصله بگیریم و او را بسنجیم. مشکل بشری در این ماندن در تصویر و رابطه نارسیستی عشق/نفرتی دوگانه با دیگری و یا با همه چیزاست که نمیگذارد ما پا به عرصه سمبلیک و سه طرفه بگذاریم و تمناهایمان را در جهانمان جذب و تعالی بخشیم. این بدان معنا نیست که نارسیسم بد است. نارسیسم اساس شورهای بشریست و بدون احساس سالم خودشیفتگی

نارسیستی نه توانایی خویشتن دوستی یا دگردوستی و عشق وجود دارد. مهم عبور از این هویت خیالی نارسیستی و شیفتگانه بسوی هویت نارسیستی سمبلیک است که در عین عشق اجازه فرودیت و نقد میدهد و بجای جستجوی کمال مطلوب گمشده و وحدت مطلق خیالی و توهم گونه، اکنون بدنبال خواسته‌های ایده آل من خویش می باشد که میخواهد با تلاش بدان دست یابد. تفاوت میان هویت خیالی نارسیستی 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 نارسیستی سمبلیک می بیند که چگونه میتواند قهرمانش را در زندگیش جذب کند و از او یاد بگیرد و تحول کند و بدینوسیله با جذب 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. اینگونه هم میشود لباسش قهرمان را پوشید و یا برای کسرنترتاش 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 کیرکه 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/ایزه ای لازم نیست کامل بگونه رابطه سوژه/ایزه 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 و 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 قانون کنترل و برتری سوژه بر ایزه، روح بر جسم و ابزاری برای جذب آنها در جهان و ساختار ذهنی خویش و بیمانرا می باشند، از روانشناسی خود کوهوت 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 نشسته ام و به جهانم حکم میرانم و یا فکر می کنم، در واقع از تمناهایم دوریم و از واقعیت درونی خویش، زیرا واقعیت آدمی در تمناهای خویش که همان تمناهای دیگرست و جستجوی بدنبال آن نهفته است. سوژه لکانی و یا انسان در واقعی یک وجود دوگانه و در خوش شکاف خورده است که هر وقت میخواهد خود شود و به تمنای خویش تن دهد، از آنرو که این تمنا را بشکل تمنای دیگری حس و لمس میکند، پس باید به عنوان <من> یا فاعل حذف شود، تا تمنایش و یا بخش ناخودآگاه وجودش و < دیگری> وجودش خویش را نشان دهد. و 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 می یابد 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 می کند و همه هویتها و قدرتهای متفاوت او بدور و حول این <علامت واحده و تفاوت او از دیگران> دور می خورد و اینگونه کثرتی در وحدت بوجود می آورد. 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 توهمات جهان تخیلی 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 می توان 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 کنند و در واقع مدرنیت ایرانی را بیافرینند. این رنسانس ایرانی را که باور من در حال وقوع است، من از نگاه خودم زمینی شدن و تبدیل شدن به عارف زمینی در مقاله هایم ترجمان و ساختار بندی کرده ام. 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 وسیله جذب مدرنیت در فرهنگ ما همراه با پاکسازی فرهنگ ما از همه عناصر ضد مدرن و ضد جسم و خرد یا ضد زنانگی و مردانگی باشد. یعنی این <عارف زمینی> میتواند و قدرت آنرا دارد به پایه روانی رنسانس ایران که باید چندلایه و روانی/اجتماعی/سیاسی/اقتصادی باشد، تبدیل شود و بستر اساسی هویت و نگاه مدرن ایرانی را بیافریند، بی آنکه خویش را تنها راه و یا امکان بداند ویا سیستمی بسته باشد. (برای درک آن: ابتدا مقالات من در باب کاوش روان جمعی ایرانیان و نیز مقالات افوریسمی اسرارمگو خوانده شود. البته در آن مقالات که در حدود دو سال تا یکسال پیش درج شده اند، از لکان نامی نبرده ام و از نگاه جسم گرایانه خودم و سیستم فرویدی و کوهوتی برای نقد استفاده کرده ام. اینگونه نیز می توان دید که چگونه این نگاه لکانی در آنگاه جسم گرایانه بخوبی جذب میشود و این خود نشانه ای از آن است که سیستم جسم گرایانه من در ذات خویش مدرن و پسامدرن است، همانطور که ریشه در فرهنگ عارفانه حافظ و کام پرستانه و خندان عبید و یا فرهنگ میتراپی دارد و کار آنها را پایان میرسد و یا بی هیچ تراضی دروغینی چنین ادعایی دارد و با گذاشتن نگاه خویش به معرض نقد عمومی و طلب نقد، رواداری و نیز توانایی نقد پذیری و توانایی دیالوگ مدرن خویش را نشان میدهد. آتموقع هنوز به نگاه لکان نپرداخته ام و تازه شروع به آشنایی با او از طریق مقالات دوستانی کرده بودم و بنابراین نیز صبر کردم تا ابتدا آنگاه به بیان نظرش بپردازم که او را تا اندازه ای در خودم جذب و هضم کرده باشم و در سیستم جسم گرایانه ام جذب و انطباق داده باشم و رابطه ای تثلیثی با او یافته باشم).

موضوع مهم درک تفاوت میان تمنا و خوشی درآورد و نیز لذت است. لذت بقول فروید در پی جلوگیری از درد است و در واقع نمادی از تلاش جسم برای دست یابی به تعادل جسمی دوباره از طریق پایان دادن به یک هیجان مثلا هیجان جنسی یا میل گرسنگی و تشنگی است. رانشهای انسانی که غریزه انسانی شده هستند، مانند رانش مرگ یا زندگی در نگاه فروید در واقع دو نیروی اصلی زندگی هستند که هر دو در نهایت بدنال دست یابی به این آرامشند. از اینرو نیز رانش مرگ یا رانش زندگی دشمن هم نیستند، بلکه در نگاه فروید مکمل همدیگرند و تنها آنجایی خطرناک می شوند که برای مثال در حالت جنگ نیروی خشونت و داغان کردن بر نیروی زندگی می چربد و او را به خدمت خویش میگیرد. اصل لذت اینگونه در ادامه راه خویش برای جلوگیری از درد به اصل واقعیت میرسد. تمنا و خوشی دو واژه مهم در نگاه لکانی هستند که در آن تمنا به عرصه سمبلیک قرار دارد و نمایانگر آن است که بشر با قبول محرومیت و نام پدر در واقع خواهشها و فانتزیهای خویش را به تمنا تبدیل کرده است، زیرا تمنا آن روی قانون است و بدون قانون تمنا وجود ندارد. اینگونه نیز جملاتی مثل اینکه بی قانونی و یا بی هویتی معنای پسامدرنیسم است، در واقع تبدیل پسامدرنیسم مدرن و سمبلیک به پسامدرن خیالی ایرانی است که هوس خویش و خوشی خویش در پی قتل خیالی پدر و بی قانون بودن را بیان میکند، خوشی ایبی و تمتعی که یا خیالی و فریبنده و در نهایت دردزاست و یا در نوع بدر آغشته به خوشی تهوع آور ساحت واقع و حاصلش در هر حال نفی مدرنیت و تبدیل مدرنیت به آن روی سکه اخلاقیات مطلق گراست. یعنی اینجا کاهن سخت گیر و تحقیرکننده سکس و خرد، به لذت تهوع آور و یا نارسیستی خیالی این خواهشها می پردازد و می خواهد حالا که قانون شکسته، به هیچ کس رحم نکند و به خاطر این خیالاتش و خواهشهای توهم گونه جنسی و روحیش، مدرنیسم و پسامدرنیسم را به معنای بی اخلاقی و سکس در هر جا و بی مسئولیتی برای خویش و دیگران ترجمه میکند. یعنی در نهایت همان نگاه حقیرگرانه به سکس و همان توهمات و ناتوانی از فاصله گیری با خویش باقی می ماند و کاهن خودآزار به سادیست جنسی توهم گونه و کازانوی اخلاقی تبدیل میشود که می خواهد به زمین و زمان رحم نکند و یا برای خویش حق آزادی میطلبد و خواهرش باید در چارچوب اخلاق سابق زندگی کند. همانطور که آزادی بدون مسئولیت ممکن نیست، تمنا نیز بدون قانون ممکن نیست. تمنا تبلور قانون است. خوشی یا تمتع در معنای لکانی به معنای ارضای نیازهای زیستی چون غذا خوردن و یا مهمتر خوش گذرانی با یک ابژه جنسی بدون پیوندهای احساسی و تمنای متقابل می باشد که البته اینجا بشکل عبور از مرزهای نظم سمبلیک و بشکل یک نوع لذت تهوع آور جنسی می باشد. یعنی خوش گذرانی که نمیخواهد مثل تمنا، قانون و نظم جهان سمبلیک، یعنی ممنوعیت زنا با محارم و نام پدر را بپذیرد و اینگونه این خوش گذرانی در نهایت به گونه ای همان رانش مرگ فروید می باشد و بقول لکان راهی بسوی مرگ است و احمقانه است، زیرا در ذاتش نیز پارادکس است و از زمانی دیگر فقط بجای خوشی و تمتع، درد و تالم ایجاد می کند. این خوشی و تمتع یا بشکل مردانه می باشد و تبدیل دیگری به یک ابژه جنسی که البته فقط تمرکز بر حالت خاصی از رابطه جنسی مانند رابطه سادومازوخیستی و تحقیر معشوق و یا شکل خاصی از سکس می باشد و معشوق در کلیت اش اصلا نه مهم می باشد و به رابطه متقابل اهمیت داده میشود، زیرا دیگری یا معشوق فقط ابزار دست یابی به این خوشی درآورد و یا بقول لکان احمقانه است و یابین تمتع بشکل زنانه است و بشکل حالت عشق جادویی و اسرارآمیز رخ میدهد که دیگری نیز دیگر بار فقط بخاطر نقش اش در این حالت جادویی مهم است و نه ارتباط متقابل. پس خوشی و تمتع می تواند هم در پیوند با ساحت خیالی و رابطه نارسیستی باشد و هم ناشی از این ساخت <واقع> و پیوند کابوس با این خوشی بقول ژیک تھوع آور. به این خاطر نیز هر بیماری روانی یا عارضه روانی یک عنصری از این خوشی را در خویش دارد که غیرقابل جذب است و مربوط به این بخش و یا ساحت <واقع> است. بیماری روانی محل خوشی درآورد بیمار است و بدینخاطر نیز بیمار به بیماریش و این خوشی درآورش

می چسبید، زیرا در این بیماری بخشی از امیال و حقایق او قرار دارند که میخواهند جذب شوند و تعالی بایند. با جذب و تعالی این امیال و خوشیهای نهفته در بیماری، نگاه آن بخش از خوشی که به عالم خیال و هویت نارسیستی و ارتباط ثنوی و دوگانه با بیماری خویش و خوشی نهفته در بیماری خویش در پیوند است، توسط بیمار یا انسان بلوغ یافته در جهان سیمبلیک بیمار بلوغ یافته جذب میشوند و در رابطه تثلیثی انسان با این فانتزیها ویا خوشیهایش، آنها در جهان سیمبلیک بیمار بلوغ یافته جذب میشوند و به تمنا تبدیل میگرددند که روی دیگر قانون است و اینگونه به قدرت و زیبایی جدید انسان تبدیل میشوند. اما آن بخش از عارضه و خوشی در عارضه که به بخش و ساحت <واقع> تعلق دارد و مثل ساحت <واقع> غیرقابل جذب و بیان میباشد و تنها بشکل لذتی کابوس وار و خوشی ایبی کابوس وار خویش را نشان میدهد، نمیتواند در جهان سیمبلیک جذب شود و بدینخاطر نیز نمیتوان کامل هر عارضه یا بیمار را در آنالیز روانکاوای کامل تفسیر و توسط بیمار در جهانش جذب و به تمنا تبدیل کرد. به این خاطر یک بخش اندک از بیماری باقی می ماند که غیرقابل درمان است، زیرا این خوشی غیرقابل تفسیر و جذب میخواهد تکرار شود و برخلاف تمنا، که قادر به جهش از یک ابژه به سوی ابژه جدید تمنا میباشد، اینجا او فقط به یک ابژه می چسبید و آن کار را میخواهد تکرار کند. بدینخاطر نیز از نگاه ژیزک در کتاب <عارضه ات را دوست بدارد، مثل خود خودت > تنها راه در این است که تا حد ممکن بیماری را که یک اسم دلالت است و تمناک ماست، در شبکه جهان سیمبلیک خوش جذب کرد و این بخش جذب نشونده را که اکنون اما بسیار کم قدرت و غیر خطرناک شده است، بسان تبلوری از <هیچی و واقع > هیچگاه غیرقابل بیان خویش دوست داشت و با آن خویش را هم هویت خواند؛ مانند بخشی از حقیقت غیرقابل درک و فهم خویش که نشانی از دائو می باشد، مانند یک تیک در صورت، خوشی ارگیایی هزار چندگاه یک معتاد سابق و یا لذت در کابوس که خویش را اکنون بشکل علاقه به فیلمهای ترسناک نشان میدهد، پس از آنکه تمناک نهفته در این کابوس خویش را بسان تمناک سیمبلیک در ساختار انسانی خویش جذب کرده است. این خوشی نادر و حالت غیرقابل جذب اینگونه با قبول او بسان بخشی نادر از خویش و بسان نمادی از ذات بی نام و غیرقابل بیان خویش به نماد و تبلور نادر بودن خویش و در نهایت بی نام بودن، دائو بودن خویش تبدیل میشود، زیرا نام نهایی یکایک ما انسانها غیرقابل بیان است، مثل نام خدا و یا نام واقعی دائو. البته ژیزک تنها از هم هویت خوانی با این خوشی سخن میگوید، پیوند آن با دائو انتخاب و برداشت من و نگاه من است. تفاوت میان تمنا که تبلور قانون است و به عرصه سیمبلیک تعلق دارد، تمنا و تمتع خیالی و فریبگونه نارسیستی عرصه خیالی و این خوشی تهوع آور ناشی از جهان <واقع> برای درک این موضوع مهم است که ورود به جهان سیمبلیک و بلوغ از طریق گذار از خوشی و تمتع نارسیستی خیالی به تمنا و یعنی پذیرش قانون صورت میگیرد و نه از طریق هویت خیالی و خوشی خیالی فریبگونه و افسون کننده هویت نارسیستی خیالی و یا این خوشی مضمض کننده جهان واقع که به یک خواست می چسبید و جز ارضای تکراری و فیزیکی آن نمی خواهد، مانند ضربات کارد در فیلم پسیکو و یا مانند تمتع و تمناک خیالی تقی زادهها و شریعتیها در درکشان از مدرنیت، بی آنکه بگویم همه نظراتشان تخیلی بوده است. از طرف دیگر آنچه آنها می گفتند و می دیدند، تبلوری از مشکل همگانی ارتباط ما با مدرنیت می بود و می باشد که بطور عمده در قالب هویت و ارتباط خیالی، فریبکارانه نارسیستی و ثنوی بشکل غرب شیفتگی و غرب ستیزی صورت میگیرد که در نهایت دوروی یک سکه اند و نماد خودباختگی و نیز خشم نارسیستی ما و ناتوانی از رابطه سیمبلیک و تثلیثی با سنت خویش و جهان مدرن و جذب مدرنیت در جهان خویش و ناتوانی از ایجاد تلفیق سیمبلیک و مدرن آنها، یعنی ایجاد مدرنیت ایرانی و سوژه ایرانی و یا ناتوانی از دستیابی و درک <عارف زمینی> می باشند. برای درک این مشکل باید اما به درک ساختار ایرانی خویش دست یابیم که موضوع بخش تازه است.

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

۱. ساختار روانی ایرانیان مثل هر ساختار انسانی دیگری طبیعتاً ترکیبی از همین دوایر برومه ای سه بخشی سیمبلیک، خیالی، واقع می باشد. اما خصلت مشخصه ساختار ایرانی یک ترکیب عارفانه/اخلاقی یا مذهبی و برتری بخش هویت خیالی و نارسیستی بر بخشهای دیگر وجود انسان ایرانی یعنی بخشهای سیمبلیک و واقع 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 بینیانه در او میباشد، در واقع برتری و سروری بخش سیمبلیک و تثلیثی در ساختار روانی انسان و عبور از هویت خیالی و نارسیستی 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 برخورد به دیگری یا غیر که همان حالت بندگی/سروری نسبت به غیر و یا دیگری می باشد 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 بردگی/بندگی انسان ایرانی در برخورد به دیگری

را بسان ترکیبی مشترک از دو عنصر دیگر میدانم و در واقع ناشی از گره منفی ادیپی فروید و گذار منفی نارسسیم در معنای کوهوتی و روانشناسی خود می دانم). ساختار ایرانی بسان ساختاری عرفانی/ مذهبی بدان معناست که انسان ایرانی در مرحله گذار از ساخت خیالی به ساخت سمبلیک و قبول محرومیت خویش از فالوس و قبول نام پدر و از دست دادن مادر و قبول فانی بودن خویش و گذار از عشق خانوادگی و جستجوی بعدی در پی مطلوب فانی دنیوی خویش در عشق و حقیقت فردی، ناتوان از این گذار بوده است و بنابراین عنصر حاکم در وجودش نه عنصر سمبلیک و تثلیثی بلکه عنصر خیالی، نارسیمستی و ثنوی می باشد. برای درک این موضوع مهم باید ساخت خیالی را بیشتر باز کنم و نیز بعد پیوند این نگاه لکان را با نگاه کوهوت در سیستم جسم گرایی خودم نشان بدهم. همین جا اما لازم است بگویم که خواندن ساختار ایرانی بسان ساختاری مذهبی و عرفانی به معنای آن نیست که مذهب و عرفان فقط به عرصه خیالی و فریب تعلق دارند، بلکه همانطور که بالا توضیح دادم، میتوان رابطه ای سمبلیک و مدرن نیز یا مذهب و عرفان یافت، زیرا آنها نیز خود نمادی از نام پدر هستند و هم دارای جوانب مهم و سالم برای رنسانس ایران که براساس یک سیستم مدرن ایران هم مدرنیت را در خویش جذب می کند و هم عرفان و مذهب و سنت خویش را و ارتباطی مدرن میان این بخشهای هویت ایرانی ایجاد می کند که در آن هر مسلمان و یا عارفی در یک رابطه سمبلیک با مذهب و یا خویش بتواند هم به باصلاح به مکه رود و هم تن به دادگاه و قوانین عرفی دهد و یا بخش زیبای عرفان را در خویش جذب کند و آن را سمبلیک سازد و اینگونه می تواند بسان عارف زمینی به جهان عاشقانه بنگرد و با او از خدا تا معشوق به گفتگو و بازی عشق و قدرت بنشیند و همزمان بخشهای منفی در فرهنگ عارفانه و مذهبی جامعه را که نافی جسم، سکس، اروتیسم، زنانگی یا مردانگی و یا نافی خرد و گیتی گرایی می باشد، بدور اندازد. اصل 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 که بدان وسیله میتواند سوژه از چشم انداز این سومی به خویش در تصویر رابطه دوگانه بنگرد و خویش و رابطه اش نقد کند و آنگاه دوباره کامل به درون تختخواب و یا معاشقه با دیگری برگردد و چیزهای تازه ای را در اروتیک و عشق تجربه کند و یا درباره لزوم تحولاتی با معشوق خویش سخن گوید که او از طریق فاصله گیری دیده است و نظر او را بخواهد و ببیند که او نیز پس از تجربه چشم انداز از بیرون چه میگوید. این شیوه بدان خاطر ممکن است که تنها نام دیگر قانون است، و فرد می داند که تمنایش نام دیگر قانون است و آزادیش با قبول مسئولیت در برابر تن و روح خویش و معشوقش همراه است. بنابراین کودک با قبول محرومیت از فالوس و از دست دادن رابطه دوگانه نارسیمستی خویش با مادر در جهان خیالی و با قبول نام پدر یا قانون برای اولین بار وارد جهانی میشود که اساس آن بر این رابطه سه گانه همراه است و اینگونه از طرفی میتواند در پی تمناهای فردی و عشقی خویش به وصال معشوق و ایجاد ارتباط و یا رشد فردی دست یابد و همزمان میداند و حس می کند که باید در این مسیر قوانینی را رعایت کند و نگاه این نفر سوم را که در جامعه مدرن حکومت قانون است، در وجود خویش احساس میکند. وجود این نفر سوم و یادگیری فاصله گیری از خویش و گاه از طریق چشمان این نفر سوم به خویش نگرستن و خویش را نقد کردن، باعث میشود که او هم بتواند بسته به رشد جامعه و فرهنگ خویش به وحدت در لحظه با معشوق خویش تن دهد و هم فردیت اش را از دست ندهد. اینگونه نیز اساس جامعه و نگاه مدرن بر اساس قبول کردن این محرومیت و فانی بودن و قبول قانون و ناممکنی وحدت کامل، توانایی فاصله گیری سوژه/ابژه ای با خویش و دیگری و اهمیت فردیت بوجود می آید. اشکال این نگاه مدرن در بخشی است که در قسمت مربوط به مدرنیت بدان می پردازم، فقط اینجا اشاره کنم که <من> مدرن هنوز خود نیز بخشی باقی مانده در این جهان خیالی دارد و بدینخاطر از طرف دیگر، اینجا فردیت گاه حالت نارسیمستی و خیالی و مجذوبانه می یابد و لزوم تن دادن به دیگری و حس وحدت با معشوق و قبول او بسان سوژه دیگری فراموش میشود و شخص با مجذوب شدن در تصویری نارسیمستی از خویش و یا دیگری ناتوان از آن است بسان سوژه لکانی که یک سوژه در ذات خویش دوگانه و شکاف خورده است، با فراموش کردن خویش بسان فاعل و با تن دادن به تمنای خویش که همان تمنای دیگرست، به ارتباط و رابطه متقابل با دیگری، چه معشوق و رقیب یا ناخودآگاهی، دست یابد و مرتب بخشی دیگر از تمناهای خویش را و بخش دیگری از قدرتهای خویش را جذب کند، بدون آنکه بوسیله شیو جذب و کنترل سوژه/ابژه ای مدرن این شورها را از قدرتهای بزرگ درونش خالی کند و آنها را کوچک کند، زیرا از آنها و ناتوانی کنترل آنها هراس دارد. اینگونه نیز می بینم که چگونه در نگاه مدرن همه شورهای بزرگ، چون عشق، خرد و ایمان در 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 جذب سمبلیکی ما بخشی از توان این شورها را نتوانیم جذب کنیم و آنها را در حد توانمان جذب کنیم، اما نوع جذب و هضم سمبلیک سوژه دکارتی بخاطر همین باقیمانده های هویت نارسیمستی، به بی رمق کردن و بیمار کردن شورهای بزرگ می پردازد، زیرا مالمال از میل کنترل آنها و هراس از قدرت آنهاست. اما برتری جهان مدرن بر جهان ما و نیز بر همه جهان شرق در این توانایی فاصله گیری و ایجاد جهان سمبلیک مدرن بوجود آمده است. بدینخاطر نیز جالب است که ببینیم در فرهنگ ما هیچگاه رابطه سوژه/ابژه ای شکل نگرفته است و

از اینرو نیز خردگرایی رشد نکرده است، زیرا روان ایرانی از جهات زیادی در این بخش خیالی و نارسیستی و رابطه دو طرفه باقی مانده است.

وجه عمده ساحت و یا بخش خیالی انسان ایجاد یک رابطه دوگانه نارسیستی با تصویر خویش و یا مادر می باشد. در این عرصه هم <من> انسان پایه گذاری 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 نارسیستی آدمی و هویت یابی است. اما این هویت خیالی و نارسیست خیالی که عاشق یک مطلوب بزرگ شده و توهم گونه از خویش ویا مادر و دیگرست، تنها با عبور به درون مرحله سمبلیک و قبول محرومیت از فالوس و فانی بودن می تواند، از توهمات بزرگ گونه و غیرقابل ارضای نارسیست اولیه دست بردارد و بجای خواست مطلوب مطلق گمشده و یا معشوق مطلق و میل یگانگی کامل با او، به جستجوی معشوق دنیوی خویش که دارای خصایل هم مثبت و هم منفی است و بدنیاال دست یابی به ایده الی از خود که با کار و تلاش بدست می یابد و هیچوقت هم کامل بدست نمی آید، جستجو کند. در این کمال مطلوب <من> و عشق زمینی نیز شور نارسیستی وجود دارد، اما این شور نارسیستی اکنون بالغانه و قادر به عشق ورزی بالغانه به خویش و دیگرست. علت رابطه توهم زای نارسیستی آن است که در این جهان خیالی آدمی در یک رابطه دوگانه با دیگرست و این رابطه بطور عمده به شکل تصویراست و نه کلام که خاص مرحله سمبلیک است. یعنی کودک و یا انسان باقی مانده در این مرحله خیالی رابطه اش با دیگر رابطه ای بر اساس میل نارسیستی 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، خود همان بهشت گمشده است و اینگونه اسیر و مجذوب نگاه تصویر خویش شده و این رابطه دوگانه، یا به حالت خودبزرگ بینی نارسیستی و یا برعکس آن به حالت هیچ بودن و چندپاره بودن خویش را دچار می بیند. یا شیفته است و یا متفرد. 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 نارسیستی در این جهان خیالی بر اساس فریب قرار دارد، زیرا هیچ کس و هیچ چیز نمیتواند این تصویر بزرگ و خیالی را درازمدت از خویش نشان دهد و همیشه روابط براساس این گونه فریب نارسیستی محکوم بدانند که از عشق به نفرت به پیوندند و یا این حالت عشق و نفرت را تکرار نسبت به دیگری تکرار کنند، تا آنزمان که با قبول ناممکن بودن این یگانگی همیشگی و قبول فانی بودن از درون تصویر و این رابطه دوگانه خارج شوند و بتوانند از چشم انداز سومی به خویش بنگرند و نقد کنند و تن به قانون دهند. روابط نارسیستی خیالی، روابط عشق و نفرت، شیفتگی و دل آزردهگی، میل بلعیدن از یکسو و تهوع از سوی دیگر، یا دیگرست، چه در ارتباط با معشوق، چه با خدا و یا با مدرنیت. اینگونه نیز وقتی معشوق، خواستشان را در پی مجذوب شدن و اسیر او بودن دیگر نمیتواند خوب اجرا کند و ضعف نشان میدهد، چون او نیز مثل هر انسان دیگر نقاط ضعف دارد، نارسیست خیالی ما خشمگینانه و دل آزرده او را میخواهد بدور اندازد، تا معشوقی دیگر در این تصویر و رابطه افسون و جذابیت بگذارد و به پرستش اش پردازد و یا کسی را بیابد که به پرستش اش مشغول شود. چنین انسانی آنگاه مجسمه شاهش را که دیگر ناتوان از اجرای این نقش بزرگ منشانه خیالیست، با خشم نارسیستی اش به پایین می کشد و رهبر بعدی را در ماه قرار میدهد و مجذوبانه به او مینگرد و افسون او میشود و منتظر دستورات او، تا اینگونه با یکی شدن با او به بهشت گمشده و یگانگی در تصویر دست یابد. موضوع اینجاست که نارسیسم یک مرحله مهم و اساسی در رشد آدمی است و گذران غلط آن و ماندن در این جهان خیالی بزرگترین ضربات را به انسان میزند و حتی می تواند، تا مرحله پسیکوز برود. برای لکان پسیکوز و امثال آن مانند شیزوفرنی ریشه در این نارسیست خیالی و ماندن در این مرحله دارد. زیرا پسیکوز نفی نام پدر و ماندن در این رابطه دوگانه است. کوهوت پایه گذار نگاهی نو به نارسیسم و از پایه گذاران مکتب روانکاوی خود و تئوری ارتباط ابژه ای نشان میدهد که این اختلالات نارسیستی 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 یکسو و از طرف دیگر کمک به رشد استقلال و فردیت او از طریق جداشدن تدریجی است. لکان نیز به نقش مهم این ارتباط مادر و فرزند در تکامل و اختلالات نارسیستی اشاره میکند. در شکل سالم گذار نارسیستی بقول کوهوت انسان با حفظ بخش سالم نارسیسم در خود بشیوه حفظ دو قدرت خویش < بنام خویش بزرگ> و < ایماژ یا تصویر پدر و مادر> از این جهان نارسیستی 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 نارسیسم 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 حفارت از سوی دیگر، ناچار به اعتیاد و یا جستن اشیاء و موجوداتی می پردازد که بتواند با یکی شدن با آنها به این شکستگی نارسیستی خود پایان دهد و اینگونه به قالب هرچیزی 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 و به سربازان 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 و تلاش برای چیرگی بر جسم و سراپا روح شدن، و دویارگی فرهنگ عشق ما به عشق افلاطونی زیبا و تن زشت، چگونه تبلور این نارسیست خیالی و باقی 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 برخوردارمان 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 یک رابطه خیالی و نارسبستی با مدرنیت ایجاد کردیم و مثل تقی زادهها، شاه و غیره خواستیم سراپا مدرن شویم و چهارنعل بسوی دروازه تمدن و تصویر خیالی از مدرنیت برای فراموشی هراسها و خودباختگی نارسبستی خود تاختیم، تا مجذوبانه و مسحورانه با مدرنیت یکی شویم، در حالیکه مدرنیت اساسش همین سحرزدایی و نفی یگانگی مطلق و قبول فانی بودن است. بدینخاطر نیز از مدرنیت، مدرنیزاسیون ساختیم و بجای فردیت رجاله های هدایت را از خویش آفریدیم که تبلور این رابطه نارسبستی و ماندن در جهان خیالی است. زیرا بقول هدایت رجاله دهانی بزرگ است که به آلت تناسلی ختم میشود و تنها میخواهد بخورد و بکند، تا بر چندپارگی نارسبستی خویش توهم وار چیره شود و اینگونه طبیعتا گرسنگیش و تشنه گیش پایانی نمی یابد و محکوم به تکرار است و حافظه تاریخی ندارد، زیرا ارتباطش با دیگری نه براساس دیدن دیگری بسان نیمه سرکوب شده و گمشده خود که باید جذب و تعالی بخشیده شود و در عین حال بسان یک موجود مستقل که خواهان ارتباط متقابل است، می باشد، بلکه رابطه اش با <دیگری> چه مدرنیت و یا سنت، بطور عمده یک رابطه نارسبستی و خیالی شیفتگی از یکسو و دل آزدگی از سوی دیگر است. بدینخاطر نیز روی دیگر رابطه نارسبستی ایرانی با مدرنیت و سنت همان روی دل آزدگی و خشم نارسبستی و میل بازگشت به خویشتن شریعتی ها و نفرت از غرب زدگی 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 نکات اصلی و مثبت مدرنیت در فرهنگ خویش و ادغام و جذب و مدرنیت در جهان سمبلیک خویش ممکن نیست. بدین خاطر نیز ارتباط انسان ایرانی با مدرنیت براساس ارتباط خیالی توهم گونه نارسبستی عاشقانه و دوگانه و مجذوبانه است. طبیعی است که طرف دیگر این مجذوبیت، نفرت و هراس و میل بازگشت به خویشتن است که او هم در همین جهان خیالی و دوطرفه اسیر است. تنها این بار در چشمان معشوق بجای تبلور وسوسه های سرباز زده خویش و شیفتگی به آن چشمها، در آن کابوسی و تبلور هراسهای جنسی و یا اخلاقیش را می بیند و یا تبلور بی اعتنایی به خویش و میخواید جواب این کابوس، هراس و بی اعتنایی 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 دیگرار به غرب ستیزی و غرب شیفتگی هدایت میکند و اینگونه ما در دوری باطل و تکراری سیزیف وار خویش را می فرساییم. البته طبیعتا 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 نو تلاش برای جذب مدرنیت در جهان سمبلیک خویش می دهد که اساس امیدواری من و دیگران به رنسانس ایران است. من راه خویش به عنوان <عارف زمینی> را یکی از این مهمترین راهها برای این جذب مدرنیت و رنسانس ایران میدانم که بخاطر باز بودن این سیستم در عین استقلالش و فردیت اش، قادر به دگردیسی مداوم می باشد که نمونه اش جذب 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 جسمکی غریب یا ارتباطی شیفتگانه و خیالی به نظر آید و یا نوع جذب مدرنیت بشکل نارسبستی و چندپاره باشد، بلکه قادر است با هر تلیقی به یک پیوستگی ارگانیک و منطقی دست یابد. در آینده در این باره بیشتر خواهم نوشت. اما 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 که در واقع خود یک ادعا و خودشیفتگی مخفیانه و از این رو ناصادقانه است، گذشته است. باید نظر خویش را با یک خویشتن دوستی و اعتماد بنفس سالم و بالغ مطرح کرد و همزمان از دیگران نقد نظر خویش را طلبید. 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 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 پایان رسانند. پایانی که طبیعتا خود آغازی نوشت، 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 مانده در جهان خیالی، هوس بلعیدن دیگری و یا بلعیده شدن توسط او را ندارد، زیرا این نوع عمده ارتباط نارسبستی ایرانی با دیگری بخاطر اسارتش در جهان خیالی و نارسبستی خویش می باشد، چه این دیگری فرهنگ خویش یا مدرنیت است. باید به ایجاد این هویت سمبلیک و رابطه تثلیثی به این تکرار برزخ و تکرار جاودانه جنگ وسوسه/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، طلییدن و جویدن و هضم و جذب درست یک اندیشه و یا تمناست و یا ادغام و جذب مدرنیت یا فرهنگ خویش است. طبیعتا دوستان با نگاه از این چشم انداز بخوبی معضلات این نگاه و هویت خیالی را در همه عرصه های فرهنگی از خانواده تا عشق و تا سیاست و یا هنر و علم می بینند و تبلور این هویت های خیالی و رابطه نارسیستی خیالی را. همانطور که گفتم در این مرحله خیالی انسان به هویت خویش دست می یابد که اما هنوز هویتی خیالی است و ابتدا با گذار به جهان سمبلیک و قبول فانی بودن به هویتی سمبلیک تبدیل میشود که اساسش به نگاه لکان این است که این هویت مانند یک کثرت در وحدت است. یعنی برای مثال وقتی من و شما بسان ایرانی در جهان مدرن می زیم و بناچار و بخاطر ساختارمان ابتدا با هویت خیالی یا میل بلعیدن مدرنیت و از طرف دیگر تهوع آن با مدرنیت روبرو میشویم، در این گذار از هویت خیالی و ایجاد رابطه سمبلیک با جهان مدرن به عنوان بخشی از خویش که باید جذب و منطبق گردد، انگاه قادر خواهیم بود که هربار با یافتن نکاتی نو و نیز همراه با تحولات مدرنیت که نیمه دیگر ماست، خود نیز تحول یابیم و مثلا به چندهویتی پسامدرنی دست یابیم و در عین حال هم چنان احساس کنیم که خودمان هستیم و صاحب <علامت واحده> خویش که نماد تفاوت ما با دیگری و هویت ما می باشد هستیم. این هویت های 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، ترکیب این بخش درازمدت و این بخش متحول و ایجاد بخشهای جدید بگونه ای است، که در این بخش کهن کامل حل و نابود نمی شوند، بلکه با ایجاد یک رابطه ارگانیک به بخشی از او تبدیل میشوند که در عین حال متفاوت از بخشهای دیگر اوست و با این حال در همه بخشها و هویت های پیش می تواند او را یعنی این 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 می گردند که با این داده های نو طبیعتا تحول نیز میکند و با این حال بخشی قدیمی و اصیل باقی می ماند که 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 که مرتب می توانند بخشهایی نو به آن اضافه شوند، زیرا از یاد نبریم که جهان سمبلیک پایان نمی دهد نوشته شود. آن ایرانی اما که هنوز بطور عمده به بلعیدن دیگری، چه سنت، مدرنیت و یا پسامدرنیت مشغول است، محکوم است که این رابطه کانیالی با خویش و یا با دیگری را و تهوع آن را تکرار کند و مرتب درونا فرسوده تر گردد، زیرا او مثل بیمار بولیمی یا چاقی مزمن است که غذا را می بلعد و بعد دست به دهان خویش می کند و آنرا بالا می آورد. یا 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. زیرا بخش مهمی از هویتمان و روانمان اسیر این جهان خیالی می باشد و ناتوان از عبور و ایجاد رابطه سمبلیک با خویش و دیگری و بدست گیری 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 ادیب و یا قبول محرومیت و نام پدر، این کار را بشکل منفی و بشکل نفی کامل تمناهای خویش و میل یگانگی نارسیستی 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 می یابد و نگاه پدر یا قانون را بر روابط دوگانه خویش حس میکند و اینگونه بسان سوزده وارد یک رابطه تثلیثی با خویش و زندگی می شود که ضلع سومش همیشه نام پدر و یا قانون است که همزمان بسان دیسکورس سکسی و جنسیتی هم فانتزرها و هم جنسیت ما و هم نوع و چگونگی عشق ورزی ما را تعیین و ایجاد میکند و اینگونه نیز با قبول قانون و نام پدر، تمنا زاییده میشود که تبلور نام پدر و دیسکورس سکسی و قانون جنسی است. اما این بدان معنا نیست که فانتزهای پس زده شده بر نمی گردند. جالبی دفع امیال و پس زدن رانش و فانتزی 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 فانتزی دفع شده در پی زنا با مادر و قتل پدر با ورود به ناخودآگاهی به نظم و دیسکورس قدرت در ناخودآگاهی وارد میشود و جای خویش می یابد و پیوندی نیز با همه تصاویر و فانتزهای سرکوب شده اولیه و ماقبل ادیپالی می یابد. زیرا بقول لکان، و این به باور من بزرگترین کشف لکان است، ناخودآگاهی مانند زبان صاحب ساختار و نظم است، یا بهتر بگویم ناخودآگاهی 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 امشاسبندانش ندارد، - اهورامزدا نمادی از نام پدر و قانون یعنی اخلاق است، بلکه اهریمن نیز که نماینده ناخودآگاهی است، دارای نظم مشابه خویش و بارگاه مشابه ای

است و هر خدای خوبی یک همزاد خدای بد دارد که با هم می‌جنگند. مشکل فرهنگ ایرانی نیز از اینجا شروع میشود. زیرا میان این دو نیز یک فضای خالی و تهی است که در واقع محل «من» در نگاه فرویدی است که 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 جموش هستند. از نگاه فرویدی 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 ماهیت انسان را که ناشی از این حالت دوگانگی من انسان و جنگ درونی میان امیال و اخلاقیش 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 دیگریست. یعنی ما وقتی با خودمان نیز روبرو میشویم و با خودمان یا ضمیرناخودآگاهمان سخن میگوئیم، این «دیگری» بخش دیگر از خود ماست و 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 مویوس ترکیبی از «من» و دیگریست که نقطه تلاقی «من» و «دیگری» بر روی نوار مویوس همان شخصیت و یا سوزه اوست که بخاطر تحول این نقطه تلاقی در ذات خویش متحول و دوگانه یا شکاف خورده است. سوزه لکانی برخلاف سوزه دکارتی یک سوزه یکپارچه نیست، بلکه یک سوزه پسامدرنی است که مرتب با خویش تفاوت می آفریند، چرا که او تمنا کننده است و تمنا همیشه تمنای دیگریست و از طریق تن دادن سوزه به این تمنای دیگری و یا به بخش «دیگر» خود مرتب به هویتها و تفاوتها جدیدی دست می یابد و چند لایه میشود. از طرف دیگر همانطور که گفتیم این «من» مدرن در واقع زیادی خویش را قوی میداند 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 ناخودآگاهیست، باید «من» و یا خودآگاهی حاکم شود» و تلاش در قدرت بخشی به «من» بیمار میکردند، بدنبال آن بود که انسان با شناخت این بخش خیالی و نارسیمتی «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 دوگانه و وابسته به «دیگری» و در ارتباط متقابل با دیگری بنگرد، و اینگونه سوزه جهان سمبلیک و تثلیثی خویش گردد و تن به «دیگری» 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 دیگریست. و موضوع، جذب دیگری در جهان سمبلیک خویش است که ادامه همان طرح تعالی بخشی فرویدی می باشد. از طرف دیگر لکان با بیان ساختارمند بودن ناخودآگاهی بشکل زبان، نه تنها به درکی از روانکاوی که هنوز در ضمیرناخودآگاه یک شر بزرگ می دید و هراس فراوان از این چیز ناشناخته پایان داد، بلکه به درک بسیار بهتر ضمیر ناخودآگاه و امکان ارتباط گیری با او کمک کرد، زیرا ناخودآگاهی ما محل حقایق ما و محل نیروهای ما می باشند که باید تعالی یابند و زیبا شوند و در نگاهمان جذب شوند، تا زندگیمان مرتب زیباتر و بالغتر شود. با آنکه در برخی بودن ناخودآگاهی و ضرورت تعالی بخشی فانتزیهای برآمده از ناخودآگاهی و زیبا ساختن آنها و دیدن پارادکس زندگی بشری تغییری نمی یابد، اما میتوان با قبول پارادکس به انسان پارادکس و خندان تبدیل شد که هیچگاه قابل شناخت نهایی و در بند گرفته شدن توسط دیگران نیست و یا از هر اسارتی در بند فانتزی ناخودآگاه خویش و یا در بند «دیگری» و هویت نارسیمتی با این نیروی پارادکس خویش قادر به بیرون آمدن و ایجاد ارتباط تثلیثی و گذار از ارتباط تنوی نارسیمتی و خیالی می باشد. باری به موضوعمان برگردیم. موضوع این است که در همان لحظه که انسان میلی از خویش را پس میزند، این میل در ناخودآگاه با کمک «استعاره» و «مجاز» لباسی دیگر به تن میکند و در خانه خودآگاهیمان را میزند و در واقع میگوید، «خر خودتانید، نابودی کامل من ممکن نیست، زیرا من توام، پس مرا در خویش جذب کن و به خدمت خویش در بیار و به من معنا بده. یعنی مرا با جذب خویش در شبکه جهانیت و تبدیل من به یاری از خوش، مرا به هویت و بخشی نو از خویش تبدیل کن».

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 تعالی بخشد و زیبا کند و در خدمت گیرد و روانکاوی در واقع کمک به این پروسه برای درک و شنیدن صدای آنها و آنچه میطلبند و جذب آنها در جهان سمبلیک خویش است. نمونه ای از جذب 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 جذب بیش از اندازه به کوچک کردن و بی خطر کردن امیال خویش می پردازد و اینگونه ثمره اش بقول میلان کوندرا سبکی غیرقابل تحمل زندگیست و تمرات مثبتش ایجاد نگاههای نوی انتفادی مانند نگاههای فمینیستی و پسامدرنی و تحولات مدرنیت و بازی قدرت میان آنها. مشکل جامعه و فرهنگ ما این است که این روند به گونه ای انجام میگردد که زندگی به یک بار غیرقابل تحمل سنگین تبدیل میشود و انسان ایرانی هفت ساله شده، هزارساله میشود و اسیر زنجیرهای گذشتگان و مقروض به آنها. 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 خوداگاهیش را زدند، به تعالی بخشی این امیال و زیبا ساختن آن و بلوغ بیشتر زندگی خویش بپردازد، دوباره از ترس پدر و اختگی، 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 مویوس است. اینگونه بخاطر سرکوب مداوم خویش و ناتوانی از سوژه و فرودشدن و ورود کامل به جهان سمبلیک خویش وجودش تبدیل به میدان جنگی میان وسوسه ها و اخلاق میشود، بی آنکه سوژه ای قدرتمند در میان باشد که از یکطرف به تعالی بخشی به تمناهای خویش و زیباکردن آنها مشغول باشد و از طرف دیگر با ایجاد روابطی نو با نام پدر بتواند از قدرت مطلقه او بکاهد و او را فانی سازد و قابل تحول. او بجای تعالی بخشی وسوسه ها و اخلاق مطلق و تبدیل آنها به تمناهای زیبای خویش و اخلاق نسبی و حکومت قانون عرفی، 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 و 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 تعالی بخشی وسوسه هایش به تمنا و اخلاقش به قانون و نام پدر دست یابد و بدین شکل جهان سمبلیک، قادر به دگردیسی و تثلیثی خویش را بسازد، که مثلث ارتباطیش 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». اینگونه 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 که اینجا اکنون مطلق و خیالی شده است، و این خلاف ذات فانی و پارادکس بشریست، زیرا همه چیز انسان فانیست، نه تنها خود او بلکه برداشتهای او از خدا ویا زندگی؛ خدایان او نیز میرا هستند. به خاطر این سرکوب و پس زدن مداوم امیال خویش که همانطور قبلا گفتم اساس و پایه نوبروزها از وسواس، تا هیستری و اعتیاد، از سادیسم و مازوخیسم بیمارگونه در نگاه و عشق و روابط می باشد، انسان ایرانی محکوم به نوعی سترونی و ماندن در این تکرار بیمارگونه می شود. یعنی 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 دربخش علل روانی این مشکلات به این دو موضوع اساسی توجه خاص داشت، زیرا اکثر معضلات ما ترکیبی از این دو معضل هستند. انسان ایرانی دارای یک هویت خیالی و اسیرمانده در این تصویر ارتباط خیالی افسون گرایانه و دوطرفه با هستی و دیگری 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، میخواید 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 و از طرف دیگر چون این تصویر خیالیست و وحدت مطلق ناممکن، پس ازطرف دیگر میخواید 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 اختگی 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، دیگری و پدر وجودی فانی و قانون قابل تحول است، بی آنکه اساس آن یعنی روند محرومیت از فالوس و قبول نام پدر تغییر کند، اما چگونگی نقش پدر و قانون می تواند تحول یابد که در مدرنیت و تحولات مدرنیت شاهد آن هستیم. انسان ایرانی در رابطه اش با <دیگری> چه خدا یا معشوق، در یک رابطه خیالی نارسیستی و مطلق گرایانه می ماند، 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 می باشد که می خواهد 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 زاده ها 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 می یابد و اخلاقیات کمی سست میشود، یکدفعه میخواهد جای پدر و قانون بنشیند و دیکتاتوری کند و نشئه قدرت 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 می شویم که در خفا خیال می کند خداست و تنها در برابر کسی که خدا می شمارد، بنده و کوچک است و یا اگر به خدایش پشت کرد و خیالی مدرن شد، حال می خواهد بی هیچ قانون و مسئولیتی تقاص سالها ریاضت جنسی و عشقی را پس بگیرد و اینگونه تبدیل به کاهن لجام گسیخته می شود..

اینطوری است که ما از یکطرف خودمداریم و از طرف دیگر مرتب در گفتن چاکریم، مخلصیم، خاک پاتیم هستیم. این تعارفات در بخش زیادی دروغین، خود حکایت از آن میکند که با انجام نگرفتن کامل هویت سمبلیک و 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 چرا آرمان پدر به قاتل پدر خیالی تبدیل شویم و به نشانیدن خویش به جای او دست زنیم و اکنون می خواهیم به جای اخلاقی بودن بی اخلاق کامل شویم و همه امیالمان را بدون جذب و تعالی بخشی آنها در قالب تمنا و قبول قانون و نام پدر بشکل ابتدایی 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 گرای مطلق دوروی یک سکه است. انسان مدرن ناقص قانون نیست و میداند که آزادی با مسئولیت همراه است و از این رو حتی در نقد پسامدرنی نیچه ای انسان مدرن میانه مایه و یا آدمکی با اخلاق نسبی و عدم توانا به جهش های بزرگ احساسی است ولی فرومایه نمیشود. زیرا فرومایگی و آن حساگرها و زنگ بازها از طرف دیگر و یا اخلاقگراییها همه در نهایت ناقص نام پدر و قانون و نماد عدم رشد یک جامعه و هویت یک جامعه و ناتوانی گذار از جهان خیالی و هویت نارسیستی ثنوی به جهان سمبلیک و هویت سمبلیک تثلیثی و ناتوانی از تبدیل شدن به سوژه تمناکننده و فانی می باشد. از اینرو نیز جامعه ما یک جامعه پدرسالاری/ مادرمحورانه است که در آن اخلاق مطلق نماد پدرسالاری و عشق مطلق مادرانه نماد مادرمحوری می باشد که هر دو بر اساس سرکوب جسم، زنانگی و مردانگی و سرکوب خرد و فردیت عمل میکنند و باقی ماندن در یک ارتباط دوگانه و فریب گزانه با هستی. 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 میانی 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 < دیگری بزرگ > یعنی نام پدر و قانون حضور خویش را و نگاه خویش را داراست، زیرا تمنا تبلور قانون است و بی قانونی کامل

هویت خیالی به معنای از بین رفتن تمنا و حریم خصوصی و از دست شرم زیبای 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 می یابد. 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 می باشد. 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 می شکنند، تا راه را برای ارتباط پارادکس و زیبای انسانی که مالا مال از حس شرم است و مالا مال از دوگانگی بشری، از احساسات عشق و هراس می باشد، 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 می یابند که تبلورش در همان چسباندن برگ انجیر بر شرمگاه خویش می باشد. 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 آفوریسم 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 می شود، آنجا نیز تمنای جنسی از بین میرود و مانند 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 می بینند، ناتوان از همخوابگی هستند و مرد آلتش میخوابد و زن احساس درد در واگینای خویش میکند و این حاصل بی حرمتی به خویش و از دست دادن شرم عرصه خصوصی خویش و از دست دادن تمنای خویش در پی دستیابی به تمتع و خوشی احمقانه و بی دردسر است. همانطور که گفتیم تمتع یا خوشی 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 جذب 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 و سرانجام از این تکرار سیزیف وار و دایره جهنمی جنگ وسوسه و احساس گناه بیرون آییم و بجای بلعیدن دیگری و مدرنیت و بالا آوردن دیگر بار آن مانند انقلاب ما، آنها را در رابطه تبلیثی 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 دگرپرسی می یابیم؛ به یک کثرت در وحدت دست یابیم و به رنسانس ایران. زیرا از یاد نبریم آدمی همیشه تمناهای دیگریست و دیگری با غیر، چه معشوق یا مدرنیت، تمنا و یا اشتیاق خود ما و نیمه دیگر خود ماست که میخواهد جذب شود و یار سرور خویش گردد و وسیله دست یابی او و خویش به لذتی نو و تحولی نو. باری راه من برای این تحول اساسی، سیستم جسم گرایی و هویت عارف زمینی است. راه شما چیست. بگذارید بحث را به این عرصه وارد کنیم و صحنه را به بازی و جدل عشق و قدرت زیبای نگاه‌های مختلف حامل رنسانس و شکوفایی دوباره یکایک ما و کشورمان ایران تبدیل سازیم.

اروتیسم مدرن و مارک دساد

اروتیسم مدرن چون جهان مدرن، عبور از عشق مطلق و اخلاقیات نافه جسم و علائق جنسی بسوی قبول فانی بودن خویش و میل دستیابی به تمناهای عشقی و جنسی فانی در این جهان دنیوی است. اینگونه نیز اروتیسم مدرن بقول فوکو پیوندی تنگاتنگ با مرگ خدا و یا همان مرگ آگاهی هایدگری دارد. در این معنا نیز اروتیسم بسان شکلی تعالی یافته از شورجنسی است که با خوداگاهی و جان اغشته گشته است و در خود هم خوبیهای جهان مدرن و هم ضعفهای آن را در بر دارد. بقول اکتاویو پاز (۲) شورجنسی ریشه، اروتیک شاخه و عشق میوه درخت سکسوالیته انسانی است. پورنو گرافی، شکلی بیاور من ابتدایی از اروتیسم است که در آن اساس نه تمناهای اروتیسمی و جذب معشوق و بازی اروتیسمی در دستیابی به لذت جنسی/ احساسی اروتیکی می باشد بلکه بسان تبلور تمرکز اساسی بر حرکات جنسی و عمل جنسی و جذابیت جنسی می باشد. در این معنا نیز می توان گفت که هر دو دارای حق حیات خاص خویشند و مطمئناً در جاهایی نیز این مرز میان آنها بسیار لرزان و شکننده است. تفاوت بیاور من یک تفاوت ظریف است. در پورنوگرافی نیز علائق و احساسات در کنار میل ارضای جنسی نقش بازی میکنند، زیرا سکس بدون احساس وجود ندارد همانطور که ارتباطی بدون چاشنی جنسی و اروتیسمی وجود ندارد، اما اینجا لذت احساسی همراه با عمل جنسی در کنار این لذت جنسی انسانی، بیشتر بیان آشکار خوشی و لذت بری از بازیهای قدرتی که تاثیر گرفته از دیسکورس قدرت در جامعه هستند، می باشند. از طرف دیگر همان تفاوت میان تمنا و لذت یا خوشی دردآور خیالی و خوشی تهوع آور مربوط به بخش <واقع> برای درک این تفاوتها مهم است. در پورنوگرافی ما بیشتر با خوشی خیالی و توهم گونه روبرو هستیم که برای مثال فکر می کند با سکس خالص و بی هیچ تمناهای اروتیسمی، یا کم تمنایی، چون باید از تن معشوق خوشش آید و از آن لذت ببرد، می تواند به اوج لذت دست یابد و امیال تعالی نشده خود را ارضاء کند. در حالیکه در اروتیسم که خود نمایانگر ایجاد یک هویت مدرن و سمبلیک است، سکس و بازی سکسی به یک تبدیل سکس از خوشی جنسی به یک تمناهای روحی/جنسی با درجات متفاوت از توانایی تمنا شدن و درجات متفاوت از اروتیسم روبرو میشویم. در این معنا باید میان اروتیسم و پورنوگرافی و میان اشکال مختلف اروتیسم، همان تفاوتی را قائل شد که میان شعر اروتیسم و شعر پورنوگونه و اشکال مختلف شعر اروتیسم قائل میشویم. اینجا تفاوت، گذار از تمرکز بر عمل جنسی و خوشی جنسی و از لحاظ احساسی کم رنگ، با حداقلی از ارتباط متقابل احساسی و بیان آن در اشعار بیشتر پورنوگرافی گونه، بسوی اوج اروتیسم هنری و تمناهای شعری می باشد که خویش را در قالب اوج گیری و شدت یابی احساس و تمناهای درون شور و خواهش جنسی و اروتیک و عمیق شدن ارتباط متقابل میان تمنا کننده و تمناشونده که همیشه چون چرخه ای زیبا در حال حرکت و تحول است و رشد شعریت و رشد ایماژ هنری در آثار هنری اروتیسمی نشان میدهد؛ یعنی در واقع با رشد و عمیق شدن هرچه بیشتر احساس و تمناهای متقابل شعریت و چندمعنایی و یا چندلایه شدن هنر اروتیسمی و خواهش کام پرستانه بالا می رود و این رشد شعریت و چندلایگی تمنا خود باعث میشود که از طرف دیگر نه تنها از شورجنسی و ارتباط جنسی و لذت اروتیسمی و جسمی آن کاسته نشود، بلکه برعکس درجه اش و شدت حس و لمس خواهش جنسی با این اوج گیری تمنا و عشق

متقابل مرتب بالاتر می‌رود و چندلایه تر می‌شود. اینگونه نیز در عشق آنگاه که عاشق و معشوق به این اوج یگانگی جسم و روح، احساس و خرد دست می‌یابند و حتی از نگاه سوژه/ابژه ای اروتیسم مدرن به نگاه سوژه/سوژه ای دست می‌یابند و یا بهتر بگوییم با جذب آن نگاه سوژه/ابژه ای در عشق خویش هم‌قادر به ابژه یکدیگر شدن و نیز لمس یکدیگر به سان انسانهای متفاوت و رمزآمیز و سحرانگیز هستند، ما شاهد دستیابی به اوج اروتیسم و لذت اروتیسمی در چنین نگاههایی و یا چنین اشعار عاشقانه ای هستیم. آنجاست که یک نگاه معشوق هم می‌لرزاند، سرخ میکند، وسوسه میکند و آدمی چنان مالمال از این تمنای چند جانبه می‌شود که تاب تحمل نگاه معشوق ندارد و رخ می‌گیرد و هم‌زمان به خود لعنت می‌فرستد که چرا سرش را برگرداند. به پیوند میان شرم و لذت در اینجا توجه کنید که اساس تمناست، زیرا تمنا تبلور قانون است. و بوسیله دیدن و لمس این ذات تمنا توسط شرم و حجاب میان عرصه خصوصی و عمومی، میتوان بخوبی مرز میان اشکال پورنوگرافی و اشکال و مراحل مختلف اروتیسم را تشخیص داد. پورنوگرافی که به هرزه‌گرایی ترجمه شده در کلمه هرزه خود مشکل پورنو را بیان میکند، مشکلش آن وقتی است که می‌خواهد مرز خصوصی/عمومی را کامل بشکند و شرم را کامل از بین ببرد. با این کار لذت جنسی کم کم مشتمل‌کننده می‌شود، زیرا شرم و حجاب که ضد خجالت اخلاقی است، ذات تمنای بشری و جزئی مهم از تمنای بشریست و آنجا که این می‌شکند، تمنا نیز می‌میرد و جایش را به خوشی تهوع آور میدهد. اما دقیقاً به این معنا نمی‌توان پورنوگرافی را کامل هرزه‌گرایی بیان کرد، فقط شاید در اشکال بسیار زشتش که ربطی به سکس سوفت کور یا هارد کور ندارد. زیرا در فیلمهای مدرن پورنوگرافی میتوان دید که هرچه بیشتر از تحقیر و بی‌شرمی کاسته می‌شود و جایش را به میل خوشی بی‌دردسر و یا کم‌احساس میدهد که ترکیبی از تمنا، تمتع و نیز توهّم است. بنابراین میتوان گفت که پورنوگرافی اشکال ابتدایی اروتیسم است که کم‌کم با رشد شعریت و تمنا به اروتیسم مدرن و عشق جنسی تبدیل می‌شود که در خود بنا به هنر و یا فیلم میتواند ترکیبات مختلفی از هرزه‌گرایی و تمنا و نیز فانتاسم خیالی را در بر داشته باشد. گذار شعر و اروتیسم در این معنا از تمتع و هرزه‌گرایی قوی تا اشکال بینابینی آن و سپس بسوی شعریت و تمناخواهی در اروتیسم مدرن و عشق بشری می‌باشد. یا میتوان تفاوت میان این مراحل اروتیسم با پورنوگرافی را اینگونه نیز احساس کرد که بزبان ساده پورنوگرافی برای لحظات تشنگی جنسی و یا ارضای خوشیهای جنسی آغشته به روابط قدرتی و احساسی ساده و کوتاه و کم‌روح و توان تا اشکال خوشی تهوع آور و تحقیرکننده لازم است که مثالش آن مردی است که در فانتزیش زنی را می‌خواهد و با او همه کار میکند و بعد با لبخند لذتی از او دور می‌شود، چون حسابش راه رسیده است. اما او بدبختانه نمی‌داند که آنچه او با او خوابیده بود نه یک زن بلکه تصویر خویش از زن بوده است و بنابراین او در نهایت حساب تصویر خویش و در واقع خویش را رسیده است. این در مورد بعضی تجارب در تن فروشی نیز صدق میکند. اروتیسم مدرن و عشق مراحل بعدی این گذار از شور جنسی به سوی تمنا و آرزومندی و در هم آمیختگی احساس و خرد، سکس و احساس، اروتیک و عشق می‌باشد. با این معیار نیز می‌توان اشعار و داستانهای اروتیسمی را بهتر مقایسه کرد، بدون برخوردی اخلاقی و بسیار ارزش گذاری شده معمول. این به معنای قبول هر سه آنها و نیز به معنای قبول امکان در هم آمیختگی آنها، بویژه در خطوط مرزی میان آنها و یا امکان گذار و تحول به یکدیگر در طول زمان می‌باشد، و در عین حال می‌توان با این نقد ظریف تفاوت‌های اصیل و کوچک را بازیافت و به رشد تمنا و اروتیسم چندلایه و شعریت هرچه بیشتر اشعار و هنر اروتیسمی کمک رساند و یا بازی اروتیسمی خویش و دیگری را اوج تازه ای بخشید. این رشد ایماژ و شعریت یعنی تمنا در شعر و ادبیات اروتیسم به معنای آن نیست که جسم و بیان هم‌خوابگی جنسی و حالات آن باید هرچه بیشتر در نقاب شعریت پنهان شود بلکه بدان معناست که میتوان حتی به بیان رابطه و حالت هم‌خوابگی در آشکارترین شکل آن پرداخت و هم‌زمان این لختی جسمی و لختی تمنای اروتیک، مالمال از احساس مرگ آگاهی و ذات پارادکس انسان و پیوند عشق و اروتیک، پیوند ترس و هراس با زیبایی ذات بشری، پیوند میل به یگانگی اروتیک/عشقی و عبور از همه مرزها و در عین حال لمس شدت گیری عنصر مرگ و جدایی در اوج تمنای جسمی و لمس پارادکس انسان در تن دادن تمنای خویش و دیگری می‌باشد، زیرا تمنا همیشه تمنای دیگریست و هر عشقی و هر کامخواهی عشقی و اروتیک مالمال از پارادکس تمنا و هراس، مالمال از شوق وصال و درد جداییست. اینجا اما این پیوند درد و شوق تمنا به معنای درد شیرین رابطه اروتیک در هرگونه و شکل آن از سوفت کور و یا هاردکور و بگونه عاشقانه آرام یا عاشقانه مازوخیستی، سادیستی و یا کلا همراه با گرایش‌های مختلف جنسی و اروتیک است. حس این پارادکس و چندلایگی تمنای خویش و دیگری و پیوند پارادکس و متقابل میان تمنای اروتیک/عشقی خویش و دیگری و بیان آن حتی در شکل بیان لحظه دخول، چه بشکل شاعرانه یا لخت، نماد ادبیات اروتیسمی و درجات مختلفی از شعریت و تمناست. طبیعی است که شعر اروتیسم هم‌زمان در بیان این پارادکس مجبور است به دیسکورس جنسی حاکم بر خویش و جامعه خویش نیز مستقیم یا غیرمستقیم بپردازد، زیرا بازتابش در رختخواب و اروتیسم مشخص است و او در واقع اروتیسم را می‌آفریند، زیرا تمنا نماد قانون است. برای مثالی از این شعریت تمنا به شعر رباب محب اشاره میکنم و برای اشاره اروتیسم به دیسکورس قدرت جامعه و نقد آن به شعری دیگر از او.

شعر جادوی رقص ربا ب محب:

بی چهره ی دلشوره هامان
و انبوه بهانه ها
کمی به جستجوی خود
در سایه ی هم پائیدیم
زلال شدیم

رفتیم
پرسه در خلوت هم
رفتیم
و آمدیم تا بی پردگی تمام

دیگر روزنی به رویمان بسته نماند
برهنگی در سر انگشتان رمنده ی شمد
حادث شد

تو
با یک سرود
در من،
با نی لیک جادوءئیت
میان بال دو شبیره

برای خواننده چنان شعریت زیبای این تمنا در عین حال لمس پذیر است که نیازی نیست درباره نی لیک جادوی و بال دو شبیره به عنوان دو استعاره خیلی شاعرانه در مورد آلت تناسلی مردانه و زنانه سخن گوئیم و سرود چیزی جز تمنای عاشقانه و جنسی و اروتیسم مدرن و عاشقانه نیست. اینجا نیز بخوبی پیوند درد و شادی در اروتیسم مشخص است. ابتدا بر بستر پارادکس و برزخی حیات انسانی بسان موجودی فانی و میرا و بسان نتیجه و ثمره هراس و دلشورههای بشری، اروتیسم و عشق بشری زاییده میشود و این میل وصال اروتیکی یا عاشقانه و این هراس و حس مرگ آگاهی مرتب به یکدیگر تبدیل میشوند و در هرکدامشان طعم و بوی دیگری نهفته است. و همزمان در شعری دیگر به نقد دیسکورس جنسی می پردازد و این بار نیز با شعریت تمنا و نگاه خویش و بجای شعاردهی و یا عصبیت کور.

از شعر جهان جمله هیچ رباب محب:

به پای چشمه می آید
مرد کویری من

با دو پستان رمنده
_ در دستهای پینه بسته اش _
زمین
در پای او

با یک نگاه بی شهوت
قلندری ست
با صد پوزه ی بد سگال
و از < جهان جمله هیچ >
هیچ نیمه کامی هم نمی برد

مرد کویری من
تکرار خشک چشمه هاست.

در این شعر رباب محب می توان پیوند عمیق حس و خرد، شعریت و تمنا، استعاره و در عین حال حرفی مستقیم و قوی را مشاهده کرد. و حتی لازم نیست زیاد توضیح داد که مرد کویری نماد مرد پدر سالار ایرانیست که با تحقیر جسم و اروتیسم و تمناهای خویش نه تنها به سرکوب زن بسان دو پستان رمنده در دستهای پینه بسته اش پرداخته است، بلکه این تلاش برای بی شهوتی در واقع همانطور که در بحث گفتم او را به تشنه جنسی و عقده ایی جنسی خطرناکی تبدیل کرده است که در عین حال قادر به کام بری نیست و گرفتار در این دایره وسوسه و سرکوب، تکرار خشکیدگی چشمه های زندگیست، و بجای تن دادن به هیچی زیبای زندگی به کویر کردن خویش در پای اخلاق و برای

دست یابی به لذت روحی مشغول است و اینگونه محکوم به پژمردگیست. در عین حال برای مثال، پستان رمنده در دستهای پینه بسته راه را برای دولایگی و حس تمنای نهفته مرد به زن و عشق را نیز بیان می کند. اینگونه استعارهها راه را برای دولایگی باز میگذارند. همزمان اینجا دیسکورس جنسی جامعه ما و مرد ما نقد میشود، بی هیچگونه عصبیت و یا حالت شعارگونه که هر دو نافی شعریت و تمنای اروتیسمی نهفته در شعر هستند و نیز نمادی از هویت خیالی شاعر و خشم و عشق نارسیستی خیالی.

یا بخشی از شعر شاعری نسبتاً جدید و خوب بنام فریبا شاد کهن بنام آدم و حوا را نام می برم که شاعر در آن با بازسازی شاعرانه اسطوره آفرینش به بحران عشق ایرانی از نگاه خویش می پردازد و همزمان میل به داشتن عشقی نو و تلاش برای درک تازه ای از آدم و حوا بسان سمبل عشق انسانی می کند، تا شاید به بحران عشق نهفته در متن پایان دهد. اینگونه نیز زن بسان موجودی که سبب عشق و خرد را به مرد می دهد و او را وسوسه می کند، دیده میشود و همزمان این عشق بسان تمنایی متقابل و دوطرفه دیده لمس میشود که خصلت تمناست و آن دو را به لمس عشق، لمس کام پرستی و بوسه و لمس جسم و تمنای انسانی می کشاند. اما این عشق که در خویش هم عنصر مدرن و هم عنصر خیالی و هویت خیالی نارسیستی سنتی را در بردارد، از آنرو در بحران خاص خویش است و نمی تواند به تلفیق خویش و به عشق زمینی خویش که یک رابطه تثلیثی زمینی و جسمی/عاشقانه میان عاشق و معشوق می باشد و بخش سومش همان نام پدر و یا قانون می باشد که خود تمنای عاشقانه و پارادکس عشق را باز می آفریند، دست یابد. با این وجود تمنا و خواستن در این عشق بحرانی ادامه دارد، آغشته به درد و بحران عشق و میل جستجوی تلفیقی یا دست یابی به معشوق و لمس دوباره عشق و تمنا. آنچه زیباست عدم تلاش شاعر برای شعارهای کلی مدرن و یا خشم و مانیفست دادن است و توانایی بیان این حالت که ترکیب جان و خرد شاعر است، در قالب ایمازهای شعری و حسی صادقانه که در نوشته وجود دارد، بی آنکه بتواند پاسخی برای بحران خود کامل بگوید. نکته مهم اما در هم آمیزی نگاه اروتیسم مدرن و هویت خیالی سنتی در عشق ایرانی می باشد که در بطن این شعر نیز وجود دارد و باعث عدم گذار نهایی آن میشود.

" آدم و حوا "

آمده بودم در آن حوالی
تا نی از خدا بگیرم
کاغذش کنم
تا راز مهر خورده ی دهانت را
آرام در مرکب کلمه ای جاری کنی
چشم هات طاقت از کفر ربود
قلبم
لبهای لرزانی شد
که مست از بوی سیب عشق
بوسه چید
با تو غلت زدم اما
شانه های خدات بود
که بر زمین کوفت
از بلوغ خود ترسیدی
دانه ی دلت
در هم آغوشی با سرزمین عشقم
قد کشید
و روی تنم
برگ داد و شکوفه.
اولین پیراهن تاریخی من
رویش بلوغ شرمی بود
که تنها
با دست های اشتیاق تو پس رفت
انجا که هیچ خدایی را
اجازه ی نگرستن نبود
آآ... آدم
آن کدام سیب بود که هر بار که چیدم
دوباره

شاعر بخوبی این احساس را انتقال میدهد که برای بلوغ جنسی و عشقی عبور از سنت و خانواده ضروریست و این عشق ایرانی نیز بخشی از بحرانش در ناتوانی از این عبور و تن دادن به خویش و تمناهای خویش و ناتوانی از دست یابی به عشق و حقیقت فردی خویش است. اما همزمان بخشی از هویت خیالی نارسیستی در اثر به این شکل باقیست که میخواهد دیگر بار رابطه سه نفره ادیبی که اینجا به شکل مرد، زن و خدا وجود دارد، به رابطه دوگانه و یگانگی نارسیستی برگرداند. عشق مدرن به معنای عبور از عشق به خانواده و دستیابی به عشق فردی است، اما همانطور که گفتم این کار با قبول تثلیث و عبور از رابطه دوگانه خیالی بوجود می آید، زیرا تمنا و قانون دو روی یک سکه اند. یعنی این عشق بجای عبور از مثلث مرد/زن/خدا که در عشق در نهایت چه در شکستش که مرد به تبلور اخلاق یعنی پدر تبدیل میشود و رابطه سه گانه به رابطه زن/ پدر یا اخلاق تبدیل میشود و بناچار شکست می خورد، و چه در میل و آرزویش که گویی مرد از چنگ پدر و خدای خویش بیرون آید و سراپا به این عشق دوگانه به زن آری گوید و جز آن نخواهد، در هردو ما شاهد باقی ماندههای هویت خیالی و نارسیستی در متن، عشق و نگاه شاعر می باشیم که سرانجام نیز نمی تواند بدین خاطر بر بحران عشق خویش و بحران عشق ایرانی غلبه کند. زیرا غلبه بر این بحران بدان معناست که زن و مرد بسان دو سوزنه لکانی یا بسان دو «عارف زمینی» در نگاه من به رابطه تثلیثی در عشق خویش به دیگری تن دهند و اینگونه به جای مثلث ادیبی مرد/زن/خدا و یا حالت نارسیستی دوگانه و ثنوی مرد/زن به حالت سمبلیک عشق دست یابند که در آن رابطه عشقی بدین گونه است: زن/ مرد/ نام پدر یا قانون. یعنی نوع رابطه عشقی و تمناهای مشترک زن و مرد بریستر و در چهارچوب این نام پدر شکل می گیرد و بدین وسیله نیز به تمنا پارادکس و متقابل تبدیل میشود، زیرا تمنا نام دیگر قانون است. بدین گونه عاشق و معشوق در عین تن دادن به عشق و تمنا خویش می توانند مستقل نیز بمانند و فردیت خویش را کامل از دست ندهند، بلکه برعکس از طریق تن دادن به تمنا خویش که همان تمنا دیگریست، به پیوند عشق و فردیت و پیوند آزادی و مسئولیت در برابر جسم و روان خویش و معشوق خویش دست یابند و اینگونه رابطه تثلیثی و زمینی خویش را بوجود آورند که ضلع سومش همیشه نام پدر و قانون است. اینگونه عشق مدرن و در اصل انسان همیشه در این رابطه سه گانه با خویش و دیگریست و گرنه نمیتواند جهان سمبلیک عشق و حقیقت فردیش را ایجاد کند. راه حل عشق ایرانی برای عبور از بحران در قبول این تثلیث و تن دادن به جسم خویش و تمنا به دیگری و قبول نام پدر و فانی بودن خواهشها و آرزوهای خویش است. این به معنای نفی کامل شور نارسیستی خویش و یا شور یگانگی عارفانه خویش نیست، که چنین سرکوبی غیرممکن است و خود نمادی از داشتن هویت خیالی و ارتباط خیالی با مدرنیت. موضوع ایجاد رابطه تثلیثی با آرزوهای مدرن و نیز آرزوهای کهن و سنتی خویش است، تا بتوان هر دو را در مفهوم عشق و رابطه خویش جذب کرد و اینگونه از مفهوم عشق سنتی ایرانی که تنها جستجوی وحدت و نفی فردیت است و از مفهوم عشق مدرن که از سوی دیگر قبول فردیت و نفی شور وحدت و میل وحدت است، عبور کرد و مفهوم تازه خویش را از عشق آفرید که بهتر از مفاهیم قبلی قادر به تلفیق خواستههای مدرن و سنتی خویش و جذب آنها در جهان سمبلیک و تثلیثی خویش است. از اینرو طبیعتاً میتوان هم مدرن بود و هم فضای عارفانه و زیباشناسی عارفانه را در شعر حفظ کرد و عشق تاریخی/جادویی خویش را بوجود آورد و چندلایه شد و با اینکار به زبان مشترک میان سنت و مدرنیت تبدیل گشت و برای هر دو خوانندگان هردو جهان حرفی برای گفتن داشت، زیرا بقول گوته در دیوان شرقی او (البته او با زبان شعر بیان میکند که من به نثر تبدیلش کرده ام)، هرکس که خویش و یا دیگری را می شناسد، می داند که شرق و غرب از یکدیگر جدا نیستند و انسان واقعی در میان هر دو جهان میزید. آه آخر شعر اما بخوبی حکایت از درد این بحران وهم میل دگر بار طلبیدن این تمنا می کند و می تواند اینگونه نیز راهی بیابد. در این شعر دو عنصر هویت خیالی و هویت سمبلیک نیز در اثر وجود دارند و تلاش برای عبور از هویت خیالی سنتی به یک هویت سمبلیک و انتخاب گرایان و همزمان عاشقانه، اما برای چنین تلفیقی و تبدیل آن به شعریت شاعر، باید هنوز شاعر به جستجو و لمس بحران ادامه دهد و با عبور بیشتر از هویت خیالی خویش به هویت سمبلیک و تثلیثی خویش دست یابد و او را عنصر اساسی ساختار روح و جان خویش سازد. فریبا شادکهن بخاطر آشنایی و انسش با زبان و آهنگ و موسیقی ادبیات ایرانی و عرفان ایرانی و نیز آشنایی درونیش با اروتیسم متقابل مدرن قادر به ایجاد یک شعر اروتیسمی زیبا و تمنا آفرین است. مهم آن است که بتواند این هنرمند با آشنایی درونی هرچه بیشتر با جهان مدرن و مفاهیم مدرن به این نگاه خاص خویش و جذب مدرنیت در نگاه خویش هرچه بیشتر دست یابد و اشعارش را چندلایه ای تر و روانتر سازد و به پیوند عمیقتر و مهم میان تمنا و هراس، تمنا و قانون و نیز رابطه تثلیثی با هستی و با دیگری دست یابد، آنگاه شاید آن آه آخر شعر او از این پیوند تمنا و هراس به لبخندی به این پیوند تمنا و هراس تبدیل شود.

برای نشان دادن شعریت در اروتیسم بی پروا، بخشی از شعر از مجموعه «از دروغ» ساقی قهرمان را بیان می کنم.

در را که باز کردیم
چراغ پیدا نبود
ما توی تاریکی با ما عشق ورزیدیم
و چشمهای هم را ندیدیم
دستهامان در کشالهء رانهای همدیگر
عشق را جستجو می کرد
از ما یکی، اینه زانوی خود را
و بناگوش آن دیگری را بوسید و گفت:
چه زیبایم.
(ص ۴۳)

اینجا شاعر ساقی قهرمان در عین بیان اروتیسمی بی پروا و زیبا جا را برای لایه های دیگر شعری باز میکند و این ارتباط که در واقع اروتیسم همجنس خواهانه است در عین حال جا را برای چند معنایی و لذت دوجنس خواهی نیز باز میگذارد و ابهامی زیبا میشود و آدمی را کنجکاو میکند، از پنجره ای که شاعر به ما هدیه می کند و کمی مه آلود است، به آنها نگاه کنیم و در عین حال خود را ببینیم، زیرا دیگری من است و تمنای دیگری تمنای من است. همزمان شاعر با ایجاد تاریکی میان دو معشوق و نیز نوعی ابهام میان خویش و مای خواننده، هم به ممنوع بودن این عشق و تمنا و دیسکورس جنسی جامعه اشاره می کند و هم با این ابهام و چندلایگی مانع از شکست حریم خصوصی دو معشوق و تمنای نهفته در شعر خویش میشود. طبیعی است که در این بازی میان شاعر و خواننده نوعی تمنای ووربستی و اکسپسیونیستی، یا چشم چرانی و خودنمایی وجود دارد، اما بیش از اندازه هیز و یا بی پرده نیست. زیرا تلاش برای کندن همه حجابها به معنای نفی تمنا و نام پدر و نفی شرم حریم خصوصی است که پایه گذار اروتیسم میان زن و مرد، یا زن با زن است. تمنا تبلور قانون است. بی شرمی محض در شعر و در رابطه همیشه کشنده اروتیسم، عشق و تمنای جنسی است. آنکه می خواهد به آزادی جنسی محض برسد، جز به خوشی تهوع آور نمی رسد، زیرا آزادی بدون قانون ممکن نیست و بشر بقول فوکو هیچوقت این آزادی جنسی را نداشته و نیز نخواهد داشت. زیرا همیشه یک دیسکورس جنسی وجود دارد، حتی آنزمان که ما به اوج لیبرالیسم جنسی و قبول چند جنسی یا چند جنسیتی کامل دست یابیم که خوشبختانه جهان مدرن در این مسیر در حال دگردیسی است و برای مثال باعث شده است که حتی از سال ۲۰۰۰ مازوخیست، سادیست و فتیشیست از محور بیماریهای جنسی در آید، اگر که هر دو بدلخواه به این رابطه تن دهند و شخص خود از گرایش ناراضی نباشد. اینگونه در دس م ۴ یعنی کتاب مرجع روانکاوی بجای قراردادن مازوخیسم و غیره در کاتگوری اختلالات فونکسیون جنسی که در آن کلا مازوخیسم و سادیسم بیمارگونه قلمداد میشود و حتی پیوندی با پدوفیلی دارد و اینگونه نیز در این کتاب دس م ۴ در چاپ سال ۱۹۹۴ کاتگوری بندی میشود، در روبزیون و تکمیل سال ۲۰۰۰ این گرایشات تنها در صورت رابطه اجباری و ناراحتی شخصی جزء کاتگوری بیماراران پارافیلی محسوب میشود، که در بحث مربوط به دساد در اینباره بیشتر شرح خواهم داد، زیرا باور من این روند و لیبرالیسم و قبول چند صدایی جنسی و جنسیتی خوشبختانه روندی اجتناب ناپذیر در رشد آینده روانکاویست که باید برای رسیدن بدان در روانکاوی و جامعه نیز تلاش کرد. جهان سنت نیز مثل همیشه مجبور است در نهایت، خواسته یا ناخواسته، بدان تن دهد، پس چه بهتر که بخواهد و این نگاه مدرن و پسامدرنی را بدون مسخ در فرهنگ خویش جذب کند. در بحث آینده درباره اشعار ساقی قهرمان به نقد علائق مختلف سادیستی، مازوخیستی یا فتیشیستی در اشعار او می پردازم و به جوانب مختلف شعر او و نیز نقد من بر نکات پنهانی و یا آشکار در شعر او که تاکنون به احتمال زیاد مطرح نشده است و آسیب شناسی چگونگی جذب نگاه مدرن و پسامدرن در اشعارش.

من در بخش آینده به ادامه نقد اروتیسم مدرن و بویژه نقدی نو بر مارک دساد بر اساس مقاله ای از لکان بنام <کانت و دساد> می پردازم و نشان میدهم که چگونه باید میان نکات بیمارگونه نگاه دساد، یعنی آنجا که به قتل دیگران برای لذت خویش دست میزند و گرایشات سادیستی، مازوخیستی و دیگران فانتزیهای او فاصله گذاشت. زیرا میتوان در نگاه ساد دید که در نهایت ساد هم به تمنا دست می یابد که تبلور قانون است و اینگونه فانتزیهای جنسی سادیستی و مازوخیستی در این آثار را نمی توان بیمارگونه دانست و در حقیقت این جداسازی میان جرم جنسی و انتخاب آزادانه و آری گفتن به گرایشات جنسی و هویتهای جنسی دیگر خویش از قبیل سادیسم و مازوخیسم و یا هم جنس خواهی، دگرجنس خواهدی و ترانس سکسوال اساس تحول جدید مدرن است که تدریجا در همه جا نقش می بندد و کاتگوری بیماریها را تغییر میدهد. در این معنا باید نیز دساد را بسان پیش قراول و بیانگر این سادیسم و مازوخیسم تمناگونه و نرمال دانست و بحق پایه گذار روشنگری، در عین حال با دیدن نکات ضعف دساد و بخش پاتولوژیک این نگاه که به قتل و قربانی گری می انجامد به درک بهتر تفاوت میل تمنا و خوشی تهوع آور و تفاوت اروتیسم و پورنوگرافی، به تفاوت تمنای جنسی و انحراف

جنسی دست یافت. سپس به نقد چگونگی تحول اروتیسم و کام پرستی در فرهنگ ایران و بویژه نزد حافظ و عبید، بازتاب اروتیسم مدرن نزد فروغ و هدایت و در انتها بازتاب و ترجمان این اروتیسم مدرن در آثاری از ساقی قهرمان و مقالات هرمافرودیت شهریار کاتبان و نیز شاعرانی دیگر می پردازم و با یک آسیب شناسی این نگاهها و نگرشها به معضلات روان ایرانی با اروتیسم مدرن که ناشی از هویت خیالی انسان ایرانی است که در عرصه جنسی نیز بازتاب خویش را می یابد، می پردازم و هم نکات مثبت این رشد را در این آثار بیان میکنم و بدینوسیله از متن شعر و نیز شاعر بسان متنی و بازتابی از ذهن و روان ایرانی درگیر بحران مدرنیت، برای آسیب شناسی کنکاش او و جان ایرانی با مدرنیت استفاده می کنم. در مقاله سوم که موضوعش چگونگی ارتباط و جذب پسامدرنیت در روان ایرانی میباشد، به نقد چند آثار دیگر این دو هنرمند و هنرمندان دیگر و آسیب شناسی چگونگی جذب مفاهیم پسامدرن در معنا و شکل متون این هنرمندان و ذهن ایرانی می پردازم.

ادامه دارد...

آدرس مولف:

<http://www.sateer.persianblog.com/>

لینک ها:

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

ادبیات:

۲/۰۱. میانی روان کاوی فروید- لکان. نویسنده دکتر کرامت موللی ص ۹۸، ۲۷۱.
ZiZek. Liebe dein Symptom, wie dich selbst 1991
Oktavio Paz, die doppelte Flamme. 1994

ناشر: نشر الکترونیکی مانیها