

گفتمان پسااستعماری و ذخایر نشانه‌شناختی روشنفکری دینی در ایران (۱۳۵۷-۱۳۳۰)

جعفر نوروزی نژاد^۱

حمداله اکوانی*

چکیده

زبان پدیدآورنده حیات اجتماعی و زیست‌جهان هر جامعه انسانی است. در هر عصری و در هر جامعه‌ای نباید از تنها یک بازی زبانی بلکه باید از بازی‌های زبانی سخن گفت؛ بازی‌های زبانی که ذخایر نشانه‌شناختی جامعه را شکل داده و امکان بازتولید آن‌ها را در منازعه گفتمان‌های سیاسی فراهم می‌کنند. جامعه ایرانی نیز در یک قرن اخیر واجد چنین خصلتی بوده است. در این میان زبان سیاسی روشنفکری دینی یکی از بازی‌های زبانی در ایران معاصر می‌باشد که با بهره‌گیری از نشانه‌های ابر زبان گفتمان دینی و مبانی معرفت‌شناختی مدرنیته به مفصل‌بندی گفتمانی جدید در میدان سیاست ایران دست زده است. در این راستا هدف مقاله حاضر نیز فهم زبان سیاسی میدان گفتمانی روشنفکری دینی در ایران قبل از انقلاب اسلامی و بررسی تأثیر صورت‌بندی این گفتمان بر خرده گفتمان‌های گفتمان پسااستعماری برآمده از انقلاب اسلامی می‌باشد. بهمین منظور سؤال اصلی مقاله حاضر عبارت است از اینکه: صورت‌بندی زبان سیاسی میدان گفتمانی روشنفکری دینی (۱۳۳۰ تا ۱۳۵۷) چه تأثیری بر خرده گفتمان‌های میدان سیاست پساانقلابی داشته است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که زبان سیاسی روشنفکری دینی منبع نشانه‌شناختی هویتی برای بخشی از خرده گفتمان‌های برآمده از کلان گفتمان انقلاب اسلامی بوده و با منطقی بینامتنی به عنوان بخشی از نظام معنایی ابر گفتمان دینی در مفصل‌بندی گفتمان هویتی پسااستعماری نقش اساسی ایفا کرده است. پژوهش حاضر به روش کیفی و از طریق در هم تنیدن سه سنت نظری نشانه‌شناسی، مطالعات پسااستعماری و نظریه میدان مسأله تحقیق را بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: زبان سیاسی، میدان گفتمانی، صورت‌بندی سیاسی، روشنفکری دینی، گفتمان پسااستعماری

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه یاسوج

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول)

* hamdallah.akvani@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۸

فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره هشتم، شماره پیاپی بیست و هشتم، صص ۶۶-۳۷



فصلنامه

پژوهش‌های

روابط بین‌الملل،

دوره هشتم، شماره

دوم، شماره پیاپی

بیست و هشتم

تابستان ۱۳۹۷

مقدمه:

مواجهه ایران معاصر با مدرنیته در دوره مشروطیت، چالش‌های گسترده‌ای، برای سازمان زندگی سنتی اجتماعی ایران ایجاد کرد. مدرنیته با همه خشنودی‌ها و ناخشنودی‌هایش، شیوه‌ای را که در آن تاریخ، زمان و دانش ایرانی شکل گرفته بود، تغییر داد و زیست جهان انسان ایرانی را با معماهای گوناگون مواجه ساخت. در چاره‌جویی برای معضلات برخاسته از این مواجهه ناخوانده، روشنفکران به عنوان یکی از گروه‌های اجتماعی، در صدد برآمدند تا با صورتبندی گفتمانی اصلاح‌گرا، ضمن پاسخ به ساختارهای سنتی عقب‌ماندگی، به تضعیف ساختارهای هژمونیک مدرنیته دست بزنند. پروژه اصلاحات روشنفکران دینی پسااستعماری متکی بر قدرت نشانه‌شناختی جدید بود. هرچند، در ایجاد نشانه‌های زبانی، اکثر روشنفکران پسااستعماری از نشانه‌های ایدئولوژیک "سکولار غربی" نیز استفاده می‌کردند؛ اما این امر به معنای پذیرش هژمونی مدرنیته نبود، بلکه روشنفکران با استفاده از بازی زبانی که حاصل پیوند دو سنت فلسفی غرب و سنت اسلامی بود، این روایت را که مدرنیته فراروایتی گریز ناپذیر و روایتی متمایز از گذشته است را نقد کردند و برساختن نشانه‌های جدید را اولویت خود قرار دادند. برساختن نشانه‌های جدید به روشنفکران دینی اجازه داد روایت‌های تاریخی را که از طریق زبان و نشانگان سنت اسلامی مشروعیت بخشیده شده بود، ارائه دهند. در گفتمان جدید، روشنفکران دینی با بهره‌گیری از مفاهیم و سنت اسلامی، نشانه‌های موجود یک بازی زبانی دیگر یعنی شرق‌شناسی را نیز با تاریخ و فرهنگ گذشته اسلامی تطبیق دادند. از طریق این ظرفیت‌های نشانه‌شناختی، روشنفکران پروژه خود را با پیوند دادن لحظه‌های معاصر، به مطالب قرآن و سنت اسلامی و سنت‌های بومی مشروعیت بخشیدند و به مثابه نشانه‌هایی در دسترس به منظومه زبان نمادین جامعه ایرانی عرضه کردند. از طریق همین رویکرد پیوندی-بینامتنی بود که گفتمان روشنفکری دینی به مثابه چالشی برای مدرنیته وارداتی و مدرنیسم ظاهر شد. مقاله حاضر در صدد است ضمن پرداختن به ذخایر نشانه‌شناختی گفتمان سیاسی روشنفکری دینی و الزامات میدان‌های اجتماعی شکل دهنده این زبان، به تحلیل متون روشنفکران دینی معاصر منتهی به انقلاب اسلامی

(شریعتی، آل احمد و بازرگان) پردازد و از این طریق نشانه‌های بازی زبانی روشنفکران دینی در خرده‌گفتمان‌های سیاسی جدید پسانقلابی را بازنمایی کند.

پیشینه پژوهش

مطالعاتی اندکی درباره زبان سیاسی روشنفکری و میدان سیاست در ایران صورت گرفته ولی از منظر کلی تأثیر زبان بر تحولات سیاسی تحقیقات فراوانی در ایران انجام شده است. «زبان، سیاست و دولت در عصر مشروطه» اثر عباس حیدری بهنوئی (۱۳۸۶) یکی از این پژوهش‌هاست. پژوهشگر در این اثر با استفاده از نظریه بازی زبانی به تحلیل زبان عصر مشروطیت پرداخته و در صدد است چالش دستگاه زبانی مدرنیته را با دستگاه زبانی سنت ایرانی - اسلامی نشان دهد و تأثیر این رقابت را در عرصه سیاست و رقابت‌های سیاسی بین گروه‌های سیاسی آن دوره مورد توجه قرار دهد.

پژوهش دیگر در این رابطه، «بررسی مقایسه‌ای زبان سیاسی فارابی و زبان سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران» اثر اسفندیار عابدینی (۱۳۹۰) می‌باشد. پژوهشگر در این اثر نظام زبانی این دو نظام فکری را دست کم در مولفه‌هایی نظیر سعادت، عدالت، مدینه فاضله به طور مقایسه‌ای بررسی کرده و ساخت زبانی و مشرب فلسفی (عقلی) نظام فلسفی جمهوری اسلامی را در کنار مشرب کلامی، فقهیان نشان می‌دهد.

«زبان و سیاست روزمره در جمهوری اسلامی: تحلیل زبانی منازعات سیاسی دهه ۸۰» اثر رسول بابایی (۱۳۸۸) پژوهش دیگری است که پژوهشگر به رابطه زبان و سیاست پرداخته و به طرح این سؤال پرداخته که چرا کلام‌ها و گفتارهای سیاسی، در دهه ۱۳۸۰ دچار ابهام و آشفتگی شدند؟ مؤلف با تکیه بر دو نظریه میدان‌های سیاسی قدرت پیربورديو و نظریه گفتمان انتقادی فرکلانف به تحلیل منازعات سیاسی دهه ۸۰ می‌پردازد و معتقد است که شکل‌گیری آشفتگی معنایی یا همان آشفتگی در میدان زبانی جمهوری اسلامی از یک طرف و تهی‌شدن گفتارهای سیاسی با توجه به پایگاه مولدشان از سوی دیگر (که نویسنده از آن تحت عنوان «درهم ریختگی گفتمانی» یاد می‌کند) مهم‌ترین ویژگی دهه ۱۳۸۰ می‌باشد.

«رابطه زبان و قدرت در جمهوری اسلامی ایران» اثر هادی برزگرکشتلی (۱۳۹۰)، پژوهش دیگری در این رابطه می‌باشد که محقق بر آن است تا در قالب یک روش تحلیلی، گفتمانی و توصیفی به رابطه بین زبان و قدرت در ساختار جمهوری اسلامی ایران بپردازد. در این اثر بر طبق فرضیه پژوهش و با بهره‌گیری از وجوه تحریکی، عملی و ادراکی گفتمان سلدن در مطبوعات هریک از گروه‌های فعال انقلاب، به رابطه زبان و قدرت میان بازیگران هر یک از این دوره‌ها پرداخته می‌شود که در نهایت به این نتیجه می‌رسد که علاوه بر فقدان الگو گفتگوی هابرماس در نزد بازیگران سیاسی انقلاب، منازعه قدرت در اوائل انقلاب و دهه سوم انقلاب با الگوی گفتگویی فوکوئی مطابقت داشته و در چهار سال اول اصلاحات نیز منازعه قدرت به الگوی گفتگو باختین نزدیک بوده است.

«قدرت، گفتمان و زبان، سازوکار جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران» اثر سید علی اصغر سلطانی (۱۳۹۲) پژوهش دیگری است که در آن به رابطه زبان و سیاست پرداخته شده است. سلطانی در این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که قدرت چگونه در مطبوعات با توجه به جریان قدرت در ایران جریان پیدا می‌کند. در ادامه هم ایشان با بکارگیری زبان شناسی و نظریه گفتمان لاکلائو و موفه و همچنین نظریه تحلیل انتقادی فرکلاف به برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی به طور کلی در اجتماع و به طور اخص در مطبوعات می‌پردازد.

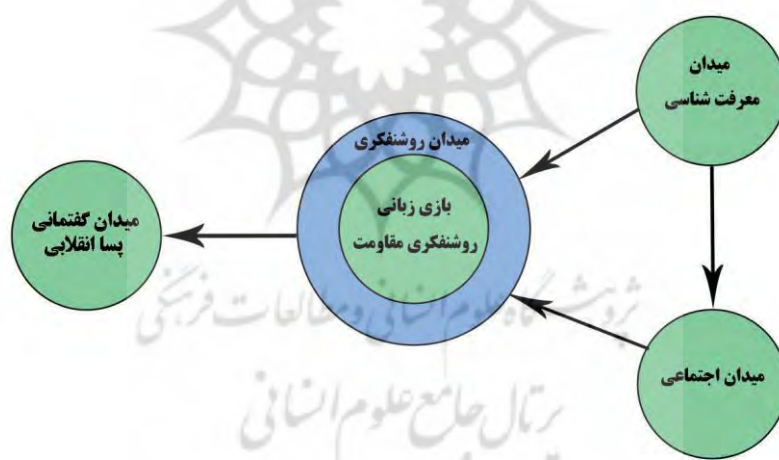
بررسی کوتاه پیشینه پژوهش، نشان می‌دهد که مقاله حاضر دارای وجوه تمایز با تحقیقات قبلی می‌باشد. در این راستا مقاله حاضر از منظر خاص و متمایز «زبان سیاسی» به تحلیل «میدان روشنفکری قبل از انقلاب» پرداخته و از سوی دیگر به «ردیابی تأثیرات نشانه‌شناختی این زبان بر میدان سیاسی گفتمانی پسانقلاب» دست زده است. برآیند این امر، «نشانه‌شناسی هویت پسااستعماری خرده‌گفتمان‌های پسانقلابی» است که در پژوهش‌های دیگر برجسته نبوده است.

منظومه نظری پژوهش: زبان، مطالعات پسااستعماری و میدان گفتمانی

رویکرد نظری این تحقیق از امتزاج سه سنت نظری نشانه‌شناسی، مطالعات پسااستعماری، و نظریه میدان بدست آمده و به صورت یک منظومه نظری ارائه شده است. رویکرد منظومه نظری‌سازی ریشه در کارهای والتر بنیامین دارد. اولین بخش از منظومه نظری تحقیق، نشانه‌شناسی است. نشانه‌شناسی رویکردی زبان‌شناسانه به متون و نظریه تجزیه و تحلیل نشانه‌ها و دلالت‌هاست. (لچت، ۱۳۷۸: ۱۸۷) علمی است که به مطالعه نشانه‌ها و چگونگی کاربرد آن‌ها می‌پردازد و می‌توان از آن تحت عنوان نظریه نشان‌ها یاد کرد. در این میان رویکرد نشانه‌شناختی ویتگنشتاینی یکی از رویکردهای کاربردی در حوزه تحلیل زبان روشنفکری است. ویتگنشتاین با بکارگیری رویکرد کاربردی زبان و متعاقب آن بازی‌های زبانی به تحلیل زبانی کمک می‌کند. در نظریه کاربردی زبان، هر نشانه در ذات خود ذوجات است بنابراین هر کس تفسیر متفاوتی از دیگری دارد. هر کسی با توجه به زمینه‌ای که در آن زندگی می‌کند موضوع را متفاوت از دیگری تفسیر می‌کند و تنها کاربردهاست که به نشانه‌ها زندگی می‌بخشند، با عدم کاربرد آن‌ها، مرگ نشانه فرا می‌رسد. بنابراین چیزی در بیرون وجود ندارد، معنایی ذاتی کنار گذاشته می‌شود؛ ما معنا را با توجه به زبان و کاربرد آن در زندگی می‌فهمیم. آنرا تثبیت می‌کنیم و سپس تفسیر می‌نمائیم. رهیافت پسااستعمارگرایی نیز بر همین بستر معنایی نقد وجود معنای ذاتی استوار است. مطالعات پسااستعماری رهیافتی انتقادی است که به دنبال نقد برداشت ماهیت‌گرایانه در مورد ملت‌ها و اقوام شرق از ناحیه اندیشمندان غربی بوده و وجه اروپامحوری در قلمرو علوم اجتماعی را بر ما روشن می‌سازد (ضمیران، ۱۳۸۹: ۲۵۰). کانون نظری این رهیافت، بررسی و نقد فرآورده‌های فرهنگی و نقش آن‌ها در ایجاد و حفظ سلطه طبقه حاکم است. از سوی دیگر رهیافت پسااستعماری صورت‌های جدید ستم اقتصادی و فرهنگی را مورد نكوهش و نقد قرار می‌دهد که در واقع بعد از استعمارگری مدرن به وجود آمده است (قزلسفلی، ۱۳۹۰: ۷-۱۰).

نظریه میدان‌های بوردیو نیز ضمن تفکیک زیست‌جهان انسان‌ها به میدان‌های مختلف بر نقش میدان قدرت در شکل‌دهی معنای سایر میدان‌ها از جمله میدان فرهنگی تمرکز

دارد. به باور بوردیو، هر صورت‌بندی اجتماعی به واسطه مجموعه‌ای از میدان‌های گوناگون ساخته می‌شود که به نحو سلسله‌مراتبی سازمان یافته‌اند. بدین ترتیب، هر میدان نسبتاً مستقل است اگرچه با میدان‌های دیگر، هومولوگ ساختاری دارد (پرستش، ۱۳۸۵: ۷). کشمکش، خصوصیت دایمی همه میدان‌هاست که در هر میدان به صورت خاصی بروز می‌یابد (گرنفل، ۱۳۸۸: ۱۳۰). تلاش کنشگران برای تغییر مرزهای میدان، منجر به تشکیل قطب‌های درون آن می‌شود و عموماً گروهی وجود دارند که قصد حفظ سنت‌ها را داشته و در مقابل تغییر دینی نشان می‌دهند و قطب دیگر سنت‌شکن بوده و سعی در تغییر قواعد و مرزهای میدان دارند. میدان‌های مختلف موجود در جامعه، در حال تاثیرگذاری متقابل بر یکدیگر خواهند بود و حقیقت بین آن‌ها نیز نوعی کشمکش وجود دارد (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۸). میدان‌ها با نوع سرمایه موجود در آنها و نیز استقلال نسبی آن‌ها تعریف می‌شوند و میزان استقلال، پیش شرط روند خلاق و مناسب هر میدان است (Benson, 1999: 464).



شکل ۱. میدان‌های تاثیرگذار بر صورت‌بندی زبان سیاسی روشنفکری دینی

صورت‌بندی زبان سیاسی روشنفکری دینی متأثر از الزامات نشانه‌شناختی میدان اجتماعی بوده است. بطوریکه میدان معرفت‌شناسی موجود در برخورد با دیگر میدان‌های اجتماعی به صورت ویژه‌ای به صورت‌بندی زبانی منجر شده است. در زیر به

نشانه‌شناسی این میدان‌ها در جهت فهم چگونگی تاثیرگذاری آن‌ها بر صورت‌بندی
گفتمان روشنفکری دینی می‌پردازیم.

۱. میدان معرفت‌شناختی

هر بازی زبانی، نظام معرفت‌شناسی خاص خود را دارد. بازی زبانی روشنفکران دینی
پیش از انقلاب اسلامی نیز از چنین خصیلتی برخوردار بوده و میدان معرفت‌شناسی این
دوره: اولاً، متأثر از سرمایه‌های فکری - ایدئولوژیک جهانی بوده که در این زمینه دو
الگوی ساینتیسم و مارکسیسم را می‌توان در آن برجسته دید و دیگر اینکه، از منظر
معرفتی و سرمایه‌های اجتماعی عمیقاً متأثر از فرهنگ اسلامی و ایرانی بوده است.

۴۳



گفتمان
پسااستعماری و
ذخایر
نشانه‌شناختی
روشنفکری دینی
در ایران (۱۳۳۰-
۱۳۵۷)

۲. سرمایه‌های فکری - ایدئولوژیک

۲-۱. الگوی علم‌گرایی

ارجاع به مشاهدات و تجربیات از سوی این روشنفکران نشان می‌دهد که عاملان این
بازی زبانی به روش‌های علمی علاقمند و از علوم و دانش جدید متأثر بودند؛ با این
وجود، دانش آن‌ها محدود به علوم تجربی نبود. به عبارت بهتر آن‌ها تجربه‌گرا نبودند؛
بلکه برخلاف بسیاری دیگر از روشنفکران، رویکردهای فلسفی را رد نمی‌کردند و حتی
از آن‌ها استقبال می‌کردند. آن‌ها معتقد بودند که دانش و علوم نقش مهمی در درک دین
دارند، اما هدف مذاهب، حرف زدن درباره علوم نیست. از این رو، نباید انتظار داشت
دیگر شاخه‌های غیرمذهبی دانش به دین تعلق داشته باشند. آن‌ها معتقد بودند پیشرفت
علمی، دین واقعی را زیر پا نگذاشته است بهمین دلیل همه مسلمانان را برای ترویج
دانش تشویق می‌کردند. از این منظر، یک مسلمان آگاه و روشنفکر، به علم و تکنولوژی
به عنوان گناه نمی‌نگرد بلکه آن را به عنوان یک نیاز دینی می‌بیند. از منظر آنان،
بهره‌برداری از علوم پوزیتیویستی در فعالیتهای سکولار و مذهبی نه تنها منطقی است،
بلکه توسط قرآن نیز پشتیبانی می‌شود. آن‌ها معتقد بودند از آنجایی که ما در زندگی
روزمره و فعالیتهای عادی اقتدار علمی را قبول می‌کنیم، غیر قابل قبول است که ارتباط
آن‌ها را در قلمرو دین تشخیص ندهیم (Tagavi, 2008:70). با این وجود آن‌ها

استدلال کردند که انسان‌ها باید به قوانین الهی احترام بگذارند و علایق نمی‌توانند جایگزین آیات الهی شوند.

۲-۲. مارکسیسم

در قرن بیستم، منطق جامعه‌شناختی تحولات فکری ایران هماهنگی زیادی با تحولات جهانی داشت به طوری که در این دوره وضعیت حاکم بر بازار جهانی، خود را در این عرصه متجلی می‌ساخت. در این دوره در بین روشنفکران ایرانی، نوعی توازن ایدئولوژیک بین مارکسیسم، ناسیونالیسم و لیبرالیسم به چشم می‌خورد، اما در دهه ۱۳۴۰ با توجه به رونق حرکت‌های چپ‌گرایانه در جهان و پیروزی مارکسیست‌ها از جمله در کوبا و ویتنام، جنبش چپ ایران قدرت بیشتری می‌گیرد. (قاسمی سیانی، ۱۳۷۹: ۳۲) و ما شاهد هستیم در میان اصحاب اندیشه گرایش‌های قدرتمندی به اندیشه چپ وجود دارد (قریشی، ۱۳۸۴: ۱۸۴-۱۸۷). با توجه به اینکه ناسیونالیسم در سطح جهانی عموماً به اهداف خود رسیده و لذا از جوش و خروش افتاده است، و لیبرالیسم در مقابل جذابیت اوتوپای مارکسیسم تحت الشعاع قرار گرفته است در سطح جهانی جو چپ‌گرایانه نیرومندی را شاهد هستیم و این امر در ایران نیز دیده می‌شود؛ بطوریکه مارکسیسم بین بخشی از روشنفکران از جمله روشنفکران دینی از جمله از منظر روشی شناسی مورد توجه بود.

۳. مبانی فلسفی و سرمایه‌های فرهنگی

از منظر روشنفکران دینی بین پایه‌های فلسفی و ارزش‌ها، و نظام‌های اجتماعی و اقتصادی می‌بایستی همخوانی داشته باشد. سیستم‌های اجتماعی وابسته به مبانی نظری از یک سو و شرایط اجتماعی از سوی دیگر هستند. بهمین جهت مسلمانان باید از طریق استدلال و بر اساس اصول اسلامی، قوانین اسلامی را که مناسب شرایط ویژه خاصی هستند، به کار گیرند. این گروه از روشنفکران معتقدند که اسلام یک نظام اجتماعی برای یک جامعه خاص را پیش‌بینی نمی‌کند و مسلمانان باید مسئولیت حل مشکلات زمان خود را از طریق استدلال و تفکر، و یا اجتهاد بپذیرند (Tagavi, 2008: 396). این دسته

از روشنفکران معتقد بود که جدایی دین و مسائل دنیوی نه تنها موجب کاهش قدرت جوامع مسلمان در این دنیا بلکه تحریف دین آن‌ها نیز شده است. از نظر آنان این به این دلیل است که درک درست از آموزه‌های اسلامی هم نیازمند تعامل با زندگی واقعی و هم آموزش و تجربه طولانی مدت است.

۱-۳. میدان سیاسی

نشانه‌های موجود در میدان سیاست نقش اساسی در دگرگونی‌های زبانی دارند. بهمین جهت در دوره مزبور دو نشانه میدان سیاست یعنی سلطه خارجی و گفتمان استبداد باعث ایجاد عناصر زبانی گفتمان روشنفکری دینی شد. بین سالهای ۱۲۸۵ تا ۱۳۵۷ سه قدرت خارجی (روسیه، بریتانیا و امریکا) در حال رقابت سیاسی (و نشانه شناختی) برای گسترش یا پیشبرد ابعاد استعمار خود در ایران بودند (مهدوی، ۱۳۸۸). از این رو دوره پهلوی دوم دوران سلطه خارجی و غربی شدن و در رأس آن‌ها امریکایی‌شدگی ایران بود. بطوریکه در این دوره تمام نشانه‌های فرهنگ امریکایی در قالب‌های گوناگون در جهت تضعیف سنت‌ها و نشانه‌های فرهنگی ایران به کار گرفته شد.

در کنار مؤلفه مزبور، دوره پهلوی دوم را می‌توان دوره مفصل‌بندی گفتمان استبداد نیز دانست. در درون این گفتمان دو نشانه برابر و مساوی دو نشانه دیگر قرار گرفت. نشانه تمدن و پیشرفت مترادف با سکولاریسم دانسته شد؛ و نشانه عمران و آبادانی لازمه معنای خود را در دیکتاتوری یافت. این دو نشانه بستری متناقض در گفتمان سیاست فرهنگی ساخت؛ بستر متناقضی که هرگز نتوانست نسخه شفافی برای پیشرفت عمیق ایران در ساحت‌های گوناگون باشد (دخت اوحدی، ۱۳۹۴: ۸۷۰-۸۷۵). بطور کلی در طول حکومت پهلوی ابعاد مدرنیسم در قالب‌های نشانه‌شناختی سکولار و باستان‌گرایی در ایران از طریق نشانه قدرت مطلقه پیاده شد و مذهب و هر نشانه‌ی مجزایی از گفتمان استبدادی در این دوره به عنوان یک غیر نشانه‌شناختی گفتمان استبداد تلقی گردید. در نتیجه درون این گفتمان، فقط زبان سیاسی روشنفکری که همزادی حیرت و شگفتی نسبت به تمدن غرب با احساس انزجار نسبت به مظاهر سنت که به کار دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی می‌آمد؛ مورد پذیرش واقع می‌گردید.



۲-۳. میدان اقتصادی

میدان اقتصاد نیز مانند میدان‌های دیگر نقش اساسی در صورت‌بندی زبان روشنفکری دینی داشته است. در این میان، نشانه‌های فقر اقتصادی و شکاف طبقاتی مؤثرین نشانه میدان اقتصادی در شکل‌گیری این زبان بود. وجود قله ثروت در کنار دره‌های فقر، واقعیت غیر قابل انکار جامعه ایران در دهه‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۷۰ بود، زمانی که اکثریت ایرانی‌ها به فقر و گرسنگی رسیده بودند، اقلیتی به طور فزاینده به ثروت خود می‌افزودند. غرش اقتصادی ۱۵ سال آخر حکومت پهلوی منجر به عمیق‌تر شدن نابرابری‌های اقتصادی در میان طبقات و مناطق گردید (اشرف و بنوعیزی، ۱۳۷۲: ۱۲۰-۱۰۲). سطح زندگی در روستاها بسیار پایین‌تر از مناطق شهری بود. براساس یک تخمین در اوایل دهه ۱۳۵۰ نسبت بین درآمد شهری و روستایی، چهار به یک بوده است. به طور کلی نشانه‌های فقر و رشد شکاف طبقاتی به طور فزاینده با دال مدرنیزاسیون گفتمان پهلوی همزاد بود، بطوریکه یکی از نشانه‌های اصلی در بازی زبانی گفتمان دینی این دوره را همین نشانه فقر فزاینده تشکیل می‌داد.

۳-۳. میدان فرهنگ

از نظر بوردیو میدان فرهنگ در تغییرات اجتماعی نقش بسزایی دارد. از جمله متغیرهای این میدان در زایش زبان سیاسی روشنفکری دینی حضور ایدئولوژی‌های سیاسی، سیاست پرهیزی روحانیت سنتی و رویکرد تقلید فرهنگی دولت بود. بطوریکه ایدئولوژی‌ها از طیف ناسیونالیسم تا مارکسیسم، بهائی و لیبرالیسم گسترده بودند. بدون تردید انگاره مذهب و در رأس آن اسلام سیاسی و حضور اسلام در عرصه عمومی مهم‌ترین غیر نشانه‌شناختی مشترک هر چهار ایدئولوژی بود. این امر زمانی تشدید می‌شد که در این دوره بخشی از روحانیت سنتی، عمده فعالیت خود را به مسائل معنوی اختصاص می‌دادند (بابایی و تقی‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۰-۵۵). بطوریکه در فاصله سال‌های ۱۹۴۱-۱۹۶۱، بخشی از روحانیت نه تنها از دخالت در سیاست خودداری کردند، بلکه در بسیاری از زمینه‌های دیگر زندگی اجتماعی مانند رسانه‌ها، دانشگاه‌ها و فعالیت‌های فرهنگی که به تولید نشانه‌های غربی دست می‌زدند شرکت نکردند. در گفتمان

روشنفکری دینی تاکید می‌شد که بخش‌هایی از آموزه‌های اسلامی که مسائل اجتماعی را در بر می‌گیرند، به تدریج فراموش شده است. به عنوان مثال، آیت الله مطهری خاطر نشان کرد که اصل «ارتقای فضایل و پیشگیری از گناهان» به عنوان یک قاعده اسلامی که معیارهای قابل توجهی برای جامعه دارد، در کتاب‌های دست‌نوشته مذهبی حضور نداشتند (Tagavi, 2008: 53-54).

۴. نشانه‌شناسی زبان سیاسی میدان روشنفکری دینی دوره پهلوی

برخورد میدان معرفت‌شناختی روشنفکری دینی با الزامات میدان‌های اجتماعی دوره پهلوی به تولید گفتمان سیاسی جدیدی انجامید. این گفتمان دارای نشانه‌های زبانی همچون ایدئولوژی، منجی‌گرایی، آرمان‌گرایی، اصالت‌گرایی فرهنگی و بازتعریف سنت بوده که با داشتن رویکرد فرهنگی یک بازی زبانی نشانه‌شناختی متفاوتی از گفتمان‌های روشنفکری غیر دینی را شکل داد. در زیر به تحلیل نشانه‌های این صورت‌بندی زبانی می‌پردازیم.

۴-۱. ایدئولوژی‌سازی

یکی از نشانه‌های بازی زبانی روشنفکری دینی، بهره‌گیری از نشانه‌های مدرن برای نقد مدرنیته است. در این بازی زبانی، روشنفکران از سازه‌های مدرن و سکولار برای تضعیف اقتدار همه جانبه مدرنیته استفاده می‌کنند؛ از جمله این نشانه‌ها، نشانه ایدئولوژی است. روشنفکران از طریق ابزار ایدئولوژی به دنبال مبارزه با گفتمان‌های دیگر بودند. اتخاذ رویکرد ایدئولوژیک به اسلام، نیروی دینی موثری علیه گفتمان‌های غالب پهلوی و غرب را برای روشنفکران و توده‌های این دوره فراهم می‌کرد. بهمین جهت «روشنفکران دینی در تلاش بودند تشیع را به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی بازنمایی نموده و از طریق آن، نشانه‌های استبداد و بی‌عدالتی را مورد هدف قرار دهند. آن‌ها به مقتضای ایدئولوژی ترجیح می‌دادند که خوانش حداکثری از تشیع ارائه دهند تا از این طریق یک آرمان مطلوب ایجاد کنند» (Lafraie, 2009:10). هر سه متفکر مورد نظر از مبانی گفتمان مارکسیستی نیز برای صورت‌بندی گفتمان خود استفاده کردند و

نوعی گفتمان پیوندی را شکل دادند. به طوری که شریعتی، جبرگرایی دیالکتیکی را از مارکسیسم برای تدوین نظریه خود درباره فلسفه تاریخ گرفت. بازرگان به طور قابل ملاحظه‌ای از مارکسیسم در تدوین یک نظریه اجتماعی و اقتصادی با زمینه اسلامی متأثر گردید که مهم‌ترین نقش آن در روند ایدئولوژیک کردن اسلام جلوه‌گر شد. در عوض، تجربه پیشین جلال آل احمد با جنبش‌های مارکسیستی، او را به دنبال کشف آرامش در اسلام شیعی برد (Ghalwash, 2016: 21).

آل احمد نخستین روشنفکر پیش از انقلاب بود که به اهمیت زبان ایدئولوژی در ایجاد گفتمان انقلابی اشاره کرد. اگرچه هرگز از اصطلاح ایدئولوژی استفاده نکرد، با این وجود آثار وی اظهارات ایدئولوژیکی را مطرح ساخت که راه را برای بیان ایدئولوژی اسلامی فراهم کرد. او همچنین توانست پیش‌بینی کند که هرگونه انقلاب آینده در ایران، بر ایدئولوژی موجود صحنه خواهد گذاشت (Mirsepassi, 2000: 9). از سوی دیگر شریعتی کار جلال آل احمد را دنبال و تکمیل کرد و صورتبندی گفتمان اسلام انقلابی را که جایگزین خوبی برای ایدئولوژی‌های غالب سکولار در ایران بود را ارائه نمود. به عبارت دیگر، در حالی که آل احمد نقدی بر مدرنیسم و سکولاریسم در جامعه ایران به وجود آورد و به جای آن‌ها، ظرفیت‌های گفتمان تشیع را مورد توجه قرار داد، شریعتی این انتقاد را تندتر و عمیق‌تر کرد و گفتمان اسلام انقلابی را ارائه نمود. این توسعه و تعمیم نشان‌دهنده نقطه اتصال فکری بین آل احمد و شریعتی بود (Ghalwash, 2016: 26). شریعتی با بهره‌گیری مفهوم ایدئولوژی، گفتمانی عمل‌گرا را علیه نظام و نهادهای آن قرار داد (Amini, 2014: 130-131). بازرگان نیز در صدد بود تا نشان دهد «چگونه می‌توان از قرآن و سنت، جواب مسائل اجتماعی و سیاسی را دریافت کرد» (کمالی، ۱۳۸۵: ۱۰). در همین راستا او در صدد بود از ابزار ایدئولوژی بهره بگیرد بهمین جهت ایدئولوژی اسلامی را به عنوان راهنمای عمل جمعی مطرح نمود. به اعتقاد او ایدئولوژی اسلامی بهترین ایدئولوژی بوده، و از تمام ایدئولوژی‌های ساخته بشر جامع‌تر و پایدارتر می‌باشد (جهانبخش، ۱۳۹۰: ۱۱۸). وی سعی می‌کرد با تاکید بر جامعیت اسلام، آن را در تمام شئون زندگی صاحب نظر و برنامه‌بداند (بازرگان، ۱۳۵۳: ۹۲). در ایدئولوژی الهی که بازرگان بر آن تاکید داشت، خداوند قانونگذار اصلی بود و هیچکس نه پادشاه و نه

مردم یا هر گروه از آن‌ها حق قانونگذاری چه از طریق همه پرسی یا از طریق مکانیسم‌های مشابه دیگر را نداشتند.

۲-۴. فلسفه انتظار

نشانه دیگر زبان سیاسی روشنفکری دینی، تکیه بر نظام معنایی انتظار در گفتمان شیعه بوده است. روشنفکران این بازی زبانی همچون جلال‌آل‌احمد در مقابله با وضعیت عقب‌ماندگی اقتصادی و اجتماعی و مستعمره‌شدگی فرهنگی و سیاسی به ارائه فلسفه انتظار روی می‌آورد و روایتی از تاریخ ارائه می‌دهد که بتواند برای احیاء نظم درست سیاسی مؤثر باشد. آل احمد از تاریخ کربلا برای صوتبندی یک گفتمان کارآمد برای به بقیه تاریخ به خوبی بهره می‌گیرد. وی با رویکردی مقایسه‌ای معتقد بود که وضعیت موجود ایران همان وضعیت منجر به حادثه کربلاست بطوریکه اگر مردمان کوفه منجر به شهادت امام عصرشان شدند، وضعیت فعلی شیعه نیز منجر به غیبت امامشان که ماحصل آن از بین رفتن هر نوع امکان نظم درست سیاسی می‌باشد، گردیده است (Dabashi, 2011: 84). این روایت نظام معنایی قدرتمندی از تاریخ و سیاست ارائه می‌داد؛ همچنین الترناتیوی برای نظریه دولت مدرن در خود جای داده است. آگاهی از اینکه مبارزه امام حسین (ع) وضعیت تاریخی داشت و درصدد اصلاح دولت خاص تاریخی بود؛ به طور صریح نوعی ضرورت دولت را تقویت می‌کرد. آل احمد در همین راستا از اصطلاح «شرایط ظلم، بی عدالتی، سرکوب و تبعیض» در جهت به چالش کشیدن حاکمیت دولت استفاده می‌کرد. به عبارت بهتر در جهت حذف حاکمیت پهلوی، به بازخوانی بعضی از نشانه‌های خاموش گفتمان در دسترس شیعه دست می‌زد.

شریعتی نیز در سخنرانی خود در ۱۳۵۰ با عنوان «انتظار؛ مذهب اعتراض» با رویکردی متأثر از فلسفه انتظار به مذهب از آن به عنوان انقلاب مستمر یاد کرد و کارکردی اعتراضی در جهت نقد نظم موجود، ضد سلطه و ضد قدرت به آن بخشید. به عبارت دیگر شریعتی نیز همانند جلال آل احمد با تکیه بر ذخایر نشانه‌شناختی گفتمان شیعه از این ظرفیت برای ارائه گفتمانی کارآمد و واجد ظرفیت بسیج اجتماعی بهره گرفت و تلاش کرد از این راه، کارگزار تغییر اجتماعی را به متن اجتماعی بکشاند.

بهمین جهت از منظر کارکردی، معتقد بود که انتظار سنتی یک انتظار منفی است و باید انتظار همراه با اعتراض باشد. شریعتی وضعیت کمال مطلق را در هنگام ظهور منجی می‌داند. به طور کلی شریعتی در جهت مقابله با زر، زور و تزویر به ارائه تز فلسفه انتظار روی می‌آورد و معتقد است «انتظار یک نوید و عامل خوشبینی تاریخی است، عامل توجیه مبارزه، تسلسل تاریخی، جبر تاریخی، ایمان به عدالت و پیروزی حقیقت و ایمان به نابودی قطعی ستم و ظلم... بنابراین، انتظار مذهب اعتراض و نفی مطلق نظام حاکم و وضع موجود است» (شریعتی، ۱۳۵۰). او تصریح می‌کند که «اعتقاد به اینکه منجی نهایی تاریخ بشر، دنباله ائمه شیعه و دوازدهمین امام است، به این معناست که آن انقلاب جهانی و پیروزی آخرین، دنباله یک نهضت بزرگ عدالتخواهی علیه ظلم در جهان و در طول زمان است، نهضتی که در یک دوره نبوت، رهبریش کرد و بعد از خاتمیت، امامت و سپس در دوران طولانی غیبت، علم» (شریعتی، ۱۳۵۰).

۳-۴. آرمان‌گرایی

آرمان‌گرایی یکی دیگر از نشانه‌های زبانی روشنفکری دینی است. این نشانه را می‌توان در زبان شریعتی و بازرگان به وضوح دید. نشانه آرمان‌گرایی خود متأثر از نشانه اصالت‌گرایی فرهنگی بوده و ابزار مفهومی دیگری در جهت نشان دادن نقص‌های مدرنیته سرمایه‌داری بوده است. در همین راستا شریعتی از مفهوم آرمان‌شهرگرایانه «امت» استفاده می‌کند. دلالت معنایی این نشانه، جامعه‌ای بدون طبقه، برابر و عدالت‌مند است که در سیستم سرمایه‌داری وجود ندارد. امت شریعتی به شدت به سمت هدفی الهی حرکت می‌کند که خود این امر معنایی دوباره عصر فعلی می‌باشد که مدرنیته، معنزدایی آن را موجب شده است. از سوی دیگر مبنای فلسفه اجتماعی "امت" مد نظر شریعتی عدالت و رفع مالکیت سرمایه‌دارانه است که در درون این شرح از امت نیز نقد سیستم‌های سیاسی و اقتصادی مدرنی قرار دارد که وجه مشخص آن بی‌عدالتی و فردمحوری است. علاوه بر این امت جامعه‌ای انقلابی است که رهبر مدینه فاضله، آن را به سوی تحقق سرنوشت الهی و یا انقلاب جهانی هدایت می‌کند. از این رو انسان‌شناسی، فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی شریعتی منجر به نظریه جامعه آرمانی می‌شود که

در آن اسلام واقعی حاکم می‌شود و مدرنیته غربی، امپریالیسم، سرمایه‌داری و اقتدارگرایی سکولار، از طریق مبارزه و دیالکتیک حذف می‌شوند.

نشانه آرمان‌گرایی در زبان سیاسی بازرگان نیز حضور دارد. از منظر او به جای حکومت پهلوی باید یک حکومت اسلامی آرمانی شکل بگیرد. به عبارت بهتر، آرمان بازرگان حکومت اسلامی می‌باشد که در آن «قانون الهی، احکام اصلی که بر جامعه مسلمین حکمفرما هستند را تعیین می‌کند. و فعالیت مردم در زمینه قانونگذاری محدود به اجرای این احکام اصلی در زندگی روزمره و وضع قوانین ثانویه و اجرایی باشد» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۴۹).

۵۱

۴-۴. اصالت‌گرایی فرهنگی

یکی از نشانه‌های اصلی در زبان سیاسی روشنفکری دینی، صورت‌بندی نشانه‌های هویت اسلامی-ایرانی است. در این گفتمان بازگشت به ارزش‌های بومی در حقیقت نه یک فهم سطحی بلکه یک چالش جهانی و نشانه‌شناختی می‌باشد که زمینه‌های محتوایی درک و ادغام جهانی را فراهم می‌کند (Dabashi, 2009: 258). از منظر روشنفکران دهه ۳۰ تا ۶۰، تنها با رجوع به فرهنگ اصیل است که شرق می‌تواند هویت خود را باز یابد. در این میان آنچه اصالت‌گرایی ایرانی را عمق بخشید و تقابل آن با فرهنگ غربی را تا سر حد تقابل هستی‌شناختی غربی و شرقی هدایت کرد، تأثیرپذیری روشنفکران اصالت‌گرایی ایرانی از جنبش ضد روشنگری غربی، خصوصاً روایت هایدگری بود (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۴). به همین دلیل اصالت‌گرایان ایرانی غرب را دستخوش بحران و انحطاط فرهنگی و اخلاقی دانستند. به اعتقاد آن‌ها، غرب خالی از معنویت شده و روی به نیهیلیسم آورده و برای رهایی از این معضل باید روی به شرق آورد که کانون معنویت و عرفان است. با داشتن چنین درکی از غرب بود که آن‌ها غرب‌زدگی را به بیماری تشبیه کردند و با نفی تقلید خواستار بازگشت به خویشتن فرهنگی شدند. در همین چارچوب راه حل آل احمد برای رهایی از بحران هویت، بازگشت به خویشتن بود. او بازگشت به خویشتن را به عنوان راه‌حلی برای گذر از وضع موجود به وضع مطلوب تجویز می‌کرد. این راه‌حل مقوم بر اندیشه‌ای بومی از مدرنیته بود که فاقد تضادها و بحران‌های هویتی در عرصه فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و فردی دوره معاصر در قبال گذر از سنت به تجدد است (منوچهری و



عباسی، ۱۳۸۹: ۳۱۲). شریعتی نیز معتقد بود که هر جامعه دارای ساخت فرهنگی خاص خودش می‌باشد. تیپ فرهنگی غرب فردگرایی، ماتریالیسم، عین‌گرایی، سودجویی، و عرف‌گرایی است؛ در حالیکه ساخت فرهنگی شرق جمع‌باوری، ذهن‌انگاری، اخلاق‌گرایی و باور به صفات ملکوتی است. به اعتقاد شریعتی نظام فرهنگی ما ایرانیان مذهبی و اسلامی است. او به سان نقد هایدگری از غرب، فرهنگ و تمدن غربی را دچار بن بست فلسفی و بحران معنویت می‌داند. به باور وی غرب برای رهایی از این بحران باید به معنویت شرقی روی آورد. با این استدلال، شریعتی تقلید از غرب را پدیده‌ای زشت و مخرب قلمداد می‌کرد. او راه‌هایی از تبعات اشاعه فرهنگ غربی را همانند دیگر همتایان اصالت‌گرا، بازگشت به منابع فرهنگ بومی و معنویت نهفته در گذشته جامعه خودی می‌دانست (شریعتی، ۱۳۷۲: ۲۸۴). بازرگان نیز ضمن داشتن رویکرد ایجابی به علم و تمدن غرب، در حوزه اصالت‌گرایی فرهنگی رویکرد سلبی داشته و به خلأ معنویت و نیز چهره علمی و تمدنی غرب وارد می‌کرد. اگرچه بازرگان انتقاداتی به غرب و به ویژه خلأ معنوی آن داشت ولی برخلاف سایر بومی‌گرایان کمتر از گفتمان «غرب‌زدگی» استفاده می‌کرد. به طور کلی روشنفکران دینی، هویت سنتی را یک عنصر بنیادین هویتی می‌دانستند و در بیان این هویت به صراحت بر فرهنگ اسلام شیعی تاکید داشتند که می‌بایست از دو منبع دکتین فقهی و فرهنگ عمومی مردم، شناسایی و بازآوری شوند (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۲۱۹).

۴-۵. بازتعریف سنت

در زبان سیاسی روشنفکران دینی دوگانگی نشانه‌شناختی سنت و مدرنیته یک امر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی محسوب می‌شود. در همین راستا درصدد برمی‌آیند به تعریف مجدد سنت به منظور بهره‌گیری از آن در مقابله با مدرنیته دست بزنند. «بطور کلی آن‌ها برای آشکار ساختن شکل اولیه سنت ناگزیر چیز جدیدی ایجاد می‌کنند و بنابراین در فرایندی آرام و پیوسته در تعریف سنت شرکت می‌کنند. علاوه بر شناسایی اهداف پروژه اصلاحات، روشنفکران باید موضوع فعلی و راه‌حل پیشنهادی خود را در محدوده معتبری از این سنت متداول کنند» (Carroll, 2017: 2-4). در این بازی زبانی، اسلام به عنوان یک سنت، جایگزین مدرنیته لیبرال شده و درصدد است طبیعت کل‌گرایانه عقلانیت

روشنگری غربی را به چالش بکشد. روشنفکران این بازی زبانی از این روش اساساً در ادغام و بازتولید تفاوت‌های تاریخی در درون گفتمان اصالت بهره می‌برند (Chaudhary, 2013: 203). از این رو در بازی زبانی روشنفکران دینی، اسلام سیاسی بخش قابل توجهی از واکنش نیرومندان به مدرنیته است که در بسیاری از موارد بسیار شبیه به واکنش‌های مردمسالاری قرن بیستم به دموکراسی مدرن در اروپا است (Mirsepassi, 2011: 6).

شریعتی در اسلام شناسی خود از طریق مفاهیم توحید و شرک، قادر است که دوگانگی گفتمان شرق‌شناسی را برای طرح نظریه‌اش به کار گیرد. شریعتی ساختار اسلام را در مقابل غرب به عنوان ظهور یک تضاد بزرگ‌تر توصیف می‌کرد و این دوگانگی را درک یک هدف الهی می‌نامید. وی از طریق بازتعریف و بازسازی نشانه‌های قرآنی توحید و شرک، جهان‌بینی را می‌ساخت که فرایند تاریخ را منازعه مداوم بین همین دو گفتمان می‌دانست. وی از طریق پیاده‌سازی این نشانه‌های اسلامی در "ایدئولوژی اسلامی"، پایه مبارزه اسلام علیه شرک را شکل می‌داد. در این میان نشانه شرک که دلالت معنایی آن تمایز هستی‌شناختی اسلام و کفر است، نمایانگر رژیم غرب‌گرای پهلوی و مدرنیسم غربی بود و توحید به عنوان نشانه‌ای تلقی می‌شد که مصداق بارز آن مسلمانان تحت استعمار مدرنیته بودند (Carroll, 2017: 24-30). بنابراین زبان توحید مبنای معرفت‌شناختی لازم را برای مکتب اسلامی، و منطقی برای انقلاب اسلامی ایجاد می‌کرد (Dabashi, 1993: 129).

زبان بازرگان نیز آمیخته به دوگانگی سنت و مدرنیته بود. بازرگان درصدد بود تا ضمن بازسازی سنت، از طریق ارائه الگویی جدید، از دوگانگی سنت-مدرنیته کاسته و به انسجام معرفتی جدید برسد؛ انسجامی که حاوی مبنای هستی‌شناختی و روش‌شناختی متناسب با نیازهای جدید هویت ایرانی - اسلامی باشد. به عنوان مثال وی از منظر کاربردی دست به حذف چالش موجود در حوزه دوگانگی سیاست (سکولار) و دین (سیاسی) می‌زند. وی با اشاره به آیه قرآنی که "حکم متعلق به خدا" است و حدیثی از پیامبر اسلام که "اگر اطاعت از انسان مستلزم عدم اطاعت خداوند باشد، حرام است" اظهار می‌دارد که تسلط سیاست بر دین موجب تخریب دین می‌شود، در حالیکه ادغام دین و سیاست موجب اصلاح سیاست می‌شود. از نظر بازرگان، سیاست باید برای خدا باشد. با این حال، او ادامه

می‌دهد که در بسیاری از آیه‌های قرآنی، "برای خدا" معادل یا حداقل به معنای "برای مردم" است، به این معنی که سیاست باید در خدمت شادی و نجات مردم باشد. مهم‌تر این است که خوشبختی در این دنیا و نجات در دیگران به عنوان مسائل جداگانه در قرآن محسوب نمی‌شوند. او استدلال می‌کند که چنین جدایی ممکن است در جوامع اروپایی و مسیحی سودمند باشد، اما در کشورهای مسلمان که دولت‌های مستبد و فاسد تحت نفوذ خارجی هستند، مضر می‌باشد. در این کشورها، به منظور محافظت از هویت بومی و شیوه زندگی صحیح و خنثی‌سازی تهدیدهای موجود، سیاست نباید از دین جدا شود. در این رابطه، بازرگان به نقل از نهر و اظهار می‌داشت که در شرق، احیای ناسیونالیسم و مبارزه با استعمار به طور ناگزیر دارای یک شکل مذهبی می‌باشد. بازرگان همچنین تاکید می‌کرد که تاریخ ایران نشان داده است که جنبش اجتماعی یا سیاسی قابل توجهی از دین الهام گرفته است (بازرگان، ۱۳۲۶: ۱۴۳-۱۴۲).

۵. گفتمان پسااستعماری و میدان سیاست پساانقلابی

زبان سیاسی روشنفکری دینی با نشانه‌های سیاسی منبعث از زبان دینی به تولید گفتمان پسااستعماری دست زد که همین گفتمان ذخایر نشانه‌شناختی خرده گفتمان‌های پساانقلابی را فراهم نمود. ماحصل چنین زبانی بازتولید گفتمان پسااستعماری در میدان سیاست پساانقلابی و صورت‌بندی گرایش‌های سیاسی موجود در این میدان بود؛ گفتمانی که کانونی‌ترین نشانه آن صورت‌بندی نفی غرب‌گرایی و رد هرگونه رویکرد استعماری بود. در زیر به بازتاب نشانه‌های این گفتمان در صورت‌بندی میدان سیاست پساانقلابی می‌پردازیم.

۱-۵. هویت‌گرایی سیاسی

نشانه ایدئولوژی در زبان سیاسی روشنفکری دینی دوره پهلوی، بخشی از یک میدان گفتمانی انقلابی را شکل داد که در به ثمر رسیدن انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ نقش مهمی ایفا کرد. متأثر از همین امر، انگاره ضدغربی‌شدگی گفتمان انقلاب اسلامی که در مفصل بندی گفتمان روشنفکری دینی برجسته بود حاوی نوعی تقابل دینی در برابر دیکتاتوری غرب بود (Moussa, 2013: 40). متأثر از همین باور در گفتمان انقلاب اسلامی، مرزهای میان

«خودی‌ها» و «دگرها» ترسیم گردید و غرب و به خصوص آمریکا به عنوان «دگر اصلی» نظام شناخته شد. بنابراین میدان گفتمانی سیاست ایران در دوره پساانقلابی متأثر از حضور نشانه ایدئولوژی و روش‌شناسی ایدئولوژیک هویتی گفتمان پسااستعماری گردید. «بطوریکه خرده گفتمان مصلحت‌گرا، متأثر از خوانش محافظه‌کارانه از نشانه هویت‌گرایی سیاسی، رویکردی محافظه‌کارانه و ملایم اتخاذ کرد و رویکرد عدم تعهد‌گرایی سیاسی را بارزتر کرد. در حالیکه گفتمان چپ سنتی همانطور که در حوزه فقاهتی از فقه پویا جانبداری می‌کرد در حوزه سیاسی، متأثر از نشانه هویت‌گرایی سیاسی طرفدار رویکردی بود که می‌توان آن را رادیکالیسم سیاسی نامید (بابایی، ۱۳۸۸). این امر باعث شکل‌گیری گزاره‌های تجدیدنظرطلبی در کانون این گفتمان و در ارتباط با ساختار نظام بین‌المللی مانند صدور انقلاب، ایجاد نظم جهانی اسلامی، مبارزه با استعمار و نظام سلطه و تلاش برای کوتاه کردن دست بیگانگان در داخل گردید» (تاجیک، ۱۳۸۳: ۷۲؛ و دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۱: ۷۵). متأثر از نشانه ایدئولوژی، این گفتمان در حوزه فرهنگی هم عمدتاً بر مسأله تهاجم فرهنگی و مبارزه با استعمار و امپریالیسم تأکید کرد. بطوریکه یکی از گزاره‌های گفتمانی چپ سنتی تأکید بر نقش استعمار و ابزارهای فرهنگی نفوذ غرب و نقد مداوم آن بود.

گفتمان سوم در میدان پسا انقلابی، راست سنتی بود. این گفتمان نیز از نشانه ایدئولوژی متأثر گردید. با این تفاوت که دگر گفتمانی خود را پروتستانیسم سنتی قرار داد و از این منظر هویت‌گرایی دینی، فرهنگی و سیاسی خود را به طور مطلق در برابر آن‌ها قرار داد. بر طبق این گفتمان، فقه شیعی بقدر کافی توش و توان دارد تا به رتق و فتق امور پردازد و نیازی به دگرگونی و تحول در اصول و فروع دین نیست. از این رو، به شدت با جریانی که به پروتستانیسم اسلامی و شریعتی‌گرایی معروف شده بود به مخالفت برخاست. بنابراین گفتمان راست سنتی از حیث فرهنگی بر آموزه‌های فرهنگ دینی سنتی تأکید کرد و همانند چپ سنتی بر مقوله تهاجم فرهنگی تأکید ویژه ای داشت. این گفتمان بر این نکته تأکید می‌کرد که جریان فرهنگی کشور ناسالم است و آفت خطرناک افراط‌گریبانگیر فرهنگ و مسائل فرهنگی شده است و اگر جلوی این حرکت گرفته نشود، شبیخون فرهنگی صدمات فراوانی به کشور خواهد زد (بابایی، ۱۳۸۸: ۴۴).

چنانچه مشخص است هویت‌گرایی و دینی‌گرایی سیاسی که از اثرات حضور نشانه ایدئولوژی و روش‌شناسی ایدئولوژیک در گفتمان پسااستعماری است تأثیرات مستقیم و غیر مستقیمی بر رویکرد گفتمان‌های موجود در میدان سیاست پساانقلابی داشته و هر یک از این خرده‌گفتمان‌ها به نوعی متفاوت در این میدان به ارائه خوانش خود از امر هویت‌گرایی برآمدند.

۲-۵. توسعه تعالی‌گرا

رویکرد روشنفکران اصالت‌گرا به غرب و تجدد از یک سو و وجود نشانه فلسفه انتظار در زبان سیاسی آن‌ها از سوی دیگر روی هم رفته باعث بازتولید نشانه تعالی‌گرایی در گفتمان‌های سیاسی موجود در میدان سیاست پساانقلابی گردید. این نشانه با تأکید بر الگوی زیست دین مدارانه و البته هماهنگ با مقتضایات زمانه، در تقابل با رویکرد توسعه به مثابه نوسازی، قرار دارد. همین الگو باعث ایجاد رویکردهای متعددی از منظر الگوی توسعه در ایران شد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها رویکرد اعتدال‌گرایانه و میانه‌رو بود، رویکردی که نقش مهمی در سازمان یافتگی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی پس از انقلاب اسلامی داشت. محبوبیت این رویکرد در گفتمان‌های پسا انقلابی ایران در مقابل رویکردهای دیگر از جمله رویکرد تجددگرا به دلیل ارائه آلترناتیوی بود که بر اساس آن، جامعه ایرانی را قادر می‌ساخت تا تجارب و ویژگی‌های تاریخی و فرهنگی خود را با مدرنیته سازگار نماید (جمشیدی‌ها، ۱۳۹۱: ۱۰۵-۱۰۷). از منظر این رویکرد اسلام هدف را تعالی انسان و دوری جستن از نفسانیات و خواهش‌های مادی در اخذ تصمیمات می‌داند؛ به همین دلیل، توسعه، تنها فرآیند مادی نیست، بلکه فرآیندی انسانی است که هدف آن توسعه و پیشرفت فرد در هر دو زمینه مادی و معنوی می‌باشد (حمزه‌پور، ۱۳۸۷: ۱۸۴).

همین نشانه در میدان سیاست پساانقلابی ابتدا از سوی گفتمان چپ مورد خوانش قرار گرفت و در گزاره‌های گفتمان چپ سستی در حوزه‌های مختلف فرهنگی و سیاست خارجی متبلور شد. نشانه بعداً نیز در سند توسعه ۱۴۰۴ با این تعبیر که امنیت ملی پایدار در گرو جایگزین‌سازی الگوی توسعه اسلامی/ ایرانی به جای الگوی رشد و توسعه غربی و متجددانه نمود پیدا کرد (حجازی، ۱۳۸۷: ۱۷). این نشانه همچنین به وضوح در رویکرد

گفتمان راست مدرن به امر توسعه در دهه ۱۳۷۰ قابل رویت است. از منظر این گفتمان ایجاد تمدن و دنیای اسلامی، گام‌های پنج‌گانه دارد؛ از قبیل انقلاب اسلامی، تأسیس جمهوری اسلامی، تشکیل دولت اسلامی، ایجاد کشور اسلامی، و ایجاد دنیای اسلامی (ناظمی، ۱۳۸۷: ۱۱۷). از منظر حاملان این گفتمان، اگر کشورهای توسعه‌یافته غربی و مادی بر محور منافع مادی و خواسته‌های انسان تک بعدی دارای نظم و انسجام بوده و مهندسی شده‌اند، ایران و جمهوری اسلامی نیز باید بر محور اسلام حرکت کند و نظام‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و همه سازمان‌ها، مراکز و مؤسسات و واحدهای اجتماعی، هم جهت و منسجم گردند (ناظمی، ۱۳۸۷: ۱۴۸). به طور کلی چنانچه مشاهده می‌شود ظرفیت‌های فلسفه انتظار در زبان سیاسی روشنفکری یکی از منابع تعالی‌گرایی گفتمان‌های پساانقلابی بوده و در این میدان بازتاب یافت.

۳-۵. نفی مدرنیزاسیون شکلی

نفی تجدد و غرب‌گرایی در دوره پهلوی جزو نشانه‌های سیاسی زبان روشنفکری دینی بود که پس از انقلاب اسلامی به یکی از مبانی برخی از گفتمان‌های هویتی تبدیل شد. مدعای این رویکرد محافظت از نمادها و اندیشه‌هایی بوده که در دنیای جدید در معرض خطر و تهدید قرار دارند. یکی از مصدق بینامتنیت گفتمان روشنفکری دینی و برخی خرده گفتمان‌های پس از انقلاب اسلامی برخی نشانه‌های گفتمان چپ سستی است. نشانه‌های اصلی گفتمان چپ سستی در حوزه فرهنگی عمدتاً حول مسأله تهاجم فرهنگی و مبارزه با استعمار و امپریالیسم غرب می‌چرخید. از این رو نقد استعمار و ابزارهای فرهنگی نفوذ از جمله سرمایه کلامی فرهنگی چپ سستی بوده است. مرتضی مردی‌ها میراث گفتمان چپ سستی را «اقتدارگرایی سیاسی، غرب‌ستیزی و اعلام جنگ علیه کلیه نقاط برجسته جغرافیای سیاسی جهان (بویژه جهان غرب)، دفاع مطلق از روحانیت به عنوان رسالت تاریخی خود» (مردی‌ها، ۱۳۷۷: ۸) می‌داند. دال تهاجم فرهنگی نیز به عنوان یک نشانه کانونی متأثر از بازی زبانی روشنفکری دینی دوره پهلوی در گفتمان راست سستی نیز نمودهایی داشته است. بهمین جهت جامعه روحانیت مبارز به عنوان سرمایه سیاسی سازمانی این گفتمان در بیانیه‌های خود مکرراً بر تهاجم فرهنگی تأکید می‌کرد: «تهاجم فرهنگی غرب نشانه‌های اشکار و متعددی دارد که می‌توان آن‌ها را در عرصه‌های مختلف

فرهنگی و فکری ملاحظه کرد. به همین خاطر است که امروز جوانان عزیز ما، دانشجویان و دانش‌آموزان باید توجه و هوشیاری خود را دو چندان نمایند و با توسل به معنویات و فرایض دینی و مطالعات عمیق اسلامی خویشتن را در مقابل این تهاجمات مصون نگه دارند» (مهدوی کنی، ۱۳۷۶: ۱۰). از سوی دیگر در درون گفتمان راست مدرن نیز مدرنیاسیون و اشکال و مفاهیم بنیادی آن مورد نقد قرار گرفت و تقابل میان فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی و فرهنگ ایمانی و فرهنگ کفر برجسته‌سازی شد. بطوریکه از منظر این گفتمان نیز: «با ورود فرهنگ غربی و رواج برخی از مفاهیم آنان، فهم درست از ماهیت دین اسلام فراموش شده است. برای مثال مفاهیمی مانند آزادی و دموکراسی با درک اسلام از این‌ها متفاوت هستند. زندگی دینی مبتنی بر اصولی مانند خدامحوری، اصالت دین و محدود بودن قانونی فعالیت انسان در دایره اطاعت از خدای یگانه استوار شده است و اومانیسم، سکولاریسم و لیبرالیسم عناصر اصلی فرهنگ کفر و الحاد (غرب) هستند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۴).

۴-۵. اسلام سیاسی

یکی دیگر از نشانه‌های گفتمانی که در انتشار آن در خرده گفتمان‌های پس از انقلاب، بازی زبانی روشنفکری دینی تاثیرگذار بود؛ اسلام سیاسی است. این نشانه که در زبان سیاسی هر سه روشنفکر مورد بررسی حضور داشت به سه مدلول نشانه شناختی اشاره می‌دارد: ۱- اسلام سیاسی و اجتماعی توانائی اداره جامعه بشری را داراست. ۲- وظیفه حکومت هدایت و تربیت افراد جامعه است. ۳- حاکم اسلامی باید علم، تقوی، تعهد و عدالت داشته باشد. به طور کلی دلالت معنایی نشانه اسلام سیاسی، بازسازی جامعه مطابق با مبانی و اصول اسلام است. «اسلام سیاسی با تکیه بر زبان دین و ارجاعات تاریخی، بسیج مسلمانان برای عمل سیاسی در سطوح داخلی و بین‌المللی را مد نظر دارد. به عبارت دیگر، این نشانه با ابداع و بازسازی مفاهیم اسلامی، پاسخ‌هایی سیاسی به چالش‌های اجتماعی ارائه می‌کند» (Denoeux, 2002: 57). مدلول نشانه‌شناختی اسلام سیاسی، قرار دادن اسلام به عنوان کانون هویت و عمل سیاسی همه مسلمانان می‌باشد. چنین نشانه ای و دلالت‌های معنایی آن در مفصل‌بندی همه گفتمان‌های موجود در میدان سیاست پس‌انقلابی به صورت بارز نقش اساسی داشته است.

۵-۵. مشروعیت کاریزماتیک

اقتدار کاریزمایی مبتنی بر ایمان و ارادت و رابطه عاطفی میان رهبری و پیروان اوست (Gethe and mills, 1970: 79-78). و یکی از ویژگی‌های انقلاب اسلامی ایران، شکل‌گیری چنین ویژگی و متعاقب آن تولید اقتدار کاریزماتیک در نظام سیاسی است. نشانه اقتدار کاریزماتیک در میدان سیاست بعد انقلاب در گفتمان‌های مختلف به انحای گوناگون متبلور شد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران سه وجه اقتدار سنتی، کاریزماتیک و قانونی را در قالب اصول و قوانین متعددی مطرح کرده است و به اقتضای شرایط زمانی، ساختار قدرت در ایران هر از گاهی به سوی نوعی از اقتدار میل می‌کند. در این میان گفتمان‌های سیاسی رسمی پس از انقلاب اسلامی در حوزه مشروعیت سیاسی، از گفتمانی لیبرال با تأکید بر مشروعیت قانونی نظام آغاز و به گفتمان راست مدرن که با مشروعیت سنتی تأکید دارد ختم شده است. بطوریکه در دوره حاکمیت گفتمان لیبرال دموکراسی اقتدار کاریزماتیک حضور داشت اما در کنار این نشانه، تأکید این گفتمان بر اقتدار قانونی بود. اما در دهه ۱۳۶۰ و با به قدرت رسیدن گفتمان چپ سنتی، منبع مشروعیت از منظر این گفتمان کاریزما - قانونی بود ولی وجه کاریزماتیک اقتدار بر وجه قانونی آن غلبه داشت بطوریکه حضور رهبری کاریزماتیک در کانون نشانه شناختی این گفتمان قرار گرفت و رهبران فکری این گفتمان حضور رهبری کاریزماتیک را جزو عناصر اصلی خود برجسته می‌کردند. در کنار این خوانش از قدرت سیاسی، گفتمان راست سنتی نیز بر اشکال سنتی حکومت تأکید داشت. بنابراین در طول دوره‌های مختلف تحولات انقلاب اسلامی نوعی تغییر ساختار و کردار گفتمانی و تحول از اقتدار کاریزمایی به اقتدار عقلانی / قانونی پدیدار گردید (خلیلی، ۲۰۰۷: ۹۷-۱۲۰). در تحولات بعدی، گفتمان چپ مدرن از طریق استناد به قانون اساسی جمهوری نظام را برجسته می‌کرده است؛ امری که البته به معنای نفی مشروعیت سنتی - کاریزماتیک ساختار قدرت در ایران نبود اما مشارکت نهادینه مردم را مورد تأکید قرار می‌داد. در مقابل در گفتمان راست مدرن، مشارکت توده‌ای بر مشارکت مدنی اولویت یافت و اسلامیت نظام سیاسی با تأکید ویژه بر عنصر کاریزما بر جمهوریت آن غلبه پیدا کرد (معمدنژاد، ۱۳۸۷-۱۲۰-۱۳۲).

۵۹



گفتمان
پسااستعماری و
ذخایر
نشانه‌شناختی
روشنفکری دینی
در ایران (۱۳۳۰-
۱۳۵۷)

۶-۵. استکبار ستیزی

یکی دیگر از عناصری که در نظام سیاسی پسااستعماری به عنوان نشانه اصلی حضور دارد، عنصر استکبارستیزی است. این نشانه سیاسی از شروع انقلاب اسلامی تا شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی همیشه به عنوان یک دال برتر گفتمان انقلابی - اسلامی مطرح بوده است. بطوریکه در انقلاب اسلامی با مفهوم مهم استقلال بر این امر تاکید و از طریق تسخیر سفارت امریکا بر این امر مهر تائید زده شد و در بعد از تشکیل نظام سیاسی نیز استکبارستیزی به عنوان یک وظیفه سیاسی و مذهبی تلقی گردید؛ بطوریکه در اصول دوم و سوم قانون اساسی آشکارا بر «نفی هرگونه ستمگری و ستم‌کنشی»، «نفی نظام سلطه» و «طرد کامل استعمار و استکبار» تاکید شده است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰: ۱۳۲). این نشانه بعد از شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی، نقش‌های خاصی را برای دولت انقلابی تعریف و جهت‌گیری‌ها و سیاست‌های بین‌المللی خاصی را در حوزه‌های مختلف تجویز کردند؛ که مهم‌ترین آن مبارزه با استکبار جهانی و نظام سرمایه‌داری، صدور انقلاب اسلامی، حمایت از مستضعفان و مظلومین جهان (موجود در اصل ۱۵۲ تا ۱۵۴ قانون اساسی) و تشکیل جامعه اسلامی شیعی و امت واحده اسلامی (اصل ۱۱ قانون اساسی) بود.

از این رو نشانه استکبارستیزی بازتولید نشانه‌های اصالت‌گرایی و غرب‌ستیزی در گفتمان دینی است که از مشروطیت تا سقوط پهلوی در زیست جهان فرهنگی ایران حضوری پررنگ داشته است. از آنجایی که غیر نشانه‌شناختی این دو نشانه ماتریالیسم و استعمار بود و با ابتدال فرهنگی غرب مخالفت جدی داشتند؛ همین امر اولاً باعث ایجاد یک آگاهی پیشین از بیگانه (در اینجا غرب) گردید. بطوریکه در این آگاهی، «غرب» در جایگاه ابژه‌ای بیگانه تبدیل به «ابژه سلطه - اسارت» و «ابژه فرادستی - فرودستی» شد. باید گفت که «ابژه سلطه - اسارت»، این «غرب بیگانه» را در موقعیت یک سلطه‌گر بازنمایی می‌کرد و خویشتن ایرانی را در وضعیت «اسارت» به نمایش می‌گذاشت (ادیب زاده، ۱۳۸۷: ۱۶۸). ثانیاً از طریق بازتعریف غرب به عنوان یک دگر هویتی موجب شکل‌گیری بخشی از «هویت انقلابی» در گفتمان‌های سیاسی پسا انقلابی گردید؛ و غرب نماد استکبار، استعمار، استثمار و ظلم تلقی شد. چیزی که از رفتارهای کشورهای غربی به ویژه

ابالات متحده آمریکا با انقلاب اسلامی زمینه‌های لازم برای مشروعیت آن در افکار عمومی مردم ایران را فراهم می‌آورد.

این نشانه به عنوان یکی از عناصر هویت‌های نظام سیاسی انقلابی درآمد و در میدان گفتمانی پساانقلابی حضور پر رنگی یافت و در مفصل‌بندی گفتمان‌های گوناگون نقش اساسی بازی کرد و مدلول نشانه‌شناختی متفاوتی به خود گرفت. مدلول نشانه استکبارستیزی در گفتمان چپ سنتی، مواردی چون صدور انقلاب اسلامی در جهت غلبه بر نظم استعماری و نامشروع جهانی بود. متأثر از چنین باوری مصالح اسلامی بر مصالح ملی ارجحیت می‌یابد. بنابراین از منظر این گفتمان در سلسله مراتب اهداف و منافع ملی ایران اهداف و منافع ایدئولوژیک و معطوف به نظم جهان اسلامی ارجحیت و اولویت داشت (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸: ۲۱۲). در گفتمان راست سنتی، استکبارستیزی همچنان نقش پررنگی داشته دلالت معنایی آن انتقاد از ساختارها، هنجارها و نهادهای بین‌المللی مدلول نشانه استکبارستیزی بوده است. این نشانه در گفتمان چپ مدرن نیز حضور دارد و از منظر این گفتمان نیز انقلاب اسلامی یک انقلاب فراملی است که مهم‌ترین هدف آن استکبارستیزی جهانی می‌باشد اما مدلول استکبارستیزی در مخالفت غیرتقابلی با نظام سلطه از طریق سازوکارهای چندجانبه و مسالمت‌آمیز متبلور می‌شود. در گفتمان راست مدرن نیز متأثر از دال عدالت، نشانه استکبارستیزی بازتعریف گردیده و در این گفتمان دولت جمهوری اسلامی شالوده‌شکن و سلطه‌ستیز است و بدین واسطه اهداف معطوف به نظم جهانی بر دیگر اهداف اولویت و ارجحیت می‌یابد.

۶۱



گفتمان
پسااستعماری و
ذخایر
نشانه‌شناختی
روشنفکری دینی
در ایران (۱۳۳۰-
۱۳۵۷)

نتیجه‌گیری

زیست جهان ایران معاصر عرصه بازی‌های زبانی متفاوتی بوده است. یکی از این بازی‌های زبانی که در سپهر فرهنگ و سیاست ایران از ۱۳۳۰ به بعد ایفای نقش کرده است زبان سیاسی روشنفکری دینی بوده است. زبان سیاسی روشنفکری دینی خود البته متأثر از الزامات ساختاری میدان‌های اجتماعی و مولفه‌های گفتمان پرنفوذ دینی بوده که در میدان سیاست ایران همواره در دسترس بوده و پس از آن نیز در صورت‌بندی گفتمان‌های پساانقلابی وجه غالب یافته است. شکل‌گیری چنین زبانی پاسخی به نیازهای ساختاری ایران در واکنش به بحران مدرنیته بوده است. زبان سیاسی روشنفکری دینی در پاسخ به

این بحران، از طریق بازتعریف مولفه‌ها و عناصر فرهنگ اسلامی - ایرانی در مقابل بازی‌های زبانی غرب‌گرا و مارکسیستی، از یک سو در جهت ایجاد یک بازی زبانی غالب اجتماعی تلاش کرد و از سوی دیگر با غیریت‌سازی از نشانه غرب به مشروعیت‌زدایی از میدان سیاست پهلوی کمک کرد؛ گفتمانی که نشانه غرب‌گرایی کانونی‌ترین سرمایه فرهنگی آن بود. نقطه کانونی زبان سیاسی روشنفکران دینی اصلاح جامعه و در انداختن طرحی برای تغییر اجتماعی با تکیه بر بازگشت به فرهنگ و سنت‌های اصیل خودی بود.

از منظری بینامتنی - بیناگفتمانی، زبان سیاسی روشنفکری دینی به عنوان یکی از بازی‌های زبانی در دسترس در زیست جهان ایرانی، در خرده گفتمان‌های سیاسی پس از انقلاب اسلامی نیز بازتاب یافت و اگرچه برخی از نشانه‌های آن طرد و به حاشیه رانده شد اما برخی از نشانه‌های میدان روشنفکری دینی در خرده گفتمانی رقیب و یا خرده گفتمان‌های همسو با گفتمان روشنفکری دینی با خوانش‌هایی مطابق با این گفتمان و گاه در تضاد با آن مفصل‌بندی شد. ایدئولوژی‌سازی، فلسفه انتظار، اصالت‌گرایی فرهنگی، و بازتعریف سنت، بخشی از نظام نشانه‌های این گفتمان بود که دلالت‌های آن همچون مشروعیت کارزماتیک، توسعه تعالی‌گرا، اسلام‌سیاسی و استکبارستیزی در میدان سیاست پس‌انقلابی بازتاب یافت. چنین دلالت‌هایی توانست بخشی از سرمایه‌های مبنایی - کلامی و سیاسی برای خرده گفتمان‌های موجود در میدان گفتمانی پس‌انقلابی را ایجاد نماید. رویکرد سلبی روشنفکران دینی به غرب از یک سو و وجود نشانه‌های آرمان‌گرایی در زبان سیاسی آن‌ها از سوی دیگر روی هم رفته در بازتعریف امر توسعه در گفتمان‌های سیاسی موجود در میدان سیاست پس‌انقلابی مؤثر بود. ضمن آنکه نشانه اسلام‌سیاسی نیز که در زبان سیاسی بیشتر روشنفکران دینی فاصله زمانی ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۷ برجسته شده و به مثابه واکنش به الگوی نظم سیاسی مدرنیته غرب‌گرا بود، در گفتمان‌های پس‌انقلابی به یک عنصر نشانه شناختی تاثیرگذار تبدیل شد. از این رو زبان سیاسی روشنفکری دینی به مثابه یکی از بازی‌های زبانی گفتمان دینی همچون منبعی نشانه‌شناختی در برآمدن و منازعه معنایی گفتمان‌های برآمده از گفتمان انقلاب اسلامی نمود داشته و به عنوان بخشی از نظام معنایی ابرگفتمان دینی در شکل‌گیری نظام سیاسی پسااستعماری نقش ایفا کرده است.

منابع

ادیب زاده، مجید. (۱۳۸۷). *زبان، گفتمان و سیاست خارجی: دیالکتیک بازنمایی از غرب در جهان نمادین ایرانی*، تهران: نشر اختران.

اشرف، احمد و بنو عزیزی، علی. (۱۳۷۲). «طبقات اجتماعی در دوره پهلوی»، ترجمه عماد افروغ، *راهبرد*، زمستان، شماره ۲.

آل احمد، جلال. (۱۳۴۴). *غرب زدگی*، تهران: انتشارات رواق.

بابایی، امید و تقی زاده، محمود. (۱۳۸۹). «بررسی فرایند تحدید نفوذ سازمان‌های روحانیت شیعه در عصر رضاشاه پهلوی»، *فصلنامه شیعه شناسی*، سال هشتم، شماره ۳۱.

بابایی، سول. (۱۳۸۸). «زبان و سیاست روزمره در جمهوری اسلامی: تحلیل زبانی منازعات سیاسی دهه ۸۰»، دانشگاه تهران، *پایان نامه*.

بازرگان، مهدی. (۱۳۴۱). *مرز میان دین و سیاست*، تهران: نشر شرکت سهامی.

_____ (۱۳۲۶). *راه طی شده*، تهران: نشر شرکت سهامی.

بشیریه، حسین. (۱۳۸۲). *عقل در سیاست*، تهران: نشر نگاه معاصر.

_____ (۱۳۸۴). *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: نشر نگاه معاصر.

برزگرکشتلی (۱۳۹۰) «رابطه زبان و قدرت در جمهوری اسلامی ایران»، دانشگاه علامه طباطبائی، *پایان نامه*.

بهروز لک، غلامرضا. (۱۳۸۳). «مهدویت و زندگی سیاسی معاصر اسلام»، *فصلنامه انتظار*، زمستان، شماره ۵۰.

پرستش، شهرام. (۱۳۸۵). «صورت بندی میدان تولید ادبی در ایران معاصر»، *رساله دکتری*، رشته جامعه شناسی نظری - فرهنگی، دانشگاه تهران.

جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۵). *پیر بوردیو*، ترجمه: لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.

جهانبخش، فروغ. (۱۳۸۹). *از بازرگان تا سروش*، ترجمه: سعیده سریانی، انتشارات بهزاد.

حجازی، سید حسین. (۱۳۸۷). «مؤلفه‌های امنیت ملی پایدار در الگوی توسعه اسلامی / ایرانی»، *نامه دولت اسلامی*، سال اول، شماره‌های ۳ و ۴، تابستان و پاییز.

- حسینی، حسین. (۱۳۷۸). «فرهنگ شیعی و کاریزما در انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷-۱۳۵۶)»، *فصلنامه مطالعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۱۳۷-۱۳۸.
- حمزه پور، علی. (۱۳۸۷). «ضرورت و ویژگی‌های الگوی توسعه اسلامی / ایرانی»، *نامه دولت اسلامی*، سال اول، شماره ۳ و ۴، تابستان.
- خاکرند، شکرالله و بیاتی، سمیه. (۱۳۹۲). «سنخ‌شناسی روحانیت در عصر پهلوی اول»، *فصلنامه پارسه*، سال ۱۳، شماره ۲۱.
- خلیلی، محسن. (۱۳۸۹). «پس زمینه تاریخی / اندیشه ای سیاست خارجی تعالی گرا»، *فصلنامه پژوهش سیاست*، سال دوازدهم، شماره ۲۹۹، پاییز.
- دوخت اوحدی، پروین. (۱۳۹۴). «بسترسازی گفتمانی در سیاست فرهنگی پهلوی اول (۱۳۰۴ - ۱۳۲۰)»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴.
- دهشیری، محمدرضا. (۱۳۹۲). «تفسیرشناسی اسلام سیاسی در روابط بین‌الملل»، *فصلنامه اسلام سیاسی*، سال ۱، شماره ۱.
- سلطانی، علی اصغر. (۱۳۹۲). *قدرت، گفتمان و زبان، سازوکار جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: نشر نی.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۲). *آثار گونه‌گون*، بخش اول (مجموعه آثار ۳۵)، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- صدرا، علیرضا. (۱۳۸۸). «سیر مهدویت سیاست متعالی»، *مشرق موعود*، سال ۳، شماره ۱۰، تابستان.
- عابدی اردکانی، محمد. (۱۳۹۵). «اسلام سیاسی انقلاب اسلامی و جهان‌عاری از خشونت»، *فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام*، شماره ۹، پاییز.
- جمشیدی‌ها، غلامرضا. (۱۳۹۱). «مطالعه تطبیقی گفتمان توسعه در گفتمان تجددگرا و اعتدال گرا با تاکید بر دیدگاه شهید مطهری»، *فصلنامه مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی و ایرانی*، سال اول، شماره اول، پاییز.
- حیدری بهنوئی. (۱۳۸۶). *زبان، سیاست و دولت در عصر مشروطه*، تهران: دانشگاه تهران، پایان‌نامه.

- خلیلی، محسن. (۲۰۰۸). «بازنگری قانون اساسی ایران و تحول کیفی اقتدار سیاسی»، *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، دوره (۱۳)، شماره ۶.
- عابدینی، اسفندیار. (۱۳۹۰). «بررسی مقایسه‌ای زبان سیاسی فارابی و نظام زبانی جمهوری اسلامی ایران»، کرمانشاه: دانشگاه رازی، *پایان نامه*.
- قریشی، فردین. (۱۳۸۴). *بازسازی اندیشه دینی در ایران*، تهران: قصیده‌سرا.
- قزلسقلی، محمدتقی. (۱۳۹۰). «رویکرد رسانه‌ها به اسلام در چارچوب نظریه پسااستعماری ادوارد سعید»، *فصلنامه رسانه*، سال بیست و یکم، شماره ۲.
- معتمدنژاد، کاظم. (۱۳۸۷). «جایگاه مشروعیت قانونی در گفتمان‌های سیاسی رسمی نظام جمهوری اسلامی ایران»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۴۶.
- گرنفل، مایکل. (۱۳۸۸). *مفاهیم کلیدی پیر بردیو*، ترجمه: محمد مهدی لیبی، نقد افکار، تهران.
- لچت، جان. (۱۳۸۷). *پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسا مدرنیته*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). *نقش تقلید در زندگی انسان*، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مردی‌ها، مرتضی. (۱۳۷۷). «میراث چپ مذهبی»، *راه نو*، سال اول، شماره ۳، اردیبهشت.
- مهدوی‌کنی، محمدرضا. (۱۳۷۶). *بیانیه جامعه روحانیت مبارز، روزنامه رسالت*، ۲۷/۶.
- منوچهری، عباس و عباسی، مسلم. (۱۳۸۹). «فرآیند شکل‌گیری اندیشه سیاسی جلال آل احمد: بازگشت به خویشتن»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۰، شماره ۴، زمستان.
- مهدوی، عبدالرضا. (۱۳۸۸). *تاریخ روابط خارجی ایران*، انتشارات امیر کبیر.
- میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۸۹). «عدالت همراه با پیشرفت»، *خردنامه همشهری*، شماره ۶۰، آبان.
- میرسپاسی، علی. (۱۳۸۵). *تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*، ترجمه جلال توکلیان. چاپ اول. انتشارات طرح نو.
- ناظمی، مهدی. (۱۳۸۷). «مهندسی فرهنگ، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر»، *نامه دولت اسلامی*، سال اول، شماره ۲، بهار.

یزدی، ابراهیم. (۱۳۷۰). *نهضت خداپرستان سوسیالیست*، در یادنامه سومین سالگرد شهادت دکتر کاظم سامی، تهران: نشر چاپخش.

- Aminii, Ansar. (2014). World Dominates Thoughts and Religious Intellectuals in Iran, **Journal of Sociological Research**, Vol. 5, No. 2.
- Benson, Rodney. (1999). Field Theory in Comparative Context: A New Parading for Media Studies, **Theory and Society**, vol.28, no. 3.
- Carroll, Nicole B. (2017). **What is to be Done? Contesting Modernity in Sayyid Qutb and Ali Shariati's Islamic Revival**, Senior Projects Spring.
- Chaudhary, Ajay. (2013). **Religions of Doubt: Religion, Critique, and Modernity in Jalal Al- e Ahmad and Walter Benjamin**, Columbia University.
- Dabashi, Hamid. (1993). **Ali Shariati, Theology of Discontent**, (New York and London: New York University Press).
- Dabashi, Hamid. (2011). **Shi'ism: A Religion of Protest**, Cambridge, Mass, The Belknap Press of Harvard University Press, Print.
- Dabashi, Hamid. (2009). **Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror**, New Brunswick, N.J. Transaction Publishers.
- Denoeux, guilain. (2002). The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam, **Middle east policy**, Vol.IX, No.2, June.
- H.Gethe and C. Wright Mills. (1970). **From Max Weber**, London: routlage.
- Lafraie, N. (2009). **Revolutionary Ideology and Islamic Militancy**, London: I.B tauris.
- Martin, John Levi. (2003). What is Field Theory, *America Journal of Sociology*, vol.109.no.1.
- Mirsepasi, Ali. (2011). *Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2009). Intellectual discourses and the politics of modernization: negotiating modernity in Iran / Ali Mirsepasi. p. cm. (Cambridge cultural social studies).
- Moussa, amany. (2014). *A Comparative Study of the Islam Reformist Discourse Before and After the Islamic Revolution of 1979, Iran's Religious Intellectualism* - BUE.edu, www.bue.edu.eg/pdfs/BAEPS/Amany%20Moussa.pdf.
- Rajae, F. (2007). *Islamism and Modernism: The Changing Discourse in Iran, Usa*; the University of Texas Press.
- Taghavi, Seyed Mohammad Ali. (2008). *The Flourishing of Islamic Reformism in Iran*, RoutledgeCurzon Studies in Political Islam.