

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۱۳۱-۹۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸

نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم‌سازی «سوژه مقید» و بازنمود آن در میان روشن‌فکران دینی

مجید سروند*

چکیده

سوژه در غرب، از شأنیته یکسره آزاد و آگاه و مستقل و خودبنیاد به موقعیتی وابسته به ناخودآگاه، دیگری، تاریخ، سنت، ساختار، گفتمان و قدرت محدود شده و در نهایت توصیفی دیالکتیکی از آن مطرح می‌گردد. در این پژوهش، پرسش اصلی این است که در جریان روشن‌فکری دینی در ایران -پس از انقلاب اسلامی- سوژه، چه جایگاهی داشته است؟ فرضیه پژوهش این خواهد بود که در جریان روشن‌فکری دینی در ایران به سوژگی آدمی -آن هم سوژه فردی- توجه و تأکید شده و قرائتی جدید -انسانی- از دین عرضه می‌شود که در سازگاری با اقتضائات تمدن مدرن، بر محوریت انسان، اراده، آزادی، حق انتخاب، شکوفایی، فردیت و سوژگی است. در این مقاله برآنیم تا ضمن ارائه مروری تاریخی از دگرگونی‌ها در درک و برداشت از مفهوم «سوژگی» در دوران مدرن، رویکرد روشن‌فکری دینی بدان، به‌ویژه در آرا و آثار مهدی بازرگان را مورد مذاقه قرار دهیم. همچنین با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه منابع اسنادی و کتابخانه‌ای به تجزیه و تحلیل مطالب گردآوری‌شده خواهیم پرداخت.

واژه‌های کلیدی: سوژه مقید، مکتب انتقادی، بازرگان، شبستری و سروش.

* دانش‌آموخته دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

مقدمه

در تاریخ تمدن غرب، قرون وسطی، زمانه‌ای تلقی می‌گردد که در آن، نهاد روحانیت - کلیسا - و کشیشان چنان اقتداری یافتند که در مقام جانشینی و مرجعیت رسمی امر قدسی و کلام الهی، هیچ حوزه‌ای را از چنبره سلطه خود در امان نگاه نداشتند. در این میان، آدمی نیز بی‌آنکه بر خودبنیادی، خودمختاری و آگاهی خود استوار باشد، یکسره تحت نفوذ و استیلای نهادهای مذهبی و حکومتی قرار داشت؛ به طوری که اراده آزاد و فردیت وی در تبعیت بی‌چون و چرا از مرجعیت‌ها و همسان‌سازی و یکرنگی با جماعت مضمحل می‌گشت. اما چنین وضعیتی تداوم نیافت و شکل‌گیری جریان‌هایی چون رنسانس، دین‌پیرایی و انقلاب‌های علمی و صنعتی در دنیای غرب، دگرگونی‌های عظیم و عمیقی را در تمامی ساختارهای دینی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به همراه آورد که بیانگر ورود به عصری نو بود که بعدها «مدرنیته» نام نهاده شد. جدای از اهداف و آثار عینی مدرنیته که شامل تغییر در مظاهر تمدن غرب و آغاز رویکرد نوسازی بود، تحولات اساسی در حوزه‌های فکری و فرهنگی رخ داد. بدین ترتیب که تجددگرایی و روشنگری به عنوان پاسخی به عصر تاریکی و اقتدار بی‌حد و حصر کلیسا، نهادها و مراجع دینی و رسمی را به حاشیه راند و به تدریج با طرح مفاهیمی چون قانون عرفی، حقوق طبیعی و حقوق بشر، طبیعت‌گرایی و رویکرد علمی، عقل‌گرایی، نهادهای مدنی و مردمی، سکولاریزم و... عملاً نه تنها امکان یگانه‌سازی روحانیون را مختل ساخت، بلکه سلطه حاکمان و قدرت‌های دنیوی را نیز به چالش کشید.

به طور مشخص می‌توان عاملیت اصلی در گذار به دوران جدید را ظهور نوعی از انسان‌گرایی دانست که اساسش بر «سوژگی» و «فردیت» آدمی بود. در واقع اساس و بنای مدرنیته را بایستی در شکل‌گیری و محور قرار گرفتن «سوژه» نقاد و خودبنیاد عاقل و آگاه و فاعلی جست‌وجو کرد که منشأ و سرّ آن را در کوگیتوی دکارتی، «می‌اندیشم، پس هستم»، بازمی‌یابیم. «من» دکارتی و انسان عصر رنسانس و روشنگری به عنوان سوژه‌ای خودمختار (به معنای داشتن اراده آزاد و قدرت انتخاب، چه در ساحت ذهن و نظر و چه در ساحت عین و عمل)، نه تنها در جایگاه شناسنده جهان پیرامون خویش

برآمد، بلکه فراتر از آن مقام تفسیر، در پی «تغییر» جهان و تحقق بخشیدن به توانایی‌ها، انتظارات و خواست‌های خود نیز بود.

از نظر کانت، «روشنگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود و نابالغی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است، بدون هدایت دیگری» (کانت و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۷). حال اگر «سوژگی» و «فردیت» آدمی را مهم‌ترین محصول روشنگری و دنیای مدرن و صفت بارز یک کنشگر خودآگاه، صاحب اراده و خودمختار بدانیم که در جست‌وجوی فهم هستی و کشف حقیقت وجودی خود و هستی و معنا بخشیدن به آن است، می‌توان مدعی بود که از نقطه‌ای در تاریخ اندیشه سیاسی، با به رسمیت شناخته شدن خودآفرینی، رشد و بالندگی فردی و ردّ هرگونه مرجعیت مطلقه شخصیتی، مرکز توجه و مرجع تأکید از «شهریاری» به «شهروندی» و حقوق و آزادی وی تغییر می‌یابد. از این‌رو در پژوهش‌های سیاسی نیز تحولات اساسی رخ نموده، برخلاف رویکردهای سنتی و کلاسیک، سیاست تنها سخن راندن از نهادهای حاکمیتی و شخص حاکم نبوده و می‌توان اموری در ظاهر غیر سیاسی - در اینجا سوژگی و فردیت - را موضوعاتی در حوزه امر سیاسی و رای ساحت عینی، تجربی و نهادینه علم سیاست قلمداد کرد.

در سیر تطور تفکر غربی، سوژه مستقل، آزاد و آگاه از سوی جریان‌ها و نحله‌های مختلفی همچون مارکسیسم، ایدئولوژی بورژوازی، روان‌شناسی فروید، زبان‌شناسی سوسور، مکاتب ساختارگرا، نظریه‌های گفتمانی، پست‌مدرنیسم و... با چالش جدی مواجه شد. در ادامه نیز اندیشمندانی چون ویتگنشتاین و هوسرل، تلاش‌هایی در جهت ردّ دوآلیسم سوژه/اژه یا آگاهی/جهان انجام دادند؛ بدین صورت که هرچند جهان تمامی متعلقات آن، جهان من و پدیداری در برابر آگاهی است، در عین حال اندیشه نیز همواره اندیشه چیزی، آگاهی «آگاهی از» متعلقی بوده و سوژه هم در شکل‌گیری، هویت‌یابی و کنش هدفمند خود معطوف و نیازمند اژه است. از سویی دیگر، آدورنو و هورکهایمر - از اصحاب مکتب انتقادی - نیز صراحتاً به نقد موضع عقلانی و سوژه‌محور روشنگری پرداخته، خوش‌بینی‌های آن در جهت استقرار دموکراسی، جامعه مدنی و آزادی شهروندان را موهوم برمی‌شمارند؛ به طوری که تحت سلطه نظامی خودکامه و تام‌گرا، آدمی عملاً به سازشکاری و یکرنگی با جماعت وادار شده، فرد در حصار گرفتار

می‌آید که چگونگی تفکر و رفتار وی در قالب واکنش‌های متعارف و پیش‌بینی‌شده و در چارچوب «رفتار استاندارد» بر او تحمیل می‌گردد. همچنان‌که در صنعت فرهنگ نیز که فرهنگی توده‌ای است، هرگونه تفاوت، نوآوری و امر امتحان‌نشده که از قبل پیش‌بینی و متعین نگشته، حذف شده و در سابه یکسانی با امر کلی، فردیت دروغین یا شبه‌فردیت بر همه‌جا حاکم شده است.

از این‌رو در توصیفی «دیالکتیکی» از سوژکتیویته -همان رابطه دوپهلوی روشنگری و سلطه و یا روندی دیالکتیکی بین سوژه و ضرورت، یا آزادی و سرکوب- از سویی، سوژه نیرویی موجود در جامعه بوده، انسان همچنان دارای قدرت تحقق خود است و از سویی دیگر، فردیت در قالب صنعت فرهنگ و هویت‌های کلی و یکسان محو شده و فرد اسیر چارچوب‌ها و برنامه‌ریزی‌های از پیش موجود و متعین گشته است. از این منظر، در جهت رهایی‌بخشی آدمی از بند مناسباتی که او را به ابژه تحت انقیاد و برده خود تبدیل کرده و آزادی و حق انتخاب وی را سلب نموده‌اند و در شرح امکان مفهوم‌سازی گذار از سوژه سرکوب‌شده به سوژه آزادشده، در طول متن مقاله، به مسئله سوژگی و قدرت نزد فوکو پرداخته‌ایم. با این اشاره که فوکو، سوژه شدن را نه امری ایستا و از پیش متعین، بلکه فرایندی متحول و پویا می‌داند که طی آن، سوژه به تدریج در شرایطی خود را می‌سازد که تحت تأثیر روش‌های انضباطی قدرت جهت‌دهی می‌شود. در واقع سوژه^۱ از طرفی موضوع مطیع‌سازی و از طرفی دیگر فاعل شناسا و توانا به شناخت و آگاهی از خود و هویت خویش است. به باور فوکو، مبارزه علیه مُنقادسازی سوژه و به عبارتی خلق فردیت و سوژگی جدید، با عبور از سوژه‌ها و هویت‌های تحمیلی موجود و تصوّر شیوه‌های دیگر بودن و تحقق‌بخشی به آنها ممکن خواهد بود. «باید آنچه را می‌توانیم باشیم، تصور کنیم و برسانیم».

با توجه به ملاحظات یادشده، بدین ترتیب مقصود مورد نظر از «سوژگی»^۲ در پژوهش پیش رو را در یک کلام می‌توان «سوژه مقید» عنوان کرد که وضع بودن -در- هستی انسانی مدرن است که علی‌رغم جنبه‌های آزادی اراده و خودمختاری خود، معطوف به

محیط پیرامونی و ملزومات و تقیّدات آن است و از این منظر همواره در کشاکشی دائمی با اراده دیگری، تاریخ، نهادهای اجتماعی، مرجعیت‌های دینی، ساختارهای حکومتی و غیره قرار داشته، تلاش در مقاومت و فائق آمدن بر آنها دارد.

حال در راستای اهداف مقاله حاضر، برآنیم تا در طول متن، از منظر رویکرد نظری یادشده، سوژه مقید را در جریان «روشن‌فکری دینی» ایران پس از انقلاب اسلامی، به‌ویژه آرای مهدی بازرگان مورد ملاحظه قرار دهیم. شایان ذکر است که درباره این جریان، نه‌تنها حول محتوا، مضامین و مدّعیات اصلی آن، بحث‌های فراوانی صورت گرفته، بلکه حتی بر سر عنوان نیز مناقشه وجود دارد. در اینجا ناگزیر از آنیم که از شبهه‌ها و جدل‌های برون‌گفتمانی و نیز اختلافات درون‌گفتمانی گذر کرده، مقصد و مقصود اساسی خود را بر محور نگرشی ارائه نماییم که نظریه‌پردازان شاخص این گفتمان یعنی «مهدی بازرگان»، «محمد مجتهد شبستری» و «عبدالکریم سروش» درباره انسان، فردیت و سوژگی وی ابراز داشته‌اند.

از منظر هر یک از این متفکران، خوانش سنتی از دین در زمانه مدرن، نه‌تنها ناکارآمد بوده، پاسخگوی مسائل انسان امروزی نیست، بلکه اسلام فقهاتی و تقلیدی، از جهاتی مانع رشد و تکامل و تحقق استعدادهای بالقوه آدمی نیز می‌باشد. از این‌رو نخستین اقدامی که در اینجا شاهد آن هستیم، زیر سوال بردن قرائت رسمی از دین و ارائه قرائتی جدید از آن است که در سازگاری با اقتضائات تمدن مدرن، بر محوریت انسان، اراده، آزادی، حق انتخاب، شکوفایی، فردیت و سوژگی وی شکل گرفته است. بدین ترتیب در غیریت با گفتمان حاکم که با فهمی فقهی، حداکثری و ایدئولوژیک از دین، در پی دنیوی کردن دین و سازمان‌دهی نظامات سیاسی، اقتصادی و حقوقی با آن و اجرای احکام اسلامی و فتاوی فقهی در جامعه است، به اعتقاد روشن‌فکران دینی، فقه از حرام و حلال شرعی فراتر نرفته، از قانون‌گذاری، برنامه‌ریزی اجتماعی و مدیریت ناتوان است؛ و گوهر دین همانا تجربه دینی و ایمان مبتنی بر آن است که امری فردی و درونی بوده، گذشته از اهداف اصلی اخروی آن، در زندگی این‌جهانی تنها به واسطه جهت‌گیری‌های اخلاقی، معنادار ساختن زندگی و آزادی درونی حائز اهمیت است. آزادی از مرجعیت‌ها و اتوریته‌هایی که تکلیف‌گرایانه و بی‌چون‌وچرا، تسلیم و تعبد

می‌طلبند و از رشد درونی افراد و به بار نشستن انسان‌های خودآگاه، نقاد، خردورز و نوآور جلوگیری می‌نمایند.

بر این اساس در رویکرد لیبرالی، اگزیستانسیالیستی و اومانیستی روشن‌فکران دیندار و در تفسیری آزادی‌خواهانه و انسان‌محورانه از دین، معنای دین را بایستی نوعی تجربه و سلوک معنوی انسانی در حال شدن دانست که از حضور بی‌واسطهٔ آدمی در پیشگاه خداوند پدید آمده و رافع نیازهای وجودی وی است؛ به طوری که زیست معنوی و خلاقانه و ایمان‌ورزی آگاهانه و آزادانه بتواند موجب شکوفایی استعدادها، تحقق خود اصیل آدمی و رشد «فردیت دینی» وی گردد. در همین باره، نکتهٔ شایان ذکر آن است که در نگرش دینی به روشن‌فکری، هرچند آدمی، آزاد و صاحب حق و اراده بوده، توانا در به کارگیری هر چیزی در جهت شکوفایی قوا، خودتحقق‌بخشی، ساختن جهان و حتی بسط تجربهٔ نبوی و خداگونگی است، تحقق کامل وجودی، تمامیت و آزادی درونی و روحی او در گروی اتصال با خداوند است؛ چیزی که ما از آن به «سوژهٔ مقید به خداوند» یاد می‌کنیم.

درباره پیشینهٔ پژوهش نیز با توجه به محدودیت حجم واژگان در نگارش مقاله، تنها به کتاب رویارویی فکری ایران با مدرنیت نوشتهٔ «فرزین وحدت» اشاره می‌شود که از منظر اهداف مقالهٔ حاضر، اثری مهم و قابل توجه است. وحدت بر آن است تا به مواجههٔ متفکران ایرانی با مدرنیت بپردازد. این مسئله البته وجوه گوناگونی دارد که از پذیرش وجه اثباتی مدرنیت و فراموشی وجه رهایی‌بخش آن گرفته تا بهره‌گیری «باواسطه» از مفاهیم اصلی مدرنیت، مانند سوژگی را در برمی‌گیرد. در گفتمان‌های اسلامی انقلاب ۱۳۵۷، سوژگی باواسطه در تعریف وی، ذهنیت انسانی‌ای بود که انسان‌ها آن را به صفات ایزد یکتا، نظیر اراده مطلق، قدرت مطلق و علم مطلق نسبت داده و سپس بخشی از آن را دوباره از آن خود کرده‌اند. به باور وحدت، در اینجا نه با انکار سوژگی انسان روبه‌رویم و نه با استقلال آن. در واقع با سوژگی‌ای مواجه‌ایم که وابسته به ذهنیت خداوند است. اینکه انسان، خلیفه‌الله خطاب می‌شود نیز در همین راستا قابل فهم است (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

فرزین وحدت چنین نگرشی را در شخصیت‌های تأثیرگذاری چون علی شریعتی،

امام خمینی و شهید مطهری مشهود می‌بیند؛ به طوری که آنها ضمن اذعان بر مفاهیمی که دالّ بر سوژگی آدمی‌اند، مانند اراده، آزادی، آگاهی، کنشگری، خلاقیت، خودسازی، مسئولیت و...، در نهایت خودمختاری وی را مستلزم اطاعت از اراده خداوند می‌دانند. برای نمونه آیت‌الله مطهری، فرد تکامل‌یافته را وارسته از محیط بیرونی، ولی در عین حال وابسته به عقیده و ایمان می‌پندارد و همچنان که انسان را سازنده و معمار خویش تلقی می‌کند، نقش نهادهای دینی را برجسته دیده و بر هدایت از بالا تأکید دارد (ر.ک. وحدت، ۱۳۸۳: بخش دوم، فصل چهارم).

مبانی نظری پژوهش؛ سوژه مقید

ریشه مفهوم «سوژه» را باید در سنت دکارتی تفکیک میان ذهن/ عین یا سوژه/ ایزه و عقل/ طبیعت بازجست؛ به طوری که سوژه دکارتی در فضای رو به رشد مفاهیمی اومانستی چون انسان‌گرایی، فردگرایی، خودمختاری و آزادی و عاملیت انسانی در مقام فاعل شناسا و به عنوان مرکز جهان مقرر شده بود تا «حاکم و مالک بر طبیعت» گشته، هر چیز دیگری را در هستی به عنوان ایزه، مورد شناخت، سلطه و بهره‌وری خود قرار دهد و بدین ترتیب نقش فعالانه و خلاقانه خود را در تاریخ رقم زند. این رویکرد را دکارت در «گفتار در روش»، ذیل کوگیتوی دکارتی که می‌توان آن را اصل اساسی و محور کانونی فلسفه وی در نظر داشت، بدین گونه شرح می‌دهد:

«... برخوردم به اینکه در همان هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه «می‌اندیشم، پس هستم»، حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌توانند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم» (دکارت، ۱۳۷۲: ۲۴۴).

بدین ترتیب موج اول مدرنیته بر معیار محوریت انسان و سوژگی وی در سیطره مطلق و بی‌چون‌وچرا در ایزه‌های طبیعت بنا نهاده شد. آدمی به عنوان محور عالم می‌توانست در هر چیزی دخل و تصرف کرده، جهان را به میل خودش تغییر دهد و

نقش مورد پسند خود را بر آن حک نماید. بدین ترتیب سوژه انسانی از موضعی بر فوق تاریخ، سنت، عقاید جزمی و سایر موجودات به عنوان ابژه‌های تحت استیلای خود، با خودمختاری، خودفرمانی و اراده مطلق خویش، توانایی‌ها و خواست‌های درونی خود را تحقق می‌بخشد و هیچ‌گونه محدودیتی را بر نمی‌تافت. لازم به ذکر است که اصلاحات مذهبی پروتستان‌تیزم نیز که درکی شخصی و تجربی از مذهب ارائه می‌داد و فرد را از ذیل سلطه کشیشان و نهادهای مذهبی جدا می‌ساخت، در باروری چنین رویکردی به سوژه، یاری رسانید. در همین زمینه می‌توان اشاره‌ای داشت به انقلاب‌های علمی قرن هفدهم میلادی که انسان را مسخر طبیعت و توانا بر گشودن رموز و قوانین پنهان آن می‌دانست و نیز عصر روشنگری در قرن هجدهم که در برابر دوران تاریک قرون وسطی، منادی روشنایی بود و با استوار ساختن آدمی بر ستون متقن خردورزی و علم‌اندوزی، رها شدن از هر آن چیزی را که موهوم و خرافات و متعصبانه و جزمی قلمداد می‌شد، ترویج می‌نمود.

اما دیری نپایید که این درک و تصور از سوژه مستقل و آزاد و آگاه، از جانب اندیشمندان و جریان‌های فکری گوناگون با چالش مواجه شد. در مارکسیسم، مرکز ثقل و محوریت تحولات اجتماعی و دگرگونی‌های تاریخی از فرد انسان به مناسبات تولید، روابط اجتماعی و آگاهی طبقاتی معطوف می‌شد و سوژه فردی تنها در کلیت زندگی اجتماعی، همبستگی پرولتاریایی و ساختارهای تاریخی معنا پیدا می‌کرد. بدین ترتیب کنش فردی تحت سیطره مجموعه‌ای از منابع و محدودیت‌های مادی و فرهنگی قرار می‌گرفت که ریشه در سنت‌ها، چارچوب‌ها و شرایط عینی تاریخی دارند که از گذشته به میراث مانده و یا از سوی دیگرانی به وجود آمده است که خود نیز از محصول کار خود بیگانه شده‌اند. از سوی دیگر، ایدئولوژی بورژوازی نیز که ابتدا موافقت خود را در جهت انباشت سرمایه با سودجویی فردی نشان داده و محوریت انسان را پذیرفته بود، با افزایش عظیم منابع ثروت و شکل‌گیری تضادهای طبقاتی، کمتر به گذشته اومانستی خود ارجاع داده و در عوض، دکترین مالتوس و داروینیسم اجتماعی عقلانیت رفتارها و سیاست‌های انسان‌دوستانه را که فکر می‌شد با قوانین طبیعی «بقا اصلح» متضاد است، به زیر سوال بُرد.

بدین ترتیب انسان اقتصادی به مثابه دریافت نهایی سرشت واقعی انسان و قوانین

طبیعت، جایگزین اومانیسیم شد. «یک‌بار دیگر انسان‌ها تبدیل به قربانی‌های منفعل نیروهای فوق بشری و فرای کنترلشان شدند. از طریق تابع ساختن تمام تلاش‌های انسانی به بُت نوین تولید سرمایه، فرآیند انسانی شدن که همراه بود با عروج سرمایه‌داری، مبدل شد به یک فرآیند جدید و قدرتمند غیر انسانی شدن» (ماتیک، ۱۹۶۵: ۲). در همین راستا در روان‌شناسی نیز «زیگموند فروید»^۱ با طرح مفهوم «ناخودآگاه» در تحلیل شخصیت انسان، در تصوّر سوژه یکسره خودآگاه و عاقل و تام تردید وارد ساخت و با مرکززدایی از سوژه از هم گسیخته، به خاستگاه غیر عقلانی و غیر ارادی کنش‌های بشری پرداخت.

علاوه بر تحولاتی که در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی در زیر سؤال بردن سوژه خودمختار موج اول مدرنیته رخ داد، در نتیجه رویکردهای جدید به زبان‌شناسی و شکل‌گیری مجموعه‌ای از نظریه‌های گفتمانی نیز این امر تشدید یافت. «فردیناند دو سوسور»^۲، زبان‌شناس ساختارگرای فرانسوی معتقد بود که معنای جمله‌هایی را که ما بیان می‌نماییم، تنها در بافتی از قواعد زبانی و نظام‌های معنایی فرهنگ جاری در جامعه و در منطقی اجتماعی و نه فردی سامان می‌یابد که از پیش موجود بوده، از کنترل اراده فردی خارج است. در نظریه‌های گفتمانی نیز سوژه به واسطه گفتمان برساخته شده و هدف، تحلیل قواعد و فرآیندهایی است که نتیجه آن، شکل‌گیری سوژه‌های منقاد و مطیع و جهت‌دهی به کنش‌های او در مناسبات اجتماعی است.

بدین ترتیب چنان‌که به اختصار ملاحظه شد، در موج دوم مدرنیته شاهد «تجدّد سازمان‌یافته»^۳ ای هستیم که در نقش سوبژکتیو انسان و کارگزاری او تردید کرده، از انسان محصور در بند تاریخ، ساختارهای قدرت، سنت، غریزه و غیره سخن به میان می‌آورد. عناصر اصلی این گفتمان را می‌توان «سیستم» و «قدرت مشرف بر حیات» در نظر داشت (نظری، ۱۳۹۱: ۱۱۶-۱۱۹).

در ادامه و در راستای اهداف مقاله حاضر، مناسب است تا به «لودویک ویتگنشتاین»^۳ متقدّم و بحث سوژگی در آرای وی اشاراتی داشته باشیم؛ آنگونه که «هانس اسلوگا» در

1. Sigmund Freud

2. Ferdinand de Saussure

3. Ludwig Wittgenstein

«سوبژکتیویته در تراکتاتوس» بدان پرداخته است (ر.ک: اسلوگا، ۱۹۸۳). تراکتاتوس را می‌توان تلاشی برای توصیف جهان به بیانی کاملاً ابژکتیو در نظر آورد که البته این جهان ابژکتیو، تنها به صورت جهان یک سوژه مشخص می‌شود. در واقع ویتگنشتاین با به‌کارگیری «زبانِ من» به جای «زبان» و «جهانِ من» به جای «جهان»، اشاراتی به سوژه‌محورانه را ملحوظ می‌دارد که البته آن هم صرفاً در مرز جهان و به‌اصطلاح به صورت حاشیه‌ای باقی می‌ماند. اما آنچه برای ما مهم است این امر می‌باشد که از نظر ویتگنشتاین، شوپنهاور و واینینگر نشان داده‌اند که چطور می‌توان یک جهان ابژکتیو و فرض یک سوژه که جهان، جهان اوست را با یکدیگر وفق داد. هر چند به باور اسلوگا این تلفیق مشکلاتی به‌همراه دارد که ویتگنشتاین ناتوان از پاسخگویی بدان‌ها بوده (همان: ۱۲)، با این حال موضوعی است که برای ما می‌تواند مقدمه خوبی برای بیان درک هوسرل از سوبژکتیویته معطوف به جهان باشد.

«ادموند هوسرل»^۱ از آن جهت برای ما حائز اهمیت است که وی با ردّ دوآلیسم آگاهی/جهان و سوژه/ابژه، با نفی همزمان اصالت عقل یا ذهن و اصالت تجربه یا ماده، با کمک ایده‌هایی چون حیث التفاتی^۲ یا قصدیت و شهود بی‌واسطه، در ایجاد ارتباط و پیوند بین سوژه و ابژه، تلاش‌های مؤثر فراوانی را در پیش گرفت. از نظر وی، انتقاد جدی به دکارت از همان جایی شروع می‌شود که او جدایی بین ذهن-عین و یا سوژه-ابژه را فرض می‌گیرد؛ به طوری که دکارت با روش شک دستوری خود و دستیابی به یک من اندیشنده و ذهنیت استعلایی غیر قابل شک و قابل اتقان، قدم‌های خوبی برداشته، ولی نمی‌توانسته جدایی اندیشه و جهان را نتیجه بگیرد. به باور هوسرل، اگر اندیشه من وجود دارد، پس همانا این اندیشه معطوف به چیزی خواهد بود و متعلق دارد؛ و این همان مفهوم اساسی «حیث التفاتی» نزد هوسرل است که از آن به عنوان کلید و قلب پدیدارشناسی یاد می‌شود (وودراف اسمیت، ۱۳۹۴: ۴۹).

در این باره می‌توان اظهار داشت که اندیشه همواره اندیشه چیزی است و آگاهی، «آگاهی از» متعلق خواهد بود و در میان تمام اعمال آگاهی می‌توان نوعی عینیت و ابژگی را یافت که سوژگی معطوف به آن است. البته این تنها یک سویه رابطه است و از

طرفی دیگر، جهان و تمامی متعلقات آن، چیزی نیست جز پدیداری که در شهودی بی‌واسطه در برابر التفات آگاهی حاضر گشته، قوام می‌یابد. این عملکردهای قصدیت از جهاتی یادآور تحلیل کانت از تجربه است، اما تفاوت در اینجاست که «تفسیر هوسرل از ترکیب فعالانۀ داده‌های تجربی، متضمن ایده‌ی صور پیشینی نیست که بر مواد فراهم آمده به وسیله‌ی حسّ سر پا منفعل بار می‌شوند. همچنین این تفسیر، او را گرفتار ثنویت کانتی نمود [یا جلوه] و «شیء فی‌نفسه» نمی‌سازد» (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۲: ۱۸۱-۱۸۴). بنابراین چنان‌که ملاحظه می‌گردد، با ظهور فیلسوفان بزرگی چون هوسرل، سوژه خودبنیاد، کاملاً آزاد و منفک از جهان دکاریتی که در مافوق جهان بود، در پیوندی تنگاتنگ با جهان بیرونی قرار گرفته، دستخوش تحدیداتی اساسی می‌گردد؛ به طوری که سوژه در شکل‌گیری، هویت‌یابی و کنش هدفمند خود معطوف و نیازمند ابژه است.

حال در تکمیل مطالب یادشده، مقتضی است که به مقصود مورد نظر از «سوژگی»^۱ در پژوهش پیش رو اشاره داشت که در یک کلام از آن می‌توان به «سوژه مقید» یاد کرد. در واقع سوژگی در اینجا، وضع بودن در هستی‌انسانی مدرن است که علی‌رغم جنبه‌های آزادی اراده و خودمختاری خود، معطوف به محیط پیرامونی و ملزومات و تقیدات آن است و از این منظر همواره در کشاکشی دائمی با اراده‌ی دیگری، تاریخ، نهادهای اجتماعی، حکومت و غیره قرار داشته، تلاش در مقاومت و فائق آمدن بر آنها دارد. این تعبیر از سوژه کمابیش همان چیزی خواهد بود که دغدغه‌ی چپ‌گرایانی انتقادی چون «لئوی آلتوسر»^۲ و اصحاب مکتب انتقادی از جمله «ماکس هورکهایمر»^۳ و «تئودور آدورنو»^۴ در دیالکتیک روشنگری و جامعه‌شناسان سیاسی‌ای چون «میشل فوکو»^۵ بوده است و در ادامه بدان‌ها به فراخور بحث اشاراتی خواهیم داشت.

آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری، صراحتاً به نقد موضع عقلانی و سوژه‌محور روشنگری پرداخته، خوش‌بینی‌های آن در جهت استقرار دموکراسی، جامعه‌ی مدنی و آزادی شهروندان را موهوم برمی‌شمارند. به باور آنها، روشنگری علی‌رغم ادعاهای

1. Subjectivity

2. Louis Pierre Althusser

3. Max Horkheimer

4. Theodor W. Adorno

5. Paul-Michel Foucault

خود در بر مسندِ سروری نشاندن آدمی و افسون‌زدایی از جهان و انحلال اسطوره‌ها، نظامی «خودکامه و تام‌گرا^۱ است» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۶: ۲۳). در روشنگری بر اساس «قانون هم‌ارزی» و «اصل درون‌ماندگاری^۲» -یعنی توضیح هر واقعه‌ای به‌مثابه تکرار- هدف، ریشه‌کن ساختن هر آن چیزی است که متباین و قیاس‌ناپذیر است. نه تنها همه کیفیات در تفکر ناب منحل می‌شود، بلکه آدمیان نیز عملاً به سازشکاری و یکرنگی با جماعت گردن می‌نهند و فرد در حصاری گرفتار می‌آید که چگونگی تفکر و رفتار وی در قالب واکنش‌های متعارف و پیش‌بینی‌شده و در چارچوب «رفتار استاندارد» بر وی تحمیل می‌گردد. «سوژه‌ها یا فاعلان آزاد سرانجام به همان گله‌ای بدل می‌شوند که به قول هگل، نتیجه و ثمره روشنگری است» (همان: ۳۳). در نتیجه عقلانیت ذهنی و «فرمالیسم منطقی» نیز که به بهای سرسپردگی عقل به فکت‌ها و داده‌های بی‌واسطه حاصل می‌گردد، «سوژه و ابژه هر دو عقیم و بی‌اثر می‌شوند» (همان: ۵۱). آدورنو و هورکهایمر در «صنعت فرهنگ‌سازی» نیز معتقدند که وجود فرد فقط تا زمانی تحمل می‌شود که شکی درباره یکسانی کاملش با امر کلی وجود نداشته باشد. «فردیت دروغین یا شبه‌فردیت بر همه‌جا حاکم است» (همان: ۲۱۹).

بدین ترتیب دغدغه اصلی نویسندگان دیالکتیک روشنگری، برملا ساختن رابطه دوپهلوی روشنگری و سلطه است، به نحوی که در نتیجه چرخش روشنگری به نظامی تام و سلطه، در تقابلی آشکار با ادعاهای نخستین آن، سوژه و فردیت آن در قالب صنعت فرهنگ و هویت‌های کلی و یکسان محو می‌شود و فرد اسیر چارچوب‌ها و برنامه‌ریزی‌های از پیش موجود و متعین می‌گردد. بر این اساس هدف قانونی مکتب انتقادی، رها ساختن آدمی از بند مناسباتی خواهد بود که او را به ابژه تحت انقیاد و برده خود تبدیل کرده و آزادی و حق انتخاب وی را سلب می‌نمایند. البته در اینجا تلاش برای احیای فردیت، بازگشتی به خود مطلق دکارتی یا فرد سقراطی نیست که مفروض اساسی در آن همانا دوآلیسم فلسفی آگاهی/جهان و انگاره فرد کاملاً مجزا و جدایی فرد از جامعه است. به باور هورکهایمر، «آزادی فرد تنها در بافت جامعه‌ای برخوردار از نظم

1. totalitarian
2. immanence

عقلانی قابل دستیابی است» (میلر، ۱۳۸۴: ۴۲). بنابراین با فرض عدم جدایی سوژه و ابژه، وی نه «انفعال» مطلق فرد و نه «خودمختاری» مطلق او را می‌پذیرد، بلکه تنشی «دیالکتیکی» را میان آن دو متصور است که بنیان‌گذاری را به امکانی تاریخی بدل می‌سازد. در واقع هورکهایمر، رابطه‌ای متضاد را به طور همزمان فرض می‌گیرد: از سویی حوزه‌ای که در آن فردیت نیرویی موجود در جامعه است و از سویی دیگر حوزه سازمان‌دهی، دستکاری زندگی، ستم و تعدی حاصل از صنعت‌گرایی و فرهنگ توده‌ای. البته در متن همین رابطه متضاد است که امکان مقاومت و تغییر فراهم می‌آید. «از دل سرکوب فردیت است که سوپرکتیویته انسان، به منزله نیرویی که می‌تواند از استیلای کنونی فراتر رود، بسط می‌یابد» (همان: ۴۴).

مارکوزه^۱ نیز به‌ویژه در خرد و انقلاب، در پی ارائه توصیفی «دیالکتیکی» از سوپرکتیویته است؛ به همان نحوی که هگل، بنیانی ماتریالیستی از سوپرکتیویته بنا می‌گذارد که مطابق آن خودسالاری سوژه را به وظیفه عملی استقرار نظم اجتماعی در تحت حاکمیت عقل پیوند می‌زند. بدین ترتیب که دیگر نه تنها با مفهومی متافیزیکی از عقل روبه‌رو نیستیم، بلکه عقل دلالت دارد بر آزادی، به قدرت عمل مطابق حقیقت و قدرت شکل دادن به واقعیت در راستای بالقوگی آن و این امر مستلزم پذیرش بالقوگی‌ها و خودبسندگی انسان است. «فقط انسان دارای قدرت تحقق خود است؛ دارای قدرت اینکه در تمامی فرآیندهای شدن، سوژه‌ای خودتعیین‌گر^۲ باشد، زیرا فقط او دارای درکی از بالقوگی‌ها و دانشی از «انگاره‌ها» است» (همان: ۶۰). در واقع به باور مارکوزه، دیگر فرد انتزاعی فلسفه بورژوایی مطرح نیست، بلکه با سوژه‌ای تاریخی مواجه هستیم که در عین حال که متأثر از قوانین عام تاریخ از طرفی و استیلای جوامع صنعتی تمامیت‌خواه از طرفی دیگر است، اما از آنجایی که تاریخ فرآیند بوده، بخشی ضروری از آن مرحله خودآگاهی است که تنها انسان با کنش خودسالارانه خود قادر به تحقق آن می‌باشد، روندی دیالکتیکی را بین سوژه و ضرورت یا آزادی و سرکوب، شاهد خواهیم بود.

در سطور فوق، شاهد تلاش‌های هورکهایمر و مارکوزه، از چهره‌های شاخص نظریه

1. Herbert Marcuse
2. self-determining

انتقادی، در ارائه راهکارهایی برای ایجاد نوعی امکان‌رهایی برای سوژه تحت استیلای نظام نوین سرمایه‌داری هستیم که البته به باور «پیتر میلر»^۱ نویسنده کتاب «سوژه»، استیلا و قدرت، به‌مانند الگوی «بیناسوژگی» هابرماس، شرحی از چگونگی شکل‌گیری سوژه و «امکان مفهوم‌سازیِ گذار از سوژه سرکوب‌شده به سوژه آزادشده را نمی‌دهد...»؛ در حالی که آثار فوکو نسبت به نظریه انتقادی، توصیف پُربارتی از رابطه میان سوپرکتیویته و قدرت ارائه می‌دهد (میلر، ۱۳۸۴: ۲۶ و ۹۳). از این منظر در ادامه بحث حاضر به مسئله سوژگی و قدرت نزد فوکو خواهیم پرداخت.

میشل فوکو^۲ با نقد خودمختاری و اراده آزاد انسان در جامعه مدرن، در پی تحلیل این بحث است که با توجه به اینکه در حیات فعلی بشر، قدرت در تمامی ساحت‌های زندگی وی حتی در خصوصی‌ترین وجوه آن نفوذ یافته، سوژگی از چه طریقی امکان‌پذیر خواهد بود؟ لازم به ذکر است که نزد فوکو، قدرت نه محصور در یک نهاد یا ساختار، بلکه یک استراتژی بوده، از خصوصیتی چندبُعدی و شبکه‌ای برخوردار است؛ به نحوی که قدرت در حیطه زندگی روزمره در پی اعمال تکنیک‌ها و عقلانیت‌هایی بر حیات فرد و جامعه است تا جدای از مجاری رسمی دولتی، از طریق خود فرد و افزایش توانایی‌ها و مهارت‌های وی، سودمندی اقتصادی و تبعیت سیاسی را تضمین نماید. بدین ترتیب قدرت در «حکومت‌مندی لیبرال» برخلاف صورت‌های پیشین آن، که تنها مبتنی بر اقتدار و نفوذ دستگاه سرکوب و پلیس بود، در پی محدود کردن اعمال قدرت حکومت است تا علاوه بر تکنیک‌های استیلا و الزامات حکومتی، از تکنیک‌های خودفرمانی نیز در مطیع‌سازی و شکل‌دهی بر سوژه بهره‌برد. فوکو در این راستا و در بیان رابطه فرد با خود و پرورش خود بدون تحمیل قانون یا اصول اخلاقی و یا اجبار قوه قهریه، به یونانیان به عنوان نمونه‌ای تاریخی اشاره می‌کند. از نظر یونانیان، کنترل اعمال و افعالی که به لذت و خوشی شدید و حاد مربوط می‌گردید، نه به واسطه قانون‌گذاری و نظام اخلاقی عام و کلی، بلکه به واسطه مهارت پرورش‌یافته فرد که در برگیرنده قضاوت و داوری وی و شناخت و دانش او بوده، مهارتی که مستلزم حکم‌فرمایی فرد بر خود باشد، صورت می‌گرفت (ر.ک. لارنس، ۱۳۸۸).

1. Peter Miller

2. Paul-Michel Foucault

فوکو همچنین در آثاری از خود که مسئله امکان پزشکی و روان‌شناسی و در واقع سیاست‌های سلامت را مورد تبارشناسی قرار می‌دهد نیز به موضوع قدرت دخالت و تصمیم‌گیری علم پزشکی در خصوصی‌ترین حوزه‌های زندگی افراد و اعمال خشونت‌ی خاموش و «امکان دائمی تنظیم فردی» و شکل‌گیری همزمان سوژه و ابژه دانش می‌پردازد. حال همین الگو را می‌توان در دیرینه‌شناسی علوم انسانی و همبستگی پیوسته یا نظام دانش و قدرت در ظهور نوعی انسان‌گرایی جدید مشاهده کرد که مطابق آن، آدمی به ابژه دانشی ممکن بدل می‌شد که از کنار گذاردن استیلا و آزاد کردن خود به کمک سوژکتیویته‌ای آزاد، ناتوان است. فوکو در «تنبیه و مراقبت» و جلد اول «تاریخ سکسوالیته» و در بررسی شیوه‌های تنبیه، ادغام سوژه در شبکه‌های مراقبت و فردیت‌دهی^۱ نیز از روش‌هایی چون نفی یا منع، تقسیم‌بندی و طرد و تقابل‌گذاری بین صدق و کذب سخن به میان می‌آورد که در پی ترویج شیوه سامان‌دهی هنجارمند زندگی فردی و در عین حال ارائه دانشی حقیقی از این سوژکتیویته‌اند. در واقع چنین فرایندهایی، پروژه subjectification را که هم به معنای ساختن سوژه و هم به انقیاد درآوردن (منقادسازی) است، اجرایی می‌کنند؛ «فرایندی دوگانه که نوع خاصی از سوژکتیویته را به افراد می‌دهد و در عین حال آنان را به انقیاد درمی‌آورد».

بدین ترتیب به بخش پایانی پروژه فوکو می‌رسیم که همانا ادغام حکومت‌مندی یا قدرت متمرکز دولتی و تکنیک‌های سامان‌دهی «خود» است و مطابق آن، «هنر حکومت» در کنار «هنرهای زیستن» قرار گرفته و بنا به یکی با اعمال دولتی و دیگری با روش‌ها و کردارهایی مواجه‌ایم که سوژه فردی، آغازگر آنهاست. در «هنرهای زیستن»، شاهد پُرمایگی دوباره سوژه هستیم که حاصل آن، وضعیتی توأم با آزادی بود که در آن، رابطه فرد با خودش به او امکان می‌داد تا خودش را به منزله سوژه رفتار اخلاقی بسازد. در اینجا (در جلد‌های دوم و سوم تاریخ سکسوالیته)، فردیت دیگر بر پایه ابژه کردن سوژه از طریق قدرت انضباطی درک نمی‌شود و سوژه در حوزه آزادی ساخته می‌گردد؛ حوزه‌ای تحت سیطره اخلاقی که هدفش تولید سوژکتیویته «خود» است (میلر، ۱۳۸۴: فصل هفتم).

بر این اساس فوکو، سوژه شدن را نه امری ایستا و از پیش متعیّن، بلکه فرایندی

متحوّل و پویا می‌داند که طی آن، سوژه به تدریج در شرایطی که تحت تأثیر روش‌های انضباطی قدرت جهت‌دهی می‌شود، خود را می‌سازد. در نتیجه قدرت اساساً با سلطه متفاوت بوده، لازمه آن، امکان مقاومت و آزادی و مبارزه‌جویی در برابر سوژگی و انقیاد است. باید در نظر داشت که نزد فوکو، سوژه یا سوژگی واجد معنایی دوگانه است. سوژه از طرفی موضوع مطیع‌سازی^۱ و از طرفی دیگر، فاعل شناسا و توانا به شناخت و آگاهی از خود و هویت خویش می‌باشد. در واقع «تن ندادن و نپذیرفتن شکل بهنجار و اصرار به داشتن زندگی «متفاوت»، در نظام فکری فوکو، شکلی از مبارزه است». به باور فوکو، مبارزه علیه منقادسازی سوژه و به عبارتی خلق فردیت و سوژگی جدید، با عبور از سوژه‌ها و هویت‌های تحمیلی موجود و تصور شیوه‌های دیگر بودن و تحقق‌بخشی به آنها ممکن خواهد بود. «باید آنچه را می‌توانیم باشیم، تصوّر کنیم و برسازیم» (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۲۰؛ به نقل از: صابر و شهابی، ۱۳۹۱: ۱۹۱ و ۱۹۴).

جایگاه انسان و سوژگی در اندیشه بازرگان

درباره «مهدی بازرگان»، نخستین نکته‌ای که اشاره بدان ضروری می‌نماید، طرح دگرگونی‌های فکری و سیاسی وی و مسئله بازرگان متقدم و متأخر است. در این‌باره اجمالاً شایان ذکر است که به باور ما، هرچند بازرگان درباره مسائلی از جمله نوع حکومت و نقش ایدئولوژی دینی در آن، نسبت دین و دنیا/سیاست، حداکثری یا حداقلی دیدن دین و به عبارتی ایدئولوژیک و اجتماعی و یا عرفی و شخصی پنداشتن آن و به طور کلی آرای سیاسی، در سال‌های پیش و پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، دستخوش تحولاتی گردید، به لحاظ مبانی اساسی نظری، اعتقادی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دارای یک خط نسبتاً ثابت فکری بوده است که مؤلفه‌هایی چون انسان، فردیت، قرآن، خدا، و آخرت و در واقع تفسیری انسان‌گرایانه از دین، هسته مرکزی آن را شکل می‌بخشند. همچنین از آنجایی که «انسان» در اندیشه وی، کرامتی ذاتی و ارزشی والا دارد، در نتیجه او به آزادی‌های فردی، مشارکت مردم در عرصه اجتماعی و سایر استلزامات دموکراسی نیز همواره تعلّق خاطر داشت.

بازرگان در کتاب «بازگشت به قرآن ۲»، محور اصلی بحث‌های خود را «انسان‌بینی و انسان‌شناسی» قرآن قرار داده و از قول نویسنده کتاب «اومانیزم در اسلام»^۱ می‌آورد: «هیچ مسلک و مرامی نتوانسته است مانند قرآن، مقام انسان را بالا برده، بشناسد و حقوق بشر را ادا نماید» (بازرگان، ۱۳۸۸: ۴۷). وی همچنین اظهار می‌دارد که قرآن از دو وجهه برخوردار است؛ یک روی آن به سوی خدا و روی دیگر آن به سوی انسان است و قرآن، همان‌طور که «خدانامه» است، «انسان‌نامه» است. «آیا هیچ کتاب و مکتبی چنین منزلتی به انسان داده است؟». البته به اعتقاد بازرگان، هدف قرآن، درس انسان‌شناسی یا جامعه‌شناسی دادن نیست، همان‌طور که درس هواشناسی و ستاره‌شناسی نداده است: «اصولاً قرآن رسم ندارد پا تو کفش انسان کرده، سلب آزادی و اختیار و رفع مسئولیت از او بنماید و آنچه را که کار خود ماست و برنامه تمرین و تربیت و تعالی ما را تشکیل می‌دهد، انجام دهد» (همان: ۵۲).

بازرگان در همین کتاب، در ادامه به معرفی برخی کتاب‌ها درباره «انسان از دیدگاه قرآن» می‌پردازد که از جمله آنها، «انسان در قرآن» شهید مطهری است. به نقل بازرگان از این کتاب در رابطه با منزلت آدمی، استعدادهای بالقوه و خودشکوفایی وی آمده است: «انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد و شرط اصلی... ایمان است. از ایمان، تقوی برمی‌خیزد و عمل صالح و کوشش در راه خدا. پس انسان حقیقی که خلیفه‌الله است، مسجود ملائکه است، همه چیز برای اوست و بالاخره دارنده همه کمالات انسانی است» (همان: ۶۰).

وی در همین باره، منظور قرآن از توصیف و توجه فراوان به انسان را این امر می‌داند که قرآن می‌خواسته به آدمی یادآوری کند که «مختار و آزاد» است و باید با استفاده از تلاش و اکتساب و خلاقیت خود، عهده‌دار اصلاح و ساختن خویشتن باشد و این «اصل اکتساب در زندگی» و «خودجوشی» انسان که مبین آن است، بیانگر این است که بنا به مشیت ازلی و آفرینش آدمی، هر فردی بدون آنکه انتظاری از دیگران داشته باشد، باید

شخصاً بار مسئولیت خود را به دوش کشیده، نیازهایش را برآورده ساخته، سرنوشت آینده‌اش را بسازد (بازرگان، ۱۳۸۸: ۵۲۸ و ۸۹).

مهدی بازرگان در مقاله «بی‌نهایت کوچک‌ها» نیز آرای را مطرح می‌نماید که بیانگر اهمیت اساسی «فرد» و فردیت در نظر او است. وی وضع حاضر دنیا را انتگرالی^(۱) می‌داند از یک عده آثار خفیف و عوامل بی‌نهایت کوچک که طی یک مدت بی‌نهایت طولانی تشکیل شده است و در نتیجه بدون وساطت بی‌نهایت کوچک‌ها، هیچ امر طبیعی و استواری در دنیا تحقق نمی‌یافت. حال بازرگان، روحیه اغلب ایرانی‌ها را ناشی از بقایای استبدادزدگی از این جنس می‌داند که عوامل بی‌نهایت کوچک را عاری از هرگونه ارزش و اهمیت برمی‌شمارند. حال آنکه «در دموکراسی به ملت یعنی به فرد و به جمع افراد اهمیت داده شده و با اعطای آزادی و تأمین مساوات، توجه به عناصر بی‌نهایت کوچک اجتماع دارند و حکومت، انتگرالی است که از طریق مراجعه به آرای عمومی صورت گرفته و اختیار را بر سبیل مشتق به دست اکثریت می‌سپارد» (همان، ۱۳۲۸: ۱۴۲-۱۴۴).

البته زندگی اجتماعی این‌چنینی، حاصل گذشت مدت‌زمانی طولانی بوده، وضع هر کشوری، عصاره جزء جزء و اعمال تک‌تک افراد حاضر و نسل‌های گذشته آن است که به طور تاریخی و پیوسته، آن جامعه را تشکیل داده‌اند. در نتیجه برای اصلاح مملکت نیز نباید به سراغ یک مرکز و نهاد کلان مثل مجلس و دولت و بازار و یا یک فرد مثل نخست‌وزیر و وکیل و ملا و راه‌حل‌های آنی و فوری برویم، بلکه باید به کلیه شئون کشور و به فرد فرد ملت و جزء جزء اعمال تمام دوران عمر او نظر افکنیم. «این اصلاح باید پایه عمیق و ریشه محکم یعنی دوام و بقا داشته باشد تا نتیجه مطلوب و مفیدی حاصل گردد. هیچ فردی، ولو در پست‌ترین درجات اجتماع باشد، کوچک نیست و هیچ عملی که از او سر بزند، ولو جزئی و گذران باشد، بی‌اثر نیست و بنابراین خالی از اهمیت نمی‌تواند باشد» (همان: ۱۴۴-۱۴۵).

از این‌رو بازرگان به طور کلی نسبت به نظام دموکراسی و آزادی ملحوظ در آن، نگاه مثبتی دارد و آن را مولد و موجد شخصیت و ارزش آدمی می‌داند. در صورتی که در مقابل، در جامعه‌ای که فرد، خود را فاقد اراده و بی‌اثر تلقی کند، به طوری که حس نماید به میل و دست دیگران رهبری می‌شود، ارزش و شخصیت و مسئولیتش را از

دست داده، از خود و عمل خود مأیوس می‌گردد و رو به فساد می‌آورد. این عدم آزادی و فقدان شخصیت، بزرگ‌ترین تهدید در ملت‌های عقب‌مانده دنیا است.

«درست است که در ممالک متمدنی اروپا و آمریکا، فرد، صاحب قدرت و

اختیاری نیست و سیاست‌ها هم خیلی به هم پیچیده است، ولی تفاوت از

زمین تا آسمان است! آنجا اگر شخص مثل چرخ می‌گردد،

خودگرداننده است. می‌داند کجا می‌رود و می‌تواند اظهار نظر و استفسار و

اظهار وجود نماید» (بازرگان، ۱۳۳۸: ۷۲-۷۳).

بازرگان در همین رابطه، «استقلال» را صفت ممتاز آدمی و امری انسانی- اخلاقی

می‌داند که در طبیعت افراد جای داشته، به شکل عکس‌العمل خلقی و روانی در

سرپیچی و سرکشی در برابر هرگونه اجبار و الزام بروز می‌نماید. مقاومت بدین ترتیب

شخص مستقل از اسارت، اطاعت، تبعیت و قیود منجر بوده، گرایش به در دست گرفتن

سرنوشت خویش دارد و می‌خواهد مهر خود را بر هر چیز حک نماید. بنابراین «تقلید» را

بر خود ننگ دانسته، در پی دگرگونی و «ابتکار» در امور است (همان، ۱۳۲۷: ۱۲۰-۱۲۱).

«سوژگی مقید به خداوند» در روشن‌فکری دینی و پیامدهای سیاسی آن

در بخش پیشین به جایگاه اساسی و شأن و منزلت گرانقدر انسان و نیز اهمیت

فردیت و سوژگی او در آرای بازرگان اشاره شد. همچنین شاهد بودیم که در باور وی،

آزادی، استقلال، ابتکار، خودجوشی، خودگرداندگی و قدرت سرپیچی و مقاومت سوژه

در برابر هرگونه الزام و اجبار، از اولویت برخوردارند. بازرگان در همین راستا، نظام

سیاسی «دموکراسی» در کشورهای اروپایی را برآمده از یک روح و ایده که همانا «ارزش

دادن به فرد انسان» است، دانسته و می‌نویسد: «فکر حکومت مردم بر مردم از اینجا ناشی

می‌شود که مردم را آزاد از بندگی و اسارت و اطاعت از دیگری دانسته و لایق اداره

کردن خود می‌شناسند» (همان، ۱۳۳۹: ۸۲).

با وجود این بازرگان در رویکردی انتقادی به سوژه غربی- همانند آنچه در بخش

نظری مقاله به میان آمد- معتقد است که علی‌رغم این ترقی و تکامل آدمی، در تمدن

غرب به موجب ابزارانگاری‌ها، یکدست‌سازی‌ها و هم‌سطح‌سازی افراد در قالب‌های

هم‌شکل^۱، «فرد به عنوان اسباب کار و آلتی جهت خدمت و انحلال در اجتماع شناخته و ساخته می‌شود و شخصیت ذاتی و خاصیت خلاقیتِ خدایی را که هستهٔ ارزشِ انسانی اوست و مبتنی بر ابتکار و اراده و تربیت و تعالی درونی است، از دست می‌دهد». حال آنکه در مکتب انبیا، فرد، جنبهٔ ابزاری ندارد و در خدمت کسی یا احتیاجی نیست؛ بلکه فردِ انسان، هم هدف است که باید بالا برود و هم وسیله است. مبدأ و منتهای هر چیز، نفس افراد و خود انسان است. انسان می‌تواند هرچه که بخواهد، بشود. او همه چیز را در استخدام خود درآورده، سازندهٔ خویش و جهانِ خویش است (بازرگان، ۱۳۳۹: ۸۷ و ۱۰۲).

مهدی بازرگان همچنین در «راه طی شده» در پی آن است تا نشان دهد که در دنیای مدرن با پیشرفت علم و تکامل بشر، آدمی به بسیاری از چیزهایی که پیامبران از طریق وحی ابلاغ نموده و اهدافی که داشته‌اند، از راه عقل و تجربه دست یافته است. البته با این تفاوت که راه انبیاء، از بالا و بر فراز مسائل دنیوی، به طور مستقیم از منشأ وحی بوده است، حال آنکه راه بشر، بنا به اقتضای خلقت وی، راهی خاکی است که برای رسیدن از جلگه به قلّه، باید آن را گام‌به‌گام در پستی‌ها و بلندی‌ها و با وجود همهٔ مسائل و مشکلات با ابزار تجربه و استدلال پشت سر گذارد؛ تا در نهایت به همان مقصد و هدف و حقیقتی دست یابد که پیامبران مدّعی آن بودند. بدین ترتیب «معلوم می‌شود که بدون اعتقاد به خدا و ترس از جهنم هم ممکن است جامعه‌ای صاحب مکارم اخلاق و خوشبخت شود... بشر روی دانش و کوشش و به پای خود راه سعادت در زندگی را یافته است و این راه سعادت، تصادفاً همان است که انبیا نشان داده بودند. نباید افراط در علاقه به دین، ما را وادار به دعوی یک حق انحصاری نماید که قرآن و حدیث آن را رد کرده‌اند» (همان، ۱۳۳۴: ۴۵ و ۱۴۷).

البته وی، نقصِ راهِ بشر و مرام‌های اومانیستی را در این می‌داند که به امر آخرت که دغدغهٔ اصلی انبیا و به‌ویژه پیامبر خاتم بوده است، چندان توجهی نداشته، در نتیجه فاقدِ هدف مشخص هستند. حال آنکه در ادیان الهی، مقصودِ انسانِ تکامل‌یافته و ایده‌آل، تقرب و شبیه شدن به خدا و به صفات او درآمدن است. بازرگان در همین راستا معتقد است که صرفِ آزاد شدن از اسارت و محدودیت‌ها و طغیان علیه وضع تحمیلی موجود،

تنها جنبه سلبی آزادی بوده، اکتفا نمی‌کند؛ بلکه جنبه مثبت آزادی و مختار بودن آدمی که انجام عملی در جهت سازندگی و سعادت و کمال است نیز اهمیت فراوانی دارد (بازرگان، ۱۳۴۶: ۵۱۵).

بازرگان با اشاره به کتاب «انسان و اسلام شریعتی»، بین «بشر» و «انسان» تفاوت قائل می‌شود. بشر، جنبه حیوانی و وضعیت «بودن» ماست، در حالی که انسان، «شدن» ما می‌باشد و خصوصیت و حقیقتی متعالی است که بشر همواره باید در تلاش برای رسیدن به آن باشد. بدین ترتیب هدف آدمی، انسان شدن و تکامل دائمی و ابدی به طرف بی‌نهایت الهی است. از این منظر، اسلام برخلاف اومانیسیم و اگزیستانسیالیسم، برای انسانیت، هدف متعالی مشخص و نهایت بی‌نهایت قائل است که همان صیوریت به سوی خداست. به عبارتی به باور بازرگان، هرچند به انسان از منظر قرآن به عنوان موجودی در حال «شدن» نگریسته می‌شود، این به معنای مبرا بودن وی از نقص و خطا نبوده، حرکت آدمی می‌تواند به سوی اسفل‌السافلین باشد! از این‌رو انسان همواره مکلف و مسئول است (همان، ۱۳۴۰: ۹۱-۹۲).

از این‌رو در رویکرد بازرگان به مفهوم «تکامل» که در آثار متعددی از وی، از جمله در راه طی شده، ذره بی‌انتهای سیر تحول قرآن، عشق و پرستش یا ترمودینامیک انسان و غیره بدان پرداخته شده، آنچه اهمیت بیشتری دارد، تکامل آدمی است. به باور وی، انسان یک موجود بی‌نهایت کوچک و بی‌نهایت بزرگ است! در واقع علی‌رغم چیزی که در ظاهر تناقضی در قرآن است؛ قرآن این امتیاز بزرگ و «اختیار» را برای انسان قائل است که از عمق ناتوانی و ناچیزی به اوج مقامات و مراتب بی‌نهایت بالا تکامل یابد. «البته نه با اراده خودخواهانه و کوتاه یا منحرف و فاسد، بلکه با تقوای مثبت مسلط و اراده انسانی منطبق با اراده الهی» (همان، ۱۳۴۴: ۵۰۲ و ۵۹۲).

بنابراین هرچند بازرگان برای سوژگی و تکامل فرد، ارزش و اهمیت ویژه‌ای قائل بوده و این مهم را در دنیای غرب نیز شناخته شده و در جریان می‌بیند، با این حال از نظر وی، آزادی، اختیار، اراده و تکامل فرد باید دارای جهت و هدفی الهی باشد تا برخلاف غرب، در خودآفرینی و جهان‌آفرینی آن، خودخواهی و ابزارسازی دیگران حاکم نگردد. در نتیجه به باور بازرگان، گرایش انسان به سوی خداوند، نه از روی غریزه و زور، بلکه از

سرِ آگاهی و آزادی و استعداد درونی بوده، تنها انسان است که شایستهٔ آن شده که به والاترین مقام و مرتبت یعنی «خلافتِ خدا» روی زمین مفتخر گردد. این خلافت الهی نیز لازمه‌اش، خلاقیت است که مرحلهٔ اولِ این خلاقیت و ایجادِ خداگونگی، «اختیار و اراده» است؛ به طوری که همه چیز نه از روی الزام و دخالتِ دیگران، بلکه از خودِ شخص سر می‌زند و می‌جوشد. هدفِ چنین استعدادی و «منظور از امامت و خلافت الهی، به سوی خدا رفتن و مانند خدا شدن است» (بازرگان، ۱۳۶۶: ۱۰۷ و ۱۳۲).

وی در بررسی کتابِ «گریز از آزادی» نیز مطالبی را بیان می‌دارد که از منظر بحث حاضر دارای اهمیت است. بازرگان از قول «اریک فروم»^۱ می‌آورد که یکی از راه‌های چاره‌جویی در برابرِ ناامنی و تنهایی انسانِ متمدن این است که آدمی به سوی آزادی مثبت پیش برود و «خودانگیخته از راه عشق و کار و بیان حقیقی استعدادهای عاطفی و حسی و فکری خویش، با دنیا پیوند داشته باشد... بدون اینکه استقلال و تمامیتِ نفسِ فردی خویش را از دست بدهد» (همان، ۱۳۵۵: ۸۱).

شایان ذکر است که یکی از آثارِ مهمِ بازرگان که درباره تبیینِ رویکردِ انسان‌محور و فردیت‌باورانهٔ وی حائز اهمیت فراوانی است، کتابِ «بررسی نظریهٔ اریک فروم» است. مفهومِ «انسان» در تمامیِ آثاری که فروم در فاصلهٔ بینِ سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۶۶ به تحریر درآورده، مفهومِ محوری و اساسی است. به باورِ بازرگان نیز فروم به نیازهای روحی و وجودی انسان کاملاً توجه داشته و جهان‌بینی او را می‌توان «اومانیستی و بشردوستانه» نامید. به طوری که حتی در کتابِ «سیمای انسان راستین»^۲، استنباطِ فروم از مارکس نیز به عنوانِ متفکریِ اومانیستی است که فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم او، مخالفِ ماتریالیسم رایج است. او دنیایِ کاپیتالیسم را وضعیتی می‌داند که در آن، انسان‌ها دیگر طراحان و سازندگانِ تاریخشان نیستند و نه تنها کارگران، بلکه صاحبانِ سرمایه نیز فردیتشان پایمال گردیده و بی‌شخصیت و بیگانه شده‌اند. حالِ تاریخِ بشریت، تضادی است بینِ تکامل و اسارت که باید به سودِ انسانیت حل شود. سوسیالیسم نیز در نظرِ مارکس، رهاییِ انسان و تکاملِ شخصیتِ فردی او و به عبارتی «اومانیسمِ تکامل‌یافته» است. فروم

1. Erich Seligmann Fromm
2. Marx's Concept of Men

همچنین در کتاب «گریز از آزادی»، رشد و تحقق فردیت انسان را هدفی می‌داند که هیچ غایتی بالاتر از آن نیست. وی معتقد است که آدمی بی‌آنکه دچار تنهایی، شک و ناامنی شود، می‌تواند آزاد باشد؛ به شرط آنکه تمام استعدادهای درونی وی، فرصت شکوفایی یافته، نفس خویش را از قوه به فعل درآورد و این همان آزادی مثبت است که عبارت است از فعالیت خودانگیخته مجموع تمامیت یافته نفس. در واقع خودانگیختگان، کسانی هستند که افکار و احساسات و افعالشان، بیان نفس است (بازرگان، ۱۳۵۵: فصل‌های اول و چهارم).

حال به باور بازرگان، هرچند روان‌شناسی اجتماعی فروم به دلیل اختیار و دخالت دادن انسان در سرنوشت خویش و جامعه و ارزش دادن به مسئله فردیت و شخصیت و آزادی را هدف حیات و تکامل برشمردن، محسنات بسیاری دارد، از آن جهت که انسان و زندگی او را در چارچوب نفس مسدود و در قالب زمانی محدود می‌نگرد، نابسند و پا در هوا می‌ماند (همان، ۱۳۸۸: ۱۱۹). در نقد بازرگان، اگر خودانگیختگی یعنی از قوه به فعل درآوردن نفس، راه‌حل مسئله آزادی و همه مشکلات بشر باشد، در اینجا نه عامل اخلاق و تقوا و کیفیات روحی شخص و نه عامل عقیده و ایده‌آل، مطرح نبوده، هر فرد ناموجهی نیز می‌تواند مشمول این تعریف گردد. به نظر وی، «خودهدفی» یعنی درجا زدن و در مکتب مارکس و فروم این دور وجود دارد که نفس انسان هم متکامل است و هم مرکز و غایت خود می‌باشد. در نتیجه نفس انسان می‌تواند به چنان بت تمام‌عیار و خطرناکی تبدیل گردد که وی را از سمت خدا به سوی خود منحرف سازد. درحالی که اگر دینداری از روی میل و اختیار و عشق بوده باشد، ارتباط مستقیم مؤمن با خدا، از آنجایی که ارتباطی از درون است و خدا با خود شخص و با باطن او سروکار دارد، نه تنها نافی فردیت نیست، بلکه مؤید و تحکیم‌کننده آن است (همان، ۱۳۵۵: ۱۶۷).

بنابراین چنان‌که آشکارا ملاحظه می‌گردد، بازرگان به آزادی، اختیار، اراده، تکامل و در واقع سوژگی فرد و تحقق فردیت او، باور متقن و استواری دارد، با این حال در انگاره وی، این سوژگی نه چنان است که افسارگسیخته، در تسلیم نفس و خودخواهانه و بی‌جهت و بی‌هدف باشد، بلکه غایتی داشته، رو به تعالی است و در مسیر شکوفایی استعدادی نهفته درون آدمی است که همانا کمال وجودی، صیوریت به سوی حق، خداگونگی و جانشینی خداست. از این‌رو در رویکرد بازرگان، سوژه مقید به خداوند است.

حال در تفسیری سیاسی از مباحث یادشده، به باور بازرگان، از آنجایی که تحققِ نفس و نهایت رشد و تکامل آدمی نیز خداگونه شدن و خلیفه‌اللهی روی زمین است، به نظر می‌رسد این جانشینی انسان و امانت خدا به وی، همان خودمختاری و خودگردانی موقت و مشروط در امر پادشاهی تفویضی و حکومتِ انسان‌ها بر نوع خودشان باشد. «چنین خلافت و امانتی نمی‌تواند درخور یا هم‌شأنِ قدرت و شوکت خدا نباشد؛ یعنی همان مُلک الهی و مدبّر الامرِ لا اقل خود انسان‌ها بر سرزمین و سرنوشتشان». از این جهت، سفارش قرآن، برگرداندن امانت الهی به اهلِ آن یعنی حاکمیت مَلّت بوده و از نظرِ آن، تنها حکومت مردمی و شورایی پذیرفته شده است (بازرگان، ۱۳۶۷: ۲۲۵).

بدین جهت است که بازرگان مکرراً بر شیوهٔ دموکراتیکِ حکومت‌داری تأکید داشته، آن را موجد و تضمین‌کنندهٔ ارزش و شخصیت انسان می‌داند. وی همچنین قرآن را «ضد شاه‌نامه» ای می‌داند که آیاتِ فراوانی در آن به مبارزه با پادشاهان، خلع منصب و مقام یا نفی قدرت و حاکمیتِ بر مردم و لغو صفات و عناوینِ انتسابی آنان اختصاص دارد. به باور وی، شاه‌پرستی و ارباب‌گیری از نیازهای جوامع کهن بود، به نحوی که رسیدن به این حق که بشر می‌تواند و باید «آزاد و صاحب شخصیت و خودکفا» باشد، مستلزم گذرِ زمان و تلاش‌های بسیاری بود که البته هنوز نیز برخی، انسان‌ها را محتاج به قیّم و حاکم و پیشوا دانسته، از آنان اطاعت و پیروی کورکورانه را طلب می‌نمایند.

«این آزادی و استقلال از غیرِ خود و اتّکای به خداست که در نهایتِ امر،

اتّکای به خود می‌شود» (همان: ۱۴۴-۱۵ و ۱۵۲).

بازرگان در «تعریف حکومت از پایین» نیز حکومت دموکراسی یعنی حکومت مردم بر مردم را بهترین شکل حکومت دانسته، دموکراسی و تأمین آزادی را تنها چارهٔ اصلاح حکومت و سیاست می‌بیند. به طوری که در منطقِ ادیان و اسلام نیز حکومت‌های فردی خودسرانه و سلطهٔ جابرانهٔ سلاطین و حکّام بر خلقِ خدا مردود بوده است. به باور بازرگان، دموکراسی یک لفظ یا یک روپوش و یا تابلو نیست، بلکه اگر بنا باشد حکومتی واقعاً دموکرات گردد، از نظر اخلاقی و اجتماعی نیز باید مردم دموکرات باشند. همچنین اگر از زندگی بردگی و ظلم و ننگ و از تسلّطِ سفلگان به تنگ آمده، خواهان استقلال و حیثیت و عزّت نفس هستیم، باید از رویکردِ دولت‌محور و اینکه همهٔ امور را در دولت

خلاصه کنیم و بدان وابسته باشیم، دست شسته، با تربیت افراد و تمرین دموکراسی، حکومت را از داخل و پایین سامان دهیم (بازرگان، ۱۳۳۵: ۲۳-۳۳).

حال از نظر مهدی بازرگان، از جمله مخاطراتی که این نوع دموکراتیک از حکومت‌داری را تهدید می‌کند، ادغام دین و سیاست یا به بیانی دیگر، سپردن حکومت به دست روحانیت است که در راستای ایده دین برای دنیا مطرح می‌گردد. وی ریشه چنین نگرشی را رویکرد ایدئولوژیک به دین می‌داند که در جهان اسلام و در میان روشن‌فکران مسلمان به تبعیت از ایدئولوژی‌های غربی رواج پیدا کرد. حال بازرگان که خود زمانی در «بعثت و ایدئولوژی» از ایدئولوژی الهی سخن گفته و در آن، تنها خداوند را قانون‌گذار ازل و ابدی تلقی کرده و درصدد آن بود تا با توسل به آموزه‌های دینی، برنامه‌ای جامع و مدون برای اداره امور جامعه و حکومت ارائه نماید^(۲)، در سال‌های پایانی عمرش در رساله «آخرت و خدا، هدف رسالت انبیا» در نگرشی متفاوت با گذشته، اظهار نمود که زمانی «به این نتیجه رسیده بودیم که روحیه نوین و طرز تفکر «دین برای جامعه» یا «دین برای دنیای بهتر»، جاذبیت برای نسل‌های جوان و فایده برای کشورمان داشته است و مسلماً احکام و تعلیمات پیامبران و عمل با ادیان، باعث سلامت و عدالت و چاره‌خیلی از گرفتاری‌ها و عقب‌ماندگی‌ها می‌شود و اداره امور را هم آسان‌تر و بهتر می‌کند؛ اما «اگر اسلام و پیامبران به ما درس آشپزی و باغداری یا چوپانی و خانه‌داری نداده و به خودمان واگذار کرده‌اند تا با استفاده از عقل و تجربه و تعلیمات و با رعایت پاره‌ای احکام حلال و حرام شرعی، آنها را انجام دهیم، امور اقتصاد و مدیریت و سیاست هم به عهده خودمان است» (همان، ۱۳۷۲: ۲۷۶ و ۳۳۰).

در نتیجه رسالت پیامبران، اداره امور اجتماع و سیاست نیست و اگر به امور دنیایی نیز اشاراتی داشته، با پیروی از تعلیمات آنان، عایداتی در زندگی حاصل گردد، از «محصولات فرعی» هدف اصلی یعنی خدا و آخرت است و در واقع بیان آنچه بشر، خود برای دریافت و فراهم آوردن آن دارای اختیار، امکان لازم و استعداد کافی می‌باشد، ضرورتی نداشته است:

«ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم، دور

از شأنِ خدای خالقِ انسان و جهان‌هاست و تنزلِ دادنِ مقامِ پیامبران به حدودِ مارکس‌ها، پاستورها و گاندی‌ها یا جمشید و بزرگمهر و همورابی» (بازرگان، ۱۳۷۲: ۲۹۳).

به همین دلیل است که در قرآن، در هیچ سرفصل یا سروسره یا جای دیگری، درسِ حکومت و اقتصاد و مدیریت یا اصلاحِ امورِ زندگیِ دنیا و اجتماع مطرح نیست و همچنین تنها دو درصد آیات به احکام فقهی اختصاص دارد (همان: ۳۱۲-۳۱۴). حال به باورِ بازرگان، در مقابلِ این رویکردِ انبیا و قرآن، «صنفِ ریشه‌دارِ روحانیت»، نگرشِ ایدئولوژیک و مکتبی به اسلام را فرصتی مناسب یافت تا با زنده کردنِ شعارِ «ادغامِ دین و سیاست»، درصددِ تحکیمِ رهبری و حاکمیتِ خود برآید (همان: ۲۷۵). از این‌رو به اعتقادِ مهدیِ بازرگان، در پس از انقلابِ اسلامی، «اسلام فقهاتی» با طرحِ اسلام همچون یک مکتب، معتقد است که اساسِ ادارهٔ جامعه باید احکام فقهیِ قرآنِ سنتی باشد. در نتیجه فقه تدریس شده در حوزه‌های دینی به عنوانِ شاخص مطرح شده، روحانیتِ متخصص در آن، عهده‌دارِ امورِ اجرایی می‌گردد و هر فکر و جریان دیگری -ولو متدین و مذهبی- را به اتهام غیر مکتبی بودن و اعتقاد نداشتن به خط فقاقت کنار می‌گذارد و اینچنین انحصارِ حزبی و گروهی رواج می‌یابد (همان، ۱۳۶۳: ۵۱). بدین ترتیب در حرکتِ دوم انقلاب، روحانیت را باید یگانه قهرمانِ مستقرِ مسلط بدانیم و نظامِ فاتح و فعلی را چیزی مخصوص به خود و مستقل از سایر نظام‌های موجود و متفاوت با آن چیزی که خواست ملت بوده، قلمداد نماییم. به نظر، بهترین عنوان برای چنین نظامی، همان «ولایت فقیه» باشد:

«فقه به معنای روحانیت ممتازِ مجریِ اسلام فقهاتی و ولایت به مفهومی که امام، خود به سرپرستی و قیومتِ صغار و مهجورها تشبیه نموده‌اند. به صورت سرپرستیِ پدرسالاری و مکتب‌گرایی، از بالا سرِ قوانین و ضوابط و مسئولیت‌ها، بر ملت و دولت و دیانت و بر همهٔ شئون مملکت» (همان، ۱۳۶۳: ۷۶).

محمد مجتهد شبستری، از دیگر روشن‌فکران دینی برجسته پس از انقلاب اسلامی است که در نسبت‌سازیِ بین سنت و تجدد -به طوری که نه سنت دینی را کنار نهد و نه

آگاهی‌های ذهنی انسان مدرن را منکر گردد- و هرمنوتیک کتاب و سنت، چگونگی بازسازی تفکر دینی، نقد قرائت رسمی از دین و در نهایت امکان طرح قرائتی جدید - انسانی- از دین سخن به میان آورده است. به باور وی، ایمان بر آزادی اندیشه و اراده انسان استوار است؛ با این توضیح که انسان محدود و تهدیدشده به عدم است و تنها در صورتی می‌تواند از حدهای خود گذر کند که در تجربه مواجهه با خدایی قرار گیرد که ذات فراگیر مطلق بوده، شرط تحقق این محدود و انسان شدن آدمی است. در نتیجه اگر با ادعایی انحصاری و تنگ کردن وادی آزادی اندیشه، خدا را در هر معرفت و تصوّر خاص بشری محدود کنیم، خدا به صورت نافی انسان و آزادی و اراده او درخواهد آمد. همچنین رابطه انسان و خدا در تجربه خطاب خداوند، رابطه دو شخص و نه دو شیء بوده، در نتیجه انسان، موجودی آزاد و مستقل در تصمیم‌گیری و عمل تلقی گردیده است. بنابراین اگر دین به صورت نهادینه درآید که متولیان، مؤسسات، رئیس و رئیس و آداب و رسوم و قوانینی دارد، انسان و آزادی او از طریق این نهادها که چون حجابی بر چهره الوهیت بوده، ذات فراگیر خداوند را محدود می‌سازند، نفی می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ب: ۲۳-۲۹). در نتیجه ایمان به عنوان آزادانه‌ترین عمل آدمی، یک امر ورزیدنی است که باید همیشه زنده و پویا بماند. بنابراین ایمان، یک انتخاب است و نه یک تقلید (همان: ۳۷-۴۲). به همین جهت، ایمان که یک «انتخاب با تمام وجود» است، در هرگونه بستر و بافت اجتماعی و فرهنگی‌ای قابل تحقق نیست. به عبارتی باید دید که گوهر ایمان مؤمنان در کدامین شرایط و واقعیات سیاسی و اجتماعی، بهتر محفوظ مانده و امکان شکوفایی خود را حفظ می‌کند. به طور کلی باید اظهار داشت که ایمان جز با «اندیشه‌ای رهاشده از دگم‌های تقلیدی، ارشی و سنتی و فعال شدن اراده خودبنیاد و برخاسته از خویشتن اصیل آدمیان به وجود نمی‌آید» (همان، ۱۳۷۹: الف: ۷۸).

بنابراین چنان‌که ملاحظه می‌گردد، در قرائت انسانی از دین، فهمی که از دین وجود دارد، سلوک و تجربه معنوی و ایمان‌ورزی مؤمنان بوده و در واقع دین‌ورزی، نوعی زیستن و عمل آزادانه آدمی است که باید با همه ابعاد گوناگون وجودی او سازگاری داشته و نافی انسانیت وی نباشد. حال اگر دین را امری مافوق انسانی بدانیم که از عالم غیب بر انسانی انتزاعی و خارج از زمینه تاریخی و فرهنگی خود وارد شده و با

مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی و بدونِ در نظر گرفتنِ امکانات، واقعیت‌ها، محدودیت‌ها و استعدادهای آدمی از او تبعیت می‌طلبید، چنین دینی نه تنها فهمیدنی و پذیرفتنی نیست، بلکه رابطه انسان و خدا را از حالت شخصی و بی‌واسطه خارج کرده، در نهایت سببِ عدمِ رشد و بالندگی انسان می‌گردد. در صورتی که در مقابل، در قرائتِ انسانی از دین، دین متعلق به انسان و رافعِ نیازهای وجودی اوست که با معنا بخشی به زندگی در سایه تجربه حضور خداوند و ایمان‌ورزی آگاهانه و آزادانه می‌تواند موجب شکوفایی استعدادهای، تحققِ خودِ اصیل انسان و رشدِ فردیت و سوژگی وی باشد.

در همین راستا، در انگاره شبستری می‌توان تفسیری آزاد و قرائتی انسانی از قرآن به دست داد که به موجب آن در حوزه سیاست نیز امر و نهیِ فراتاریخی و اقتدارگرایانه که موجب سلبِ اراده، قدرتِ انتخاب و شکوفایی انسان‌ها باشد، محلی از اعراب نخواهند داشت. مجتهد شبستری در همین رابطه، ضمن تقسیم آزادی‌ها به دو نوع درونی و بیرونی، معتقد است که آزادی درونی، یک بحث فلسفی است که به این پرسش می‌پردازد که آیا اراده انسان که مبدأ عمل او است، اراده‌ای آزاد است یا تحت سیطره مجموعه‌ای از عوامل درونی چون انگیزه‌ها، غریزه‌ها، لذات و امیال. اما منظور از آزادی بیرونی که برای تحققِ آزادی درونی انسان نیز ضرورت دارد، شامل آزادی «از»، «در» و «برای» می‌شود؛ یعنی آزادی از جبرهایی، در اعمالی و برای اهدافی! جبرهایی بیرونی چون اتوریته‌ها، فشارهای فیزیکی، محدودیت‌های سیاسی و غیره که انسان را نیازمند آزادی بیان، مطبوعات، تجمعات و دیگر آزادی‌های سیاسی می‌گردانند. حال منظور و هدف از آزادی از این جبرها، تحقق بخشیدن به انسانیت انسان است که یک هدف برتر انسانی است. در واقع انسانی که از آزادی اندیشه و بیان، آزادی نقد دیگران و تعیین سرنوشت سیاسی خود محروم است، نمی‌تواند که خود را تحقق بخشیده، به فردیت دست یابد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۲۷-۱۲۸).

عبدالکریم سروش نیز در «صراط‌های مستقیم» اشاره می‌دارد که هیچ انسانی به لحاظ شرایط روحی، شخصیتی و «وجودی» مثل دیگری نبوده، از فضایل یکسان و صراطِ واحد برخوردار نیست؛ به طوری که در اینجا نیز پلورالیسمی اصیل و واقعی و مبتنی بر تباینِ جوهری یافت می‌شود. در واقع «هر انسان، نوعی است منحصر به فرد و کمال هیچ

انسانی، کمال دیگری نیست و لذا هیچ انسانی به طور تام الگوی انسان دیگر نیست و لذا بیش از یک انسان کامل داریم. ... کشف این تنهایی و این فردیت، سرآغاز کشف آزادی تازه‌ای است، آزادی از مستحیل شدن در «کلّ و کلیّ» و بازیافتن خود و دنیای ویژه خود و دین ویژه خود و اخلاق ویژه خود و گره‌های وجود خود و صراط ویژه خود برای گشودن آن گره‌ها. یافتن خود در هر لحظه به منزله مرکز و ملتقای امکان‌ها و انتخاب‌های بی‌نهایت. و این آزادی واقعی است که مبتنی بر پلورالیسمی واقعی است» (سروش، ۱۳۷۶ ب: ۴۴-۴۵).

بدین ترتیب چنان‌که ملاحظه می‌گردد، مفهوم پلورالیسم دینی -از مضامین اصلی آرای سروش- در ارتباط با مفاهیمی چون آزادی، اختیار، و انتخاب انسان و فردیت و سوژگی او قرار می‌گیرد. سروش در آثار گوناگون خود، بارها به تفاوت‌های اسلام تاریخی که تکلیف‌محور است با دنیای مدرن اشاره دارد که در آن محوریت، تغییر یافته و معیار، انسان‌محوری و اومانیسم است که بر حقوق افراد، اراده و آزادی آنها تأکید دارد. همچنین وی از «دیندار اومانیست» -یعنی کسی که در دینداری خویش، معیار را بر آزادی و اراده آدمی استوار ساخته- سخن می‌گوید (ر.ک همان، ۱۳۸۲ ب).

در مجموع سروش با بشری، عصری و تکاملی قلمداد کردن معرفت و فهم دینی، بر ضرورت خوانشی جدید از متون دینی و دین‌ورزی تأکید می‌نهد که با اقتضائات دنیای مدرن که بر محور حق، اراده، آزادی و فردیت انسان است، بر سر مهر و سازگاری باشد. بدین جهت وی با بیان اینکه «من انسانی (بشری) کردن دین را ترجیح می‌دهم» (همان، ۱۳۷۶ الف: ۱۶۴)، قرائتی انسانی از دین را ارائه می‌دهد که اساس آن بر تجربه معنوی و ایمان شخصی استوار بوده، دینداری اومانیستی و پلورالیسم دینی را به رسمیت شناخته و در نتیجه بر فردیت و سوژگی انسان ارزش قائل است. بدین ترتیب فهمی جدید از دین طرح می‌گردد که دین فردی و فردیت دینی، اساس آن را شکل داده و تجربه دینی پرواز روح، معنادار شدن زندگی و آزادگی درونی را به همراه خواهد آورد. نکته مهم اینکه در اینجا، دیگر چارچوب‌ها، اتوریته‌ها و مراجع سنتی آنچنان که در دین‌ورزی فقهاتی و مقلدانه محوریت دارند، تعیین‌کننده نبوده، اقتدار و مشروعیت خود را از دست می‌دهند. سروش در مقاله «آزادی چون روش»، آزادی را در فرد، شرط خود را بیشتر ظاهر

کردن، تجلی بیشتر و در نتیجه خود را بهتر شناختن و خودتر کردن می‌داند. به عبارتی خودشناسی وابسته به خودنمایی و اظهار خویشتن است که آن نیز در گروی تجلی‌گاه‌های بیشتر و در نتیجه وجود آزادی است (سروش، ۱۳۷۵ الف: ۷۷). درحالی که در مقابل در دین فقهی که در نتیجه در چنبره آداب و عادات و اوهام گرفتار آمدن دین و از حقیقت و قدسیت دور افتادن آن سیطره یافت، جنبه‌های تقلیدی و تعبدی، عمل بی‌روح و اکتفا به ظواهر، چنان قوی است که به قول هگل، پیامدش نوعی آلیناسیون است. یعنی «دورکننده آدمی از واقعیت خویش و تأکید نهنده بر رابطه مسخ‌کننده و هویت‌ستان برده- ارباب» (همان، ۱۳۷۵ ب: ۱۶۹). بدین ترتیب به باور سروش، اگر آزادی سیاسی را یک حق تصوّر نماییم، آزادی اخلاقی، یک تکلیف است. در واقع به لحاظ اخلاقی، وظیفه ماست که آزاد باشیم، به این دلیل که اولین اصل اخلاقی این است که آدمی، هدف بوده، هر چیز دیگری برای او و خادم او است. «انسانی که آزاد نیست، همه انسانیت او شکوفا نشده است. این انسان، تمام وجود و قوایش به فعلیت نرسیده‌اند. وقتی انسان تام و تمام می‌شود که هیچ جبری بر او حاکم نباشد». بنابراین آزادی عین تحقق شخصیت آدمی است و در جایی که تقلید رواج یافته، تحقیق و آزادی سرکوب شده است، «آدمیان به آدمیت خود نمی‌رسند و از شکوفایی و کمال و فعلیت و تمامیت شخصیت خویش محروم می‌مانند» (همان، ۱۳۸۲ الف: ۱۹۱ و ۲۱۸).

کامل‌تر شدن هر فردی نیز منوط به «خود» تر شدن اوست. در واقع فرآیند تکامل، فرآیند بیگانه‌زدایی است که یا از طریق رشد درونی یا از طریق رفع موانع و اجانب بیرونی محقق می‌گردد. البته کمال در گروی رشد همه‌جانبه و متوازن است، حال آنکه در تمدن نوین غربی، رشد نامتوازن رخ داده و بر دین، بی‌مهری شده و از اخلاق و آزادی درونی، غفلت گردیده است (همان، ۱۳۷۰: ۳۴۹-۳۵۰). در حالی که به باور سروش، برخی از حاجات که مقتضای زندگی بشر در این جهان هستند، برای تحقق تام و تمام خود به خداوند نیاز دارند که از این جمله می‌توان به جاودانگی اشاره داشت که شرط کمال است و تنها در نسبت با خداوند محقق می‌گردد (بازرگان، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۲۸). در واقع تحقق شخصیت اصیل آدمی و کمال وی در گرو اتصال به خداوند است (همان، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

نتیجه‌گیری

مهدی بازرگان در جای‌جای آثار خود بر مفهوم انسان، ارزش فرد، فردیت، خلاقیت، آزادی، خودجوشی، خودمختاری، خودکفایی، خودگرداندگی، خودشکوفایی و تحقق بخشیدن به استعدادهای درونی و بالقوه تأکید داشته و انسان را شایسته به دست گرفتن سرنوشت خویش، دموکراسی واقعی و برخورداری از منزلتی متعالی و خداگونگی می‌داند. البته می‌توان اظهار داشت که وی با پذیرش نوعی اگزیستانسیالیسم و اومانیسم مذهبی، دغدغه خودشکوفای شدن فرد و تحقق فردیت و سوژگی انسان را در سر می‌پروراند که راهکار آن علاوه بر خودجوشی و خودمختاری و رهایی از بندگی و استبداد و تحمیل عقاید و خواست دیگران، بازگشت به قرآن و ایمان به خدا و آخرت است؛ چیزی که از آن با عنوان «سوژگی مقید به خداوند» یاد کرده و تبلور آن را در دیگر چهره‌های برجسته روشن‌فکری دینی در پس از انقلاب اسلامی مشاهده نمودیم.

از این‌رو بازرگان، ضمن تمجید از ارزش فرد و دموکراسی در غرب، بر این باور است که در تمدن مدرن، دین به حاشیه رانده شده و جامعه، جای خدا را گرفته و در دنیای به اصطلاح آزادی، فرد بشر به طور متوسط نسبت به دنیای قدیم، خیلی کمتر آزاد و به اختیار خود است. در تمدن جدید، انواع بت‌های اجتماعی، حدود و قیود و ضوابط و وظائف، بر انسان تحمیل شده و آدمی را به بند می‌کشند. حال آنکه حدود و وظائف دینی از آنجایی که با عشق و ایمان و امید همراه است و تحمیلی از خارج نیست، خیلی سبک‌تر و مطبوع‌تر است (بازرگان، ۱۳۴۴: ۴۱۳ و ۴۴۵).

به باور بازرگان، مشیت و اراده الهی نیز بر آن است تا آدمی، «خودکفا و خودجوش و خلاق و یک پا خدا باشد». چنان‌که در هدایت انسان‌ها نیز خداوند، نه راه‌گریزه، اجبار و تقلید را، بلکه آگاهی، بصیرت و خودمختاری و اختیار خود افراد را در نظر داشته و پیامبر، تنها سراجی است که روشنی می‌بخشد تا مردم، آزادانه راه‌یاب مسیر خویش گردند و این هدایت از طریق آگاهی و آزادی یعنی «حداکثر حیثیت و استقلال و ارزش و کرامت برای انسان» حاصل می‌گردد (همان، ۱۳۶۳: ۹۶ و ۱۰۴). از همین منظر است که در اسلام، برخلاف مسیحیت یا برخی فرق تصوف، هیچ واسطی مابین خدا و خلق قرار داده نشده و ارتباطی مستقیم برقرار است (همان، ۱۳۵۵: ۵۰).

یکتاپرستی، بی‌واسطگی رابطه فرد و خدا و نفی بندگی هر کس جز بندگی خداوند که در روشن‌فکری دینی بدان تأکید می‌شود، حائز اقتضائات و پیامدهای مهمی است؛ به طوری که روشن‌فکری دینی همچنان که با استبداد دینی که نتیجه حاکم ساختن و تحمیل ارزش‌ها و نهادهای سنتی، رسمیت بخشیدن به یک تفسیر معین از کتاب و سنت و ممنوع ساختن تفسیرهای دیگر است، مخالفت می‌ورزد، در حوزه سیاست نیز امر و نهی فراتاریخی و اقتدارگرایانه را که موجب سلب اراده، قدرت انتخاب و رشد و بالندگی انسان‌ها باشد، برنرفته و به طور کلی حکومت فردفرد آدمیان بر خود و «دموکراسی» را بهترین روش حکمرانی می‌داند که در آن حقوق آزادی - به‌ویژه آزادی دین - به رسمیت شناخته شده، فرد، آزاد از بندگی، اسارت و اطاعت دیگری بوده، حق تعیین معنای انسان بودن، انتخاب «شیوه زندگی»، فعالیت، خلاقیت و در نتیجه خودتحقق‌بخشی، فردیت‌یابی و سوژگی را دارد.

پی‌نوشت

۱. انتگرال یعنی حاصل جمع یک مقدار بی‌نهایت زیاد از بی‌نهایت کوچک‌های مشابه و هم‌نوع که تحت قانون معین دست به دست یکدیگر داده، با هم کار کنند.
۲. ر.ک: بازرگان (۱۳۴۳) «بعثت و ایدئولوژی»، در: مجموعه آثار ۲، بعثت ۱، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

منابع

- آدورنو، تئودور و ماکس هورکه‌ایمر (۱۳۹۶) دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، چاپ دوم، تهران، هرمس.
- اسپیگلبرگ، هربرت (۱۳۹۲) جنبش پدیدارشناسی (درآمدی تاریخی)، ترجمه مسعود علیا، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، تهران، مینوی خرد.
- اسلوگا، هانس (۱۹۸۳) سوژگیوتیته در تراکتاتوس، ترجمه محسن صادقی و الهه کرامتی، قابل دسترسی در: <http://tarjomaan.com/archives:5456>
- بازرگان، مهدی (۱۳۲۷) «سرچشمه استقلال»، در: مجموعه آثار ۱۴ (مباحث علمی، اجتماعی، اسلامی)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۲۸) «بی‌نهایت کوچک‌ها»، در: مجموعه آثار ۱۴ (مباحث علمی، اجتماعی، اسلامی)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۳۴) «راه طی شده»، در: مجموعه آثار ۱ (مباحث بنیادین)، تهران، قلم.
- (۱۳۳۵) «تعریف حکومت از پایین» (۱۳۳۵)، در: مجموعه آثار ۲۲ (انقلاب اسلامی ایران)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۳۸) «مسلمان اجتماعی و جهانی»، در: مجموعه آثار ۲ (بعثت ۱)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۳۹) «انسان و خدا»، در: مجموعه آثار ۲ (بعثت ۱)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۴۰) «خودجوشی»، در: مجموعه آثار ۲ (بعثت ۱)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۴۴) «ذره بی‌انتهای»، در: مجموعه آثار ۱ (مباحث بنیادین)، تهران، قلم.
- (۱۳۴۶) «بعثت و تکامل»، در: مجموعه آثار ۲ (بعثت ۱)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۵۵) «بررسی نظریه اریک فروم»، در: مجموعه آثار ۱۰ (مباحث تطبیقی و نقدهای علمی)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۶۳) «انقلاب ایران در دو حرکت، چاپ چهارم، تهران، چاپ مظاهری.
- (۱۳۶۶) «بعثت و ابراهیم»، در: مجموعه آثار ۱۷ (بعثت ۲)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۶۷) «پادشاهی خدا»، در: مجموعه آثار ۱۷ (بعثت ۲)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

- (۱۳۷۲) «آخرت و خدا هدف رسالت انبیا»، در: مجموعه آثار ۱۷ (بعثت ۲)، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- (۱۳۸۸) «بازگشت به قرآن ۲» (انسان‌بینی و انسان‌شناسی قرآن)، در: مجموعه آثار ۱۹، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- دکارت، رنه (۱۳۷۲) «گفتار در روش»، در: سیر حکمت در اروپا، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، زوار.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰) «مسلمانی و آبادانی - کافری و کم‌رشدی»، در: فربه‌تر از ایدئولوژی، چاپ هشتم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۷۵ الف) «آزادی چون روش»، در اخلاق خدایان، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- (۱۳۷۵ ب) «ذهنیت مشوّش، هویت مشوّش»، در: اخلاق خدایان، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- (۱۳۷۶ الف) «تفسیر متین متن»، در: بسط تجربه نبوی، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۷۶ ب) «صراط‌های مستقیم»، کیان، ش ۳۶، صص ۲-۱۶.
- (۱۳۸۲ الف) «آزادی و قدرت سیاسی»، در: ادب قدرت، ادب عدالت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۸۲ ب) «دین و قدرت سیاسی»، در: ادب قدرت، ادب عدالت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۸۷) حکمت و معیشت، چاپ ششم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۸۸) اوصاف پارسایان، چاپ دهم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- صابر، زینب و پرویز شهابی (۱۳۹۱) «نسبت سوژه و قدرت در رمان‌های دن کیشوت و مادام بوواری با ابتدای بر دیدگاه‌های میشل فوکو»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۱، بهار و تابستان، صص ۱۸۱-۲۰۰.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹) «سوژه و قدرت»، در: تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.
- کانت، ایمانوئل و دیگران (۱۳۷۶) روشنگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، ترجمه سیروس آرین‌پور، تهران، آگه.
- لارنس، بارث (۱۳۸۸) «میشل فوکو»، در: متفکران بزرگ جامعه‌شناسی راب استونز، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، مرکز.

ماتیک، پُل (۱۹۶۵) «اومانیسیم و سوسیالیسم»، ترجمه وحید تقوی، قابل دسترسی در:

<http://www.kavoshgar.org>

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ الف) «ایمان، سیاست و حکومت»، در: ایمان و آزادی، تهران، طرح نو.

----- (۱۳۷۹ ب) ایمان و آزادی، چاپ سوم، تهران، طرح نو.

----- (۱۳۸۳ الف) «آزادی و اخلاق»، در: تأملاتی در قرائت، قابل دسترسی در:

<https://www.youtube.com/watch?v=e0-yjlhQeOc>

میلر، پیت (۱۳۸۴) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ دوم، تهران، نشرنی.

نظری، اشرف (۱۳۹۱) سوژه، قدرت و سیاست: از ماکیاولی تا پس از فوکو، تهران، آشیان.

وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

وودراف اسمیت، دیوید (۱۳۹۴) هوسرل، ترجمه سید محمدتقی شاکری، تهران، حکمت.

