

جایگاه تحلیل گفتمان در بررسی اندیشه انقلاب اسلامی (مقایسه با چارچوب تحلیلی ایدئولوژی)

محمدجواد اسماعیلی¹، علیرضا شجاعی‌زند^{2*}، علی ساعی³، احمدرضا یزدانی مقدم⁴

(تاریخ دریافت: 93/12/5، تاریخ پذیرش: 94/3/4)

چکیده

اگر مهم‌ترین ویژگی انقلاب اسلامی در سال 1357 را در وجه فرهنگی و اندیشه‌ای آن جست و جو کنیم پرسش اصلی مقاله حاضر است که تحلیل گفتمان نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی که به تحلیل و تبیین جنبه فکری انقلاب‌ها و در این جا انقلاب اسلامی پرداخته است، از چه جایگاه و ظرفیتی برخوردار است؟ نخست به بیان مسئله پرداخته، سپس به بررسی جایگاه و رجحان تحلیل گفتمان در بررسی اندیشه انقلاب اسلامی نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی اقدام شده است و نوشتار خود را با جمع‌بندی یافته‌های تحقیق به پایان می‌رسانیم. نوشتار کنونی با بررسی جایگاه و قابلیت‌های تحلیل گفتمان نسبت به ایدئولوژی، به

این مقاله برگرفته از رساله دکتری جامعه‌شناسی با عنوان «نقش اندیشه علامه طباطبایی در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی» است.

1. دانشجوی دکتری گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

2. استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

3. استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

4. استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، قم، ایران

*shojaez@modares.ac.ir

این یافته رسیده که نظریه گفتمان از حیث استفاده از روش و تکنیک پیشرفته تحقیق از قابلیت و رجحان ویژه‌ای برخوردار است، و چشم‌اندازهای جدید و متفاوتی روی بررسی اندیشه انقلاب اسلامی از جمله مطالعه نقش نخبگان فکری، تکثر اندیشه موجود در انقلاب، دریافت هستی‌شناسانه از تاریخ (انقلاب اسلامی) می‌گشاید.

کلیدواژگان: گفتمان، ایدئولوژی، اندیشه، انقلاب اسلامی.

بیان مسئله

از نظر بیشتر صاحبان نظر انقلاب اسلامی، وجه «اندیشه‌ای و فرهنگی» انقلاب بیش از وجه سیاسی یا اجتماعی آن، سرشت انقلاب 1357 ایران را آشکار می‌سازد¹. بر مبنای این دیدگاه، انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی شناخته‌شده در پی اصلاح نظام اندیشه‌ای سابق بر خود و یا تثبیت آن بوده‌اند². پژوهش‌هایی که به بررسی ابعاد «فرهنگی-اندیشه‌ای» انقلاب اسلامی پرداخته‌اند، بیشتر چارچوب تحلیلی «ایدئولوژی» را برای مطالعه برگزیده‌اند. در سال‌های اخیر تحت تأثیر چرخش زبانی در بررسی پدیده‌های اجتماعی، استفاده از رهیافت تحلیل گفتمان نیز در تحلیل تحولات فکری، فرهنگی و سیاسی به تدریج مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله بر آن است تا قابلیت‌ها و امتیازهای رهیافت تحلیل گفتمان را در بررسی «اندیشه انقلاب اسلامی» ایران مورد تأمل قرار دهد. مسئله نوشتار حاضر بررسی جایگاه و رجحان تحلیل گفتمان در بررسی اندیشه انقلاب اسلامی نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی است که در این مقایسه، زوایای جدید و متفاوتی از اندیشه انقلاب اسلامی را پیش‌روی ما قرار می‌دهد. مقایسه‌ای میان این رهیافت‌های تحلیلی در آثار مربوط به انقلاب اسلامی به جز موارد بسیار اندک صورت نگرفته است. چارچوب تحلیلی ایدئولوژی و گفتمان حتی در غالب پژوهش‌ها نیز معادل یکدیگر گرفته شده است³. این معادل‌گیری در حالی صورت گرفته که رهیافت گفتمان و چارچوب تحلیلی ایدئولوژی، به‌رغم وجود مناقشه‌ها و ابهامات بسیاری که درخصوص مقایسه میان آن‌ها وجود دارد، متفاوت از یکدیگر است. اگرچه انقلاب‌پژوهانی چون منصور معدل به تفاوت گفتمان و ایدئولوژی توجه نشان داده‌اند، اما نخست این مقایسه کافی نیست. دوم در اثر یادشده مرز چندان مشخصی میان این دو مفهوم نیست، به‌ویژه مباحث

جایگاه تحلیل گفتمان در بررسی ... محمدجواد اسماعیلی و همکاران

مطرح شده در سطح «مبانی» فلسفی و نظری این دو چارچوب مفهومی طرح نشده است (معدل، 1382).

هر پژوهشگر اجتماعی، پیش از آغاز پژوهش خود در باب ابعاد اندیشه‌ای - فرهنگی انقلاب اسلامی ضروری است هدف خود را با این مسئله روشن سازد که کدام رهیافت مفهومی را الگوی راهنمای پژوهش قرار دهد. به نظر می‌رسد نتایج بررسی ابعاد اندیشه‌ای انقلاب اسلامی در چارچوب تحلیل گفتمان و ایدئولوژی، تفاوت‌هایی با یکدیگر پیدا کند. با توجه به این نکته که رهیافت‌ها بینش و ابزارهای پژوهش هستند و هر رهیافت به دلیل امکان طرح برخی مسائل یا پرسش‌ها، بر موضوعات خاصی تمرکز کرده و از رجحان بیشتری در موضوعات خاصی برخوردار است، پرسش نوشتار حاضر این است که در بررسی اندیشه انقلاب اسلامی، رهیافت گفتمان نسبت به چارچوب مفهومی ایدئولوژی از چه جایگاه و امکان‌هایی برخوردار است که استفاده از آن را موجه می‌سازد. به بیان دیگر، پرسش اصلی این است که تحلیل گفتمان بر چارچوب تحلیلی ایدئولوژی که به تحلیل و تبیین جنبه فکری انقلاب‌ها و در این جا انقلاب اسلامی پرداخته است، چه جایگاه و رجحانی دارد؟ برای آشکارتر شدن مدعای مبنی بر جایگاه و رجحان تحلیل گفتمان بر چارچوب تحلیلی ایدئولوژی در بررسی انقلاب اسلامی، به فراخور بحث به جایگاه و قابلیت تحلیل گفتمان در بررسی «اندیشه علامه طباطبایی در تکوین اندیشه انقلاب اسلامی» اشاره خواهد شد. اشاره به مورد علامه شاید از این جهت مفید باشد که با این نمونه می‌توان مسئله فردی که کمتر در تحلیل انقلاب درباره او سخن گفته شده، احتمالاً در تکوین انقلاب اسلامی نقش ایفا کرده را پیگیری کرد. برجسته شدن نقش عنصری تازه در تحلیل انقلاب اسلامی، موارد جدیدی برای انقلاب خواهد داشت. برای پاسخ به مسئله مورد نظر، نخست به کشاکش رهیافت تحلیل گفتمان نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی، سپس جایگاه و رجحان تحلیل گفتمان در بررسی اندیشه انقلاب اسلامی نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی پرداخته می‌شود و در نهایت با جمع‌بندی یافته‌های به پایان می‌یابد.

بیشتر تمرکز این نوشتار بر رهیافت گفتمانی فوکو و لاکلائو و موفه است که از آن با عنوان رویکرد «نظری» یا اندیشه‌ای به گفتمان یاد می‌شود. در یک تقسیم‌بندی از چهار رهیافت مطالعات گفتمانی فوکو، لاکلائو و موفه، تحلیل گفتمان انتقادی و روان‌شناسی گفتمانی بهره برده می‌شود (یورگنسن و فیلیپس، 1389: 18). این چهار رویکرد را نیز به دو دسته متن‌محور

(زبانی) و اندیشه‌محور تقسیم می‌کنند. رویکرد تحلیل گفتمان ساختگرا (زلیک هریس)، نقش‌گرا (هالیدی) و تحلیل گفتمان انتقادی (فرکلاف و وندایک) در زمره تعاریف متن‌محور قرار می‌گیرند که گفتمان را نوعی متن (گفتاری و نوشتاری) محسوب می‌کنند، از زاویه مطالعات زبانی به تحلیل گفتمان می‌نگرند. رویکردهای زبانی به تحلیل «کاربرد زبان در یک موقعیت مشخص» توجه دارد و بر نمونه‌هایی مشخص از تعاملات اجتماعی متمرکز می‌شود (یورگنسن و فیلیپس، 1389: 165). در مقابل، رویکرد فوکو، لاکلائو و موفه و کسانی مانند یورگنسن و فیلیپس گفتمان را به مثابه یک نظام اندیشه‌ای در نظر می‌گیرند (قجری، 1387: 58).

کشاکشِ رهیافت گفتمان و چارچوب تحلیلی ایدئولوژی

تلاش است گزارشی نظری از تمایز رهیافت گفتمانی با چارچوب تحلیلی ایدئولوژی ارائه شود تا زمینه تشریح مزایای تحلیل اندیشه انقلاب اسلامی بر پایه تحلیل گفتمان به رفتن از مسیر تحلیل ایدئولوژی را فراهم آید. بررسی و تأملات صورت گرفته نشان می‌دهد که رهیافت گفتمانی از یک‌سو، حاصل «چرخش زبان‌شناختی» و رادیکال‌شدن رویکرد «هستی‌شناختی» و از سوی دیگر، حاصل نقد به نظریه «ایدئولوژی» است (فوکو 1377 و 1380؛ مک دانل، 1380: 65-113؛ میلز 1381، اسمارت، 1385: 13؛ لاکلائو و موفه 1392). به عبارت دیگر، رهیافت تحلیل گفتمانی بر گزاره هستی‌شناختی «من هستم پس فکر می‌کنم» و گزاره زبانی «زبان ما جهان ماست» استوار شده است. درمقابل مباحث چارچوب تحلیلی ایدئولوژی از یک سو، از سنخ مباحث «معرفت‌شناختی» و از طرف دیگر از سنخ مباحث «جامعه‌شناختی و سیاسی» است. چنانچه بر مبنای تقسیم‌بندی ریموند گس ایدئولوژی را مفهومی «توصیفی»، «هانت‌آمیز» و یا «منفی» تلقی کنیم، رویکردهایی که ایدئولوژی را معنا کرده‌اند درنهایت از دو سنخ معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی - سیاسی خارج نیستند (ایگلتن، 1381: 80-83، 118).

ایدئولوژی به معنای «توصیفی» یا مردم‌شناسانه عبارت از نظام‌های عقیدتی خاص گروه‌ها یا طبقات معین است. این معنای ایدئولوژی که از لحاظ سیاسی بی‌خطر است به مفهوم «جهان‌بینی» نزدیک می‌شود. ایدئولوژی در معنای «توهین‌آمیز» آن، مجموعه‌ای از ارزش‌ها، معانی و اعتقاداتی است که به هر یک از دلایلی که در پی می‌آید باید از دیدگاهی انتقادی و

منفی بدان نگریده شود. این اعتقادات را خواه حقیقی باشند خواه کاذب، انگیزش آگاهانه یا ناآگاهانه حمایت از شکل سرکوبگر قدرت حفظ می‌کند. دیدگاه مثبت به ایدئولوژی نیز با نظر تأییدآمیز از ایدئولوژی سخن می‌گویند و به معنای مجموعه باورهایی است که گروه یا طبقه ویژه‌ای را در طلب منافع سیاسی که به نظر دلخواه می‌نماید انسجام می‌بخشد، و الهام می‌دهد. در این جا ایدئولوژی رابطه‌ای تناهنگ با پیکار انقلابی دارد و چون سلاحی نظری در نبرد سیاسی و اجتماعی جلوه‌گر می‌شود. رویکرد «معرفت‌شناختی» به ایدئولوژی از هگل و مارکس تا لوکاج و برخی متفکران بعدی به شدت دل‌مشغول اندیشه‌هایی در باب شناخت راستین و دروغین، ایدئولوژی چون توهم، تحریف و رازآمیزی بوده است.⁴ رویکرد معرفت‌شناختی به ایدئولوژی هم در سنت چپ (مارکس، گرامشی، آلتوسر) و هم در سنت غیرمارکسیستی وجود دارد، به طوری که امیل دورکیم تحت تأثیر سنت بیکنی، با تقابل میان ایدئولوژی و علم، رهیافت معرفت‌شناختی به ایدئولوژی را در نظر دارد (ایگلتن، 1381:21، 133-132؛ جان پلامناتز، 1381:25، 112، 211). مدل سیاسی و جامعه‌شناختی از ایدئولوژی بیشتر با کارکرد اندیشه‌ها در زندگی اجتماعی سروکار دارد تا با بحث واقعیت یا ناواقعیت (ایگلتن، 1381:21).

درخصوص نسبت گفتمان با رویکرد معرفت‌شناختی به ایدئولوژی باید بیان داشت که نظریه گفتمان از رویکرد معرفت‌شناختی به اندیشه و عقاید به کلی دوری جسته و امکان بررسی صدق و کذب یا رازآلود بودن اندیشه‌ها را یا رد کرده، یا به تعلیق می‌گذارد و آن را به رویکرد معرفت‌شناسی واگذار می‌کند. همچنین درباره نسبت گفتمان با رویکرد جامعه‌شناختی و سیاسی به ایدئولوژی نیز باید گفت که تحلیل گفتمان، ابعاد هستی‌شناختی مندرج در رویکرد جامعه‌شناختی به ایدئولوژی را به اوج خود رسانده، کوشش می‌کند بازمانده‌های سنت فکری ایدئالیستی را در این رویکرد بزدايد. نکته اساسی در بررسی تمایز گفتمان و ایدئولوژی بهره‌مندی نظریه گفتمان از چرخش زبانی به جهان و اندیشه است که ایدئولوژی را متفاوت از گفتمان می‌کند.

به چالش کشیدن مفهوم ایدئولوژی از سوی رهیافت مطالعات گفتمانی از سنخ نظریه‌های «پایان ایدئولوژی» نیست.⁵ جامعه بدون ایدئولوژی در نظریه گفتمان قابل تصور نیست، به شکلی که درون‌مایه‌هایی از مفهوم ایدئولوژی در نظریه گفتمان فوکو و لاکلائو و موفه همچنان

باقی است (یورگنسن و فیلیپس، 1389:73). بررسی کنونی گفتمان را نظریه دنیای مابعدایدئولوژیک (کلانتری، 1391:95-133) تصور نکرده و بر این فرض مبتنی است که کارکردهای مفهوم ایدئولوژی (حفظ و بازتولید روابط اجتماعی مبتنی بر سلطه، حفظ و بازتولید مشروعیت نهادهای ایدئولوژیک، حفظ و بازتولید هویت مخاطبان، حفظ هم‌بستگی اجتماعی، قرار گرفتن در مقام انگیزه و توجیه عمل و نتایج آن) (خسروی، 1382:249) به دستگاه نظری گفتمان منتقل شده است⁶ (رضایی، 1387، لاکلائو و موفه 1392). توضیحاتی که در پایین درخصوص تأثیر چرخش زبان‌شناختی و چرخش هستی‌شناختی در شکل‌گیری نظریه گفتمان ارائه خواهد شد، بنیادهای نظری متفاوت چارچوب تحلیلی گفتمان و ایدئولوژی را روشن خواهد کرد. رجحان تحلیل گفتمان نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی از نتایج چرخش زبان‌شناختی و چرخش هستی‌شناختی است.

چرخش زبان‌شناختی

از توجه ویژه به نقش زبان در تفکر فلسفی، غالباً با عنوان «چرخش زبان‌شناختی» یاد می‌شود. آن‌گونه که چارلز پیرس⁷ می‌گوید: «در آغاز قرن بیستم فلسفه دیگر مطالعه مستقیم هستی، اندیشه و معرفت نبود، بلکه مطالعه آن‌ها به میانجی زبان بود» (به نقل از کلانتری، 1391:35). ریچارد رورتی در مقدمه کتابی که در سال 1967 با عنوان «چرخش زبان‌شناختی» چاپ کرد در تعریف چرخش زبان‌شناختی می‌گوید: «منظور من از فلسفه زبان، دیدگاهی است که مسائل فلسفه را مسائلی تلقی می‌کند که یا از طریق زبان مرجع یا به واسطه فهم بیشتر درباره زبانی که به‌صورت روزمره از آن استفاده می‌کنیم، حل می‌شود یا نمی‌شود» (Rorty, 1992:3). دیوید میسی عنوان چرخش زبان‌شناختی را با بار معنای گسترده‌تری این‌گونه تعریف می‌کند: «این اصطلاح در فلسفه غرب برای توضیح گرایشاتی به کار می‌رود که به این نتیجه رسیده‌اند که زبان یا گفتمان نمایانگر محدودیت‌های کاوش‌های فلسفی در امر حقیقت است و یا این‌که چیزی خارج از زبان وجود ندارد» (هاشمی، 1388:57).

در چرخش زبانی، فیلسوفانی چون ویتگنشتاین و هایدگر زبان را به کانون اندیشه فلسفی بدل کردند. ویتگنشتاین تنوع کاربردهای زبان را «بازی‌های زبانی» تعبیر کرد که در این بازی

زبانی، معنای یک واژه به کاربرد آن متکی است. ویتگنشتاین متأخر نگاه خود به نقش زبان را این گونه بیان می‌کند: «به یک جمله به عنوان یک ابزار نگاه کن و به معنای آن به عنوان کاربرد» (به نقل از اکوان، 1380:297). براساس چنین فهمی، دیگر نمی‌توان بیرون از زبان با جهان ارتباط برقرار کرد و شناخت جهان از موضعی مستقل امری دست نیافتنی است. از این منظر، به کارگیری زبان به عنوان پدیده‌ای مستقل از امر اجتماعی و عنصری بی‌طرف، توهمی بیش نیست. در این جا زبان نقشی کلیدی در شکل‌دهی به «من» یا «سوژه» ایفا می‌کند. ما در درون جهان برساخته زبان محصور هستیم و نمی‌توان بیرون از زبان به واقعیت نظر کرد. از این منظر هیچ چیز بیرون از زبان وجود ندارد و همه چیز در بازی زبانی معنا می‌یابد و جهان چیزی مستقل از زبان نیست و می‌توان مقصود ویتگنشتاین از عبارت «زبان ما جهان ماست» (ویتگنشتاین، 1371: بند 2/18) را دریافت.

هایدگر نیز چون ویتگنشتاین قائل به درهم‌تنیدگی زبان و جهان است و پس از انتشار «هستی و زمان» توجه عمیقی به زبان کرد و زبان را دریچه هستی دانست: «زبان با نامیدن هستی‌ها برای نخستین بار، حتی ظاهرشان را به جهان می‌آورد. تنها این نامیدن است که هستی‌ها را از بیرون هست‌شان به هست‌شان می‌خواند» (به نقل از هاشمی، 1388:60). از دیدگاه هایدگر «زبان خانه هستی است. در مأوای آن، انسان سکونت دارد» (به نقل از خالقی، 1385:197). به باور او انسان در چنبره زبان غوطه‌ور است و هستی از طریق زبان با انسان رابطه برقرار می‌کند. از نظرگاه او «زبان چیزی است که ما با آن می‌اندیشیم، نه چیزی که اندیشه‌هایمان را با آن بیان کنیم (گری، 1379:168، به نقل از کلانتری، 46). همچنین است که «هستی ما زبان‌گونه است و ما در زبان زندگی می‌کنیم. هرگز نمی‌توانیم جایگاهی فراتر از زبان بیابیم و از آن جا به زبان بنگریم یا بیندیشیم یا تلاش کنیم که تعریفش کنیم (احمدی، 1372:556).

چرخش هستی‌شناختی

انتقال فلسفه از معرفت‌شناسی به «هستی‌شناسی» را چرخش هستی‌شناختی یاد می‌کنیم. چرخش هستی‌شناختی دلالت بر این نظر دارد که اندیشه تابعی از هستی است. متفکران شاخصی چون فوئرباخ، مارکس، دیلتای، نیچه، مآن‌هایم و هایدگر با تمرکز بر «هستی» (در

فوئرباخ «هستی مادی»، مارکس «هستی اقتصادی و طبقاتی»، مآن‌هایم «هستی اجتماعی»، دیلتای «زندگی»، نیچه «هستی بیولوژیک»، هایدگر «در - جهان - بودن»، آلتوسر «دستگاه‌های ایدئولوژیک» و فوکو «مناسبات قدرت» و پیگیری این گزاره که «هستی، اندیشه است» به نقد «تبیین ایده‌آلیستی از اندیشه» و توضیح اندیشه در استقلال از تاریخ و امر اجتماعی مبادرت ورزیدند.⁸ اگرچه رویکرد جامعه‌شناختی و سیاسی به ایدئولوژی نیز بر گزاره «هستی اندیشه است» استوار بود، اما اوج ظهور چرخش هستی‌شناختی در نظریه‌گفتمان صورت گرفت که مبانی نظری آن را نیچه و هایدگر فراهم آورده بودند. نیچه در برابر جمله دوران‌ساز ارسطو در ابتدای کتاب «متافیزیک»، انسان را «اراده معطوف به دانستن» تعریف کرده بود، «اراده معطوف به قدرت» را طرح می‌کند. به همین جهت با نیچه دوران معرفت‌شناسی به پایان می‌رسد. در تفکر هستی‌شناختی نیچه دیگر نمی‌توان سیستم معرفت‌شناختی بنا کرد و اصلی را مبدا تحلیل، شناخت و نظم‌بخشی به پدیده‌ها قرار داد. در نظریه نیچه «من اندیشنده» چون هست، می‌اندیشد نه چون می‌اندیشد، هست. وجه هستی‌شناسی من در کار نیچه، برخلاف دکارت و کانت، مقدم بر وجه معرفت‌شناسی او است (مرادی، 1391، سایت فلسفه). با اشکالاتی که نیچه به معرفت‌شناسی دکارت، کانت و هگل وارد ساخت، رهیافت هستی‌شناسانه به امور از جمله معرفت را رادیکال کرد. این رهیافت برخلاف معرفت‌شناسی چیزی درباره نحوه دست‌یابی به حقایق جهان نمی‌گوید، نظریه‌ای درباره چگونگی جهان؛ ماهیت جهان به مثابه یک هستی تاریخی (شُرت، 1390:184) است.

هایدگر در تعمیق چرخش هستی‌شناختی نیچه، به جای آغاز تحلیل خود از سوژه یا آگاهی، که از مفاهیم کلیدی سنت معرفت‌شناختی دکارت، کانت و هگل به شمار می‌آیند، از مفهوم «دازاین»⁹ استفاده می‌کند. هایدگر با طرح مفهوم دازاین اصرار داشت «از تقابل‌های سنتی معرفت‌شناسی نظیر سوژه/ابژه، بازنمایی/بازنموده، آگاه/ناخودآگاه دست برداریم. این مقولات فهم ما از جهان را به نظام اعتقادی یک سوژه یا ذهن تبدیل می‌کند» (دریفوس و رابینو، 328:1376). هستی‌شناسی بنیادین هایدگر از این موضوع پرده برداشت که ایده‌آلیسم سوژه‌محور دکارت و کانت، فلسفه و وجود انسانی را به معرفت‌شناسی تقلیل داد و سبب جدایی بین سوژه و ابژه شد که در این شکاف، سوژه‌محور وجود و معرفت شد تا ابژه و جهان عینی و بیرونی را مورد مطالعه قرار دهد. از نظر هایدگر معرفت‌شناسی، سوژه را در تضاد با

جهان می‌بیند در حالی که دازاین چیزی کاملاً متفاوت از سوژه فلسفی است. از نظر هایدگر دازاین همواره «در - رابطه - با» قرار دارد از این‌رو هیچ چیز از خود معنای ثابتی ندارد، بلکه در تنها در رابطه با دیگران و براساس بودن در جهان معنا می‌یابد (هایدگر، 1988:156، به نقل از کلاتتری، 45). هایدگر دوگانگی سوژه و ابژه را منحل کرده و هستی انسان را در جهان حل می‌کند (بازری، 1377:218؛ گلدمن، 1391:71-72، 74، 75، 76). هایدگر «بلدبودن»¹⁰ را اشاره به انسانی است که در جهان واقعی می‌زید به شناختن یا آگاهی¹¹ که دغدغه معرفت‌شناسی و سوژه فلسفی است، مرجح می‌داند. از این دیدگاه ما در «تعلق»¹² واقعی با پدیده‌ها تعریف می‌شویم نه در فاصله از آن‌ها، آن‌چنان که معرفت‌شناسی ترسیم می‌کند. بنا بر هایدگر دازاین و جهان از یکدیگر جدا ناپذیرند، پس رئالیسم و ایده‌آلیسم هر دو مردود هستند؛ زیرا جهان و آگاهی دو چیز قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. این در حالی است که مفهوم ایدئولوژی بر مفهوم «آگاهی» و دوگانه رئالیسم و ایدئالیسم استوار است.

مفهوم «دازاین» اشاره به این دارد که انسان همواره در «جهان»، «وضعیت» و «تاریخ» قرار دارد، وضعیتی که خارج از کنترل و اراده او است، و به درون آن پرتاپ شده است. با لفظ دازاین از «چیستی»¹³ آن (درخت، خانه، میز) سخن نمی‌گوییم، بلکه از «هستی» آن بحث می‌کنیم (هایدگر، 1988:68 به نقل از کلاتتری 1391:44). در نظر هایدگر دازاین و زبان و جهان یک کل درهم تنیده هستند و گفتمان یکی از روش‌های قابل فهم شدن «بودن - در - جهان» است. نکته اساسی آراء هایدگر که در فوکو نیز تکرار شده بیان این نکته است که گفتمان قابل تقلیل به کلمات نیست، بلکه وضعیتی وجودی است و به ارتباط با جهان مربوط می‌شود که در کلمات ظهور می‌یابد. بر این اساس فهم و معنا در گفتمان معنی پیدا می‌کنند؛ زیرا گفتمان ما را به وضعیت دازاین در جهان ارجاع می‌دهند و یک موقعیت بدون این وضعیت قابل فهم نیست (کلاتتری، 47).

اندیشمندانی چون فوکو، دریدا، رورتی، لاکلائو و موفه متأثر از چرخش زبان‌شناختی و چرخش هستی‌شناختی شالوده‌های نظریه گفتمان را بنا نهادند. لاکلائو و موفه با اثر از چرخشی زبانی شکلی از نظریه گفتمانی را پروراندند که معنایابی جهان و پدیده‌های اجتماعی صرفاً در گفتمان مورد تأکید و همه چیز دارای وجه گفتمانی است. از نظر لاکلائو و موفه تماماً چیزها گفتمانی است. البته این به معنای نفی هستی‌هایی چون اقتصاد، فناوری، اجتماع، نهادها

و ... نیست، بلکه بدین معناست که هستی‌های به اصطلاح عینی، بخشی از گفتمان هستند. در نظر لاکلائو و موفه «گفتمان به‌طور کامل سازنده جهان ماست». لاکلائو و موفه تمایز فوکو میان امر گفتمانی و غیرگفتمانی را بی‌معنی دانستند یا نوعی تمایز‌گذاری تلقی کردند که تنها در درون امر گفتمانی قابل‌اعمال است (نش، 1380:47؛ قجری و نظری، 1392:45). در راستای این چرخش هستی‌شناختی بود که لاکلائو و موفه بر «ساختار گفتمانی صرفاً هستاری‌شناختی یا تفکری نیست، بلکه «کردار»ی مفصل‌کننده است که مناسبات اجتماعی را شکل می‌دهد و سازمان می‌بخشد» (لاکلائو و موفه 1392:158) تأکید کردند.

براساس آنچه درخصوص مبانی «زبانی» و «هستی‌شناختی» گفتمان و مبانی «معرفت‌شناختی» و «جامعه‌شناختی» ایدئولوژی گفته شد، مقاله کنونی این مدعا را تا حد توان دنبال می‌کند که استفاده از چارچوب تحلیلی گفتمان نسبت به ایدئولوژی از چه جایگاه و رجحان ممتازی برخوردار است. به نظر می‌رسد انقلاب‌پژوهان در بررسی وجوه فکری و معنایی انقلاب ایران بیشتر از رویکرد جامعه‌شناختی و سیاسی و نگرش خوش‌بینانه و خنثی به ایدئولوژی استفاده کرده و بر همین مبنا، از طریق مفهوم «ایدئولوژی انقلابی» به بررسی نظام فکری پشتیبان «بسیج، سازمان‌دهی و رهبری» انقلاب اسلامی پرداخته و نشان داده‌اند که چگونه یک نظام ایده‌ای خاص توانست تمایلات، مطالبات و خواسته‌های ناراضیان و انقلابیون ایران را برای مبارزه با رژیم مستقر جذب، بازسازی و منعکس و آن‌ها را بسیج کند¹⁴ (اخوان‌مفرد، 1381:82). برداشت جامعه‌شناختی و سیاسی «ایدئولوژی انقلابی» از کارکردهای فکری، اجتماعی، سیاسی و روان‌شناختی افکار و عقاید در برهه انقلابی این چنین سخن می‌گوید.

1- هدف آن دگرگونی بنیادین نظام موجود است. 2- نیل به این هدف مستلزم ارائه تصویر به شدت منفی و سیاه از وضع موجود است. 3- تصویری سفید و آرمانی و خیال‌انگیز از جامعه آرمانی آینده پس از انقلاب ارائه می‌دهد. 4- یک برنامه عملی برای تحول و تغییر وضع موجود به سوی وضع مطلوب ارائه می‌دهد. 5- ایدئولوژی انقلابی از آن‌جا که به دنبال تحلیل جزئی و دقیق اوضاع جامعه موجود نیست و تصویری کلی از اوضاع به‌دست می‌دهد به گونه‌ای بنیادین ریشه تمام گرفتاری‌ها و نابسامانی‌ها را در یک عامل مشخص و منحصر به فرد جستجو می‌کند و از این‌رو تمامی مخالفت‌ها و ناراضی‌ها و تفرهای توده مردم را به یک

جایگاه تحلیل گفتمان در بررسی ... محمدجواد اسماعیلی و همکاران

جهت معین هدایت می‌کند. این عامل منحصر به فرد ممکن است یک شخص خاص و یا یک نظام سیاسی و یا هر چیز دیگر باشد (سبزه‌کار، 1388:63-64).

رجحان تحلیل گفتمان بر چارچوب تحلیلی ایدئولوژی

با توجه به آن‌چه در فراز پیشین در خصوص تمایز نظری مطالعات گفتمانی با تحلیل ایدئولوژی بیان شد، به‌ویژه مباحثی که درباره مبانی زبانی و هستی‌شناسانه گفتمان طرح شد، در تلاش است جایگاه و رجحان استفاده از رهیافت تحلیل گفتمان به جای چارچوب تحلیلی ایدئولوژی را در بررسی نظام معنایی انقلاب اسلامی ایران مورد بحث و بررسی قرار گیرد. براساس نظر مقاله کنونی امکانات و ظرفیت‌هایی که رویکرد زبانی و هستی‌شناختی گفتمان فراهم می‌سازد، افق‌های جدیدی را در بررسی اندیشه انقلاب اسلامی نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی پیش‌روی ما قرار می‌دهد.

روش و تکنیک‌های پیشرفته‌تر تحقیق در تحلیل گفتمان

براساس آن‌چه در خصوص چرخش فلسفه از «آگاهی» به «زبان» گفته شد، مقایسه روش‌شناسانه رهیافت گفتمان و ایدئولوژی نشان از آن دارد که چارچوب تحلیلی ایدئولوژی برخلاف گفتمان، دارای روش خاص نیست. تحلیل گفتمان که از ظرفیت‌ها و امکان‌های زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی استفاده کرده، به لحاظ روش تحقیق، نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی از قدرت بیشتری برخوردار است (هوارث 2003:3، لاکلائو و موفه 1993؛ مک دانل 1380؛ میلز 1382؛ ون دایک 1382؛ فرکلاف 1379). نظریه گفتمان در رویکرد فوکو و لاکلائو و موفه نیز با تبدیل مفاهیم گفتمان به ابزارهای روش‌شناختی (چون سازوکارهای تولید و نظارت و انتشار گفتمان، دال مرکزی، دال برتر، دال تهی، دال شناور، نظم گفتمان، عنصر، دقیقه، مفصل‌بندی، غیریت‌سازی، بینامتنیت و بیناگفتمانیّت) (فوکو 1380، شجاعی‌زند و فجری 51-1387:56، لاکلائو و موفه 1392)، نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی از قابلیت روشی بالاتری برای مطالعه تکوین و هم‌مونیک‌شدن اندیشه انقلاب اسلامی برخوردار است.

ارائه چشم‌اندازهای جدید و متفاوت در تحلیل گفتمان

نظریه گفتمان حاصل فراروی از تنگناهای مفهوم ایدئولوژی است. در این جا این مسئله را پی‌خواهیم گرفت که نظریه گفتمان، چه چشم‌اندازهایی را روی تبیین پدیده‌های اجتماعی، بررسی اندیشه انقلاب اسلامی مکشوف می‌کند که در افق مفهومی ایدئولوژی کمتر دیده می‌شود.

امکان مطالعه نقش نخبگان فکری غائب در میدان سیاست

نظریه گفتمان به دلیل تبیین جدید و متفاوتی که از مفهوم «سیاست» به‌دست می‌دهد نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی بهتر می‌تواند نقش گروه‌ها و افرادی را در تحولات سیاسی و انقلابات اجتماعی تبیین کند که در صحنه عمومی تحولات حضور آشکاری نداشتند، بیانیه و اعلامیه ندادند، به زندان نرفتند، در جهت حزب مشخصی عمل نکردند، به بسیج و سازمان‌دهی و تهییج عمومی دست نزدند، خطابه ایراد نکردند، و تنور وضعیت انقلابی را داغ نکردند، اما در تکوین اندیشه انقلاب اسلامی نقش مهمی ایفا کردند. در واقع سیاست در نظریه گفتمان معنای تنگ‌دامن مطالباتی نیست که صرفاً در سطح احزاب و دولت مطرح باشد (تاجیک 1382 و یورگنسن و فیلیپس 2002؛ لاکلائو و موفه 1392:239). عبارت از شیوه‌ای است که ما به‌طور دائمی واقعیت را می‌سازیم و دیگر شیوه‌ها را طرد می‌کنیم، امکان بررسی افرادی که در فرایند بسیج، سازمان‌دهی و رهبری انقلاب اسلامی نقشی نداشتند از منظر چارچوب تحلیلی گفتمان بهتر از چارچوب تحلیلی ایدئولوژی فراهم می‌شود.

به عبارت دیگر، طرح مفهوم «سوژگی سیاسی»¹⁵ در نظریه گفتمان لاکلائو و موفه امکان بررسی آن دسته از نخبگان فکری را در تکوین انقلاب اسلامی به‌دست می‌دهد که در عین حال از ایدئولوگ‌های انقلاب به‌شمار نمی‌آیند. براساس نظریه گفتمان لاکلائو و موفه «سوژگی سیاسی» به‌حالتی می‌گویند که سوژه بر اثر اختلال‌های اجتماعی و گفتمانی، آزادی عمل می‌یابد تا به‌عنوان یک «کارگزار» یا «عامل سیاسی» به معنای موسع کلمه، دست به فعالیت بزند، گفتمان هم‌مون را به چالش بطلبد و نظم مورد نظر خویش را در جامعه منتشر سازد. در حقیقت زمانی که گفتمان مسلط دچار ضعف می‌شود، زمینه ظهور سوژه و مفصل‌بندی‌های

جدید فراهم می‌شود و در این شرایط افراد درباره گفتمان تصمیم‌گیری می‌کنند و نه در درون آن. بر این اساس، با توجه به طرح نظری سیاست و سوژگی سیاسی در رهیافت گفتمان، بررسی نقش متفکرانی چون علامه طباطبایی در «تکوین اندیشه انقلاب اسلامی» در شرایط بحرانی و ازجاشدگی جامعه ایران در دهه 20-50، به رغم غیبت آشکاری که در «میدان سیاسی» داشته‌اند، بهتر از چارچوب تحلیلی ایدئولوژی قابل بررسی است.

غیریت‌سازی و فهم تکثر اندیشه انقلاب

پدیده انقلاب اسلامی از حیث ریشه‌های فکری خود از تنوع و تکثر افکار برخوردار است. در بررسی انقلاب اسلامی به رویکردی نیاز است که بتواند هستی متکثر انقلاب و پیچیدگی و تنوعات درونی نظام فکری آن را بهتر توضیح دهد. چارچوب تحلیلی ایدئولوژی مشابه تحلیل گفتمان این قابلیت را دارد که این مسئله را دنبال کند که چگونه ایدئولوژی افراد متعلق به ساختارهای مغایر را کنار هم قرار می‌دهد، اما قابلیت و رجحان نظریه گفتمان نسبت به تحلیل ایدئولوژی این است که این موضوع را به گونه پیچیده‌تر و جذاب‌تر توضیح می‌دهد. نظریه گفتمان با طرح مفاهیمی مانند «موقعیت‌های سوژگی» و «زنجیره هم‌ارزی و تفاوت» از این ظرفیت برخوردار است، نشان می‌دهد که چگونه در «فضای استعاره» گفتمان انقلاب اسلامی، گروه‌ها و هویت‌های اجتماعی مخالف که متکثر و متفاوت از یکدیگرند، در مقابل «غیر» (شاه و دربار) انسجام یافتند.¹⁶

چارچوب تحلیلی ایدئولوژی اگرچه به تکثر ایدئولوژی‌ها در تحولات سیاسی اذعان دارد، اما چون بر هستی‌شناسی «دوارزشی» تمرکز می‌کند، مقوله «تضاد»¹⁷ و قطبی شدن آراء و ارزش‌ها، سلیقه‌ها و منفتهای افراد و گروه‌ها در مرحله فرایند وقوع انقلاب بیش از هر چیز در این چارچوب تحلیلی اهمیت می‌یابد (پناهی، 1391:392-391؛ کجویان، 1376:85). در مقابل، هستی‌شناسی «چندارزشی» نظریه گفتمان بر مقوله «تمایز و تفاوت» مبتنی است و به جای مقوله «قطبی‌سازی» بر مقوله «غیریت‌سازی» پافشاری می‌کند. در نظریه گفتمان لاکلائو و موفه، غیریت‌سازی طیفی از مفهوم‌ها، از تمایز و رقابت تا طرد و سرکوب خشونت‌بار، را در برمی‌گیرد و همواره خصمانه نیست. موفه در این زمینه، مفهوم رقابت¹⁸ را به جای

خصوصیت پیشنهاد می‌کند. مفهوم رقابت، دشمن را به رقیب و خصومت را به رقابت فرو می‌کاهد (حسینی‌زاده، 1386:24).

نظریه گفتمان یادآور می‌شود که دوقطبی شدن فضای گفتمانی جامعه در برهه انقلابی، تنها یک برساخت موقتی و غیرپایدار و انسجام هر گفتمان تنها تا اطلاع ثانوی معتبر است، و همواره امکان‌واسازی و اختلال درونی یک گفتمان از جمله پس از هژمونیک شدن آن گفتمان وجود دارد (لاکلائو و موفه، 1392:1173 - 171، میلز، 110:1380). به این ترتیب رهیافت نظری گفتمان با تأکیدی که بر هستی‌شناسی چندارزشی و به تبع آن مقوله غیریت‌سازی دارد، از دقت و ظرافت بیشتری برای توضیح تکثر موجود در اندیشه انقلاب اسلامی برخوردار است. در نتیجه بررسی نقش افرادی مانند علامه طباطبایی که به سادگی ذیل دو قطب انقلابیون و غیرانقلابیون قرار نمی‌گیرند، در چارچوب مطالعات گفتمانی نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی بهتر فراهم می‌شود.

گستره و تقدم گفتمان بر ایدئولوژی

مفهوم گفتمان در رهیافتی که این نوشتار در پی دارد، یعنی تحلیل مطالعاتی فوکو و لاکلائو و موفه، بر مفهوم ایدئولوژی، گستره و تقدم دارد.¹⁹ فوکو گفتمان را اصطلاح فراگیرتری می‌داند که در بطن آن طیفی از ایدئولوژی‌های مختلف جای می‌گیرد به گونه‌ای که ممکن است سازوکارهای آن مرزهای چند ایدئولوژی را درنوردد (دهقانی فیروزآبادی، 1384: 21-22). در نظر لاکلائو و موفه نیز از آن‌جا که امر اجتماعی با چندمعنایی مواجه است، یک گفتمان می‌تواند چندین صورت ایدئولوژیک به خود گیرد²⁰ (لاکلائو و موفه 1392:261).

طرح تقدم گفتمان بر ایدئولوژی در چارچوب رهیافت گفتمانی فوکو و لاکلائو و موفه، این مزیت و ظرفیت را در بررسی اندیشه انقلاب اسلامی پیش‌روی قرار می‌دهد که این پرسش را پاسخ‌گو باشد که ایدئولوژی انقلابی شیعی در شرایط غلبه اسلام سنتی چگونه متولد شد و از کجا آمد. به هر حال پوشیده نیست که با وجو سیطره اسلام سنتی بر حوزه‌های علمیه دهه 20 تا دهه 40 طرح اسلام انقلابی و رخداد انقلابی اسلامی در سال 57 غیرمنتظره بود، و بنیادهای فکری و معنایی آن باید فراهم بوده باشد. رویکرد تحلیل گفتمانی این امکان را می‌دهد که پیش از شکل‌گیری «ایدئولوژی اسلامی» و «ایدئولوژی انقلابی شیعی» در دهه 50، ظهور گفتمان

اسلامی جدیدی را جستجو کنیم که براساس آموزه «اسلام هوالحل» توانست ابعاد اجتماعی و سیاسی و معنوی اسلام را به طور توأمان برجسته سازد. بر این اساس نیز ردپای نقش متفکرانی مانند علامه طباطبایی را در شکل‌گیری و برجسته‌شدن آموزه «اسلام هوالحل» و برداشت اجتماعی - سیاسی از دین نزد روحانیون حوزه‌های علمیه پی بگیریم.

دریافت هستی‌شناسانه از انقلاب اسلامی در رویکرد گفتمان

چنانچه در مبانی نظری گفتمان و ایدئولوژی گفته شد رهیافت گفتمانی حاصل تعمیق و رادیکال‌شدن رویکرد هستی‌شناختی است که معنای جامعه‌شناختی ایدئولوژی²¹ درانداخته بود. رویکرد هستی‌شناسانه گفتمان به دلیل «کلیت‌گرا» دیدن هستی پدیده‌ها و بررسی «هستی فرید» آن‌ها، از جایگاه ممتازی در بررسی پدیده‌های اجتماعی برخوردار است. ویژگی نخست رویکرد هستی‌شناسانه گفتمان این است که می‌کوشد پدیده‌ها را از تمام ابعاد و زوایای مختلف آن مورد بررسی قرار دهد و «هستی گسترده، متنوع و متکثر» پدیده را مورد نظر قرار دهد.²² طرح مفهوم «امکان‌های بدیل» در نظریه گفتمان ناظر بر این مشخصه هستی‌شناختی است که از میان امکان‌های مختلف و متعدد در ظهور یک پدیده، اگر یک امکان برجسته‌شده به معنای نبود امکان‌های دیگر نیست. ویژگی نخست رویکرد هستی‌شناسی گفتمان موجب می‌شود دایره مطالعه متفکران مؤثر در اندیشه انقلاب اسلامی را از قلمرو «فقها و مراجع»، «روشن‌فکران»، «مبارزان سیاسی» و «ایدئولوگ‌های انقلاب» فراتر دیده و افراد و جریان‌های متنوع و متفاوتی را در تکوین اندیشه انقلاب اسلامی ببینیم که از سنخ «فیلسوف» و «مفسر قرآن» هستند، همین‌طور است نقش افرادی علامه طباطبایی را در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی جستجو کنیم که رویکرد متنوع و متکثر گفتمان پیش روی قرار می‌دهد.

ویژگی دوم رویکرد هستی‌شناسانه گفتمان نسبت به ایدئولوژی این است که می‌کوشد «هستی فرید» پدیده‌ها را مورد نظر قرار دهد. از آن‌جا که رویکرد گفتمان بر مفهوم «گسست» مبتنی است امکان بررسی هستی متمایز و منفرد نظام‌های معنایی را به‌دست می‌دهد. بر پایه رویکرد هستی‌شناختی گفتمان این پرسش را می‌توان دنبال کرد که با ظهور انقلاب اسلامی و قدرت گرفتن سایر تمدن‌ها چگونه می‌توان تاریخ جهان و تاریخ انقلابات جهان را نوشت. رویکرد هستی‌شناسانه گفتمان این امکان را به ما می‌دهد تا تاریخ جهان را نه به‌صورت خطی

و بر پایه آموزه «تداوم» و «پیشرفت»، بلکه در «گسست» بینیم و بفهمیم. مقصود از گسست، درک غیرخطی و غیراروپا-محور از تاریخ اندیشه و تمدن است. بر این مبنا تحلیل گفتمان به جای فهم انقلاب اسلامی از منظر «مدرنیته ایرانی»، «مدرنیته اسلامی» (مهرزاد بروجردی 1384؛ حسینی‌زاده 1386؛ میرسپاسی 1389) یا «تجدد اسلامی» (فیرحی 1388) کوشش می‌کند انقلاب ایران را در گسست از گفتمان انقلاب‌های جهانی درک کند. به‌طوری که گفتمان انقلاب اسلامی را گامی اساسی به سوی بازسازی و احیاء تمدن در حاشیه‌رفته اسلامی درک می‌کند نه نسخه‌ای اسلامی یا ایرانی از مدرنیته سیاسی غرب.²³

از این‌رو، رویکرد هستی‌شناسانه گفتمان که بر نظریه‌های پست‌مدرنیسم استوار است بهتر از چارچوب تحلیلی ایدئولوژی که بر مدرنیسم مبتنی است، این امکان را می‌دهد تا از نگاه شرق‌شناسانه به انقلاب اسلامی خارج شویم و هستی منفرد و متافیزیک انقلاب اسلامی را بینیم. به نظر می‌رسد افق تازه‌ای که فوکو پیش‌روی انقلاب ایران قرار داد در چهارچوب رویکرد هستی‌شناختی گفتمان ممکن شده باشد که هستی انقلاب ایران را انقلابی کاملاً متفاوت یافت و در مقام تحلیل تئوری‌های مدرن انقلاب را ناکارآمد و عقیم دانست. در نظر فوکو، مردم ایران در جریان انقلاب، خود را دوباره تعریف می‌کردند و درصدد بازیابی هویت خویش بودند. او می‌گوید: «و این شاید روح قیام‌شان باشد: ما به‌طور قطع باید این رژیم را تغییر دهیم و از دست این آدم خلاص شویم، باید کارکنان فاسد را تغییر دهیم، ما باید همه چیز را در کشور، اعم از تشکیلات سیاسی، نظام اقتصادی و سیاست خارجی تغییر دهیم. اما به‌ویژه باید خودمان را تغییر دهیم. باید شیوه بودنمان و رابطه‌مان با دیگران، با چیزها، با ابدیت، با خدا و غیره کاملاً تغییر کند و تنها در صورت این تغییر ریشه‌ای در تجربه است که انقلاب ما انقلابی واقعی خواهد بود» (فوکو، 60:1380).²⁴

بررسی چگونگی تکوین بینامتنی و بیناگفتمانی انقلاب اسلامی

به نظر می‌رسد چارچوب تحلیلی ایدئولوژی به بده و بستان اندیشه‌ها و مفاهیم توجه لازم نشان نمی‌دهد. در حالی که بررسی اندیشه انقلاب اسلامی لاجرم بر بنیاد مفهوم بینامتنیت و بیناگفتمانیت استوار است. در مقابل، نظریه گفتمان بر این اصل استوار است که گفتمان‌ها نظام‌های بسته نیستند و از عناصر گفتمان‌های دیگر و از شرایط تاریخی و اجتماعی تأثیر

گرفته‌اند (میلز، 1380:129 و هال، 1386:63). از آن‌جا که نظریه گفتمان قابلیت بالایی در توضیح چگونگی جذب مفاهیم و ایده‌های جدید در یک اندیشه و تغییر و تطبیق آن‌ها در ساختار جدید دارد، در بررسی چگونگی تکوین بینامتنی و بیناگفتمانی انقلاب اسلامی مرجح است.

بر مبنای مفهوم بینامتنیت، می‌توان این مدعا را بررسی کرد که انقلاب اسلامی به لحاظ بیناگفتمانی در گفتگو با گفتمان‌های رقیب بوده و از حیث بینامتنیت نیز از اندیشه اسلامی متأثر بوده است. از راه مفهوم بینامتنیت و بیناگفتمانی می‌توان مفاهیم نوآیینی مانند مفهوم «انقلاب، آزادی، جمهوری» چگونه وارد گفتمان اسلامی شد و معنای تازه‌ای یافت را بررسی کرد.

قابلیت تبیین پیچیدگی نقش سوژه در انقلاب

با تحولی که مفهوم «سوژه» در نظریه گفتمان می‌یابد نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی از ظرفیت بالاتری در بررسی نقش پیچیده سوژه در انقلاب اسلامی برخوردار است. سوژه در چارچوب تحلیلی ایدئولوژی از آزادی و استقلال فزاینده‌ای برخوردار است و نقش ساختارها کم‌رنگ دیده می‌شود. بر این اساس ایدئولوژی انقلاب اسلامی حاصل کوشش فکری عده‌ای اندیشمند به‌عنوان سوژه‌های خودبنیاد و آزاد تلقی می‌شود. به‌طوری که هسته نخستین ایدئولوژی انقلاب اسلامی ابتدا به‌وسیله رهبری فرهمند تشکیل می‌شود و ایده‌ها و آرمان‌ها و مطالبات گروه، طبقه، سازمان و جریان سیاسی مشخص خود را در قالب ایدئولوژی می‌ریزد. سپس با فعالیت سازمانی و گروهی خود به انتشار ایدئولوژی و بسیج توده‌ها مبادرت می‌ورزد (پناهی، 1391:394-395، 397).

رویکرد گفتمان به‌ویژه خوانش لاکلاو و موفه از سوژه، پیچیدگی‌های نقش سوژه در انقلاب را بهتر از چارچوب ایدئولوژی فهم می‌کند و توضیح می‌دهد. این قابلیت از موضع بینابینی گفتمان ناشی می‌شود که هم ساختار را نفی نمی‌کند و هم سوژه را عامل مطلق نمی‌داند. لاکلاو و موفه، کوشش می‌کنند با تفکیک میان مفهوم «موقعیت سوژگی» و «عاملیت سیاسی» از معمای «ساختار و کارگزار» فراتر رفته، نقش بینابینی سوژه در تکوین گفتمان را مورد بررسی قرار دهند. آن‌ها مانند فوکو، موقعیت سوژه و عاملیت او را در درون ساختارهای سیاسی اجتماعی نه مانند مارکس نفی می‌کنند و نه مانند کانت و فلاسفه عصر روشنگری، او را

خودمختار محسوب می‌کنند. لاکلائو در توضیح چگونگی فراروی از مشکل ساختار و کارگزار می‌نویسد.

ساختار به روشنی قادر نخواهد بود که به من تعین بخشد، نه به این دلیل که من یک وجود مستقل از ساختار هستم، بلکه به این دلیل که ساختار در ساختن من به‌عنوان یک ابژه (موضوع) عقیم و ناتوان است. همچنین ... من محکوم به آزادی هستم، نه به دلیل این‌که من هیچ هویت ساختاری‌ای ندارم، آن‌گونه که اگزانسیالیست‌ها ادعا می‌کنند، بلکه به این دلیل که من یک هویت ساختاری عقیم [ناتمام] دارم (Laclau, 1990: 124).

لاکلائو و موفه با نفی سوژه خودمختار با هویت و منافع ثابت، آن را با مفهوم «موقعیت‌های سوژگی» که گفتمان‌ها درون خود تعریف می‌کنند، توضیح می‌دهند. مفهوم «موقعیت سوژه‌ای» به مجموعه‌ای از باورهای اطلاق می‌شود که از طریق آن فرد موقعیت ساختاری خود را در یک شکل‌بندی اجتماعی تفسیر می‌کند. به نظر لاکلائو و موفه، گفتمان‌ها موقعیت‌هایی را برای مردم طراحی می‌کنند که مردم آن‌ها را به‌عنوان سوژه اشغال کنند. بر این مبنا، گفتمان‌ها سوژه‌های خاص خود را می‌آفرینند، سوژه‌هایی که بر مبنای نام و هویتی که از گفتمان می‌گیرند (استاد، نویسنده، مفسر، فیلسوف، خطیب، مبلغ، غیرسیاسی، مؤمن، مکلف، صوفی، درویش، و ...) دست به کنش زده و تجارب خود را سامان می‌دهند. چنان‌که فوکو می‌گوید سوژه‌های گفتمان، تجارب مختلفی در قیاس با یکدیگر دارند و به گونه‌ای متفاوت، تخیل و تفکر و احساس می‌کنند؛ بنابراین گفتمان‌ها نه تنها مرزهای معرفتی که مرزهای تخیل و کنش و احساس سوژه را نیز تعیین می‌کنند و بدین‌سان سوژه‌های خود را برمی‌سازند و از طریق همین سوژه‌ها به ساخت نهادها و سازمان‌های مورد نظر خود پرداخته و یا نهادهای از پیش موجود را به لحاظ معنایی و کارکردی در معرض تغییر قرار می‌دهند.

با بررسی موقعیت سوژگی متفکر مشخص خواهد شد که او از کدام زاویه وارد منازعات تاریخی و گفتمانی دوران شده و «سوژگی سیاسی»²⁵ خود را آشکار کرده است. براساس تحلیل لاکلائو و موفه، گسترش اختلال و بحران در نظم اجتماعی و ناتوانی گفتمان مسلط در پاسخ‌گویی به بحران اجتماعی، فرصتی را در اختیار گفتمان‌های رقیب و نظریه‌پردازان و فلاسفه و روشن‌فکران و ایدئولوگ‌ها قرار می‌دهد تا با ارائه دستگاه فکری خود سوژه‌های اجتماعی را به‌صورتی جدید هویت‌دهی کرده و تفسیری جدید از واقعیت اجتماعی ارائه کنند

جایگاه تحلیل گفتمان در بررسی ... محمدجواد اسماعیلی و همکاران

و به آفرینش جامعه‌ای جدید یاری رسانند. در شرایط بحرانی، موقعیت‌هایی که گفتمان‌ها برای افراد تعریف و تعیین می‌کنند ناپایدار و سست گشته و امکان فرار از تعیین ساختاری و تحول گفتمانی فراهم می‌آید.

تبیین چرایی و چگونگی هژمونیک شدن اندیشه انقلاب اسلامی

چارچوب تحلیلی گفتمان این قابلیت را دارد که به ابعاد و زوایای مختلف این مسئله بپردازد که چرا و چگونه گفتمان اسلامی انقلاب توانست در روند منتهی به پیروزی انقلاب ایران بر گفتمان‌های دیگر غلبه پیدا کند و گفتمان‌های اسلامی و غیراسلامی رقیب را به حاشیه براند. رجحان نظریه گفتمان در بررسی هژمونیک شدن یک گفتمان از جمله گفتمان انقلاب اسلامی این است که برخلاف چارچوب تحلیلی ایدئولوژی، به خصیصه ذاتی گفتمان توجه نمی‌کند.²⁶ در حالی که تحلیل انقلاب اسلامی بر پایه ایدئولوژی از این سخن می‌گوید که ایدئولوژی اسلامی انقلاب به رهبری امام خمینی همه مزایا و نقاط قوت ایدئولوژی رقیب را به‌طور «ذاتی» در خود نهفته داشته و قابلیت ذاتی اسلام با مشخصاتی چون آزادی، عدالت، استقلال، عقل‌گرایی و معنویت‌گرایی بوده که توانسته از رقبای پیشی گیرد (حاضری، 1380: 132-131).

یا این که «پتانسیل درونی» اسلام شیعی نقشی محوری در پیروزی انقلاب اسلامی داشته است (اخوان مفرد، 1381). اگر تأکید چارچوب تحلیلی ایدئولوژی بر «قابلیت ذاتی اسلام به روایت امام خمینی» و «پتانسیل درونی» اسلام شیعی را بپذیریم این پرسش مطرح است که اسلام شیعی همواره دارای چنین پتانسیلی بوده است، اما شاهد این نیستیم که در مقاطع مختلف تاریخ ایران از جمله برهه انقلابی سال‌های منتهی به 1356-157 هژمونیک شود. از نگاه گفتمانی، خصایص ذاتی یک نظام فکری سبب برتری و هژمونیک شدن آن نمی‌شود در حالی که آن نظام فکری همیشه بر نظام فکری رقیب فائق نمی‌آید. از دیدگاه مطالعات گفتمانی، بیش از هر چیز شرایط و عوامل هژمونیک شدن یک اندیشه مهم است نه قابلیت‌های ذاتی آن. به همین قیاس، در بررسی انقلاب اسلامی نمی‌توان وجود اسلام و مذهبی بودن مردم را به‌عنوان نشانه دسترسی و مقبولیت اسلام دانست (همان، 227). عامل اسلام و مذهبی بودن مردم برای سایر گفتمان‌های دینی نیز مهیا بود، اما در عمل این گفتمان انقلاب اسلامی بود که فائق آمد. براساس نظریه گفتمان، در دسترس قرار گرفتن یک نظام فکری، نتیجه تلاش عاملان

سیاسی برای طرد و برجسته‌سازی به طریق زبانی و غیر زبانی و شبکه تولید و توزیع گفتمان است. بر مبنای نظریه گفتمان، مبارزات سیاسی نقش مهمی در افول ایدئولوژی‌های رقیب دارد و هژمونیک شدن بیشتر نتیجه مبارزات سیاسی است که نتیجه آن نیز به نوبه خود در دسترس قرار گرفتن و کسب اعتبار برای گفتمان است (فجری، 99:1387).

قابلیت تبیین ساختار درونی اندیشه انقلاب اسلامی

از مهم‌ترین مزایای تحلیل گفتمان لاکلائو و موفه، ارائه «کلیت ساختار درونی» یک اندیشه از طریق تعیین نقاط مرکزی و دال‌های برتر آن اندیشه است. دال مرکزی نشانه ممتازی است که سایر دال‌ها و نشانه‌ها حول آن نظم می‌یابند و دال‌های دیگر معنای خود را از رابطه‌شان با دال مرکزی اخذ می‌کنند. شناسایی دال‌های برتر و چگونگی هم‌نشینی مفاهیم در درون یک نظریه و «مفصل‌بندی» آن‌ها از نوآوری‌های نظریه گفتمان لاکلائو و موفه است و از این جهت، نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی از رجحان و قابلیت بالاتری در تشریح ساختار یک اندیشه از جمله اندیشه انقلاب اسلامی برخوردار است. لاکلائو و موفه، گفتمان را «کلیت ساختاربندی شده» می‌دانند که از عمل مفصل‌بندی به دست می‌آید: «مفصل‌بندی را به هر کرداری اطلاق می‌کنیم که میان عناصر [مختلف] رابطه‌ای ایجاد می‌کند که طی آن هویت آن‌ها در نتیجه این کردار مفصل‌بندی تغییر می‌کند. کلیتی را که در نتیجه کردار مفصل‌بندی حاصل می‌شود، گفتمان می‌نامیم» (لاکلائو و موفه، 171:1392). با تحلیل «عمل مفصل‌بندی» این نکته به دست می‌آید که زمانی که یک دال از فضای شناور دال‌ها وارد یک گفتمان از جمله گفتمان انقلاب اسلامی می‌شود هویت پیشین خود را از دست داده و معنا و هویت آن گفتمان را به خود می‌گیرد. برای نمونه دال «آزادی» که در اندیشه ایرانیان مفهوم نوآیین به شمار می‌آمد در چارچوب گفتمان انقلاب اسلامی و از طریق دال مرکزی این گفتمان معنای جدید خود را می‌یابد.

نتیجه‌گیری

مسئله نوشتار حاضر، جایگاه و امتیازات استفاده از رهیافت گفتمان در بررسی اندیشه انقلاب اسلامی نسبت به چارچوب تحلیلی ایدئولوژی بود. نخست می‌کوشد گزارشی نظری از تمایز

رهیافت گفتمانی با چارچوب تحلیلی ایدئولوژی ارائه شود. رهیافت گفتمانی از یک سو، حاصل «چرخش زبان‌شناختی» و رادیکال شدن رویکرد «هستی‌شناختی» و از سوی دیگر، حاصل نقد به نظریه «ایدئولوژی» است. نظریه گفتمان از رویکرد معرفت‌شناختی به اندیشه پرهیز کرده و امکان بررسی صدق و کذب اندیشه‌ها را یا رد کرده و یا به تعلیق می‌گذارد. تحلیل گفتمان، ابعاد هستی‌شناختی مندرج در رویکرد جامعه‌شناختی به ایدئولوژی را به اوج خود رسانده و کوشش می‌کند بازمانده‌های سنت فکری ایدئالیستی را در این رویکرد بزداورد. نکته اساسی‌تر در بررسی تمایز گفتمان و ایدئولوژی، بهره‌مندی نظریه گفتمان از دستاوردهای چرخش زبانی به جهان و اندیشه است که ایدئولوژی را متفاوت از گفتمان می‌سازد.

این بررسی با مقایسه قابلیت تحلیل گفتمان و ایدئولوژی به این نتیجه رسید که نظریه گفتمان از حیث روش از قابلیت و رجحان بیشتری در بررسی اندیشه انقلاب اسلامی برخوردار است، همچنین نظریه گفتمان به دلیل مشخصاتی چون بررسی نقش نخبگان فکری غائب در میدان سیاست، غیریت‌سازی و فهم تکرر اندیشه انقلاب، گستردگی و تقدم گفتمان بر ایدئولوژی، رویکرد هستی‌شناسانه به انقلاب، تبیین چگونگی تکوین بینامتنی و بیناگفتمانی اندیشه انقلاب اسلامی، توصیف نقش پیچیده سوژه در انقلاب، تبیین چرایی و چگونگی هژمونیک شدن اندیشه انقلاب اسلامی، قابلیت تبیین ساختار درونی اندیشه؛ چشم‌اندازهای جدید و متفاوتی روی بررسی اندیشه انقلاب اسلامی می‌گشاید که در توان چارچوب تحلیلی ایدئولوژی کمتر قابل مشاهده است. در پایان باید اذعان کرد که به‌طور کلی تمرکز و تأکید این نوشتار بر قابلیت‌ها و امتیازات تحلیل گفتمان بر رهیافت‌های رقیب به معنای نادیده گرفتن چشم‌پوشی از کاستی‌ها و محدودیت‌های مطالعات گفتمانی نیست. در خصوص به‌کارگیری رهیافت تحلیل گفتمان در بررسی انقلاب اسلامی، انتقاداتی چون «استفاده دل‌خواهانه و ناقص از رهیافت‌های گفتمان» (صادقی فسائی و روزخوش، 1392)، «ناسازگاری مبانی نظریه گفتمان با مبانی اسلام و انقلاب اسلامی» (تاجیک 1385: 273؛ کاظمی 1386) و «محدودیت‌های نظریه گفتمان در تحلیل رخداد انقلاب اسلامی نسبت به نظریه‌های روان‌شناختی، اقتصادی، سیاسی و مذهبی» (فیوجی، 1386) وارد شده است که خود مجالی دیگر می‌طلبد.

پی‌نوشت

1. (داوری اردکانی 1361، مطهری 1366، پارسانیا 1376، حاضری 1380، شجاعی‌زند 1383).
2. انقلاب فرانسه تماماً به دنبال جاری ساختن اندیشه انقلابی و ستیزه‌جوی شکل‌گرفته پیش از خود و تثبیت آن در زندگی اجتماعی غرب بود و انقلاب مورد نظر مارکس و انگلس در عین انتقاد به نظام بورژوازی، خانه انسان را همان جایی می‌دانست که در فلسفه غربی تعیین شده بود. به زعم داوری، «مارکس از تاریخ غرب قطع تعلق نکرد، چون در مرگ نظام بورژوازی غرب، مرگ غرب را می‌دید، بحران و فساد آن را بر آفتاب انداخت و رو کرد. او غرب را نفی نکرد، بی‌تبادل و ناپسامانی را مرحله‌ای از تاریخ غرب دانست. او چیزی خارج از حدود تاریخ غربی را هم اثبات نکرد و مخصوصاً آنچه در انقلاب‌های مارکسیست متحقق شد، انقلاب در وجود آدم نبود و بنای عالم دیگری گذاشته نشد، بلکه مناسبت تام با تاریخ غربی داشت» (داوری اردکانی، 1361: 122).
3. برای نمونه؛ (حاضری 1380، اخوان مفرد 1381)
4. برای نمونه مارکس در تداوم کار معرفت‌شناسی در پی حل تقابل ایده‌آلیسم و ماتریالیسم یا عین و ذهن بود. او کوشید تحت آراء فیثته، میانجی ذهن و عین را از طریق «پراکسیس» تاریخی ممکن سازد (لارین، 1378: 38).
5. نظریه پایان ایدئولوژی در دهه‌های 1950-1980 میلادی توسط متفکرانی مانند دانیل بل، لیپست، پوپر، آرنت، ریمون آرون، ادوارد شیلز مورد بحث قرار گرفت (کچویان 1376).
6. برخی از مفسران معتقدند که کوشش فوکو و لاکلاو و موفه و سایر نظریه‌پردازان پسا‌ساختارگرا (بودریار و لیوتار و رورتی) برای غلبه بر نقایص مفهوم ایدئولوژی موفقیت‌آمیز نبوده است. به‌طوری‌که به‌رغم طرح چالش‌های درست و به حق پسا‌ساختارگرایی به ادعاهای تمام‌طلبانه، ذات‌گرایی سخت‌کیش و علم‌گرای رویکردهای ساختارگرا، همچنان در ارائه یک دستگاه نظری و روش‌شناسانه مناسب‌تر برای مطالعه ایدئولوژی ناکام مانده است (Mackenzie and sinisa 2005: 98).
7. Charles Pierce
8. در نظر فوئرباخ، انسان نتیجه یک فرایند تاریخی دراز آهنگ است، که ابعاد هستی‌شناسی دارد. به عقیده او اندیشه هگل، تحلیل تکوینی هستی‌شناسانه را بر نمی‌تابد چرا که هستی از همان آغاز به‌صورت اندیشه، پنداشته می‌شود. برعکس در تحلیل فوئرباخ، طبیعت واقعیت نخستین و اندیشه واقعیت دومین است و از این‌رو، فوئرباخ گزاره هگل را وارونه کرد و گفت «هستی، اندیشه است»، یعنی اندیشه تابعی از هستی است و اندیشه از وجود برمی‌خیزد و نه برعکس (مارکوزه،

1388:279، 280). دیلتای کوشش کرد با پیوند میان «معرفت و زندگی»، درکی از اندیشه و حیات فرهنگی را فراهم سازد که به جای انتزاعی بودن نسبتی تنگاتنگ با حیات بدنی و روحی آدمی داشته باشد (دیلتای). کارل مارکس تحت تأثیر فوئرباخ با طرح این گزاره که «این هستی ماست که آگاهی ما را تعیین می‌کند»، بحث نسبت «اندیشه و هستی» را پیش برد و زمینه ظهور جامعه‌شناسی معرفت را فراهم کرد. البته مانهایم بود که تحت تأثیر مارکس و نیچه کوشش کرد از طریق اصل «تعیین موقعیتی عقاید» و برجسته کردن نسبت اندیشه و «هستی» «نسبت اندیشه و هستی»، گذار و به تعبیر دقیق‌تر، ارتقاء نظریه ایدئولوژی به جامعه‌شناسی شناخت را فراهم ساخت. براساس نظر مانهایم، فرایند شناخت، تنها از «مکانات منطقی ناب» ناشی نمی‌شود برعکس، از بسیاری جهات تحت تأثیر عوامل هستی و فوق نظری قرار دارد. در واقع «هستی» در دیدگاه مانهایم، هرگز «هستی به مفهوم مطلق» آن‌چنان که هگل می‌گوید نیست، بلکه همواره یک «هستی اجتماعی» است که به‌جای امر مطلق از «کران‌مندی» اندیشه دفاع می‌کند (مانهایم، 1378:145، 344 - 345، 359).

9. Dasein

10. knowing how

11. Knowing that

12. belong to

13. what

14. (الگار 1983؛ کشاورز شکری 1374؛ پارسانیا 1377؛ اخوان مفرد 1379؛ فوزی 1379؛ فراتی

1379؛ حاضری 1380؛ نیکی کدی 1381، 1981؛ نجم‌آبادی 1382؛ شجاعی‌زند 1383؛ پناهی

1383؛ سبزه‌کار 1383؛ باقری 1384؛ درخشه 1389)

15. Political subjectivity

16. منطق هم‌ارزی، منطق ساده‌سازی فضای سیاسی است. در مقابل منطق تفاوت، به خصلت متکثر

جامعه اشاره دارد و در این‌جاست که مفهوم «خصوصیت» و «غیر» برجسته می‌شود (حسینی‌زاده و

حقیقت، 1390:113).

17. مفهوم تضاد به این معنا اشاره دارد که دو نفر و یا دو گروه و سازمان دائم با یکدیگر درگیر هستند،

اما مفهوم تفاوت و تمایز به این مطلب دلالت دارد که اگرچه دو چیز مثل هم نیستند، اما لزوماً هم

در نفی یکدیگر نیستند. به نظر می‌رسد بر همین مبنا بتوان چگونگی متحدشدن و کنار هم قرار

گرفتن گفتمان ملی - مذهبی در کنار گفتمان امام خمینی را توضیح داد.

18. Adversary

19. درخصوص گستردگی و تقدم گفتمان و ایدئولوژی نسبت به یکدیگر، دو دیدگاه رقیب وجود

دارد. در رویکرد فوکو و لاکلاو و موفه، گفتمان مقوله‌ای گسترده‌تر، عام‌تر و مقدم بر ایدئولوژی

است. در رویکرد مارکسیستی تحلیل گفتمان انتقادی (فرکلاف و ون دایک، مک دانل)، مفهوم

- گفتمان تحت سایه مفهوم ایدئولوژی قرار دارد و ایدئولوژی عام‌تر، کلی‌تر و مقدم بر گفتمان است. در این رویکرد، ایدئولوژی‌ها خود را از طریق انواع مختلف گفتمان به رخ می‌کشند (یگلتون، 1991، به نقل از میلز، 61).
20. لاکلائو و موفه به مثال اکولوژی به مثابه یک نظام گفتمانی اشاره می‌کنند که می‌تواند ضد سرمایه‌داری، ضد صنعت‌گرایی، اقتدارطلب، برابرخواه و سوسیالیسم ارتجاعی و مانند این‌ها باشد.
21. در فراز پیشین در خصوص دو نگاه معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی به ایدئولوژی بحث شد.
22. به نظر می‌رسد میشل فوکو بر مبنای رویکرد هستی‌شناسانه به تاریخ انقلابات جهان و روند تحولات جهانی بود که توانست برخلاف سایر تحلیل‌گران غربی، به هستی متفاوت گفتمان انقلاب اسلامی نزدیک شود و از ظهور نخستین انقلاب پسامدرن و معرفی سیاستی جدید موسوم به سیاست معنوی در جهان مدرن سخن گوید.
23. تا پیش از انقلاب اسلامی دو انقلاب به‌عنوان انقلاب حقیقی و الگوی انقلاب‌های جهان شناخته می‌شد؛ انقلاب فرانسه مبتنی بر ایده عدالت و انقلاب آمریکا متکی بر ایده آزادی و انقلاب روسیه که ظاهراً متکی بر ایده برابری بود. ذیل همین دو انقلاب بزرگ غربی تفسیر می‌شود و تنها با ظهور انقلاب اسلامی بود که اتفاق تازه‌ایی در عرصه انقلابات جهانی رخ داد.
24. اگرچه تحلیل خاص فوکو از انقلاب از سوی برخی مورد انتقاد قرار گرفت و خود فوکو هم دیگر دفاعی از موضوع پیشین خود دفاعی نکرد اما بحث ما درباره صحت و سقم تحلیل فوکو از انقلاب ایران نیست بلکه بر سر این است که تحلیل فوکو در چارچوب تفکر هستی‌شناسانه گفتمان صورت گرفته است، خواه این تحلیل صائب باشد یا خیر، خواه از این تحلیل عدول کرده باشد یا خیر، خواه این تحلیل مورد مخالفت و انتقاد قرار گرفته باشد یا نه.

25. Political subjectivity

26. نوشتار حاضر برخلاف برخی پژوهش‌های گفتمانی (فجری، 1387: 24) قابلیت‌های فحوایی گفتمان را به‌عنوان یکی از عوامل مؤثر در هژمونیک‌شدن آن به کلی نفی نمی‌کند و آن را صرفاً ناشی از شرایط مساعد و سازوکار قدرت و نحوه عرضه نمی‌داند.

منابع

- اخوان‌مفرد، حمیدرضا (1379). «ایدئولوژی در نظریه‌های انقلاب: ایدئولوژی، مفهوم و کارکردهای آن»، پژوهش‌نامه متین، ش 9.

جایگاه تحلیل گفتمان در بررسی ... _____ محمدجواد اسماعیلی و همکاران

- اسکاچپول، تدا (1377). **حکومت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران**، مندرج در کتاب رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، ترجمه عبدالوهاب فراتی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- اکوان، محمد، (1380). «ویتگنشتاین: زبان و فلسفه»، **مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران**.
- ایگلتون، تری (1381). **درآمدی بر ایدئولوژی**، ترجمه اکبر معصوم بیگی، نشر آگه.
- باقری، شهلا (1384). «به سوی یک رویکرد فرهنگی از انقلاب اسلامی»، **پژوهش‌نامه متین**، ش 27.
- بروجردی، مهرزاد (1378). **روشن‌فکران ایرانی و غرب**، ترجمه جمشید شیرازی، نشر فروزان.
- پارسانیا، حمید (1376). **حدیث پیمان‌ه**، نشر معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم.
- پناهی، محمدحسین (1391). **نظریه‌های انقلاب؛ وقوع، فرایند و پیامدها**، سمت.
- تاجیک، محمدرضا (1385). «نظریه گفتمان و مطالعات اسلامی»، **مجله علوم سیاسی**، سال نهم، ش 35.
- داوری اردکانی، رضا (1361). **انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم**، انتشارات واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی، تهران.
- _____ (1382). **فارابی؛ فیلسوف فرهنگ**، تهران انتشارات ساقی، چاپ اول.
- دهقانی فیروزآبادی، جلال (1384). **تحول گفتمانی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، مؤسسه انتشاراتی ایران.
- حاضری، علی محمد (1388). **بررسی تحلیلی مطالعات انقلاب اسلامی**، جلد 1 و 2، نشر عروج.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (1386). **اسلام سیاسی در ایران**، نشر دانشگاه مفید.
- حقیقت، سید صادق و محمدعلی حسینی‌زاده (1390). **گفتمان در رهیافت و روش در علوم سیاسی**، به اهتمام عباس منوچهری و همکاران، نشر سمت.

- خالقی، احمد (1385). قدرت، زبان و زندگی روزمره در گفتمان فلسفی - سیاسی مدرن، تهران، گام نو.
- صادقی فسائی، سهیلا و محمد روزخوش (1392). «نکاتی تحلیلی و روش‌شناختی درباره تحلیل گفتمان (با نگاهی به پژوهش‌های ایرانی)»، *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، دوره هفتم، ش 4.
- صدر، سید محمدباقر. *سنت‌های تاریخ در قرآن*، ترجمه سیدجمال موسوی، نشر روزبه، تهران: بی‌تا.
- سلطانی، علی‌اصغر (1391). *قدرت، گفتمان و زبان*، نشر نی.
- {بی‌تا}، *گفتمان‌های قیاس‌ناپذیر*، {بی‌جا}.
- فرکلاف، نورمن (1379). *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه گروه مترجمان، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- شجاعی‌زند، علیرضا و حسین‌علی قجری (1387). «قابلیت‌های تحلیلی گفتمان در بررسی پدیده‌های فرهنگی - اندیشه‌ای (با تأکید بر گفتمان هژمونیک‌شده در انقلاب اسلامی)»، *پژوهش‌نامه متین*، ش 40.
- شجاعی‌زند، علیرضا (1382). *برهه انقلابی در ایران*، نشر عروج.
- _____ (1383). «نقش و عملکرد دین در وضعیت انقلابی؛ بررسی تطبیقی انقلاب فرانسه و ایران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره پنجم، ش 3.
- رفیع‌پور، فرامرز (1376). *توسعه و تضاد*، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- رورتی (1389). *در فوکو در بوته نقد*، ویراسته دیودی کوزنزهوی، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز.
- فوزی، یحیی (1379). «مذهب و نوسازی در ایران: مطالعه موردی مواضع امام خمینی»، *پژوهش‌نامه متین*، ش 7.
- فوران، جان (1377). *مقاومت شکننده*، ترجمه احمد تدین، موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- فوکو، میشل (1377). *ایرانیان چه رویایی در سر دارند*.
- _____ (1380). *نظم گفتار*، ترجمه باقر پرهام، نشر آگه.

جایگاه تحلیل گفتمان در بررسی ... _____ محمدجواد اسماعیلی و همکاران

- _____ (1385). نیچه، فروید، مارکس، گروه مترجمان، نشر هرمس.
- فیوجی، محمد (1386). «محدودیت‌های نظریه گفتمان در تحلیل انقلاب اسلامی»، مجله مطالعات انقلاب اسلامی، ش 8.
- قجری، حسین‌علی (1387). «تحلیل گفتمان تکوین و هژمونیک شدن اصول‌گرایی شیعی در ایران»، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما دکتر علیرضا شجاعی‌زند.
- قجری، حسین‌علی و جواد نظری (1392). کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی، انتشار جامعه‌شناسان.
- کاظمی، مجتبی (1386). «نظریه گفتمان و کاربرد آن در تحلیل انقلاب اسلامی»، مجله مطالعات انقلاب اسلامی، ش 8.
- کچویان، حسین (1382). تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد، نشر نی.
- کشاورز شکری، عباس (1379). «ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران: ایدئولوژی شیعه و بازتفسیر آن»، پژوهش‌نامه متین، سال 2، ش 8.
- کدی، نیکی (1376). انقلاب ایران در چشم‌اندازی تطبیقی: بررسی تطبیقی انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی، در «درآمدی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی ایران»، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- کلانتری، عبدالحسین، (1391). گفتمان از سه منظر زبان‌شناسی، فلسفی و جامعه‌شناسی، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان.
- کمالی، مسعود (1378). «تبیین جامعه‌شناختی انقلاب اسلامی ایران»، ترجمه محمدسالار کسرابی، پژوهش‌نامه، سال 3 و 4، ش 12 و 13.
- لاکلائو، ارنستو و شانتال موفه (1392). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، ترجمه محمد رضایی، نشر ثالث.
- مشیری، فرخ (1384). دولت و انقلاب اجتماعی در ایران، ترجمه علی مرشدی‌زاد، نشر قصیده سرا.

- معدل، منصور (1382). طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب، ترجمه محمد سالار کسرائی، نشر باز.
 - میلانی، محسن (1381). شکل‌گیری انقلاب اسلامی، ترجمه مجتبی عطارزاده، گام نو.
 - میلز، سارا (1382). گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: هزاره سوم.
 - نوذری، حسین‌علی (1380). در پیش‌گفتار کتاب مک دائل، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسین‌علی نوذری، نشر فرهنگ گفتمان.
 - ون‌دایک، تئون (1382). تحلیل گفتمان انتقادی، ترجمه جمعی از مترجمان، مرکز تحقیقات رسانه‌ها.
 - ویتگنشتاین، لودویگ یوزف یوهان، (1371). رساله منطقی - فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
 - یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (1389). نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی.
 - میرسپاسی، علی (1389). تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، طرح نو.
 - هال، استوارت (1386). فهم جامعه مدرن، غرب و بقیه: گفتمان و قدرت، ترجمه محمود متحد، نشر آگه.
 - هاشمی، منصور، (1388). «مبانی معرفت‌شناسی زبان شناختی و تبیین علم تفسیر»، فصل‌نامه ادب‌پژوهی، شماره 9.
- Howarth, D. (2000). *Discourse*, London: Open University Press-
 - Ideology after post structuralism: London – Mackenzie (2005). Pluto and sinisa malesevic press
 - Michel Foucault. (1994) [1967]. Qui êtes-vous Professeur Foucault? In Dits et écrits: 1954-1988. Vol I. D. Defert, F. Ewald & J. Lagrange (Eds.). Paris: Gallimard
 - Rorty M. Richard (1992), *The Linguistic Turn Essays in Philosophical Method*
 - Chicago: University of Chicago Press.