

فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال هفتم، شماره ۲۸، بهار ۱۳۹۸ (شماره پیاپی ۵۸)

نسبت سوژه و اقتدار در گفتمان روشنفکری دینی در آستانه انقلاب؛ مطالعه موردی: علی شریعتی

محمدجواد غلامرضا کاشی^۱ - سوسن ویسی^۲

دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۳

چکیده

این مقاله حول مسأله اقتدار و نسبت آن با سوژه آزاد مدرن در ایران امروز اختصاص دارد. فرض مقاله آن است که سامان‌دهی سیاسی جامعه ایرانی از مقطع ورود به دوران مدرن، جز با وصول به الگویی از نسبت میان اقتدار و سوژگی مقتضی جامعه مدرن امکان‌پذیر نیست. در دوره‌های مختلف تلاش‌های متعددی برای بساختن این دوگانه صورت پذیرفته است به طوری که می‌توان استدلال کرد؛ تنها اندیشه‌هایی در عرصه سیاسی ایران اثرگذار بوده‌اند که در زمینه برقراری نسبت میان سوژه مدرن ایرانی و الگویی از اقتدار سیاسی نقشی ایفا کرده‌اند. نویسنده در این مقاله می‌کوشد تا نشان دهد که میراث فکری برآمده از آراء دکتر علی شریعتی، اگرچه خود نیازمند بازخوانی انتقادی است، هم بیانگر مضمون بحران‌های امروزی ماست و هم طرح اولیه‌ای برای بازاندیشی نسبت به اقتدار سیاسی و سوژگی مدرن در ایران امروز به دست می‌دهد.

واژگان کلیدی: سوژگی، اقتدار، روشنفکری دینی، علی شریعتی

kashi@atu.ac.ir
susanveisi@yahoo.com

۱. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

طرح مساله

منازعات اجتماعی و فرهنگی و سیاسی طی دو سه دهه اخیر در جامعه ایرانی رو به افزایش نهاده است. جامعه شناسان به ابعاد اجتماعی این رویدادها اشاره می‌کنند. به عنوان نمونه سایت رسمی مرکز آمار ایران از کاهش نسبت ازدواج به طلاق از ۹,۵ درصد در سال ۱۳۶۵ به ۴,۲ درصد در سال ۱۳۹۴ خبر می‌دهد (ذاکری، ۱۳۹۶: ۷۰). امواج پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌ها، از کاهش اعتماد عمومی از ۵۴ درصد در سال ۱۳۵۳ به ۲۴ درصد در سال ۱۳۸۳ و به ۱۸,۳ درصد در سال ۱۳۹۳ خبر می‌دهد (ذاکری، ۱۳۹۶: ۷۵). همین پیمایش‌ها، نشانگر کاهش تمایل به فداکاری و گذشت از ۴۵,۵ درصد در سال ۱۳۷۴ و به ۱۷ درصد در سال ۱۳۹۳ است (ذاکری، ۱۳۹۶: ۷۶). پیگیری رویدادهای سیاسی نیز نشانگر افزایش روز به روز ناآرامی‌های سیاسی، اعتصابات و تمایلات جدایی طلبانه و برانداز است.

از منظر جامعه شناختی، این تحولات نشانگر زوال همبستگی اجتماعی است. اما دانش سیاسی، این تحولات را از منظر اولویت امر سیاسی مد نظر قرار می‌دهد. از جمله آن که می‌توان این وضعیت را نشانگر کاستی گرفتن اقتدار مد نظر قرار داد. به قول دارندرف اقتدار، همبستگی‌های عمومی را حول یک سازمان عام مد نظر قرار می‌دهد و افت اقتدار را منجر به زوال سازمان خانواده، اعتماد عمومی و ثبات سیاسی به شمار می‌آورد (ریتز، ۱۳۸۰: ۱۶۱). هر صورتی از اقتدار، سوژه تابع خود را تولید می‌کند. دگرگونی در صورت‌بندی سوژه‌های تابع و گسیختگی سازمان اقتدار، دو سوژه یک واقعیت واحد به شمار می‌روند و در یکدیگر تأثیر مستقیم دارند.

فرض بر این است که جامعه ایران، در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی در اوج اقتدار ناشی از انرژی یک انقلاب بزرگ بسر می‌برد و نظم باورهای مشروع آن دوران سامان اقتدار را تداوم می‌بخشید. پرسش این مقاله عبارت از آن است که منظومه گفتمانی دوران انقلاب، حاوی چه ساختاری از اقتدار و سوژه تابع است؟ این منظومه گفتمانی حاوی چه تعارضات درونی و بیرونی است که به تدریج تضعیف شده است؟

در این مقاله، منظومه گفتمانی دکتر شریعتی را به منزله یکی از گفتارهای نیرومند آن دوران، مطمح نظر قرار داده‌ایم و ضمن کاوش در سامان اقتدار و سوژگی در آثار دکتر شریعتی، تلاش خواهیم کرد تا امکان‌ها و محدودیت‌های آن را موضوع بررسی قرار دهیم و چشم اندازی برای

بازسازی اقتدار در دوران خود عرضه کنیم.

چارچوب مفهومی

در این مقاله قرار است نسبت میان ساختار اقتدار سیاسی و سوژه را در نیمه دوم دهه پنجاه ایران مطالعه کنیم. چه پنجره‌های نظری به سوی این نسبت می‌توان گشود؟ ابتدا لازم است مقصود خود از دو مفهوم سوژه و مقوله اقتدار را توضیح دهیم آن گاه نسبت‌های گوناگون میان این دو معنا را در ادبیات مدرن بکاویم. سوژه چنان که در ادبیات فلسفی و سیاسی مدرن ظهور کرده، قابل ترجمه دقیق به فرد و یا انسان نیست. مفهوم سوژه اساساً در ادبیات اگزیستانسیالیستی ریشه دارد. دغدغه‌ها و اضطراب‌ها و خواست‌های فرد مد نظر است اما از آنجا که فرد یا جمعی از آدمیان، در نسبت با وجه پیشامدی و دگرگون‌پذیر بیرونی واقع می‌شود سوژگی نحوی در نسبت‌بودگی است (Paola Rebughini, 2014: 3). از این زاویه، اگرچه دکارت یا هابز و لاک، از سوژگی به این معنا سخن نمی‌گویند، اما می‌توان روایت آنان از فرد را نحوی سوژگی قلمداد کرد که در نسبت با طبیعت یا آمال فردی یا دیگران طرح می‌شود.

اقتدار نوعی سامان مشروع و رسوخ کرده در خواست و رضایت فرد و جماعات انسانی است. با این تعریف اقتدار، یکی از همان وجوهی است که فرد در نسبت با آن، واجد سوژگی می‌شود. سوژگی صورتی از جای‌گیری فرد در سامان اقتدار محسوب می‌شود و یا چند و چون سوژگی فرد، مولد صورتی از سامان اقتدار فرض می‌شود. ادبیات سیاسی اقتدار به یک نظم درونی شده ارجاع دارد که از طرف سوژه پذیرفته است و سوژه در کمال رضایت به آن گردن نهاده است. اقتدار به خلاف قدرت یا زور، نظم و قاعده‌ای است که فرد تابع آن را به نحو عمیق و درونی پذیرفته است. اگر زور به یک منبع مولد نیرو بیرون سوژه تابع اشاره دارد، اقتدار حاصل رابطه‌ای میان منبع مولد و سوژه تابع است. اقتدار در یک نقطه تلاقی هستی پیدا می‌کند: آنجا که سوژه در نسبت با منبع مولد فرم می‌یابد، شبکه امیال خود و باورها و انگیزش‌های درونی خود را به تبعیت فرا می‌خواند. درست در همین نقطه تلاقی است که اقتدار تحقق پیدا می‌کند. بنابراین اقتدار قطع نظر از نسبت سوژه با آن، اصولاً وجود ندارد. اقتدار در نتیجه برقراری نسبت خاصی میان سوژه و منبع مولد قدرت، ظهور می‌کند. آنچه این نسبت را به یک مسأله تبدیل می‌کند، باور به سوژه واجد خرد است که دارای مرجعیت است و در عین حال از یک قاعده و مرجع

بیرونی تبعیت می‌کند. مسأله سوژه و اقتدار سیاسی، مسأله برقراری رابطه میان دو مرجعیت متفاوت با یکدیگر است. از این منظر دست کم سه زاویه دید وجود دارد: ۱. اقتدار ناشی از سرشت شرارت بار فردی باور به شرارت ذاتی فرد، یکی از بنیادهای پذیرش درونی اقتدار است. اگر باور داشته باشیم فرد در سرشت و طبع خود شرور است، به سود خود اوست که با رضایت درونی آزادی خود را فروگذارد و تسلیم قاعده و محدودیت‌های ناشی از قدرت سیاسی شود و با تبعیت خود به یک سوژه سیاسی تبدیل شود. این روایت را دست کم می‌توان تا آگوستین قدیس عقب برد. به گمان او انسان‌های گناهکار در این جهان، تنها زایشگر ویرانی و آشوب‌اند. باید به جباریت سیاسی تن در داد تا از شرارت‌های انسانی در امان بمانیم. صورت مدرن شده این باور را می‌توانیم در آراء توماس هابز دنبال کنیم. او به سرشت شرارت بار انسانی قائل بود و تراحم ناشی از انسان‌های شرور را موجه‌کننده نظمی می‌دانست که به کلی نامشروط است و تبعیت تام می‌طلبد. در روایت هابز افراد بنا بر رضایت درونی و برای تأمین تداوم هستی خود تن به اقتدار حاکمیت از سنخ لویاتان خواهند داد. «هر فرد آزاد به میل و اراده خویش قدرت خود را برای حفظ طبیعت، یعنی زندگی خویش به کار می‌برد و به تبع آن هر کاری را که بر طبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به هدف تصور می‌کند انجام دهد (توماس، هابز: ۱۸۹) (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۶۰).

در این الگو، ساماندهی متمرکز سیاسی به منزله یک نظم شبه‌الوهی اقتدار، و ساختار متکی بر امیال دنیاخواهانه سوژه با هم در نسبت وثیق‌اند. در این الگو، باید سویه‌های خودخواهانه سوژه‌ها را در کانون گذاشت و در نسبت با آن، به حیات سیاسی اندیشید.

این روایت از نسبت میان سوژه و اقتدار سیاسی، چندان مسأله‌انگیز نیست. سوژه نظم بیرونی را برای کنترل امیال خود درونی می‌کند و سازمان اندیشگی به نحوی سازگار ساخته می‌شود. مشکل زمانی ظهور پیدا می‌کند که سوژه را واجد مرجعیت به شمار آوریم و خرد او را قادر به کنترل امیالش به شمار آوریم. روایت مبتنی بر شر ذاتی انسان، با فهم مدرن از سوژگی سازگاری ندارد. باور به مرجعیت عقل، شاکله فلسفی دنیای جدید است. اگر قرار باشد سوژه را در بنیاد خود شرور به شمار آوریم، مرجعیت سوژه را به پرسش گرفته‌ایم. این نکته را در روایت کانت توضیح خواهیم داد.

اقتدار الگویی از استیلاست

یک روایت دیگر از نسبت میان اقتدار و سوژه سیاسی هست که اصولاً صورت مسأله نسبت میان سوژه و اقتدار را پاک می‌کند. در این روایت، اساساً اقتدار نام دیگر استیلاست. به گمان آنها اقتدار درونی شده، معنایی جز آن ندارد که سوژه آزادی خود را فرونهاد، تسلیم قدرت بیرونی شده و خود را به اقتضاء درونی شدن سلطه بازسازی کرده است. خود را چنان ساخته تا تبعیت‌پذیری تام از کانون قدرت امکان‌پذیر شود. چنین اقتداری به منزله استیلا، از رویکردی نیچه‌ای سرچشمه می‌گیرد.

نیچه چشم‌انداز لیبرالی از انسان می‌کند و منکر وجود سوژه رها از جسم و غرایز است: انسان جویای قدرت است، نه جویای دانایی چنان که سنت مالوف فیلسوفان می‌انگاشتند. او انسان‌های عصر مدرن را از دل بستن به افسانه خطرناک مفهوم سوژه شناسنده ناب بر حذر می‌دارد و عقیده دارد، که باید از دام مفهوم‌های ناهمساز چون خرد ناب و دانش پرهیزیم. چون این مفاهیم همواره از ما انتظار اندیشیدن به چیزی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۵۷). سوژه یا در موضع ابرمرد، اعمال نیرو می‌کند و به منزله سوژه ارزش‌گذار، جهانی تازه مبتنی بر اراده خود استوار می‌کند و یا در موضع بندگی واقع می‌شود و از نظام حقیقتی که بنا شده تبعیت می‌کند. بنابراین سوژه منقاد شده به هیچ رو سوژه مطلوب مدرن نیست (میلر، ۱۳۸۲: ۱۲).

فهم نیچه‌ای از نسبت میان حقیقت و سوژه، در روایت آلتوسری- فوکویی به نقطه کمال خود می‌رسد. آلتوسر با اشاره به مفهوم ایدئولوژی سوژه را از تولیدات ایدئولوژی می‌دانست که از سوژه‌ای واقعی انتاج می‌شود. به نظر آلتوسر «هیچ ایدئولوژی وجود ندارد مگر بر اساس سوژه‌ها و برای سوژه‌ها» (آلتوسر، ۱۳۸۷: ۵۰) میشل فوکو در این زمینه چندان افراط می‌کند که به مرگ سوژه می‌رسد. فوکو هر حقیقت و اخلاق و هر نظام معنایی را صورت‌بندی خاصی از قدرت استیلا شده می‌داند. او به فاش کردن رابطه عقلانی شدن و قدرت سیاسی می‌پردازد که شکل جدیدی از «سلطه، انقیاد، سوژه‌شدگی» را ایجاد کرده است (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۴۵).

در واقع فوکو بی‌شک جدایی ذهن و بدن و تسلط ذهن بر بدن در فلسفه دکارت را می‌پذیرد با این تفاوت که ذهن، نه خود بنیاد و منبع حقیقت، بلکه برساخته گفتمان و ابزار تسلط تکنولوژی قدرت بر بدن است. در روایت فوکو نفی اقتدار و واکنش تند فوکو به هر شکل

اقتدار و استیلا دیده می‌شود. چندان که گاه به تمجید و گاه به تحقیر «از آنارشیسم فوکویی» سخن گفته می‌شود. (احمدی، ۱۳۷۳: ۲۱۱)

در این الگو از اقتدار، فرهنگ، دین، سیاست، قانون و اخلاق صور گوناگون قدرت به شمار می‌روند که برای بازتولید خود، نیازمند درونی شدن توسط سوژه مدرن هستند. دوران مدرن اساساً با درونی شدن قدرت و تولید استیلا، از دوران پیشامدرن بازشناخته می‌شود. اقتدار همان امحاء سوژه است. آزادی یک مفهوم صوری و فاقد دلالت و مصداق بیرونی است.

اقتدار شرط آزادی سوژه است

روایت دیگر از نسبت میان اقتدار و سوژه مدرن، روایتی است که ریشه در روسو و کانت دارد و البته در هانا آرنه به اوج شکوفایی خود می‌رسد. در روایت روسویی، اقتدار همان تصمیم اخلاقی سوژه برای تسلیم کردن خود به اراده عمومی است. اراده عمومی اخلاقی‌ترین هنجار برای سامان بخشی به حیات سوژه است. جامعه فاقد اقتدار سیاسی، جامعه‌ای مبتنی بر خودخواهی‌های فردی است.

جامعه زمانی سامان اخلاقی پیدا خواهد کرد که تک تک افراد به حسب یک تصمیم، خود را تسلیم اراده عمومی کنند. اقتدار از برانگیخته شدن اخلاقی تک تک افراد نشأت می‌گیرد. روسو به این ترتیب، اقتدار سیاسی تولید می‌کند (کاسیرر، ۱۳۹۵: ۳۹۹) اما در پرتو تولید اقتدار سیاسی، سوژگی سوژه در هاله‌ای از ابهام می‌رود. حل این معضل به کانت سپرده می‌شود.

کانت با اشاره به سوژگی سوخته خودبنیاد معتقد است که انسان خردورز با بهره‌گیری از خرد عملی، آن قاعده‌های رفتاری را انتخاب می‌کند که بتواند به صورت یک قانون عام درآید. فرد خردمند می‌تواند بر رفتار خود حاکم باشد و رفتارها، عکس‌العمل‌ها را تحت کنترل درآورد. به عبارتی سوژه خودبنیاد می‌تواند از منافع خود استعلا بجوید و با تبدیل شدن به یک فرد استعلایی به یک من مطلق و عام تبدیل شود. به عقیده کانت من استعلایی هر سوژه با تبعیت از یک حکم کلی ضروری آغاز می‌شود (کانت، ۱۳۹۵: ۲۰۹). این روایت کانتی، سوژه را محل تلاقی دو صورت از فردیت می‌داند: فرد جویای منافع پر از تعارض است و فرد کلی و عام که تابع حکم عقل است. می‌توان این دو سویه فردیت را با دو عنوان فرد واقعی و فرد حقیقی از هم متمایز کرد.

در واقع کانت تلاش می‌کند ضمن حفظ اقتدار، سوژگی و استقلال سوژه نیز با قوت حفظ شود. او تصمیم اخلاقی مورد نظر روسو را در مفهوم استعلا تجسد می‌بخشد. عقل خودبنیاد، قادر است در نتیجه انقطاع از عرصه امیال خصوصی، به اصول عامی واصل شود که هر سوژه متعارف و عادی، تحت تأثیر آن به حیات اخلاقی واصل خواهد شد. این چنین اصول نشأت گرفته از حیات استعلایی که همانا اصول مقوم حیات اخلاقی فرد هستند، می‌توانند مقوم جامعه سیاسی مقتدر نیز باشند.

کانت، اقتدار را نه تنها نافی سوژگی نمی‌داند بلکه آزادی سوژه را با تبعیت از اقتدار تضمین می‌کند. چرا که از منظر کانتی، اقتدار اساساً یک مرجعیت بیرونی نیست. مرجعیت قوانین کلی ناشی از تبعیت تام فرد از عقلانیت خودبنیاد خویشتن است. این الگو از برقراری نسبت میان سوژگی و اقتدار، وجه ممیز کانت است.

کاستی نظریه کانتی اما اینجاست که اقتدار را با اراده فردی در نسبت قرار می‌دهد و برقراری نسبت میان آنچه برای فرد واجد اقتدار است و آنچه در عرصه عمومی و حیات سیاسی در عمل موضوعیت دارد به دشواری ممکن است. روایت او انتزاعی است و قادر نیست در نسبت با حیات سیاسی عملاً جاری ارتباطی برقرار کند.

در سنت فیلسوفان آلمانی قرن نوزده پس از کانت، تلاش شد میراث او را با سوژه جمعی پیوند بزنند. مفهوم قوم و ملت چنان که در میان رمانتیک‌های آلمانی نظیر هردر و شلینگ ظاهر شد، مفهوم مرکزی دولت چنان که نزد هگل ظهور پیدا کرد و سرانجام طبقه نزد مارکس صور گوناگونی از سوژه جمعی بود که وجه مشخص همه آنها، توانمندی استعلا جستن از آنچه فردی و مبتنی بر میل است حاصل شد. نزد این گروه از متفکرین آلمانی، آنچه به مثابه یک دشواری ظهور پیدا کرد، برقراری نسبت میان اقتدار جمعی و آزادی فردی بود.

هانا آرنت این دشواری را حل می‌کند. آرنت، اساساً هنگامی که از اقتدار و نسبت آن با آزادی سوژه سخن می‌گوید، اراده فردی مطمح نظر او نیست. از نظر او، میدانی از کنش و ارتباط متقابل است که هم توضیح دهنده اقتدار است و هم توضیح دهنده آزادی فردی. اقتدار به نظر آرنت، از مشارکت جمعی برای آغاز کردن و ساختن منتج می‌شود. مشارکت جمعی با بنا نهادن یک وضعیت سیاسی مثل امپراتوری رم، نیروی مقتدری فراهم می‌آورد که افراد خود را به آن ملزم می‌یابند. الزامی که نه از سر تسلیم به یک قدرت بیرونی، بلکه ناشی از میل آنها به

حفظ آن چیزی است که در بنای نهادنش شراکت داشتند. اقتدار، با آزادی نسبتی وثیق پیدا می‌کند: «آتوریته بر اطاعتی دلالت دارد که در آن انسان‌ها آزاد باقی می‌مانند» (آرنت، ۲۰۰۶: ۱۵۵). نکته حائز اهمیت نزد آرنت، مفهوم کنش و بنیان نهادن سوژه است. به گمان آرنت، کنش و بنیان نهادن جز با واسطه زبان اتفاق نمی‌افتد:

عمل عاری از سخن دیگر عمل نخواهد بود زیرا دیگر عمل‌ورز یا عمل‌کننده‌ای در کار نیست و وجود عمل‌ورز، کننده کردار، تنها در صورتی ممکن است که او در عین حال گوینده گفتار نیز باشد. عملی که او آغاز می‌کند، با گفتار انکشاف بشری پیدا می‌کند و با این که کردار او را بدون همراهی گفتار می‌توان در نمود جسمانی‌اش ادراک کرد این کردار تنها از طریق گفتار شفاهی ربط و مناسبت پیدا می‌کند که در آن او با اعلام آنچه می‌کند، کرده است یا می‌خواهد بکند خود را همچون عمل‌ورز می‌شناسد (آرنت، ۱۳۵۸: ۲۷۹-۲۸۰).

لازمه اقتدار همواره اطاعت است، به‌طور معمول آن را با شکل قدرت یا قهر اشتباه می‌گیرند. هانا آرنت در تعریف اقتدار می‌گوید: «اقتدار را باید در ستیز با اجبار از راه زور از یک‌سو متقاعدسازی به کمک برهان از سوی دیگر قرار داد، رابطه‌ی اقتدارگرایانه میان کسی که فرمان می‌دهد و کسی که فرمان می‌برد، نه بر پایه‌ی فهم مشترک بنا شده است، نه بر قدرت کسی که فرمان می‌دهد، امر مشترک میان آن‌ها خود رتبه‌بندی است که درستی و حقانیت آن را هر دو پذیرفته‌اند و هر دو در آن جایگاهی استوار و از پیش تعیین شده دارند» (آرنت، ۲۰۰۶: ۱۳۷).

اقتدار در تعریف آرنت، یک میدان به شدت پرجاذبه است که از یک‌سو برای انحلال سوژه در ساحت اجتماعی نیرو ایجاد می‌کند و از سوی دیگر خود سوژگی‌کننده است که مقاومت می‌کند و این چنین با میدانی پرآشوب مواجه می‌شویم. آن چه بدیهی است نه آن میدان پر جاذبه تولید نیرو برای انحلال سوژه اجتماعی و نه قدرت سوژه به حد نهایی خود نمی‌رسد، بلکه در هر وضعیت عینی در یک وضعیت بینابینی به سر می‌بریم. در این صورت نه یک سوژگی‌کننده رها در میدان پرآشوب پدید می‌آید، نه نیرویی که در حد اعلا‌ی خود بتواند سوژه را در ساحت اجتماعی هضم کند.

در این مرحله ضرورت دارد ابتدا بدین موضوع تأکید شود که الگوی توازن بخش اقتدار و سوژگی‌کننده در الگوی پیشامدرن یک سامانی پیش تعریف شده برای جذب تام و تمام سوژه بود که سوژه را درون خودش همگن کند. البته این به معنای تداوم و پایداری سازمان اقتدار نبود

بلکه بسیاری از مواقع این سازمان از هم می‌پاشد، اما جهان پیشامدرن بر گه‌های بازتولید این اقتدار را کم‌وبیش حفظ می‌کرد (آرنت، ۲۰۰۶: ۱۳۷).

سازمان اقتدار پیشامدرن در مرحله اول به نحو چهره به چهره اعمال می‌شد و بر مناسکی ازلی و تغییرناپذیر تکیه داشت. چون در سازمان اقتدار سنتی نظامی از آگاهی وجود داشت که مؤید این نوع اقتدار بود، هرچند ممکن بود جایگاه فرد در نظام طبقه‌بندی شده موجود، به هم بریزد ولی بالاخره نظامی با طبقه‌بندی دیگری شکل می‌گرفت و سوژه دوباره در آن جایگاه تعریف می‌شد و میل طبیعی سوژه به واسطه کدگذاری سازمان اقتدار، درون ساحت اجتماعی قرار می‌گرفت. نافرمانی سوژه و رها کردن اقتدار باعث جذب به یک سازمان اقتدار دیگر می‌شد. همین نافرمانی عامل توجه به میدان اقتدار بود. همان تعریف آرنت که نافرمانی کردن، بیرون رفتن از میدان اقتدار نیست بلکه برجسته کردن کانون اقتدار است.

الگوی مختار ما در این مقاله، رویکرد سوم و روایت آرنتی از نسبت میان سوژه و اقتدار است. قرار است در این مقاله، از همین منظر به سوژه انقلابی در آستانه انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ بنگریم. نشان دهیم که در ساحت زبان و گفتمان هژمون شده دوره انقلابی، چه فهمی از اقتدار سیاسی برآمد و چه نسبتی میان این اقتدار هژمون شده و سوژه سیاسی برقرار شد.

دین و فاعلیت سیاسی در ایران

جامعه سیاسی مدرن، نیازمند فاعلیت سیاسی مردم است. همزمان با ظهور دولت مدرن، این ضرورت نیز وجود پیدا می‌کند که مردم به منزله کانون مولد قدرت، از دولت نوظهور در مقابل سازمان قدرت پیشین حراست کنند. ظهور دولت مدرن، نیازمند ویرانی سازمان اجتماعی ایلاتی در جامعه ایران بود. بنابراین مقرر بود؛ دولت مقتدری در میدان حاضر شود که با تکیه بر نیروهای اجتماعی تحصیل کرده شهری شکل بگیرد و سامان اجتماعی و سیاسی پیشین را از میدان به درکند. با منظری که ما اختیار کرده‌ایم، آنچه گفتیم به این معناست که سوژه و سامان اقتدار سیاسی به معنای پیشین باید از میان می‌رفت و موازنه تازه‌ای میان سوژه و اقتدار سیاسی ظهور پیدا می‌کرد.

انقلاب مشروطه با چنان هدفی آغاز شد. اما ترتیبات داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی آن روزگار، نخستین منزل تأمین تاریخی این هدف را رضاشاه پهلوی قرار داد. رضاشاه تلاش کرد

ساختار اقتداری را ساماندهی کند که به کلی از ساحت سنت به ویژه سنت دینی تهی باشد. سیاستی که در دوره محمد رضا شاه پهلوی تداوم پیدا کرد.

نکته جالب توجه در الگوی رضاشاهی تولید اقتدار سیاسی، چشم پوشی از نقش مردم بود. روشنفکران این دوره، با جعل واژه استبداد منور به گمان خود راهی میان استبداد فاسد و مشروطه‌ی ناقص، پیدا کرده بودند. آنها بر این باور بودند که «یک مستبد خوب و ترقی‌خواه، مثل پتر کبیر در روسیه یا میکادو در ژاپن یا بیسمارک در آلمان در زمره این گونه اصلاح طلبان هستند» (آبادیان، ۱۳۸۴: ۱۰۸).

در کنار یک دیکتاتور یا مستبد اصلاح طلب، روشنفکران نیز به عنوان «عقلای قوم یا شبانان جامعه» (آبادیان، ۱۳۸۴: ۱۰۹) ایفای نقش می‌کنند. بنابراین در الگوی اقتدار دوران پهلوی اول، سوژگی منحصر به پادشاه مستبد و جمع معدودی از عقلای قوم است و اساساً مردم شایستگی ایفای نقش به منزله سوژه ندارند. آنها در این بستر ابژگی دارند و قرار است به منزله اشیاء موضوع توسعه و اصلاح واقع شوند.

بیرون نهادن مردم از قلمرو سوژگی، تابع اراده روشنفکران برای ساماندهی به تجدیدی بود که در اصل بیرون از جهان زیست مردم است و در اساس خود غربی است. دین به کلی از عرصه عمومی به بیرون نهاده شده و مردم به جهت خوی دین‌دارانه، تماماً فاقد سوژگی طلب می‌شدند. این نکته دقیقاً همان پاشنه آشیل تجدید رضاشاهی بود. چرا که جامعه مدرن بی اقتدار فاقد موضوعیت است و اقتدار بی سوژگی مردم موضوعیتی نخواهد داشت.

محمد رضا شاه، میراث پدر را بر دوش گرفت. اما او پس از بیست و چند سال، به ویژه پس از نهضت ملی نفت و جنبش پانزده خرداد، متوجه کاستی‌های الگوی پدر برای تولید یک سامان اقتدار توأم با سوژگی مردم شده بود. بنابر این علاقه مند بود صورت‌بندی تازه‌ای از سامان اقتدار را برسازد که علاوه بر نقش محوری خود، عامه مردم را برانگیزاند. او در مقدمه کتاب خود تحت عنوان انقلاب سفید، می‌نویسد:

آنچه اصالت این انقلاب را باعث می‌شد، این بود که حق به جای این که در انحصار عده معدودی باشد، به همه افراد ملت داده شد و این همان چیزی بود که بزرگ‌ترین بشر دوستان جهان در هر عصری خواستار آن بوده‌اند. چهارده قرن پیش، حضرت علی علیه السلام، در نامه معروف خود به مالک اشتر، بدو توصیه فرمود: «همیشه کاری کن که عدل شامل خاص و عام

گردد، و در این راه رضای اکثریت را مقدم دار، زیرا که نارضایی عامه خرسندی خاصه را بی‌اثر کند، در صورتی که ناخرسندی خاصگان در برابر رضایت و خوشنودی عمومی موجب زیانی نتواند شد. یعنی اگر عموم از تو راضی باشند نارضایی عده ای معدود را اثری نباشد و بر عکس خوشدلی این عده هرگز جلو آثار ناشی از عدم رضای عمومی را نگیرد» (پهلوی، ۱۳۴۵: ۶).

محمد رضاشاه و مشاورانش، به درستی فهم کرده‌اند که جز با ساماندهی به الگویی از اقتدار که توأم با تبدیل شهروندان به فاعلان سیاسی باشد، امکان‌پذیر نیست. اما در عمل، محمدرضا شاه چندان در این زمینه توفیقی پیدا نکرد. دلیل اصلی عدم توفیق او، ناتوانی‌اش در برقراری پیوند با دین به منزله اصلی‌ترین ذخیره فعال و زنده در ذهنیت جمعی بود. او نه در گفتار، نه در کردار و نه در مظاهر تمدنی که با شتاب می‌ساخت، نتوانست ذهنیت دینی را به سمت خود جلب کند.

تولید فاعلان سیاسی مدرن، وظیفه‌ای بود که به دست نیروهای چپ و مذهبی از نخستین سال‌های پس از شروع دهه بیست افتاد. اصلی‌ترین محور رقابت میان نیروهای چپ و مذهبی، تبدیل کردن شهرنشینان تحصیل کرده، شاغلان و حاشیه نشینان شهری، به سوژه‌های منتقد در عرصه سیاسی بود.

نهضت ۱۵ خرداد نقطه عطفی در تقویت روشنفکری دینی و پررنگ شدن نقش سوژه‌کثیوئته در جریان‌های فکری در ایران بود. پس از تضعیف هویت‌های سیاسی ناسیونالیستی و سرکوب جریان‌های چپ‌گرا فضای سیاسی ایران دست‌خوش خلأ فکری بود، در چنین شرایطی بسیج گسترده سوژه‌ها توسط یک مرجع روحانی، اثبات‌کننده اهمیت دین در ایجاد فضای مقاومت بود، چنان‌که جریان‌های چپ و ناسیونالیست نیز کم و بیش با هویت دینی از سر سازگاری درآمدند و نمادهای مقاومت شیعی در ادبیات و گفتارهای سیاسی ظاهر شد.

در این دوران مسأله ارتباط میان آزادی و قانون متکی بر مشروعیت دینی بود: مسأله این بود که اسلام چه نسبتی با ایده خود بنیادی فرد برقرار خواهد کرد.

اقتدار و سوژه‌کثیوئته نزد شریعتی

جامعه در طول دوران پهلوی، با یک ساختار سیاسی نخبه‌گرایانه مواجه است. مردم به منزله شبانان جامعه ایفای نقش می‌کنند و در بستر سیاسی هر روز بیش از پیش ناچارند الگوهای

خشونت‌بارتری از سرکوب سیاسی را به میدان بیاورند. چرا که مردم در دوران مدرن، تفاوتی بنیادی با گله و الگوی شبانی پادشاهان پهلوی داشتند. نظام پهلوی فاقد توانایی ارتباط معنادار با عرصه عمومی بود و ناچار به اعمال الگوهای نو به نوشونده سرکوب سیاسی بود.

بازآفرینی و فراخوان یک جامعه مقتدر، بر عهده روشنفکران دینی افتاده بود. از اوایل دهه بیست به بعد، به تدریج نطفه ظهور روشنفکران دینی منعقد شد. مهندس مهدی بازرگان از موسسین مبارز این سنت در آن دهه به شمار می‌رفت. آنچه او ساخت، بعدها بستر ساز سنت فکری شد که اثرگذارترین آن علی شریعتی بود. محصول فکری شریعتی، کمک به ایجاد جامعه مقتدری بود که سرانجام توانست در فاصله کمتر از یک سال، با تحقق بخشیدن به یک انقلاب قدرتمند، دستگاه اطلاعاتی دوران پهلوی را به زیر کشد. مطالعه اقتدار و سوژه آن چنان که با اندیشه شریعتی ساخته شد، شاید موفق‌ترین الگوی امکان‌پذیر در فضای سیاسی ایران، پس از مشروطه بود. در این بخش، سامان فکری مولد این الگو را مطالعه می‌کنیم.

نقد الگوی اقتدار پهلوی

نخستین گام شریعتی برای برساختن الگوی تازه اقتدار، مرزگذاری با الگوی متداول دوره پهلوی بود. او صورت‌بندی اقتدار دوران خود را هم‌سنخ مدرنیسم پیرامونی می‌داند، الگویی که متکی بر انسان فاقد شناسنامه تاریخی است. این همان ترجمان ایده از خود بیگانگی سنت هگلی بود. به نظر شریعتی مدرنیسم، شخصیت وجودی یا خویش‌شن تاریخی انسان را مورد هجوم قرار داد و به صورت ناخودآگاه در عمل هویت انسان‌ها را هدف قرار داده است و انسانی فاقد شناسنامه تاریخی ارائه کرده است. چنین انسانی، خود را رها از هر قید و بندی می‌بیند و درصدد است خود را در قالب هر مؤلفه‌ای بازتعریف کند. شریعتی معتقد بود که عملکرد نظام‌های اجتماعی به شکل سرمایه‌داری و کمونیسم و هم‌چنین نظام‌های فکری که ادعای اصالت انسان را دارند، این ازخودبیگانگی را تشدید و باعث مسخ حقیقت انسان شدند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۵۵).

همین ضعف آگاهی انسان نسبت به هویت وجودی و ابهام که در شخصیت تاریخی انسان به وجود آمده، روحی جدید را در کالبد او ایجاد کرده است که دیگر قادر به بازیابی هویت خود نیست و به همین دلیل انسان مدرن خود را سرگردان و بدون هویت یافته است:

«عوامل اساسی و نیرومندی که در طول تاریخ و در حال حاضر استمرار تاریخی، وحدت

فرهنگی، اصالت‌های ملی و احساس خودآگاهی ما را دچار لطمات کاری کرده‌اند و در نتیجه موجب ضعف شعور ملت نسبت به هویت مستقل وجودی و ابهام شخصیت تاریخی ما شده‌اند و زبانی را به روشنفکر و مردم ادراک و احساس مشترک می‌دهد و ریشه‌های که از اعماق تاریخ مشترک یک ملت به هر درختی در این جنگل انبوه بشری غذای زنده ماندن و توان ایستادن ارزانی می‌کند و بالاخره خصائلی که را که طی روزگاران از جمعی از انسان‌ها موجودیتی معین و سیمایی مشخص ساخته است آن‌چنان که بتواند بگوید احساس کند که من نیستم را تضعیف کرده‌اند» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۹۷).

از دل همین تضعیف موجودیت، ایده بازگشت به خویشتن در اندیشه شریعتی شکل گرفت. شریعتی مشکل جامعه را در از دست دادن هویت انسان و نائل آمدن به نوعی از خود بیگانگی (الیناسیون) می‌دانست که سوژه در دنیای مدرن به آن مبتلا گشته است، به همین خاطر شریعتی کل تلاش خویش را در جهت خودآگاهی نسبت به «ازخودبیگانگی» سوژه‌ها معطوف می‌نماید. شریعتی الیناسیون را شرایطی می‌داند که «عناصری که سازنده فرهنگ و روح ملتی دیگر بوده‌اند، در فرهنگ و روح انسان حلول کند» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۶۷).

البته ورود این عناصر را همیشه دلیل مسخ وجودی انسان نمی‌داند، بلکه در برخی موارد عامل غنی شدن فرهنگی می‌داند، ولی مسئله موردنظر شریعتی چگونگی ورود این عناصر بود که مرز بیماری و عافیت را تعیین می‌کند:

«اگر انسان بر روی پایه‌های نهادی وجود خود ایستاده باشد و در حال خودآگاهی و آزادی و بر اساس احساس نیاز و پسند خود به اقتباس و انتخاب این عناصر از خارج پردازد، بی‌شک به رشد حقیقت و شکوفایی و سرشاری فرهنگی و گسترش وجودی خود پرداخته؛ اما اگر به حالت خودباختگی و در شرایط وابستگی و انحلال در وجود غالب، به تقلید جبری و یا به گونه تشبه به غیر و کتمان خویش، خود را در برابر هجوم و غلبه فرهنگ و روح بیگانه رها کند یا بکوشد که خود را به بیگانگی بیاراید و بدان تفاخر کند، یا در برابر حلول شخصیت بیگانه به تسلیم و رضا تن دهد در این صورت از نظر شخصیت یک بیمار است» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۶۷). در تعمیم نظریه الیناسیون به مسئله هویت می‌توان گفت وقتی یک سوژۀ کتیوخته از خویشتن خود دور می‌شود و این خویشتن، شامل تاریخ، فرهنگ، سنت و دین او است، به ناچار خلأ وجودی خود را با محتوای فرهنگی غیر از خود پر می‌کند، این چنین می‌شود که غیر همچون جن در ماهیت و

شخصیت او رسوخ می‌کند، چنین سوژه‌ای با حلول غیر در وجود و شخصیتش، راه را به صورت غیرمستقیم می‌رود. در نتیجه عملکرد آن هم بر مبنای انتخابش هست، چنین سوژه دیگر فرق نمی‌کند در چه موقعیت و جایگاهی باشد (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۳۸).

در این صورت است که سوژه مدرن نمی‌تواند خود را در سایه هیچ‌گونه آتوریت‌ای قرار دهد، به همین دلیل تشریح بین تمام انتخاب‌های او ایجاد و دچار چالش می‌شود.

اقتدار مورد نظر شریعتی: دین ایدئولوژیک

دکتر شریعتی، بازسازی اقتدار را مشروط به امکان بازگشت به خویش می‌داند. بازگشت به خویش برای سامان‌دهی به الگویی تازه از اقتدار است که هم زمان مستلزم سوژگی مدرن نیز باشد. پیش از شریعتی، دستگاه ایدئولوژیک نظام پهلوی آغازگر ایده بازگشت به خویش بود. ایدئولوگ‌های نظام پهلوی، میراث ایران‌شهری را اختیار کرده بودند. آنها چندان دل مشغول این نکته نبودند که خویشی که به آن ارجاع می‌دهند باید در جهان زیست مردم به نحو بالفعل حاضر باشد. باید بتواند ذخایر فعال فرهنگی و تاریخی را برانگیزاند. اما محمدرضا پهلوی اگر هم به چنین ضرورتی رسیده بود مرجعیت این ارجاع را نداشت. دکتر شریعتی نقطه ارجاع به خویش را اسلام دانست. با این همه تلاش کرد دوگانگی میان سنت اسلامی و ایرانی را کمرنگ نشان دهد.

راز ارجاع به اسلام، تنها به این نکته منحصر نبود که اسلام، ذهنیت فعال و زنده مردم است، علاوه بر این، اسلام دین سامان‌دهنده به زندگی روزمره مردم بود. اما سنت ایران‌شهری، چنان که روشنفکران پهلوی عرضه می‌کردند، یک میراث فکری نخبه‌گرایانه بود. آنها قادر نبودند سنت ایران‌شهری را به منزله یک دین جایگزین عرضه کنند، به همین جهت، صرفاً از آن منظومه‌های فکری در خور فهم نخبگان فرهنگی ساخته بودند. شریعتی باور داشت که احیای اقتدار جامعه با نیروی دین امکان‌پذیر است. او تصریح می‌کرد که انسان نه تنها در کل دوره‌های تاریخ، معتقد به مذهب بوده؛ بلکه شکل گرفتن جوامع، فرهنگ، معنویت، اخلاق، فلسفه و هم‌چنین شکل مادی اقتصاد، حتی ساخت شهرهای قدیمی صدر صد مبتنی بر یک مذهب بوده است:

«تاریخ همواره دارای جامعه‌هایی بوده است که این جامعه‌ها به طور کلی سازمان مذهبی بوده‌اند محور و قلب و ملاک هر جامعه، معبود، ایمان مذهبی، پیغمبر، یا کتاب مذهبی و حتی شکل مادی

هر شهر، هر مدینه، نشان‌دهنده وضع روحی آن جامعه بوده است» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۴).

اقتدار دین در دوران پیشامدرن به گسترده‌ترین مفهوم خود همواره به عنوان ضرورتی طبیعی پذیرفته شده بود و به صورت درونی قابل پذیرش برای همگان بود. این شکل از اقتدار به سبب ویژگی ساده خود، در طول تاریخ، همچون مُدلی برای انواع بسیار متفاوت نهادها به کار برده می‌شد و روابط میان انسان‌ها را تعیین می‌کرد، اما در مناسبات مدرن، دین و همه الگوها قدیمی برای توصیف مناسبات اقتدارگرایانه توجیه خود را ازدست داده است، به همین دلیل انسان مدرن دچار تزلزل می‌شود و نمی‌توانست در غیاب دین هویت خود را تعریف و در سایه آن اقتدار و نظم بیافریند.

شریعتی با طرح بازگشت به خویشتن دینی درصدد بود، این اقتدار را دوباره احیا و بازسازی کند. البته پایان سنت و اقتدار دینی به این معنا نیست که مفاهیم دینی سلطه خود را بر اذهان مردم از دست داده‌اند، بلکه اقتدار دین هم‌چنان به عنوان یک مسئله در ذهن سوژه مدرن حضور دارد، ولی به مانند گذشته در مرکزیت اندیشه قرار ندارد، ریشه این گسست هم در اندیشه‌های اسلامی به پیامدهای دوره مدرنیسم برمی‌گردد. نکته مهم از منظر شریعتی، بازآفرینی اقتدار دینی در جهان مدرن است. ایدئولوژی ناظر به همین خواست است. ایدئولوژی متکی بر دین، فراخوان کردن دین به مناسبات دنیای جدید است. او واژه ایدئولوژی را برای توصیف آن چه از سنت فراخوان می‌شد، استفاده می‌کرد. مقصود او از ایدئولوژی، ساختن یک دستگاه همبسته‌ساز جمعی در میدان پرمنازعه حیات سیاسی مدرن بود.

«در این مسیر مطالعات است که می‌رسیم به بازگشت به فرهنگ اسلامی و ایدئولوژی اسلامی و اسلام. نه به عنوان سنت وراثت یک نظام یا اعتقاد موجود در جامعه بلکه اسلام به عنوان یک ایدئولوژی، اسلام به عنوان یک ایمان که آگاهی دارد و آن معجزه را در همین جامعه‌ها پدید آورد و در حقیقت تکیه بر اساس احساس خشک روحانی نیست» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۶).

تمایز فهم ایدئولوژیک از اسلام، از نظر او، وجه معترض و مترقی دین در مقابل سنت‌های ناآگاهانه بود. او از دو دین سخن می‌گوید: دینی که وجهی تکراری دارد و به نظر او، بزرگ‌ترین عامل انحطاط قلمداد می‌شود و دینی که آگاهی‌بخش و مترقی و معترض است و نه به عنوان یک سنت وراثت، بلکه به عنوان یک ایدئولوژی و ایمان دارای آگاهی به صورت زنده، روح و حیات ایمانی را در متن جامعه احیا کند (شریعتی، ۱، ۱۳۸۸: ۷). شریعتی از آن با عنوان

«دین انقلابی» نام می‌برد:

«دین انقلابی به فرد یعنی به فردی که به آن معتقد است و در مکتب این دین تربیت می‌شود، یک بینش انتقادی نسبت به زندگی، سنت و جوهر زندگی مادی و معنوی و اجتماعی‌اش می‌دهد و یک رسالت و مسئولیت برای دگرگون کردن آن‌چه را نمی‌پسندد و باطل می‌داند و هم‌چنین جانشین کردن آنچه حق می‌داند» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۱۷).

در مقابل دین انقلابی «دین توجیه‌کننده» که «همیشه بر آن است به وسیله معتقدات ماورای و به وسیله اعتقاداتی به نام خدا به وسیله اعتقاد به معاد یعنی توجیه اعتقاد به معاد با توجیه اعتقاد به مقدسات و با توجیه و تحریف اعتقاد به نیروهای غیبی، با تحریف همه اصول اعتقادی و مذهبی، وضعی را که اکنون هست توجیه و به نام دین، به باور مردم برساند که وضعی را که خود و جامعه‌تان دارید، وضعی هست که شما باید داشته باشید و این وضع شما و جامعه تجلی اراده خداوند است و این سرنوشت و تقدیر شماست» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۱۷).

وجه تمایز دین ایدئولوژیک، ظرفیت این روایت، در تلاقی بخشیدن میان سنت دینی و سوژکتیویته مدرن بود. شریعتی دین را معلول آگاهی سوژه‌ها می‌داند، اما نه به صورتی که در تاریخ تحقق پیدا کرد، بلکه به صورت یک نهضت انتقادی علیه تاریخ که هیچ‌گاه به صورت کامل در تاریخ تحقق پیدا نکرده و همواره دین توجیه‌کننده در تاریخ موجود بوده است و قدرت و تسلط داشته است. ایشان در کتاب مذهب علیه مذهب این نکته را به صورت واضح بیان می‌کند:

«این را بر روشنفکران، به آن‌هایی که همیشه می‌پرسند که: تو به نام یک روشنفکر چگونه این همه به دین تکیه مدعی کنی، می‌گویم که من اگر از دین سخن می‌گویم، از دینی سخن نمی‌گویم که در گذشته تحقق داشته و در جامعه حاکم بوده است، بلکه از دینی سخن می‌گویم که هدفش از بین بردن دینی بوده که در طول تاریخ بر جامعه‌ها حکومت داشته و از آن دینی سخن می‌گویم که پیغمبرانش برای نابودی اشکال گوناگون دین شرک قیام کردند و در هیچ زمانی به طور کامل، از نظر جامعه و زندگی اجتماعی مردم آن دین توحید تحقق پیدا نکرده، بلکه مسئولیت ما این است که برای تحقق آن دین در آینده بکوشیم و این مسئولیت بشری است تا آینده، دین توحید آن‌چنان که به وسیله پیامبران توحید اعلام شده، در جامعه بشری، جانشین ادیان تخذیری توجیهی شرک بشود» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۲۸).

در این فراز ملاحظه می‌کنیم که نقطه ارجاع نهایی شریعتی، احکام الهی و شریعت‌مدار دینی نیست، نقطه ارجاع نهایی او، روشنفکر مسئول است که پدیده‌ای است مستقر در حیات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مدرن. برای روشنفکران مسئولیتی قائل می‌شود که مقتضی نقش آنها به منزله یک پدیده مدرن است. آنها قرار است هدفی را تحقق دهند که توحید محور آن است و ادیان تاریخی ناقص آن بوده‌اند. بنابراین عطف به آینده است.

سوژه تابع اقتدار از نظر شریعتی

اقتدار مبتنی بر روایت ایدئولوژیک از دین، سوژه مقتضی خود را ایجاد می‌کند. گزینه‌های پیرامونی شریعتی، سه سنخ سوژگی در دوره اوست: نخست، سوژگی متناسب با ساز و کارهای اقتصاد و مصرف مدرن. این سنخ از سوژگی، فردی است و عمدتاً درگیر مصرف در ساز و کارهای بازار مدرن است. شریعتی بیش از همه باید با این سنخ از سوژگی مرزگذاری را تعیین کند و سوژه خود را دقیقاً در تقابل با آن می‌سازد و با طرح انسان اصیل و روایت اگزیستانسیالیستی از تحقق خود، از این سوژه فاصله می‌گیرد. سوژه اصیل مد نظر او، در نهایت، ضمن حفظ دغدغه‌های درونی، در ساختار یک سوژگی جمعی به فاعل موثر تاریخی نیز تبدیل می‌شود: شریعتی در زمینه سرشت جمعی و تاریخی سوژه می‌نویسد:

«مجموعه صفاتی که من را می‌سازد و شما آن صفات را به نام من می‌شناسید، در طول تاریخ من ساخته شده است نه در طول عمرم. پس این چهل سال چکاره است؟ چهل سال عبارت است از فرصتی که در آن فرصت، تاریخ، خویش را در من می‌نگارد، پس هر من، هر فرد، [فقط] عبارت نیست از خاطراتی که در طول عمر دارد و صفات و خصوصیات که در طول سال‌های سنش شکل گرفته است، بلکه هر فرد عبارت است از کتاب تاریخ قومش، جامعه‌اش، ملتش، منطقه و اقلیمش» (علی شریعتی، انسان بی‌خود: ۳۳۹).

سنخ دوم، الگوی انحلال سوژگی در روایت سنتی و تاریخی است. شریعتی با نقد روایت سنتی از دین ضرورت ظهور سوژه خودمختار مدرن را طرح‌افکنی می‌کند. به باور شریعتی روایت سنتی از دین را الگویی تکلیف محور و نیاندیشیده می‌داند. این سنخ از سوژگی درگیر خور و خواب و شهوات روزمره است و با تکیه بر شریعت به نحوی فایده طلبانه، در این جهان زندگی خوب فردی و در آن جهان سودای بهشت را در سر می‌پروراند. در حالی که سوژه

اصیل مد نظر شریعتی با صفاتی نظیر خودآگاهی، مسئولیت اجتماعی و تاریخی و باز اندیشی انتقادی معرفی می‌شود.

سرانجام الگوی مورد نظر شریعتی، با سوژگی جمعی به روایت چپ به رقابت برمی‌خیزد. روایت چپ طبقاتی است و شریعتی با طرح سه گانه عرفان، برابری آزادی، از روایت صرفاً سیاسی شده از حیات سوژه فاصله می‌گیرد. سوژه اصیل مد نظر او، همزمان با دغدغه اجتماعی و سیاسی، به اعتبار عرفان، نسبتی عمیق و درونی با خداوند و تمامیت هستی برقرار می‌کند. شریعتی در این زمینه می‌نویسد:

«این وجه اجتماعی همان رابطه دیالکتیکی است که در تصوف وحدت وجودی ما، در رابطه میان انسان و خدا وجود دارد. ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود. انسان به میزانی که خدا را می‌شناسد... صفات خود را به عنوان یک وجود غیر خدا یک من، جدا از ذات الهی نفی می‌کند و در این سیر و سلوک به آنجا می‌رسد که دیگر خود را نمی‌شناسد... اگر در این فرمول به جای بنده متجدد را بگذاریم و به ازای الله استعمارگر اروپایی، رابطه فرقی نمی‌کند و نتیجه یکی است. منتهی فرقی که هست فرق میان خداست و استعمارگر در چشم متجدد» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۹۹)

با این مقدمات، سوژگی مورد نظر شریعتی را با صفات زیر می‌توان شناسایی کرد:

اول: انسانشناسی معطوف به انسان اصیل

شریعتی در طرح مباحث ایدئولوژیک خود، به کرات، به داستان خلقت انسان اشاره می‌کند و ضمن آن تلاشی وافر دارد تا یک دوگانگی انسان‌شناختی را مبنای طرح بحث انسان اصیل کند و در مقابل انسان متعارف از یک سنخ حقیقی و اصیل انسانی سخن به میان آورد. شریعتی در کتاب «انسان» بهترین راه را برای ارائه متدی جهت شناخت انسان، مطالعه فلسفه خلقت و بررسی چگونگی آفرینش انسان در ادیان می‌داند، او انسان را در «داستان خلقت» کشف می‌کند و تمامی آرای انسان‌شناسانه‌اش را حول آن سامان می‌دهد. او آغاز پیدایش ساحت مجازی انسان را به زمانی برمی‌گرداند که خداوند قصد دارد جانشینی برای خود در زمین خلق کند، به این ترتیب جانشینی خداوند بر روی زمین را به عنوان اولین فضیلت انسان، به حساب می‌آورد، در مرحله بعد با اشاره به خلقت انسان از خاک به عنوان پست‌ترین ماده و در پایان، با دمیدن خداوند که عالی‌ترین مفهوم در ذهن انسان است، موجودیت انسان را تبیین می‌کند.

چنین انسانی که از خاک و روح خدا ساخته شده، به عنوان موجودی دوبعدی که یک بعدش میل به لجن و پستی و بعد دیگرش میل به تعادل دارد، به موجودیت خود ادامه می‌دهد، فاصله بین دو بعدش یعنی از گل تا روح خدا به وسیله اراده انسان پر می‌شود، اراده‌ای که قادر است انسان را به هر طرف بکشاند و به همین دلیل جدلی همواره درون انسان وجود دارد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۲).

شریعتی «عصیان» آدم که با خوردن میوه ممنوع محقق می‌شود، سمبل آزادی انسان می‌داند و اعلام می‌کند که انسان، نه تنها اسیر جبرهای طبیعی یا تاریخی نیست، بلکه تا آنجا آزاد است که قدرت دارد در برابر خداوند نافرمانی کند و به همین دلیل مسئول است و سعادت یا شقاوتش را خود رقم می‌زند.

«عصیان آدم بر خداوندش که با شکستن دیواره منع آغاز شد و سپس با هبوط به زمین و رهایی از جبر طبیعی و ترک زندگی پیش ساخته غریزی و بهشت بی‌دردی و بی‌مسئولیتی به خود وانهاده شد تا تقدیر خویش را در حرکت تاریخ به دست خویش بسازد و هم‌چنان خدا در جهان، او در طبیعت خدایی کند و به تعبیر قرآن در زمین جانشین خدا گردد» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۰).

ایده عصیان‌گری به منزله وجه ممیز انسان، هم‌زمان تمایزگذاری شریعتی با روایت انسان منتشر، فردی شده و تعریف شده بر مبنای لذت و بازار کالا را امکان‌پذیر می‌کند و هم تمایزگذاری با روایت سنتی از انسان به منزله مکلف و تسلیم صرف به شرایع را. او با بهره‌گیری از روایت اگزستانسیالیستی سارتر و تقدم وجود بر ماهیت انسانی، بر اختیار انسانی تأکید وافر می‌کند.

«انسان اول وجودش به وسیله خداوند ساخته شده بعد کیفیت انسانیش و چگونگی‌اش در طول تاریخ به وسیله عمل خودش شکل گرفته و ماهیت پیدا کرده است» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۵۷)

ابزار این آگاهی هم اراده انسان است. انسان در این تفکر، توان آن را دارد که از لجن تا روح و از خاک تا خدا و از زمین تا آسمان پرواز کند و البته این تلاش و جهاد دائمی، به وسیله خود او صورت می‌گیرد. به طور کلی می‌توان گفت در اندیشه شریعتی این ساحت انسان به صورت خود مختار ترسیم می‌شود ولی خود مختاری که مستلزم اراده خداوند هست و انسان به‌مثابه حرکت در مسیر خداوند قرار می‌گیرد.

با این مقدمات، شریعتی به طرح مفهوم انسان اصیل تحت تاثیر هایدگر می‌پردازد. وی به

منظور توصیف طبع و طبیعت انسان با اشاره به دیدگاه هایدگر برای هر انسان دو ساحت قائل است، یک ساحت به‌عنوان موجود زنده و یک نفر از جمعیت یک مجموعه، که در همه انسان‌ها به صورت یکسان ارائه می‌شود، این ساحت در واقع یک وجود مجازی محسوب می‌شود و دیگری ساحت «وجودی» انسان است که به‌عنوان موجودی دارای اصالت ارائه می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۰-۹).

این ساحت را که محصول فرهنگ در طول تاریخ می‌داند؛ به‌عنوان «وجود حقیقی» انسان نام می‌برد، این ساحت طی چندین قرن در طول تاریخ، فرهنگ، تمدن، هنر و تاریخ در فرد تبلور می‌یابد و به انسان در برابر «غیر» یک شناسنامه فرهنگی می‌دهد. در پدید آمدن این وجود حقیقی تنها خود انسان از طریق عناصر فرهنگی و تاریخ خودش می‌سازد (شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۰-۹). برای تبیین این دو ساحت سوژه ضرورت دارد در این مرحله به‌صورت مفصل‌تری در دیدگاه شریعتی ارائه شود.

دوم: وجه تاریخی سوژه

به‌باور شریعتی، برخلاف آنچه در مرحله اول به ذهن می‌آید، وجود هر انسان در طول مدت عمرش ساخته نشده و زاینده و معلول سال‌های طول عمرش نیست، بلکه معلول هزاره‌های تاریخش هست، این بعد از وجود انسان را شریعتی وجود حقیقی انسان می‌داند که شخصیت حقیقی انسان را شکل می‌دهد (شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۰).

شریعتی این ساحت حقیقی انسان را در یک فرآیند تاریخی به‌صورت مرحله به مرحله توصیف و معرفی می‌کند، بر این مبنا انسان را در دوران پیشامدرن به شدت محکوم طبیعت می‌داند. چنان که جامعه‌های انسانی، برحسب محیط طبیعی قابل توجه و تحلیل بوده‌اند، در این دوران انسان را به‌عنوان نیروی محرکه تاریخ محسوب نمی‌کند، بلکه در دل تاریخ و درون ساختارهای حاکم تعریف می‌کند. اما در دنیای مدرن تحولاتی روی داده که آدمی را دیگر نمی‌توان بر مبنای جبرهای طبیعی توضیح داد. تحولات اجتماعی سبب شده، که ناخودآگاه انسانی تحت تأثیر قرار گیرد و شرایطی فراهم آمده که تک‌تک انسان‌ها احساس خودمختاری کنند. با این روند انسان اراده خویش را بر محیط اجتماعی مسلط می‌یابد و استقلال وجودی خویش را به‌منصه ظهور می‌گذارد. ولی در مقابل این پیشرفت‌ها، به همان اندازه که

خودمختاری انسان در مقابل جبر طبیعی قوت می‌گیرد، انسان درون ساختارهای برآمده از جامعه حبس می‌شود و آزادی آن محدود می‌شود.

در یک جمع‌بندی از معرفی هر دو ساحت در دیدگاه شریعتی می‌توان گفت انسان موجودی عصیانگر بوده است که بر طبق اراده خود می‌خواهد جهان را به سیاق خود تعریف کند و در این مسیر از هیچ کوششی فروگذار نکرده است و با هر آنچه که او را احاطه می‌کند سرستیز دارد. از آن‌جا که انسان در فرآیند تاریخ خود همواره روحی والا را می‌طلبد؛ سعی دارد با نفی تدریجی طبیعت و هم‌چنین بعد پست وجودی خود، خویشتن واقعی را اثبات کند و نوعی بازگشت به خود را بازآفرینی کند. این سفر در واقع مستلزم رهایی از مادیت به منزله گریزگاهی برای به دست آوردن آزادی از دست رفته است. شریعتی در این فرآیند مذهب را به عنوان راهنما معرفی می‌کند. مذهب می‌تواند در این فرآیند به او مدد کند و تا جایی که مدد می‌کند و جاهت دارد.

سوم: وجه جمعی سوژه

شریعتی اعضای اجتماع را یک کل می‌داند که نه خودمختاری شخصی دارند و نه بیرون از جماعت، هستی ویژه‌ای دارند، فرد به عضوی از یک کلیت که به آن تعلق دارد و به آن وابسته است، فروکاسته می‌شود، در این صورت هویت به صورت جمعی مفهوم پیدا می‌کند و تنها درون آن کل و به یاری آن می‌تواند هویت خود را باز تعریف کند.

نگاه به هویت جمعی باور به این موضوع است که سوژگی کتیوخته یک مفهوم جمعی است و در فرآیند تاریخی موجودیت می‌یابد، وقتی فرد در فرآیند تاریخی قرار می‌گیرد و هویت خود را باز تعریف می‌سازد؛ لاجرم دیگر به تنهایی نمی‌تواند هویتی مستقل از تاریخ داشته باشد، بلکه در دل تاریخ موجودیت پیدا می‌کند، شریعتی چنین سوژه‌ای را با طرح مفهوم بازگشت به خویشتن ارائه می‌دهد، در ادبیات شریعتی؛ انسان در دنیایی مدرن به دلیل روابط و مناسبات مدرن به خطا رفته است، لذا باید به خویشتن وجودی خود برگردد. با بازگشت هر انسان به خویشتن، هویت اصیل آدمی محقق می‌شود. حاملان هویت جمعی از نظر شریعتی ملت‌ها و مذاهب هستند:

«در قرآن پیغمبر به عنوان علت فاعلی تغییر و تحولات اساسی تاریخ تلقی نمی‌شود بلکه به عنوان پیام‌آور معرفی شده که مکتب و راه حقیقت را باید به مردم نشان دهد و رسالتش در

این جا تمام می‌شود و بعد مردم‌اند که می‌توانند آن را و آن حقیقت و آن شعار را اختیار کنند یا نکنند و به این راه بیایند یا نیایند، تصادف هم به هیچ وجه در این مذهب امکان ندارد، زیرا که همه امور در دست خداوند است. به طور کلی مخاطبین هر مکتب و هر مذهب و هر پیغمبری عامل اساسی و مؤثر جامعه در آن مکتب هستند و بر این اساس می‌بینیم که در تمام قرآن خطاب «ناس» است، پیغمبر بر ناس مبعوث می‌شود روی سخن پیغمبر با ناس است مورد سؤال و بازخواست ناس قرار می‌گیرد. عامل ارتقاء و تحول ناس است عامل انحطاط ناس است و مسئولیت جامعه و تاریخ با ناس است» (شریعتی، ۱۳۴۷: ۱۳).

شریعتی بر پایه این تفسیر سوژه را نه تنها فرد بلکه در یک کلیت و به صورت جمعی می‌بیند ولی این تأکید شریعتی به سوژه جمعی هیچ‌گاه او را از فرد و عاملیت آن در این کلیت غافل نمی‌کند و مرکزیت سوژه فردی را در هر طرح به رسمیت می‌شناسد.

وجه عارفانه سوژه اصیل و تاریخی

سوژه‌کثیویته شریعتی در عین حال که یک سوژه جمعی هست، فردی‌ترین دغدغه را هم دارد، آن جایی که در رویکرد خودسازی انقلابی پایه خودسازی را کشف خویشتن هر سوژه به صورت مستقل می‌داند. در واقع سوژه‌کثیویته جمعی شریعتی مقتضی منهدم شدن سوژه فردی نیست چون در نهایت آنچه را ریشه می‌انگارد، همانا فرد است. به قول شریعتی:

«من، خواستی مطلق، اراده‌ای رها، خالق توانای خویش و معمار دانای جهان، چه خوب می‌گفت بودا، انسان نیروانایی! رها از گردونه سرسام آور کارمای بی‌حاصل، رها از سامسارای رنج‌آلود حیات، حیاتی که جز توده‌ای از رنج‌ها و شبکه‌ای از بندها نیست. چه راست می‌گفت حلاج! «در جبهی من جز خدا کسی نیست». خدا، رهایی مطلق، وجودی بی‌بند، بی‌پیوند. آفریدگار خویش و همه آفرینش! او که نه معلول است و نه مخلوق و نه فرزند» (علی شریعتی، هبوط: ۷۸).

در روایت کانتی، فرد با فاصله‌گیری از خود به یک ایده کلی می‌رسد و در شرایط استعلا یا فاصله‌گیری از خود تسلیم قاعده کلی می‌شود، بدین معنا که سوژه به منزله یک موجود تام اخلاقی، متکی و تسلیم قاعده کلی می‌شود. سوژه شریعتی با بازگشت به خویشتن عرفانی و دینی خود به عنوان یک موجود متعالی و اخلاقی، قدرت خود را به دست می‌آورد: «این همه کرامتی

که به فرد داده می‌شود در رابطه انسانی توحیدی است با خدایی توحیدی اسلامی است که انسان این همه عظمت و رشد و کمال می‌یابد» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۵۷).

البته بدیهی است که تحقق خویشتن در یک جامعه و یک بستر فرهنگی به منزله یک موجود اجتماعی و زبان‌دار شکل می‌گیرد و در این‌جا سوژه به یک کلیت دست می‌یابد که شامل سوژه‌ها غیر از خود هست. پس در آن‌جا می‌توان گفت سوژه شریعتی شامل کنار هم نشستن وجود اجتماعی سوژه و وجود فردی سوژه است، هر سوژه یک وجود فردی و یک وجودی اجتماعی کلان دارد که این وجود کلان هم اجتماع و هم تاریخ دارد و در پرتو آن موجودت پیدا می‌کند و با بهره بردن از موازیت تاریخی و دین می‌تواند نظم دهی به ساختارها و عرصه‌های مختلف را داشته باشد.

«اسلام، ریشه و روحش و جوهرش عرفان (فرد) است اما تکیه‌اش به مسأله عدالت اجتماعی است و سرنوشت دیگران و حتی سرنوشت فرد دیگر و می‌گوید اگر یک فرد را زنده نگه داشتی و احیا کردی مانند این است که همه انسان‌ها را احیا کردی و اگر یک فرد را کشتی مانند این است که همه انسان‌ها را کشته‌ای» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۵۶).

از طرفی دیگر در نگاه شریعتی اسلام مستقل از سوژه‌ها نیست بلکه سوژه‌های مؤمن در منطق عینی کنش‌های متقابل اسلام جریان دارند و متفاوت از سایر ادیان حوزه‌های زندگی اجتماعی و فردی خود را شکل می‌دهند. «پیشرفت هر مکتب بستگی به پیشرفت پیروان آن دارد» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۲) برای هر سوژه یک میدان کنش وجود دارد که این میدان کنش را بدون اسلام نمی‌توان شناخت، بدین مفهوم که اسلام کلیتی است که در نسبت با صورت بالفعل حیات عملی سوژه وجود دارد و به مفهوم کل امری تاریخی هست که در دوران‌های مختلف در میدان کنش بالفعل بین مسلمانان حاضر است. سوژه را نمی‌تواند از این میدان بریده و به میدان کنش که همین اسلام در سوژه پانصد سال پیش داشته سر و سامان داد.

حال که سوژه در دل یک کلیت می‌تواند نقش‌آفرین باشد و منهدم نشود؛ سازمان‌دهی اجتماعی و سیاسی خود را از دل همان کلیت بیرون می‌کشد.

اقتدار و حیات سیاسی شریعتی

دکتر شریعتی بر مبنای فهمی که از اقتدار ناشی از دین ایدئولوژیک می‌سازد و روایتی که از

سوژه مقتضی این اقتدار، بنا می‌کند، الگوی مطلوب خود از سامان سیاسی را عرضه می‌کند. متاسفانه دکتر شریعتی کمتر به طور خاص و تخصصی به مباحث فلسفه سیاسی پرداخته است. تنها رساله تمام سیاسی او، کتاب کوچک امت و امامت است. قلت پرداخت به مباحث اندیشه سیاسی توسط شریعتی سبب شده است که این کتاب، نتیجه طبیعی سنخ سوپرکتیویته شریعتی محسوب شود.

اندیشه سیاسی شریعتی تا جایی که به کتاب امت و امامت ارجاع می‌شود، شامل دو سطح تحلیل است. نخست سطح تحلیل عام و کلی او و دوم سطح تحلیل ناظر به تشیع و دوران غیبت. در سطح تحلیل نخست، فلسفه سیاسی شریعتی رابطه نزدیکی با انسان‌شناسی او دارد همان‌گونه که ذکر شده مشخصه متافیزیک او نوعی سفر خداگونه از سطح پست طبیعت و ماده به عالی‌ترین سطح کمال، یعنی قرب الهی هست و از نظر او کمال امت (سوپرکتیویته جمعی) تجسم این حرکت هست (وحدت، ۱۳۸۲: ۲۲۱). امت در دیدگاه شریعتی عبارت است از:

«جامعه‌ای که افرادش تحت یک رهبری متعالی، مسئولیت پیشرفت و کمال را با خون و اعتقاد و حیات خود حس می‌کنند و متعهدند که زندگی را نه بودن به شکل راحت بلکه رفتن به سوی بی‌نهایت تلقی کنند و به سوی کمال مطلق، دنیای مطلق، خودآگاهی مطلق، کشف و خلق مداوم ارزش‌های متعالی ... و این است معنی عمیق و انقلابی این آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» ما به خاطر خداییم و به سوی او بازمی‌گردیم» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۵۰).

در سطح تحلیل ناظر به شیعیان، دکتر شریعتی باور دارد که اسلام توسط پیامبر ابلاغ شد و به عمل درآمد و ادامه و تکمیل مأموریت تاریخی این جنبش برای رساندن سوژه‌ها به اهداف بر عهده امامان گذاشته شده، این الگو زمانی حاکم می‌شود که یک انقلاب ایدئولوژیک تحت رهبری مستقیم امام زنده تحقق یابد و به این صورت مأموریت تاریخی پیامبر تکمیل شود، در واقع در نظر شریعتی برای آن که جامعه ایده‌آل به هدف خود دست یابد امامت ضروری هست. شریعتی دوره‌ای انقلابی را دوره‌ای می‌داند که طی آن امت رشد لازم را برای به دست گرفتن سرنوشت سیاسی خود کسب می‌کند و بعد از چنین دوره‌ای هست که تحقق دموکراسی واقعی مقدور می‌شود، در اندیشه شریعتی غیبت امام عصر مرحله به پایان رسیدن امامت است و بعد از آن امت (سوپرکتیویته جمعی) تحقق پیدا می‌کند و طبق اصل شورا به انتخاب رهبر اقدام می‌کند (قریشی، ۱۳۸۴: ۲۴۹) اما در شرایط غیبت، از دموکراسی متعهد سخن می‌گوید، خود شریعتی

دموکراسی متعهد را چنین تعریف می‌کند:

«دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که بر اساس یک برنامه انقلابی مترقی، افراد را، بیش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را، می‌خواهد دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخصی دارد، یک برنامه‌ریزی دقیق دارد و هدفش این نیست که یکایک این مردم رایشان و سلیقه‌شان متوجه او شود. هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ای برساند که بر اساس این مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت کند و هدف‌های انقلابی‌اش را تحقق دهد. اگر مردمی هستند که به این راه معتقد نیستند و رفتارشان و رأیشان موجب رکود و فساد جامعه است و اگر کسانی هستند که از قدرت و پول خودشان و از این آزادی سوءاستفاده می‌کنند و اگر شکل‌های اجتماعی وجود دارد و سنت‌هایی هست که انسان را راکد نگه می‌دارد، باید آن سنت‌ها را از بین برد، باید این طرز فکر را محکوم کرد و باید این جامعه ... به هر شکل که شده - از قالب‌های متحجر خودش رها بشود» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۶۷-۱۶۶).

دموکراسی متعهد، حکومت سوژه‌هایی است که با برنامه‌های انقلابی رسالت امام را که محقق کردن جامعه به دموکراسی واقعی است به سرانجام رسانند. این هدف که دموکراسی متعهد در مسیر نهایی خود قصد تحقق بخشیدن به آن را دارد، استقرار یک «جامعه بی طبقه» از ترکیب تک تک سوژه‌ها است. در این جامعه که به امت (سوپرکتیویته جمعی) تعبیر می‌شود، جامعه نه بر اساس نژاد و طبقه، بلکه بر پایه تعقیب هدف مشترک و حرکت به سمت و سوی آن در سایه رهبری صالح شکل می‌گیرد.

شریعتی برای کشوری مانند ایران ترکیبی از دو رهبر یکی کاریزماتیک و یکی منتخب مردم اما نه پاسخگو به آن‌ها توصیه می‌کرد. وی در کتاب امت و امامت بر رهبر کاریزماتیک در مقام امام تأکید می‌کند که نه منصوب است و نه منتخب و نه حتی از طرف پیامبر تعیین می‌شود، به گفته شریعتی «امامت یک حق ذاتی است و ناشی از ماهیت شخص که منشأ آن خود امام است نه عامل خارجی، انتخاب و نه انتصاب» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۲۴).

برخلاف حکومت دموکراتیک در نظام مبتنی بر امامت، سوپرکتیویته جمعی رهبر را انتخاب نمی‌کنند آن‌ها صرفاً رهبران خود را تشخیص می‌دهند. در غیاب رهبر کاریزماتیک، رهبر را نباید با رأی مردم انتخاب کرد بلکه او باید منتخب خبرگانی باشد که مورد وثوق مردم است،

رهبر نیز به مردم پاسخگو نیست بلکه متعهد به اصول هدایت است که می‌بایست جامعه بر اساس آن اصول به سوی هدف‌های متعالی حرکت دهد (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۵).

آنچه در کتاب امت و امامت غایب است، ساختار سوژکتیویته مورد نظر اوست. چگونه سوژه شریعتی یک باره در ایده جمعی امت موضوعیت خود را از دست داد؟ ساحت فردی سوژه کجا رفت؟ امت چگونه با وجه تاریخی، زبانی، فرهنگی یک گروه اجتماعی پیوند می‌خورد؟ واقع این است که ایده امت، یک ایده آرمانی است و به هیچ روی با جماعات واقعاً موجود تاریخی نسبتی برقرار نمی‌کند. بنابراین به حق می‌توان شکافی میان آنچه اندیشه سیاسی شریعتی انگاشته شده، با ساختار اندیشه فلسفی او دید.

نتیجه‌گیری

سازمان اقتدار در ایران پس از انقلاب، نابع آراء دکتر شریعتی نیست. اما بی‌تردید او از جمله منابع گفتمانی سازمان اقتدار و تکوین سوژه انقلابی است. آنچه پس از انقلاب تحقق پیدا کرد، الگویی از اعمال اقتدار سیاسی است که بر تمایزات فردی و گروهی چشم پوشیده است. به جای تکیه بر جماعتی که در یک واحد ملی دارای بسترهای تاریخی و زبانی مشترک‌اند، به الگویی از امت شیعی تکیه کرد. امتی که تحت تأثیر منظومه آراء بالنسبه مشترک مذهبی، وحدت یافتند اما قادر نبودند به هیچ روی تجلی بخش یک جماعت با بسترهای مشترک تاریخی باشند.

تا جایی که به منظومه آراء دکتر شریعتی مربوط است، مشکل اصلی در بازسازی نسبت میان اقتدار و سوژه، برقراری نسبت میان بنیادهای فکری و فلسفی او و آراء سیاسی اوست. مدعای نگارندگان آن است که دکتر شریعتی در ساختن بنیادهای فلسفی نسبت میان سوژه و اقتدار توفیق دارد اما آنچه در سطح فلسفی ساخته، در ساحت سیاسی او انکار می‌شود. می‌توان از آنچه او در ساحت فلسفی ساخته، نتایج متفاوتی در سطح سیاسی گرفت و این نتایج متفاوت می‌توانند راهگشای ما در بازسازی سازمان اقتدار در دوران امروز باشند.

شریعتی در ساماندهی به الگوی اقتدار خود، از مرجعیت دینی بهره برد. این نقطه تمایز او از الگوهای رقیب بود. شریعتی مطابق با مدل آرنتی، دریافته بود که هیچ بدیلی برای دین برای تولید قلمرو اقتدار وجود ندارد. اما در عین حال اقتدارات دینی، می‌توانند نافی سوژه فردی مدرن باشند. شریعتی با ارتفاع گرفتن از دین به قلمرو عرفان، امکانی برای دفاع از سوژه مدرن یافت.

عرفان قلمروی است که از حیطة ادیان خاص فراتر می‌رود و این نکته به شریعتی کمک می‌کند تا در تولید اقتدار متکی بر دین، روایتی وفادار به مبادی جهان شمول و عام عرفانی عرضه کند. عرفان با ملتزم کردن دین به شناسایی قلمرو فردی سوژه، حوزه‌ای از اقتدار فراهم می‌کند که خاص بودگی و فردانیت سوژه را حفظ می‌کند.

عرفان همزمان حلقه‌ای است که روایت اقتدار شریعتی را با دو آرمان بزرگ دنیای مدرن - آزادی و عدالت - پیوند می‌زند. این نکته شریعتی را از دو روایت لیبرال و چپ متمایز می‌کند. روایت‌هایی که یا به کلی قادر به بازتولید الگویی سازگار از پیوند میان اقتدار و سوژگی نیستند و یا اگر باشند، در فضای خاص ایران قادر به ایفای نقش بدون نقش آفرینی قلمرو دینی نیستند. دکتر شریعتی کمتر به مدل مطلوب سیاسی خود اندیشید. هیچ رساله‌ای به اندازه امت و امامت، به طور صریح به ساماندهی نظم سیاسی از منظر او نپرداخته است. این رساله حاصل سیاسی همه آراء او انگاشته شده است. نمی‌توان انکار کرد که این رساله در فضای ایران پس از انقلاب، بیش از حد موضوع توجه واقع شد و بدون شک در بازتولید نظم پس از انقلاب، بی نقش نبود. آنچه در رساله امت و امامت، جالب توجه است، فقدان دیالکتیکی است که شریعتی در تمام آثار خود میان ابعاد عارفانه و فردی از یکسو و ابعاد جمعی و تاریخی برقرار کرده است. به همین جهت می‌توان از شکاف میان این رساله و سایر آراء او در زمینه سوژه و اقتدار سخن گفت.

می‌توان میان کلیت آثار دکتر شریعتی و امت و امامت شکافی را تشخیص داد. شریعتی در منظومه آثار خود، از جامعه سخن می‌گوید، اما در کتاب امت و امامت، از امت سخن به میان می‌آید. تغییر منزل از ایده جامعه به ایده امت، همان دقیقه مهمی است که اصولاً به دیالکتیک میان فرد و جمع، و خواست جمع‌آوری میان عرفان با برابری و آزادی، خلل ایجاد می‌کند. این شکاف، از روایت آرنتی میان فرد و جامعه، به طور آشکار فاصله می‌گیرد.

در پرتو این نکته، می‌توان سازمان اقتدار پس از انقلاب را موضوع نقد و ارزیابی قرار داد. آنچه زوال اقتدار در فضای امروز ایران را توضیح می‌دهد، پیش‌انگاره برقراری رابطه اقتدار و سوژه بر اساس الگوی امت است. تحویل جامعه به امت، اصولاً با مقتضیات جامعه مدرن سازگار نیست. قادر نیست به تنوع طبیعی جامعه جدید چشم بگشاید. وفاداری سرزمینی که گوهر جامعه جدید است، به وفاداری‌های عقیدتی تحویل می‌شود و این نکته، می‌تواند بازتولید

سازمان اقتدار را برای مدت طولانی ناممکن کند.

با نادیده انگاشتن آنچه در رساله امت و امامت شریعتی ذکر شده، می‌توان همچنان با تکیه بر مبادی فکری و نشان‌شناختی شریعتی، از بازسازی الگوی تازه‌ای از اقتدار و سوژه تابع سخن گفت. با فرض محوری کردن روایتی جامعه محور به جای امت محور از روایت شریعتی، می‌توان سه ایده عرفان و برابری و آزادی را محورهای یک پیمان ملی به حساب آورد که ذخایر دینی مردم و پشتوانه‌های تاریخی ایرانیان، به یاری و تقویت آن به کار بسته می‌شوند. این صورت‌بندی تشخیص فردی را با هویت‌های جمعی و تاریخی پیوند می‌زند و در عین حال، امکانی برای تمایز و در عین حال گشودگی نسبت به دیگر حوزه‌های فرهنگی ایجاد می‌کنند.

منابع

الف - فارسی

- آبادیان، حسین، (۱۳۸۴)، «رهیافتی روشنفکرانه برای تجدد و هویت ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، سال ششم، شماره ۱.
- آرنت، هانا، (۱۹۵۸)، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس.
- آرنت، هانا، (۲۰۰۶)، میان گذشته و آینده، هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، تهران: انتشارات پنگوئن.
- احمدی، بابک، (۱۳۷۳)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز.
- بروجردی، مهرداد، (۱۳۹۲)، روشنفکری ایرانی و غرب سرگذشت نافرجام بومی گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فروزان روز.
- پهلوی، محمدرضا، (۱۳۴۵)، انقلاب سفید، تهران: نشر چاپخانه بانک ملی ایران.
- میلر، پیترو، (۱۳۸۲)، سوژه استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانانیده، تهران: نشر نی.
- تامس، هابز، (۱۳۸۷)، به نقل از لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چاپ پنجم.
- التوسر، لوئی، (۱۳۸۷)، ایدئولوژی و ساز و برگ‌های ایدئولوژیک دولت، ترجمه روزبه صدرآرا، تهران: نشر چشمه.
- ریتزر، جورج، (۱۳۸۰)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران: چاپ هفتم.
- ذاکری، آرمان، (۱۳۹۶)، شورای فرهنگ عمومی در گذر زمان: ساختار، دیدگاه‌ها، سیاست‌ها و آینده، تهران: شورای فرهنگ عمومی.
- شریعتی، علی، (۱۳۴۷)، روش شناخت اسلام، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی، (۱۳۵۸)، امت و امامت، تهران: قلم.
- شریعتی، علی، (۱۳۷۴)، تشیع علوی و تشیع صفوی، چاپ دوم، تهران: چاپ پخش.
- شریعتی، علی، (۱۳۷۷)، مذهب علیه مذهب، تهران: نشر چاپ پخش.
- شریعتی، علی، (۱۳۸۸)، بازگشت به خویشتن، نشر الکترونیکی توسط وبسایت دکتر علی شریعتی تهیه توسط آنی کاظمی [Http://Shariati.Nimeharf.Com](http://Shariati.Nimeharf.Com)
- شریعتی، علی، (۱۳۸۳)، اسلام‌شناسی درس‌های دانشگاه مشهد: ج ۲، تهران: نشر

چاپ پخش.

- شریعتی، علی، (۱۳۹۲)، *بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی*، تهران: بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- شریعتی، علی، (۱۳۹۲)، *هبوط در کویر*، تهران: انتشارات چاپخش.
- شریعتی، علی، (۱۳۶۱)، *انسان مجموعه آثار ۲۴*، تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی، (۱۳۷۸)، *میعاد با ابراهیم*، تهران: نشر آگاه.
- شریعتی، علی، (۱۳۸۸)، *عرفان، برابری، آزادی*، تهران: نشر الهام.
- فوکو، میشل، (۱۳۸۹)، *نظم اشیاء دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه یحیی امامی، تهران: نشر نی.
- قریشی، فردین، (۱۳۸۴)، «*علی شریعتی و تحلیل دینی و مناسبات اجتماعی*»، فصلنامه دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه تبریز شماره ۱۹.
- کاسیرر، ارنست، (۱۳۹۵)، *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، تهران: انتشارات نیلوفر.
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۹۵)، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: نشر ققنوس.
- نیچه، فردریک، (۱۳۷۷)، *اراده معطوف به قدرت*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: نشر مس.
- وحدت، فرزین، (۱۳۸۲)، *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه تهران: ققنوس.
- مارکوزه، هربرت، (۱۳۵۹)، *انسان تک ساختی*، ترجمه محسن مویدی، تهران: کتاب پایا.

ب- انگلیسی

- Paola, Rebughin, (2014), "Subject, Subjectivity, Subjectivation", 2014, ISA, (Editorial Arrangement of sociopedia.isa), from: <http://joaobiehl.net/wp-content/uploads/2009/09/subj2.pdf>.