

مشکل دیدگاه‌های روانکاوانه

نقد اکبر گنجی از اندیشه‌های دکتر شریعتی (قسمت آخر: اینجا) بازتاب‌هایی متعدد داشت. محمود دلخواسته در نقدی با عنوان «در جستجوی حقیقت یا قدرت؟» (اینجا) به نوشته‌های گنجی پاسخ داد. سپس داریوش برادری در مطلبی با عنوان «مشکل ایرانیان با نقد و قتل سمبولیک» (اینجا) از «بازی اودیپالی» در نوشته‌های گنجی و دلخواسته گفت. نوشته‌ی زیر پاسخی است به نقد داریوش برادری. زمانه از نقدهای بیشتر و نگاه‌های متفاوت در این زمینه استقبال می‌کند.

دیروز به طور اتفاقی به جمله‌ای از راترفورد، فیزیکدان معروف انگلیسی، برخوردیم که مضمونش این بود: یک نظریه‌ی علمی زمانی معنادار می‌شود که بتوان آن را حتی برای یک خانم / آقای شاغل در قهوه‌خانه نیز براحتی توضیح داد.

حال با این مقدمه، قبل از هر چیز بگویم دیدگاه‌های روانکاوانه‌ی آقای برادری، در توضیح مسایل امروزی ما ایرانیان، جالب است؛ اما با وجود این متأسفانه چندمین بار است که من، علی‌رغم داشتن مطالعات عالی دانشگاهی در علوم انسانی، سر و ته سخنان آقای برادری را نمی‌فهمم. متون وی، در بسیاری از مواقع و تا حد زیادی، گنگ و نامفهوم هستند. شاید هم وی همین الان مقاله‌ای جدید بنویسد و با همان زبان خاص بگوید: این عدم درک شما ناشی از وجود نوعی عقده‌ی خاص اودیپالی و حس تنفر پیشامدرنی و... است!

بگذریم. شاید هم یکی از دلایل نامفهوم بودن نوشته‌ی اخیر برادری این است که نگاه روانکاوانه‌ی فرویدی و پسا فرویدی به مسایل اجتماعی، آن‌گونه که آقای برادری با خرسندی می‌پندارند، روش علمی مناسبی برای توضیح مسایلی چون نقد گنجی بر شریعتی یا نقدهای دیگران نباشد و درک پیچیدگی‌های مسایل اجتماعی که ابعاد گوناگون زیست محیطی، تاریخی، فرهنگی، زبانی و اقتصادی دارند فقط به استناد نارسایسیسم و انواع عقده‌های روانی ممکن نباشد. به هر حال، من روان‌کاو نیستم اما درک خوب و روانی هم از توضیحات روانکاوانه‌ی وی ندارم.

نکته‌ی بعد آن‌که، من هم نقد آقای دلخواسته بر شریعتی را از «اول تا آخر» خوانده‌ام. اما برخلاف درک و دریافت آقای برادری، هیچ‌گاه با خواندن این متن به ذهنم نرسید که آقای دلخواسته، با این‌که گاهی لحنش با شریعتی همدلانه یا به اصطلاح خود آقای برادری «پشتیبانانه» است، در پی اثبات «شرافت» آقای شریعتی باشد. از این گذشته، حتی اگر هم آقای دلخواسته با آوردن یک رشته دلایل در صدد اثبات این موضوع بوده باشد، به چه دلیل «مدرنی» باید این کار امری «پیشامدرن» تلقی شود؟ چرا پرداختن به امر «شرافت شریعتی» باید در موقع بررسی اندیشه و منش او نادیده گرفته شود؟ آیا نفس چنین تجزیه‌گرایی شدیدی میان امری با بار شخصی و خانوادگی بیشتر، همچون اشاره‌ی مستند به تک‌همسری و رابطه‌ی آزادیخواهانه‌ی شریعتی در خانه، و دیگر رفتارهای او (همچون سخنرانی‌ها یا کتاب‌هایش) که از دید ما جنبه‌ی عمومی آن بیشتر است، ناشی از نوعی دوآلیسم نیست؟ از نگاه من آقای برادری، علی‌رغم توجه ارزنده‌ای که به خطرات ناشی از ثنویت و دوگانه‌سازی‌های تضادآمیز در نقادی‌های ما ایرانیان دارند، در این نوشته و نوشته‌های قبلی‌اش، خود، گاه بی‌گاه دچار این عارضه شده‌اند. برای نمونه، وقتی که قائلند فرق نقد مدرن از شریعتی با نقد پیشامدرن از او این است که در دومی ما شرافت و حیثیت را هم جزوی از موضوع تحقیق می‌دانیم اما در اولی، که مدرن نامیده می‌شود، ما قایل به جدایی و تفکیک کامل این دو از هم هستیم، آشکارا نگاه ثنوی غیرقابل جمعی را ترویج می‌کنند.

آقای دلخواسته ۲ نقد پیاپی و کاملاً مرتبط به هم در نقد گنجی منتشر کرده است. اما به نظر می‌رسد آقای برادری، به دلیل استنادات بسیار ناقصی که فقط به نوشته‌ی اخیر دلخواسته دارد، هیچ کدام را یا کامل نخوانده یا این‌که اصلاً ندیده است. گمان من این است که او فقط هنگام نگارش مقاله سرسری نگاهی انداخته و خودش هم بقیه‌اش را «حس» زده است. اما من از مجموع دو نقد آقای دلخواسته فهمیدم که او به شریعتی نقد جدی دارد. به این جمله‌ی او در نقد اولش بنگرید:

«... همان‌گونه که گنجی در مقاله خود مسلم گرفته است، شریعتی حقیقتاً شخصیتی تاریخ‌ساز بود. اما همین‌جا اضافه کنم که صفت «تاریخ‌سازی» شریعتی، بدان منزله نیست که باورها و یافته‌های او را از هرگونه ضعف‌های فاحش علمی فارغ بدانیم. به عکس، نگارنده نیز معتقد است همین ضعف‌های علمی شریعتی لطمات قابل توجهی به بعد دموکراتیک انقلاب بزرگ ۵۷ وارد ساخت. اما این ضعف‌ها که کاملاً جنبه نرمال و انسانی داشت هرگز به این معنا نبوده و نیست که بتوانیم او را، آن‌گونه که گنجی پیش می‌کشد، ایدئولوگ استبداد و خشونت در ایران سال ۶۰ به بعد بدانیم. کسانی که با آثار شریعتی انس دارند و با روح او آشنا هستند، بهتر از هر کسی می‌دانند که نسبت دادن جریان خشونت‌گرایی و انتگرسیسم اسلامی پس از انقلاب به اندیشه‌های او چه کار بی‌انصافانه‌ای است. ردیف کردن یک تعداد رفرنس از آثار شریعتی در موضوعات مختلف و بر آن اساس تلاش برای نسبت دادن جریان بنیادگرایی شیعی به شریعتی که ریشه‌های عمیقی در نزاع دست کم صدساله میان بنیادهای سنتی و ارتجاعی ایران، اعم از بنیادهای دینی و اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی، با فنون و تکنیک‌های مدرنیسم و توتالیتراریسم دارد نهایت بی‌انصافی است. چه کسی است نداند بیشترین وجه همت شریعتی در نقد سرسختانه‌ای بود که نسبت به همین خودکامگی بر خاسته از دین و انواع خودباختگی‌های سنت در خشونت ناشی از بت کردن تکنیک مدرن داشت... این درست است که شریعتی تا آخر عمر موضع نهایی‌ایی در برابر پرسش دموکراسی نداشت و در جنگی درونی با مقوله آزادی درگیر بود، و باز آشکار است که هر خواننده آثار شریعتی با سخنان ضد و نقیضی از او در باب هم دموکراسی و هم آزادی روبرو می‌شود، ولی رسیدن به این نکته از دوآلیسم گنجی بر نمی‌آید. از دوآلیسم گنجی از پیش معلوم است که چه نوع شریعتی باید خارج شود؛ یک شریعتی بنیادگرا.»

اما آقای برادری می‌گوید:

«... آقای دلخواسته به جای جواب دادن به نقد گنجی، استدلال می‌آورد که شریعتی یک زن بیشتر نداشته است و مرز میان نقد متن و زندگی خصوصی مؤلف را از بین می‌برد.»

اما آیا واقعاً آقای دلخواسته این‌گونه عمل کرده است که آقای برادری تصویر می‌کنند؟ به نظر من اگر خود آقای برادری هم زحمت خواندن متن را همین الان به خود بدهند متوجه می‌شوند که این نقدشان نامنصفانه است و به همان درد نارسسیم که خودشان می‌گویند مبتلاست. حال ببینیم دلخواسته چه می‌گوید:

«گنجی با نقل تمثیلی از شریعتی در رابطه با بکر بودن می‌خواهد نشان دهد شریعتی نگاه مردسالارانه به باکرگی زن داشته است. حال ببینیم آیا او در این برداشتش سخن معناداری ارایه می‌کند؟ او تمثیل را در جایی از آثار شریعتی که شرف مرد به باکرگی زن تشبیه شده است و این‌که اگر شرف یک بار لکه‌دار شود دیگر هیچ چیز جبران‌ناپذیر نمی‌کند، پیدا کرده است و از این‌جا نتیجه می‌گیرد که نگاه شریعتی به زن یک نگاه مردسالارانه و ضد زن بوده است. این‌که گنجی بر خلاف ادعاهای هرمنوتیکی و نظریه تفسیری پست‌مدرنش حاضر است در این مورد ویژگی سمبولیک واژه‌ها و عبارات را در زبان نادیده گیرد و از این تمثیل شریعتی برداشتی مبتنی بر معنی لفظی (Letters of Text) کند نشانه دیگری بر ضعف روش‌شناختی اوست. این‌طور به نظر می‌رسد که آقای گنجی اطلاعات پراکنده‌ای درباره فمینیست‌ها به دستش رسیده و حالا از پاپ هم کاتولیک‌تر شده است و اعتراض می‌کند اصلاً شریعتی به باکرگی زنان چه کار داشته است؟ تلویحاً منظور آقای گنجی این می‌تواند باشد که باکرگی دختر باید در دست خود دختر قرار داشته باشد و جامعه مردسالار هیچ حق و نظری در این امر خصوصی نمی‌تواند بدهد. اگر منظورش این است که باید گفت این دیدگاهی متین است، اما این میزان سخن هیچ روشنی‌ای ایجاد نمی‌کند، بلکه لازم است از پیشینه و تبارشناسی آن هم اطلاع داشت تا بی‌گدار وارد مباحث پیچیده فمینیسم نشد. کوتاه آن‌که این نظر برمی‌گردد به پاره‌ای از مکاتب فمینیستی که چندین دهه است می‌گویند زن باید کنترل بدن خود را از کنترل جامعه مردسالار خارج کرده و خود آن را در دست بگیرد. من نمی‌دانم که شریعتی دقیقاً در مورد این سوال چه نظری داشته است زیرا همان‌طور که در آغاز بحث گفتم من به قصد شرح آرای شریعتی وارد نشده‌ام، ولی این را می‌دانم که آقای گنجی در لوی انتقاد به شریعتی به زنان خواننده مقالات خود می‌خواهد بگوید که خود چه نظری دارد هرچند جرأت آن را نیز نداشته که این نظر را صریح اعلام کند و بنابر این در لفافه تلویحاً سخن گفته است؛ آقای گنجی مخالفت با دیدگاه سنتی در رابطه با باکرگی زن را از دیدگاه حاکم بر سرمایه‌داری غربی انجام می‌دهند. اما آقای گنجی چون پیچیدگی‌های رابطه سکس و بکارت با قدرت در جوامع سرمایه‌داری لیبرال را نمی‌داند، مانند بعضی از مکاتب فمینیستی اصرار دارد که اگر قدرت در شکل فرهنگ مردسالار، حق نظر و عمل در مورد زن و روابط جنسی‌اش نداشته باشد زن قدم بزرگی در آزادی جنسی خود برداشته است. ولی آقای گنجی نمی‌داند که قدرت تنها در شکل مردسالاری نیست که عمل می‌کند؛ مثلاً در جوامع سنتی که از دست دادن بکارت دختر عملی شرم‌آور تلقی می‌شود، امروزه در بسیاری از جوامع غربی و خصوص در طبقه کارگر (reclassunde) "از دست ندادن باکرگی" برای دختران بعد از سن ۱۵-۱۶ سالگی خجالت‌آور محسوب می‌شود. پس اگر دقیق شویم تغییر چندانی رخ نداده است زیرا وقتی این ساختار قدرت است که هم باکرگی و هم باکره نبودن را ناشی از یک فرهنگ ارتجاعی یا مدرن می‌داند و خواستار حذف یا بقای آن می‌شود، در هر دو حال زن کنترل بدن خود را در دست ندارد، فقط ارباب عوض شده است. می‌بینیم که در هر دو مورد ظاهراً متضاد دختر کنترل بدن و زندگی جنسی خود را به دست نیآورده است، بلکه هنوز در کنترل قدرت قرار دارد و فقط صاحب قدرت از جامعه مردسالار به جامعه‌ای عبور کرده که در آن زن ارزش خود را در جذابیت جنسی‌اش می‌بیند و ساده‌ترین راه اثبات این جذابیت به خود و دیگران را در این می‌بیند که هر چه زودتر باکرگی خود را از دست بدهد. بنابر این توجه شود که بی‌ارزش شمردن بکارت اصلاً مشکل را حل نمی‌کند. همان‌طور که از دست دادن بکارت بالذاته آزادی‌آفرین نیست. راه این است زن در سکس، معنی و مفهوم و ارزش نشود و در عین حال نیازهای طبیعی جنسی‌اش نه مثل جوامع سنتی سرکوب، و نه در خدمت سرمایه‌داری یا به اصطلاح فریبنده "جوامع مدرن" قرار گیرد. بلکه زن حق دارد در آزادی کامل ارضا شده و در رابطه با عشق و مأنوس شدن با مرد پایداری و وفاداری بجوید. این گونه است که سکس از کنترل هر قدرتی خارج شده و در فضای طبیعی خود، در ارضای نیازها و لذت‌های طبیعی در آزادی کامل و در فضای اعتماد، احترام، فهم و عشق پایدار شود. ولی آقای گنجی از آن‌جا که در تله انواع گفتمان قدرت گیر کرده است از درک این تمایزات و پیچیدگی‌ها بس ناتوان نشان می‌دهد و چنین است که کارش به جنجال علیه شریعتی در رابطه با بکارت می‌کشد.»

یک نکته‌ی پایانی و چند پرسش هم در ارتباط با آن عرض کنم: آقای برادری می‌گوید:

«آقای دلخواسته همین‌گونه در توضیحاتش در باب فوکو و برای نشان دادن روشنفکر نبودن گنجی، برخی افکار فوکو را مسخ و ایرانی می‌کند. زیرا در نگاه فوکو قدرت یک وجود استراتژیک و خلاق است و "بدن" انسان تبلور قدرت و دیسکورس است. بدین جهت مفهوم "بدن" بدون قدرت و دیسکورس وجود ندارد. موضوع نوع دیسکورس است و نه آزادی توهم‌وار از دیسکورس و قدرت، آن‌گونه که آقای دلخواسته تفسیر می‌کند.»

از آقای برادری می‌خواهم در این رابطه‌ها توضیح دهد که: مسخ کردن فکر فوکو یعنی چه؟ ایرانی کردن آن یعنی چه؟ و اشکالش چیست اگر یک ایرانی فوکو را در توضیح قدرت در بافت فرهنگ و سیاست ایرانی به کار برد؟ از کجای آثار فوکو برداشت کرده‌اید که "بدن" تبلور قدرت و دیسکورس است؟ آقای دلخواسته در بند مربوط به حجاب (نه موضوع بکارت که مورد اشاره‌ی آقای برادری است) فقط یک جا از فوکو نام می‌برد و این چنین می‌گوید:

«موضوع حجاب نزد شریعتی به سوال بزرگ‌تری چون سکسوالیته و رابطه آن با سیستم سرمایه‌داری و حتی بازار مصرف برمی‌گردد. این یکی از پرسش‌های اصلی غالب روشنفکران جدی‌ای چون شریعتی بوده و همچنان هم هست. در طول تاریخ

بشری سکسوالیته که ترکیبی از واقعیت - خیال و عریانی - پوشیدگی بدن بوده است. در این رابطه است که می‌شود فهمید سکس و بدن همواره بعدی عمومی و اجتماعی داشته است. برای مثال، فوکو که از رابطه قدرت و سکس و بدن سخن می‌گوید نتیجه می‌گیرد که سکس در خدمت قدرت است که از خود بیگانه می‌شود و از فضای طبیعی خود خارج شده و خادم نیازهای روزافزون سرمایه‌داری می‌شود... یکی از کارویژه‌های اصلی قدرت، "کنترل" ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی است.»

تا آنجا که من هر دو متن دلخواسته را خوانده‌ام، او آشکارا با استناد به اندیشه‌ی بنی‌صدر به دیسکورس قدرت به معنای فوکویی نقد دارد و برخلاف فهم رایج از فوکو، که همه‌ی گفتمان‌ها ی عصر ما گفتمان قدرت است، او قایل است که دیسکورس آزادی "وجود" خارجی دارد. دلخواسته، آن‌گونه که من فهمیده‌ام، با نقد بیان قدرتی که در گنجی یافته است می‌خواهد به بیان آزادی برسد. پیش‌فهمش هم این است که گفتمان آزادی بیاتر فطرت هستی‌ست و به قول کانت بدون آزادی هیچ حقی وجود ندارد و هیچ مسأله‌ای و هیچ راه حلی برای خروج از وضعیت موجود نامطلوب نیست. بیان /گفتمان قدرت توجیه‌گر قدرتی‌است که نیست و از رهگذر رابطه‌ی قوا پدید می‌آید. برخلاف دیدگاه موسوم به دیدگاه فوکویی، این دو دیسکورس دو محور را تشکیل نمی‌دهند که یکی تابع دیگری یا هر دو تابع یکدیگر باشند. به نظرم این همان تز محوری آقای دلخواسته در هر دو مقاله بوده است؛ بیان نکته‌ای بوده است که گرچه کسانی همچون خود فوکو در ارتباط با انقلاب ۵۷ ایران به آن پی برده بودند اما گنجی در تبارشناسی انقلاب ۵۷ به زعم خود می‌خواهد بنای آن را ویران سازد. کوتاه آن که بنی‌صدر نقل می‌کند که او پس از برگشت از ایران در دیدارهایش با وی و چند تن دیگر از روشنفکران مسلمان در پاریس همچون آقای سلامتیان همین پرسش را طرح کرده بود که چطور می‌شود یک انقلاب مردمی خارج از بیان‌های قدرت موجود شکل بگیرد. که بنی‌صدر در پاسخ از وجود اندیشه و گفتمان موازنه‌ی عدمی در ایران زمین می‌گوید. بنی‌صدر خودش در جاهای مختلف این موضوع بسیار مهم را بازگو کرده است. برای نمونه در نوشته‌ای به مناسبت نوروز ۸۶ می‌گوید:

«در آن روزها که مردم ایران به سربازان و افسران گل اهدا می‌کردند، فوکو، فیلسوف فرانسوی، نزد این‌جانب آمده بود و می‌خواست بداند انقلابی با شرکت جمهور مردمی که در برابر گلوله گل پرتاب می‌کنند، چگونه ممکن گشته است؟ با او از موازنه‌ی عدمی که ولایت جمهور مردم را میسر می‌کند و آزادی و رشد را هدف می‌گرداند و هدف سیاست را آزادی می‌سازد و بدین انقلاب، سیاست را که قدرت‌مداری از اخلاق و معنویت تهی کرده است، از اخلاق و معنویت پر می‌کند سخن گفتم. اینک شما ملتی را مشاهده می‌کنید که به نمایندگی از جهانیان، به سیاست جهتی دیگر می‌بخشد و آن را به خدمت آزادی و معنویت و اخلاق درمی‌آورد.»

همچنین در مقاله‌ای که دو سال پیش، به مناسبت سالگرد درگذشت بازرگان منتشر کرده است، خود این چنین توضیح می‌دهد: «بیرون رفتن از ظلمات قدرت به نور آزادی، نیاز به بیان آزادی دارد. کار روشنفکر در خور این عنوان، با صفت دینی یا بی صفت دینی، یافتن و پیشنهاد کردن بیان آزادی است. یافتن و پیشنهاد کردن بیان آزادی ممکن است یا ناممکن؟ در انقلاب، در آن در روزها که مردم ایران گل را بر گلوله پیروز می‌کردند، میشل فوکو، فیلسوف فقید، نزد این‌جانب می‌آمد. می‌خواست بداند چگونه انقلاب ایران ممکن گشته است. چگونه مردمی به‌طور خودجوش سازمان یافته‌اند و در سرتاسر کشور جنبش هماهنگی را میسر ساخته‌اند؟ بیان قدرتی که چنین جنبشی را میسر کند نمی‌یافت و می‌دانست بدون اندیشه‌ی راهنما نیز قدم از قدم نمی‌توان برداشت. آیا جهان در انقلاب ایران شاهد خلق بیان آزادی نبود؟ در پاسخ او، از موازنه‌ی عدمی، به‌مثابه اصل راهنما سخن به میان آوردم. بر اصل ثنویت، جز این یا آن بیان قدرت را نمی‌توان ساخت. اما بر اصل موازنه‌ی عدمی، بیان آزادی ساختنی است. بدین سان، روشنفکری که بخواهد در پی بیان آزادی شود، کار اول او یافتن اصل راهنما می‌شود. به این کار که پرداخت، درمی‌یابد که آزادی این‌همانی جستن با هستی است. این آزادی را عقل، به گاه خلق، می‌یابد. در کتاب عقل آزاد، روش‌های دو عقل، یکی عقل قدرت‌مدار و دیگری عقل آزاد را، بازشناسانده‌ام. آن اصل راهنمایی که عقل را بر روی هستی باز کند، بیشتر، این‌همانی با هستی را میسر کند، ثنویت که عقل را در محدوده‌ی دو محور زندانی می‌کند نیست. توحید در مفهوم موازنه‌ی عدمی (=رها شدن از محدودکننده‌ها و باز شدن به روی هستی هوشمند، خدا)، اصل راهنمایی است که به عقل آزادی و توان بازجستن بیان آزادی را می‌دهد. بدین اصل است که دین از فید و بند قدرت رها می‌شود؛ دین، به یمن موازنه‌ی عدمی، علم را نیز از زندان ثنویت و از بند قدرت رها می‌کند و در اصل راهنما با دین این‌همانی می‌جوید. علم جای خود را در رشد انسان تا هستی هوشمند بازمی‌یابد. نزاع تقدم و تأخر دین و علم و انطباق یکی با دیگری پایان می‌پذیرد و رشد انسان در آزادی و در عمران طبیعت ممکن می‌شود.»

حال امیدوارم آقای برادری که می‌گویند دلخواسته یک نوع آزادی "توهموار" از قدرت مد نظر داشته است، همان‌گونه که برای نشان دادن امکان مدرنیته‌ی ایرانی به آثار آقای جمالی و دیگر اندیشوران ایرانی استناد می‌کند، به اندیشه و بن‌مایه‌ی فرهنگ آزادی، یعنی "اصل موازنه‌ی منفی یا عدمی" که هواداران مصدق از همین فرهنگ حماسی/عرفانی/عیاری/سیمرغی ایرانی یاد گرفته‌اند و سال‌هاست توسط بنی‌صدر در انواع کاربردهای روزانه‌اش در سیاست و اقتصاد و فرهنگ به مردم توضیح داده می‌شود، هم توجه می‌کردند و از واژه‌ی "توهموار" برای وصف این گفتمان استفاده نمی‌کردند. آیا کاربرد واژه‌ی "توهموار" در بافت معنایی ایرانی - فارسی آن در این‌جا باز حاکی از وجود همان ایرادی نیست که آقای برادری در صدد نقد آن هست؟

منبع: رادیو زمانه

http://www.radiozamaneh.org/idea/2007/09/post_157.html