

پلورالیسم اجماع-بنیاد همچون فراروایت

(مطالعه موردی: تحلیل گفت‌مان انتقادی برنامه‌های پرگار از شبکه بی‌بی‌سی فارسی)

۱

عارف دانیالی

چکیده: این مقاله با روش تحلیل گفت‌مان انتقادی لاکلاو و موفه به بررسی مجموعه برنامه‌های پرگار (شبکه بی‌بی‌سی فارسی) می‌پردازد و می‌خواهد نشان دهد که چگونه در این برنامه‌ها نوعی «پلورالیسم اجماع-بنیاد» پیش فرض گرفته می‌شود که به ترس از تفاوت‌ها منتهی می‌شود. مسأله مقاله حاضر این است: چرا پلورالیسم آنتاگونیستی به روایت لاکلاو و موفه در برنامه‌های پرگار مسکوت گذاشته شده است؟ پلورالیسم اجماع-بنیاد بر «شباهت‌های فرهنگی» تأکید می‌کند، اما پلورالیسم آنتاگونیستی به «تفاوت‌ها» معطوف است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که در برنامه‌های پرگار با تأکید بر شباهت‌محوری، ادیان ابراهیمی در برابر ادیان شرقی جایگاه فروتری می‌یابد؛ «توحید» در برابر «شُرک» به ضد ارزش تبدیل می‌شود و اسلام با مفهوم «شهروند جهانی» در تعارض قرار می‌گیرد. اسلام‌هراسی جایگزین کمونیسم‌هراسی در جنگ سرد می‌شود. لاکلاو و موفه معتقدند که پلورالیسم اجماع-بنیاد همچون فراروایت پاسخگوی جهان پیچیده معاصر نیست. باید به جای یک‌دست‌سازی صوری، به تفاوت‌ها اجازه ظهور داد. قاطبه کارشناسان پرگار رویکردی یک‌جانبه به مفهوم پلورالیسم دارند و چندان به پیش‌فرض‌های خویش همچون باور به چندصدایی، حرمت نهادن به ادیان و فرهنگ‌های بومی پایبند نیستند. در تمامی این برنامه‌ها هژمونی لیبرالیسم غربی مسلم گرفته شده است. نگارنده، فراسوی دوقطبی لیبرالیسم-کمونیسم، راه سومی را پیشنهاد می‌کند که از آن به پلورالیسم آنتاگونیستی تعبیر می‌شود. واژگان کلیدی: الهیات، پلورالیسم اجماع-بنیاد، پلورالیسم آنتاگونیستی، تفاهم عقلانی، اسلام‌هراسی، لاکلاو و موفه، لیوتار

Consensus-based Pluralism as Meta-Narrative

(A Case Study: Critical Discourse Analysis on Pargar' BBC Persian T.V Programme)

Aref Danyali

Abstract: Framed in Laclau & Mouffe's critical discourse analysis, the main purpose of this study is to show how a BBC Persian TV Programme entitled "Pargar" presumes a consensus-based pluralism that leads to a phobia of difference. The main issue here is to address why Laclau & Mouffe's antagonist pluralism has been kept unaddressed in the "Pargar" programme. A consensus-based pluralism focuses on "cultural differences", while an antagonist pluralism focuses on differences. The study's findings show that in "Pargar", Abrahamic religions are assumed to be inferior compared to oriental religions. Monotheism against polytheism turns into anti-values and Islam comes into conflict with global citizenship. Therefore, according to Laclau and Mouffe, the real pluralism must not be construed as a meta-narrative. Islamophobia as a replacement of communistphobia is the direct outcome of "Pargar's" reading of pluralism. Laclau and Mouffe believe that consensus-based pluralism cannot address the complexities in the contemporary world. Instead of formal assimilation, differences should be valued. The majority of "Pargar" experts have a biased reading on the concept of pluralism. Indeed, they are observing their own presuppositions, namely, respecting multivoices, various contextual religions and cultures. Western liberal hegemony is sophisticatedly valued in all of these T.V. programmes. The researcher goes beyond the dichotomy of liberalism-communism, providing a new solution which can be read as antagonist pluralism.

Keywords: Consensus-based pluralism, Antagonistic pluralism, Rational consensus, Islamphobia, Difference, Laclau and Mouffe, Lyotard.

Danyali

مقدمه و طرح مسأله

الهیات پلورالیستی، معلول تماس ادیان در جهانی متکثر است که هیچ‌گونه معیار مشترک یا حقیقت واحدی نداشتند که بتوانند بر آن اجماع کنند. اما علاوه بر فقدان مخرج مشترک، آن‌ها در مناسبات قدرت جهانی، ناگزیر به همزیستی و تعامل سازنده با هم هستند. در برابر چنین چالشی چه باید کرد؟ تا نیمه دوم قرن بیستم، راه‌حل بنیادین چنین چالشی، ترویج نوعی «پلورالیسم اجماع-بنیاد» بود؛ پلورالیسمی که بر منطق همگرایی میان نیروها متمرکز شده و معتقد است که در یک دیالوگ عقلانی و بی‌طرفانه میان نیروهای نامتجانس می‌توان بر سر اشتراکات حداقلی به تفاهم و وحدت رسید. مهم‌ترین نظریه‌پرداز پلورالیسم اجماع-بنیاد، یورگن هابرماس است. تجربه جهانی نشان داده که علاوه بر ادعای گشودگی به تکثرگرایی، همچنان اشکالی از دین‌ورزی و سیاست‌ورزی، تحت لوای عدم ادغام در جامعه جهانی نفی می‌شود. به عنوان مثال، تبدیل نشدن مهاجران مسلمان به شهروندان غرب را به سازش‌ناپذیری گزاره‌های عقیدتی اسلام با مدرنیته نسبت می‌دهند. به نظر می‌رسد که پلورالیسم اجماع-بنیاد با نوعی «خود-تناقضی» مواجه می‌شود: مدارا و تفاهم جهان‌شمولی که چندان شمولیتی ندارد؛ اجماعی که اجماع نیست. جماعت دینداران تا آنجایی که رسمیت شناخته می‌شوند که بتوانند خود را تا مرتبه شهروند جهانی تعالی بخشند و تعهد خویش را به اصول جهان‌شمول عقلانیت مدرن اعلام کنند.

بر این اساس، پلورالیسم اجماع-بنیاد، در بطن خود سازنده دو قطبی‌های حل‌ناشدنی است و به شکلی دیگر، تخصصات را بازتولید می‌کند. به زعم نگارنده، رویکرد لیبرال پلورالیسم مدرن، با انزوای پرسش‌های نزاع‌افکن اخلاق و دین و اقتصاد به قلمروی خصوصی، رؤیای جامعه‌ای بدون آنتاگونیسم را در سر پروراند. اما در عمل، منجر به «دشمن‌سازی‌های متعدد» شد؛ از لحاظ تاریخی، تا پایان جنگ سرد، دو قطبی غرب-کمونیسم محوریت داشت، اما بعدتر، «اسلام‌هراسی» بر جای «کمونیسم‌هراسی» نشست. این دشمن‌سازی‌ها ریشه در آن دارد که دموکراسی به جای تعریف خود همچون «مجموعه‌ای از رویه‌ها»، به شکل انعطاف‌ناپذیری هویت خود را با لیبرالیسم و اصل اجماع‌سازی و وحدت‌گرایی پیوند زده است.

از نیمه دوم قرن بیستم، با تشدید تناقضات پلورالیسم اجماع-بنیاد و نیز ظهور جریان‌های پست‌مدرنیستی، شکلی از پلورالیسم آنتاگونیستی پدیدار شد که لاکلاو و موفه از مهم‌ترین نظریه‌پردازان آن بودند؛ لاکلاو و موفه معتقد بودند که جهانی‌سازی مفهوم اجماع سبب شده تا افراد به جای «خودبیانگری» و رویکرد انتقادی، مدام به «خودسانسوری» و واپس‌نشستن در برابر پیشروی مدرنیته تن دهند، مبادا از قافله جهانی جدا افتند؛ بدین ترتیب، از نتایج منفی پلورالیسم اجماع‌بنیاد،

انحلال تفکیک انتزاعی امر خصوصی - امر عمومی در جهان مدرن است: «طبق گفته لاکلاو، این فقط در یک جهان عقل گرا. است که مقتضیات "تحقق خود" را می توان با چنین دقت و وضوحی از مقتضیات "همبستگی آدمیان" متمایز نمود. به نظر لاکلاو، تمایز عمومی/خصوصی، که برای سیاست دموکراتیک هم مهم است، تمایزی ذاتی نیست. این تمایز را باید به صورت مسأله درآورد که مدام نقض می شود، وقتی که خودمختاری شخصی، اهداف عمومی را به خدمت می گیرد و وقتی حوزه خصوصی افراد، سیاسی می گردد. از این رو لازم نیست مقتضیات خصوصی "خودآفرینی" را این چنین با قاطعیت در تقابل با مقتضیات عمومی همبستگی آدمیان قرار دهیم»^۱. این تفکیک لیبرالی میان حوزه «خودآفرینی شخصی» و قلمروی «همزیستی با دیگران» تفکیکی انتزاعی و ناواقعی است.

همچنین معلوم است که در رویکرد اجماع-بنیاد، «شهروند جهان» با «شهروند غرب» مساوق گرفته شده است: جهانی شدن یعنی غربی شدن. از دید ریچارد رورتی «نباید نهادهای جوامع لیبرال غرب را جوری نشان دهیم که راه حل عقلانی مسأله همزیستی انسان ها همین است و بس؛ راه حلی که دیگر مردمان هر گاه دست از عقاید «غیر عقلانی» خود بردارند، بی بُر و برگرد آن را خواهند پذیرفت»^۲. چنین همزیستی ای پیشاپیش رابطه غرب-شرق را همچون دوقطبی عقلانی غیر عقلانی مفروض گرفته است. گویی فقدان تفاهم جهانی، ریشه در عناصر غیر عقلانی فرهنگ شرقی دارد. پلورالیسم آنتاگونیستی لاکلاو و موفه، به جای اصل همگرایی نیروها، بر منطق واگرایی پافشاری می کند، چرا که معتقد است اصل اجماع گرایی، برای شکل گیری دایره وحدت، ناگزیر است به نحو فزاینده ای عناصر نامتجانس را از قلمروی تعریف خویش خارج کند و بدین ترتیب، دچار فقر در تنوع و خشونت مضاعف شود.

برخلاف «پلورالیسم اجماع-بنیاد» که در آرزوی رفع هر گونه تعارضی در یک توافق جهان شمول است، لاکلاو و موفه، پلورالیسم آنتاگونیستی را پیشنهاد می کنند که تفاوت های میان نیروهای متکثر جهانی را به رسمیت می شناسد و اصرار بر یکپارچه سازی و وحدت میان آن ها ندارد. آن ها از تفکیک قلمروها و ایده چند جهانی دفاع می کنند که هم تمام نیروها صدایی برای خویشان داشته باشند و هم هیچ یک نتواند آن دیگری را حذف کند. اگر پلورالیسم اجماع-بنیاد به «شبهات ها» توجه می کند، پلورالیسم آنتاگونیستی بر «تفاوت ها» و بُعد «دیگر بودگی» آدمیان تأکید می کند.

اگر سخن لیوتار مبنی بر این که یکی از ویژگی های جهان پست مدرن، «افول فراروایت ها» است را بپذیریم، آن گاه «پلورالیسم اجماع-بنیاد» دیگر ممکن نخواهد بود، زیرا پیش فرض آن، مفهوم عقل همچون عنصری فراتاریخی ست. تجربه شکست خورده دو گفتمان هژمونیک جهانی - لیبرالیسم و

Danyali

مارکسیسم - که «پلورالیسم اجماع-بنیاد» را به عنوان غایت خود معرفی کرده بودند، شاهد تاریخی بر این مدعا است.

با این توضیحات، پژوهش حاضر، با تحلیل گفتمان ۳۲ برنامۀ پرگار (شبکه بی بی سی فارسی) که بر رابطه دین و سیاست معاصر متمرکز بوده، کوشیده است تا گفتمان پلورالیسم حاکم بر این برنامه را استخراج کند. بی شک، باورهای دینی به عنوان بنیادی ترین ارزش های افراد، سنگ محک مناسبی برای ارزیابی ادعاهای پلورالیستی جریان های سیاسی و رسانه های توده ای است. برنامه های گفتگو محور پرگار به عنوان یک برنامه پرمخاطب، با هدف گرفتن جامعه نخبگان ایران تلاش کرده با جریان سازی گفتمانی، ایده های خویش را پیش برد. همین نکته، ضرورت و اهمیت پژوهش حاضر را بیشتر نشان می دهد؛ در جهان متکثر معاصر، این مسأله ای اساسی است که آیا رسانه های جهانی همچون بی بی سی فارسی توانسته اند با چرخش های پست مدرنیستی در حوزه سیاست پلورالیستی همراه شوند یا خیر؟ طرح چنین مسائلی، ادعای بی طرفی و عینیت گرایی این رسانه ها/برنامه ها را مورد راستی آزمایی قرار می دهد.

لذا مسأله محوری مقاله حاضر این است که:

۱. در جدال میان رهیافت های متفاوت به پلورالیسم و مواجهه با ادیان، گفتمان هژمونیک برنامه های پرگار، کدام یک را برمیگزیند: پلورالیسم اجماع-بنیاد یا پلورالیسم آنتاگونیستی؟
 ۲. گزینش یکی از این شقوق و مسکوت گذاشتن شق دیگر، چه پیامدها و تأثیراتی بر سیاست گذاری های نهایی این برنامه ها درباره ادیان ابراهیمی و ادیان شرقی داشته و چه اهدافی را در زمینه سیاست معطوف به ادیان دنبال می کند؟
- بی شک، یکی از روش های کارآمد در نقد روابط قدرت و مناسبات میان نیروها، تحلیل گفتمان انتقادی است که در مقاله حاضر به کار گرفته شده است.

۱- چارچوب نظری

۱-۱- سیاست پلورالیستی و الهیات

پلورالیسم را معمولاً به تکثرگرایی ترجمه می کنند. به عنوان نمونه، پلورالیسم در حوزه الهیات یعنی این که برای سایر ادیان نیز همچون دین خویش حقانیت و احترام قائل باشیم. «حقانیت» بیشتر به سویه نظری یا معرفتی پلورالیسم اشاره دارد، بدین معنا که تمامی ادیان حظی از حقیقت برده و جوهره مشترکی با یکدیگر دارند. اما «احترام» به سویه اجتماعی-سیاسی آن ربط پیدا می کند، بدین گونه که

صرف نظر از «صدق یا کذب» یک دین و فارغ از شباهت‌ها و وحدت گوهری با سایر ادیان، اصل تسامح حکم می‌کند که در سلوک عملی خویش، حقوق فردی-اجتماعی-سیاسی پیروان ادیان دیگر را به رسمیت بشناسیم.

ضرورت «همزیستی با دیگران» در جهان امروز، توجه به این سویه عملی پلورالیسم را برجسته‌تر ساخته است. به عبارت دیگر، اهمیت پلورالیسم بیشتر در سطح گفتمان سیاسی تبلور یافته، تا گفتمان معرفتی (صدق-کذب). باید میان «ارزیابی صدق و کذب عقاید دیگران» و «نحوه سلوک با دیگران» تمایز نهاد. خلط این تمایزات سبب شده که کسانی مدعی شوند «ما به شرطی نسبت به دیگران تسامح خواهیم ورزید که نسبت گرا باشیم، یعنی بپذیریم که هر چه را افراد صحیح می‌دانند، برای خود آن‌ها صحیح است، و به هیچ‌وجه معتقد نباشیم که حقایقی دینی در کار اند که می‌توان آن‌ها را به نحو بین‌الادله‌ای مورد ارزیابی قرار داد. قائلین به این دیدگاه، نقاط ضعف ادیان انحصارگرا (مثل جهاد، جنگ‌های صلیبی، تفتیش عقاید، قوم‌کشی) را پیش چشم ما می‌گذارند...^۱. مطابق پیش فرض آن‌ها، تسامح‌گرایی پلورالیستی بدون تفاهم نظری از طریق نسبیست‌گرایی معرفت‌شناختی ممکن نیست، همان‌گونه که انحصارگرایی عقیدتی ملازم است با مطلق‌انگاری حقیقت.

مسئله این جا است که آیا نمی‌توان در حوزه نظر/ معرفت، مطلق‌گرا بود، اما در حوزه عملی قائل به «حق متفاوت بودن دیگران»؟ بر طبق دیدگاه لیوتار و به تبع او، لاکلاو و موفه، «همزیستی»، مقوله‌ای سیاسی ست، نه معرفتی: همزیستی، بیش از هر چیز، معلول «همدردی» است تا «همفکری». به قول ریچارد رورتی: «شالوده‌همبستگی آدمیان نه داشتن پاره‌ای ویژگی‌ها، ارزش‌ها، باورها و آرمان‌های مشترک، و نه به رسمیت شناختن دیگری از آن حیث که به همان چیزهایی باور و میل دارد که ما باور و میل داریم، بلکه تصدیق این واقعیت است که دیگری نیز چون ما کسی است که ممکن است به محنت افتد و رنج بکشد»^۲. «رنج‌های مشترک» بیش از «نظریه‌های مشترک» آدمیان را به یکدیگر نزدیک می‌کند. پلورالیسم فلسفی چندان در پیشرفت دموکراتیک مؤثر نیست: «این است دلیل این که چرا نزد رورتی کتاب‌هایی چون کلبه عموتوم [آرمان‌هایی که همدردی میان افراد را افزایش می‌دهند] در تضمین پیشرفت و بهبود اخلاقیات جامعه نقش مهم‌تری دارند تا رساله‌های فلسفی»^۳.

نسبیست‌گرایی حتی می‌تواند به خشونت بیشتر منتهی شود: «نسبیست‌گرایی لزوماً به نفی خشونت نمی‌انجامد. نسبی‌گرایی می‌تواند به کلبی مسلکی منتهی شود. اگر کسی معتقد باشد به هیچ حقیقتی نمی‌توان نایل شد، چه بسا به این نتیجه برسد که باید به نحو افراطی بر سنن، عقاید و آداب جامعه

۲. به نقل از: ژیروک ۱۳۸۴: ۲۹۲

۱. پترسون و دیگران ۱۳۹۳: ۴۰۱

۳. موفه ۱۳۸۴: ۴۲

Danyali

خویش پای فشرده. چنین کسی ممکن است برای حفظ و گسترش سنن و عقاید خویش حتی به خشونت نیز متوسل شود. لذا اشتباه است اگر فکر کنیم راه مقابله با خشونت، تغییر و تلطیف عقاید دیگران است. راه حل این است که مرز میان نظر و عمل را مشخص کنیم و بر اساس این تمایز درباره عقاید داوری کنیم. این امر اجازه می دهد افراد هر عقیده ای داشته باشند و به هر درجه ای که می خواهند مطلق گرا باشند، اما در عمل این مطلق گرایی را به دیگران تحمیل نکنند.^۱ با این وصف، به عنوان مثال، تلقی عرفانی از دین نسبت به تلقی فقهی، لزوماً به صلح و مدارا نزدیک تر نیست. تمایز میان «پلورالیسم عملی/سیاسی» و «پلورالیسم نظری/معرفتی» ضروری است: «این که کسانی اعتقادی نادرست دارند، ما را مجاز نمی دارد که با آن‌ها بدرفتاری کنیم».^۲ کسانی که میان پلورالیسم و نسبت گرایی پیوند ضروری ایجاد می کنند، دچار مغالطه «خلط میان ملاحظات معرفت شناختی / نظری و ملاحظات سیاسی/عملی» می شوند. یکی از پیامدهای بلا فصل چنین خلطی، در غلتیدن به فهم پلورالیسم همچون یک فراروایت است؛ فراروایت، دقیقاً همان چیزی است که پلورالیسم همیشه مدعی فاصله گیری از آن بوده است.

۲-۱. فراروایت همچون اجماع جهان شمول؛ نقطه مقابل پلورالیسم آنتاگونیستی

فرانسوا لیوتار، فیلسوف پست مدرن فرانسوی، مفهوم فراروایت را نخستین بار در کتاب وضعیت پست مدرنیسم مطرح ساخت. لیوتار در این کتاب، فرهنگ پست مدرن را این گونه تعریف می کند که در پست مدرنیسم «روایت کلان، صرف نظر از شیوه یکدست سازی مورد استفاده آن، صرف نظر از این که آیا روایتی نظری است یا روایتی رهایی بخش، اعتبار خود را از دست داده است».^۳ روایت کلان، روایتی جهان شمول است که روایت بودن خود را پنهان می کند و خود را همچون «فراروایت» به نمایش می نهد.

لیوتار معتقد است که این فراروایت ها دچار «خود-تناقضی» هستند؛ به عنوان مثال، مارکسیسم از یک سو، وجود جامعه به عنوان «کل یکپارچه» را نفی می کند و جامعه را همچون اجتماعی چندپاره متشکل از نیروهای متضاد و در حال کشمکش تعریف می کند، از سوی دیگر، در پایان تاریخ، یک جامعه بدون کشمکش و دارای کلیت یکپارچه را آرزو می کند، به طوری که دیگر «شالوده اجتماعی اصل تقسیم (اختلاف)، یا مبارزه طبقاتی، آن چنان درهم و برهم و محو شده بود، که هر گونه ویژگی انقلابی و رادیکال خود را از دست داد. نمی توانیم این واقعیت را کتمان نمایم که الگوی انتقادی سرانجام موقعیت نظری خود را از دست داد و تا حد یک "خیال" (یوتوپیا، مدینه فاضله) یا "امید"

۲. پترسون و دیگران ۱۳۹۳: ۴۰۲

۱. فرهادپور ۱۳۸۲: ۸۷

۳. لیوتار ۱۳۸۱: ۱۲۵

تنزل یافت»^۱. نتیجه آن که مارکسیسم نیز در کنار سایر فرارویتهایی قرار گرفت که جامعه را همچون «کل یکدست مبتنی بر حقیقت و چشم انداز واحد» تصویر می کردند. در این تلقی، آنتاگونیسم همچون اغتشاش و اختلال در همزیستی تصور می شود.

پلورالیسم مدنظر لیوتار با وام گیری نظریه «بازی های زبانی» ویتگنشتاین ممکن می شود. این نظریه را با ذکر مثال می توان توضیح داد: اگر بازی شطرنج را یک بازی زبانی تصور کنیم، آن گاه تحت قواعد این بازی، مهره های شطرنج کاملاً معنادار می شوند و جهت و حرکت آن ها از پیش تعیین شده خواهد بود، اما بیرون از این قواعد بازی، مهره های شطرنج هیچ معنا و هویتی ندارند و تنها همچون تکه های چوب فاقد دلالت بر ما ظاهر می شوند. در ضمن، قواعد بازی شطرنج را نمی توان بر بازی فوتبال اعمال کرد.^۲ در حقیقت، فراروایت، یک بازی زبانی است که می خواهد قواعد خویش را بر سایر بازی ها تحمیل کند، اما هیچ قواعد مشترک و جهان شمولی میان بازی های زبانی مختلف وجود ندارد که همگان از آن تبعیت کنند. هیچ روایتی فراسوی بازی های زبانی متکثر، فراتر از شرایط خاصی که اظهار می گردد، وجود ندارد. از همین رو است که به قول لیوتار، این فرارویتهای مدعی جهان شمولی «از گزینه یا خاستگاه واحد برمی خیزند: خاستگاهی موسوم به "غرب"»^۳. در چنین فرارویتهایی همواره «جهان» به نحو مستتر معادل با «غرب» گرفته می شود و از هر گونه «شمول گرایی» که تمام انبای بشر را در سایه خود گرد آورد، عاری است. از این رو است که لیوتار، برخلاف هابرماس، حرکت از بازی های زبانی برای رسیدن به «اجماع جهان شمول» را امری ناممکن می داند: «آیا همان طور که یورگن هابرماس فکر می کند، مشروعیت را باید در اجماع حاصل از مباحثه پیدا کرد؟ چنین اجماعی ناسازواری و عدم تجانس بازی های زبانی را نقض کرده و از بین می برد»^۴. در بطن نظریه بازی های زبانی، مفاهیم تضاد و تکرر منطقی است: «اگر قصد درک مناسبات اجتماعی را به این شیوه داشته باشیم. چیزی که به آن نیاز داریم نه تنها نظریه ارتباطات است، بلکه نظریه بازی ها است که جدل و تضاد را به عنوان اصل بنیادین می پذیرد»^۵. مفهوم «جدل و تضاد» همان چیزی است که در پلورالیسم آنتاگونیستی لاکلاو و موفه محوریت دارد؛ آنچه هابرماس «اقناع/تفاهم از طریق کنش عقلانیت ارتباطی» می نامد، از دید آنان چیزی جز «مبارزه بر سر هژمونی» نیست. بدین معنا تقابل اقناع-قدرت، تقابل انتزاعی ست: اقناع، آن جایی اتفاق نمی افتد که نزاع بر سر قدرت، غایب است. افراد برای این که صدای خود را به دیگران برسانند، ناگزیر به قسمی مبارزه و اعمال نیرو از پایین به بالا هستند. نباید تضادهای عینی را به نفع «وحدت انتزاعی» منکر شد.

۱. توضیح بیشتر، نک به: هادسون ۱۳۷۸: ۹۵-۱۰۴

۱. همان: ۷۸

۲. همان: ۵۵-۵۶

۳. لیوتار ۱۳۸۱: ۷۰

۵. لیوتار ۱۳۸۱: ۸۵

Danyali

هر چقدر به تنوع این بازی‌های زبانی مختلف وفادار بمانیم و هیچ روایت کلانی فراسوی آن‌ها تصور نکنیم، بیشتر به امکان تحقق پلورالیسم نزدیک می‌شویم: پلورالیسم حقیقی بر «تفاوت‌ها» متمرکز است، نه «شباهت‌ها/وحدت». تأکید افراطی بر «تفاهم بر اصول مشابه» باعث شده بسیاری از اقلیت‌ها و هویت‌های ناخوانا از دایره اجماع پلورالیسم غربی بیرون نهاده شوند. شرقی‌ها تا آن جایی می‌توانند در خانواده جهانی ادغام شوند که از اصول لایتغیر مدرنیته غربی تبعیت کنند؛ تبعیتی که بدون سرپیچی از جوهره خویشتن، بدون مسخ‌شدگی، ممکن نیست. «خود-تناقضی» مفهوم پلورالیسم غربی در همین نقطه عیان می‌شود: «تو آزادی که خودت باشی تا آن جایی که با من هماهنگ شوی». به قول شانتال موفه:

باور به امکان اجماع عقلانی عام و جهان‌شمول، تفکر دموکراتیک را به مسیر غلطی کشانده است. وظیفه نظریه‌پردازان و سیاستمداران دموکراتیک به جای این که بکوشند تا از طریق رویه‌های ظاهری طرف، نهادهایی را طراحی کنند تا میان همه منافع و ارزش‌های متعارض آشتی ایجاد کنند، این است که حوزه‌های عمومی پیکارگرایانه و آگونیمی را ایجاد کنند تا در آن انواع پروژه‌های سیاسی هژمونیک مختلف بتوانند با هم پیکار کنند. به نظر من این شرط لازم برای اعمال مؤثر دموکراسی است. امروزه حرف‌های زیادی درباره دیالوگ و رایزنی زده می‌شود، ولی هنگامی که انتخاب واقعی در دسترس نیست و هنگامی که مشارکت‌کنندگان در بحث قادر نیستند تا بین بدیل‌های کاملاً متمایز دست به گزینش و تصمیم‌گیری بزنند، این حرف‌ها چه معنایی در میدانی سیاسی خواهند داشت؟^۱

برخلاف هابرماس، موفه با استناد به فروید معتقد است که جدال میان غول‌ها یعنی تعارض میان امیال هیچ‌گاه فروکش نخواهد کرد. این به معنای فراروی از اجماعی است که هابرماس سخنگوی اصلی آن است: «اخلاق هابرماسی یا راولزی شاید واپسین بازمانده‌های فلسفی این گرایش باشند؛ کوشش برای حذف مخاصمات از صحنه سیاست به مدد تنظیم و تنسيق قواعد و هنجارهای لازم‌الاتباع واضح و بی‌ابهام که جایی برای فوران پرشور روال دادخواهی و سرریز آن در سیاست راستین باقی نمی‌گذارد».^۲

روش: تحلیل گفتمان انتقادی به روایت لاکلاو و موفه

لاکلاو و موفه در روش خویش بسیار تحت تأثیر نظریه گفتمان فوکو هستند. در واقع، آن‌ها از یک سو وامدار اندیشمندان پست‌مدرن هستند و از سوی دیگر همچنان به خاستگاه فکری خویش یعنی

۲. ژیزک ۱۳۸۴ ب: ۴۵۴-۴۵۵

۱. موفه ۱۳۹۱: ۱۱

مارکسیسم وفادار اند، هرچند که بازنگری در مارکسیسم ارتدوکس را ضروری می‌دانند. در این جا ضرورت دارد برخی از مفاهیم محوری روش لاکلاو و موفه را شرح دهیم.

گفتمان^۱

جان فیسک، گفتمان را این گونه تعریف می‌کند: «گفتمان‌ها زبان یا نظامی از بازنمایی هستند که به گونه‌ای اجتماعی شکل می‌گیرند تا مجموعه‌ای کمابیش منسجم از معانی را دربارهٔ حوزه‌هایی از عناوین و مسائل مهم ایجاد کنند و به گردش درآورند»^۲. در تحلیل لاکلاو و موفه «تمایز میان کردارهای گفتمانی و غیرگفتمانی» کنار نهاده می‌شود و «بر این نکته صحه می‌گذارد که اولاً، هر اُبژه‌ای به‌منزلهٔ اُبژه‌ای از یک گفتمان شکل می‌یابد تا آن‌جا که هیچ اُبژه‌ای خارج از شرایط گفتمانی ظهور، تعیین نمی‌یابد»^۳. رخدادها بیرون از گفتمان‌ها نه وجود دارند، نه معنا. هر واقعیتی، گفتمانی است.

مفصل‌بندی^۴

مفصل‌بندی در تعبیر لاکلاو و موفه بسیار به مفهوم «شکل‌بندی گفتمانی» در فوکو شبیه است که از آن تعبیر می‌شود به «انتظام در پراکندگی». مفصل‌بندی همچون چسبی است که دال‌های پراکنده و نامتجانس را به هم پیوند می‌زند: «در متن چنین بحثی، مفصل‌بندی را به هر کرداری اطلاق می‌کنیم که میان عناصر مختلف رابطه‌ای ایجاد می‌کند که طی آن هویت آن‌ها در نتیجهٔ این کردار مفصل‌بندی تغییر می‌کند. کلیتی را که در نتیجهٔ کردار مفصل‌بندی حاصل می‌شود، گفتمان می‌نامیم»^۵.

عناصر^۶ و دقایق^۷

عناصر، نشانه‌هایی هستند که مستعد کثرت معانی می‌باشند و هنوز به‌واسطهٔ مفصل‌بندی، تحت معنای واحدی تثبیت نشده‌اند. مفصل‌بندی‌های درون‌گفتمانی با نوعی «تقلیل درون‌زا» و با تحمیل ضرورت بر روابط حادث، عناصر را از حالت چندمعنایی به وضعیت تک‌معنایی یا همان دقایق تبدیل می‌کنند. این گذر از عناصر به دقایق، تثبیت درون‌گفتمانی را ممکن می‌کند.^۸ به‌قول لاکلاو: «گفتمان برای ما نوعی پیوند بین عناصر اجتماعی است که هر یک از این عناصر، اگر به‌نحو جداگانه تصور شوند، هیچ پیوند ضروری با یکدیگر ندارند. برای ما، هیچ رابطهٔ "طبیعی" یا "ضروری" بین عناصر وجود ندارد

1. discourse

۳. لاکلاو و موفه ۱۳۹۳: ۱۷۳

۲. به نقل از: رشیدیان ۱۳۹۳: ۵۳۶

4. articulation

۵. لاکلاو و موفه ۱۳۹۳: ۱۷۱

6. elements

7. moments

۸. نک به: اخوان کاظمی ۱۳۹۱: ۱۱

Danyali

که مقدم بر خودِ عملِ پیوند زدن باشد»^۱.

دال مرکزی^۲ و دال شناور^۳

دال مرکزی، نشانه‌ای است که سایر دال‌ها حول آن معنا و هویت می‌یابند. دال مرکزی به حالتی اشاره دارد که معنای نشانه موقتاً به حالت «انسداد یا توقف» درآمده است. اما دال‌های شناور به وضعیت پیش‌انسدادی اشاره دارند. هر دالی، دال شناور است از آن حیث که گفتمان‌های مختلف برای معنابخشی به آن با یکدیگر در پیکار و ستیز اند. دال‌های شناور به آنتاگونیسم یا تخصم میان گفتمان‌ها بازمی‌گردد.^۴

هژمونی

این مفهوم به رابطه گفتمان با قدرت اشاره دارد؛ هژمونی، اعمال سلطه بدون توسل به زورِ عریان و با اتکا به پشتوانه معرفت/حقیقت است. هر گفتمانی می‌کوشد در روابط بین نیروها، موقعیت بالادستی داشته باشد و خود را به‌عنوان یگانه گفتمان مشروعیت‌ساز و سخنگوی حقیقت بر سایر گفتمان‌های رقیب تحمیل کند. در واقع، هژمونی شیوه‌ای برای تعریف گفتمان به‌مثابه فراروایت است که ظهور بدیل‌های دیگر را ناممکن می‌کند. از دید لاکلاو و موفه، گفتمان هژمونیک با القای فروبستگی زنجیره دال‌های اجتماعی، امکان ظهور «رخداد‌های نابهنگام» را منتفی می‌سازند. اگر قلمروی سیاست، قلمروی امور پیش‌بینی‌ناپذیر است، آن‌گاه مداخله هژمونیک منتهی به تثبیت بیناگفتمانی می‌شود.

منطق هم‌ارزی^۵ و تفاوت

منطق هم‌ارزی، منطق ساده‌سازی فضای سیاسی است. مطابق این منطق، تفاوت‌ها و خاص‌بودگی‌ها محو می‌شود و عناصر نامتجانس کنار یکدیگر، طبقه واحدی را برمی‌سازند. اگر زنجیره هم‌ارزی، محصول نادیده‌گرفتن تفاوت میان افراد و وحدت میان آن‌ها است، منطق تفاوت در میان همین شباهت‌ها نیز «تمایزها و تکررها» را جستجو می‌کند؛ «به‌عنوان مثال، در انقلاب اسلامی ایران همه گروه‌های مخالف شاه اعم از اسلامی، لیبرال، مارکسیست، ملی‌گرا و غیره در زنجیره هم‌ارزی گفتمان انقلاب اسلامی قرار گرفتند و تفاوت‌های بنیادین میان آن‌ها فراموش شد. اما بعد از انقلاب همین

1. Laclau 2014: 257

2. nodal point

3. floating signifier

۴. توضیح بیشتر: مقدمی ۱۳۹۰: ۹۹

5. the logic of equivalence

گروه‌ها در طی فرآیند تفاوت، گفتمان‌های متخاصم را پدید آوردند^۱.

غیریت‌سازی مبتنی بر کردارهای تقسیم‌کننده^۲

کردارهای تقسیم‌کننده، اصطلاحی ست که از فوکو وام گرفته شده است. تحت این کردارها، دوقطبی‌هایی ساخته می‌شوند که کاملاً تصنعی و تاریخی هستند؛ مانند دوقطبی عقل-جنون. تا پیش از مدرنیته همواره مجنونان سهمی از بصیرت داشتند اما به‌ناگاه با دکارت، جنون به‌تمامه از عقل جدا شد و به «دیگری عقل» تقلیل یافت. اساساً تثبیت هر هویتی محصول طرد دیگری ست: «من آن چیزی هستم که دیگری نیست». در هر دوره تاریخی، این «دیگری‌های خود» تغییر می‌کند. به‌عنوان مثال، پیش از جنگ سرد، دیگری غرب، کمونیسم شوروی بود، اما بعد از فروپاشی جهان کمونیسم، اسلام به دیگری غرب تبدیل شد. اگر کردارهای تقسیم‌کننده، تقابل‌هایی می‌سازند که واقعی نیست، منطق هم‌ارزی، محصول هم‌نشینی عناصر نامتجانس است.

تعیین‌های چندجانبه

یکی از مفاهیمی که لاکلاو و موفه برای فاصله‌گیری از مارکسیسم ارتدوکس به کار گرفتند، مفهوم تعیین چندجانبه است؛ از دید آن‌ها، برخلاف مارکسیسم که تمامی تحولات اجتماعی را بر اساس تعیین نهایی اقتصاد تفسیر می‌کند، روابط اجتماعی به‌نحوی چندجانبه تعیین می‌یابند. تعیین نهایی، اشاره به یک ضرورت ذاتی و پیشینی دارد: «اگر "اقتصاد" متغیر تعیین‌کننده در سطح آخر برای انواع جوامع است، پس باید مستقل از هر نوع جامعه خاصی تعریف شود؛ و شرایط هستی اقتصاد مجزا از رابطه اجتماعی واقعی تعریف گردد»^۳. بدین ترتیب، لاکلاو و موفه «اقتصادگرایی» را به‌عنوان یگانه عامل تغییرات اجتماعی کنار نهادند و نقش سیاست، ایدئولوژی و فرهنگ را به اندازه اقتصاد حیاتی دانستند. در این جا، هم‌مونی چیزی نیست جز «تکمیل "منطق اقتصادی ضرورت"»^۴ با «منطق سیاسی امکان»^۵. ایده پلورالیسم آنتاگونیستی در بطن این تصور «تعیین‌های چندجانبه» حاضر است.

۱. مقدمی ۱۳۹۰: ۱۰۳

2. dividing practices

۳. لاکلاو و موفه ۱۳۹۳: ۱۶۱-۱۶۲

4. economic logic of necessity

3. political logic of contingency

6. Rasinski 2011: 124

Danyali

۳- تحلیل گفتمان انتقادی برنامه‌های پرگار با محوریت پلورالیسم اجماع-بنیاد ۳-۱. تدین یا مدنیت؟

۳-۱-۱. دوگانه سبک زندگی مؤمنانه-شهروند مدرن

همواره یکی از چالش‌هایی که برنامه‌های پرگار پیش روی مخاطب می‌نهند این است که: آیا زندگی مؤمنانه با نقش شهروندی مدرن می‌تواند همخوانی داشته باشد یا خیر؟ در برنامه آزادی بیان یا ضرورت همزیستی با دیگران؟، کارشناس دوم، وارد کردن امر مقدس به قلمروی عمومی از سوی مسلمانان را عامل ناتوانی مسلمانان در همزیستی با انسان معاصر تلقی می‌کند، زیرا مسلمانان اصل بنیادین لیبرالیسم، یعنی «دین به عنوان باورهای شخصی»، را نقض کرده‌اند. اگر مسیحیان به صورت مدنی شکایت می‌کنند، مسلمانان مواجهه‌ای پرخاشگرانه به هر چیز مدنی دارند. به زعم او، علت عجز مهاجران مسلمانان از ادغام در جوامع اروپایی همین جزمیت‌گرایی ایدئولوژیک آن‌هاست، نه انعطاف‌ناپذیری میزبانان غربی. مهمانان (مسلمانان) نتوانسته‌اند با شرایط میزبانان (غربیان) وفق یابند. به زعم این کارشناس، «قرآنی زیستن» با اقتضائات شهروندی مدرن ناسازگار است. کارشناس سوم در مواجهه با این نگاه می‌پذیرد که مسلمانان وارد گفتمان مدرن نشده‌اند، اما این نکته را، نه به ذات و سرشت اسلام، بلکه به «تاریخ اسلام» مربوط می‌داند. خشونت‌گرایی مسلمانان ریشه در عصیبت جهان استبدادی سیاسی اسلام دارد: آن‌ها قرن‌ها در سایه استبداد زیسته‌اند، به طوری که استبداد به طبیعت ثانوی‌شان تبدیل شده است. این تقابل تاریخ اسلام و تاریخ غرب، سازگاری با جهان مدرن را برای مسلمانان دشوار ساخته است. در حقیقت، کارشناس سوم با خوانشی پلورالیستی از اسلام خواهان آن است که تنها به آن قرائت‌هایی اجازه ظهور داده شود که با اقتضائات جهان ما سر سازگاری داشته باشد. بر اساس چنین فهمی، اسلام همچون بدیلی برای پلورالیسم لیبرال معرفی نمی‌شود، بلکه به سان یک نیروی طفیلی ست که تنها در چارچوب اصول پلورالیسم مبتنی بر تفاهم می‌تواند بازنمایی شود. هیچ معنویتی بدون رعایت این مرزها/محدودیت‌ها بختی برای بقا نخواهد داشت. بدین ترتیب، با مطلق‌انگاری اصل «شهروند جهانی»، هرگونه رویکرد انتقادی دین به آن را خنثا می‌کند و دین را همچون امری منفعل و پذیرا در برابر دستاوردهای مدرنیته معرفی می‌کند.

تأکید افراطی این کارشناسان بر مقوله انتزاعی «شهروندی جهانی» همچون مفهوم «طبقه جهانی» در مارکسیسم، یک اسطوره ساده‌انگارانه و ناشی از کژفهمی جهان پیچیده و متکثر معاصر است؛ جهانی که هرگز قابل مقایسه با جهان قرن نوزدهم هم نیست:

کثرت تخصصات اجتماعی رایج. متضمن ضرورت گسست از اسطوره ساده‌انگارانه "طبقه جهانی" ست. اگر بتوان از یک امر جهان‌شمول سخن گفت، تنها به معنای

مرکزیت‌های نسبی ست که به‌نحو هژمونیک و پراگماتیک ساخته شده‌اند. این بدین معناست که هیچ مرکزیت پیشینی [مقدم بر وضعیت‌های تجربی-تاریخی] وجود ندارد که در سطح ساختار نقش تعیین‌کننده داشته باشد، صرفاً بدین خاطر که هیچ بنیاد عقلانی برای تاریخ وجود ندارد. تنها "عقلانیت" که تاریخ می‌تواند داشته باشد، عقلانیت نسبی ست که به‌وسیله تنازعات و برساخته‌های هژمونیک-پراگماتیک انضمامی شکل گرفته است.^۱

مفاهیمی همچون طبقه جهان‌شمول یا شهروند جهانی بر موقوله انتزاعی «عقلانیت جهانی» قوام یافته است؛ این اسطوره عقل جهانی، ابزاری در خدمت نظام هژمونیک است تا صداهای متعارض با خود را به نام معرفت یا اخلاق شهروندی خاموش کند.

۲-۱-۳. فقدان مرزبندی دقیق شهروندی

در برنامۀ جنگ یا غیرنظامیان؟ کارشناس دوم به نقد «اسلام جهادی» به‌عنوان نمونه‌ای آشکار از دخالت دین در سیاست می‌پردازد؛ فتوای جهاد همچون واجب کفایی، غیرنظامیان را وارد جنگ می‌کند؛ این فتوا مرزبندی شفاف میان «نظامی» و «غیرنظامی/شهروند عادی» را محو می‌کند. در نتیجه این‌گونه فتواها بود که زنان الجزایری حجاب از سر برمی‌داشتند و در کافه‌های فرانسوی بمب‌گذاری می‌کردند یا کودکان غزه دست به عملیات انتحاری می‌زدند. سرانجام چنین عملیات انتحاری این بود که زنان و کودکان هم می‌توانستند پیکار جو باشند و از دایرۀ «غیرنظامی بودن» خارج می‌شدند. فتوای کلام این کارشناس آن است که دخالت دین در سیاست جنگ منتهی به تسری نبرد به ساحات غیرنظامیان شده و سبب مخلدوش شدن مرزبندی‌های مبارزه می‌شود، به‌طوری‌که آنچه مطابق چشم‌انداز لیبرالی مانند «امر عادی» تلقی می‌شود، اکنون به «امر تهدیدکننده» تبدیل می‌شود و قلمروهای اجتماعی را به سنگربندی‌های نظامی تقلیل می‌دهد؛ اسلام جهادی از تشخیص مرز میان شهروند-غیر شهروند ناتوان است: هرکسی می‌تواند ابژه حملات من باشد. همچنین این کارشناس با خطرناک جلوه دادن «پیوند جنگ اکنون با غزه‌های پیامبر» معتقد است که حماس با استناد به غزه بدر بر قلت سربازان خویش در برابر اکثریت دشمن مفتخر است و با «شهیدسازی» از بابت کشته شدن شهروندان شرم‌ناگین نیست. بر اساس چنین نگاهی، تاکید بر «فرهنگ شهادت» نشانگر نوعی بی‌مسئولیتی سیاست دینی در برابر حیات شهروندان خود و شهروندان کشور متخاصم است. در این گفتمان، «کشته شدن» و «شهید شدن» به یک میزان نشانه «قربانی شدن» و «عدم تساهل و تسامح» است. کارشناس اول نیز به‌نحو بنیادین جهاد فلسطینی‌ها با اسرائیلی‌ها را نه مبارزه‌ای مذهبی بلکه جنگی برای زمین و کشور می‌داند.

1. Laclau 1989: 77-78

.....
Danyali

او می‌کوشد فداکاری‌های فلسطینی و مقاومت حماس را از منزلت جهاد و سویه آرمانی تهی سازد و به «اراده معطوف به قدرت» نسبت دهد.

۳-۱-۳. تقلیل مشروعیت به مقبولیت

در برنامه اسلام و انتخابات کارشناس اول هر نوع حکومتی را حکومت عرفی می‌خواند که باید «مشروعیت» خود را از طریق «مقبولیت» به دست آورد. در ادامه تاکید می‌کند که اسلام فقاهتی و قرائت غالب از اسلام، با دموکراسی و انتخابات تباین دارد؛ مثلاً در تفکر شیعه، حکومت از آن خدا ست که به پیامبر و اهل بیت و ائمه رسیده است. اما دموکراسی و انتخابات، مشروعیت را از درون اجماع مردم استخراج می‌کند و نه از خاستگاهی آسمانی. بدین طریق، او «مشروعیت سنتی» را هیچ‌گاه با «مشروعیت عرفی» قابل جمع نمی‌داند. کارشناس دوم نیز در تایید این نگرش از آیت‌الله نائینی نقل می‌کند که: «تا زمانی که امام زمان نیامده، حکومت همان حکومت عرفی ست». اما کارشناس سوم معتقد است که قرائت اهل سنت در نسبت با قرائت شیعه با انتخابات همخوانی بیشتری دارد، بدان دلیل که نزد اهل سنت، بعد از پیامبر رابطه با وحی قطع شده و تصمیمات حکومتی خلفای راشدین تاریخی و دنیوی ست. همچنین انتخاب خلفای راشدین هریک به شکلی متفاوت و بنا به اقتضای شرایط و مصالح صورت گرفت. مشاهده می‌شود که از دید این کارشناس انفصال از وحی و تجربه قدسی پیش شرط اساسی دموکراتیزه شدن سیاست در جهان اسلام است. ارزشیابی در میان فرق اسلامی نیز تنها بر اساس نسبت آن‌ها با الهیات سیاسی تعیین می‌شود. کارشناس اول در واکنش به این سخنان معتقد است که اهل سنت نیز به سبب تاکید و اصرار بر اجرای احکام اسلامی از فضای پلورالیستی و انتخابات دور می‌شوند. از دید کارشناس دوم، اسلام از بنیاد با انتخابات و دموکراسی سر‌ناسازگاری دارد، زیرا صرفاً از «تکلیف» می‌گوید و نه «حقوق». مفهوم حقوق به حوزه شهروندی و اراده آزاد تعلق دارد و مفهوم تکلیف به قلمروی رعیت و بندگی. کارشناس اول نیز معتقد است که نباید قرائت حداکثری از دین داشت؛ مسلمانان نباید بیهوده تقلا کنند تا دموکراسی ویژه اسلامی را بیافرینند: اسلامیزه کردن دموکراسی محکوم به شکست است. تنها باید زمینه‌های فکری پذیرش این ارمغان مدرن را در میان مسلمانان ایجاد کرد. در راستای همین سخنان است که در برنامه سکولاریسم ستیزه‌جو به اعتقاد کارشناس اول، دموکراسی مقصدی ست که از طریق اتوبوس سکولاریسم می‌توان به آن رسید و حکومت مذهبی محال است به دموکراسی برسد. در این دیدگاه، هرگونه فهم پلورالیستی از دموکراسی (دموکراسی همچون مجموعه رویه‌ها) نفی می‌شود و با تلقی جوهر‌گرایانه، یگانه شکل ممکن دموکراسی را همان «دموکراسی لیبرال» معرفی می‌کند. مساله این است که اگر

پلورالیسم بخواهد به اصول خویش پایبند باشد باید از «اشکال متنوع دموکراسی‌ها» سخن بگوید، نه «شکل واحد دموکراسی». کارشناس دوم هم می‌گوید که از دید شیعه، حکومت‌های در زمان غیبت، حکومت‌هایی غیرمذهبی و دنیوی هستند و روحانیون سنتی درکی سکولار از حکومت دارند و لذا مذهبیبون هم می‌توانند در قافله دموکراسی سکولار جای گیرند. البته از دید این کارشناس دموکراسی و سکولاریسم مقول به تشکیک هستند؛ به‌عنوان مثال، ایران نسبت به عربستان سکولارتر و نسبت به فرانسه کمتر سکولار است. اما دست آخر، مدل اعلای دموکراسی همان «دموکراسی فرانسوی» است. نکته جالب در مورد کارشناس اول این است که گرچه مدام در کلماتش انتخابات را تقدیس می‌کند اما خط قرمزی به نام حقوق بشر برای آن قایل است: نمی‌توان «آزادی حجاب» را به فراندوم گذاشت زیرا ضد حقوق بشر است. از دید او، حتا اگر تمام مردم هم به حجاب رای بدهند باز هم نمی‌توان حجاب را در آن جامعه الزامی کرد: حتا خدا را هم می‌توان به فراندوم گذاشت اما حقوق بشر هرگز. بدین ترتیب، حقوق بشر، دین دنیوی انسان مدرن است که بدون «ارجاع مشروعیت به مقبولیت عمومی» حجیت می‌یابد.

Danyali

تحلیل گفتمان یافته‌ها با محوریت «شهروند»

جدایی دین و سیاست، دین همچون باور شخصی، تفکیک قلمروی عمومی و خصوصی، دموکراسی لیبرال، مدل فرانسوی دین، اهل سنت و جماعت، مقبولیت به جای مشروعیت، حقوق به جای تکلیف، حقوق بشر همچون فراروایت، اسلام ذیل پلورالیسم	مفصل‌بندی دقایق گفتمانی دین سکولار
پیوند دین و سیاست، اسلام همچون بدیل سکولاریسم، مدل شیعی دین، مشروعیت به جای مقبولیت، تکلیف به جای حقوق، مردم‌سالاری دینی: مفهومی متناقض، فرهنگ شهادت در تقابل با فرهنگ شهروندی، اسلام جهادی در تقابل با همزیستی مسالمت‌آمیز	مفصل‌بندی دقایق گفتمانی دین مد نیت ستیز
شهروندی پلورالیستی لیبرال	دال مرکزی گفتمان دین سکولار
مسلمان ستیزه‌جو	دال مرکزی گفتمان دین مدنیت‌ستیز
شهروند	دال شناور
مدنیت سکولار/لیبرال	گفتمان هژمونیک
اسلام سیاسی/جهادی	غیر گفتمانی
لیبرالیست، اهل سنت و جماعت	مواضع سوژگی گفتمان دین سکولار
اهل تشیع، مجاهد انقلابی، شهید	مواضع سوژگی گفتمان دین مدنیت‌ستیز

غیریت‌سازی مبتنی بر کردارهای تقسیم‌کننده و منطق هم‌ارزی

اهل سنت و جماعت	دموکراتیزه کردن اسلام	اسلام امریکایی	مقبولیت عمومی	حقوق	سبک زندگی لیبرال	دین به‌عنوان باور شخصی	واژگان مثبت: خود
تشیع	اسلامیزه کردن دموکراسی	اسلام جهادی	مشروعیت سنتی	تکلیف	سبک زندگی قرآنی	دین به‌عنوان ایدئولوژی	واژگان منفی: دیگری

۲-۳. تقابل ادیان ابراهیمی و ادیان غیر توحیدی: خدایان یا صداها؟

۱-۲-۳. توحید همچون تک صدایی

امر شگفت در برخی از برنامه‌های پرگار آن است که اصل توحید همچون ضدارزشی تلقی می‌شود که تبعات سیاسی خطرناکی به دنبال دارد؛ در برنامه رستگاری کارشناس سوم معتقد است که ادیان شرقی مانند هندوئیسم یا بودیسم برخلاف ادیان ابراهیمی امکان گشودگی بیشتری به «دیگری» دارند بدان سبب که این ادیان، خدای واحد نداشته‌اند. در واقع، چندخدایی هندوئیسم، عامل تکثرگرایی و چندصدایی این دین دانسته می‌شود. همچنین به ادعای این کارشناس، فقدان متن واحد مکتوب در ادیان شرقی و ماهیت روایی و شفاهی آن‌ها، امکان تفسیرهای متفاوت و آزاد از مضامین را می‌دهد، اما قرآن به‌عنوان یگانه نص مقدس، امکان خوانش‌های آزاد را از پیروانش گرفته است. از همین رو است که در برنامه منشور کوروش یکی از علائم تکثرگرایی در عصر مشروطه، امکان قسم خوردن به «غیر از قرآن» در نظام قضایی معرفی می‌شود. نتیجه منطقی این کلمات آن است که جامعه توحیدی، جامعه‌ای تک‌صدایی است، زیرا وفاداری به خدایی واحد و متنی واحد به معنای تعصب بر روایتی واحد است که باقی روایت‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد. گویی تعدد بت‌های مشرکین، نشانه تعدد صداها است. حتی در برنامه تصویرگری پیامبر اسلام کارشناس نخست به یکی از فراغته مصر اشاره می‌کند که از چندخدایی به خدای واحد می‌رسد و نتیجه این توحیدباوری را شمایل‌شکنی و ویرانی آثار خدایان دیگر می‌داند که منجر به توتالیتراریسم شد و همگان را وادار ساخت که یکسان و واحد فکر کنند. در این جا، نفی خدایان به معنای نفی صداها دانسته شده است. همین کارشناس معتقد است که شکستن علائم و شمایل شرک‌آمیز به معنای مسدودساختن «بازی آزاد نمادها و تصاویر» است: هرکسی باید آزاد باشد با زبان و نماد خویش خداوند را تصویر کند اما ادیان ابراهیمی چنین چیزی را در تضاد با وحدانیت و تعالی و تنزیه خداوند می‌دانند و لذا سیلان بی‌پایان خیال را خاموش می‌سازند. در این روایت، جهان توحیدی، جهانی یک‌دست و عاری از خیال و تصاویر دانسته شده که آزادی را محبوس می‌کند و هرگز به این باور عرفانی مسلمانان گوش فرامی‌دهد که به عدد انفس خلاق، راه‌های رسیدن به خدا متکثر است؛ آیا این تعدد راه‌ها نشانه آزادی تخیل در مسیر باور نیست که هرکس خدا را به زبان خویش تجربه می‌کند؟ نظام توحیدی در بسته نیست به تفاسیر و روایت‌ها، همان‌گونه که در داستان معروف «موسی و شبان» در مثنوی معنوی، خدا موسی (ع) را تویخ می‌کند بدان سبب که مانع شده تا شبان با زبان و تعبیر خاص خود، خدا را نیایش کند.

در برنامه منشور کوروش؛ اولین اعلامیه حقوق بشر؟ شاهد تقابل دو شخصیت هستیم: کوروش هخامنشی در برابر ابراهیم پیامبر؛ ادعا می‌شود که این دو، نماینده دوگرایش متضاد در مواجهه با

Danyali

سیاست هستند. در این مقابله، کارشناس دوم بزرگترین آموزه کوروش را «آزادی پرستش» می‌داند که سیاست را رنگ مذهبی نمی‌زند. به زعم این کارشناس، منشور کوروش نمودی از اومانیسم ایرانی است که امکان ورود ایران به جامعه جهانی تساهل‌گر و سکولار را فراهم می‌کند. این کارشناس می‌کوشد «ابراهیم بت‌شکن» را جزمیت‌گرا و مخالف آزادی عقیده معرفی کند که نمادها و تمثال‌های دیگر ادیان را درهم می‌شکند و در مقابل از «کوروش تساهل‌گری» سخن بگوید که نه تنها بت‌ها را نمی‌شکست بلکه معبد‌های ویران‌شده ادیان دیگر را بازسازی می‌کرد. پرسشی که می‌توان مطرح کرد آن است که آیا بت‌ها به‌عنوان نمادهای شرک، چیزی نبودند جز «رسوب خشونت در پیکره‌های گلین»؟ آیا اهرام فراعنه بر گرده‌های بردگان بنا نشد؟ در این صورت، ویران کردن اهرام و معابد به معنای دشمنی با آزاداندیشی و چندصدایی است؟ بی‌گمان ابراهیم به‌عنوان قهرمان توحید، «قهرمان آزادی» نیز بود: موحدی که علیه ستم شورید. شکستن بت‌ها، شکستن اسطوره‌های ذهنی آدمی بود. در این برنامه پُرگار، توحید با تمامیت‌خواهی یکی گرفته شده است. این باور، شعار بنیادین اسلام را نقض کرده است: «لا اله الا الله». تحریف چنین تفاسیری ناشی از آن است که معنای توحید و شرک از متن اصلی آن جدا شده و در یک چارچوب غیرتاریخی و بیگانه (الهیات پلورالیستی مدرن) بازتولید شده است؛ شرک هیچ‌گاه نمی‌تواند به معنای چندصدایی باشد، همان‌گونه که مشرکین با مفهوم پلورالیسم بیگانه بودند. افزون بر این، تأکید پلورالیست‌های لیبرال بر منزوی ساختن امر مقدس با اتکا به اصل «تفکیک قلمروی عمومی و خصوصی» رویکردی ناصواب است: «تمایز زیاد سفت و سختی که رورتی [به‌عنوان چهره شاخص لیبرالیسم] میان عمومی و خصوصی می‌گذارد، به او اجازه نمی‌دهد پیچیدگی ناشی از درهم‌تنیده شدن این دو حوزه را ملاحظه کند»^۱.

در همین راستا، در برنامه عرفان‌های نوظهور در ایران کارشناس اول معتقد است که نگرش ضدتوحیدی ادیان شرقی (بودیسم و هندوئیسم) به «دگرشمولی» تمایل دارد و امکان رستگاری از طریق دیگر ادیان را منتفی نمی‌داند. چنین ایده‌ای مستقیماً به این باور اسلامی حمله می‌کند که: «قولوا لا اله الا الله، تفلحوا» زیرا در این جا فلاح و رستگاری به پذیرش اصل توحید منوط شده است. بدین ترتیب، این کارشناس می‌کوشد «همزیستی با دیگران» را به سرشت غیرتوحیدی ادیان شرقی نسبت دهد.

ترویج فضای چندصدایی، مقدمه‌ای ست برای نفی اصل «ارتداد» در اسلام. چرا که در برنامه رستگاری کارشناس دوم بدین نکته معترف می‌شود که امروزه اگر مسلمانی با اعتقاد قلبی به دینی دیگر گرایش پیدا کند، هیچ کس حق ندارد جلوی او را بگیرد و حکم ارتداد بر او جاری سازد. بر

این اساس، خاستگاه اصل ارتداد را «انحصارگرایی عقیدتی» می‌داند که با روح مدنیت و مدارا در تنافز است. پرواضح است که بر اساس قرائتی پلورالیستی از سیاست، احکام اسلامی همچون ارتداد یا قصاص حذف می‌شود. اما در برنامه «عرفان‌های نوظهور در ایران» کارشناس دوم بر این نکته پای می‌فشارد که در عرفان کابالا (برخلاف اسلام) هر کس با هر مذهبی می‌تواند وارد کابالا شود و یا از آن خارج شود، بدون آن‌که در مظان بدعت یا ارتداد قرار گیرند، زیرا تمامی مذاهب، تفسیر سمبولیک از زبان کابالای نخستین هستند.

این تحریف تفسیری آن‌جا به نهایت خود می‌رسد که در برنامه تصویرگری پیامبر اسلام کارشناس اول ادیان توحیدی را متهم به «شمایل‌شکنی» می‌کند؛ شمایل و تمثال‌ها برگرفته از خدایان بودند که با منش توحیدی در تعارض بود و نشانه شرک دانسته می‌شد. دلالت ضمنی دشمنی با تصویر و تمثال، عناد با نقاشی و مجسمه‌سازی است. بر این اساس، تمامی بتکده‌ها همچون تماشاخانه آثار هنری تصویر می‌شوند و ابراهیم بت‌شکن، ویران‌کننده این آثار. حتماً مانع مسلمانان از «تصویرگری تمثال پیامبر (ص)» به فقدان درک خلاقیت هنری نسبت داده می‌شود. کارشناس اول، پیامبر اسلام (ص) را هنرمند نمادپردازی معرفی می‌کند که به دنبال «انحصار نمادپردازی» است و توییح شاعران از سوی پیامبر را به حذف رقیبان نمادپرداز نسبت می‌دهد: «فقط تصاویری حق انتشار دارند که من مروج آن‌ها هستم و نه چیزی دیگر». دو نکته را در این‌جا می‌توان متذکر شد: نخست، درک غیرتاریخی چنین تفسیرهایی سبب شده که «آیات شرک» به مثابه «آثار هنری» قلمداد شوند، در حالی که خود مشرکین گذشته هرگز چنین تصویری از بت‌ها نداشتند. دیگر این که پیامبر به سبب تأثیر منحنط و فاسدکننده پیام برخی شاعران به سرزنش آن‌ها می‌پردازد و نه به صرف اشتغال‌ورزی به شعر و هنر.

۲-۲-۳. علیه انحصارگرایی: خاتمیت یا تاریخ‌گرایی؟

در برنامه عرفان‌های نوظهور در ایران کارشناس سوم معتقد است که نه ادیان ابراهیمی، بلکه فرقه بهائیت است که به تکثرگرایی حقیقی پایبند است، زیرا بهاءالله به خاتم‌بودن خویش اعتقادی ندارد و برعکس، تاریخ را همواره رو به پیشرفت می‌داند و می‌پندارد که این پیشرفت، گشوده است به ادیانی نوپا و نوظهور. بدین ترتیب، تا پایان تاریخ، در هر دوره‌ای پیامبری ظهور خواهد کرد. نگرش این کارشناس، به طریقی با واسطه به نفی مفهوم «خاتمیت» منجر می‌شود، زیرا خاتمیت راه را بر قرائت‌های متکثر و جدید می‌بندد و حقانیت ادیان مابعد خود را نمی‌پذیرد و بدین ترتیب، انکشاف حقایق تازه برای بشریت را ناممکن می‌سازد. بدین ترتیب، تاریخی‌گرایی و پلورالیسم، مطابق منطق هم‌ارزی، همنشین یکدیگر می‌شوند. از سوی دیگر، حقیقت توحیدی، حقیقتی جهان‌شمول

Danyali

و فراتاریخی (ابدیت) است، اما این کارشناس به مخاطبان القا می‌کند که هر دوره تاریخی، حقیقت خاص خود را دارد لذا پیامبری جدید می‌طلبد. نتیجه آن که «تجربه نبوی» به کل تاریخ بسط می‌یابد و بشریت به «تجربه پیامبر خاتم» بسنده نمی‌کند و دروازه‌های گشوده می‌شود برای بشریت که در هر دوره‌ای ادعای تجارب قدسی و وحیانی داشته باشد. خطر چنین نگاهی آن است که ضرورت وجود هرگونه «سنت قدسی» را نقض می‌کند، زیرا تاریخ گذشته متعلق به زیست-جهانی است که منسوخ شده و چیزی برای عرضه و تأسی ندارد.

بر اساس اسطوره پیشرفت، تاریخ در یک مسیر خطی بدون هیچ غایتی تا بی‌پایان تکامل می‌یابد؛ این اسطوره مدرن در برنامه «رستگاری» نیز با یک اسطوره سنتی به نام بهائیت ترکیب می‌شود و درکی شگفت از تاریخ‌گرایی را رقم می‌زند. به باور کارشناس سوم، بهاء‌الله در برابر سنت‌گرایی به آینده‌گرایی معتقد است. بهاء‌الله با انکار «حکمت خالده»، بهائیت را دینی مترقی معرفی می‌کند که به «اصالت تاریخ» معتقد است و نه «اصالت حقیقت». اما «پیشرفت‌گرایی مدرن» که بهائیت خود را بدان متصف می‌کند به این خصیصه عظیم خدای ادیان ابراهیمی یعنی «عالم الغیب و الشهاده» پشت می‌کند: ایمان به غیب یعنی یقین به فراروی وحی از محدودیت زمان و مکان. بنابراین، مومنان به غیب نمی‌توانند قائل به «اصالت تاریخ» باشند، آن هم به گونه‌ای که اسطوره پیشرفت مدرن از آن سخن می‌گوید.

۳-۲-۳. اسطوره خاستگاه واحد

خاستگاه‌باوری، آرزوی بازگشت به «وحدت نخستین» است. در برنامه عرفان‌های نوظهور در ایران یکی از کارشناسان برای اثبات برتری ادیان شرقی بر ادیان ابراهیمی (به‌طور خاص اسلام) به این نکته اشاره می‌کند که ادیان شرقی، محلی یا منطقه‌ای بودند و به قوم و امت خویش تعلق داشتند، برخلاف اسلام که مخاطب خود را جهانی می‌داند و می‌کوشد ابنای بشر را زیر چتر واحدی گرد آورد. ادیان شرقی این آزادی را به اقوام مختلف می‌دادند تا پیامبران مخصوص خویش را داشته باشند و برخلاف اسلام از «پیامبر جهانی» حرفی نمی‌زدند. در واقع، این کارشناس دعوت اسلام به بازگشت بشریت به «فطرت نخستین» را نوعی فقدان تساهل نسبت به صداهای گوناگون تلقی می‌کند که فردیت و تفاوت اقوام و فرهنگ‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد. اما در گفتمان پلورالیستی هیچ‌گونه «فطرت نخستین» یا «اصل آغازین» در میان ابنای بشر وجود ندارد که آن‌ها بخواهند با رجوع بدان، به وحدت و یگانگی با هم برسند: خاستگاه واحد و حقیقت جاویدان، اسطوره‌ای بیش نیست.

تاریخ‌گرایی بانفی سنت مقدس به انکار «خاستگاه‌باوری» منتهی می‌شود؛ «خاستگاه» آن جایی است

که جوهر ناب و یگانه چیزها پدیدار می‌گردد. طراوت و تازگی خاستگاه در زیر گرد و غبار گذر زمان فسرده نمی‌گردد. خاستگاه باوری یعنی بازگشت به منشأ واحد و حقیقی امور. از این رو ست که اندیشه توحیدی به صدر اسلام رجعت می‌کند تا در سیره و زیست پیامبر معنای درستی و خطا را کشف کند. اما در برنامه سلفی‌گری چیست؟ کارشناس اول برنامه این میل به حقیقت و راستی که در کنه خاستگاه باوری مستتر است را نفی می‌کند و در مقابل، نتیجه خاستگاه باوری را خشونت و خودرایی معرفی می‌کند و نماینده اصیل خاستگاه باوری را «سلفی‌گری» می‌داند که مدعایش جستجوی «اسلام ناب» است. به زعم او، خاستگاه باوری منجر به نگاهی ذات‌گرایانه به اسلام می‌شود که به دنبال «ذات حقیقی» اسلام است و همین امر راه را بر تفسیرهای متکثر می‌بندد. چنین نگاهی از فهم هرمنوتیکی از اسلام دفاع می‌کند که کاملاً به شرایط تاریخی و مکانی خویش محدود و محصور می‌شود. در برنامه نواندیشی دینی نیز کارشناس اول معتقد است که دین‌ها داریم و نه دین. هیچ «هسته مشترکی» میان ادیان مختلف وجود ندارد. تنها رجحان یک شکل دینداری بر اشکال دیگر، میزان نزدیکی یا دوری آن با ارزش‌های پلورالیسم است و نه رجعت به خاستگاهی قدسی. بر این اساس، در برنامه شباهت زن در یهود و اسلام کارشناس اول برنامه معتقد است که یهودیان با توجه به قوانین جاری و مدنی و تاریخی هر کشور، باید خود را سازگار کنند و با شرایط فرهنگی تطبیق یابند و نه در جستجوی سنتی الهی در اعماق تاریخ باشند. باید گشوده بود به تمایلات انسان معاصر. نتیجه چنین نگاهی آن خواهد بود که عهد پیامبر نیز دوره‌ای ست همچون دوران دیگر که در پس حجاب تفسیر امر قدسی درمانده و لذا هیچ فضل و مرتبتی در تاریخ ندارد که بتوان همچون اسوه و سنت خویش بدان اقتدا کرد. در پارادایم مدرن، هیچ زمان و مکانی نسبت به زمان و مکان‌های دیگر تعالی ندارد. «یوم‌الله» نداریم زیرا هیچ دوره‌ای در تماس بی‌واسطه با تجربه قدسی نبوده است. این همان «چشم‌اندازگرایی نیچه‌ای» است که در برنامه نیچه کارشناس دوم بدان می‌پردازد: چشم‌انداز خدایی/ابدیت مرده است. چیزی به اسم واقعیت/حقیقت وجود ندارد، هرآنچه هست تفسیر است. بنابراین، هرچقدر به امری از چشم‌اندازهای بیشتر (نگاه‌ها و صداها) متکثرتر) به جهان بنگریم، حقایق بیشتری را صید خواهیم کرد. معنای پلورالیسم همین است.

در برنامه سلفی‌گری چیست؟ نیز کارشناس سوم معتقد است برخلاف نگاه سلفیان، تنوع و تکثری در صدر اسلام بوده و حتا خلفای راشدین نیز با روش‌های متفاوت برگزیده شدند. مجری برنامه نیز با استناد به سخنان یک اسلام‌شناس آلمانی، تفکر «وحدت رویه» در خاستگاه اسلام را توهمی بیش نمی‌داند و معتقد است حتا در عراق یا مناطق تازه مسلمان شده، هرکدام به شیوه‌ای متفاوت نماز می‌خواندند. سخن از سنت و طریق یگانه اسلام بیهوده است، چرا که در آغاز، افتراق

Danyali

و تکثر بوده است بدین ترتیب، پلورالیسم معرفتی به شرک هستی‌شناختی می‌انجامد. اما سنگ‌بنای توحید این اصل است: «اگر خدا واحد است، خاستگاه حقیقت هم واحد است.»

تحلیل گفتمان یافته‌ها با محوریت «توحید»

تک‌صدایی، انحصارگرایی عقیدتی، شمایل‌شکنی، توتالیترالیسم، مسدودسازی بازی آزاد نمادها و تصاویر، مدنیت‌ستیزی و فقدان همزیستی با دیگران، خاتمیت همچون فروبستگی، دگماتیسم معرفتی و ضدتاریخی، واپس‌گرایی ناشی از خاستگاه‌باوری و بازگشت به سنت قدسی، تصلب منبعث از متن واحد مکتوب	مفصل‌بندی دقیق گفتمانی ادیان ابراهیمی
چندصدایی بهائیت و ادیان شرقی همچون بودیسم و هندوئیسم، تکثرگرایی معرفتی، سیالیت نمادها و تصاویر، تسامح و مدارا، نفی اصل ارتداد، پیشرفت‌گرایی همچون گشودگی به دیگران، حقیقت تاریخی، روایت شفاهی متکثر	مفصل‌بندی دقیق گفتمانی ادیان شرقی و بهائیت و کابالا
دگماتیسم توحیدباوری	دال مرکزی گفتمان ادیان ابراهیمی
پلورالیسم شرک باوری	دال مرکزی گفتمان ادیان شرقی و بهائیت
توحید	دال شناور
ادیان شرقی و بهائیت و عرفان کابالا	گفتمان هژمونیک
ادیان ابراهیمی	غیر گفتمانی
موحد، دگماتیست، یهودی، مسیحی، مسلمان، پیرو اصالت حقیقت، توتالیترالیست، حضرت ابراهیم، پیامبر خاتم (ص)	مواضع سوژگی گفتمان ادیان ابراهیمی
مشرک، پلورالیست، بودیست، هندوئیست، بهائی، پیرو تاریخ‌گرایی، کوروش هخامنشی	مواضع سوژگی گفتمان ادیان شرقی و بهائیت

غیریت‌سازی مبتنی بر کردارهای تقسیم‌کننده یا منطق هم‌ارزی

پیشرفت بی‌وقفه در تاریخ	دین شفاهی	بهائیت و عرفان کابالا	ادیان شرقی	شرک همچون هنرگرایی	چندصدایی	شرک	واژگان مثبت: خود
خاتمیت	دین مکتوب	اسلام	ادیان توحیدی ابراهیمی	توحید همچون هنرستیزی	تک‌صدایی	توحید	واژگان منفی: دیگری

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پلورالیسم لیبرال با مصادره‌دال‌های الهیات سیاسی، آن را از درون ویران می‌سازد. به‌عنوان مثال، دال «شهادت» در روایت سکولار همچون «بی‌مسئولیتی در قبال جان شهروندان» دانسته می‌شود و یا دالی مانند توحید به انحصارگرایی تعبیر می‌گردد؛ در واقع، پلورالیسم سکولار، نه تنها مفهوم توحید را از زمینه اصلی خود جدا می‌سازد، بلکه با تاریخ‌زدایی از مفهوم هنر، بتکده‌های باستانی را همچون «تماشاخانه آثار هنری» تعالی می‌بخشد، نگاهی که بر مردمان باستان بیگانه می‌نماید. بدین ترتیب، برنامه‌های پرگار در ارزش‌گذاری سلسله‌مراتبی خود، ادیان شرقی را در نسبت به ادیان ابراهیمی مساعدتر برای جذب در خانواده جهانی می‌دانند. حتا در این‌جا، ادیان شرقی نیز بیانی مدرن یافته‌اند. آشکار است که مفصل‌بندی‌های سنتی الهیات جای خویش را به دقیقه‌های سیاست مدرن سپرده‌اند. در جهان مدرن، اگرچه مرزهای سنتی همچون بلاد اسلام-بلاد کفر از بین رفته و آنچه که به‌نحو سنتی متمایز پنداشته می‌شد، اکنون با یکدیگر تداخل پیدا کرده است، اما همچنان «مرزبندی‌های هویتی» پررنگ است؛ برخلاف پلورالیسم اجماع-بنیاد که از شهروندان می‌خواهد تا بعد دینی هویت خویش را نسبت به سایر ابعاد، کمتر عمومیت بخشند، هنوز بسیاری از افراد هستند که دین، مهم‌ترین نقش را در هویت‌بخشی آن‌ها بازی می‌کند. لذا «دین‌زدایی از هویت‌ها» به‌عنوان راه‌حل پلورالیسم اجماع-بنیاد برای تعمیق همزیستی میان شهروندان راه به جایی نمی‌برد.

باید خاطر نشان کرد که پروژه پلورالیسم اجماع-بنیاد با محوریت‌بخشی به «منطق عقل» و بی‌تفاوتی به «منطق پیچیده امیال» یا «تقدم عقل بر اراده» محتوم به شکست است. سرخوردگی شهروندان شرقی در برابر خودمحوری فرهنگ غرب، بیزاری‌ای در درازای تاریخ در اعماق ناخودآگاه آن‌ها مدفون ساخته که صرفاً با مباحث نظری و مجادلات معرفت‌شناختی قابل حل نیست؛ نمی‌توان همچون هابرماسی‌ها تصور کرد که با «گفتار در روش درست به کار بردن عقل» فراروی از شکاف‌ها ممکن

.....
Danyali

می‌شود. به قول رورتی، این‌که اندیشه‌های فردی در یک زمینه را نامعقول بدانیم «به این معنا نیست که او از قوای ذهنی‌اش به طرزی شایسته بهره نمی‌جوید. تنها به این معنی است که ظاهراً بین ما و او عقاید و امیال مشترک به حدی نرسیده که بتوانیم گفت و شنودی مثمرتر بر سر این بحث با هم ترتیب دهیم»^۱. شاید بهتر باشد امیال سرکوب‌شده شرقی به شکل انتقادی امکان بروز یابد، به جای آن‌که از او خواسته شود تا همه آن امیال زخمی فراموش شده و در یک اجماع صوری منحل شود. بی‌شک، چنین وحدتی شکننده خواهد بود.^۲ تجربه شکست مارکسیسم و لیبرالیسم، شهادی بر شکست پروژه جهانی «پلورالیسم تفاهم‌محور/اجماع‌بنیاد» است؛ پیشنهاد نگارنده این است که جهان پیچیده و نامتجانس معاصر نمی‌تواند به نحو افراطی بر یکسان‌سازی و وحدت‌گرایی اصرار ورزد. شاید راه‌حل درست همان «پلورالیسم آنتاگونیستی» است که به جای توافق صوری به تضادهای عینی امکان ظهور می‌دهد، بدون آن‌که به حذف و انحلال نیروهای متفاوت انجامد. از پیامدهای بلاواسطه چنین پلورالیسمی پرهیز از دشمن‌سازی‌هایی همچون اسلام‌هراسی در جهان معاصر است.

۱. موفه ۱۳۸۴: ۴۲.

2. see to: Laclau 1987: 331-332

منابع

- پترسون و دیگران (۱۳۹۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳)، *فرهنگ پیام‌مدن*، تهران: نشر نی
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۴)، "دموکراسی صوری و ناخرسندی‌های آن"، ترجمه صالح نجفی، در *گزیده مقالات اسلاوی ژژیژک*، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، مازیار اسلامی و امید مهرگان، تهران: گام‌نو
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۴)، "ژاک رانسیر و سیاست رادیکال"، ترجمه صالح نجفی، در *گزیده مقالات اسلاوی ژژیژک*، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، مازیار اسلامی و امید مهرگان، تهران: گام‌نو
- فرهادپور، مراد (۱۳۸۲)، *بادهای غربی*، تهران: انتشارات هرمس
- کاظمی، اخوان (۱۳۹۱)، *بهرام*، نقد و ارزیابی تحلیل گفتمانی لاکلا و کاربرد آن در سیاست"، در *فصلنامه علمی-پژوهشی سیاست، زمستان، شماره ۱۴، صص ۱-۲۲*
- لاکلاو و موفه (۱۳۹۳)، *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*، ترجمه محمد رضایی، تهران: نشر ثالث
- لاکلاو، ارنستو (۱۳۸۴)، "واسازی، عمل‌گرایی، هژمونی"، در *دیکناستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه شیوا رویگران، تهران: گام‌نو
- لیوتار، فرانسوا (۱۳۸۱)، *وضعیت پست‌مدن*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: گام‌نو
- مقدمی، محمدتقی (۱۳۹۰)، "نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن"، در *فصلنامه علمی-پژوهشی معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال دوم، بهار، شماره دوم، صص ۹۰-۱۲۴
- موفه، شانتال (۱۳۸۷)، "تکنرگایی و دموکراسی مدرن: دور و بر کارل اشمیت"، ترجمه علی عباس بیگی و مجتبا گل‌محمدی، در *قانون و خشونت (گزیده مقالات)*، ویرایش مراد فرهادپور و دیگران، تهران: فرهنگ صبا
- موفه، شانتال (۱۳۸۹)، "واسازی، عمل‌گرایی و سیاست دموکراتیک"، در *دیکناستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: گام‌نو
- موفه، شانتال (۱۳۹۱)، *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداد نو
- Laclau (1987), "Psychoanalysis and Marxism", Translated by Amy G.Reiter - Mcintosh, in *Critical Inquiry*, No.13, the University of Chicago, winter 1987
- Laclau (1989), "Politics and the Limits of Modernity", in *Social Text*, No.21, Published by Duke University press, pp.63-82
- Laclau (2014), "Discourse, the Political and the Ontological Dimension: an Interview with Ernesto Laclau", Interview by Allan Dreyer Hansen and An-

.....
Danyali

dre Sonnichsen, Distinktion, in *Scandinavian Journal of Social Theory*, vol.15, No.3, 255-262

Rasinski, Lotar (2014), "Power, Discourse, and Subject: The Case of Laclau and Foucault", in *Polish Journal of Philosophy*, vol.v, No.1, Spring 2014, 117-136