

گفتمان هویت ملی جریان سوسیالیسم قبل و بعد از انقلاب اسلامی؛ با تطبیق اندیشه کیانوری و بشیریه

علیرضا کلانتر مهرجردی^۱ - محمدباقر خرمشاد^۲

دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۳۰

چکیده

مسئله هویت، عمری به درازای حیات و خلقت آدمی دارد. در واقع انسان تنها موجودی است که بدون درک از چیستی و کیستی خود نمی‌تواند حیات و تداوم داشته باشد. با این حال همواره در سایه روش‌های مختلف تبیین این مفهوم است که می‌توان سخنی از هویت ملی به میان آورد. هویت‌ها، به مثابه شالوده‌ها و سازه‌های اجتماعی در فرایند شالوده‌ریزی یا سازه‌گرایی اجتماعی باز تفسیر و همواره در سایه باز تفسیرها از روش‌های مختلف برای تبیین این مفهوم استفاده می‌شود؛ نویسندگان با انتخاب روش تحلیل گفتمان برای خوانش هویت ملی، در پی ارائه یک مدل و الگو از گفتمان هویت ملی یکی از جریان‌های عمده فکری می‌باشند؛ ارائه الگو و مدل به تحلیل، درک و چیستی مسأله کمک بیشتری می‌کند. جریان چپ یا آنچه پژوهشگر آن را سوسیالیسم مارکسیسم می‌نامد به عنوان یکی از جریان‌های موثر در تاریخ معاصر ایران است. این مقاله، ضمن درک تطور کلیت گفتمان هویت ملی در سیر تاریخی، به یک الگوی گفتمان هویت ملی در جریان پیش گفته دست یافته است.

واژگان کلیدی: گفتمان، هویت ملی، جریان سوسیالیسم، ایران

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی kalantarmehrjardy975@yahoo.com
۲. استاد جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) khoramshad@atu.ac.ir

مقدمه

واقعیت تاریخی نشان می‌دهد که هویت سازی ملی فرآیندی همیشگی و ناتمام است و نباید تصور شود که وقتی ملتی شکل گرفت به خودی خود تداوم می‌یابد و به هیچ تلاش و سازوکار پشتیبانی کننده‌ای نیاز ندارد بلکه برعکس ملت و روح ملت بودگی در معرض فراز و فرود و چالش‌های جدی قرار دارد (جلایی‌پور، ۱۳۹۲: ۲۷۶)؛ از این رو فرآورده گفتمانی جریان‌ها می‌تواند بر فرآیند ملت‌سازی موثر افتد. جاکرسن^۱ می‌گوید: آدمی همواره دلبسته احساس تمایز بوده و قدیمی‌ترین گفتمان‌ها را حول آن شکل داده است (تاجیک، ۱۳۸۴). آنتونی اسمیت^۲ بر این باور است که از میان تمام هویت‌های جمعی که امروزه افراد در آن سهیم‌اند هویت ملی، به عنوان عالی‌ترین و بنیادی‌ترین سطح هویت است (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۳). بحث درباره این که ما که هستیم؟ چگونه مؤلفه‌های هویتی خود را مورد تعریف قرار می‌دهیم؟ چه اغیاری برای خود شناسایی می‌کنیم؟ و چه نسبتی با دیگران داریم؟ یک مسأله‌ای بنیادی است.

هویت‌ها، پدیده‌های فراتاریخی، عاری از اقتصاد، مذهب، ایدئولوژی، تاریخ و جغرافیای خاص نیستند بلکه سازه‌های اجتماعی‌اند که با تکیه بر حافظه جمعی و تمامی منابع معرفتی و با در نظر گرفتن ساختار عینی اجتماعی، ایجاد، تعریف و در طول زمان تفسیر می‌شوند و جوامع، حکومت‌ها و نهادها در ایجاد، حفظ و تقویت آن نقش اساسی ایفا می‌کنند (گل‌محمدی، ۱۳۸۰: ۱۷). کاستلز^۳ در این باره می‌گوید: «منظور من از هویت، برساختن فرهنگی معنا توسط کنش‌گر اجتماعی است» (کاستلز، ۱۳۸۴: ۱۰۱). در کنار دیدگاه‌های کلاسیک به هویت، در پایان قرن ۲۰، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های نوین به مسأله هویت ایجاد شد که دارای ماهیت و ساحت هستی‌شناسانه، و بر نقش زبان و گفتمان در ساختن هویت تأکید می‌کند (مسکوب، ۱۳۷۹: ۷) از یک طرف بنیادی‌ترین باورهای لاکان^۴ پیرامون ذهنیت و هویت، تشابه آن دو به ساختار زبان است (تاجیک، ۱۳۸۴: ۸۶) و از طرفی دیگر گفتمان‌ها در واقع منظومه‌های معانی هستند که در آن نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند هویت و معنا می‌یابند. از مفروضات گفتمان این است که جهان، پراکنده و پیچیده است و تنها از گذر مقوله بندی‌های گفتمانی ما درک می‌شود (منوچهری و همکاران، ۱۳۷۸: ۱۰۶-۱۰۵). از طرفی جریان‌شناسی سیاسی شاکله‌ای نظم بخش به داده‌های به ظاهر پراکنده و چارچوبی برای تحلیل هست‌های فکری سیاسی از حالت کلان به

1. M Jurgenson
2. Smith
3. Manuel Castells
4. Jacques Lacan

خرد است که به مطالعه‌ی جامعه شناختی جهت تمایز حوزه‌ی اندیشگی آن جریان‌ها در بستر مناسبات سیاسی، منافع و نهادهای اجتماعی و سیاسی می‌پردازد. در همین راستا جریان گفتمان به عنوان یک رویکرد روش در بازشناسی و تبیین بهتر معنای هویت توسط پژوهشگران به کار گرفته می‌شود. به عبارتی دغدغه اصلی مقاله، واکاوی گفتمان یکی از جریان‌های فکری سیاسی ایران معاصر پیرامون هویت ملی برای ترسیم مدل و الگوی تلفیقی جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم بعد و قبل انقلاب اسلامی است. لذا تحولات سیاسی اجتماعی آن جایی مورد نظر است که بتواند موضع هویتی را در چارچوب جریان گفتمان‌ها تبیین کند.

بدین منظور پژوهشگران با واکاوی هویت ملی در جریان گفتمان سوسیالیسم که آوازه آن از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و از طریق ایرانیان مهاجر به قفقاز، آذربایجان و استانبول به ایران رسیده است (آزادی، ۱۳۹۰: ۳۳-۳۴) به عنوان یک جریان گفتمان موثر در تاریخ معاصر ایران برگزیدند و با انتخاب دو متفکر در دو برهه زمانی، در سه محور فرهنگ، سیاست و اجتماع به مساله هویت ملی خواهند پرداخت.

چارچوب مفهومی

الف - پیشینه خوانش هویت

پیش از تبیین جریان گفتمان سوسیالیسم برای خوانش هویت ملی، لازم است نگاهی گذرا به روش‌های مورد استفاده برای فهم هویت ملی توسط سایر پژوهشگران بیان‌داریم: حسین محمدپرست (۱۳۸۹) در رساله دکتری خود بر اساس دیدگاه‌های مارکس، مانهایم^۱، پارسونز^۲، کاستلز، هابرماس^۳ از کنش متقابل نمادی درباره هویت به عنوان چارچوب نظری پژوهش سخن گفته است. ابراهیم حاجیانی در مقاله‌ای، هویت ملی را دارای هفت بُعد اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، مذهبی، فرهنگی و زبانی دانسته و از فراتحلیل برای بررسی این هفت بُعد بدون در نظر گرفتن جریان‌های سیاسی سخن گفته است (حاجیانی، ۱۳۷۹: ۲۲۳-۱۹۳). جواد طباطبایی در کتاب «دیاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» تجربه ملت و هویت ایرانی را قابل قیاس با تجربه ملت‌سازی در غرب نمی‌داند و در ایده‌اش از تقابل دو هویت اسلامی و ایرانی سخن به میان می‌آورد. رضا داوری در کتاب‌های «ناسیونالیسم و حاکمیت ملی» و «استقلال؛ ناسیونالیسم و

1. Karl Mannheim
2. Talcott Parsons
3. Jürgen Habermas

انقلاب»، متأثر از افرادی چون هایدگر به مسأله زبان و هویت می‌پردازد. داریوش شایگان در کتاب «افسون زدگی جدید»، متأثر از فلاسفه فرانسوی چون گروسه^۱ و کربن^۲ به آمیختگی سنت ایرانی و اسلامی و هماهنگی متافیزیکی آن‌ها باور دارد. ابوالحسنی (۱۳۸۶) در مقاله‌ای تحت عنوان «مولفه‌های هویت ملی با رویکرد پژوهشی»، ضمن تقسیم هویت به پنج نوع خانوادگی، قومی، ملی، دینی و فراملی، جهانی، هویت ملی را در ابعاد تاریخی، اجتماعی، جغرافیایی، فرهنگی و سیاسی بررسی می‌کند. هیرمیداس باوند (۱۳۷۷) در مقاله‌ای با عنوان «چالش‌های برون مرزی و هویت ایرانی در طول تاریخ» بر این باور است که هویت به عنوان یک پدیده تغییرپذیر در طول تاریخ برای تحقق اهداف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه کارساز خواهد بود. حال با نظر به پژوهش‌های مورد اشاره، پژوهشگران با گزینش جریان گفتمان به عنوان رویکرد روش، هویت ملی را از منظر جریان گفتمان سوسیالیسم به عنوان یکی از جریان گفتمان‌های ایرانی مطالعه قرار کرده‌اند.

ب- هویت ملی

واژه هویت از کلمه Identitas «مشابه و یکسان» می‌آید. این واژه در یک معنا به ویژگی یکتایی و فردیت، یعنی تفاوت‌های اساسی که یک شخص را از همه کسان دیگر به واسطه هویت «خودش» متمایز می‌کند، اشاره دارد (بایرون، ۱۹۹۷: ۴۹؛ در فکوهی، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۴). در سنت جامعه‌شناسی نظریه‌های هویت در ابتدا با جیمز^۳ و مید^۴ شروع و بعدها از طریق گافمن^۵، برگر^۶ استقرار یافت. اما هویت ملی به عنوان یکی از هویتها، اصلی‌ترین سنتز و حلقه ارتباطی بین هویت‌های خاص محلی و هویت‌های عام فراملی است (حاجیانی، ۱۳۷۹: ۱۹۷) که مهم‌ترین ویژگی هر ملت، تاریخ و سرزمین مشترک محسوب می‌شود (مهیمنی، ۱۳۷۹: ۳۰۶). از یک طرف هویت ملی فرآیند پاسخ‌گویی آگاهانه یک ملت به پرسش‌هایی درباره‌ی خود، گذشته، کیفیت، زمان، تعلق، خاستگاه اصلی و دائمی، حوزه تمدنی، جایگاه سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و ارزش‌های ملهم از هویت تاریخی یک ملت است (نیازی، ۱۳۹۱: ۱۰۷)؛ از طرف دیگر مجموعه‌ای از گرایش‌ها و نگرش‌های مثبت به عوامل و عناصر و الگوهای معنابخش و

1. René Grousset
2. Henry Corbin
3. William James
4. George Herbert Mead
5. Erving Goffman
6. Peter Ludwig Berger

یکپارچه کننده در سطح یک کشور، به منزله‌ی یک واحد سیاسی را هویت ملی می‌نامند (صنیع، ۱۳۸۴: ۱۰۴)؛ هویت ملی هر فرد به صورت بخشی از کل هویتش در رابطه با جامعه‌ای که بدان تعلق دارد، شکل می‌گیرد (رواسانی، ۱۳۸۰: ۱۹).

پ- سوسیالیسم مارکسیسم

سوسیالیسم با مشخصه‌هایی نظیر برابری، مالکیت اشتراکی، جمع‌گرایی، همیاری و تعاون، ضرورت رفع و تأمین نیازها، عدالت اجتماعی و مبارزه با امپریالیسم شناخته شده است و محوری‌ترین شخصیت آن مارکس^۱ است که اعلام کرد مسأله امروز، نه تفسیر جهان بلکه تغییر آن است؛ اما چون کارگزاران این تغییر را به دقت روشن نساخت، زمینه برای پیشنهاد کارگزاران تاریخی گوناگون از انقلابیون حرفه‌ای لنین گرفته تا جنبش خودجوش لوکزامبورگ و شوراهای کارگری گرامشی آماده شد. رویکرد مارکس بر مفاهیمی چون پراکسیس و از خود بیگانگی در آثار دوران جوانی و گرایش او به تأمل در ساخت‌ها در آثار پیری، زمینه اختلافاتی فلسفی را ایجاد کرد که در قرن بیستم به ویژه در تعبیر گوناگون مارکسیست‌های هگل‌گرا نظیر لوکاچ و فرانکفورتی‌ها و مارکسیست‌های ساخت‌گرا نظیر آلتوسر بازتاب یافته است. مارکسیسم، لنینیسم، مائوئیسم، استالینیسم، چپ نو هر کدام عنوانی برای بحث‌های مستوفی در بازشناسی مارکسیسم به عنوان مکتب و در عرصه تاریخ و عمل است (ابنشتاین و فاگلمان، ۱۳۶۶: ۲۷۱-۲۷۲). مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی تحت تأثیر اندیشه‌های مارکس در اواخر قرن ۱۹ پدیدار شد که اساس آن در «مانیفست کمونیست»، نوشته مارکس و انگلس این گونه بیان شده است: تاریخ جوامع، تاریخ مبارزه طبقاتی بوده و در دنیای کنونی مبارزه دو طبقه بورژوازی و پرولتاریا تاریخ را رقم خواهد زد (حاتمی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). به طور کلی از منظر این پژوهش، این جریان با اصالت به جمع و تأکید بر مبارزه طبقاتی، تأثیر عمده‌ای در رادیکال کردن جو فکری قرن بیستم در سطح جهان و همچنین فضای داخلی ایران گذاشته است (بشیری، ۱۳۸۰: ۲۱). این مقاله اندیشه‌ای را که از این گفتمان متأثر و یا در آن هوای فکری تنفس کرده را در یک حالت طیفی برای شمولیت همه متأثران آن لحاظ کرده است.

ت- الگوی تحقیق

با مرور روش‌های تبیین هویت ملی در نگاه پژوهشگران ایرانی و با عنایت به اینکه حاجیانی

هویت ملی را در هفت بعد و ابوالحسنی هویت ملی را در پنج وجه تقسیم‌بندی کرده‌اند این مقاله با برگرفتن ابعاد سه‌گانه سیاست، فرهنگ و اجتماع به عنوان وجوه کلان و کارساز به تبیین مسأله هویت ملی خواهد پرداخت.



الگوی (۱-۱) تعیین هویت ملی مقاله

چارچوب روشی

الف- جریان

جریان به لحاظ لغوی در معنای روان شدن امری است (معین ۱۳۸۶: ۳۶۴) و همچنین به مجموعه‌ای از رویدادها و اندیشه‌ها در جهت هدفی خاص اطلاق شده است (دهخدا، ۱۳۸۵: ۸۶۹). در معنای اصطلاحی جریان، به عمل جمعی اختیاری یا هدایت شده، که در بستری مشترک و جهتی معین حرکت داشته را گویند. لذا جریان‌شناسی در دل جامعه‌شناسی معنا یافته و به تبع آن جریان‌شناسی سیاسی در جامعه‌شناسی سیاسی مورد توجه است (خرمشاد، ۱۳۹۲: ۶۴). جریان‌شناسی به شناخت منظومه‌ای، چگونگی شکل‌گیری فکر، تبدیل فکر به یک سازمان و جنبش، مطالعه سیر تطور از تولد تا رکود و چهره‌های اثرگذاری‌پردازد. نکته دیگر معادل‌هایی چون گروه (نقیب زاده، ۱۳۸۰: ۶۸)، طبقه، صنف و گروه ذی‌نفوذ (دورژه، ۱۳۸۷: ۱۵۳، ۱۸۵، ۲۰۵)، قشر (گیدنز، ۱۳۸۶: ۲۲۴)، حزب (میخلز، ۱۳۸۵: ۲۸۹)، جناح (معین، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶).

۳۶۹)، طیف و جبهه (معین، ۱۳۸۶: ۶۳۱، ۳۶۱) است که اگر چه به ظاهر با جریان یکسان پنداشته شده اما دارای وجوه تشابه و تمایز بوده است (خرمشاد، ۱۳۹۲: ۶۵). جریان‌شناسی سیاسی راهی نو، برای تأملات درست‌تر، عینی‌تر، کاربردی‌تر و جامع‌نگرانه‌تر در اطراف پدیده‌های سیاسی و تحولات سیاسی و اجتماعی جوامع فراهم می‌آورد.

ب- گفتمان

واژه گفتمان با سابقه هفت‌صدساله، از واژه فرانسوی Dis-coor و لاتین Discurs-us به گفتگو، محاوره و از واژه Discurre/Discursum به معنی طفره رفتن و تعلل ورزیدن گرفته شده است (مک دانل^۱، ۱۳۸۰: ۱۰). معادل‌های فارسی گفتمان عبارتند از: گفتار، سخن، وعظ، بحث و مقال (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۴). فرهنگ لانگمن، گفتمان را به مثابه واحدهای زبانی بالاتر در نظر می‌گیرد که هم محتوا و فحوای زبانی آن‌ها و هم زمینه و بافت اجتماعی-زبانی مدنظر باشد. زلیگ هریس^۲ به عنوان اولین شخصی که واژه گفتمان را وارد حوزه زبان‌شناسی کرد، آن را به همین معنا گرفت (مک دانل، ۱۳۸۰: ۱۳). گفتمان‌ها در واقع منظومه‌های معانی هستند که در آن نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند هویت می‌یابند. لاکلا و موف معتقدند هر عمل و پدیده‌ای برای معنادار شدن و قابل فهم شدن باید در درون نظام گفتمانی قرار گیرد (منوچهری و همکاران، ۱۳۷۸: ۱۰۶-۱۰۵). به عبارت دیگر، برای اینکه اشیاء و فعالیت‌ها قابل فهم باشند، باید به عنوان جزئی از یک چارچوب گسترده‌تر معانی وجود داشته باشند. یک تکه سنگ، بسته به این که در کدام زمینه خاص اجتماعی قرار می‌گیرد، معانی و هویت‌های متفاوتی می‌یابد (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۲۰۱).

پ- جریان گفتمان

نظریه گفتمان برای تحلیل پدیده‌های سیاسی-اجتماعی در سطح کلان مناسب است و مفاهیمی نظیر مفصل‌بندی^۳، هژمونی^۴، دال مرکزی^۵، زنجیره هم‌ارزی^۶، ازجاشدگی^۷، غیریت^۸ و عناصر^۹ که در زمره مفاهیم کانونی آن به شمار می‌روند نیز در سطح انتزاعی و کلان مطرح می‌شوند، لذا برای

1. Diane Macdonell
2. Zellig Harris
3. Articulation
4. Hegemony
5. Nodal point
6. Equivalence
7. Dislocation
8. Antagonism
9. Elements

بررسی این مفاهیم لاجرم می‌بایست از ابزارهای تحلیلی مناسب استفاده کرد. آن‌چه را که رویکرد جریان‌شناسی سیاسی در اختیار ما قرار می‌دهد با روش گفتمانی لاکلاو موف تلفیق می‌شود تا به صورت کاربردی بتوان داده‌های مورد نظر را حول مسأله توصیف و تحلیل کرد. در الگوی جریان‌گفتمان و با توجه به ظرفیت‌های گفتمانی لاکلاو موف و ظرفیت‌های جریان‌شناسی سیاسی، پژوهشگران بسان معجونی مشترک می‌توانند با بهره‌گیری از نقاط قوت هر یک از آنها به مولفه‌های زبان، زمان، بستر واقعیت‌های اجتماعی و جریانی به طور همزمان پردازد. بنابراین، جریان که صبغه عمل اجتماعی و اندیشه‌ای یک مکتب فکری را مشخص می‌کند با قرار گرفتن در کنار روش تجزیه و تحلیل گفتمانی، ظرفیت مناسبی را برای بررسی ساختار درونی یک اندیشه، توضیح چگونگی معنایابی مفاهیم در درون ساختار یک اندیشه، نحوه جذب مفاهیم جدید در یک گفتمان و تغییر و تطبیق آنها در مفصل‌بندی نوین، توضیح رقابت و غیریت‌سازی بین گفتمان‌ها در وضعیت سیاسی - اجتماعی جامعه، تبیین نقش رهبران به عنوان سوژه‌های سیاسی در تحقق و شکل‌گیری گفتمان‌ها و توضیح تحول اجتماعی گفتمان‌ها و فرآیند افول گفتمان‌های مسلط و شرایط غلبه گفتمان‌های جدید شاهد خواهیم بود. به عبارتی جریان گفتمان بستری است که دارای زمینه‌ای اجتماعی است از این منظر هم‌سویی جریان‌شناسی سیاسی و گفتمان به عنوان روش مطالعه‌ی هویت ملی در این مقاله برگزیده شد. در همین راستا الگوی شماتیک ذیل بیان‌گر روش تحلیل گفتمان لاکلاو موف در مواجهه با مسأله پژوهش است که در آن ضمن توجه به سه وجه سیاست، اجتماع و فرهنگ، دالها، دگرها و عناصر تبیین خواهد شد.



الگوی (۱-۲) گفتمانی تبیین هویت ملی

جریان گفتمان سوسیالیسم و هویت ملی

مفاهیم ملت، ملی و اصطلاحاتی از این دست در اندیشه مارکسیستی جایگاهی ندارند. با این حال، حزب توده به عنوان نماد جریان گفتمان سوسیالیسم این دال‌ها را وارد گفتمان خود می‌کند تا با تغییراتی، این مفهوم را از هژمونی سایر گفتمان‌ها خارج و به «عنصر» تبدیل کند. گفتمان سوسیالیسم در ایران که با فعالیت بازماندگان ۵۳ نفر گسترش و پس از آن با انواع گروه‌های انشعابی از حزب توده ادامه یافت نسبت به سایر جریان‌های سیاسی برونی از قدمت بیشتری برخوردار بوده و تأثیرات زیادی نیز بر جامعه ایران گذاشته است اگرچه در میان بخش وسیعی از مردم، چهره‌ای منفی داشت و به عنوان ابزار سیاست شوروی در ایران شهرت یافت؛ هرچه از وقوع انقلاب اسلامی طی شد شاهد تغییر این جریان گفتمان در سال‌های بعد از دهه هفتاد هستیم که برآیند تغییرات اندیشه مارکسیستی در جهان است. بدین ترتیب جریان-گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم، به بازسازی خود بر مبنای تحولات جهانی همت گماشته و چنان که خواهیم گفت از اندیشه کیانوری تا بشیریه شاهد تحول نگاه سوسیالیسم ایرانی خواهیم بود؛ تغییری که گویا با نظریه‌پردازی‌های اندیشمندان مارکسیست غرب هم راستا بوده است.

نورالدین کیانوری؛ نماد جریان سوسیالیسم قبل انقلاب اسلامی

نورالدین کیانوری در سال ۱۲۹۴ چشم به جهان گشود و از کنگره اول حزب سوسیالیسم به عضویت «کمیسیون تفتیش» انتخاب شد وی به عنوان یک مارکسیست متعهد دیدگاهی استالینی داشت (بهرروز، ۱۳۹۱: ۵) و با برگزاری دومین کنگره در اردیبهشت ۱۳۲۷ که در آن حزب توده به طور رسمی خود را حزبی «مارکسیست-لنینیست» معرفی کرد، به عضویت کمیته مرکزی درآمد. یک سال بعد از ترور نافرجام شاه، این حزب غیرقانونی اعلام و چندتن از جمله کیانوری بازداشت شدند (بی بی سی، ۱۳۸۷). با وقوع کودتای ۲۸ مرداد، کیانوری پس از ۴ سال زندگی مخفیانه به اتحاد شوروی و پس از آن به آلمان شرقی رفت (کیانوری، ۱۳۷۱: ۴۲۹). در حوالی سال ۱۳۵۰ فعالیت حزبی را از سر گرفت و همزمان با اوج‌گیری انقلاب اسلامی، کیانوری در کنگره حزب در آلمان شرقی به دبیر اولی حزب توده برگزیده شد و با حمایت از انقلاب علیه جریان گفتمان لیبرال موضع گرفت.

کیانوری به عنوان رهبر بلامنازع حزب، تعریفی «من درآوردی» از خط امام خمینی ارائه داد

که مهم‌ترین اصل آن «مبارزه با امپریالیسم آمریکا» بود و در دفاع از روش سیاسی خود، به دوست و دشمن رحم نکرد (امینی نجفی، ۱۳۹۰: ۷۸) بعدها در دو کتابش «خاطرات» و «گفتگو باتاریخ» به دفاع از دیدگاه‌های خود پرداخت و در زمانی که گورباچف به سرعت راه دوری‌گزینی از کمونیسم را طی می‌کرد، بسان یک کمونیست ارتدکس از «روابط» حزب توده با حزب کمونیست شوروی دفاع می‌کرد؛ هرچند در انتهای عمر و بعد از اتفاقات دوم خرداد ۷۶ شاهد اندک تغییرات در عناصر گفتمانی وی بودیم (کیانوری ب، ۱۳۷۶) اما به هر حال کیانوری ساخته جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم است که توسط پژوهشگران به عنوان نماد جریان گفتمان مطروحه برگزیده شد.

ابعاد و نشانه‌های هویت ملی در اندیشه کیانوری

الف- فرهنگ، نشانه‌ها و هویت ملی

کیانوری پیرامون دستاوردهای خود و حزبش (کیانوری، ۱۳۷۶: ۵۵۸-۵۵۹)؛ بر این نظر است که جریان گفتمانی که در آن پرورش یافته اندیشمندان زیادی را فریفته خود کرده بود. دین از وجوه فرهنگ و عناصر هویت ملی در این جریان گفتمان برخلاف ناسازگاری ذاتی، «به یک‌باره با آمدن کیانوری، فراتر از همراهی و پیروی از امام خمینی مطرح می‌شود» (خامه‌ای، ۱۳۹۰). کیانوری در دو کتاب خاطرات و پاسخ به تاریخ خود، کمتر به دین به عنوان یکی از عناصر هویت ملی اشاره می‌کند؛ رویکرد وی به دین را می‌توان تحت عنوان انترناسیونالیسم اسلامی درک کرد؛ که در این باره می‌گوید: «طبق انترناسیونالیسم اسلامی نیز اساس، ایدئولوژی است و هر ملتی بر اساس ایدئولوژی به ملت‌های دیگر کمک می‌کند و هر جا که تضادی پیدا شود آن را دوستانه حل می‌کند. چه تفاوتی بین این دو انترناسیونالیسم است؟» (کیانوری، ۱۳۷۱: ۱۲۵)؛ بدین ترتیب او بر این باور است که حزبی که موضع‌گیری علنی ضددینی نداشته باشد ولی طرفدار اصلاحات اجتماعی عمیق باشد، می‌تواند در میان توده‌ها گسترشی وسیع پیدا کند (کیانوری، ۱۳۷۶: ۵۶۲)؛ چه بسا حزب توده با ابداع و تولید واژه «خط امام» در پی اتخاذ رویکردی برای نزدیکی به جریان گفتمان اسلام‌گرا بود که با عدم ملاقات امام با نمایندگان حزب توده در پاریس ناکام ماند (امیر خسروی، ۱۳۸۷، شهروند: ۴۹).

کیانوری با آگاهی به قوت مذهب در جامعه ایران، می‌گوید: «کدام حزب کمونیستی می‌تواند در جامعه‌ای که ۹۵ تا ۹۷ درصد آن تمایلات مذهبی دارند تصور کند که بدون این نیروی عظیم می‌تواند انقلاب اجتماعی انجام دهد؟» (کیانوری، ۱۳۵۸: ۲۳) و یا می‌نویسد: «مذهب تشیع از لحاظ

تاریخی در ایران دارای سنن خلقی و ضد سیطره خارجی بوده است» (کیانوری، ۱۳۷۱: ۵۰۳). اهمیت عنصر زبان در اندیشه‌ورزی کیانوری را تنها با آگاهی وی به چهار زبان فرانسوی، آلمانی، روسی و انگلیسی نمی‌توان سنجد (کیانوری، ۱۳۷۱: ۴۵)؛ بلکه می‌بایست به حساسیت‌های وی دقت کرد: «باند کلمه فرنگی است؛ چرا اینقدر کلمات فرنگی استعمال می‌کنید؛ این فارسی ما، زیبا و قشنگ است... آن وقت رئیس جمهور ما می‌گوید راندمان!» (کیانوری، ۱۳۷۱: ۷۰) و یا می‌گوید: «شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی، این اثر بزرگ ادبی میهن ما، در حقیقت نه «شاهنامه» - به معنای تجلیل از شاهان بلکه «دادنامه» به معنای هواداری از مبارزان علیه زورگویی است» (کیانوری، ۱۳۷۱: ۵۳۰)؛ در مجموع عنصر زبان در حوزه گفتمانگی کیانوری، ذیل ابزاری برای انقلاب اهمیت می‌یابد (کیانوری، ۱۳۷۶: ۵۸۴).

ب- سیاست، نشانه‌ها و هویت ملی

برای فهم اهمیت عنصر سیاست (نوع حکومت، آزادی، سکولاریسم، مواجهه با خارج و...) در هویت ملی از نگاه کیانوری، لازم است به دستاوردهای حزب توده بنگریم: «حزب توده، بعد سقوط رضاشاه و بازشدن درب زندان‌ها، تحزب را در جامعه ایران باب کرد. تشکیل اتحادیه کارگری، اتحادیه صنفی و ... به راه انداخت ... به هر حال، پایگاه مردمی حزب توده از هر حزب دیگری در تاریخ ایران بیشتر بود» (کیانوری، ۱۳۷۶: ۵۵۸-۵۶۱)؛ بر همین اساس کیانوری پیرامون اهمیت فرهنگ سیاسی می‌نویسد: «جامعه ما تنها از طریق برخورد عقاید و آراء درباره مسایل مهم سیاست داخلی و خارجی و اقتصاد و فرهنگ و آموزش کشور بالا می‌رود» (کیانوری، ۱۳۷۶: ۵۸۷) و یا می‌گوید: «متأسفانه آن جریانی که قدرت را به دست دارد، تا در اثر اشتباهاتش به ناکامی‌های بزرگ دچار نشود، به اشتباهات خود پی نمی‌برد و حتی پس از آشکار شدن این اشتباهات از اعتراف به آن اکراه دارد» (کیانوری، ۱۳۷۱: ۲۸۵).

برای فهم حکومت مطلوب کیانوری باید «دگر»‌های هویتی وی را شناخت: «حکومت رضاخان و پسرش عبارت بود از یک حکومت دیکتاتوری زورگوی و وابسته به امپریالیسم جهانی» (کیانوری، ۱۳۷۶: ۳۷). «پایگاه مردمی رژیم در تمام دوران، همان بود که در ۲۸ مرداد به میدان آمد، یعنی اوباش و چاقوکشان و فواحش» (کیانوری، ۱۳۷۶: ۲۱۲). و این دگرها در پی ازجاشدگی انقلاب اسلامی هم ادامه دارد: «ماضمن تأیید نظام در چارچوب قانون اساسی، با سیاست‌های حاکمیت پس از انتخابات مجلس چهارم به شدت مخالف هستیم» (کیانوری، ۱۳۷۶: ۱۳۷۶).

۲. در مجموع حکومت مطلوب خود را ذیل مفهوم خط امام (ره) تبیین می‌کند که عبارتند از «ضدامپریالیستی»، «ضداستبداد»، «عدالت‌خواه»، «سمت‌گیری در جهت تأمین حقوق و آزادی‌های فردی»، «تکیه به لزوم اتحاد همه نیروهای راستین خلق» (امیرخسروی، ۱۳۸۷، شهروند: ۴۹) و الگوی انقلابی خود را از انقلاب روسیه می‌گیرد (کیانوری، ۱۳۷۶: ۵۷۷-۵۷۸). سیاست خارجی حکومت مدنظر کیانوری ضد امریکایی، ایدئولوژیک و تابعی از نقطه نظرات شوروی است (سیف، ۱۳۷۶: ۲۵۶)؛ بدین ترتیب ما با یک زنجیره‌ای هم‌ارزی به نام اهداف حزب مواجه ایم که از بیرون ایران مفصل‌بندی می‌شد و نتیجه آن غرق‌شدگی نسبی این حزب پس از کیانوری بود.

پ- اجتماع، نشانه‌ها و هویت ملی

کیانوری پیرامون تاریخ به عنوان یکی از عناصر هویت ملی می‌نویسد: «تاریخ‌نگاری علمی عبارت است از مطالعه وضعیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی یک دوره خاص، بر اساس رویدادهای علمی»؛ وی تاریخ را به دو نوع تقسیم‌بندی و وجهی را که واقع‌گرایانه می‌داند، می‌ستاید (کیانوری، ۱۳۷۶: ۳۴-۳۷) و بر آن است که عدم وابستگی، قابلیت اعتبار‌گفتمان تاریخی است در حالی که پیروی خود از شوروی را وابستگی نمی‌داند (کیانوری، ۱۳۷۶: ۵۴).

از ارزیابی اندیشه‌های هویت ملی کیانوری پیرامون عنصر سرزمین مبرهن است حتی در مورد یکی از مهم‌ترین عناصر هویتی، نگاه کیانوری به سمت بیرون از ایران است. کیانوری معتقد است که عنصر سرزمین برای همه احزاب مهم و ضروری است اما برای اجتناب از آنچه تمایلات شوونیستی (عظمت‌طلبی ملی) فارس می‌داند از فرقه دموکرات آذربایجان حمایت کرد (کیانوری، ۱۳۷۱: ۳۸۷) و می‌گوید آنها تصمیمشان را گرفتند و ماعمل آنها را تأیید کردیم (کیانوری، ۱۳۷۱: ۱۲۷-۱۲۸). نه تنها عنصر سرزمین برای کیانوری در اولویت نیست بلکه به هنگام مواجه با عنصر ملیت نیز به گونه‌ای رفتار می‌کند که حامی عمل کرد حزب باشد: «مسئله ملی... بحث مهمی است... [اما] من به عنوان یک مارکسیست مسائل را بر پایه برداشت‌های اعتقادی خود مورد بررسی قرار می‌دهم» (کیانوری، ۱۳۷۱: ۱۱۵). بدین ترتیب کیانوری آذربایجان و کردستان را ملت‌هایی مستقل از ایران دانسته! که در دوره‌ای از تاریخ در ایران قرار گرفته‌اند؛ نه اینکه ایرانیان متأثر از فرهنگ‌های مهاجم شده‌اند.

در مجموع کیانوری ضمن پذیرش برخی از اشتباهات حوزه‌ی گفتمان‌نگی حزب توده در مواجه با هویت ملی، همه مسائل را بر محور ضدیت با امپریالیسم آمریکا و تبعیت از شوروی معنا

می کند (کیانوری، ۱۳۷۱: ۲۸۳ و ۲۱۲؛ کیانوری، ۱۳۷۶: ۳۴۴).

الگوی هویت ملی کیانوری در حوزه گفتمانگی سوسیالیسم مارکسیسم

برای شناخت کیانوری باید به اصول پایدار وی تا هنگام مرگ، اشاره کرد: «از لحاظ سیاسی من به عنوان یک کمونیست معتقد به مارکسیسم - لنینیسم به پای چوبه اعدام می‌روم» (کیانوری، ۱۳۶۵: ۳۹). پشتیبانی کیانوری از امام (ره) در مقابل سایر جریان‌ها، در برهه زمانی اول انقلاب، برخلاف تاکتیکی قلمداد شدن مواضع حزب توده اما با گذشت زمان مشخص گردید که اشتراک در «دگر» امپریالیستی بوده است. با وجود اینکه کمونیسم در جهان با تحولات گسترده‌ای همراه شد اما کیانوری به دفاع از حزب توده ایران و حزب کمونیست شوروی سابق پرداخت و «سیاست اتحاد و انتقاد» در برابر جمهوری اسلامی ایران را در پیش گرفت (کیانوری، ۱۳۷۱: ۱۳). کیانوری «دگر»‌های خود را به چند دسته تقسیم می‌کند و دسته اول و دوم را افکار، نقدهای فراریان و بی‌اطلاعاتها از حزب بیان می‌کند که از «گاه‌ها کوه» می‌سازند و علت آن را چهار شکست حزب توده طی سال‌های ۱۳۲۵، ۱۳۲۷، ۱۳۳۲ و ۱۳۶۱ می‌داند و در ادامه در خصوص دسته سوم و چهارم بر آن است که آنها فریب خورده‌اند و یا برای فرار از بار مسئولیت به لجن پراکنی مشغولند و معتقد است دسته پنجم و ششم از وابستگان به سازمان‌های اطلاعاتی امپریالیستی است (کیانوری، ۱۳۷۱: ۲۰).

جدول (۱-۳) دال‌ها و دگرهای گفتمان هویتی توده ضد امپریالیستی کیانوری

مفصل‌بندی : کمونیست شوروی	زنجیره هم‌ارزی: حزب	دال برتر: ضدیت با امپریالیسم امریکا
دگرهای گفتمانگی	دال و عناصر شناور	بخش
فرهنگ غیر کمونیستی	فرهنگ عادلانه	فرهنگی
ارتجاع و سازشکار	ضدیت قاطع با امپریالیسم امریکا	فرهنگی
دین زیربنا	دین ابزار و روبرنای ایدئولوژیکی	فرهنگی
زبان بیگانه و فرهنگ وابسته	پاسداشت زبان فارسی	فرهنگی
زبان وابسته	زبان عامل حرکت انقلابی توده	فرهنگی
انحلال در فرهنگ غرب	ضدیت با غربی‌مآبی	فرهنگی
لیبرالیسم و امریکایی بودن	ملی‌گرایی واقعی	اجتماعی

نمودار شماتیک (۱-۴) متناسب با دیدگاه لاکلا و موف بیانگر این مطلب است که در جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم در نظر کیانوری، درک ضدیت با امپریالیسم جهان‌خوار «آمریکا» دال مرکزی برای فهم هویت ملی است؛ هرچند کیانوری می‌نویسد ارزیابی نادرست از نیروهای خود و نیروهای انقلابی دیگر و هم چنین نیروهای دشمن امپریالیستی و ارتجاع داخلی بود که منجر به آن شد که حزب شعارهای بدون پشتوانه مطرح کند (کیانوری، ۱۳۷۱: ۲۸۳)؛ اما همین رفتارهای درست و اشتباه حوزه گفتمانگی یک جریان را به وجود آورده است. دال مرکزی حوزه گفتمانگی حزب توده و کیانوری با دال‌های دیگری مثل «نفی‌سازش» و «عدم وابستگی» مترادف است و حتی در مرام‌نامه حزب، «استقلال» یکی از اصول اساسی و از جمله اهداف اولیه خوانده شده بود (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۸: ۹-۵۸)؛ هرچند بعدها این استقلال بیشتر در برابر آمریکا معنا یافت تا در برابر شوروی، تا جایی که یکی از دال‌های شناور این گفتمان توجه به حزب مارکسیستی شوروی شد و الگوی انقلاب اکبر، تجسم یک انقلاب واقعی برای کیانوری و انحراف از آن دوری از صراط مستقیم تلقی شود.

کیانوری دال‌های شناوری مانند فرهنگ مترقی، مبارزه با استبداد خارجی، آزادی اجتماعی، فرهنگ عادلانه، تاریخ واقعی و... را در مواقع ضروری با آنچه خط امام (ره) می‌دانست مفصل‌بندی می‌کند و در یک زنجیره هم‌ارزی قرار می‌داد. وی برای تبیین و بومی کردن حوزه گفتمان‌گونگی جریان سوسیالیسم مارکسیسم، می‌گوید درست است که افراد رهبری، کم و بیش با مارکسیسم لنینیسم آشنایی داشتند، ولی خود من و بسیاری دیگر از افراد حزب درس‌های اصلی این دانش وسیع را درک نکرده بودیم. در همین راستا کیانوری در فرازهای از کتاب خاطراتش به دین، شیعه و خط امام می‌پردازد که مرور همه دال‌های شناور و بعدها عمل کرد حزب، ما را بر آن می‌دارد تا باور کنیم دین برای کیانوری به مثابه ابزاری بوده است که در زنجیره دال‌ها قرار گرفت. همه چیز برای کیانوری در چارچوب «ضدیت با امپریالیسم آمریکا» معنا می‌یافت تا جایی که حتی جاسوسی اطلاعات هواپیمای اف-۱۴ برای شوروی را اقدامی جهت مقابله با توطئه‌های آمریکا می‌دانست (کیانوری، ۱۳۷۱: ۲۸۴ و ۵۴۴). در مجموع عملکرد کیانوری و جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم در راستای انترناسیونالیسم حزبی معنادار می‌شود.

حسین بشیریه؛ نماد جریان سوسیالیسم بعد انقلاب اسلامی

بشیریه در سال ۱۹۷۹ در رشته رفتارشناسی سیاسی از دانشگاه اسکس انگلستان در مقطع فوق لیسانس فارغ التحصیل شد و در سال ۱۹۸۲ موفق به اخذ دکتری در رشته تئوری سیاسی از دانشگاه لیورپول گردید. وی به مدت ۲۴ سال (۱۹۸۳-۲۰۰۷) با دانشگاه‌های تهران، امام صادق (ع) و موسسه آموزش عالی باقرالعلوم قم همکاری و مشغول به تدریس بود.

گروهی در ایران معتقدند علت اصلی دگرذیسی چپ‌های جوان در اوایل دهه ۷۰ را باید شخص بشیریه شمرد. بروجردی (۱۳۹۳: ۴۹) درباره او می‌نویسد: «همچون استادش حمید عنایت به کار آموزش از راه انتقال اندیشه‌های اندیشه‌ورانی چون هابز و مور، هابرماس و فوکو، پرداخته است» (رک بشیریه، ۲۰۰۹).

اغلب آثار بشیریه واکنش‌های نظری به اتفاقات سیاسی و تحولات اجتماعی بوده‌اند و در یک ویژگی مشترک هستند و آن این‌که به جد آموزشی هستند وی با وام‌گیری نظری از اندیشمندان مارکسیستی چون گرامشی، پولاتزاس و بریتون، تحلیلی چندسویه از انقلاب ایران در پایان‌نامه تحصیلی‌اش ارائه می‌دهد و با کاربست مفهوم‌هایی چون بلوک قدرت، نیروی هژمونیک، دولت پاتریمونیل و دوره ترمیدور، ابزارهایی برای واریسی یک انقلاب پیچیده فراهم می‌سازد. او که از استادان برجسته‌اش لاکلاو^۱ و جزوپ^۲ نظریه‌های سیاسی و رفتارشناسی سیاسی را آموخته است، در بازگشت به ایران برنامه آموزشی جامعه‌شناسی سیاسی را پیش می‌گیرد (بروجردی، ۱۳۹۳: ۴۹). بشیریه به عنوان اندیشمند جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم بعد انقلاب در ایران، چرخشی فکری و متأثر از زیست جهان این تفکر داشته است؛ در همین راستا خانی (۱۳۹۰) می‌نویسد: «سیر تطوراتی پر فراز و نشیبی را طی کرده و از آبشخورهای فکری گوناگون و گاه متعارض از مارکسیسم گرفته تا تحلیل‌های وبر ضد مارکسیستی، از پست مدرنیسم فوکویی تا نظریات انتقادی هابرماس و تئوری‌های لیبرالیستی نظریه پردازان سرمایه‌داری متأثر بود». بشیریه خود بر چرخش و یا توسعه فکری‌اش از جریان گفتمان سوسیالیسم - مارکسیسم (یک چارچوب مارکسیستی) به یک چارچوب پسامارکسیستی واقف است و بر این موضوع در مصاحبه خود با مجله لوگوس معترف است (بشیریه، ۲۰۰۹).

روی هم‌رفته دکتر بشیریه بر آن است که قرن بیستم عصر دگرگونی‌های بنیادی در همه عرصه‌های زندگی انسان است و بی‌شک مارکسیسم یکی از این جنبش‌های فکری عمده دو قرن

1. Ernesto Laclau
2. Bob Jessop

اخیر به شمار می‌آید (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۰) و خود وی به عنوان یکی از اندیشمندان جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم از قاعده تغییرات مطروحه مستثنی نبوده است؛ هرچند از مارکسیسم در اندیشه کیانوری که همجوار با لنینیسم بود تا اندیشه‌های برگرفته از هابرماس و چپ نو، فاصله بسیاری است اما بشیریه معیار خوبی برای سنجش جریان گفتمان مطروحه پس از انقلاب ایران است.

ابعاد و نشانه‌های هویت ملی در اندیشه بشیریه الف- فرهنگ، نشانه‌ها و هویت ملی

بشیریه که مباحث تئوریک در حوزه مطالعات فرهنگی در ایران را ضعیف می‌پندارد؛ «نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم» را تألیف و به توصیف چگونگی اضمحلال فرهنگ سنتی در مقابل تحولات تکنولوژیکی پرداخت. وی در پاسخ به پرسشی در مورد تعریف خود از فرهنگ سعی می‌کند تعریف ادوارد تایلر^۱ را بیان کند ولی تعریف ویلیامز^۲ از فرهنگ را جامع می‌پندارد (بشیریه، ۱۳۸۹). بدین ترتیب وی ضمن پذیرش نقدهای مارکسیستی ویلیامز به تفاوت‌های عمده فرهنگی در قرن بیستم می‌پردازد و فرهنگ را متغیر تابعی می‌داند که خود تعیین کننده نیست و کمی از نگاه سنتی مارکسیسم فراتر می‌رود. از این منظر فرهنگ همواره زاده شیوه تولید، تحولات تکنولوژیکی و صنعتی و یا دگرگونی عمده اجتماعی نیست بلکه تنها دال برتر نیست؛ دال شناوری است که با زنجیره هم‌ارزی عوامل اقتصادی به هم متصل می‌شود. بشیریه با نسبتی که میان آرای مارکس و وبر ایجاد می‌کند به دنبال رهایی از گفتمان مارکسیسم ارتدوکس است.

برای فهم دین به عنوان یکی از عناصر هویت ملی در اندیشه بشیریه باید به آموزه‌های مارکس نگریست اما باید توجه داشت وی نه تنها توده‌ای نیست بلکه بخش عمده‌ای از آثار اخیرش، از تحلیل روابط طبقاتی مارکس، به سوی تحلیل روابط گفتمانی فوکو ارتقا یافته است (قره‌بیگی، ۱۳۹۲). بشیریه در مقاله کوتاهی با تفکیک دلایل درون دینی و برون دینی به نظریه کسانی چون کاشف‌الغطاء، شیخ فضل‌الله نوری، امام خمینی، بازرگان و تقی‌زاده اشاره می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۸: ۵۵-۶۱). و در جایی دیگر با بیان انتقادات ترنر به وبر پیرامون اسلام، معتقد است که اسلام تنها اخلاق اقتصادی یک کاست نظامی نبود بلکه اساس مذهب تجاری شهری بود (بشیریه، ۱۳۸۳: ۴۸۹). بشیریه واکنشی تئوریک به انقلاب دینی در ایران و به خلاء تحلیل‌های چپ‌گرایانه که شکست خورده یا از صحنه سیاسی بیرون رانده شده بودند، دارد (بشیریه، ۱۳۶۰: ؟). در مجموع

1. Edward Bunt Tylor
2. Raymond Henry Williams

بشیریه اسلام را گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیکی می‌بیند که به مثابه گفتمان پهلوی در برابر مدرنیسم ایستاده است و هدف اصلی این گفتمان در حوزه هویت، گستره بخشی سراسری به پاره هویت اسلامی و تحقیر و یا تضعیف هویت ملی به مفهوم مورد نظر در مدرنیسم پهلوی بوده است (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۲).

عنصر هویت ملی زبان و ادبیات در حوزه گفتمان گونگی بشیریه را می‌توان از سخنرانی وی در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران دریافت که وی هدف اصلی طرح بحث پیرامون ادبیات را «دفاع از استقلال هنر و ادبیات به عنوان یک حوزه تقلیل‌ناپذیر و نقد نظریاتی که می‌خواهند ادبیات و هنر را وسیله علایق سیاسی قرار دهند» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۴۴) می‌داند. به زعم وی «هیچ تضمینی نیست که آثار ادبی و هنری خوب تأثیرات مثبتی بر جامعه بگذارند. ادبیات و هنر آلمان از والاترین نوع هنرها و ادبیات بود» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۵۱-۲۵۲)؛ بدین ترتیب بشیریه نسبت اخلاقی را می‌پذیرد و می‌نویسد: «زبان و گفتمان به واسطه نویسنده سخن می‌گوید نه آن‌که نویسنده به واسطه زبان سخن بگوید» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۵۸). به عبارتی زبان و ادبیات تنها یک وجه از زندگی هستند (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۵۳) که هویت ایرانیان را در فرآیند پرتناقض و متغیر خود می‌سازند. در مجموع وی به لحاظ زبانی ایرانیان را پراکنده می‌داند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۹).

ب- سیاست، نشانه‌ها و هویت ملی

برای درک حکومت به عنوان یکی از عناصر هویت ملی می‌بایست نگاه بشیریه پیرامون مولفه‌های سیاست، سکولاریسم، آزادی و... بررسی شود. در همین راستا بشیریه (۱۳۸۳: ۵۳۳-۵۳۴) مثلث جامعه‌شناسی سیاسی را شامل سه عنصر ۱. قدرت، سلطه و زور؛ ۲. مشروعیت، ایدئولوژی یا دلایل حکومت؛ ۳. تأمین منافع گروه‌های اجتماعی می‌داند که می‌توان بعنوان سه چهره دولت‌ها یا رژیم‌های سیاسی اعم از دینی یا غیردینی (بشیریه، ۱۳۷۲) در نظر گرفت. وی می‌نویسد: «نفس تأسیس حکومت جمهوری اسلامی در معنای شیعی آن، یعنی بر طبق نظریه سیاسی تشیع، متضمن فرض وحدت و یگانگی در هویت اسلامی و نفی و انکار انواع دیگر هویت‌های موجود بوده است. بدین‌سان همان کاری که گفتمان افراطی ناسیونالیسم مدرنیستی برخی روشنفکران عصر مشروطیت و پهلوی با هویت اجتماعی می‌کرد، اینک گفتمان سنت‌گرایی، به شیوه دیگری انجام داد» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۳). بشیریه بر این باور است که هیچ نظام سیاسی در درازمدت یا حتی در کوتاه مدت به شکل اولیه خودش باقی نمی‌ماند بلکه تحولاتی در

آن پیدا می شود (بشیریه، ۱۳۸۳: ۵۳۹) و می نویسد: برخی از زمینه های زوال تدریجی هویت و خود فهمی سراسری ایدئولوژیک اسلامی در دوران بعد از جنگ شکل گرفت. بر این اساس یکی از مضامین اصلی جنبش اصلاحات، شناسایی نسبی هویت ها و خودفهمی های متکثر و مقابله با هویت سازی ایدئولوژیک و فراگیر بوده است (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۵-۲۶).

در حکومت مدنظر بشیریه، دین به علت قوانین کلی و تغییرناپذیر نسبتی با دموکراسی ندارد؛ و حتی عقلانی نیست. به زعم وی در نزاع دین و دموکراسی، یا دین پیروز می شود و دموکراسی را مٹله و بی خاصیت می سازد و یا دموکراسی پیروز می شود و دین باید از صحنه عمومی کنار رود (بشیریه، ۱۳۷۷؛ بشیریه، ۱۳۸۳: ۷۱۱-۷۰۸)؛ در همین راستا حکومت مطلوب خود را سوسیال دموکراسی می داند (بشیریه، ۱۳۸۳: ۵۴۱-۵۴۲). از مهمترین دغدغه های بشیریه در دهه هفتاد «گذار به دموکراسی» بود؛ امری که به زعم بشیریه مهم، حیاتی و با سرنوشت سیاسی و آینده حاکمیت ملی و تمامیت ارضی کشور همبسته است و بسیار متکی به نقش نخبگان به عنوان حاملان و پیشگامان این فرآیند است (مقصودی، ۱۳۹۳: ۵۰). بشیریه در مورد سیاست خارجی مورد نظرش بر آن است که با قبول دیالکتیک تمدنی و تکثر هویت اجتماعی در ایران و سایر کشورها در وضعیت فعلی می بایست با مسئله هویت جهانی همراه شویم (بشیریه، ۱۳۸۳: ۶۴۹). در پرتو این عقل جهانی واحدی در سطح جهان در حال شکل گیری است؛ همچنان که هوس های فردی با تشکیل دولت ملی تابع قانون و اخلاق شد، به همین سان با استقرار صلح جهانی، هوس های ملی تابع قانون عقلانی و اخلاقی در سطح جهانی می شود (بشیریه، ۱۳۸۳: ۶۵۱-۶۵۰). لذا با توجه به فرآیند جهانی شدن، حاکمیت مطلقه ملی بدین سان به مفهومی ناممکن و منسوخ تبدیل می شود (بشیریه، ۱۳۸۳: ۶۵۵).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 سال هفتم
 مجله علمی
 مطالعات علوم انسانی

پ- اجتماع، نشانه ها و هویت ملی جایگاه تاریخ به عنوان یکی از عناصر هویت ملی در حوزه گفتمانگی بشیریه از این قرار است: «هیچ گاه متصلب و لایتغیر نمی شوند و به اتمام نمی رسند بلکه همواره به واسطه تأثیرات متقابل در حال تغییرند و اشکال تازه ای می یابند. هیچ تمدنی پدیده بسیط و در خود فرو بسته ای نیست بلکه ترکیبی از عناصر و نظامی باز است» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۶۴۵)؛ وی ضمن اشاره به سیال بودن تمدن ها، بر دیالکتیک تاریخی تمدن ها تأکید داشته و آن را از روابط تمدن ها متمایز می شمارد و می نویسد: تمدن گرایی چیزی همپایه نژادگرایی است. خلوص تمدنی مانند خلوص نژادی اسطوره ای بیش

نیست. جامعه امروزه نیز در عصر تجدد درست به همین دلیل پیشرفته‌تر است که چند تمدنی‌تر است (بشیریه، ۱۳۸۳: ۶۴۶-۶۴۸). در همین راستا می‌نویسد شرایط جغرافیایی سرزمین ایران و در عین حال حملات اقوام و قبائل مختلف و ترکیب آنها با اقوام ایرانی، ترکیب پیچیده قومی ایران را به وجود آورده که سازمان اجتماعی ایل و عشیره موجب تداوم احساس هویت ایلی و از هویت گسترده در سطح ملی جلوگیری می‌کرد. با توجه به ترکیب و تنوع ساختار قومی، زبانی و فرهنگی این امر بر پراکندگی هویت اجتماعی ایرانیان می‌افزود (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۸)؛ تنها در عصر مشروطیت و دوران پهلوی بود که گفتمان لازم برای شکل‌گیری هویت سراسری در چارچوب مفهوم ملت ایرانی فراهم آمد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۹)؛ اما این چارچوب‌ها هم به علت یکتا انگاری هویت اجتماعی ایران، به حل بحران هویت ملی و ایجاد همبستگی کمک زیادی نکرد.

بشیریه با تأکید بر عنصر همبستگی ملی می‌نویسد: «منظور از همبستگی ملی هماهنگی میان اجزای تشکیل دهنده کل نظام اجتماعی است. در جوامع سنتی پیوندهای گوناگونی از قبیله تا مذهب و حکومت موجب همبستگی می‌شد اما در عصر جدید، نوسازی و تحولات صنعتی میان اجزای متجانس و همبسته قدیم ناهماهنگی به وجود آورده است. از این رو مسئله حفظ همبستگی در سطح فرهنگی، اجتماعی و ملی یکی از موضوعات اصلی مورد علاقه در جوامع و نظام‌های در حال گذار است» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۷۸۹) از این رو ضمن بیان انواع همبستگی هنجاری، فرهنگی، ارتباطی، کارکردی، بر آن است که همبستگی ملی واجد همه آن همبستگی‌ها است (بشیریه، ۱۳۸۳: ۷۹۳). در انتها بشیریه عنصر تعادل در نگاه به فرهنگ باستانی، اسلامی، سنتی و غربی را پیشنهاد می‌کند و بر آن است که مغلوب خواستن یک فرهنگ، نتیجه‌ای جز تصلب و تحجر آن و عدم امکان داد و ستد میان فرهنگ‌ها را در پی ندارد (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۹۹). بدین ترتیب بشیریه دولت مدرن را عامل مهمی در ایجاد ملیت و همبستگی ملی می‌داند اما بر این باور است که با انگاره‌های امت اسلامی و دیدگاه ایدئولوژیک، ایران هنوز به ملیت و همبستگی لازم نرسیده است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۲۸۲). در مجموع بشیریه از نظریه اولیه گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم مبنی بر اهمیت انترناسیونالیسم عبور می‌کند و عامل تکوین هویت ملی را داشتن تاریخ مشترکی از دردها و رنج‌های همگانی و خاطرات مشترک تاریخی می‌داند که مبتنی بر سرزمین و منافع خود است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۳۳).

الگوی هویت ملی بشیریه در حوزه گفتمانگی سوسیالیسم مارکسیسم

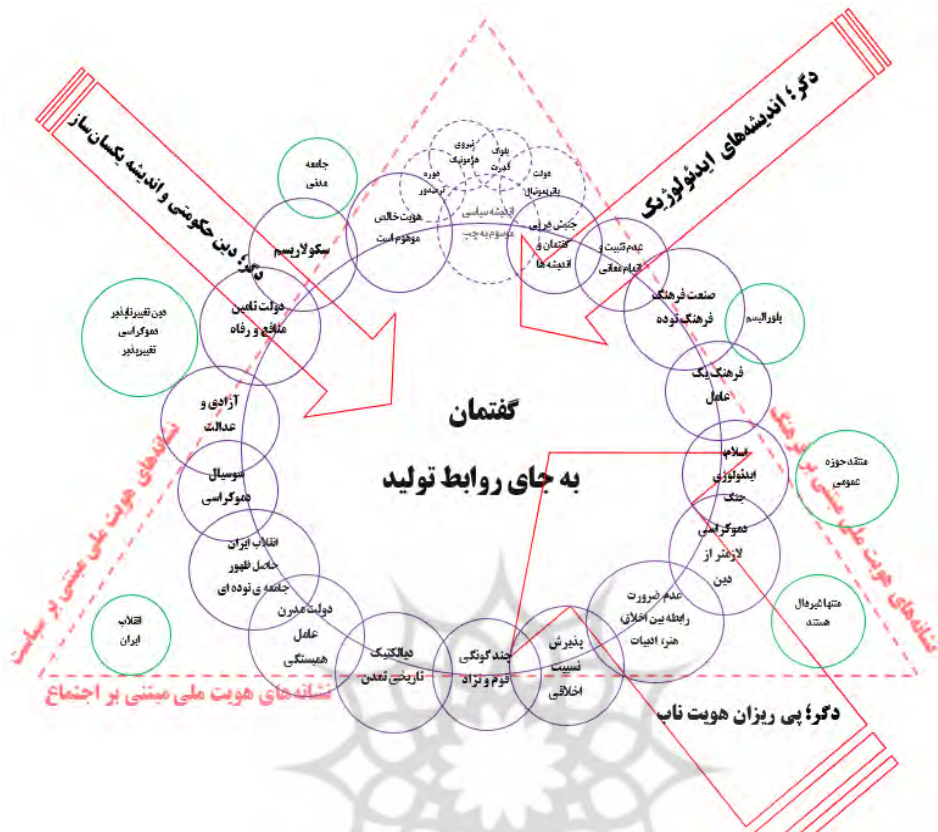
بشیریه بر آن است که هویت‌های خالص مفاهیمی موهوم‌اند که اغلب به واسطه ایدئولوژی‌های کلی‌پرداز عصر مدرن عنوان شده‌اند؛ این اندیشه را می‌توان منطبق با نظریه گفتمانی یورگنسن و فیلیس (۱۳۰۹: ۵۴) دانست که معتقدند پدیده‌های اجتماعی هرگز تام و تمام نیستند. بر همین منوال وی هویت را همواره ناخالص، مرکب، آمیخته، ناتمام، سیال و گذرا و در حال بازسازی می‌داند که به وسیله آنچه در قالب «غیر» تصور می‌شود، تعین و تشخیص می‌یابد. به همان اندازه که داعیه خلوص نژادی واهی است، داعیه یکپارچگی و انسجام فرهنگ، دین و قومیت و تمدن نیز موهوم است. قرن بیستم شاهد با پیدایش انواع ایدئولوژی‌های هویت‌ساز، سوسیالیسم کوشید با ایجاد چارچوب‌های تازه‌ای برای خودفهمی و هویت بخشی، به کردارها و زندگی سیاسی و اجتماعی مردمان تحت سیطره خود معنا و شکل بخشید. در سایه همین ایدئولوژی‌ها بوده است که خود فهمی و هویت‌های قومی، ملی، مذهبی و زبانی شدت یافته است. ایجاد هر هویتی در عین حال به معنی ایجاد مرز و حصار است در نهایت هویت همچون خانه در بسته‌ای تصور می‌شود که اغیار را در آن راهی نیست (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۳-۱۴). در عصر جهانی شدن، تمدن غرب «غیر» و دشمن مشترک بسیاری از ایدئولوژی‌های هویت‌پرداز بوده است. در حالی که از چشم انداز دیالکتیک تاریخی هویت‌ها هیچ‌گاه قطعی و نهایی نمی‌شوند و همواره در حال دگرگونی هستند. با عنایت به آنچه آمد برخی از سرخ‌های هویت ملی در نگاه بشیریه تشریح گردید. بشیریه به جای سخن از «دگر»‌های مدنظر خود از غیرت‌سازی در ایدئولوژی‌ها می‌گوید و اولین دگر بشیریه «پی‌ریزان هویت ناب» هستند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۷).

بشیریه از هویت‌های کلی‌پرداز گریزان است و معتقد است: «در ایران قرن بیستم دو گفتمان مسلط سیاسی [ناسیونالیسم پهلوی و اسلام‌گرایی ایدئولوژیک] هر یک در دوران خود در پی یکسان‌سازی هویت عمومی بوده‌اند» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۶)؛ تجربه تاریخی کشورهای پرشکاف باید اندیشمندان و سیاست‌مداران را بر آن دارد تا از داعیه‌های حقیقت‌بگریزند و بر مجموعه‌ای از قواعد بازی توافق کنند (بشیریه، ۱۳۸۳: ۷۰۶).

جدول (۱-۵) دال‌ها و دگرهای گفتمان هویتی سیال لائیک بشیریه

دال برتر: گفتمان قدرت	زنجیر هم‌ارزی همبستگی	مفصل بندی با گفتمان مدرن
بخش	دال و عناصر شناور	دگرهای گفتمانگی
فرهنگی	عدم تثبیت معانی	اتمام معنا در همه امور

فرهنگ سرمایه داری	فرهنگ مدرن	فرهنگی
اسلام ناب	اسلام، ایدئولوژی جنگاوران و تجار شهری	فرهنگی
سوسیالیسم به مثابه علم	سوسیالیسم به مثابه روش نقد	فرهنگی
فرهنگ انحصارگرا	دیالکتیک فرهنگی	فرهنگی
انسان ناب	پذیرش نسیت اخلاقی	فرهنگی
خالص سازی هویت	هویت چند پاره	اجتماعی
تمدن گرایی / نژادگرایی	دیالکتیک تاریخی تمدن	اجتماعی
دولت سنتی و یکسان ساز	دولت مدرن عامل همبستگی	اجتماعی
آگاهی کاذب تمدن	تکامل تاریخی تمدن	اجتماعی
دولت سنتی	نهادسازی مدرن عامل همبستگی	اجتماعی
هوس‌های فردی	تشکیل دولت ملی	اجتماعی
هوس‌های ملی	استقرار صلح جهانی	اجتماعی
عدم ساخت دولت مدرن	همبستگی ملی	اجتماعی
داعیه دراران حقیقت ناب	پذیرش مجموعه قواعد بازی	سیاسی
حکومت دینی	سوسیال دموکراسی / سکولاریسم	سیاسی
دولت ایدئولوژیک / دولت زور	دولت تامین منافع و رفاه	سیاسی
همراهی دین و دموکراسی	تضاد دین و دموکراسی	سیاسی



شکل (۱-۶) گفتمان هویت ملی سیال و لاییک بشیریه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نمودار شماتیک (۱-۶) متناسب با دیدگاه لاکلا و موف بیانگر این مطلب است که در جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم در نظر دکتر بشیریه، چه دال‌هایی برتر و چه دال‌هایی شناور است. در این بین برخی از دال‌ها که به علت چرخش یا تغییر رویکرد فکری، چندان در حوزه گفتمانگی این متفکر در حال، جای ندارند با دایره‌های کمرنگ و با خط‌های متمایز نشان داده شده است مثل دال‌های «دوره ترمیدور، بلوک قدرت و...».

بشیریه به مثابه فوکو بر آن است که گفتمان‌ها همیشه در بستر قدرت (دال برتر بشیریه) و آغوش ایدئولوژی به دنیا می‌آیند و رشد و پرورش می‌یابند و گفتمان‌های دیگر را به حاشیه رانده و خود به عنوان نظام معنای مسلط بر جامعه حکومت می‌کنند و سرانجام از میدان کنار رفته و یکی از گفتمان‌های رقیب جایگزین آن خواهد شد. با این تفکر بشیریه با تحلیل طبقاتی از توده‌ها بر این باور است که ایران در صورت گذار به دموکراسی، به تسلط گفتمان جدید و توسعه کمک می‌کند. تحلیل گفتمان از بدو پیدایش، همواره در صدد بوده است تا نشان دهد که هیچ متن یا گفتار و نوشتاری بی‌طرف نیست، بلکه به موقعیتی خاص اشاره دارد؛ در همین راستا نوشته‌های بشیریه نیز متأثر از گفتمان بیرون از ایران به صورت ناآگاهانه و یا غیرعامدانه سویه‌های تغییر و چرخش را در خود احساس کرده است. این تأثیر از بیرون را می‌شود کمرنگ کردن وجهه دینی در گفتمان بشیریه مشاهده کرد چراکه وی دین را یکی از موانع ایجاد بستر دموکراسی و در پی آن توسعه‌ی سیاسی در ایران می‌داند و ایدئولوژی اسلام را ایدئولوژی جنگاوران می‌نامد.

تأکید بشیریه بر هویت پرتعارض و عدم یکپارچگی، ناب و خالص بودن هویت و متأثر از عدم تثبیت و اتمام معانی باعث شده ما برای نمایش مثلث هویت ملی (شکل ۱-۴) را با نقاط مقطع و تثبیت نشده نشان دهیم تا به القای بهتر معانی مدنظر این حوزه گفتمان گونگی کمک کرده باشیم. دکتر بشیریه بر آن است که در مجموع قرن بیستم قرن پیدایش و گسترش انواع ایدئولوژی‌های هویت‌ساز بود (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۸)؛ همین موضوع را می‌توان در جریان گفتمان مارکسیسم قبل از انقلاب نیز مشاهده کرد اما هرچه از انقلاب اسلامی فاصله می‌گیریم متأثر از روند جهانی بشیریه معتقد است: «در مقابل، امروزه تا آنجایی که فرآیند جهانی شدن به زوال علائق ایدئولوژیک می‌انجامد، زمینه برای زوال هویت‌های ایدئولوژیک سراسری و ظهور پراکنده‌گی‌ها و پارگی‌های واقعی در هویت به شیوه فزاینده‌ای فراهم می‌شود» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۸) به همین منظور وی از هویت و علائق پراکنده زبانی، قومی و نژادی در ذیل «همبستگی ملی» حمایت می‌کند.

بشیریه آنگاه که از همبستگی ملی به عنوان یکی از دال‌های اندیشه خود سخن می‌گوید آن را

از سایر انواع همبستگی جدا می‌کند و به شدت از «دگر» ایدئولوژیک و همبستگی ابزار گونه و مهندسی فرهنگی ابراز انزجار می‌کند و بر آن است که همبستگی باید به صورت ارگانیک و اندام وار و متناسب با شرایط جامعه به استقلال نسبی اجزای مختلف نظام اجتماعی کمک کند. به همین منظور ایجاد هویت ایدئولوژیک و تقویت آن به جای هویت ملی و عمومی، تأکید بر بسیج توده‌ای را امری بر خواسته از قدرت و گفتمان سنت‌گرای ایدئولوژیک می‌پندارد که موجب عدم توسعه سیاسی شده است.

به طور کلی بشیریه با پذیرش تکثر و نسبت در زبان، ادبیات و... با بسیاری از مفاهیم یکسان ساز با مشکل مواجه است و همه این مفاهیم را با «ازجاشدگی» به وجود آمده در عصر مدرن معنا می‌کند؛ به عبارتی در گفتمان وی هیچ چیز بنیادینی وجود ندارد که به سایر پدیده‌ها معنا و هویت بخشد؛ بلکه هویت هر چیز در شبکه هویت‌های دیگری که با هم مفصل‌بندی شده اند، کسب می‌شود. از طرفی می‌بینیم که مفهوم دموکراسی مدنظر بشیریه در یک «لحظه» یا «وقته» به طور موقت تثبیت شده ولی همواره در معرض شناور شدن قرار داشته و امکان جذب و معنا بخشی آن توسط گفتمان‌های دیگر موجود در ایران وجود دارد چراکه دموکراسی مدنظر وی گاهی دموکراسی تمام است که همه چیزها را قانون محدود می‌کند و گاهی سوسیال دموکراسی است و این مفهوم با توجه به روند تفکر و گفتمانی وی در حال تغییر به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

در این بخش ابتدا عناصر گفتمان هویتی هر یک از منتخبان قبل و بعد از انقلاب اسلامی را در یک جدول تلفیق می‌کنیم و سپس با روش تطبیقی که یکی از اصلی‌ترین روش‌ها در حوزه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی است باهم مقایسه و بررسی خواهیم کرد تا به نمودار شماتیک تلفیقی کیانوری و بشیریه دست یابیم.

جدول (۷-۵) دال‌ها و دگرهای گفتمان هویتی تلفیقی - تطبیقی کیانوری و بشیریه

دال برتر: همبستگی سیال	زنجیرهم ارزی: همبستگی	مفصل‌بندی با گفتمان مدرن
بخش	دال و عناصر شناور	دگرهای گفتمانگی
فرهنگی	فرهنگ مدرن	فرهنگ سرمایه داری
فرهنگی	آزادی سیاسی و فرهنگی	انحصارگرایی
فرهنگی	فرهنگ عادلانه / فرهنگ مدرن و جهانی	فرهنگ توده‌ای

محمدرضا تاجیک (۱۳۸۵) معتقد است جنبش چپ مارکسیستی ایران، در طول حیات خود تحولات گفتمانی بسیاری را تجربه کرده است. در شرایط کنونی، نشانه‌های این تغییر یا دگردیسی و یا استحاله گفتمانی را می‌توان در موارد زیر جستجو کرد: فاصله‌گیری از؛ دگماتیسم، سکتاریسم، رادیکالیسم، دترمنیسم، طبقه‌گرایی، گوهرگرایی، اقتصادگرایی، از کاست گرای تشکیلاتی، کلام محوری؛ نقد دیکتاتوری پرولتاریا، نقد الزامی بودن قهر انقلابی (رویکردی ملی - دموکراتیک)، نقد ایده آوانگارد (پرولتاریا)، نقد طبقه‌گرایی، نقد چپ‌روی کودکان و رادیکال، نقد راست‌کشی ایدئولوژیک، تقدم و ترجیح اجتماع بر سیاست، تقدم و ترجیح جنبش بر سازمان، تقدم و ترجیح وسیله بر هدف، تقدم و ترجیح زندگی بر مبارزه، تقدم و ترجیح علنیت بر مخفی کاری، تقدم و ترجیح کارگزاری بر نمایندگی، تقدم و ترجیح چندگانگی بر تمرکز، تقدم و ترجیح هویت بر قدرت. در همین راستا روکش گفتمانی که گروه‌های متحول شده برای خود انتخاب کرده‌اند، روکش «ملی دموکراتیک/سوسیال دموکراسی» است. مشی مبارزاتی کنونی آنان، یک مشی «رفرمیستی» است. منظر کلی گفتمانی آنان، قیاسی است و دقایق اصلی گفتمان آنان عبارتند از: جامعه مدنی، انتخابات آزاد، مبارزه ضد استبداد، آزادی سیاسی و فرهنگی، تضمین حقوق و آزادی‌های فردی مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر، اصل تناوب قدرت و انتخاباتی بودن سران کشور، بی‌اعتباری هرگونه ادعای امتیاز موروثی و دینی و مسلکی در امر حکومت، جدایی دین و مسلک از حکومت، توسعه پایدار، امنیت اجتماعی، فرصت‌های برابر برای همگان، هم‌زیستی متعادل انسان با محیط زیست، اعتقاد به برابری کامل حقوق همه شهروندان بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های قومی، زبانی، مذهبی و شیوه‌های زندگی فردی، عدم تمرکز اداری و حکومت محلی، مبارزه سیاسی مسالمت‌آمیز از طریق برگزاری همایش، تحصن، راه پیمایی، اعتصاب و مقاومت مدنی و نیز مراجعه به آرای عمومی و همه‌پرسی، زدودن خشونت از روابط سیاسی، اجتماعی و خانوادگی، گسترش روابط سیاسی ایران با همه کشورها بر اساس استقلال، حقوق مساوی و منافع متقابل، حاکمیت ملی و دموکراتیک. با نگاهی گذار بر آنچه در نگاه تاجیک (۱۳۸۵) گذشت، در خواهیم یافت که از کیانوری تا بشیریه ما با چنین تغییرات گفتمانی مواجه بوده‌ایم. چه بسا خود کیانوری به هنگام مواجه با دوم خرداد ۱۳۷۶ نیز برخی از مطالبات گذشته را کنار نهاده و به بیان دال‌های جدید و متأثر از فضای گفتمانگی تازه اقدام کرده است.

بدین ترتیب هرچند امثال طبری بر این باور است که «مارکسیست‌های ایرانی با قبول یک

ایدئولوژی الحادی و نفی اصالت شرقی و اسلامی، راه بیگانگی از جامعه ایران در پیش گرفتند» (گروه تاریخ پایگاه مشرق، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۹۵). اما شاهدیم که با متفکرانی مثل بشیریه پس از مدتی به بازسازی خود همت گماشته و متأثر از جریان جهانی به مطالبه دال‌هایی پرداختند که با سیالیت و بیان حالت گذار بدنبال همبستگی ملی هستند. بدین ترتیب بین دال برتر کیانوری «مبارزه با امپریالیسم امریکا یا توده ضدامپریالیستی» و نگاه گفتمانی به قدرت توسط بشیریه می‌بایست به دنبال دالی بود که تحقق آن، آمال گفتمان هر دو منتخب باشد با عنایت به اینکه کیانوری متأثر از جریان خارج از ایران و همچنین برای رسیدن به استقلال و آزادی با امپریالیسم غیریت سازی می‌کند و با توجه به اینکه رشد جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم در ایران بیش از آن که گرایش به مسلکی سیاسی با بُرد و باری جهانی باشد، اعتراض به بی‌عدالتی بود؛ و همچنین نظر به اینکه بعد انقلاب نیز کیانوری همگام با دوم خرداد شعار آزادی سیاسی، تضمین و تأمین امنیت اجتماعی و مشارکت همه احزاب سرداد می‌توان نتیجه گرفت هدف کیانوری معطوف به «مشارکت همه اقشار جامعه به عنوان یکی از شاخص‌های عدالت» بوده است؛ بر همین اساس و با عنایت به اینکه بشیریه خود بر چرخش و یا توسعه فکری‌اش از جریان گفتمان سوسیالیسم-مارکسیسم (یک چارچوب مارکسیستی) به یک چارچوب پسامارکسیستی (گفتمانی) واقف است. می‌توان نتیجه گرفت که هدف بشیریه از سیالیت نیز یک همبستگی بوده است به همین منظور پژوهشگران به گزینش «همبستگی سیال» به عنوان دال مرکزی گفتمان هویتی دست می‌زنند.

با پذیرش ازجاشدگی‌های جهانی پیرامون جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم، سخن از گفتمان گذشته و نگاه ایدئولوژیک، دترمینیسم، دگماتیسم، گوهرگرایی، علل اقتصادی صرف و.. این جریان دیگر متروود است. در بخش فرهنگی گفتمان هویتی این دو متفکر، می‌توان از تأکید بر عنصر «فرهنگ مدرن یا مترقی» آغاز کرد که با الهیه شدن فرهنگی انسان، غیریت‌سازی کرده و دگر فرهنگی خود را منحل شدن در فرهنگ کالاسالار می‌داند. در برخورد با عنصر هویتی «دین»، تغییرات و ازجاشدگی‌ها چندان موثر نیفتاد؛ اگر کیانوری دین را ابزار و روبنا می‌دانست، بشیریه نیز آن را مانع ایجاد دموکراسی می‌دید. لذا هر دو به غیریت‌سازی با آن پرداخته و «دین» را «دگر» گفتمانی خود می‌پنداشتند. با توجه به فاصله‌گیری‌ها و چرخش فکری جریان گفتمان سوسیالیسم مارکسیسم در ایران شاهد حذف «دگر»‌هایی مثل بیگانه، آمریکا، سازشکار، امپریالیسم هستیم لذا این عناصر تفاوت گفتمانی دو اندیشمند را به خوبی بیان می‌کند که در

گفتمان تلفیقی تطبیقی برابر تغییرات گفتمانی در سطح جهانی آنها نیز حذف گردیدند. در مقایسه دال «زبان» نزد دو منتخب، اگر کیانوری به پاسداشت آن تأکید داشت بشیریه به علت فهم چندپاره از هویت، از پراکندگی زبانی، قومی و نژادی در ذیل «همبستگی ملی» حمایت می‌کرد و این به معنی اهمیت همه زبان‌های موجود در یک کشور و حفظ همه زبان‌ها به عنوان میراث فرهنگ ملی است. اگر برای کیانوری زبان مشترک اندیشگی بنای یک حرکت انقلابی بود برای بشیریه زبان مشترک فرهنگی موجب همبستگی ملی است.

در بخش اجتماعی گفتمان هویتی این دو متفکر، اگر کیانوری از انترناسیونالیسم ایدئولوژیک می‌گفت بشیریه در گفتمان خود سخن از استقرار صلح جهانی به میان آورد که هر دو در برابر «دگر» امپریالیستی یا آروزهای ملی قرار دارد؛ لذا به همین مناسبت پژوهشگران این تحقیق هوس‌های ملی بشیریه را با امپریالیست مشابه انگاشته‌اند. درحالی‌که کیانوری از تفرقه به عنوان «دگر» وحدت اجتماعی یاد می‌کند؛ بشیریه نیز از گسست ساخت دولت به عنوان «دگر» همبستگی اجتماعی یاد می‌کند.

در بخش سیاسی گفتمان هویتی نقاط مشترک بیشتری می‌توان یافت آنجایی که هر دو اندیشمند با انحصارگرایی ناشی از جامعه توده‌ای، مخالفت می‌ورزند و پیرامون حکومت ایده‌آل بر حکومت زمینی تأکید داشته و عامل دین را موجب استبداد می‌دانند. به همین مناسبت ضمن مفصل‌بندی نهاد حکومت با عدالت اجتماعی بر «سکولاریسم» تأکید می‌کنند.

منابع

الف - فارسی

- آزادی، اسماعیل، (۱۳۹۰)، *احزاب سیاسی در ایران (تبارشناسی جریان‌های سیاسی و آسیب‌شناسی احزاب در ایران)*، چاپ نخست، ناشر H&S، قابل دسترسی در : <https://books.google.com>
- ابنشتاین، ویلیام، فاگلیمان، ادوین، (۱۳۶۶)، *مکاتب سیاسی معاصر*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: نشر گسترده.
- احمدی، بابک، (۱۳۸۸)، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
- امینی‌نجفی، علی، (۱۳۹۰)، «رهبران حزب توده، از سلیمان میرزا تا کیانوری»، بهمن، مراجعه در تاریخ ۹۵/۰۴/۲۶، قابل دسترسی در سایت: <http://www.bbc.com/persian>
- امیرخسروی، بابک، (۱۳۷۵)، *نظر از درون به نقش حزب توده ایران (نقدی بر خاطرات نورالدین کیانوری)*، چاپ اول، تهران: اطلاعات.
- امیرخسروی، بابک، (۱۳۸۷)، «امام در پاریس با نمایندگان حزب توده ملاقات نکرد»، شهروند، شماره ۴۹.
- باوند، کیوس، (۱۳۷۷)، *تاریخ تطبیقی باستان ایران تا خاتمه شاهنشاهی داریوش سوم*، تهران: گوتبرگ.
- بروجردی، مهرزاد، (۱۳۹۳)، «دکتر حسین بشیریه و علم سیاست در ایران امروز»، *مهرنامه*، شماره ۳۸.
- بشیریه، حسین، (۱۳۶۰)، «میانی جامعه‌شناسی مذهبی ماکس وبر»، *دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، سیاست*، شماره ۲۳.
- بشیریه، حسین، (۱۳۷۲)، «گفت و گو با استاد حسین بشیریه، فصلنامه حکومت اسلامی» شماره ۴، قابل دسترسی در پایگاه اطلاع رسانی حوزه <http://www.hawzah.net/fa/article/view/8184>، تاریخ مراجعه ۱۳۹۵/۶/۶.
- بشیریه، حسین، (۱۳۷۴)، *دولت عقل؛ ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- بشیریه، حسین، (۱۳۷۷)، «حزب، آزادی، حکومت دموکراتیک دینی (مصاحبه حمید جلالی‌پور با بشیریه، سبحانی و سروش)»، *روزنامه جامعه*، ۳۱ فروردین.
- بشیریه، حسین، (۱۳۷۸)، *جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.

- بشیریه، حسین، (۱۳۷۹ب)، *نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم*، تهران: موسسه فرهنگی آینده پویان.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۰الف)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، جلد اول، مارکسیسم، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۱)، «تحول خودآگاهی‌ها و هویت‌های سیاسی در ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۱۱.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۲)، «ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران»، *ناقد*، سال اول، شماره ۲.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۲ب)، *آموزش دانش سیاسی*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۳)، *عقل در سیاست (سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی)*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی سیاسی؛ نقش نیروهای اجتماعی در زندگی*، چاپ یازدهم، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۹)، «سرمایه‌داری و سلطه فرهنگ توده‌ای به انگیزه‌ی انتشار کتاب نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم»، *روزنامه ایران*، شهریور، تاریخ مراجعه ۱۳۹۵/۰۵/۲۸، قابل دسترسی در پایگاه اطلاع رسانی جماعت دعوت و اصلاح: <http://www.islahweb.org/node/3345>
- بشیریه، حسین، (۲۰۰۹)، «انقلاب و ضدانقلاب در ایران (مصاحبه از طریق ایمیل با مجله لوگوس و سایت رادیو فردا)»، قابل دسترسی در: www.radiofarda.com/a/o2_logos_interview/1895378.html. تاریخ مراجعه ۱۳۹۵/۰۵/۲۲.
- بی بی سی، (۱۳۸۷)، «نورالدین کیانوری، پنجشنبه ۱۷ بهمن»، تاریخ مراجعه ۱۳۹۵/۰۴/۲۳، قابل دسترسی در www.bbc.com/persian/iran/2009/02/090205_ir_kianori.shtml.
- بهروز، جهانگیر، (۱۳۹۱)، «کیانوری و دیگران»، *روزنامه اطلاعات*، ۲۱ تیر، سال نوزدهم، شماره ۴۲۱۹.
- تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۳)، *گفتمان، یادگفتمان و سیاست*، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۴)، *روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان*، تهران: ناشر فرهنگ گفتمان.

- تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۵)، «تحولات گفتمانی چپ مارکسیستی ایران»، پایگاه خبری آفتاب، تاریخ مراجعه ۱۳۹۵/۰۹/۱، قابل دسترسی در <http://aftabnews.ir/vdcipra5.t1ayp2bcct.html>
- جلائی پور، حمیدرضا، (۱۳۹۲)، *جامعه‌شناسی ایران، جامعه کثردرن*، تهران: نشر علم.
- حاتمی، محمدرضا. عزیزاده، محمد لعل، (۱۳۹۰)، *مبانی علم سیاست (رشته علوم سیاسی)*، چاپ دوم، تهران: دانشگاه پیام نور.
- حاجیانی، ابراهیم، (۱۳۷۹)، «تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران و طرح چندفرضیه»، فصلنامه مطالعات ملی، سال ۱۰، ش ۵.
- خالقی‌پناه، کمال، حبیبی، فواد، (۱۳۹۳)، «نظریه گفتمان به مثابه روش‌شناسی مطالعات فرهنگی، مقاله چاپ شده در کتاب در آمدی بر روش‌شناسی مطالعات فرهنگی»، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- خامه‌ای، انور، (۱۳۹۰)، «کیانوری به هیچ‌چیز اعتقاد نداشت (آخرین بازمانده ۵۳ نفر از حزب توده می‌گویند)»، *مهرنامه*، شماره ۱۶.
- خانی، الهه، (۱۳۹۰)، «آبشخورهای نظری و چرخش‌های فکری (نقد و بررسی آرا و آثار حسین بشیریه)»، *مهرماه*، سایت برهان، قابل دسترسی در :
<http://borhan.ir/NSite/FullStory/News/?Id=1909.1395/05/22>
- خرمشاد، محمداقبر. سرپرست سادات، سیدابراهیم، (۱۳۹۲)، «جریان‌شناسی سیاسی به مثابه روش»، *فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره پنجم، شماره ۲.
- رواسانی، شاپور، (۱۳۸۰)، *زمینه‌های اجتماعی هویت ملی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۵)، *لغت‌نامه (فرهنگ متوسط دهخدا)*، تهران: دانشگاه تهران.
- سیف، احمد، (۱۳۷۶)، «کیانوری و ساده انگاری در تحلیل تاریخ (نقدی بر گفتگو با تاریخ)»، *تاریخ معاصر ایران*، شماره ۳.
- صنیع اجلال، مریم، (۱۳۸۴)، *درآمدی بر فرهنگ و هویت ایرانی*، تهران: موسسه مطالعات ملی، تمدن ایرانی.
- عضدانلو، حمید، (۱۳۸۰)، *گفتمان و جامعه*، تهران: نشر نی.
- عیوضی، محمدرحیم، (۱۳۸۶)، «کیانوری و عبرت‌های تاریخ»، *نشریه زمانه*، شماره ۶۰، قابل دسترسی در پرتال علوم انسانی، تاریخ مراجعه ۱۳۹۵/۰۴/۲۶.
- فرامرزرگامکی، احد، (۱۳۸۰)، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی

- رضوی.
- فکوهی، ناصر، (۱۳۸۰)، *زن ایرانی هویتی تعریف نشده*، جامعه و فرهنگ، جلد چهارم.
 - قره بیگی، مصیب، (۱۳۹۲)، «بررسی و بازشناسی گفتمان‌های روشنفکران نسل چهارم ایران»، ۸مهر، پایگاه اطلاع رسانی فرهنگ و علوم انسانی، فرهنگ امروز، قابل دسترسی در <http://farhangemrooz.com> تاریخ مراجعه ۱۳۹۵/۰۵/۲۹.
 - کاستلز، امانوئل، (۱۳۸۴)، *گفتگوهای با مانوئل کاستلز*، ترجمه حسن چاوشیان و لیلیا جو افشانی، تهران: نشر نی .
 - کیانوری، نورالدین، (۱۳۵۸)، *بررسی مسائل گوناگون ایران در سال ۱۳۵۸*، تهران: انتشارات توده.
 - کیانوری، نورالدین، (۱۳۷۱)، *خاطرات نورالدین کیانوری*، تهران: انتشارات اطلاعات.
 - کیانوری، نورالدین، (۱۳۷۶ الف)، *گفتگو با تاریخ*، چاپ اول، تهران: موسسه فرهنگی-انتشارات نگره.
 - کیانوری، نورالدین، (۱۳۷۶ ب)، «برخی یادداشت‌های روزانه زنده یاد نورالدین کیانوری»، تاریخ مراجعه ۱۳۹۵/۴/۲۷، قابل دسترسی در www.rahetudeh.com/rahetude/kianoori/HTML/kiyanuri-yaddasht.html.
 - کیانوری، نورالدین، (۱۳۶۵)، «وصیت‌نامه کیانوری»، قابل دسترسی در <http://www.rahetude.de> تاریخ مراجعه ۹۵/۴/۳۰.
 - کیانوری، نورالدین، (بی تا)، «چهار گروه، با انگیزه‌های متفاوت مسئله خشونت و انقلاب را مطرح می‌کنند!»، قابل دسترسی در <http://www.rahetude.de> تاریخ مراجعه ۹۵/۵/۱۵.
 - گل محمدی، احمد، (۱۳۸۰)، «جهانی شدن و بحران هویت»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۱۰.
 - گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
 - مارش، دیوید. استوکر، جری، (۱۳۷۸)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه: امیرمحمد حاجی یوسفی، چاپ دوم، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
 - مک کی، تام. دیوید مارش، (۱۳۷۸)، *روش مقایسه‌ای، در روش و نظریه در علوم سیاسی*، *ویراسته دیوید مارش و جری استوکر*، ترجمه امیرمحمد حاج یوسفی، تهران: مطالعات راهبردی.
 - محمودآبادی، عظیم، (۱۳۹۱)، «در تکاپوی دموکراسی (بررسی کتاب‌های دکتر بشیریه)»، مهرنامه، شماره ۲۰، فروردین، کد مطلب: ۳۵۰۴، قابل دسترسی در

http://www.mehrnameh.ir/article/3504 تاریخ مراجعه ۱۳۹۵/۰۵/۲۳.

- مدیرشانه‌چی، محسن، (۱۳۸۸)، *پنجاه سال فراز و فرود حزب توده ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی ایران.
- مسکوب، شاهرخ، (۱۳۷۹)، *هویت ایرانی و زبان فارسی*، چاپ نخست، تهران: نشر فرزاد روز.
- مقصودی، مجتبی، (۱۳۹۳)، «بشیریه: بومی‌سازی، درونی‌سازی و کاربردی‌سازی (مصاحبه‌ای پیرامون حسین بشیریه)»، *مهرنامه*، سال پنجم، شماره ۳۸.
- مک دائل، دایان، (۱۳۸۰)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه: حسین علی نودری، چاپ اول، تهران: فرهنگ گفتمان.
- معین، محمد، (۱۳۸۶)، *فرهنگ فارسی*، (یک جلدی کامل)، ویراستار امیر کاووس بالازاده، چاپ چهارم، تهران: نشر ساحل.
- منوچهری و همکاران، (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
- مهیمنی، محمدعلی، (۱۳۷۹)، *گفت و گوی تمدن‌ها*، تهران: ثالث.
- میخلز، روبرت، (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی احزاب سیاسی: مطالعه‌ای در مورد گرایش‌های الیگارشویی در دموکراسی*، تهران: نشر قومس.
- نقیب زاده، احمد، (۱۳۸۰)، *دولت رضا شاه و نظام ایلی*، تهران: سازمان و اسناد انقلاب اسلامی.
- نیازی، محسن، شفایی مقدم، الهام، (۱۳۹۱)، «بررسی تأثیر رسانه‌های جمعی در گرایش به هویت ملی»، *مطالعات میان رشته‌ای در رسانه و فرهنگ*، پژوهشگاه و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره ۱.

ب- انگلیسی

- Cambridge Advanced Lerner, s Dictionary (1980).
- Foucault, Michel, (1994), *The Archaeology of Knowledge*, London: Routledge.
- Jorgensen, M& amp; Philips, L, (2002), *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: Sage Publications.
- Oxford advanced learner s dictionary of current English (1984), 8 Th

edition 2010.

- Smelser, Neil. J, (2003), On Comparative Analysis, Interdisciplinarity and Internationalization in Sociology , *International Sociology*, Vol.18, No. 4.





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی