# فراتحلیلی در خصوص مسئلهٔ شکل‌گیری سوژه و اهمیت آن در آموزش عالی[1]

مرتضی منادی[2]

تاریخ دریافت:۱۳۹۳/۱۰/۳۰
تاریخ پذیرش:۱۳۹٤/۰۵/۲۵

**چکیده:**

فلسفه, حقوق, جامعه‌شناسی, روانشناسی, علوم سیاسی, و حتی اقتصاد هر یک به انسان پرداخته و شأن وجودی‌شان مطالعه و بررسی پیرامون انسان به دلایل مختلف بوده و امروزه نیز هست. هر یک در تلاش به فهم بخشی از وجود انسان از نگاه و منظر رشتهٔ خود بوده‌اند. ازاین‌رو, نگاه یکسانی به انسان ندارند و از واژهٔ یکسانی برای انسان استفاده نمی‌کنند.

موضع‌گیری این رشته‌ها و نظریه‌های هر رشته در سه دسته یا به تعبیر کوهن سه پارادایم تقسیم می‌شوند. پارادایم نخست, انسان را کاملاً منفعل در مقابل قدرت نهادهای اجتماعی دانسته و از مفهوم فرد استفاده می‌کنند. پارادایم دیگر, انسان را فردی خودمختار و سوژهٔ کامل در مقابل نهادهای اجتماعی و فرهنگ می‌دانند و مفهوم سوژه یا سوبژکتیویته واژهٔ موردپسند آنان است که بر واژهٔ فرد, برتری دارد. درحالی‌که, پارادایم سوم بر این باورند که انسان در نوسان بین اصالت جامعه (انسان مطیع و منفعل) و اصالت فرد (سوژهٔ کامل) می‌باشد و واژهٔ بازیگر از مفاهیم مورد علاقهٔ این دسته می‌باشد.

به‌هرروی, فرد متفاوت از سوژه است و سوژه اعلم‌تر از فرد است و فرد طی فرایندی به کمک عواملی به سوژه تبدیل می‌شود. درنتیجه, سوژه شدن امری اکتسابی و برساخته‌ای اجتماعی است. یکی از عوامل یا نهادهایی که در ساختن سوژه نقش مهمی ایفا می‌کند, آموزش عالی است.

**واژگان کلیدی**: انسان, فرد, سوژه, قدرت, ایدئولوژی, آزادی, استقلال و آموزش عالی.

---

[1]– مقاله حاضر برگرفته از طرح پژوهشی "شکل‌گیری سوژه" است که با حمایت مالی معاونت محترم پژوهشی دانشگاه الزهرا انجام شده است.

[2] – مرتضی منادی, هیئت‌علمی دانشگاه الزهرا.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

**مقدمه:**

در ادبیات علوم انسانی از بین هزاران کلمه, واژه و مفهومِ موجود که معنی خاصی بر اساس هر متفکری یا نظریه‌ای از آن‌ها برداشت می‌شود, دو واژهٔ فرد و سوژه (شناسا) هستند که هم موردمطالعه و بررسی واقع‌شده‌اند و هم تعاریف متفاوتی از این دو واژه می‌شود. مثلاً, سوژه "در روانکاوی, سوژهٔ میل و رغبت است. فروید در ناخودآگاه آن را کشف کرد. باید بین انسان بیولوژیکی و جسمی با انسان قابل‌فهم تمایز قائل شویم. این سوژه ضد «من» و «نهاد» فرویدی است." (شماما, ۱۹۹۵: ۲۷۳) ازنظر لغوی سوژه یعنی "موضوعی که موردبررسی علمی قرار می‌گیرد, یا فردی که مورد مشاهده واقع می‌شود, یا فردی که زیر نظر اقتداری قرارگرفته و باید اطاعت کند." (روبرت, ۱۹۸۳: ۱۸۸٤)

در بیشتر ادبیات علوم انسانی هنگامی‌که از سوژه صحبت می‌شود منظور فرد موردمطالعه است نه سوژه به معنی اینکه مُراد ما است و اگر بجای آن‌ها فرد یا انسان بگذاریم, در محتوای معنی تغییری به وجود نمی‌آید. تعدادی از متفکرین از سوبژکتیویته سخن می‌گویند که می‌توان سوژه را از آن‌ها برداشت کرد. ولی نه مستقیماً از سوژه سخن گفته‌اند و نه سوژه را به شکلی که منظور ما است معرفی می‌کنند. نه همیشه می‌توان هر سوبژکتیویته را سوژه نامید. تعدادی دیگر, از بازیگر که کمی متفاوت از فرد معمولی است, نام می‌برند.

با این وجود, منظور ما در این پژوهش از فرد, انسانی است که از سویی, افکار و رفتارش بیشتر متأثر از نهادهای اجتماعی و کلیت جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند, یعنی اختیار کمی از سرنوشت زندگی‌اش دارد و از سوی دیگر, کمتر قدرت و توان دست‌کاری, دخالت و تغییر در قوانین, هنجارها, ارزش‌ها و آداب‌ورسوم نهادها و جامعه را دارد. درحالی‌که, سوژه انسانی است که از توان و قدرت بیشتری نسبت به فرد برخوردار بوده و مسیر زندگی خویش در بیشترین موارد (و نه همهٔ آن‌ها) در اختیار خودش می‌باشد. ازاین‌رو, می‌تواند گهگاه تغییراتی بر اساس جایگاه و موقعیتش در نهادها و جامعه به وجود بیاورد. شاید بتوان تفاوت فرد و انسان را از منظر روسو[1] این‌گونه بیان کرد که, "فردی که بیش از همه زندگی کرده آن‌کسی نیست که سال‌های عمرش بیش از سایرین بوده بلکه, آن شخصی است که بیش از همه زندگی را احساس نموده است." (روسو, ۱۳٦۸: ۲٦)

[1] Rousseau Jean Jacques

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

درواقع, اهمیت این تفاوت تبدیل یکی (فرد) به دیگری (سوژه) است که نقش عواملی را همچون نهادهای آموزشی مانند خانواده, آموزش‌وپرورش, رسانه‌ها, شبکهٔ دوستان و محیط‌های اجتماعی اطراف را نشان می‌دهد که باعث ارتقاء فرهنگ یا به تعبیر بوردیو[1] (۱۹۸۹) سرمایهٔ فرهنگی به‌عنوان عامل اساسی سوژه بودگی می‌شود. در این میان نهادی که می‌تواند و باید بیشترین تأثیر را برافزایش سرمایهٔ فرهنگی افراد بگذارد, آموزش عالی است که هدف پژوهش حاضر است.

**پرسش‌های پژوهش:**

آیا تفاوتی بین فرد و سوژه در ادبیات علوم انسانی وجود دارد؟

کدام‌یک کامل‌تر یا برتر بر دیگری است؟ مثلاً سوژه دارای چه مشخصاتی است که این برتری را اثبات می‌کند؟

فرایند تبدیل فرد به سوژه چگونه است؟ چگونه و به کمک چه عواملی سوژه ساخته می‌شود؟

**روش پژوهش:**

پژوهش حاضر یک پژوهش کیفی از نوع مروری (کتابخانه‌ای) و یا فرا تحلیل است. مروری به این منظور که مرور ادبیات موجود در عرصهٔ رشته‌های فلسفه, جامعه‌شناسی و مکتب روانکاوی رشتهٔ روان‌شناسی است. فرا تحلیل به این منظور که پژوهش‌ها و ادبیات موجود پیرامون این موضوع موردبررسی و کالبدشکافی و بعضاً نقد قرارگرفته‌اند و از دلِ آن‌ها استنتاج‌ها و نتایجی را مطرح می‌کنیم. البته در تعریفی از فرا تحلیل "که به مجموعه روش‌های آماری گفته می‌شود که به‌منظور ترکیب نتایج مطالعات مستقل آزمایشی و همبستگی که دارای پرسش‌های پژوهشی یکسانی درباره یک موضوع واحد باشد, انجام و به یک برآورد و نتیجه واحد منجر می‌شود. فرا تحلیل برخلاف روش‌های پژوهشی سنتی, از خلاصه‌های آماری مطالعات منفرد به‌عنوان داده‌های پژوهشی استفاده می‌کند." (هومن, ۱۳۸۷: ۱۳) این تعریف هم محدود به روش‌های آماری است و هم یکسان بودن نتایج را ملاک قرار می‌دهد که مورد تأیید ما نیست.

پژوهش کیفی "عبارت است از مجموعه فعالیت‌هایی (همچون مشاهده, مصاحبه, شرکت گسترده در فعالیت‌های پژوهشی) که هرکدام به نحوی محقق را در کسب اطلاعات دست‌اول درباره موضوع موردتحقیق یاری می‌دهند." (دلاور, ۱۳۸۵: ۲۵۹) به باور گال و همکاران,

[1] Pierre Bourdieu

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

"پژوهش کیفی ماهیتاً چند روشی است و متضمن رویکردی تفسیری و طبیعت‌گرایانه به موضوع موردمطالعه است. این بدان معناست که پژوهشگران کیفی, اشیاء را در موقعیت‌های طبیعی آن‌ها مطالعه می‌کنند و می‌کوشند پدیده‌ها را برحسب معناهایی که مردم به آن‌ها می‌دهند, مفهوم‌سازی یا تفسیر کنند." (گال و همکاران, ۱۳۸۲: ٦۰) درروش کیفی اطلاعات جمع‌آوری‌شده که در اینجا اسناد علمی (کتاب‌ها و مقالات) است, به شکل عمیق مورد تحلیل محتوای قرار می‌گیرند. (منادی, ۱۳۸۹)

تحلیل محتوی، یعنی "بررسی عمیق داده‌های جمع‌آوری‌شده که در تمامی علوم انسانی حتی در ادبیات نیز کاربرد داشته، می‌تواند رابطه‌ی متغیرها و شبکه‌ی ارتباطات را نه در سطح بلکه در عمق مشاهده و بررسی بکند." (باردن، ۱۹۷۷: ۲٦) درواقع, هدف تحلیل محتوا " استنباط, استنتاج و شناخت نسبی شرایط تولید موضوع به کمک شاخص‌ها می‌باشد." (همان, ۳۹) نکات مهمی را می‌بایستی در نظر گرفت یا مراحل مختلفی را می‌باید پیمود. نخست, در نظر گرفتن تمامی ابعاد فضایی که اطلاعات در آن فضا جمع‌آوری‌شده است، (مارشال, ۱۳۷۷ و دولوز, ۱۹۹۷: ۵) دوم, روشن کردن واژه‌ها و مفاهیم کاربردی توسط بازیگران آن موقعیت (هس, ۱۹۸۹)، و سپس رتبه‌بندی کردن آن‌ها، سوم آشکار کردن بخش‌های پنهانی یک رابطه یا شبکه‌ی روابط موجود بین بازیگران و یا بخش‌های مختلف رفتارها و گفتارها، و درنهایت روشن کردن ناخودآگاه فردی یا جمعی در پی الفاظ (فروید, ۱۳۷۹ و ۱۳۸٤) و رفتارها. مجموعه‌ی انجام این مراحل در مورد داده‌های جمع‌آوری‌شده، تحلیل محتوی را به دنبال خواهد داشت.

**پرسش نخست: تفاوت فرد با سوژه**

آیا تفاوتی بین فرد و سوژه در ادبیات علوم انسانی وجود دارد؟ با نگاهی گذرا به ادبیات موجود متوجه می‌شویم که متفکرین و نظریه‌های مختلف موضع یکسانی را در برابر دو واژهٔ فرد و سوژه اتخاذ نکرده‌اند. هنگامی‌که آن‌ها را در دسته‌هایی قرار می‌دهیم که دیدگاه‌هایشان مشابه است, به سه دسته تقسیم‌شده که با تأسی از توماس کوهن[1] به هر دسته, پارادایم[2] را اطلاق می‌کنیم. منظور از پارادایم "دست آوردهای علمی موردپذیرش همگانی است که برای یک دورهٔ زمانی, الگوهای مسائل و راه‌حل‌ها را برای جامعه‌ای از کارورزان فراهم می‌آورند."

[1] Thumas Kuhn
[2] Paradigme

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

(کوهن, ۱۳۸۳: ۷٦) به‌عبارت‌دیگر, "پارایم مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آن‌ها که اعضای جامعهٔ علمی خاصی آن‌ها را برمی‌گیرند." (چالمرز, ۱۳۷۹: ۱۰۸) در واقع, "پارادایم فعالیت دانشمندان عادی را, که سرگرم گشودن و حل معماها هستند, هماهنگ و هدایت می‌کند." (همان: ۱۰۹) ازاین‌رو, پارادیم یک مجموعهٔ فکری برای فهم دنیای پیرامون ما است.

**الف: سوژهٔ خودمختار**

در نخستین پارادایم که جامعه‌شناسی ذهنی را معرفی و پشتیبانی می‌کند, فرد یا سوژه را دارای قدرت و نیروی مهمی دانسته و بر این باور است که افراد, فرهنگ, نهادها و جامعه را به شکل توافقی می‌سازند. آغازگر برداشت سوژهٔ خودمختار, رنه دکارت[1] است که انسان را موجودی عقلانی دانسته که به کمک عقل خود رفتارها و تصمیماتش را هدایت می‌کند. جملهٔ معروف وی: «من فکر می‌کنم پس من هستم» ناشی از همین برداشت است. به عبارتی, این جمله نقطهٔ عطف تاریخ بشر است و روشنگری را پایه‌ریزی می‌کند, و تفکر انسان‌مداری یا آغاز سوژه سازی است. البته افلاطون پیش از دکارت از عقل انسانی سخن گفته است. "افلاطون می‌گوید شخص متفکّر به همه‌چیز (تا آنجا که میسّر است) فقط با نیروی عاقله نزدیک می‌شود و حتی‌المقدور هر چیزی را که از راه چشم‌ها و گوش‌ها و حس لامسه‌اش و هر نوع عاطفه و جز آن به او می‌رسد مردود می‌شمارد. به عقیدهٔ افلاطون وجود حقیقی فقط در تفکر است یا دست‌کم بخشی از آن بر ذهن فاش می‌گردد." (اوی زرمان, ۱۳۷۷: ۱۱۲) بنابراین, عقل جایگاه مهمی را در وجود انسان اشغال می‌کند.

سپس آراء ادموند هوسرل[2] می‌باشد که پدیدارشناسی را بنیاد کرده و بر این باور است که "نقطهٔ شروع دانش, تجربه درونی فرد از پدیده‌هاست که عبارت‌اند از: احساس‌ها, ادراک‌ها و تصورهایی که به هنگام متمرکز کردن توجه بر یک شیء در آگاهی آشکار می‌شود." (گال و همکاران, ۱۳۸٦: ۱۰٤۸) البته پدیدار نگاران به پژوهش در این موردعلاقه مندند که "چگونه واقعیت بر افراد جلوه‌گر می‌شود, نه اینکه ماهیت عینی واقعیت چیست. پدیدار نگاری, روشی تخصصی برای توصیف شیوه‌های متفاوتی است که افراد طبق آن‌ها, جهان اطراف خود را درک می‌کنند." (همان, ۱۰۵۲) به زبان دیگر, "پدیدارشناسی منحصراً به ساختارها و فعالیت‌های

[1] René Descartes
[2] Edmund Husserl

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

آگاهی بشر می‌پردازد, و پیش‌فرض اصلی و غالباً ضمنی آن این است که دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم, در آگاهی ما یا در کله‌های ما خلق شده است. یعنی دنیای خارج فقط از طریق آگاهی ما معنا پیدا می‌کند." (کرایب, ۱۳۷۸: ۱۲٤) همچنین, ماکس وبر[1] جامعه‌شناسی را مطالعه پیرامون رفتار معنی‌دار یا کنشِ انسان در جامعه می‌داند. وی معتقد است که فرد دارای استراتژی بوده و بر اساس نفع و ضرر و با آگاهی نسبت به جامعه عکس‌العمل نشان می‌دهد و بی‌چون چرا تحت تأثیر جامعه نمی‌باشد. بدین ترتیب, موضوع اصلی این دیدگاه کنش افراد است و جامعه درواقع حاصل جمع کنش‌های افراد است و در این میان, معنی و مفهومِ افراد حائز اهمیت بوده و محور اصلی تفکر وبر است. (منادی, ۱۳۹۲) به عبارتی, "از دیدگاه وبر, معنای اعمالِ هر کنشگر اجتماعی ازنظر خود او, که برای دیگران امری داده شده نیست, اهمیتِ بنیادی دارد زیرا همین معناست که نمایانگر علتِ آن اعمال است." (بودُن,۱۳۸۳: ۹۱)

نظریهٔ کنش متقابل نمادین هم به بحث پیرامون کنش انسانی علاقه‌مند بوده و به آن پرداخته, کنش به تعبیرمید "دارای سمبل‌هایی است." (مید, ۱۹٦۳: ٤) که قابل‌رؤیت و درنتیجه, قابل‌بررسی می‌شوند. وی می‌افزاید, "ژست که بخشی از کنش فردی است, در درون فرایند اجتماعی یک هماهنگی و تطابق با دیگری را برمی‌انگیزد. لذا ژست کلامی یک سمبل معنی‌دار می‌شود." (همان, ٤۰) بلومر شاگردمید نیز می‌افزاید "که انسان در برابر معانی ارائه شده توسط جامعه, نه‌تنها تحت تعّین قرار نمی‌گیرد, بلکه در برابر و به‌سوی آن‌ها دست به ساخت کنش می‌زند." (بلومر, ۱۳۸۸: ۲٤)

آلفرد شوتس[2] (۱۹۸۷) بر اساس و ترکیب اندیشهٔ هوسرل و وبر پدیدارشناسی اجتماعی[3] را بنیان نهاد. ذهن‌گرایان این‌گونه استدلال می‌کنند که "انسان ذهن دارد و جهان خود را معنی می‌کند. به این معنی که واقعیت اجتماعی برساختهٔ کنشگران انسانی است." (پرستش, ۱۳۹۰: ۲۲) و نه اینکه از بیرون به آن‌ها دیکته شده و یا تحمیل بشود. جامعه‌شناسی معرفت نیز بر همین باور است. "کالینز تأکید دارد که به نظر نامناسب می‌آید که افراد موردمطالعه‌اش را به شیوهٔ جامعه‌شناختی سنتی چون صاحبان معرفتی غیرشخصی و مستقل توصیف کند. «نکته این است که واحد معرفت را نمی‌توان از حامل آن, منتزع کرد. دانشمند, فرهنگ او و مهارتش جزء

[1] Max Weber
[2] Alfred Schutz
[3] Phénoménologie Social

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

جدایی‌ناپذیر آن چیزی است که شناخته می‌شود.»" (مولکی, ۱۳۸٤: ۱۳۸) این گزاره اهمیت فرد را نشان می‌دهد. اصحاب این پارادایم در حوزهٔ جامعه‌شناسی, به «اصالت فرد» شهره هستند.

**ب: مرگ سوژه**

دومین پارادایم که به جامعه‌شناسی عینی مشهور بوده و اصل را به نهادهای اجتماعی داده و آن‌ها را اجل بر افراد می‌داند, سوژه محلی از اعراب نداشته و در مقابل نهادهای اجتماعی, منفعل می‌باشد. درواقع, سوژه‌ای وجود ندارد, همه, افراد هستند و هنگامی‌که موردمطالعه واقع می‌شوند, سوژهٔ موردمطالعه هستند و نه بازیگری که تصمیم‌گیرنده و تأثیرگذار باشد. به عبارتی, "عینی بودن به معنای دیدن جهان به‌منزله‌ی یک «شیء» جدا از خودمان و جدا کردن آن از ادراک ذهنی ما تا حد ممکن است." (شارون, ۱۳۷۹: ۳۸) به زبان دیگر, رفتارها و کنش‌های فرد متأثر از نهادهای بیرونی است. ازاین‌رو, "سنت دیرپای عین گرایی واقعیت اجتماعی را کاملاً امری عینی دانسته که استقلال وجودی دارد و نشانه‌هایش در نیرویی نهفته است که از بیرون برکنش گران اجتماعی تحمیل می‌گردد و آن‌ها را به تبعیت از هنجارهای خاص هدایت می‌کند." (پرستش, ۱۳۹۰: ۲۱) بنیان‌گذار رشتهٔ جامعه‌شناسی امیل دورکیم[1] است که این رشته را پایه‌ریزی و تئوریزه کرد و دیدگاه کارکردگرایی[2] را تأسیس کرده و با پژوهش‌هایش, پارادیم پوزیتویستی تئوریزه و تثبیت شد. دورکیم "این واقعیت را مطرح کرد که چگونه نهادهای اجتماعی گوناگون ویژگی‌های اخلاقی متفاوتی را شکل می‌دهند و چگونه بر فکر و رفتار افراد تأثیر می‌گذارند." (گرنفل, ۱۳۸۹: ٦۸) بنابراین, فرد و نه سوژه در این تعاریف کاملاً منفعل و تسلیم در مقابل نهادهای اجتماعی است. ساختارگرایی[3] نیز در همین راستا و دسته قرار دارد. کرایب معتقد است "مرگ سوژه با ساختارگرایی پیوندی تنگاتنگ دارد." (کرایب, ۱۳۷۸: ۱۷۰) درواقع, ساختارگرایی, "نمادی است برای مجموعه‌ی متنوعی از تحقیقات در زمینه‌های روانکاوی, زبان‌شناسی, ادبیات, و به‌طورکلی تر, تحلیل‌هایی فرهنگی که به کمکِ نشانه‌شناسی انجام می‌گیرند. الگوهای کلی و روش‌شناختی ساختارگرایی دقیقاً پیامی فلسفی را نیز همراه دارند. این پیام بدین گونه تأویل می‌شد که دارای نیروی نوعی

[1] Emile Durkheim
[2] Fonctionnaliste
[3] Structuraliste

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

نسل‌کشی مفهومی علیه «سوژه» است. «سوژه‌ها» ی پدیدارشناسی, اگزیستانسیالیسم و تمام انسان‌گرایی‌ها."(میلر,۱۳۸٤: ۱۳)

مکتب روانکاوی فروید به‌عنوان یک ساختارگرا بر این اندیشه استوارشده است که ضمیر ناخودآگاه حاکم انسان است و خودِ ناخودآگاه متأثر از امیال و غرایزش می‌باشد. این برداشت که غریزه محور است, فرد را منفعل و به‌نوعی اسیر در مقابل غرایزش می‌داند. یعنی, انسان حاکم خودش نیست. لذا, سوژه‌ای به این معنی که صاحب‌اختیار باشد, وجود ندارد. به تعبیریان کرایب, "روانکاوی ما را با عمق وابستگی احساسی به محیط پیرامونمان یعنی نیرویی که می‌تواند ما را به انجام عملی مجبور کرده و یا از انجام آن باز دارد, عملی که ممکن است ارتباط چندانی با آگاهی که نسبت به خود داریم نداشته باشد, آشنا می‌سازد." (استونز, ۱۳۷۹: ۱۰۳) یعنی, اسیر بودن انسان را مطرح می‌کند که مانع سوژه شدنش است. به باور استور در مورد اندیشهٔ فروید, "داروین اعتمادبه‌نفس آدمی را با نشان دادن خویشاوندش با جانوران به لرزه درآورد. فروید با اظهار اینکه آدمی خیلی کمتر ازآنچه می‌پندارد ارباب خانهٔ ذهن خویش است, آن را از هم پاشاند." (استور, ۱۳۷۵: ١٦٤) مارکس نیز با تأکید بر ساختارها و با زیربنا دانستن اقتصاد, جبر ساختار اقتصادی را مطرح و انسان (اعم از فرد یا سوژه) را یکجا متأثر از این ساختارها دانسته, لذا نخست, بحث سوژه‌ای را متفاوت از فرد ندانسته, دوم, هر دو را محصول و مقهور ساختار می‌داند. این پارادایم, به «اصالت جامعه» مشهور است.

**ج: بازیگر یا عاملیت**

نظریه‌پردازان انتقادی (اصحاب مکتب فرانکفورت) با نقد پارادیم دوم, و عدم پذیرش صددرصدی پارادایم نخست, مسیر را برای پارادیم سوم باز و هموار می‌کنند. به عقیدهٔ این نظریه‌پردازان, "پوزیتویسم توجه چندانی به عاملان انسانی نداشته و آنان را تا سطح هویت‌های منفعلی تنزل می‌دهد که رفتار, اعمال و افکار آنان را «نیروهای طبیعی» تعیین می‌کنند. به همین خاطر فرانکفورتی‌ها با اعتقاد راسخ به نقش مهم و تعیین‌کننده‌ی عاملان انسانی (که درعین‌حال وجه تمایز فرانکفورتی‌ها از مارکسیسم ارتدکس نیز به شمار می‌رود) به‌هیچ‌وجه این ادعای پوزیتویسم را قبول ندارند که قواعد عام علم فیزیکی و طبیعی را می‌توان بی کم‌وکاست در خصوص کنش انسانی و ساختار اجتماعی نیز اعِمال نمود." (نوذری, ۱۳۸٤:

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

۱٦٦ و ۱٦۷) این دیدگاه بازیگر بودن انسان را مطرح می‌کند. میشل کروزیه[1] بنیان‌گذار جامعه‌شناسی تشکیلات معتقد است که "بازیگر در خارج از نهاد و تشکیلات وجود ندارد که هم آزادی که متعلق به خودش است را تعریف می‌کند و هم عقلانیتی که می‌تواند درکنش اش استفاده بکند. ولی نهاد فقط برای بازیگری وجود دارد که در ارتباط با آن است, به آن حیات می‌بخشد, تنها کسی است که می‌تواند آن را تغییر بدهد. بنابراین, در این هم‌جواری دو منطق وجود دارد که قوانین, مقررات کنشِ شکل یافته, آفریده می‌شود." (کروزیه, ۱۹۹۲: ۱۱) در این تعریف بازیگر فردی آگاه و فعال, که به سوژه نزدیک است, می‌باشد.

پی یر بوردیو (و سپس آنتونی گیدنز[2]) با تأسی از مکتب فرانکفورت با افراط‌وتفریط دو پارادایم, یعنی باقی نماندن در عینیت‌گرایی (مرگ سوژه) و ذهنیت گرایی (سوژۀ خودمختار) بحث عاملیت را مطرح می‌کند که فرد نه محصور در خواسته‌های نهادهای اجتماعی و جامعه باقی‌مانده و نه فردی کاملاً خودمختار می‌باشد. بلکه, بر اساس جایگاه و موقعیتش نقش عاملیت را در نوسان بین نهادهای اجتماعی و آنچه که خود می‌اندیشد و باور دارد, قرار دارد. وی معتقد است که نهادهای اجتماعی قبل از فرد وجود داشته و وجود خواهند داشت, ولی فرد بر اساس موقعیتش و شکلی که ذهنش ساخته شده است, به ایفای نقش می‌پردازد. درواقع, بوردیو بر رابطۀ دیالکتیکی میان ساختارهای عینی و پدیده‌های ذهنی تأکید می‌کند. "از یک‌سوی, ساختارهای عینی قرار می‌گیرند که مبنای صورت‌های ذهنی را تشکیل می‌دهند و الزام‌های ساختاری را که برکنش‌های متقابل وارد می‌شوند تعیین می‌کنند, اما از سوی دیگر, اگر کسی خواسته باشد تلاش‌های روزانۀ فردی و جمعی را که در جهت تغییر و یا حفظ این ساختارها عمل می‌کنند بررسی کند, باید این صورت‌های ذهنی را در نظر گیرد." (ریتزر, ۱۳۷۹: ۷۱٦) بدین‌جهت, وی نهادهای اجتماعی موجود را تحت عنوان میدان یا فضا[3] تعریف می‌کند و نظام عاملیت فرد که هدایت‌کننده‌ی رفتارش می‌باشد را به عادت واره[4] تعریف می‌کند که این عادت واره هم محصول میدان‌های اطراف خود بوده و هم در تعامل با آن میدان‌ها خواهد بود و هم می‌تواند تغییر بیابد. منظور از میدان, "یک فضای اجتماعی ساخت‌یافته یا یک میدان از نیروهاست, که درون آن با افراد دارای استیلا و افراد زیر استیلا, با روابط پیوسته و

[1] Crozier Michel
[2] Anthony Giddens
[3] Champ
[4] Habitus

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

پایدار و با نابرابری‌هایی که درون این میدان اتفاق می‌افتد, سروکار داریم. این میدان, درعین‌حال یک میدان مبارزه برای تغییر یا حفظ میدان مبارزه نیز هست." (بوردیو, ۱۳۸۷: ۵۷) ضمناً, میدان‌های متفاوتی نظیر, میدان فرهنگی, هنری, ادبی, مذهبی, اقتصادی, سیاسی, علمی, ورزشی و غیره در هر جامعه‌ای وجود دارد. ازاین‌رو, "هر میدان را می‌توان همانند بازاری قلمداد کرد که در آن عاملان همانند بازیکنان رفتار می‌کنند." (بون ویتز, ۱۳۹۰: ۷۳) هر میدان فرهنگ و منطق متفاوتی از دیگری خواهد داشت و به دنبال آن, عادت واره ی مشابه محتوای آن میدان, تولید خواهد شد. شاید بتوان میدان را به تعبیر هابرماس (ریتزر, ۱۳۷۹: ۷۳۵) زیست جهان فردی تلقی کرد.

در این پارادایم, فرد یا انسان (همه نه به یک اندازه) به دلیل اهل فکر بودن و قدرت تفکر داشتن و کمتر تحت تأثیر نهادها بودن, به سوژه تبدیل می‌شود. به تعبیر برایان فی, "وقتی‌که فاعل [سوژه] هستید اعمال شما از درون برمی‌خیزد, وقتی‌که متفاعل [فرد] هستید, اعمال شما پاسخی به چیزی بیرون از خودتان هستند." (فی, ۱۳۸۱: ۳۹) این اندیشه یا پارادایم سوم در حوزهٔ علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی مطرح می‌باشد. در حوزهٔ روانشناسی ژان پیاژه[1] (۱۹۸۱) با تأکید بر مراحل رشد کودک این اندیشه را مطرح می‌کند که انسان در بدو تولد فاقد ویژگی‌های مشخص است, ولی به کمک آموزش توسط نهادهای اجتماعی مختلف نظیر خانواده, آموزش‌وپرورش و همسالان و غیره رشد می‌کند و واجد استعدادها و ویژگی‌های شخصیتی می‌شود. و در دلِ آن سوژه‌ای نیز به وجود می‌آید. برای مثال در ارتباط با رشد اخلاق و قضاوت‌های اخلاقی و تحولات آن کارکردگرایی دورکیم (پارادیم دوم) بر این باور است که در امر و فرایند اجتماعی شدن و جامعه‌پذیری (منادی, ۱۳۸۷) باید افراد را به‌گونه‌ای پرورش داد که به نهادهای اجتماعی و جامعه به دیدهٔ احترام بنگرند و خود را در قبال مقررات و قوانین جامعه مسئول بدانند, درحالی‌که پیاژه معتقد است که این امر فرد را به‌سوی اطاعت محض از دیگران و عدم استقلال سوق می‌دهد و مانع رشد و استقلال فکری و قدرت تصمیم‌گیری و نهایتاً مانع سوژه شدنشان می‌شود. این تفاوت‌های فرد و سوژه را ژاک اردوآنو[2]، به شکل دیگری توضیح می‌دهد.

[1] Piaget Jean
[2] Ardoini Jaques

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

وی رفتار و رابطه‌ی انسان را با هر نهادی (خانه، مدرسه، محیط کار و غیره) که در آن قرار دارد به سه حالت معرفی می‌کند. (اردوآنو ۱۹۹٤: ١٦ و ١٧) وقتی انسان در مقابل قوانین، هنجارها و آداب‌های آشکار و پنهان نوشتاری و گفتاری یک نهادی قرار می‌گیرد، امکان انتخاب یکی از سه حالتِ مختلف مجری، بازیگر، و خالق[1] را دارد. مجری فردی است که هیچ مسئولیتی نه در قبال محتوای و نه در روش دارد. بازیگر, فردی است که درروش دست‌کاری کرده ولی خالق (همان سوژه) کسی است که هم مسئول محتوای و هم روش است.

**پرسش دوم: اهمیت فرد یا سوژه**

چه مشخصاتی فرد یا سوژه دارد که نشان از اعلمیت یکی بر دیگری است؟ هیچ متفکری مستقیماً به شکلی که ما از سوژه سخن خواهیم گفت و آن‌گونه که مُراد ما است, بحث نکرده است, بلکه, به شکل موضعی در بخش‌هایی از اندیشه‌شان از سوژه و مشخصه‌ای خاص از آن سخن گفته‌اند. ضمن مهم بودن هر مشخصه‌ای از سوژه نمی‌توان در جهان امروز به یک مشخصه جهت تمایز با فرد اکتفا کرد و قناعت کرد.

کورنلیوس کاستوریادیس[2] دریکی از جامع‌ترین آثارش (نهاد تخیلی جامعه) تفاوت فرد و سوژه را مطرح نمی‌کند, ولی سوژه را با یک مشخصهٔ قابل تعمق معرفی می‌کند, یعنی هنگامی‌که فرد استقلال داشته باشد, سوژه است. زیرا, "استقلال, سلطهٔ خودآگاهی بر ناخودآگاه است." (کاستوریادیس, ۱۹۷۵: ۱۳۹) یعنی, سوژهٔ خودآگاه می‌داند چه می‌کند و دربند نیست. وی در ادامه می‌افزاید "یک سوژهٔ مستقل کسی است که می‌داند به نتیجه رسیدن را بنیاد کند." (همان, ١٤٣) یعنی, آن‌چنان به کردار خود واقف و آگاه است که پیشاپیش می‌داند به چه نتیجه‌ای خواهد رسید. این امر نشان از آگاهی وی و تسلطش بر ذهن و افکار و بر اعمالش است. زیرا, استقلال عدم وابستگی فرد را به کسی, به ایده‌ای و به نهادی می‌رساند. چنین فردی مستقل فکر می‌کند, تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. کاستوریادیس در جای دیگری اضافه می‌کند که, "باید بیان کرد که «استقلال» فردی نمی‌تواند وجود داشته باشد چنانچه استقلال جمعی وجود نداشته باشد, و همچنین هیچ فردی نمی‌تواند دست به «خلق معنی» برای زندگی خود بزند چنانچه به چارچوب خلق جمعی وارد نشده باشد." (کاستوریادیس,

[1] Agent, Acteur, Auteur.
[2] Castoriadis Cornelius

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

۱۹۹۶: ٦۳) ازاین‌رو, استقلال در شرایط وجود استقلال جمعی می‌تواند یکی از ویژگی‌های سوژه باشد.

برای اینکه فرد استقلال داشته باشد, باید به تعبیر ویلیام گلاسر آزادی انتخاب داشته باشد. وی در اهمیت آزادی معتقد است که "هر وقت آزادی را از دست بدهیم ما چیزی را از دست می‌دهیم یا از آن چیزی می‌کاهیم که به خوبی می‌تواند خصوصیت اساسی انسانی تلقی گردد, یعنی توانایی خلاقیت سازنده." (گلاسر,۱۳۹۱: ٦۲) وی در ادامه می‌افزاید, "هر چه آزادتر و قادر به ارضای نیازهایمان به طریقی باشیم که از ارضای نیازهای دیگران جلوگیری نکند, بیشتر قادر به استفاده از خلاقیت خود خواهیم بود که در جهت منافع همگان باشد و نه‌فقط منافع خودمان." (همان, ٦۲) ژان ژاک روسو معتقد است "انسان آزاد تولد یافته و در همه جه به زنجیر کشیده شده است." (روسو, ۱۳۵۲: ۵) وی در جای دیگر در اهمیت آزادی می‌افزاید, "اگر عواملی را که به بهترین وجهی سعادت همگان را تأمین می‌کند و باید هدف هرگونه سیستم قانون گزاری باشد, موردبررسی قرار دهیم, متوجه می‌شویم که به دو موضوع اساسی محدود می‌شود: آزادی و برابرای." (همان, ٦۳)

آزادی نقش مهمی در زندگی همهٔ ما انسان‌ها دارد. به تعبیر مارکوزه[1] "بی‌شک, بهترین و گرامی‌ترین نیازمندی‌های بشر, آزادی است که دسترسی بدان والاترین خشنودی‌هاست." (مارکوزه, ۱۳۸۸: ۱۸) کروزیه نیز معتقد است که "در تمام تشکیلات و نهادهای غیر اقتدارگرا [یعنی آزادی] بازیگران از مرزها و محدوده‌های آزادی خود به شکلی گسترده استفاده می‌کنند." (کروزیه, ۱۹۹۲: ٤۳) ولی اگر آزادی وجود نداشته باشد, بازیگران نمی‌توانند از تمامی توانمندی‌های خود بهره ببرند.

بحث آزادی از زمان مدرنیته آغاز می‌شود. "مدرنیته با اصلاحات مذهبی پروتستانی سده‌ی شانزدهم آغاز می‌شود که «جوهره» اش عبارت از این است که: «انسان در سرشت خود مُقدر است که آزاد باشد." (کالینیکوس, ۱۳۸۳: ۸۱) البته این بحث را بیشتر مکتب اگزیستانسیالیست سارتر[2] در کتابی به همین نام (۱۳٤۸) مطرح کرده و توسعه می‌دهد. و سپس در کتاب هستی و نیستی (۱۹۸۰) به زبان فلسفی معرفی و کالبدشکافی می‌شود. در این آزادی است که فرد از سوژه متمایز می‌شود. ازاین‌رو, سوژهٔ سارتر هم روشن و واضح است و هم آزاد است. به باور

[1] Marcuse Herbert
[2] Sartre Jean-Paul

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

سارتر هستی مقدم بر ماهیت است. به این معنی که قبل از هستی, نیستی وجود ندارد. بنابراین در نیستی مشخصاتی دیده نمی‌شود. هنگامی‌که هستی به وجود آمد, نیستی در دل هستی قرار دارد. زیرا هر هستی روزی نیست خواهد شد. زمانی که نیستی به وجود آمد, حال در دل نیستی, هستی نیز وجود دارد. یعنی مشخصاتی از هستی وجود داشته که ما می‌توانیم امروز در نیستی از آن یاد کنیم. برای مثال قبل از تولد انسان, هیچ سخنی نمی‌توان از شخصیت یا ویژگی‌های او کرد, چراکه نیستی است. چیزی که نیست هست, مشخصاتی ندارد. ولی زمانی که انسانی متولد شد, کم‌کم واجد مشخصاتی می‌شود, و روزی این هستی نیستی خواهد شد. پس در وجود این انسان نیستی است. زمانی که انسان نیست شد, حال در دل این نیستی هستی وجود دارد. یعنی ما می‌توانیم از انسانی که قبلاً هست بوده و مشخصاتی داشته است, سخن بگوییم. (سارتر, ۱۹۸۰: ۳۷ الی ۵۱) به گفتهٔ مک گین در معرفی این مکتب معتقد است که, "شعار اگزیستانسیالیستیِ «وجود بر ماهیت تقدم دارد» از همین‌جا ریشه می‌گیرد. ما بیش از هر چیز اختیاری ناب هستیم, و فقط درنتیجه‌ی انتخاب‌هایمان است که ماهیتی پیدا می‌کنیم. شخصیت یا سرشت, انتخابی است." (مک گین, ۱۳۸۳: ٤٨)

نکتهٔ ظریف درون این بحث اکتسابی بودن ویژگی‌های انسانی است که چون انسان به تعبیر سارتر آزاد در انتخاب است, هستی او پس از انتخاب‌های او معنی می‌یابد. در این حالت است که انسان از انفعال یا فرد بودگی فاصله می‌گیرد و به سوژه بودگی نزدیک می‌شود. به عبارتی, منظور سارتر از سوژه فردی آگاه است که می‌تواند در شرایط آزادی, انتخاب کند. لازم به ذکر است که "آزادی فرد تنها در بافت جامعه‌ای برخوردار از نظم عقلانی قابل‌دستیابی است." (میلر, ۱۳۸٤: ٤٢) ازاین‌رو, جامعهٔ آزاد امکان آزادی بیشتری را برای افرادش فراهم می‌کند تا بتوانند مسیر سوژه شدن را طی کنند.

اما قبل از انتخاب, "فرد باید موضوعی را ادراک کند تا به اراده یعنی به عمل ختم بشود." (سارتر, ۱۳٤۸: ۱۷) بنابراین, بحث درک و فهمِ فرد مطرح می‌شود. در همین رابطه گارفینکل معتقد است که "ادراک و فهمیدن نقطه‌ی شروع هر چیزی است که در قلمرو اجتماعی ممکن و شدنی است. هیچ عملی در جامعه بدون این فهم و درک صورت نمی‌گیرد." (استونز, ۱۳۷۹: ۲۷۰) نکتهٔ دیگری که در ارتباط با آزادی در انتخاب عنوان می‌شود, مسئولیتِ انسان است. یعنی, "انسان چیزی نیست به‌جز آنکه خودش ایجاد کرده است." (سارتر, ۱۳٤۸: ۱۹) لذا انسان مسئول اعمال و رفتار و کردار و حاصل زندگی خودش است. گلاسر نیز همین عقیده را در تئوری انتخاب پی می‌گیرد و معتقد

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

است, "آنچه می‌کنید انتخاب شماست و شما می‌توانید انتخاب بهتری نیز داشته باشید و وقتی انتخاب از آن شما شد, مسئول این انتخاب هم هستید." (گلاسر, ۱۳۹۱: ۱۱۰) به‌علاوه, به باور سارتر انسان "نه‌تنها مسئول وجود منفرد خویش می‌باشد بلکه, مسئولیت سایر انسان‌ها را خواهد داشت." (سارتر, ۱۳٤۸: ۲۰) درنتیجه, به باور سارتر که می‌گوید, "به این قرار در برابر شخص خود و سایرین مسئول خواهم بود و تصویری که به‌این‌ترتیب از انسان می‌سازم همان نقش انتخابی من خواهد بود." (همان, ۲۲) مسئولیتِ انسان را در این سپهر آزادی عنوان می‌کند. هورکهایمر نیز معتقد است که "انسان در فرایند رهایی‌اش, در سرنوشت بقیه‌ی جهان سهیم است. استیلا بر طبیعت مُستلزم استیلا بر انسان است. هر سوژه نه‌تنها باید در به انقیاد درآوردن طبیعت بیرونی, چه انسان و چه غیر انسان, مشارکت کند, بلکه برای انجام این کار باید طبیعت درونش را نیز به انقیاد درآورد." (میلر,۱۳۸٤: ٤۱) مید نیز معتقد است که "انسان فقط حقوقی ندارد بلکه, وظایفی هم دارد. او فقط یک شهروند یا عضو یک گروه نیست, او همچنین انسانی است که عکس‌العمل نسبت به گروه دارد و در این عکس‌العمل, من, در تجربهٔ شخصی شکل می‌گیرد." (مید, ۱۹٦۳: ۱٦۷) با عمل انتخاب, انسان به هستی و وجود خود معنی می‌دهد. "وجود داشتن در جهان عبارت از تسلط برجهان است نه اینکه در این جهان اسیر و دست‌وپابسته باشیم. باید در این جهان برای وجود خود, خود را در آن نفوذ بدهیم من این جهان را تا انتها تحت تسلط خود می‌گیرم اما جهان نمی‌تواند در من نفوذ نماید."(همان, ۱٤۲) این تعبیر دقیقاً و کاملاً ویژگی سوژه را نشان می‌دهد.

برای اینکه فرد در این موقعیت آزادی به کمک استقلالش, انتخاب درستی در فضای آزادی داشته باشد, که نتیجه‌بخش هم باشد, باید اهل تفکر باشد. تفکر، که در حوزهٔ شناختی است, عملی ذهنی است و هنگامی مطرح می‌گردد که انسان با مسئله‌ای مواجه است و خواستار حل آن است. در این هنگام در ذهن، تلاشی برای حل مسئله آغاز می‌گردد که این تلاش ذهنی را، تفکر می‌نامند. هایدگر (۱۳۹۰) معتقد است که تفاوت انسان با حیوان در وجود تفکر است. ولی مهم تر از خود تفکر, تفاوت بین انسان‌ها, ارتباط با موضوع تفکربرانگیز است. از این‌رو, تفکر مشخصهٔ دیگر سوژه است. البته تفکر نیز امری اکتسابی است. درواقع, "برای آنکه قادر به تفکر باشیم, باید آن را بیاموزیم. اما آموختن چیست؟ انسان هنگامی می‌آموزد که تمامی کردار و رفتار خود را با آنچه همواره از امور بنیادین به او وانهاده می‌شود, هماهنگ کند. ما هنگامی تفکر را می‌آموزیم که به آنچه برای تفکر وجود دارد, توجه کنیم." (هایدگر, ۱۳۹۰: ۱۱) ضمناً قبل از اینکه به مرحلهٔ تفکر برسیم, نیاز به همان استقلال به تعبیر کاستوریادیس (۱۹۷۵)

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

هستیم. زیرا, "ما هنگامی به آنچه تفکر نامیده می‌شود, دست می‌یابیم که خود مستقلاً فکر کنیم. برای آنکه چنین تلاشی به موفقیت برسد, ما باید آماده‌ی یادگیری نحوه‌ی تفکر باشیم." (هایدگر, ۱۳۹۰: ۱۰) در این میان فقط عمل تفکر به‌تنهایی ملاک نیست, بلکه, موضوع تفکر نیز مطرح است. به عبارتی, "آنچه را که فی‌نفسه باید به آن فکر کرد, امر اندیشه برانگیز می‌نامیم. هر امر اندیشه برانگیز, موضوعی برای تفکر به ما اعطا می‌کند." (همان, ۱۱) در این حالت ما دگرگون‌شده و تبدیل به محصول جدیدی خواهیم شد که واجد آگاهی است.

جورج لوکاچ[1] بر امر آگاهی در ارتباط با انسان تأکید زیادی دارد. وی در تعریف واقعیت در ارتباط با انسان معتقد است که "واقعیت همانا عبارت است از ساختن خویشتن خویش, آفرینش و بازآفرینی خود." (لوکاچ, ۱۳۷۷: ۱۱۲) که این امر منجر به آگاه شدن فرد می‌شود. لوکاچ برای برون‌رفت از فردیت یا ویژگی سوژه معتقد به آگاهی طبقاتی است. "آگاهی طبقاتی عبارت است از واکنش عقلانی مناسبی که با وضعیت شاخص معینی در فرایند تولید تناسب دارد. بنابراین, آگاهی طبقاتی حاصل جمع یا میانگین اندیشه‌ها و احساس‌های یکایک افراد سازنده‌ی طبقه‌ی اجتماعی نیست. و بااین‌همه, اعمال تاریخی مهم طبقه در مقام کلیت, در تحلیل نهایی با این آگاهی تعیین می‌شود و نه با اندیشه‌ی تک‌تک افراد, و شناخت این اعمال نیز امکان‌پذیر نیست مگر بر اساس این آگاهی." (همان, ١٦١) وی در ادامه می‌افزاید که, "منظور از آگاهی طبقاتی, اندیشه‌ی افراد- حتی افراد بسیار فرزانه – یا شناخت علمی نیست." (همان, ١٦٥) وی در جای دیگر در ارتباط با پرولتاریا می‌گوید "آگاهی طبقاتی پرولتاریا, نه آگاهی روانی افراد پرولتر یا آگاهی روانی (توده‌ای) کل پرولتاریا, بلکه شناخت معنای وضعیت [و نقشِ] تاریخی طبقه است." (همان, ١٩٦) که نوعی سوژه‌های طبقاتی است. و در پایان وی اندیشه‌اش را به‌طور خلاصه در ارتباط با آگاهی طبقاتی پرولتاریا این‌گونه مطرح می‌کند که "پرولتاریا خویشتن را به کمال نمی‌رساند مگر با نفی و انحلال خود و برقراری جامعه‌ی بی طبقه از رهگذرِ به فرجام رساندنِ مبارزه‌ی طبقاتی خویش. مبارزه برای استقرار جامعه‌ی بی طبقه, که دیکتاتوری پرولتاریا فقط مرحله‌ی گذرایی از آن است, صرفاً مبارزه بر ضدِ دشمنِ بیرونی- یعنی بورژوازی – نیست, بلکه درعین‌حال مبارزه‌ی پرولتاریا بر ضد خویش است: بر ضد تأثیرات ویرانگر و تباه‌ساز نظامِ سرمایه‌داری بر آگاهی طبقاتی وی. پرولتاریا فقط هنگامی

[1] Lukacs Georg

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

پیروزی حقیقی را به چنگ می‌آورد که بر این تأثیرات ویرانگر در وجود خود غلبه کند." (همان, ۲۰۷)

بوردیو نیز با تأسی از اندیشهٔ مارکس بحث آگاهی طبقهٔ کارگران را این‌گونه بیان می‌کند که "در طول زمان و به‌طور اجتناب‌پذیری, آگاهی طبقاتیِ کارگر از استثمار خود به یک انقلاب پرولتاریایی و سرنگونی بورژوازی منجر می‌شود. این امر منوط به گذارِ طبقهٔ کارگر از «طبقهٔ در خود», گروهی از افراد که موقعیت مشابهی در مناسبات تولید دارند, به «طبقه‌ی برای خود», افراد بسیج شده و آگاه از منافعشان است." (بون ویتز,۱۳۹۰: ۲۷) به عبارتی, طبقه‌ای مانند کارگران که در یک موقعیت مشابه هستند, طبقه‌ای در خود هستند, ولی زمانی که به شرایط و امکانات و توانمندی‌های طبقهٔ خود واقف شدند, یعنی آگاه شدند, طبقه‌ای برای خود می‌شوند. در این حالت از اُبژه بودن یا فرد بودن به سوژه بودگی تبدیل و ارتقاء می‌یابند. در سطح خُرد و در ارتباط با فرد برایان فی معتقد است که "من ممکن است خودم باشم, اما این بدان معنا نیست که پس من خودم را می‌شناسم. شناخت یک تجربه صرفاً به معنای داشتن آن تجربه نیست, بلکه به این معناست که بتوانی بگویی آن تجربه چیست. شناخت در دل خود تجربه نیست, بلکه در فهم درست معنای آن تجربه است." (فی, ۱۳۸۱: ٥٤) آگاه شدن خردمندی را به همراه داشته و فرد می‌تواند از آزادی‌های خود استفادهٔ بهینه بکند. در همین راستا, "بولینگ بروک می‌گوید: مردمان خردمند و شجاع بر سر آزادی هاشان نه فریب می‌خورند و نه زور می‌شنوند." (کالینیکوس, ۱۳۸۳: ۵۸) روسو نیز در اهمیت نقش آگاهی می‌گوید, "باید به ملت آموخت که آنچه را می‌خواهد, بشناسد [یعنی آگاه شود]. در آن موقع است که فکر و ذهن عموم روشن می‌شود و در هیئت اجتماعی, عقل بااراده متحد می‌گردد. آنگاه تمام اجزاء جامعه به‌خوبی به هم کمک می‌کنند و جامعه نیروی بیشتری به دست می‌آورد." (روسو, ۱۳۵۲: ٤٧) و نتیجهٔ آن پیشرفت جامعه خواهد بود.

هربرت مارکوزه نیز در نقد نظام سرمایه‌داری به آگاه شدن افراد تأکید دارد. "تنها از راه اتحاد و پیوستگی مشترک, می‌توان علیه خشونت و بیدادگری نظام سرمایه‌داری و بهره‌گیری غیرانسانی این نظام از انسان‌ها, قیام نمود, این است کوششی که باید انجام شود. نخستین گامی که در این راه باید برداشت, پرورش شناخت انسان‌ها است." (ماکوزه, ۱۳۸۸: ٢٤) وی در مورد شرط آزادی معتقد است که "احساس نیازمندی به آزادی, در انسان‌ها, هنگامی وجود خواهد داشت که بردگان, شایستگی آموختن, نگریستن و اندیشیدن را بیرون از چارچوب شرایطی که آنان را

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

برای بردگی آماده ساخته داشته باشند." (همان, ۷٤) آیزایا برلین[1] در ارتباط با آگاهی معتقد است "دانش جدید بر پایهٔ این اعتقاد استوار بود که معرفت و تنها معرفت – یعنی ذهن رهایی یافتهٔ بشر – می‌تواند ما را نجات دهد. این فکر خود بر پایهٔ عقلانی‌ترین فرض – فضیلت همان معرفت است – استوار بود که سقراط آن را اظهار کرد و افلاطون و بزرگ‌ترین شاگردش ارسطو و مهم‌ترین مکتب‌های سقراطی یونان باستان آن را بسط دادند." (برلین, ۱۳۸۵: ٥٤) وی در ارتباط با اندیشهٔ اروپایی قرن هجده می‌افزاید, "اکثر بدبختی‌های بشر – گرسنگی, بیماری, ناامنی, فقر, فلاکت, بی‌عدالتی و ستمکاری – ناشی از نادانی, تن‌پروری و خطاهای آگاهانه و ناآگاهانه‌ای هستند که کسانی منافعشان در سلطهٔ تاریک‌اندیشی است به آن‌ها دامن می‌زنند, پیروزی طرز تفکر علمی, نیروهای پیش‌داوری, خرافه‌پرستی, حماقت و ستمگری را, که مدتی طولانی در لفافهٔ حرف‌های پرطمطراق عالمان الهی و شریعت مداران پیچیده شده است, شکست می‌دهد." (همان, ۱۱۲) بدین ترتیب, برلین به‌صورت غیرمستقیم نقش آگاهی را در زدودن بیشتر ناملایمات و مشکلات بشر مطرح می‌کند که آگاه شدنشان باعث بهبود زندگی‌شان, یعنی سوژه شدنشان می‌شود.

یکی از نتایج و پیامدهای متفکر بودن و آگاه بودن سوژه, داشتنِ عمل پراکسیس[2] بجای عمل پراتیک است. پراتیک هر عملی است که بدون تفکر و بدون پشتوانهٔ عقلی از خیلی از افراد در زندگی روزمره سر می‌زند. ولی پراکسیس توجه به آگاهی دارد. درواقع, "پراکسیس کنش دارای دو ویژگی است: از یک‌سو, پراکسیس با عملی کردن نظریه یکی است و درنتیجه نیرویش را از ریشه دواندن در شناخت عقلانی, و درنتیجه از این واقعیت می‌گیرد که خودش کنش عقلانی و حتی تحقق عقل است. از سوی دیگر, پراکسیس در اینجا به کنش حقیقی اطلاق می‌شود, یعنی کنش آزاد و خلاق و گسسته از نظم مستقر چیزها, کنشی که با آن توانایی کنشِ فردیت‌ها عینیت می‌یابد, فردیت‌هایی که در این کنش, اراده‌ی خودگردانشان را آشکار می‌کنند و از این طریق, خودشان را به‌مثابه سوژه‌های آگاه از تاریخ خاصشان بنا می‌نهند." (کوسه و آبه, ۱۳۸۵: ۲۳) ازاین‌رو, پراتیک به رفتار شبیه است و پراکسیس به کنش بیشتر شبیه است. درواقع, "خصوصیت مهم کنش انسانی, قصدی[3] بودن آن است, یعنی رسیدن به چیزی

[1] Berlin Isaiah
[2] Praxis
[3] Intentional

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

را هدف می‌گیرد. باسکار نیز اساساً همین نکته را به شیوه‌ای دیگر بیان می‌کند: انسان‌ها نه‌تنها عمل خود را بازنگری می‌کنند (یعنی می‌دانند که چکار می‌کنند) بلکه بازنگری را بازنگری می‌کنند – آن‌ها می‌توانند در باره‌ی آنچه می‌دانند دارند انجام می‌دهند به تأمل بپردازند, آن را ارزیابی کنند, به داوری بنشینند و دست به انتخاب بزنند. آن‌ها ازاین‌جهت با جوامع تفاوتی عمده دارند, زیرا جوامع ساختارهایی از مناسبات اجتماعی‌اند." (کرایب, ۱۳۷۸: ۳۲) لازم به ذکر است که "افراد گاهی به‌گونه‌ای خود ویرانگرانه رفتار می‌کنند و در مواقع دیگری با عقلانیت پرسش پذیر رفتار می‌کنند. ازآنجاکه دانشمندان اجتماعی, درک سازمان اجتماعی را که از کنش‌های افراد نشأت می‌گیرد, هدف خود می‌دانند و چون درک کنش فرد معمولاً به معنای فهم علل و انگیزه‌های آن کنش است, پس هدف نظری علوم اجتماعی باید تصور آن کنش به شیوه‌ای باشد که آن را از دیدگاه کنشگر, عقلانی می‌سازد. یا به سخن دیگر, بسیاری ازآنچه معمولاً غیرعقلانی یا نامعقول توصیف می‌شود صرفاً ازآن‌رو چنین است که مشاهده گران, دیدگاه کنشگر را – که از آن دیدگاه, کنش منطقی است – کشف نکرده‌اند." (کلمن, ۱۳۷۷: ۳۸) حوزۀ روانکاوی نیز به پراکسیس توجه داشته, "لکان می‌گوید پراکسیس عملی است انجام‌شده توسط انسان که او را قادر می‌سازد تا بعد واقع را به کمک بعد سمبولیک تغییر دهد. اعتیاد با این تعریف یک پراکسیس نیست. نه‌تنها این عمل وسیله‌ای برای تغییر بعد واقع توسط بعد سمبولیک نیست بلکه برعکس در اینجا این بعد سمبولیک است که توسط بعد واقع موردتهاجم قرار می‌گیرد." (کدیور, ۱۳۸۱: ۱۳۳)

مکتب فرانکفورت (آدورنو, هورکهایمر, ۱۳۸٤) با جابجایی اقتصاد و فرهنگ به‌عنوان زیربنا, یعنی زیربنا شمردن فرهنگ در ساختار جامعه و به دنبال آن ساختار ذهنی و رفتاری انسان, به‌نوعی به مسئله‌ای که با ذهن و سوبژکتیویتۀ انسان سروکار دارد می‌پردازد, که تفاوت بین افراد یعنی, تفاوت بین فرد بودگی و سوژه بودگی را نشان می‌دهد. درواقع, نظریه‌پردازان انتقادی (اصحاب مکتب فرانکفورت) "به‌جای مبارزات اقتصادی, مبارزات فکری و فرهنگی را اشکال اساسی تضاد در جوامع مدرن می‌دانستند." (نوذری, ۱۳۸٤: ۵۵) درنتیجه, فرهنگ و غنای آن جایگاه مهمی هم برای فرد و هم برای جامعه, و به دنبال آن, برای سوژه شدن فرد می‌یابد. ضمناً باید یادآور شویم که منظور این مکتب از فرهنگ فاخر یا سطح بالا یا به تعبیر بوردیو فرهنگ ناب (۱۹۹٦) که مختص طبقات بالای جامعه است, می‌باشد. درحالی‌که, در

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

نقطه مقابل این تفکر, مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام (بارکر, ۱۳۸۷) بااهمیت قائل شدن به مفهوم فرهنگ, فرهنگ‌عامه مدنظر آنان است.

داشتن تفکر و به دنبال آن از فرهنگ غنی برخوردار شدن امکان اینکه فرد انسانی خلاق باشد, را فراهم می‌کند. منظور از خلاقیت, نوعی مسأله‌گشایی و رمزگشایی یا توان حل مسئله است. ازاین‌رو, خلاقیت مهم‌ترین و اساسی‌ترین قابلیت و توانایی انسان و بنیادی‌ترین عامل ایجاد ارزش است که در همه‌ی ابعاد و جوانب زندگی وی نقش کاملاً حیاتی ایفا می‌نماید. عمل خلاقیت, از ضمیر خودآگاه, از ضمیر ناخودآگاه, از سطح دانش و شناخت, از مهارت‌ها و همچنین از فضا و شرایط فرهنگی پیرامون فرد الهام و تأثیر می‌گیرد. ازاین‌رو, با افزایش دانش و آگاهی, و با آموزش تفکر به تعبیر هایدگر (۱۳۹۰) می‌توان خلاقیت فرد را افزایش داد و به دنبال آن فرد از فرد بودن فاصله گرفته و مسیر سوژه شدن را طی می‌کند.

یکی از تفاوت‌هایی که مکاتب مختلف بین انسان‌ها قائل می‌شوند, حوزهٔ روانکاوی است که بحث انسان فعال و منفعل را پیش می‌کشد. "لکان در سال ۱۹۵۳ تمایزی را میان سوژه و من [فرد] ایجاد کرد که به‌صورت یکی از بنیادی‌ترین تمایزات در سراسر آثار دیگر او باقی ماند. درحالی‌که من بخشی از نظم تصویری است, جزئی از نظم نمادین است. ازاین‌رو, سوژه مطلقاً با مفهوم خودآگاهانه‌ی عمل گری یعنی پنداری صرف که من آن را تولید می‌کند, یکسان نیست, بلکه معادل ناخودآگاه است. «سوژه‌ی» لکانی, سوژه‌ی ناخودآگاه است. لکان معتقد است این تمایز را می‌توان در آثار فروید یافت." (اونز, ۱۳۸٦: ۳۱۷)

**پرسش سوم: فرایند تبدیل فرد به سوژه**

فرایند تبدیل فرد به سوژه چگونه است؟ فرد چه مراحلی را باید یا می‌تواند طی کند تا از فردبودن جدا شده و به سمت سوژه بودگی حرکت کند؟ چه عواملی در تبدیل فرد به سوژه نقش دارند؟ تقریباً هیچ متخصصی مستقیماً و دقیقاً به فرایند و مراحل تبدیل فرد به سوژه نپرداخته‌اند. تعدادی از متفکرین متناوباً از فرد و سوژه استفاده می‌کنند و تمایزی بین این دو قائل نمی‌شوند. لذا, بحث فرایند مطرح نیست. تعدادی, از سوژه نام می‌برند, بدون اینکه آن را در مقابل فرد قرار بدهند. تعدادی دیگر, از سوبژکتیویته سخن می‌گویند که در مواقعی منظورشان یا امر ذهنی است و یا بعضاً مُراد همان سوژه است. ولی نه مستقیماً از سوژه سخن گفته‌اند و نه سوژه را به شکلی که منظور ما است معرفی می‌کنند. نه همیشه می‌توان هر سوبژکتیویته را سوژه نامید. در این شکی نیست که هر خودی دارای سوبژکتیویته خواهد شد, یعنی, دارای ذهنی خواهد شد که می‌داند چه چیزهایی دارد,

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

ولی هر سوبژکتیویته ای سوژه نخواهد شد. چه زمانی سوبژکتیویته سوژه خواهد شد؟ یا چه سوبژکتیویته هایی سوژه خواهند شد؟

لویی التوسر[1] بر این باور است که ایدئولوژی نقش مهمی در تولید سوژه دارد. به این معنی که ایدئولوژی تمامی افرادی را که در مقابل خود دارد درگیر ایدئولوژی می‌کند, یا همهٔ افراد را مخاطب قرار می‌دهد تا به سوژه تبدیل بشوند. به زبان دیگر, افراد جامعه یا گروه برای هر ایدئولوژی‌ای مهم هستند. "ایدئولوژی, نظام ایده‌ها یا بازنمودهایی است که بر اندیشه‌ی فرد یا گروه اجتماعی تسلط دارد." (التوسر, ۱۳۸۸: ۵۲) ضمناً می‌افزاید, "ایدئولوژی‌های خاص, همواره و درهرصورتی (دینی, اخلاقی, حقوقی و سیاسی) بیان‌کننده‌ی مواضع طبقاتی هستند." (همان, ۵۳) در ارتباط با سوژه التوسر می‌گوید, "هر ایدئولوژی با خطاب قرار دادن افراد معمولی و به‌واسطه‌ی کارکرد مقوله‌ی سوژه, آنان را به سوژه‌های انضمامی بدل می‌سازد. پیشنهاد ما این است که ایدئولوژی بدین شیوه «عمل می‌کند» یا «کار می‌کند» که سوژه‌ها را از میان افراد «انتخاب می‌کند» (و به‌واقع تمامی افراد را انتخاب می‌کند) یا افراد را به سوژه‌ها «بدل می‌سازد» (و به‌واقع همه‌ی افراد را تبدیل می‌کند) و این کار را از طریق کنشی بسیار دقیق که به آن استیضاح نام می‌دهیم انجام می‌دهد, که می‌توان آن را به یاری پیش‌پاافتاده‌ترین خطاب کردن پلیس یا هر کس دیگر برای خود در نظر آورد." (التوسر, ۱۳۸۸: ۷۰) به باور التوسر همهٔ افراد استیضاح می‌شوند, ولی نوع و میزان استیضاح یکسان نیست.

میشل فوکو[2] شاگرد التوسر, به جای مفهوم ایدئولوژی, مفهوم قدرت را بکار می‌برد. قدرت, پتانسیل و توانمندی و توانایی یک فرد, یک گروه, یک نهاد یا یک دولت است. البته, "فوکو تصویر کاملاً متفاوتی از قدرت اراده می‌دهد که در راستای کاملاً متفاوتی عمل می‌کند, [یعنی] نه با سرکوب سوبژکتیویته, بلکه با ارتقاء, پرورش و بارور کردن." (میلر,۱۳۸٤: ۱۰) لذا, قدرت به تعبیر فوکو, سوژه ساز و سوژه پرور است.

با توجه به این بحث, چند مفهوم کلیدی مطرح می‌شود. قدرت[3], استیلا[4], و اقتدار[5] که ضمن هم‌جواری متفاوت هستند, و تأثیرات متفاوتی هم در ارتباط با انسان یا سوژه دارند.

[1] Althusser Luis
[2] Foucault Michel
[3] Pouvoir
[4] Domination
[5] Autorité

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

قدرت, نیرویی است که دارای پتانسیل‌ها و توانایی‌هایی است. آلن بیرو می‌گوید: "قدرت, توانایی انجام کاری خاص، تحقق عملیاتی و به‌طورکلی هر توان در انجام عمل را می‌رساند. این مفهوم با اندیشهٔ نیرو, انرژی به‌کارآمده, توان جسمانی, ذهنی, ارادی و یا اخلاقی, پیوسته است. به‌محض آنکه یک فرد یا یک گروه به انجام عملی بر روی دیگران دست می‌زند که می‌تواند جهت حرکت آنان را تعیین کند و یا آنکه آنان را به انجام کاری مُلزم دارد, اشکالی از قدرت پدید آمده‌اند که لزوماً خصلتی اجتماعی دارند." (بیرو, ۱۳۷۰: ۲۸۵) به اعتقاد فوکو "هر جا دو نفر جمع شوند ترفندها و شگردهای قدرت نیز آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد." (ضیمران, ۱۳۸۱: ۱۹۷) به زبان ساده‌تر به‌زعم فوکو هر رابطهٔ اجتماعی, رابطهٔ قدرت است. ضمناً ازنظر فوکو قدرت بسیار خُرد و پراکنده است و فقط در قالب سلطه نمی‌گنجد. فوکو تجلی قدرت را در تمام سطوح زندگی می‌بیند. به عبارتی, قدرت فقط در رأس یک تشکیلات یک‌نهاد و یا جامعه‌ای نیست بلکه, در لایه‌های مختلف جامعه و نهادهای اجتماعی حضور دارد و رسوخ می‌کند, یعنی همه درگیر قدرت هستند. لذا به‌زعم فوکو همه مخاطب قدرت و استفاده‌کنندهٔ آن هستند. پس همه سوژه هستند. به باور او "حوزهٔ قدرت به عرصهٔ اجتماعی حیات انسان توجه دارد." (همان, ۲۲) در اصل به باور یکی از شارحان فوکو, "بخش عمده کار فوکو به بررسی تاریخی قدرت و تولید سوژه‌ها در جریان قدرت اختصاص دارد." (بارکر, ۱۳۸۷: ۳۸) درهرحال, تعبیر و برداشت از مفهوم قدرت امری ناپسند نیست, به گفتهٔ حقیقی "این را نیز باید در خاطر داشت که از دیدگاه فوکو قدرت یکسره منفی نیست, بلکه وجه سازنده و مثبت نیز دارد. فوکو, به‌ویژه در آثار واپسین, بر تفاوت میان قدرت و سلطه تأکید می‌کند و یکی انگاشتن آن‌ها را اشتباه می‌داند." (حقیقی, ۱۳۷۹: ۱۹۵)

ولی از طرفی, همهٔ قدرت‌ها واجد اقتدار نیستند, از طرف دیگر, اقتدار قدرت‌ها یکسان نیست. از همه مهم‌تر, "قدرت به تکیه‌بر زور گرایش دارد, اقتدار قدرت مشروع است, قدرتی که پذیرش عام یافته است." (کرایب, ۱۳۷۸: ۷۸) ماکس وبر نیز میان قدرت و اقتدار تمایز قائل می‌شود. قدرت "دلالت دارد بر اینکه کنشگر[1] در مناسبات اجتماعی بتواند اراده‌اش را به‌رغم مقاومت اعِمال کند. و اقتدار دلالت دارد بر اطاعت از فرمان از جانب مخاطبانِ فرمان." (میلر,۱۳۸٤: ۱۵) در حالت کلی می‌توان اقتدار را این‌گونه تعریف کرد. "اقتدار عبارت است از

[1] Acteur

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

کوششی برای تغییر و تفسیر قدرت, کوششی که می‌خواهد, از راه میان‌بر تعریف نیرو, برای سلطه و تأثیرگذاری معنایی قائل شود. اقتدار, یعنی جست‌وجوی نیرویی مستحکم, تضمین‌شده و پایدار." (سِنِت, ۱۳۹۱, ۲٦) وبر قدرت را به سه نوع اقتدار یا موقعیتِ سنتی, عقلانی و فرهمند تقسیم می‌کند. اسکاف اندیشهٔ وبر را این‌گونه توضیح می‌دهد که, "اقتدار سنتی بر پایه‌ی این اعتقاد تثبیت‌شده است که سنت‌های کهن و مشروعیت آن‌ها که تحت چنین سنت‌هایی اعمال قدرت می‌کنند, از تقدس برخوردارند. درحالی‌که, اقتدار قانونی یا عقلانی بر پایه‌ی این باور است که قوانین وضع‌شده و حقوق آن‌هایی که ارتقاء پیدا کردند تا تحت چنین قوانینی اقتدار داشته و فرمان بدهند, از قانونیت و مشروعیت برخوردار است. ولی اقتدار فرماند بر پایه‌ی دل‌بستگی و وفاداری به قداست, دلیری استثنایی یا شخصیت نمونه‌ی یک فرد و نظم و الگویی که به‌وسیله‌ی او اجرا یا مقدور شده استوار است." (استونز, ۱۳۷۹: ٦٦) ریچارد سنت معتقد است که نخست, "بحث هم‌جواری اقتدار و مشروعیت ملاک و مطرح است" (سِنِت, ۱۳۹۱, ۳۱) و دوم, "بعضی از اقتدارها سوژه ساز است و بعضی دیگر, سوژه کُش است." (همان,۲۲) البته, مفهوم اقتدار و اقتدارگرایی کمی تفاوت دارد. اقتدارگرایی در عالم سیاست و علوم سیاسی معنی‌ای نزدیک به سلطه دارد. هانا آرنت معتقد است که "مفهوم اقتدارگرایی از ریشه اقتدار به دست می‌آید و در آن مسلط شدن به شخصیت, آراء و زندگی انسان‌ها اصالت دارد. در این روش مدیریت, فردیت و اصالت فردی انسان‌ها از آن‌ها گرفته می‌شود و از انسان‌ها, وفاداری تمام, نامحدود, بی‌چون‌وچرا و دگرگونی ناپذیر انتظار می‌رود." (سریع القلم, ۱۳۹۰: ۲٦) و در راستای چنین برداشتی و تعریفی از اقتدار به باور سریع القلم رشد و پیشرفت جامعه در حالت اقتدارگرایی به خطر می‌افتد. "در چنین شرایطی, فردیت می‌میرد و اندیشه تعطیل می‌گردد و زمینه باروری و نوآوری فردی هیچ‌گاه فرصت رشد پیدا نمی‌کند." (همان, ۲۸) حتی در سطح فردی جیمز کلمن معتقد است که "رابطهٔ اقتدار کنشگر بر دیگری هنگامی وجود دارد که کنشگر اولی حقِ کنترل برخی کنش‌های دیگری را داشته باشد." (کلمن, ۱۳۷۷: ۱۰۹) به عبارتی, اقتدارگرایی در حالت کلان و خُرد مرگ سوژه را به دنبال دارد.

ولی در مورد استیلا رفتار دیگری متفاوت از قدرت صدق می‌کند. یعنی, "استیلا بر شیوه‌ای خاصی از اعِمال قدرت دلالت دارد, و شناخت از آن نیز بستگی دارد به شیوه‌ی فلسفی خاصی از مفهوم‌سازی در مورد قدرت. استیلا شیوه‌ای است از کنش بر افراد یا گروهی از افراد که

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

درست برخلاف آرزوها یا خواسته‌هایشان انجام گیرد. (میلر,۱۳۸٤: ۱۰) درحالی‌که, "قدرت از طریق سوبژکتیویته عمل می‌کند و مدبرانه‌تر است. قدرت محدود نمی‌شود به سلب کردن و به مبارزه طلبیدن, بلکه تلاش می‌کند فرد را با مجموعه‌ای از هدف‌ها و بلندپروازی‌های شخصی محاصره کند. قدرت شناخت بهتری از فرد دارد و از دورادور و از بیرون بر فرد عمل نمی‌کند, بلکه از دورن فرد و از طریق خودِ او عمل می‌کند." (همان, ۱۰) لذا, استیلا نمی‌تواند فرد را به سوژه تبدیل بکند. "از دید مارکوزه, استیلا سرکوب سوبژکتیویته و آزادی رهایی سوبژکتیویته است." (همان, ۵۷) مارکوزه در جای دیگر بیان می‌کند "انسان‌هایی که زیر سیطره‌ی رژیمی اقتصادی و سیاسی موفق و پیروز, درآمده‌اند هرگز قادر نخواهند بود علیرغم این سیطره, شرایطی برای آزادی خود, به وجود آورند." (مارکوزه, ۱۳۸۸: ٤۲) به عبارتی, استبداد و سلطهٔ پنهان سرکوب آزادی را درونی و نهادینه کرده است.

بوردیو نیز از واژهٔ سُلطه که در راستای مفهوم استثمار مارکس و مفهوم قدرت فوکو می‌باشد, استفاده می‌کند. مفهوم سلطه گسترده‌تر از مفهوم استثمار است که در نظر مارکس تنها در روابط طبقاتی کار آیی دارد. "مفهوم سلطه امکان می‌دهد به‌ویژه به سلطهٔ مردانه, رابطهٔ معلم و شاگرد در مدرسه, رئیس اداره و کارمند و از این قبیل بیندیشیم." (شویره, ۱۳۸۵: ۱۰۲ و ۱۰۳) بوردیو در مورد مرد از سلطهٔ مردانه و یا در مورد تلویزیون از سلطهٔ تلویزیون (بوردیو, ۱۳۸۷: ۷٤) و یا در مورد روزنامه‌نگاری از سلطهٔ ژورنالیسم (همان, ۸۸) یاد می‌کند. مفهوم سُلطه نزد بوردیو به شکلی است که تا حدودی آزادی طرف مقابل نیز سلب می‌شود, لذا از مفهوم قدرت نزد فوکو نیز سخت‌تر و سنگین‌تر است. ازاین‌رو, سلطه نمی‌تواند سوژه پرور باشد.

بررسی قدرت در ارتباط با ذهنیت و دانش از کارهای اساسی فوکو (۱۹٦۹) می‌باشد. به عبارتی, در کنار بحث قدرت که فوکو مطرح می‌کند, بحث ارتباط با دانش را نشان می‌دهد. یعنی, آنچه در نظر فوکو در ارتباط باقدرت اهمیت دارد, نقش دانایی و دانش است. "به گفتهٔ او قدرت را نباید صرفاً به فردی مستبد یا طبقه‌ای خاص منسوب کرد, بلکه قدرت از اجتماع عوامل غیرشخصی, ازجمله نهادها, هنجارها, مقررات, قوانین و گفتمان‌ها, نشئت می‌گیرد و ساختاری دارد و بادانش پیوندی انکارناپذیر دارد." (بارکر,۱۳۸۷: ۱۵٦) به زبان دیگر, دانش و قدرت همدیگر را متأثر از یکدیگر می‌کنند. بنابراین, از این زاویهٔ دانش و سپس قدرت, بحث تولد سوژهٔ مدرن را به تعبیر میلر (۱۳۸٤) مطرح می‌شود. هرچند که خود فوکو مستقیماً از تولد سوژه سخنی به میان نمی‌آورد.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

درواقع, پروژهٔ تبارشناسی فوکو درگذر از پژوهش‌هایش (کتاب‌هایش), تولد سوژهٔ مدرن را نشان می‌دهد. البته فوکو با ضدیت با پدیدارشناسی (فوکو, ۱۳۹۲: ۳٤) و اهمیت قائل شدن بر آگاهی استعلایی, عملاً مرگ سوژه را مطرح می‌کند. (کلمات و چیزها, ۱۹٦٦) ولی شارحان آثار فوکو نتایج و اثرات پژوهش‌هایش را در تولد سوژهٔ مدرن دخیل می‌دانند. پیتر میلر معتقد است که "نوشته‌های فوکو نسبت به نوشته‌های نظریه‌ی انتقادی, توصیف پُربارتری از رابطه‌ی میان قدرت و سوبژکتیویته ارائه می‌دهند." (میلر, ۱۳۸٤: ۲٦) که به آفرینش سوژه کمک زیادی کرده است. بعضی دیگر از شارحان فوکو باور خود وی را قبول دارند که هدفش تولد سوژه نبوده و این کار را هم نکرده است. ازجمله آلن لیبرا معتقد است که, "هایدگر تأیید می‌کند که سوژه در یک حالت عادی, در یک عصری از تاریخ به دنیا آمد. ولی فوکو اعلام کرد که سوژه مرد. در سال‌های ۱۹٦۰ قبل از اینکه مجدداً سوژه به دنیا بیاید, به نظر می‌رسد در یک حالت برگشتِ وازده و خسته تولد مجدد سوژه اتفاق افتاد. لذا تولد, مرگ و تولد دوبارهٔ سوژه را داریم." (لیبرا, ۲۰۰۷: ۱۸)

در ابتدای امر فوکو در کتاب تاریخ جنون (۱۹۷۷) توجه ی حوزهٔ پزشکی و روان‌پزشکی به انسان را مطرح می‌کند که محصول این عمل اهمیت دادن به انسان به‌عنوان موضوع و سوژهٔ قابل‌مطالعه است. در اصل, فوکو به بیمار روانی به‌عنوان یک انسان قابل‌مطالعه تحت عنوان سوژه می‌نگرد. فوکو در این کتاب در ابتدا به بحث پیرامون جذام می‌پردازد که در قرون‌وسطی در حد زیادی بود, به‌طوری‌که جذام‌خانه‌های زیادی در اروپا وجود داشت. در اواخر قرون‌وسطی جذام رو به کاهش یافت که این امر به‌واسطهٔ تفکیک آن از دیگران کم شد. "ریشه‌کن شدن جذام پدیده‌ای شگفت‌انگیز بود که بی‌شک از روش‌های درمانی اسرارآمیزی که مدت‌ها برای علاج این بیماری به کار می‌بستند, حاصل نمی‌شد, بلکه نتیجهٔ طبیعی تفکیک جذامیان و نیز قطع ارتباط با کانون‌های عفونی مشرق زمین بود که پس از پایان جنگ‌های صلیبی روی داد." (فوکو, ۱۳۸۱: ۱۰) فوکو به جذامیان به‌عنوان افراد موردمطالعه یعنی سوژه شدن می‌پردازد. در دورهٔ رنسانس دیوانگی جایگزین جذام می‌شود و متعاقب آن بجای جذام‌خانه‌ها, نوان خانه‌هایی (دیوانه خانه) درست می‌شود که در آن‌ها فقرا, بیکاران, خلاف‌کاران و دیوانگان نگهداری می‌شدند. البته دیوانگان نیز مراحلی را در طی قرون طی می‌کنند.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

بیمار روانی به‌عنوان فرد غیرعادی در سده‌های گذشته ابتدا تبعید می‌شد که در این مقطع کشتی دیوانگان مطرح است. سپس در حبس باقی می‌ماند تا پایان عمرش فرارسد. مدتی تفکر شیطان زدگی انسان بیمار روانی مطرح بود که به کمک جادو درصدد معالجهٔ وی یعنی بیرون راندن دیو (دیوانه) یا جن (جنون) از جسم بیمار اقدام می‌کردند. یا به کمک اصحاب کلیسا تلاش می‌شد تا ارواح خبیثه از بدن بیمار را بیرون کنند و سلامت را به وی بازگردانند. ولی علم پزشکی با از حبس درآوردن بیمار روانی و تلاش برای بهبودی وی, سنگ بنای سوژه شدن انسان را بنا کرد. از این تاریخ به بعد جنون زمینی می‌شود و دیگر دیوانگان زنجیر نمی‌شوند, آن‌ها در بیمارستان‌ها نگهداری می‌شدند, دور شدن روحانیت از مراکز درمانی صورت می‌گیرد. بدین ترتیب, منظور فوکو از سوژه نه به معنی فردی آگاه, بلکه قابل‌مطالعه و بررسی است, دیوانه, کافر, بی‌بندوبار وقتی موردبررسی قرار می‌گیرند, سوژه می‌شوند. "این گواه که دیوانه (هرچند به‌طور محدود) هم به‌منزله‌ی ابژه‌ی تنبیه و هم ابژه‌ی درمان تمایز یافت." (میلر, ۱۳۸٤: ۱۳٦) یعنی با سوبژکتیویتهٔ فرد, توجه به فرد و سپس سوژه شدنش ملاک شد. به‌عبارت‌دیگر, دانش دیوانگی تولد سوژهٔ مدرن را در بقیهٔ سطوح جامعه به حرکت درآورده است. درواقع, تولد دانش به‌عنوان موتور تولد سوژه عمل کرده است. نخست, زمانی که افراد از یکدیگر متمایز می‌شوند به شکل سوژهٔ قابل‌بررسی تبدیل می‌شوند, سوژهٔ حقوقی, قضایی یا سوژهٔ اجتماعی. "برخلاف تجربه‌ی قضایی از دیوانگی, وقتی مسئله‌ی حبس و تجربه‌ی اجتماعی از دیوانگی مطرح بود, هیچ صلاحیت پزشکی یا قضایی (به‌زعم الزام‌های رسمی به این صلاحیت‌ها) به کار بسته نمی‌شوند." (همان, ۱۳٦) سپس, دیوانه به‌نوعی دیگر دیده شد تا خود در درمانش سهیم بشود. به‌طوری‌که, "دیوانه با پذیرش موقعیت خود به‌مثابه مفعول (ابژه), و با آگاهی از تقصیر و خطاکاری خود, باید به آگاهی از موقعیت خود به‌مثابه فاعلِ (سوژه) آزاد و مسئول, و نتیجتاً به خرد, می‌رسید." (فوکو,۲٤۳:۱۳۸۱) یعنی شرایطی را به وجود آوردند که "دیوانه خود را نظاره می‌کرد و خود توسط خود نظاره می‌شد. او هم موضوعِ (ابژهٔ) ناب نمایش بود و هم فاعلِ (سوژهٔ) مطلق آن." (همان, ۲۵۹) درواقع, به باور فوکو, به کمک دانش, گذاری صورت گرفت. "چنین بود شدت آشفتگی و ابهام در آن سال‌ها, چنین بود دشواری تعیین جایگاه جنون در میان «بشریت», درزمانی که این بشریت ارزشی تازه می‌یافت, چنین بود دشواریِ یافتنِ مأوایی برای جنون در فضایی اجتماعی که سامانی تازه می‌پذیرفت." (همان, ۲۳۵)

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

سپس فوکو در کتاب تولد پزشکی بالینی, تولد دانش پزشکی و توجه به بدن انسان به‌عنوان موضوع موردمطالعهٔ بعدی خود را در انسان به‌عنوان سوژه را مطرح می‌کند. یعنی, پزشکی در مقابل مرگ به‌سلامت و حیان بدن انسان یعنی انسان متمرکز می‌شود. "معجزه به این آسانی روی نمی‌دهد: جهشی که امکان داد, و هنوز هم هرروز امکان می‌دهد, «بالین» بیمار میدان تحقیق و گفتار علمی شود." (فوکو,۱۳۹۲: ۳۵) وی می‌افزاید, "اما در حقیقت, این پزشکی اهمیت خود را مدیون این واقعیت است که تجدید سامانی است عمیق, نه‌فقط در شناخت‌های پزشکی, بلکه در نفس ممکن شدن گفتاری در باب بیماری." (همان, ۳۹) به باور فوکو اتفاق مهمی که رخ داد تغییر نگاه بود که به بیماری و به انسان صورت گرفت و تعریف جدیدی از جایگاه بیمار در جامعه ارائه شد. (همان, ۲٦٦) در این حرکت ضمن اهمیت به زندگی انسان, اهمیت به فایده مند بودن جمعیت انسانی, انسان به سوژه تبدیل می‌شود و کم‌کم پزشکینه شدن (فوکو, ۱۳۸۱: ۵۰) جامعه برای سلامت جامعه مطرح می‌شود و هنجارهایی را در جامعه در نظر گرفته که منجر به نظم افراد در جامعه شده که سوژه از دل آن بیرون می‌آید. نهایتاً بحث آموزش و درمان در اولویت قرار می‌گیرد. به بیان ساده‌تر استفادهٔ بهینه از رازهای بدن در خدمت علم و سپس در خدمت همهٔ انسان‌ها اعم از فقیر و غنی, تغییر نگرش به زندگی, تبدیل انسان به موضوع تحقیق و اهمیت حیات انسان, سوژهٔ انسانی زاده می‌شود.

هابرماس برای ساختن سوژه متفاوت از دیگران می‌اندیشد و عامل دیگری را در امر سوژه سازی مهم می‌داند, "کانون توجه آثار هابرماس نه سوبژکتیویته ی مجزای فردی بلکه بیناسوژه گی[1] است که از طریق ارتباط برقرار می‌شود. (میلر, ۱۳۸٤: ۲٦) وی معتقد است که از این طریق سوژه ساخته می‌شود, یعنی "نظریه‌ی روح هگل مبتنی است بر انگاره‌ی محیط میانجی که درون آن‌یک خویشتن با خویشتن دیگر ارتباط برقرار می‌کند و از این طریق, دو خویشتن به‌طور متقابل یکدیگر را به‌منزله‌ی سوژه شکل می‌دهند. آگاهی بستری میانجی است که بر مبنای آن سوژه‌ها با یکدیگر برخورد می‌کنند. این آگاهی بنیانی است برای پرهیز از انگاره‌ی ایده آلیستی خود سالاریِ اراده و سوژه به‌منزله‌ی موجودیتی در – خود – باش." (همان, ۸۸) ولی همان‌طوری که هایدگر استدلال می‌کند که فرد باید با موضوع تفکر برانگیز (هایدگر, ۱۳۹۰: ۱۱) ارتباط برقرار بکند, می‌توان از همین استدلال بهره برد که هر نوع بیناسوژه گی

[1] Intersubjectivity

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

منجر به سوژه شدن نخواهد شد, مگر این‌که فرد با سوژه‌ای که قبلاً شکل‌گرفته است و اهل تفکر است و مسئول خود و دیگران (به تعبیر سارتر) می‌باشد, در چنین شرایطی فرد به سوژه تبدیل خواهد شد. یا اینکه منظور هابرماس از بیناسوژه گی بین الاذهانی نباشد. زیرا, اگر دو فرد با آگاهی اندک با یکدیگر در ارتباط باشند, چگونه می‌توانند رشد کنند و آگاه شوند و به سوژه تبدیل بشوند؟ زیرا در این حالت ارتباط بین الاذهانی یعنی بین دو ذهن فرد گونه برقرار می‌شود. اتفاقاً هابرماس در ارتباط با روانکاوی معتقد است که "خویشتن در رابطه‌ی بیناسوژه ای میان پزشک و بیمار است که جایگاهی مؤسس می‌یابد. این بیناسوژه گی هنگامی روی می‌دهد که پزشک و بیمار باهم و از روی تأمل, سد ارتباط را می‌شکنند." (میلر,۱۳۸٤: ۹۱) درنتیجه, با همین استدلال اگر بیمار روانی با بیمار روانی دیگر ارتباط برقرار بکند و امر بیناسوژه گی رخ بدهد, که می‌دهد, هیچ کدام به سوژه تبدیل نخواهند شد, زیرا هر دو از آگاهی لازم برخوردار نیستند, در واقع, در این حالت ارتباط بین الاذهانی صورت گرفته است. ولی عمل روان‌درمانی و تبدیل فرد به سوژه توسط روانکاوی که خود سوژه است, صورت می‌گیرد. یعنی بیناسوژه گی روانکاو در قالب سوژه و بیمار در قالب فرد امکان سوژه شدن فرد را مهیا می‌کند. لذا ارتباط جایگاه مهمی دارد. در اهمیت نقش ارتباطمید معتقد است که "اهمیت ارتباط در این است که یک‌شکل رفتاری که انسان می‌تواند یک موضوعی برای خودش بشود را تدارک می‌بیند. ازاین‌رو, خود به‌عنوان یک موضوع برای خود در اصل یک ساختار اجتماعی هست و در یک تجربهٔ اجتماعی تولید می‌شود." (مید, ۱۹٦۳: ۱۱۸)

روانکاوی به‌عنوان یک مکتب فکری که رفتار انسان را متأثر و هدایت‌شده توسط غرایز می‌داند, به‌نوعی سوژه بودگی را نفی و فرد بودن را توجیه می‌کند. ولی عمل روانکاوی یعنی روان‌درمانی عکس این حرکت را نشان می‌دهد. یعنی به دلیل اینکه "هدف تحلیل روانکاوی ساختن خویشتن واحد است, یا به تعبیر هابرماس روانکاوی به فهم ساختارهای عموماً نمادین گرایش ندارد, بلکه به «فهم تأمل – بر – خود گرایش دارد." (میلر, ۱۳۸٤: ۹۰) که این امر کمک به سوژه شدن انسان می‌کند. یعنی بیمار که قدرت فکر کردن (یعنی زندگی عادی و طبیعی) را از دست داده است, یک فرد است یا به فرد تبدیل شده است, زمانی که روانکاوی می‌شود به خود آمده و سوژه می‌شود. در واقع, "در این توصیف, فرایند روانکاوی, مطابق با الگوی خویشتن مؤسس, تصاحب دوباره‌ی آن چیزی است که آگاهی موقتاً از دست داده بود. «تجربه‌ی تأمل که روشن گری آن را بر می‌انگیزاند, دقیقاً عملی است که از طریق آن سوژه

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

خودش را از وضعیتی آزاد می‌کند که در آن ابژه ای برای خود بوده است. این فعالیت خاص را باید خودِ سوژه انجام دهد.»" (همان, ۹۰ و ۹۱) ازاین‌رو, روانکاوی رهایی‌بخش است. زیرا, "عینیت بیماری بیانگر آن است که بیمار سوژه‌ای محکوم به انفعال و موقتاً محروم از این امکان است که سوژه ای کاملاً برخوردار از قوای خود باشد." (همان, ۱۰۵) و عمل روانکاوی این تبدیل به سوژهٔ فعال را انجام می‌دهد. به زبان دیگر, "روانکاوی همچون یک فرایند یادگیری تلقی می‌شود که در آن فرد فرایند رشدی را که با شروع روان آزردگی قطع شده بود, دوباره از سر گرفته آن را کامل می‌کند." (پروین, ۱۳۷٤: ۱٦۱) دی نای نیز همین عقیده را دنبال می‌کند که "یکی از هدف‌های درمان روانکاوی, گشودن ناهشیار شخص و دادن فرصتی به اوست تا با جنبه‌های عمیق‌تر شخصیت خویش یعنی نهاد تماس برقرار کند." (دی نای, ۱۳۸۱: ۳۳) همچنین لکان روانکاو فرانسوی از منظری دیگر به این نکته می‌پردازد. "لکان معتقد است, آنچه را که رونکاوای می‌خواهد و وظیفه خود می‌داند که به آن برسد, خوب گفتن در برابر خوب زیستن است. خوب زیستن آن چیزی است که جامعه مدرن به‌عنوان یک هدف در مقابل افرادش می‌گذارد و مدام به تبلیغ آن می‌پردازد. از مشخصات خوب زیستن تطابق با استانداردهای جامعه, تلاش برای کسب رفاه, تلاش برای برقراری نوع خاصی از روابط اجتماعی و امثال این‌ها است. خوب گفتن به معنای خوب حرف زدن هم نیست. خوب گفتن, یعنی رابطه بین کلمات و وجود, رابطه بین کلمات و آنچه هستیم. خوب گفتن بنابراین یک دانش است در مورد خود سوژه. در خوب گفتن هدف این است که شخص به‌نوعی رأی نهایی در مورد وجود خودش دست یابد, به‌نوعی قضاوت آخر. یعنی دانش ناخودآگاه در اثر جریان روانکاوی منجر به تولد سوژه خودآگاه شود." (کدیور, ۱۳۸۱: ۲۲) ازاین‌رو, "جایگاه حقیقی سوژه در کلمه است. روانکاوی مطلقاً یک دفتر خاطرات خصوصی راجع به عواطف و احساسات نیست." (همان, ۲٦)

بدین ترتیب, در عمل روانکاوی فرد مراجعه‌کننده, خود به روانکاو, و یا به سوژه به کمک روانکاو تبدیل می‌شود. زیرا در عمل روانکاوی هم آگاه شدن و هم واقف شدن به خویشتن خویش رُخ می‌دهد. ازاین‌رو, "کار آنالیست [روانکاو] واداشتن بیمار به گوش دادن به آن چیزهایی است که او در گفتار خود از شنیدن آن‌ها عاجز است یا می‌توان گفت از شنیدن آن‌ها پرهیز می‌کرد." (کدیور,۱۳۸۱: ۲۹) ازاین‌جهت است که, "لکان پایان روانکاوی را به بیدار شدن از یک خواب طولانی تشبیه کرد." (همان, ۳۵) یا در جای دیگر کدیور معتقد است که,

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

"روانکاوی برای افرادی است که بدون هیچ تلنگری از جانب روانکاوی خواب خوششان آشفته شده است و حالا که قادر نیستند دوباره به خواب روند بالاخره تصمیم گرفته‌اند که ببینند چه چیزی مانع آن‌هاست." (همان, ۳٦) در این حالت فرد با بیدار شدن از خواب, به خودآگاه وارد می‌شود.

در امر سوژه شدن تغییر ذهن صورت می‌گیرد که محصول آن آگاهی است. و در این رهگذر, "سوژه بودن یا سوژه شدن آغاز جستجوی یک خود است, خودی مطمئن و مسلط." (اسلدزیفسکی, ۱۹۹۱: ٤۱) از منظری دیگر, "پیدایش و تاریخ ذهنی در روابط مشخصاً اجتماعی نابرابری و سلطه جا دارد که بخشی از رهایی اجتماعی است. کاری که در اصل تمایز بین فرد و سوژه صورت می‌گیرد. و شاید پروژهٔ رهایی است و معنی کلمهٔ سوژه از وابستگی به تأکید به خود تغییر می‌کند." (گالیسو, ۱۹۹۱: ۷) بلکمور هم معتقد است که, "مسئلهٔ «خود» به مسئلهٔ آگاهی گره خورده است, زیرا هر وقت تجربه‌های آگاهانه‌ای وجود دارد خیلی راحت می‌شود فرض کرد که این تجربه‌ها لابد دارند برای کسی روی می‌دهند, یعنی نمی‌شود که تجربه‌هایی باشند اما تجربه کننده ای نباشد." (بلکمور, ۱۳۸۷: ۸٦) به زبان دیگر, کدیور بر این باور است که "تمام علوم دیگر با خودآگاه آدمیان سروکار دارند. ایدئال ابژکتیویته (عینیت) در علم به معنای به حداقل رساندن سوبژکتیویته (ذهنیت) مشاهده‌گر و یا همان به حداقل رساندن تأثیر ناخودآگاه او در مطالعه‌اش است. درحالی‌که در علم روانکاوی موضوع مطالعه همان سوبژکتیویته انسان‌هاست." (کدیور, ۱۳۸۱: ۳۹) درهرحال نخست, سوژه اهمیت زیادی داشته, دوم, سوژه شدن امری است که فرایندی را طی می‌کند و ذاتی یا موروثی نیست, ویژگی‌هایی است که به دست می‌آید, یعنی امری اکتسابی است و نهادهای آموزشی در تولید آن نقش دارند.

**بحث و نتیجه‌گیری:**

درصورتی‌که افراد جامعه‌ای استقلال داشته باشند, آزاد باشند, اهل تفکر باشند و با موضوعات تفکر برانگیز هم ارتباط داشته باشند, خلاق باشند, می‌توانند به سوژه تبدیل بشوند؟ آیا موانع دیگری در سر راه سوژه شدن افراد وجود دارد؟ اولین مانع بحث ایدئولوژی است که اجازه نمی‌دهد همهٔ افراد به سوژه تبدیل بشوند.

آیا واقعاً ایدئولوژی و قدرت سوژه ساز و سوژه پرور هستند؟ یا هر دو سوژه کُش هستند؟ این پرسش جای بحث دارد. درواقع, ایدئولوژی مجموعهٔ قوانین, ارزش‌ها, هنجارها, بایدها و نبایدهایی است که برای تمامی لحظات و ارکان زندگی خصوصی و جمعی یک جامعه در نظر

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

گرفته می‌شود. به زبان دیگر, ایدئولوژی زندگی اقتصادی, اجتماعی, فرهنگی, سیاسی یک جامعه و حتی روابط بین فردی را شکل می‌دهد و هدایت می‌کند. بعضی از ایدئولوژی‌ها در عرصه‌های زندگی خصوصی افراد نیز دخالت می‌کنند و قوانینی را در نظر می‌گیرند. لِشِک کولاکوفسکی "در مقالهٔ «توتالیتاریسم [اقتدارگرایی] و فضیلتِ دروغ» می‌نویسد که هدف واقعی توتالیتاریسم آن است که چیرگیِ ایدئولوژیِ خود را به مرتبه‌ای برساند که در آن زندگی خصوصی کاملاً از میان برود و انسان‌ها یکسره به مصادیقی از شعارهای ایدئولوژیک تقلیل پیدا کنند." (کولاکوفسکی, ۱۳۸۸: ۲۲) وی در تأیید ادعای خود به کمونیسم پرداخته و معتقد است که "کمونیسم, برده‌داری و مطاوعت محض فئودالی را دوباره برقرار ساخت و این روش تا مدت‌زمانی طولانی – هرچند در سطوح ابتدایی تولید – مؤثر واقع شد. اما رژیم برای فراتر رفتن از این حد, یا احتیاج به مُحرک و انگیزهٔ ایدئولوژیک داشت و یا نیاز به آنچه اصطلاحاً مهمیز و مشوق مادی خوانده می‌شود." (همان, ٦٨) به هر جهت, ایدئولوژی یک ساختار دارد, یک حریم دارد, یک محدوده دارد. ازاین‌رو, با توجه به اینکه ایدئولوژی نخست, دارای چارچوب مشخصی است و ضمناً ساختارمند است و دوم, مایل است اجرا بشود و برای اجراشدن نیازمند همکاری مخاطبانش است, پس باید برای اجرای ایدئولوژی نقش‌هایی را واگذار کند. لذا, ساختنِ ساختار (اذهان) هدفش است که به‌نوعی التوسر هم با کارکرد ایدئولوژی بیان می‌کند. با این دیدگاه, به‌نوعی سوژه ساز است, ولی سوژه‌ای در چارچوب ایدئولوژی و نه فراتر از قوانین و ساختارش. درواقع, ایدئولوژی سوژهٔ محدود می‌سازد. زیرا, فرد را محدود به مشخصات و خواسته‌های خود می‌کند. چون, ایدئولوژی بحث خوب و بد, زشت و زیبا, سیاه‌وسفید, خیر و شر, دوست و دشمن و خودی و غیرخودی را مطرح می‌کند. بدین ترتیب, در خارج از ایدئولوژی فرد جایگاهی ندارد. درنتیجه, با این رویکرد, ایدئولوژی بیشتر سوژه کُش است تا سوژه ساز, یا اینکه سوژه‌هایی خاص و محدود می‌سازد. آنانی که با ایدئولوژی همگام نباشند, سوژه نخواهند بود و ایدئولوژی اجازهٔ سوژه شدن را نمی‌دهد. در همین راستا, "دیوید هارتمن[1] می‌گوید: «چارچوب یکدست, ذهن انتقادی نمی‌سازد. وقتی تنها یک حقیقت خود گواه وجود دارد در مورد هیچ‌چیز سؤال ایجاد نمی‌شود و هیچ‌گاه جرقهٔ خلاقیتی زده نمی‌شود.»" (گاردنر, ۱۳۸٦: ۲۷۵) لذا, سوژه‌ای متولد نمی‌شود. به زبان دیگر,

[1] Daivid Hartman

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

ایدئولوژی به تعبیر علوم سیاسی اقتدارگراست, لذا نمی‌تواند سوژه پرور باشد. سریع القلم بر این باور است که, "پی آمدهای سلسله وار اقتدارگرایی از فرد محور بودن, به ساختار اجتماعی و فرهنگی می‌انجامد که در آن انسان بی‌ارزش می‌شود و حق‌وحقوقی نخواهد داشت و صرفاً رعیتی است برای سوءاستفاده که صرفاً در حد بقا مجاز به زندگی و رفت‌وآمد است." (سریع القلم,۱۳۹۰: ٤٩) این امر یعنی مرگ سوژه را به همراه دارد.

از دیدگاه شیلز "ایدئولوژی نوعی از نظام‌های اعتقادی مثبت و هنجاری است (همان تمایز بین قضاوت‌های عینی و قضاوت‌های ارزشی) که در تمام جوامع بشری شکوفا می‌شوند. در مقایسه با «جهان‌بینی‌ها», ایدئولوژی‌ها با خصلت صراحت فرمول‌بندی‌هایشان مشخص می‌شوند, اما ضمناً در مقابل نوآوری بسته‌تر, سخت‌تر, و مقاوم‌ترند. جنبهٔ عاطفی در انتشار و دفاع از آن‌ها قوی است و سرسپُردگی همه‌جانبه و کاملی از پیروان خود می‌طلبند." (بودُن, ۱۳۷۸: ۳۷) بودُن معتقد است, "ایدئولوژی‌ها به سبب وضعشان نسبت به هشت ضابطه, با دیگر نظام‌های اعتقادی تفاوت دارند. این هشت مورد عبارت است از: خصلت واضح بین تبیین آن‌ها, تمایل به گردآمدن به دور اعتقادی مثبت یا هنجاری خاص, تمایل به تمایز با دیگر نظام‌های اعتقادی گذشته یا حال, بسته بودن در مقابل نوآوری, خصلت ناشکیبای دستورالعمل‌ها, خصلت عاطفی انتشار, الزام پیوستگی کامل و همه‌جانبه و بالاخره مشارکت با دیگر نهادهایی که وظیفه‌شان تقویت و تحقق اعتقادات آن‌هاست." (همان, ۳۹) وی با تفکر فردگرایانه در جای دیگر کتابش در نقد ایدئولوژی می‌افزاید "ایدئولوژی مستلزم نابینایی است و نابینایی مستلزم وجود یک ناخودآگاهی که برحسب تعریف قادر است که علیرغم فرد بر وجدان او مسلط شود." (همان, ٦٨)

مکتب فرانکفورت نیز مخالف ایدئولوژی است و بر این باور است که ایدئولوژی سوژه کُش است. دراین‌باره, این مکتب "طی بررسی‌ها و تحقیقات متعدد خود در باره‌ی تاریخ جامعهٔ آلمان از منظر و ابعاد مختلف با مُعضل یا پدیدهٔ خاصی روبرو شده بود و آن عبارت بود از مسئلهٔ توسل فاشیسم به ابزار فریبکارانه به‌منظور دست‌کاری در اذهان, چیزی که در تعبیر کلی می‌توان از آن تحت عنوان «نظریهٔ فریب اذهان» یادکرد." (نوذری, ١٣٨٤: ١٠٩) که این دست‌کاری اذهان واجد ایدئولوژی بود. ازآنجایی‌که, ایدئولوژی قاعدتاً واجد استیلا است, "بنا بر استدلال نظریهٔ انتقادی, استیلا از طریق سرکوب ویژگی‌های سوبژکتیو عمل می‌کند و آزادسازی به معنای آن است که سوژه ویژگی‌های معرفِ جایگاهش به‌منزله‌ی سوژه را دوباره

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

تصاحب کند." (میلر,۱۳۸٤: ۸۳) ازاین‌رو, کارکرد ایدئولوژی به‌نوعی عمل استیلا است. ازجمله هابرماس از اصحاب همین مکتب معتقد است که ساختار به هر جهت سوژه کش است. وی معتقد است که "عقل از طریق تأمل – بر – خود تحقق می‌یابد. مبارزه به شکل‌های سرکوب گر سازمان اجتماعی از طریق تغییری که در آگاهی سوژه‌های انسانی و بارهایی‌ای که تحققِ تواناییِ خاص انسان در فعالیت خود سالارانه و مؤسس است, روی می‌دهد. این مبارزه به‌طور ضمنی دلالت دارد بر «پیش‌بینی جامعه‌ای رهایی یافته و خود سالاری بالغ و بالفعل برای همه‌ی انسان‌ها»." (همان, ۸٦) ژرژ هربرتمید نیز در ارتباط با مقولهٔ «خود» با مقایسهٔ بین جوامع اولیه و متمدن به‌نوعی به همین مسئله اشاره می‌کند. به‌زعم او "تفاوتی که در جوامع ابتدائی و متمدن وجود دارد, ازاینجا ناشی می‌شود که در جامعهٔ اولیه, خود, خیلی محدود در تفکرش, در رفتارش توسط مدل‌ها و الگوهایی و فعالیت‌های اجتماعی سازمان‌یافته که گروهش تعیین می‌کند, می‌باشد. به‌عبارت‌دیگر, جامعهٔ اولیه جایگاه کمی برای فردیتِ فرد در نظر می‌گیرد. درحالی‌که, هرچقدر جامعهٔ اولیه به سمت جامعهٔ متمدن می‌رود, آزادی فکر کردن, عمل کردن بیشتری را برای شهروندانش یعنی به خودها می‌دهد." (مید, ۱۹٦۳: ۱۸۷) ازاین‌رو, وی در جای دیگر برای تفکیک دو نوع جامعه می‌افزاید, "نظریهٔ جامعهٔ قراردادی [مدرن] تصور می‌کند که افراد در ابتدا مثل هستی هوشمند, مثل خودها وجود دارند و جمع می‌شوند تا جامعه‌ای را شکل بدهند و بسازند." (همان, ۱۹۸)

بودُن با نقد ایدئولوژی مارکسیم با مفهوم ایدئولوژی مخالفت می‌کند. وی معتقد است که قدرتی که ایدئولوژیک باشد به فرد اجازهٔ سوژه شدن را نمی‌دهد. شیلز, مکتب فرانکفورت و هابرماس هم این عقیده را تأیید می‌کنند که ایدئولوژی سوژه کُش است. همین استدلال را می‌توان در مورد مفهوم قدرت فوکو مطرح کرد که وی معتقد است قدرت سوژه ساز است.

اگر در جامعه‌ای آزادی باشد و ایدئولوژی هم وجود نداشته باشد, همهٔ افراد سوژه خواهند شد؟ چه موانعی باعث می‌شوند تا فرد, فرد باقی بماند؟ یکی از این موانع مهم, این است که فرد علیرغم وجود آزادی و در فضای آزادی, الینه[1] نشده باشد. به زبان دیگر, در کنار آزادی, و استقلال فرد, یکی دیگر از مفاهیمی که در ارتباط با انسان و در این راستا قابل تعمق است و تفاوت فردی (بیشتر تفاوت فرد و سوژه) را به وجود می‌آورد, و ضمناً مانع سوژه شدن فرد

[1] Aliénation

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

است, بحث الینه شدن یا مسخ شدن یا ازخودبیگانگی است که امروزه به نظریه‌ای مجزا (گابل و همکاران, ۱۹۷٤) تبدیل شده است.

اولین بار مفهوم ازخودبیگانگی را مارکس مطرح کرد. مارکس "این مضمون را مخصوصاً به‌منظور تأویل مناسبات بین بورژوازی و رنجبران موردتوجه قرار می‌دهد. به‌زعم او, ازخودبیگانگی اساسی, در روابط تولید جای دارد. تقسیم‌کار و مالکیت فردی وسایل جمعی تولید, موجبات پیدایی شرایط و مقتضیاتی دونشان انسان را فراهم می‌سازند که در آن انسان مورد بهره‌کشی انسان قرار می‌گیرد. محصول فعالیت انسان از تولیدکننده‌اش جدا می‌شود و اقلیتی بدان دست می‌یابد. جوهر انسانی به‌جای آنکه به خود انسان بازگردد, در اشیاءِ تولیدشده جذب می‌شود. اشکالی مجرد چون پول و کالا و سرمایه به‌صورت بت‌هایی چند درمی‌آیند, با انسان بیگانه می‌شوند و او را باقدرت جاذب خود خرد می‌کنند." (بیرو, ۱۳۷۰: ۱۱) البته لوکاچ معتقد است که بعد از مارکس او اولین فردی است که به این موضوع پرداخته است. (لوکاچ, ۱۳۷۷: ٥٦)

به باور مارکوزه, "مارکس رنج و بدبختی‌های ناشی از کار در نظام سرمایه‌داری را, یادآور شده, ادامه‌ی این وضع, مزدوری و بردگی است که اکنون به ازخودبیگانگی انسان‌ها منجر شده و ویژگی‌های نظام سرمایه‌داری را نمایانده است." (مارکوزه, ۱۳۸۸: ٦۱) وی در ادامه می‌افزاید "انسان امروز, مانند سایر چیزها در نظام تولید جامعه‌ی صنعتی, مورداستفاده قرار می‌گیرد و هرروز که می‌گذرد, در اعماق این جامعه, بیشتر فرو می‌رود. (همان, ٦۲) و به دنبال آن بیشتر ازخودبیگانه می‌شود. درواقع, "استفاده رایج و سیاسی از مفهوم ازخودبیگانگی به شرایط مبهمی سوق می‌دهد که, انسان مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد, بیگانه شده با خودش, غصب شده, قلب شده یا ضایع‌شده است. این برداشت به سمتِ فهمیدن اینکه شرایط پیدایش این مفهوم چه هستند, می‌رود. منبع فلسفی مفهوم ازخودبیگانگی دو برداشت در بردارد. از سویی, یک مفهوم حقوقی است و در برداشت سیاسی که نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی دارند, ازخودبیگانگی آزادی طبیعی ضد آزادی مدنی است." (اررو و همکار, ۱۹۷۵: ۷)

از خودبیگانگی مانع فکر کردن فرد نیز می‌شود, هرچند که ظاهراً فرد آزاد باشد. مسخ شدن به‌نوعی سلب آزادی واقعی است. فرد عملاً دربند است, بندی که چندان نمایان نیست. بنابراین, مشخصات سوژه زمانی می‌توانند اجرا شوند که فرد الینه یا مسخ نشده باشد. ازاین‌رو, فرد ازخودبیگانه با هر چیزی که باشد نمی‌تواند سوژه بشود, زیرا فرد مسخ‌شده, دربند است.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

برای مثال, یک فرد مُعتاد به‌نوعی دربند و ازخودبیگانه شدهٔ مواد مُخدر است, لذا نمی‌تواند به سوژه تبدیل بشود. بیمار روانی نیز ازخودبیگانه است که به کمک روانکاوی به خویشتن خویش برمی‌گردد.

در صورت وجود آزادی و استقلال و ازخودبیگانه نشدن, چه عامل یا عواملی می‌توانند در سوژه شدن فرد نقش داشته باشند یا چگونه می‌شود که فرد اهل تفکر می‌شود و آگاهی‌اش افزایش می‌یابد؟

به نظر می‌رسد که در بین این عوامل مطرح‌شده, عواملی تولید آگاهی و تفکر می‌کنند که مانع مسخ‌شدگی نیز می‌شوند, نخست, تحصیلات دانشگاهی است, دوم افزایش فرهنگ فردی که این دو عامل از عناصر کلیدی و مهم سرمایهٔ فرهنگی به زبان بوردیو است. بوردیو معتقد است که انسان‌ها دارای سه نوع سرمایه هستند.

سرمایه‌ی اقتصادی, مجموع درآمدهای مادی و دارایی‌های مختلف یک خانواده, سرمایه‌ی اجتماعی, نوع و اندازهٔ روابط اجتماعی با افراد هم‌طبقه (افقی) و طبقات دیگر و بالاتر از خود (عمودی) و سرمایه‌ی فرهنگی که مهم‌ترین, پیچیده‌ترین و شاید بتوان گفت پنهان‌ترین بخش داشتنی‌های انسان‌ها است. "سرمایهٔ فرهنگی داشتنی‌ها (امکانات) فرهنگی است که توسط کنش‌های آموزشی خانوادگی به فرزندان انتقال پیدا می‌کند."(بوردیو, ۱۹۷۲: ٤٦) میلنر در تعریف و برداشت از این مفهوم در نظریهٔ بوردیو معتقد است, "بدین معنی که کارکرد اجتماعی مهارت‌ها و صلاحیت‌ها و دانش‌های فرهنگیِ کسب‌شده دقیقاً شبیه کارکرد سرمایهٔ اقتصادی است, یعنی نوعی «سرمایه» در اختیار افراد قرار می‌دهد که می‌توان آن را جهت حفظ منافع اقتصادی و اجتماعی به کار گرفت." (میلنر و براویت, ۱۳۸۵: ۳۱۸) سرمایه ی فرهنگی به‌زعم بودیو دارای سه بخش می‌باشد.

الف: سرمایه‌ی فرهنگی درونی شده که بیانگر چیزهایی است که افراد می‌دانند و می‌توانند انجام دهند. درواقع این سرمایه‌ی فرهنگی درونی شده, توانایی‌های بالقوه‌ای است که به‌تدریج بخشی از وجود فرد شده است که به نام عادت واره تجلی می‌یابد. عادت واره از سویی, "ساختاری است که ساختارهایی را می‌سازد." (بوردیو, ۱۹۸۹: ۸۸) از سوی دیگر, "منبع فکری کنترل‌کننده‌ی افکار و رفتار انسان است." (همان, ۸۷)

ب: سرمایه‌ی فرهنگی عینیت یافته, ازجمله کالاهای فرهنگی و اشیاء مادی از قبیل کتاب و کتابخانه, مجسمه, تابلوهای نقاشی, آثار هنری و عتیقه می‌باشد.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

ج: سرمایه‌ی فرهنگی نهادینه‌شده, ازجمله صلاحیت‌های تحصیلی که در قالب مدارک و مدارج تحصیلی رسمی نمود عینی پیدا می‌کنند. این بخش مختص آموزش عالی است.

به باور بوردیو هر سه سرمایه مهم هستند و با یکدیگر ارتباط دارند. حتی تا حدودی این سرمایه‌ها قابل‌تبدیل به یکدیگر نیز هستند, البته قدرت تبدیل سرمایه ی اجتماعی به سرمایه ی فرهنگی کمتر از قدرت تبدیل سرمایه ی فرهنگی به سرمایه ی اجتماعی است. ولی سرمایهٔ فرهنگی مهم تر از دو سرمایهٔ دیگر است. در این باره وی معتقد است که, "از بعضی وجوه, انتقال سرمایهٔ فرهنگی نشان دهندهٔ موثرترین شکل انتقال موروثی سرمایه است زیرا تا حد زیادی به صورت عینی انجام گرفته و بنابراین کمتر قابل کنترل است, در حالی که ثروت اقتصادی از ارث از طریق مالیات قابل مهار است." (بوردیو,۱۳۸۰: ۳۲) سرمایهٔ اقتصادی می‌تواند ارثی یا اکتسابی باشد. بخشی از سرمایه ی فرهنگی (تحصیلات و شناخت‌ها و مهارت‌ها) اصلاً ارثی نبوده بلکه فقط اکتسابی است. فقط بخش سوم آن ارثی است. دوم, سرمایه ی اجتماعی می‌تواند از سرمایه ی اقتصادی و سرمایه ی فرهنگی تأثیر بگیرد. و قابل انتقال به یکدیگر هستند. در حالی که, سرمایه ی فرهنگی بیشتر از بقیه بر دو سرمایه ی دیگر تأثیر می‌گذارد.

با اکتسابی بودن سرمایه‌ی فرهنگی, بحث تغییر ذهن ملاک و مطرح است که عقاید و موضع‌گیری‌های متفاوتی در این زمینه وجود دارد. "بر اساس بعضی از وجوه نظر پیاژه, ذهن کودکان به‌سادگی, قاطعانه و بدون نیاز به آموزش رسمی تغییر می‌کند. از جهت دیگر, بر اساس نظر فروید, ذهن به‌صورت قابل‌ملاحظه ای در برابر تغییر مقاوم است, حتی وقتی که تغییر شدیداً مطلوب باشد." (گاردنر, ۱۳۸۱: ۸۸) البته گاردنر خود بر این باور است که "درعین‌حال, ذهن, در کمال تعجب, سازوکاری محافظه‌کار است. نظریه‌ها, مفاهیم, داستان‌ها و مهارت‌ها در سال‌های اول شکل می‌گیرند و اغلب آن‌ها در برابر تغییر مقاوم‌اند." (همان, ۱۰۱) درهرحال تغییر ذهن صورت می‌گیرد که بتواند رفتارها را دگرگون کند. ولی کجا و به تعبیر بوردیو چه میدانی (اقتصادی, اجتماعی, فرهنگی و غیره) امکان این تغییر را میسر می‌سازد؟

با توجه به این نکته می‌توان مدعی شد که میدان‌های آموزش عالی, یعنی دانشگاه‌ها نقش مهم و چشمگیری در افزایش سرمایهٔ فرهنگی افراد دارند به‌طوری‌که اگر کارشناسی و علمی عمل بکنند و علاوه بر انتقال و ساختن دانش نزد جوانان, محیطی فرهنگی را برای آن‌ها مهیا کنند که فرهنگ آنان نیز ارتقاء یابد. در این صورت این افراد آگاه و مسلط بر خود, تصمیم‌گیرنده‌ی

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

اصلی مسائل زندگی خویش و مفید برای خود و برای اطرافیان و جامعه و نهایتاً دارای تمام ویژگی‌هایی هستند که با سوژه تطابق دارد. با حضور و ورود این سوژه‌ها در سطح جامعه ازجمله رفتن تعدادی از آنان به نهاد آموزش‌وپرورش, کمک شایانی در سوژه پروری فرزندان جامعه خواهند کرد. با افزایش سوژه‌ها در سطح جامعه, جامعه می‌تواند مسیر پیشرفت و توسعهٔ پایدار را طی کند. بدانیم که سوژه یک محصول است, یک تولید است. سوژه برساخته‌ای اجتماعی است و طی فرایندی ساخته می‌شود. زیرا, سوژه در ارتباط با عناصری شکل می‌گیرد, ساخته می‌شود و سپس فعال می‌شود و به باور لورو و لاپاساد (۱۹۷٦) سوژه تبدیل به بازیگر اجتماعی[1] می‌شود. و این بازیگری یا سوژه بود گی از بین نمی‌رود زیرا, به اعتقاد فروید, "آنچه زمانی در روان ما هستی گرفته است هرگز نیست نمی‌گردد, و هر چیز به‌گونه‌ای در یاد می‌ماند و در شرایط مناسب, آنگاه‌که امکان بازگشت به گذشته فراهم آید, باز پدیدار می‌گردد." (فروید, ۱۳۸٤: ۱۵) وی در تأکید اهمیت تاریخچهٔ گذشتهٔ انسان می‌افزاید: "من در استخوان‌های رشد یافتهٔ یک بزرگ‌سال می‌توانم – این‌یک حقیقت است – انگارهٔ استخوان یک کودک را ردیابی کنم, اما خود آن ناپدیدشده است, زیرا رفته‌رفته درازتر و پهن‌تر شده و به شکل بعدی‌اش در آمده است. واقعیت این است که تنها در مغز امکان حفظ همهٔ این مراحل اولیه در کنار مراحل بعدی وجود دارد, اما ما در موقعیتی نیستیم که با یک بیان تجسمی این پدیده را به نمایش بگذاریم." (همان, ۱۹) درنتیجه, تلاش کنیم تا سوژه‌های بیشتری را پرورش دهیم و وقتی افراد سوژه شدند, سوژه باقی خواهند ماند.

[1] Acteur Social

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

**فهرست منابع:**

آدورنو تئودور و. و هورکهایمر ماکس (۱۳۸٤). دیالکتیک روشنگری. قطعات فلسفی. ترجمهٔ مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران, گام نو.

استور آنتونی (۱۳۷۵). فروید. ترجمهٔ حسن مرندی. تهران, نشر طرح نو.

استونز راب (۱۳۷۹). متفکران بزرگ جامعه‌شناسی. ترجمه ی مهرداد میردامادی. تهران, نشر مرکز.

اونز دیلن (۱۳۸٦). فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روان‌کاوی لکانی. ترجمهٔ مهدی رفیع و مهدی پارسا. تهران, نشر گام نو.

اوی زرمان تئودور (۱۳۷۷). مسائل تاریخ فلسفه. ترجمهٔ پرویز بابایی. تهران, موسسه انتشارات نگاه.

التوسر لویی (۱۳۸۸). ایدئولوژی و سازوکارهای ایدئولوژیک دولت. ترجمهٔ روزبه صدرآرا. تهران, نشر چشمه.

برلین آیزایا (۱۳۸۵). سرشت تلخ بشر. جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها. ترجمهٔ لیلا سازگار. تهران, نشر ققنوس.

بارکر کریس (۱۳۸۷). مطالعات فرهنگی: نظریه و عملکرد. مترجمان: مهدی فرجی و نفیسه حمیدی. تهران, پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

بلکمور سوزان (۱۳۸۷). آگاهی. ترجمهٔ رضا رضایی. تهران, فرهنگ معاصر.

بوردیو پیر (۱۳۸۰). نظریه کنش، دلایل عملی و انتخاب عقلانی. ترجمه‌ی مرتضی مردی‌ها. تهران, انتشارات نقش و نگار.

بوردیو پیر (۱۳۸۷). درباره‌ی تلویزیون و سلطهٔ ژورنالیسم. ترجمهٔ ناصر فکوهی. تهران, انتشارات آشتیان.

بودُن ریمون (۱۳۷۸). ایدئولوژی در منشأ معتقدات. ترجمهٔ ایرج علی آبادی. تهران, نشر شیرازه.

بودُن ریمون (۱۳۸۳). مطالعاتی در آثار جامعه شناسان کلاسیک. جلد اول. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران, نشر مرکز.

بون ویتز پاتریس (۱۳۹۰). درس‌هایی از جامعه‌شناسی پی یر بوردیو. ترجمهٔ جهانگیر جهانگیری و حسن پورسفیر. تهران, نشر آگه.

بیرو آلن (۱۳۷۰). فرهنگ علوم اجتماعی (انگلیسی, فرانسه, فارسی) ترجمه ی باقر ساروخانی. تهران, انتشارات کیهان.

پروین لارنس ای (۱۳۷٤). روانشناسی شخصیت, (نظریه و تحقیق). ترجمه‌ی محمد جعفر جوادی و پروین کدیور. تهران, مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

پرستش شهرام (۱۳۹۰) روایت نابودی ناب. تحلیل بوردیویی بوف کور در میدان ادبی ایران. تهران, نشر ثالث.

تنهایی حسین (۱۳۸۸). هربرت بلومر و کنش متقابل گرایی نمادی. تهران, انتشارات بهمن برنا.

چالمرز آلن اف. (۱۳۷۹). چیستی علم. درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی. ترجمه: دکتر سعید زیباکلام. تهران, سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

حقیقی شاهرخ (۱۳۷۹). گذار از مدرنیته؟ نیچه, فوکو, لیوتار, دریدا. تهران, آگه.

دلاور علی (۱۳۸۵). مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی. تهران, انتشارات رشد.

دی. نای رابرت (۱۳۸۱). سه مکتب روانشناسی. دیدگاه‌های فروید، اسکینر و راجرز. ترجمه‌ی : سید احمد جلالی. تهران, انتشارات پادرا.

ریتزر جورج (۱۳۷۹). نظریهٔ جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمهٔ محسن ثلاثی. تهران, انتشارات علمی.

روسو ژان ژاک (۱۳۵۲). قرارداد اجتماعی- اصول حقوق سیاسی. ترجمه ی منوچهر کیا. تهران, انتشارات گنجینه چاپ دوم.

روسو ژان ژاک (۱۳٦۸). امیل یا آموزش و پرورش. ترجمهٔ منوچهر کیا. تهران, انتشارات گنجینه, چاپ ششم.

سارتر ژان پل (۱۳٤۸). اگزیستانسیالیسم یا مکتب انسانیت. ترجمه ی جواهر چی. تهران, مؤسسه مطبوعاتی فرخی.

سریع القلم محمود (۱۳۹۰). اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار. تهران, نشر فرزان روز.

سِنِت ریچارد (۱۳۸٦). اقتدار. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران, شیرازه.

شارون جوئل (۱۳۷۹). ده پرسش از دیدگاه جامعه شناسی. ترجمه‌ی: منوچهر صبوری. تهران, نشر نی.

شُویره کریستی ین و الیویه فونتن (۱۳۸۵). واژگان بوردیو. ترجمه‌ی مرتضی کتبی. تهران, نشر نی.

ضیمران محمد (۱۳۸۱). میشل فوکو: دانش و قدرت. تهران, نشر هرمس.

فروید زیگموند (۱۳۷۹). آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره. ترجمه‌ی محمد حسین وقار. تهران, انتشارات اطلاعات.

فروید زیگموند (۱۳۸٤). تفسیر خواب. ترجمهٔ شیوا رویگران. تهران, نشر مرکز.

فروید زیگموند (۱۳۸٤). تمدن و ناخشنودی‌های آن. ترجمهٔ خسرو همایون پور. تهران, موسسه انتشارات امیر کبیر.

فوکو میشل (۱۳۸۱). دیرینه‌شناسی دانش. ترجمهٔ عبدالقادر سواری. تهران, نشر گام نو.

فوکو میشل (۱۳۸۸). تاریخ جنون. ترجمهٔ فاطمه ولیانی. تهران, نشر هرمس.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

فوکو میشل (۱۳۹۲). تولد پزشکی بالینی. ترجمهٔ فاطمه ولیانی. تهران, نشر ماهی.
فی برایان (۱۳۸۱). فلسفه امروزین علوم اجتماعی, با نگرش چند فرهنگی. ترجمه‌ی : خشایار دیهمی. تهران, طرح نو.
کالینیکوس آلکس (۱۳۸۳). درآمدی تاریخی بر نظریه‌ی اجتماعی. ترجمه‌ی: اکبر معصوم بیگی. تهران, نشر آگه.
کرایب یان (۱۳۷۸). نظریه‌ی اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس. ترجمه‌ی: عباس مخبر. تهران, انتشارات آگه.
کدیور میترا (۱۳۸۱). مکتب لکان, روانکاوی در قرن بیست و یکم. تهران, انتشارات اطلاعات.
کلمن جیمز (۱۳۷۷). بنیادهای نظریه‌ی اجتماعی. ترجمه‌ی منوچهر صبوری. تهران, نشر نی.
کوسه ایو و استفن آبه (۱۳۸۵). واژگان مکتب فرانکفورت. تهران, نشر نی.
کوهن توماس. س. (۱۳۸۳). ساختار انقلاب‌های علمی. ترجمهٔ عباس طاهری. تهران, نشر قصه.
کولاکوفسکی لِشِک (۱۳۸۸). زندگی به‌رغم تاریخ. ترجمهٔ خسرو ناقد. تهران, جهان کتاب.
گاردنر هوارد (۱۳۸٦). تغییر ذهن‌ها. هنر و علم تغییر ذهن خود و دیگران. ترجمهٔ کمال خرازی. تهران, نشر نی.
گال مردیت و همکاران (۱۳۸۲). روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی. جلد اول. مترجمان: احمد رضا نصر و همکاران. تهران, انتشارات سمت با همکاری دانشگاه شهید بهشتی.
گال مردیت و همکاران (۱۳۸٦). روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی. جلد دوم مترجمان, احمد نصر و همکاران. تهران, سمت.
گلاسر ویلیام (۱۳۹۱). تئوری انتخاب. انتخاب آن زندگی که می‌خواهید و صمیمیت باکسانی که نیازمند ایشانید. ترجمهٔ نورالدین رحمانیان. تهران, انتشارات آشیان.
لوکاچ جورج (۱۳۷۷). تاریخ و آگاهی طبقاتی. ترجمه محمد جعفر پوینده. تهران, نسل قلم. آثار.
مک گین کارل (۱۳۸۳). چگونه فیلسوف شدم. سفر من به جهان فلسفه‌ی قرن بیستم. ترجمه‌ی عرفان ثابتی. تهران, انتشارات ققنوس.
مارشال کاترین و گرچن ب. رأس من, (۱۳۷۷) روش تحقیق کیفی. مترجمان: دکتر علی پارسائیان و دکتر سید محمد اعرابی. تهران, دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
مارکوزه هربرت (۱۳۸۸). انسان تک ساحتی. ترجمهٔ محسن مؤیدی. تهران, مؤسسهٔ انتشارت امیرکبیر.
منادی مرتضی (۱۳۸۷). درآمدی جامعه‌شناختی بر جامعه‌پذیری. تهران, نشر جیحون.
منادی مرتضی (۱۳۸۹). روش کیفی و نظریه‌سازی. مجله راهبرد, نشریه علمی – پژوهشی مرکز تحقیقات استراتژیک. سال نوزدهم, بهار, شماره ٥٤.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

منادی مرتضی (۱۳۹۲). جامعه‌شناسی آموزش‌وپرورش. تهران, انتشارات آوای نور.
مولکی مایکل (۱۳۸٤). علم و جامعه‌شناسی معرفت. ترجمهٔ حسین کچویان. تهران, نشر نی.
میلر پیتر (۱۳۸٤). سوژه, استیلا و قدرت. در نگاه هورکهایمر, مارکوزه, هابرماس و فوکو. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران, نشر نی.
میلنر آندرو و جف براویت (۱۳۸۵). درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر. ترجمهٔ جمال محمدی. تهران, انتشارات ققنوس.
نوذری حسینعلی (۱۳۸٤). نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی. تهران, نشر آگه.
هایدگر مارتین (۱۳۹۰). معنای تفکر چیست. ترجمهٔ فرهاد سلمانیان. تهران, نشر مرکز.
هومن حیدر علی (۱۳۸۷). راهنمای عملی فرا تحلیل در پژوهش علمی. تهران, انتشارات سمت.

**منابع فرانسوی:**

Ardoino, Jacques, (1994), Le projet épistémologique initial de la psychologie sociale, In: Pratique de formation, Microsociologie, interactions et approche institutionnelle. No: 28, octobre.
Auroux S. et Weil Y. (1975). Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie. Paris, Hachette.
Bardin Laurence (1977). L'analyse de contenu. Paris, P.U.F.
Bourdieu Pierre (1972). Esquise d'une théorie de la pratique, précedée de trois études d'éthnologie Kabyle. Ed Droz. Genève.
Bourdieu Pierre (1996). La distinction, critique sociale du jugement. Paris, Les éditions de Minuits.
Castoriadis Corneluis (1975). L'institution Imaginaire de la Société. Edition de Seuil.
Castoriadis Corneluis (1996). La montée de l'Insignifiance. Paris, Edition du Seuil.
Chemama Roland (1995). Dictionnaire de la Psychanalyse. France Loisirs. Paris.
Cottraux Jean (2009). Pourquoi est-il si difficile de changer? In: Sciences Humaines. No 205, Juin.
Crozier Michel et Erhard Friedberg (1992). L'acteur et le système. Paris, Edition Points.
De Luze Huber (1997). L'ethnométhodologie. Paris, Edition anthropos.
Foucault Michel (1966). Les Mots et les Choses. Paris, Edition Gallimard.
Foucault Michel (1969). L'Archéologie du savoir. Paris, Edition Gallimard.
Foucault Michel (1977). Histoir de la Folie à l'âge classique. Paris, Edition Gallimard.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]

Gabel Joseph, Bernard Rousset et Trinh Van Thao (1974). L'aliénation aujourd'hui. Editions anthrppos.
Gallisso René (1991). L'Homme et la Société. Théorie du Sujet et théorie Sociale. Revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociale. L'Harmattan. No 101.
Hess Rémi (1989). Le lycée au jour le jour. Paris, Meridiens Klincksieck.
Libera Alin de (2007). Archeologie du sujet. Naissance du sujet. Paris, édition Vrin.
Lourau René et Lapassade Georges (1976). Clefs pour la Sociologie. Paris, Seghers.
Mead Georges Herbert (1963). L'esprit, le soi, et la société. Paris, P.U.F.
Piaget Jean (1981). La psychologie de l'intelligence. Paris, Armond Colin.
Robert (1983). Dictionnaire le petit Robert. Paris.
Sartre Jean Paul (1980). L'étre et le néant. Paris, Bibliothéque des idées.
Schutz Alfred (1987). Le chercheur et le quotidian. Paris, Meridiens Klincksieck.
Sledziewski Elisabeth (1991). L'Homme et la Société. Théorie du Sujet et théorie Sociale. Revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociale. L'Harmattan. No 101.

[ Downloaded from ihej.ir on 2026-11-29 ]