

دوست عزیز جناب آقای دکتر موللی.

بالاخره با قدری دشواری موفق به خواندن کتاب شما (مبانی روانکاوی) شدم. روش بنده در مطالعه ی کارهای نو و سرشار از ایده، یادداشت برداری گام به گام ضمن مطالعه ی تدریجی کتاب است. این گونه کم کم به محتوای مطلب اشرافی تدریجی و نسبی پیدا می کنم. در مورد کتاب شما نیز همین کار را کردم. لذا این یادداشت ها در درجه ی اول برداشت های شخصی من از مطالب است - که البته ممکن است غلط یا درست باشند- و در درجه ی دوم اظهار نظرهایی است که نسبت به مسائل مطرح شده در کتاب، به ذهنم خطور کرده اند. طبیعی است چنین یادداشت هایی نمی تواند انسجام نوشته ای را داشته باشد که ابتدا و انتهای کاملاً مشخص و معینی دارد. اما می تواند بابتی را به روی یک دیالوگ و گفتگوی سازنده و مفید بگشاید. لذا خواهشم این است که با این یادداشت ها، همان معامله ای را بکنید که پیش از این با اولین ملاحظات و یادداشت هایم - در مورد مقالاتتان - کردید که حداقل در روشنگری ذهن خودم بسیار مؤثر بود. طبیعتاً این بار هم مثل دفعه ی گذشته می توانم در تایپ پاسختان کمک کنم. می دانید که روانکاوی در حیطه ی روشنفکری ایرانی بسیار مغفول و مظلوم بوده است. به عنوان یکی از ستون های روانکاوی معاصر ایران کمک کنید تا منظری جدید بر این مباحث گشوده شود تا از این چشم انداز هم قدم هایی در جهت حل مسائل پیش روی ایرانی و جامعه ی ایرانی برداشته شود.

با تشکر

محمد امین مروتی

88 10/22

حاشیه هایی بر "مبانی روانکاوی فروید و لکان" اثر دکتر کرامت موللی

غیر کوچک:

غیر کوچک مطلوب میل کودک است و شامل اجزاء و اشیایی است که جانشین محبت مادرند. مثل مکیدن انگشت خود یا اسباب بازی. ارتباط کودک در این مرحله با مادر اساساً دهانی است و کودک تمایزی بین خود و جهان نمی بیند. ضمن این که کل جهان، در وجود مادر برایش خلاصه می شود.

نقدی بر متدولوژی:

حس می کنم مشکلی که در تحلیل های زبان شناسانه وجود دارد بعضاً در تحلیل های روانکاوانه هم حضور دارد. زبان شناسان گاه در ریشه یابی کلمات، زمین و آسمان را به شکلی نامربوط به هم می دوزد. ضعف این نوع تحلیل در این است که با همان متدولوژی خودش می توان ریشه های مختلفی برای یک واژه معین اختراع کرد. تحلیل های روانکاوانه هم از این عیب مبری نیستند. مثلاً ارتباط دادن غم و اندوه مستتر در لالایی های مادرانه، به نوستالژی حذف پدر، جالب است ولی واقعاً قابل اثبات نیست و صرفاً جالب بودن آن نباید باعث شود بی دلیل آن را در جای حقیقت بنشانیم.

استقلال زبان:

زبان بر خلاف تصور سنتی و عرفی ما از آن، تنها به کارتسمیه و نام گذاری نمی آید. زبان شناسان و روانکاوانی مثل لکان از قدرت ناشناخته و سیطره ی نامرئی ناپیدای زبان بر زندگی و روحيات ما سخن می گویند. رابطه ی واژه (دال) با معنا (مدلول) یک رابطه ی ساده و تعریف شده و دقیق نیست بلکه دال (زبان)، لابلایی تر و نامقیدتر از آن چیزی است که در ابتدا به نظر می رسد. واژه ها مبهم تر و بازیگوش تر از آنند که به یک دلالت مشخص و معین پایبند باشند. مفهوم استقلال دال از مدلول همین است. به قول سارتر هیچکس به عمق یک واژه راه نیافته. در واقع

ما نیستیم که دال معینی را برای مدلول معین، جعل و قرار داد و تعیین می کنیم بلکه دال است که ما را از طریق تداعی های لفظی و معنوی به زوایای ناشناخته و تاریکی می برد که در ضمیر ناخودآگاه ما وجود دارد. گسترش سیطره ی زبان و جهت این گسترش تابع مکانیسم های زبانی است که مهمترین آن استعاره و مجاز است. مبنای گسترش استعاری زبان، شباهت های ظاهری است و مبنای گسترش مجازی آن نوعی شباهت پوشیده تر و نهانی تر.

شاید مهمترین عرصه ای که گسست دال از مدلول در آن کاملاً محسوس است، رویا بینی طی خواب باشد که ظاهراً نوعی بی ربطی و گسستگی بین رویدادها و گفتگوها وجود دارد که این گسستگی هم حاصل تحرک و سیالیت و استقلال زبان است.

منشا زبان:

در مورد منشا زبان از دیر باز دو نظریه وجود داشته:

نظریه ی طبیعی بودن زبان که به افلاطون باز می گردد و نظریه ی قراردادی بودن زبان که به ارسطو باز می گردد. در نظریه طبیعی بودن زبان، منشا اصوات و صورت های صوتی کلمات، اصوات طبیعی مثل اصوات پرندگان و پدیده های طبیعی از قبیل صدای باد و صدای آب است. وجود کلمات مشترک در همه ی زبان ها مثل کلمه ی مادر و پدر - که در همه زبان ها تلفظی تقریباً مشابه دارد- این نظریه را توجیه می کند. در نظریه قرار دادی بودن، دال ارتباط خاصی با مدلول ندارد مثل اینکه برای مفهوم درخت در زبان های مختلف شجر و tree و غیره داریم.

نظریه ی طبیعی بودن، نحوه ی تکوین کلمات ابتدایی، کودکانه و زبان های بدوی را خوب توضیح می دهد ولی با گسترش غنای زبان، ارتباط بین دال و مدلول را کم و کمتر می شود. ذهن ساده باید بین دال و مدلول شباهتی صوری برقرار کند تا آن ها را به هم ارتباط دهد ولی هر چه ذهن و به تبع آن زبان پیچیده تر می شود، ارتباط دال و مدلول قراردادی تر و غیر صوری تر می شود.

سُسور به دلیل اعتقاد به استقلال دال از مدلول، معتقد به طبیعی بودن زبان نبود ولی تحول و گسترش زبان را نه حاصل قرار داد که حاصل ضرورت های درون زبانی می دانست.

ویتگنشتاین در نظریه اول خود (نظریه تصویری)، زبان را تصویر عالم واقع می دانست و بر این اساس هر واژه را دارای ما به ازایی خارجی می دانست که آن واژه آینه وار بر آن دلالت و آن را منعکس می کند. ویتگنشتاین در نظریه ی "بازی های زبانی" از نظریه تصویری عدول کرد و گفت معنای واژه را نحوه ی استعمال آن تعیین می کند و نحوه ی استعمال واژه هم مربوط به نحوه ی به بازی گرفتن آن در متن بازی های گوناگون زبانی است.

عرفا زبان خود را "زبان اشارت" می دانستند در مقابل زبان "عبارت" که زبان عقل است. زبان اشارت زبانی پر ابهام و ذومعانی است که حاوی هاله های معنوی پیدا و پنهان است. امروز هم می گویند هیچ واژه ای معنای سر راست و نهایی ندارد و هر واژه ای را باید با واژه ی دیگر معنی کرد و ارجاع داد تا بی نهایت و این همان چیزی است که دریدا بدان "به تاخیر افتادن معنا" می گوید. در واقع ما در دریای زبان غرقیم. در دریایی متشکل از زنجیره های بی پایان دال ها که هر یک قسمتی و تنها قسمتی از معنای قبلی را پوشش می دهند و دال بعدی هم تنها قسمتی از معنای آنان را و تازه این زنجیره ی معانی فقط در یک جهت خطی گسترش نمی یابد بلکه در همه جهات و ابعاد، حلقه در حلقه گسترش می یابد. بدینسان تصور سنتی و قدیمی از زبان به عنوان ما به ازای واژگانی حقیقت و وسیله و واسطه ی بیان حقیقت محو می شود. زبان، وسیله نیست خودش هدف است و همه کاره است. لکنان هم زبان را ساحت رمز و اشارت می داند و این تو در تویی و به تاخیر افتادن مرتب معنا را به عنوان شبکه ای زبانی تلقی می کند که به مدد استعاره و مجاز گسترش می یابد و این شبکه زبانی همان چیزی است که فروید، ضمیر ناخودآگاه می نامید. لکنان اصالت را به زبان می دهد و فروید به ذهن. اما آیا ذهن و زبان یک چیز نیستند؟ آیا دوگانه ای به نام ذهن/ زبان وجود دارد؟ زبان صرفاً وسیله نیست و در تفکر و گسترش ذهن هم نقش قاطع دارد. ذهن هم در

گسترش زبان نقش قاطع دارد. سوال از اصالت ذهن یا زبان یک برساخته و یک دو قطبی کاذب مانند سوال از تقدم مرغ و تخم مرغ است. گسترش هر یک منوط به گسترش دیگری است.

درست است که زبان می تواند به گونه ای استقلال نسبی از ذهن داشته باشد که در سیر تفکر و استدلال ما هم تاثیر جداگانه ای داشته باشد ولی تاکید یک جانبه بر قدرت ذهن یا زبان به تحریف و تقلیل حقیقت می انجامد.

زندگی حسی و زندگی زبانی:

از منظر روانکاو بحث مهم این است که زبان می تواند به چنان مرحله ای از تمایز و خودمختاری و استقلال برسد که از طریق تداعی راه خود را برود و حتی بی خیال مفهوم شود به طوری که مثلا "زنبور" کنایه ای از "زن بور" گردد. مهم این است که از این راه نوعی دخل و تصرف مجازی در زندگی و افکار ما ایجاد می کند. مجازی شدن به معنای وابستگی به دال به جای پیوستگی به مدلول، تحول شگرف و در عین حال دهشتناکی است یعنی این که زندگی کم کم لفظی شود و حس کردن مغفول گردد.

یک بار ذهن و مفهوم سازی های ذهنی است که از حس کردن زندگی غافل می شود و این بار نوبت حرف و گفت و صوت است که زندگی حسی را از ما بگیرد. به همین دلیل من نگاه یکسره مثبتی را که لکان به ساحت رمز و اشاره دارد ندارم. در انطباق با سه گانه ی کودک/والد/بالغ در روانشناسی رفتار متقابل، انسان باید چیزی از حیث خیالی (که دنیای حس و حال است) را تا زمان پیری با خود نگاه دارد تا ارتباط حسیش با دنیا در قربانگاه زبان و ذهن فدا نشود. در این انطباق حیث پدری ترکیبی از والد و بالغ است. زبان هم نماینده عقل و ذهن است و هم نماینده ی قوانین پدر ساخته که برای خوب زیستن هم آن ها لازم داریم و ترکیبی از نوع "گره برومه" از هر سه ساحت قابل تجویز است. همان گونه که به ترکیبی از کودک و بالغ و والد برای یک بار زندگی خوب نیاز داریم. به قول راسل زندگی عاشقانه ای که زمامش در دست عقل باشد.

هویت سیال:

موجودیت برزخی و اعتباری انسان حاصل فقدان تمایز و استقلال اوست. انسان ترکیبی ارگانیک و لا یتجزا با غیر دارد و تقسیم به من و غیر من بر سبیل اعتبار است. انسان حقیقت و موجودیتی ترابطی (رابطه ای) دارد و به همین دلیل هویت، امری اعتباری است و هویت واقعی به گونه ای پارادکسیکال امری سیار و سیال است. از این جهت می گویم پارادکسیکال که هویت در سنت قدمایی به نوعی، افاده ی معنای جوهر و تصلب و ایستایی می کند و بنابراین ترکیب هویت سیال نوعی تناقض درونی دارد اما ما ناچاریم واژه ی کهن را در معنای نو به کار ببریم تا حرفمان را بزنییم.

آیا پذیرش وضعیت برزخی و کنار آمدن با آن، یعنی زندگی را نوعی سفر دائمی بی مقصد تلقی کردن و هویت انسان را سیال و سیار و پویا تلقی کردن، به نوعی رسیدن به آرامش و همان تمامیتی نیست که کودک درون در پی آن است. با این تفاوت که کودک می خواست آن را از راه تملک و مصادره ی مادر انجام دهد و بالغ درون آن را از راه به رسمیت شناختن وضعیت برزخی و هویت سیال بدست می آورد. مهم آرام و قرار گرفتن و سعی بیهوده نکردن و رنج بی فایده نبردن است. انسان عاقل و بالغ با پذیرش خط قرمزها (نام پدر) می تواند آرام یابد چنان که هگل گفت "آزادی درک ضرورت است".

منشا قانون:

فریود می گوید قانون اساساً امری مردانه است و منشا اولیه قوانین نخستین، تابوی ازدواج با محارم بوده که به اراده ی مردان تقنین گردیده اند.

زندگی: با اسم یا با مسمما؟

دکتر موللی در ص 96 می نویسد:

این زبان متکلم است که از این پس میانجی فرد واشیای عالم می گردد. زیرا که وساطت، ذاتِ ساحت رمز و اشارت است.

رضایتمندی حاصل از زبان متکلم در واقع جای رضایتمندی قبلی را که حالت بی واسطه داشته است می گیرد. با این تعریف از زبان، جایی برای حس کردن و لذت بردن زندگی باقی نمی ماند. در واقع انسان باید بیاموزد که ساحت رمز و اشارت همه ی عرصه های وجودی او را به تسخیر خود در نیاورد. هگل درست گفته که کلمه یعنی نابودی شیء. اما بهتر از او هم می توان گفت اسم یعنی نابودی مسما.

اعتراض من به لکان این است که در ساحت سه گانه ی وجود اصالت را به رمز و اشارت می دهد نه ترکیبی از آن ها. کلمه، شی را "غایب" می کند. "حضور" شی مستلزم حذف نفسانی است. چیزی که عرفای ما تحیر و استغراق، اصطلاح کرده بودند. انسان باید خودش نباشد تا چیزی را حس کند و نزد خود حاضر نماید.

دکتر موللی می گوید علت پایان ناپذیری آرزومندی در ساحت رمز و اشارت، این است که در این ساحت رضایت مندی حاصل از ارتباط بی واسطه [با شیء از دست می رود و من ادامه می دهد علت نرسیدن آرزومندی به نقطه سکون، این است که کلمه از بابت این که کلمه است و مسما و محتوایی ندارد، انسان را سیر و ارضا نمی کند. رابطه ی حسی و حالی است که انسان را راضی می کند و به سکون می رساند. به قول مولانا:

اسم را جُستی، رو مسما را بجو
هیچ اسمی، بی مسما دیده ای؟
مه به بالا دان، نه اندر آب جو
یازِ گاف و لام گُل، گل چیده ای؟

انسان نمی تواند گاف و لام را ببوید چرا که ارتباط با اسم او را تسکین نمی دهد.

مبنای احساس هویت:

کودک آرزومند غیر است. این غیر ابتدا مادر است ولی کودک متوجه می شود که او هم آرزومند چیزی است که فاقد آن است یعنی ذَکر و بدینسان نوعی اینهمانی ناآگاه بین آرزوی ذکر و غیر برقرار می شود. احساس نقصان و فقدان است که انسان را آرزومند غیر می کند.

نام پدر، نوعی "ناموس" در اصطلاح قدما (مانند مولوی) است که مبنای احساس هویت انسان می شود. جستجوی هویت، جستجوی ذَکر است برای این که چیزی بشوی که قابل ذکر و بحث گردی. نام پدر در عین حال همان ساختاری است که پیش از تو وجود دارد و از آن گریز و گزیری نداری. آرزوی امحای نام پدر و بازجویی روزگاز وصل با مادر، فانتسم و خیالی پوچ بیش نیست.

فروید و دین:

فروید می گوید بانی یکتاپرستی فرعونیه به "آختاتون" بود. ختنه از مناسک مصریان بود. موسی این آئین را پذیرفت و "ختان" را در میان امت خود رواج داد. "ختان" نمایانگر "عهد و پیمان" با خدا شمرده می شد. ولی یهودیان با موسی سر ناسازگاری داشتند و او را کشتند و احساس گناه کردند. رفع احساس گناه از قتل پدر بدون پس دادن تقاض به وسیله پسر (عیسی) ممکن نبود. پس عیسی با مرگ خود، گناهان یهودیان را باز خرید و از آن پس ختنه هم لغو شد. ختنه سمبلی از اخته کردن و به عنوان یک مجازات بوده است. مجازات گناهی به نام قتل پدر. این اختگی و مجازات به صورت قانون منع زنا با محارم تجلی پیدا کرده است.

سیکوز و نوروز:

ای طیبب جمله علت های ما
ای تو افلاطون و جالوس ما

¹ - شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای دواي نخوت و ناموس ما

نوروز اختلال نسبی در رابطه ی با واقعیت است. (روان نژندی) و مانند یک مکانیسم روانی مورد نیاز و ضروری عمل می کند ولی سایکوز (روان پریشی) قطع ارتباط کامل با واقعیت است و حاصل تخطی از نام پدر و سرپیچی از قانون است. نام پدر سمبل قانون است. موجود نوروتیک، اختگی و دفع امیال جهت انطباق با واقعیت را می پذیرد و موجود سایکوتیک نه. اولی حقیقت برزخی خود را می پذیرد و دومی نه. پذیرش اختگی و محرومیت از ذکر نوعی گردن نهادن و التزام به نام پدر (قانون) است. سایکوز، غیر را به رسمیت نمی شناسد. قید و بند و محدودیت را بر نمی تابد و جز خود و آرزوهای خود را نمی بیند و نوعی بازگشت به حیث خیالی را وجهه ی همت خود قرار می دهد که اساس آن بر خشم و شهوت و فراقنی این دو، در رابطه اش با دیگران است.

هیستری را فریود شکلی مهم از اشکال نوروز می دانست. اما اشکال مهم سایکوز عبارتند از اسکیزوفرنی (شیزوفرنی)، پارانویا و مانیا-دپرسیو.

اسکیزوفرنی را دیوانگی قرن جدید دانسته اند که غالباً در نوجوانان رخ می دهد و از این رو در ابتدا بدان دیوانگی زودرس می گفتند. توهم و هذیان و گیجی و بهت زدگی از علائم آن است. یاسپرس این علائم را در هنرمندانی چون ون گوگ و هلدلین و سوندنبرگ مطالعه کرد و مفهوم "هنر اسکیزوفرن" دلالت بر نوعی هنری بدوی و کودکانه و وحشی داشت و پیوند بین هنر و اسکیزوفرنی مورد توجه قرار گرفت.

مانیا (مانیکوز) نوعی شیدایی غیر عادی است که به افسردگی ختم می شود و دوباره بدان بازگشت می کند و از این رو آن را "مانیکو - دپرسیو" نامیده اند. شادی در این نوع از سایکوز سطحی و افسردگی عمیق است. در واقع شادی سرپوشی بر افسردگی و واکنشی در جهت انکار آن است.

فرد نوروتیک از طریق مکانیسم های روانی، امیال خود را جابجا می کند و بدین ترتیب از انرژی مخرب آن ها می کاهد ولی سایکوتیک از بیخ منکر واقعیت می شود و دنیا را آن گونه که خود می خواهد می بیند. آیا با توجه به رابطه ی تعریف شده بین هنر و سایکوز، می توان رابطه ی مشابهی بین عرفان و سایکوز برقرار کرد. مگر فخرالدین عراقی عالم عشق را چنین توصیف نمی کند:

هر چه بینی، دلت همان خواهد
هر چه بینی، دلت همان خواهد

حیث پدری مدخل و دروازه ورود به عالم خارج (غیر) است. رابطه ی فرد سایکوتیک به دلیل انسداد این باب با عالم خارج قطع می شود. افراد سایکوتیک قادر به تعدیل انرژی لی بیدو در ساحت رمز و اشارت نیستند. به ناچار این انرژی به صورتی توهم آمیز به عالم خارج فراقنی می شود و پدر این بار در هیات قدیسان در توهمات آنان رویت می شود.

فریود اختلال در نارسیسم را منشا همه سایکوز ها می دانست. مایخولیا (ملان کولی) عبارت از نابودی نارسیسم است. نوعی افسردگی و قطع علاقه از دنیا. مایخولیا نوعی تثبیت در مرحله دهانی است. انقطاع و گسستگی در آرزومندی بی پایان است. تفاوت انسان نوروتیک با انسان سایکوتیک این است که اولی از مطلوبی به مطلوب دیگر می گریزد و دومی با بر ساختن یک غیر موهوم بدان دل می بندد.

پارانویا هم شکلی از سایکوز است. برخلاف اسکیزوفرنی شخص پارانوئید دچار گسستگی روانی نیست بلکه بعکس دارای نوعی انسجام روانی است که براساس آن همه ی واقعیت ها در این سیستم، آن طور که بیمار می خواهد ظاهر می شوند. توهم محبوبیت، توهم مظلومیت، توهم خودبزرگ بینی از انواع پارانوئید هستند. مثلاً شخصی خود را ناجی بشریت یا دارای ماموریتی الهی تلقی می کند. شخص پارانوئید اساساً گرفتار همجنس خواهی است و چون اساساً با آن نمی تواند کنار آید، آن را به دیگران فرا می افکند. او عشق خود به همجنس را انکار می کند و می گوید از

همجنس متنفرم و بعد دلیل این تنفر را به شخص مقابل خود فرافکنی می کند و می گوید چون او از من متنفر است من هم از او متنفرم.

در توهم حسادت، مرد می گوید من آن مرد را دوست ندارم، زن من او را دوست دارد و حسادت را به زنش فرا می افکند. در خود بزرگ بینی می گوید من هیچ مردی را دوست ندارم فقط خودم را دوست دارم.

ذات و اصالت انسان:

در تئوری فروید اصالت به من و خودآگاه داده می شود ولی نزد لکان من نفسانی یا متفاخر در عرصه ی خیالی کار کردی جز لاپوشانی حقیقت ندارد. این ساحت رمز و اشارت است که اصالت دارد و حتی ذات بشر تلقی می گردد. در حالی که این ساحت که معادل ساحت ناآگاه فرویدی است، عین عدم شفافیت و پس راندن حقایق و امیال است. حتی اگر از منظر لکانی هم در قضیه بنگریم درست است که من نفسانی، غیر(عالم خارج) را بر نمی تابد و آن را تحریف می کند ولی ساحت رمز و اشارت نیز چنان که از نامش بر می آید، ساحت صراحت و شفافیت و پذیرش امر واقع نیست. آنچه در این ساحت مورد پذیرش قرار می گیرد قانون و خط قرمزهای "قرار دادی" است که تحت عنوان "نام پدر" شناسایی شده است. چرا در توصیف این ساحت باید از کلماتی با بار ارزشی مثبت نظیر اصیل و "ذاتی" استفاده کرد؟ آیا این توصیفات ارزشی از بار علمی تبیینات ما نمی کاهد؟ به نظر می رسد درست این باشد که ملغمه ای از همه ساحت وجودی که آگاهانه، انتخاب و گزینش شده، می تواند بر سلامت شخصیت دلالت کند چنان که خود لکان هم در مقاطع و فرازهایی به این وجهه ی نظر ترکیبی نزدیک شده است.

از طرفی ایرادی که به روانکاو "من محور" آمریکایی می گیرد، مبتنی بر تلقی خود او از "من نفسانی" است که آن را در چارچوب حیث خیالی تعریف می کند درحالی که تلقی روانکاو آمریکایی و حتی خود فروید لزوماً منطبق بر "من" لکانی نیست. چنان که نزد فروید این "من" نه دشمن واقعیت بلکه نماینده ی آن و حتی رابط و دلال بین "نهاد" و "ابرن" است که در منتهی الیه چپ و راست "من" نشسته اند و باز به نظر می رسد حیث خیالی لکان بیشتر منطبق بر "نهاد" فرویدی باشد نه "من" نفسانی او. شاید خلط در این مقولات و عدم تنقیح و تعریف مقدمات است که منجر به منازعات لفظی و انشعابات پی در پی می شود که دائماً در ارتباط بین لکان با سایر روانکاوها پیش آمده است.

در واقع "نهاد" و ساحت خیالی را باید ساحت حس و ساحت رمز و اشارت و "من" را باید ساحت عقل (یا زبان) تلقی کرد و آنگاه شاید بتوان برنهاد و سنتز این دو را ساحت "امر واقع" دانست که به نوعی هم با ساحت شهود اهل عرفان نسبت و ارتباط هم داشته باشد. شاید این سنتز در نهایت چیزی جز همان ملغمه ی توپولوژیک لکانی از هر سه ساحت نباشد. شفافیت واژگانی و تنقیح مناط، شرط اول ورود به بحثی سازنده و دارای نتیجه خواهد بود.

من هم قبول دارم که ساحت خیالی، متکفل قوه ی فاهمه نیست ولی چه کسی گفته است قوه ی فاهمه یا ساحت عقلانی همه چیز است و ساحت خیال و احساس و عاطفه هیچ چیز؟ اگر می توان گفت ذات حیث خیالی در "غفلت" از حقیقت است می توان همچنین به وجهی طاعنانه گفت ذات حیث رمز و اشارت هم در "غفلت" از احساس است.

از آن سو، ساحت رمز و اشارت - که مبین قانون است - هم بیشتر با ساحت ابرمن فرویدی انطباق دارد که نماینده ی وجدان و تمدن بشری است. عدم تداخل این ساحت می تواند روشنگر باشد و از مغالطه ی خلط مقولات جلوگیری کند.

مکانیسم تکوین من نفسانی:

کودک در مرحله آینه برای اولین بار کلیتی از خود را در آینه می بیند و این کلیت نوعی احساس تسلط به او می دهد که جز فریبی و پوشش بر ضعف وانقسام درونی او نیست. در پی کسب این اعتماد بنفس و تسلط، کودک اقدام به "انطباق هویت" خود با بزرگترها می کند و از این رهگذر، نوعی احساس پارانوئید و خودبزرگ بینی را تجربه می کند. تمایل کودک به تقلید از دیگران نخستین مرحله ی این روند انطباق هویت است. این روند از 6 تا 18

ماهگی شروع می شود و در سه سالگی به اوج خود می رسد. در 8 ماهگی بچه از غریبه ها می ترسد که حکایت از تشخیص تمایز خودش از دیگران است. اولین غریبه ای که کودک می بیند همان تصویر خود اوست. او تاکنون دریافتی بی واسطه از خود داشت و حالا برای اولین بار به وساطت آینه خود را در می یابد و کم کم غیرهای دیگر را هم می شناسد و سعی می کند خود را با پاره ای از خصوصیات آن ها انطباق دهد. مجموعه ی این انطباق های تقلید گونه و به عاریت گرفتن آن هاست که منجر به تکوین من نفسانی می شود. مکانیسم و ساز و کار این انطباق را فروید "درون فکنی" نامید. مثلاً کودکی که گربه ی مورد علاقه اش را از دست داده بود، مدتی چهار دست و پا راه می رفت و در واقع مطلوب آرزومندیش را درونی کرده بود. آدم خواری نوعی از درون فکنی به اوج رسیده است. در برون فکنی، انسان امور نامطلوب را به غیر نسبت می دهد. در حالی که در درون فکنی انسان امور مطلوب را به خود نسبت می دهد. درون فکنی می تواند با مرحله دهانی که کودک بیش از همیشه تمایل به خوردن (ارتباط از راه دهان) دارد مربوط باشد.

انطباق جمعی:

فروید از نوعی از "انطباق جمعی" هم سخن می گوید که طی آن افراد مختلف به واسطه ی انطباق هویت با یک نفر (مثلاً یک رهبر)، با هم احساس همبستگی دارند. کتاب "روانشناسی گروه ها" ی فروید از خطر این نوع از انطباق سخن می گوید یعنی خطر اطاعت کورکورانه از رهبر و خطر خصومت نسبت به گروه های دیگر.

انطباق هویت:

لکان انطباق هویت را به دو دسته خیالی و ترمیزی تقسیم می کند. انطباق هویت خیالی خاستگاهی نارسیستیک دارد ولی انطباق هویت ترمیزی مبتنی بر به رسمیت شناختن هویت برزخی و سیال انسان است که توسط غیر، محدود و مقید می شود در حالی که هویت خیالی، واقعیت غیر را به رسمیت نمی شناسد و تصویری کل گرا و کامل از خود دارد.

روانشناسی "گروه ها" یا "توده ها"؟

آقای دکتر به نظر می رسد در ص 162 ترجمه صحیح عنوان کتاب فروید روانشناسی "گروه ها" باشد نه توده ها. کافی است توجه کنید که جایگزینی این واژه چقدر به تفهیم بهتر مطلب که در ادامه آمده است کمک می کند.

عرفان یا روانکاوی:

فاعل نفسانی در پی رسیدن به وحدت، کثرت می آفریند. وحدتی که از دست داده است و دست نیافتنی است. شاید عرفا هم در پی این وحدت اولیه هستند اما توجه ندارند که ذات انسانی برزخی، سرنوشتی جز تکثر و دوییدن و نرسیدن ندارد. اگر این ادعا درست باشد، آن گاه تفاوت روانکاوی با عرفان این است که روانکاوی به ما می آموزد که به این ذات برزخی رضایت بدهیم و در پی رسیدن به وحدت نباشیم و زندگی را نوعی سلوک و سفر بدانیم نه یک مقصد و توقفگاه و آنگاه باید آرزوی عرفا برای رسیدن به وحدت را هم نوعی تمنای کودکانه برای بازگشت به آغوش مادر تلقی کنیم. اگر تحلیل های روانکاوانه صحیح باشند، آنگاه کل تلاش های چند هزار ساله ی عرفا زیر سوال می رود و حتی نوعی نابهنجاری و بیماری به حساب می آید. فروغ فرخزاد در جایی در باب تاثیر علم بر نحوه ی نگرش انسان ها می گوید علم روانشناسی به من می گوید مجنون، دیوانه ی مازوخیست بوده پس شعر من دیگر نمی تواند او را سمبل پایمردی در عشق قلمداد کند. آیا روانکاوی هم با عرفان همین کار را کرده است؟ پاسخ خیلی ساده نیست. نوعی از عرفان کماکان می تواند کارکرد مثبت خود را داشته باشد. همین مسئله در مورد روانکاوی هم صادق است. چنان که عرفایی مثل مولوی نشان داده اند که کمتر از روانکاوان، با هزار توهان روان آدمی آشنایی ندارند و بعضاً راه حل هایشان هم دست کمی از ایشان ندارد.

نارسیسم:

هویت نفسانی سرابی بیش نیست چون خود را مستغنی و بی نیاز از غیر می داند و ادعای فرعون می کند که همان نارسیسم است.

ترس از تاریکی:

دیدن نقش خود در آینه علاوه بر احساس شور، احساس ترس هم به بچه می دهد و این احساس در ترس از تاریکی و ارواح و اجنه و پریان هم دیده می شود. احساس توأمان آشنایی و غربت.

تفسیر اولین لبخند کودک:

نوزاد از سه هفتگی به چهره های اطرفیان لبخند می زند. مادر همه چیز کودک است و همیشه و همه احوال با اوست و کم کم چهره ی او برای کودک معنی خاصی می یابد و از این به بعد مادر چیزی علاوه بر پستان می شود و کم کم چهره های دیگر هم معنی پیدا می کنند و به عنوان "غیر" مطرح می گردند.

خال های بال پروانه :

خال های گرد چشم مانند روی بال پروانه و بعضی دیگر از جانوران، دشمنان آن ها را می ترسند چون مثل چشم های از حدقه بیرون زده و خشمناک به نظر می آیند.

چشم زخم:

چهره مبین صلح و آرامش است ولی نگاه و چشم می تواند معنای پرخاشجویی هم داشته باشد. عبارت "چشم زخم" مبین این کار کرد چشم است.

رودربایستی:

علامت واحده یا به عبارت دیگر شاخصه ی اصلی روابط ایرانی "رودربایستی" است یعنی بایستگی ها و بایدیهایی که چهره ی ما بایستی در ارتباط با دیگران بدان ملتزم باشد. چیزی که دکتر موللی "آئین چهره" می خواند. او تعارف را مکمل "رودربایستی" می داند و تمهیدی برای کاستن از "شرم حضور".

تقدیس ساحت رمز و اشارت و تثبیت آن به مثابه ی سرنوشت گریزناپذیر آدمی، به مذاق من خوش نمی آید. سرشت و سرنوشت انسان تسلیم شدن به این ساحت و بر نگذشتن از آن نیست. مثلاً اگر "رودربایستی" جلوه ای از این ساحت باشد و "تعارف" مکمل آن، آیا نمی توان گامی از این روحيات دست و پا گیر فراتر نهاد؟ من روانکاو می خوانم که بفهمم این روحيات از کجا آمده اند تا بعداً - بر اساس شناخت صحیح از آن ها - بتوانم با آن ها به چالش در آیم. دکتر موللی می نویسد: "رودربایستی ساحتی است ترمیزی در رابطه با غیر و کوشش در امحای آن چیزی جز روگردانی از ماهیت فردی نیست. . ." (ص 213) حال آن که به نظر میرسد که امحای آن روگردانی از ماهیت جمعی و روی به ماهیت فردی آدمی است. کما این که گمان نمی کنم که خود آقای دکتر هم موجبیت آن را در زندگی خود پذیرفته باشند. "دورویی" هم به نحوی حاصل رودربایستی و روراست نبودن است نه چنان که آقای دکتر می گویند "یکی از شاخص های غفلت از رودربایستی". (ص 214)

مدلول نام پدر:

التزام به "نام پدر" اصلاً به معنی احیای گرایش های مستبدانه و فاشیستی نیست بلکه دقیقاً به معنای به رسمیت شناختن غیر و تام و تمام ندیدن خود است. دیدگاه تمام گرایانه که شخصی را در مکان بُت می نشاند، خاستگاه و بستری جز حیث خیالی ندارد. اما آنچه که در "نام پدر" دافعه ایجاد می کند این است که طبیعت و صبغه ی کلامی آن را مقدس کنیم و فرای ساحت رمز و کلام، ساحتی دیگر را به رسمیت نشناسیم.

غربزدگی و غربستیزی:

دکتر موللی می گوید در تعاملان با غرب، غرب زدگی و لجاجت دو سوی یک سکه هستند. ما در مقابل اسلام و فرهنگ عرب در ساحت رمز و اشارت عمل کردیم و فرهنگ خودمان و آن ها را غنا بخشیدیم ولی در رابطه با غرب، پذیرش تشیع و نزدیکی با مسیحیان از سویی و انقلاب مشروطیت از سوی دیگر گام هایی از موضع ترمیز و تعامل

بود که متأسفانه تداوم نیافت. احساس فقر نسبت به یک فرهنگ، به لحاظ روانکاوی موجب نوعی "جراحت نارسیستیک" می شود و این زخمی که بر پیکر خود شیفتگی ما وارد می شود، واکنشی شبه پارانوئیک را برمی انگیزد که مثال آن تقابل فرهنگ باستان در مقابل فرهنگ اسلامی است. جوک هایی که ایرانیان برای اعراب ساخته اند حکایت از تلقی تجاوزگری آن ها به ناموس خودشان است.

لذت و ماورای آن:

به نظر فروید انسان ذاتاً لذت جوست ولی لذت یعنی تخلیه ی انرژی های زائد و مزاحم به گونه ای که کاهش انرژی سیستم عصبی به حداقل ، باعث کار کرد روان تر ارگانسیم شود. فروید حتی در رساله ی "ماورای اصل لذت" به نوعی نظرگاه بودایی نزدیک می شود و نه تنها از کاهش انرژی که از امحای آن تحت عنوان نیروانا(فناهی کامل) سخن می گوید که به معنای نابودی تمناست و لذت را در اجتناب از درد خلاصه می کند اما از سوی دیگر انسان ذاتاً آرزومند است و ماهیتی برزخی و متحرک دارد.

طباع ها:

طباع ها الگوها و ساختمان های نفسانی تکرار شونده ای هستند که چون دچار تغییر نمی شوند ، اساس شخصیت آدم ها را می سازند. طباع ها ، همان نوروز ها و سایکوزها هستند. انواع سایکوز عبارتند از اسکیزوفرنی ، پارانوئا و مالیخولیا (یا مانیکو- دپرسیو). نوروزها هم عبارتند از طباع وسواسی - اجباری و طباع هیستری. سایکوزها حاصل نارسیم منبعث از حیث خیالی اند و نوروزها حاصل تکرار منبعث از حیث واقع.

طباع وسواسی ضمن داشتن وسواس خود را مجبور به تکرار اعمال و مناسک می کند که از راه مکانسیم های چهارگانه ی جداسازی (نوعی خود فریبی و غفلت خونسرده)، بطلان(نوعی وارونه عمل کردن) ، توجیه(دلیل تراشی) و تعلیق(موکول کردن حل مسائل به آینده) عمل می کند تا هرگز به مطلوب آرزومندی نرسد. این طباع بیشتر در مردان دیده می شود.

اما در طباع هیستریک تعارضات روانی به عوارض جسمانی تبدیل می شوند و این عوارض بر خلاف بیماری های روان - تنی، با مکانسیم های فیزیولوژیک قابل توضیح نیستند. مثل نوعی لوچی نامربوط به اعصاب ، در هیستری؛ در حالی که مثلاً در زخم معده ی عصبی، مشکل معده واقعی است و خاستگاه فیزیولوژیک دارد.

شاخص اصلی هیستری، انطباق هویت با تمنای غیر است چرا که شخص هیستریک تمنایی برای خود ندارد. او فداکارانه قصد ارضای تمنای پدری را دارد که از ذکر محروم شده . این طباع ، عمدتاً زنانه است. مکانسیم های عمل این طباع عبارتند از تبدیل (عوارض روحی به جسمی) و غفلت و فراموشی عمدی. فرد هیستریک جامع رفتارهای متضاد؛ مثل خنده و گریه یا گرمی و سردی است. لفظ هیستری از کلمه یونانی *Hustere* به معنی رحم است چرا که در گذشته آن را ناشی از اختناق رحم می دانستند. فرد هیستریک به نمایش بیرونی تعارضات نفسانی خود علاقه زیادی دارد. به گفته ی دکتر موللی قمه زنی و سینه زنی از جمله ی الگوهای جمعی پیش ساخته و تاریخی برای دفع تمایلات هیستریک هستند.

روش درمانی فروید:

روش درمانی فروید با هیپنوتیسم شروع شد ولی شرایط حاکم بر ارتباط هیپنوتیک ، مبین کل ساختار روانی بیمار نیست. لذا فروید در نهایت به شیوه ی **تداعی آزاد معانی** روی آورد.

سرنوشت بشر و کارکرد روانکاوی:

تمتع لذت نیست بلکه عین تالم است. حیث واقع، بیانگر تکرار چرخه ی دویدن و نرسیدن است و هدف روانکاوی پذیرش امر واقع یعنی محرومیت از ذکر و کنار آمدن با آن است و این که تمتع سرابی دست نیافتنی است. سرنوشت بشر درست سرنوشت معتادی است که در پی رسیدن به سراب مطلوب مطلق خود را به مرگ نزدیک تر می کند.

هنر:

هنر انعکاسی از تمتع و تالم و استعلای آن‌ها و برگزشتن از تضادهاست.

حیث واقع:

امیدوار بودم در "مبانی روانکاوی" مطالب بیشتری راجع به حیث واقع بیابم. اما متأسفانه کتاب خود دکتر موللی هم پرتو زیادی بر ساحت امر واقع نمی‌افکند. ایشان می‌گویند تمتع و وصال مطلق توهمی است که حیث امر واقع را می‌سازد. نام پدر از این نظر که خارج از وجود انسان و از پیش شکل گرفته و بر وجود انسان احاطه و اشراف دارد بخشی از امر واقع است هر چند مبنای ساحت رمز و اشارت هم هست.

برداشت من نهایتاً این است که امر واقع همان سراب مطلق اهل عرفان و اهالی مدینه ی فاضله است ولی بالاخره نفهمیدم چرا نام آن را امر واقع گذاشته‌اند در حالی که یک امر خیالی و محال را دنبال می‌کند؟ کتاب در طرح و بحث سیستماتیک مباحث مربوط به امر واقع ناکام است و به توضیحات ناکافی و بعضاً مکرر راجع به عناوین فرعی اکتفا کرده است. نمی‌دانم آیا خود دکتر موللی امر واقع لکانی را آنچنان که هست، دریافته یا ایشان هم به نوبه ی خود با لکان در این باب مشکل دارد.

جبر و اختیار نزد لکان:

برزخی بودن وجود انسان بدان معناست که انسان نه بالتمامه خودش است و نه کاملاً غیر. بلکه نوعی وجود تراپتی دارد. پس نه فاعل تام و تمام (مختار) است و نه آلت فعل تام و تمام غیر (مجبور). از نظر لکان جبر، مبتین حیث تمیزی و اختیار مبتین حیث خیالی است و انسان وجودی بینابینی دارد.

تمتع (ژوئیسانس):

لکان به دو نوع تمتع قائل است:

تمتع غیر که صرفاً ذکر است و تنها متوجه ی پاره ای از وجود غیر و مشخصاً آلت جنسی اوست که این تمتع، عمدتاً تمتعی مردانه است. **تمتع دیگر**، که از تمتع ذکر فراتر می‌رود و کلیت وجود غیر را به عنوان وجودی راز آلود- که می‌تواند متعلق عشق و آرزومندی قرار گیرد - در بر می‌گیرد و عمدتاً تمتعی زنانه است و به همین دلیل در میان زنان، زمینه ی جهت گیری عارفانه قوی تر است.

مراحل شکل گیری هویت در نظریه ی لکان:

در مرحله آینه ای کودک با دیدن تصویر خود در آینه، احساس وجود می‌کند. به این معنا که "من نفسانی خود را به عنوان تافته ای جدا بافته و متمایز از دیگران درک می‌کند. اما در تئوری لکان - بر خلاف تئوری فرویدی "من" - ادراک از "من" ارتباط وثیقی با واقعیت ندارد. بلکه مبتنی بر نوعی نارسیم و خود شیفتگی است. به عبارتی من نفسانی نه نماینده ی واقع بینی بشریت بلکه حاصل خود شیفتگی و هویت کاذب اوست.

در مرحله رمز و اشارت تصور انسان از خودش به شدت متأثر از زبانی است که از قبل او را احاطه کرده. زبان به مثابه ی دریایی است که ماهی وجود انسان در آن به دنیا می‌آید و الزامات روانی خود را به این انسان تحمیل می‌کند. شاید مفهوم از "خودبیگانگی" بر آمده از تحمیل چنین الزاماتی بوده باشد. به هر حال به نظر می‌رسد کنترل انسان بر خودش در حیطة رمز و اشارت به حداقل می‌رسد و از این نظر ساحت زبان، ما به ازای کلامی ضمیر ناآگاه فرویدی است که مقدرات رفتاری ما را تقدیر و تنظیم می‌کند. در این مرحله انسان بی آن که بداند به ساز اجتماع و اتوریتته های آن می‌رقصد که در زبان لکان از آن به "پدر" تعبیر می‌شود. لکان و به تبع او دکتر موللی با نظر مثبتی به وجه پدری می‌نگرند. با این استدلال که حیث پدری یا همان ناآگاه، واجد نظم و قانون است و بر خلاف حیث خیالی یا همان من نفسانی نمی‌خواهد همه چیز و همه کس را تحت کنترل در آورد بلکه بر عکس خود را ملتزم به قانون و چارچوب می‌داند.

لکان ارتباطی بین دیانت یهود و گرایش آمریکایی روانکاوی برقرار می‌کند. البته این درست است که مسئله ی هویت در آئین یهود، مسئله ی مهمی است - که تا حدی هم متأثر از تصور و توهمشان از قوم برگزیده بودن ایشان است - ولی فرو کاستن مفاهیم عام روانکاوی - که موضوع آن انسان به مثابه ی انسان است - به سنن قومی و مذهبی

محل بحث و تردید جدی است. بخصوص که قومی را در دنیا نمی توان یافت که این احساس برگزیدگی را به نوعی نداشته باشد. مگر در باره ادیان ابراهیمی هم این موضوع صدق نمی کند که لکان سعی می کند ارتباطی وثیق بین تئوری خود و سنت ابراهیمی برقرار کند. این گونه متدلوزی ها چندان علمی به نظر نمی رسد و حتی خود می تواند موضوع یک تحقیق روانکاوانه و روانشناسانه جداگانه هم باشد.

روانکاوی و روانشناسی در حوزه متدلوزی باید دامن خود را از ارزشیابی ها و ارزش گذاری هایی که بعضاً هم جنبه ی مذهبی و سیاسی دارد رها کند و در مرحله اول و ابتدا به ساکن صرفاً به تبیین و توضیح مراحل شکل گیری هویت بپردازد. پس از یک تبیین کلی و در مقام استفاده از اطلاعاتی که از ساختمان روانی انسان به دست آمده ، می توان به باید ها و نباید ها و ارزش گذاری ها هم پرداخت و از نقطه نظر روانشناسی "کمال" هم به نقادی پرداخت.

فریود و لکان هر دو از ابتدا به حوزه ارزش گذاری و موضع گیری بر سر اصالت من نفسانی یا حیث پدری وارد شده اند و به نظر می رسد این موضع گیری ها از بار علمی تحقیقاتشان کاسته است.

اما از منظر روانشناسی کمال و روانشناسی کاربردی ، نقد لکان بر جنبه ی نارسایی حیث خیالی و این که این حیث می خواهد اراده انگارانه بر آدم و عالم تسلط یابد ، ارزشمند است. در مقابل، حیث پدری هر چند از منظر التزام به غیر(قانون) مبین نوعی بلوغ و واقع بینی در برقراری ارتباط با جهان خارج است، اما از منظر الیناسیونی که کلیت زبان و فرهنگ مُندرج در آن به روان انسان تحمیل می کند، قابل نقد است و نوعی گذر و عبور عارفانه و کمال گرایانه از این ساحت را در دستور کار قرار می دهد.

در این که انسان جزئی از یک غیر بزرگ است شبهه ای وجود ندارد ولی فاعل نفسانی می تواند در این که چگونه جزئی از این غیر باشد، دخل و تصرف کند. در واقع اشکال من به "باید" نادرستی است که لکان از "هست" درستش ، استنتاج و استخراج می کند.

درست است که انسان ذاتاً موجودی برزخی و بینابینی است به این معنی که هویت مشخص و متمایز و چارچوب مندی ندارد ولی در نحوه ی این ترکیب و شیوه ی این التقاط می تواند به گونه ای جهت گیری کند که سلامت روانش ، بهتر تامین شود.

و چند سوال:

1- نقش آینه به عنوان یک "شی" تا چه اندازه در تثبیت حیث آینه ای انسان موثر است؟ و اگر آینه ای وجود نداشت، تا چه حد در تشکیل این حیث ، اختلال ایجاد می شد؟ آیا نباید وجه تمثیلی "آینه" را در مقابل وجه عینی آن، مهم تر تلقی کرد؟ (مثلاً چیزی شبیه معنی "مراه" در حدیث "المومن مراه المومن") در واقع من در باره اهمیت نقش تمثیلی و استعاری آینه در مقابل نقش فیزیکی و عینی آن در نظریه لکان دچار تردید شده ام.

2- سرشت و سرنوشت مهراکینی انسان ، ماهیتی تراژیک (دریغ آمیز) برای او رقم زده است که دکتر موللی او را به کژدمی تشبیه می کند که اقتضای طبیعتش نیش زدن است ولو این که به نابودی خود او هم منجر شود. تا اینجا تصویر مایوس کننده ای از وضعیت بشری به دست داده می شود ولی در ادامه آقای دکتر راه نجاتی برای خروج از این دور باطل پیش می نهد و آن "پذیرش" این وضعیت است و به ناگهان لحن ایشان کاملاً عارفانه می شود که کسب این آگاهی جنبه ی عقلانی ندارد و مستلزم نوعی انقلاب درونی از طریق روانکاوی است. آیا روانکاوی قرار است احیای نوعی عرفان نوین و علمی باشد؟

در مرحله مقعدی هم مطلوب ، غیر کوچک است که همان مدفوع باشد. کودک با کنترل مدفوع و کسب اختیار کنترل و دفع آن، نوعی هدیه به مادر می دهد و از این جهت احساس غرور می کند. اما در مرحله تناسلی مطلوب کل وجود مادر است که با مانعی به نام پدر روبرو می شود و از اینجا مفهوم ممنوعیت و قانون به ذهن کودک وارد

می شود. در ارتباط با مادر، عشق مادری حاکم است. که ممنوعیت و حد و مرز را نمی شناسد ولی رابطه با پدر مبتنی بر قانون و گاهی مجازات هم است. از این به بعد رویای بازگشت به گذشته که در آن وحدت حاکم بود باید فراموش شود تا بتواند خود را با قانون پدری که مبین نوعی بلوغ است، تطبیق داد. دکتر موللی می گوید باید عشق جایگزین وحدت شود.

با این نگرش تقاضای وحدت وجود عارفانه، نوعی فانتسم یا رویای بازگشت به شمار می رود و این تقاضایی است که صراحتاً در بیانات عارفانه از قبیل تمنای بازگشت به وحدت اولیه و نیستان وجود، مُستتر است.

متحد بودیم و یک گوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم، آن سر همه
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد ^۱ ، چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق ^۲

در واقع از منظر روانکاوی این نوع عرفان نوعی بازگشت به کودکی و حتی نوعی بیماری به شمار می رود در حالی که بلوغ به معنی پذیرش قانون پدری و کسب استقلال از مادر است. آقای دکتر. آیا برداشت من درست است؟

3- به نظر می رسد که از نظر لکان ذات انسان را جستجوی هیچ و پوچ به دنبال سراب آن هم به نحوی بی پایان و بی نتیجه تشکیل می دهد. انسان چون اساساً نمی تواند معشوق و معبود را در کلیت خود در آغوش کشد، به کسب مطلوب های جزئی دل خوش می کند بدون آن ارضا شود و سفرش پایان گیرد و تفاوت روانکاوی با عرفان این است که عرفان، وصال معشوق و معبود را در کلیت خود ممکن می داند و این تلقی از نظر روانکاوی نوعی فانتسم پارونوئید محسوب می شود. ظاهراً انسان مصداق آیه ی انا الانسان لفی خسر(انسان در خسران آفریده شده) است و گریزی و گزیری از آن ندارد. به قول دکتر موللی این خسران جویی از انسان موجودی خراباتی می سازد که آبادی او در خرابی اوست. (مدلول واژه ی خراب آباد) آقای دکتر موللی آیا این برداشت من صحیح است؟

¹ عدد: متعدد

² فریق: فرقه ها