

سیستمی نو، قدرتی نو برای آفرینش رنسانس ایرانیان

داریوش برادری کارشناس ارشد روان‌شناسی/ روان‌درمان‌گر

فهرست:

صفحه

3	1/ مقدمه
5	2/ تحلیل اجمالی بحران مدرنیت ایرانی
21	3/ خصوصیات اصلی جسم‌گرایی و عارف‌زمینی
29	4/ رویارویی سیستم و دیسکورس‌های اخلاقی/ عارفانه ایرانی، مدرن، پسامدرن و جسم‌گرایی «عارف‌زمینی»
38	5/ سخن نهایی

مقدمه

کتاب «از بحران مدرنیت تا رقص عاشقان و عارفان زمینی» تنها به این دلیل یک اثر نو و جامع در باب روان‌کاوی جامعه و فرهنگ ایرانی نیست، زیرا که توانسته است برای اولین بار بحران‌های مختلف جامعه ایرانی، از بحران فردیت تا بحران جنسی، جسییتی و هویتی و ... را در کنار یکدیگر به شیوه علمی و چندچشم‌اندازی بررسی و تحلیل کند. موضوع مهم‌تر این نقد جدید این است که توانسته است پیوند دیسکورسیو (گفتمانی) این بحران‌ها را با یکدیگر نشان دهد. او توانسته است بدین خاطر به بیان و تشریح عمیق و چندجانبه «سناریو و چرخه تراژیک» بحران مدرنیت ایرانی و منطق نهفته در بحران تراژیک ایرانی بپردازد و نشان دهد که چرا ایرانیان، با تمامی تحولات فردی و جمعی، مداوما در دستیابی به سعادت فردی و جمعی، در دستیابی به گیتی‌گرایی و مدرنیت ایرانی شکست خورده‌اند و می‌خورند.

موضوع مهم‌تر و نهایی اما این است که این کتاب برای اولین بار یک «سیستم نو» و یک «ابزار قدرتمند نو» در برخورد به معضلات و بحران را در اختیار انسان ایرانی و فرهنگ ایرانی می‌گذارد. سیستم و قدرتی نو که می‌تواند به انسان ایرانی کمک کند، به وسیله درک و یادگیری این سیستم و نگاه نو، هر چه بیشتر به قدرت علمی و شور زمینی خویش دست یابد و قادر به ایجاد سعادت نوی فردی و جمعی خویش باشد.

برای دستیابی به یک جهان نو و سعادت نو، هم یک سیستم و نگاه نو لازم است، هم توانایی شکاندن الواح و نگاه‌های کهن و هم شور خلاق برای ایجاد خلاقیت و نگاهی نو. نگاهی که در نهایت همیشه یک تلفیق خلاق و ناتمام است. سیستم جسم‌گرایانه و زمینی مطرح شده در این کتاب می‌تواند و می‌خواهد دقیقاً این قدرت‌ها و توانایی‌ها را در اختیار انسان ایرانی بگذارد. به کمک این سیستم نو انسان ایرانی می‌تواند به شیوه‌ای خلاق و نقادانه به بررسی جهان خویش و جهان مدرن بپردازد، نگاه مدرن و مفاهیم مدرن را در جهان خویش به شیوه خلاق و سمبولیک پذیرا گردد و هر چه بیشتر به تلفیقی نو و خلاق، به هویت مدرن ایرانی و ساختار مدرن ایرانی، به انواع و اشکال فردیت و هنر خلاق مدرن ایرانی دست یابد. (نمونه‌های قدرت این نگاه نو را می‌توانید در کتاب من و یا در تحلیل‌های افراد دیگری ببینید که هم به نقد سنت و هم به نقد مدرنیت می‌پردازند، چه به عنوان نمادی از «انسان مدرن ایرانی» و یا نمادی از «انسان مهاجر دو ملیتی» و توانا به چندصدایی. یا می‌توانید نمونه این قدرت نو را در تلفیق‌های قوی در عرصه‌های مختلف هنری و غیره ببینید. زیرا هر تحولی یک تحول دیسکورسیو و ناشی از یک ضرورت است و یک نسل در واقع این تحولات را آغاز و اجرا می‌کند).

این نگاه و سیستم جدید از طرف دیگر همیشه ضعف‌های خویش را دارد، ناتمام است، تا مرتب رشد یابد. او یک سیستم باز است، زیرا این نگاه عمیقاً به «غیبت حقیقت مطلق و بهشت مطلق» پی برده است و می‌داند که همیشه به زبان ساده یک جای علم و عشق بشری می‌لنگد، ضعفی وجود دارد و آفرینش‌های انسانی همیشه ناتمامند.

این سیستم نو و زمینی به خاطر خصلت علمی و زمینی خویش می‌داند که همیشه ناتمام است و احتیاج به «دیگری یا غیر» و نقد دیگری، احتیاج به دیالوگ با دیگری دارد تا مرتب رشد و تحول یابد. همان‌طور که می‌داند، برای دستیابی به اوج بازی عشق و قدرت زندگی، احتیاج به معشوق و یار قوی و رقیب قوی و دانا دارد. ازین‌رو این سیستم خواهان نقد خویش است و نقد و چالش را می‌طلبد و از ضعف خود هراس ندارد. اما توانایی این سیستم در نقد خلاق «دیگری» و جهان، در علاقه به چالش و دیالوگ، در ایجاد «قلبی گرم و مغزی سرد»، در ایجاد راه خلاق و زمینی فردی و جمعی، در توانایی تحول مداوم در زبان و محتوا، در ایجاد نگاهی چندچشم‌اندازی و با «هزار رنگ و هزار حالت» چنان عمیق است که هر کس به شیوه خویش می‌تواند با کمک آن و با استفاده از این سیستم و ابزار مرتب به لمس درجه جدیدی از بازی قدرت و عشق دست یابد. این سیستم یک سیستم باز و خلاق است و مرتب قادر است به درجات و هویت‌های جدیدی دست یابد و تحول یابد، در عین اینکه ریشه‌های خویش را در فرهنگ ایرانی و در هویت فردی و ایرانی حفظ می‌کند و اینگونه، بنا به توان فرد و یا گروه، به یک «وحدت در کثرت» مدرن و یا به یک «کثرت در وحدت» چندصدایی پسامدرن دست می‌یابد.

این مقاله که در واقع بخشی از کتاب «از بحران مدرنیت تا رقص عاشقان و عارفان زمینی» است، می‌تواند به خواننده کمک کند که به درکی اولیه، پایه‌ای و منسجم از این سیستم و نگاه نو و قدرت اساسی آن، یعنی توانایی نقد پرشور و خندان سنت و مدرنیت و ایجاد ابزاری برای دستیابی به رنسانس و سعادت فردی و جمعی دست یابد. از سوی دیگر خواننده می‌تواند با نقد قدرت و ضعف‌های آن، به خوبی به درک بخشی از قدرت و ضعف نگاه و کتاب من دست یابد و با نقد آن به رشد این نگاه و سیستم نو کمک رساند. زیرا این مقاله در واقع یکی از ستون‌های اصلی و

سیستماتیک کتاب «از بحران مدرنیت تا رقص عاشقان و عارفان زمینی» را تشکیل می‌دهد. در عین حال این سیستم نو، قدرت و زیربنای اصلی کتاب دوم و دو جلدی «اسرار مگو» است که در آن نویسنده به کمک این سیستم و نگاه زمینی، در جلد اول شروع به شکاندن الواح کهن می‌کند، مفاهیم نو و زمینی ایرانی از عشق و خرد، از احساسات و شورهای انسانی ایجاد می‌کند، یک «نظربازی» نقادانه و دیونیزوسی ایرانی را مطرح می‌کند. این سیستم نو سپس در بخش دوم کتاب با «مغزی سرد و قلبی گرم» به نقد مدرنیت و سنت و بیماری‌های روانی فردی و جمعی می‌پردازد و قدرت این نگاه و سیستم خویش را در در ایجاد یک نگاه چندچشم‌اندازی و در تشریح بیماری‌های روانی فردی و جمعی نشان می‌دهد.

البته این مقاله نسبت به بخش منتشرشده در کتاب دارای وسعت بیشتری است. زیرا برخی مطالب برای خواننده‌ای که کتاب را نخوانده است، دوباره توضیح داده شده است و همچنین مطالب جدیدی به آن اضافه شده است و بدین‌وسیله در عین پیوند با کتاب، به یک مقاله تازه مستقل تبدیل شده است و تقریباً دو برابر متن اصلی است.

باری امیدوارم که عاشقان و خردمندان جوان و پیر ایرانی که در پی ایجاد راهی نو برای دستیابی به سعادت زمینی خویش و جامعه ایرانی هستند، با خواندن این مقاله به لمس قدرت این ابزار و سیستم نو نایل آیند. تا آنها بتوانند با تلفیق این سیستم نو و نگرش خویش به لمس درجه والاتری از نگاه علمی و قدرت تحول، به لمس درجه والاتری از بازی عشق و قدرت زندگی نایل آیند و اینگونه به شیوه خویش، حالت خویش از «عارف زمینی، عاشق زمینی، خردمند شاد و مومن سبکبال» را به وجود آورند. همان‌طور که امیدوارم آنها با درک و نقد این سیستم نو، هر چه بیشتر به مطالعه و نقد کتاب «از بحران مدرنیت تا رقص عاشقان و عارفان زمینی» و بررسی قدرت عملی این سیستم نو در نقد بحران‌های مختلف فرد و جامعه مدرن ایرانی کنجکاو و علاقه‌مند شود. از طرف دیگر امیدوارم آنها، با نقد و چالش این نگاه و سیستم نو، توانایی خویش در نقد و دیالوگ مدرن و در کمک‌رسانی به رشد این سیستم نو را نشان دهند.

بنابراین این مقاله در واقع رقیبی جدید و خندان و قدرتمند است که بی محابا دوستان و رقیبان را به چالش و نقد می‌طلبد تا قدرت خویش را در این رزم‌آزمایی و دیالوگ سمبولیک و خندان، در این چالش پرشور و مدرن نشان دهد. تا او بتواند با هر نقد و انتقاد رقیب، شوخ‌چشمانه و زیرکانه خویش را تحول بخشد، قدرت حریف را به قدرت نوی خویش تبدیل سازد، رنگی نو بیابد و به قدرتی نو دست یابد و اینگونه توانایی خویش در نقد و تحول را به شیوه‌ای نو نشان دهد. باری به امید بازیگران و نقادانی خندان و قدرتمند که قادر به چالش در سطحی بالاتر از بحث‌های معمولی و به طور عمده مونتازمنشانه ایرانی هستند. زیرا اینجا تنها کسانی قادر به ورود به بازی و چالش متقابل هستند که تا حدودی توانایی نگاه و نقد سیستماتیک و عمیق از مدرنیت و سنت را بدست آورده باشند و کنجکاو و علاقه‌مند برای دستیابی به درجه والاتری از بازی نقد، عشق و قدرت باشند.

این صحنه بازیگرانی خندان و پرشور، بازیگرانی زمینی با «قلبی گرم و مغزی سرد» می‌طلبد که برای سروری بر لحظه و صحنه به جد خندان و پرشور می‌پردازند و به چالش با رقیب و حریف تن می‌دهند. زیرا در انتها هر دو طرف با قدرتی نو از درون این چالش بیرون می‌آیند و به عنوان یارانی نو و بازیگرانی نو در این بازی زیبا و «نظربازی» زمینی، همزمان با هم به والاترین حقایق و قدرت‌های خویش می‌خندند، زیرا می‌دانند همیشه راه و نگاهی دیگر ممکن است و این بازی جاودانه عشق و قدرت، این بازی جاودانه «تفاوت‌سازی» و خلاقیت را پایانی نیست.

آنها اینگونه به عرصه «خردمندان شاد، رندان مدرن و دیونیزوسی» و به عرصه «نظربازی» و عشق خندان، به عرصه عشق و خرد خندان ایرانی پا می‌گذارند و از این چشمه می‌نوشند. آنها می‌بینند و لمس می‌کنند که این سیستم نو چگونه مرتب در مفاهیم ایرانی یک تحول معنایی و دیسکورسیو ایجاد می‌کند و مفاهیمی نو چون «عاشقان و عارفان زمینی» و غیره می‌آفریند، نمونه‌ای از یک جهان ایرانی سمبولیک، زمینی و فانی را می‌آفریند. مفاهیمی که متارایت نیستند بلکه یک حالت و یک سناریوی مرتب در حال تحول هستند. با این تحول آنها هر چه بیشتر به نماد و بازیگران این دنیای نو و زمینی ایرانی و به نخست‌زادگان دگرذیسی می‌یابند. نخست‌زادگانی که از جهان سترون ایرانی و کویر بحران ایرانی عبور کرده‌اند و به خلاقیت و شکوهی فردی و جمعی دست یافته‌اند، تا به شکل فردی و جمعی مرتب جهان پرشکوه، خندان و مدرن ایرانی را بیافرینند و پل‌های شکسته را نوسازی و آباد سازند.

تحلیل اجمالی بحران مدرنیت ایرانی و تشریح علل اصلی این بحران

نگاه و نگرش‌های همه پدران و مادران فکری ما در دو سده اخیر و در تاریخ معاصر، و در نهایت نگاه و نظرات یکایک ما در این دوران معاصر، نقطه تلاقی مفاهیم و ارزش‌های سنتی و مدرن، تبلوری از بحران مدرنیت و تلاشی برای پاسخ‌گویی به این بحران بوده و هست. مشکل محوری و اساسی همه این گذشتگان چپ، راست، لیبرال و مذهبی این بود که به جای نقد مدرن سنت و مدرنیت و ایجاد نگاه مدرن و تلفیقی خویش، به جای ایجاد اشکال و انواع روایات نو و مدرن از اسلام، از عرفان و سنت، از مدرنیت، از فرهنگ ایرانی، یا خواهان «بازگشت به خویشتن» بودند، یا قصد «تقلید شیفتهوار از مدرنیت» داشتند و یا در پی «بومی کردن مدرنیت» بودند و هر سه این روش‌ها محکوم به شکست بوده و هستند. زیرا این روش‌ها به مسخ مدرنیت، به گرفتاری در یک نگاه توهموار و شیفته‌گانه به سنت و یا به مدرنیت منتهی شده و می‌شود. این روش‌ها به گرفتاری در حالات دوسودایی عشق/نفرتی، خیر/شری، سنت‌ستیزی/سنت‌شیفتگی و یا به غرب‌شیفتگی/غرب‌ستیزی و به تشدید بحران مدرنیت ایرانی در همه عرصه‌های سیاسی/فرهنگی/فردی و غیره منتهی شده و می‌شود. می‌توان علل روانی اساسی شکست پروژه مدرنیت ایرانیان را به شرح ذیل دانست: (امیدوارم دوستان علل دیگر سیاسی، اقتصادی و غیره را نیز در نظر بگیرند، تا تصویری چندفاکتوری در اختیار داشته باشند. من بنا به حوزه کاریم در محدوده دلایل روانی و فرهنگی می‌مانم. تنها معتقدم که این دلایل روانی و فرهنگی در ناتوانی نهایی و کنونی ما ایرانیان نقشی بسیار ویژه و محوری بازی کرده و می‌کنند و مانع از پوست‌اندازی و دگردیسی نهایی ما به یک «ملت نوین و رنگارنگ»، به یک «هویت نوین و باز ایرانی» و به یک «وحدت در کثرت» مدرن می‌شوند.)

1/ علت روانی اصلی شکست پروژه مدرنیت ایرانیان، علت روانی اساسی گرفتاری دائمی او در حالاتی از سنت‌ستیزی/سنت‌شیفتگی، غرب‌ستیزی/غرب‌شیفتگی و عدم توانایی به ایجاد تلفیق‌های قوی و سالم، در ناتوانی ایرانیان از دستیابی به فاصله «تثلیثی» و نقادانه با سنت و مدرنیت نهفته است. بدون ایجاد این فاصله تثلیثی و نقادانه انسان ایرانی نمی‌تواند از بند «نگاه» افسون‌گرانه سنت و یا مدرنیت رها شود. ازین‌رو او در برخورد به «دیگری یا غیر»، یا به طور عمده عاشق و مسحور دیگری است و ناتوان از انتقاد و تلفیق است، متنفر از هر انتقادی به عشق‌اش و آرمانش است، یا فردا از همان آرمان بشدت متنفر می‌شود و دشمن او می‌شود. زیرا او در رابطه دوگانه و دوسودایی عشق/نفرتی نسبت به خود یا به دیگری گرفتار است. در شرایطی این حالت عشق/نفرتی می‌تواند حتی به حالت و شکل رابطه «کابوس‌وار» تبدیل شود که در آن شخص اسپر نگاه و فرمان یک «پدر یا اخلاق ستمگر و جبار» است و برای اجرای فرمان او دست به قتل مخالف و ملحد و یا به سرکوب «دیگری» دست می‌زند، کامل فردیت خویش را از دست می‌دهد و به سرباز جان برکف و یا ابزار اجرایی بدون اراده یک فرمان و نگاه جبار و ستمگر تبدیل می‌شود.

در هر دو حالت بالای ارتباط با «دیگری و غیر»، ما شاهد از دست رفتن قدرت فردی و یا شاهد از دست رفتن کامل فردیت هستیم و فرد چون روحی در نگاه معشوق شکوهمند، چه سنت یا مدرنیت، و یا در نگاه جبار فرمان اخلاقی کین‌جو و متنفر از «دیگری و دگراندیش» غرق می‌شود. انسان ایران در این حالات در رابطه مرید/مرادی گرفتار می‌شود و یا به سرباز جان برکف و مامور اجرای بی‌اراده فرمان قتل و کشتار پدر جبار تبدیل و مسخ می‌شود. او در این حالات در نگاه «دیگری» محو و حل شده است و ناتوان از فاصله‌گیری و دیالوگ، ناتوان از دیدن چهره «دیگری» و نقاط ضعف و قدرت خویش و دیگری است.

ابتدا با کمک این فاصله نقادانه، او می‌تواند هم به نقد سنت و مدرنیت و شناخت سیستماتیک هر دو دست یابد و هم قادر به پذیرش سمبولیک مدرنیت در فرهنگ خویش شود و تلفیق ایجاد کند. نگاه و رابطه تثلیثی یک «رابطه سمبولیک» یا نمادین با «غیر» است. برای درک اهمیت این موضوع بایستی ابتدا کوتاه مفاهیم «رابطه سمبولیک» و «واقعیت سمبولیک» توضیح داده شود:

رابطه سمبولیک

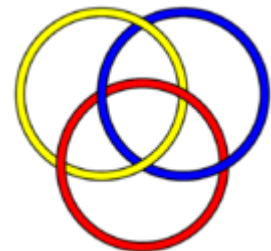
در نگاه روان‌کاوی و به ویژه در نگاه روان‌کاوی لکان، انسان موجودی تمنامند است و این انسان برای دستیابی به تمناهای خویش مرتب در پی ارتباط با «دیگری و یا غیر» است (1). زیرا تمناهای او همیشه به شکل «دیگری»، چه در خواب یا بیداری، چه به شکل هویت و تمنای فردی و یا در قالب یک فرهنگ غریبه مثل مدرنیت، بر او ظاهر می‌شوند و او برای دستیابی به تمنای خویش بایستی با آنها ارتباط گیرد. انسان همیشه در ارتباط با «دیگری و غیر» است، خواه این دیگری معشوق یا رقیب باشد که در روان‌کاوی لکان به او «دیگری کوچک» می‌گویند و یا این دیگری،

مذهب، سنت، دیسکورس، فرهنگ و غیره باشد که به آن در روان‌کاوی لکان «دیگری بزرگ» می‌گویند. (ازین‌رو دکتر موللی مفهوم دیگری نزد لکان را در فارسی به «غیر» ترجمه کرده است تا هر دو حالت را در بر گیرد. 2)

در روان‌کاوی موضوع بلوغ همیشه موضوع نوع ارتباط با دیگری است، زیرا در نتیجه نوع ارتباط با دیگری، در واقع شخصیت و جهان انسانی ساخته می‌شود. زیرا رابطه میان فرد و «غیر» یک رابطه دیالکتیکی، پارادکس و متقابل است. ازین‌رو به قول لکان «تمنای انسان همیشه تمنای غیر» است. (3)

انسان یا سوژه باید برای دستیابی به تمنای خویش، برای دستیابی به عشق و یا قدرت با معشوق و با رقیب، با فرهنگ خویش و یا فرهنگ بیگانه ارتباط برقرار کند و طبیعی است که این ارتباط برای او همیشه مالامال از ترس و خوشی است. زیرا او همیشه می‌خواهد بداند که دیگری درباره او چه فکر می‌کند، معشوق یا رقیب او را چگونه می‌بیند؛ فرهنگش، هویتش، اخلاقش و یا اخلاق تازه و مدرن حرکت او را و تمنای او را چگونه بررسی می‌کند و آیا به او نگاهی تحسین‌آمیز و یا سرزنش‌کننده می‌اندازد. زیرا نوع نگاه و تمنای دیگری باعث می‌شود که او نسبت به خود احساس مشابهی کند و یا هراس و تنفرش نسبت به معشوق و یا به اخلاق و هویتش بیشتر شود. در هر دو حالت می‌بینیم که نگاه دیگری در واقع شخصیت و نوع تمنای او را می‌سازد. زیرا «دیگری» نیز یک سوژه تمنامند است. حتی وقتی دیگری به ظاهر یک «ابژه» مورد تمنای بشری یک تابلو نقاشی و یا یک «فرمان اخلاقی انتزاعی» باشد، باز هم انسان با نوع نگاهش به این «ابژه» در واقع خویش و نوع حالت خویش را می‌سازد. زیرا همان لحظه که به «ابژه» می‌نگرد، همان لحظه نگریسته می‌شود و نوع نگاهش به ابژه، او را به عنوان سوژه می‌سازد. (4)

ارتباط با «غیر» می‌تواند به سه شکل خیالی (نارسیستی)، رئال یا (واقع)، سمبولیک باشد و یا به حالات مختلط مثل خیالی/سمبولیک و سمبولیک/خیالی صورت گیرد. در واقع روان انسان و هر پدیده انسانی ترکیبی از این سه عرصه و دارای سه بخش «سمبولیک، خیالی یا (خیال)، رئال» هستند. این سه بخش در واقع به شکل «سه دایره برومهای» در تصویر ذیل در هم تنیده‌اند و ساختار روانی انسان و جهان بشری ترکیبی از این سه بخش است و آن‌ها نمی‌توانند بدون یکدیگر باشند. در هر عمل و حالت انسانی این سه بخش و سه حالت حضور دارند. (سه حلقه برومهای لکان)



قدرت سمبولیک هر انسان یا هر اثر مانند یک فیلم، در توانایی او برای شناخت واقعیت و ایجاد روایت خویش از آن است. بنابراین قدرت سمبولیک در عرصه زبان، کلام، حالات و دیالوگ و ایجاد یک داستان و روایت قرار دارد و بدون این قدرت سمبولیک ما نمی‌توانیم ذهن‌مان را بر یک موضوع متمرکز کنیم، یا به بحث و نقد پردازیم و یک روایت ارائه دهیم. یعنی مثل یک دیوانه اسکیزوفرن دچار این حالت می‌شویم که نمی‌توانیم میان صداها از درون و برون تفاوت ایجاد کنیم و دچار توهم می‌شویم. یا نمی‌توانیم درست سخن بگوییم و همه چیز را به هم می‌چسبانیم. بنابراین قدرت سمبولیک یک انسان و یا یک فیلم آن چیزی است که او را به تفسیر و ایجاد روایت و داستان خویش وامی‌دارد و دیگری را به نقد و تفسیر داستان و روایت او اغوا و وادار می‌سازد. قدرت نارسیستی یک انسان یا یک اثر در واقع همان نیروی جاذبه و زیبایی‌شناسانه ظاهر و جسم و حالات این انسان و یا اثر اوست که ما را مثل قلاب ماهیگیری به دام می‌اندازد و به خویش جذب و اغوا می‌کند و یا از خود متنفر و دفع می‌سازد. قدرت رئال هر انسان و یا فیلم، آن نقطه مجهول و در عین حال ترس‌برانگیزی در او است که به ما شوک می‌دهد و ما را می‌خکوب می‌کند. (مثل فیلم وحشتناک که به طور عمده یک حالت سمبولیک/رئال است. بنابراین هم می‌ترسیم و هم تفسیر می‌کنیم). (5)

موضوع بلوغ انسان و یک اثر اما در این است که عنصر سمبولیک عنصر اصلی باشد تا بتواند به ایجاد روایتی نو دست یابد و تفسیر گردد. دو نیروی دیگر در واقع قدرت‌های او و حالات دیگر او هستند که او را چندلایه می‌سازند و مرتب به تحول و روایتی نو وامی‌دارند. هر انسانی بر اساس این سه نیروی در هم تافته خویش می‌تواند سه نوع رابطه با «غیر» ایجاد کند.

در «رابطه سمبولیک» با «غیر» فرد همیشه در یک حالت پارادکس با دیگری ارتباط می‌گیرد. یعنی هم به جهانش و به خواستش، به رقیبش، به «دیگری یا به غیر» عشق می‌ورزد و همزمان قادر به نقد و انتقاد از آنها و از خویش است. او همیشه در رابطه‌اش با «دیگری» در واقع در یک ارتباط تئلیتی، سه گانه قرار دارد، زیرا این ارتباط، رابطه میان او و خویش، میان او و معشوق، میان او و هویت جمعی، میان او و فرهنگ بیگانه همیشه بر بستر قانون و دیسکورس (نام پدر) صورت می‌گیرد.

دیسکورس (نام پدر) یا «فالوس» به این معناست که سوژه و یا انسان حس کرده و می‌داند که «وحدانیت نهایی و مطلق» با دیگری، با معشوق و یا با آرمان ممکن نیست و همیشه چشم‌انداز و راه دیگری نیز وجود دارد. انسان با قبول محرومیت از «بهشت مطلق و حقیقت مطلق» که در روان‌کاوی به آن «پذیرش کسترسیون» می‌گویند، هر چه بیشتر به فردیت خویش و به جهان پارادکس و خلاق بشری دست می‌یابد، به زبان هایدگر به «مرگ آگاهی» دست می‌یابد. پذیرش این باصطلاح شکست، پذیرش از دست دادن بهشت مطلق و حقیقت مطلق، پذیرش از دست دادن «مادر و عشق مطلق مادرانه» و قبول حضور پدر و یا «راه سوم»، اما در واقع اساس قدرت و خلاقیت بشری، اساس جهان و زبان بشری است که مرتب قابل تحول است. بدین خاطر انسان می‌تواند مرتب معانی و حالات نو از عشق، ایمان، قدرت، هنر بیافریند و تحول یابد. (6)

بنابراین رشد فردیت با قبول قانون و محرومیت از «بهشت و قدرت مطلق» همراه است و این پذیرش همزمان باعث می‌شود که حالات افراطی و آرزوهای افراطی در فرد که در روان‌کاوی به آن «تمتع» یا (ژوئیسانس) می‌گویند، هر چه بیشتر به «تمنای» بالغانه تبدیل شود. تمنای بشری در خویش محرومیت از «بهشت و قدرت مطلق» را پذیرفته است، ازین‌رو او روی دیگر قانون است و قادر به تغییر شکل و قادر به تحول است و می‌تواند مرتب حالات جدیدی از اروتیک، عشق، دیالوگ و بازی را تجربه و بیان کند. در حالی که «تمتع» و حالات افراطی عشق/نفرتی و یا اسارت در وسوسه یک آرزو، مثل حالت فرد معتاد و یا فرد وسواسی، باعث تکرار فرسایشی یک رانش و تمتع و تکرار بحران می‌شود، زیرا تمتع خواهان بدست آوردن «بهشت مطلق» است و در پی نفی قانون است و بدین خاطر رو به سوی رانش مرگ و پریشانی فرد دارد. (اینجا نیز می‌بینیم که در نگاه فروید رانش مرگ و زندگی در یک پیوند متقابل و گذرگاهی به سوی هم هستند و رانش مرگ چیزی جز حالت افراطی و زیاده‌خواهانه رانش زندگی نیست)

با پذیرش قانون همزمان جهان سمبولیک فرد و تمناهای فرد رشد و شکوفایی می‌یابند و فرد/قانون/تمنا سه ضلع یک مثلث واحد هستند و به هم وابسته‌اند. نمونه این حالت را در نگاه مدرن می‌بینیم که در آن حالات فرد/قانون/تمنای مدرن در پیوند تنگاتنگ با یکدیگرند. همزمان در نگاه مدرن خطایی نیز وجود دارد که باعث می‌شود انسان مدرن هنوز اسیر یک حس متفاخر نارسیستی باشد و متوجه نیاز عمیق خویش به «غیر» نشود و ناتوان از لمس عمیق بازی عشق و قدرت زندگی گردد. همین خطا در مسیر تحول مدرنیت باعث ایجاد روان‌کاوی و نگاه‌های پسامدرن و یا روان‌کاوی لکان و غیره می‌شود.

فرد و فرهنگی که دچار سترونی و بحران است، در واقع اسیر حالت و توهمی از دست‌یابی به بهشت مطلق و یا حقیقت مطلق است. او به زبان روان‌کاوی اسیر یکسری توهمات یا «فانتسم» در پی دست‌یابی به «مادر مطلق و عشق مطلق» است. به این دلیل او محکوم به تکرار است و محکوم به گرفتاری در بحران و بیماری است. تا آن‌زمان که هر چه بیشتر به دروغ بودن خواست خویش در پی «خوشبختی مطلق و شفای مطلق» پی ببرد، کسترسیون و عدم امکان وحدانیت را پذیرا گردد، لمس و حس کند که همیشه «راه سوم و نگاه دیگری» در هر موضوعی ممکن است و اینگونه قادر به تحول و عبور از بحران و قادر به ایجاد یک جهان نو و زمینی باشد. جهانی که مرتب تحول می‌یابد. در این معنا نیز فرهنگی که اسیر استبداد و دیکتاتوری است، در واقع دچار چنین توهماتی است و خیال می‌کند که با کمک این دیکتاتور و رهبر شکوهمند به بهشت مطلق دست می‌یابد. یا دیکتاتور باور دارد که او صاحب حقیقت مطلق و نهایی است و بنابراین او به مراد و مردم به امت تحت فرمان او تبدیل می‌شوند.

با چیرگی بر این توهم و با قبول کسترسیون و قانون است، با دست‌یابی هر چه بهتر به ارتباط سمبولیک و تئلیتی با «غیر» است که سرانجام این فرهنگ و جامعه هر چه بیشتر پی می‌برد که همیشه راه و حقیقتی دیگر، چشم‌اندازی دیگر ممکن است و بهشت مطلق امکان‌ناپذیر است. این تحول درونی باعث رشد و تحول او از سرباز و امت به فرد مدرن، به شهروند مدرن و به جامعه مدنی مدرن می‌شود، باعث شکست روابط مرید/مرادی و رشد چالش و دیالوگ و خلاقیت مدرن می‌گردد و از طرف دیگر باعث تحول سیستم دیکتاتوری به سیستم دموکراسی و به ساختار مدرن می‌گردد. زیرا هر هویت و حالتی ساختار و سیستم خاص خویش را می‌طلبد و به وجود می‌آورد. ساختار استبدادی، فرد مستبد و خودمدار و قانون‌گریز را به وجود می‌آورد و فرد خودمدار و جامعه امت‌وار مرتب به بازتولید ساختار استبدادی و تولید رهبر دیکتاتور و روابط مرید/مرادی کمک می‌رساند. زیرا هر رابطه‌ای با خویش در واقع یک سناریو و یک دیسکورس به وجود می‌آورد و این دیسکورس مرتب در پی بازتولید خویش است.

بنابراین تحول عمیق در هر جامعه هم نیاز به یک تحول درونی، ایجاد یک هویت نو و یک رابطه نو، سمبولیک و تثلیثی با «غیر» دارد و هم نیاز به تحولات ساختاری، سیاسی و حقوقی دارد. در واقع در یک تحول اصیل مرتب تفاوت و تحول در یک عرصه، باعث ایجاد تمنا و تفاوت در عرصه دیگر می‌شود و تحول در عرصه دیگر، باعث رشد تمنا و تحول در عرصه قبلی و یا بعدی می‌شود. یک نمونه این تحولات متقابل و دیسکورسیو (گفتمانی) را در ایران امروز می‌بینیم که رشد بحران‌های مدرن ایرانی، از بحران فردی، جنسی، جنسیتی، سیاسی، اقتصادی تا هویتی و غیره باعث رشد تقاضاهای مدرن و خواست‌های مدنی مدرن و خواست تحول در قانون اساسی می‌شود، «جنبش سبز» کنونی را رشد می‌دهد. از طرف دیگر هر تحول در ساختار سیاسی و یا حقوقی و یا در بحران کنونی، باعث رشد خواست‌های مدنی و صیانت از قانون و حقوق بشر می‌شود و از سوی دیگر باعث رشد خواست‌ها و خلاقیت‌های فردی و مدنی و رشد هویت مدرن ایرانی می‌گردد. رشد و آینده این تحولات بنابراین بستگی به این دارد که آیا جامعه مدنی و دولت، تحت تاثیر هراس‌ها و خشونت‌های یک‌طرفه یا متقابل، به سوی دیسکورس کهن خیر/شری و سرکوب یکدیگر رجعت می‌کنند و یا آنکه می‌توانند هر چه بیشتر دیسکورس و چالش نو و مدنی را گسترش و نهادینه سازند. با آنکه بازگشت کامل به دیسکورس کهن دیگر امکان‌پذیر نیست و موضوع تنها امکان ایجاد درجه نویی از بحران مدرنیت ایرانی و گرفتاری در بحران و یا عبور از بحران و آفرینش یک مرحله نو از مدرنیت ایرانی است.

بنابراین دست‌بازی به ارتباط تثلیثی به این معناست که شخص پی می‌برد همیشه فاصله‌ای و حجابی میان او و خودش، میان او و دیگری هست و او هیچگاه به ذات نهایی خویش و رابطه و دیگری پی نمی‌برد و هر سخن او تفسیری و راهی و چشم‌اندازی قابل تحول و ناتمام است. از طرف دیگر او می‌تواند مرتب از ضلع سوم به خویش و رابطه‌اش بنگرد و ببیند کجا رابطه‌اش و جهانش دچار تکرار و بیماری، گرفتار توهمات خودبزرگ‌بینانه یا دگر بزرگ‌بینانه است و می‌تواند بر بستر این قدرت و قانون خویش را نقد کند و روابطش را متحول سازد.

رابطه «خیالی» یا نارسبستی یک رابطه دوگانه نگاه/نگاهی و سحرکننده است که در پی یگانگی نارسبستی است و شخص در آن مسحور دیگری است و می‌خواهد با او یکی و یگانه شود، در او حل شود و اینگونه با مرادش و معشوقش به وحدت وجود دست یابد. ازین‌رو انسان گرفتار رابطه شیفتگان/متنفرانه نارسبستی از نقد و فاصله و از دیدن خویش هستی به سان یک چشم‌انداز قابل تحول هراس دارد. زیرا این نقد در واقع تمتع نارسبستی او را داغان می‌کند و به او نشان می‌دهد که او یا مرادش دارای ضعف‌هایی نیز هستند و همیشه شکوهمند نیستند.

ازین‌رو انسان گرفتار رابطه نارسبستی در واقع اسیر یک فانتسم است و خیال می‌کند با محو شدن در نگاه دیگری، با سراپا سنتی شدن یا مدرن شدن، با نفی فردیت خویش و حل شدن در «عشق مطلق مادرانه» و در نگاه یک آرمان، در واقع به بهشت مطلق و آرامش مطلق دست می‌یابد. او بایستی برای لمس تمتع و خوشی درآورد این دروغ چشم‌های نقادانه خویش را ببندد، به حالات کودکانه رجعت کند و بهای این خطا را با گرفتاری در چرخه عشق/نفرت و با تبدیل شدن دائمی عشق بزرگ به تنفر بزرگ بپردازد. اما تا زمانی که او بر توهم خویش بدنبال «عشق مطلق و مادر پرشکوه» چیره نشود، آنگاه هر شعار «مرگ بر شاه» سریع به شعار «زنده باد شاه و رهبر بعدی» تبدیل می‌شود. رهبری جدید که بایستی طبیعتاً قدرتمندتر و باشکوه‌تر باشد و این‌بار باید عکسش در ماه دیده شود. ازین‌رو انسان گرفتار رابطه و تمتع نارسبستی از ارتباط تثلیثی و سمبولیک بدش می‌آید. زیرا این نگاه سمبولیک تمتع و ژوئیسانس نارسبستی او را در هم می‌شکند و بهشت دروغین او را به طنز می‌گیرد و آشکار می‌سازد.

انسان اسیر رابطه «رنال» با «غیر» کاملاً در نگاه دیگری محو شده است و به ابزار دست او برای تجاوز و خشونت تبدیل می‌شود، مثل حالت یک تجاوزگر جنسی یا مثل عاملین قتل مخالفان سیاسی و یا فکری. اگر در حالت نارسبستی شخص در نهایت در پی «وحدت وجود» با «مادر گمشده و بهشت گمشده» است و بهای این خطا را با شکست مداوم فردی، ملی، یا عشقی و تکرار بحران می‌پردازد، در حالت «رنال» او در واقع اسیر نگاه یک «پدر جبار و ستمگر» است. پدری یا آرمانی که برای دست‌یابی به لذت بی‌مرز خویش، مخالف هر انتقاد و نگرش دیگری است و می‌خواهد تنها راه و نگاه او حاکم باشد و همه چیز به ابزار خواست و اجرای تمتع بی‌مرز او تبدیل شود.

انسان گرفتار حالت رنال با «دیگری»، در واقع خویش را به ابزار و وسیله اجرایی خواست این پدر جبار درونی تبدیل می‌کند، به متجاوز جنسی تبدیل می‌شود و یا خویش را به ابزار اجرایی یک «آرمان و پدر جبار برونی» نزول می‌دهد. در چنین حالتی او برای این دیکتاتور و یا رهبر و آرمان مستبد دست به قتل دگراندیش و منتقد می‌زند و مخالف برای او تبدیل به «ملحد» و فرزند ناخلفی می‌شود که اکنون باید از بین برود تا خاطر آرمان و رهبر دیگر آزوده نگردد و شکوه بی‌مانند او حفظ شود. انسان اسیر رابطه رنال در واقع فردیت خویش را کامل از دست می‌دهد، ازین‌رو در رابطه رنال ما با سناریویی روبرو هستیم که در آن هر دو طرف مستبد و بی‌مرز هستند، چه رهبر و چه هوادار. بنابراین خواست‌های آن‌ها نیز بی‌مرز و خشن است و همان چیزی را که نفی می‌کنند، هم‌زمان به حالت خشن و بدون مرز

می‌چشند، مثل لمس تمناهای ممنوعه جنسی به شکل تجاوز جنسی و یا تجاوز به دختر مدرن، دگر اندیش و ملحد. انسان اسیر رابطه رئال می‌خواهد در نگاه پدر جبار حل شود تا به کمک او به حس بزرگی و خدا بودن و بی‌نیازی دست یابد، از هراس‌های بشری و از هراس تمناهای خویش رها یابد و بهای این خطا و توهم را با مرگ در زندان و یا با سقوط خونین دیکتاتورها می‌پردازد.

دستیابی به رابطه تثلیثی و سمبولیک شیوه دستیابی انسان به قدرت و خلاقیت فردی و جمع خویش است، زیرا او می‌داند که همه چیز را می‌توان مرتب از چشم‌اندازی نو بررسی کرد و می‌توان مرتب حالات و قدرت‌های نو بدست آورد. زیرا او می‌داند که هر نامی و یا حالتی تنها شکلی و قدرت یا خلاقیتی از او و از انسان است و او هیچگاه به نام و معنای نهایی خویش و دیگری دست نمی‌یابد. زیرا شخص همیشه در رابطه میان خود و دیگری، میان خویش و جهانش، حضور شخص سوم و قانون، حضور دیسکورس و ضلع سوم رابطه را احساس می‌کند و ازین‌رو مرتب می‌تواند از این چشم‌انداز به رابطه و خویش بنگرد و به تحلیل خویش و روابطش و جهانش دست زند.

رابطه سوژه/ابژه‌ای مدرن نوعی از این قدرت نقادانه و تثلیثی است، با آنکه بهترین شیوه آن نیست و در آن ضعف حالت متفاخر و نارسبستی «سوژه قائم به خویشتن» مدرن وجود دارد که نمی‌خواهد پی ببرد نیازمند به «غیر» است و دیگری در واقع خود نیز یک «سوژه تمنامند» است. شیوه قوی‌تر، رابطه دیالکتیکی/متقابل میان «سوژه و دیگری یا غیر» بر بستر «قانون پدر» است که در آن شخص می‌داند دیگری تنها یک ابژه نیست، بلکه یک سوژه متقابل است و رابطه آنها بر اساس دیالوگ و رابطه پارادکس همراه با علاقه/نقد صورت می‌گیرد. رابطه «دیفرانس دریدایی» نیز شکلی دیگر از این رابطه تثلیثی است. در این رابطه تثلیثی همیشه ضلع سوم و یا قانونی وجود دارد که به ما نشان می‌دهد، همیشه نگاه و برداشتی دیگر از رابطه و از خویش یا دیگری ممکن است، «تفاوتی» نو در رابطه و در جهان ممکن است و حقیقت نهایی، عشق مطلق دست نیافتنی است. نگاه جسم‌گرایانه نیچه یا دلوز/گواتاری نمونه‌های دیگری از این روابط تثلیثی با «غیر» هستند. (با آنکه نگاه دریدا، دلوز/گواتاری در عین حال مخالف نگرش لکان و دیسکورس «نام پدر» او هستند و آن را به نقد می‌کشند، اما آنها نیز به شیوه خویش به «غیبت حقیقت مطلق و بهشت مطلق» باور دارند و به «مرگ خدا»ی نیچه).

این رابطه تثلیثی به ما امکان می‌دهد قادر به نقد همه چیز باشیم و همیشه حس کنیم که می‌توان با «دیگری و غیر»، به هزار حالت و رنگ سخن گفت و هزار نام و حالت برای هر چیز و دیگری، از معشوق، خویش تا خدا یافت. با چنین توانایی می‌توان از چشم‌انداز نقد مدرن مرتب همه چیز را زیر سوال برد و از نو آفرید و یا از چشم‌انداز نقد پسامدرن به نگاهی چندچشم‌اندازی و همیشه متحول دست یافت.

واقعیت سمبولیک:

رابطه تثلیثی یک رابطه سمبولیک و یا نمادین است. این رابطه سمبولیک به این معناست که انسان اساساً «موجودی زبان‌مند» است و جهان او، هستی انسانی او یک هستی در چهارچوب زبان و در واقع یک دیسکورس یا گفتمان است. ما هیچگاه با واقعیت عینی اشیاء روبرو نیستیم، همانطور که واقعیت یک حالت تنها ذهنی نیست، بلکه یک واقعیت در عرصه زبان و یک واقعیت دیسکورسیو است. بنابراین ما وقتی از پدیده‌ها و یا موضوعات سخن می‌گوییم و یا در آن باره می‌اندیشیم، همیشه این کار را در چهارچوب زبان انجام می‌دهیم و به وسیله زبان با خودمان و یا با دیگری سخن می‌گوییم. ازین‌رو ما به جای پدیده‌ها با «نماد و سمبل» آنها، یعنی با علائم زبانی روبرو هستیم و در این جهان سمبل‌ها و نمادها زندگی و فکر می‌کنیم.

زبان اما تنها تبدیل واقعیت به نماد و سمبل نیست بلکه این نمادها و سمبل‌ها دارای نظم هستند، در واقع یک دیسکورس (گفتمان) هستند و این دیسکورس به ما می‌گوید جهان را چه گونه بینیم و بچشم و چگونه به عنوان فرد جای خویش را در این جهان و نظم دیسکورسیو بیابیم. ازین‌رو نیز زبان‌های مختلف، فرهنگ‌های مختلف با خویش دیسکورس خویش و نگاه خویش به جهان را نیز به همراه دارند و شخصیت یکایک ما در ارتباط با این دیسکورس، در ارتباط با این «غیر بزرگ» ساخته می‌شود. تفاوت دیسکورس‌ها و زبان‌ها به ناچار باعث ایجاد بحران هویت و شخصیت در درون فردی می‌شوند که درگیر این زبان‌ها و دیسکورس‌های مختلف می‌شود، به ویژه وقتی که این فرهنگ‌ها و گفتمان‌ها بشدت با یکدیگر اختلاف دارند، مانند اختلاف دیسکورس سنتی و دیسکورس مدرن و درگیری این دیسکورس‌ها در درون یکایک ما و در هر پدیده سیاسی/فرهنگی و اجتماعی جامعه ما. درگیری و اختلافی که پایه‌گذار بحران مدرن زبان، فرهنگ و سیاست و اقتصاد و درون یکایک ماست و همزمان پیش‌شرط تحول و تکامل مدرن ما. (برای درک بهتر مطلب به بخش اول و تئوریک کتاب مراجعه کنید و یا به مقاله دو قسمتی من در نقد کتاب «زبان باز» آقای آشوری مراجعه کنید. 7)

زبان یک وجود زنده، یک سیستم زنده و باز است که مرتب در حال ساختن واقعیت نمادین یا سمبولیکی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. از نگاه ساختارگرایانه «دو سوسور» تا نگاه‌های پسامدرنی، پساساختارگرایانه دریدا، لکان، دلوز در باب زبان، اساس این است که ما نه با واقعیت عینی بلکه با یک واقعیت نمادین و سمبولیک، با یک قرارداد اجتماعی، با یک واقعیت دیسکورسیو (گفتمانی) روبه‌رو هستیم و در آن می‌زییم. از نظر سوسور، اسم دلالتی (سیگنیفیکانت، دلالتگر) چون درخت (واژه درخت) در پیوند یگانه با مدلول خویش (سیگنیفیکات، دلالت‌یاب) تصویر درخت (مفهوم و تصویر درخت در ذهن) ماست (5) و این دو با یکدیگر در واقع معنا و مفهوم واقعیت درخت را برای ما می‌سازند و ما با این واقعیت سمبولیک و قراردادی درخت روبرویم و نه با درخت در بیرون ذهن که مدلول به نوعی به او نیز ارجاع و اشاره می‌کند. لکان اما تغییری در نظر سوسور به وجود می‌آورد و نشان می‌دهد که رابطه میان اسم دلالت/مدلول یک رابطه مستقیم نیست بلکه یک اسم دلالت مثل «درخت» می‌تواند مدلول‌های متعددی از تصویر درخت در ذهن ما، تا مدلول‌های چون سرسبزی، استقامت، فالوس و غیره داشته باشد و معنای نهایی آن در چهارچوب جمله و یا سناریوی سمبولیک بیمار و یا انسان سالم قابل فهم است. دریدا نیز به وسیله تئوری «دیفرانس» خویش به انتقاد از دیدگاه سوسور می‌پردازد.

معنا و تصویر درخت بازتاب ساده واقعیت درخت بیرون نیست بلکه او سازنده واقعیت نمادین یا سمبولیک درخت است که ما همیشه تنها با او روبرویم و او را حس و لمس یا بررسی می‌کنیم. رابطه زبان یا معنا با واقعیت یک رابطه ماتریالیستی ناب (زبان و معنا به عنوان معلول واقعیت و جسم) و یا ایده‌الیستی ناب (زبان و معنا به سان وجودی کاملاً مستقل از واقعیت) نیست. هر دوی این نظریات به قول ژیرک دچار یک حالت فتیشیستی هستند (8). ماتریالیست ناب جسم و واقعیت عینی را تبدیل به یک وجود سحرآمیز فتیشیستی خالق زبان می‌سازد و نظریه ایده‌الیستی به حالت فتیشیستی کلام و گرفتاری در سحر کلام ناب گرفتار می‌شود. زبان و معنا در پیوند با واقعیت و جسم است (مثل کلمه راه‌آهن که به تصویر راه و آهن اشاره می‌کند و یا کلمه «جلو» که در جلوی زبان بیان می‌شود)، اما همزمان این واقعیت را از نو سامان‌بندی و به شیوه نمادین و قراردادی بازسازی می‌کند.

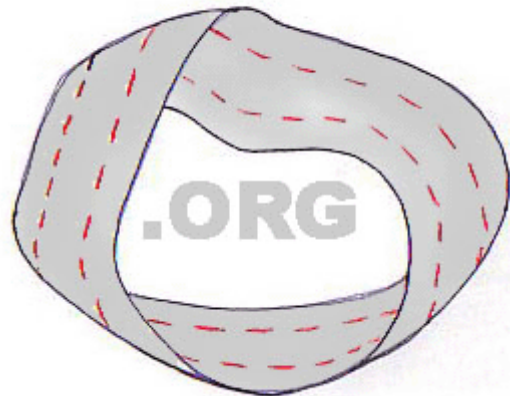
به همین دلیل از نگاه روان‌کاوانه ما همیشه میان اسم دلالت مثل (مثل کلمه خدا، عشق، میهن، زمین، درخت) و مدلول آن (تصاویر این کلمات در ذهن ما) فاصله‌ای می‌بینیم و هیچگاه اسم دلالت و مدلول با هم یکی نمی‌شوند و همیشه بخشی از اسم دلالت نامفهوم، رمزآمیز، قابل تحول باقی می‌ماند. زیرا میان این دو در واقع دیسکورس «فالوس» یا قانون و دیسکورس «نام پدر» به عنوان نقطه پیوند عمل می‌کند و کاری می‌کند که همیشه میان آن دو اختلافی باشد و هیچگاه با هم کامل یگانه و یک‌معنا و در هم ذوب نشوند. (9) یگانگی مطلق به معنای یک توهم کودکانه در پی بهشت مطلق گمشده است. در حالی که فاصله درونی میان اسم دلالت و مدلول و فضای خالی میان کلمات حکایت از کمبود ذاتی انسان و زندگی و ناممکنی دست‌یابی به ذات و وحدت نهایی می‌کند و قبول این حالات را به مثابه اساس هستی انسانی و قبول واقعیت سمبولیک و زبان سمبولیک بشر قرار می‌دهد. از همین روی دیوانگان معمولاً کلمات را به هم می‌چسبانند و نامفهوم می‌سازند، زیرا اساس دیوانگی تلاش ناآگاهانه نارسیستی برای نفی «نام پدر» و بازگشت به آغوش مادر گمشده و مطلق است.

با نفی «نام پدر» به ناچار دیوانه ناتوان از بیان سمبولیک و زبانی موضوعات می‌شود و آنچه که او به شکل سمبولیک در جهان خویش نپذیرفته است و تبدیل به کلمه، اندیشه، تصور و تجربه نکرده است، اکنون به حالت رئال و کابوس‌وار، به شکل توهم و هذیان فرد اسکیزوفرن برمی‌گردد، همانطور که لکان می‌گوید (10). یا در فرهنگی که نتواند تمناهای خویش را به شکل سمبولیک در جهان و زبان خویش پذیرا شود، آنگاه در این زبان برای این خواهش‌های اروتیکی، نگرش‌های علمی و غیره «کلمه و نماد» وجود ندارد و این خواهش‌ها و نگرش‌ها در زبان و جهان این فرد «غایبند». یا از طرف دیگر این تمناها و خواست‌ها به ناچار به شکل بیمارگونه و افراطی، به شکل وسوسه خطرناک و بدون مرز بروز می‌کنند. (مثل کمبود کلمات اروتیکی در زبان فارسی و یا کمبود کلمات علمی در آن و حالت خشن این کلمات اروتیکی در زبان عامه)

رابطه فرد/زبان، فرد/دیگری، طبیعت/جامعه، احساس/خرد، جسم/روان، مدرنیت/سنت، ناآگاهی/آگاهی، (ناخودآگاهی/خودآگاهی کلمات غلط جاافتاده در زبان فارسی برای مفاهیم مشابه مدرن هستند) و همه عناصر به اصطلاح متضاد دیگر در واقع یک رابطه هم‌پیوند و متقابل بر روی یک «نوار مویبوس» است. این عناصر، برخلاف تفکر سنتی که در آنها دشمنانی خونین می‌بیند و یا بر خلاف متافیزیک مدرن که هنوز در آنها تضادی می‌بیند و خرافان برتری روح و عقلانیت بر جسم و آگاهی بر ناآگاهی است، در واقع دو بخش یک سناریو هستند. آنها در یک رابطه دیالکتیکی و یا «دیفرانسی» با یکدیگر قرار دارند و مانند تصویر ذیل از نوار مویبوس در نقطه‌ای به یکدیگر تبدیل می‌شوند و به دور یک «هیچی محوری» می‌چرخند. ازین رو مرتب قابل تحولند و هر تحول در یکی به ناچار تحول در دیگری را به وجود می‌آورد و ما هیچگاه با ذات نهایی این روابط و پدیده‌ها روبرو نیستیم بلکه با یک سناریو، با یک بازی دیالکتیکی و یا دیفرانسی متقابل روبرویم. در معنای «دیفرانس» دریدا، درک و تصور ما از طبیعت و جامعه دو

حالت وابسته به یکدیگرند و طبیعت در واقع «جامعه به تعویق افتاده و متفاوت» است و جامعه، «طبیعت به تعویق یافته و متفاوت» (11).

LITURATERRE



دلوز/گواتاری حتی ازین نیز جلوتر می‌روند. برای آنها طبیعت و جامعه، انسان و طبیعت هر دو یکی هستند و هر دو ماشین‌های تولید کننده آرزو و اشتیاقند. هر دو هم تولیدکننده و هم کالای تولیدی هستند. در نگاه دلوز/گواتاری جسم و زندگی مثل یک دایره و پروسه تولیدی است که هر چیزی بر روی این دایره هم یک ماشین تولیدکننده آرزو و هم خود تولید یک ماشین آرزوی دیگر است و این دایره مرتب تحول می‌یابد و چیزی نو می‌آفریند. طبیعت جسم را می‌آفریند، جسم انسان و انسان جسم‌های نو، طبیعت نو و طبیعت نو، جسم‌ها و تمناهای نو و دیگر بار روایت‌های نو از انسان و جامعه می‌آفریند و این پروسه و این چرخه بدون تکرار را پایانی نیست. زیرا جسم و کل هستی هم ماشین تولید آرزو و هم یک کالای تولیدی است. عقلانیت انسانی نیز یک کالای تولیدی ماشین‌های تولید آرزو است و از طرف دیگر همزمان یک تولیدکننده است. زیرا خصلت درون‌بودی (ایمانس) و بنیادین جسم و زندگی، کائنات تولید آرزو و اشتیاق است. در این معنا جامعه تولید طبیعت است و طبیعت تولید جامعه. هر دو ماشین‌های تولید آرزو هستند. آنها ماشین‌های کار نیستند بلکه ماشین‌های خلاق تولید آرزو هستند و همزمان خود تولید ماشینی دیگر و تبلور تمناهایی که برای مصرف و تقسیم ایجاد شده است. این اشتیاقات و تولیدات اما مرتب اشتیاقات و تولیدات نوینی درست می‌کنند.

بنابراین در نگاه ماتریالیستی جدید دلوز «واژه» بازتاب ساده مدلول بیرونی و جسم نیست بلکه هر واژه یک واقعیت ویرتوال از این پدیده است و در محل تقاطع پدیده‌ها به وجود می‌آید و ازین رو می‌تواند مرتب تصاویر و حالاتی نو از واژه و پدیده را ایجاد کند. زیرا واقعیت مادی بیرون همیشه ناتمام است و نمی‌تواند تولید یک اندیشه و خودآگاهی را کامل توضیح دهد. هر اشتیاقی و تمناهایی ازین رو مرتب دست به تولید اشتیاقات نو می‌زند و این اشتیاقات و تولید نو برای مصرف و تقسیم و ایجاد روایتی جدید از پدیده‌ها و روابط است. مثل حالت نگاه کردن که با نگریستن همزمان می‌آفریند و از طرف دیگر دیده می‌شود، تولید می‌شود و از ترکیب دو نگاه، دو اشتیاق، تولیدات نو، تمناهای نو و در مسیرهای مختلف و مصارف نو بوجود می‌آیند و این بازی را پایانی نیست. (12)

این سه نوع نگاه که هر سه از رابطه سوژه/ابژه‌ای مدرن به هستی عبور کرده‌اند، می‌توانند به ما کمک می‌کند که بهتر معضلات خویش و بحران خویش را درک کنیم. برای مثال به شیوه روان‌کاوی لکان می‌توانیم معضل انسان مدرن یا سنتی را اینگونه توضیح دهیم:

انسان مدرن بخش آگاه یا خودآگاه خویش را به سان یک بخش راسیونال حس می‌کند، از آن رو بایستی بخش «ضمیر ناآگاه» او تبلور و محل «احساسات خطرناک و غیر عقلانی» او باشد. اینگونه اگر او در بخش خودآگاه خویش یک «سوژه قائم به خویش و وفادار به قانون» است، آنگاه در ضمیر ناآگاهش به سان «هاننابل لکتور خشن و بی‌مرز»، به سان «هاملت نویروتیک» و ناتوان از حرکت ظاهر می‌شود. همین مشکل را آنگاه او در ارتباط با «غیر» و به ویژه «دیگری خطرناک» دارد و همانطور که ژبژک در مقاله «مای ترسان از همه چیز. 13» نشان می‌دهد، انسان راسیونال،

پراگماتیست و مدرن امروزی دشمنی برای خویش می‌آفریند که بر خلاف او برای آرمانش خویش را به «بمب انسانی» تبدیل می‌کند. ادوارد سعید در کتاب «اورینتالیسم» خویش به خوبی ارتباط میان نگاه غرب به خویش و نگاهش به شرق و اسلام به سان چیزی خطرناک را نشان می‌دهد.

بنابراین ابتدا وقتی انسان مدرن هر چه بیشتر از حالت متفاخر نارسبستی خویش بکاهد و پی ببرد که او یک «سوژه مستقل و قائم به خویش» نیست بلکه او یک «سوژه منقسم» است و نیازمند به «غیر» است، آنگاه می‌تواند با تحول در نگاه خودآگاهش، حالت ضمیر ناآگاه او نیز تحول یابد و او هر چه بیشتر پی ببرد و لمس کند که ضمیر ناآگاهش محل قدرت‌های سمبولیک اوست. او ابتدا وقتی از «من مدرن» هر چه بیشتر به «سوژه جسمانی منقسم» دگرپرسی یابد، آنگاه ضمیر ناآگاهش نیز از «هانیبال کانیبال» به «تمناهای عاشقانه و قدرتمندانه» او دگرپرسی می‌یابد و دیالوگی نو میان او و «دیگری»، میان او و طبیعت ایجاد می‌شود. این راهی است که دقیقاً روان‌کاوی لکان و نگاه پسامدرن و جسم‌گرایانه کسانی چون دریدا و دلوز در حال ایجاد آن است و راه عبور مدرنیت از بحران کنونی خویش است.

همین‌گونه نیز انسان سنتی و فرهنگ ایرانی اگر در بخش خودآگاهش می‌خواهد یک مومن خوب و یا یک عاشق و عارف بزرگ باشد، آنگاه ضمیر ناآگاهش بر او به سان «اهریمن و وسوسه شیطانی» بر او جلوه می‌کند و او گرفتار زجر دائمی «چرخه و جنگ وسوسه/اخلاق» می‌شود و به سترونی قرون متوالی مبتلا می‌گردد، تا آن‌زمان که هر چه بیشتر از کاهن و عارف به مرد و زن ایرانی دگرپرسی یابد، به «جسم خندان» تحول یابد، به «سوژه منقسم» و بدین‌وسیله ببیند و لمس کند که جسمش، خردش، شور هایش اهریمنی نیستند، بلکه قدرت‌های سمبولیک او هستند و او نیاز به آنها، نیاز به «دیگری» دارد. همان‌طور که این حالت انسان ایرانی و یا در کل انسان شرقی باعث شده است در فرهنگ مدرن «دشمنی خطرناک» و «وسوسه‌ای خطرناک» ببیند و به «کین‌توزی شرقی» و یا به کین‌توزی کابوس‌وار و رئال بن‌لادن دچار شود و با این نگاه به «غیر» خویش را به انسانی گرفتار در بحران و ناتوان از تحول و یا در شکل بن‌لادن به یک جنایتکار بزرگ تبدیل سازد.

انسان در معنای روان‌کاوی لکان و یا در نگاه پسامدرنی، جزیی از یک تمامیت سنتی و یا یک «موجود بر خود ایستای خودفرمان» مدرن نیست بلکه او یک موجود یا «سوژه منقسم» است. برای لکان زبان دارای دو خصلت «زبان عبارت (14)» و «زبان اشارت (15)» است. «زبان عبارت» بیانگر صرف و نحو و حالات آوایی و دستوری یک زبان است و «زبان اشارت» جایگاه تمنا و آرزومندی بشری است (16)؛ تبلور میراث فرهنگی و جایگاه آرزومندی، هویت جمعی و اشارات «غیر بزرگ» به فرد است. انسان یا سوژه نیز موجودی زبان‌مند است و بنابراین او نیز از نگاه لکان موجودی منقسم و دارای دو حالت است. این به این معناست که هر انسانی در واقع در هر عملش و در هر بیانش هم یک «فاعل عبارت (17)» و هم یک «فاعل اشارت (18)» است و مرتب مجبور است به عنوان یک فرد با دیگری، با «غیر»، با زبان و جهانش ارتباط برقرار کند. او مجبور است به عنوان یک سوژه باز و همیشه ناتمام مرتب با بخشی دیگر از هویت و تمناهای خویش روبرو شود و آنها را در جهان نمادین و سمبولیک فردی خویش پذیرا شود و تحول یابد. ازین‌رو نیز به قول لکان جهان سمبولیک فردی و بشری همیشه ناتمام است. هنر و علم و اندیشه بشری همیشه ناتمام و در ارتباط با «غیر» و در حال تحول دائمی هستند.

برای مثال وقتی من می‌گویم: «من ایرانی هستم»، آنگاه من به عنوان «فاعل عبارت یا جمله» بیانگر این نظر هستم. ولی به عنوان «فاعل اشارت» در واقع این «غیر بزرگ»، این مفهوم «ایرانی بودن» است که مرا وامی‌دارد، خویش را اینگونه یا آنگونه ببینم. زبیرا او دارای بار ارزشی و معنایی قوی و تبلور هویت و تمنای انسان و دیسکورس ایرانی است. موضوع نوع ارتباط سمبولیک، نارسبستی یا رئال من با این هویت نهفته در زبان اشارت و در مفهوم «ایرانی» بودن است که مرا به یک فرد باز و قادر به نقد سمبولیک فرهنگ خویش می‌سازد؛ قادر به پذیرایی مداوم نگاه مدرن و هویت‌های دیگر در هویت و در زبان خویش متحول می‌سازد. یا این نوع رابطه مرا اسیر نگاه نارسبستی و یا کابوس‌وار «غیر» و مفهوم «ایرانی» می‌سازد و مرا به یک موجود بسته و ناتوان از تحول و نقد مسخ و تغییر می‌دهد؛ مرا به یک ایرانی تبدیل می‌کند که از یک سوی می‌پندارد «هنر نزد ایرانیان است و بس» و از سوی دیگر دچار گره حقارت و حس پوچی است و یکدفعه از فرهنگ خویش بیزار می‌شود، می‌خواهد هویت خویش را بدور اندازد و «سرایا مدرن یا پسامدرن»، پان‌ترک و یا پان‌عرب شود.

بنابراین تحول و تکامل در فرد و یا در زبان از طریق نوع ارتباط شخص با این «غیر بزرگ»، مانند نوع ارتباط با زبان، فرهنگ، مذهب و یا با «دیگری کوچک» مانند نوع ارتباط با معشوق و رقیب به وجود می‌آید.

آن فرد یا جامعه‌ای که بتواند با یک رابطه فاصله‌دار، تثلیثی (رابطه سمبولیک) با این «غیر بزرگ»، با دیگری ارتباط بگیرد و هم او را دوست بدارد و هم او را به نقد بکشد و بداند که هیچ‌گاه به ذات نهایی خویش و این «غیر بزرگ» پی نمی‌برد، آنگاه او قادر خواهد بود، با چنین توانایی پارادوکس نقد و علاقه به دیگری و به «غیر»، مرتب به تحولی نو در

خویش و در جهان سمبولیک خویش دست یابد و مرتب از نو بیافریند. (برای اطلاعات بیشتر در باب این مباحث تئوریک به بخش اول کتاب مراجعه کنید)

حال با مشخص کردن اجمالی و فشرده ابزار کار و معیارهای این مطلب، می‌توانیم به نقد موضوع ادامه دهیم.

معضل ایرانیان در ارتباط با «غیر»

انسان ایرانی تا کنون، به خاطر «گذار منفی ادیب و گذار منفی نارسبستی» در فرهنگ خویش، بطور عمده ناتوان از این رابطه تثلیثی و بافاصله بوده و هست. دو شیوه عمده برخورد ایرانی با «غیر»، با فرهنگ خویش و یا با مدرنیت، با معشوق و یا با رقیب به دو شکل ذیل است:

1/ انسان ایرانی یا دچار یک حالت اخلاقی و مذهبی مقدس‌ماب در برخورد به خویش و دیگری است و یا اسیر نگاهی عارفانه در ارتباط با «غیر» است.

در حالت اول یا حالت اخلاقی و مذهبی، انسان ایرانی می‌خواهد برای دست‌یابی به «وحدت وجود» و یگانگی با یک فرمان اخلاقی، برای تبدیل شدن به یک مومن ایده‌آل، مرتب بخشی از تن و جسم و شورهای خویش را به قتل رساند تا بیگانه و پاک شود. او خیال می‌کند که «دیگری بزرگ»، «پدر»، اخلاق و مذهب، خدا خواهان این «خودزنی» و پارسایی است و برای اجرای خواست او به قتل مداوم نیروها و خوشبختی خویش دست می‌زند و مخالف هر انتقاد از این «پدر و فرمان بزرگ» است. اگر در خویش انتقادی حس کند، سریع این انتقاد به «سرزنش اخلاقی» تبدیل می‌شود و در او اعتراض را می‌کشد و یا او در دیگران هر اعتراضی را می‌کشد تا «تصویر پدر بزرگ و جبار» شکوهمند باقی بماند و او بتواند به عنوان مومن، به وسیله آیین پارسایی و سرکوب خویش و دیگری به یگانگی با او دست یابد. در چنین نگاهی آنگاه هر نگاه نو و هر عنصر نو مثل نگاه مدرن می‌تواند سریع به وسوسه‌ای «شیطانی و اهریمنی» تبدیل شود که باید سرکوب شود. همان‌طور که در خفا این نگاه مدرن آرزو می‌شود و شخص در خفا می‌خواهد تن به وسوسه‌های خویش بدهد.

حالت دوم نوع ارتباط ایرانی با «غیر»، حالت عارفانه‌ای است که در آن فرد می‌خواهد با «دیگری»، با معشوق یا رقیب، با سنت یا مدرنیت به یک «وحدت وجود» نو و به یک یگانگی نو دست یابد و احساس بزرگی کند و برای دست‌یابی به این حس وحدت وجودی می‌خواهد در نگاه دیگری غرق شود و با او یکی شود. ازین‌رو او از انتقاد و برخورد انتقادی متنفر است و امروز عاشق سنت و فردا دشمن سنت است. او یا می‌بلعد و یا بلعیده می‌شود. او چون روح سرگردانی است که بدنبال قالب و تنی می‌گردد که با او یکی شود و به وحدت دست یابد. یا او امروز آرمان و معشوق شکوهمند را می‌بلعد و فردا تهوع می‌کند و پس‌فردا در پی بلعیدن ایسم و آرمان جدیدی برای پوشاندن پوچی و هراس درونی خویش است.

تصویر «رجاله» توسط هدایت در کتاب «بوف کور» به خوبی این حالت دوگانه کاهنانه/عارفانه انسان ایرانی در برخورد به «غیر» را نشان می‌دهد. «رجاله» در واقع دهانی است که فقط می‌بلعد و به دستگاه تناسلی و به شهوت ختم می‌شود.

این دو حالت عمده شکل ارتباط ایرانی با «غیر» است. به این خاطر ایرانی از جسم خویش هراسان است و در خفا اما عاشق این جسم و وسوسه اوست و یا این جسم را به شکل عارفانه می‌پرستد و از چاک لباس معشوق بزرگ سخن می‌گوید. یا به این دلایل از عقلانیت و خردورزی هراس دارد، ناتوان از ایجاد گیتی‌گرایی خویش است و جهان در واقع برایش هنوز تبعیدگاهی است. ازین‌رو او اکنون دچار انواع بحران‌های فردی، گیتی‌گرایانه، جنسی، جنسیتی، عشقی، هویتی و سیاسی یا ساختاری شده است و به خاطر عدم دست‌یابی بهتر به قدرت سمبولیک و تثلیثی، ناتوان به عبور نهایی از این بحران و ناتوان از ایجاد هویت و ساختار مدرن ایرانی است.

انسان ایرانی در واقع بیشتر اسیر رابطه نارسبستی شیفتگانه/متنفرانه با «غیر» است و به این دلیل مرتب اسیر توهمات و ایسم‌هایی نو می‌شود که به او قول «بهشت مطلق» و عشق مطلق را می‌دهند و به بهای آن او را به بنده و مرید خویش تبدیل می‌کنند. از طرف دیگر در او احساسات و تمتع‌های «خراباتی» قوی وجود دارد. در او هراس از جسم و نیازهای خویش و میل یگانگی شدن با «پدر جبار و قوی» و یا با «مادر گمشده» آن قدر قوی است که گاه به حالات رئال و کابوس‌وار دچار می‌شوند و برای این یا آن آرمان دست به دیگرکشی و خویش‌کشی می‌زنند. به نام دین و اندیشه و یا

انقلاب دست به قتل «ملحد و دگراندیش، دشمن» می‌زنند. (برای اطلاعات بیشتر در این باب به بخش اول کتاب مراجعه کنید)

ما نمونه‌های حالات نارسبستی و بحران‌زای انسان ایرانی را در حالات «بازگشت به خویشتن» دکتر شریعتی، در حالت « تقلید مدرنیت» تقی‌زاده، در مدرنیزاسیون همراه با دیکتاتوری شاه و رضاشاه، یا در تلفیق بحران‌زا و دردناک « مفهوم جمهوریت و اسلامیت» می‌بینیم. یا آن را در تلاش برای «بومی کردن» مدرنیت می‌بینیم که همیشه به مسخ مدرنیت و پیروزی دوباره سنت با لعی مدرن منتهی می‌شود. در حالات رئال انسان ایرانی آنگاه شاهد قتل و تجاوز به «دگراندیش» و شاهد رشد کینه و نفرت بر علیه «دشمن» و ناتوانی از تبدیل دشمن به «رقیب سیاسی یا فکری» هستیم. قتل‌های زنجیره‌ای نمونه‌ای از این حالات است. همانطور که ترور رهبران دولتی شکل متقابل و همسوی این حالات رئال و نمونه‌ای از این کینه کور است که همیشه سرانجام به تشدید بحران و پیروزی سنت می‌انجامد. همان‌گونه که بسیاری از این نیروهای انقلابی و سرنگونی‌طلب هیچ انتقادی را به رهبر خویش و به آرمان خویش نمی‌پذیرند و برای او دست به «خودسوزی» و یا قتل دیگران می‌زنند. (در این باب به بخش دوم کتاب و «بحران گیتی‌گرایی» ایرانی مراجعه کنید و یا به فصل‌های بعدی در باب بحران‌های جنسی، جنسیتی و غیره)

مشکل دیگر ایرانیان این است که چون فرهنگ ایرانی خود دیرزمانی بر جهانی حکم‌فرمایی می‌کرده است، ازین‌رو پذیرایی قدرت و برتری فرهنگ دیگر برای اعضایش آسان نیست. اما اگر ایرانی هرچه بیشتر به این رابطه تئلیتی و فردی و نقادانه دست یابد، به همان شکل نیز این حالت کین‌توزی و دشمنی با مدرنیت و فرهنگ دیگر، جای خویش را به توانایی تلفیق می‌دهد. زیرا مدرنیت در واقع تبلور تمناها و آرزوهای گمشده و سرکوب شده خود اوست. ازین‌رو نیز انسان ایرانی به مدرنیت اشتیاق دارد و هم از او می‌ترسد.

درگیری درونی انسان ایرانی درگیری دائمی میان اخلاق/وسوسه، میان اهورامزدا/اهرمین و یا جستجوی دائمی یک «بهشت گمشده و مطلق» بوده و هست و هنوز نتوانسته است به آن فردیت جسمی، به رابطه تئلیتی دست یابد که می‌تواند او را از این چرخه و بحران جهنمی، از این جستجوی غلط و فرسایشی‌های بخشد و او را به جهان نو و زمینی، به اخلاق و عشق فانی و به قدرت و شکوهی نو برساند. انسان ایرانی ازین‌رو یا یک پیر هزارساله است و یا یک «کودک» عاشق، اما نیروی «جوان» و بالغ، شور مردانه و زنانه که بایستی نیروهای اصلی او باشند و دو نیروی دیگر خویش را در خدمت زندگی و سلامت‌ش بگیرند، در او ناتوان و ضعیف هستند.

موضوع دست‌یابی به این فاصله نقادانه و تئلیتی با هستی و با دیگران است، تا انسان ایرانی و جامعه ایرانی هرچه بیشتر به دیالوگ، به تحول و حکومت قانون و فانی بودن سبک‌بال دست یابد، زیرا فردیت مدرن، قانون مدرن، تمنا، چالش و دیالوگ در پیوند تنگاتنگ با یکدیگرند و آنها تنها بر بستر قبول و پذیرش ناممکنی از دست‌یابی به «وحدانیت و بهشت و حقیقت مطلق» قابل دست‌یابی هستند. انسان ایرانی به این رابطه تئلیتی و به پذیرش بهتر و عمیق‌تر «کستراسیون» و قانون «نام‌پر» احتیاج دارد، تا بتواند بدین‌وسیله برای مثال از بازی‌های نارسبستی یا رئال ایرانی بگذرد. تا بتواند از سناریوی خطرناک « وحدت همه با هم» در پای یک آرمان و سرکوب آرمان‌ها و نظرات دیگر و فردای آن «ضدیت همه با هم» و بدبینی و پارانوئیای همگانی نسبت به هم بگذرد و ابتدا به یک «وحدت در کثرت» مدرن در درون خویش و در جامعه ایرانی دست یابد. تا به هویت فردی و ملی نوین و مدرن ایرانی دست یابد که من آنها را «هویت عارفان و عاشقان زمینی» و «هویت ملی و رنگارنگ» ایرانی نامیده‌ام و در کتابم تشریح کرده‌ام.

2/ راه دست‌یابی انسان ایرانی به این رابطه تئلیتی و فردی بنابراین از طریق پذیرش اصل مهم بلوغ و مدرنیت یعنی پذیرش « مرگ خدا»ی نیچه عبور می‌کند. "مرگ خدا" به معنای مرگ مذهب و یا مرگ خداپرستی و مرگ اخلاق نیست، بلکه به معنای مرگ همه حقایق مقدس و متاروایت‌هاست. به معنای این است که جهان سمبولیک انسانی به قول لکان به‌طور یک "هیچی و خلاء مرکزی" به‌وجود آمده و می‌آید. به دور این "هیچی مرکزی" جهان سمبولیک بشر، همه‌ی روایات سمبولیک مدرن و پسامدرنی شکل گرفته و می‌گیرد که ما امروزه در جهان مدرن، فلسفه، و هنر مدرن شاهد آن هستیم. انسان ایرانی با پذیرش « غیبت حقایق مطلق و متاروایت‌ها» در واقع خویش را از رابطه نارسبستی شیفتگانه/متفراغه تنوی نجات می‌دهد و دیگر نیاز به بلعیدن «دیگری» و وحدانیت با سنت و مدرنیت ندارد. زیرا او می‌داند که «یکی شدن و وحدانیت» مطلق وجود ندارد و همیشه فاصله‌ای است و انسان همیشه در روایت خویش از زندگی و از مذهب و از خدا می‌زید.

با چنین پذیرش و بلوغی (پذیرش کستراسیون و محرومیت از قدرت و بهشت مطلق)، انسان ایرانی قادر به آن می‌شود، به جای جستجوی اوتوپیای موهوم «وحدت وجود با مادر» و یا به جای جستجوی اجرای فرمان «پدر جبار» و برای بازگشت گذشته از دست‌رفته « پدر جبار»، واقعیت و حقایق قابل تحول امروزین خویش را بسازد؛ خالق پروتستانسیم مذهبی خویش، خالق جهان و حکومت مدرن و قابل تحول خویش، خالق هویت‌های مدرن و تلفیقی و متحول خویش باشد.

زیرا او اکنون دیگر به دنبال حکومت «ناب اسلامی یا ناب مدرن» نیست. او بدنیاال یک تصویر «ناب از سنت و عرفان، از مدرنیت و یا از چپ ناب» و یکی شدن با آنها نیست. زیرا می‌داند که چنین تصاویری و حقایق نابی وجود ندارند و او تنها می‌تواند خالق روایات نو و مدرن از اسلام، از سنت و مدرنیت و چپ مدرن باشد و به کمک این روایات به سعادت زمینی و درونی دست یابد. همان‌طور که می‌تواند بنا به نیاز زندگیش این روایات را تغییر دهد و مرتب روایاتی نو بیافریند که هم برای خویش و هم برای جهان مدرن جذاب و اغواگر باشند. زیرا روایات مدرن و پسامدرن نیز روایاتی قابل تحول و سمبولیک بدور این «هیچی محوری» جهان انسانی هستند. به این دلیل نیز جهان انسانی یک جهان سمبولیک و نمادین و قادر به تحول مداوم است، همان‌طور که نوشتن و کتابت، خلاقیت بشری هیچگاه پایان نمی‌یابد.

3/ وسیله و ابزار مهم دیگر برای عبور از جهان و رابطه سنتی و بحران‌زا، دستیابی به «جسم خویش»، آشتی با جسم و زمین است. جسم و زمینی که یک «جسم سمبولیک»، یک روایت و نظم سمبولیک قابل تحول از جسم و زمین است.

زیرا فردیت انسانی اساساً یک «فردیت جسمانی» و دنیوی است و از طریق آشتی با جسم و زمین است که انسان می‌تواند از تبدیل شدن به سرباز جان برکف آرمان‌ها پرهیز کند. زیرا او اکنون به عنوان «من مدرن» با عقلش و خردش همه چیز را بررسی می‌کند و معیارش سعادت دنیوی فردی یا جمعی است. یا او در گامی والاتر با جسمش، با «خرد جسم» خویش، با «اخلاق تمنای» خویش همه چیز را می‌سنجد و بررسی می‌کند تا ببیند آیا این حقیقت و یا نگاه، او و جسمش، عشق و یا جهانش را بیمار و یا سالم و پرشور می‌کند. او با جسمش و احساساتش، با «هوش احساسی» و با «عقلانیت ملامت از احساس» خویش با جهان ارتباط می‌گیرد، قادر به بدست گرفتن پدیده‌ها و خویش و سنجش آنهاست. قادر به فاصله‌گیری و نقد دیگری و نیز قادر به لمس عشق و لذت یگانگی در لحظه است. همزمان درک و مفهوم او از «جسم» و زمین مرتب تحول می‌یابد و او می‌تواند مرتب راه‌هایی نو برای ایجاد شکوه زندگی، علم و هنر و ایمان به وجود آورد.

اینگونه زندگی برای او به یک جهان زمینی، جسمی و مرتب قابل تحول تبدیل می‌شود و او از تناقض دردناک میان احساس/خرد، میان روح/جسم، هر چه بیشتر به پارادکس زندگی و جسم دست می‌یابد، به قدرت «جسم روحمند و زیبا»، به «عشق قدرتمند و قدرت عاشقانه» به انواع و اشکال حالات «خرد پر شور و خندان» و «احساس و عشق خردمند و خندان» دست می‌یابد. زیرا تصویر ما از جسم و زندگی همیشه یک روایت و یک نظم و هیرارشی از جسم و زندگی است و این تصویر می‌تواند مرتب تحول یابد و ما به درک نوین و به درجه والاتری از بازی عشق و قدرت دست یابیم. (کافی است فقط به تحول تصویر مدرن از انسان، از «موجود مکانیکی» تا به امروز و دگرذیسی او به «موجود ارتباطی»، «جسم سمبولیک و یا هزارگستره» و غیره بنگرید تا این تحول مداوم را حس و لمس کنید.)

با دگرذیسی انسان ایرانی از «روح سرگردان»، از «کاهن و عارف به دنبال وحدت وجود با رهبر یا با معشوق» به «تن سمبولیک»، به «جسم خندان و زمینی»، با پذیرش زندگی به سان یک روایت قابل تحول، انسان ایرانی بار دیگر نیروی خلاق خویش را از زنجیر سنت‌ها و روابط نارسیستی شیفته‌گانه/متنفرانه آزاد می‌کند و به سترونی قرون متوالی خویش پایان می‌دهد. او بدین وسیله به چرخه تراژیک بحران فردی و جمعی خویش پایان می‌دهد و وارد عرصه دیالوگ و چالش با «دیگری و غیر»، از رهبر تا خدا و معشوق، و وارد عرصه خلاقیت مداوم روابط می‌شود. همان‌طور که هرجا از ایرانی اثری از خلاقیت می‌بینیم، به نوعی با این تحول درونی مدرن و با رشد یک فردیت چندلایه ایرانی روبرویم.

پذیرش زندگی به سان یک روایت قابل تحول، ایجاد ارتباط تنلیتی و نقادانه با هستی، آشتی با «تن و زمین»، زیربنای شکل‌گیری فردیت ایرانی و گیتی‌گرایی ایرانی هستند. زیرا فردیت و گیتی‌گرایی پیوند تنگاتنگ با جسم و جنسیت و آری‌گویی به دنیا و زندگی دارند. همان‌طور که در نگاه نیچه این دو موضوع با یکدیگر پیوند تنگاتنگ و ارگانیک دارند. همان‌طور که در نگاه مدرن و پسامدرن نیز به اشکال مختلف این پیوندها وجود دارد.

فردیت مدرن در واقع یک فردیت جسمانی است، با آنکه بنا به رشد جهان مدرن، انواع و اشکال روایات از فردیت مدرن و پسامدرن بوجود آمده است. ازین‌رو خواه ایرانی به نگاه دکارت و فروید و به «سوژه دکارتی و یا «من» فرویدی باور داشته باشد، خواه به نگاه‌های پسامدرنی و «فاعل جسمانی منقسم» لکان یا «جسم هزارگستره» دلوز باور داشته باشد، در هر حال معانی او از فردیت و گیتی‌گرایی معانی‌ایی جسمانی و دنیوی هستند.

4/ موضوع مهم دیگر درک و لمس این شناخت سیستماتیک است که میان اجزای یک دیسکورس و سیستم پیوند تنگاتنگ وجود دارد. یعنی بنا به نوع سیستم و نوع روایت از فردیت یا گیتی‌گرایی، همه عناصر دیگر سیستم مانند مفاهیم زمان و مکان و غیره نیز تحول و تغییر می‌یابند. برای مثال با تحول پسامدرن و با دوپاره شدن «سوژه یگانه»

دکارتی، نه تنها فاعل جسمانی لکان، دریدا و دیگران به یک «سوژه دوپاره و منقسم» تبدیل می‌شوند، بلکه مفاهیم آنها از زمان، مکان و غیره و کل سیستم تحول می‌یابند. این‌گونه نیز «زمان خطی» مدرن در نگاه پسامدرنی به «زمان چرخشی» تحول می‌یابد و «واقعیت عینی» به حالت «چندواقعیتی و چندروایتی» دگرپرسی می‌یابد. همان‌طور که در دیسکورس گرفتار به بحران مدرنیت/سنت ما، میان حالت کاهنانه/عارفانه فردی و استبداد دولتی، قانون‌گرایی و هراس از گیتی‌گرایی پیوند دیسکورسیو و تنگاتنگ وجود دارد.

موضوع در نهایت درک این مطلب است که هر دیسکورس و سیستم از درون دیسکورس و سیستم قبلی بیرون می‌آید، هم‌نکاتی از دیسکورس قبلی را حفظ می‌کند و هم بخش‌هایی از آن سیستم قبلی را نفی می‌کند و نگاه جدید خویش را می‌آفریند. این‌گونه از درون دیسکورس مدرن، دیسکورس پسامدرن وجود می‌آید و تفاوت مدرن را به تفاوت پسامدرن تحول و تغییر می‌دهد و در عین حال عنصر مرکزی مدرنیت یعنی رشد فردیت را حفظ می‌کند. به این دلیل نیز لیوتار «پسامدرنیت را روح مدرنیت می‌داند». زیرا تفاوت فردی مدرن در نگاه پسامدرن و با شکستن متاروایت‌هایی چون فردیت، جنسیت و واقعیت، به تنوع بی‌شمار فردی و به یک تفاوت مرتب در حال تحول اشخاص مختلف تبدیل می‌شود. (این «تفاوت‌سازی» مداوم با ترجمان کلمه «دیفرانس» دریدا به فارسی به شکل «تفاوت» نوشته می‌شود).

همین‌گونه نیز تحول دیسکورس ایرانی بایستی، در عین گذار از خطاهای گذشتگان، بخش‌های سالم و قوی این فرهنگ را زنده و نوزایی کند و گرچه اندیشه نو از طرف دیسکورس ایرانی به سان یک «جسمک بیگانه» پس زده می‌شود و یا در نهایت شخص اسیر حالات منفی دیسکورس خویش باقی می‌ماند و به مسخ مدرنیت و تکرار سنت دست می‌زند. برای درک عمیق این موضوع و علت شکست گذشتگان و حتی برای درک علل شکست یکپایه ما و تشدید بحران در سه دهه اخیر بایستی کوتاه این موضوع را از دو جانب متفاوت و در عین حال متکمل یکدیگر بررسی کنیم. یعنی باید کوتاه به سراغ مفهوم «دیسکورس» نزد فوکو رویم و از طرف دیگر به منطق نهفته در دیسکورس «ضمیر ناآگاه» از نگاه لکان بپردازیم. هم‌زمان نباید از یاد ببریم که میان مفاهیم دیسکورس نزد فوکو و لکان تفاوت‌های جدی وجود دارد و فوکو از نقادان مهم لکان نیز محسوب می‌شود. اما هر دوی آنها چشم‌انداز‌هایی از دیسکورس مدرن هستند و با شناخت نکات اشتراک و تفاوت‌شان می‌توان به یک نگاه چندچشم‌اندازی و چندسیستمی دست یافت.

1/4/ فوکو در کتاب «نظم دیسکورس» نشان می‌دهد که دیسکورس قدرتمند، قانونمند است و جهان و شخصیت ما را می‌سازد. دیسکورس از نگاه فوکو دارای یک نظم درونی است و این نظم استراتژیک و خلاق است و به دنبال بازتولید خویش به اشکال جدید است، به «تفاوت» امکان بروز می‌دهد و او را به شکل خویش درمی‌آورد. یکپایه ما جزیی از دیسکورس هستیم و شناخت ما دیسکورسیو وجود ندارد. تنها می‌توان در چهارچوب دیسکورس و زبان و با شناخت «ورا دیسکورسیو (اور دیسکورسیو)»، به شکل‌گیری یک تفاوت عمیق‌تر دست یافت و باعث تحول بهتر دیسکورس و گفتمان شد. در این معنا اصولاً خواست تحول مدرن و تلاش‌های یکپایه ما و حتی تلاش‌های شکست‌خورده ناشی از خواست دیسکورس برای بازتولید خویش به شیوه کهن و یا تحول خویش و بازتولید خویش به شیوه‌ای نو بوده است.

برای درک علل شکست تلاش‌های تا به امروز ایرانیان بایستی به این دو موضوع توجه کرد: اولاً دیسکورس باعث می‌شود که اصولاً ما جهان را به شکل خاصی ببینیم و هر پدیده نو را به شکل خاصی در جهان و ذهن خویش پذیرا شویم. به زبان ساده وقتی انسان می‌گوید: «من فهمیدم»، یعنی او یک پدیده را در چهارچوب ذهنی خویش جذب کرده و به شکل جهان خویش درآورده است. در این مسیر طبیعتاً او می‌تواند مفهوم پدیده را نیز مسخ کند، هرچه تفاوت میان دیسکورس‌ها و زبان‌ها بیشتر باشد.

دیسکورس و زبان ایرانی در اصل یک دیسکورس و زبان عارفانه/کاهنانه است. ازین‌رو این زبان و دیسکورس از یک طرف بشدت اخلاقی است و از طرف دیگر مرتب هر کلام و معنایش می‌تواند حالت و معنایی «جنسی» بیابد. از سوی دیگر این زبان و دیسکورس بشدت شاعرانه/عارفانه است و می‌بینیم که حتی فلسفه‌اش را به زبان شعر بیان کرده است. ازین‌رو نیز در هر ایرانی شاعری نهفته است و ما بیشتر شاعر داریم تا فیلسوف و متفکر. این حالت اخلاقی/عارفانه دیسکورس و زبان فارسی باعث می‌شود که وقتی انسان ایرانی و یا متفکر ایرانی با اندیشه و تمنای مدرن رویرو می‌شود و می‌خواهد آن را در جهان خویش پذیرا شود و یا به فارسی ترجمه کند، به ناچار این مفاهیم را اخلاقی/عرفانی می‌سازد. آنگاه به قول آرامش دوستدار این روشنفکر «کانونی یا پیرامونی» اندیشه آزادی مدرن را با مفاهیم عرفانی مخلوط می‌کند، زیرا ذهن او ساختاری عارفانه/دین‌منشانه دارد و این ذهن مفهوم مدرن «آزادی» را با مفاهیم عرفانی و اخلاقی خویش پر می‌سازد و خیال می‌کند که آن را درک کرده است. (19)

از طرف دیگر این حالت کاهنانه/عارفانه دیسکورس و زبان ایرانی سبب می‌شود که متفکر ایرانی به حالات غرب‌ستیزی/غرب‌شیفتگی، سنت‌ستیزی/سنت‌شیفتگی دچار شود و به ناچار به بازتولید دیسکورس اخلاقی/عارفانه کمک رساند و در خدمت او عمل کند. ازین‌رو نیز «بازگشت به خویش» دکتر شریعتی و سه دهه اخیر، «تقلید مدرنیت»

تقی‌زاده، مدرنیزاسیون شاه، «بومی کردن مدرنیت» در نهایت به شکست و بازتولید سنت می‌انجامد. به این دلایل متفکر ایرانی بایستی برای ایجاد یک تحول عمیق دقیقاً این حالات دیسکورسیو خویش را بشناسد.

2.4_ لکان نشان می‌دهد که ضمیر ناآگاه در واقع مانند یک زبان ساختارمندی شده است و «ضمیر ناآگاه در واقع دیسکورس دیگری» است (20). این بدان معناست که ناآگاهی ما محل شورهای غیر اجتماعی و خطرناک ما نیست بلکه او محل قدرت‌های سمبولیک ماست و آنچه او می‌خواهد به ما بگوید، در واقع به یادآوردن قدرت و حقیقت ماست که او را فراموش کرده‌ایم و یا از او هراس داریم. اینکه ضمیر ناآگاه جمعی ایرانیان مرتب ما ایرانیان را به جستجوی راهی برای عبور از بحران و به جستجوی یک تلفیق وامی‌دارد و یا اینکه مرتب مباحثی مثل «عرفان، اسلام» و ایجاد روایات نو از آنها را به میان می‌کشد، در واقع ناشی از یک ضرورت است.

مشکل اما این است که تا زمانی که انسان ایرانی به ارتباط سمبولیک و تثلیثی با خویش و با تمنای خویش، با «ضمیر ناآگاه» خویش دست نیافته باشد، آنگاه این خواست‌های ضمیر ناآگاه به حالت نارسبستی و یا رئال و کابوس‌وار بر او ظاهر می‌شوند. زیرا او به شکل نارسبستی و یا رئال با این تمناها ارتباط برقرار می‌کند. در چنین حالاتی آنگاه او خیال می‌کند که مولانا و یا حافظ مدرن هستند و یا اسلام و عرفان در خویش حقوق بشر دارند و نیازی به این مباحث نو ندارد. یعنی او می‌خواهد «بازگشت به خویش» کند، به جای آنکه با تبدیل شدن به «سوژه جسمانی منقسم»، یا به «جسم خندان و هزارگستره» نیچه یا دلوز و با توانایی به ارتباط پارادکس و سمبولیک با «غیر» بتواند وارد دیالوگ با تمناها و با هویت ایرانی و یا سنتی خویش گردد. تا بتواند بدین وسیله و با این ارتباط سمبولیک چهره نوین و سمبولیک آنها را ببیند و بیافریند که در واقع روایات نو و مدرن از اسلام و سنت، پروتستانیسم مذهبی و گیتی‌گرایی مدرن ایرانی هستند. یا بتواند مانند حالت «عارف زمینی» به روایتی مدرن از هویت مدرن ایرانی و گیتی‌گرایی مدرن ایرانی دست بیابد و بخشی از فرهنگ خویش را نوزایی کند و اینگونه با خلاقیت مدرن در واقع کار و پروسه‌ای را به پایان می‌رساند که در بطن فرهنگ ایران شروع شده است و ادامه دارد و همه ما و تاریخ ما جزئی از این پروسه است. این پروسه، پروسه دستیابی هر چه بیشتر به گیتی‌گرایی و فردیت ایرانی است.

5/ بنابراین بخش‌هایی موضوع این است که جهان نومی ایرانی و گیتی‌گرایی و فردیت ایرانی بایستی به ناچار و منطقاً بر بستر فرهنگ ایرانی و خصوصیات فرهنگ ایرانی رخ بدهد و اینگونه آفریننده یک گیتی‌گرایی و فردیت مدرن نو و خاص خویش بشود. قبول مبانی مدرنیت مانند گیتی‌گرایی، فردیت، انسان‌محوری، خردگرایی و غیره، تنها بر بستر پذیرش این مبانی در فرهنگ خویش و آفرینش روایات نو و تلفیقی مدرن از این مفاهیم ممکن است، وگرنه این مفاهیم نو به سان عنصر و «جسمک بیگانه» از طریق روان جمعی پس زده می‌شوند و یا به ناچار در حین ترجمان و جذب آن مسخ و ایرانی می‌شوند.

شیوه پذیرش مدرنیت در فرهنگ ایرانی نه شیوه «بازگشت به خویش» امثال دکتر شریعتی است که با کمک مفاهیم مدرن و اختلاط غلط آن با مفاهیم سنتی، سعی در بیان یک «فردیت و خود» گم‌شده می‌کردند و از یاد می‌بردند که «فردیت» مفهومی نو و مدرن است و چسباندن این مفاهیم به تصاویر کهن، به ناچار به مسخ این مفاهیم و مسخ خواست خویش می‌انجامد. زیرا راه درست درک این مطلب می‌بود که آنچه او و دیگران به مثابه تصویر اسلام و یا امامان می‌نامند، در واقع یک روایت مدرن و تلاشی برای پاسخ‌گویی بحران انسان ایرانی و اسلامی به بحران خویش است. او بایستی تلاشی برای پروتستانیسم مذهبی و روایتی نو و قابل تحول از اسلام باشد، نه آنکه گرفتار در توهم وجود یک «اسلام ناب» باشد که تا کنون کسی او را درک نکرده است و یا توسط «اسلام صفوی» پس‌زده شده است. نمونه این نگاه مدرن را ما در مفهوم پروتستانیسم مذهبی لوتر، و یا در تصویر و روایت نوین «ابراهیم» در نگاه کبر که‌گارد و در کتاب «هراس و دلهره» می‌بینیم.

همین مشکل را به شیوه‌ای دیگر کسانی مثل تقی‌زاده داشتند که خواهان تقلید کامل مدرنیت بودند و این تقلید ممکن نبود و نیست، زیرا بستر فرهنگی متفاوت است. یا مثل شاه و رضاشاه خواهان تلفیق ساختارهای مدرن با شیوه دیکتاتوری شرقی، خواهان سیستم دانشگاهی مدرن بدون روشنگری و بدون چالش مدرن میان جامعه مدنی و دولت بودند و بهای این مدرنیزاسیون بحران‌زای خویش را با سقوط خویش و تهوع این «تمدن نو» توسط ایرانیان گرفتند. تلاش برای «بازگشت به خویش» جمهوری اسلامی و تلفیق شکننده و مسخ‌کننده مفهوم جمهوریت و اسلامیت، نمونه‌ای دیگر از این خطای انسان ایرانی است. زیرا دموکراسی و دولت مدرن دارای پسوند «دینی و یا سوسیالیستی» مثل حالت «دموکراسی دینی» نیست بلکه دموکراسی و سکولاریسم ایرانی بایستی، در عین جدایی دین و ایدئولوژی از دولت و حکومت و وفاداری به مفهوم مدرن، هم‌زمان ویژگی‌های فرهنگی و اسلامی خویش را حفظ کند. راهی که اکنون کم‌کم شاهد ظهور آن هستیم. ازین‌رو در تحول نوین و مدرن جامعه ایرانی همه اقتنار، از دانشجو، زنان تا روحانیون حضور دارند. هم‌زمان بایستی این تحول مرتب آسیب‌شناسی شود تا به گذشته و به مسخ مدرنیت رجعت نکند. (در این باب به مقالات سریالی من در مورد «تبارشناسی و آسیب‌شناسی جنبش سبز» و تحولات اخیر ایران در سایتم مراجعه کنید)

همین‌گونه نیز تلاش برای «بومی کردن مدرنیت» محکوم به شکست است، زیرا این تفکر باز هم در پی شیوه‌ای است که در آن به زبان ساده نه سیخ بسوزد و نه کباب و در انتها هر دو می‌سوزند. زیرا قبول مدرنیت در فرهنگ ایرانی، بدون نگاه نقادانه به هر دو فرهنگ، بدون پاکسازی فرهنگ خویش از عناصر و هراس‌های ضد مدرن، بدون پذیرش سمبولیک و نقادانه مفاهیم مدرن در فرهنگ خویش، در نهایت بدون دستیابی به مفاهیم تلفیقی و بدون ایجاد مدرنیت ایرانی غیر ممکن است. بومی کردن مدرنیت در واقع به معنای تلاش برای کوچک کردن و مسخ کردن آن است و این تلاش محکوم به شکست است.

هر چهار تلاش بالا در واقع عمدتاً نمادهایی از حالت نارسبستی شیفتگانه/متنفرانه ایرانی، یا نارسبستی/سمبولیک در ارتباط با «دیگری و غیر» هستند. از این رو در این حالات یا شخص شیفته مدرنیت و یا متنفر از مدرنیت است. یا می‌خواهد با او یگانه و یکی شود و احساس بزرگی کند و یا هراس پارانویید و احساس کین‌جویی نسبت به او دارد. یا به فرهنگ خویش این احساسات دوسو دایی را دارد. از این رو او مرتب در حال مسخ «دیگری» و در نهایت مسخ خواست‌ها و آرزوهای خویش است. این البته به معنای نفی نکات مثبت نگاه و کارهای آنها نیست بلکه به معنای درک علت شکست راه آنهاست. شکستی که در عین حال شکست یکایک ما نیز هست. زیرا این تاریخ مشترک ماست و یکایک ما چنین حالاتی را در خویش داشته و یا داریم. موضوع درک بخش درست کار آنها، یعنی درک و شناخت یک بحران عمیق مدرن در خویش و جامعه خویش و تلاش برای تلفیق و نزدیکی دو فرهنگ است و در عین حال عبور از خطای نارسبستی آنها و از تلفیق‌های شکننده و بحران‌زایشان است.

موضوع، درک ضرورت دستیابی به یک نگرش تلفیقی و سمبولیک و به اشکال و انواع مختلف این نگاه و تلفیق نو و سمبولیک است. موضوع، عبور از «جذب و بلعیدن» نارسبستی یا رئال و کابوس‌وار مدرنیت یا سنت است که به طور معمول به «تهوع و تنفر» می‌انجامد. موضوع دستیابی به اشکال و انواع «مدرنیت ایرانی» و به یک سیستم سیاسی/اقتصادی/فرهنگی مدرن و یک «وحدت در کثرت» نو و مدرن در همه زمینه‌ها است و زمینه‌سازی برای گذار بعدی و دستیابی به یک سیستم سیاسی/فرهنگی/اقتصادی چندصدایی و به یک «کثرت در وحدت» چندصدایی مدرن ایرانی است.

شیوه و حالات روایات مدرن از فردیت و گیتی‌گرایی، وابسته به بستر فرهنگی/مسیحی/یونانی اوست و بدین جهت برای مثال مفهوم «زمان خطی» مدرن در واقع ناشی از نگاه مسیحی است. یا مفهوم «سوژه یگانه» دکارتی و حالت دوگانه متافیزیکی مدرن با برتری عقل بر احساس، روان بر جسم، تبلوری دیگر از شوریدگی‌های انسان مسیحی و نیز ناشی از قدرت‌های بخش یونانی آن است. قدرت فرهنگ مدرن در این بوده است که توانسته است در تاریخ تکاملش در عین حال مرتب مفاهیم غریب و فرهنگ‌های مهاجر را در خویش پذیرا شود، هضم و جذب کند و بدینوسیله پیشرفت و تحول یابد. همانطور که همزمان او با چهارچوب و بستر فرهنگی مدرن خویش این مفاهیم نو و این فرهنگ‌های مهاجر را مرتب تغییر می‌دهد و به حالتی درمی‌آورد که خودش می‌خواهد و اینگونه می‌خواهد از قدرت‌های باصلاح خطرناک و هراسناک آنها برای انسان مدرن بکاهد. از این رو نیز در تحول بعدی مدرن و برای عبور از این خطای مدرنیت، ما شاهد رشد نگاه «چندصدایی» پسامدرن هستیم، با تمامی نکات ضعف و قدرت آن.

فرهنگ ایرانی نیز تنها بر بستر فرهنگی خویش می‌تواند به یک تحول مدرن دست یابد، حتی اگر اکنون این تحول یک تحول رشدیافته بر بستر فرهنگ درونی نباشد، بلکه ناشی از تقابل و آشنایی با جهان مدرن و قدرت سیاسی/نظامی/اقتصادی/فرهنگی او و ناشی از بحران ناشی از این تقابل و آشنایی باشد. اگر برای مثال فرهنگ ایرانی در مسیر طبیعی خویش به هویت فردی و گیتی‌گرایی خویش دست یافته بود، شاید همزمان و یا پیش‌تر از رنسانس فرهنگ مدرن خالق مفاهیم نو گیتی‌گرایانه و مفاهیم نو زمان و مکان مدرن خویش شده بود و این مفاهیم بنا به بستر عرفانی و مذهبی ایرانی، به ناچار رنگ و حالت عرفانی و عاشقانه ایرانی می‌داشتند. چنین تحولی و چنین قدرتی مطمئناً باعث می‌شد که در آشنایی با جهان مدرن به جای این بحران عمیق دو سده اخیر، راحت‌تر به پذیرش قدرت‌های «دیگری» در خویش دست یابد. زیرا خویش را قدرتمند و قادر به عقلانیتی انتخاب‌گر و کنج‌کاو احساس می‌کرد.

هر فرهنگی دارای قدرت سمبولیک است و یا هر انسانی دارای قدرت سمبولیک است و گرنه اصولاً نوشتن و کتابت و یا توانایی توجه به کار و مباحث دنیوی امکان‌پذیر نمی‌بود. در این معنا نیز برای مثال کسانی چون حافظ، خیام و عیبی زاکانی، کسروی، شریعتی، ارانی، طبری، هدایت، فروغ، شاملو و غیره نمودار قدرت فردی و سمبولیک نو در فرهنگ ایرانی هستند و موضوع این است که چرا نتوانستند کارشان را به پایان برسانند و به جهان فردی و زمینی خویش دست یابند. همان‌طور که اصولاً هر مذهب و یا سنت در معنای روان‌کاوی یک نماد از «نام پدر» و قانون است و نماد آن است که انسان به محرومیت خویش از قدرت مطلق و به نیاز خویش به «غیر» پی برده است و بنابراین موضوع نوع

ارتباط سمبولیک یا نارسبستی با مذهب و سنت است که اساس مشکل محسوب می‌شود. همان طور که هر متن مذهبی و یا سنتی دارای مرزهای تاویل خویش است و نمی‌توان از آن هر تاویل نویی کرد.

بنابراین برای انسان ایرانی راهی به جز این نمی‌ماند که با قبول مبانی مدرنیت و برای دست‌یابی به رنسانس جسم، عشق و خرد خویش، برای دست‌یابی به روایات مدرن خویش و هویت مدرن خویش، دست به نوزایی فرهنگی بزند. او بایستی مبانی مدرنیت را در فرهنگ خویش پذیرا شود و با ایجاد تلفیق به پروتستانیسیم مذهبی و فرهنگی، به روایات مدرن ایرانی از گیتی‌گرایی و غیره دست یابد. او با ایجاد این تلفیق هم‌زمان کار نیاکان خویش را به پایان می‌رساند و خالق انواع و اشکال گیتی‌گرایی رندانه و خندان ایرانی و خالق حالات مختلف و متفاوت هویت مدرن و تلفیقی ایران می‌گردد.

می‌توان با نگاهی به نسل‌های مختلف معاصر به خوبی دید که ایرانیان از خطای گذشتگان و زندگی خویش بسیار آموخته‌اند و از یک سو سعی در درک سیستماتیک مدرنیت و قبول مبانی مدرنیت کرده‌اند و از سوی دیگر در پی ایجاد تلفیق و نگاه مدرن ایرانی خویش و روایات مدرن خویش بوده‌اند. این تلفیق اما، به خاطر پیچیدگی موضوعات و تناقض گاه شدید میان نگاه ایرانی و نگاه مدرن، بسیار سخت است، هم توانایی نقد و شناخت سیستماتیک به سنت و مدرنیت را می‌طلبد و هم توانایی عبور از «هزار دالان» اخلاقیات و ترس‌های اخلاقی درون خویش و عبور از هراس‌های مدرن خویش را می‌طلبد.

با این حال در همه زمینه‌های هنری و غیره ما شاهد انواع و اشکال تلفیق هستیم و این یک روند مهم و مثبت است. این‌گونه ما امروزه در همه زمینه‌های هنری، علمی و سیاسی شاهد رشد نگاه‌های مدرن و تلفیقی و چندلایه و شاهد رشد فردیت‌های چندلایه جنسیتی زنان و مردان ایرانی هستیم. همین‌گونه نیز شاهد خلاقیت‌های هنری و اندیشمندان چندلایه آنها هستیم. امروزه تقریباً هر فرد ایرانی و هر نسل ایرانی در حال جستجوی «تلفیق» خویش است و این یک تحول مهم است. همان‌گونه که ایجاد چالش و دیالوگ میان این نسل‌ها و آسیب‌شناسی این تحولات بر پایه مبانی مدرنیت ضروری است، تا سره از ناسره باز شناخته شود و تحولات عمیق‌تر و چندلایه گردند.

امروزه ما در بخش مذهبیون شاهد کار روشنفکران مذهبی چون سروش و دیگران در پی ایجاد یک پروتستانیسیم مذهبی و روایات مدرن از اسلام و غیره هستیم؛ در بخش ایران‌شناسی توسط استادانی چون جمالی و دیگران، شاهد خلق روایات نو و مدرن ایرانی چون «فرهنگ سیم‌رغی» هستیم و هم شاهد تلفیق‌های نو توسط نسل‌های ما چون نگاه جسم‌گرایانه من و «عارف زمینی» من و یا نسل‌های جوانتر درون و برون از ایران، از چشم‌اندازهای مختلف هستیم. امروزه جوانان ایرانی در همه عرصه‌ها در پی تلفیق خلاق خویش است. آنها در حال آشنایی هم‌زمان با مباحث مدرن و پسامدرن هستند و در پی ایجاد اشکال مختلف تلفیق‌های خویش و نگاه‌های مدرن/پسامدرن چپ و راست مدرن خویش هستند. امروزه جوانان ایرانی چپ هم‌زمان دلوز یا لکان می‌خوانند و با فمینیست مدرن یا پسامدرن آشنایی دارند و از نگاه سنتی چپ عبور کرده‌اند. همان‌طور که شاعران، هنرمندان و اندیشمندان مختلف این نسل‌ها به شیوه خویش دست به این تلفیق‌ها زده و می‌زنند. طبیعی است که آنها در این راه دچار اشتباهات خاص خویش هستند و بایستی آسیب‌شناسی شوند. زیرا دست‌یابی به خلاقیت و تلفیق زمان می‌طلبد. همان‌طور که از اولین ارتباط با یک زبان و دیسکورس خارجی، از «بی‌زبانی» تا «فارگلیسی یا فارآلمانی سخن گفتن»، تا «دوزبانه» شدن و در نهایت توانایی در ایجاد تفاوت و لحن نو در زبان کهن مادری و در زبان نو و ایجاد زبان خاص و چندلایه خویش فاصله زیادی است و زمان می‌طلبد. توانایی که به ویژه خاص هنرمندان و اندیشمندان مهاجر پسامدرن چون ناباکوف، دریدا و غیره است.

بنابراین شناخت این پیوندها و پروسه مشترک و نیز آسیب‌شناسی آنها ضروری است. ازین رو برای مثال ضروری است که روایات مدرن از مذهب و اسلام با معیارهای سه‌گانه پروتستانیسیم مذهبی بررسی شوند، تا قدرت و ضعف هر روایت مشخص شود. یعنی هر روایت مدرن از مذهب و سنت بایستی اولاً نشان دهد:

« 1. که خواهان جدایی دین از دولت و حکومت، بنا به انتخابش، در شکل سکولار آن مانند آلمان و یا لائیک آن مانند فرانسه است. 2. خواهان ایجاد یک رابطه فردی میان انسان و خدا و از بین بردن حق روحانیت به عنوان واسطه میان انسان و خداست. یعنی کار روحانیت به یاری انسان در ارتباط و مسائل دینی تبدیل می‌شود، بجای آنکه واسطه انسان و خدا باشد. این‌گونه نیز با این رابطه فردی، امکان هزار روایت و رابطه با خدا و سنت بوجود می‌آید. 3. روایت مذهبی و روایت مدرن از سنت و عرفان و از میترایسم بایستی نشان دهد که در خویش قادر به یک تحول گیتی‌گرایانه بوده است و برای مثال می‌تواند به انسان مسلمان مذهبی کمک کند که هم‌تن به موضوعات مذهبی خویش دهد و هم‌زمان قادر به قبول دادگاه‌های دنیوی باشد؛ یا این روایت مدرن به مومن کمک کند بهتر به زمین و زندگی و سعادت دنیوی تن دهد. همان‌طور که برای مثال در پروتستانیسیم کارکردن به اندازه دعاخواندن مفید محسوب می‌شود.

همه روایات دیگر گیتی‌گرایانه از فرهنگ و سنت نیز بایستی تن به این اصول سه‌گانه بدهند و به شیوه خویش ایجادگر یک جهان گیتیانه و مدرن و یک روایت مدرن و قابل تحول شوند. معیار نهایی مشترک برای همه این روایات نو این است که:

4/ نشان دهند که حاضر به پذیرش و نهادینه کردن این اصل در درون خویش شده‌اند که آنچه آنها بیان می‌کنند، تنها یک روایت فانی و قابل تحول از سنت، از اسلام، از فرهنگ و یا از زندگیست و هیچ‌کدام باور ندارند که روایت نهایی و اسلام ناب محمدی، روایت نهایی از فرهنگ و سنت، روایت نهایی از میترایسم و یا عرفان و زرتشت، از مدرنیت یا از اندیشه چپ و یا راست مدرن، یا روایت نهایی از خوشبختی بشری را یافته‌اند. زیرا باور به یک حقیقت مطلق و به یک برداشت نهایی، ایجادگر دیکتاتوری و اختناق نو و روابط نارسبستی شیفته‌گانه/متفترانه نو است. در معنای نهایی چنین انسان نوی ایرانی قبول می‌کند که روایت او، یک نوزایی و خلاقیت مدرن و قابل تحول است. یک نوزایی و رنسانس فرهنگی و فردی بر پایه پتانسیل‌ها و توانیهای نهفته در فرهنگ خویش و تلفیق آن با مبانی مدرنیت و خلق مبانی مدرن ایرانی و متفاوت است. یعنی روایت مدرن و خلاق او یک کشف «اسلام ناب، میترایسم ناب، عرفان ناب، چپ یا پسامدرنیت ناب» نیست، بلکه روایتی قابل تحول از سنت و اسلام و عرفان و غیره است. زیرا با چنین باوری، روایت‌ساز و روشنفکر مدرن ما نشان می‌دهد که به راز فاصله و حجاب همیشگی میان خویش و «غیر»، میان «فرد و خود» پی برده است و می‌داند که همیشه فاصله و حجابی است و این فاصله و حجاب سمبولیک پیش‌شرط نیازمندی بشری، پیش‌شرط دیالوگ و خلاقیت مداوم بشری است.

بر اساس چنین معیارهایی است که باید همه تلفیق‌ها و روایات نوی نام‌برده و نام‌برده را بررسی و سنجید و آنها را آسیب‌شناسی کرد. برای من برای مثال واقعا این سوال است که آیا استاد جمالی گرامی «فرهنگ سیمرغی» خویش را که نگرشی قوی و سترگ است، به سان یک روایت مدرن از فرهنگ ایرانی می‌بیند و یا باور دارد که این فرهنگ از ابتدا بوده است و ایشان آن را کشف کرده‌اند. زیرا در معنای مدرن، «فرهنگ سیمرغی» یک نوزایی فرهنگ گذشته بر پایه مبانی مدرنیت، یک تلفیق و یک آفرینش توانا و پر قدرت است، اما یک کشف نیست. در فرهنگ ما می‌توان چنین پتانسیل‌هایی دید، اما چنین فرهنگی نبوده که گم‌شده باشد و اکنون دیگر بار ما به راز ناب فرهنگ خویش پی برده باشیم. «فرهنگ سیمرغی» و دیگر روایات استادان نسل اول روایاتی مدرن و تلفیقی هستند، مانند روایات نسل‌های دیگر که با پذیرش مبانی مدرنیت و درک این پتانسیل فرهنگی به خلق یک روایت مدرن و قوی دست زده‌اند. همین‌طور نیز باید به روایات سروش و دیگران برخورد کرد و آنها را بر این اساس و بر اساس معیارهای پروتستانیم مذهبی سنجید. به ویژه که سروش امروز حتی یک گام جلوتر رفته است و قرآن را به عنوان «متن حضرت محمد» و به سان برداشت او مطرح می‌کند و بنابراین زمینه را برای برداشت‌های چندچشم‌اندازی پسامدرنی و نو از اسلام و سنت گسترده می‌سازد. همان‌طور که خواننده و نقاد بایستی نگاه مرا و مفهوم «عارف زمینی» مرا بر بستر این معیارها بسنجد و نقاط قدرت و ضعفش را ببیند و بیان کند. (6)

بایستی به این نکته نهایی نیز اشاره کنم که نوع فرهنگ و نوع نگاه ما، نه تنها بر نوع روایت تلفیقی ما تاثیر می‌گذارد، بلکه اصولا خصوصیات فرهنگی هر کشور باعث می‌شود که علاقه افراد آن کشور در نگاه به جهان و نگرش‌های مدرن به بخش‌های خاصی بیشتر سوق داده شود. برای مثال به علت حالت عرفانی و رندانه شدید فرهنگ و روان ایرانی، علاقه ایرانی در جهان مدرن بیشتر به سمت نگرش‌هایی سوق داده می‌شود که به نوعی در پیوند با این نگاه رندانه و یا عرفانی باشد. ازین رو برای مثال ایرانیان نیچه را بر کانت ترجیح می‌دهند و یا پسامدرنیت سریع میان ایرانیان رایج می‌شود. همان‌طور که طبیعتا سریع‌تر نیز این اندیشه‌ها را مسخ و ایرانی می‌سازند. چنین پیوندهایی نیز باعث می‌شود که برای مثال مفهوم «زمان مدرن» ایرانی در جستجوی همتای مدرن خویش و برای تلفیق، به جستجوی آن نگاه‌هایی بپردازد که هر چه بیشتر با جهان و نگاه ایرانی او هم‌سوایی درونی و یا ظاهری دارند. این روند اجتناب‌ناپذیر است. مهم این است که نوع تلفیق قادر به قبول مبانی مدرنیت و نوزایی فرهنگی و ایجاد یک تلفیق ارگانیک و نو باشد. تلفیقی که در نهایت می‌تواند برای هر دو جهانش جذاب و اغواگر باشد، زیرا اکنون آنها نیز در این نگاه نو خویشاوندی می‌بینند و کنج‌کاو می‌شوند. هر چه این تلفیق چندلایه تر و متفاوت‌تر باشد، به همان اندازه امکان پذیرش او توسط دو فرهنگ بیشتر است و نیز توانایی خلاقیت درونی او و تحول مداومش.

از طرف دیگر بایستی این نگاه مدرن و تلفیقی ایرانی بتواند مرتب به ویژگی‌های فرهنگی خویش توجه کند و در مسیر خویش نگاه متفاوت خویش و حالت «دموکراسی ایرانی»، «سکولاریسم ایرانی» را به وجود آورد. تا آنگاه که بتواند هر چه بیشتر به مفهوم «دموکراسی تعویقی و متفاوت» ایرانی دست یابد.

باری اکنون می‌توانیم پس از طرح و تشریح مباحث پایه‌ای این سیستم نو، برای خواننده و نقاد امکان شناخت و سنجش سیستم جدید و قدرتمند خویش را فراهم سازد.

خصوصیات اصلی جسم‌گرایی و عارف زمینی

هویت مدرن و تلفیقی «عارف زمینی» من بر بستر یک فلسفه و جهان بینی جسم‌گرایانه، شبکه‌وار و چندسیستمی ایجاد شده است و هم‌زمان در هر بخش مربوط به گیتی‌گرایی ایرانی، با حالت جدید زمینی‌اش، مفاهیمی نو و گیتیانه ایجاد کرده و می‌کند. از طرف دیگر نباید فراموش کرد که هویت «عارف زمینی» در واقع تنها یک حالت است که هر کس تنها از طریق تن دادن به سرنوشت خویش و قبول فردیت خویش، قادر به درک و لمس این هویت نوست. زیرا اساس حالت «عارف زمینی» آری‌گویی به جسم، به زندگی و سرنوشت خویش است. عارف زمینی در واقع همان «جسم خندان» نیچه است که هم‌زمان با نگاه‌ها و سیستم‌های فراوان دیگر جسم‌گرایانه و روان‌کاوانه تلفیق یافته است، از سوی دیگر با فرهنگ و جامعه خویش تلفیق یافته است و در درون خویش بخشی از این فرهنگ و نگاه را نوزایی کرده است.

حالات «عارف و یا عاشق زمینی، خردمند شاد، مومن سبکبال» به معنای تن دادن به جسم و روایت فردی خویش، به سرنوشت خویش و ایجاد جهان فردی و سعادت زمینی خویش است، به معنای ایجاد و خلق روایت چندلایه و قابل تحول خویش از «دیگری و غیر» است، از معشوق و از خدای، از خود و از هر پدیده است. ازین رو نیز این حالت یک متاروایت و یا یک تیپ شخصیتی نیست، بلکه یک نوع حالت چشیدن فردی زندگی است و هم‌زمان وسیله دستیابی به یک «وحدت در کثرت» یا «کثرت در وحدت» میان ملت ایرانی و یا میان حالات مختلف در درون خویش است. بدین خاطر نیز راه دستیابی به حالت عارف زمینی، همان راه نیچه و آری گفتن به جسم و به زمین و زندگی است و نیز تن دادن به این شعار معروف نیچه و یک فیلسوف یونانی است: «بشو آنچه که هستی».

یا اگر این راه را بخواهیم با تئوری لکان، ژیزک یا دلوز بیان کنیم، این راه به معنای آن است که انسان نه مانند توهم انسان مدرن دارای انتخاب محض و یا مثل انسان سنتی اسیر سرنوشت محتوم و اسیر گذشتگان خویش است، بلکه انسان یا سوژه مرتب در یک حرکت «پس‌رونده»، بازتابی و خودباشنده به آنچه انجام داده است و یا فکر کرده است، می‌نگرد و او را به عنوان خواست خویش، سرنوشت خویش می‌بیند، قبول می‌کند و یا رد می‌کند. آزادی مینیمال و اساسی سوژه در این حرکت پس‌رونده و بازتابی وجود دارد که سرنوشتش را، حرکت و فکرش را به عنوان فکر و سرنوشت خویش قبول می‌کند و به سرنوشت و تمنای شخصی تبدیل می‌کند (20).

باری راه دستیابی به خلاقیت و سعادت زمینی خویش، تن دادن به جسم و به زندگی و ضرورت زمانه خویش و ایجاد تفسیر و روایت فردی و خلاقیت فردی خویش از سرنوشت و ضرورت لحظه خویش است. ازین رو رابطه عارف زمینی با خود و هستی یک رابطه پارادوکس و تثلیثی است. زیرا او در هر لحظه به خواست تن و زندگی خویش تن می‌دهد و هم‌زمان این لحظه را بنا به توانش، به انواع و اشکال مختلف می‌آفریند و مرتب قادر به نقد و تحول روایت خویش است.

«باری بشو آنچه که هستی». این‌گونه زمین و لحظه به صحنه جدل خندان روایات مختلف این عارفان و عاشقان زمینی برای سروری بر لحظه و بر شرایط مختلف تبدیل می‌شود. جدلی خندان که بر بستر رواداری متقابل جاریست و هیچ‌گاه پایان نمی‌یابد.

اختلاف نگاه من با نیچه در این است که در نگاه من زندگی برخلاف نیچه، یک بازی عشق و قدرت است و تنها بر اساس «خواست قدرت» نیست. عشق و قدرت در این معنا در واقع مرزهای یکدیگر هستند، تا قدرت به دگرآزاری و عشق به خودآزاری تبدیل نشود. یعنی در معنای «دیفرانس دریدایی»، عشق و قدرت در حالت یک بازی جاودانه دیفرانسی قرار دارند و عشق، قدرت تعویق یافته و متفاوت است و قدرت، عشق تعویق یافته و متفاوت. ازین رو ایجاد تفاوت در معنای قدرت، تحول در معنای عشق را بدنبال دارد و بالعکس و این چرخش و تحول بدون تکرار را پایانی نیست. همین‌گونه نیز در نگاه جسم‌گرایانه من، جهان دچار یک «بازگشت جاودانه» نیست بلکه این بازگشت جاودانه به زبان دلوز هر بار ایجادگر چیزی نو است و مرحله والاتر و یا جدیدی از بازی زندگی، چشم‌انداز جدیدی از بازی عشق و قدرت را ایجاد می‌کند، زیرا به زبان دلوز امکان تکرار وجود ندارد و تکرار به معنای ایجاد یک چیز جدید است.

اساس نگاه جسم‌گرایانه مرا تئوری‌های مختلف جسم‌گرایی از نیچه تا دلوز/گواتاری، نگاه روان‌کاوانه از فروید تا لکان، تئوری سیستم‌ها و نیز عناصر رندانه و عارفانه در فرهنگ ایرانی خویش تشکیل می‌دهد. طبیعی است که این نگاه‌ها دارای اختلافات درونی نیز با خویش هستند. برای مثال «تئوری سیستم‌ها و یا تئوری اطلاعات» باوری به ناآگاهی و ضمیر ناآگاه ندارد، یا میان نظرات دلوز و لکان اختلافات جدی وجود دارد. اما با این وجود اصل نگاه آن‌ها در سه نقطه

مشترک ذیل هم‌ریشه هستند و به این دلیل امکان تلفیق آنها و ایجاد یک نگاه چشم‌اندازی ممکن است، البته با شناخت اختلافات آنها.

1. همه این تئوری‌های مدرن یا پسامدرن بر قبول «ناممکنی حقیقت نهایی و بهشت نهایی» پایهریزی شده‌اند و بر پایه «مرگ خدای» نیچه و قبول «هیچی مرکزی» هستی‌انسانی استوار و پایهریزی شده‌اند.

2. همه این تئوری‌ها و نظرات پسامدرنی یا جسم‌گرایانه قادر به عبور از خطای دکارتی و قادر به عبور از رابطه سوژه/ابژه ای بوده‌اند و توانسته‌اند به شیوه خویش از خطای «سوژه قائم به خویش» مدرن بگذرند. به این دلیل چه در نگاه سیستم‌گرایی چون لوهمان، چه در نگاه دلوز، لکان، فوکو یا دریدا، ما شاهد عبور از این دو موضوع و از دو پایه اساسی متافیزیکی مدرن هستیم و شاهد درک رابطه جدید، متقابل، سیستماتیک یا دیسکورسیو میان پدیده‌ها هستیم. همین‌طور نیز در نگاه آن‌ها با شکست سوژه مستقل، ما شاهد رشد «سوژه منقسم» لکانی یا دریدایی و یا شاهد «جسم هزارگستره» دلوز هستیم. همه این تئوری‌ها حاملان مدرنیته و حامل گذار مدرنیته به درجه جدیدی از تحول هستند و در عین حال هر کدام با معضل نهایی مدرنیته یعنی درگیری با مفهوم «جسم» و قدرت و خرد جسم، به شیوه خویش درگیر هستند.

برای مثال لکان و دلوز به زبان ژیزک بیان‌گر دو مسیر مهم فلسفه و نگاه مدرن به جسم هستند و هر کدام به شیوه خویش درگیر این موضوعند که جوابی برای این سوال اساسی بیابند که «ظهور خودآگاهی و حس سوبیکتیویته در جسم چگونه صورت می‌گیرد». چگونه جسم به خودآگاهی دست می‌یابد. لکان و دلوز بیان‌گر دو فلسفه و نگاه مدرن هستند که به موازات یکدیگر حضور و رشد یافته‌اند. از نگاه ژیزک، دلوز فیلسوف نهایی بینشی است که ریشه در «زنده‌پنداری ماده و یا جسم» (هیولیس‌موس) دارد و این تفکر که در نگاه اریستوتلس نیز وجود دارد، در درون تفکر مدرن و کسانی چون دیدرو، شلینگ و حتی به نوعی در تئوری اتصالات و رلا و یا در نگاه هایدگر نیز موجود است. نگاه لکانی در واقع با تمامی انتقاداتش به دکارت، در این موضوع نگاهی دکارتی است (21). البته ژیزک در این بررسی نیچه و نگاه جسم‌گرایانه او و تاثیرش بر دلوز را از یاد می‌برد، اما به نکته مهم و اساسی اشاره می‌کند:

در نگاه دلوز (مانند نیچه. تاکید از من) من «جسم» هستم، سوژه جسم است و این جسم می‌تواند مرتب جسم‌های جدید و شدت‌های احساسی جدید بیافریند. زیرا جسم یک ارگانیم نیست، بلکه یک ماشین تولید اشتیاق است. زیرا خصلت بنیادین او و کل زندگی «تولید اشتیاق» است. زیرا او یک ماشین تولید اشتیاق و آرزو است. این جسم در تلاقی با اجسام دیگر و تمناهای دیگر مرتب قادر به ایجاد حالاتی نو از جسم و از اشتیاق است و اشتیاق تولید می‌کند. او خود هم تولید یک ماشین اشتیاق و هم تولیدکننده اشتیاقی نو و جسمی نو است. اما هر اشتیاق و جسمی نو چیزی بیش از یک تولید ساده است، زیرا او در خویش توانایی دائمی به «شدن» و تولید نو را دارد. ازین‌رو تولید مادی یا ماتریالیستی نمی‌تواند ماهیت اشتیاق نو را کامل توضیح دهد و او در واقع یک «روایت نو»، یک «جسم ویرتوال» است که می‌تواند مرتب «جسم‌های بدون ارگان نو»، «اشتیاقات و ترس‌های نو و روایات مختلف از آنها» ایجاد کند که در مسیرهای مختلف جریان می‌یابند و به مصرف می‌رسند و هم‌زمان چیزی نو و اشتیاقی نو، جسمی نو ایجاد می‌سازند.

در نگاه لکان من «جسم» دارم. اینجا بنابراین همیشه کمبود و سوراخی وجود دارد که باعث می‌شود سوژه مرتب روایتی نو از جسم و از تمنای خویش برای خود بیافریند. او هر بار به هر خواست جسم و تن خویش می‌نگرد و در یک حرکت بازتابشی به آن معنا و نامی می‌دهد، به خود حالت و شکلی می‌دهد و یا به عبارت دیگر با تن دادن به خواست و تمنای خویش به حالتی نو دست می‌یابد. زیرا سوژه در واقع یک هیچ است و یک پرفورمانس است.

اما این دو نگاه به ظاهر کاملاً متفاوت در برخی مباحث اساسی به هم نزدیک می‌شوند. به ویژه به نظر ژیزک در کتاب «ارگان بدون جسم»، لکان در آثار نهایی خویش و دلوز در کتاب «منطق معنا» به هم نزدیک شده‌اند. زیرا موضوع اساسی این است که تولید تمنا و اشتیاق، تولید تفاوت و معنا چگونه صورت می‌گیرد. در اینجا است که هر دو به هم نزدیک می‌شوند. در نگاه لکان جسم اولیه یک «جسم تمتع‌طلب» و رانشی مانند جسم کودک است و ابتدا با ورود به جهان سمبولیک و قبول حضور پدر است که سوژه هر چه بیشتر شکل می‌گیرد و فرد از جسم جدا می‌شود، و صاحب جسم می‌شود و بایستی با آن ارتباط بگیرد. این گذار اما باعث می‌شود که تمتعات کودک به تمناهای بالغانه تبدیل شود و مرتب تحول یابد. زیرا حرکات او دیگر بلاواسطه مثل یک کودک نیست (البته بلاواسطه در معنای انسانی و نسبی آن) و بایستی مرتب برای اعمال خویش معنا و روایتی بیابد.

زبان نیز اینگونه بارها شدن از جسم و تن، با «غیر جنسی شدن» است که قادر می‌شود هر چه بیشتر به بیان انواع و اشکال از اروتیک و عشق بپردازد، زیرا در کلام عملاً جسم غایب است. در انسان و فرهنگی که این توانایی سمبولیک و فاصله‌گذاری رشد نکرده است، به ناچار حالات نوپروتیک، انحرافات جنسی و عدم تحول زبانی و غیره فراوان بروز

می‌کند. زیرا این فرد و یا زبان هنوز اسیر جسم محض و متمتع‌وار است. اروتیک بشری با رهایی از جسم محض و با قبول «مرگ آگاهی» و فانی بودن بدست می‌آید و ازین‌رو مرتب قابل تحول است. ازین‌رو اروتیک با حس مرگ نزدیکی مداوم دارد. بنابراین تمنای بشری و تحول بشری با قبول قانون «نام پدر» یا «فالوس» امکان‌پذیر است و این قانون اساس دیسکورس بشری و زبان و تحول بشری است.

در نگاه دلوز اساس جسم این حالت «تمتع و اشتیاق» و یا رانشی است که می‌خواهد به مطلوب مورد نظر خویش دست یابد. زیرا هر اشتیاقی، هر تولیدی همزمان تقسیم‌مسیر و مصرف نیز هست. اما اینجا «اشتیاق یا تمتع» بر خلاف نگاه لکان دارای یک خصلت درون‌بودی (ایمانس) تولید اشتیاق مداوم است و بنابراین تکراری در آن نیست و برای مثال از تلاقی دو بوسه، از تلاقی موزیک و جسم رقصنده، مرتب تمناها و حرکات و اشتیاقات نو به وجود می‌آید که در مسیرهای مختلف می‌توانند حرکت کنند و بوسه‌ها و تمناهای نویی را ایجاد کنند و یا رقص‌ها و ملودی‌های نو. این‌گونه در این حرکت متقابل تن عاشق و معشوق در هم حل می‌شوند و مرتب احساسات و حالاتی جدیدی از جسم به وجود می‌آورند. یا تن رقصنده به موزیک و ماشین موزیک تبدیل می‌شود، ماشین تولید اشتیاق می‌شود و موزیک به انسان تبدیل می‌شود. آنچه که اینجا اما مرتب به یک تفسیر نو و معنای نو دست می‌زند، در واقع اشتیاق و آرزو است، در واقع جسم یا سوژه جسمی است که مرتب با نگاهی به خویش، برای خویش و تمنای خویش یک «شبه علت» می‌یابد و به آن روایتی می‌بخشد. هر تمنایی به جسم در واقع داستان و حالتی می‌بخشد، به سوژه رنگ و نامی می‌بخشد و سوژه با قبول آن در واقع برای خویش یک «شبه علت» می‌یابد و بر اساس این روایت و داستان شروع به ایجاد تمنای نو می‌کند. بر اساس احساس عشق و یا اشتیاق قدرتش، شروع به بیان روایات نو و ساختن اجسام نو از عشق و قدرت می‌کند.

این حالت «شبه علت» دلوزی که باعث تحول در روایت می‌شود و مثل یک «واقعیت ویرتوال» مرتب واقعیت‌ها و روایات نو از جسم و اشتیاق می‌آفریند و آکتونل می‌سازد، اما در واقع به قول ژیتک حالتی دیگر و بیانی دیگر از «مطلوب کوچک غ» لکان است. زیرا «مطلوب کوچک» نیز دارای شکل خاصی نیست و یک حالت ویرتوال است که مرتباً باعث ایجاد تمنای بشری می‌شود و همه تمنای بشری در پی دستیابی به این «معشوق گمشده» است و بدور او می‌گردد و مرتب روایتی نو از «مطلوب گمشده» می‌آفریند. همان‌طور که می‌توان این «شبه علت» را که مرتب به ایجاد اشتیاق نو و جسم نو دست می‌زند و «قلمرو دایی» می‌کند، با «ادب لکان» نزدیک کرد که اصولاً کار اساسیش ایجاد «تفاوت فردی» است. (22)

3/ این‌گونه می‌بینیم که هر دوی این متفکران به علت ریشه‌های مشترک خویش، در نکاتی اساسی به هم نزدیک می‌شوند و قابل توفیق هستند. این نکات اشتراک و اختلاف این امکان را به وجود می‌آورد که با شناخت نگرش‌ها به توفیق قدرت‌های آنها دست یافت. همزمان که نیابستی اختلافات آنها را از یاد برد. اگر برای لکان علت اساسی بیماری نوبروتیک و یا بیماری اسکیزوفرنی، اسارت در فانتسم دستیابی به «بهشت مطلق» نزد انسان و سواسی نوبروتیک و یا میل «نفی پدر» نزد بیمار اسکیزوفرن است، برای دلوز/گواتاری هر بیماری و بحرانی در واقع تلاشی برای رهایی از نظم و روایت حاکم بر جسم و زندگی است که نمی‌گذارد اشتیاقات و جسم‌های نو بروز کنند. حالات هیستریک فریاد جسمی نو است که نمی‌تواند جسم کهن را کنار بزند و در زیر قدرت او دست و پا می‌زند. همان‌طور که سیستم سرمایه‌داری نمادی از این «جسم پر» و این روایت حاکم است که نمی‌گذارد روایات نو اجازه تحول اساسی به وجود آورند و مرتب آنها را به شکل خویش درمی‌آورد. در این حالات بیمارگونه در واقع یک روایت، یک «شبه علت» خویش را به علت و خدای اصلی جسم و جهان تبدیل می‌کند و هر اشتیاق نو را به شکل خویش درمی‌آورد و می‌خواهد خود را علت او بیان کند و بدین‌گونه او را مسخ می‌کند و نمی‌گذارد خلاقیت و واقعیتی نو، جسمی نو ایجاد شود. (یک مثال آن قدرت سرمایه‌داری و جامعه مدرن است که می‌تواند هر اندیشه نو را از فمینیسم، پسامدرنیسم، کونتر و غیره به حالتی از خویش تبدیل کند و از قدرت‌های انقلابی (سوبرزیو) آنها بکاهد و به زبان معمولی آنها را مورد پسند عموم سازد و به یک کالای تولیدی سرمایه‌داری تبدیل سازد.)

یا برای مثال اساس نگاه لکان بر این پایه است که «سوژه یک کمبود» است و او برای رفع کمبود خویش مرتب در پی «مطلوب گمشده» می‌گردد و مرتب اشکال جدیدی از تمنا و معانی جدید از عشق، قدرت و علم می‌آفریند اما هیچ‌گاه به این «مطلوب گمشده» نمی‌رسد و بنابراین جستجوی او و خلاقیت مداوم او پایانی ندارد. دلوز از طرف دیگر معتقد است که اساس انسان و زندگی تولید دائمی آرزو است و خصلت وجودی یا «ایمانس» زندگی تولید اشتیاق و آرزو است و یک کمبود نیست. برای لکان ناآگاهی نماد قدرت «دیسکورس پدر» است، اما برای دلوز «ناآگاهی» در واقع صحنه یک تئاتر ادیبی نیست» و «ضمیر ناآگاه در واقع یتیم است و هزارگستره است.» با این حال می‌توان در نکاتی این دو نظر را به یکدیگر نزدیک کرد و پیوند میان آن دو را دید. زیرا هر دو هم به ناممکنی دستیابی به حقیقت مطلق قبول دارند و هم در نگاه هر دو، «تمنای لکانی» و «آرزو یا اشتیاق دلوزی» در واقع نماد این باور و قانون هستند و ازین‌رو هر دو مرتب در حال تحولند و برای دلوز هیچ تکراری ممکن نیست. (برای اطلاعات بیشتر به بخش تئوریک کتاب مراجعه کنید)

فقط لازم است که این توضیح نهایی را بدهم که حالت عارف زمینی و جسم خندان من، در برخورد با دیسکورس آلمانی خود به حالت «ساتور خندان» و جسم خندان دگر دیسی می‌یابد و تن به ارثیه فرهنگی دیگر خود می‌دهد و در عین حال در این تصویر تفاوت می‌آفریند و عنصر عشق و شور رندانه شرقی را در این تصویر دیونیزیوسی وارد می‌کند. همان‌طور که عارف زمینی مالا مال از شور دیونیزیوسی و قدرت فرهنگ غربی خویش است.

برای درک مختصر جسم‌گرایی فقط به چند نکته ذیل اشاره می‌کنم و خوانندگان را به خواندن کتاب و یا به خواندن کتاب الکترونیکی «اسرار مگو» تشویق می‌کنم که البته فقط بخشی از کتاب اصلی است. (23)

سه مشخصه اساسی «جسم‌گرایی»

جسم‌گرایی از سه گام عمده تشکیل می‌شود که با درک درست آن هر فردی می‌تواند، بنا به توان و نوع سلیقه و خواست خویش، روایات مختلف و قابل تحولی از آری گویی به زندگی و هستی را بیافریند.

1. گام اول در جسم‌گرایی، آری گویی به جسم و زندگی، به تمناها و آرزوهای خویش و به احساسات خویش است. اعتماد به خرد زندگی و جسم، آری گویی به منطق احساسات و تمناهای خویش و گذار از هراس خویش از جسم و خرد زندگی، اینجا اساس و پایه می‌باشد. بدین وسیله انسان با این آری گویی به وحدت اضداد دست می‌یابد و احساسات متضادش، عواطف و تمناهایش، افکار متضادش کم‌کم به یاران یکدیگر و گذرگاهی بسوی یکدیگر تبدیل می‌شوند و هر کدام دیگری را تکمیل و در عین حال مشروط می‌کند. انسان جسم‌گرا، سراپا جسم و با توان «هوش احساسی و خردی» خویش با جهان ارتباط می‌گیرد و روایات خویش را می‌آفریند.

در نگاه جسم‌گرایی انسان ترس و خشم ندارد، بلکه به قول کیرکه گارد «انسان ترس است». انسان خشم است، عشق است، ایمان است، خردمندی است و هر کدام از این حالات قدرتی از او و جسم او هستند. این جسم اما یک جسم یگانه نیست بلکه او همیشه یک «فاعل جسمانی منقسم» و یا یک «جسم هزار گستره» است و نیازمند به «غیر» و جسم‌ها یا ماشین‌های دیگر برای دیالوگ و تحول است. این انسان «سراپا جسم» پاهایش بر روی زمین است و با «جسمش» در ارتباط با همه هستی است و این به او اعتمادی می‌بخشد و به او این توان را می‌دهد جهانش را در دست بگیرد و بسنجد و ارزش‌گذاری کند. اما از طرف او همیشه نیمه‌تمام و نیازمند به دیگری، نیازمند به اجسام و اشتیاقات دیگر است تا به اوج عشق و قدرت و به حالتی نو از جسم و خویش دست یابد. ازین رو این «جسم» هم‌زمان یک «جسم ویرتوال» و مرتب در حال تحول و تولید اشتیاق و حالت نوشت.

این انسان، این «جسم خندان» مرتب برای دستیابی به تمنای خویش به حالتی از خویش تن می‌دهد، به سناریوی جدیدی وارد می‌شود و به دیالوگ با خویش و دیگری می‌پردازد. زیرا او یک جسم تمنامند است و نیاز به دیگری دارد. این «جسم خندان»، این «فاعل جسمانی منقسم» ازین رو هم از خطای انسان سنتی عبور می‌کند و هم در نهایت از خطای انسان مدرن. دیسکورس سنتی بر هراس از تمنای جسم و خرد نهفته است و با سرکوب تمنایش، خویش را سرکوب می‌کند. زیرا تمنا اساس انسان است. دیسکورس مدرن خواهان سیادت و سروری سوژه بر تمنای خویش است. به زبان فوکو در اثر سه جلدیش «سکسوالیت و حقیقت» انسان مدرن از سوژه تمناورز یونانی به سوژه «حاکم بر تمنا»ی مدرن تبدیل می‌شود و نگاه دیسکورس مدرن بر اساس تلاش برای سیادت بر تمنا و در نهایت بر جسم نهفته است. بی آنکه صاحب این توهم باشیم که هیچگاه جسم و تمنای کاملاً آزاد وجود داشته است و یا می‌تواند وجود داشته باشد. زیرا انسان همیشه در یک دیسکورس است و به زبان لکان روی دیگر تمنا، قانون است.

مشکل جهان سنتی و جهان مدرن با «ذات تمنامند» انسانی را می‌توان به کمک این تابلو از نقاش معروف و خلاق «سالوادور دالی» بیان کرد. در این تصویر کشوهای بر تن انسان در واقع تبلور تمناها و شورهای مختلف او هستند و از درون این کشوها نواها و عطرهای مختلف انسانی، از حس پارانوئیا تا خودشیفتگی و غیره بیرون می‌زند و آنها اساس انسان هستند و اما این انسان از آنها هنوز هراس دارد. هراس و ناتوانی که در حالت دست و تن انسان در تصویر مشهود است.



2. اما این آری گویی و ترس شدن، خشم و عشق خویش شدن قدم نهایی نیست. زیرا به قول لیوتار:

«درست است که وقتی متوحشم، ترس هستم، مع هذا نمی دانم ترس چیست، فقط «می دانم» که می ترسم: می توان اختلاف میان این دو معرفت را مشخص کرد. در واقع، «شناخت از خود غیرمستقیم است، نوعی ساختن است، باید رفتار خودم را کشف رمز کنم، همانگونه که رفتار دیگری را کشف رمز (رمزدایی) می‌کنم. (مرلوپونتی)» (24)»

این‌گونه نیز ما جسم‌گرایان در گام دوم به خلاقیت جهان و حالات خویش دست می‌زنیم و مرتب ترس و خشم خویش، خرد و جهان خویش را، بنا به ضرورت زندگی و وجودمان، به گونه‌ای دیگر می‌آفرینیم. ترس را در رنگ‌های مختلف می‌آفرینیم. در این دو گام ما نه تنها به قدرت‌های خویش آری می‌گوییم، بلکه همزمان نیز به خالق خویش و جهان خویش تبدیل می‌گردیم؛ مرتب خویش را، جهان‌مان را بازآفرینی می‌کنیم، تا با ایجاد زیباترین و قوی‌ترین خلاقیت به اوج لذت زندگی، به اوج بازی عشق و قدرت دست یابیم. با این دو جهش، انسان به «خدای فانی و خلاق» تبدیل می‌گردد، «جسم خندان و حیوان خندان» میشود، به گول زمینی و عارف زمینی دگرذیسی می‌یابد و جهان انسانی او به «شدن» و خلاقیت جاودانه و به بازی جاودانه و تکرارناپذیر عشق و قدرت تحول می‌یابد.

3/ جسم‌گرایی دارای اشکال و انواع مختلف از نگاه نیچه و دلوز/گواتاری تا نظرات دانشمندان علوم نویر و بیولوژیک و علوم خودآگاهی جدید مانند «آنتونیو دماسیو» و غیره است. حتی نگاه لکان دارای یک پایه ماتریالیستی و جسم‌گرایانه قوی بر اساس نظریات «بنتام» است. (25) نکته مشترک در همه این نظرها از یک طرف این است که این نظرها به طور عمده هم از دوآلیسم شرقی خیر/شر، جسم/روح عبور می‌کنند و هم از متافیزیک مدرن سوژه/جسم، خرد/احساس و برتری خرد بر احساس و سوژه بر جسم عبور می‌کنند و در نگاهشان جسم و روح، خرد و احساس یک جسم مشابه و یک واحد مشابه هستند. در نگاه آنها به شیوه‌های مختلف جسم به سان یک موجود واحد چندلایه و یا منقسم و با قدرت‌های «هوش احساسی»، «هوش خردی»، «خرد شهودی» و غیره عمل می‌کند و این جسم مرتب تحول می‌یابد. این جسم هم خود یک تولید اشتیاق و یک روایت است و هم مرتب تولید اشتیاق و روایت می‌کند و اجسام نو و بدون ارگانیزم نهایی می‌آفریند.

از طرف دیگر در نگاه این تفکر جسم‌گرایانه ما همیشه از «جسم سمبولیک» سخن می‌گوییم و نه از جسم طبیعی محض. حتی «جسم طبیعی و ماشین اشتیاق» دلوز/گواتاری در نهایت یک جسم انسانی و سمبولیک است، زیرا در عرصه زبان می‌زید و به وسیله زبان خویش را حس و لمس و یا بیان می‌کند. بدین خاطر نیز این «جسم سمبولیک» قادر به دگرذیسی مداوم است، زیرا در واقع یک روایت است. اما این روایت از طرف دیگر ریشه در جسم و خرد جسم نیز دارد. یعنی در نگاه بخش اعظم این نظریه‌پردازان رابطه جسم و زبان یک رابطه متقابل و در واقع به شیوه دیفرانس‌دریدایی است و جسم، زبان را می‌آفریند و زبان، جسم را. جسم، زبان و دیسکورس به تعویق افتاده و متفاوت است و زبان و دیسکورس، جسم تعویق یافته و متفاوت. یا مانند نگاه دلوز/گواتاری جسم در واقع همزمان یک «تولید و یک ماشین تولید آرزو» است و خصلت خودبنیادین او تولید مداوم آرزو و حالات مختلف جسم یا جسم‌های مختلف است. همان‌طور که در نگاه نیچه به سان یک سرچشمه عمیق نگاه پسامدرن و جسم‌گرایانه، جسم دارای «خرد و منطق» خویش است. بنابراین نگاه جسم‌گرایانه یک نگاه پسامدرنی/ مایعد پسامدرنی و کاملاً همزمان با رشد و تحول مداوم علوم جدید است و حتی بر برخی خطاهای نگاه پسامدرنی چیره می‌شود که مانند فوکو جسم را بیشتر یک «جسم دیسکورسیو» می‌دیدند و متوجه نبودند که جسم و دیسکورس در یک رابطه متقابل و یا دیفرانسی قرار دارند و بایستی این ارتباط

متقابل را دید. یا بایستی به شیوه دلوز/گواتاری این پیوند را دید، به سان دو جزء یک پروسه واحد تولید آرزو که همزمان هم تولیدگر یکدیگر و هم تولید یکدیگر هستند در یک چرخه دائمی و بدون تکرار.

در واقع به باور خیلی‌ها قرن بیست و یکم قرن درگیری میان دو نگاه جسم‌گرایانه خواهد بود. از یک سو ما شاهد نگاه مکانیکی جسم‌گرایانه و تکنیکی هستیم که خواهان دست‌یابی به «ایرانسان ژنتیکی و دیجیتالی» است و از طرف دیگر شاهد نگاهی جسم‌گرایانه هستیم که در عین دفاع از همه تحولات علوم جدید، نگاهش به جسم به عنوان یک «جسم سمبولیک» است و این جسم سمبولیک به باور او دارای فردیت و تفاوت خاص خویش است و صاحب اخلاق خویش است و نمی‌توان او را به جمع ژن‌هایش محدود کرد و یا کامل «کلون‌زنی» و بازتولید کرد. به باور برخی پسامدرن‌ها چون دریدا و فوکو قرن بیست و یکم قرن جهان «جسم‌گرایانه دلوز» خواهد بود. یا «ژیتک» در کتاب «ارگان بدون جسم» به دفاع از این موضوع می‌پردازد که علم بایستی به کلون‌زنی دست زند. زیرا ابتدا وقتی علم و دانش امروزی به توان «کلون‌زنی انسان» دست یافت، آنگاه هم بر نگاه غلط علوم امروز در باب انسان چیره می‌شود و هم به قدرت نگاه روان‌کاوانه یا دلوزی پی خواهد برد. زیرا حتی یک «کلون» و یا «ایرانسان» نیز مرتب باید از خویش سوال کند که با قدرتش و با گذشته‌اش، حال و آینده‌اش چه رابطه‌ای برقرار کند و خود را چگونه ببیند. زیرا «سوژه» یک «هیچی» است که مرتب با قبول سرنوشت خویش، به خویش معنا و حالتی می‌بخشد. سوژه یک پرفورمانس و یک حالت جسم است. (26)

بهرحال ما شاهد یک دگر‌دیسی مهم در جهان مدرن، در کنار دگر‌دیسی درون جهان کهن ایرانی خویش هستیم و به کمک نگاه جسم‌گرایانه هم قادر به تحول و هم قادر به مشارکت در دگر‌دیسی هر دو جهان‌مان و تأثیرگذاری بر این تحولات هستیم. (برای درک بهتر این موضوع به کتابم و بخش اول تئوریک آن مراجعه کنید و یا به نقد ذیل من در باب «روان‌کاوی هانیبال 2» و بخش مربوط به لکان/دلوز آن مراجعه کنید. (27)

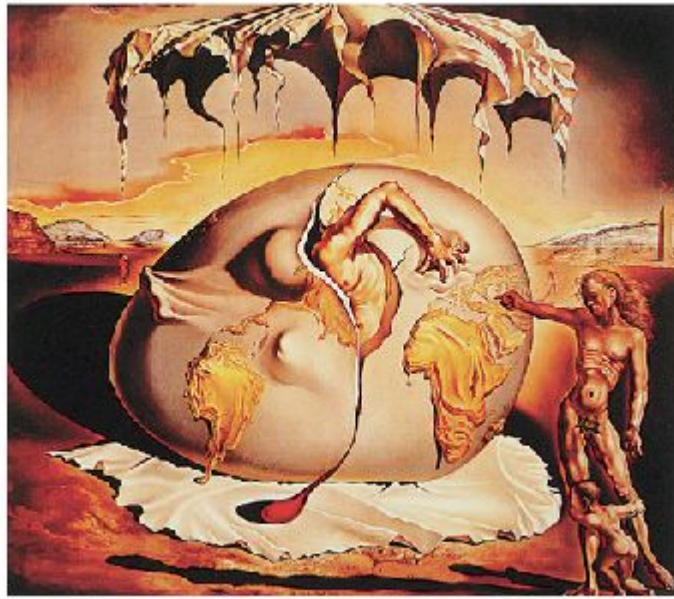


برای ایجاد تصویری از نگاه جسم‌گرایانه و درک تفاوت‌های مطرح شده، به دو نقاشی معروف از نقاش نابغه سالوادور دالی اشاره می‌کنم. دالی در نقاشی بالا به نام «وسوسه‌های یوحنا مقدس» در واقع جهان اخلاقی و مذهبی، مانند جهان اخلاقی/عارفانه ایرانی و یا اخلاقی مسیحی را نشان می‌دهد که هراسان از جسم و فانتزیهای خویش هستند و قصد سرکوب آنها را دارند. اما با سرکوب شورها و فانتزی‌های جسمی و نارسبستی و سوررئالیستی خویش، در واقع او خود را سرکوب و سترون می‌کند. این‌گونه در نقاشی دالی، یوحنا ضعیف و لاغر و شکننده است و شور‌هایش زیبا و خندان و با اشکال مختلف مانند فیل‌هایی با پاهای نازک و سبکبال و پرشکوه هستند و یوحنا ناتوان از تبدیل شدن به جسم خندان، آری‌گویی به قدرت‌های خویش و ناتوان از آفرینش جهان و روایات جسمی و چندلایه سوررئالیستی خویش است. ازین‌رو او تنها در برابر این قدرت‌های خویش صلیب می‌کشد و دعا می‌خواند و می‌ترسد.

انسان اخلاقی/عارف ایرانی نیز این‌گونه مرتب در پای اخلاق و میل یگانگی با عشق مادری، بخشی از شورها و فردیت خویش را سرکوب و قربانی کرده است و بدین وسیله خود را سترون و مبتلا به جنگ ابدی اخلاق/وسوسه ساخته است. زیرا تمناها و شور‌های بشری قابل سرکوب نیستند. موضوع بلوغ، قبول کردن این شورها به سان قدرت‌های خویش، درک منطقی و خرد نهفته در آنها و زیباسازی آنها است و یا ایجاد یک ارتباط سمبولیک با آنها و لمس قدرت سمبولیک تمناهای خویش و دگر‌دیسی آنها به قدرت‌های جدید و زیبایی جهان سمبولیک خویش است.



در نقاشی بالا به نام « زرافه سوزان» از دالی می‌بینیم که دالی چگونه به زیبایی معضل انسان مدرن را به تصویر می‌کشد. انسانی که خویش را از بند اخلاقیات مطلق رها ساخته است، اما ناتوان از تن دادن به جسم و خرد و زیبایی جسم خویش بوده است و رابطه‌اش با جسم و زندگی یک رابطه مکانیکی و مصنوعی است. از این رو در این نقاشی دالی، انسان مدرن به سان موجودی طراحی شده است که اسیر روایات و طرح‌های مصنوعی خویش، مانند دیدن خویش به سان « ماشین مکانیکی، « حامل اطلاعات» و اسیر مدهای مصنوعی روز است که چون یک کرست مصنوعی از یک طرف به تکیه‌گاه روحی او تبدیل شده‌اند و از طرف دیگر مانع حرکت طبیعی و پرشور او می‌شوند و او اسیر این طرح‌های مصنوعی خویش است و یا مثل یک نقاشی دیگر دالی، در واقع این انسان مدرن چیزی جز یک تلفن و گوش بزرگ برای اطلاعات دیگران و مد روز بیش نیست. در مقابل با این انسان مصنوعی، در حاشیه نقاشی تصویر یک زرافه سوزان است که تبلور و سمبل اعتماد به جسم و سمبل جسم و خرد اوست. زیرا این زرافه سوزان است اما نمی‌سوزد. او جسم پرشور است که تن به فانتزی‌ها و قدرت‌های خویش می‌دهد و انواع و اشکال روایات و واقعیات چندلایه جادویی و سوررئالیستی را بوجود می‌آورد و در عین حال خدای جهان و خلاقیت خویش است و قادر به تحول و دگر دیسی مداوم است. جسم خندان نیچه، «جسم هزار گستره» دلوز، فاعل جسمانی و منقسم لکان، تئوری انتقادی پارانوئید دالی و در شکل ایرانی آن « عارف و عاشق زمینی» من، همه و همه نمادها و نشانه‌ها و روایات مختلفی از این نگاه و جهان جسم‌گرایانه هستند. نگاهی که مرتب قادر به تحول و خلق روایتی نو است، زیرا او همیشه ناتمام و خندان است. جسمی خندان که همزمان پایه‌گذار جهانی نو و چندصدایی است و ما مانند تصویر ذیل از دالی شاهد ظهور آن پس از «واپسین انسان»، یعنی انسان کنونی مدرن و یا پس از بحران سنت/مدرن ایرانی هستیم و خواهیم بود.



برپایه این نگاه جسم‌گرایانه مدرن و نیز برپایه ضرورت تلفیق و ضرورت دستیابی به نگاه گیتی‌گرایانه مدرن و ایرانی خویش، من ساختار، هویت و حالت «عارف و عاشق زمینی، خردمند شاد و مومن سبک‌بال» را آفریدم، تا هر زن و مرد ایرانی با تن دادن به این حالت نو و این سیستم نو، هم‌زمان قادر به ایجاد روایت فردی خویش و نیز قادر به ایجاد هر چه بهتر خلاقیت فردی خویش باشد. زیرا تنها با تن دادن به روایت فردی و فردیت خویش، به جسم و به زمین و زندگی، به سرنوشت خویش می‌توان به عارف زمینی تبدیل شد. کلید دستیابی به این حالت همان است که نیچه می‌گوید: «بشو آنچه که هستی».

رویارویی سیستم و دیسکورس‌های اخلاقی/ عارفانه ایرانی، مدرن، پسامدرن و جسم‌گرایی «عارف زمینی»

شناخت سیستم‌ها، تفاوت‌ها و تشابهات آنها، برای ایجاد یک تفکر سیستماتیک و خلاق، برای ایجاد تحول و رنسانس واقعی امری ضروری و اساسی می‌باشد. با این شناخت سیستماتیک می‌توانیم هم بهتر از توانایی‌های سیستم‌های مختلف استفاده کنیم و هم بر پایه شناخت ساختارها و سیستم‌ها، توانایی تحول مداوم و تلفیق و خلق نگاهی نو را داشته باشیم. در نگاه سیستماتیک ذیل برای هر مفهوم، معنا و حالت آن در دیسکورس سنتی ایرانی، در دیسکورس مدرن و سپس دیسکورس پسامدرن بیان می‌شود. در انتها نگاه جسم‌گرایانه و تلفیق عارف زمینی به این نگاه سیستماتیک اضافه می‌شود، تا خواننده هم امکان مقایسه سیستم‌ها را داشته باشد و هم بهتر تحول و تلفیق نگاه «عارف زمینی» را بسنجد و نقد کند. (در بخش‌های مختلف کتاب این مباحث به شیوه جامع و با مثال تشریح شده است. اینجا تنها موضوع بیان شمایاتیک و سیستماتیک آن است)

در این نگرش سیستماتیک، نگاه جسم‌گرایانه مرحله بعد از پسامدرنیت در نظر گرفته می‌شود، با اینکه بسیاری از نظرات جسم‌گرایانه مطرح شده جزو نظرات پسامدرنی هستند. موضوع اما این است که نگاه جسم‌گرایی یک مفهوم گسترده است. همانطور که به قول معروف تنها پسامدرنیست‌ها وجود دارند و نه پسامدرنیسم، همان‌طور نیز می‌توان از اشکال مختلف جسم‌گرایی و جسم‌گرایان مختلف نام برد. در نگاه جسم‌گرایانه من، از آن‌رو که نگاه نیچه، لکان و دلوز با نگاه علوم جدید نوپروبیولوژیک در هم‌می‌آمیخته می‌شود و صحبت از یک جسم واحد چندلایه احساسی/ خردی است، از آن‌رو این نگاه بعد از پسامدرنیت مطرح می‌شود. همانطور که امروزه ما در جهان مدرن شاهد افول نگاه پسامدرن هستیم، ولی شاهد رشد و شدت‌یابی نگاه جسم‌گرایانه هستیم و مرتب تحولات و تکامل‌های نوینی در این حوزه صورت می‌گیرد و هر چه بیشتر جسم و زندگی به سان یک سیستم واحد چندلایه خودآگاه/ناآگاه، احساسی/خردی در نظر گرفته می‌شود که همه اجزایش در پیوند مشترک با یکدیگر عمل و رفتار می‌کند. موضوع مهم برای درک این نگاه سیستماتیک توجه به این دو نکته اساسی است.

1/ همانطور که در ابتدای مقاله کوتاه بیان کردم، در درون یک دیسکورس و سیستم، خواه سنتی یا مدرن، همه اجزای سیستم در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر هستند و ازین‌رو تغییر در یک جزء آن، مانند تغییر معنای هویت انسان، هم‌زمان تغییر در کل سیستم را به همراه دارد و باخویش معانی جدیدی از زمان و مکان و گیتی‌گرایی می‌آفریند. در نگاه فوکو این پیوند درونی و دیسکورسیو میان حالات متقابل درون دیسکورس، مانند حالات مرد/زن، جسم/روح، به این معناست که حالات زنانه/مردانه، سالم/بیمار در یک دیسکورس چون کودکان سیامی به هم پیوند خورده‌اند و تحول در یکی به معنای ایجاد تحول در حالت دیگر نیز هست. به زبان ساده در دیسکورس سنتی حالت زن/مرد به هم چسبیده است و به این خاطر زن سنتی، مرد سنتی می‌آفریند و مرد سنتی، زن سنتی را باز می‌آفریند و روابط سنتی را. تحول در دیسکورس نیز به شکل تحول در معنا و ایجاد «تفاوت» نو، از طریق ایجاد رابطه نو و سمبولیک میان این حالات متقابل و تحول در زبان و ساختار دیسکورس صورت می‌گیرد. یعنی برای مثال تحول در رابطه زن/مرد ایرانی سنتی از یک سو با شکستن این رابطه سنتی اندرونی/بیرونی زن و مرد و ایجاد مفاهیم نو و حالات نو از زن/مرد در زبان و فرهنگ و از طرف دیگر از طریق برابری حقوقی و فرهنگی و جنسیتی صورت می‌گیرد. برای دست‌یابی به این تغییر، گذار از ارتباط نارسیستی و یا رئال با «غیر» به سوی ارتباط سمبولیک لازم است تا بتوان خطای حالات کهن و پیوند میان این حالات را درک کرد و به یک تلفیق و نوزایی فرهنگی نو و حالات مختلف آن دست یافت.

2/ از طرف دیگر این تحول سیستماتیک به معنای این است که هر سیستم و دیسکورسی اجازه یک سری تاویل‌ها و تحولات با مرزهای نسبتاً مشخص را می‌دهد، به خاطر ساختار درونی خویش و بستر فرهنگی خویش. پس نمی‌توان به هر تغییر و هر تفسیر دلخواهی از متن سنت یا مدرنیت دست زد. همان‌طور که دیسکورس و ضمیر ناآگاه جمعی ما را به سوی یک مسیر خاص از تحولات سوق می‌دهد. موضوع شکل ارتباط‌گیری سمبولیک یا نارسیستی با «دیگری بزرگ» خویش، با دیسکورس و فرهنگ خویش است که یا باعث بازتولید این تحول به شکل سنتی و نارسیستی می‌شود و یا به سوی یک تحول سمبولیک و مدرن سوق داده می‌شود. برای مثال بی‌دلیل نیست که اکثر ایرانیان و حتی هنرمندان مدرن یا پسامدرن ایرانی این‌قدر با مفهوم «واقعیت عینی و عقلانی و سحرزدای مدرن» مشکل دارند و آن را پس می‌زنند؛ زیرا بستر فرهنگی ایرانی یکایک آنها، مفهوم «زمان دایر‌موار» عارفانه و دیدن هستی به سان یک بازی عاشقانه توسط حافظ و عارف درونش، مانع از پذیرش نگاه مدرن می‌شود. ازین‌رو نگاه گیتی‌گرایانه ایرانی باید در عین قبول مبانی مدرنیت و تاریخی شدن، عقلانی و گیتیانه شدن، هم‌زمان به حالت عاشقانه و سحرآمیز درون خویش تن دهد و عارف درونش باید زمینی شود، کاهن درونش باید سبکبال و زمینی شود وگرنه این کاهن و عارف با شکست فرهنگ

سنتی، به «کاهن و عارف لجام‌گسیخته و بی‌مرزی» تبدیل می‌شوند که اکنون می‌خواهد دمار از روزگار درآورد و فقط لذت ببرد، به هیچ مرز و محدودیتی تن ندهد و با این عمل در واقع به تکرار سنت و بازتولید دیسکورس سنتی دست می‌زند. همان‌طور که در شرایط کنونی انسان معنوی‌طلب ایرانی بیشتر به انسان مادی‌گرا و مصرفی تبدیل شده است، به جای اینکه به «میانمایگی مدرن» و «گیتی‌گرایی مدرن»، به پراگماتیسم مدرن دست یابد.

عارف زمینی و پاسخ‌های او به بحران فردیت، جنسیت، گیتی‌گرایی و بحران هویت ایرانی

خطوط عمده و مشترک حالت «عارف زمینی، عاشق زمینی» به شکل ذیل هستند.

1. فرهنگ ما یک فرهنگ پدرسالاری/مادرمحورانه است و اساس نگاهش به هستی یک نگاه اخلاقی/عارفانه است. فرهنگ مدرن یک فرهنگ مردسالارانه است و هم‌زمان با رشد قدرت زنان و نگاه زنانه، ما در جهان پسامدرن شاهد ایجاد جهانی مرد/زن‌سالارانه و شاهد دست‌یابی هر چه بیشتر به حالت «برابری در عین قبول تفاوت و تفاوت» هستیم. جهان ایرانی نیز برای دست‌یابی به یک فرهنگ مدرن بایستی از یک طرف به برابری جنسیتی در قوانین و سیاست و فرهنگ دست‌یابد و از سوی دیگر باید هر چه بیشتر قدرت زنانه و مردانه به محور فردیت جنسیتی زنان و مردان ایرانی تبدیل شود. یعنی به جای نقش‌های مقدس پدر و مادر که اکنون بر درون انسان ایرانی حاکمند، باید هر چه بیشتر قدرت و شور و خواست‌های زنانه و مردانه بر جهان درونی او حاکم شود و ایرانیان هر چه بیشتر به فردیت جسمی و جنسیتی خویش دست یابند. از طرف دیگر این حالت زنانگی و مردانگی مدرن باید بر بستر فرهنگ ایرانی و در پیوند با فرهنگ ایرانی باشد و به یک نوزایی فرهنگی دست بزند.

از دوران مشروطه تا کنون ما شاهد رشد این حالات زنانه و مردانه و خواست‌های آنها هستیم که مهمترین نمونه‌های کنونی آن را در «کمپین زنان»، «بنیاد پژوهش زنان»، در دانشجویان و تحصیل‌کردگان فراوان دختر و پسر ایرانی، در فروپاشی هر چه بیشتر فرهنگ سنتی و مفاهیم ناموسی، در رشد هنرمندان زن و مرد ایرانی و در رشد خواست‌های مدرن و جنسیتی جوانان دختر و پسر ایرانی می‌بینیم. اما ما هنوز به یک دگر‌دیی مدرن در عرصه جنسیت دست نیافته‌ایم. یک دلیل مهم آن ساختارهای نابرابر حقوقی و قانونی است، دلیل مهم‌تر اما مباحث فرهنگی و در نهایت ناتوانی از ایجاد تلفیق و ایجاد تصاویر نو و نوین از مردانگی و زنانگی مدرن ایرانیست. زیرا تنها این مفاهیم و تصاویر مدرن قادر بر آن هستند بر تصاویر کهن چیره شوند و با قدرت اغواگری زمینی و ایرانی خویش، هم بخش‌های سالم این تصاویر را حفظ کنند و هم نگاه مدرن را در خویش پذیرا شوند. ازین‌رو ما در این زمینه دچار حالات مصرفی و افراطی شدید هستیم و هر کس به شیوه خویش سعی در یافتن تلفیقی می‌کند.

«عارف زمینی» در واقع یک آری‌گویی به جسم و زندگی و به زنانگی و مردانگی چندلایه خویش است. از این‌رو در نگاه «عارف زمینی» یک موضوع مهم دست‌یابی به این فردیت جنسیتی زنانه و مردانه ایرانی و چندلایه است و این خواست خویش را در تصویر و حالت «زنان و مردان عاشق، قدرتمند و خردمند ایرانی» نشان و بیان می‌کند. این زنان و مردان مدرن ایرانی در واقع عاشقان و عارفان زمینی هستند که بر بستر فردیت جنسیتی زنانه و یا مردانه خویش و با شور خرد و قدرت خویش در پی دست‌یابی به اوج سعادت زندگی و عشق هستند. آنها در واقع عاشقان قدرتمند خندان و دارندگان مهره مار هستند و می‌توانند هم به خواست‌های مردانه و زنانه خویش دست یابند، هم مرتب تن به نیمه دیگر خویش و قدرت‌های مردانه یا زنانه درون خویش دهند و هم قادر به دیالوگ و بیان تمنای خویش به دیگری و به جنس مخالف یا موافق هستند.

زیرا آنها به عنوان جسم خندان و مرد و زن فانی، نیازمند به دیالوگ و لمس تمنای معشوق و دیگری هستند. آنها بر پایه این حالت شور زنانه و مردانه خویش، به زبان روان‌کاوی به عنوان «زن پر راز و ناز» (فالوس بودن) و به عنوان «مرد نیازمند و در پی تمنا» (فالوس داشتن)»، در عین حال قادر به تن دادن به حالات پدر و مادر و نیز هویت‌ها و تفاوت‌های دیگر خویش هستند. آنها می‌توانند بر پایه این تفاوت جنسیتی خویش هم‌زمان به هزار حالت و شکل از مردانگی و زنانگی و به تلفیق‌های همیشه ناتمام دست یابند و مرتب به حالتی و قدرتی نو از خویش و از رابطه تن دهند. زیرا یکایک آنها یک «جسم خندان چندلایه»، زنانگی و مردانگی ایرانی چندلایه و قابل تحول هستند. آنها در خویش و بر بستر فردیت جنسیتی خویش می‌توانند شور شرقی، شرم شرقی، عشق شرقی خویش را با خرد غربی، استقلال‌طلبی خواهی غربی خویش و برابری‌طلبی خواهی مدرن خویش درآمیزند و خالق جهان نوی مدرن و تلفیقی خویش باشند. این عارفان و عاشقان زمینی متفاوت و متفاوت، خالقان انواع و اشکال هنر و نگاه تلفیقی هستند که برای هر دو جهان‌شان جذاب و اغواگر است. زیرا آنها در خویش و بر پایه فردیت جسمانی و جنسیتی چندلایه خویش، قادر به تلفیق بهترین قدرت‌ها و شور‌های هر دو جهان خویشند و چندلایه هستند. آنها به سان مرد و زن تلفیقی و یا مهاجر قادر

به آن هستند که در هر زبان و دیسکورس ایرانی و یا اروپایی خویش «تفاوتی» نو و اغواگر ایجاد کنند. ما اکنون شاهد رشد این حالات تلفیقی در میان چند نسل هستیم و این رشد به خوبی خواست دیسکورس و ضمیر ناآگاه جمعی را نشان می‌دهد. حالت «مردان و زن عاشق و قدرتمند ایرانی» در واقع شکلی تکامل یافته از این خواست دیسکورسیو است و همپیوند و هم‌نسل با این تحول مهم و همه‌جانبه در کل فرهنگ ایران است و می‌تواند در عبور آن از بحران کنونی و پوست‌اندازی نهایی بسیار موثر باشد.

در این نگاه نو انسان ایرانی سرانجام دیگر بار پا بر زمین می‌گذارد و از حس غربت و هجرت زجرآورش رهایی می‌یابد و وارد جهان عاشقانه و زمینی انسان و دیسکورس ایرانی می‌گردد و حس می‌کند و می‌داند که تنها از طریق تن دادن به زمین، به جسم خویش، به خواست‌های جنسیتی و فردی خویش می‌تواند به سعادت جمعی و شکوه جمعی دست یابد و به خواست «غیر بزرگ» خویش یعنی زندگی دست یابد که همان خواست سعادت و خلاقیت فردی و همیشه ناتمام بشری است. موضوع دستیابی به این حالت نو است تا انسان ایرانی دیگر بار بتواند با جسم و عواطف خویش با هستی در ارتباط مداوم باشد و از طریق عشق زمینی و سعادت فردی به اوج بازی عشق و قدرت دست یابد، به ارتباط با هستی و خدا دست یابد و چندانحوی شود و مرتب تکامل یابد، زیرا عشق و سعادت بشری همیشه ناتمام است و یک «شدن» جاودانه است. در این جهان زمینی و عاشقانه نیز مردان و زنان خندان و شوخ‌چشم ایرانی حس غربتی دارند و مرتب در پی تحول و ایجاد شوری نو هستند، اما این حس غربت شیرین است، زیرا اکنون تمناها و احساساتشان بر پایه احساس عمیق اعتماد به خویش، به جسم و به زمین، به مادر خویش هستی استوار است و همزمان با نیروی «پدر» خویش مرتب به جستجویی نو دست می‌زنند و می‌دانند همیشه راهی دیگر و سعادت عشقی، اروتیکی، علمی یا هنری دیگر ممکن است.



در این «عشق قدرتمند و رند زنانه» و در «قدرت عاشقانه و شرور مردانه» ایرانی شور و شرم شرقی با بی‌پروایی مدرن در هم می‌آمیزند و آفریننده اروتیسم، عشق و قدرت و خرد چندلایه و هزار رنگ ایرانی می‌شوند. آنها خالقان انواع حالات «شرارت خندان پرشرم» و «شرم قدرتمند و عاشقانه و خردمند هستند». (در این باب به بخش اول کتاب دوم من «اسرار مگو» مراجعه کنید که بخشی از آن به حالت الکترونیکی در سایتم منتشر شده است. در آنجا من این مفاهیم نو و تلفیقی را توضیح و تشریح کرده‌ام. مفاهیم و حالاتی که به این شکل و به سان یک دیسکورس و سیستم نو، به سان یک «تفاوت مدرن و تلفیقی» اصولاً برای اولین بار از طرف من مطرح و تشریح شده‌اند و در عین حال بیانگر تحولی است که هم‌اکنون در چند نسل و به هزار حالت در حال رخدادن است.)

فرستادن زن به اندرونی و فتنه خواندن او در فرهنگ ما تنها باعث سرکوب زن و زنانگی نشده و نمی‌شود، زیرا چنین کاری در واقع نقش مرد را نیز به نماینده حافظ ناموس و نیز اسیر عشق پنهان به زن اندرونی چون ماجرای تراژیک داستان «دانش‌آکل و مرجان» تبدیل می‌کند. رهایی زن و مرد ایرانی، رهایی عشق و اروتیسم ایرانی، بدین جهت با شکاندن این رابطه اندرونی/ برونی و ایجاد برابری جنسیتی از یک سو و از سوی دیگر تن دادن به فردیت جنسیتی زنانه و مردانه خویش بدست می‌آید. آن گاه دیگر چنین رابطه تراژیکی مانند دانش‌آکل/ مرجان، راوی بوف کور/ زن اثیری/ لکاته بوجود نمی‌آید. این به معنای آن نیست که روابط بدون بحران خواهد بود. بحران اساس زندگی و تحول زندگیست و ذات انسان یک حالت برزخی و ناتمام دارد. تنها این حالت بحران بنیادین زندگی، با قبول جسم و زمین و با آری‌گویی به جسم و به زنانگی و مردانگی چندلایه خویش، به یک بحران شیرین و مثبت تبدیل می‌شود. این تغییر حالت و تغییر نوع رابطه انسان در دیسکورس، زمینه‌ساز تغییر در همه عرصه‌های روانی و فرهنگی، زبانی و حقوقی نیز می‌شود. زیرا اجزای دیسکورس و سیستم در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند و تغییر در یک عرصه به ناچار تغییر در عرصه‌های دیگر را بدنبال خواهد داشت و بالعکس. (برای اطلاعات بیشتر در این باب به بخش «بحران جنسیت ایرانیان» در کتابم مراجعه کنید.)

از طرف دیگر این زنان و مردان زمینی ایرانی، با شور و تلاش‌شان برای دستیابی به سعادت زمینی و جنسیتی، در واقع بر مفهوم «وسوسه اخلاقی»، بر هراس عارفانه از «جسم و عشق زمینی» چیره می‌شوند و آنها خالق اشکال نوین و جدید ایرانی از «اغواگری زنانه و مردانه» می‌گردند. فرهنگ سنتی ایرانی بشدت از این «اغواگری» زنانه و مردانه هراس دارد و آن را سرکوب می‌کند. همانطور که فرهنگ مدرن دچار هراس از «اغواگری» است و به قول ژان بودریار در کتاب «اغوا» فرهنگ مدرن سعی در سرکوب اغواگری می‌کند. جهان مدرن با سرکوب اغواگری در واقع به یک «انزال زودرس» دچار است، همانطور که جهان شرقی و سنتی ما تحت تاثیر هراس از وسوسه و عشق پنهان به وسوسه «حالت شهوت مداوم و کمبود انزال» و با حالات سادوماز و خیستی مبتلا است.

تاثیر دیگر رشد این حالات زنانه و مردانه ایرانی تغییر در مفهوم «بازی» در دیسکورس ایرانی است. زیرا با رشد این مردان و زنان عاشق، قدرتمند و خندان در واقع «جان‌سنگینی» جهان ایرانی جای خویش را به «بازی زیبایی زندگی» و به شرارت خندان عاشقان و عارفان زمینی می‌دهد و زندگی به یک بازی پرشور عشق و قدرت تبدیل می‌شود. همانطور که در جهان مدرن نیز هراس از لمس «بازی زندگی و علائم» وجود دارد و ابتدا با نگاه پسامدرن ما شاهد رشد نگرش نوینی به مفهوم «بازی» هستیم. اینگونه برای این زنان و مردان زمینی ایرانی زندگی به یک بازی و «نظر بازی» عاشقانه و خردمندانه تحول می‌یابد و آنها از «سربازان سنتی» و «هنرپیشگان مدرن» عبور می‌کنند و به «بازیگران» عاشق، رند و خندان این بازی زمینی دگرپرسی می‌یابند و مرتب قادر به ایجاد اشکال نوین این بازی زمینی و دستیابی به درجات نوینی از بازی عشق هستند.

فردیت جنسیتی چندلایه عارفان زمینی زن و مرد در پیوند تنگاتنگ با مفهوم «فردیت» تلفیقی آنها قرار دارد. ازین رو بایستی اکنون به بحث فردیت و انسان عمیق‌تر وارد شویم.

2. در نگاه سنتی مذهبی/عارفانه ایرانی فردیت قدرتی بس اندک دارد و انسان ایرانی یا به سان «مومن» در خدمت نگاه و «سنت عمومی» یا مذهب است و یا این انسان بازیگر یک بازی ابدی و ازلی عاشقانه چون عارفان و حافظ پرشور ماست و از نیروی نقد و خرد و از قدرت فردی خویش هراس دارد. در هر دو حالت او بیشتر یک روح سرگردان در پی بیگانه‌های اخلاقی و یا یک روح عاشق در پی «وحدت وجود با معشوق» است و از تن و جسم خویش و از زمینی‌شدن، گیتی‌بانه‌شدن هراس دارد و یا آن را تحقیر می‌کند. انسان ایرانی ترکیبی از یک پیر هزارساله و یک کودک پرشور و یا عاشق رمانتیک است، اما عنصر جوان و بالغ و فردیت زنانه و مردانه او ناتوان است و قدرت اصلی را در روان و فرهنگ در اختیار ندارد. در حالی که تنها این فردیت سمبولیک می‌تواند با کمک قدرت تجربه نیاکان و قدرت سمبولیک ضمیر ناآگاهی درون خویش به روایات نو و زمینی، تحول مداوم و سعادت زمینی دست یابد. به این خاطر نیز انسان ایرانی به طور عمده گرفتار رابطه دوگانه نارسبستی شیفته‌گانه/متنفرا، گرفتار چرخه تراژیک و جهنمی جنگ خیر/شر و ناتوان از به پایان بردن این جنگ و ایجاد تلفیق بوده است. همانطور که ناتوان از پذیرش سمبولیک مدرنیت در فرهنگ خویش بوده است.

در فرهنگ ایرانی اشکال اولیه شکل‌گیری این قدرت فردی و رابطه سمبولیک و تثلیثی و نگاه گیتی‌گرایانه دیده می‌شود، اما به تحول و تکامل نهایی و بدست‌گیری قدرت در دیسکورس و روان انسان ایرانی دست نمی‌یابد. ما نمونه این حالات فردیت ایرانی را در نگاه برخی عارفان و به ویژه حافظ می‌بینیم و یا از دوران مشروطه با شکل‌گیری و رشد فردیت مدرن روبرو می‌شویم، اما در هر دو حال ما ناتوان از رشد بهتر این فردیت سمبولیک و تبدیل او به قدرت اصلی جهان فردی و دیسکورس جمعی بوده‌ایم.

بدین خاطر انسان ایرانی و حتی روشنفکر ایرانی هنوز در واقع چون «راوی» بوف کور است که در پی یگانگی با زن اثری و یا معشوق جاودانه است و از جسم خویش و زندگی واقعی گریزان است و بهای سرکوب جسم خویش و جسم زن، بهای سرکوب قدرت مردانه و زنانه را با تبدیل و مسخ دائمی از «راوی و روشنفکر» به «پیرمرد خنزرپنزی» و به مردان و زنان سنتی می‌پردازد. انسان ایرانی به علت ناتوانی از دستیابی به فردیت سمبولیک خویش مرتب هر حرکتش و طغیانش به شکست می‌انجامد و او سرانجام به «مرد و زن سنتی» رجعت می‌کند که گرفتار بازی نارسبستی عشق/نفرتی راوی/زن اثری، راوی/لکاته هستند و مرتب یکدیگر را بازتولید می‌کنند. ازین رو بوف و جغد دانای «بوف کور»، کور است، ازین رو عقلانیت انسان ایرانی کور است، حافظه تاریخی ندارد و محکوم به تکرار است. زیرا او با سرکوب فردیت و جسم خویش، در واقع قدرت اصلی تحول و تکامل خویش را مثله و داغان ساخته و می‌سازد.

بدون قدرت فردی و «فردیت» سمبولیک، بدون رابطه تثلیثی و بافاصله فرد با جهانش، فرد امکان نقد خویش و جهان، امکان دیالوگ با خویش و با جهان، با دیگری و غیر و امکان تحول مداوم را ندارد. عدم رشد فردیت در ایران باعث آن شده است که همه چیز از خدا تا حکومت و تا انسان ایرانی، مطلق‌گرا و تمامیت‌خواه شوند و ناتوان از تحول و دیالوگ گردد و مرتب به «پسرکشی» یا «پدرکشی» نارسبستی و ضد تحول دست زنند و اسیر بحران بمانند؛ ناتوان از دیالوگ و

چالش مدرن و تحول مداوم شوند. به این دلیل ایرانیان، با تمامی تحولات مثبت، هنوز هم ناتوان از دیالوگ و چالش مدرن هستند و اسیر روابط ناموسی و قهرمان‌گرایانه، کیش‌پرستی باقی مانده‌اند. با امروز دشمن همه این مفاهیم شده‌اند، پوچ‌گرا شده‌اند، اما در این حالت خویش نیز مطلق‌گرا و افراطی عمل می‌کنند. زیرا در واقع آنها هنوز چون روحی سیال هستند که اکنون می‌خواهد با مدرنیت و پسامدرنیت یکی شود و به سرباز جان بر کف او تبدیل شود. ازین‌رو انسان ایرانی هنوز ناموسی عمل می‌کند و ناتوان از دیالوگ و چالش است و از رقیب و دگراندیش بیزار است. زیرا دیالوگ به معنای قبول این اصل است که هیچکس به راز و معنای نهایی خویش و هستی واقف نیست و همه فقط روایاتی در اختیار دارند و همیشه «راه و چشم‌انداز» دیگری ممکن است.

شکل فردیت و حالت روایت از مفهوم فردیت اما وابسته به نوع فرهنگ و تاریخ یک جامعه است. ازین‌رو در عین قبول ضرورت دستیابی به فردیت و انسان‌محوری به سان مبانی اصلی مدرنیت، هم‌زمان شکل این فردیت و روایت این فردیت باید برداشتی از فرهنگ خویش باشد و به نوزایی فرهنگی و تلفیق دست زند. در واقع به باور من، اگر عرفان ایرانی و تحولات علمی آن‌زمان شکست نمی‌خورد، ما شاهد شکل‌گیری انواع و اشکال مختلف فردیت و گیتی‌گرایی در آن دوران می‌بودیم. همانطور که اگر در دوران مشروطیت تحول مدرن ناقص نمی‌ماند، ما به اشکال جدید این هویت‌های مدرن و فردیت‌های مدرن هر چه بیشتر دست یافته بودیم. بنابراین دستیابی به اشکال مدرن حالات شهروندی ایرانی و به اشکال مدرن از حالت «عارف و کاهن» درون ما، خواست دیسکورس ما و ضمیر ناآگاه جمعی است. موضوع تنها چگونگی ارتباط با دیسکورس و با ضمیر ناآگاه است که این خواست را به شیوه غلط و به حالت بازتولید سنت، مانند «مدرن خواندن حافظ، برتر دانستن قدرت «مسلمان نوین و وفادار به اسلام» بر فردیت مدرن، تبدیل حجاب به «نماد فردیت»، متحقق می‌سازد و یا اشکال مدرن و تلفیقی از این خواست دیسکورسیو و «دیسکورس دیگری» یعنی ضمیر ناآگاه و زبان را ایجاد می‌کند، مانند حالت «عاشق و عارف زمینی».

همان‌طور که در ابتدای مقاله مطرح شد، «فردیت و سوژه» در معنای مدرن آن در واقع یک «سوژه و من جسمانی» است، ولی حالت و روایت از این «فردیت جسمانی» با تحول مدرنیت و روان‌کاوی و با تحولات پسامدرن تغییر می‌کند. برای مثال در نگاه فروید فردیت و توان فردی، به طور عمده به شکل یک «من جسمانی» یا نفسانی است که بر اساس «اصل واقعیت»، خواست‌های اخلاق درون (فرا_من) و کودک یا ضمیر ناآگاه درون خویش را به خدمت زندگیش می‌گیرد و مرتب تحول می‌یابد. در نگاه مدرن/پسامدرنی لکان این «من» جسمانی فروید و مکتب دخترش آنا فروید (روانشناسی_من) در واقع یک «من» دچار حالات نارسیستی نابالغانه و متفاخر است، زیرا او به هستی به شیوه دکارتی و به حالت رابطه سوژه/ابژه می‌نگرد و ناتوان از لمس عمیق خرد و قدرت سمبولیک نهفته در احساس‌های خویش و ناآگاهی خویش است. او ناتوان از دیالوگ عمیق با «غیر» و ناتوان از درک نیاز عمیق خویش به «غیر» است. (البته لکان معتقد است که فروید در نظرات نهایی خویش در باب دو رانش مرگ و زندگی، بر این بینش «من‌محور» چیره می‌شود و ازین‌رو نظرات خویش را به عنوان «بازگشت به فروید» معرفی می‌کند و به انتقاد شدید از مکتب «روانشناسی من» می‌پردازد.)

از این‌رو در نگاه لکان فرد یک «فاعل جسمانی منقسم» است که برای دستیابی به خواستش و به خودش مرتب باید تن به تمنایش و تن به دیالوگ با «غیر»، خواه با خود، با معشوق و یا خدا، دهد. در نگاه دلوز جسم‌گرا و پسامدرن، انسان و فرد یک جسم، یک «ماشین تولید کننده مداوم تمناست». در این نگاه جسم‌گرایانه سوژه و ابژه، درون و برون یکی هستند و مرزهای معمولی میان سوژه/ابژه از بین می‌رود و فرد همیشه در یک سناریو و در یک صحنه قرار دارد و در این صحنه همه چیز در حال تأثیرگذاری متقابل هستند و با هم یک حالت و یا یک جسم را به وجود می‌آورند که می‌تواند به راه‌های مختلف تقسیم شود و اجسامی نو، احساساتی نو از حالت احساس خشم و یا عشق اولیه به وجود آورد و اشتیاقش را ارضاء کند. سوژه در واقع یک گله از اشتیاقات و حالتش در لحظه محصول اشتیاق و تلاقی جسم و ماشین‌های دیگر تولید اشتیاق هستند. دلوز این حالت را حالت «اینجا بودن» جسم و سوژه می‌نامد، مثل «اینجا بودن» در یک عصر تابستانی و یا یک لحظه آرامش در اطاق. در هر دو حالت سوژه از محیط اطرافش، از اطاقش جدایی‌ناپذیر است و او یک صحنه و سناریو، یک حالت «اینجایی» است. (28)

در نگاه فروید انسان یک وحدت در کثرت است. در نگاه لکان انسان به یک کثرت در وحدت تبدیل می‌شود. یعنی فروید انسان را چون عدد یک می‌شمارد که مرتب تجاری نو به خویش اضافه می‌کند. در نگاه لکان انسان در واقع منهای یک است. زیرا او هر لحظه برای تن دادن به هویتی از خود، باید اول حذف شود. همانطور که موقع نوشتن این کلمات، اگر من به خودم به عنوان فاعل و نویسنده فکر کنم، از نوشتن باز می‌مانم. در نگاه دلوز انسان در واقع یک گله و جمع با یک «تفاوت نو و نافی تمرکز» است. یعنی هر انسانی در واقع یک جمع و هزارگستره و تنوع هست و هم‌زمان این تنوع همیشه یک چیز نهایی کم دارد و قابل تحول بعدیست، از مرکز و یگانگی گریزان است و مرتب تفاوت می‌آفریند.

از این رو نگاه فروید نگاهی سوژه/ابژه ایست و اسیر خطا و نگاه دکارتی است و در آن تکرار وجود دارد. نگاه لکان از این رابطه و خطای دکارتی خویش را رها می‌سازد. از این رو در نگاه او بر خلاف دکارت، سوژه دارای حالت منقسم پسامدرنی است و همزمان همیشه در جستجوی یک تمنای گمشده است. بنابراین در نگاه لکان تکرار به معنای ایجاد چیز جدیدی است، همانطور که درون و برون نیز برای او در واقع یکی است و رابطه میان انسانها و انسان/طبیعت، انسان و دیگری یک رابطه پارادکس است، زیرا «غیر» تمنای اوست و او تمنای غیر است.

در نگاه دلوز جسم‌گرا نیز تکرار به معنای تولد عنصر نوست. نگاه دلوز چون جسم‌گرایانه است، انسان را به سان جسمی می‌بیند که مثل یک نقشه جغرافیایی دارای دو حالت عرضی و طولی است. حالت عرضی جسم بیانگر رابطه سرعت/آهستگی جسم است که به او ساختار و شکل می‌دهد. حالت طولی جسم بیانگر عواطف و شدت عواطف جسم است که اگر از حد خاصی عبور کنند باعث تغییر ارگانیسم و جسم و حالت جسم می‌شوند. برای مثال یک انسان سالم را تصور کنید که بشدت دچار افسردگی مزمن می‌شود و کم‌کم جسمش و حالاتش نیز تغییر می‌کند. از این رو تحولات در جسم و انسان توسط تغییرات احساسی و حرکتی بوجود می‌آید. تحولاتی که در واقع ناشی از ایجاد اشتیاقات نو توسط جسم هستند.

«عارف زمینی» در واقع یک «جسم خندان و چندلایه» است و فردیت او به سان فردیت لکان و دلوز یک فردیت جسمانی منقسم و هزارگستره است. یعنی این «عارف زمینی» خود را چون جسمی دانا، عاشق، ناتمام و مرتب در حال تحول می‌بیند و قدرت‌هایش برای او چون هویت‌های مختلف او و چون امشاسبندان او هستند و او در واقع، بنا به توان فرد، یک «کثرت در وحدت» و یا «وحدت در کثرت» است. این فردیت نو که سراپا جسم است و برای اولین بار بر روح سرگردان ایرانی چیره شده است و به قبول «غیبت حقیقت مطلق» و قانون دست یافته است، اکنون قادر است استوار بر زمین بایستد و جهان را بسنجد و ارزیابی کند.

حالت فردیت او که از فرهنگ ایرانی منشاء گرفته است، زندگی و زمین را به سان تبلور شور عشق و نور عشق می‌بیند ولی همزمان نگاه مدرن را در خویش پذیرفته است و این «عشق و جهان و بازی عاشقانه» قدرتمند و خندان و خردمند است. برای او زمین و زندگی تبلور عشق و بازی عشق و یا در حالت بهتر تبلور بازی عشق و قدرت است. این فردیت نو، این عاشق و عارف زمینی اکنون قادر است بر اساس این قدرت درونی، به سان «جسم عاشق، قدرتمند و خندان» به نگرش هستی و دیگری بپردازد، با غرور و مهربانی با «غیر» ارتباط بگیرد، قادر به بدست گرفتن جهان و دیگری و نقد و سنجش آن از جوانب مختلف باشد و مرتب تحول یابد. با این فردیت نو نه تنها هنر مدرن و چندلایه و یا تلفیقی ایرانی هر چه بیشتر رشد می‌کند، بلکه او اکنون با نگاه عاشقانه و خردمندش چیزی نو برای ارائه و معیارهایی نو برای سنجش و ارزش‌گذاری دارد و قادر است به «مدرن‌شناسی»، به علمی مثل «آلمانی‌شناسی»، «آمریکاشناسی» و غیره دست یابد و هر چه بیشتر فیلسوف و متفکر و هنرمند بیافریند.

یا او در حالت دیگر خویش و به عنوان «عاشق و عارف زمینی مهاجر و یا دولیتی» قادر است در مرز فرهنگ‌ها زندگی کند و مرتب عناصری نو از یک فرهنگ خویش به فرهنگ دیگر وارد سازد و تلفیق ایجاد کند. او نمادی از جهان جدید و چندصدایی است که در دنیای مدرن مرتب در حال رشد است و بهترین سمبل آن «انسان مهاجر و دوفرهنگی» است. همزمان او یک «ایرانی مدرن و جدید» است و در هر دو فرهنگش مرتب «تفاوت» می‌آفریند و اغوا ایجاد می‌کند. بنابراین نگاه و جهان این عارف و عاشق زمینی، یک جهان تلفیقی و یک نگاه لابرینتوار، تودرتو و همیشه ناتمام و هویت او یک «هویت باز» است. او به عنوان جسم خندان و زمینی ایرانی قادر به ایجاد فردیت و نگرشی تاریخی/اسطوره‌ای و چندنحوی است و از طریق لمس لحظه و واقعیت، از طریق لمس معشوق زمینی و بازی زمینی به لمس معشوق الهی و دیالوگ با خدا و هستی دست می‌یابد و جهانش چندنحوی می‌شود. برای او زندگی یک بازی جاودانه و دیفرانسی عشق و قدرت است. عارف زمینی و عاشق زمینی در هویت فردی خویش قادر به تلفیق بهترین خصلت‌های دو فرهنگ خویش و قادر به نوزایی فرهنگی و تحول مداوم است. او بر بستر فردیت جسمانی خویش، «عشق، رندی و نظربازی» ایرانی را با «قدرت و خرد مدرن یا دیونیزوسی و نیچه‌وار» تلفیق می‌کند و حالاتی نو از این بازی زمینی و از عشق و قدرت و خرد زمینی می‌آفریند.

او بدین شکل بر تناقضات و چندپارگی عمیق خویش و فرهنگ ایرانی، مانند دشمنی میان جسم و روح، مانند جستجوی جاودانه بدنیاال یک عشق ناممکن و عدم توجه به واقعیت و سعادت دنیوی، دشمنی میان اخلاقیات مقدس و تمناها و خرد فردی، چیره می‌شود و اشکال مختلف اروتیسم، عقلانیت و عشق و قدرت بشری را می‌آفریند و هزاران حالت از عاشق و عارف زمینی را. او به عنوان «عاشق خردمند و قدرتمند زمینی» تن به بازی عشق و قدرت زندگی و دیالوگ خندان و رندانه با «غیر»، خواه با معشوق یا رقیب و یا با خدا، می‌دهد و مرتب روایاتی نو از عشق و ایمان و قدرت می‌آفریند. در او «نظربازی رندانه» حافظ و «شرارت خندان» عبید زاکانی، توانایی نگریستن به پوچی خیام، با هویت‌ها و

قدرت‌های مدرن و فرهنگ دیونیزوسی نیچه و جسم هزارگستره دلوز در همی‌آمیزد و او به «عارف و عاشق زمینی، به خردمند شاد و مومن سبکیال» دگر‌دیی می‌یابد.

این عارف و عاشق زمینی از یک طرف قادر به تن دادن به عشق و اعتماد به «غیر»، به زندگی و به خداست و می‌تواند خود را در آغوش مادرش زمین رها سازد و بگذارد از طرف او و تمناهایش راهنمایی و هدایت شود؛ هم‌زمان می‌تواند، به علت قبول «نام‌پدر» و پذیرش عدم امکان وحدت جاودانه، مرتب با شور فردی خویش، با خرد و شک خندان خویش، همه چیز را زیر سوال ببرد و اشکال نوینی از بازی عشق و قدرت و اشکال نوینی از روایات پرشور عشق و قدرت و ایمان بیافریند. با این حالت پارادکس او قادر به ایجاد «عشق خندان، خرد شاد، نظربازی خندان، ایمان خندان و قدرت خندان» است و قادر به تن دادن به دیالوگ و نیاز خویش به «غیر» است. بر پایه این توانایی پارادکس می‌تواند حالت سه‌گانه و متقابل فردیت/تمنا/قانون در جهان درونی و برونی او رشد و تحول یابد و او هر چه بیشتر به ساختارهای مدرن، به دموکراسی و چالش مدرن دست یابد و یا در گام بعدی به یک جهان چندصدایی و چندچشم‌اندازی و به «دموکراسی تعویقی و متفاوت» خویش نایل آید.

در واقع حالت «عارف زمینی»، حالت یک انسان سراپا جسم عاشق و قدرتمند و خندان است که هر لحظه تن به بازی زندگی می‌دهد و مثل «ابراهیم» کیرکه گارد می‌داند که زندگی و خدا او را تنها نمی‌گذارد، زیرا همه چیز از جنس عشق و قدرت بافته شده است. از طرف دیگر او با دیدن «هیچی محوری» زندگی و درک فانی بودن روایاتش، اکنون به یک ایمان پارادوکس دست یافته است. او اکنون مانند «ابراهیم» کیرکه گارد (در کتاب «ترس و دلهره») می‌تواند با شور هیچی و پوچی تن به زندگی دهد و بداند که زندگی و عشق او را تنها نمی‌گذارد. زیرا هستی از شور عشق و قدرت بافته شده است و هم‌زمان به خاطر «هیچی محوری» همیشه امکان ساختن روایتی نو از این بازی وجود دارد. زیرا هیچکس به راز نهایی زندگی و «غیر» و خود پی نمی‌برد.

3. نگاه و نگرش مذهبی/ عارفانه انسان ایرانی تداوم‌گرا و وحدت‌گراست و از تحول و تفاوت هراس دارد. نگاه مدرن تفاوت‌گراست. پست‌مدرن تفاوت‌گرا و گسست‌گراست و آخرین متاروایت‌ها چون فردیت و جنسیت را می‌شکند و از تنوع جنسیتی و فردی و وجود روایات مختلف از فردیت و تفاوت سخن می‌گوید. یعنی او از تفاوت به تفاوت مرتب در حال ایجاد تفاوت نو دست می‌یابد و زندگی و انسان برای او تبدیل به متنی می‌شود که قانون خویش را در خود دارد و روایتی نو از واقعیت و یا از فردیت می‌آفریند. روایتی که مرتب در خویش گسست می‌خورد و با هر نگاه جدید، به متون و روایات جدید تبدیل می‌شود. نگاه جسم‌گرایانه و عارف زمینی قادر به پیوستن در گسست‌گرایی می‌باشد، او مانند «جسم خندان» نیچه قادر به ارزش‌گذاری و ایجاد «نیمروز بزرگ» خویش و روایت سمبولیک خویش است و به اشکال مختلف وحدت در تنوع، یگانگی در چندگانگی، تداوم در شدن جاودانه دست می‌یابد. ازین‌رو عارف زمینی از یک‌سو ریشه در سنت و اسطوره‌های ایرانی دارد و از این ریشه و تداوم مغرور است و هم‌زمان مالا مال از شور تحول و دگر‌دیی مداوم است. از این‌رو او از عارف و کاهن گرفتار در بازی اخلاقی و ابدی، به عارف زمینی و مومن سبکیال و پارادوکس و مرتب در حالت تحول دگر‌دیی می‌یابد.

نگاه ایرانی مطلق‌گرا و مثال‌گراست. نگاه مدرن نسبی‌گراست. نگاه پست‌مدرن به نسبیت در نسبیت دست می‌یابد و آخرین متاروایت‌ها را چون نسبیت و علم، واقعیت و انسانیت را در هم می‌شکند. نگاه جسم‌گرا و عارف زمینی حس و لمس مطلقیت سبکیال و فانی، حس و لمس «تداوم در شدن» جاودانه است. او هر سه بخش دیگر را به گونه‌ای در اختیار خویش می‌گیرد، زیرا همه آنها نیز حالاتی از جسم هستند. این‌گونه جسم‌گرا بر پایه تداوم جسم و زندگی، مرتب تن به حالت دوپارگی و انقسام درون جسم، به حجاب و فاصله میان فرد و خودش، میان فرد و جهانش تن می‌دهد و روایات نو و فانی می‌آفریند.

در نگاه اخلاقی/ عارفانه ایرانی، گذشته یا غایت اخلاقی و یا بازی ازلی بر زمان حال و آینده انسان حاکم است و انسان اسیر این گذشته و بازی ازلی و ابدی‌ست. در سیستم مدرن آنگاه زمان حال و نگاه به آینده بر گذشته برتری می‌یابد، اما پیوندی نیز با این گذشته نقد شونده وجود دارد. نگاه پست‌مدرن با گسست از گذشته، به معنای حکومت کامل زمان حال است. جسم‌گرایی دلوز یا روان‌کاوی لکان در خویش به پیوند گذشته و آینده بر بستر زمان حال دست می‌یابد. زیرا گذشته و آینده انسان و ملت‌ها همیشه در زمان حال آنها جاری است و بر سرنوشت آنها تاثیر می‌گذارد. عارف زمینی با دیدن ابدیت در لحظه، با سراپا لحظه شدن، به ابدیت در لحظه و پیوند پیوست و گسست، پیوند گذشته و آینده بر بستر زمان حال دست می‌یابد، زیرا ابدیت به معنای بی‌زمانیست و «بی‌زمانی» تنها با تن دادن به زمان حال و لحظه ممکن است. در جسم‌گرایی و حالت عارف زمینی، این‌گونه نیز انسان به قول سخنی از لائوتسه چون گذشته کهن، چو حال جوان و چون آینده زاده نشده است.

4. مفهوم «زمان» در سیستم و دیسکورس اخلاقی/عارفانه ما، به شکل یک غایت فینال‌گونه اخلاقی در زرتشت و اسلام است و یا به شکل زمان دایره وار و تکرار مداوم بازی عارفانه و عاشقانه حافظ و اسطوره ایرانی‌ست. به شکل زمان تبعید و هبوط و جستجوی جاودانه بیگناهی اخلاقی و یا جستجوی بی‌پایان عشق مطلق و ناممکن است. در هر دو حالت مفهوم زمان ایرانی دچار یک ایستایی و تکرار و یا دچار اسارت در یک جنگ خیر/شری است و در انسان ایرانی هراس از «زمان تاریخی» و از لحظه وجود دارد. حتی با شروع و رشد مدرنیت در این دو سده اخیر و ورود ما به جهان مدرن و امروزه به جهان اینترنتی و پسامدرن، باز هم هنوز ما نتوانسته‌ایم به یک مفهوم مدرن از «زمان» در فرهنگ و در درون خویش دست یابیم و وارد لحظه و زمان گذرا و فانی شویم. ازین رو نیز زمان نزد ما ارزش خویش را هنوز بدست نیاورده است و ما بیشتر در زمان اسطوره‌ای/ اخلاقی زندگی می‌کنیم و با هراس و یا به چشم تحقیر به «وقت‌شناسی»، به توجه به لحظه و زندگی می‌نگریم. ما چون به «مفهوم» مدرن زمان خویش دست نیافته‌ایم، در این «زمان مدرن» خویش را غریبه احساس می‌کنیم و شوق ابدیت داریم، پس در دورانی به شکل فردی و یا جمعی به دوران «جنگ خیر/شر اخلاقی» و یا به جستجوی عشق مطلق، به حالات خانقاهی و یا ریاضت‌کشی رجعت می‌کنیم و می‌خواهیم از بار زمان و لحظه خویش را رها کنیم.

در سیستم مدرن زمان و لحظه صاحب ارزش می‌شود و قدرت و ارزشش بر «زمان ابدی» غلبه می‌کند. در نگاه مدرن زمان «خطی»، تاریخی و متحول می‌شود. در پست‌مدرن زمان «دواری» و چرخشی بدون تکرار می‌گردد. در جسم‌گرایی نیز زمان مانند زمان دلوزی یک زمان چرخشی و بدون تکرار است و هر مرحله و حالت، مرحله جدیدی محسوب می‌شود. یا در حالت «عارف زمینی»، بنا به سنت و مفهوم «مار» در فرهنگ ایرانی، زمان «مارپیچی» می‌شود. یعنی زمان و انسان در چهارچوب زمان واقعی و زمینی، در عین تکرار جاودانه بازی عشق و قدرت، مرتب به درجات والاتر و متفاوتی از «بازی عشق و قدرت» و تحول جسم و وجود دست می‌یابد. این‌گونه مفهوم «زمان» عارف زمینی در خویش زمان خطی و دواری، دایره‌وار را متحد می‌کند و به تلفیق زمان عارفانه ایرانی و زمان مدرن دست می‌یابد. زیرا زمان چرخشی و مارپیچی او دارای حالت تکرار بازی ازلی و ابدی عاشقانه و قدرتمندانه است و هم‌زمان در او تکراری نیست و مرتب تفاوتی نو ایجاد می‌شود. این «زمان» دارای یک غایت اخلاقی نیست و هم‌زمان مهمترین وسیله به پارادکس انسانی لمس ابدیت در لحظه است.

بدین وسیله او بر نقاط ضد تحول در مفهوم زمان ایرانی چیره می‌شود و در عین حال پیوند درونی را با او حفظ می‌کند و در دیسکورس ایرانی قادر به ایجاد تفاوت و تحول است. با این تحول و تفاوت‌گذاری هم‌زمان او به نوا و صدای ضمیر ناآگاه خویش، به نوا و صدای «دیسکورس دیگری»، یعنی به زبان و فرهنگ خویش گوش می‌دهد و با او دیالوگ برقرار می‌کند و به شیوه نوین، تلفیقی و سمبولیکی خواست این دیسکورس و زبان را برآورده می‌سازد. او در واقع مفاهیم دیسکورس ایرانی مانند عارف، اخلاق، زمان دایره‌وار را در خویش حفظ می‌کند و هم‌زمان در آنها تغییراتی کوچک و اساسی و مدرن بوجود می‌آورد و حالتی نو و سمبولیک و همیشه ناتمام از آنها ایجاد می‌کند. او آنها را مدرن می‌سازد و به نوزایی و رنسانس فرهنگی دست می‌زند. بدین گونه عارف به عارف زمینی دگر دیسی می‌یابد و زمان دایره‌وار و اخلاقی ناتوان از تحول ایرانی به زمان چرخشی و مارپیچی و بازی مرتب در حال تحول عشق و قدرت عارف زمینی دگر دیسی می‌یابد.

هر تحول اصیل به قول نیچه در کتاب «چنین گفت زرتشت» با «گام‌های کیوتر می‌آید» و بدون سروصدای زیاد و بر بستر دیسکورس و فرهنگ قادر به ایجاد تحول و تفاوت نوست. به باور من توانایی ایجاد تحول با گام‌های کیوتر، قدرت واقعی و درونی «عارف زمینی» است. زیرا او در پی «بومی کردن» مدرنیت و مسخ ناگزیر آن نیست، بلکه با شناخت دیسکورس فرهنگ خویش و نیز شناخت فرهنگ مدرن، در واقع تحول درونی و مدرن فرهنگ خویش را به پایان می‌رساند. تحولی که اگر جنبش‌هایی مثل عرفان و یا مشروطیت و غیره به انجام می‌رسیدند، خود قادر به این کار و ایجاد انواع و اشکال روایات نو از اسلام، سنت و از عرفان و قادر به پذیرش ترمیزی و سمبولیک مدرنیت در فرهنگ ما می‌بودند. تحولی که اکنون در اشکال مختلف و توسط تلفیق‌های مختلف در حال بوجود آمدن است و «عارف زمینی» تنها یکی از این تلفیق‌ها و نخست‌زادی از این نسل نو و تلفیق‌های نوست.

5. مفهوم «مکان» در نگاه اخلاقی/ عارفانه ایرانی برتری آن جهان اخلاقی بر این زمان نسبی و واقعی و یا دیدن هستی به مثابه صحنه تکرار جنگ خیر/شر و محل دست‌یابی به رستگاری نهایی، یا صحنه تکرار بازی ازلی و ابدی عارفانه نزد حافظ می‌باشد. مفهوم «مکان» ایرانی محل تحقیر جسم و زمین و عشق زمینی و دست‌یابی به «وحدت وجود با عشق مطلق و مادر و یا با نگاه پدر سنت» است. البته در اسلام توجه خیلی بیشتری به واقعیت و دنیا وجود دارد. با این حال باز هم نوع نگاه روایت حاکم از اسلام و یا عرفان، اساسش بر برتری دادن روح بر جسم خاکی و بر این دنیا و دیدن دنیا به سان محل چیرگی بر هوای نفس، سگ نفس و دست‌یابی به رستگاری و ورود به بهشت است و یا محل «وحدانیت نهایی و مطلق و روحمند با معشوق گمشده» و رهایی از تن و زمین است. نباید فراموش کرد که روایات حاکم از عرفان و اسلام و مذهب در واقع خود روایاتی قابل تغییر هستند. همانطور که مذهب شیعه یک «اسلام

ایرانی‌شده» و یک تاویل و تفسیر ایرانی از اسلام است. همان‌طور که عرفان در واقع یک تاویل نو و در بهترین حالتش نزد حافظ، یک تاویل گیتی‌یانه از اسطوره آفرینش قرآن است. مشکل عمده تفاسیر ایرانی از مذهب و عرفان و سنت، حالت نارسایی آنهاست که به ناچار مرتب در پی «اسلام ناب و یا عرفان و سنت ناب» می‌گردند، به جای اینکه با نقد سمبولیک و با دیالوگ با این هویت‌های خویش، به تفاسیر و روایاتی نو و متناسب با جهان مدرن و امروزی ایرانی دست یابند. خلق این روایات نو، وظیفه نسل‌های نوی روشنفکران مدرن ایرانی و نیز عارفان زمینی است.

از زمان مشروطیت تا کنون توجه به دنیا و مکان مدرن اهمیت پیدا کرده است و به ویژه بعد از تجربه سی ساله اخیر «بازگشت به خویش» و تجربه جهان و دنیای مذهبی خویش، میل توجه به گیتی و جهان و میل دست‌یابی به سعادت فردی رشد کرده است، اما ما هنوز قادر به پوست‌اندازی فردی و جمعی و ایجاد مفهوم نوین و تلفیقی «مکان ایرانی» نبوده‌ایم. ازین‌رو روح و روان یکایک ما و فرهنگ ما هنوز بشدت اخلاقی و یا عارفانه است و این روح و روان با «مکان دنیوی» و فانی مشکلی اساسی دارد. کافی است که فقط به درگیری روشنفکران و هنرمندان ما با مفهوم «واقعیت عینی مدرن» توجه بکنیم و اینکه چگونه آنها یا از این واقعیت باصطلاح سنگی و سیمانی هراس دارند و یا آن را تحقیر می‌کنند و در پی شور عاشقانه خویش به شکل نوینی هستند.

به این دلیل نیز چه در سیاست و یا در فرهنگ ما هنوز این اندیشه مدرن جا نیافتاده است که اساس خرد و منطق نهفته در لحظه و شرایط است و بایستی برای هر تحلیل و عمل خویش از این واقعیت عقلانی حرکت کرد. کافی است که فقط به این اندیشه هگل فکر کنیم که می‌گوید: «آنچه واقعی است، عقلانی است و آنچه عقلانی است، واقعی است» و به تاثیر آن بر رشد فرهنگ مدرن و علم و سیاست مدرن بیاندیشیم و آنگاه ببینیم که در فرهنگ ما چنین نگاهی غایب است و حتی اگر اندیشمندی نیز آن را بیان کرده باشد، چون «جسمکی بیگانه» پس زده شده است. یا به معنای «سیاست مدرن» نزد ماکیاوولی و سیاستمداران معاصر مدرن و به اهمیت توجه علمی به شرایط و واقعیت بنگریم و سپس به سیاستمداران خویش بنگریم که عمدتاً ناتوان از این نگاه عمیقاً علمی و دنیوی هستند و هنوز هم به نوعی اسپر جنگ خیر و شر، دیکتاتور/قهرمان هستند و به ناچار به بازتولید سنت و شکست خویش کمک می‌رسانند.

مفهوم «مکان» در نگاه مدرن به معنای چیرگی بر این دو الیسم و به معنای دنیوی شدن، گیتیانه شدن و دیدن دنیا به سان محل دست‌یابی به سعادت فردی و انسانی، به استقلال و توانایی فردی می‌باشد. ازین‌رو گیتی‌گرایی مدرن خواهان سحرزدایی جهان و دست‌یابی به عقلانیت و واقعیت عینی است تا در این جهان دنیوی به سعادت فردی و تاریخی خویش دست یابد. از نگاه پسامدرن‌های فراوانی چون دریدا و دیگران، در معنای مکان و زمان مدرن ما با متافزیک مدرن، با نگاه مکانیکی مدرن و برتری روح بر جسم روبرویم و هنوز ریشه‌های نگاه مسیحی در این نگاه مدرن بسیار قویست. در واقع مفاهیم مکان و زمان مدرن ادامه همان برتری سوژه بر تن و میل دست‌یابی به یک «بهشت بر روی زمین» و حالتی از «مادیت‌بخشی» ایده‌های مسیحی هستند. بی‌دلیل نیست که میل «کلون‌زنی» در پیوند با میل ایجاد یک «بهشت بر روی زمین» و میل «خداشدن، بی‌نیاز شدن از دیگری» قرار دارد، جدا از ثمرات بسیار مثبت و مهم کلون‌زنی. ازین‌رو در نگاه پسامدرن مفهوم «مکان» چندمعنایی و چند روایتی می‌گردد و هر متنی و یا هر روایتی از واقعیت بنا به قانون متن و تفاوت خویش، مکان و حالت خاص خویش از واقعیت را ایجاد می‌کند و هر «مکان» در واقع یک چشم‌انداز و یک دیسکورس است که می‌توان از چشم‌اندازهای دیگر آن را بررسی و نقد کرد. برخی پسامدرن‌ها چون «فایر‌آیند» حتی خواهان آن می‌شوند که کودکان در مدارس برای هر پدیده‌ای مانند «چگونگی تشکیل ابر» هم معنا و روایت علمی آن و هم روایت اسطوره‌ای آن را یاد بگیرند و به چندنگاهی عادت کنند.

در واقع پسامدرن‌ها زمینه ساز و رواج دهنده چندروایتی و چندنگاهی و پلورالیسم هستند و بر متاروایت‌های مدرن چیره می‌شوند. «مکان و واقعیت عینی مدرن» اینجا خود به یک متافزیک نو تبدیل می‌شود که انسان می‌خواهد از آن عبور کند، تا قادر به دیدن حالت‌های مختلف مکان و «مکان‌های سرکوب‌شده»، چه اخلاقی/اسطوره‌ای یا دنیوی باشد و به حالت «چندمکانی» درونی انسان نزدیک شود. زیرا انسان در هر لحظه گاه در این مکان و یا آن مکان می‌زید. گاه در یک مکان واحد هم‌زمان این مکان را با حالات و چشم‌اندازهای مختلف عینی، اسطوره‌ای، مذهبی یا جادویی می‌تواند لمس کند. گاه مکان و زمان بنا به احساسی مثل عشق پررنگ‌تر و یا آهسته‌تر می‌شود. اما نگاه پسامدرن بطور عمده قادر به ایجاد وحدتی در میان این مفاهیم مکانی مختلف و یا میان روایات مختلف نیست. او به طور عمده در این فضای چندمکانی و چندروایتی در حالت ایهام باقی می‌ماند، با آنکه برخی پسامدرن‌ها در جستجوی یافتن نکات پیوند درون حالات چندروایتی و پلورالیسم هستند. برای مثال ضرورت قبول پلورالیسم و احترام به روایات دیگران یک نقطه پیوند جدید در پسامدرنیت است که هم‌زمان می‌تواند مانع سوءاستفاده پسامدرنیت توسط سنت‌گرایان و یا دیکتاتور منشان گردد. اما با این کار در واقع پسامدرن‌ها هرچه بیشتر جسم‌گرا می‌شوند و یا به روانکاوی لکان و ژیزک نزدیک می‌شوند و بدنبال وحدتی در کثرت و یا کثرتی در وحدت می‌گردند.

در جسم‌گرایی آنگاه «مکان» مانند نگاه نیچه و دلوز/گواتاری زمینی می‌شود و هم‌زمان چندگانه و چند حالتی، واقعی/جادویی/اسطوره‌ای می‌شود. این مکان به زبان دلوز در واقع خود یک «ماشین تولید آرزو»، یک سناریو و همراه با توانایی آفرینش واقعیت‌های نو است. مکان و واقعیت اینجا در واقع بدور خویش یک عرصه «واقعیت ویرتوال» دارد که مرتب قادر به ایجاد اشکال جدیدی از مکان و واقعیت است و مرتب واقعیت جدید و انتزاعی را به واقعیت و مکانی نو تبدیل می‌کند. همان‌طور که در مکان و لحظه می‌تواند خاطره‌ای از عشقی در گذشته وارد شود و ناگهان شخص خویش را در سناریویی قدیمی حس می‌کند و مکانش تغییر می‌کند و یا مثل «انسان مهاجر» دو مکان و جهانش در هم و در کنار هم حضور دارند و او پس از دوپارگی مکانی و جهانی و با عبور از بحران مهاجرت به تلفیق و مکان جدید خویش دست می‌یابد.

در جسم‌گرایی انسان با زمینی شدن و توانایی خلق اشکال مختلف این زمینی شدن به واقعیت دیسکورسیو، به روایت و مکان جادویی، قابل دگرذیسی و چندگانه خویش دست می‌یابد و هم‌زمان میان همه این واقعیت‌ها و مکان‌ها پیوندی نو به سان تمناهای خویش و حالات جهان خویش ایجاد می‌کند. زیرا آنها همه روایات و تفسیرها و خلاقیت‌های ناتمام و قابل تحول جسم و انسان برای زیبا و شکوهمند کردن خویش و زمینند و در این عرصه نیز با یکدیگر رقابت می‌کنند، با هم ترکیب می‌شوند و یا از نو باز آفرینی می‌گردند. «جسم خندان» نیچه و یا جسم هزارگستره دلوز این روایات و واقعیت‌ها نو را بر اساس توانایشان در پاسخ‌گویی به خواست‌های جسم و لحظه و زمین و خلق درجه نوینی از بازی عشق و قدرت می‌سازد و روایات بیمارگونه و یا پزمرده بدور انداخته می‌شوند. یا جسم ناآگاهانه/آگاهانه سناریویی نو، روایتی نو، واقعیتی نو می‌آفریند که بتواند پاسخ‌گوی نیازها و خواست‌های جسمش و روابط و سعادت زمینی‌اش باشد.

در این معنا عارف زمینی و یا عاشق زمینی و خردمند ایرانی بر بستر نگاه اخلاقی و عارفانه نیاکان خویش و با دیدن خطای آنها و قبول مبانی مدرنیته و بلوغ، مفهوم «مکان» نو و زمینی و چندلایه تاریخی/عاشقانه/جادویی خویش را می‌آفریند. در اینجا زمین مکان و محل بازی جاودانه عشق و قدرت است. این عارف زمینی قادر به ایجاد اشکال دیگر این واقعیت و مکان و دنیای چندلایه خویش است. او این‌گونه هم تن به بازی عاشقانه و زیبایی عارف درون خویش می‌دهد و هم این بازی و روایت را، زمینی، فانی، ناتمام و خندان می‌کند و بر خطای نیاکان خویش و ایستایی نگاه آنها چیره می‌شود. او بر جنگ اخلاقی خیر/شر چیره می‌شود و دنیا برایش محل دستیابی به یک غایت اخلاقی نیک و چیرگی بر بدی و اهریمن نیست، بلکه او به سان جسم خندان و خدای فانی، این شورهای نیک و بد درون خویش را به یاران و امشاسیندان فانی، به قدرت‌های فانی خویش و به وحدت اضداد تبدیل می‌کند تا به کمک آنها به اوج دیالوگ و لمس بازی عشق و قدرت در لحظه و بر روی زمین دست یابد. همان‌طور که دنیا برای این عارف و عاشق زمینی محل رهایی از جسم و محل «وحدانیت روحی» با یک عشق مطلق و یا محل بازی عاشقانه و تکرار شونده حافظ نیست، بلکه برای او زمین و زندگی مکان دستیابی به اوج بازی عشق و قدرت است؛ زمین و زندگی که اساسش بر عشق بنیان شده است.

برای این انسان نوین ایرانی زمین و دنیا محل دستیابی به سعادت زمینی است و عشق زمینی هم‌زمان برای او مهمترین راه و وسیله برای ارتباط با خدا و هستی است. زیرا وقتی هستی تبلور شور عشق است، پس تنها با سراپا زمینی شدن، تاریخی شدن انسان می‌تواند به اوج دیالوگ و نزدیکی با خدا و شور عشق دست یابد و به اوج لمس بازی عشق و قدرت و به شکوه انسانی دست یابد.

بازی عشق و قدرتی که هرگز آغاز و انجामी ندارد و مرتب در حال تحول است و در یک حالت چرخشی و مارپیچی است. با این نگاه به دنیا و به زمین، عارف زمینی و عاشق زمینی هم کار نیاکان خویش را بپایان می‌رساند و هم نگاه مدرن و پسامدرن را در خویش به حالت سمبولیک پذیرا می‌شود و دنیا و جهانی عاشقانه و قدرتمند، خردمند و یک بازی جاودانه و قابل تحول می‌آفریند. با این تحول و تلفیق او در خویش قدرت‌های هر دو جهانش را پذیرا و انطباق می‌دهد و هم از خطاهای هر دو جهانش می‌گذرد... (15)

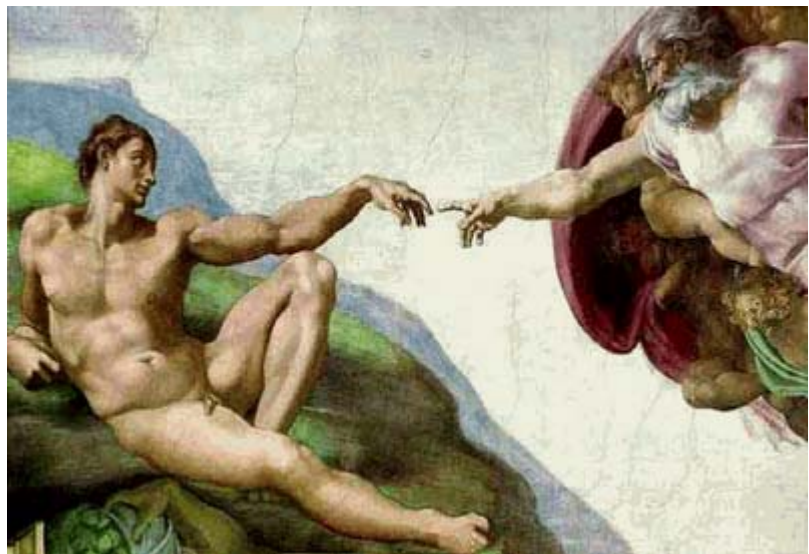
6. «گیتی‌گرایی ایرانی» در اسارت نگاه اخلاقی/عارفانه/اسطوره‌ای باقی می‌ماند و نمی‌تواند به یک گیتی‌گرایی متفاوت و مدرن ایرانی تبدیل شود. زیرا مفهوم «گیتی‌گرایی» ایرانی یا اسیر جنگ خیر/شری اوستایی و مذهبی و اسیر اخلاقیات مقدس است و یا گرفتار هراس عارف از زمین و لحظه است. عارفی که اسیر یک معشوق مجهول و ناممکن است و برای این عشق، خراباتی می‌شود، جهانش خراباتی و شوریده و در نهایت پریشان و پزمرده می‌شود و او و انسان ایرانی در غفلت تاریخی تا مشروطیت زندگی می‌کند و آنگاه با بحران خویش و با تاخیر بزرگ تاریخی خویش روبرو می‌شود.

گیتی‌گرایی مدرن این بازی خیر/شری را می‌شکند و اساسش بر پایه میل دستیابی به سعادت فردی و انسانی و قبول یک واقعیت عینی و سحرزدایی شده قرار دارد. در نگاه پسامدرن این واقعیت سحرزدا و مدرن به سان تبلور مادی ایده‌های

مذهبی و مسیحی و ایجاد یک بهشت بر روی زمین دیده می‌شود و واقعیت عینی و عقلانی و پیشرفت دائم به سان متاروایت‌های مدرن دیده و شکسته می‌شوند و جای خود را به حالتی چندروایتی از واقعیت و علم می‌دهند.

در واقع در ایران می‌توان سه مرحله مهم از گذار جامعه ایرانی به شهرنشینی و نیز نگاه گیتی‌گرایانه را مشاهده کرد که هر سه مرحله به دلایل مختلفی ناتمام می‌مانند و درجا می‌زنند. اولین پروژه مهم دولتمداری و تلفیق ایرانی، دوران هخامنشی، ساسانی و سپس دوران اشکانی و آشنایی با فرهنگ هلنی است که این مراحل به دلایل مختلف شکست می‌خورد، از جمله به علت ناتوانی به گذار از انسان جنگجو، کوچ نشین و دودمان‌پرست ایرانی به انسان شهرنشین و سیستم شهرنشینی و نیز به علت انقطاع نسل‌ها به خاطر جنگ‌های مداوم و مهاجرت جهان‌گشایان از درون ایران. مرحله دوم دوران مربوط به عرفان ایرانی‌ست که از طریق آن و در یک گذار چندصدساله، انسان ایرانی از زاهد هراسان از جسم و دنیا و ترسان از خدا به رند قلندر عرفان فارس و حافظ و نگاه حسانی، گیتیانه سعدی و حافظ دست می‌یابد. نگاهی که در خویش، مانند نزد حافظ، قادر به پیوند زمین و آسمان و تلفیق اضداد و قادر به چندلایگی و چندنحوی دیدن و چشیدن و زیستن است.

مشکل اما این است که این حالت گیتی‌یانه به گذار نهایی فردی نزد حافظ و عرفان دست نمی‌یابد و رابطه دو طرفه عاشق/معشوق در واقع همان رابطه دوطرفه انسان/خداست و معشوق همیشه تبلوری از خداست. در حالی که در روند گذار به فردیت، انسان هرچه بیشتر از رابطه نارسبستی شیفتگان/متنفرانه با مادر، با پدر و یا با خدا، به رابطه تنلیتی و نقادانه دست می‌یابد. رابطه دو طرفه نارسبستی کودک/مادر، مومن/اخلاق و یا عارف/پیرمغان یا ساقی بایستی به رابطه سه ضلعی و فانی «عاشق/معشوق/قانون» و یا به زبان دیگر «فرد/تمنا/قانون» دگربسی و تحول بیابد. این گونه انسان از رابطه دوطرفه و وحدت‌طلب شیفتگان/متنفرانه وارد رابطه بافاصله و حجاب‌دار با «غیر» و وارد عرصه دیالوگ و لمس تمنای خویش می‌شود؛ تمنایی که نام دیگرش قانون و احترام به شرم حضور خویش و معشوق و خواست خویش و معشوق است و این رابطه مرتب می‌تواند تحول یابد.



در گذار صحیح عارف و انسان ایرانی بایستی رابطه عارف/ساقی به رابطه عارف زمینی/معشوق/قانون تبدیل می‌گشت. یعنی در حالت گذار بالغانه بایستی انسان ایرانی از یک سو هرچه بیشتر خودش و جهانش فانی و ناتمام گردد و از طرف دیگر این رابطه سه ضلعی شود و او قادر گردد از ضلع سوم و قانون به رابطه و خویش بنگرد و خویش و رابطه‌اش با معشوق و یا با خدا را نقد کند و متحول سازد. یا با معشوق و یا با خدا به دیالوگ فردی نشیند. در نتیجه چنین تحولی انسان ایرانی می‌توانست به یک رابطه با حجاب و بافاصله با «غیر»، با خویش و با دیگری دست یابد و می‌دانست که همیشه در روایت خود از سنت و اسلام و یا از عرفان و دنیا زندگی می‌کند و این روایت قابل تحول و نیازمند به دیالوگ و تحول است. فرهنگ اخلاقی/عارفانه ایرانی اما به این تفکیک و تحول تنلیتی کامل دست نمی‌یابد و اسیر بازی نارسبستی ثنوی خیر/شری و یا بازی عارفانه و اسیر نگاه اسرارآمیز یک معشوق و خدای ابدی باقی می‌ماند.

این‌گونه جامعه و فرد ایرانی از یک‌سو به یک روح سیال تبدیل می‌شود که مرتب به قالب آرمانی درمی‌آید تا به یگانگی با معشوق و خدا دست یابد و از طرف دیگر می‌بیند که این یگانگی شکست می‌خورد و بدنبال مقصری می‌گردد و به قتل مخالف و دگراندیش دست می‌زند. حاصل جامعه و فردی‌ست که از یک سو اسیر جنگ و حشمتاک اخلاق/وسوسه در

درون خویش و در اجتماع است. از طرف دیگر او چنان اسیر نگاه این معشوق ابدی و اسرارآمیز است که در معنای عامه «خراباتی» می‌شود و متوجه گذران زمان و تاریخ نمی‌شود و ناگهان در دوران مشروطیت از خوابی هزارساله بیدار می‌شود و متوجه تاخیر تاریخی خویش می‌گردد. اما چون در دو سده اخیر نیز هنوز انسان ایرانی کامل به این توانایی فاصله‌تثلیثی و آشتی با جسم و زمین دست نیافته است، ناتوان از دستیابی نهایی به تلفیق خویش و گیتی‌گرایی ایرانی خویش بوده است. بنابراین هنوز ما نتوانسته‌ایم نه به پروتستانیسیم مذهبی و یا نوزایی فرهنگی دست نیابیم، یا هنوز نتوانسته‌ایم به دولت مدرن، دمکراسی و جدایی دین از دولت و یا حکومت دست یابیم. همان‌طور که نتوانسته‌ایم به حالات رشد عقلانی یک جهان عرفی و گیتیانه در کشور و فرهنگ خویش دست یابیم و تن به خردگرایی و تحول مداوم دهیم. برای چنین تحولی دستیابی به ارتباط تثلیثی با مدرنیت و سنت و داشتن یک جسم توانا به سنجش و ارزش‌گذاری نو لازم است و ما هنوز به خوبی به این جسم نو و به این رابطه تثلیثی دست نیافته‌ایم.

حاصل این ناتوانی بحران عمیق امروز و چندجانبه جامعه ماست. جامعه ما یک جامعه سنتی محض نیست بلکه در واقع یک جامعه مدرن است که ناتوان از پوست‌اندازی نهایی است و ازین‌رو گرفتار بحران سنت/مدرنیت است. ما امروزه دولت داریم، قانون اساسی داریم، جامعه مدنی و سیستم‌های عرفی داریم، اما هیچ‌کدام از اینها به خوبی پوست‌اندازی نکرده‌اند و گرفتار حالات شدید سنتی و ضد مدرن هستند. ازین‌رو در جامعه ما هیچ چیز سر جایش نیست و ما امروزه با این خواست دیسکورس مدرن و خواست عمیق جامعه خویش روبرو هستیم که خواهان چاره‌جویی و تحول و خواهان ساختار و فرهنگ مدرن ایرانی و تلفیقی خویش است تا بتواند به بحران‌های مختلف فردی و جمعی خویش، به بحران‌های سیاسی و حقوقی خویش جواب دهد، رفع تبعیض کند، قادر به حرکت عاقلانه و سازماندهی اجتماعی و توانا به رفع مشکلات عظیم اجتماعی و اقتصادی باشد. این خواست‌های دیسکورسیو و بنیادین اصولاً تحولات اخیر مانند «جنبش سبز» و غیره را ایجاد کرده است تا در مسیر این پروسه و بحران ما هر چه بیشتر به دولت مدرن، قانون اساسی مدرن و جامعه مدنی مدرن، به چالش و دیالوگ مدرن دست یابیم و بر حالات سنتی خویش و سرکوب «دگراندیش»، بر جنگ خیر و شر قدیمی ایرانی و جستجوی مقصر چیره شویم.

گیتی‌گرایی ایرانی اما به ناچار بر بستر فرهنگی ایرانی بایستی رخ دهد و دارای یک محدودیت تاویلی و مرزی است و بایستی یک تلفیق خوب و دقیق باشد تا بتواند جوابگوی بحران گیتی‌گرایی جدید ایرانی باشد.

در واقع اگر درست بنگریم، حافظ، خیام و عبید زاکانی سه قله بزرگ فرهنگ ایرانی و شروع شکل‌گیری هویت فردی و حالت گیتی‌گرایی ایرانی هستند و درک علل شکست و ناتمامی تلاش آنها برای درک علل شکست ما مهم است. در یکایک ما عارف و خیام و عبیدی نهفته است که مرتب ما را به جهان و بازی عاشقانه و رندانه و لمس هیجی و پوچی و لذت‌پرستی دعوت می‌کند و از طرف دیگر مفاهیم مدرن را مسخ و ایرانی و عارفانه می‌سازد. همان‌طور که در مقدم بر «حافظ و عبید» (28) نشان داده‌ام، می‌توان به خوبی دید که حافظ زمینه ساز گیتی‌گرایی چندلایه عاشقانه ایرانی است و عبید در واقع ایجادگر شرارت گیتیانه، جسم‌گرایی و اروتنسیم ایرانی و رهایی از اخلاقیات ضدجسم و زندگی است. از طرف دیگر خیام کسی است که قادر به نگرستن در «هیچی و پوچی» است. کاری که به قول نیچه در کتاب «فراسوی نیک و بد»، حافظ ناتوان از آن است. هرکدام از این قله‌های بزرگ فرهنگ ایرانی در جایی ناتوان از عبور نهایی بوده‌اند. ازین‌رو برای ما، راهی جز آن نمی‌ماند که با قبول مبانی مدرنیت، در عین حال کار نیاکان خویش را به پایان رسانیم و از ترکیب قدرت حافظ، خیام و عبید درون خویش به انواع و اشکال حالت عارف زمینی، عاشق زمینی، خردمند شاد و کامپرست دست یابیم.

عارفی عاشق، قدرتمند و خندان و زمینی که قادر بوده است در «هیچی و پوچی» زندگی بنگرد و «مرگ خدا» را قبول کند و همه هستی را چون روایتی فانی ببیند و اکنون بر پایه این شناخت و بلوغ فردی، شروع به ایجاد جهان عاشقانه، رندانه، شرورانه، کامپرستانه و گیتیانه خویش می‌کند. او در درون خویش حافظ، خیام و عبید درونش را به هم پیوند می‌دهد و به خدمت خویش در می‌آورد. همان‌طور که او با این قدرت قادر به ایجاد ارتباطی نو با مذاهب خویش، از اسلام تا زرتشت و غیره است و می‌تواند روایاتی نو و زمینی از آنها بیافریند و دست به پروتستانیسیم مذهبی زند. زندگی برای این عارف و عاشق زمینی محل جدل روایت‌های خندان مختلف این عارفان زمینی بر سر بهترین روایت برای لحظه و مشکلات زمانه و بر سر بهترین و عاشقانه‌ترین، شرورانه‌ترین و خندانترین تلفیق است. جدلی خندان که بر بستر نیاز به دیالوگ و چالش صورت می‌گیرد و در آن تنها جدل اندیشه‌ها و سلیقه‌ها در میان است. ازین‌رو در این جنگ خونی ریخته نمی‌شود، با آنکه هر عارف زمینی با قلبی گرم و مغزی سرد و پرشور تن به این جدل می‌دهد، زیرا موضوع دستیابی به اوج عشق و قدرت و سلامت و سروری بر زمین و لحظه در میان است.

موضوع این است که این عاشق زمینی و فانی که همه هستی و جهانش چون خود او با بافت عشق و قدرت تنیده و بافته شده است و ازین‌رو میان او و رقیب پیوندی درونی و عمیق نیز وجود دارد، خواهان معشوق، خدا، رقیبی پرتوان و خندان و عاشق است، تا در جدل و دیالوگ و هماغوشی با او به اوج سلامت و عشق و قدرت دست یابد و مرتب تحول

یابد. زیرا او در همه هستی شور و نور خدایی می‌بیند و می‌داند راه دستیابی به شور خدایی و به عشق و به قدرت، تن دادن به لحظه و بازی فانی، تن دادن به جسم و به عشق و خرد و اروتیسم چندلایه بشری و آفرینش روایات چندلایه خویش از بازی عشق و قدرت است.

با چنین نگاه زمینی و چندلایه که ریشه در سنت دارد و این سنت را نوزایی می‌کند، آنگاه انسان ایرانی می‌تواند راحت‌تر تن به «هویت شهروندی» و جهان عرفی خویش دهد و آن را به عنوان شکلی از شور عشق و نور خدایی بپذیرد و چندلایه گردد. آنگاه او هم می‌تواند تن به رسوم و شرع مذهبی خویش دهد و هم تن به دنیا و دادگاه دنیوی و دچار دوپارگی نیاکان خویش نشود. دوپارگی که همیشه به تهوع و به حالتی از «بازگشت به خوشتن» و تشدید بحران تبدیل می‌شود. بلکه اکنون این حالات برای او مکمل همدیگر و لایه‌های مختلف جهان عاشقانه و سبکبال او هستند. او اکنون می‌تواند بدون واسطه روحانیت با خدا و مذهب و سنت خویش سخن گوید و ارتباط فردی خویش را بیافریند و همزمان بداند که هر انسان دیگری دارای راه و ارتباط فردی خویش با هستی و خداست و می‌داند که «به تعداد انسان‌ها راه برای رسیدن به سعادت و به خدا موجود است».

این عارف زمینی ازین‌رو از یک سو دیگری را به عشق و تن دادن به لحظه اغوا می‌کند و مولاناوار می‌گوید که «ای رفتگان به حج کجایید، معشوق همینجاست، بیایید، بیایید» و همزمان خواهان رواداری و قبول چندروایتی است و می‌خواهد که هرکس حدیث عشق به آن زبان خواند که او داند. او قادر است در همه جا این بازی و یاران خویش را ببیند و در خرابات مغان نور خدا ببیند و این گونه به پیوندی میان ضرورت دیالوگ و چالش و نیز رواداری و چندروایتی دست یابد. در درون او و جهانش همه این حالات و حالات متضاد کل هستی مکمل یکدیگرند، و جهان درون و بروش به وحدت اعداد و بنا به توان و خواستش، به یک کثرت در وحدت و یا وحدت در کثرت تبدیل می‌شود. هر حالت او و بازی عشق و قدرتش و جهانش دارای چندلایگی هستند و زمین و لحظه برای او تبلور خدا و بازی عشق و قدرت است. پس هرچه بیشتر این جسم و رابطه و زمین را بسازد و بیافریند، بیشتر به دیالوگ و رابطه‌ای چندلایه، متحول با هستی و با خدا دست می‌یابد. زیرا در این نگاه گیتی‌گرایانه، خدا و شور خدایی در قالب لحظه و جسم تجلی می‌یابد و به سان انسان فانی بر روی زمین می‌آید.

7. هویت انسان اخلاقی/ عارفانه ایرانی، در مشارکتش در این جنگ اخلاقی یا در بازی سرمدی عاشقانه و عارفانه قرار دارد و او در واقع جزیی از یک بازی و سنت عمومی و ناتوان از تن دادن به فردیت خویش است. او اسیر سنت و نگاه جمع است و رابطه‌اش با «غیر» به طور عمده رابطه نارسبستی شیفتگان/متفرانه است. او ناتوان از دستیابی به رابطه تنلیتی و بافاصله و جهان سمبولیک خویش است. در مدرنیسم هویت انسان در «این‌همانی» با خویش و تفاوت با دیگران و در بدست آوردن سعادت فردی خویش است. اما من «مدرن» در واقع با تمامی قدرت‌های نقادانه، خردمندانه خویش دارای یک عنصر قوی نارسبستی و متفاخر است که مانع دستیابی او به ارتباط عمیق با «غیر» می‌شود. این «من» متفاخر او را در این توهم نگه می‌دارد که یک سوژه یگانه است و خیال می‌کند می‌تواند با رابطه سوژه/ابژه ای هستی را به کنترل خویش در آورد

در مسیر تحول مدرنیت انسان مدرن هرچه بیشتر با تاثیرات عمیق «مرگ خدا» آشنا می‌شود و دوپاره می‌گردد. زیرا با دیدن و قبول «هیچی محوری» زندگی، انسان نیز هیچ می‌شود و یگانگی توهم وار خویش را از دست می‌دهد. اما این هیچ شدن، زمینه ساز توانایی هزارگانه شدن او و توانایی عشق به زندگی و آفرینش هزار روایت قابل تحول از دیالوگ با معشوق و با خداست. برای این کار اما انسان مدرن بایستی از یک طرف هر چه بیشتر به خرد نهفته در احساسات خویش و خرد جسم و زمین باور آورد و به آن تن دهد و از طرف دیگر نیاز خویش به دیالوگ و احساسات عمیق و پرشور را دریابد و به آنها تن دهد. این گونه در روند مدرنیت ما شاهد آن هستیم که شعار معروف دکارتی که: «من می‌اندیشم، پس هستم»، ابتدا توسط نگاه جسم‌گرایانه نیچه نفی می‌شود. زیرا در نگاه نیچه، «من» در واقع ابزاری در دست جسم و خرد جسم و در دست «خود» جسم است. این گونه در نگاه او: «من (جسم) هستم، پس می‌اندیشم، عشق می‌ورزم و ... نیچه با این نگاه چندلایه جسم‌گرایانه خویش به یک سرچشمه بزرگ پسامدرنیت و در نهایت نگاه جسم‌گرایانه تبدیل می‌شود. در نگاه پسامدرن این سوژه شکسته و منقسم می‌شود و دیگر یگانه و قائم بالذات نیست. این‌گونه در نگاه دریدا جمله دکارت به این جمله تحول می‌یابد: «من می‌اندیشم که آیا این من هستم؟».

در نگاه لکان سوژه منقسم پسامدرن در جستجوی دائمی تمنای از دست‌رفته است و محکوم به تحول و حالتی دوپاره و برزخی است. ازین رو لکان جمله دکارت را این گونه تغییر می‌دهد که «یا نیستم یا فکر نمی‌کنم». زیرا وقتی انسان در حال تن دادن به تمناهای خویش در پی عشق و قدرت و دیالوگ در خواب یا بیداری است، کمتر فکر می‌کند و بویژه در خواب فاعل نفسانی حذف می‌شود و وقتی فکر می‌کند آن گاه تمناهای مهم او پنهان و غایبند. (29).

در نگاه جسم‌گرایانه هویت انسان یا به مانند نگاه نیچه یک «جسم خندان و حیوان خندان» است و یا مثل نگاه دلوز هویت انسان تولید مداوم اشتیاق و تفاوت‌های نوست و در واقع انسان در خویش میلیون‌ها فیگور و شخصیت دارد و مرتب اشتیاقات و بازی‌های نویی می‌آفریند. او جسمی و ماشینی با «هزارگستره و هویت متحول» است و می‌تواند به هزار حالت از زنانگی و مردانگی دست یابد.

عارف زمینی نیز این جسم خندان و هزار لایه و هزارگستره است و در خویش هزاران تمنا و بازی و فیگور را دارد و متناسب به لحظه و بازی عشق و قدرت خویش به چهره‌ای، هویتی از خویش تن می‌دهد و «آن می‌شود که هست». اگر ضرورت لحظه و جسم او خشم را می‌طلبد، پس او به بهرام خندان، به آرس خندان و به اشکال دیگر خشم خندان و شرور تبدیل می‌شود. اگر ضرورت لحظه فرار و ترس را بطلبد، پس او فرار خندان و بازیگوشانه و یک فرصت‌طلب خندان و سمبولیک می‌شود. او به اوئیس خردمند و خندان دگر دینی می‌یابد. او در خویش هم اسطوره‌های و فیگورهای ادبی ایرانی و یا مدرن را دارد و مرتباً آنها را به روایاتی نو و خندان و زیبا بازمی‌آفریند. همچنان که در خویش نیز هزاران تفاوت و راه نو و نشناخته دارد و هرگز به نام نهایی خویش، به هویت نهایی خویش و «غیر» پی نمی‌برد. او با تن دادن به لحظه و به سرنوشت خویش، هم‌زمان مرتب خویش را می‌آفریند.

حالت عارف و عاشق زمینی دقیقاً قادر به کاری است که انسان سنتی و نیز انسان مدرن ناتوان از آن است. او برخلاف نیاکان سنتی خویش، قادر به تن دادن به جسم و تن خویش و به فردیت خویش، به زندگی و جهان فانی خویش و به هویت‌ها و قدرت‌های مختلف خویش است و برخلاف نیاکان مدرن خویش قادر به اعتماد به زندگی و جسم و قادر به دیالوگ عمیق و چندلایه است. او می‌داند که هر خلافتش تنها یک روایت نو و خندان و ناتمام است و روایاتی دیگر نیز ممکن است. این گونه از طرف دیگر او بهترین جهات هر دو فرهنگ خویش را در خود پذیرا و نوزایی و تلفیق می‌کند.

با دست‌یابی به حالت جسم‌گرایانه و عارف زمینی، انسان ایرانی در واقع بر کل بازی خیر/شری و گرفتاری در نگاه معشوق اسرار آمیز عارفانه چیره می‌شود و نگاهی نو و رابطه ای نو با ناآگاهی/آگاهی خویش می‌آفریند. در نگاه انسان ایرانی و حتی در نهایت عرفان، جسم و ناآگاهی محل حکومت اهریمنان و وسوسه شیطانی و یا محل حکومت نفس اماره است و انسان درگیر جنگ میان اهورا و اهریمن درون و برون خویش است. در نگاه مدرن به ضمیر ناآگاه این حالت دوگانگی خیر/شری از بین می‌رود، زیرا نگاه مدرن با کمک قدرت «من» خویش قادر به پذیرش و جذب قدرتهای درون ناآگاهی خویش در جهان فردی خویش است، اما این قدرت‌ها را کوچک و گاه بیمار می‌سازد. زیرا نگاه مدرن به جسم و احساسات، نگاهی مکانیکی و نیز هراسان از جسم و احساسات باقی می‌ماند، بی آنکه اسیر حالت خیر/شری باشد.

ازین رو برای مثال حتی در نگاه فروید هنوز «ضمیر ناآگاه» دارای ساختاری مثل نفس اماره و خطرناک و ضداجتماعی است که این نگاه او ریشه در باقیمانده تفکرات مذهبی/یهودیش نیز دارد. در نگاه لکان اما ما می‌بینیم که ناآگاهی دارای ساختاری مثل زبان است. یعنی او عرصه قدرتهای مدرن و سمبولیک ماست و محل اهریمنان و خونخواران بی‌مرز نیست.

نگاه جسم‌گرایانه از نگاه آری‌گویانه و سمبولیک لکان که خود نیز تا حدود زیادی جسم‌گرایانه است، جلوتر می‌رود و سراپا اعتماد به زندگی و ناآگاهی و به خرد جسم و زمین است. او با تبدیل شدن به «جسم خندان و هزارگستره» قادر به دیدن و دیالوگ و رقص با قدرت‌ها و الهه‌های خویش می‌شود.

عارف زمینی نیز با تن دادن به هویت «جسم خندان و هزارگستره خویش» و با تن دادن به بازی عشق و قدرت خویش، هم هویت اخلاقی/عارفانه و نیز حالات خطای مدرن خویش را در هم می‌شکند و هم اهریمنان درون خویش را به الهه‌گان و امشاسبندان و یاران خویش تبدیل می‌کند؛ به میترای خندان، به دیوان شرور و عاشق و خدایان بازیگوش و فانی تبدیل می‌سازد. او سراپا ایمان و عشق به زندگی و خدا و هستی است و مرتب این عشق و ایمان و خرد را به روایات جدید می‌نویسد. ازین رو عشق و ایمان و خرد، جهان ما پرشور و سبکیال، خندان و رقصان است.

8. انسان اخلاقی/عارفانه ایرانی از هیچستان و «هیچی» بشدت هراس دارد، حتی اگر گاه در تفکر عرفانی خواهان هیچی نیز می‌باشد، اما آن هیچی به معنای رهایی از خویش برای دست یابی به یگانگی با دیگری و پر شدن دوباره است. این انسان کاهن/عارف به هیچستان شک و رهایی از هر آرمان و حقیقتی، به رهایی از امکان یگانگی نهایی وارد نمی‌شود و تن به حجاب سمبولیک و قبول «هیچی محوری» روایات خود نمی‌دهد. او به مانند کاهن و عارف فکر می‌کند که واقعا نوعی یگانگی نهایی و مطلق ممکن است، اگر بر جسم و نفس خویش غلبه کند. یا به مانند عارف و حافظ می‌خواهد برای دست‌یابی به یگانگی میان عاشق و معشوق بر آخرین «حائل و حجاب چیره شود» و نمی‌بیند که این یک یگانگی فانی و حجابی دیگر است. انسان ایرانی چون کامل تن به قبول هیچی و پوچی و قبول «غیبت خدای

مطلق و حقیقت نهایی» نداده است، از آن رو مرتب هر نگاه نویی را تبدیل به یک آرمان نارسبستی و برای دست‌یابی به عشق مطلق و یگانگی مطلق می‌کند. او اسیر حالت نارسبستی شیفتگان/متفراغه می‌ماند، پس یا به حالات عشق تراژیک و تنفر از عشق مبتلا می‌شود و یا می‌خواهد حال سراپا پوچ شود و بی‌مرز و بدون قانون از همه چیز لذت ببرد، به جای آنکه پا بدرون هیچستان بگذارد و فاصله و حجاب میان خویش و خود، میان خود و «غیر» را حس کند. به جای این‌که هیچی محوری همه روایاتش را بچشد و سپس با آری گویی به زندگی فانی، به عشق و ایمان فانی، به جهان پس از هیچستان و به «هیچی خندان و خلاق» عارف زمینی و نگاه جسم‌گرایانه او دست یابد.

قدرت تحول و پویایی جهان مدرن ناشی از این است که انسان مدرن و پسامدرن هر چه بیشتر به قبول «مرگ خدا» و قبول «هیچی محوری» جهان خویش دست می‌یابند و جهان سمبولیک و قابل تحول خویش را بدور این «هیچی محوری» می‌آفرینند. تفاوت در این است که نگاه مدرن در کنار این هیچستان زندگی میکند و حضورش را مرتب در زندگی حس و لمس میکند؛ این گونه نیز تاریخی و نسبی می‌شود و هم‌زمان با عمل و خردش برای خویش جایگاهی امن در کنار این هیچستان درست می‌کند، تا کامل گرفتار این هیچستان نگردد. ازین رو او با وجود رهایی از حقایق مطلق، اما متاروایت‌های خویش را در باب زندگی، واقعیت عینی و قدرت علم بوجود می‌آورد که به او آرامش و مسیر می‌دهند. انسان پست مدرن بر این آخرین جایگاه امن و آخرین متاروایت‌ها چیره میشود و سراپا به هیچستان وارد میشود و شکست و عدم مطلقیت همه آرمانها، حقایق، واقعیتها و متاروایتها را قبول میکند و بهای این جسارت خویش را گاه با پریشانی، گاه با سرزندگی و لذت پوچی و هیچی می‌پردازد.

در واقع انسان پسامدرن رابطه‌اش با این «هیچی محوری» این گونه است که او هر چه بیشتر تن به منطق این «هیچی» داده است و خود نیز هیچ و چندپاره و هزارلایه شده است و واقعیتش نیز هزار روایتی می‌شود. زیرا اکنون هر موضوعی، بسته به نوع جا و مکانش در جهان سمبولیک و بسته به نزدیکی و دوریش به این «هیچی محوری»، دارای معانی متفاوت می‌شود. یک عمل و یک حالت از جنبه‌ها و چشم‌اندازهای مختلف می‌تواند زیبا، زشت و یا هولناک باشد. انسان پسامدرن قادر است در این فضای ابهام و هیچی نفس بکشد و زندگی کند و به چندروایتی تن دهد. انسان جسم‌گرا چون «ابرانسان» خندان نیچه در جهان پست هیچستان است. او از هیچستان گذر کرده است. با کمک آبخار هیچی و پوچی خویش را از هر مطلقیتی پاک کرده است و به سبکیالی دست یافته است و آنگاه نیز از پست‌مدرنیسم و هراس نهایی او از سنجش و انتخاب روایات بریستر خواست جسم خویش و نیاز زمین و زندگی عبور کرده است و به جهان جادویی بعد از هیچستان و ابهام، به جهان جسم و شدن جاودانه و بازی جاودانه دست یافته است. او سراپا آری‌گو به زندگی و به زمین و به عشق و قدرت است. او سراپا آری‌گو به تمنا و دیالوگ و نیازهای ساده انسانی خویش و به ضعف‌های انسانی خویش است.

حالت عارف زمینی نیز در واقع این آری‌گویی به جسم و زمین و این آری‌گویی به «هیچی محوری» جهان سمبولیک خویش است. از این رو او می‌داند که همه روایاتش قابل تحول و ناتمامند و به قول معروف همیشه یکجایی از زندگی و حقایقش می‌لنگد و او از این ناتمامی و نادانی و ضعف مغرور است. این ناتمامی خندان، زیربنای عشق و اروتیسم فانی و چندلایه او و زیربنای سعادت فانی زمینی اوست. این عارف زمینی این‌گونه هم تن به بازی عشق و خرد شاد نیاکان خویش می‌دهد و هم این بازی زمینی را با قبول «هیچی محوری» به اوج قدرت خویش و تحول مداوم می‌رساند و خالق عشق و ایمان و خرد خندان و سبکیال است. او «هیچی خندان» و عاشق و خلاق است.

9. «اخلاق» سیستم اخلاقی/عارفانه ایرانی مقدس و ازلی‌ست و انسان در زنجیر این اخلاق هزارساله گرفتار است. در مدرنیسم اخلاق قراردادی میشود. در پسامدرنیست اخلاق قراردادی تک‌محور جای خویش را به چند اخلاقی و پلورالیسم اخلاقی میدهد، اما به طور عمده ناتوان از آفرینش معیاری برای مقایسه و ارزش‌گذاری این اخلاق‌های مختلف است. زیرا برای چنین معیاری باید از فضای ابهام و گسست بیرون آید و به وحدتی در این چندگانگی دست یابد. اما از آنجا که این کار برای او به معنای ایجاد متاروایتی نو می‌باشد، برخی از پسامدرن‌ها از آن سر باز می‌زنند، ولی برخی دیگر بدنبال مفاهیمی نو از اخلاق تعویقی و متفاوت می‌گردند و یا سعی در بیان حالات این اخلاق می‌کنند.

جسم‌گرایی و نیز پسامدرن‌های جسم‌گرا در واقع کار را به پایان می‌رسانند و خالق مفاهیمی نو و قابل تحول از اخلاق می‌شوند. این‌گونه ما شاهد «اخلاق چشم‌اندازی جسم» نیچه، «اخلاق آرزومندی» (30) لکان و «اخلاق درون‌بودی تولید اشتیاق مداوم» دلوز هستیم. این اخلاق جسم در عین فانی و سبکیال بودن، هم‌زمان قدرتمند و تاثیرگذار بر جسم و روان و روابط بشریست و اگر انسان به خواست‌ها و هشدارهای او توجه نکند، دچار بیماری و بحران فردی و جمعی می‌شود. این گونه انسان و فرد جسم‌گرا در هر لحظه با جسم خود حس و لمس می‌کند که چه تمناها و نیازهایی دارد و متناسب با خواست و نیازش، اخلاق جسم و آرزومندی او که قانونمند و دارای مرزهای خویش است، به او کمک می‌کند برای دست‌یابی به خواست و تمنای خویش به دیالوگ با دیگری تن دهد و خوب/بد نسبی را لمس و حس کند. خوب/بد نسبی که به او می‌گوید چه چیزی او را به تمنایش می‌رساند و یا چه چیز او را بیمار و داغان و دور از تمنایش می‌سازد.

همان‌طور که این «اخلاق جسم» به او کمک می‌کند وحدت درونی نهفته در درون مفاهیم اخلاق عرفی و یا اخلاق مذهبی را درک کند و بر اساس این اصل مشترک که همانا «احترام به غیر» و ارتباط همراه با احترام با غیر است، به ایجاد دیالوگ و پیوند میان اخلاق شخصی و اخلاق عرفی، به دیالوگ میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها کمک رسانند. او در واقع تبلوری از این دیالوگ و پیوند به عنوان «انسان مدرن ایرانی» و یا به عنوان «مهاجر ایرانی دوفرهنگی» است.

اخلاقی که به او نشان می‌دهد، بدون توجه به خواست خویش و دیگری و بدون احترام به نیاز معشوق و رقیب، هرگز به اوج لمس عشق و قدرت و لذت چندلایه دست نمی‌یابد. عارف زمینی نیز تن به این اخلاق چشم‌اندازی و آرزومندی می‌دهد و این‌گونه در واقع تن به اخلاق عاشق و عارف درون خویش و به اخلاق‌گرای درون خویش نیز می‌دهد و راست‌گویی ایرانی را معنایی نو و خندان می‌بخشد. هم‌زمان این نوع نگاه به اخلاق، به معنای توانایی تن دادن به قانون و دیالوگ و توجه به نیازهای دیگری نیز هست. زیرا دیگری، من است و من، دیگری هستم و اساس رابطه ما بر پایه قانون و احترام متقابل و دیالوگ استوار است. زیرا دیگری، تمنای من است و من، تمنای دیگری.

10. «عشق» در نگاه اخلاقی/عارفانه ما مطلق‌گرا و عارفانه است و در پی دستیابی به یکی شدن و «وحدانیت» با دیگری و نفی فردیت و تفاوت است. از این رو مفهوم «عشق ایرانی» محکوم به ایستایی و سنگینی تراژیک است، زیرا نیروی عشق هم‌زمان به دو شور و قدرت بزرگ خویش، یعنی توانایی تن دادن به عشق و به یگانگی فانی و نیز قبول تفاوت دیگری و ضرورت دیالوگ احتیاج دارد، تا مرتب تحول یابد و به اشکالی نو از عشق تبدیل شود. عاشق ایرانی از این رو یا به خاطر عشق خود را فدا می‌کند و یا فردا چنان منتظر از عشق و معشوق می‌شود که عشق به جنگ خیر/شری تبدیل می‌شود.

در نگاه مدرن عشق نسبی می‌شود و به جسم نزدیک می‌گردد، اما «من» متفاخر مدرن به حالت مکانیکی به عشق و جسم نگاه می‌کند و قادر به رابطه متقابل سوژه/سوژه‌ای و دیالوگ عمیق نیست. ازین‌رو عشق در جهان مدرن نیز به بحرانی بزرگ تبدیل می‌شود. در نگاه پسامدرن عشق چندروایتی و چند محوری می‌شود و برخی فیلسوفان مهم پسامدرن مانند «رولاند بارت» سعی می‌کنند به حالات مختلف عشق که در نگاه واقع‌گرای مدرن سرکوب شده‌اند، دوباره اجازه بیان و بروز دهند و عشق را به یک نوع ارتباط چندروایتی تبدیل سازند. در نگاه جسم‌گرایی عشق به وحدت مطلقیت و نسبییت، وحدت یگانگی فانی و قبول تفاوت و دیالوگ دست می‌یابد و در واقع به عشق زمینی مطلق و فانی تبدیل می‌یابد.

عارف زمینی نیز به این تلفیق دست می‌یابد و این‌گونه هم بر بحران عشق ایرانی و ایستایی تراژیک آن چیره می‌شود و هم خالق روایات نوین و چندلایه از عشق است. این عاشق زمینی و چندلایه، بنا به توان و تفاوت فردی و جنسیتی‌اش، به ترکیب و تلفیق شور عاشقانه شرقی خویش با قدرت و قبول تفاوت مدرن و نگاه چندروایتی پسامدرن دست می‌یابد و روایاتی چندلایه از عشق و هنر عاشقانه می‌آفریند. روایاتی که هم‌زمان مرتب با پذیرش فیکور و قدرتی نو، فانتزی‌ای نو از خویش، در اروتیسم و عشقش و در روایتش تحول بوجود می‌آورد و تمنايش چندلایه و قادر به دگر دیسی مداوم است. در این عشق زمینی ایرانی، اروتیسم پرشرم و بی‌پروای ایرانی و انواع و اشکال بازی رندانه، عاشقانه و شوررانه و خندان میان عاشق و معشوق به وجود می‌آید. یک بازی عاشقانه و خندان میان دو عاشق و جهان اطراف‌شان و برای دستیابی به خواستشان به وجود می‌آید. یا هر عاشق زمینی سعی می‌کند با شور عشق و شرارت خندانش بر رقیب چیره شود و به معشوق دست یابد. او در خویش قادر به بیان و زیباسبازی همه‌فیگورهای عاشقانه درونی خویش و تبدیل آنها به یاران خویش، بنا به ضرورت لحظه است.

زیرا بازی زمینی بدین گونه است که در هر لحظه و بنا به بحران بازی و لحظه، انسان از ترکیب قدرتش با اشتیاقی نو از خویش، به سناریو و حالتی نو، هویتی نو دگر دیسی می‌یابد، تا به خواست خویش و دیالوگ عاشقانه و تمنای خویش دست یابد. او برای مثال به معشوقش عشق می‌ورزد ولی معشوقش، به خاطر خانواده و یا معشوق و خواستگاری دیگر، کامل تن به این عشق نمی‌دهد و این موضوع عاشق زمینی ما را می‌آزارد. از ترکیب شور عشق و این دل‌آزردگی، آنگاه عاشق شرور و خندانی بوجود می‌آید که با انواع و اشکال بازی‌های عاشقانه، با قلبی گرم و مغزی سرد، در پی دستیابی به معشوق خویش و چیرگی بر هراس‌های اوست و یا آنقدر خشمگین می‌شود که از این عشق می‌خواهد دل بکند. پس از ترکیب شور عشق و درد عشق و خشمش به توانی نو و حالتی نو دست می‌یابد که به انواع و اشکال مختلف در پی تحول در رابطه و یا گذار نهایی از رابطه است.

باری این‌گونه عارف زمینی در هر لحظه و بنا به ضرورت بازی عشق و قدرت به شکل و حالتی در می‌آید و هم‌زمان برای دستیابی به اوج عشق و قدرت، خواهان معشوق و رقیبی هم‌تبار و خندان است. زیرا معشوق و رقیب ضعیف به معنای ضعف بازی عشق و قدرت و کمبود کامپرستی عاشقانه و خندان است؛ به معنای بیمار شدن و پژمردن است. این عارف و عاشق زمینی و خندان از این رو هم قادر به عشق خردمندانه و پرشور است و هم قادر به قبول انتخاب

معشوق، زیرا او نیازمند به عشق و بوسه حقیقی و عمیق معشوق برای دستیابی به اوج بازی عشق و قدرت و سلامت روحی و جسمی است. در نگاه این عاشق و عارف زمینی، زندگی و عشق به یک رقص هزارگانه عاشقانه و قدرتمندانه و سبکیال تبدیل می‌شود و همزمان چون روایات عشقی او بدور یک «هیچی محوری» آفریده می‌شوند، ازین رو این روایات عاشقانه، خندان و سبکیالند. این عاشقان زمینی و خندان می‌توانند سراپا تن به عشق و به معشوق دهند و هم به بهترین عشق خویش نیز بخندند و از آن در صورت لزوم و در شرایط پژمردگی عشق بگذرند. زیرا این عشق نیز روایتی و چشم‌اندازی است و روایاتی دیگر نیز ممکن است.

11/ در سیستم و دیسکورس اخلاقی/عارفانه ایرانی «شور قدرت» و «نیروی خرد» جایی اندک دارد و تنها «خرد شهودی» قدرت خویش را در این سیستم فکری دارد. با قدرت به شکل منفی و مخفیانه اعمال می‌شود. مثل جامعه ما که از یک طرف در آن قدرت منفی شمرده می‌شود و از طرف دیگر همه در خفا خودمدار و قدرت‌خواهند. با آنکه در زرتشت و اسلام به خرد و عقل و علم اهمیت فراوان می‌دهند و با آنکه حتی در عرفان و به ویژه در «نظریاتی» حافظ ما با نوعی خرد شاد و خرد جسم‌گرایانه روبرویم، اما این حالات به قدرت خرد مدرن و خرد شاد جسم‌گرایانه تحول نهایی نمی‌یابند. از این رو در فرهنگ ما خرد استدلالی و ابزاری قدرت نمی‌گیرد و رابطه علمی سوژه/ابژه ای وجود نداشته است. از این رو نیز توجه به جزییات و سیستم‌ها اینقدر اندک بوده است و سیستم آموزش ایرانی در واقع مروج «خرخوانی» و حفظ کردن بیهوده و آفریننده یک ذهن مونتاژگر و ناتوان از درک سیستم‌ها و تلفیق بوده و هست.

با مدرنیسم رنسانس خرد و به ویژه خرد استدلالی و ابزاری آغاز می‌گردد و به بزرگترین قدرت انسان و حاکم بر احساس و اخلاق او تبدیل می‌شود. پسامدرنیت این حالت سوژه/ابژه ای خرد مدرن را زیر سوال می‌برد و ضعف‌های عمیق آن و خطای دکارتی را نشان می‌دهد و با شکستن متاروایت خرد و علم مدرن، زمینه‌ساز آفرینش علوم نو، متدها و اسلوب نو، و قبول چندروایتی و چندفکتوری بودن موضوعات می‌شود. تئوری‌هایی مثل تئوری سیستم‌ها، علم کوبرنتیک و تئوری اطلاعات، اصولاً این روابط سوژه/ابژه ای و علت/معلولی کلاسیک را درهم می‌شکنند و زمینه‌ساز تحولاتی بزرگ می‌گردند. جسم‌گرایی کسانی چون نیچه و دلوز از یک سو و از سوی دیگر علوم جدید نوریووبیولوژیک و علوم خودآگاهی و تحقیقات استنادی مانند «آنتونیو داماسیو»، ضربه نهایی را به خرد و خطای دکارتی و برتری خرد بر احساس می‌زنند. آنها نشان می‌دهند که جسم و احساسات در واقع دارای خرد و منطق خویش هستند و در واقع جسم به کمک قدرت‌های مختلف خود مانند «هوش احساسی»، «هوش خردی»، «خرد شهودی» و غیره برای تجزیه و تحلیل اطلاعات و انتخاب آگاهانه/ناآگاهانه استفاده می‌کند و هر چه فرد و سیستم بهتر از این نیروها در خدمت نگاه و خواست خویش استفاده کند و تن به خرد جسم خویش دهد، بهتر به نتایج مطلوب دست می‌یابد.

عارف زمینی جسم‌گرا نیز در خویش صاحب خرد شاد و نظریاتی حافظ و خرد شهودی نیاکان خویش است و در واقع نمونه‌های بهتر و قوی‌تر از مدل‌های تلفیقی این خردها را به کمک تئوری‌های مدرن و جسم‌گرایانه خویش به وجود می‌آورد. او قادر به این است که به عنوان «جسم خندان» تن به این قدرت‌های مختلف خویش برای تجزیه و تحلیل و تصمیم‌گیری دهد. او در واقع سراپا جسم می‌اندیشد، لمس می‌کند، حس و احساس می‌کند، دچار الهام و اشراق می‌شود و با کمک اطلاعات بدست‌آمده توسط خرد استدلالی، «هوش احساسی»، با نگرش دیالکتیکی و دیسکورسیو خویش، به تصمیم‌گیری، به انتخاب و نقد و سنجش مداوم انتخاب خویش دست می‌زند. او این‌گونه عاشق و قدرتمند و با قلبی گرم و مغزی سرد، با نیروهای جسم و خرد و احساس خویش، تن به بازی عشق و قدرت زندگی می‌دهد و با چنین توان و قدرت‌های چند لایه طبیعتاً هم‌قادر به رقابت و چیرگی بر انسان سنتی و نیز بر انسان مدرن در زمینه‌های مختلف است. هم‌زمان او قادر به دیالوگ مداوم با آنها و ایجاد تلفیق‌های نو و نقد نو و پارادکس است. زیرا جهان سنتی و جهان مدرن، نیمه‌های وجود او هستند.

12. عارف زمینی می‌داند که روایت سنتی، مدرن، پسامدرن، جسم‌گرایانه و روایت زمینی خود او نیز در واقع روایاتی سمبولیک و قابل به تحول بدور «هیچی محوری» زندگی هستند. همان‌طور که می‌داند که هر روایت و دیسکورسی با خویش حالت و هویت و مفاهیمی نوین از عشق و خرد و روابط به وجود می‌آورد. از طرف دیگر او بر اساس این نگاه سیستماتیک می‌داند که هویت مدرن او بدون سیستم فرهنگی/سیاسی/حقوقی متناسب، ناتوان از نهادینه شدن و تحقق است. زیرا او نیازمند به دیالوگ و حکومت قانون و نیازمند به امکان تحول قانون و دیسکورس است تا به تمناهای خویش دست یابد. ازین رو او هم خواهان دستیابی به حکومت دموکراسی و برابری حقوقی در همه زمینه‌هاست و هم می‌خواهد در چهارچوب قانون برای تحول قانون و دیسکورس و دستیابی بهتر به خواست‌ها و علائقش عمل کند.

از طرف دیگر او می‌داند که حکومت و جهان مدرن و برابری حقوقی بایستی، در عین وفاداری به اصول مدرنیته، بر بستر تحولات و ویژگی‌های هر کشور و فرهنگ رشد و تحول یابد. این تحول بایستی تحولی آرام و چندجانبه و بر بستر دیالوگ و چالش میان جامعه مدنی و دولت و بر بستر رواداری مدرن باشد و به‌طور مداوم در یک بازی و تاثیر دیالکتیکی متقابل میان فرد و «غیر»، به رشد و نهادینه ساختن رواداری مدرن در فرهنگ، قانون و روابط و به ایجاد

دیسکورس مدرن و هویت مدرن بیانجامد. ازین رو او از یک طرف خواهان رشد روابط مدرن و دموکراتیک و دیالوگ مدرن و دموکراسی است و از طرف دیگر مانند نگاه دریدا و دیگران متوجه ضرورت دستیابی به یک پلورالیسم جهانی و به انواع مختلف «دموکراسی تعویقی و متفاوت» است. برای او قبول تفاوت‌های فرهنگی در عین حال به معنای ضرورت وفاداری به اصول مدرنیت و قبول پلورالیسم در درون کشور و برون کشور نیز هستند. همان‌طور که حالت عارف زمینی در واقع دارای هزار شکل و حالت هست و هر کس بر بستر سرنوشت و تفاوت فردی، قومی، ملی، جنسیتی، مذهبی خویش، قادر به ایجاد اشکال متفاوت و قابل تحول آن است. زیرا تنها راه دستیابی به حالت عارف زمینی و به روایت زمینی خویش، آری گویی به جسم و به زندگی و به سرنوشت خویش و «تبدیل شدن به آن چیزی هست که هستیم». یعنی آری گفتن به بحران و درد خویش، به نیازهای خویش، به ترس و قدرت خویش و سپس آفریدن روایات مختلف از این حالت با کمک شور عشق و خرد خویش است. باری «بشو آنچه که هستی».

سخن پایانی

این خلاصه‌ای از جهان عارف زمینی و خطوط عمده جهان او و جواب‌های او به بحران‌های مختلف هویتی، جنسیتی، فردی و گیتی‌گرایانه جامعه ایرانی‌ست. اکنون دوستان و نقادان بهتر می‌توانند هم مشکلات ساختاری فرهنگ و نیازهای تلفیقی ما را ببینند و هم به نقد نگاه و پیشنهاد من بنشینند. از طرف دیگر مطمئناً نقادان و خوانندگان متوجه شده‌اند که خود و دیگری نیز در خویش این غول زمینی و عارف زمینی را احساس کرده است، به شیوه خویش به زندگی، به جسم و به فردیت جسمی و جنسیتی خویش آری گفته است و در حد و توان خویش تلفیق به وجود آورده است. زیرا همان‌طور که گفتم، هر متنی و هر فرهنگی اجازه یک سری تویل‌ها و روایات نو را می‌دهد و نه هر روایتی را. از این رو نیز طبیعی است که یک‌یک ما این غول زمینی و عاشق خندان زمینی و ضرورت تلفیق را در خویش احساس کرده‌ایم و در حد توان خویش آن را در خویش و در هنر و کارمان متحقق ساخته‌ایم.

زیبایی ماجرا نیز همین است که ما همه جزیی از یک کل و روایات مختلف یک پروسه واحد و جواب‌های مختلف تلفیقی به بحران واحد مدرنیته/سنت خویش هستیم و چه زیبا که روایات و جواب‌های مختلف در حال ایجاد شدن است. چه زیبا که یک رنسانس عشق، خرد و قدرت و آری‌گویی به جسم و به زندگی به اشکال مختلف در حال بوجود آمدن است. چه زیبا که هر کس به شیوه خویش و از طریق فردی خویش به سوی این جهان نو و زمینی و خلاقیت نو، به سوی رنسانس مشترک در حرکت است. ما نمونه‌های این آری‌گویی به فردیت جنسیتی چندلایه خویش و آفرینش خلاقیت‌های مختلف هنری و علمی را می‌توانیم در نسل‌های مختلف ببینیم. موضوع دقیقاً درک این وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است و سپس آسیب‌شناسی و نقد صادقانه یکدیگر برای دستیابی به سعادت فردی و سعادت جمعی و ساختن پل‌های شکسته.

تمامی بحران‌های فردی/سیاسی/فرهنگی جامعه ما بر ضرورت این تحول چندجانبه و ضرورت دستیابی به یک «وحدت در کثرت» نوین میان ایرانیان تأکید می‌کنند. این ضرورت‌ها در واقع خواست دیسکورس مدرن در حال رشد ایرانی و خواست «غیر» یعنی خواست سمبولیک زبان و فرهنگ و هویت ماست. خوشبختانه ما شاهد رشد جامعه مدنی و بازی مدرن هستیم و نگاه سنتی و سرکوب‌گرانه در همه اقصاء و موسسات دولتی و غیر دولتی در حال عقب‌نشینی است. همان‌طور که ما شاهد رشد نیروهای علمی، هنری و سیاسی چپ و راست و میانه مدرن ایرانی هستیم و جامعه ما به همه آنها برای تحول خویش و برای ایجاد یک وحدت در کثرت احتیاج دارد. آنچه اما امروزه ما کم داریم، در واقع سیستم و قدرتی است که بتواند چه در فرد و یا در فرهنگ به ایجاد این وحدت در کثرت و به ایجاد یک ابزار قوی برای تحول کمک کند.

به باور من سیستم نو و جسم‌گرایانه «عارف و عاشق زمینی، خردمند شاد، مومن سبکیال» ایرانی می‌تواند این ابزار را در اختیار ایرانیان بگذارد و به پوست‌اندازی نهایی آنها به نسل مدرن ایران و جامعه مدرن ایرانی کمک کند. به رشد «هویت مدرن فرد ایرانی» و به رشد «هویت ملی و رنگارنگ ایرانی» کمک کند. این نگاه می‌تواند به رشد سیاستمداران و عالمان و هنرمندان مدرنی کمک کند که بر اساس واقعیت حرکت می‌کنند و هم‌زمان مرتب قادرند واقعیت را از چشم‌اندازهای مختلف ببینند و در هر لحظه برای دستیابی به خواست خویش و جامعه خویش، چندین نگاه و طرح ایجاد کنند. ما امروز به این عاشقان و خردمندان شاد و قدرتمند احتیاج داریم و به یک قدرت نو. ما به سناریو و جهانی احتیاج داریم که بتوانیم دیگر بار بر روی آن بایستیم و بر اساس این تکیه‌گاه به نقد جهان و معضلاتمان بنشینیم، قادر به دیالوگ با «غیر» باشیم و قادر به ایجاد وحدت در کثرتی برای به پایان رساندن پروسه مدرنیته ایرانی و برای دستیابی به رنسانس عشق و خرد و ایمان ایرانی. سیستم جسم‌گرایانه و زمینی «عارف و عاشق زمینی» دقیقاً این قدرت و و این روایت را در اختیار انسان ایرانی می‌گذارد تا هر چه بیشتر فرد شود، به شور فردی، به جسم خویش، به قدرت مردانه و زنانه و جنسیتی خویش دست یابد، به جامعه مدنی و دموکراسی دست یابد و خالق انواع مختلف نظرات و سیستم‌های مدرن چپ یا راست و میانه گردد. تا او بتواند به سان یک ملت واحد و رنگارنگ و بدون خونریزی و یا با حداقل خونریزی به خواست مشترک همگانی و ایجاد یک ایران شکوهمند و قوی دست یابد.

باری یک‌یک ما و جامعه ما سزاوار چنین سعادت است و ما خالقان این جهان نو هستیم. پس چه جای تأمل. هر چه بیشتر به این غول عاشق و خندان زمینی درون خویش تن دهیم، به فردیت جسمی و جنسیتی خویش تن دهیم و روایات مختلف تلفیقی و گیتی‌گرایانه خویش را بیافرینیم. بر بستر این رنسانس مشترک و هزارگانه، هم‌زمان هویت مشترک ایرانی و چندلایه خویش را، چه به عنوان فرد و یا به عنوان جمع، بیافرینیم و مشترکاً «هزاره» نوی ایران پرشور و خلاق، «هزاره» آشتی ایرانی با جسم، با عشق زمینی و با خرد و قدرت را آغاز کنیم؛ زمینه‌ساز سعادت نو و خلاقیت‌های نو در هزار رنگ و حالت برای خود و کشور و جهان‌مان شویم. به باور من ایجاد این رنسانس سرنوشت

ماست، پس بشویم آنچه که هستیم و خالق این جهان نوی ایرانی، جهان عاشقان زمینی، عارفان زمینی و خردمندان شاد گردیم و خود به عارف زمینی خندان و یا به شکل دیگری از این جسم خندان و فردیت خندان دگر دیسی یابیم. باری دوران، دوران تحول و دگر دیسی است. متبرک باد دوران ما.

ادبیات:

- 101/98/3/2/1 مبنای روان‌کاوی فروید_ لکان. دکتر موللی. ص. 101/98
- 4- Zizek: Lacan in Hollywood. S. 68
- 5-6- Zizek: Körperlose Organe. S. 20.121-123
[/7http://sateer.de/2009/01/blog-post_16.html](http://sateer.de/2009/01/blog-post_16.html)
- 9- Zizek: Körperlose Organe. S.124-125
- 10/ مبنای روان‌کاوی فروید/ لکان. دکتر موللی. ص. 275
11. Derrida: Rundgänge der Philosophie. S. 43
- 12- Deleuze- Guattari: Anti-Ödipus. S.10
- 13- <http://ramzashoob.com/article.aspx?id=209>
- 14- 15-16-statement, enunciation
- ترجمه واژه‌ها از دکتر موللی است. لکان این نگرش دوگانه به زبان را از ژکوبسون وام می‌گیرد، در کنار تاثیراتش از فردیناند دسوسور و دیگران. در عین حال نگاه متفاوت خویش به زبان را به وجود می‌آورد. در مورد این مباحث به مقاله مهم ذیل از دکتر موللی مراجعه کنید
- <http://www.movallali.fr/CSS/filer/filer%20farsi/sokhani%20ba%20shoma%20II.swf>
- 17-18-Subjekt der Aussage/ Subjekt des Aussagens
برابرنهادهای «فاعل عبارت و فاعل اشارت» واژه‌های پیشنهادی من هستند
- 19/ آرامش دوستدار، روشنفکر پیرامونی و مسئله زبان. ص.20-24
- 20- lacan: Das Freudsche Ding.S.51-55
- 21-22 Zizek: Körperlose Organe. S. 166-167/45-55
- 23- <http://sateer.de/books/222.pdf>
- 24/ پدیده شناسی/ لیوتار. ترجمه رشیدیان. ص 63
- 25/ واژگان لکان. ژان پیرکلرو. ترجمه دکتر موللی. ص 83
- 26- Zizek: Körperlose Organe.S.169-184
- 27- <http://www2.hu-berlin.de/fpm/popscrip/themen/pst07/pst07010.htm>
- 28/ در باب حافظ و عبید به بخش «عبید و حافظ» در این مقاله و به مقاله حافظ در لینک دوم مراجعه کنید
- <http://www.iranglobal.info/I-G.php?mid=2&news-id=411&nid=autor>
<http://www.iranglobal.info/I-G.php?mid=2&news-id=3036&nid=autor>
- 29/ مبنای روان‌کاوی فروید/ لکان. دکتر موللی. ص. 104
- 30/ در باب اخلاق آرزومندی: کتاب واژگان لکان. ژان پیرکلرو. ترجمه دکتر موللی. ص 61