

انتخاب «شیوه زندگی» همچون امری سیاسی: فهم جریان روشنفکری پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷

سید محمدعلی حسینی زاده^{۱*}، مجید سروند^۲

^۱ استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

^۲ دانش‌آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

در این مقاله بر آنیم تا آثار شماری از روشنفکران برجسته ایرانی را با نگرشی نوگرایانه به «امر سیاسی» بررسی نماییم تا انتخاب «شیوه زندگی» همچون موضعی سیاسی در جریان روشنفکری پس از انقلاب اسلامی، بهتر درک شود. در این پژوهش، برگرفته از الگوی هایدگر، امر سیاسی در سطحی وجودی یا هستی‌شناختی (انتولوژیک)، ورای ساحت موجود، عینی، تجربی و نهادینه (انتیک) «علم سیاست» در نظر گرفته شده است. این دیدگاه افق و موضع تازه‌ای است مربوط به «شیوه زندگی» فرد که در آن، موضوع و اهداف سیاسی دربرگیرنده تلاش‌های همیشگی فرد در دگرگونی «خود» و فرایندهای خودتحقق‌بخشی است؛ در وضعیتی که نهادهای رسمی و مراجع سنتی، دیگر نقش مطلق در ارائه معیارها و ارزش‌های زندگی روزمره ندارند. از اهداف مهم این پژوهش پاسخگویی به این پرسش اصلی است که چگونه حق انتخاب «شیوه زندگی» را می‌توان همچون موضعی سیاسی در جریان روشنفکری پس از انقلاب اسلامی تلقی کرد؟ در فرضیه پژوهشی استدلال می‌شود که مواضع فرهنگی روشنفکران ما، در به چالش کشیدن گفتمان حاکم و ارائه شیوه دیگری از بودن-در-هستی و فهم متفاوتی از خود و جهان را که در غیریت با آن گفتمان هژمونیک قرار می‌گیرد، می‌توان در چارچوب فرایندهای گفتمانی و سیاسی ارزیابی کرد؛ یعنی گفتمان‌هایی که جامعه را می‌سازند و به فهم ما از جهان نظم می‌بخشند، در ذات خود سازه‌هایی سیاسی‌اند. با روش تحلیل مفهومی کیفی آثار چندین اندیشمند ایرانی و بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های آنان به این نتیجه رسیدیم که رویکرد فرهنگ‌گرایانه روشنفکران ما در ترویج و به رسمیت شناختن حق انتخاب «شیوه زندگی» — از آنجا که در دشمنی با الگوها و ارزش‌های مسلط در جامعه که گفتمان حاکم گسترده و پشتیبان آنهاست، قرار می‌گیرد — می‌تواند همانند امری سیاسی در نظر گرفته شود.

واژه‌های کلیدی: امر سیاسی، روشنفکران ایرانی، سروش، شایگان، شیوه زندگی، هایدگر

* نویسنده مسئول، رایانامه: hosainizadah@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۶ آبان ۱۳۹۹، تاریخ تصویب: ۲۱ شهریور ۱۴۰۱

۱. مقدمه

حق انتخاب «شیوه زندگی» که در آغاز امری در ظاهر غیرسیاسی و خارج از ساختار نهادینه و رسمی دولتی به نظر می‌آید، می‌تواند موضوعی در حوزه امر سیاسی تلقی شود. بدین ترتیب که این امکان را پیش روی آدمی می‌گشاید تا با وجود تمام محدودیت‌ها و تنگناهایی که بر زندگی وی سایه افکنده است، در پی طرح‌افکنی نوع و شیوه‌های دیگری از بودن-در-هستی و انتخاب «شیوه زندگی» متفاوت باشد و با خودبنیادی و اراده آزاد، در جست‌وجوی فهم هستی، و کشف حقیقت وجودی خود و هستی و معنا بخشیدن به آنها باشد. از این دیدگاه، «امر سیاسی» در سطحی انتولوژیک، موضع تازه‌ای است مربوط به شیوه زندگی فرد که در آن سیاست عبارت است از تلاش‌های همیشگی فرد در دگرگونی «خود» و فرایندهای خودشکوفایی و فردیت‌یابی.

بر این اساس، در این پژوهش، از الگوی هایدگر، در برقراری نسبت میان مفهوم امر سیاسی و تلاش‌های سوژه فردی به‌منظور خودبنیادی و خودفرمانی، مبارزه با سلطه، انتخاب «شیوه زندگی» و تحقق فردیت بهره برده‌ایم؛ بدین‌صورت که تلاش فرد به‌منظور انتخاب «شیوه زندگی» دلخواه خود، در ساحتی هستی‌شناختی (انتولوژیک) و ماورای ساحت موجود (انتیک)، عینی و تجربی، همچون امکانی است برای پرسش از هستی و انکشاف و آشکارگی آن به‌نحوی اصیل‌تر، که این پیدایش یا حضور که می‌توان آن را به‌منزله لحظه^۱ مواجهه با امر سیاسی دانست، فرصتی است برای انسان تا نشان دهد که وی تنها معروض داده‌ها نیست، بلکه با بازتخصیص سازنده سنت‌های تاریخی و مضامین آن و مشارکت و نبرد در تعیین سرنوشت خود، قوام می‌یابد و آزاد می‌شود؛ در واقع، با به چالش کشیدن رویکردها و نگرش‌های مسلط در فهم و تفسیر هستی که تنها شیوه بودن یا حضور در هستی، و یک نوع «شیوه زندگی» را که گفتمان حاکم و رسمی ترویج‌کننده آن است، پیش‌رو می‌نهند.

شایان ذکر است که امر روشنفکری بستگی تأکیدی به شرایط خاص تاریخی و فرهنگی جامعه‌ای که در آن پدید می‌آید دارد و در هر زمینه‌ای می‌کوشد تا ضمن رهایی‌بخشی، موانع فردیت و خودشکوفایی انسان را از میان بردارد و آنها را در انتخاب «شیوه زندگی» یاری رساند. از این دیدگاه، روشنفکری در ایران، با تاریخچه‌ای کمابیش ۱۵۰ ساله، نحله‌های مختلفی چون غرب‌گرا، تجددگرا، ملی‌گرا، چپ‌گرا و توده‌ای، بومی‌گرا و دینی را در برمی‌گیرد که هر یک در شرایط ویژه تاریخی و فرهنگی ایجاد شده و تغییر و تحول یافته‌اند. به‌طور کلی، در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی و پس از آن، «دین» همواره عنصری اساسی در مفصل‌بندی و شکل‌گیری نظام معنایی گفتمان‌های روشنفکری در ایران بوده است. بر همین

اساس، در راستای کارکرد رهایی‌بخشی روشنفکری، برخی روشنفکران با اتکای بر دین، آن را همچون عاملی برای بازگشت به خویشتن و رهایی از بند استبداد و استثمار و استعمار قلمداد کرده و برخی دیگر، در مقابل، خود دین را همچون ابزاری در خدمت امتناع اندیشه، انحصارطلبی، خشونت‌گرایی و به انقیاد درآوردن آدمی پنداشته‌اند. به همین ترتیب، در سال‌های پس از انقلاب اسلامی نیز، در واکنش به هژمونیک شدن گفتمان اسلام سیاسی و چیرگی قرائت فقهی و رسمی از دین، عنصر «دین»، حکومت و جامعه دینی، مرجعیت‌های رسمی و ارزش‌ها و الگوهای مسلط فرهنگی به موضوع اصلی تأملاتی روشنفکران ما تبدیل شد؛ به‌نحوی که هریک از آنها کوشیدند تا به سهم خود به نقد هژمونی گفتمان حاکم پردازند و ضمن به چالش کشیدن نظام معنایی و ساماندهی فردی و اجتماعی آن، طرحی نو دراندازند. بر این اساس، در این نوشتار، پس از ارائه مبانی نظری درباره نسبت میان مفهوم «امر سیاسی» و انتخاب «شیوه زندگی»، آرای مجتهد شبستری و سروش، ملکیان، شایگان و دوستدار به‌ترتیب به نمایندگی از گفتمان‌های روشنفکری دینی، معنوی، هویت‌اندیش و سکولار، در ارتباط با مسئله انتخاب «شیوه زندگی» واکاوی شده است؛ امری که خود طرح مفاهیم دیگری چون نقد قرائت رسمی از دین، ارائه قرائتی انسانی از دین، بازسازی و اصلاح دینی، پلورالیسم دینی، نقد مراجع، ارزش‌ها و الگوهای مسلط سنتی، فردیت و خودتحقق‌بخشی، دگرگونی و باززایی خود، معنای زندگی، انسان معنوی، زندگی اصیل، وضعیت ورافرهنگی، تعدد سطوح آگاهی، تجربه شیوه‌های متکثری از هستی، هستی شبکه‌ای، سوژه مهاجر سیار، دین‌خویی، روزمرگی، خودینگی، خودهنجاری و ... را در پی داشته است.

۲. مبانی نظری پژوهش: مفهوم «امر سیاسی» و انتخاب «شیوه زندگی»

شانتال موف^۱ از نظریه‌پردازان برجسته امر سیاسی، باور دارد که تمایز بین «سیاست»^۲ و «امر سیاسی»^۳ در بنیاد خود مبتنی بر تفاوت بین دو رهیافت کلی است - بین علم سیاست که با حوزه تجربی سیاست سروکار دارد با نظریه سیاسی که حوزه اندیشمندی است که نه درباره واقعیت‌های سیاسی بلکه درباره جوهره امر سیاسی پژوهش می‌کنند. وی با وام‌گیری از واژگان هایدگر اشاره می‌کند که سیاست به سطح موجودی (انتیک)^۴ و امر سیاسی به سطحی وجودی (انتولوژیک)^۵ مربوط است. «این بدان معنا است که سطح انتیک مربوط به کردارهای متنوع سیاست مرسوم است، درحالی‌که سطح انتولوژیک مربوط به شیوه‌ای است که جامعه تأسیس

1. Chantal Mouffe
2. Politics
3. The Political
4. Ontic
5. Ontological

می‌شود» (موف، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۵). از این دیدگاه، امر سیاسی را نمی‌توان اونتیکتی فرض کرد، یعنی از جنس آنچه هست و نهادینه شده است، و نیز امر سیاسی از تعیین خارجی برخوردار نیست. به عبارتی، این تمایز بین سیاست و امر سیاسی^۱ که در فلسفه تمایز هستی‌شناختی^۲ نامیده شده است، با ابزارهای تجربی تشریح‌شدنی نیست، بنابراین نمی‌تواند «ابژه» ای از علم سیاست باشد، بلکه تنها می‌تواند موضوعی از نظریه سیاسی باشد که به اتخاذ موضعی فلسفی مبادرت می‌ورزد؛ البته بدون انحراف به فلسفه‌گرایی غیرسیاسی. به عبارتی، در عبور از موضع علم سیاست به امر سیاسی ملزم به گذار از ساحت علم تجربه‌گرای عینی به ساحت فلسفی هستیم که در اولی تصمیم‌ها در شرایط ویژه و جزئی^۳ گرفته می‌شود و در دومی با شأن یا موقعیت شبه‌استعلایی^۴ مواجهیم (Marchart, 2007: 6-7).

امر سیاسی در ساحتی شبه‌استعلایی و متفاوت با ساحت تجربی امور عینی و واقع است که قابل درک است. البته باید گفت که نه تنها شکافی عمیق بین ساحت امر تجربی و استعلایی وجود ندارد، بلکه حلقه‌ای^۵ [رابطی] را بین آنها می‌توان باز یافت. گذار از ساحت انتیک به انتولوژیک به عبارتی همان چیزی است که الیور مارگارت^۶ در کتاب *اندیشه سیاسی پسابنیان‌گرایی* از آن با عنوان «چرخش شبه‌استعلایی»^۷ یاد می‌کند (Marchart, 2007: 13-15). به عبارت دیگر، در این وضعیت نبود هرگونه بنیان ضروری و غایی را شاهد خواهیم بود. برای نمونه، در حوزه سیاست، دیگر نهاد دولت به‌عنوان بنیانی نهایی و حتی ضروری در بررسی امر سیاسی مدنظر قرار نمی‌گیرد و از «بنیان‌های اقتضایی»^۸ سخن به میان می‌آید. در حقیقت، از این دیدگاه و با گسترده شدن حوزه سیاست، آنچه در تحلیل‌های رایج «غیرسیاسی» دانسته و فرض می‌شوند، می‌توانند همچون «امر سیاسی» مطرح شوند. «مقاومت‌ها، نظام‌های فرعی، فرد به‌مثابه سیاست، جنبش‌های جدید اجتماعی، سیاست‌رهایی، فرایندهای تحقق خود در جامعه پسااستی، فمینیسم و به‌طور اخص بحث درباره آینده دموکراسی از محورهای اصلی بحث در حوزه امر سیاسی است... یعنی پروژه‌ای سیاسی که هدفش مبارزه علیه اشکال انقیاد در روابط اجتماعی و ... است» (نظری، ۱۳۹۶: ۲۶۸). از این رو با توجه به مطالب اخیر، می‌توان اموری در ظاهر غیرسیاسی چون انتخاب «شیوه زندگی» را موضوعات حوزه امر سیاسی و رای ساحت عینی، تجربی، و نهادینه علم سیاست قلمداد کرد.

-
1. Political Difference
 2. Ontological Difference
 3. Particular Condition
 4. Quasi-Transcendental
 5. Circle
 6. Oliver Marchart
 7. Quasi-Transcendental Turn
 8. Contingent Foundations

چنانچه از جنبه‌های جمع‌گرایانه و اضمحلال فرد در قالب ملت و پیشوا نزد هایدگر، چشم‌پوشی کنیم، می‌توان در چارچوب اهداف این مقاله، از الگوی هایدگر در برقراری نسبت میان مفهوم امر سیاسی و تلاش‌های سوژه فردی به‌منظور مبارزه با سلطه، انتخاب «شیوه زندگی» دلخواه، دگرگونی و باززایی خود و تحقق فردیت، بهره برد. بدین‌صورت که می‌توان گفت در ذهن و ضمیر یک سوژه، تلاش فرد به‌منظور انتخاب شیوه زندگی و باززایی و تحقق خود، در ساحتی اتولوژیک و ماورای ساحت انتیک، عینی و تجربی، به‌مثابه امکانی است برای انکشاف و آشکارگی هستی به‌نحوی اصیل‌تر که این پیدایش یا حضور که می‌توان آن را به‌منزله لحظه مواجهه با امر سیاسی دانست، فرصتی است برای انسان تا نشان دهد که وی تنها معروض داده‌ها نیست، بلکه با بازتخصیص سازنده سنت‌های تاریخی و مضامینش، و با مشارکت و نبرد در تعیین سرنوشت خود، قوام می‌یابد و آزاد می‌شود؛ این نبرد نیز نبردی است با غول‌های پرسش هستی؛ این نبرد سیاست را به‌دنبال خود می‌کشد و به آن نقش و صورت می‌بخشد. نبرد با غول‌های پرسش هستی در واقع به چالش کشیدن رویکردها و نگرش‌های مسلط در فهم و تفسیر هستی است که تنها شیوه حضور یا بودن-در-هستی و یک نوع «شیوه زندگی» را که گفتمان حاکم و رسمی مروج آن است، در پیش می‌گذارند.

ارنستو لاکلائو^۱ سیاست را عبارت از آزاد کردن توانایی‌هایی می‌داند که با تأسیس هویت‌های از پیش معین و روابط اجتماعی عینی، سرکوب شده‌اند. همچنین مدل لاکلائو و موف از سیاست را می‌توان به‌منزله یک مدل «سیاست فرهنگی» درک کرد که در آن از راه فرهنگ در وسیع‌ترین معنای ممکن و به مانند یک نظام دلالت‌گر، همواره یک نظم نو زاده شده، بازتولید، تجربه و بررسی می‌شود. به قول کریشان کومار از این دیدگاه، فرهنگ باید به‌عنوان «یک شیوه کلی تفکر، احساس و عمل» در نظر گرفته شود (نش، ۱۳۹۳: ۴۹). در همین زمینه، گیدنز^۲ نیز در تفسیری از سیاست فرهنگی، مفهوم «سیاست زندگی» را مطرح می‌کند که سیاستی است مربوط به «شیوه زندگی» فرد و در آن هم غایت سیاسی و هم ابزارها عبارت‌اند از دگرگونی «خود» و فرایندهای خودتحقق‌بخشی. همچنین «این سیاست دربردارنده تلاش همیشگی فرد برای گزینش‌گری در محیط منظم و بازاندیشانه است که در آن دیگر سنت نقشی در ارائه معیارهای زندگی روزمره ندارد» (نش، ۱۳۹۳: ۹۱).

در راستای مطالب بالا، شانتال موف نیز در تمایز میان سیاست و امر سیاسی می‌نویسد: «منظور من از امر سیاسی بعد تخاصم (آنتاگونیسم) است که به نظرم عنصر قوام‌بخش جوامع بشری است. درحالی‌که سیاست، مجموعه‌ای از کردارها و نهادهاست که از راه آن نظم ایجاد

1. Ernesto Laclau
2. Anthony Giddens

می‌شود. همزیستی بشر در زمینه تضادی سازمان می‌یابد که امر سیاسی فراهم می‌کند» (موف، ۱۳۹۱: ۱۶). کارل اشمیت^۱ در کتاب «مفهوم امر سیاسی» باور دارد که حتی مقوله‌ها به ظاهر غیرسیاسی، آماده آن هستند که سیاسی شوند و هر آنتی‌تز مذهبی، اخلاقی، اقتصادی [ورزشی] هنگامی می‌تواند خود را به آنتی‌تز سیاسی تبدیل کند که بتواند انسان‌ها را به‌طور مؤثری طبق دوست و دشمن گروه‌بندی کند (اشمیت، ۱۳۹۲). البته لاکلائو و موف در پی آن‌اند تا «با اشمیت علیه اشمیت» بیندیشند و ضمن حفظ بعد تخصیص‌آمیز منازعه، آن را به‌نوعی رام کنند تا مخالفان به‌عنوان دشمنی تلقی نشوند که باید از روی زمین محو شوند؛ بدین‌منظور برای بیان رابطه ما/آنها، به‌جای آنتاگونیسم اشمیتی، رابطه‌ای آگونیسمی را پیشنهاد می‌کنند که در آن هیچ راه‌حل عقلانی‌ای برای حل منازعه‌های ما/آن‌ها وجود ندارد، با وجود این هر دو طرف با نوعی پذیرش تکثرگرایی نسبی، مشروعیت مخالفان را به رسمیت می‌شناسند (موف، ۱۳۹۱). در واقع، ایده دموکراسی رادیکال آنها نیز از همین دیدگاه قابل فهم است؛ با به رسمیت شناخته شدن مخالفان و مشروعیت قائل شدن برای آنان، امکانی برای کنش اجتماعی گروه‌های تحت سلطه در برابر سلطه‌گران، سیاسی کردن همیشگی و پیاپی جامعه، و برقراری هویت‌ها و روابط برابرتر و مترقی‌تر فراهم می‌شود تا ضمن دگرگونی خود، خودتحقق‌بخشی، و اظهار فردیت خویش، حق تعیین سرنوشت و خلق جایگزین‌های^۲ با معنا و هدفمند برای وضع موجود نیز ممکن شود.

در پایان می‌توان نتیجه گرفت که با این رویکرد نوگرایانه و هستی‌شناختی به امر سیاسی، مفهوم انتخاب شیوه زندگی به‌شیوه‌ای بازیابی می‌شود که از اساس مفهومی سیاسی تلقی شود؛ همچنین به روشنفکرانی نیز که در طول این مقاله بدانها پرداخته خواهد شد، می‌توان به‌عنوان چهره‌هایی فکری-فرهنگی-سیاسی نگریست که در پی به چالش کشیدن گفتمان رسمی و مسلط بوده و به بیان هایدگری، به دنبال طرح‌افکنی نوع و شیوه‌های دیگری از بودن-در-هستی و «شیوه زندگی» هستند که در متن آن سوژه‌های فردی در ضمن دگرگونی و تحقق خود، به بازآفرینی روابط اجتماعی و مناسبات سیاسی توانا شوند. همچنین بد نیست بیفزاییم که «اگر دموکراسی را نه یک شیوه حاکمیت سیاسی بلکه شیوه تفکر و به‌ویژه یک «شیوه زندگی» بدانیم، بدون رسیدن به مفهومی از فردیت که در آن استقلال و خودکفا بودن فرد سنگ اصلی ساختار اجتماعی است، رسیدن به دموکراسی تقریباً ناممکن است» (احمدی، ۱۳۸۳: ۴۱).

1. Carl Schmitt
2. Alternatives

۳. انتخاب «شیوه زندگی» همچون امری سیاسی در گفتمان‌های روشنفکری پس از انقلاب اسلامی

۳.۱. محمد مجتهدشبه‌ستری؛ بازسازی تفکر دینی و امکان دگرگونی در شیوه زیست دینی در گفتمان روشنفکری دینی، «محمد مجتهد شبه‌ستری» در راستای دگرگونی‌های بنیادی در رهیافت دینی و ارائه خوانشی جدید از دین، معتقد است که در دنیای متجدد، مرجعیت‌ها و اقتدار (اتوریت)های مختلفی که در گذشته، در دین، فلسفه، سیاست و هر جای دیگری وجود داشت، فرو ریخته و اکنون در زوال مفهوم تکلیف و تبعیت از اقتدار (اتوریت)، این خود انسان است که باید در هر زمینه‌ای دست به «انتخاب» بزند و به تجربه و شناخت شخصی خود روی آورد. حال انتخاب در جایی معنا می‌یابد که چند راه و گزینه وجود داشته باشد که این همان «پلورالیت» و کثرت گزینه‌های انتخاب در هر زمینه‌ای -از جمله شیوه زندگی- است. همچنین به باور شبه‌ستری، اصلاح یا بازسازی دینی عبارت است از تجربه وحی و فهم دین، متناسب با پرسش‌ها، تجربه‌ها، مواضع و در مجموع، فهم جدیدی که انسان مدرن از خود و جهان دارد؛ چراکه فقه اسلامی در سده‌های گذشته به دلایل گوناگون، مانع رشد درونی افراد و به وجود آمدن شخصیت‌های متفکر و نوآور شده است. درحالی‌که در نظر شبه‌ستری، معنای زندگی در «نحوه بودن-دستی» و «چگونه زیستن» نهفته و «زندگی خلاقانه و اصیل»، آن است که با آگاهی، اراده، تصمیمات شخصی و زیستن بدان‌گونه که خودم آن را انتخاب کرده و مورد علاقه و دلخواهم است، همراه باشد. بدین ترتیب در این «شیوه زندگی» متفاوت، در هر لحظه از تجربه زندگی، «آفرینندگی»، لحظه‌لحظه «نو شدن» و خودشکوفایی نهفته است. آنچه در جریان نواندیشی دینی و البته «کلام جدید» حائز اهمیت بیشتری است، جنبه‌های کارکردی و عملی دین است، به نحوی که برای حل مشکلات و بحران‌های «انسان» امروز کاربرد داشته باشد و در زندگی روزمره برای وی مضر نباشد و او را ناتوان نسازد.

مباحث بالا حاکی از ضرورت نبود تنگ‌نظری و تولید بر دین، نقادی، ایجاد فضای باز و به رسمیت شناختن قرائت‌های متکثر و نو از کتاب و سنت و نیز بازسازی تفکر دینی است. به باور شبه‌ستری، این بازسازی عبارت است از «بازگشت به ماده خام اسلام، یعنی کتاب و سنت به منظور ساختن بنای فکری و اعتقادی دینی جدیدی متناسب با تصویر و تجربه‌ای که انسان امروز از جهان و انسان دارد» (مجتهد شبه‌ستری، ۱۳۷۷: ۱۶۰). این معنای اصلاح دینی چیزی غیر از زدودن بدعت‌ها و زنده کردن معنویت دین بوده و عبارت است از تجربه وحی و فهم دین، متناسب با پرسش‌ها، تجربه‌ها، مواضع و در مجموع، فهم جدیدی که انسان مدرن از خود و هستی دارد. شبه‌ستری، ضمن استقبال از تفاسیر نوینی که از شریعت ارائه می‌شود، آنها را کافی نمی‌داند و از ضرورت دگرگونی‌های بنیادی و ارائه قرائتی جدید از دین سخن می‌گوید:

«منظور من تغییری است در بنیاد رهیافت دینی کسانی که امروز به نام دین در کشور ما سخن می‌گویند، تا با این تغییر بنیادی در رهیافت به دین، در تمام میوه‌های آن، متناسب با آن تغییراتی ایجاد شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۰ الف: ۴۴۱).

در نظر شبستری، آن رهیافت دینی که ضروری است تا در آن دگرگونی‌هایی بنیادی صورت پذیرد، همان قرائت رسمی از دین است که اکنون دچار بحران شده است. این قرائت رسمی در سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ریشه در پدیده‌ای به نام «اسلام فقاهتی» به‌عنوان قرائت رسمی حکومتی از دین، ریشه دارد که مدعای اصلی‌اش این است که اسلام دارای چنان نظام‌های ثابت و جاودانه سیاسی، اقتصادی و حقوقی است که در همه اعصار می‌توان با آنها زندگی کرد. شکل حکومت نیز مسئله‌ای عقلی و عرفی نیست و از کتاب و سنت استنباط می‌شود و وظیفه حکومت اجرای احکام اسلام در میان مسلمانان است. در نتیجه، «آزادی‌های سیاسی مربوط به حقوق اساسی افراد که در قانون اساسی آمده است باید طبق فقه سنتی محدود شود. هم شکل حکومت و هم وظایف حکومت و هم حقوق اساسی افراد باید از طریق فتاوی‌فقهی معین شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۰ د: ۳۰). بدین ترتیب قرآن کتاب قانون تلقی شد و فقه سیاسی مبنای قانونگذاری و مدیریت قرار گرفت. درحالی‌که به باور شبستری، در عصر کنونی، غالب نصوص باب سیاست در کتاب و سنت ناظر بر پرسش‌های اساسی این دوران در این باره نیستند و دلالتی مصداقی نمی‌یابند. بدین سبب فقه سیاسی ناتوان از تحلیل واقعیت‌ها، قانونگذاری و برنامه‌ریزی در عرصه اجتماعی است و توجیه عقلایی به معنای مطابقت با امور واقع ندارد.

بر این اساس، شبستری با اظهار اینکه «من قرآن مجید را کتابی که فلسفه اجتماعی و سیاسی بخواهد بدهد، نمی‌دانم»، خواهان اجتهاد پویا و عبور از شکل‌گرایی (فرمالیسم) دینی است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۰ ج: ۳۶۵-۳۶۲). حال در نقطه مقابل این فرمالیسم و نیز خوانشی سیاسی از دین، در تفسیری متفاوت از کتاب و سنت، گوهر دین را باید نوعی تجربه و سلوک معنوی دانست که از حضور بی‌واسطه و آزادانه انسان در پیشگاه خداوند حکایت دارد و آثارش نیز از راه معنابخشی به زندگی مشهود می‌شود.

به‌طور کلی می‌توان گفت که در این رویکرد جدید به دین، در سیاست و حکومت نیز حق انتخاب انسان درباره «شیوه زندگی» و مشارکت وی در تعیین سرنوشت خود و جامعه حائز اهمیت استوار راه بر هرگونه مرجعیت، تقلید، قرائت متصلب، متعبدانه و تکلیف‌محور در دین‌ورزی و فتوای اقتدارگرایانه در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه تنگ می‌شود، چراکه در این تفسیر و تصور که به انسان مجال تفکر، تجربه و کشف چیزی داده نمی‌شود و او گویی به مانند دانش‌آموزی است که همه چیز را باید طوطی‌وار تکرار کند، «خبری از آفرینندگی و

خودسازی انسان به دست خود او نیست و بنابراین آزادی در بیان و عمل سیاسی هم معنا ندارد. آیا این نفی انسانیت انسان نیست» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

۳.۲. عبدالکریم سروش؛ از قرائت انسانی از دین تا تکثرگرایی و فردیت دینی

عبدالکریم سروش نیز، در «قبض و بسط تئوریک شریعت» (سروش، ۱۳۷۱)، با بیان اینکه معرفت دینی هم به‌مانند معارف بشری، تاریخ‌مند و متکامل‌اند، فهم ما از شریعت را دستخوش دگرگونی و قبض و بسط دانسته و باور دارد که دین‌گرایی و دین‌شناسی بشر به مبانی فلسفی، انسان‌شناختی و هستی‌شناسی او وابسته است. بنابراین دین هر کس فهم اوست از شریعت و هیچ فردی با ذهن خالی و بدون پیش‌فرض و انتظارات معین به سراغ متون دینی نمی‌رود؛ در نتیجه، همواره در تفسیر و فهم متون اختلاف پدید می‌آید که هیچ‌یک نیز تقدس نداشته و بر دیگری برتری ندارد. حال فقیه نیز با پیش‌فرض‌ها، پذیرفته‌شده‌های پیشین و انتظارات خاص خود به متون دینی رجوع می‌کند که سبب می‌شود وی نیز فهمی از شریعت داشته باشد که معرفتی بشری و عصری بوده که نه مقدس است و نه مصون از تغییر و خطا. بدین ترتیب سروش بر این باور است که فهم‌های متفاوت از دین، گونه‌های مختلفی از دین‌ورزی را به‌همراه خواهد داشت که عبارت‌اند از ۱. مصلحت‌اندیش (غایت‌اندیش)، ۲. معرفت‌اندیش، و ۳. تجربت‌اندیش.

شایان ذکر است که در رویکرد سروش، «پلورالیسم» اصلی اساسی است که در دین‌ورزی معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش، برخلاف دینداری معیشت‌اندیش، مورد پذیرش بوده است. وی در گفت‌وگو با جان هیک^۱، از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان کثرت‌گرایی دینی، جوانه زدن اندیشه‌های پلورالیستی را در ذهن خود، متأثر از آموزه‌های عرفانی به‌ویژه تحت تأثیر مولانا می‌داند و اظهار می‌دارد: «من فکر می‌کنم دینداری تجربت‌اندیش به معنای دقیق کلمه، مستعد پلورالیسم دینی است. ... ما در یک دنیای حقیقتاً پلورالیستیک و سرشار از صورت‌های متعدد امر بی‌صورت زیست می‌کنیم» (سروش، ۱۳۸۴). سروش در «صراط‌های مستقیم» نیز بحث درباره پلورالیسم فرهنگی و اخلاقی، پلورالیسم درون‌دینی و برون‌دینی و پلورالیسم اصیل یا مثبت و پلورالیسم سلبی یا منفی را پی می‌گیرد، و برای هر یک تعاریف و مبانی‌ای را ذکر می‌کند. اگرچه از دیدگاه اهداف این پژوهش، نکته مهم در جایی است که وی اشاره می‌دارد، هیچ انسانی به لحاظ شرایط روحی، شخصیتی و «وجودی» مثل دیگری نبوده و از فضایل یکسان و صراط واحد برخوردار نیست، به‌طوری‌که در اینجا نیز پلورالیسمی اصیل و واقعی و مبتنی بر تبیین جوهری یافت می‌شود. در واقع «هر انسان نوعی است منحصر به فرد و کمال هیچ انسانی،

1. John Harwood Hick

کمال دیگری نیست و لذا هیچ انسانی به‌طور 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 مستحیل‌شدن در «کل و کلی» 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 به‌منزله مرکز و ملتقای امکان‌ها و انتخاب‌های بی‌نهایت. و این آزادی واقعی است که مبتنی بر پلورالیسمی واقعی است» (سروش، ۱۳۷۶: ب: ۴۵-۴۴). این تصور نیز که انسان کامل، الگوی واحد، تام و لازم‌الاتباع برای همگان است، صحیح نیست و هر فردی از نظر قوا، استعدادها و امکانات با سایر انسان‌ها متفاوت است و کمال خاص لایق خود را دارد (سروش، ۱۳۸۷: ۳۲۳).

چنانکه ملاحظه می‌شود، مفهوم پلورالیسم دینی در ارتباط با مفاهیمی چون آزادی، اختیار و انتخاب انسان -به‌ویژه «شیوه زندگی»- و فردیت او قرار می‌گیرد. سروش، در آثار خود به‌کرات به این موضوع اشاره دارد که اسلام تاریخی را باید تمدن فقه‌محور و در نتیجه تکلیف‌اندیش در نظر گرفت؛ به‌طوری‌که مسلمانان ناگزیر بوده‌اند تا در تمام زمینه‌ها از امور شخصی تا اجتماعی و سیاسی از مقررات شریعت پیروی کنند. درحالی‌که در دنیای مدرن، محوریت تغییر یافته و معیار انسان‌محوری و اومانیزم است که بر حقوق افراد، اراده و آزادی آنها تأکید دارد. تا جایی که حقیقت نیز چنانچه کشف شود، به‌شرطی پذیرفته واقع می‌شود که به آزادی انسان لطمه وارد نسازد. دیگر وعده آفریدن بهشت بر روی زمین خریداری ندارد و بر «جایز الخطا بودن آدمی» تأکید می‌شود. حقیقت امری پیچیده، تودرتو و دیرپاب است که در انحصار هیچ‌کس نمی‌آید و «دیندار اومانیزم» - کسی که در دینداری خویش معیار را بر آزادی و اراده آدمی استوار ساخته - نیز حدش این است که حقیقت او به حقیقت دیگران لطمه نزند و جا را بر آنها تنگ نسازد (سروش، ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۱۰).

از سوی دیگر، سروش، با بشری، عصری و تکاملی قلمداد کردن معرفت و فهم دینی، بر ضرورت خوانشی جدید از متون دینی و دین‌ورزی تأکید می‌ورزد که با اقتضائات دنیای مدرن که بر محور حق، اراده، آزادی و فردیت انسان است، بر سر مهر و سازگاری باشد. بدین سبب وی با بیان اینکه «من انسانی (بشری) کردن دین را ترجیح می‌دهم» (سروش، ۱۳۷۶: الف: ۱۶۴)، قرائتی انسانی از دین ارائه می‌دهد که اساس آن بر تجربه معنوی و ایمان شخصی استوار است، دینداری اومانیزمی و پلورالیسم دینی را به رسمیت می‌شناسد و در نتیجه برای فردیت انسان ارزش قائل است. بدین ترتیب فهمی جدید از دین طرح می‌شود که دین فردی و فردیت دینی، اساس آن را شکل داده و تجربه دینی پرواز روح، معنادار شدن زندگی و آزادگی درونی را به‌همراه خواهد آورد. نکته مهم اینکه در اینجا، دیگر چارچوب‌ها، اتوریت‌ها و مراجع سنتی

آنچنانکه در دین‌ورزی فقهاتی و مقلدانه محوریت دارند، تعیین‌کننده نیست و اقتدار و مشروعیت خود را از دست می‌دهند.

۳.۳. مصطفی ملکیان؛ انسان معنوی و زندگی اصیل

به باور مصطفی ملکیان، چنانچه مراد از دینداری، دینداری نهادینه باشد، یک انسان می‌تواند معنوی باشد، درحالی‌که دیندار نیست و به هیچ‌یک از ادیان تاریخی تعلق خاطر ندارد، ولی اگر به کارکردهای روحی و روانی دین نظر داشته و منظور از دین را سلسله عقاید، عواطف و خواست‌هایی بدانیم که به صورت‌های مختلف در ادیان گوناگون جلوه‌گر شده‌اند، می‌توان گفت که معنویت چکیده همه ادیان است. از این دیدگاه، معنویت «نحوه مواجهه‌ای با جهان هستی است که در آن، شخص روی هم‌رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند» (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۷۷-۲۷۶).

به باور ملکیان، دین نهادینه تاریخی، امروزه برای بسیاری از مسائل و نیازهای انسان مدرن سخنی برای گفتن ندارد، چراکه به‌طور کامل مبتنی بر مابعدالطبیعه، فرهنگ و معارف انسان پیشامدرن است. از این‌رو انسان‌های دیندار زیادی وجود دارند که اینک مشکلات فراوانی دارند و از فقدان امید، شادی، آرامش و رضایت باطن رنج می‌برند و زندگی‌شان بدون معناست. درحالی‌که انسان معنوی زندگی برایش دارای معناست و رضایت باطن دارد؛ در نتیجه، باید در پی تربیت انسان‌های «دیندار معنوی» بود. در واقع باید دینشان را عمق بخشید، از ظواهر و پوسته‌های دین به سوی باطن و گوهر آن و ترویج اصول اخلاقی پیش رفت. درباره نسبت بین دین و معنویت باید افزود که ۱. معنویت به یک قشر اجتماعی به نام روحانیت احتیاج ندارد و دارای یک متولی رسمی به نام طبقه روحانیت که در تمام ادیان و مذاهب کمابیش وجود دارد، نیست؛ ۲. اگر مراد از معنویت خودسازی باشد، پرورش معنویت بیشتر مقوله‌ای اخلاقی است تا دینی؛ یعنی تن ندادن به وضع موجود و در طلب وضع مطلوب درونی بودن، موردنظر است. البته از آموزه‌های ادیان و مذاهب جهانی می‌توان به‌عنوان منشأ و منبعی برای مدلسازی معنویت بهره برد. چنانکه گفته‌های عارفان، اصالت وجود و نهضت سوم روانشناسی (روانشناسی انسان‌گرا) منابع دیگری برای آن هستند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۱۰-۲۰۲).

در راستای اهداف پژوهش حاضر، می‌توانیم به بحث «زندگی اصیل» در آرای مصطفی ملکیان نیز اشاره کنیم. زندگی اصیل، حیات معنوی انسانی معنوی است که جمع بین عقلانیت و معنویت را محقق ساخته و به مرتبه‌ای از خودشناسی، خودسازی، خودبنیادی و خودشکوفایی دست یافته است که بتواند به‌شخصه به زندگی خویش معنا بخشد و با اراده و اختیار خود، در مسیر اهدافش گام بردارد و تنها براساس فهم خود تصمیم بگیرد و عمل کند.

ملکیان، در این زمینه که «زندگی اصیل چه زندگی‌ای است و زندگی عاریتی چیست؟»، به بحث‌ها و الگوهای اشاره می‌کند که در طول تاریخ از سوی افراد و مکاتب مختلف ایراد شده است. وی در این باره، برای نمونه، از سقراط یاد می‌کند که دو شعار «خود را بشناس» و «زندگی نیازموده، ارزش زیستن ندارد» را سرلوحه خویش قرار داده بود. زندگی نیازموده که ارزش زیستن ندارد، زیستی است که در آن عقاید و باورهای ما در اثر القائات و انتقالات از دیگران شکل می‌گیرد، و زندگی خود را بر اساس آن‌ها سامان می‌دهیم. به‌طوری‌که در تصمیم‌گیری‌ها و مواضع ما در زندگی نه بر سبیل تجربه‌ها و آزمون‌های شخصی خود از امور بلکه بر معیار گفته‌ها و تلقین‌های دیگران عمل می‌کنیم (ملکیان، ۱۳۹۴ الف: ۴۱۴). در نمونه دیگر، ملکیان از قرآن مجید مثال می‌آورد، چون‌که در قرآن در آیات مختلف، به مواردی اشاره شده است که می‌توانند از مصادیق زندگی عاریتی و زندگی اصیل قرار گیرند. از جمله در آیاتی که به پرستش علمای دینی از سوی مسیحیان و یهودیان اشاره می‌کند، که بر پایه آن، آنها سخنان علمای خود را بی‌چون‌وچرا می‌پذیرفتند یا اهل جهنمی که می‌گویند، ما از اکابر و بزرگان خود حرف‌شنوی داشتیم و آنها ما را به اینجا کشاندند؛ یا مردمی که در واکنش به دعوت پیامبران، بر روش پدران خود یا رأی اکثریت پای می‌فشردند و کورکورانه از آنها دنباله‌روی می‌نمودند و این‌ها همه بیانگر زندگی‌ای عاریتی است که در آن از دیگرانی تقلید و تبعیت می‌شود که قول و فعلشان نه‌تنها برای من فهم درونی نشده، بلکه حتی با آنچه از عمق وجود من می‌جوشد، در تعارض است (ملکیان، ۱۳۹۴ الف: ۴۳۵). همچنین از نظر ملکیان، انسان معنوی تنها کسی است که به معنای دقیق کلمه، «زندگی اصیل» دارد. زندگی اصیل، به معنای خاصی که عرفا و اندیشمندان وجودگرا (اگزیستانسیالیست)^۱ می‌گویند و به معنای «عمل کردن تنها براساس فهم خود» است (ملکیان، ۱۳۹۴ ب: ۳۸۴).

۳.۴. داریوش شایگان؛ سوژه مهاجر سیار در بستر هستی‌ریزوموار و آگاهی چندپاره

داریوش شایگان ضمن بیان اینکه به نسبی بودن ارزش‌ها و فیز چندگانگی فرهنگی بی‌اعتقاد است، خود را قائل به وجود تعدد سطوح آگاهی می‌داند؛ به این معنا که همه سطوح آگاهی بشری از آگاهی عصر نوسنگی تا عصر اطلاعات، همزمان به‌صورت لایه‌هایی از رسوبات فرهنگی به شکل موزاییک‌وار در کنار هم قرار گرفته‌اند. حال هرچند در این میان، فرهنگ مدرنیته امری فراگیر شده و تمدنی جهانی را در سایه خود پدید آورده است، اما دلیل نمی‌شود که نسبت به کمبودهای تمدن جدید بی‌تفاوت باشیم. بنابراین از دیدگاه شایگان، در روزگار کنونی، هیچ فرهنگی به‌تنهایی پاسخگوی نیازهای انسان امروزی نیست، چراکه اکنون و در

دنیای با هستی‌شناسی درهم‌شکسته، همه ما از آگاهی چندپاره برخورداریم و دیگر تک‌هویتی نیستیم، بلکه چندهویتی هستیم. البته حصول این مهم یعنی امکان ارتباط برقرار ساختن یا گذار از مدرنیته به سنت یا برعکس، و در واقع تجربه شیوه‌های متکثری از هستی - انتخاب «شیوه زندگی» - به‌طور همزمان و سیال، نیازمند وجود «سوژه مهاجر سیار»، یا به تعبیری دیگر، سوژه بازیگوش است.

شایان ذکر است که خود سوژه مهاجر سیار نیز برآمده از دل دستاوردهای مدرنیته یا به تعبیری بهتر، وضعیت پست‌مدرن است. انسان امروزی آنقدری توانمند شده است که می‌تواند از امور فاصله بگیرد و تمام مراحل تکامل فرهنگ بشری را در برابر خود حاضر بیابد، از این‌رو در این دنیای پرهرج‌ومرج و به‌هنگام تلاقی فرهنگ‌های مختلف و در عرصه اختلاط‌ها که سبب پیدایش «هویت‌های مرزی» شده، قادر است با «آگاهی دورگه»، در لابه‌لای مناطق تصادم، شیوه‌های دیگر هستی را نیز بیازماید که به‌نوعی تجربه «از زمین‌کنندگی» را برای وی به‌همراه خواهد داشت. در واقع، برای چنین سوژه‌ای، نه‌تنها دوپارگی و کشمکش‌های درونی و بیرونی اهمیتی ندارد، بلکه او از این وضعیت استقبال می‌کند و خود را حامل جنبه‌هایی بی‌شمار می‌داند که وی را برای خلق ارزش‌های جدید توانمند کرده است. شایگان در این باره، از پیدایش وضعیت «ورافرنگی» سخن به میان می‌آورد که در آن، فرهنگ معنایی جدید و متمایز پیدا کرده و «به خاستگاه حق جمعی خودمختاری و به سرچشمه ارزش‌های جدید تبدیل شده است. فرهنگ در این معنای تازه به سطح یک مقوله جهانشمول ارتقا یافته که از فرهنگ‌های خاص متمایز است، نوعی فرهنگ فرهنگ‌ها، یک فرافرنگ» که موجب آزاد شدن نیروهای پویایی می‌شود که می‌توانند زاینده هویت‌های جدید باشند. بر این اساس، شاهد پیدایش اصطلاحاتی چون «سبک زندگی»، «سیاست زندگی» و «فرهنگ مقاومت» هستیم که همگی دال بر امر بالا هستند (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۱۳-۱۱۲).

بدین ترتیب چنانچه هر فرهنگی را بیانگر شیوه‌ای از هستی، سطحی از آگاهی، و یک ساحت وجودی ویژه در نظر بگیریم، اختلاط و ارتباط متقابل فرهنگ‌های گوناگون در جهان کنونی، سبب پدید آمدن «فضاهای بینابینی» و «هویت‌های مرزی» ای شده است که در این عرصه‌ها می‌توان پیدایش هویت‌های جدید و شیوه‌های دیگری از زندگی را انتظار داشت. نکته مهم آن است که این هویت‌های جدید دیگر به مانند گذشته هویتی یکدست، همگون و انحصارطلب که به‌ناچار نافی «دیگری» باشد نیست، بلکه «هویتی مرکب» در فضای فرهنگی مرکب است. در واقع، در جهانی با ساختار «تمام‌نگاری»^۱ که پی‌درپی در فرایند دگرگونی همیشگی است و سلطه ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌های سفت و سخت در آن درهم شکسته، و

در «هستی شبکه‌ای» که در آمیختگی و ارتباط میان اجزای آن «ریزوم»^۱ وار بوده و گوناگونی‌ها را پذیراست، و با «تفکری سیار» که ویژگی آن نه یگانگی، همانندی و جست‌وجوی بنیادها و تبارها، و محصور کردن خود در حقیقت‌جویی‌های غایی و انتزاعی، بلکه پذیرش افق‌های تازه و تمایزهاست؛ کثرتی از عناصر ناهمگون را می‌توان در کنار هم یافت که بی‌آنکه نیازی باشد تا آن تفاوت‌ها و ناهمگونی‌ها را از میان برد، از فضایی به فضای دیگر گذر کرد. «پس فضاهای سازنده ما، فضاهایی متنوع و ناهمگون‌اند. ما دیگر ریشه‌ای واحد نداریم که تک و تنها در سرزمینی خاص فرو رفته باشد. ما ریزوم‌هایی هستیم در ارتباط با دیگران، با فرهنگ‌ها، جهان‌ها و آگاهی‌های گوناگون. این وضعیت از ما افرادی خانه‌به‌دوش می‌سازد، در این معنا که در فضاهای باز رشد می‌کنیم و شیوه زندگی‌مان تعیین‌کننده کیفیت بینش‌های ماست. ... همه ما چهل‌تکه‌هایی در حال بافته‌شدنیم، مجموعه‌هایی بی‌شکل از تکه‌های به‌هم‌چسبیده، تکه‌هایی که ارتباط میان آنها در سطح افقی بسیار راحت‌تر از سطح عمودی انجام می‌شود. ... ما بی‌محور، پراکنده و ریزوم‌وار شده‌ایم و در معرض دگرگونی‌های بی‌شمار و دگرذیسی‌های مداومیم» (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۵۳).

در نظر شایگان، هستی‌شناسی درهم‌شکسته و ریزوم‌وار، تفکر ارتباطی و سیار، اختلاط فرهنگ‌ها، جابه‌جایی مراکز و فضای بینابین، هویت‌های مرزی و آگاهی چندپاره، انسان امروزی را در آمیزه‌ای از فضاها و عناصر متکثر و ناهمگون، سطوح متعدد آگاهی و «شیوه‌های مختلف زندگی» قرار داده‌اند که تنها از وجود «هویت چهل‌تکه» در وی می‌توان سخن گفت. حال به لحاظ انسان‌شناختی، این وضعیت هم می‌تواند از انسان موجودی بی‌شخصیت، التقاطی و هرهری‌مذهب بسازد که در گیجی، ابهام، چندپهلویی، و اسکیزوفرنی ناآگاهانه گرفتار است، و هم می‌تواند توانایی‌های بالقوه بی‌کرانی که در عمق وجود ما محفوظ است، فعال کند و «مهاجر سیار» به‌بار آورد که به تجزیه و چندپارگی خود آگاه است و می‌داند که انسانی چهل‌تکه است. مهاجر سیار، «سوژه‌ای بازیگوش» است، چراکه در بطن هویت چهل‌تکه، با «مرقع‌سازی بازیگوشانه»^۲ شیوه‌ای برای ساخت و ترکیب شخصیت چندگونه و مرکب خود خلق می‌کند که با به رسمیت شناختن تکثیرها، از امکانات و انتخاب‌های گسترده‌ای که عناصر گوناگون فرهنگی در اختیار وی قرار می‌دهند، نهایت بهره را ببرد و در مسیر کمال و دستیابی به تمامیت فردی از آنها سود جوید. بر این اساس، «سوژه مهاجر سیار»، با تبدیل حیطه بینابین به عرصه بازی، همچون بندبازی است که همواره از حالتی به حالت دیگر در گذر است (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۳۳ و ۲۱۷). از این رو، وی این امکان را دارد که با منزلت‌بخشی به قلمروهای

1. Rhizome
2. Bricolage Ludique

دیگر هستی، شیوه‌های دیگر بودن و سبکی دیگر از زندگی، با استحاله معنوی واقعی، جهشی به اقلیم‌های دیگر حضور داشته و انسانی «سالک» باشد که سیر و سلوکش حاکی از یک میل اصیل انسانی در کسب تجربه‌های معنوی است.

۵.۳. آرامش دوستدار؛ سرکوب شیوه‌های دیگر زندگی در سیطره فرهنگ دینی

از نظر «آرامش دوستدار»، در فرهنگ دینی نوعی سیطره دینی نهفته است که همچون ساحتی برتر رستگاری اخروی افراد را تضمین کرده و همواره خود را معیار و داور زیست جسمی و روحی این جهانی آنها معرفی می‌کند. همچنین دین در سلطه تاریخی و فرهنگی خود، مانع هرگونه رویش و پرورش بر ضد بنیادها و ارزش‌های خود شده و هر مقابله‌ای را چنانچه توانسته در نطفه خفه کرده است. بنابراین در نگرش دوستدار، در تمام دوره تاریخ ما هیچ‌گاه نتوانسته‌ایم با دین و متولیان‌ی که سیطره آن را در جامعه تداوم می‌بخشند، درافتیم. نه تنها گذار از دوران باستان به ایران اسلامی جز تثبیت فرهنگ دینی دستاوردی نداشت، بلکه در ادامه اخذ فلسفه یونانی و ادغام آن با باورهای دینی، همچنین مشروطیت‌خواهی و ارتباط با غرب در دوره معاصر نیز حاصلی به‌بار نیاورد.

به باور دوستدار، فرهنگ دینی جایی برای پدیدارشدن نیازهای تازه و خودرو باقی نمی‌گذارد، چراکه فرهنگ دینی با سودجویی از یک «حقیقت اعتقادی» همانند شالوده و اساس آن فرهنگ، همه چیز را، از پیش، برای ما آماده و معین می‌سازد، به همه چیز، از پیش، سامان ابدی می‌دهد و ما را چنان تن‌آسا و کاهل بار می‌آورد که ایستا و وابسته باقی می‌مانیم. راهجویی‌ها و رهنمودهای دینی، در فرهنگ دینی به صورت پاسخ‌های «یکدست و یکنواخت» انعکاس می‌یابد. در نتیجه، در جامعه دینی، گوناگونی وجود ندارد و به‌جای گوناگونی آرا، با هم‌نواپی، یگانگی کثیر یا کثرت همشکلان در سایه مرجع دینی مواجهیم. همچنین در نظر دوستدار، «اعتقاد» و «تفکر» از ریشه با یکدیگر متفاوت‌اند و انسان معتقد در وابستگی به اتکاهای اعتقادی خود، نه تنها از توانایی پرسیدن و اندیشیدن باز می‌ماند، بلکه از آزادی واقعی نیز محروم خواهد بود.

دوستدار بر این باور است که حضور الگوهای مسلط فرهنگ دینی مایه پرسیایی را در فرد و جمع از بین می‌برد و با دست‌آموز بار آوردن ذهن و درونی کردن چنین اسارتی، پرسیایی را به «شبه‌پرسیایی» تبدیل می‌کند. شبه‌پرسیایی یعنی «جستن و یافتن علت برای تأیید پنداشت‌های شالوده‌ای، و مآلاً برای موجه ساختن خودمان که پرورده آن پنداشت‌هاییم». از این‌رو برای نمونه، هیچ‌گاه نتوانسته‌ایم پرسیم که چرا و چگونه مسلمان شده و در مسلمانی فرهنگی مان اسیر مانده‌ایم. به باور دوستدار، محور دیرین و اصلی باورهای مسلط فرهنگ دینی، «نیروی

خارجی» است که از دیدگاهی فراتاریخی و متافیزیکی، با وابسته ساختن آدمی به یک نیروی مطلق و سری -خدا یا خدایان-، او را می‌افساید! «افسایش آدمی بیش و پیش از هر چیزی یعنی او را دیگر هنجار و ناخودین کردن، او را وابسته به قانون دیگری ساختن، با این شیوه او را ناخویشمند و ناپرسا و نیندیشا بار آوردن» (دوستدار، ۱۳۷۰: ۱۷۸-۱۷۷). شایان ذکر است که «خودینگی» در نظر دوستدار، عاملی در جهت «تشخص» و نبود وابستگی افراد به یکدیگر است؛ به طوری که با «خودهنجار» و خویش‌آگاه ساختن آنها، مانع هرگونه تجاوز متقابل و قیومت یکی بر دیگری می‌شود. حال آنکه نیروی خارجی که هنجارهایش از آن ما نیستند، آنچنان حس و خیال و خواست ما را می‌پروراند و عنان ما را در دست می‌گیرند که ما خود را از آن باز نمی‌شناسیم و در احاطه مطلق آن خودینگی هم نداریم. همچنین نیروی خارجی به طور تاریخی دینی، به گونه‌ای به تمام وجوه زندگی ما شکل می‌دهد که در وحدت‌بخشی آن، جایی برای هیچ‌گونه تمایز و تکرر باقی نمی‌ماند و هرگونه کشش یا گرایش طبیعی و نامشروط که از خودمان بجوشد، در نطفه سرکوب شود. نیروی خارجی از راه تعیین کردن تکالیف و حدود برای افراد یک جامعه، امکان هرگونه ساختن، پرداختن و گزینش ارزش‌ها از جانب آنها را سلب می‌کند و بدین ترتیب مانع پرسایی می‌شود؛ به نحوی که «پرسیدن» نیز به نوعی «پرستیدن» مبدل می‌شود. در نهایت، به باور دوستدار، «ناپرسایی چنان قرن‌ها در ما درونگین و نیرومند شده که رفتاری طبیعی‌تر از آن نمی‌شناسیم» (دوستدار، ۱۳۷۰: ۱۸۳).

از نظر دوستدار، روشنفکر کسی است که روشن می‌اندیشد؛ در نتیجه، روشنفکری یعنی روشن اندیشیدن در اموری که تاریکی و تیرگی‌شان را تنها اندیشیدن خواهد زدود. از این رو دوستدار، روشنفکری را پیش و بیش از هر چیزی مسئول در هم شکستن سلطه دین‌خویی و روزمرگی می‌داند که در سیطره خود در یک جامعه، ضمن همسان‌سازی و تثبیت الگوهای رفتاری و فرهنگی موروثی و مسلط، هیچ تاریکی و ابهامی را در سراسر تاریخ و فرهنگ نمی‌بیند تا آن را مورد پرسش قرار دهند. بدین ترتیب انسان‌ها مقهور زیستی جمعی و ارزش‌ها و توجه‌های مستولی بر آن می‌شوند که فردیت آنها را نفی می‌کند و همگان را در همسنخی و همسطحی خود در سرنوشتی جمعی محصور می‌بیند. به باور دوستدار «فقط کسی می‌تواند در «سرگذشت» خود از این «سرنوشت» جمعی برهد که در کشمکش با خویشتن و محیطش، خود را به‌رغم کلیه قدرت‌های مستولی تاریخی و روزمره، همواره از نو بزایاند و پرورش دهد. زایش و پرورش نو یعنی خود را آگاهانه و همیشه از مادر پیرامونی که همیشه بر آن است ما را در دامن گرمش اسیر نگه دارد دور ساختن و در این دوری از او به استقلال اندیشه و رفتار رسیدن. در این خودسازی همیشگی ضداثری و ضدپیرامونی، یعنی ضد دین‌خویی و ضد روزمرگی است که آدمی می‌تواند روشنفکر شود» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۶۲).

۴. نتیجه

در باور فوکو، انکار و نپذیرفتن الگوهای رایج و پافشاری به داشتن زندگی «متفاوت»، گونه‌ای از مبارزه و برقراری روابط قدرت است. چنانکه ملاحظه شد، در الگوی هایدرگر نیز میان مفهوم امر سیاسی و تلاش‌های سوژه فردی در جهت مبارزه با سلطه، انتخاب «شیوه زندگی» دلخواه خود، و تحقق فردیت، نسبتی روشن برقرار بود. بدین صورت که نبرد با گول‌های پرسش هستی، در واقع به چالش کشیدن رویکردها و نگرش‌های مسلط در فهم و تفسیر هستی است که تنها شیوه حضور یا بودن-در-هستی و نوعی «شیوه زندگی» را که گفتمان حاکم و رسمی مروج آن است، در پیش می‌گذارند.

بر این اساس، حق انتخاب «شیوه زندگی» به‌عنوان امری در ظاهر غیرسیاسی و خارج از ساختار نهادینه و رسمی دولتی، موضوعی در حوزه امر سیاسی تلقی می‌شود که این امکان را پیش روی آدمی می‌گشاید، تا با وجود تمام محدودیت‌ها و تنگناهایی که بر زندگی وی سایه افکنده است، در پی طرح‌افکنی نوع و شیوه‌های دیگری از بودن-در-هستی و انتخاب «شیوه زندگی» متفاوت باشد و با خودبنیادی و اراده آزاد، در جست‌وجوی فهم هستی و کشف حقیقت وجودی خود و هستی و معنا بخشیدن به آنها باشد.

در این پژوهش، تلاش شد تا آرا و مواضع چهره‌های شاخص گفتمان‌های روشنفکری در ایران پس از انقلاب اسلامی را در زمینه مسئله انتخاب «شیوه زندگی»، به‌عنوان موضعی در حوزه امر سیاسی، مورد بحث و بررسی قرار دهیم. در جامعه ما در سال‌های پس از انقلاب اسلامی—به‌ویژه با پایان یافتن جنگ تحمیلی—وضعیتی ایجاد شده و مسائلی پیش آمده که بر شکل‌گیری گفتمان‌های روشنفکری مختلف تأثیر بسزایی داشته است. قدرت گرفتن اسلام سیاسی و سیطره رویکرد فقهاتی به دین، و نیز بر صدر حکومت نشستن روحانیان، عنصر «دین» را به موضوع اصلی تأملاتی روشنفکران ما بدل ساخت. از این دیدگاه، برخی ضمن تفسیر و تأویل نوگرایانه دین، کمر همت بر ارائه قرائتی نو، عقلانی و انسانی از آن کرده، برخی دیگر از آن فراگذشته و پرچم معنویت و اخلاق را به جایش برافراشتند، دسته‌ای آن را تنها یکی از وجوه آگاهی چندپاره و هویت چهل‌تکه ما قلمداد کردند که در دنیای مدرن، باید جنبه‌ای شخصی و معنوی بیابد، و دسته‌ای دیگر نیز آن را علت اصلی تمام مشکلات فرهنگی و تمدنی ما برشمردند که باید از بنیاد از تاروپود جامعه ما زدوده شود. بنابراین نظام‌های معنایی گفتمان‌های روشنفکری در ایران عصر جمهوری اسلامی، نه تنها حکومت دینی، بلکه جامعه دینی و انسان‌های دینی را نیز خطاب قرار می‌دهند؛ و از موضع امر سیاسی، هژمونی گفتمان حاکم را به‌عنوان گفتمانی عینیت‌یافته و تثبیت‌شده، به چالش فرا می‌خوانند و با ساختار شکنی از آن، جامعه را به شیوه‌ای سامان می‌دهند که مبتنی بر نفی و طرد آن باشد. از

این دیدگاه، دگرگونی سیاسی، امری فراتر از تغییر ظاهری و انقلابی رژیم سیاسی است و از پایه اصالت را به فرایندهایی می‌دهد که ضمن برجسته‌سازی خودی و به حاشیه‌رانی دیگری، دگرگون‌سازی و باززایی خود و تغییر در «شیوه زندگی» را به مسئله اصلی‌شان بدل می‌سازند. از این رو، از سویی، نقد قرائت سنتی از دین، اسلام سیاسی و رویکرد فقاهتی بدان، و نیز به چالش کشیدن تحجر و انحصارطلبی هویتی، و نیز قیام علیه فرهنگ دینی و ویژگی‌های میراثی و تاریخی آن. از سویی دیگر، ارائه امکان‌های جدیدی از دین‌ورزی، هویت‌طلبی و فهم خدا، خود و جهان هستی، همگی دال بر موضوعی به‌طور بنیادین سیاسی است که از سوی روشنفکران ما در گفتمان‌های بدیل گفتمان مسلط، اظهار شده‌اند.

بدین ترتیب مواضع فرهنگی روشنفکران ما، در به چالش کشیدن گفتمان حاکم و ارائه شیوه دیگری از بودن در-هستی و فهم متفاوتی از خود و جهان را که در غیریت با آن گفتمان هژمونیک قرار می‌گیرد، می‌توان در چارچوب فرایندهای گفتمانی و در حقیقت، سیاسی ارزیابی کرد، به این معنا که گفتمان‌هایی که جامعه را می‌سازند و به فهم ما از جهان نظم می‌بخشند، در ذات خود سازه‌هایی سیاسی‌اند. به عبارت دیگر، رویکرد فرهنگ‌گرایانه روشنفکران ما در ترویج و به رسمیت شناختن حق انتخاب «شیوه زندگی»، از آنجا که در دشمنی با الگوها و ارزش‌های مسلط در جامعه که گفتمان حاکم مروج و پشتیبان آنهاست، قرار می‌گیرد، می‌تواند به مانند امری سیاسی - آنتی‌تزی سیاسی - در نظر گرفته شود.

جدول ۱. ویژگی‌های شاخص و عمومی گفتمان‌های روشنفکری در ایران پس از انقلاب اسلامی با محوریت حق

انتخاب «شیوه زندگی» همچون امری سیاسی

سکولار	هویت‌اندیش	معنوی	دینی	گفتمان روشنفکری و ویژگی‌ها
	انسان متجدد معنوی با آگاهی چندپاره و هویت چهل‌تکه	انسان معنوی و اصیل	فردیت دینی	اعتقاد به سوژه فردی و فردیت
اصلاح‌طلبی فرهنگ‌محورانه با تأکید بر حذف فرهنگ دینی	دگرگونی در «سرها»، تغییر از درون و مداراگرایی	اصلاح‌طلبی فرهنگی و از پایین به بالا	اصلاح‌طلبی با اولویت اصلاحات فکری-به‌ویژه دینی	رویکرد پس‌انقلابی، اصلاح‌طلبانه، و نقد سیاست‌زدگی
نقد الگوهای مسلط فرهنگ دینی به‌عنوان منشأ ناپرسایی و نیندیشایی	نقد قالب‌های هویتی تک‌بعدی، تقلیل‌گرا و انحصارطلب	نقد دین‌نهادینه تاریخی و مراجع سنتی از منظری عمل‌گرایانه (برآورده نساختن نیازهای معنوی انسان مدرن)	ارائه قرائتی جدید، عقلانی و انسانی از دین	نقد مراجع رسمی و الگوهای تاریخی و فرهنگی مسلط
به چالش کشیدن هم‌نوایی، همسطحی، همسنخی، یگانگی کثیر یا کثرت همشکلان و آدم قالب‌ریزی‌شده در سایه مرجع دینی و روزمرگی	نقد نیروهای یکسان‌سازی و همترازکنندگی-در دوره فترت- که به انسان توده‌ای، بی‌شکل و میان‌مایه می‌انجامد	ضرورت رشد فردیت و خودشکوفایی	نقد اسلام تقلیدی در رویکرد فقه‌محورانه	نقد کلیت‌ها، همسان‌سازی‌ها، و توده‌وارگی
جدایی کلیت سیاسی حکومت از جهان‌بینی مذهبی و استقلال قوای سه‌گانه از قیمومت دینی	دموکراسی شرط حضور در نظام سیاره‌ای و هستی چندپاره	اصلاح‌طلبی دموکراتیک، مسالمت‌آمیز، و تدریجی	دموکراسی خواهی و زیر سؤال بردن فقه سیاسی	رهایی‌بخشی، مبارزه علیه اشکال انقیاد و استیلا، بازآفرینی در روابط اجتماعی و سیاسی و دموکراسی خواهی
طالب زدودن دین از قلمرو فرهنگ و مرگ آن در عرصه اجتماعی‌اند	دین را به معنویت تحویل کرده و خواهان نوعی معنویت سکولارند	دین را به معنویت تحویل کرده و خواهان نوعی معنویت سکولارند	از موضعی درون‌دینی، هرچند به ابعاد و آثار اخلاقی، مدنی و اجتماعی دین نظری مثبت دارند، ولی خواستار نوعی جدایی نهاد دین و نهاد سیاست‌اند	باور به سکولاریزم و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست

منبع: نگارنده

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را شامل پرهیز از دزدی ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

منابع و مأخذ

الف (فارسی)

۱. احمدی، فرشته. (۱۳۸۳)، اردیبهشت) «فردیت، سنگ بنای دموکراسی است»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ۷۹: ۴۱-۳۷. در: <http://ensani.ir/fa/article/135951> (۳ شهریور ۱۳۹۸).

۲. اشمیت، کارل. (۱۳۹۲) *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه سهیل صفاری. تهران: نگاه معاصر.
۳. دوستدار، آرامش. (۱۳۷۰) *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*. پاریس: خاوران.
۴. دوستدار، آرامش. (۱۳۷۷) *درخشش‌های تیره*. پاریس: خاوران، چ ۲.
۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۱) *قبض و بسط تئوریک شریعت*. تهران: صراط، چ ۲.
۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶الف) «تفسیر متین متن»، *بسط تجربه نبوی*. تهران: صراط، چ ۵.
۷. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶ب) «صراط‌های مستقیم»، *کیان*، ۳۶: ۱۶-۲. در: <http://ensani.ir/file/download/article/20101007112141> (۳ شهریور ۱۳۹۸).
۸. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۲) «دین و قدرت سیاسی»، *ادب قدرت، ادب عدالت*. تهران: صراط.
۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴) «صورتی بر بی‌صورتی: گفتگوی جان هیک و عبدالکریم سروش»، ترجمه جلال توکلیان و سروش دباغ، *فصلنامه مدرسه*، ۲: ۱-۱۲. در: <http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-INT-138409-John&Soroush.html> (۲۹ شهریور ۱۳۹۸).
۱۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۷) *حکمت و معیشت*. تهران: صراط، چ ۶.
۱۱. شایگان، داریوش. (۱۳۸۰) *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه لیانی. تهران: فرزاد روز، چ ۲.
۱۲. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۷۷) «بازسازی تفکر دینی چیست؟» *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. تهران: طرح نو، چ ۳.
۱۳. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۸۳) *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*. تهران: طرح نو.
۱۴. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۹۰الف) «پلورالیسم دینی»، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو، چ ۴.
۱۵. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۹۰ب) «تغییرات بنیادی جامعه‌های اسلامی بر اثر توسعه»، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو، چ ۴.
۱۶. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۹۰ج) «عبور از شکل‌گرایی دینی»، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو، چ ۴.
۱۷. مجتهدشبه‌ستری، محمد. (۱۳۹۰د) «قرائت رسمی از دین چگونه پیدا شد و چگونه دچار بحران گردید؟» *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو، چ ۴.
۱۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹) «معنویت و محبت چکیده همه ادیان است»، در *مشتاقی و مهجوری: گفتگو در باب فرهنگ و سیاست*. تهران: نگاه معاصر، چ ۵.
۱۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱، بهار) «دین و بحران معنا در جهان معاصر»، *مطالعات راهبردی*، ۱۵: ۲۱۱-۲۰۱. در: <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/166683> (۱۵ تیر ۱۳۹۶).
۲۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۴الف) «زندگی اصیل»، در *رهگذار باد و نگهبان لاله*. تهران: نگاه معاصر.
۲۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۴ب) «ویژگی‌های انسان معنوی»، در *رهگذار باد و نگهبان لاله*. تهران: نگاه معاصر.
۲۲. موف، شانتال. (۱۳۹۱) *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری. تهران: رخداد نو.
۲۳. نش، کیت. (۱۳۹۳) *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر (جهانی‌شدن، سیاست و قدرت)*، ترجمه محمدتقی دلفروز. تهران: کویر، چ ۱۲.
۲۴. نظری، اشرف. (۱۳۹۶، بهار) «چرخش مفهوم سیاست و بازآفرینی: درک زمینه‌های هستی‌شناختی»، *فصلنامه سیاست*، ۴۷: ۱-۲۷۷-۲۵۷. DOI: 10.22059/JPQ.2017.60784

ب) انگلیسی

25. Marchart, Oliver. (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



Research Paper

Choosing a Lifestyle as the Political: Understanding the Intellectualism after the 1979 Islamic Revolution

Seyed Mohammad Ali Hosseinizadeh^{1*}, Majid Sarvand²

¹ Assistant Professor, Department of Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

² PhD in Political Science, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran

Received: 27 October 2020, Accepted: 12 September 2022
© University of Tehran

Abstract

The right to choose a lifestyle, which at the outset seems to be unrelated to political issues and outside the institutional and formal structure of the state, may be regarded as a matter in the realm of politics. Hence, the possibility of the advancement of humankind is opened up— despite all the limitations and restrictions that have overshadowed his/her life— in order to devise other types of lifestyle. The authors' main objective is to examine the works of the post-revolution Iranian intellectuals with a modernist approach to "the political," in which the choice of "lifestyle" is understood from a political perspective. This point of view as influenced by Heidegger's model considers the political at an existential or ontological level, and beyond the existing, objective, experimental, and institutional (ontic) 'science of politics'. This is a different theoretical framework and a new horizon related to an individual's lifestyle in which his/her political goals are constantly attempting to transform 'self' and self-realization processes— in a situation where official institutions and traditional authorities have no absolute role in providing standards and values of daily life. The authors intend to answer the following research question: How can the right to choose lifestyle be considered as the political stance in Iran's intellectual current after the 1979 Islamic revolution? In the research hypothesis, it is argued that the cultural views of Iranian intellectuals can be used in challenging the dominant discourse in order to present another way of existence and a different understanding of oneself and the world that differs from the hegemonic discourse. We can evaluate this issue in the framework of discursive and political processes, because the discourses that make society and regulate our understanding of the world are in essence political structures.

* Corresponding Author Email: hosainizadah@sbu.ac.ir

Using the method of qualitative conceptual analysis of the principal works of several influential Iranian thinkers, we examine their viewpoints on this topic. Therefore, in this article, after presenting a theoretical basis for the relationship between the concept of the political and the choice of lifestyle, the views of Mojtabeh Shabestari, Soroush, Malekian, Shaygan, and Doostdar are studied. Their viewpoints respectively, represent religious, spiritual, identity-minded, and secular intellectual discourses on the issue of choosing a way of life. Each of them tried to critique the dominance of the ruling discourse using their own different perspectives (e.g., leftist, Westernist, modernist, nationalist, indigenous, and religious standpoints). Religion has generally been an essential element in articulating and shaping the semantic system of intellectual discourses in Iran in the years before and after the Islamic Revolution. In line with the function of intellectual emancipation, some intellectuals consider religion as a factor in returning to self and liberation from tyranny, exploitation, and colonization. In contrast, others consider religion itself as a tool in the service of the rejection of thought, monopoly, violence, and subjugation of humankind.

These Iranian intellectuals introduced and explained the meanings of various concepts and issues such as religiosity, religious reading, religious reconstruction and reform, religious pluralism, traditional values and patterns, individualism, self-realization, self-transformation, regeneration, the spiritual humankind, the original life, the transcultural state, the multiplicity of levels of consciousness, the experience of multiple modes of existence, the networked and rhizome-like existence, the mobile migratory subject, everyday life, selfishness, self-normality, and so on. We concluded that the culturalist approach of Iranian intellectuals in promoting and recognizing the right to choose lifestyle can be considered as a political issue (a political antithesis) in the post-revolutionary intellectual movement, since it contradicts the dominant models and values which are expanded and supported by the predominant discourse in society.

Keywords: Heidegger, Iranian Intellectuals, Soroush, Shayganat, The Political, Way of Life

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

ORCID iDs: <https://orcid.org/0000-0002-7646-2805>

References

Ahmadi, Fereshteh. (2004, April 22) "Fardiyat, sang banā-ye demokrāsi ast (Individuality is the Cornerstone of Democracy)," *Ketāb-e māh-e*

- oloom-e ejtemā'i (Social Science Monthly)* 79: 41-37. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/135951> (25 August 2019). [in Persian]
- Doostar, Aramesh. (1991) "*Emtenā-e tafakor dar farhang-e dini (Refusal to Think in Religious Culture)*". Paris: Khavaran. [in Persian]
- . (1998) *Darakhshesh'ha-ye tireh (Dark Glows)*. Paris: Khavaran, 2nd ed. [in Persian]
- Malikian, Mostafa. (2015a) "Zendegi-e asil (Genuine Life)," in *Rahgozar-e bād va negahbān-e lāleh (the Passage of the Wind and the Guardian of the Tulip)*. Tehran: Neghāh moā'ser. [in Persian]
- . (2015b) "Vizhegi'hā-ye ensān-e man'avi (Characteristics of a Spiritual Man)," in *Rahgozar-e bād va negahbān-e lāleh (the Passage of the Wind and the Guardian of the Tulip)*. Tehran: Neghāh moā'ser. [in Persian]
- . (2014) "M'naviyat va mohebat chekideh-ye hameh-ye adyān ast (Spirituality and Love are the Summaries of all Religions)," in *Moshtaghi va mahjori: goftego dar bāb-e farhang va siāsat (Moshtaghi and mahjori: A Conversation about Culture and Politics)*. Tehran: Neghāh moā'ser, 5th ed. [in Persian]
- . (2002, Spring) "Mazhab va bohrān-e m'anā dar jahān-e mo'āser (Religion and the Crisis of Meaning in the Contemporary World)," *Faslnāmeḥ-ye motāleāt-e rāhbordī (Journal of Strategic Studies)* 15: 201-211. Available at: <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/166683> (6 July 2017). [in Persian]
- Marchart, Oliver. (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.
- Moffe, Chantal. (2012) *Darbāre-ye amr-e siāsi (About the Political)*, trans. Mansour Ansari. Tehran: Rokhdād-e no. [in Persian]
- Mojtahad Shabastri, Mohammad. (1998) "Bāz'sāzi-ye tafakor-e dini chist? (What is the Reconstruction of Religious Thinking?)" *Hermonitik, ketāb va sonat (Hermeneutics, Book, and Tradition)*. Tehran: Tarh-e no, 3rd ed. [in Persian]
- . (2004) *Tā'molāti dar gharā't-e ensāni az dīn (Reflections on Human Reading of Religion)*. Tehran: Tarh-e no. [in Persian]
- . (2011a) "Polorālism-e dini (Religious Pluralism)," in *Naghdi bar gharā't-e rasmi az dīn (A Critique of the Official Reading of Religion)*. Tehran: Tarh-e no, 4th ed. [in Persian]
- . (2011b) "Fundamental Changes of Islamic Societies as a Consequence of Development," in *Naghdi bar gharā't-e rasmi az dīn (A Critique of the Official Reading of Religion)*. Tehran: Tarh-e no, 4th ed. [in Persian]
- . (2011c) "Oboor az shekl'garāi-ye dini (Passing of Religious Formalism)," in *Naghdi bar gharā't-e rasmi az dīn (A Critique of the Official Reading of Religion)*. Tehran: Tarh-e no, 4th ed. [in Persian]
- . (2011d) "Gharā't-e rasmi-ye dīn chegoneh paydā shod va chegoneh dochār-e bohrān gardid? (How was the Official Reading of Religion Found and How did it Suffer a Crisis?)" in *Naghdi bar gharā't-e rasmi*

- az din (A Critique of the Official Reading of Religion)*. Tehran: Tarh-e no, 4th ed. [in Persian]
- Nash, Keith. (2014) *Jāme 'eh'shenāsi-ye siāsi (Contemporary Political Sociology)*, trans. Mohammad Taghi Delfrooz. Tehran: Kavir, 12th ed. [in Persian]
- Nazari, Ashraf. (2017, Spring) "Charkhesh-e mafhom-e siāsat va bāz'āfarini: dark-e zamineh'hā-ye hasti'shenākhti (Evolution of the Concept of Politics and Re-invention: Understanding the Ontological Contexts)," *Faslnāmeḥ-ye siyāsāt (Politics Quarterly)* 47, 1: 277-257, <DOI: 10.22059/JPQ.2017.60784>. [in Persian]
- Schmidt, Carl. (2012) *Mafhom-e amr-e siāsi (The Concept of the Political)*, trans. Sohail Safari. Tehran: Negah-e moā'ser. [in Persian]
- Shaygan, Dariush. (2001) *Afson'zadegi-ye jadid: hoveiyat-e chehel tekeh va tafakor-e sayār (New Disenchantment: Forty-piece Identity and Mobile Thinking)*, trans. Fatemeh Valiani. Tehran: Farzan rooz, 2nd ed. [in Persian]
- Soroush, Abdul Karim. (1992) *Ghabz va bast-e teorik-e shariat (Contraction and Theoretical Expansion of Sharia)*. Tehran: Sarat, 2nd ed. [in Persian]
- . (1997a) "Tafsir Matin-e Matn (Steadfast Interpretation of Text)," in *Bast-e tajrobe-ye nabavi (The Expansion of Prophetic Experience)*. Tehran: Sarat, 5th ed. [in Persian]
- . (1997b) "Serāt'hā-ye mostaghim (Direct Paths)," *Kian* 36: 2-16. Available at: <http://ensani.ir/file/download/article/20101007112141> (25 August 2019). [in Persian]
- . (2003) "Din va ghodrat-e siāsi (Religion and Political Power)," in *Adab-e ghodrat, adab-e edāllat (Politeness of Power, Politeness of Justice)*. Tehran: Sarat. [in Persian]
- . (2005) "Sorati bar bi'sorati (Shape vs Shapelessness): A Conversation between John Hayek and Abdul Karim Soroush," trans. Jalal Tavaklian and Soroush Dabbagh, *Faslnāmeḥ-ye madresseh (Journal of School)* 2: 1-12. Available at: <http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-INT-138409-John&Soroush.html> (20 September 2019). [in Persian]
- . (2008) *Ma'ishat va hekmat (Wisdom and Livelihood)*. Tehran: Sarat, 6th ed. [in Persian]



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) license.