

معرفت و قدرت: هویت یگانه و یا چندگانگی هویتی

مهدی رهبری*

چکیده

تا کنون از منظرهای گوناگونی به مساله هویت نگریسته شده و جنبه‌های مختلف آن از توضیح و تبیین گرفته تا بررسی رابطه آن با متغیرهای دیگر و بالعکس مورد بررسی و کنکاش قرار گرفته است. اما دیدگاه‌های جدید در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی، به طرح مسائلی پرداخته‌اند که تجدید نظر اساسی در همه علوم و مفاهیم را سبب گشته‌اند. از جمله این نوآوری‌ها در دهه‌های اخیر، بررسی رابطه میان معرفت با مفاهیمی چون قدرت است که خود زمینه ساز طرح مسائل مختلفی گردیده که می‌توان از آن به «انقلاب شناختی» تعبیر نمود. طرح مسائل جدید در حوزه معرفت، گرچه تاثیر خویش را بر شاخه‌های مختلف دانش می‌گذارد اما می‌توان از چنین دستاوردی در خصوص هویت نیز استفاده نمود و به یکی از معماهای آن یعنی نحوه ظهور هویت در شکل واحد و یکپارچه و یا چند گانه و متکثر پرداخت. در این باره گرچه نمی‌توان پاسخ صریحی ارائه نمود اما رابطه میان معرفت یا ساختار دانش با هویت، زمینه ساز اصلی ظهور هویت در اشکال فوق بوده که بررسی آن با توجه به دیدگاه‌های جدید ممکن خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: هویت، معرفت، قدرت، گفتمان اقتدارگرا، گفتمان توتالیتیر، گفتمان دمکراتیک

مقدمه

برقراری رابطه میان معرفت و قدرت¹ که از زمان افلاطون به بعد مورد توجه اکثر نظریه‌پردازان

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه مازندران mehdirazbari@yahoo.com

1. knowledge and power

بوده، هدف عمده فلسفه سیاسی را تشکیل می‌داده است. جوهر تفکر افلاطون این اندیشه است که انسان به یاری فلسفه می‌تواند به حقیقت و فضیلت دست یابد. طبق این نظر، افلاطون طرح حاکم حکیم و یا حکیم حاکم را پی می‌ریزد که نخستین گام جهت تأسیس قدرت مبتنی بر شناخت است.^(۱) پس از او، مکتب رواقیون نیز درصدد تأسیس جامعه مطلوب خویش از طریق انطباق آن با قانون طبیعی بر آمد. اما به تدریج گام اساسی‌تر در این مورد، در دوران میانه برداشته شد و مشروعیت قدرت بر اساس قوانین الهی بنا نهاده شد و پادشاهی موهبتی الهی تلقی گردید. در این دوران بیشترین توجیحات و مبانی معرفتی برای قدرت شکل گرفت.^(۲) با آغاز دوران جدید، برقراری رابطه میان معرفت و قدرت به شکل دیگری ظهور یافت. اندیشمندانی چون *ماکیاولی*، *هابز*، *بدن*، *لاک* و *روسو*، نظام سیاسی مطلوب خود را برحسب برداشتشان در باب ماهیت تغییرناپذیر انسان مطرح ساخته و با برشمردن ویژگی‌هایی در این خصوص، مدل معرفتی و سیاسی خاصی را عرضه داشتند.^(۳)

رابطه میان معرفت و قدرت در اندیشه کلاسیک و مدرن در ذیل مباحث معرفت‌شناسی دنبال می‌شود که با تفکیک میان سوژه و ابژه و معرفت درست از معرفت غلط و با اعتقاد به توانایی سوژه در شناخت و نیل به معرفت راستین، درصدد تأسیس سیاست و جامعه مطلوب بر پایهٔ چنین معرفت راستینی هستند. اما تفکر پسامدرن به جای آنکه قصد تأسیس معرفت درست و سیاست مطلوب را داشته باشد، از طریق رهیافت هستی‌شناختی به جای معرفت‌شناسی^(۴) به بررسی رابطه متقابل میان قدرت و معرفت می‌پردازد.

نیچه با قدرت طلب خواندن این جهان و زندگی، رابطه انسان با جهان را مبتنی بر رابطه قدرت و دانش دانست. از نظر وی، دانش تجلی قدرت‌طلبی است؛ در تبدیل جوهره هستی از شدن به بودن، دانش از طریق تفسیر جهان نقش کلیدی دارد.^(۵) برای وی فلسفه یک «تمایل جبارانه» است، تمایلی که روحانی‌ترین نوع قدرت‌طلبی و غالب بر عرصه‌های مختلف حیات است.^(۶) در دهه ۱۹۷۰ نیز *میشل فوکو* بیش از دیگران به مفهوم قدرت و اشکال مختلف آن و رابطه میان قدرت و معرفت جلب شد و هدف خود را تحلیل تجلیات کلامی و غیرکلامی قدرت اعلام کرد و متذکر شد که تحلیل قدرت همواره هدف اصلی تحقیقات وی بوده است.^(۷) از نظر فوکو، «هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش متصور نیست و هیچ دانشی هم نیست که متضمن روابط قدرت نباشد.»^(۸) در «انضباط و مجازات» متذکر می‌شود: «ما باید این

را بپذیریم که قدرت موجد معرفت است (و نه این که صرفاً مروج آن باشد، از آن رو که ترویج معرفت به قدرت خدمت می‌کند و یا آنکه صرفاً به کار برنده آن باشد، زیرا معرفت برای قدرت مفید است.) و بپذیریم که قدرت و معرفت مستقیماً مستلزم یکدیگرند؛ اینکه هیچ نوع رابطه قدرت، بدون وجود یک حوزه معرفتی مرتبط با آن، موجود نیست و هیچ نوع معرفتی یافت نمی‌شود که در آن واحد هم روابط قدرت را مسبوق نگیرد و هم آنها را به وجود نیاورد.^(۹)

رابطه میان قدرت و معرفت، دوسویه است و همانگونه که قدرت تاکنون بدون معرفت و دانش مبتنی بر حقیقت، امکان موجودیت و دوام نداشته است، معرفت نیز همواره به علت مبتنی بودن بر حقیقت خاص درصدد اعمال شدن بوده است. پس ویژگی مشترک میان این دو در میل به اعمال شونده‌گی و تحقق است که سبب پیوند میان آنها می‌شود. نوع و نحوه چنین ارتباطی میان معرفت و قدرت، ساختارهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی گوناگونی را تشکیل می‌دهد که منجر به ظهور گفتمان‌های مختلف از «اقتدارگرا»^۱ و «توتالیتر»^۲ تا «دموکراتیک»^۳ گشته است. همین نحوه رابطه میان قدرت و معرفت، شکل‌دهنده به نحوه ظهور هویت در شکلی واحد و یگانه^۴ و یا چندگانه و متکثر^۵ نیز بوده است.

گفتمان اقتدارگر، شامل هویت‌های چندگانه در عرصه‌های خصوصی و عمومی بوده در حالی که در حوزه سیاسی، غلبه با هویت خاصی است. در گفتمان توتالیتر هرگونه چندگانگی هویتی در عرصه‌های خصوصی، عمومی و سیاسی نفی می‌گردد. در حالی که در گفتمان دموکراتیک، امکان ظهور هویت‌های چندگانه در عرصه‌های مختلف وجود دارد.^(۱۰) این مساله در جوامع دموکراتیک یعنی امکان تجلی هویت‌های متکثر در حوزه‌های خصوصی، عمومی و سیاسی؛ گرچه به مثابه یک اصل پذیرفته شده اما موانع عمده‌ای در حوزه‌های فرهنگی، نژادی، مذهب، سرزمین، قومیت و... وجود دارد که در عمل تنها می‌توان شاهد ظهور و فعالیت هویت‌های خاص بود.^(۱۱)

هویت‌ها ساختار و چارچوب‌های دانش‌اند که هر دانشی با شکل دادن به آن به خود هویت می‌بخشد. خودشناسی و دیگرشناسی میل به قدرت را در دانش پدید می‌آورد که تمایل ذاتی آن

1. Authoritarianism
2. Totalitarianism
3. Democratic
4. unit
5. Pluralism

به «شدن» از «بودن» را در پی دارد. میل به شدن، ظهور و یا «اراده معطوف به قدرت»، او را در کنار و یا مقابل دیگران قرار می‌دهد. به گونه‌ای که سبب قرار گرفتن برخی از آنها در «متن» و برخی دیگر در «حاشیه» می‌گردد. به عبارت دیگر هر یک از نظامهای معرفتی با تاکید بر عناصر خاص هویتی از یک سو در تلاشند که در متن قرار گیرند و از سوی دیگر، دیگران را نیز به حاشیه برانند. بدین خاطر است که شاهد شکل‌گیری نظامهای هویتی واحد و یا متکثر می‌باشیم.

در این پژوهش به بررسی رابطه میان معرفت و قدرت در شکل دادن به هویت متکثر و یا غیر متکثر، خواهیم پرداخت. در این زمینه به سنجش و مقایسه نظامهای معرفتی در دوران سنت، مدرن و پست مدرن و نسبت آنها با کثرت‌گرایی و یا مرکزیت‌گرایی پرداخته و در نهایت نیز با تاکید بر توانایی تفکر هرمنوتیک فلسفی، رابطه آن‌را با جامعه بسته (تاکید بر هویت واحد) و جامعه باز (تاکید بر چندگانگی هویتی) بررسی خواهیم نمود. بدیهی است چنین بررسی با توجه به این فرضیه صورت می‌پذیرد که منشاء شکل‌گیری هویت‌های یکپارچه، در بنیان‌های فکری نظامهای معرفتی‌ای نهفته است که بر حقیقت، وحدت، مرکزیت، غیریت، تعارض، و ... تاکید دارند و در پیوند با قدرت، سبب شکل‌گیری هویت واحد و مسلط و به حاشیه راندن سایر هویت‌ها می‌شوند. همچنین بنیانهای فکری کثرت‌گرایی هویتی را نیز باید در مبانی معرفتی‌ای جستجو نمود که به جای وحدت بر کثرت و به جای تعارض بر تفاوت تاکید دارند. در نهایت به نظر می‌رسد می‌توان الگویی عرضه داشت که به جای سلطه و ستیزش به گفتگو و تعامل میان هویت‌های گوناگون منجر گردد. بررسی چنین رهیافت‌هایی برای جوامعی همچون ایران با کثرت و تنوع هویتی در زمینه‌های قومی، مذهبی، زبانی و فلسفی، می‌تواند مفید باشد و به همزیستی میان این هویتها منجر شود.

مسئله هویت

مسئله هویت چیست؟ شاید این پرسش اساسی‌ترین مسئله هویت باشد. با طرح این موضوع که هر گونه تعریفی از هویت نسبی بوده که دایما تغییر می‌یابد، می‌توان مسئله هویت را مسئله «معنا» دانست. پرسش از «چیستی و کیستی» افراد و جوامع، در مورد «معناداری» شکل می‌گیرد.

هرگونه تلاشی برای تعریف از هویت یک چیز، پاسخ به معنای آن است. هر وجودی قبل از

موجود شدن فاقد معناست اما با شکل‌گیری آن، معنایی را به خود اختصاص می‌دهد که بر حسب آن معنا هویت می‌یابد. بنابراین هویت یافتن چیزی یعنی معنادار شدن آن و بحران هویت زمانی شکل می‌گیرد که آن چیز معنای خود را نزد افراد و جوامع از دست می‌دهد. *امانوئل کاستلز، هویت را «چونان فرآیند ساخته شدن معنا بر پایه یک ویژگی فرهنگی یا یک دسته ویژگی‌های فرهنگی که بر دیگر منابع برتری دارند»*، تعریف می‌کند.^(۱۲)

از این دیدگاه، هویت مفهومی است که دنیای درونی یا شخصی را با فضای جمعی اشکال فرهنگی و روابط اجتماعی ترکیب می‌کند. از نگاه دیوید هولاند، هویت‌ها معانی کلیدی هستند که ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به واسطه آنها نسبت به رویدادها و تحولات محیط زندگی خود حساس می‌شوند. مردم به دیگران می‌گویند که چه کسی هستند و سپس می‌کوشند طوری رفتار کنند که از کسی که تصور می‌کنند هستند، انتظار می‌رود.^(۱۳)

بنابراین می‌توان از رابطه علی و تعاملی میان «وجود»، «معنا» و «هویت» سخن گفت. هر وجودی به محض موجود شدن، دارای معنا می‌شود که در این صورت، هویت آن شکل می‌گیرد. در حالی که قبل از پیدایش فاقد معنا و هویت است. آن چیز هر چقدر آشکارتر می‌گردد و یا نمود ذهنی یا عینی آن بیشتر می‌شود، خود را در معرض معنا داری و هویت‌یابی بیشتری قرار می‌دهد. پس معنا و هویت هر چیزی با نحوه آشکارگی آن نزد افراد و جوامع، مرتبط است که این امر بر ساختگی بودن هویت و غیر ذاتی بودن آن حکایت دارد.

از این رو، هویت امری ذاتی نیست بلکه یک سازه^۱ است؛ زیرا اولاً از جنس معناست و بنابراین اعتباری و قراردادی است، ثانیاً متضمن تقسیم و تخصیص موقعیتها و منابع است. گر چه ساختن هویت در نهایت از طریق پذیرش فرد صورت می‌گیرد اما محیط اجتماعی و به ویژه مناسبات قدرت حاکم بر این محیط نقش اساسی در ساخته شدن هویت دارند. از همین زاویه است که هویت با مقوله سیاست پیوند می‌یابد. عرصه سیاست در نموده‌های مختلف خود چه آنجا که نظم را سامان می‌دهد و چه آنجا که آن را زیر سؤال می‌برد، چه آنجا که به تحکیم و اعمال قدرت می‌پردازد و چه آنجا که در مقابل قدرت مقاومت می‌کند، با مقوله هویت پیوند دارد.

نقش و تاثیر هویت در عرصه سیاست راز دو منظر می‌توان بررسی کرد: نخست از لحاظ انواع

هویت‌ها و به عبارت دیگر، جلوه‌های هویتی گروه‌بندی‌های حاضر و فعال در عرصه سیاست، نظیر گروه بندی‌های قومی، نژادی، مذهبی، طبقاتی، جنسیتی، ایدئولوژیکی، و...^(۱۴)؛ دوم از لحاظ نقش و تأثیر گروه بندی‌های هویتی در فرآیندها و پویایی‌های سیاسی.^(۱۵) از منظر دوم، هویت‌ها را به سه نوع «مشروعیت بخش»، «مقاومت» و «برنامه‌دار» تقسیم می‌کنند. هویت‌های مشروعیت بخش، بر اساس پیوند موقعیت و منافع خصوصی افراد و گروه‌ها با ساختارهای مسلط اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرند و مبنایی برای گسترش و توجیه سلطه بر کنشگران اجتماعی هستند. هویت‌های مقاومت، بر اساس تقابل با ساختارهای سلطه ایجاد می‌شوند و مبنایی برای مقاومت در برابر ارزشها و گروه‌های حاکم هستند. هویت‌های برنامه‌دار، به دست افراد و گروه‌هایی ساخته می‌شوند که تغییر ساختار سلطه را نه از طریق تخریب ساختار موجود بلکه (دارندگان این هویت) از طریق باز تعریف خود و شکل دادن به یک سبک زندگی متفاوت دنبال می‌کنند. گروه‌ها و جنبش‌های محیط زیست و اصالت حقوق زن (فمینیستی) از این نوع هویت برخوردارند.^(۱۶)

زمینه‌ها، علل و عوامل موثر در پیدایش و تحول هویت نیز محل مناقشه عمده‌ای میان صاحب‌نظران بوده است.^(۱۷) برخی از این نظرگاهی بر تعیین‌شوندگی و از پیش ساخته‌شدگی معنا و هویت تأکید دارند و هر شی را دارای معنای مشخص و هویت ذاتی و ماهوی می‌دانند، در حالی که برخی دیگر نیز بر ساخته شدن معنا و هویت تأکید می‌کنند.^(۱۸) در حالی که گروه نخست معنا را امری ثابت و تغییرناپذیر می‌دانند که در همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان است. گروه دوم معنا را امری متغیر و سیال می‌خوانند که طی زمان‌ها و مکان‌های گوناگون به نحو مختلفی ساخته می‌شوند. از دیدگاه تفسیری یا هرمنوتیکی نیز برای گروه نخست دستیابی به معنا از آن جهت که ثابت است، ممکن می‌باشد، از این رو می‌توان میان هویت درست و نادرست تمیز قائل شد؛ در این صورت کافی است که خود را به ابزارهای مناسب فهم معنا مجهز سازیم.^(۱۹) به زعم دلوز و گاتاری:

«تفکر غرب قرن‌ها در استیلای الگوی درخت‌وار بوده است. همه رشته‌های مطالعاتی اعم از گیاه‌شناسی، زیست‌شناسی، کالبدشناسی، معرفت‌شناسی، الهیات و هستی‌شناسی از این الگو تأثیر پذیرفته‌اند. فلاسفه همواره در جستجوی بنیاد^۱ و ریشه بوده‌اند. آنها نظام‌هایی رده‌بندی شده ایجاد کرده‌اند که شامل مراکز تولید معانی و مفهوم‌سازی و دستگاه‌های خودکار مرکزی همچون

1. Grund

حافظه‌های سازمان‌یافته بوده است؛ زیرا این تفکر در کنه خود همواره طالب یک فرماندهی عالی، یک راهبر سر دسته‌ای با قدرت مستبدانه بوده است. روانکاوی شاهدی بر این ادعاست. روانکاوی نیز ناخودآگاه را تابع ساختارهای درخت‌وار و حافظه متذکر می‌کند. روانکاوی حکومت مستبدانه خود را بر پایه ادراکی خاص از ناخودآگاه بنیاد نهاده است.^(۲۰)

درحالی که گروه دوم به ساخته شدن معنا و سیال بودن آن تاکید دارند، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند که برخی همچون گروه نخست امکان دستیابی به معنا را ممکن می‌دانند، ولی برخی دیگر نیز امکان چنین امری را غیر ممکن و در نتیجه تمییز میان هويت درست و نادرست را میسر نمی‌دانند. از دیدگاه نظریه‌پردازان دسته اخیر چون *مارتین هایدگر* و *هانس گئورگ گادامر*، معانی امری زبانی‌اند که در نتیجه هویتها نیز زبانی محسوب شده و مفسر تحت تاثیر زبان و ساختار قدرت، امکان تفکیک و تشخیص میان هویت‌های بهتر و بدتر، برتر و نازلتر و درست و غیر درست را ندارد. از این رو تنها راهی که می‌تواند مانع سلطه یکی بر دیگری گردد، تلاش برای گفتگو و توافق است که خود به کثرت هویت‌های گوناگون منجر می‌شود.^(۲۱) معنا ویژگی ذاتی واژه‌ها و اشیاء نیست بلکه همیشه نتیجه توافق و عدم توافق است. بنا براین معنا می‌تواند موضوع قرارداد باشد و بر سر آن به مذاکره و گفت و گو نشست. پس هويت نیز چیزی طبیعی، ذاتی و از پیش موجود نیست، بلکه پیوسته در حال ساخته شدن است که در نسبت میان معرفت و قدرت تعیین می‌یابد.

معرفت کلاسیک و یگانگی هویتی

سنت تفکر متافیزیکی با ظهور ثنویت بزرگ افلاطونی و جدایی ذهن و عین پدید آمد.^(۲۲) حقیقت که نزد فیلسوفان پیش از سقراط به منزله آشکارگی^۱ بود، بر محور سوپژکتیویته قرار گرفت. با تمثیل غار، حقیقت به نظرگاه سوژه تحویل داده شد؛ حقیقت دیگر نه آشکارگی و انکشاف بلکه باز نمود ابژه برای سوژه بود. تمایل افلاطون به سوی مدلولی استعلایی که شالوده‌ای ثابت و مطمئن برای زبان و اندیشه فراهم کند، موجب شد وجود را به مثابه حضور و موجود تلقی کند. با اعتقاد به این همانی وجود و موجود متافیزیک زاده شد. هستی آشکارگی خود را از کف داد و «معنای

هستی» مسأله شد. از آنجا که وحدت ذاتی و اساسی تجربه انسانی مسلم و مفروض گرفته شده بود، هر رویدادی برای مردمان تنها یک معنای نهایی می‌توانست داشته باشد. معنا همچون امری حاضر برای آگاهی به حساب آمد. افلاطون «ماهیت» هر چیز را همچون امری که به حضور^۱ می‌رسد و ثبات و استمرار دارد تصور می‌کرد. برای او آن چیزی که در میان همه رویدادها استمرار و ثبات دارد، «مثال»^۲ است. دنیای محسوس یا عالم تجربیات ظاهری، ناپایدار، متغیر و توأم با تناقض است. اما این عالم تنها سایه و نمودی است از عالم معقول یا عالم مُثُل و ایده‌ها. افلاطون در مقابل عالم محسوس و ناپایدار از عالم ایده‌ها، سخن می‌گوید. عالم ایده‌ها، عالم امور معقول یا کلیات است. کلیات و معقولات مستقل از تجربیات روزمره، مطلق، واقعی و ثابت هستند. افلاطون با اصل قراردادن کلیات، معرفت راستین را در شناخت ایده‌ها و معقولات و مفاهیم کلی می‌داند. به طور کلی افلاطون در نظریه مثل شالوده‌ای برای معنای ثابت و معرفت نهایی جستجو می‌کند. چنین شالوده‌ای بر پایه آنچه که «ضمیر مطلق» می‌نامد قرار دارد. افلاطون ادعا می‌کند که اگر سیر و سلوک خود را در مراتب ایده‌ها ادامه دهیم نهایتاً به حقیقت واحدی می‌رسیم. در این وحدت مطلق با خیر مطلق مواجه می‌شویم که همه حقایق دیگر در ذیل آن قرار می‌گیرند و به واسطه آن وجود می‌یابند. به این ترتیب سوژه متعالی افلاطون زاده می‌شود. سوژه‌ای که متضمن حقیقت نهایی بود و ملاک داوری نهایی به حساب می‌آمد.^(۳۳)

فلسفه ارسطو نیز علی‌رغم اینکه پیش از افلاطون به استقراء تمایل نشان می‌دهد، در واقع بیان دیگری از متافیزیک افلاطون می‌باشد. اما ارسطو برخلاف او، معتقد بود که صورت‌ها نه در جهانی دیگر و در خارج از اعیان، بلکه در خود اشیاء واقعی حضور دارند. باین‌حال فلسفه ارسطو ویژگی اساسی متافیزیک افلاطون را حفظ نمود؛ آنچه که هایدگر از آن در برابر «وجودشناسی» به «موجودشناسی» تعبیر می‌کند. همچنین تفکر ارسطو به مانند افلاطون، شالوده‌گرا و ماهیت‌باور است. او نیز جهان را به مثابه یک کل در نظر می‌گیرد. اصول منطقی ارسطویی، چونان قواعد درست اندیشیدن، با فرض حضور (و وجود) واقعیتی ذاتی و اصلی مرکزی، امکان نحوه خاصی از تفکر را پدید آورده است. نهایتاً اینکه اصل و مبنای نهایی و سوژه برین نزد ارسطو - به جای خیر مطلق - علت اولیه است که حرکت‌دهنده نامتحرک همه چیزهاست.^(۳۴)

1. Presence
2. Idea

افلاطون و ارسطو، فقط حلقه‌ای از زنجیره تاریخ تفکر نیستند بلکه اهمیت آنها در این است که از رهگذر تفسیر خاص خود از هستی، عصری را پایه‌ریزی کردند؛ عصری که به نظر هایدگر تا زمان ما ادامه دارد.^(۲۵) این سنت که به درک خاصی از هستی و فهم ویژه‌ای از حقیقت مرکزیت می‌دهد و بنیان آن بر فرض وجود یک معنای مرکزی، نهایی و مطلق برای مفاهیم و پدیده‌ها قرار دارد، در دوران سلطه کلیسا نیز دنبال شد. افلاطونیان نسبت به جنبه خلاقیت عالم صور اصرار ورزیدند و آن را از عالم ایستا و ثابت کمال به منشاء و مبداء تمام قدرت و واقعیت در جهان مبدل ساختند. در الهیات مسیحی که در ابتدا فلسفه افلاطون در آن جذب شده بود، عالم مثل نه تنها موجب نظم موقت در جهان، بلکه آفریدگار عالم طبیعت دانسته شد و بدین‌سان از افلاطون در قرن سوم میلادی تا آگوستین یکصد و پنجاه سال بعد از آن، تدریجاً مثل به عوامل فعال مبدل شد و سرانجام به صورت قدرت الهی، که عالم فیزیکی را از هیچ می‌آفریند و آن را طبق طرح و الگوی صور، سازمان می‌دهد، درآمد.^(۲۶) الهیات سنتی ابزار خرد متافیزیکی را برای فهم دین و متون دینی به کار گرفت. بی‌توجهی به اختلاف افق موجود میان متون دینی و تفکر فلسفی و بی‌توجهی به استعاری و اسطوره‌ای بودن زبان کتب آسمانی موجب شد امر مقدس به خیرمطلق افلاطونی - و یا به تعبیر دیگر محرک اول ارسطویی - تحویل داده شود. از سوی دیگر الهیات سنتی که در چنین زمینه فکری قرار داشت، خود را مدافع حقیقت یکه و نهایی می‌دانست و در جریان یک مبارزه جدلی اصل عقیدتی را به طور جزمی به رخ اصل عقیدتی دیگر می‌کشاند. علم کلام متافیزیکی از ذهنیت و عملکرد یک گروه مسلط در برابر دیگر گروه‌ها که فروتر و غیرصالح تشخیص داده می‌شدند، دفاع می‌کرد.

در مجموع، امر متعالی در تفکر کلاسیک، تبدیل به مرکز آگاهی، قدرت، خیر، زیبایی و حقیقت گردید و به شکل سوژه متولد شد و «شخصیت» یافت. بر این اساس، نظام‌های عقیدتی جزمی و هویت‌گرا بر محور سوژه متعالی شکل گرفتند. فاعل برگزیده صاحب صلاحیت و عالی‌مقام با تکیه بر کلام سوژه متعالی در مقام بیان تمامی واقعیت قرار گرفته و خود را سخنگوی آن عقل سرمدی برتری دانست که هستی‌شناسی ثابت و جوهرگرا باید بر پایه آن شکل می‌گرفت. چنین نظام فکری که در پیوند با قدرت، سبب شکل‌گیری گفتمان غالب همراه با چیرگی بر سایر گفتمانها شده است، به حاشیه‌سازی هویت‌هایی منجر شد که درون گفتمان مسلط قرار نمی‌گرفتند. در این صورت به جای همزیستی و گفتگو میان هویتها، شاهد

نزاع میان آنها می‌باشیم که تاریخ دوران سنت را به وجود آوردند.

مدرنیته و بنیادگرایی هویتی

متافیزیک خرد باور مدرن نیز همچون متافیزیک کلاسیک، تفکری بنیادگراست. هایدگر دوره سلطه تفکر متافیزیکی را از افلاطون تا نیچه گسترش می‌دهد. وی بنیاد متافیزیکی خردباوری مدرن را در ایمان به افسانه سوژه یکپارچه‌ای می‌یابد که در فلسفه مدرن به صورت سوژه‌ای عقلانی مورد تأکید قرار گرفته است؛ سوژه عقلانی دکارت به نوعی براساس الگوی سوژه متعالی مورد نظر ادیان و مثل افلاطونی ساخته شد. همانگونه که سوژه متعالی برای ادیان ملاک نهایی داوری است و به همان صورت که ایده مطلق برای افلاطون، بنیان و شالوده‌ای مطمئن به حساب می‌آید که هر معرفتی بر مبنای آن اعتبار می‌یابد، سوژه عقلانی و خودآگاه نیز برای فلسفه مدرن چنین بنیانی را فراهم می‌کند. «هایدگر نشان می‌دهد که نیروی «من می‌شناسم» در حد شناسایی و سخن شناخت‌شناسانه محدود نمی‌ماند و هستی‌شناسانه می‌شود. خود - آگاهی‌ای که در قلب فلسفه دکارت جاخوش کرده بود، تبدیل به سرمشق شد. گوهر متافیزیک دوران مدرن با این واقعیت آغاز شد که یقین تضمین‌کننده‌ای بیابد. سوژه برای دکارت همان نقش گوهر واقعی چیزها در متافیزیک ارسطویی را یافت.»^(۳۷)

به اعتقاد هایدگر، متافیزیک «چیزی جز یک کوشش طولانی برای غلبه و اسیتلاء بر تمام موجودات نبوده است.»^(۳۸) تفکر متافیزیکی در یونان باستان، خیر افلاطونی و در قرون وسطی، خدای مسیحیت را چون سوژه‌ای متعالی و هستی مرکزی اعلام کرد که بنیاد تمام موجودات پنداشته می‌شد. در عصر جدید، چنین مرکزیتی به آگاهی انسانی انتقال یافت. آن دوگانگی که افلاطون میان ذهن و عین نهاد، بعدها از طریق دکارت اساس تفکر مدرن قرار گرفت. دکارت با اعلام «من می‌اندیشم، پس هستم»، انسان را مرکزشناسایی قرارداد. گرایش به مرکزیتی ثابت، در تفکر متافیزیکی، اینبار از طریق تبدیل شدن انسان به سوژه و فاعل شناسا تحقق پیدا کرد. پس از دکارت، کانت موضع سوژه شناسا و وجود حاضر انسانی را بیش از پیش تقویت کرد.

هایدگر ضمن توضیح چگونگی ظهور انسان چونان سوژه‌ای خاص در زمان مدرن و با نقد سراسری متافیزیک «ذهنیت»، بنیادهای متافیزیکی خرد باوری مدرن را هم آشکار می‌کند. او به این نکته اشاره می‌کند که چگونه حقیقت پس از افلاطون دیگر «التیا» (کشف حجاب و

ناپوشیدگی) نبود، بلکه چون «مطابقت» و امری مربوط به فاهمه انسانی یا علم الهی درآمد. در عصر جدید نیز دکارت جایگاه حقیقت و خطا را در فاهمه انسانی جستجو کرد. نهایتاً نیچه مفهوم حقیقت را بار دیگر مورد بازاندیشی قرارداد. به اعتقاد هایدگر «در تبیینی که نیچه از حقیقت چونان نادرستی تفکر طرح می‌کند، نوعی توافق با ذاتی دیده می‌شود که سنتاً برای حقیقت به منزله درستی گفتار و اظهار (لوگوس) تلقی کرده‌اند. مفهوم نیچه از حقیقت، واپسین بازتاب افراطی‌ترین پیامدی است که از دگرگونی حقیقت از معنای ناپوشیدگی امر وجودی به صحت مشاهده (نگریستن) حاصل شده است. این تغییر خود در ضمن، تعیین‌یابی وجود امر وجودی (به یونانی یعنی حضور و حاضرشوندگی حاضران) چونان ایده است.»^(۳۹) از دیدگاه فوکو نیز، در جامعه مدرن، «اقتصاد سیاسی» حقیقت با پنج ویژگی، که از لحاظ تاریخی مهم‌اند، مشخص می‌شود: «حقیقت بر شکل گفتمان علمی و نهادهایی که این گفتمان را تولید می‌کنند متمرکز است؛ حقیقت تابع یک انگیزش ثابت اقتصادی و سیاسی است (نیاز به حقیقت، به همان اندازه برای تولید اقتصادی که برای قدرت سیاسی)؛ حقیقت به شکل‌های گوناگون موضوع توزیع و مصرف عظیم است (حقیقت در دستگاه‌های آموزش و اطلاع‌رسانی که گستره آنها در پیکره اجتماع، به رغم برخی محدودیت‌های سفت و سخت، نسبتاً وسیع است، جریان دارد)؛ حقیقت تحت کنترل اگر نه انحصاری اما غالب برخی دستگاه‌های بزرگ سیاسی و اقتصادی (دانشگاه، ارتش، نوشتار، رسانه‌ها) تولید و منتقل می‌شود و سرانجام این که حقیقت موضوع یک مباحثه کامل سیاسی و رویارویی کامل اجتماعی است (مبارزه‌های ایدئولوژی).»^(۴۰)

وقتی انسان در قالب فاعل شناسنده خود را چونان سوژه‌ای قدرتمند بنیاد تمامی شناخته‌های جهان بداند، «دیگری» (جهان، اشیاء، افراد دیگر، اندیشه‌ها و فرهنگ‌های دیگر) هیچ جایگاهی در نظر او نمی‌تواند داشته باشد و دیگری چونان ابژه و نمودی خواهد بود که موجودیتش وابسته به شناخت «من» است؛ بستگی به این دارد که من چگونه درک‌اش کنم، چگونه بیان‌اش کنم، چگونه در چارچوب مفاهیم و افق معنایی خود تفسیرش نمایم و چه هویتی را برای او تصور کنم. تفکر سوژه محور این واقعیت را نادیده می‌گیرد که دیگری خارج از من و اندیشه، ارزشها و ملاک‌های مورد پذیرش من وجود دارد و قابل تقلیل به من نیست. اما تقلیل دیگری به من «خسوفی» است که در قبال او اعمال می‌شود. در واقع هر نوع خسوفی، به نوعی، ریشه درخواست یکسان‌سازی دارد که معطوف به تقلیل دیگری به منیت سوژه است... توهم سوژه

مستقل به پنداره هویت ثابت و یکپارچه می‌انجامد. پنداره هویت، وسیله‌ای برای تفوق و استیلاء بر دیگری است. تفکر هویت باور به هر طریق می‌خواهد خود را در پایگان برتری نسبت به دیگری و هویت و ارزشهای او قراردهد. چنین تفکری تلاش می‌کند، تفسیر خود از «دیگری» را چون هویت یکپارچه و ثابت او تلقی کند. بر مبنای نظام ارزشهای خود درباره موقعیت ارزشی «دیگری» داوری نماید و او را در تمامیت ساخته و پرداخته خود محکوم کند. این همه خشونت‌ناکی است که در مورد دیگری انجام می‌گیرد.

انسان که می‌خواست سوژه‌ای مستقل و آزاد و مسلط باشد، اکنون خود به مثابه منبع ذخیره، به موضوع انضباط، سلطه و تفوق تبدیل می‌شود. در چنین وضعیتی، آدورنو در «دیالکتیک منفی» می‌نویسد: «می‌توانی پس از آشویتس به زندگی ادامه دهی، به ویژه کسی هم هست که به تصادف جان به‌دربرده باشد، کسی که باید کشته می‌شد و به زندگی ادامه می‌دهد. همین ماندن او فرخوانی است به آرام گرفتن که اصل بنیادین سوژه‌کتیویته بورژواست و بدون آشویتس هم نمی‌توانست پدید آید.»^(۳۱) نویسندگان دیالکتیک روشنگری ریشه‌های توتالیتاریسم و جوامع بسته روزگار ما را در افراطی‌گری خردباوری مدرن (متافیزیک مدرن) پیدا کرده‌اند. افراط در خردباوری به مانند اصرار در مخالفت با آن محملی برای ظهور تعصبات و خرافاتی است که توجیه‌کننده خشونت‌بارترین شیوه‌ها در تاریخ بوده است.

تفکر متافیزیک مدرن همچون مبنای ایده‌های توتالیتاری است که بیشترین مسئولیت پیدایش سلطه‌گری زمان ما متوجه آنهاست. شاید در این باره مارکسیسم نمونه خوبی باشد. مارکس با دوگانه کارزنده/ کار شیء گشته، و پراکسیس/ شیء گشتگی به نوعی تقابل دوتایی رسیده و آن را در گونه‌ای پایگان جای داده است.^(۳۲) مارکسیسم که در قالب برخی نظامهای بسته سیاسی نیز بروز کرده است، همچون فراگفتمان مشروعیت بخشی است که اصول و مبانی قطعی و مسلمی مطرح می‌کند که در تمامی حوزه‌های جوامع مختلف قابل اعمال باشد. مارکسیسم در واقع بر پایه این ایده متافیزیکی قرارگرفته است که تاریخ و جامعه واقعیتی مرکزی و معنایی عینی دارد و با شناخت معنا و قانونمندیهای خاص آن می‌توان مسیر آینده و تحولات آن را پیش‌بینی کرد.

بدین ترتیب دیده می‌شود که متافیزیک مدرن نیز همچون متافیزیک کلاسیک تفکری بنیادگرا است. چنین تفکری با بی‌توجهی به تاریخ مندی دانش، استدلالها و تفکر بشری،

بنیادهای نهایی و ثابت جستجو می‌کند. جستجو برای یافتن چنین بنیادهایی به ثنویت واقعیت/اندیشه می‌انجامد. تفکر متافیزیکی اندیشه را باز نمود جهان واقع می‌داند و به دنبال بازنمایی اصلی و معرفت «راستینی» است که به هویت واحد و نهایی راه می‌برد. علاوه براین، چنین تفکری از همان ابتدا با «بازی تفاوتها»^۱ همراه است و به دنبال اصل و مرکزیتی است که شالوده معنایی مفاهیم و رویدادها را می‌سازد. باور به چنین مرکزیت معنایی با تعمیم‌دادن تفسیر ویژه‌ای از واقعیت به کل واقعیت صورت می‌گیرد. این بدان معنا نیز هست که چنین تفکری «هویت‌باور» است. یعنی با مرکزیت دادن به تفسیر خاصی از واقعیات و به حاشیه راندن تفسیرهای بی‌شمار دیگر و با انکار تعدد و تفاوت‌های بالقوه معنایی، درصدد طرح هویت‌های تام و تمامی است که متضمن معنایی نهایی می‌باشد. معنایی که مستقل از تفسیرها وجود دارد.

پسامدرنیته و ساختار زدایی از هویت

زوال مدرنیته، بی‌اعتمادی به عقل و توهم‌زدایی از علوم اجتماعی دستاورد عمده پست مدرنیسم به شمار می‌رود.^(۳۳) اظهاریه معروف *لیوتار* در معرفی وضعیت پست مدرن به مثابه نوعی «ناباوری و بی‌اعتمادی به فرا روایتها»^(۳۴) حضور سرزده یا به تعبیر کریستوفر *برایانت* فضولانه پست مدرنیسم در تمامی حوزه‌های فعالیت فکری و عملی انسان معاصر اعم از هنر، فلسفه، ادبیات و علوم (علوم اجتماعی، علوم انسانی، علوم تجربی و ...)؛ ناباوری پست مدرن به فرا روایتها یا فراگفتمان‌هایی که علوم در چارچوب آنها با توسل به «برخی روایت‌های کلان نظیر دیالکتیک روح، رهایی‌بخشی سوژه عقلانی یا سوژه فعال، یا خلق ثروت» که پیش‌تر از این در شکل پسا ساختارگرایی سر برآورده بود؛ ضدیت با حقیقت، بنیانگرایی و اصالت شالوده‌ها و بالاخره واکنش‌های پست مدرن به عدم حضور شالوده‌ها و مبانی که در نهایت به نسبیت‌گرایی افراطی و التقاط‌گرایی سرخوش و باری به هر جهت انجامیده است، جملگی را می‌توان تبعات و پیامدهای وضعیت جدید و همچنین مخاطره‌آمیزترین نتایج پست مدرنیسم برای علوم اجتماعی دانست.^(۳۵)

با وجود آنکه به نظر می‌رسد اندیشه پسامدرنیته بر خلاف تفکر کلاسیک و مدرن، به ساختار زدایی از معرفت و قدرت منجر شود و از این‌رو به چندگانگی هویتها بینجامد، اما باید اذعان کرد

که این اندیشه نیز به خاطر موانع معرفتی از چنین کارویژه‌های برخوردار نخواهد بود و در این زمینه می‌توان نقدهایی بر آن وارد ساخت. نخست آنکه، از آنجا که این اندیشه سلبی بوده (مرکزیت ستیزی) و در نشان دادن راه‌حل برای همزیستی میان هویت‌های چندگانه و گاه متعارض ناتوان است، این امر سبب توجیه هرگونه نظر و عمل سیاسی شده و به خاطر نبود حقیقت و معیاری (که می‌تواند از طریق توافق حاصل شود) برای داوری، مگر قدرت برآمده از ستیزش، احتمال سلطه از نوع دیگر نیز خواهد بود. اگر تاکنون هویت‌های غالب بر مبنای حقیقت و معرفتی خاص، به توجیه سلطه‌گری پرداخته اند، اما در پست مدرنیته هویت‌ها به سلطه‌عریان می‌انجامند، بدون آنکه نیازی به توجیه داشته باشند، چرا که وقتی همه جا عرصه قدرت دانسته شود، آنگاه به همان اندازه، هویت‌ها نسبت به یکدیگر، ممکن است حقیقی و یا غیرحقیقی خوانده شوند.^(۳۶)

اندیشه‌های پسامدرنیسم تا جایی که سلبی است، به توجیه هرگونه قدرت و اندیشه‌ای خواهد انجامید. به نوشته دیوید مک‌نالی در کتاب زبان، تاریخ و مبارزه طبقاتی: «نزد میشل فوکو، روابط قدرت روابطی زبان‌شناختی یا گفتمانی باقی می‌ماند. در حقیقت، این بدان معنی است که قدرت در عین حال که فراگیر است، خاستگاه قابل شناختی در جامعه ندارد و از آن جا که قدرت به کمک زبان بر پا می‌شود، ناتوانی ما در گسستن موانعی که زبان ایجاد کرده بدان معناست که قدرت، نهایتاً مقاومت ناپذیر است. اگر جامعه «بر پایه گفتمان ساخته شده است»، و رای زبان هیچ اساس اجتماعی برای هیچ نوع مقاومتی واقعی وجود ندارد. گاه فوکو میان پا سفت کردن بر پیش‌فرضهای پایه‌ای نظری‌اش و پاپس کشیدن از آنها برای امکان‌پذیر شمردن فضایی برای مقاومت در برابر قدرت، مردد است اما سرانجام، هم‌چنان که به نظر می‌رسد و خود او هم تشخیص می‌دهد، نظریه وی هیچ پایه‌ای برای سیاست‌های اعتراضی (یا شاید هر نوع سیاسی) فراهم نمی‌کند.»^(۳۷)

گذشته از چنین نقدی، جزئی‌نگری و کثرت‌گرایی تام و تمام نیز گونه‌ای از مطلق‌گرایی است. چنین نیست که تنها کلی‌نگری با مطلق‌گرایی ملازم داشته باشد، بلکه جزئی‌نگری نیز ممکن است عملاً در این دام بغلتد. در نظریه دریدا، «تفاوت» چنان بنیادی و اصیل در نظر گرفته شده که اشتراک و مشابهت را به امری عرفی و ثانوی بدل کرده است. این‌گونه کثرت‌گرایی، در وضعیتی پارادوکسی، خود به نوعی مطلق‌گرایی بدل می‌شود. چنان که دیوز

دربارۀ نظر درید/ می‌گوید: «تعویق، خود، یک اصل قدرتمند وحدت است.»^(۳۸)

همچنین کثرت‌گرایی پست مدرنیته نیز همچون مطلق‌گرایی وحدت‌گرا می‌تواند مانع نقادی بشود. این ممانعت در مورد مطلق‌گرایی وحدت‌گرا به این نحو آشکار می‌شود که فکر مخالف چونان فکر «نابهنجار» جلوه‌گر می‌شود زیرا با هنجارهای غالب همخوانی ندارد. در اینجا، نقادی به اسم «هنجارشکنی» مطرود شمرده می‌شود. اما در کثرت‌گرایی پست مدرنیستی، این ممانعت شکل دیگری دارد و آن، نه هنجارشکنی بلکه «بی‌هنجاری» است. کثرت‌گرایی تام و تمام در نهایت بیانگر آن است که فرهنگها یا افراد، سنخیتی با هم ندارند و در واقع به دنیاهای مختلفی تعلق دارند. چنین واگرایی و تباینی، اشتراک هنجاری میان قطبهای کثرت و هویت‌های مختلف را از میان برمی‌دارد.

البته به یک معنا، نقد در کثرت‌گرایی امکان‌پذیر است و آن در صورتی است که نقد محدود به نقد درونی شود. نقد بیرونی فرد یا فرهنگی نسبت به فرد یا فرهنگ دیگر امکان‌پذیر نیست زیرا رابطه آنها بر کثرت و غیریت استوار است و ضابطه مشترکی وجود ندارد که بتوان با آن بر خندق غیریت پل زد و به داوری متقابل پرداخت. اما پیداست که نقد درونی برای تصحیح حرکت خویش کافی نیست. یک فرد یا جامعه، جراحی‌های دردناک را بر خویش تاب نمی‌آورد و از این‌رو، نقد درونی در بدترین حالت، به دام خودفریبی می‌غلتد و در بهترین حالت، به درمان‌های سطحی محدود می‌شود. از این روست که نقد بیرونی، نقش اختصاصی خود را فقط خود می‌تواند ایفا کند. کثرت‌گرایی با تعطیل نقد بیرونی، مانع بزرگ بی‌هنجاری را بر سر راه نقادی قرار می‌دهد.

دیگر اینکه کثرت‌گرایی تام و تمام، نه تنها نقد بلکه در واقع امکان گفتگو میان فرهنگها، خرده فرهنگها و حتی افراد را نیز از میان می‌برد. گفتگو هنگامی میان دو قطب میسر است که هم‌زمانی برقرار باشد و هم‌زمانی خود مستلزم آن است که اشتراکی در دنیای دو طرف وجود داشته باشد و نوعی توافق میان‌ذهنی^۱ برقرار شود.^(۳۹)

از آنجا که گفتگو و نقادی از مهم‌ترین شیوه‌های پی‌ریزی و قوام‌یابی جامعه متکثر است، کثرت‌گرایی پست مدرنیستی با نفی امکان گفتگو و نقادی، عملاً مانعی بر سر راه جامعه باز با هویت‌های چندگانه محسوب می‌شود. چنان که مک‌کارتی به خوبی می‌گوید، این نوع کثرت‌گرایی می‌تواند به جنگی تمام عیار دامن زند که در آن تنها قدرتمندترین افراد، بقا و

حاکمیت می‌یابند: «این خیالپردازی محض است که گمان کنیم ریشه کنی و متزلزل کردن ساختارهای کلی‌نگرانه به خودی خود منجر به آن خواهد شد که حرمت و آزادی دیگران تأمین شود؛ بلکه این امر ممکن است به جزیبی‌نگری تنگ‌نظرانه و پرخاشجو ختم شود، یعنی به جنگ همه با هم که در آن، مجهزترین فرد، بقا می‌یابد و قدرتمندترین فرد حاکم می‌شود.»^(۴۰) چنین پیامدی، آشکارا کثرت‌گرایی تام و تمام را به دشمن جامعه باز بدل می‌سازد.

نکته دیگر اینکه کثرت‌گرایی پسامدرنی به نوعی تسامح روی می‌آورد که می‌توان آن را تسامح مطلق نامید. تسامح مطلق، حاکی از آن است که همه راهها و روش‌های مختلف را در چهره‌های متکثری که دارند، بپذیریم زیرا نه هیچ یک قابل تحویل به دیگری است و نه هیچ یک قابل حذف به دست دیگری. به ویژه که ضابطه‌ای مشترک میان نحل‌های مختلف وجود ندارد که به منزله داور، یکی را حذف و دیگر را باقی بگذارد. چنین تسامح مطلق، نه تنها احتمالاً در هیچ فرهنگی پذیرفتنی نیست، بلکه ماهیتی تناقض‌آمیز نیز دارد. تسامح هنگامی معنا خواهد داشت که عدم تسامح را از نقطه معینی به بعد همراه داشته باشد. اگر تسامح، چنان فرض شود که هیچ‌گونه مرز برآشفتگی برای آن ممکن نباشد، در این صورت اصولاً تسامح مفهوم خود را از دست خواهد داد. تسامح در مواردی اطلاق می‌شود که ما با اندیشه یا عملی مخالفیم و آن را نادرست یا بی‌مورد می‌دانیم اما آن را تحمل می‌کنیم. دامنه تحمل، بخشی از مفهوم تسامح است و بر چیدن این دامنه، خود این مفهوم را نیز زایل خواهد کرد. در حالی که دامنه تحمل می‌تواند از طریق توافق تعیین گردد. در صورتی که کثرت‌گرایی پسا مدرن حکم کند که هر صدایی قابل شنیدن باشد، در آن صورت هر قدر برای مثلاً مخالفان تبعیض نژادی جا باشد، همان قدر نیز برای هواداران تبعیض نژادی باید جا وجود داشته باشد. این طرز نگرش، بسیاری را بر آن داشته تا کثرت‌گرایی فوق را مدافع افراط‌گرایی بدانند.^(۴۱)

اندیشه‌های پسامدرنی حتی آنجا که طرح ستیزش دموکراتیک را برای حوزه سیاست عرضه می‌نماید،^(۴۲) با مشکلات عمده‌ای مواجه است. نخست اینکه اگر بتوان تکلیف گروه‌های سیاسی موجود در جامعه مدنی را از طریق دموکراسی مشخص ساخت، آنگاه تکلیف معرفت‌های گوناگون و متضاد با یکدیگر چیست؟ آیا می‌باید معرفت‌های فلسفی، دینی، علمی و ... نیز همچون نیروهای سیاسی به ستیز دموکراتیک با یکدیگر پردازند؟ ارتباط میان آنها چگونه برقرار می‌شود؟ نوع تعامل میان آنها چگونه خواهد بود؟ اگرچه مرکزیت محوری در این طرز

تفکر، جایگاه خویش را از دست می‌دهد، اما نمی‌توان برتری طلبی و اراده معطوف به قدرت گفتمان‌های فکری مختلف را انکار نمود. در صورت تصور همه عرصه‌ها به مثابه عرصه قدرت و مطرح نشدن راه حلی برای تعامل میان هویت‌های مختلف، آنگاه می‌باید انتظار تداوم سلطه را داشت. در عرصه فکری و فلسفی، همه چیز فرو می‌ریزد، در حالی که راهی برای جلوگیری از سلطه نشان داده نمی‌شود، بلکه با پذیرش پیش‌فرضهای فوق، فقط راه برای هرگونه سلطه‌گری فراهم می‌شود.

طرح الگوی «ستیزش دموکراتیک» به منزله راه‌حلی در عرصه سیاسی، بدون پشتوانه‌های نظری و فلسفی، راه به جایی نمی‌برد. دریدا خود در «سیاست و دوستی» می‌گوید: «اگر فلسفه دگرگون شود یا «عقیم» گذاشته شود» سرانجام سیاست ما نیز چنین خواهد شد. «مارک لیل» در نقد تفکرات دریدا در باب ساختارشکنی می‌گوید: «دریدا به عواقب این امر در حوزه سیاسی اعتراضی ندارد، مانند اینکه در آن «وقتی که دیگر سخنی از کشور و ملت و حتی دولت و شهروند نیست، آیا هنوز معنا دارد که کسی از دموکراسی حرف بزند؟ یا آیا ترک انسان‌گرایی غربی به این معنا خواهد بود که باید از حقوق بشر و بشر دوستی و حتی [مجازات] جنایت علیه بشریت دست برداشت؟ پاسخ او به این سؤالها از پیش معلوم است. ولی پس دیگر چه می‌ماند؟ اگر ساختارشکنی همه اصول سیاسی سنت فلسفی غرب - یعنی به گفته دریدا، قواعد ادب و اخلاق، نیت، اراده، آزادی، وجدان اخلاقی، خودآگاهی، فاعلیت، خود، شخص و جماعت را مورد شک و شبهه قرار دهد، آیا هنوز کسی خواهد توانست میان حق و ناحق یا عدل و ظلم فرق بگذارد؟ یا اینها نیز آنچنان به مسأله زبان محوری آمیخته شده‌اند که باید کنار گذاشته شوند؟ آیا ساختارشکنی واقعاً ما را در امور سیاسی به سکوت محکوم می‌کند، یا می‌تواند گریزگاهی زبانی از دام زبان بیابد؟» همانگونه که فرانسویس مولهرن می‌گوید، «مطالعات فرهنگی امروز نه تنها انحلال سیاست در فرهنگ را در بر دارد، بلکه در این فرآیند نابودکننده میراث پیشگامان آن نیز هست. مطالعات مزبور، در ورای خاص‌نگریهای اختلاف فرهنگی هیچ‌گونه مجال برای همبستگی سیاسی باقی نمی‌نهند. در حقیقت، حتی برای یک سیاست رقابت فرهنگی نیز مشکل بتوان جایی پیدا کرد. هرآینه اگر تمامی فرهنگ توده‌ای مجرد از فرهنگ «بالا» و جدا از واقعیت‌های تاریخی نابرابری و چیرگی حاکمیت فعال و انتقادی خوانده شود، اگر تلویزیون و فروشگاهها نیز صحنه‌های براندازی تلقی شوند، دیگر مجال برای مبارزه نیست و در واقع

نیازی هم به آن نیست. اما اگر هیچ چیز ورای این مظاهر فرهنگی وجود ندارد، پس تبعیت «توده‌ها» و تسلیم آنان به سرمایه‌داری مصرفی باید به همان اندازه کامل باشد که نمایندگان نقد فرهنگی فرض می‌کردند. در اینجا ژرف‌ترین تناقض در مطالعات فرهنگی نهفته است؛ این که مطالعات فرهنگی با تأیید و حتی تجلیل از این داورى ضد دموکراتیک، پایان می‌یابد.^(۴۳)

اندیشه‌هایی چون طرح ستیزش دموکراتیک که بیشتر، پست مدرنیست‌های خوشبین برای رهایی از بن‌بست‌های ایجادى پسامدرن‌های بدبین یا شکاک مطرح می‌کنند، عمدتاً نگاهی جهانی و نه در چارچوب دولت - ملت به سیاست اتخاذ می‌کنند که تحت تأثیر فرایند جهانی‌شدن بوده و شباهت بسیاری به تفکرات افرادی چون رابرتسون و آنتونی گیدنز دارند.^(۴۴) گیدنز با نفی اصطلاح پست مدرنیسم، در خصوص تحولات پیش آمده در عرصه تکنولوژی، ارتباطات و در مجموع جهانی‌شدن، از واژه «مدرنیته تکامل یافته» یا «جامعه صنعتی پیشرفته» استفاده می‌کند.^(۴۵) به عبارت دیگر به گفته رورتی، نتیجه سیاسی پست مدرنیسم، پیدایش دولت - شهرها خواهد بود.^(۴۶) در حالی که همواره تکلیف جامعه مدنی در چارچوب دولت - ملت و چگونگی فرایند ستیز دموکراتیک درون آن مشخص نیست.

در مجموع، تفکر پسا مدرن بدون نشان دادن ملاک و معیارهای عملی و همزیست‌گرانه، سبب جدایی و فاصله هر چه بیشتر افراد، گروه‌ها و هویت‌های مختلف نسبت به یکدیگر، پیدایش هویت‌های بسیار متکثر به اندازه هر یک از افراد و در نهایت پیدایش فضای حذفی خواهد شد؛ چرا که ملاکی برای پیوند و همزیستی میانشان وجود نخواهد داشت. در حالی که تنها ملاکی که می‌توان با آن میان هویت‌های مختلف همزیستی ایجاد نمود و نزدیکی هرچه بیشتر میان آنها را فراهم ساخت، پذیرش فرهنگ گفتگویی بر مبنای کثرت، استدلال و توافق است. چرا که در سایه ستیز فقط می‌توان شاهد غلبه قوی‌ترها نسبت به آنهایی بود که از امکانات و توانایی‌های کمتری برخوردارند.

نتیجه‌گیری: هویت و کثرت

جامعه متکثر که به صورت تقلیل‌ناپذیری، کثرت‌گرا و چندمرکزی است، با هستی‌شناسی هرمنوتیکی، همچون فلسفه چندگانگی تقلیل‌ناپذیر چشم‌اندازها و آواها، بستگی پیدا می‌کند. مرکز‌دایی از معنا و تفسیر و همچنین آموزه تفسیری معطوف به گفتگو، خاستگاهی معرفتی

برای جامعه متکثر فراهم می‌نماید. گادامر با پیش گرفتن برداشتی هایدگری از زبان، علاوه بر اینکه راهی را برای گذشت از نسبی‌گرایی ذهنی‌گرا جستجو می‌کند، امکاناتی را نیز برای پیوند هرمنوتیک دیالکتیکی خود با عقلانیت معطوف به گفتگو و مفاهمه فراهم می‌سازد^(۴۷). از این دیدگاه هر هویتی فقط در همسویی دیگری و در تعامل با آن است که می‌تواند به حیات توأم با تکامل خود ادامه دهد و بر خلاف گذشته تداوم آن در نفی دیگری نخواهد بود. همچنین هر هویتی تنها یکی از وجوه هستی تلقی گشته که فقط می‌تواند بخشی از حقیقت باشد. این دیدگاه برداشت سنتی و مدرن در خصوص متن و حاشیه را به پرسش می‌خواند. در این صورت در کنار تکثر هویتها، می‌باید از شکل‌گیری هویت جدیدی به نام «هویت مبتنی بر اجماع» سخن گفت. در این زمینه معمولاً از دو گونه اجماع سخن گفته می‌شود. نخست اجماعی که درصدد یک کاسه کردن تفاوتهاست و هیچ‌گونه غیری را بر نمی‌تابد و معتقد به هویت واحد، مشترک و همگانی است. در حالی که دومین شکل اجماع، درصدد شناسایی تفاوتها بوده و خود نتیجه توافقه‌های مقطعی است. سیاستی که به جای سلطه، بر گفتگو و توافق بنا گردیده است. همچنین چنانچه سیاست باز و دموکراتیک تفاوت مبتنی بر در پیش گرفتن رویکردی گفت و شنودی است، برخورد و رویارویی جزیی از این گفت و شنود بوده و مستلزم آن است. هویت‌های مخالف می‌باید تمایل به قدر کافی خیرخواهانه نسبت به یکدیگر و اعتقاد به کیفیت در حال بهبود شرایط مشترک زندگی‌شان را به منظور همکاری برای استقرار مصالحه‌ای نظری و موقتی گسترش دهند. البته چه بسا آنچه بر سر آن به توافق می‌رسند و در حکم اصول موقت همکاری می‌پذیرند همچون اغلب موارد حاصل شنیدن دیدگاههای مخالف، مغایر یا صرفاً متفاوت با خود باشد.^(۴۸) در صورتی که تکثر هویتها بخواهد حفظ گردد و مانع از سلطه هویتی خاص شود، می‌باید سیاست گفتگو و اجماع مبتنی بر توافق، جایگزین اجماع کل نگر و مرکزیت گرا شده و ادامه یابد. چندگونگی، مستلزم گفت و شنود همگانی و ضد و نقیض در برابر تحمیل‌های جانبدارانه دولت و شرط آن خنثایی و بی‌طرفی دولت است.^(۴۹) /رنست کاسیرر بر این مدعا مهر تایید زده و پای شناخت‌شناسی و معرفت‌یابی را در میدان گفت و گو به میان می‌کشد:

«برای فهمیدن انسان باید حقیقتاً با وی رودر رو شد و در رویارویی با وی تردید نکرد. فقط از راه مناظره و جدل می‌توان به طبیعت انسان معرفت پیدا

کرد.»^(۵۰)

کینگل نیز معتقد است:

«گفت و گو رقابت پذیر نیست؛ زیرا هدف آن برنده شدن نیست بلکه هدف تفاهم و ایجاد احساس برای دیگران است. درگفت‌وگو اهمیت سخن گفتن کمتر از شنیدن است.»^(۵۱)

هنری هال و الکساندر نیکولسکی در اهمیت گفت و گو با تأکید بر اینکه علوم اجتماعی و به ویژه سیاست و منطق حاکم بر آن همواره منشاء تنازع بوده است، به ریاضی روی می‌آورند و از آن به مثابه «منطق مشترک» که در صورت حاکمیت بر فضای گفت و گو، بر بسیاری از مشکلات پوشش توان گذاشت، یاد می‌کنند.^(۵۲) از نگاه نیکولسکی دقت و مبانی استراتژیک ریاضی، از این علم اندیشه‌ای منطقی ساخته است که با وجود انتزاعی بودن، بسیار مفید و ثمر بخش است: «ریاضی چونان سر سلسله علوم می‌تواند الگویی برای منطق مشترک و دستیابی به هندسه گفت و گو تلقی شود.»^(۵۳)

فرایند اجماع و گفت‌وگو، فرایند دشواری می‌نماید از این رو نیازمند شرایطی است که به تداوم آن انجامیده و از هرگونه سلطه هویت یگانه و عامی جلوگیری نماید. از جمله این شرایط، می‌تواند در سطح رابطه با دیگری مطرح شود. رابطه انسان با دیگری به تعامل میان هویتها کمک می‌نماید: ۱. انسان در مقابل دیگری، وجود او، درد و رنج او، واکنش نشان دهد. ۲. انسان از دیگری پرسش کند، با او وارد گفت و گو شود، خود را بدو بگشاید و بشناساند. ۳. انسان خود (یعنی منافع، دانش و باورهای خود) را در مقابل دیگری (یعنی منافع، دانش و باورهای دیگری) زیر سؤال برد. اصل اول را می‌توان اصل احساس، اصل دوم را اصل گفتار یا بیان و اصل سوم را اصل تعقل نامید. اصل اول اشاره به این امر دارد که انسان از لحاظ احساسی پیش از آنکه بیندیشد و مسائل را سبک و سنگین کند، دارای حس همدردی نسبت به دیگران است. اصل دوم، اصل گفتار، مشخص می‌کند که انسان در موقعیتها ی معمولی و غیر اضطراری زندگی نیز تا حدی حساسیت و گاه علاقه خود را نسبت به وجود دیگری حفظ می‌کند. اصل سوم یعنی اصل تعقل این نکته را مطرح می‌سازد که در برخورد با دیگری، انسان مرجعیت و مشروعیت خود را زیر سؤال می‌برد.^(۵۴)

به گفته آرمسترانگ، صلح و سازش و مدارای عمومی نیازمند گفتمانی متشکل از واژگان

عمومی و مشترک است. انتظار می‌رود که چنان واژگانی هویت‌های اخلاقی‌های را توصیف کند که جامعه می‌خواهد اعضایش دارای آن باشند. از آنان خواسته می‌شود که چنین هویت‌های اخلاقی را جهت اهداف عمومی، علی‌رغم دارا بودن هر نوع هویت دیگر و خصوصی دارا باشند. فقط زمانی که آدمی از جدا کردن سیطره عمومی از سیطره خصوصی سرباز زند، می‌توان گفت که او در رویای جامعه‌ای است که از دموکراسی اجتماعی صرف فراتر رفته و یا اینکه او در رویای «انقلاب تام» است. فقط در این زمان است که آنارشسیسم جذاب به نظر می‌رسد. فقط در این زمان است که آدمی وسوسه می‌شود تا واژه‌های تحقیرآمیزی مثل «قدرت» را برای توصیف نتایج هر صلح و سازش و مدارای اجتماعی و هر عمل متعادل کننده سیاسی به کار برد.^(۵۵) از نظر پوپر، مباحث عقلانی و سودمند فقط در حالی شکل می‌گیرد که طرفین گفت و گو دست کم در چارچوب مشترکی از فرضیه‌های اساسی مشترک باشند و به ضرورت توافق برای تداوم و پی‌گیری چنین گفت و گوهایی ایمان داشته باشند.^(۵۶) دیویده هلد نیز از اساس منکر ضرورت همگون زبان و خرد و اجتماع در جریان گفت و گو است. او در نقد دیدگاه‌های پسامدرن، از دریچه نگاهی فرا فلسفی می‌گوید:

«به جای پرداختن به مباحث پسا نو که تاکید فراوان بر همگونی زبان، فرد و اجتماع دارند و به جای بحث در طرفداری لیبرال از اصول جهانشمول، باید از هر گونه گرایش بنیاد گرا دوری کرد و گفت و گو را چونان منبع اصلی جهت‌گیری جهانی به کار گرفت.»^(۵۷)

چارلز تایلر، با طرح این سوال که در جامعه‌ای با تنوع و تعدد فرهنگی، چگونه می‌توان به طور معقول به «هويتي مشترک» دست یافت؟ به بحث در این زمینه می‌پردازد و معتقد به سیاست «شناسایی»^۱ در قبال سیاست «تفاوت»^۲ است. از دید او واژه هویت به مواردی مانند فهم بشر از موجودیت خود و ویژگی‌های بنیادین اشاره می‌کند. فرض بر این است که هویت با شناسایی یا عدم شناسایی شکل می‌گیرد، «عدم شناسایی یا شناسایی نادرست می‌تواند به تنش منجر شود و سرکوب، فشار، حبس و محدودیت را همراه آورد.» بنابراین در جوامع چند فرهنگی ضروری است فرهنگ‌ها یکدیگر را مورد شناسایی قرار دهند، به هم احترام بگذارند و قایل به «فرهنگ غالب» نباشند.^(۵۸)

1. Politics of Recognition
2. Politics of difference

هابرماس نیز سه ویژگی برای وضعیت آرمانی گفتار ترسیم می‌کند: ۱. هر شخصی که قادر به سخن گفتن و کنش است، مجاز به شرکت در گفتگو است. ۲. (الف): هر کس مجاز است هر گزاره و حکمی را مورد سوال قرار دهد. (ب): هر کس مجاز است هر گزاره و حکمی را (که می‌خواهد) در گفت و گو طرح کند. (ج): هر کس مجاز است گرایش‌ها، امیال و نیازهایش را بیان کند. ۳. هیچ‌گوبنده‌ای را نمی‌توان به اجبار، چه درونی و چه بیرونی از اعمال حقوق خود، تعیین شده در بندهای ۱ و ۲، باز داشت.^(۵۹)

به نظر هابرماس، هسته و جوهره اصلی عقلانیت ارتباطی، اختیاری و سبب نوعی وحدت و اجماع در گفت و گوهای دو طرفه است. اگر چه این عقل ارتباطی در فرا شدهای حیات اجتماعی انسانها مضمحل است ولی با اعمال دو طرفه مفاهمه موجب کنش هماهنگ می‌گردد. به نظر وی، آگاهی است که موجب فهم متقابل می‌شود. انسان‌ها با شرکت در یک مباحثه است که از افکار هم آگاهی می‌یابند. مباحثات تضمین‌کننده مشارکت برابر و آزاد است. در جستجوی جمعی برای حقیقت، هیچ اجباری برای کسی وجود ندارد جز استدلال و بحث برتر و بهتر.^(۶۰)

رابرت *دال* نیز شرایطی را برای سازوکار وفاق جمعی بیان می‌دارد: توان سازگاری و تساهل بسیار برای سازش، رهبران قابل اعتماد که بتوانند با مذاکره، کشمکش را به نفع پیروانشان حل نمایند؛ اتفاق نظر وسیع در زمینه اهداف و ارزشهای اصلی، هویت ملی و قومی و تعهد به راهکارهای دموکراتیک نافه ابزارهای خشن و قهری.^(۶۱)

در مجموع، به نظر می‌رسد دموکراسی اجماعی با هویت‌های چند گانه که بر توافق و گفتگو بنا گردیده است، راهکار مناسبی برای جوامع چند فرهنگی چون جامعه ایران که از نظر سرزمینی متنوع و از لحاظ قومیتی متکثر بوده و از لحاظ فرهنگی، فکری و سیاسی نیز از تنوع هویتی عمده‌ای در زمینه ملی، مذهبی و مدرن برخوردار است، محسوب گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. حمید عنایت، **بنیاد فلسفه سیاسی در غرب**، (تهران، نشر نی، ۱۳۷۷)، صص ۶۴-۴۶.
۲. امیل برهیه، **تاریخ فلسفه قرون وسطی و دورهٔ تجدد**، ترجمهٔ یحیی مهدوی، (تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷).
۳. ویلیام تی بلوم، **نظریه‌های نظام سیاسی**، ترجمه احمد تدین، (تهران، نشر آران، ۱۳۷۳).
۴. هایدگر، **فلسفه چیست؟**، ترجمه مجید مددی، (تهران، انتشارات تندر، ۱۳۶۷)، صص ۳۱-۳۰.
5. F. Nietzsche, **The Will of Power**, (New York, tr. W. Kaufmann, 1968), p 180.
6. Martin Heidegger, **Being and Time**, Trans. By J. Macquarrie and E. Robinson, (Oxford, Blackwell, 1968), p 282.
7. M. Foucault. **The Archaeology of Knowledge**, Translated by A.M. Scheridan Smith, (New York, Pantheon Books, 1972), p. 191.
۸. هیوبرتال دریفوس و پل رابینو، **میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک**، ترجمه حسین بشیریه، (تهران، نشر نی، ۱۳۷۶)، ص ۲۴.
9. M. Foucault, **Disipline and Punish: the Birth of the Prinson**, (Penguin Book, 1991), p21.
۱۰. حسین سیف‌زاده، **نوسازی و دگرگونی سیاسی**، (تهران، قومس، ۱۳۷۳)، صص ۹۸-۱۰۰.
11. Will Kymlicka, **Multicultural Citizenship; A Liberal Theory Of Minority Rights** (Clarendon Press , Oxford, 1995), p10.
۱۲. مانویل کاستلز، **عصر اطلاعات: قدرت هویت**، ترجمه حسن چاوشیان، (تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰)، ص ۲۲.
13. D. Holland, **Identity and Agency in cultural Worlds** (USA: Harvard University Press, 1998), pp. 3-6.
۱۴. ساموئل هانتینگتون، **چالش‌های هویت در آمریکا**، ترجمه گروهی، (تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر، ۱۳۸۴)، ص ۴۸.
۱۵. حسین بشیریه، «**تحول خود آگاهی‌ها و هویت‌های سیاسی در ایران**»، (مطالعات ملی، شماره ۱۱، ۱۳۸۱)، ص ۱۱۹.
۱۶. کاستلز، **همان**، صص ۲۷-۲۲.
۱۷. احمد گل محمدی، **جهانی شدن، فرهنگ و هویت**، (تهران، نشر نی، ۱۳۸۱)، صص ۲۲۴-۲۲۲.
18. J.A. Boon , **Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Camparative Studies of Cultures, Histories , Religions and Texts** (Cambridge,

Cambridge University Press, 1982), p26.

۱۹. رابرت هولاب، یورگن هابرماس؛ **نقد در حوزه عمومی**، ترجمه حسین بشیریه، (تهران، نشر نی، ۱۳۷۵)، ص ۸۱.
۲۰. داریوش شایگان، **افسون زدگی جدید (هویت چهل تکه و تفکر سیار)**، ترجمه فاطمه ولیانی، (تهران، نشر پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۰)، ص ۱۴۶.
۲۱. مهدی رهبری، **هرمنوتیک و سیاست**، (تهران، کویر، ۱۳۸۵).
۲۲. مارتین هایدگر، **پرسشی در باب تکنولوژی**، ترجمه محمدرضا اسدی، (تهران، اندیشه، ۱۳۷۵)، ص ۳۹.
۲۳. ویلیام تی. بلوم، **همان**، صص ۸۶-۷۹.
۲۴. ادوین آرتز برت، **مبای مابعدالطبیعی علوم نوین**، ترجمه عبدالکریم سروش، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ص ۲۳-۲۲.
۲۵. ضیاء موحد، **درآمدی به منطق جدید**، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳)، ص ۳۵۱.
۲۶. ریچارد ایچ. یاکین و آروم استرول، **متافیزیک و فلسفه معاصر**، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵)، صص ۱۸۰-۱۷۹.
۲۷. بابک احمدی، **از نشانه‌های تصویری تا متن**، (تهران، مرکز، ۱۳۷۷)، ص ۲۳۹.
۲۸. جیمز ل پروتی، **الوهیت و هایدگر**، ترجمه محمدرضا جوزی، (تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۳)، ص ۱۶۳.
۲۹. هایدگر، «**عصر تصویر جهان**»، ترجمه یوسف ابازری، (ارغنون، ۱۳۷۱، شماره ۱۱ و ۱۲)، ص ۵۱.
۳۰. نیکو سرخوش و افشین جهان‌نیده، «**حقیقت و قدرت**» در لارنس کهن، **از مدرنیسم تا پست مدرنیسم**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، (تهران، نشر نی، ۱۳۸۱)، ص ۳۹۳.
31. T. W. Adorno, **Negative Dialectic**, trans. By E. b. Ashton, (London, 1973), p. 363.
32. Derek Sayer, **Readings from Karl Marx**, (London and New York: Routledge, 1989), p.72.
33. W. T. Anderson, **The Fontana Post - Modernism Reader**, (London, 1996).
34. Jean Francois Lyotard, **The Postmodern Condition**, (Manchester: Manchester University Press, 1984).
35. Christopher Brayant, **Practical Sociology: Post-Empiricism and the Reconstruction Of Theory and Application** (Cambridge Polity, 1995), pp. 1-5.
36. Terry Eagleton, **The Illusions Of Postmodernism** (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 134-135.
۳۷. خسرو پارسا، **پسامدرنیسم در بوته نقد**، (تهران، آگاه، ۱۳۷۵)، ص ۷۶.
38. Peter Dews, **Logics of Disintegration**, (London: Verso, 1987), p43.

۳۹. علیرضا بهشتی، **پست‌تجددگرایی و جامعه امروز ایران**، (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷)، ص ۹.
40. Thomas Mccarthy, "The Politics of Ineffable Deconstructionism" in Michael Kelly (ed), **Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics** (Cambridge: MIT Press, 1990), p. 157.
41. Gregor McLennan, **Pluralism** (University of Minnesota Press, 1995), p. 83.
۴۲. بنت فلاوی برگ، «**فوکو، هابرماس و جامعه مدنی**»، ترجمه محمدرضا مهدی‌زاده، (ماهنامه آفتاب، سال دوم، شماره ۱۹)، صص ۶۸-۷۵.
۴۳. **مولپهرن**، پیشین، ص ۱۰۶.
۴۴. جان آر گیببیز، **سیاست پست مدرنیته**، ترجمه منصور انصاری، (تهران، گام نو، ۱۳۸۱).
45. A. Giddens, **The Class Structure Of the Advanced Industrial Societies** (New York: Harper & Row, 1973).
۴۶. **پیشین**، صص ۲۱۷-۲۱۶.
47. R. Alegandro, **Hermeneutics, Citizenship and the Public Sphere** (State University of New York, 1993).
۴۸. آنا یتمن، **تجدید نظرهای فرا مدرنی در سیاست**، ترجمه مریم وتر، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۱)، ص ۱۹۳.
۴۹. ژولی سادا ژاندرن، **تساهل در تاریخ اندیشه غرب**، ترجمه عباس باقری، (تهران، نی، ۱۳۷۸)، ص ۲۴۳.
۵۰. ارنست کاسیرر، **رساله ای در باب انسان (درآمدی بر فلسفه و فرهنگ)**، ترجمه بزرگ نادرزاده، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)، ص ۲۸.
۵۱. هانسن فان کینگل، «**نقش دانشگاه در ایجاد فرهنگ تفاهم**» ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، (گفت و گو، شماره ۱، ۱۳۸۰).
۵۲. هنری هال، **تاریخ فلسفه و علم**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، (تهران: سروش، ۱۳۶۹)، ص ۱۴۲.
۵۳. الکساندر نیکولسکی، **ریاضیات (محتوا، روش و اهمیت آن)**، ترجمه پرویز شهریاری، (تهران، توکله، ۱۳۶۵).
۵۴. محمد رضا محمودیان، «**جهان آرمانی: وضعیت آرمانی رابطه خود با دیگری**» (فصلنامه ارغنون، ۱۳۷۹)، ۱۶.
55. Timothy J. Armstrong, **Michel Foucault Philosopher** (London: Harvester Wheatsheat, 1992), Chapter. 5.
۵۶. کارل پوپر، **اسطوره چارچوب**، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۷)، صص ۱۴۲-۱۲۵.
57. D. Held, **Political Theory Today** (New York: Polity, 1991), p 28.
58. Charles Taylor, **Multi-Culturalism; Examining the Politics of Recognition**, (U.S.A.: Princeton University Press, 1994), p 25.

59. Jurgen Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", in S. Behabib and F. Dallmyr, **The Communicative Ethics Controversy** (London: MIT, 1991), p 89.

60. F. Bent, "Habermas and Foucault: Thinkers For Civil Society", **British Institute of Sociology**, 1998, No. 49, pp. 211-212.

۶۱ رابرت دال، **درباره دموکراسی**، ترجمه حسین فشارکی، (تهران، شیرازه، ۱۳۷۸)، ص ۱۹۲.