

درآمدی بر نقد نگرش فرهنگ‌محور در سیاست خارجی

نقد کتاب زبان، گفتمان، و سیاست خارجی

مقصود رنجبر*

چکیده

نویسنده در این کتاب سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را بر مبنای گفتمان‌های ضد قدرت از دهه ۱۳۳۰ ش به بعد با رویکرد فرهنگی و گفتمانی تبارشناسی می‌کند. هدف در این مقاله ارزیابی دیدگاه و نگرش فرهنگی به سیاست خارجی به‌طور عام و نگرش نویسنده به‌طور خاص است. سؤال اساسی این است که آیا نگرش فرهنگ‌محور توان نظری لازم را برای تبیین سیاست در ایران در کل و سیاست خارجی ایران به‌طور خاص داراست یا خیر. فرضیه مقاله این است که نگرش فرهنگ‌محور دچار تقلیل‌گرایی است و به‌جای تمرکز بر نقش قدرت و ساختار، فرهنگ را به‌عنوان معلول به‌جای علت مورد توجه قرار می‌دهد. از این نظر، نقد کلی نگرش فرهنگ‌محور به سیاست خارجی و نقد دیدگاه نویسنده در باب سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از محورهای عمده این مقاله است. به‌لحاظ نظری و روشی، روش و نظریه تحلیل گفتمان باتوجه‌به نسبی‌گرایی آن در تحلیل سیاست خارجی چندان قابلیت و کارایی ندارد. دیدگاه کلی نویسنده نیز باتوجه‌به نگاه تقلیل‌گرایانه به مقوله فرهنگ ایرانیان و نقش آن در شکل‌دادن سیاست خارجی ایران، نقد شده است. مفروض اساسی در این پژوهش این است که دیدگاه‌های عینی‌گرایانه برای تبیین سیاست خارجی ایران کارایی بیش‌تری دارند. یافته‌های اساسی در این پژوهش ضرورت بازبینی در کاربست نظریه‌ای فرهنگ‌گرا در تبیین سیاست و سیاست خارجی است که در بسیاری از موارد کارایی لازم را برای تبیین کامل واقعیت‌های سیاسی ندارند و نقش نهادها و ساختار را انکار می‌کنند یا نادیده می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: گفتمان، گفتمان قدرت، گفتمان ضد قدرت، نگرش فرهنگ‌محور، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران.

۱. مقدمه

سیاست خارجی یکی از وجوه مهم فعالیت یک نظام سیاسی است و شامل مجموعه اقدامات، راه‌بردها، و خط‌مشی‌های نظام در قبال دیگر نظام‌های سیاسی، سازمان‌های بین‌المللی، و ملت‌ها می‌شود. هدف سیاست خارجی پی‌گیری اهداف و منافع ملی و دفع تهدیدات عنوان می‌شود. کشورهای مختلف شیوه‌ها و رویکردهای متعددی را نظیر ائتلاف عدم تعهد، انزوای طلبی، بی‌طرفی، و ... در سیاست خارجی خود پی می‌گیرند و جمهوری اسلامی ایران نیز از ابتدای انقلاب اسلامی تاکنون رویکردهای متعددی را در سیاست خارجی اتخاذ کرده است که اساس آن را می‌توان در سیاست «نه شرقی، نه غربی» خلاصه کرد. تاکنون اندیشمندان و محققان متعددی به بررسی و ارزیابی سیاست خارجی جمهوری اسلامی پرداخته‌اند، اما به عقیده از غندی، رویکرد غالب در مطالعات آنان رویکرد پوزیتیویستی است و «نظرات تأویلی - گفتمانی و ره‌یافت‌های پست‌پوزیتیویسم نتوانسته‌اند شناخت مسلط در حوزه مطالعات روابط خارجی ایران یعنی پوزیتیویسم را با چالش جدی مواجه سازند» (از غندی ۱۳۸۴: ۱۳۸). اما نویسنده کتاب *زبان، گفتمان، و سیاست خارجی* که در این مقاله به نقد و بررسی اثر او می‌پردازیم، سعی در ارائه تحلیلی متفاوت از سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران به‌ویژه در رابطه‌اش با غرب و آمریکا دارد و با رویکردی فرهنگی و بهره‌گیری از روش و نظریه تحلیل گفتمان، به این مهم پرداخته است. از نظر او، «این رویکرد در مطالعه سیاست خارجی با انتقادی ضمنی به رویکردهای رئالیسم و انتخاب عقلانی در حوزه مطالعات سیاست خارجی هم‌راه بوده است» (ادیب‌زاده ۱۳۸۷: ۱۰). رویکرد غالب در تحلیل سیاست خارجی ایران به‌لحاظ روش با پوزیتیویسم و به‌لحاظ نظریه‌ها با واقع‌گرایی است و آثار مختلفی که در این زمینه وجود دارد این موضوع را نشان می‌دهد. اگرچه این کار قدم مناسبی در تحلیل مسائل ایران به‌ویژه سیاست خارجی است که در صورت تداوم اثرات مفیدی برجای خواهد گذاشت، باید با دقت و تحلیل عمیق صورت گیرد تا به‌علت گریز از جزمیت و تصلب رویکرد پوزیتیویستی در دام نسبییت رویکردهای پست‌مدرن نیفتیم و به زمینه فکری و فرهنگی رویکردها و روش‌های تحقیق توجه داشته باشیم.

۲. معرفی کتاب *زبان، گفتمان، و سیاست خارجی*

کتاب *زبان، گفتمان، و سیاست خارجی* با عنوان فرعی «دیالکتیک بازنمایی از غرب در جهان نمادین ایرانی» را انتشارات اختران در ۱۳۸۷ ش در ۲۳۲ صفحه منتشر کرد. این کتاب

اثری در حوزه مطالعات فرهنگی است و درصدد تحلیل ریشه‌های زبانی و گفتمانی سیاست ایران معاصر به‌ویژه در ارتباط با غرب است. در این کتاب زبان به‌عنوان یک امر سیاسی در نظر گرفته شده است و گفتمان‌های سیاسی در ایران از دهه ۱۳۳۰ ش به بعد و نحوه تقابل و تعامل آن‌ها بحث شده است. نویسنده معتقد است که در دوره قبل از انقلاب دو «گفتمان پسااستعماری پهلوی» و «گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت» در حیات سیاسی — اجتماعی ایرانیان حضور داشتند و از «دیالکتیک» و «انقلاب» بین این دو نظم گفتمانی گفتمان انقلاب اسلامی تکوین یافت و به ظهور گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی منجر شد. در این فرایند دیالکتیکی «گفتمان قدرت پهلوی» به‌منزله یک «تز» و «گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت» به‌منزله «آنتی تز» عمل کرده‌اند و تقابل بین این «تز» و «آنتی تز» به انقلاب اسلامی (ستیز) ختم شده است.

۱,۲ مقدمه

نویسنده در مقدمه کتاب در تعریف گفتمان آن را مترادف و هم‌معنا با واژگان «سخن»، «نظم گفتار»، «متن»، «زبان»، «کنش - گفتار»، و «کردار گفتاری» می‌داند و آن را کاربرد زبان به‌سان کردار اجتماعی می‌داند، کرداری اجتماعی که رابطه دیالکتیکی با ابعاد اجتماعی دیگر دارد. به‌طور عام کاربرد زبان، متن، گفتار، تعاملات، و ارتباطات کلامی ذیل عنوان «گفتمان» مورد بررسی قرار می‌گیرند. در این‌جا منظور اصلی از گفتمان به شیوه‌ای از متن و گفتار بازمی‌گردد که از زاویه دید خاصی به تجربیات ما معنا می‌دهد. دو فضای اساسی و متفاوت که گفتمان درون آن‌ها رشد پیدا می‌کند یکی فرهنگ و دیگری ایدئولوژی است (ادیب‌زاده ۱۳۸۷: ۱۲). او سپس به تبارشناسی گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران پرداخته و آن را یکی از منظومه‌های گفتمانی انقلاب اسلامی برمی‌شمارد که ریشه در نظام‌های گفتمانی پیشاانقلابی دارد. او معتقد است که در دوره ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۶ ش دو نظم گفتمانی در ایران وجود داشت که می‌توان آن‌ها را گفتمان پسااستعماری پهلوی و گفتمان اجتماعی ضد قدرت نامید که نظام گفتمانی پهلوی گفتمان مسلط یا هژمونیک در این دوره بود. از دیالکتیک و انقلاب بین این دو نظم گفتمانی، نظم گفتمانی انقلاب اسلامی تکوین یافت و به ظهور گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران منجر شد (همان: ۱۵). نویسنده به دنبال کالبدشکافی گفتمان سیاست خارجی ایران بعد از انقلاب اسلامی از منظری متفاوت (تبارشناسانه، نشانه‌شناسانه، و روان‌کاوانه) و پی‌بردن به عناصر بیگانه‌ستیزی در

درون آن است (همان: ۹). او هدف اصلی نگارش این کتاب را پیدا کردن راه‌هایی برای افزایش عقلانیت در سیاست خارجی و بهبود تعامل ایرانیان با جهان خارجی بیان می‌کند؛ زیرا معتقد است هوشیاری و آگاهی از جنبه‌های فرهنگی — گفتمانی پنهان و ناخودآگاه^۱ یکی از اولین گام‌های مؤثر برای یک سیاست خارجی عقلانی و سازنده است. سیاست خارجی عقلانی و سازنده نیز به معنای کنش‌ها و عملکردهایی است که تأمین‌کننده منافع ملی مشترک دولت و ملت باشد (همان: ۱۱). این نوع نگاه بیان‌گر نگرش فرهنگ‌گرای نویسنده است.

۲,۲ فصل اول: بازتولید یک گفتمان شباهت با غرب در گفتمان قدرت پهلوی

نویسنده معتقد است که بعد از کودتای ۱۳۳۲ ش به تدریج یک «گفتمان هژمونیک» در عرصه حیات سیاسی، فرهنگی، و اجتماعی ایران شکل گرفت که همان گفتمان سیاسی پهلوی یا گفتمان قدرت بود که به طور دائم از بالا و توسط قدرت سیاسی بازتولید می‌شد و درون جامعه ایران منتشر می‌شد. این گفتمان به دنبال برجسته کردن شباهت‌ها با غرب از طریق برجسته کردن ریشه نژادی و زبانی مشترک و اخذ تمدن ایرانی توسط تمدن غربی و اخذ تمدن غربی توسط تمدن ایرانی و ترکیب آن‌ها بود. بهترین نمونه متن شباهت‌نما را می‌توان در اثر *مأموریت برای وطنم* که گفتارهای نوشتاری محمدرضا شاه را به نمایش می‌گذارد، یافت (همان: ۲۱). این گفتمان علاوه بر این که درون متن به دنبال برجسته کردن شباهت‌هاست، به دنبال یک «هم‌ذات‌پنداری» در خصوصیات رفتاری و کردار ایرانیان و غربی‌هاست (همان: ۲۲). در حقیقت، «غرب - آمریکا» در گفتمان سیاسی پهلوی تبدیل به «ابژه هم‌ذات» شده بود. ابژه‌ای که دیگر بیگانه به حساب نمی‌آید و در یگانگی با خویشتن ایرانی بازنمایی می‌شود.

۳,۲ فصل دوم: بازتولید یک گفتمان تفاوت با غرب در گفتمان ضد قدرت

در مقابل گفتمان سیاسی پهلوی گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی دیگری نیز شکل گرفت که امکان ورود به عرصه رسمی را پیدا نکردند و توسط گفتمان قدرت پهلوی سرکوب شدند. این گفتمان‌های اجتماعی با افزایش سرکوب از بالا و توسط قدرت سیاسی ماهیتی ضد قدرت پیدا کردند و به حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، و مذهبی کشیده شدند (همان: ۳۹). این گفتمان‌ها به دنبال «مرزسازی» و «حصارکشی» به دور شهر وجودی خویشتن ایرانی

خویش بودند و سوژه‌های گفتمان ضدقدرت از طریق «بازتعریف مرزهای هویتی» (مرزسازی) «ما»ی ایرانی درمقابل «آن‌ها»ی غربی به بازتولید یک «دیوار آهنین هویتی» (حصارکشی) پرداختند. درواقع، این یک واکنش دفاعی در برابر قدرت و غرب بیگانه بود. چهار دال بزرگ و اساسی در گفتمان‌های اجتماعی ضدقدرت بازتولید شده است که از طریق بازنمایی افتراقی غرب به بازتعریف مرزهای هویتی و تولید این «دیوار آهنین هویتی» کمک کردند. این دال‌ها عبارت‌اند از «غرب‌زدگی»، «خویش‌اصیل»، «اسلام»، و «حاشیه» که مفصل‌بندی گفتمان‌های اجتماعی ضدقدرت را شکل و معنا می‌دهند. یکی از کارکردهای این دال‌ها بازنمایی مخالفت با وضع موجود و فرهنگ رسمی بود. هریک از این دال‌ها بخشی از یک گفتمان اجتماعی کلان‌تر بودند که فضای گفتمانی جامعه ایران بعد از ۱۳۳۲ ش را شکل داده بود. دال «غرب‌زدگی» دال مرکزی در گفتمان اجتماعی اسلام‌گرایی بود. دال «اسلام» دال مرکزی در «گفتمان اجتماعی اسلام‌گرایی» بود. دال «خویش‌اصیل» دال مرکزی در «گفتمان اجتماعی بازگشت به خویش‌تن» بود. دال «حاشیه» دال مرکزی در «گفتمان اجتماعی حاشیه‌گرایی» بود. درواقع، فضای گفتمانی ضدقدرت در درون این چهار گفتمان اصلی شکل گرفته بود (همان: ۴۲).

۴,۲ فصل سوم: بازتعریف مرزهای هویتی در برابر غرب در حوزه نمادین جامعه ایران

از درون گفتمان‌های اجتماعی پسااستعماری در جامعه ایران فرهنگ تازه‌ای ظهور کرد. این فرهنگ تازه که بخشی از «منظومه فرهنگ‌های گفتمانی بیگانه‌ستیزی» به‌شمار می‌آید، فرهنگ گفتمانی «غیریت‌سازی مفراط» بود (همان: ۵۵). همان‌طور که گفته شد، دغدغه اصلی سوژه‌های گفتمان ضدقدرت تعیین رابطه «ما»ی ایرانی و «آن‌ها»ی بیگانه (غربی) بود. این تمایزسازی توسط گفتمان‌های اجتماعی ضدقدرت ایرانی این امکان را برای ایران فراهم کرد که بار دیگر فرهنگ شرقی را برجسته کند تا خویش‌تن خویش را شرقی بنامد و «دیوار آهنین شرقی» مرزی باشد برای تفاوت‌های «ما»ی ایرانی درمقابل دنیای غربی و این‌گونه است که دال «غرب» قطب متضادی می‌شود درمقابل شرق و این دیوار آهنین در جغرافیای گفتمانی «ما»ی ایرانی شرقی سنگر جبهه و خاک‌ریزی برای آغاز یک تقابل با جهان و جبهه غرب می‌شود. مرزهای هویتی تاریخی با تعریف «مرزهای هویتی فرهنگی» مرتبط است. بازتعریف تاریخ «تمدن شرقی» به گونه‌ای اصیل و متمایز

از «فرهنگ غربی» انجامیده است و «فرهنگ شرقی» به‌عنوان فرهنگی در گذشته‌های تاریخی بازتعریف می‌شود که یک فرهنگ خودبنیاد و بدون هیچ‌گونه آلودگی فرهنگی‌ای بود و با سیطره فرهنگ غرب این فرهنگ شرقی اصیل توسط غربی‌ها دچار تغییر و تحریف شد. این‌گونه است که سوژه گفتمان پسااستعماری غرب را متهم می‌کند که فرهنگ شرقی را به افسانه‌ای از هزارویک‌شب تبدیل کرده است و فرهنگ شرقی خود را «جهان مطلق» در گذشته‌ای پیش از هجوم غرب می‌داند که با هجوم غرب به «جهان نسبی» در جهان غرب تبدیل شده است. مذهب یکی از پیچیده‌ترین و کهن‌ترین غیریت‌سازی‌های «ما» و «آن‌ها» یا «خود» و «دیگری» پدید آورده است که تا به امروز نقش برجسته و مهمی در پرورش به‌چستی و کیستی «ما»ی مسلمان در برابر «آن‌ها»ی نامسلمان داشته است. مذهب درعین‌اهمیتش در تمایزسازی‌ها و دوگانگی‌سازی‌ها به یک نظام بین‌المللی نیز معنا می‌دهد که در این نظام تنش‌ی مداوم بین «دارالسلام» و «دارالحرب» وجود دارد (همان: ۷۳).

۵،۲ فصل چهارم: انقلاب و دیالکتیک در فضای گفتمانی جامعه ایران

در تحول گفتمان‌های ایرانی سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ ش را باید مقطع تاریخی مهمی دانست، چراکه زمانه یک دیالکتیک بزرگ در روایت‌های قدرت است. گفتمان پهلوی بیش از دو دهه در قالب یک روایت‌پردازی شباهت با غرب به حیات خویش در عرصه فرهنگ رسمی ادامه داد و به‌عنوان «تز» در عرصه حیات فرهنگ سیاسی جامعه جایگاه و موقعیت مسلطی پیدا کرد. در مقابل، نیروهای اجتماعی مخالف وضع موجود به دور از عرصه سیاست رسمی در قالب یک روایت‌پردازی تفاوت با غرب به حیات استعاری و فرهنگی خویش در دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ ش ادامه دادند و این‌گونه بود که گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت به‌منزله یک آنتی‌تز در مقابل گفتمان قدرت پهلوی در عرصه نمادین جامعه ایران بازتولید شدند (همان: ۹۵). سقوط قدرت پهلوی فضای مناسبی برای بازتولید یک گفتمان قدرت جانشین و تازه را فراهم کرد. این گفتمان قدرت جانشین حاصل دیالکتیک بین «گفتمان شباهت پهلوی» و «گفتمان تفاوت ضد قدرت» بود و به‌منزله «ستزی» از دیالکتیک بین این دو «نظام فرهنگی — گفتمانی» متولد شد. در واقع، گفتمان انقلاب اسلامی یک روایت‌پردازی تقابل با غرب بود که ثمره و حاصل دیالکتیک بین گفتمان شباهت با غرب و گفتمان تفاوت با غرب بود.

۶،۲ فصل پنجم: بازتولید گفتمان تقابل با غرب در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی

این فصل به جدال نیروهای سیاسی - اجتماعی پس از پیروزی انقلاب می‌پردازد که به تثبیت گفتمان انقلاب اسلامی منجر شد. از نظر نویسنده، در این جدال سه متن گفتمانی حضور داشتند: اول، متن حاشیه‌ای که متن باقی‌مانده از قدرت زمان پهلوی بود و با انقلاب به حاشیه رفته بود. دوم، متن محوری که توان بسیج‌کنندگی بالایی داشت و در گرداگرد نظم گفتاری آیت‌الله خمینی در حال شکل‌گیری بود. متن سوم، متن سرگردان بود که در آثار و نظم گفتاری چریک‌های مجاهد و فدایی در قطب چپ و و ملی‌گرایان سکولار و لیبرال در قطب راست وجود داشت (همان: ۱۰۸-۱۰۹). گفتمان پسااستعماری جمهوری اسلامی از درون همین جدال متنی - گفتمانی بیرون آمد. صرف‌نظر از جدال متنی - گفتمانی، در فضای بینامتنی و بیناسوژگی بعد از انقلاب «غرب‌ستیزی» از یک‌سو، و «امپریالیسم‌ستیزی» از سوی دیگر، ویژگی‌های اصلی گفتمان تقابل با غرب بودند و در نظم گفتاری و کردار گفتمانی اغلب نیروهای سیاسی - اجتماعی بعد از انقلاب این ویژگی بینامتنی قابل‌مشاهده است. این فضای بینامتنی و بیناسوژگی، که کنش‌گران انقلابی آن را بازتولید کردند، به شکل‌گیری فرهنگ سیاسی در نظام قدرت جمهوری اسلامی منجر شد. در واقع، این ویژگی مشترک در تقابل با غرب استعماری (امپریالیسم‌ستیزی) و غرب فرهنگی (غرب‌ستیزی) امکان تعامل، رقابت، و ستیز بین گروه‌های سیاسی - اجتماعی برآمده از انقلاب را فراهم می‌کرد (همان: ۱۱۰-۱۱۱).

۷،۲ فصل ششم: ظهور گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران

گفتمان انقلاب اسلامی در نظام جمهوری اسلامی ایران تجلی یافت و فضای استعاری و زبانی تازه‌ای را در حیات سیاسی و فرهنگ سیاسی جامعه ایران پدید آورد (همان: ۱۴۴). گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در یک فضای انقلابی پدید آمد که زبان بیناسوژگی و بینامتنی آن زبان ضدامپریالیستی، ضدغربی، و ضدبیگانگان بود.

۸،۲ فصل هفتم: روان‌کاوی عنصر بیگانه‌ستیزی در گفتمان سیاست خارجی

جمهوری اسلامی ایران

در این فصل نویسنده به روان‌کاوی عناصر بیگانه‌ستیزی در گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران می‌پردازد. در روان‌کاوی گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی

ایران شش نمود ریشه‌دار از این «عناصر بیگانه‌ستیزی» یا «تصاویر جمعی نامطلوب از بیگانه» موردبازشناسی قرار گرفته است:

- روان‌کاوی «امنیت»

با روان‌کاوی امنیت در گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مسئله «امنیت وجودی شکننده» و تصویر جمعی از «آمریکا - غرب» به منزله «ابژه وحشت» مطرح شد. وضعیت «امنیت وجودی شکننده» و وحشت ناخودآگاهانه از ابژه بیگانه در شکل جمعی آن با دال «امنیت» در گفتمان سیاست خارجی پیوند خورد و به گفتار کنش‌ستیزانه با آمریکا - غرب معنا داد. گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، که از درون گفتمان قدرت انقلابیون ظهور یافته است، در جست‌وجوی احساس امنیت به سمت غرب‌ستیزی آشکار حرکت کرد (همان: ۱۵۴). به نظر می‌رسد، این تصمیم مثل این است که از ترس آتش خود را بسوزانیم.

- روان‌کاوی نماد «شیطان»

نماد شیطان نمادی رایج در نظم گفتاری ایرانیان انقلابی بود و بازتاب بسیاری در گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران داشت. روان‌کاوی این نماد به تحلیل گفتمان سیاست خارجی بسیار کمک می‌کند. باید گفت که دال «شیطان» در نظام معنایی گفتمان انقلاب اسلامی و سیاست خارجی دلالت بر غرب و دال «شیطان بزرگ» دلالت بر آمریکا داشت، اما آنچه اهمیت دارد این است که کاربرد گسترده و برجسته این نماد تا حدودی یک مکانیسم دفاعی و ناخودآگاه در برابر فشارهایی بود که ایرانیان در مقابله و زیستن کنار غرب و آمریکا از خود بروز داده‌اند (همان: ۱۶۷).

- روان‌کاوی «آگاهی و هویت»

روان‌کاوی آگاهی از آمریکا - غرب کلید فهم هویت در گفتمان سیاست خارجی است و نکته مهم این‌که این آگاهی از بیگانه در گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران یک آگاهی تکوینی بود. این آگاهی از بیگانه حاصل اوضاع و احوال برخورد انقلابیون با جهان خارجی و آگاهی پیشینی از بیگانگان به گونه‌ای تاریخی بود. آگاهی از بیگانه در گفتمان سیاست خارجی نیز همان آگاهی اندوه‌بار از بیگانه در شکل تاریخی آن است و نمود بارز آن را می‌توان در آگاهی «سلطه‌گونه» از آمریکا - غرب در نظم گفتمانی سیاست خارجی یافت (همان: ۱۶۸).

- روان‌کاوی «بومی‌گرایی»

عنصر بومی‌گرایی به رابطه دال «وابستگی» و دال «استقلال تکنولوژیک» در نظام گفتمانی سیاست خارجی برمی‌گردد. دال «استقلال» یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین عناصر در مرکز گفتمان سیاست خارجی ایران بعد از انقلاب است. دال «استقلال» یک دال چندوجهی و چندمعنایی است که در این قسمت معنای «تکنولوژیک» و «اقتصادی» آن مورد توجه بوده است (همان: ۱۷۹-۱۸۵).

- روان‌کاوی «سایه‌های دشمن»

ریشه‌یابی از این مسئله که چرا «غرب» و «غربی‌ها» در ذهنیت خودآگاه و ناخودآگاه سوژه‌های ایرانی تداعی‌کننده «سایه‌های دشمن» هستند، به فرهنگ و گفتمان‌های ایرانی دوران پساستعماری برمی‌گردد (همان: ۱۹۲). مبارزه با یک «دشمن مفروض» مهم‌ترین واکنشی بود که برای ایرانیان انقلابی احساس‌رهایی از وضعیت سلطه را به‌ارمغان می‌آورد و ایرانیان انقلابی از طریق دشمنی با «آمریکا - غرب» به مبارزه با سایه‌ای از بیگانه در جهان پرداختند.

- روان‌کاوی «آرمان‌نهایی»

نشان‌دهنده یکی دیگر از «تصویرسازی‌های جمعی» از غرب به‌منزله «جهان بیگانه» است و هم‌چنین، با روان‌کاوی از آن یکی از «احساسات نامطلوب جمعی» در مورد آمریکا - غرب، یعنی احساس «بیگانگی» و پی‌آمدهای بازتولید آن در گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مشخص می‌شود. یکی از پی‌آمدهای مهم این احساس بیگانگی با آمریکا - غرب را باید در «عدم امکان گفت‌وگوی تفاهمی» با این «دیگری» دانست. وضعیتی که «امکان مکالمه» را برای ایرانیان انقلابی با این «دیگری» دچار اختلال کرد و به «رنج گفت‌وگو» با «دیگری» منجر شد (همان: ۲۰۳). همان‌طور که مؤلف در مقدمه آورده است در این کتاب به دنبال نگاه متفاوت‌تری به سیاست خارجی ایران است. آثار دیگری که در زمینه سیاست خارجی ایران منتشر شده‌اند به‌طور عمده، مبتنی بر ادبیات و نظریه واقع‌گرایی هستند، ولی این کتاب به دنبال فاصله‌گرفتن از نگاه سخت‌افزاری به سیاست خارجی است. نگاه سخت‌افزاری مبتنی بر قدرت، تسلیحات، ژئوپلیتیک، و اقتصاد است (همان: ۱۰). مؤلف این کتاب به دنبال نگاه فرهنگی و نرم‌افزاری به سیاست خارجی است که مؤلفه‌های آن بررسی ساختارهای معنایی زبان، فرهنگ، و گفتمان است. اگرچه مؤلف می‌نویسد که انتخاب این رویکرد همراه با انتقاد ضمنی از رویکردهای رئالیسم و انتخاب عقلانی است، از این انتقاد خبری نیست (همان). معرفی و نقد این اثر از این حیث اهمیت

دارد که این نوع نگاه به سیاست خارجی می‌تواند به کزفهمی‌ها و کزاندیشی‌های جدید در سیاست خارجی ایران منجر شود و به‌نوعی اشتباهات در سیاست خارجی براساس تفاوت‌های گفتمانی توجیه شود، درحالی‌که در سیاست خارجی باید تا جای ممکن به‌دنبال درک عینی واقعیت باشیم تا ضریب خطاها پایین بیاید.

۳. نقد کتاب

نقد این کتاب درواقع نقد یک رویکرد در سیاست خارجی است و از وجوه مختلفی نظیر چهارچوب نظری و روش تحقیق، نقد دیدگاه کلی نویسنده، و نقد جزئی یا بررسی ادعاهای مطرح‌شده در فصول کتاب صورت می‌گیرد.

۱،۳ نقد دیدگاه کلی نویسنده

ازلحاظ چهارچوب نظری و روش تحقیق، نویسنده مدعی است که کتاب مبتنی بر نظریه و روش تحلیل گفتمان به‌رشته تحریر درآمده است و سعی در تبارشناسی گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران داشته است. اما نویسنده محترم نظریه گفتمان، رویکردها، و مفاهیم آن را تشریح نکرده است و بیش‌تر از لفظ «گفتمان» و مفاهیم آن مانند «دال اصلی»، «سوژه»، «ابژه»، «فضای بیناگفتمانی»، و ... استفاده کرده است و به‌نظر می‌رسد که بیش‌تر به نظریه گفتمان فوکو و تبارشناسی آن و نظریه لاکلا و موفه متکی است، بدون این‌که عناصر و مؤلفه‌های این دو رویکرد را بیان کند و تحلیل خود را در این چهارچوب پیش ببرد. جدای از این بحث، کاربرد نظریه گفتمان، که به‌لحاظ مبانی معرفتی نظریه‌ای پست‌مدرن و نسبی‌گرا تلقی شده است و حقیقت را ساخته گفتمان می‌داند نه رای گفتمان، درمورد مبانی انقلاب اسلامی، که نگاهی غایت‌گرا دارد و قائل به حقیقت جاودانی و حاکمیت خداوند است و از این دریچه به سیاست و اجتماع می‌نگرد، قابل تأمل است. تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی ریشه دارد و به مطالعه دقیق زبان درحین کاربرد آن می‌پردازد (هارکنس و همکاران ۲۰۰۵: ۱۲۶). صاحب‌نظران تقسیم‌بندی‌های متعددی از رویکردهای تحلیل گفتمان ارائه داده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان تحلیل گفتمان فوکو، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، تحلیل گفتمان روان‌شناختی، و تحلیل گفتمان لاکلا و موفه برشمرد. اما در تحلیل مسائل سیاسی بیش‌تر نظریه‌های گفتمان فوکو و لاکلا و موفه کاربرد دارند. نظریه گفتمان فوکو سرمشق اکثر رویکردهای تحلیل گفتمان است و از نظر او، حقیقت محصول

گفتمان‌هاست و نظام‌های مختلف معرفت تعیین می‌کنند که چه چیزی درست و چه چیزی غلط است؛ بنابراین جست‌وجوی حقیقت ناب بیرون از گفتمان‌ها بیهوده است. نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه نیز به علت نگرش انتقادی و دارا بودن چهارچوب مشخص و کاربردی در سال‌های اخیر در مطالعات اجتماعی و سیاسی کاربرد زیادی پیدا کرده است. این نظریه علاوه بر بهره‌گیری از ساختارگرایی زبانی و پساساختارگرایی، از مفهوم فوکویی قدرت و اندیشه مارکسیستی به‌ویژه نظریه همزبانی گرامشی نیز تأثیر زیادی پذیرفته است. لاکلا معتقد است که نظریه گفتمان ارائه شده در کتاب *همزبانی و استراتژی سوسیالیستی* در سه جریان عمده فلسفی قرن بیستم میلادی ریشه دارد که جریان‌های مرجع اندیشه‌اند. این سه جریان به ترتیب فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، و ساختارگرایی هستند که اولی در کارهای ویتگنشتاین، دومی در تحلیل وجودی هایدگر، و ساختارگرایی در نقد پساساختارگرایی نشانه (بارتز، دریدا، و لاکان) نمایان می‌شوند که مهم‌تراز همه پساساختارگرایی است (laclau: Essex.ac.uk). پسامدرنیسم مبانی و پیش‌فرض‌هایی نظیر عدم امکان دستیابی به حقیقت و ضدیت با معرفت‌شناسی، «یعنی بدبینی نسبت به بنیادهای قطعی حقیقت و ارزش»، نفی فراروایت‌ها، بنیادستیزی، و ... دارد (نش ۱۳۸۰: ۵۲). علاوه بر مبانی پست‌مدرنی تحلیل گفتمان برخی معتقدند که مهم‌ترین بنیان فلسفی تحلیل گفتمان ساخت‌گرایانه بودن آن است. بنابراین، نظریه گفتمان با بهره‌گیری از زبان‌شناسی ساختارگرا، پساساختارگرایی، و پست‌مدرنیسم شکل می‌گیرد و درصدد ارائه تحلیلی جدید از تحولات اجتماعی و سیاسی است. با توجه به مفروضات پساساختارگرایی از جمله ضدبنیادگرایی و ضدجوهرگرایی و عدم دستیابی به حقیقت این نظریه به سمت نسبی‌گرایی سوق پیدا می‌کند. در نظریه گفتمان حقایق ثابت بیرونی وجود ندارد و فقط از طریق گفتمان است که این حقایق بازنمایی می‌شود. در اندیشه پست‌مدرنیسم حقیقت چیزی است که در قرائت‌های متکثر گفتمانی خلق می‌شود، بنابراین، همان چیزی که اکنون در قرائت یک گفتمان حقیقت است یا در قرائت گفتمان دیگر باطل است، می‌تواند با تغییر شرایط قدرت در گفتمان اول باطل و در گفتمان دوم حقیقت تلقی گردد.

از طرف دیگر، پیوند تحلیل‌های گفتمانی با سازنده‌گرایی اجتماعی کاربرد آن را در مطالعات اسلامی، که این روزها زیاد هم شده است، با چالش مواجه ساخته است، در حالی که به تبع سنت فکری عقلی ارسطویی، تفکر اسلامی مبنای مبنای جوهرگرا، و در نتیجه دارای روایت کلان است. برخی از محققانی که از این ره‌یافت در تحلیل اندیشه سیاسی

اسلام استفاده کرده‌اند، به ناسازگاری مبانی تحلیل گفتمانی با ساختار تفکر سیاسی شیعی اذعان کرده‌اند (بهروزلک ۱۳۸۸: ۵۶۸). بنابراین، نسبی‌گرایی تحلیل گفتمانی اندیشه‌هایی را که به امور حقیقی قائل هستند مشکل می‌کند و نمی‌توان این روش را بی‌محابا درمورد اندیشه‌های بنادین و حقیقت‌گرا به کار گرفت. علاوه‌براین، در رویکرد گفتمانی سوژه‌ها و کارگزاران جایگاهی ندارند و درواقع، گفتمان و ساختار گفتمانی تعیین‌کننده موقعیت سوژه است؛ درحالی‌که در انقلاب رهبری از ارکان انقلاب درکنار ایدئولوژی و سازمان انقلابی است. بنابراین کاربرد نظریه گفتمان به علت نسبی‌گرایی و نادیده‌گرفتن موقعیت سوژه درمورد انقلاب اسلامی و سیاست خارجی آن با اشکال مواجه می‌شود.

۲,۳ نقد برخی از ادعاهای نویسنده در فصول مختلف کتاب

نویسنده انقلاب اسلامی را حاصل دیالکتیک بین دو گفتمان قدرت پهلوی (تز) و گفتمان ضدقدرت (آنتی‌تز) می‌داند (ادیب‌زاده ۱۳۸۷: ۱۳-۱۶) و غرب‌ستیزی گفتمان ضدقدرت را به انقلاب اسلامی تسری می‌دهد، درحالی‌که سنتز در دیالکتیک ماهیتی متفاوت از تز و آنتی‌تز دارد. پس، دال‌های گفتمان انقلاب اسلامی باید با دال‌های گفتمان ضدقدرت متفاوت باشد، درحالی‌که به‌زعم نویسنده، یکی هستند. نویسنده به‌دنبال شناخت موانع نشانه‌شناختی، موانع فرهنگی، و موانع روان‌شناسانه جمعی در برقراری گفت‌وگو بین ایران و غرب - آمریکا (همان: ۱۵-۱۶). شاید بتوان با بیان ضمنی مؤلف هم‌دلی داشت که در نیم‌قرن اخیر تمام این موانع را ایرانیان ایجاد کردند و یکی از مهم‌ترین ضعف‌های جامعه ایران تفاهم‌نداشتن با غرب است. یعنی این زیربنای فرهنگی در ساخت این سیاست خارجی مهر دائمی خود را زده‌اند. ادیب‌زاده درمورد گفتمان شباهت می‌نویسد که این نظام گفتمانی خویشتن ایرانی را فقط در هم‌ذات‌پنداری با بیگانه به‌نمایش نمی‌گذاشت، بلکه خویشتن ایرانی را در جایگاه یکی از کشورهای صنعتی قرار می‌داد و آن را درکنار کشورهای بزرگ صنعتی غرب و هم‌رتبه با آن‌ها بازنمایی می‌کرد (همان: ۲۳). سؤال این است که چرا همین موضوع را نشانه غلبه ذهنیت توهم‌ندانیم که عنصر مشترک در ناخودآگاه تاریخی ایرانیان است و اتفاقاً هرکدام از گفتمان‌های ضدقدرت هم اسیر همین نوع توهمات خودبزرگ‌بینی از انواع مختلف بوده‌اند. به‌جای دیدن واقعیت‌ها رؤیایپردازی و خیال‌پردازی می‌کنند؟ مثلاً، بعد از انقلاب اسلامی جمهوری اسلامی ایران نیز این توهمات را از نوع دیگری ادامه داد و بارها به انحای مختلف این توهم بازتولید شد. از دیدگاه

نویسنده، در گفتمان پسااستعماری پهلوی نیز، هم‌چون گفتمان ضدقدرت، غرب و تکنولوژی یکی‌انگاری می‌شوند (همان)؛ ولی این بیان به‌شدت ناقص هست، زیرا یکی‌انگاری در آن گفتمان با این گفتمان به‌کلی نتایج متفاوتی به‌بار می‌آورد، زیرا در گفتمان پهلوی این یکی‌انگاری به ضرورت جذب تکنولوژی و غرب می‌انجامد، درحالی‌که اشارات زیادی در برخی از آثار گفتمان ضدقدرت درمورد غرب و ماهیت تکنولوژی آن وجود دارد که بیان‌گر رد کامل غرب به‌عنوان تکنیک تسلط است.^۱ یکی از این اندیشمندان رضا داوری اردکانی است. به‌زعم داوری، چستی و چرایی سلطه و استیلا در میراث فلسفی غرب تنها راه نقد علم جدید و از نظر ما دولت‌مدرن و نهادهای آن است. همه این مناسبات و مظاهر روبناهای تفکر غربی هستند (داوری ۱۳۶۹: ۱۶). در آثار امام خمینی (ره) به‌عنوان رهبر انقلاب، هم نفی مطلق غرب قابل مشاهده است و هم دیدگاه تفکیک آثار تمدن غرب. مثلاً، ایشان معتقد بودند که «ما تمدن غرب را قبول داریم، لکن مفاسدش را نمی‌پذیریم» (خمینی ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۷۶).

برداشت نویسنده از گفتمان پسااستعماری چندان درست یا دقیق به‌نظر نمی‌رسد، زیرا او در صفحه ۳۶ می‌نویسد:

منظور از گفتمان پسااستعماری قدرت گفتمان‌هایی است که بعد از جنگ جهانی دوم در ایران شکل گرفت و گفتمان ملی‌گرایی مصدق اولین نسل از گفتمان پسااستعماری قدرت در ایران است ... گفتمان جهان‌گرایی محمدرضا شاه دومین نسل از گفتمان پسااستعماری قدرت بود که در جامعه ایران شکل گرفت و گفتمان غرب‌ستیزانه آیت‌الله خمینی نیز سومین گفتمان پسااستعماری قدرت در جامعه ایران است ... این برداشت از گفتمان پسااستعماری با ادبیات جهانی موجود در این زمینه چندان سختی ندارد یا حداقل مؤلف باید به‌صورت مفصل‌تر در این زمینه بحث می‌کرد و مختصات گفتمان پسااستعماری را بیان می‌کرد، ولی مؤلف همان‌طور که در خصوص گفتمان و روایت‌های مختلف آن بحثی نکرده است در این مورد هم بدون تبیین اصطلاح گفتمان پسااستعماری به‌طور دائم آن را تکرار می‌کند غافل از این‌که این مفهوم ابتدا نیازمند تبیین است. ادیب‌زاده می‌نویسد: در گفتمان قدرت هویت در قالب جهان‌وطنی بازتعریف می‌شود و نگاه مثبتی به تماس‌های فرهنگی با دیگر فرهنگ‌ها دارد (همان: ۲۴)؛ که البته در این مورد فرهنگ غالب فرهنگ غربی است و جالب این است که برخی خرده‌گفتمان‌های گفتمان ضدقدرت در آن مقطع به‌دنبال جایگاه فرهنگ‌های دیگر از جمله فرهنگ شرقی بودند.^۳ ازسوی دیگر، او در ادامه در صفحه ۲۶

می‌نویسد که نزدیکی غیرمعمول مناسبات میان ایالات متحده و شاه سابق محصول ویژه احساس عدم امنیت شاه بود. سؤال این است که اگر این‌گونه بود، اولاً، پس گفتمان شباهت کجا قرار می‌گیرد و در وهله دوم آیا تأکید بر احساس عدم امنیت تقلیل از بحث گفتمانی ورود به روان‌شناسی نیست. مؤلف در صفحه ۲۶ می‌نویسد: «برخلاف گفتمان پسااستعماری ضدقدرت دهه‌های ۳۰ به بعد که در آن ایده وابستگی یکی از دال‌های مرکزی و رایج آن بود» ... این جمله دو ایراد دارد: اول، در یک گفتمان یک دال مرکزی داریم که دیگر دال‌ها یا نشانه‌ها حول آن مفصل‌بندی می‌شوند، نه دال‌های مرکزی؛ دوم، برخلاف نظر نویسنده، نه تنها وابستگی به دال‌های گفتمان ضدقدرت نبود، بلکه در نقطه مقابل آن، استقلال از دال‌های این گفتمان بود و وابستگی را طرد می‌کرد. و به‌اذعان نویسنده، دال استقلال از محوری‌ترین عناصر این گفتمان بود و در تقابل معنایی با دال وابستگی قرار می‌گیرد (همان: ۱۷۸). البته شاید منظور ادیب‌زاده نفی وابستگی به‌عنوان یک دال مرکزی گفتمان ضدقدرت است. ادیب‌زاده گفتمان پهلوی را جهان‌وطن می‌داند که به‌جای واگرایی و دفع عناصر فرهنگی بیگانه بیش‌تر آماده پذیرش عناصر فرهنگی اقوام دیگر و جذب و ذوب آن‌ها در فرهنگ خودی است (همان: ۲۴). موضوع دیگر در این خصوص این سؤال است که آیا در گفتمان جهان‌وطن پهلوی هر بیگانه‌ای مدنظر است یا در همان حال با برخی دیگر از بیگانگان غیریت‌سازی می‌کند؟ غیریت‌سازی با اعراب در کجای این تحلیل قرار دارد؟ اساساً، این بیگانه‌سازی طی چه فرایندی صورت می‌گیرد و مصادیق خود را می‌یابد؟ مؤلف به این موضوع چندان توجه نمی‌کند که نگرش هویت‌گرا یک نگرش قطبی‌گراست، هرچه قدر گرایش هویت‌گرا در سیاست تشدید شود، غیریت‌سازی‌ها غلیظ‌تر و مصادیق آن انبوه‌تر می‌شود و معضل کنونی خاورمیانه از همین تشدید هویت‌گرایی نشئت می‌گیرد که ظاهراً در حال گسترش به سراسر دنیاست (مقصود رنجبر ۱۳۹۲؛ منصور هاشمی ۱۳۸۶). او یکی از ارکان گفتمان قدرت پهلوی را بازتولید گفتمان شباهت با غرب می‌داند و فصل اول را به آن اختصاص داده است، اما در همین فصل می‌نویسد که پهلوی به‌دنبال طرد دال لیبرال‌دموکراسی بود (همان: ۳۳). این درحالی است که لیبرال‌دموکراسی دال مرکزی گفتمان غرب است و اگر آن را از گفتمان غرب حذف کنیم، چیزی از آن باقی نمی‌ماند. پس، گفتمان پهلوی چگونه می‌تواند به‌مثابه گفتمانی که به‌دنبال شباهت با غرب است تلقی شود. نویسنده معتقد است که چهار دال بزرگ در گفتمان‌های اجتماعی پسااستعماری بازتولید شدند که عبارت‌اند از: دال

غرب‌زدگی، اسلام، خویش‌تن اصیل، و حاشیه که مفصل‌بندی گفتمان‌های اجتماعی ضد‌قدرت را شکل می‌دهند (همان: ۴۱). نویسنده تمامی گفتمان‌های اسلامی، چپ، راست، و ... را بدون توجه به ماهیت و مبانی فکری و اعتقادی آن‌ها و فقط به علت ضد‌قدرت بودن یک‌کاسه می‌کند و همه را به‌عنوان گفتمان‌های اجتماعی پسااستعماری نام می‌برد. در جای دیگری می‌نویسد: گفتارهای آیت‌الله خمینی از طریق کاربرد دال‌های اسلامی، غرب‌زدگی، و حاشیه‌گرایی، و خویش‌تن اصیل یک نمونه ترکیبی ایده‌آل و بستر مناسبی برای بازتولید ایدئولوژی انقلاب اسلامی در سال‌های بعد از انقلاب را فراهم کرد (همان: ۴۳) یا می‌نویسد: گفتمان حاشیه‌گرایی اگرچه ریشه‌های عمیقی در ادبیات مارکسیستی و چپ دارد، دال‌های سیار آن بخش مهمی از فضای بین‌گفتمانی بوده است مانند استعمارگر، امپریالیست، سلطه‌گر، ظالمان جهان، مستضعفین، و ... (همان: ۸۳) و ادبیات چپ گنجینه‌ای از نظام دال و مدلول‌های سیاسی - اقتصادی بود ... که با فرارسیدن شرایط ساختاری انقلاب تبدیل به بخشی از ایدئولوژی انقلاب اسلامی شد (همان: ۸۴-۸۵) و تبدیل نشانه‌ها از فضای ادبیات چپ و مارکسیستی به فضای حماسی و مذهبی مهم‌ترین ویژگی گفتمان ضد‌قدرت بود (همان: ۸۵) و گفتمان اسلام‌گرایی که در قطب گفتمان‌های راست قرار داشت توسط فضای بیناگفتمانی به قطب گفتمان‌های چپ و حاشیه‌گرایی پیوند می‌خورد (همان: ۴۲). سؤال اساسی این است که چرا این مقولات را در درون گفتمان کلان سنت و مدرنیته موردبحث قرار نمی‌دهیم تا موضع هرکدام از این خرده‌گفتمان‌ها درخصوص مدرنیته موردبحث قرار گیرد. یا مؤلف در صفحه ۹۶ به‌نقل از جان فوران می‌نویسد که در فاصله بین ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و انقلاب ۱۳۵۷ ش چند فرهنگ سیاسی مخالف شکل گرفت از آن جمله گونه‌های افراطی اسلام مبارز و گروه‌های چریکی مارکسیستی را می‌توان نام برد. این تحولات صحنه را برای انقلاب فراهم ساخت (همان: ۴۶). حال سؤال این است که مثلاً چرا مؤلف از همین مفهوم یا واژه فرهنگ سیاسی استفاده نمی‌کند؟ اگر روش‌شناسی گفتمان را از این روی استفاده می‌کند که بگوید همه این گفتمان‌ها بازنمایی‌های ذهنی بودند و نه واقعیت، باید این گفتمان‌ها را چه گفتمان قدرت و چه گفتمان‌های ضد‌قدرت را از این حیث موردنقد قرار می‌داد. باز در همان صفحه در ریشه‌یابی شکل‌گیری این گفتمان‌های ضد‌قدرت در این برهه تاریخی به‌نقل از حمید عنایت می‌نویسد: «از مردمی که پس از نسل‌ها اسارت و زبونی به‌تازگی از چنگ ستم و استثمار رها شده‌اند یا گمان می‌کنند که رها شده‌اند نمی‌توان چشم داشت که در حق دژخیمان

پیشین خود به‌شیوه‌ای علمی و از روی سعه صدر داوری کنند» (همان: ۴۶). هرچند لحن عنایت نیز در این نقل قول کم متأثر از این فضای ضدغربی و انقلابی نبوده است، ولی مسئله این است که عبارت به «شیوه علمی» دقیقاً به چه معناست؟ همین تأکید عنایت نشان می‌دهد که ما گرفتار برداشت‌های شبه‌علمی شدیم و این برداشت‌ها به‌هیچ‌روی مطابق با واقع نیستند و نیازمند رجوع دوباره به واقعیت هستیم دقیقاً آن‌گونه که هست نه آن‌گونه که در گفتمان‌ها بازنمایی می‌شود؟ درنهایت، در مورد این موضوع باید پرسید که اساساً تقسیم‌بندی گفتمان‌های موجود به گفتمان قدرت (گفتمان حاکم) و گفتمان‌های ضد قدرت (گفتمان مخالف) ناشی از آن نیست که هنوز دموکراسی شکل نگرفته است؟ چون جدایی بین دولت و جامعه وجود دارد اجماع امکان‌پذیر نیست و همین موضوع بعد از انقلاب هم به‌نحو دیگری خود را نمایاند و خود این موضوع نشان نمی‌دهد که تازمانی که در ایران دموکراسی ایجاد نشود تفاوتی بین گفتمان شباهت یا تفاوت با غرب (البته از این حیث) وجود ندارد؟ او گفتمان اسلام‌گرایی را در قطب گفتمان‌های راست تعریف می‌کند (همان: ۴۲). اول، تعریفی از گفتمان‌های راست ارائه نداده‌اند و دوم، اگر منظور راست سیاسی است، چندان با واقعیت این جریان سیاسی سازگار نیست؛ چراکه راست سیاسی با ویژگی‌هایی مانند دفاع و پشتیبانی از نهادهای سنتی، دفاع از آزادی‌های سیاسی و اقتصادی فردی و نظام سرمایه‌داری، دفاع از نظام پارلمانی، محافظه‌کاری، و ... تعریف می‌شود. در حالی که گفتمان اسلام‌گرایی در عین محافظه‌کار بودن انقلابی هم هست و این یکی از معضلات بعد از پیروزی انقلاب اسلامی شد که این جریان در داخل محافظه‌کار بود، ولی در خارج انقلابی فکر می‌کرد و مؤلف چندان به این تضاد توجه نکرده است. ادیب‌زاده در صفحه ۹۸، یکی از پی‌آمدهای پیروزی کارتر را فشار بر ایران می‌داند که باعث فضای باز سیاسی شد. اما برای این ادعا سندی ارائه نمی‌شود، بلکه در صفحه بعد دیدگاه نیکی کدی را نقل می‌کند که معتقد است آمریکایی‌ها هیچ‌گاه فشار مستقیمی به شاه نیاوردند تا او در دادن آزادی‌های سیاسی تغییرات وسیع به‌وجود آورد (همان: ۹۹) که به‌نوعی متن را دچار تناقض‌گویی می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، مطلبی را بیان می‌کند و به‌جای آن‌که له آن نقل‌قولی را بیاورد ناخواسته علیه آن نقل‌قولی را می‌آورد و این به انسجام متن ضربه می‌زند. در صفحه ۱۱۹ می‌نویسد: خرده‌فرهنگ گفتمانی نفی کردن برای گروه‌های اسلامی حول محور رهبر انقلاب فرصتی فراهم کرد تا گروه‌های مخالف (چپ مارکسیست و اسلامی و میانه و راست لیبرال و سکولار و ملی‌گرا) را از عرصه قدرت سیاسی بیرون کنند و «در بازی

قدرت گروه‌های راست اسلام‌گرا در نزدیکی با رهبر انقلاب در رأس قدرت باقی ماندند و گروه‌های چپ و لیبرال و ملی‌گرا را از عرصه قدرت حذف کردند» (همان: ۱۲۸). در صفحه ۱۲۳ می‌نویسد: پی‌آمد تسخیر سفارت آمریکا فضای قدرت را به‌سوی گروه‌های راست اسلام‌گرا تغییر جهت داد. البته سفارت آمریکا توسط دانشجویانی تسخیر شد که بعداً به جناح چپ موسوم شدند، ولی نتیجه این اقدام کم‌وبیش به‌نفع جریان راست انجامید. باز ادیب‌زاده در تبیین چرایی و چگونگی این موضوع حرفی نمی‌زند، درحالی‌که محور اصلی کتاب سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران است، نویسنده در فصل ششم با عنوان «ظهور گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران» فقط به خرده‌گفتمان‌های سیاست خارجی، شامل خرده‌گفتمان عدم‌تعهدگرایی انقلابی (دولت موقت بازرگان و بنی‌صدر)، خرده‌گفتمان آرمان‌گرایی ارزش‌محور (۱۳۶۰-۱۳۶۸ ش)، خرده‌گفتمان عمل‌گرایی توسعه‌محور (۱۳۶۸-۱۳۷۶ ش)، خرده‌گفتمان گفت‌وگوگرایی صلح‌محور (۱۳۷۶-۱۳۸۴ ش) و خرده‌گفتمان بومی‌گرایی ارزش‌محور (۱۳۸۴ ش) به بعد اشاره می‌کند که اول، سیاست خارجی دولت موقت چندان انقلابی نبود و یکی از دلایل کناره‌گیری آن همین بود، دوم، جا داشت که نویسنده محترم به مبانی و اصول این خرده‌گفتمان‌ها و تفاوت‌ها و تشابه‌های آن‌ها می‌پرداخت، و سوم، وجود همین خرده‌گفتمان‌ها بیان‌گر این است که نمی‌توان مانند نویسنده محترم سیاست خارجی جمهوری اسلامی را به‌عنوان یک کلیت واحد در نظر گرفت و درباره آن قضاوت کرد، بلکه باید هر دوره‌ای را با مقتضیات خودش سنجید. در فصل هفتم که نویسنده به روان‌کاوی عناصر بیگانه‌ستیزی در گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران می‌پردازد، به‌دنبال ریشه‌های روانی تقابل ایران و غرب در ضمیر ناخودآگاه ایرانیان می‌گردد و در واقع، به‌دنبال این است که اثبات کند تقابل ایران و غرب رفتاری منطقی و عقلانی نیست و حاصل عقده‌های روانی است. باید در این زمینه گفت که مؤلف در این‌جا نیز تبیین نمی‌کند که بر مبنای کدام‌یک از نظریه‌ها به‌دنبال روان‌کاوی است و منظور او از روان‌کاوی در این‌جا چیست و مهم‌تر این‌که در این قسمت نیز خبری از روان‌کاوی نیست و بیش‌تر مطالب این قسمت، که اتفاقاً بخش زیادی از صفحات کتاب را در بر می‌گیرد، بیش‌تر به بازی با الفاظ و لفاظی شبیه هست و چندان دانش ما را در زمینه روان‌کاوی رفتارهای ایرانیان و رفتار دولت انقلابی در زمینه سیاست خارجی افزون نمی‌کند. او روان‌کاوی امنیت را فرافکنی و مرتبط با ترس از غرب و تصویر آن به‌عنوان ابژه وحشت (همان: ۱۵۳)، روان‌کاوی نماد شیطان را در جن‌زدایی از خویش‌ستن،

روان‌کاوی آگاهی و هویت را به علت احساس حقارت و اسارت‌زدایی (همان: ۱۷۱)، و مکانیسم‌های دفاعی ناخودآگاه می‌داند و مدعی می‌شود که «آیت‌الله ایرانیان را کاملاً آلوده به شیطان می‌دانست» (همان: ۱۶۶). ادعایی که مستندی ندارد و ساخته و پرداخته ذهن نویسنده است. او در روان‌کاوی بومی‌گرایی مدعی است که صنعت مونتاژ در ناخودآگاه جمعی ایرانیان جسمی نجس و آلوده به‌شمار می‌آید ... و فناوری برای آن‌ها تداعی‌گر این نجاست بود (همان: ۱۸۲) و هدف از دستیابی به تکنولوژی هسته‌ای را آلودگی‌زدایی از یک تکنولوژی بیگانه می‌داند (همان: ۱۹۰). تصویری که ایشان از جامعه ایران ارائه می‌دهد با واقعیت سازگار نیست. در روان‌کاوی سایه‌های دشمن نویسنده چنین القا می‌کند که گویی دشمنی وجود ندارد و دشمن‌سازی را یکی از ابزارهای حکومت و ناشی از آشفتگی درونی سوژه‌های انقلابی و به‌منظور پنهان‌کاری (همان: ۱۹۳)، تداوم قدرت (همان: ۱۹۴)، فرافکنی (همان: ۱۹۵)، و ... قلمداد می‌کند. او مدعی است که عدم امکان شناسایی تفاهمی غرب - آمریکا باعث تبدیل گفتمان سیاست خارجی ایران به گفتمان صامت و ساکت شده است که توانایی گفت‌وگوی تفاهمی ندارد و در رنج گفت‌وگو به‌سر می‌برد (همان: ۲۰۴). اما این موضوع از سوی نویسندگان دیگر به‌نحو متفاوتی تبیین می‌شود که برحسب آن ماهیت انقلاب اسلامی از یک‌طرف، و اقدامات مداخله‌جویانه و استکباری غرب - آمریکا از طرف دیگر، در این فرایند تأثیرگذار بوده است:

درواقع، انقلاب ایران واکنشی نسبت به فرایندهای مداخله‌گرایانه قدرت‌های بزرگ بود. به همین دلیل است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی زمینه برای مقابله با سیاست‌های مداخله‌جویانه قدرت‌های بزرگ فراهم شد. این امر منجر به تمایز سیاست خارجی ایران در مقایسه با دوران قبل از انقلاب گردیده، آرمان‌گرایی دینی به‌عنوان زیرساخت فرایندهای جدید سیاست خارجی تعریف شد (متقی و پوستین‌چی ۱۳۹۰: ۲۲۸).

به‌طور کلی، جوهره این روان‌کاوی این است که این بیگانه‌سازی در تاریخ و افسانه‌های ایرانی ریشه دارد، درحالی‌که نویسنده در ابتدای این بحث می‌نویسد: موریس دوورژه در کتاب کلاسیک اصول علم سیاست «ایجاد دشمن» را یکی از روش‌های پنهان‌کاری یعنی مخفی کردن اهداف و انگیزه‌های سیاسی در پشت نقاب انگیزه‌هایی می‌داند که از پشتیبانی مردم و افکار عمومی برخوردار است. او در این باره می‌گوید: بسیار اتفاق می‌افتد که این شیوه پنهان‌کاری، شکل مترسک به خود می‌گیرد؛ دشمن اختراع می‌شود یا در اهمیت یک دشمن واقعی غلو می‌شود و به اسم جلوگیری از خطر این دشمن تدابیری که در واقع به‌نفع

طبقه حاکم اتخاذ شده است توجیه می‌گردد (همان: ۱۹۹-۲۰۲؛ موریس دوورژه ۱۳۸۴). حال سؤال این است که پس چرا نویسنده به دنبال ریشه‌یابی این غرب‌ستیزی و بیگانه‌ستیزی در ناخودآگاه تاریخی ایرانیان است. باید گفت که چنین برمی‌آید که ذهنیت نگران از توطئه بیگانگان به جوامعی اختصاص دارد که تحت تأثیر نیروهای خارجی و مداخله‌گر دچار ضعف و آسیب‌دیدگی شده‌اند. این‌گونه جوامع به‌علت آگاهی از وجود قدرت بازیگر توان‌مندی که ابتکار عمل را در دست دارد و توان تغییر وضعیت و اعمال اراده را بر سرنوشت جامعه تحت سیطره و سلطه خود داراست تصور می‌کنند هر ناخوشی و آسیبی که به آن‌ها وارد می‌شود ناشی از قدرت سلطه‌گر و تدابیر اوست؛ درحالی‌که چنین ایده‌ای هرگز نمی‌تواند درست باشد. درعین‌حال، نویسنده به‌نوعی این موضوع را رد می‌کند: اگر بیگانه‌ستیزی و دشمن‌هراسی و غرب‌ستیزی ریشه در ناخودآگاه ایرانیان دارد، گفتمان شباهت پهلوی چگونه قابل‌درک است؟ این امر یکی از معضلات تاریخ معاصر ایران شد که ایرانیان به‌نوعی به‌جای پذیرش مسئولیت خود در پیدایش وضعیتی که در آن به‌سر می‌برند به راحت‌ترین راه یعنی فرافکنی تقصیرات به دوش بیگانگان پناه آوردند که با انقلاب اسلامی هم تداوم یافت و هم به اوج خود رسید. این‌که ایرانیان چرا این‌گونه می‌اندیشند و چه عواملی در شکل‌گیری این اندیشه مؤثر بوده است، از سوی نویسندگان مختلف مورد توجه قرار گرفته است.^۴ صادق زیباکلام در کتاب *ما چگونه ما شدیم* در واقع، به دنبال پاسخ‌دادن به این ذهنیت غلط، ولی جاافتاده در ایرانیان است (زیباکلام ۱۳۷۴). درحالی‌که ادیب‌زاده به‌نوعی با احاله آن به تقدیر تاریخی و تحمیل افسانه‌ها به دنبال توجیه آن یا حداقل علی‌الظاهر به دنبال توجیه آن است.

۴. نتیجه‌گیری

در این کتاب نویسنده سعی کرده است تا از دریچه زبان و فرهنگ به سیاست ایران در نیم قرن اخیر بنگرد و تضادها، کشمکش‌ها، و تقابل‌های سیاسی در دو عرصه داخلی و خارجی را به‌شیوه گفتمانی تحلیل کند. او گفتمان‌های رایج را در ایران از ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ ش به دو گفتمان قدرت و ضدقدرت تقسیم می‌کند که گفتمان قدرت توسط رژیم پهلوی ارائه شده است و رژیم شاه از طریق این گفتمان به دنبال مشابه‌سازی ایران و غرب بوده است. گفتمان ضدقدرت نیز که در این دوره سرکوب شده بود دارای خرده‌گفتمان‌های

اسلام‌گرایی، بازگشت به خویشتن، غرب‌زدگی، و حاشیه‌گرایی بود و به‌دنبال تفاوت با غرب بود. از دیالکتیک بین این دو گفتمان، گفتمان انقلاب اسلامی ظهور کرد که به‌دنبال تقابل با غرب بود و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیز نمود این گفتمان غرب‌ستیز و تقابل‌گراست. اما نکته مهم در تحلیل نویسنده که از منظر گفتمانی صورت گرفته، توجه نکردن به عناصر و چهارچوب‌های نظری گفتمان است که به‌اختصار مورد اشاره قرار می‌گیرد. اول این که او شاه را سوژه محوری و در واقع تولیدکننده گفتمان قدرت و تاحدودی امام را در گفتمان ضد قدرت دارای همین جایگاه می‌داند؛ در حالی که طبق نظریه گفتمان سوژه‌ها ساخته گفتمان هستند و از خود استقلالی ندارند و تحت سیطره گفتمان عمل می‌کنند نه بالعکس. در واقع، گفتمان نظریه‌ای ساختارگراست و کارگزار را نادیده می‌گیرد و از این نظر ضعف دارد؛ دوم، طبق نظریه گفتمان حقیقتی وجود ندارد و در واقع، حقیقت برساخته گفتمان است، بنابراین، نظریه‌ای نسبی‌گراست و تحلیل دیدگاه‌های امام که اندیشه سیاسی ایشان مبتنی بر توحید و حقیقت‌گراست، با نظریه گفتمان درست نیست؛ سوم، بدون توجه به عناصر نظری و مبانی عقیدتی گفتمان‌های مختلف گفتمان‌های اسلامی و چپ و راست را در یک جبهه واحد قرار می‌دهد و آن‌ها را وام‌دار یک‌دیگر و دارای فضای مشترک بینامتنی و بیناسوژگی می‌داند؛ در حالی که تضاد گفتمان اسلامی با گفتمان چپ کم‌تر از تضاد آن با گفتمان قدرت نیست. چهارم، به‌علت تقلیل گفتمان به زبان و کردار زبانی و نادیده گرفتن دیگر کنش‌های انسانی نویسنده در تحلیل تقابل ایرانیان با غرب فقط گفتمان ضد غربی را، که در واقع واکنشی است، مدنظر قرار می‌دهد و اقدامات و اعمال خصمانه غرب را از ۱۳۳۲ ش تاکنون که عامل برانگیخته شدن این واکنش بوده است، نادیده می‌گیرد و در نتیجه، به ناکامی ایران در مفاهمه و تعامل با غرب حکم می‌دهد و حتی به‌دنبال ریشه‌های این ناکامی در روح و روان ایرانی نیز می‌گردد و فصل آخر را به آن اختصاص می‌دهد. ای کاش، نویسنده محترم یک طرف به قاضی نمی‌رفت و به همان میزان که جمهوری اسلامی و فرهنگ ایرانی را به به‌کارنگرفتن عقلانیت، پنهان‌کاری، فرافکنی، ترس از غرب، و ... متهم می‌کند، نگاه غرب و گفتمان غربی را در فرهنگ ایرانی و جمهوری اسلامی منعکس می‌کرد. گفتمانی که در سخنان مقامات رسمی، خاطرات سفرها و جهان‌گردان، رسانه‌ها، کتاب‌ها، فیلم‌های هالیوودی، و انیمیشن‌ها منعکس شده است و به‌عنوان مشت نمونه خروار می‌توان به فیلم‌های آرگو، سی‌صد، کشتی‌گیر، الکساندر، پرسپولیس، و اظهارات بوش در

نام‌گذاری ایران به‌عنوان یکی از اعضای محور شرارت اشاره کرد. ادیب‌زاده با روش گفتمان و نقدنکردن بازنمایی‌های ادعایی و شبه‌واقعیت‌ها یا واقعیت‌های مثله‌شده هنوز هم به همان شیوه غیرعلمی درک ما از پیرامونمان و از واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی موجود ادامه می‌دهد و همان روش‌های غیرعلمی را کمافی‌السابق تداوم می‌بخشد. به‌نظر می‌رسد که اینک در علوم انسانی در ایران و در هر جای دیگر نیازمند علمی‌دیدن قضایا هستیم تا اسیر گزاره‌های شبه‌علمی و ذهنی نشویم که ما را از تصمیمات درست دور می‌کند و در دام نوعی نسبی‌گرایی بی‌حاصل می‌اندازد و کتاب ادیب‌زاده به‌نوعی ناخواسته در درون همین ذهنیت‌گرایی و نسبی‌گرایی گرفتار شده است؛ هرچند مؤلف احیاناً خود با نسبی‌گرایی مخالف باشد. همان‌طور که گفته شد، این نوع نگاه به سیاست خارجی می‌تواند به کژفهمی‌ها و کژاندیشی‌های جدید در سیاست خارجی ایران منجر شود و به‌نوعی اشتباهات در سیاست خارجی براساس تفاوت‌های گفتمانی توجیه شود، درحالی‌که در سیاست خارجی باید به‌دنبال درک عینی واقعیت تا جای ممکن باشیم تا ضریب خطاها پایین بیاید. بنابراین، اگرچه این کتاب نقص‌های نظری و تحلیلی فراوانی دارد، که به بخشی از آن‌ها اشاره شد، خواندن آن خالی از لطف نیست و از تضارب آرا و شنیدن حرف‌های مختلف می‌توان به تحلیلی واقع‌بینانه دست یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. مباحث مربوط به ناخودآگاه و تأثیر آن در رفتارهای انسان از جمله رفتارهای سیاسی در آثار مختلفی مورد توجه قرار گرفته است. مثلاً، فروید را می‌توان پایه‌گذار این رویکرد دانست. پاره‌تو با دیدگاه معروف خود دربارهٔ بازمانده‌ها نیز در این عرصه قابل ذکر است. برای بررسی بیشتر، بنگرید به استیوارت هیوز ۱۳۶۹.
۲. شاید یکی از مؤثرترین این دیدگاه‌ها را بتوان در آثار رضا داوری اردکانی یافت که در آثار مختلف خود غرب را مظهر سلطه می‌داند و تکنولوژی را نیز ابزار تسلط (داوری اردکانی ۱۳۵۹).
۳. آثار اولیهٔ داریوش شایگان در این راستا قابل تبیین است. شاید بتوانیم بگوییم که در آن مقطع شاکلهٔ اصلی اندیشهٔ شایگان منظومه‌ای فرهنگی متشکل از فرهنگ هندو و فرهنگ ایرانی - شرقی است. هرچند در گذر زمان به سیالیت فرهنگی گرایش یافت (هاشمی ۱۳۸۹؛ برای گرایش او به سیالیت فرهنگی، بنگرید به شایگان ۱۳۸۵).
۴. برای بررسی این دیدگاه‌ها، بنگرید به صادقی ۱۳۸۸.

کتاب‌نامه

- ادیب‌زاده، مجید (۱۳۸۷)، *زیان، گفتمان، و سیاست خارجی*، تهران: اختران.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۴)، «پوزیتیویسم شناخت مسلط بر سیاست خارجی ج. ا. ا.»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، س ۱، ش ۱.
- اسپوزیتو، جان و جیمز پیسکاتوری (۱۳۸۲)، *بازتاب جهانی انقلاب ایران، چشم‌اندازها، و خط‌مشی‌ها*، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی، تهران: باز.
- بهرروز لک، غلامرضا (۱۳۸۸)، «کاربرد تحلیل‌های گفتمانی در مطالعات سیاسی اسلامی»، در: *روش‌شناسی مطالعات سیاسی اسلام*، علی‌اکبر علیخانی و همکاران، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- حائری، عبدالهادی (۱۳۹۴)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، ج ۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۹)، «فلسفه چیست؟»، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دوورژه، موریس (۱۳۸۵)، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی (شریعت‌پناهی)، تهران: میزان.
- رنجبر، مقصود (۱۳۹۲)، «جنبش‌های اسلامی؛ خود، دیگری، و هویت (با تأکید بر وجه بنیادگرایی جنبش‌های اسلامی)»، در: *دایرةالمعارف جنبش‌های اسلامی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۴)، *ما چگونه ما شدیم: ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران*، تهران: روزنه.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۵)، *افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه‌روز.
- صادقی، شمس‌الدین (۱۳۸۸)، «درآمدی بر علل بیگانه‌هراسی و بیگانه‌ستیزی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، س ۴، ش ۴.
- گازپوروسکی، مارک. ج. (۱۳۷۱)، *سیاست خارجی آمریکا و شاه*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- گراهام، فولر (۱۳۷۳)، *قبله عالم: ژئوپلیتیک ایران*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- متقی، ابراهیم و زهره پوستین‌چی (۱۳۹۰)، *الگو و روند در سیاست خارجی ایران*، قم: دانشگاه مفید.
- نش، کیت (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۸)، *فرایند تصمیم‌گیری در سیاست خارجی*، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
- هارکنس و دیگران (۲۰۰۵)، «گفتمانی بر تحلیل گفتمان در مطالعات سازمانی»، فصل‌نامه روش‌شناسی علوم انسانی، س ۱۷، ش ۶۹.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۶)، *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، تهران: کویر.

درآمدی بر نقد نگرش فرهنگ‌محور در سیاست خارجی ... ۱۶۷

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۹)، «منظومه فکری فیلسوف بازیگوش»، بخارا، ش ۶۸-۶۹.
هیوز، استیوارت (۱۳۶۹)، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: آگاه.

Laclau, Ernesto, "Philosophical Roots of Discourse Theory-Ernesto Laclau":

<http://www.essex.ac.uk/centres/theostud/documents_and_files/pdf/Laclau>.

Milani, Abbas (۲۰۱۰), *The Myth of Great Satan: A New Look at Americans Relation with Iran*, Stanford: Hoover institute.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی