

Equality, hegemony and political structure of space (a case study of Islamic ideological discourse)

ABSTRACT

ARTICLE INFO

Article Type

Research Article

Authors

¹Rasool Afzali (Ph.D.)*

²Azim Zamani (Ph.D.)

³Vahid Kiani (Ph.D.)

1. Associate Professor of Political Geography, University of Tehran.

2. PhD student at the University of Tehran.

3. Assistant Professor of Political Geography, University of Birjand.

Correspondence*

Address: Faculty of Political Geography, University of Tehran.

Email: rafazali@ut.ac.ir

Article History

Received: 3 September 2021

Accepted: 20 November 2021

With the outbreak of the Islamic Revolution in 1979, Islamic ideological discourse as the most important element in the discursive field of the discourse of modernism was able to articulate with other sub-discourses and according to its capabilities, credibility and populism was able to bring the transcendence of their discourse to the foreground in comparison with the dominant discourse and especially in relation to rival discourses. This new discourse with the creation of a new ideal space emerged as a discourse of hegemony and created a dominant political construction in this period in the history of Iran. What further led to the hegemony of this Islamic ideological discourse over rival discourses, along with Ayatollah Khomeini's charisma, was the adoption of a strategy right under the guise of a policy of solidarity between different groups in the sense that Laclau and Mouffe envisioned. It signifies the creation of an organic alliance between groups, parties, organizations, and the masses with the aim of turning social affairs into political ones. This study deals with a fundamental approach and using an analytic-descriptive method i.e discourse analysis, investigates the dominance of Islamic ideological discourse over the political construction of space in the first decade of the revolution. The purpose of this study is to investigate the relationship between space, power and discourse in the Foucaultian sense and its effect on the political construction of space. The central signifier of this discourse is the Islamic ideology that emerged in opposition to and in the negation of the centrality of the previous discourse, Western modernism. Also, the space-place notion in which this discourse is manifested is the Islamic nation where the element of land is eliminated and extended to the realm of the world, instead.

Keywords: Discourse analysis, Equality policy, hegemony, Charisma, Political construction of space.

سیاست هم ارزی، هژمونی و ساخت سیاسی فضا (مطالعه موردی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی)

رسول افضلی (Ph.D.)*

دانشیار جغرافیای سیاسی، دانشگاه تهران.

عظیم زمانی (Ph.D.)

دانشجوی مقطع دکترای دانشگاه تهران.

وحید کیانی (Ph.D.)

استادیار جغرافیای سیاسی دانشگاه بیرجند

چکیده

با وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ م/ ۱۳۵۷ ش گفتمان ایدئولوژیک اسلامی به عنوان مهم ترین عنصر حوزه گفتمان گونگی گفتمان مدرنیسم با مفصل بندی با دیگر خرده گفتمان ها و با توجه به قابلیت دسترسی، توانایی ها، اعتبار و عام گرایی توانست استعلای گفتمان خود را در مقایسه با گفتمان حاکم و به ویژه در ارتباط با گفتمان های رقیب به منحصه ظهور رسانده و با ایجاد فضای آرمانی جدید، به عنوان گفتمان هژمون ظهور کرده و ساخت سیاسی مسلط فضا را در این دوره از تاریخ ایران ایجاد کند. آن چه که بیشتر منجر به هژمونی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی در مقابل گفتمان های رقیب گردید علاوه بر شخصیت کاریزمایی [آیت الله خمینی]، عبارت بود از اتخاذ راهبردی درست تحت عنوان سیاست هم ارزی بین گروه های مختلف به مفهومی که لاکلاو و موفه از آن مدنظر دارند. یعنی ایجاد نوعی اتحاد ارگانیک بین گروه ها، احزاب، تشکلات و توده مردم با هدف تبدیل کردن امر اجتماعی به امر سیاسی. این پژوهش با رویکردی بنیادی و با استفاده از روش تحلیلی- توصیفی موسوم به تحلیل گفتمان به چگونگی سيطرة گفتمان ایدئولوژیک اسلامی بر ساخت سیاسی فضا در دهه اول انقلاب می پردازد. هدف از این پژوهش بررسی رابطه بین فضا، قدرت و گفتمان به معنای فوکویی و تاثیر آن بر ساخت سیاسی فضا است. دال مرکزی این گفتمان ایدئولوژی اسلامی است که در مقابل و نفی دال مرکزی گفتمان قبلی یعنی، مدرنیسم غربی ظهور کرد؛ همچنین ظرف فضایی- مکانی که این گفتمان در آن تجلی و نمود می یابد، امت اسلامی می باشد، یعنی جایی که عنصر سرزمین در آن حذف می گردد و به جای آن قلمرو، همان گستره جهانی است.

واژگان کلیدی: تحلیل گفتمان، سیاست هم ارزی، هژمونی، کاریزما، ساخت سیاسی فضا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

نویسنده مسئول: rafazali@ut.ac.ir

مقدمه

حدود یک دهه قبل از انقلاب ۱۹۷۹، روند ایدئولوژیکی انقلابی جدیدی پدیدار شد و فضای فکری موجود را میان بخشی از روشنفکران تغییر داد. ظهور انقلاب اسلامی در دنیایی که مدرنیته عنصر اصلی آن بود و سکولاریزم در آن نهادینه شده بود بسیار عجیب می نمود. برای توضیح این تحول، نخست باید نگاهی مجدد به برخی از روندهای تاریخی که در گفتمان پیشین به وقوع پیوسته بود، انداخت.

گسترش نظام مبادله سرمایه داری در ایران دو پیامد و نتیجه مرتبط به هم داشت. در وهله نخست، منجر به «همگرایی ساختاری» محدود ساختار اجتماعی ایران و سرمایه داری غرب شد. این امر را می توان در تحکیم مالکیت خصوصی ارضی، آرایش سیاسی فورماسیون های اجتماعی جدید، یعنی حکومت مشروطه به سبک غرب و پیدایش روشنفکران جدید مشاهده کرد. در وهله دوم نیز منجر به «واگرایی محدود»، یعنی واکنش علیه این تحول در شکل ناسیونالیسم متجلی در شکل فرهنگ مسلط- یعنی دین اسلام- شد. رقابت فزاینده منافع خارجی، تولید خرده کالاهای سنتی متمرکز را در بازارها تضعیف کرد. در نتیجه خرده بورژوازی سنتی به عنوان پایگاه اجتماعی مقاومت در برابر نفوذ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی غرب و ناسیونالیسم پدیدار شد. از درون همین مجموعه تعاملات اقتصادی ایران و غرب بود که ناسیونالیسم ایرانی اولیه [انقلاب مشروطه] به عنوان جنبشی اعتراضی پدیدار گشت. همچنین ماهیت همین مجموعه تعاملات بود که ویژگی های خاص ناسیونالیسم ایرانی را تعیین کرد: ناسیونالیسم به زبان اسلام و اسلام به زبان ناسیونالیسم بیان شد [۱۳].

از سوی دیگر، سیاست های توسعه ای ناشی از موضع اثبات گرای پهلوی ها (جنبه های سخت افزاری مدرنیسم) و پیامدهای این سیاست ها که به ویژه در دوران سلطنت محمدرضا پهلوی رایج بود، تاثیر مستقیمی بر سرشت و کامیابی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی داشت. درست همان طور که رخدادهای سیاسی پیش آمده در کشاکش جنگ سرد و سیاست های داخلی ایران، به ویژه پس از کودتای سیا ساخته مرداد ۱۳۳۲، بر آن تاثیر داشت. دوران سلطنت رضاشاه (۱۳۲۰-۱۳۰۴) شاهد تضعیف سریع و حساب شده قدرت و نفوذ نهاد دین از سوی حکومت بود. کاهش موقوفات مذهبی و در بسیاری از موارد تصاحب آن ها از سوی وزارت اوقاف، استقلال اقتصادی نهاد روحانیت را مورد تهدید جدی قرار داد. تاسیس نهادهای آموزشی و قضایی متمرکز و تحت کنترل دولت، نقش مسلط و تاریخی روحانیون را در این عرصه های مهم از آن ها سلب کرده بود [۲۷]. باب کردن خدمت سربازی و از همه مهم تر و آهانت

نهایت مهم‌ترین مفاهیم مورد استفاده در این سنت پسااختارگرا را به صورت موجز تعریف و تشریح می‌کنیم.

گفتمان

گفتمان کلیت ساختار دهی شده‌ای است که از عمل مفصل بندی حاصل می‌شود. گفتمان‌ها در واقع منظومه‌های معانی هستند که در آن نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند هویت و معنا می‌یابند. گفتمان‌ها تصور و فهم ما از واقعیت و جهان را شکل می‌دهند. بنابراین معنا و فهم انسان همواره گفتمانی و لذا نسبی است [۵۱ و ۱۶]. آن‌ها بر مبنای نوشته‌های دیرینه شناسانه فوکو، استدلال می‌کنند صورت بندی‌های گفتمانی شامل عناصر مرتبطی است که می‌توان آن‌ها را «در زمینه معینی از برون بودگی به معنای تمامیت در نظر گرفت.» اما تفاوت نظریه لاکلاو و موفه با فوکو در این است که آن‌ها به واسازی دوتالیسم فوکویی درباره امر گفتمانی و امور غیرگفتمانی می‌پردازند. آن‌ها با نقد ابقای مبهم این دوگانه توسط فوکو، استدلال می‌کنند که تمامی ابژه‌ها و کنش‌ها معنادار هستند و معنای آن‌ها به مراجعه نظام‌های مشخصی از تفاوت‌های معنادار معین می‌شود [۴۰]. به اعتقاد آن‌ها دسترسی انسان به پدیده‌های اجتماعی (و فیزیکی)، تنها با وساطت نظام‌های معنایی در قالب گفتمان‌هایی امکان پذیر می‌شود که هر یک شیوه مختص به خود را برای گفتگو در خصوص جهان اجتماعی و فهم آن در اختیار انسان قرار می‌دهند [۲۸].

مفصل بندی

مفصل بندی به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آن‌ها در هویتی نو می‌پردازد [۳۰]. به بیان دیگر، هر عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار کند به نحوی که هویت این عناصر اصلاح و تعدیل شود، مفصل بندی نامیده می‌شود [۵۱]. حال به پیروی از چیزی که آن را «پیشرفت‌های خلاقانه» آلتوسری می‌نامد، وحدت و پیوستگی اجتماعی را نوعی مفصل بندی می‌نامد و آن‌را همچون «پیوندی تعریف می‌کند که امری از پیش داده شده و معین در همه موارد نیست» بلکه امکان انحلال یا جایگزینی آن با پیوندهای جدید وجود دارد زیرا دارای «شرایط وجودی خاصی» است که نیاز به تجدید دائمی دارد [۴۸]. این واژه به لحاظ مفهومی هم متضمن تکراری احتمالی از «متغیرهای تعیین کننده مشخص» است و هم مستلزم وحدتی معین است که در درون آن، عناصر گوناگون در کنار هم عمل می‌کنند. بنابراین حال استدلال می‌کند [۴۹] که کنشگران هژمونیک در عرصه‌ای متغیر و گوناگون فعالیت

آمیزترین مسئله کشف حجاب زنان در سال ۱۳۱۴ و تحمیل اجباری لباس سبک اروپایی برای مردان بود. در نهایت امر، دوره بین ۱۳۲۰ و ۱۳۳۲ که دولت مصدق سرنگون گردید، دوره دموکراسی و آشفتگی سیاسی بود که طی آن ملی گرایان لیبرال به رهبری مصدق و مارکسیست‌ها به رهبری حزب توده دست بالا را داشتند. این دوره در مرداد ۱۳۳۲ با خشونت پایان یافت و جنبش‌های مارکسیستی و ملی گرا متحمل ضربات سنگینی شدند. در نتیجه این وقایع یک خلأ ایدئولوژیک به وجود آمد که فرایند هژمونی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی و سیطره آن بر ساخت سیاسی فضا به عنوان ظرف فضایی- مکانی، را امکان پذیرتر کرد.

مبانی نظری و ادبیات پژوهش

تحلیل گفتمان

نظریه تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه مبانی تئوریک این پژوهش را تشکیل می‌دهد. از دیدگاه فوکو، گفتمان «متشکل از تعداد محدودی از احکام است که می‌توان برای آن‌ها مجموعه‌ای از شرایط وجودی را تعریف کرد» [۴۷]. اساساً نظریه گفتمان نظریه‌ای است در باب معنا، درباره کنش‌های اجتماعی کنشگران، از این رو از صرف معنا در ساحت زبانی فراتر می‌رود و معنا را در زمینه‌های کلان‌تر اجتماعی- سیاسی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. در این معنا، گفتمان متاثر از دیدگاه فوکو است که در آن مقوله‌ای است که نه تنها بزرگتر از زبان است، بلکه کل حوزه اجتماع را در بر می‌گیرد و نظام‌های حقیقت را بر سوژه‌ها یا کنش گران اجتماعی تحمیل می‌کند.

نظریه تحلیل گفتمان مهم‌ترین نظریه گفتمانی در حوزه علوم سیاسی و علوم اجتماعی تلقی می‌شود؛ لاکلاو و موفه نظریه خود را با تلفیق و حک و اصلاح دو سنت نظری عمده یعنی مارکسیسم و ساختارگرایی ساختند. مارکسیسم نقطه شروعی برای اندیشیدن راجع به امر اجتماعی در اختیار آن‌ها قرار داد و ساختارگرایی نظریه‌ای درباره معنا، لاکلاو و موفه این دو سنت را در قالب یک نظریه پسااختارگرایی با یکدیگر تلفیق کردند. براساس این نظریه کل حوزه اجتماعی شبکه‌ای از فرایندها به شمار می‌آیند که معنا درون آن‌ها خلق می‌شود. آن‌ها سعی کردند که با عاریت گرفتن مفاهیمی همچون «زنجیره‌های هم ارزی»، تمایز، نقاط گره‌ای، ضدیت، هژمونی، دال میان تهی، دال‌های مرکزی، دال‌های شناور، فضای استعاری، حوزه گفتمان گونگی، ایدئولوژی و غیره؛ چگونگی شکل گیری یک گفتمان را بر حسب وحدت و محدودیت توجیه پذیر سازند. در این بخش، ابتدا نظریه آن‌ها درباره گفتمان و سیاست را خواهیم آورد و در

ایجاد نظم و نظام معنایی جدیدی به لحاظ معنایی بازتولید و توجیه نماید[۵۲].

رابطه هم ارزی و زنجیره تفاوت

در صورت بندی هر گفتمانی دال‌های مختلف به گونه‌ای در کنار هم قرار می‌گیرند که معنایی خاص از ترکیب آن‌ها به دست آید. تفاوت معنای هر کدام از نشانه‌ها در یک گفتمان از طریق زنجیره هم ارزی پوشانده می‌شود. در واقع زنجیره هم ارزی از طریق قرار دادن یک سری از نشانه‌ها در یک شبکه معنایی، هویت و معنایی متمایز و متفاوت به هر کدام از دال‌ها می‌بخشد. در زنجیره هم ارزی، هویت‌های مختلف هم ارز شده و در مقابل هویت منفی دیگر قرار می‌گیرد. به بیان دیگر منطق هم ارزی یک سری از هویت‌ها را بدون این که تفاوت‌هایشان را حذف کند، در یک گفتمان در کنار هم قرار می‌دهد[۳۱].

ساخت سیاسی فضا

منظور از تحلیل ساخت سیاسی فضا، مطالعه نقش زبان در بازتولید مناسبات قدرت در ظرف فضایی - مکانی است. بر این اساس زبان، نقش مهمی بر ساخت روابط قدرت در ساخت سیاسی فضا ایفا می‌کند. زبان در اینجا فراتر از سطح واژه و بافت جمله به رابطه متن و ساختارهای مسلط اجتماعی اشاره دارد که قواعد، قانون‌ها و هنجارهای مسلط را بر عرصه ساخت سیاسی فضا ایجاد کرده‌اند و این بدین دلیل است که زندگی و کردارهای سیاسی در هر جامعه‌ای در چارچوب گفتمان سیاسی مسلط تعیین می‌یابد. هر گفتمانی شکل خاصی از زندگی و کردارهای سیاسی را ممکن می‌سازد و هویت و خود فهمی‌های فردی را به شیوه ویژه‌ای تعریف می‌کند و برخی از امکانات زندگی سیاسی را متحقق و برخی دیگر را حذف می‌نماید. چون هر گفتمان سیاسی حاوی اصول و قواعدی است که کردارهای سیاسی را متعین می‌سازند، تحول گفتمانی لازمه تحول در آن کردارها است[۱۴]. از سوی دیگر استقرار و سلطه هر گفتمانی نیازمند پشتیبانی آن از جانب نیروها و قدرت‌هایی است که بدان از طریق روابط دانش/قدرت مقبولیت و آن را به مثابه مقوله‌ای که مورد وفاق شعور متعارف است بر ساخته که در ساخت سیاسی فضایی - مکانی نمود می‌یابد. بنابراین، ساخت سیاسی - فضا به بررسی عناصر تاثیرگذار بر شکل گیری فضای سیاسی می‌پردازد که یک بحث مدیریتی است و در چارچوب روابط دانش/ قدرت قرار می‌گیرد. این فرایند را می‌توان این چنین تحلیل کرد که از آن جا که جهان به عقیده فوکو صرفاً در

می‌کنند. آنها به جای تعویض این تنوع با «تشابه و تطابق»، وحدتی از «نوعی مفصل بندی خاص از تفاوت‌ها و تمایزها» ایجاد می‌کنند. از نظر هال، مفصل بندی نوعی کلیت بخشی زمان مند و گاهی حتی زودگذر است که در آن سطوح چندگانه نژاد، طبقه، قومیت و جنسیت با هم تلاقی می‌کنند تا ساختاری کارآمد را شکل دهند [۱۷].

دال مرکزی

دال مرکزی یا همان نقطه مرکزی، نشانه برجسته ممتازی است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل بندی می‌شوند[۵۰]. این مفهوم را لاکلاو و موفه از دال برتر لاکان وام گرفته‌اند. دال برتر، از دیدگاه لاکان عبارت است از جز اصلی نظام متحد کننده و تثبیت کننده دانش. دال مرکزی یا [گره گاه]، که می‌تواند در هر گفتمان کوچک یا بزرگی فرض شود، نشانه ممتازی است که سایر نشانه‌ها حول آن منظم می‌شوند. سایر نشانه‌ها معنای خود را از رابطه‌شان با دال مرکزی اخذ می‌کنند[۴۱].

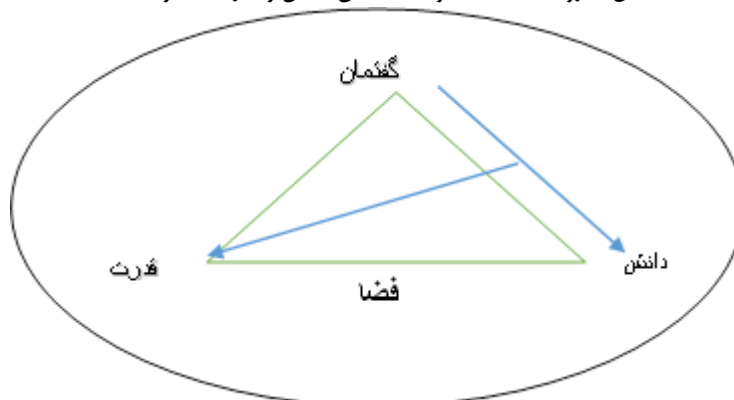
هژمونی

فرهنگ از کثرت جریان‌های معنایی ساخته می‌شود که گستره‌ای از ایدئولوژی‌ها و اشکال فرهنگی را در بر می‌گیرد. با این حال گفته می‌شود رشته‌ای از معانی وجود دارد که می‌توان آن را «مسلط» دانست. فرایند ساختن، حفظ کردن و بازتولید این مجموعه‌های مقتدرانه معنایی و عملکردی، هژمونی نامیده می‌شود [۱۱]. از نظر گرامشی، هژمونی بر وضعیتی دلالت دارد که «بلوک تاریخی» جناح‌های طبقه حاکم، تلاش می‌کنند تا اقتدار اجتماعی و رهبری خود را بر طبقات فرودست اعمال کند [۴۲]. در واقع گرامشی هژمونی را پتانسیل گروه‌های اجتماعی چیره در جامعه برای ایجاد «رضایت خودجوش» در میان گروه‌های اجتماعی چیره با «حفظ یگانگی ایدئولوژیک کل بلوک اجتماعی که ایدئولوژی مزبور در خدمت تحکیم و یکپارچگی آن است» تعریف می‌کند[۳۱]. به زعم فرکلاف هژمونی عبارت است از سلطه یکی از طبقات اقتصادی بر کل جامعه در اتحاد با نیروهای دیگر اجتماعی (به عنوان یک جبهه). اما این سلطه همواره به صورت ناقص و موقتی و به عنوان یک "تعالیل ناپایدار"، حاصل می‌شود[۳۸ و ۴۵]. این امر زمانی ممکن خواهد شد که یک گفتمان خاص در خلال بحرانی خاص شکل گرفته و بتواند شدت بحران اجتماعی را از طریق

تقویت گفتمان مربوطه می‌شود. این رابطه سه گانه را می‌توان به شکل مثلثی که اضلاع آن دارای روابط دیالکتیکی با هم هستند نمایش داد. در اینجا مقولات سه گانه به مثابه فرایند شدن و مقولات فضا و مکان (دایره) به مثابه فرم موقت یا عرصه تأثیرات فرایندها عمل می‌کند.

چارچوب گفتمان معنادار می‌شود [۴۷] و معنا در انواع گفتمان ساخته می‌شود. بنابراین در ساخت سیاسی فضا، بخشی از ساختارهای مسلط زبانی خود را در قالب گفتمان هژمون نشان می‌دهند. گفتمان برای توجیه خود نیاز به دانش دارد. گفتمان و دانش در کنار هم قدرت تولید می‌کنند و این رابطه موجب

شکل ۱: روابط سه گانه مقولات گفتمان، دانش و قدرت با مقوله فضا



منبع: نویسنده

اتحاد ارگانیک، تغییر هندسه سیاسی، آنتاگونیستی کردن فضای سیاسی، تبدیل امر اجتماعی به امر سیاسی، فعال کردن گسل‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، قومی، جنسی، نسلی و ... ایجاد مجرای برای بروز و ظهور ناخشنودی‌ها از طریق طغیان «غیرعقلانی» و خشونت‌های ویران‌گر از رهگذر به دست گرفتن فضای بیرونی اجتماعی، قرار دادن زمینه بروز خود به مثابه عامل حقانیت و مشروعیت و مقبولیت خود، ساختن (تولید و بازتولید) بدن سیاسی خود از رهگذر تبدیل هر کنش و واکنش خود به مثابه نوعی سرمایه اجتماعی و تغذیه از آن را می‌یابد. در این سوپه، می‌توان انقلاب ۵۷ را جنبشی مولکولی نامید. جنبشی که در آن هیچ نیازی به وحدت بخشی، یا به بازنمایی سوژه (یا طبقه‌ای) متحد از طرف رهبران، احزاب، یا پیش‌آهنگان نیست. یعنی با پیدایش دال میان‌تهی (دالی که از خود ایجابیتی ندارد) به قول لاکلاو و موفه و گسترش دامنه آن به بدنه اجتماع و به قولی رسوب آن، جنبش حالتی خودانگیخته یا اگر از واژه گان فرویدی وام بگیریم ناخودآگاه به خود می‌گیرد. در این زمینه ما با طیفی از کنشگران از همه جناح‌ها و در یک سیاست هم ارز در ذیل دال میان‌تهی (شاه باید برود) مواجه هستیم. اسلام‌گرایان، لیبرال‌ها، چپ‌ها (در انواع طیف‌های خود)، روشنفکران بومی گرا و توده مردم همگی در ذیل این نوع سیاست جای می‌گیرند. طیف دوم شامل آن عناصر و دقایقی است که با مفصل بندی حول دال مرکزی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی موجبات سیطره و هژمونی

روش پژوهش

این پژوهش بنابه ماهیت خود از نوع بنیادین بوده و روش مورد استفاده در این پژوهش، روش تحلیل گفتمان که روش توصیفی-تحلیلی است، می‌باشد. این روش، روشی کیفی، غیرخطی، چرخه‌ای، با نمونه گیری معیار-محور یا هدف مند می‌باشد و در آن سعی شده است که چگونگی سیطره و بسط گفتمان ایدئولوژیک اسلامی بر ساخت سیاسی فضا را مورد واکاوی و مذاقه قرار دهد. منابع مورد استفاده آن بنابه ماهیت مقاله، از نوع اسنادی و با ارجاع به منابع کتابخانه‌ای گردآوری شده است.

یافته‌های پژوهش

به‌طور کلی یافته‌های پژوهش حاضر را می‌توان به دو طیفی که دارای هم پوشانی بالایی با یک‌دیگر هستند تقسیم بندی کرد. در یک طیف می‌توان عناصری را قرار داد که ذیل مفهوم هم ارزی و زنجیره‌های تفاوت می‌گنجند؛ در این‌جا ما به قول تاجیک حرکتی در تقاطع و جغرافیایی مشترک انگیزه‌ها و انگیزه‌ها که صورت و هویتی وصله پینه‌ای و چهل تیکه و موزائیکی دارند را مشاهده می‌کنیم [۱۵]. در پس و پشت همین بی‌صورتی است که سوژه‌ای جمعی به نام انقلاب ۵۷ از امکان عمل سیاسی با هدف دگرگون سازی و آزادسازی برخوردار می‌شود و امکان و استعداد ایجاد زنجیره تفاوت‌ها و ایجاد نوعی

حق ذاتی است، ناشی از ماهیت شخص که منشا آن خود امام است نه عامل خارجی 'انتخاب' و نه 'انتصاب' [۲۲]. در غیاب رهبر کاریزماتیک، رهبر را نباید با رای مردم انتخاب کرد، بلکه او باید 'منتخب' خبرگانی باشد که مورد وثوق مردمند؛ رهبر نیز به مردم پاسخگو نیست، بلکه متعهد به «اصول هدایت» است که می‌بایست جامعه را براساس آن اصول به‌سوی هدف‌های متعالی‌اش حرکت دهد [۲۳].

در این جا و درباره انقلاب ۵۷ و پیوند آن با نظریه کاریزما می‌توان سوالی را مطرح کرد؛ چرا انقلاب ۵۷ که بیشتر مطالبه‌ای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بود، شکل ایدئولوژیکی کاملاً مذهبی به خود گرفت و موجب هژمونی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی گردید؟ بدون در نظر گرفتن نقش تعیین کننده [آیت الله خمینی]، نمی‌توان به این پرسش پاسخ داد. در واقع، آیت الله خمینی برای انقلاب اسلامی همان شخصیتی است که لنین برای انقلاب بلشویکی، مائو برای انقلاب چین و کاسترو برای انقلاب کوبا بود. دو عامل می‌تواند نقش تعیین کننده و محبوبیت گسترده امام را روشن کند. عامل نخست، شخصیت، به‌ویژه زندگی ساده وی و خودداری از سازش با آن «ظالم شیطان صفت» است. در کشوری که بیشتر سیاست مدارانش در آسایش و رفاه به سر می‌برند، امام زندگی ریاضت منشانه‌ای همچون صوفیان داشت و مانند توده مردم رفاه مادی چندانی نداشت. در جامعه‌ای که رهبران سیاسی آن هزار چهره، اهل زدو بند و خویشاوند پرست‌های اصلاح ناپذیری بودند، سرسختانه هرگونه سازش را، حتی هنگامی که لازم بود، رد می‌کرد؛ معتقد بود که حتی فرزندان خود را هم اعدام خواهد کرد اگر مستحق چنان مجازاتی باشند؛ و همچون «مردان خدا» که نه در جست وجوی قدرت ظاهری بلکه در پی اقتدار معنوی هستند، عمل می‌کرد. همچنین، در دهه‌ای که به داشتن سیاست مدارانی بدگمان، سست عنصر، فاسد، بدبین و ناسازگار معروف بود وی همچون فردی درستکار، مبارز، پویا، ثابت قدم و از همه مهم‌تر فساد ناپذیر پای به میدان گذاشت. خلاصه، او چنان رهبری انقلابی و فره مند هنگامی به صحنه آمد که چنین رهبرانی اندک شمار ولی بسیار مغتنم و مقتضی بودند.

دومین عامل تبیین کننده جایگاه برجسته [آیت الله خمینی]، هوشیاری او به‌ویژه در رهبری طیف گسترده‌ای از نیروهای سیاسی و اجتماعی است. رهبر عالی شان انقلاب اسلامی با دفاع قدرتمندانه و پیروی از سیاست درست هم ارزی، گروه‌های گوناگون اجتماعی را با خود همراه کرد؛ گروه‌هایی که او را رهایی بخش که سال‌های سال در انتظارش بودند، قلمداد می‌کردند. از دیدگاه خرده بورژوازی، وی نه تنها دشمن قسم خورده دیکتاتوری بلکه حافظ مالکیت خصوصی، ارزش‌های

آن را بر فضای جغرافیایی ایران به بار می‌آوردند. در اینجا نگاه ما به آن طیف از مدل‌های است که موجب تقویت دال مرکزی این گفتمان گردیده‌اند؛ عناصر مفصل بندی کننده‌ای همچون، قوانین و مقررات، فقه شیعه، انترناسیونالیسم اسلامی، روشنفکران بومی گرا، عارضه‌ای به نام جنگ و بازسازی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی. در این جا به آن دقایقی اشاره داریم که به قول فوکو کسانی که به سبب برخورداری از قدرت می‌توانند شیوه‌های خودشان برای شناخت جهان را به‌طرزی گفتمانی اشاعه دهند، انگاره‌های غالب برای شناخت جهان (یا معنادار ساختن آن) را ایجاد می‌کنند و همین انگاره‌ها موجد «نظام‌های حقیقت» می‌شوند [۴۵]. که این نظام‌ها سپس به مرجعی برای نحوه تفکر و رفتار ما تبدیل می‌گردند؛ به بیان دیگر توهم «جایگاه‌های فاعلیت ذهن» را برای ما به وجود می‌آورند تا از آن جایگاه‌ها انواع معنا را برسازیم و رفتارهای مان را به اجرا در آوریم. در این جا به این گزاره مشهور فوکویی اشاره داریم که قدرت، دانش را به وجود می‌آورد [۶].

کاریزمای امام

شریعتی نظریه‌ای جالب از رهبر کاریزما به دست می‌دهد که تا حد زیادی منطبق با نظریه کاریزمای وبر [۳۶] است. از نظر شریعتی، برای آن که جامعه ایده آل به هدف متعالی خود دست یابد، «امامت» (رهبری) ضروری است. شریعتی براساس این مقدمه، دو نوع اساسی سیاست را از هم متمایز می‌کند. نوع اول در غرب مدرن یافت می‌شود که آن را «پلی تیک» می‌نامند؛ نوع دوم که در شرق یافت می‌شود «سیاست» نامیده می‌شود که معنای ضمنی‌اش تربیت و هدایت است. در «پلی تیک»، حکومت وظیفه‌اش زمامداری و اداره امور کشور است و در زمینه هرگونه اصلاح اجتماعی، ارتقای آگاهی عمومی، اصلاح طرز فکر جوانان و بهبود وضع اخلاقی مردم هیچ‌گونه مسئولیتی ندارد. برعکس در «سیاست» که با مفهوم سازی شریعتی در مورد «امت» سازگار است، «حکومت وظیفه دارد که مردم را از وضع روحی، اخلاقی، فکری، و اجتماعی‌ای که اکنون دارند به وضع روحی، اخلاقی، فکری، و اجتماعی‌ای که ندارند- و باید داشته باشند- منتقل کند.» [۲۲]. به‌همین منظور وی برای کشوری مثل ایران ترکیبی از دو رهبر- یکی کاریزماتیک و یکی «منتخب» مردم اما نه پاسخگو به آن‌ها را توصیه می‌کرد. او در کتابش امت و امامت، که در برگرفته بیش‌تر افکار او درباره رهبری است، بر نظریه رهبر کاریزماتیک در مقام امام تکیه می‌کند که نه «منصوب» است و نه «منتخب» و نه حتی از طرف پیامبر تعیین می‌شود [۲۲]. به زعم شریعتی، امامت یک

بازتاب دهنده تمامی عناصر مترقی و انقلابی سایر گفتمان‌ها بود و از سوی دیگر، دقایقی فراسوی نظام اندیشگی سایر گروه‌ها را در خود انعکاس داده بود و نیز افزون بر این دو، به‌علت هم‌خوانی آن با «نظام حقیقت» مسلط بر جامعه، توانسته بود در میان سایر گفتمان‌ها منزلتی استعلائی کسب نماید.

در واقع، این انقلاب محصول سیاست هم‌ارزی همه طبقات اجتماعی بر ضد گفتمان مدرنیسم غربی بود که در هیأت دولت خودکامه خود را به نمایش می‌گذاشت و همچنین در بطن جامعه به‌صورت امری گفتمانی و مورد توافق همه گروه‌ها و احزاب و طبقات قرار گرفته بود. به همین دلیل همه خرده گفتمان‌ها، ایدئولوژی‌ها و برنامه‌های سیاسی متصور در انقلاب حضور داشتند: اسلام‌گرایان، لیبرال دموکرات‌های مذهبی، دموکرات‌های غیر مذهبی، و همه انواع اندیشه‌ها و احزاب مارکسیست-لنینیستی و ... در این مقطع، یعنی تا زمانی که بین گروه‌ها رابطه هم‌ارزی برقرار بود، همگان از جمهوری اسلامی تصویری کم‌وبیش یکسان داشتند و براساس آرای مردم چنین نظامی شکل گرفت. در مراحل بعدی و از آنجا که سرشت گفتمان‌ها است، به مرور اختلاف میان نیروها و اهداف آنان، منازعه و رقابت و یا آنچه می‌توان فرایند طرد و غیریت‌سازی در میان گرایش‌های مختلف آغاز شد.

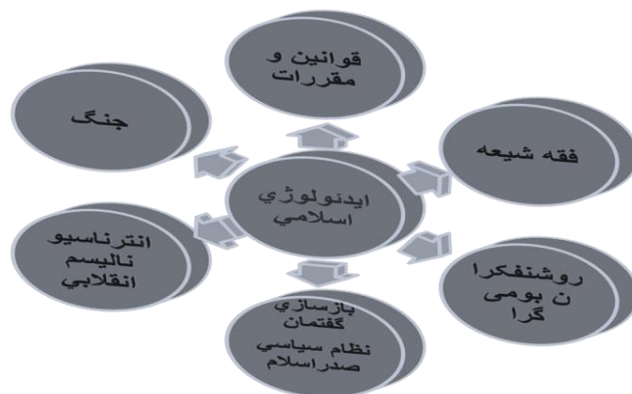
با نقل قولی از بوردیو که نشان دهنده قدرت گفتمان مذهبی در هم‌نوایی با سیاست هم‌ارزی است این بخش را به پایان می‌بریم؛ «زبان مذهبی و تاثیرات ایدئولوژیکی آن به حقیقتی اشاره دارد که همه گروه‌ها و افراد به راحتی با آن ارتباط برقرار می‌نمایند. زیرا مذهب با زبان همه گروه‌ها سخن می‌گوید.» [۴۴]. در ادامه بحث چگونگی هژمونیک شدن گفتمان ایدئولوژیک اسلامی و سیطره آن بر فضا را با کمک عناصر فصل بندی کننده این گفتمان مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

سنتی و بازاریان به شدت تحت فشار بود. طبقه روشنفکر نیز تصور می‌کرد که وی با وجود روحانی بودنش، ناسیونالیست مبارز و سرسختی است که با رهاکردن کشور از شر امپریالیسم خارجی و فاشیسم داخلی، رسالت مصدق را کامل خواهد کرد. به دیدگاه کارگران شهری او یک رهبر مردمی علاقه مند به برقراری عدالت اجتماعی، توزیع مجدد ثروت و انتقال قدرت از ثروت‌مندان به فقرا بود. به‌نظر توده‌های روستایی، او مردی بود که می‌خواست آنان را از نعمت زمین، آب، برق، راه، مدرسه و درمانگاه- همان چیزهایی که انقلاب سفید نتوانسته بود تامین کند- برخوردار می‌کرد. از دیدگاه همه مردم نیز به‌نظر می‌رسید او می‌خواهد به روح انقلاب مشروطه عینیت بخشد و امید و آرزوهایی را که انقلاب پیشین به‌وجود آورده اما برآورده نکرده بود، دوباره زنده کند[۱].

انقلاب و رابطه هم‌ارزی میان خرده گفتمان‌ها

چنان‌که از لاکلاو و موفه آموخته باشیم، شرط اساسی پدیدار شدن انقلاب، بروز و ظهور «دال میان تهی» است که نشان‌گر انباشت انفجار آمیز مطالبات برآورده نشده در جامعه است. در جریان انقلاب نیز ائتلافی گسترده و البته شکننده در قالب رابطه هم‌ارزی میان نیروهای مدرن و سنتی با ایدئولوژی‌های متفاوت شکل گرفت. این نیروها، ابتدا اهداف کلی یگانه‌ای مانند از میان برداشتن استبداد، قطع نفوذ بیگانگان، محدودسازی قدرت، تقویت نهادهای مدنی مانند شوراها و امثال آن‌را دنبال می‌کردند ولی در نهایت با ترک برداشتن گفتمان در قالب گزاره «شاه باید برود» به‌مثابه محور اصلی مطالبات همه گفتمان‌ها و ائتلاف‌ها نمود یافت. بی تردید، توفیق نظام اسلامی به دلیل سیاست هم‌ارزی بین گفتمان‌های مختلف از سویی و از سوی دیگر کاریزمای امام نقشی بی‌بدیل را در این مهم ایفا نمود. گفتمان ایدئولوژیک اسلامی از یک سو

شکل ۲: گفتمان ایدئولوژیک اسلامی و عناصر مفصل بندی کننده آن



منبع: نویسنده

دال مرکزی

از اواخر قرن نوزدهم تا نیمه قرن بیستم میلادی، متفکرین و فعالین سیاسی ایران، غرب را معیار توسعه تلقی می‌کردند، اما از نیمه قرن بیستم به بعد به تدریج این عقیده در ایران پیدا شد که فساد و انحطاط جامعه ایرانی، نتیجه دنباله روی از غرب است و در اینجا بود که زمینه فکری تمایلات اسلامی پدیدار شد. بر این اساس، دال مرکزی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی که موجب هژمون شدن این گفتمان در مقابل سایر گفتمان‌های حوزه گفتمان گونگی شد، ایدئولوژی اسلامی بود. این دال در مقابل دال مرکزی گفتمان قبلی (مدرنیسم غربی) خواهان جهت دادن سیاست‌های فضایی کشور در جهت ایجاد شکل‌گیری امت واحده اسلامی بود.

عناصر مفصل بندی کننده

آنچه که درباره مفصل بندی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی مطرح می‌شود یادآور تحلیل ناب امیل دورکهایم تحت عنوان مذهب به عنوان هسته اجتماع معنوی صادق است و نیز در این اعتقاد بعدی‌اش که «عناصر ابدی در دین وجود دارد»، صرف نظر از تغییراتی که در نماد پردازی شاعرش صورت می‌گیرد زیرا همه جوامع نیاز دارند مدام با آیین‌ها و مراسم جمعی خود را تایید و تجدید کنند [۷]. در این معنا، دین صرفاً آموزه‌ای معرفتی نیست، بلکه یک «روش بسیج روحی و معنوی، روش استخراج، فعال سازی و هدایت کردن انرژی‌های نهفته سیاسی» نیز هست. نمونه‌ای عالی از اکتیویسم سیاسی [۵۰]. مهم‌ترین عناصر مفصل بندی کننده این گفتمان که دال مرکزی و طرف فضایی آن را تقویت می‌کردند، عبارت بودند از: قانون‌ها و مقررات، فقه شیعه، روشنفکران بومی‌گرا، بازسازی گفتمان نظام سیاسی صدر اسلام، اینترناسیونالیسم انقلابی و جنگ.

قوانین و مقررات

قوانین مهم‌ترین عنصر مفصل بندی کننده گفتمان ایدئولوژیک اسلامی و تقویت کننده دال مرکزی و ظرف فضایی آن، یعنی «امت اسلامی» بود. از این رو، تدوین یک پیش نویس از قانون اساسی جدید برای جایگزینی آن با قانون اساسی ۱۲۸۵/۱۹۰۶ش مهم‌ترین وظیفه پس از انقلاب به شمار می‌رفت. در دوران جمهوری اسلامی با توجه به سلطه گفتمان ایدئولوژیک اسلامی اندیشه تفوق شرع بر قانون بسط یافت و ضرورت استخراج قوانین از احکام شریعت و نیز تطبیق قوانین

موضوعه با شریعت مورد تاکید قرار گرفت. بر این اساس، قانون عبارت است از اراده تشریعی خداوند که برای وصول انسان به کمال و سعادت دنیوی و اخروی در قالب احکام شرع بیان شده است. [آیت الله خمینی] بر این اساس در تعریف الگوی حکومت اسلامی آن را حکومت قانون معرفی کرده است: «حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است. فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه و جمهوری در همین است. در این که نمایندگان مردم یا شاه در این گونه رژیم‌ها به قانون گذاری می‌پردازند، در صورتی که اختیار تشریع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی، حکومت نام دارد [۱۹].»

اندیشه برتری شریعت بر قانون موضوعه از اعتقاد به سیادت و برتری خداوند و جامعیت اسلام نسبت به نیازهای مختلف به ضمیمه باور به نقصان عقل بشری و احتمال اثرپذیری آن از هوا و هوس، سرچشمه می‌گیرد. شریعت از این لحاظ که از منبع فوق بشری نشأت می‌گیرد، متأثر از منافع و هوا و هوس بشری نبوده و به علاوه همزمان به دو بُعد مادی و معنوی انسان و سعادت دنیوی و اخروی او توجه دارد؛ بنابراین، تنها قانون بی عیب و نقص محسوب می‌شود و اعتبار قانون موضوعه بشری در گرو موافقت با آن است. امام بر این اساس قانون مخالف با اسلام را یکسره بی اعتبار تلقی می‌کند و می‌نویسد: «ما از طریق «الزمومهم بما الزامو به انفسهم» با ایشان بحث می‌کنیم، نه اینکه قانون اساسی [مشروطه] در نظر ما تمام باشد، بلکه اگر علما از طریق قانون صحبت کنند، برای این است که در اصل دوم متمم قانون اساسی، قانون خلاف قرآن را از قانونیت انداخته است و الا «مالنا و القانون» ماییم و قانون اسلام، هرچه موافق دین و قرآن باشد ولو قانون اساسی باشد، ولو الزامات بین المللی باشد، با آن مخالفیم [۳۴].»

بنابراین هنگامی که قانون اساسی کشور در سال ۱۳۵۸ اجرایی شد بیش تر اصول مترقی که دارای منشا مدرنیسم بود را نفی می‌کرد، این قانون به طور کلی بازتاب گرایش‌های به شدت کلی گرا و مردم باور گفتمان ایدئولوژیک اسلامی است. در این قانون حاکمیت از آن خداست و از آن مردم نیست، اگرچه فرض بر این است که آن‌ها مسئول سرنوشت خود هستند (اصول ۲ و ۶). هرچند اعمال قوه مقننه بر عهده مجلسی است که اعضایش نمایندگان منتخب مردم هستند، اما حق تشریع منحصر متعلق به خدا است (اصول ۲ و ۵۸). در واقع، قانون اساسی انگاره «ولایت فقیه» را نهادینه می‌کند: بنابر اصل ۱۰۷ همین قانون، عالی‌ترین فقیه اسلامی به رهبری کشور منصوب می‌شود. اما او «منتخب» مجلس خبرگان است که به نوبه خود از سوی مردم انتخاب می‌شوند. بر این اساس، قانون اساسی برای رهبر نظام

اسلام بود و ولی فقیه در همه بلاد اسلامی حاکمیت سیاسی داشت. بنابراین در دیرینه شناسی فقه شیعه و چگونگی تأثیر آن بر ساخت سیاسی فضا باید گفت که فقه شیعه تنها در این دوره مدعی تولید ساخت سیاسی فضا می‌گردد؛ قبل از این مرحله فقط در قالب مشروعیت و نقد دولت ایفای نقش می‌کرد. این فقه از آغاز تاکنون چهار مرحله را طی کرده است.

مرحله اول؛ قبل از تشکیل دولت صفویه یا دوره موسوم به «عصر حضور امام معصوم»/ موضوع مهم در این دوره کناره گیری از حکومت بود. در این مرحله تلاش شیعه برای تأسیس چارچوب قاعده‌مند برای فهم و استنباط پس از شروع غیبت- کبر (۳۲۹ هـ) آغاز می‌شود [۳۴]. به طور کلی نظریات فقهی برجسته شیعه در رابطه با امر حکومت‌داری بدین شکل است که، حکومت‌داری حق امام زمان و بنابراین انسانها حق مشارکت و تشکیل آن را ندارند [۱۰].

مرحله دوم؛ مرحله بعدی در تحول فقه شیعه، دوران صفویه بود. فقه سلطانی شیعه با استقرار صفویه وارد مرحله جدیدی شد و مشروعیت همکاری با دستگاه سلطنت، آن‌هم در شکلی محدود، به نهاد سلطنت منتقل شد. در این دوران تشیع به عنوان عامل مشروعیت بخشی به حاکمیت و عنصر اصلی هویت ایرانی طرح شد. از این‌رو تشیع چهره‌ای ایدئولوژیک یافت و به شکل مذهب رسمی دولت صفوی درآمد. محقق کرکی (۸۷۰-۹۴۰ هـ) با پذیرش دعوت شاه طهماسب، مشروعیت دینی سلسله صفوی را تضمین کرد و بنیان نظری لازم برای حضور فقیه در زندگی سیاسی شیعه به عنوان نائب امام زمان (عج) را تدارک دید [۳۴ و ۲۱].

مرحله سوم؛ دوره قاجاریه/ دخالت در سیاست: برخلاف دوره صفویه که تفوق از آن دولت بود، در این دوره نهاد دین و نهاد سیاست دارای توازن نسبی قدرت‌اند. این امر در سایه تفوق گفتمان اجتهاد بر رقیبان اخباری و صوفی موجب گسترش ابعاد سیاسی ولایت فقیه در آثار شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۱۵۶-۱۲۲۸ هـ.ش) و ملا احمد نراقی (۱۲۴۵ هـ.ش) شد. به این ترتیب که، جنگ‌های ایران با روس در دوره قاجار، زمینه‌های اجتماعی تازه‌ای برای افزایش قدرت روحانیون در کنترل حکومت‌ها فراهم آورد. فتحعلی شاه برای بسیج مردم علیه لشکرکشی‌های روس به پشتیبانی و حمایت روحانیون نیاز داشت. مجتهدان با حکم جهاد علیه کفار روس به حمایت شاه برخاستند و مردم به خصوص روستاییان را به نفع او در جنگ به جهاد دعوت کردند. در دوره فتحعلی شاه، نخستین کسی که به صورت مضبوط و به طور جدی و اصولی این بحث را مطرح کرد و به استناد نوزده حدیث و پاره‌ای آیات و اخبار، صریحاً در غیبت امام، حق حکومت و کشور داری را از آن فقیه عادل دانست،

اقتدار گسترده‌ای را در نظر می‌گیرد. «تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی»، «نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی نظام» و «حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه»، بر عهده او گذاشته شد. عفو و بخشش محکومین، عزل رئیس جمهور، تنفیذ حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم از دیگر وظایف رهبر بود. رهبر همچنین فرماندهی کل قوا، اختیار اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها، تعیین فرماندهان نظامی و همچنین تشکیل شورای امنیت ملی را برعهده داشت. افزون بر این، اختیار داشت مقامات ارشد دیگری را خارج از ساختار رسمی دولتی تعیین کند؛ از جمله رئیس سازمان صدا و سیما، رئیس دفتر ائمه جمعه، روسای نهادهای جدید روحانی، تعیین رئیس بنیاد مستضعفان که جایگزین بنیاد پهلوی شده بود و همچنین تعیین نمایندگان خود در دو روزنامه مهم کشور اطلاعات و کیهان. شورای نگهبان نیز می‌توانست قوانین مغایر با قانون اساسی یا شرع را ملغی کند و همچنین صلاحیت نامزدهای مقامات عمومی- از جمله نمایندگان مجلس- را مورد بررسی قرار دهد [۲]. غیر از قانون اساسی سایر قانون‌ها، نهادها و سازمان‌های انقلابی هم تقویت کننده دال مرکزی و ظرف فضایی این گفتمان بودند. بنابراین با تصویب این قوانین؛ مرزهای جغرافیایی کشور در همه قانون‌های خرد و کلان، مرزهای عقیدتی اسلامی تعریف شد و حدود و ثغور کشور فراتر از مرزهای ملی به کل جهان اسلام اطلاق گردید. در زمینه حقوق مالکیت: نفی مالکیت خصوصی، خدا، پیامبر، امام و ولی فقیه مالک هستند و مالک خصوصی وجود ندارد. در وجه اقتصادی برنامه انقلابی این گفتمان نیز، دقیقاً در جهت عکس گفتمان قبلی بود. در حالی که اقتصاد سرمایه داری یکی از عناصر اصلی مفصل بندی گفتمان مدرنیسم بود، گفتمان ایدئولوژیک اسلامی در زمینه اقتصاد سیاسی مدلی از برنامه ریزی دولتی اسلامی را به اجرا گذاشت [۴۳].

فقه شیعه

فقه شیعه دومین عنصر مفصل بندی کننده گفتمان ایدئولوژیک اسلامی بود که موجب تقویت ظرف فضایی آن یعنی؛ امت واحده اسلامی گردید. فقه شیعه به طور خاص در اندیشه‌های امام خمینی متبلور شده که با نگارش کتاب حکومت اسلامی [۱۳۴۲] چارچوب شکل گیری نظام اسلامی را در مقابل دولت مدرن غربی تعریف کرد و در آن اندیشه امت اسلامی را محور قرار داد. در فقه شیعه، نظام اسلامی که کانون آن در ایران بود و دار الاسلام شناخته می‌شد، به لحاظ سیاسی و اداری تامین کننده دستورالعمل‌های یکپارچه برای کل جهان

ملا احمد نراقی بود. آیت الله خمینی در کتاب ولایت فقیه «حکومت اسلامی» نه تنها چندبار به نام او و احادیث مورد استناد او اشاره و استناد می‌کند [۳].

مرحله چهارم؛ دوران انقلاب اسلامی. مهم‌ترین ویژگی‌های این مرحله عبارتند از: تشکیل حکومت: بحث تشکیل حکومت از ۱۳۴۲ به بعد با نوشتن کتاب حکومت اسلامی امام خمینی آغاز گردید؛ تئوری ولایت فقیه در این دوران به صورت کامل شکل گرفت و تنواره سیاسی، فقیه شیعه متصدی تولید سیاسی فضا می‌شود؛ امام در کتاب خود ساخت سیاسی حکومت شاهنشاهی را زیر سوال می‌برد با این کتاب پایه تئوریک گفتمان سیاسی ایدئولوژی سیاسی شکل می‌گیرد.

روشنفکران بومی‌گرا

در واقع پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و ناکامی روشنفکران ایرانی در تحقق دموکراسی، بسیاری از آنها تحت تاثیر جریان روشنگری غرب و سرخوردگی حاصل از کودتا به بومی‌گرایی روی آوردند و در شکل‌گیری زبان غرب ستیزی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ تاثیرگذار بودند. تحلیل اندیشه‌های اصلی روشنفکران مهم ایرانی که اسامی آن‌ها در ادامه می‌آید نشان می‌دهد که چگونه این روشنفکران به اصطلاح ضد غربی می‌توانند کاملاً پذیرای اندیشه‌های غرب باشند؛ مشهورترین متفکران پیش از انقلاب که به تقویت دال مرکزی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی و در ادامه موجب تقویت ظرف فضایی این گفتمان شدند عبارت بودند از: احمد فردید، جلال آل احمد، علی شریعتی، داریوش شایگان، احمد نراقی و اردکانی. تبارشناسی این جنبش در اندیشه و فرهنگ سیاسی روشنفکران ایرانی، در سنت غربی و نیرومند ضدروشنگری ریشه داشت که از میستر و هررد به نیچه و هایدگر و نیز اشنپنگلر، یونگر و اشمیت می‌رسد. این نویسندگان غربی عامه پسند، غرب را دستخوش نوعی بحران معنوی نهایی ترسیم کرده‌اند که سرنوشتی بس تاریک را انتظار می‌کشد. این جنبش خود را یک پروژه بازسازی اجتماعی رادیکال تعریف می‌کند که هدف‌اش دست‌یابی به مناسبات اجتماعی عادلانه (و در بسیاری موارد) از طریق استقرار یک جامعه بی طبقه است. اما عامل مهم‌تر این جوش و خروش افکار تندرو ضد غربی که بدون آن شاید این جنبش اصالت جوانانه ریشه نمی‌گرفت، تجربه خاص مدرنیته غربی است که ایران در قالب سیاست‌های مدرنیزاسیون، سکولار و مورد حمایت غرب شاه از سر گذارنده است. رژیم شاه پس از یک کودتای نظامی قهرآمیز در سال ۱۳۳۲ به قدرت بازگشت و به یک دهه تجربه دموکراتیک و امید بخش پایان داد. از آن پس این رژیم، یک

دست‌نشانده "بیگانه" به‌شمار می‌آمد که در مقابل آمال ایرانیان برای رسیدن به یک جامعه دموکراتیک و مدرن بر مردم تحمیل شده بود. مهم‌تر از همه همین عامل بود که باعث بروز نوعی حس نفرت و بی‌اعتمادی نسبت به "غرب" شد و صرفاً بر این مبنا بود که صحنه برای پذیرش فلسفه‌های ضد غربی تندرو آماده شد. آن‌که این ایده‌ها که همچون "راه حل" تلقی می‌شدند، خود تا اندازه‌ای محصول ایدئولوژیک غرب بودند، اما نهایتاً به خیزابی از سیاست‌های توده‌گیر بدل شدند که حول فکر پیچیده اصالت جویی و بازگشت به ریشه‌ها ایرانی-اسلامی تحول یافت [۳۳].

مهم‌ترین چهره‌ای که "فلسفه آلمان" به‌خصوص تاریخ‌گرایی و ایده‌های مربوط به اصالت‌مندی هایدگری را به ایران معرفی کرد، احمد فردید بود (۱۳۷۳-۱۲۹۱). کسی که می‌توان او را استاد دگراندیشان بعدی از جمله نراقی، آل احمد و رضا داوری نامید. هایدگری که فردید از او سخن می‌گوید، هایدگری ویژه است: «هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کنم. یگانه‌متفکری که در جهت جمهوری اسلامی است، هایدگر است.» او حتی حواله تاریخی را نیز به‌رغم مبادی فکری آلمانی کم‌رنگ و کم‌اهمیت می‌بیند و می‌گوید: «هایدگر آموزگار معاصر تفکر را با امام خمینی هم سخن می‌دانم.» از نظر فردید: «زمان هایدگر به‌نظر من زمان مهدی موعود است. هایدگر در کتاب زمان و وجود زمان باقی را به رواق وجود تفسیر می‌کند. به‌نظر هایدگر علم و صنعت حجاب اکبر و اصغر است برای حقیقت‌پرور و پس‌فردا. هایدگر حجاب را به عدم تعبیر می‌کند. در مرحله‌ای که وجود حجاب می‌شود، حقیقت از بین می‌رود.» [۲۶]. از نظر هایدگر ۲۵۰۰ سال تاریخ غرب عصر قارعه است و دوره نهیلیسم. فردید از نظریه سیاسی-حکومتی امام خمینی، یعنی ولایت فقیه دفاع می‌کند، اما آن را هم به سبک خود تفسیر می‌کند و ولایت فقیه را از ولایت فقیه تفکیک می‌کند که در اینجا مجال برای واکاوی این تفسیر نیست.

از دیگر دست‌اندرکاران این پروژه جلال آل احمد (۱۳۴۸-۱۳۰۲) است؛ کسی که نقش عمده‌ای در انتقال دریافت‌های فردید و پروژه‌های هایدگری به گفتمان اصالت‌مندی شیعه ایرانی-اسلامی داشت. آل احمد با انتشار کتاب غرب زدگی (۱۳۴۱) بر چشم‌انداز روشنفکر ایرانی در دهه ۱۳۴۰ سایه افکند و در تلاش به‌منظور بیان یک مدرنیته محلی-اسلامی به‌عنوان طرحی برای دگرگونی اجتماعی انقلابی در ایران، نقش عمده‌ای ایفا کرد. او در فاصله نگارش دو کتاب مهم‌اش، در خدمت و خیانت روشنفکران و غرب زدگی، ریشه‌های غرب زدگی را تا جنبش‌های روشنفکری اواسط قرن نوزدهم ایران دنبال کرد. او ترویج اندیشه‌های سکولاریسم، پیشرفت اجتماعی

و نظام‌های سیاسی غرب‌گرا را مورد توجه قرار داد و نشانه‌های جهانی این بیماری را «ماشین زدگی» نامید. ماشین زدگی ترکیبی از نیهیلیسم و جنون فناوری است که به صورت بومی در "غرب" رشد کرده و مانند طاعون در سراسر گیتی گسترش یافته است. آل احمد با عباراتی که یادآور این گفته‌های دیگر است می‌نویسد: «همه این "ایسم‌ها" و ایدئولوژی‌ها راه‌هایی به سوی قلمرو متعالی ماشینی کردن‌اند». در آغاز این اثر، غرب زدگی با عبارت‌های زیر تعریف شده است: «مجموعه عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده است بی هیچ سنتی به عنوان تکیه گاهی و بی هیچ مدرج تحول یابنده‌ای.» [۴]. از نظر آل احمد "غرب زدگی" یک نوع بیماری است که غرب را مبتلا کرده بود و اینک از طریق شاه، ایران در خطر ابتلا به آن قرار دارد. ایران باید در مقابل گرفتار شدن این بیماری روحی و سرنوشتی مشابه مقاومت کند [۳۳]. کار آل احمد که به مسئله کلی "جست وجوی انسان مدرن برای یافتن روح" مربوط می‌شود، یکی از واژگان اساسی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی را سکه زد که بعداً در عرصه آینده سیاسی ایران به صورت نیروی هژمون درآمد.

اگر آل احمد با نفوذترین چهره روشنفکری دهه ۱۳۴۰ بود، علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲) بر دهه ۱۳۵۰ سیطره داشت و افکار و اندیشه‌های پیشینیان خود را در قالبی کاملاً ساخته و پرداخته عرضه کرد؛ این شریعتی بود که اسلام شیعی را در قالب یک ایدئولوژی انقلابی مدرن که بعدها یکی از مدلول‌های گفتمان ایدئولوژیک اسلامی شد را عرضه کرد. شریعتی روایت گر نوعی گفتمان اسلامی بود که نیازهای یک جامعه در کوران تحول را منعکس می‌کرد. جامعه‌ای که به زعم او در آن مردم جریان تحول را کاملاً نادرست ارزیابی می‌کردند و عمیقاً با آن بیگانه بودند. شریعتی با ارائه قرائتی هرمنوتیکی از سنت اسلام شیعی، تکلیف متقاعدکننده‌ای را پیش روی یک انقلاب اجتماعی در بستر اسلامی قرار می‌داد. وی مروج آن مفهومی از اسلام شیعی معاصر بود که در آثار آل احمد تلویحاً بیان شده بود. فرایندی دو پاره و تشکیل شده از روایت غالب و روایت زیرزمینی و نیز جریان‌های فاقد اصالت. این نگاه روایت گر نوعی متافیزیک تاریخی است. این دیدگاه انعطاف پذیر و تفسیری از سنت‌های کهن که در آرا نیچه و به خصوص هایدگر ریشه دارد، بر آن است که باید پوسته سخت حکمت روحانی به میراث مانده را شکست و به جستجوی هدفمند در عرصه بی انتهای لایه‌های زیرین آن پرداخت و آن‌ها را آشکار ساخت. به این ترتیب، ایدئولوژی اسلامی شریعتی با برجسته کردن و آشکار ساختن آن اقتدار سنتی قابل احترام، در خدمت ابزار مدرن سازی قرار می‌گیرد. در ایدئولوژی اسلامی شریعتی تاکید می-

شود که یک مسلمان خوب باید برای سرنگون کردن نظام اجتماعی موجود مبارزه کند و با تندروهای سکولار و روحانیون محافظه کاری که در مقابل برنامه‌های انقلابی او قرار می‌گیرند بستیزد. این اندیشه‌ها سال‌ها بعد در قالب اندیشه روشنفکران دیگر نیز بسط یافت. احسان نراقی نیز همان پروژه بومی گرای مندرج در گفتمان روشنفکران اسلام شیعی را به همان سبک تکرار می‌کند. محصول این نگرش رادیکال، غربت غرب است که در سال ۱۳۵۳ منتشر شد. نراقی در غربت غرب با نوشته‌های که یادآور پژواک هایدگری و نوستالژی غم غربت و آشیانه نداشتن بود اظهار داشت که: «دوره اقتباس از تجدد غرب و تشبه به غربیان سپری شده است و برای ملت ما و دیگر ملل شرق دوره‌ای فرا رسیده است که به فرهنگ خو بازگردند.» [۳۵]. دکتر رضا داوری اردکانی را می‌توان فردیدی‌ترین این مجموعه دانست. از نظر اردکانی هم «ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که تمدن غربی به دوره تقلید خود رسیده است و ما هم مقلد تمدن غربی هستیم و به همین جهت از تفکر معنوی به دوریم، زیرا که این تفکر مستلزم ترک عادت و گذشت از تقلید است. در این وضع، تفکر قلبی حوالت قلبی ما نیست.» داوری فی الجمله مشکلی را تشخیص داده است که هم گنان او، مشکل عادت و تقلید در جوامعی که ظاهراً سودای مدرنیته را در سر می‌پروانند، ولی به اندیشه انتقادی آن راه نبرده‌اند. وی نیز راه حل را در بازگشت به ریشه‌ها و به ویژه سنت اسلامی-ایرانی می‌داند [۳۹]. تکرار همین آبخشور فکری را که در سال‌های بعد از انقلاب به عنوان یکی از مدلول‌های اصلی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی درآمد را در کارهای داریوش شایگان نیز می‌بینیم که در این‌جا مجالی بر واگویی آن‌ها نیست.

بازسازی گفتمان نظام سیاسی صدر اسلام

یکی دیگر از عناصر مفصل بندی کننده و تقویت کننده ظرف فضایی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی بازسازی گفتمان نظام سیاسی صدر اسلام بود. در بحث پیشین از تأثیرات روشنفکران بومی‌گرا در تقویت دال مرکزی ایدئولوژیک اسلامی و ظرف فضایی آن سخن به میان آمد. این بخش به معماران اصلی بازسازی گفتمان نظام اسلامی اختصاص دارد. هر چند افراد زیادی در تقویت این عنصر مفصل بندی کننده گفتمان ایدئولوژیک نقش داشتند اما از میان آن‌ها سه معمار اصلی انقلاب اسلامی شریعتی، آیت الله خمینی و آیت الله مطهری بیشترین نقش را داشتند. در این بخش به تأثیرات این سه نفر در بازسازی گفتمان نظام سیاسی صدر اسلام اشاره داریم؛

هرچند رگه‌های از مباحث تئوریکال این سه نفر با همدیگر هم پوشانی دارند.

شریعتی که پیش‌تر از آن در مقوله‌های بازگشت به خویشتن و رجعت به سنت شیعی-اسلامی سخن به میان رفت، علاوه بر تأییدی که به صورت مستقیم و غیرمستقیم از اندیشه‌های هایدگر و کربن گرفته بود بخشی دیگر از اندیشه‌های خود به‌ویژه ایدئولوژی انقلابی و مقاومت گری را وام دار گفتمان چپ غربی و اندیشه‌های مارکسیستی به‌ویژه در حوزه از خود بیگانگی و شی وارگی بود. وی در یک رشته از سخنرانی‌هایش که به نام اسلام شناسی منتشر شد، دست کم پانزده نوع مختلف از خود بیگانگی را مشخص کرد و مذهب خرافی، جادو، شرک، زهد باوری، ماشینیسم، بوروکراسی، نظام طبقاتی، عشق وایمان، قهرمان پرستی، علم زدگی، پول، تمدن، هدف، جامعه، ماتریالیسم و ایده آلیسم را علل بیگانگی انسان‌ها از خود اصلیشان دانست. شکلی از خود بیگانگی که در این سخنرانی‌ها ذکر نشده بود اما مضمونی بود که در آثارش بسیار از آن صحبت می‌شد «همسان سازی» [آسیمیلیسیون] بود که منظور شریعتی از آن تلاش برای «دور کردن خود از تمام خصوصیات شخصی و اجتماعی یا ملی به منظور همسانی با دیگری [و با این کار] فائق آمدن بر [احساس] حقارت خویش و برخورداری از احساس افتخار و برتری‌ای که در دیگری حس می‌شود». بدیهی است که نتیجه همسان سازی «خود باختگی» بود، مفهومی که بعدها [آیت الله خمینی] در سخنانش فراوان به کار برد. شریعتی فرایند «متجدد شدن» را یکی از شوم‌ترین وسایلی می‌دانست که غرب برای اغوای شرقیان به پذیرش مدرنیت به کار می‌برد. استعمار تحت لوای «متجدد کردن»، افزون بر بعد فرهنگی، بعد مادی بسیار مهمی را نیز دارد. مدرن سازی دگرگونی سنت‌ها و الگوهای مصرف، هر دو را در بر می‌گیرد. از آن‌جا که الگوهای قدیمی مصرف بر اقتصاد داخلی و خود کفا مبتنی بودند، می‌بایست الگوهای جدید مصرف، به همراه محصولات ماشینی اروپایی وارد و تحمیل می‌شدند بنابراین از نظر شریعتی همچون آل احمد استعمار فرهنگی نتیجه یک ضرورت «بنیادی تر» استعمار است: سرمایه داری بین المللی، به منظور یافتن بازار برای اضافه تولید خود، می‌بایست از کشورهای جهان سوم بهره کشی می‌کرد؛ و برای این‌که بازارهای‌شان را قبضه کند، می‌بایست تمام سنت‌های بومی‌ای را که سد راهش بودند نابود می‌کرد [۳۷].

بخشی از مهم‌ترین نیروها در مسیر متجدد شدن نیروی روشنفکری بود به‌همین دلیل، شریعتی بخشی از روشنفکران را به دلیل آنچه که بیگانگی با اکثریت مردم بود مورد انتقاد قرار می‌داد و آن‌ها را به خاطر نادیده گرفتن ریشه‌های نیرومند دین

در توده‌ها مورد شماتت قرار می‌دهد [۲۵]. شریعتی فکر می‌کرد روشنفکران نه تنها مسبب این مسئله هستند، بلکه کلید حل آن را نیز در اختیار دارند. او فکر می‌کرد روشنفکران «ارگانیک» و دارای حس مسئولیت اجتماعی کسانی هستند که می‌توانند بر این شکاف پل بزنند. او در رساله از کجا آغاز کنیم به روشنفکران دارای گرایش مذهبی، متوسل می‌شد و از آن‌ها می‌خواست وظیفه احیای «خویشتن» از دست رفته ایرانیان را برعهده گیرند [۲۴]. تردیدی نیست که از نظر شریعتی ریشه‌های این «خویش» در گذشته اسلامی و به‌ویژه در تشیع، بنیان استواری داشت.

[آیت الله خمینی] (۱۳۶۸-۱۲۸۱) نیز مانند شریعتی، در بازاندیشی‌های هستی شناختی خود، حرکت از عالم مادی به سوی قلمرو روحانی را اصل قرار می‌داد، حرکتی که هم در فرد و هم در جامعه باید انجام می‌گرفت. به گفته او، با آن‌که اسلام موثرترین وسایل را برای انجام این حرکت مهیا کرد در آغاز گرفتار یهود و تبلیغات ضد اسلامی و دسایس فکری آن‌ها شد. آن‌ها می‌کوشیدند نیروی فکری و فرهنگی اسلام را خنثی کنند، چون سد راه اهداف اقتصادی و سیاسی آن‌ها بود [۱۹]. از آن گذشته، در تاریخ معاصر، «عوامل درونی» یعنی روشنفکران غیر مذهبی در ایران، که در برابر هجوم فرهنگی غرب خود را باخته‌اند، به دشمنان خارجی اسلام و ایران کمک فراوانی کرده‌اند. [امام خمینی] با کاربرد اصطلاحی که منشا آن‌را می‌توان آل احمد دانست، مفهوم «خود باختگی» را برای توصیف ایرانیانی که اصالت خود را از دست داده‌اند، در گفتمان خود می‌گنجاند. از نظر امام، مسبب این خود باختگی و بی‌اصالتی جدایی دیانت از سیاست بود که در مرحله اولیه اسلام آغاز شد و با دسایس استعمارگران تا زمان ما ادامه یافت [۱۹]. از این‌رو معقول‌ترین وسیله عملی ساختن هدف‌های برآورده نشده اسلام تاسیس حکومت اسلامی به منظور اجرای احکام اسلامی بود.

امام همواره از انگاره «بیداری» به عنوان عامل اصلی آگاهی سیاسی تأکید داشت، خود آگاهی سیاسی از نظر او وسیله‌ای برای دستیابی به عمل بود. او به دفعات تأکید می‌کرد که رسالت پیامبر نه صرفاً بیان احکام بلکه عملی ساختن آن‌ها بوده است [۱۹]. از آن گذشته، امام در موارد متعدد غیر سیاسی شدن حوزه‌های علمی و نهادهای دینی را به عنوان دسیسه استعمار برای تسلط بر مردم و سرزمین‌های اسلامی مورد انتقاد قرار می‌داد. او به روحانیون اصرار می‌کرد که در عرصه اجتماعی و سیاسی فعال باشند و زمام قدرت سیاسی را در دست گیرند و از طریق تزکیه خود را برای این کار آماده سازند. امام پیشنهاد می‌کرد، به موازات تربیت انقلابیون، معیارهای زاهدانه‌ای برای «تزکیه توده‌ها» و هدایت آن‌ها به سوی ذهنیت و فعالیت

در نظر گرفته شود. به طور کلی در گفتمان امام، دو انگاره موازی انقلابی گری زاهدانه برای خواص و تزکیه زاهدانه از بالا برای عوام در یک نقطه به هم می‌رسیدند، که او آن را «ولایت فقیه» می‌نامید [۳۷].

سنگ بنای هستی شناختی مرتضی مطهری (۱۲۹۹-۱۳۵۸)، درست هم مانند شریعتی و [امام خمینی]، اما شاید صریح‌تر و رساتر، حرکت به دور از طبیعت و به فرا طبیعت، به متافیزیک، است. مطهری از همان آغاز فعالیتش خود را به مبارزه با اندیشه‌های مارکسیستی و آنچه او اندیشه مادی غرب می‌نامید متعهد کرده بود. در این مبارزه وی به برداشتی از هستی شناسی یکتا پرستانه اتکا می‌کرد که در آن قائل به وجود وجه حیوانی، مادی، و جسمانی زندگانی انسانی از یک سو، وجه فرهنگی و روحانی او از سوی دیگر، بود. به عقیده او مارکسیسم با تاکید بر وجه حیوانی و مادی وجود انسان، انسانیت حقیقی ما را انکار کرد. بنابراین، با دوری از وجه مادی و نزدیکی به وجه روحانی بود که سفر به سوی ذهنیت تحقق می‌یافت و در این سیر تکاملی انسان کامل محقق می‌شود. این اصل هم درباره فرد صدق می‌کند و هم درباره جمع. از نظر مطهری، به سبک سارتر، انسان «سازنده و معمار خویش» است و «یگانه موجودی است که قانون خلقت قلم ترسیم چهره او را به دست خودش داده است که هر طور که می‌خواهد ترسیم کند.» او تاریخ را فرایند «خود یابی» انسان می‌دید که در آن او بر «مسخ» و «از خود بیگانگی» خویش فائق می‌آمد تا به واسطه خرد و آگاهی به خود اصیل خویش دست یابد. مطهری، پس از توصیف انسان به مثابه معمار و تصویرگر وجود خویش، بلافاصله می‌افزود که نهادهای دینی «برای راهنمای انسان در این که آینده خودش را چگونه بسازد و چگونه شکل بدهد» لازمند [۳۳]. به طور کلی، بازسازی گفتمان نظامی صدر اسلام، آن‌طور که سه معمار اصلی آن شریعتی، آیت الله خمینی، و مطهری آن را بسط دادند، واکنشی مستقیم و غیرمستقیم به گفتمان مدرنیسم و روند و نتایج سیاست‌های مدرنیسم غربی‌گرا بود که دودمان پهلوی به اجرا درآورده بود.

جنگ و غیریت سازی

انقلاب به قول اشمیت برعکس اصلاح طلبی، اصلاح تجدید نظر طلبی و تکامل مبارزه‌ای خصوصیت بار است. رفاقت میان ارباب یک دنیای نیازمند تغییر که همان دنیای به اشتباه دیده شده است، یعنی اربابی که به جای حمایت از تغییر در مقابل آن می‌ایستد، با یک آزادی بخش؛ یعنی خالق یک دنیای نوین متحول شده، تقریباً غیرممکن است. بهتر است بگوییم

آن‌ها در تعریف دشمنان یکدیگراند، [کل روابط بین آن‌ها مبتنی بر روابط آنتاگونیسم است]؛ در طی انقلاب هرچیزی که متعلق به رژیم پیشین باشد غیر دوستانه است [۸] و باید نفی گردد آن‌هم نه از نوع نفی هگلی بلکه نفی در معنای سلبی خودش بدون کم و کاست. در واقع یک گفتمان برای ساختن خود به امر «غیر» گفتمانی نیاز دارد [۴۰]. در جنگ «غیر» به شدیدترین شکل ممکن منکوب و طرد می‌شود. در واقع، جنگ مهم‌ترین ابزار و در رفیع‌ترین قله‌های غیریت سازی قرار دارد. انقلاب ۱۳۵۷ خیلی زود در داخل کشور به سازو کار حذف رقبا مبدل گشت - که از بسیاری جهات- چندان تفاوتی با دیگر انقلاب‌های مردمی در دیگر کشورهای جهان نداشت [۲۹].

علاوه بر جنگ داخلی، مهم‌ترین جنگ از هنگامه هژمون شدن گفتمان ایدئولوژیک اسلامی، جنگ ایران و عراق بود. مقتضیات این جنگ، بیش از هر چیز باعث آشکار شدن جنبه‌های نظامی گرایانه در گفتمان ایدئولوژیک اسلامی گردید. در این انگاره که یادآور دیدگاه هگلی درباره جنگ و انگاره اسپارتی درباره جانبازی است. بیش از پیش جنبه‌های آرمان گرایانه جنگ نمایان می‌شود. [آیت الله خمینی] در این باره می‌نویسد: «وقتی جنگ می‌شود انسان از آن خستگی‌ها و سستی‌ها بیرون می‌آید و فعالیت می‌کند و جوهره انسان که باید همیشه متحرک و فعال باشد بروز می‌کند، [در صورتی که] در استراحت و در راحتی انسان کسل و خمود می‌شود، خصوصاً آن‌های که به عیاشی و رفاه عادت دارند، لکن وقتی جنگی در کار می‌آید. انسان از حال خمودی و سستی بیرون می‌آید. جنگ خیلی خوب است از این جهت که شجاعتی را که در باطن انسان است بروز می‌دهد [۱۸].» علاوه بر این انتشار کتاب «شهید جاوید» نعمت الله صالحی نجف آبادی که با ایجاد تردید در مورد خصلت مقدر شهادت امام حسین و تصمیم او به جنگ با دشمنان تشیع در قرن اول هجری بدون توجه به نتیجه آن در محافل فکری حوزه در دهه پنجاه هیجانی جدی ایجاد کرد [۵۳]. از نظر بازرگان، جنگ با عراق محصول انقلاب بود، نه از این جهت که در حرکت اول و در شعار و پیام و راهپیمائی‌ها کسی آن را خواسته و گفته یا قبلاً پیش بینی شده باشد ولی عشق به شهادت، در جریان‌ها و تاثیرات گذشته و در ادبیات دکتر شریعتی، قبلاً تدارک شده بوده و روح انتقام و تخریب، آمادگی لازم را فراهم کرده بوده است، به‌طوری که وقتی اهداف انقلاب در حرکت دوم اوج گرفته صدور انقلاب همراه با مستکبرکوبی و کفرستیزی سایه بر سایر اشتغالات انداخت. حمله نظامی عراق در ۳۱ شهریور ۵۹ به‌عنوان ارمغانی از غرب که انتظار آن را داشتند و باید به استقبالش شتافت با خونسردی و سربلندی پذیرفته شد [۱۲].

وقوع جنگ، رشد و گسترش دولت را به اشکال مختلف به همراه داشت [۲].

اینترناسیونالیسم انقلابی

اینترناسیونالیسم انقلابی هم به عنوان یکی دیگر از عناصر مفصل بندی کننده گفتمان ایدئولوژیک اسلامی و تقویت اندیشه گانگی ساخت فضایی-مکانی آن یعنی امت اسلامی، مطرح می شود. مفهوم اینترناسیونالیسم در گفتمان چپ رادیکال به مثابه فراگیری حکومت پرولتاریا اشاره دارد ولی در گفتمان ایدئولوژیک اسلامی به مفهوم بین المللی کردن اندیشه امت محوری بود که در بین کشورهای جهان اسلام تحقق پذیر بود. در واقع این اندیشه در مقابل و نفی اندیشه ملی گرایی طرح شد که نظام سیاسی را تنها محدود به مرزهای جغرافیایی می دانست [۹].

با وقوع انقلاب در سال ۱۳۵۷/۱۹۷۹ ش، تشیع به طور چشمگیری به یک دکتربین به شدت سیاسی تغییر شکل داد و از مذهبی محافظه کارانه و پرهیزگار، به نوعی ایدئولوژی تندرو مبدل شد. عامل مهم گذار به آرمان گرایی، با خروج رسمی دولت موقت بازرگان از صحنه رسمی سیاست شکل گرفت، پس از مرحله گذار بود که انقلابیون آرمان گرا قدرت را به طور کامل در دست گرفتند و جهت گیری های آرمان گرایانه و رادیکالی بر سیاست خارجی حاکم گردید، پس از آن سیاست خارجی جمهوری اسلامی صرفا براساس آموزه ها و موازین اسلامی تحقق آرمان ها و ارزش های اسلامی تعیین گردید. در واقع تلاش برای دست یابی به حاکمیت تام جهت تحقق فرهنگ انقلابی و نفی خود باختگی و از خود بیگانگی در برابر غرب، موجبات اعتقاد به راهبرد مواجهه با نظم هژمونیک دو ابرقدرت امپریالیستی، تلاش برای برقراری نظام عادلانه بین المللی و اهتمام به صدور فرهنگ انقلاب را فراهم آورد که به مکتبی شدن سیاست خارجی منجر شد [۲۰]. در این برهه، گفتمان بسط محور مبتنی بر گسترش بخشی از ایدئولوژی اسلامی و صدور انقلاب، بسط افکار و پیام ها و شعارهای انقلابی و جایگزین کردن مرزهای ایدئولوژیک به جای مرزهای جغرافیایی به عنوان مصداق هویت دولت جمهوری اسلامی ایران به شمار می آمد. از این رو، اصول هویت بخش دولت جمهوری اسلامی ایران را در این مقطع می توان آرمان خواهی، ایدئولوژی گرایی، عدالت خواهی، به چالش کشاندن قواعد ناعادلانه نظام بین الملل، از جمله حق وتو در شورای امنیت سازمان ملل متحد، ارائه تفسیر فراملی با تاکید بر امت گرایی، اندیشیدن به مسئولیت های فرامرزی در قبال امت

به طور کلی، سیاست خارجی دهه اول انقلاب از منظر گفتمانی تا حد زیادی متأثر از فضای جنگ بود. به عبارتی، جنگ وظیفه ساخت و بازسازی سیاست خارجی را بر عهده داشت. مسئولیت ایجاد فضای اسطوره ای به قول لاکلاو که در ادامه فضای آرمانی را به جای خود می نشاند. جنگ به نوعی؛ حوزه اسطوره ای بود که نوعی فضای آرمانی را بازنمایی می کرد که ساختار سیاسی جمهوری اسلامی ایران سعی می کرد میان فضای اجتماعی انقلابی و فضای گفتمانی سیاست خارجی از آن به عنوان جایگزینی منطقی بهره ببرد. بدین ترتیب، چگونگی شکل گیری سیاست خارجی این دوره تا حد زیادی متأثر از فضای استعاره ای جنگ بود. جنگ تا حد زیادی با وجود گفتمان هژمونیک اسلامی امام (ره)، مرز میان خودی و غیرخودی را در قالب دال اسلام معنا بخشید. ما اگر بحث لاکلاو را بپذیریم، ظهور سیاست خارجی غیر آشتی جویانه جمهوری اسلامی ایران از منظر تحلیل گفتمانی را این گونه می توانیم تبیین کنیم: «دلیل اینکه گفتمان جنگ و مقاومت و سیاست خارجی انتقادی رقیب سیاست خارجی مصلحت محور ظاهر می شود این است که نظام اجتماعی ایرانی آن قدر بی نظم شده بود که تنها نقطه ثبات را فضای استعاره ای جنگ می یابد. بنابراین، گفتمان هایی که حول اسلام شکل گرفتند به صورت تنها گفتمان های نظم دهنده درآمدند [۵]. در این دوره یعنی سال های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸ ما شاهد دیالوگ مستمر میان جنگ و سیاست خارجی هستیم. این موارد همگی نشانگان های مهم سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در طول دوره جنگ است. دشمن بعثی، طرز فکر حاکم و جهان بینی سیاست خارجی آن دوره را قوام می بخشید که از غیریت سازی داخلی به غیریت سازی خارجی با فروعات دیگری همچون، آمریکا و استکبار جهانی به هویت یابی سیاست خارجی ایران مشغول بود. در داخل نیز، جنگ هشت ساله فرایندهای مهمی از جذب و به حاشیه رانی را با خود به همراه داشت. طی سال های جنگ، جنگجویان و مبارزان شبه نظامی به یک نیروی نظامی تمام عیار موسوم به سپاه پاسداران انقلاب اسلامی تبدیل شدند. جنگ با عراق همانند بحران گروگان گیری در حکم نوعی تجدید قوای چشمگیر برای جمهوری اسلامی بود. این وقایع نوعی وضعیت اضطراری ملی به وجود آورد که در آن، حتی افراد مردد نسبت به حکومت هم آماده پشتیبان از دولت بودند. جنگ عملا به یک نبرد انقلابی ملهم از مذهب و میهن پرستی تبدیل شده بود. در این زمینه فیلم های سینمایی متعددی مانند افق و جنگ تحمیلی ساخته شد که در آن ها از شهادت در خطوط مقدم جنگ تجلیل می شد. علاوه بر همه این موارد،

دقایقی فراسوی نظام اندیشگی سایر گروه‌ها را در خود انعکاس داده بود و نیز افزون بر این دو، به‌علت هم‌خوانی آن با «نظام حقیقت» مسلط بر جامعه، توانسته بود در میان سایر گفتمان‌ها منزلتی استعلایی کسب نماید. این اجماع خود را با ظهور «دال میان تهی» و در گزاره «شاه باید برود»، عرضه، در بطن جامعه رسوب و به‌صورت امری گفتمانی و مورد توافق همه گروه‌ها و احزاب و طبقات درآمد.

در سطح دوم با پیروزی نهایی انقلاب و هژمونیک شدن گفتمان ایدئولوژیک اسلامی حوزه نشانگانی این گفتمان در ساخت سیاسی فضا نمود یافت. در واقع ساخت زبانی ایدئولوژیک اسلامی، با هدف تقویت دال مرکزی و عناصر مفصل بندی کننده آن در جهت تقویت ظرف فضایی- مکانی آن یعنی (امت واحده اسلامی) به‌عنوان گفتمانی نو در ساخت سیاسی فضا ایران نمود یافت. دال مرکزی این ساخت زبانی، ایدئولوژی اسلامی بود. این دال غیر از ساخت سیاسی فضا، سایر حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را هم در بر گرفته بود. به‌طوری‌که فراتر از سطح نوشتار و گفتار، کنش سیاسی و اجتماعی را در جامعه ایرانی تحت تاثیر قرار داده بود. در واقع انقلاب ۵۷ با محوریت گفتمانی ایدئولوژی اسلامی شکل گرفت و فرایندهای سیاسی پس از آن هم، بر همین مبنا تنظیم می‌شد. در این ساخت زبانی، ایدئولوژی اسلامی به مفهوم نفی عنصر اصلی ظرف فضایی- مکانی در نظام مدرنیته یعنی دولت با مرزهای مشخص جغرافیایی است. در واقع امت اسلامی به‌عنوان ظرف فضایی- مکانی این گفتمان همه عناصر مربوط به تعریف مدرن را در می‌نوردد؛ به‌جای آن قلمرو، همان گستره جهانی است و حوزه عمل قدرت، کل بستر جغرافیایی می‌گردد. کلیه عناصر مفصل بندی کننده این گفتمان نیز یعنی، قانون‌ها و مقررات، فقه شیعه، روشنفکران بومی گرا، بازسازی گفتمان نظام سیاسی صدر اسلام، اینترنت‌اسیونالیسم انقلابی و جنگ همه در جهت تقویت دال مرکزی و ظرف فضایی- مکانی این گفتمان یعنی، «امت واحده» اسلامی عمل کردند و موجب هژمونی این گفتمان بر ساخت سیاسی فضایی ایران از سال ۱۳۵۷ به بعد شدند و این هژمونی فضایی تا دوران کنونی به اشکال مختلف همراه با آیین‌ها، نمادها و نشانه‌های خود و بعضاً متفاوت با صبغه آغازین خود ادامه دار بوده است.

تشکر و قدردانی: موردی توسط نویسنده گزارش نشده است.

تأییدیه‌های اخلاقی، تعارض منافع: موردی توسط

اسلامی، پشتیبانی از منافع مستضعفان در قبال مستکبران، حمایت از نهضت‌های آزادی بخش، گسترش بیداری اسلامی و ترویج ارزش‌های انقلاب در جهان اسلام، برقراری نظام عادلانه بین المللی و مبارزه با نظام سلطه جهانی دانست.

ظرف فضایی- مکانی

ظرف فضایی- مکانی گفتمان ایدئولوژیک اسلامی، همچنان که پیشتر مطرح شد، امت اسلامی بود. در اندیشه امت اسلامی، مرزهای جغرافیایی، فراتر از مرزهای ملی هستند و کل جهان اسلام را شامل می‌شوند. پس ساخت سیاسی فضا در اینجا فقط معطوف به کشور نیست، بلکه کل جهان اسلام را نیز شامل می‌شود. این ظرف فضایی- مکانی روایتی اسلام گونه از امت واحده اسلامی است که در آن «امت» در صدر اسلام به منظور فراتر رفتن از ساختار قبیله‌ای عربستان پیش از اسلام مطرح شد و غالباً در تعارض با ظرف مکانی گفتمان «مدرنیسم» دولت- ملت در نظر گرفته می‌شود. در سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۸ این گفتمان سیاست‌های فضایی کشور را در قالب ایده امت اسلامی تعریف می‌کرد یا دست کم به‌صورت اندیشه‌ای اتوپایی در پی ایجاد آن بود.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر به بررسی تبیین رابطه بین فضا، قدرت و گفتمان در ساخت سیاسی فضای ایران در دهه اول انقلاب پرداخته تا به درک نشانه‌های اصلی و مفصل بندی گفتمان هژمون و همچنین روند تاثیرگذاری آن در ظرف فضایی- مکانی نائل آید. در یک نگاه کلی می‌توان گفت که، انقلاب ۵۷ از همان آغاز دارای دو هدف بود؛ نخست، مقابله با ساخت مطلقه قدرت که مورد اجماع همگان بود و خود را در نمایه‌ای به‌نام سیاست هم‌ارزی نشان داد؛ دوم، اسلامی کردن ساخت دولت و ضدیت با نوسازی فرهنگی- اجتماعی ایران در عصر پهلوی که به طور عمده از سوی نیروهای مذهبی دنبال می‌شد. گفتمان ایدئولوژیک اسلامی که پس از انقلاب به گفتمان غالب و مسلط بدل شد، بیشتر بر هدف دوم تاکید می‌کرد و در مقابل دال مرکزی مدرنیسم غربی، ایدئولوژی اسلامی را محور ایجاد گفتمان سیاسی فضای جدید قرار داد.

بی تردید و در گام نخست، توفیق نظام اسلامی به دلیل سیاست هم‌ارزی بین گفتمان‌های مختلف از سویی و از سوی دیگر کاریزمای امام نقشی بی‌بدیل را در این مهم ایفا نمود. گفتمان ایدئولوژیک اسلامی از یک سو بازتاب دهنده تمامی عناصر مترقی و انقلابی سایر گفتمان‌ها بود و از سوی دیگر،

نویسنده گزارش نشده است.

سهم نویسندگان و منابع مالی/حمایت‌ها: موردی

توسط نویسنده گزارش نشده است.

منابع

- ۱۴- بشیریه، حسین. (۱۳۸۷). دیپاچه‌ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی، تهران: نگاه معاصر، ص ۶۳
- ۱۵- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۹۸). زیست جنبش (این جنبش یک جنبش نیست)، تهران: نگاه معاصر، ص ۷۸.
- ۱۶- حقیقت، سید صادق. (۱۳۹۱). روش شناسی در علوم سیاسی، چاپ سوم، قم: موسسه انتشارات دانشگاه مفید، ص ۵۹۹.
- ۱۷- جیمسون، فردریک. (۱۳۸۶). درباره مطالعات فرهنگی، ترجمه جمال محمدی، مجموعه مقالات مطالعات فرهنگی: دیدگاه‌ها و مناقشات، گردآوری محمد رضایی، نوبت اول، تهران: جهاد دانشگاهی، ص ۸۷.
- ۱۸- خمینی، روح الله. (۱۳۶۰). مسائل سیاسی و حقوقی، به کوشش عبدالکریم بی آزار شیرازی، تهران: نشر انجم کتاب، صص ۹-۱۷۸.
- ۱۹- خمینی، روح الله. (۱۳۵۷). ولایت فقیه و حکوت اسلامی، تهران: نشر سپهر، صص ۴-۵۳، ۱۹-۶-۹۰.
- ۲۰- دهشیری، محمدرضا. (۱۳۸۰). «چرخه آرمان گرایی و واقع گرایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه سیاست خارجی، سال پانزدهم، شماره ۲، صص ۳۶۹-۳۹۷.
- ۲۱- سمعی، محمد. (۱۳۹۷). نبرد قدرت در ایران (چرا و چگونه روحانیت برنده شدند؟)، تهران: نشر نی، ص ۷۴.
- ۲۲- شریعتی، علی. (۱۳۵۸). امت و امامت، تهران: انتشارات قلم، صص ۳-۴۲، ۳-۱۲۲، ۲۴.
- ۲۳- شریعتی، علی. (۱۳۵۵). انتظار مذهب اعتراض، تهران: انتشارات بی جا، صص ۱۵-۱۴.
- ۲۴- شریعتی، علی. (۱۳۵۴). از کجا آغاز کنیم، بی جا: انجمن دانشجویان مسلمان، ص ۸.
- ۲۵- شریعتی، علی. (۱۳۵۰). فاطمه، فاطمه است، تهران: حسینیه ارشاد، ص ۳۰.
- ۲۶- فردید، احمد. (۱۳۸۱). دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمان، به کوشش محمد مددپور، تهران: موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر، صص ۲۵-۱۱.
- ۲۷- فوران، جان. (۱۳۸۹). مقاوت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد تدین، چاپ دهم، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ص ۳۵۸.
- ۲۸- قهرمانی، مریم. (۱۳۹۳). ترجمه و تحلیل انتقادی گفتمان (رویکرد نشانه‌شناختی)، چاپ دوم، نشر علم، ص ۵۳.

- ۱- آبراهامیان الف، پرواند. (۱۳۸۹). ایران بین دو انقلاب، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، چاپ شانزدهم، تهران: نشر نی، صص ۷-۶۵۵.
- ۲- آبراهامیان ب، پرواند. (۱۳۸۹). تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، چاپ پنجم، تهران: نشر نی، صص ۲۹۲، ۳۰۷-۸.
- ۳- آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۳). مشروطه ایرانی، چاپ چهارم، تهران: اختران، ص ۶۶.
- ۴- آل احمد، جلال. (۱۳۸۷). غرب زدگی، تهران: انتشارات دانشگاهیان، ص ۲۴.
- ۵- ابراهیمی، نبی الله. (۱۳۸۹). تحلیل گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دوره جنگ تحمیلی، فصلنامه نگین ایران، سال نهم، شماره ۳۴، صص ۶۱-۷۶.
- ۶- استوری، جان. (۱۳۹۷). مطالعات فرهنگی درباره مطالعات عامه، ترجمه حسین پاینده، چاپ پنجم، تهران: نشر آگه، صص ۹-۲۸.
- ۷- اسمیت، آنتونی. دی. (۱۳۹۱). ناسیونالیسم و مدرنیسم، ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ اول، تهران: نشر ثالث، ص ۴۳.
- ۸- اشمیت، کارل. (۱۳۹۱). الاهیات سیاسی، ترجمه: لیلا چمن خواه، تهران: نگاه معاصر، ص ۱۶۳.
- ۹- افشلی، رسول. (۱۳۹۶). روش شناسی در جغرافیای سیاسی و ژئوپلیتیک، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۹۴.
- ۱۰- الگار، حامد. (۱۳۶۸). میرزا ملکم خان، ترجمه جهانگیر عظیمی، تهران: نشر شرکت سهامی انتشار، ص ۱۹.
- ۱۱- بارکر، کریس. (۱۳۹۱). مطالعات فرهنگی (نظریه و عملکرد)، ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ص ۱۴۸.
- ۱۲- بازرگان، مهدی. (۱۳۶۳). انقلاب ایران در دو حرکت، چاپ پنجم، ناشر مهدی بازرگان، ص ۵-۱۵۴.
- ۱۳- بشیریه، حسین. (۱۳۹۳). زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران، ترجمه علی اردستانی، تهران: نگاه معاصر، صص ۹۸-۹۰.

- 42- Barrett, M. (1991). 'Ideology, Politics, hegemony: from Gramsci to Laclau and Mofe', in M. Barrett: The Politics of Truth. From Marx to Foucault. Cambridge: Polity Press, 54.
- 43- Bashiriyeh, Hossein. (1984). The State and Revolution in Iran, 1962-1982, New York: St. Martin's Press, 170-1.
- 44- Bourdieu, Pierre. (2005). Language and Symbolic Power, Tranlated by: Gino Raymond and Matthew Adamson, London, Polity Press, 39.
- 45- Fairclough, Norman. (2010). Critical Discourse Analysis The Critical Study of Language. Second published, London and New York, Routledge, 126-127.
- 46- Foucault, M. (2001). 'Question of Method'. In Essential Works of Michel Foucault, Vol. 3: Power, J. D. Faubion (eds), Harmondsworth: Penguin, 223-38.
- 47- Foucault, M. (1972). The Archaeology of Knowledge, London: Tavistock, 117
- 48- Hall, S. (1985). "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates", Critical Studies in Mass Communication, 113-14.
- 49- Hall, S. (1980). "Culrural Studies and the center: Some Problematics and Problems" in S. Hall et al. (eds) Cultur, media, Language, London: Hutchinson, 29.
- 50- Kedourie, Elie. (1971). Nationalism in Asia and Africa, London: Weidenfeld and Nicolson, 70.
- 51- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (2001). Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, Second Published, London, Verso, 105-116.
- 52- Laclau, E. (1990). New Reflections on the Revolution of Our Time, London: Verso, 66
- 53- Moussavi, Kazem. (1992). A New Interpretation of the Theory of Vilayati Fagih, Middle Eastern Studies 28, no.1. (jan), 107
- ۲۹- کاتوزیان، محمد علی همایون. (۱۳۹۲). تضاد دولت و ملت (نظریه تاریخ و سیاست در ایران)، چاپ دهم، تهران: نشر نی، صص ۷-۲۰۶.
- ۳۰- لاکلاؤ، ارنستو و موفه، شانتال. (۱۳۹۷). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی (به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال)، ترجمه محمد رضایی، چاپ سوم، تهران: نشر ثال، ص ۱۷۱.
- ۳۱- مالشویچ، سینیشا. (۱۳۹۰). جامعه شناسی قومیت، ترجمه پرویز دلیرپور، چاپ اول، تهران: نشر آمه، صص ۶-۶۴.
- ۳۲- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). پیرامون جمهوری اسلامی، قم: انتشارات صدرا، صص ۸-۲۴۶.
- ۳۳- میرسپاسی، علی. (۱۳۸۷). روشنفکران ایران: (روایت‌های یاس و امید)، ترجمه عباس مخبر، چاپ چهارم، تهران: نشر توسعه، صص ۸-۱۷۲.
- ۳۴- میروسوی، سید علی. (۱۳۹۲). اسلام، سنت، دولت مدرن (نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه)، چاپ سوم، تهران: نشر نی، صص ۷۱-۶۹، ۹۳، ۹۶.
- ۳۵- نراقی، احسان. (۱۳۵۶). غربت غرب، چاپ چهارم، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، ص ۳۲.
- ۳۶- وبر، ماکس. (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه، اقتصاد و جامعه، تهران: انتشارات مولی، صص ۴-۲۳.
- ۳۷- وحدت، فرزین. (۱۳۹۳). رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت خواه، چاپ چهارم، تهران: نشر ققنوس، صص ۴-۲۰۰، ۲۳۷، ۲۳۶.
- ۳۸- ون دایک، تئون ای. (۱۳۸۹). مطالعاتی در تحلیل گفتمان، ترجمه شعبان ایزدی، غلامرضا کاشی و دیگران، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۳-۱۱۲.
- ۳۹- هاشمی، محمد منصور. (۱۳۸۳). هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران: انتشارات کویر، صص ۹-۲۰۳.
- ۴۰- هوراث، دیوید. (۱۳۹۷). گفتمان، ترجمه احمد صبوری، تهران: انتشارات آشیان، صص ۱۷۳-۱۷۰.
- ۴۱- یورگنسن، ماریان و فلیپس، لوئیز. (۱۳۹۳). نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، چاپ سوم، تهران: نشر نی، ص ۵۷.