

آسیب شناسی صدور انقلاب اسلامی ایران به اروپا بر اساس نظریه‌ی گفتمان

علی باقری دولت آبادی*

عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج

حسین فخرایی

کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج

(تاریخ دریافت ۹۶/۹/۱۷ - تاریخ پذیرش ۹۶/۱۲/۱۶)

چکیده

مقایسه‌ی انقلاب ایران با انقلاب فرانسه و روسیه گویای آن است که انقلاب ایران به اندازه‌ی دو انقلاب دیگر نتوانسته بر کشورهای اروپایی تأثیرگذار باشد. این درحالی است که در ایران انقلابیون از همان ابتدا به دنبال صدور انقلاب خود به بخش‌های مختلف جهان بودند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که چرا صدور انقلاب از سوی ایران، نتوانسته نتایج مورد انتظار را به همراه داشته باشد؟ برای این منظور از رویکرد گفتمانی لاکلا و موفه استفاده شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد؛ گفتمان انقلاب اسلامی به دلیل عدم دسترسی و عدم اعتبار، که از شاخصه‌های برتری یک گفتمان می‌باشد، نتوانسته است به اسطوره سازی دست زند و در نتیجه بازتاب چشمگیری در اروپای غربی داشته باشد. علاوه بر این، مدرنیته‌ی غربی توانسته با مداخلات هژمونیک، بی‌قراری‌ها را مهار و گفتمان خویش را تثبیت نماید. همچنین تداوم هژمونی گفتمان غرب را می‌توان مرهون برجسته سازی و حاشیه رانی توسط گفتمان مذکور دانست.

کلیدواژه‌ها

انقلاب اسلامی ایران، اروپا، نظریه‌ی گفتمان، اسلام سیاسی، مدرنیسم.

مقدمه

صدور انقلاب، بخشی از رسالت برون مرزی همه‌ی انقلاب هاست (محمّدی، ۱۳۸۵: ۶۰). شعاع صدور هر انقلابی به شعاع آرمان‌ها، اهداف، زمینه‌ها، دیدگاه شمول‌گرایانه‌ی ایده‌های آن و قدرت انقلابیون بستگی دارد (فتحی، ۱۳۹۳: ۷۳). مراد از صدور و بازتاب انقلاب عبارت است از: تأثیرات هر انقلاب در خارج از مرزهای قلمروی که در آن صورت گرفته است (خرّمشاد، ۱۳۸۱: ۵۸). در میان مجموعه انقلاب‌های جهان، انقلاب‌هایی با سه خصوصیت زیر را می‌توان دارای بازتاب دانست:

۱. انقلاب‌های بزرگ: چرایی بازتاب دار بودن انقلاب‌های بزرگ در تغییرات بنیادین و تحولات اساسی، عمیق و گسترده‌ی آنها در جوامع خود نهفته است. همین کار بزرگ است که آنها را الگویی برای سایرین قرار داده و آنان را شیفته‌اش می‌سازد. انقلاب اسلامی ایران نیز صرفاً پدیده‌ای تاریخی نبود که در بهمن ۱۳۵۷ اتفاق افتاده باشد بلکه آغازگر یک گفتمان جهان شمول و رهایی بخش و نویدبخش آزادی و مبارزه علیه ظلم در جهان بود (ملکی، ۱۳۸۵: ۶۸).

۲. انقلاب‌های مبتنی بر یک ایدئولوژی فراملی: یعنی علاوه بر بهره مندی از قدرت تبیین وضع موجود سرزمین انقلاب، دارای قابلیت لازم برای تبیین وضع موجود در سایر سرزمین‌ها نیز می‌باشد و مهم‌تر از آن وضع مطلوب ترسیم شده توسط آن، دارای مقبولیت بشری و جهانی است. ضمناً بازتاب انقلاب در سرزمین‌های دارای موقعیت استراتژیک، بیشتر از سرزمین‌های فاقد موقعیت استراتژیک است. امام خمینی در این خصوص می‌فرماید: «اسلام برای یک کشور، برای چند کشور حتی برای مسلمین نیست، اسلام برای بشر آمده است، همه بشر را اسلام می‌خواهد زیر پوشش عدل خودش قرار دهد، ما امیدواریم این امر به تدریج مهیا شود» (فلاح‌نژاد، ۱۳۸۵: ۶۴-۶۵). امام خمینی صدور را خصلت ذاتی و اجتناب ناپذیر انقلاب اسلامی معرفی کرده و از طرفی آن را تکلیفی در راستای حاکمیت اسلام و احکام تعالی بخش آن می‌داند. ایشان بر وجه فرهنگی انقلاب تأکید دارند و درصدد الگوسازی برای دیگر ملل هستند. هم چنین صدور انقلاب را برای مقابله با ساختار نظام جهانی موجود و صیانت از انقلاب و دفع خطر دشمن و نیز پویایی انقلاب، ضروری می‌دانست. می‌توان گفت: گفتمان صدور انقلاب امام خمینی به دنبال ارائه‌ی سرمشقی از ایدئولوژی اسلام است که با تأکید بر ارزش‌ها و آرمان‌های اسلام و انقلاب در داخل و خارج کشور الگویی برای تمامی ملل باشد و بتواند جایگاه هژمون را در نظام جهانی پیدا کند (اطه‌ری و زمانی، ۱۳۹۲: ۱۹۶-۱۹۸).

۳. یکی دیگر از شاخص‌هایی که می‌تواند بازتاب دار بودن یک انقلاب را مشخص کند، شهادت متخصصان حوزه‌ی انقلاب و یا رجال سیاسی جهان در مورد آن است (خرم‌شاد، ۱۳۸۱: ۶۴-۶۸). برای نمونه، جان فوران که دارای آثار متعددی در زمینه‌ی نظریه‌های انقلاب می‌باشد، انقلاب اسلامی را چنین می‌بیند: «حوادث سال‌های ۱۹۷۹ در ایران و طوفانی که در نتیجه آن برخاست، امواج تکان دهنده‌ای را متوجه ایالات متحده آمریکا، سیاست‌سازان بین‌الملل و نیز محافل آکادمیک و دانشگاهی نمود که تا امروز نیز ادامه دارد. آنچه که به طور مستقیم یا غیر مستقیم زندگی میلیون‌ها انسان را در سراسر جهان تحت تأثیر قرار داد» (محمدی، ۱۳۸۵: ۴۴).

باتوجه به توضیحات فوق، انقلاب اسلامی مصداق بارز یک انقلاب بزرگ می‌باشد و دارای ایدئولوژی فراملی اسلامی است، خصوصاً آنکه در سرزمینی با موقعیت استراتژیک نیز تحقق یافته و هم‌اینکه اندیشمندان مختلف در کنار رجال سیاسی و مذهبی عصر وقوع این انقلاب در نوشته‌ها و گفته‌های خود بازتاب دار بودن آن را امری قطعی و مسلم انگاشته‌اند (خرم‌شاد، ۱۳۸۱: ۷۶). با توجه به این سخنان که نشان از جهانی بودن بازتاب انقلاب اسلامی می‌باشد، سؤالی که مطرح می‌شود این است که چرا صدور انقلاب از سوی ایران، نتوانسته نتایج مورد انتظار را در کشورهای اروپای غربی به همراه داشته باشد؟ برای این منظور از رویکرد گفتمانی لاکلا و موفه استفاده شده است.

پیشینه‌ی تحقیق: در بررسی کلی مطالعاتی که در مورد بازتاب‌های انقلاب اسلامی بر اروپای غربی صورت گرفت، مشخص گردید به جز یک مورد، که به طور خاص به این مسأله پرداخته، سایر مطالعات در حوزه‌ی روابط خارجی ایران و اروپا و یا مناسبات اسلام و غرب است. مقاله‌ی «بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر اروپای غربی» اثر خانی آرانی و برزگر (۱۳۹۰) تنها مقاله‌ای است که به تبیین بازتاب‌های انقلاب اسلامی بر اروپای غربی، بر اساس نظریه‌ی پنخس پرداخته است. طبق نظر نویسندگان، این بازتاب به بازتاب‌های فرهنگی محصور مانده و ظاهراً محسوس نیست. حتی به اعتقاد آنها فرصت تجلی انقلاب اسلامی در جنبش‌های اسلام‌گرا نیز چندان چشمگیر نبوده است. با وجود این، احیای هویت دینی این جوامع، بازگشت اخلاق و دین به عرصه‌ی اجتماع و سیاست، تقویت روحیه‌ی استکبارستیزی و مبارزه با سلطه‌طلبی ابرقدرت‌ها، از بارزترین پیام‌های انقلاب اسلامی در اروپای غربی بوده است. پژوهش حاضر، نقطه‌ی شروع بحث خود را در جایی قرار می‌دهد که مقاله‌ی قبلی پایان یافته است. درحقیقت این مقاله قصد دارد به چرایی بازتاب اندک انقلاب ایران بر اروپا بپردازد و خلأ علمی حاصل در این خصوص را پر نماید.

۱. چارچوب نظری؛ نظریه‌ی گفتمان

گفتمان به مفهوم مجموعه‌ای از قواعد، ضوابط و معانی در قالب نظام ساختارمند معرفتی در یک زمینه‌ی زبانی است که بر تمام جوانب حیات اجتماعی اثر می‌گذارد و بازیگران از طریق آن جهان را درک و فهم می‌کنند (داوودی، ۱۳۸۹: ۵۲). لاکلا و موفه معتقدند: گفتمان، مجموعه‌ای معنادار از علائم و نشانه‌های زبان شناختی و فرازبان شناختی است که جای اجتماع نشسته و آن را به مثابه‌ی متن، تصویر و تحلیل می‌کند (تاجیک، ۱۳۷۸: ۸۲).

رویکرد گفتمانی، نظریات گوناگونی را شامل می‌شود که نظریه‌ی لاکلا و موفه یکی از آن‌ها به شمار می‌آید. این نظریه از قابلیت فوق العاده در تبیین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی برخوردار است (کسرای و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۱). لذا از این نظریه برای پرداختن به موضوع خود بهره برده‌ایم.

تحلیل گفتمان لاکلا و موفه در بعد نظریه‌ی معنایی، ریشه در زبان شناسی ساختارگرایی سوسوری و در جهت نظریه‌ی اجتماعی، نظریه‌ی ترکیبی است و ریشه در اندیشه‌های افرادی مانند: دریدا، فوکو، مارکس و گرامشی دارد (مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۱). لاکلا و موفه این دو سنت را در قالب یک نظریه‌ی پسا ساختارگرا با یکدیگر تلفیق کردند (بورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۴). لذا می‌توان گفت این نظریه به لحاظ معرفت شناختی مبتنی بر پسا ساختارگرایی است (Devos, 2003: 164). لاکلا و موفه گفتمان‌ها را صورت بندی مجموعه‌ای از کدها، اشیا، افراد و... می‌دانند که پیرامون یک دالّ کلیدی جایابی شده و هویت خویش را در برابر مجموعه‌ای از غیریت‌ها به دست می‌آورند (Laclau and Muffe, 2002: 139).

از دیدگاه لاکلا و موفه، گفتمان، جهان اجتماعی را در قالب معنا می‌سازد. این ساختن از طریق زبان که ماهیتی بی‌ثبات دارد، انجام می‌شود. زبان هم در ایجاد واقعیت و هم در بازنمایی آن نقش اساسی دارد. دسترسی به واقعیت تنها از طریق زبان ممکن است و هیچ واقعیت پیشینی و از قبل تعیین شده‌ای وجود ندارد. تغییر در گفتمان‌ها سبب تغییر در کلّ نظام اجتماعی می‌شود. از این روی، نزاع گفتمانی به ایجاد، تغییر و بازتولید واقعیت اجتماعی منجر می‌شود (مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۳). همه چیز را گفتمانی دانستن به معنای انکار واقعیت نیست. در رویکرد لاکلا و موفه، پدیده‌های اجتماعی و فیزیکی هر دو وجود دارند اما دسترسی ما به آن‌ها همواره با وساطت نظام‌های معنایی در قالب گفتمان هاست (بورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۷۰). لاکلا و موفه تمایز گفتمانی و غیرگفتمانی را که در نظریه‌ی فوکو و بسیاری از اندیشه‌ی ورن دیگر وجود دارد، مردود می‌شمارند و بر گفتمانی بودن تمام حوزه‌های اجتماعی تأکید می‌کنند (مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۴).

ایده‌ی کلی نظریه‌ی گفتمان این است که پدیده‌های اجتماعی هرگز تام و تمام نیستند، معانی هیچ‌گاه نمی‌توانند برای همیشه تثبیت شوند و این امر راه را برای کشمکش‌های همیشگی اجتماعی بر سر تعاریف جامعه و هویت بازمی‌گذارد که خود تأثیرات اجتماعی به همراه دارد. وظیفه‌ی تحلیلگران گفتمان، نشان دادن جریان این کشمکش‌ها بر سر تثبیت معنا در تمامی سطوح امر اجتماعی است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۳-۵۴).

۱.۱. مؤلفه‌های گفتمان

لاکلا و موفه برای تبیین نظریه‌ی خود مفاهیم متعدّد و گاه پیچیده را به کار گرفته‌اند که فهم نظریه‌ی آنان و طبعاً کاربست آن نیازمند شناخت این مفاهیم است. ویژگی این مفاهیم آن است که به صورت زنجیروار با یکدیگر مرتبط‌اند (سالار کسرای و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۳).

- **دال و مدلول:** این دو مفهوم در نظریه‌ی گفتمان نقش کلیدی دارند. دال‌ها، اشخاص، مفاهیم، عبارات، و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی هستند که در چارچوب‌های گفتمانی خاص، بر معانی خاص دلالت می‌کنند. معنا و مصداقی که یک دال بر آن دلالت می‌کند، مدلول نامیده می‌شود (مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۸).

- **دال مرکزی^۱:** دال مرکزی یا گره‌گاه، نشانه‌ی ممتازی است که سایر نشانه‌ها حول آن منظم می‌شوند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۷). دال مرکزی مانند یک عمود برای چادر است که اگر برداشته شود، چادر فرو می‌ریزد (Dabirimehr and Tabatabai, 2014: 1284). هسته‌ی منظومه‌ی گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد و جاذبه‌ی این هسته، سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند و به آن‌ها معنا و هویت می‌بخشد (Laclau, 1990: 13). یک گفتمان از طریق تثبیت نسبی معنا، حول گره‌گاه‌های خاصی شکل می‌گیرد (Laclau and Muffe, 1985: 112).

- **دال شناور^۲:** نظریه‌ی گفتمان، آن عنصرهایی را که به روی انتساب معانی گوناگون باز است، دال‌های شناور یا سیال می‌نامد (Laclau, 1990: 28). دال شناور دالی است که مدلول آن شناور و غیرثابت است. به عبارت دیگر، دال شناور دالی است که مدلول‌های متعدّد دارد و گفتمان‌ها براساس نظام معنایی خود و متناسب با آن سعی دارند مدلول خویش را به آن الحاق کنند و مدلول‌های دیگر (رقیب) را به حاشیه برانند (مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۹).

^۱. nodal point

^۲. floating signifiers

- عناصر^۱: دال‌ها یا نشانه‌هایی هستند که هر گفتمان می‌کوشد به آن معنا دهد. به عبارت بهتر، عناصر، دال‌های شناوری هستند که در درون یک گفتمان جای نگرفته بلکه از آن طرد و در یک حوزه‌ی نسبتاً ایزوله و بریده از مفصل‌بندی گفتمان حاکم واقع شده‌اند و به اصطلاح درحوزه‌ی گفتمان‌گونگی قرار دارند (مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). نشانه‌هایی که معنایشان هنوز تثبیت نشده است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۹).

- لحظه‌ها^۲ (وقته‌ها): دال‌هایی که درون یک گفتمان مفصل‌بندی شده‌اند و به تثبیت هویت و معنایی موقت دست یافته‌اند (صفوی و ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۴: ۱۴۸). گفتمان تلاش می‌کند عنصرها را با کاستن از حالت چند معنایی شان به وضعیتی که معنای ثابتی داشته باشند، به وقته بدل کند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۹).

- مفصل‌بندی^۳: مفصل‌بندی، قرار دادن پدیده‌هایی در کنار یکدیگر است که به طور طبیعی در کنار هم قرار ندارند. بر اساس نظریه‌ی گفتمان لاکلا، مفصل‌بندی عبارت است از: تلفیقی از عناصری که با قرار گرفتن در مجموعه‌ی جدید، هویتی تازه می‌یابند (مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۸). کلیت ساختاردهی شده‌ای که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود، گفتمان نام دارد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۶).

- حوزه‌ی گفتمان‌گونگی^۴: محفظه‌ای از معانی و بالقوه در بیرون از منظومه‌ی گفتمانی خاص که توسط آن طرد شده‌اند و مواد خامی برای مفصل‌بندی‌های جدید محسوب می‌شوند (Laclau, 1990: 14). به عبارت دیگر، همه‌ی آن چیزهایی که خارج از گفتمان قرار دارند؛ تمامی آنچه گفتمان طرد کرده است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۸).

- استمرار: این واقعیت که تمامی فرم‌اسیون‌های اجتماعی در تمامی زمان‌ها می‌توانستند متفاوت باشند به این معنا نیست که همه چیز پیوسته در حال تغییر است. امر اجتماعی تا حدودی به شکل خاصی ساختار‌بندی شده است. همواره حوزه‌ی گسترده‌ای از عینیت وجود دارد که تفکر خارج از آن دشوار خواهد بود. حتی اگر نقطه‌ی عزیمت فلسفی ما این باشد که تمامی ساختارها تصادفی‌اند، تفکر ما هرگز نمی‌تواند از تمامی ساختارهای موجود فراتر برود، چون معنا بخشیدن به جهان همواره مستلزم نوعی ساختار است. معانی، هرگز تثبیت نمی‌شوند اما در عین حال هیچ وقت کاملاً سیال و باز نیستند (Laclau and Muffe, 1985: 113).

1. Elemen

2. moment

3. articulation

4. field of discursivity

- **عینیت:** تمامی معناها سیال و تمامی گفتمان‌ها تصادفی‌اند. اما عینیت، این تصادفی بودن را مخفی می‌کند و با این کار گزینه‌های ممکن را که در غیر این صورت می‌توانستند خود را نشان دهند، پنهان نگه می‌دارد. بنابراین می‌توان گفت که عینیت، ایدئولوژیک است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۷۳).

۲. اصول اشاعه و جایگزینی گفتمانی

آنچه تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه را از سایر نظریه‌های گفتمانی متمایز می‌کند، تسری گفتمان از حوزه‌ی فرهنگ و فلسفه به جامعه و سیاست و سپس بیان زمینه‌های ظهور و سقوط گفتمان‌ها و هم چنین عوامل اشاعه و جایگزینی گفتمانی است (صفوی و ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۴: ۱۵۰). در زیر به برخی از ویژگی‌ها و اصول تسری گفتمانی اشاره می‌شود:

- **امکانیت و تصادف^۱:** امکانی بودن صورت بندی‌های گفتمانی به معنای نفی ضرورت و قطعیت و تعیین‌شدگی ساختارهاست و هیچ نیروی اجتماعی نیز نمی‌تواند برتری هژمونیک خود را کاملاً تثبیت کند و لذا همواره شکل‌گیری صورت بندی‌های اجتماعی موقتی و در حال تحول است (صفوی و ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۴: ۱۵۰). تصادف یعنی تمامی مفصل‌بندی‌ها و در نتیجه هر پدیده‌ی اجتماعی، امری محتمل (ممکن و نه ضروری) است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۷۴). در نظریه‌ی گفتمان همه چیز تصادفی است، تمامی گفتمان‌ها و مفصل بندی‌ها می‌توانستند به گونه‌ی دیگری باشند.

- **قابلیت دسترسی^۲:** این مفهوم دو جنبه دارد: اول اینکه ادبیات و مفاهیم آن گفتمان ساده و همه فهم باشد یا دست کم با زبان ساده و عامیانه بیان شود. دوم اینکه آن گفتمان در زمینه و موقعیتی در دسترس افکار عمومی قرار گیرد که هیچ گفتمان دیگری به عنوان رقیب و جایگزین به شکلی هژمونیک در عرصه‌ی رقابت حضور نداشته باشد. به عبارت دیگر گفتمان مورد نظر در اذهان سوزدها به عنوان در دسترس‌ترین جایگزین برای گفتمان موجود و رهایی از مشکلات و شرایط بحران کنونی شناخته شود (صفوی و ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۴: ۱۵۰). لاکلا از مفهوم قابلیت دسترسی استفاده می‌کند تا تبیین کند چگونه در طول بحران‌ها بعضی گفتمان‌ها به نسبت دیگران با استقبال و موفقیت بیشتری روبرو می‌شوند. او چنین القا می‌کند که اگر بحران اجتماعی به اندازه‌ی کافی شدید

^۱. contingency

^۲. Availability

باشد، به طوری که سراسر نظم گفتمانی را متزلزل سازد، تنها قابلیت دسترسی کافی است تا پیروزی گفتمانی خاص را تضمین کند (ابراهیمی، ۱۳۸۹: ۱۸۰).

- **قابلیت اعتبار^۱**: به معنای سازگاری اصول پیشنهادی گفتمان با اصول بنیادین جامعه است (صفوی و ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۴: ۱۵۰).

- **هژمونی^۲**: بهترین تعبیر از هژمونی عبارت است از سازماندهی رضایت. فرآیندی که طی آن آگاهی‌های فرمانبردار بدون توسل به خشونت یا اجبار ساخته می‌شوند. هژمونی می‌تواند به عنوان فرآیند تولید معنا تعریف شود؛ تولید معنا وسیله‌ای کلیدی برای تثبیت مناسبات قدرت است، یا تولید معنای مناسبات قدرت را می‌توان طبیعی و جزئی از عقل سلیم نمایاند به نحوی که نتوان آنها را زیر سؤال برد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۶۵). به این ترتیب، هژمونی می‌تواند به عنوان فرآیند تولید معنا تعریف شود و به عنوان یک ابزار مهم برای تثبیت روابط قدرت در نظر گرفته شود. از طریق تولید معنا، روابط قدرت، طبیعی به نظر می‌رسد (Dabirimehr and Tabatabai, 2014: 1285). مداخلات هژمونیک می‌تواند باعث محو شدن تخاصم‌ها شود و محصول آن تثبیت تازه‌ی معنا؛ یعنی گفتمان است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۹۰-۹۱). از کارکردهای مهم هژمونی آن است که سلطه را جایگزین زور می‌کند، قدرت را نزد افکار عمومی به حقیقت تبدیل می‌نماید و آن را امری طبیعی و عادی جلوه می‌دهد؛ گویا همیشه بوده است و همواره نیز خواهد بود (سالار کسرایی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۵۱).

- **ساختارشکنی^۳**: مفهومی است که از دریدا به عاریت گرفته شده است. این مفهوم نقطه‌ی مقابل انسداد و توقّف است و بر این امر تأکید دارد که برای از بین بردن هژمونی و سلطه‌ی یک گفتمان باید ثبات معنایی آن را از بین برد تا زمینه‌ی تغییر فراهم آید و گفتمان‌های رقیب بتوانند در این فضای ناآرام و ملتهب پدید آمده مدلول خاص خود را به دال مرکزی مورد نظر الحاق و نظام معنایی خویش را تثبیت کنند (مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۴). در ساختارشکنی، دال‌ها بازتعریف می‌گردند و معنایی جدید به آن‌ها نسبت داده می‌شود. این کار با جداسازی مدلول از دال و در صورت امکان انتساب مدلول دیگری به دال مورد نظر صورت می‌گیرد (صفوی و ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۴: ۱۵۰). به این ترتیب، واسازی عملی است که نشان می‌دهد مداخلات هژمونیک تصادفی‌اند؛ یعنی ممکن بود این عناصر به شکل متفاوتی با یکدیگر ترکیب شوند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۹۱). هژمونی

¹. credibility

². Hegemony

³. Deconstruction

باعث نزدیکی یک دال به مدلولی خاص و در نتیجه ثبات معنای آن نشانه می‌شود. اما هدف از ساختارشکنی از میان بردن این ثبات معنا و شکستن هژمونی گفتمان است (سالار کسرای و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۵۱).

- **بی‌قراری^۱ در گفتمان‌ها:** همواره این امکان وجود دارد که معنای تثبیت شده‌ی یک وقته متزلزل شود، این تزلزل را بی‌قراری می‌نامند که از سطح خرد یعنی معنای یک نشانه آغاز می‌شود و تا کلان‌ترین سطوح یعنی گفتمان‌های حاکم بر جهان ادامه می‌یابد. مفهوم بی‌قراری در نظریه‌ی لاکلا و موفه اشاره به بحران‌ها و حوادثی دارد که هژمونی گفتمان‌ها را به چالش می‌کشد. بی‌قراری از یکسو با تضعیف هژمونی گفتمان مسلط، امکان پیدایش سوژه‌های رقیب و مفصل‌بندی‌های جدید را فراهم می‌سازد و از سوی دیگر گفتمان حاکم را ترغیب می‌نماید تا خود را بازسازی کرده، از تزلزل معنای و بی‌قراری دال‌ها جلوگیری نماید (سالار کسرای و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۶). بی‌قراری‌ها، حوادثی هستند که حاصل رشد خصومت و ظهور غیریت و تکثر در جامعه‌اند. بی‌قراری، تمایل به فروپاشی نظم و به هم ریختن گفتمان موجود دارد و جامعه را به بحران هدایت می‌کند. بی‌قراری‌ها در دنیای جدید تأثیری دوسویه دارند: از یکسو هویت‌های موجود را تهدید می‌کنند و از سوی دیگر مبنایی هستند که هویت‌های جدید بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرند (صفوی و ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۴: ۱۵۰).

- **تنازع و تخصم:** خصومت در نظریه‌ی لاکلا و موفه به امکانی، موقتی و تصادفی بودن نهایی پدیده‌ها و گفتمان‌ها اشاره دارد. اگر خصومت همواره وجود یک گفتمان را تهدید می‌کند و آن را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد، پس همه‌ی گفتمان‌ها خصلتی امکانی و موقتی دارند و هیچگاه تثبیت نمی‌شوند. از سوی دیگر، این تضاد به رغم نظریه‌ی مارکس همیشه خصلتی ویرانگر ندارد و می‌تواند سازنده هم باشد. بنابراین، وجود غیر هم مایه‌ی انسجام بخشی به هویت گفتمان است و هم آن را از رقبای دیگر متمایز می‌کند (مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۳-۱۰۴).

- **رقابت:** گفتمان‌ها همواره غیر را به حاشیه می‌رانند و خود را برجسته می‌نمایند. در یک حالت کلی می‌توان گفت که هر چه ظرفیت گفتمان‌ها برای تبدیل خصومت به رقابت بیشتر باشد، موقعیت آن‌ها بیشتر تثبیت خواهد شد (صفوی و ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۴: ۱۵۱).

^۱. dislocation

- **غیریت^۱ و ضدیت^۲**: گفتمان‌ها اساساً در ضدیت و تفاوت با یکدیگر شکل می‌گیرند. هویت‌یابی یک گفتمان، صرفاً در تعارض با گفتمان‌های دیگر امکان‌پذیر است. از این رو گفتمان‌ها همواره در برابر خود غیریت‌سازی می‌کنند؛ گفتمان‌های غیر به حاشیه رانده شده دائماً در تلاش‌اند تا معنایی جدید از وقته‌ها ارائه کنند و ثبات موقت معنایی را که گفتمان مسلط ایجاد کرده است، بر هم بزنند. بنابراین دال‌ها همواره در معرض بی‌قراری معنایی هستند. اگر ثبات معنایی دال‌های یک گفتمان از بین برود، ثبات آن گفتمان از میان خواهد رفت و دچار بی‌قراری و بحران هویت خواهد شد. چنانچه گفتمان‌های طرد شده، موفق به این کار شوند، هژمونی گفتمان حاکم از میان می‌رود و زمینه برای تسلط گفتمان‌های رقیب فراهم می‌گردد (سالار کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۷).

- **برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی**: مفهوم غیریت در ذات خود با این مفاهیم همراه است. این دو مفهوم به اشکال مختلف در عرصه‌ی منازعات گفتمانی ظاهر می‌شوند. برجسته‌سازی نقاط قوت خود و نقاط ضعف رقیب و حاشیه‌رانی نقاط قوت خود و نقاط ضعف رقیب از آن جمله‌اند. در واقع برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت و تداوم هژمونی یک گفتمان است (سالار کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۷).

- **اسطوره‌سازی و وجه استعاره‌ای گفتمان**: گفتمانی می‌تواند به شرایط ظهور و بروز برسد که بتواند به اسطوره تبدیل شود. شرایط اجتماعی همواره بی‌قرار است. گفتمان‌های مسلط همیشه با بحران‌ها و مشکلات اجتماعی دست به‌گریبان‌اند. بحران‌هایی که سبب بی‌قراری می‌شوند و مفصل‌بندی‌های هژمونیک را ناتوان و ضعیف جلوه می‌دهند، پاشنه‌ی آشیل گفتمان‌ها هستند. زیرا در اذهان سوژه‌ها نیاز به یک گفتمان جایگزین که بتواند مشکلات موجود را برطرف سازد، پدید می‌آورند. اسطوره‌ها که محصول بی‌قراری‌های گفتمان حاکم بر نظام اجتماعی هستند، به دنبال‌رهایی از این بی‌قراری و خلق یک عینیت جدیدند (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۵۳). لاکلا برای تبدیل این وجه اسطوره‌ای به یک تصویر اجتماعی و در قالب یک فرهنگ عمومی، از استعاره کمک می‌گیرد که در آن اسطوره‌ها با ایجاد یک فضای بازنمایی شده و استعاره‌ای، سوژه‌ها را به سمت و سوی آن ترغیب می‌کنند. بدین ترتیب، خلأ میان واقعیت و تصویر اجتماعی یا به عبارت دیگر میان واقعیت و اسطوره را وجه استعاره‌ای گفتمان پر می‌کند. این خلأ امکان‌پیدایش گفتمان‌ها و اسطوره‌های جدید را ممکن می‌سازد (مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۵).

¹. otherness

². antagonism

- دالّ خالی: لاکلا برای توضیح روند استعاری شدن یک اسطوره، از مفهوم دال‌های خالی بهره گرفته است. دال خالی بیانگر یک خلأ در فضای اجتماعی است. دال‌های خالی دست مایه‌ی خلق اسطوره‌های جدیدند. مفصل بندی گفتمان‌های جدید حول دالّ خالی موجود در گفتمان بی قرار شده، شکل می‌گیرد. وجود دال‌های خالی که نشانی از بی‌قراری‌ها، تقاضاها و بحران‌ها در عرصه‌ی سیاسی- اجتماعی است، زمینه را برای شکل‌گیری گفتمان‌های جدید فراهم می‌سازد. اگر گفتمان‌های مسلط بتوانند این خلأها را پرکنند، ادامه‌ی حیات خود را تضمین کرده اند، در غیر این صورت جای خود را به گفتمان‌های رقیب خواهند داد (کسرایی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۵۵).

۳. تأثیر انقلاب اسلامی در اروپای غربی

امام خمینی بر دو امر تأکید داشتند: اسلامی بودن و جهانی بودن انقلاب. در قرن بیستم و در آستانه‌ی انقلاب ایران، بر جهان، روح مادّیت غلبه داشت و چیزی که به حساب نمی‌آمد، دین و معنویات بود. حکومت‌های جهان رنگ دینی را باخته بودند. انقلاب اسلامی هم معنویت را به جهان بازگرداند و هم دین را به سیاست. امام صریحاً اعلام کرد که انقلاب اسلامی، انقلاب مستضعفین در مقابل مستکبرین است، بسیاری از شعارهای ایشان مانند مستکبران و مستضعفان جهان، جهان خواران، جهان شمولی، کفر جهانی، استکبار جهانی و... جهانی است (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۱: ۷-۱۱) ایشان بیان می‌دارد: «البتّه ما این واقعیت و حقیقت را در سیاست خارجی و بین‌المللی اسلامی مان بارها اعلام نموده‌ایم که درصدد گسترش نفوذ اسلامی در جهان و کم کردن سلطه جهان خواران بوده و هستیم... ما تصمیم گرفته ایم به لطف و عنایت خداوند بزرگ، نظام‌هایی که بر پایه سرمایه داری، کمونیسم و صهیونیسم استوار گردیده‌اند نابود کنیم و نظام اسلامی رسول الله را در جهان استکباری ترویج نماییم و دیر یا زود ملّت‌های دربند شاهد آن خواهند بود.» در جای دیگر می‌فرماید: «و حال آنکه این وظیفه اولیه ما و انقلاب اسلامی ما است که در سراسر جهان صدا زنیم که ای خواب رفتگان، ای غفلت زدگان بیدار شوید و به اطراف نگاه کنید که در کنار لانه‌های گرگ منزل گرفته‌اید، برخیزید که اینجا جای خواب نیست» (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۱: ۱۴-۱۵). و در جای دیگر می‌فرماید «ما انقلابمان را به جهان صادر می‌کنیم چرا که انقلاب ما اسلامی است و تا بانگ لا اله الا الله و محمد رسول الله بر تمام جهان طنین نیفتد، مبارزه هست و تا مبارزه در هر کجای جهان علیه مستکبرین هست، ما هستیم» (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۶۶). جهانی بودن انقلاب در حقیقت تعبیر دیگری از خصیصه‌ی عمومی بودن و خاتمیت اسلام است. امام که یک داعی و مصلح اسلامی است، نمی‌تواند این بخش از اسلام را نادیده بگیرد.

انقلاب اسلامی به عنوان یک انقلاب ایدئولوژیک و با جهان بینی خاص خود که از مکتب اسلام سرچشمه گرفته بود، در بعد جهانی دارای افکار و نظریات خاص بوده و ارائه دهنده‌ی نظام جهانی ویژه‌ی خود می‌باشد (محمدی، ۱۳۸۵: ۵۷-۵۹).

میشل فوکو معتقد است: گفتمان انقلاب بر اساس دو دیگری تعریف شده است که یکی در داخل کشور است که نظام شاهنشاهی یا پهلویسم نام دارد و یک دیگری در خارج از کشور که عرصه‌ی بین‌الملل است و آن غرب سیاسی است (خوشروزاده، ۱۳۸۵: ۷۰). با استقرار چنین نظام سیاسی در ایران است که غرب، عنوان «اسلام سیاسی» و رهبری آن در جهان را به ایران نسبت می‌دهد. آنها همانگونه که گراهام فولر توضیح می‌دهد به شدت «از اسلام سیاسی بیمناکند و به طور کلی ترجیح می‌دهند که اسلام سیاسی به قدرت نرسد» (خانی آرانی و برزگر، ۱۳۹۰: ۱۲۰). به همین خاطر نیز بود که مارگارت تاجر نخست وزیر سابق بریتانیا طی اظهار نظری گفت: «ما غربی‌ها در دهه ۱۹۸۰ از وسایل نظامی و ابزار جنگی شوروی واهمه نداریم لیکن از حضور فرهنگ اسلامی انقلاب ایران نگرانیم» (خرم‌شاد، ۱۳۸۱: ۷۲).

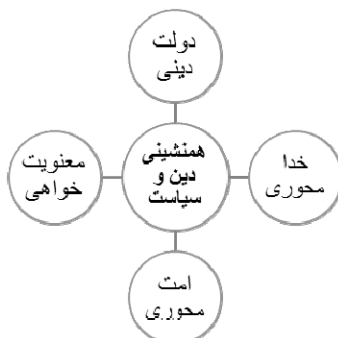
بسیاری از اندیشمندان اروپایی معتقدند که انقلاب اسلامی، اسلام سیاسی را احیا کرده، گفتمان معنویت و مذهب را حیات دوباره بخشیده و به عنوان یک تملدن و فرهنگ ضد هژمونی غرب و ضد فرآیند جهانی سازی سکولار نمودار شده است. راینهارد شولز از جمله‌ی این اندیشمندان است که در کتاب خود با عنوان «تاریخ مدرن جهان اسلام» بیان می‌کند که انقلاب اسلامی، آغازی سمبلیک برای دوران جدیدی از اعتماد به نفس در جهان اسلام به شمار می‌رود. او معتقد است: پیروزی انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹م. را که مصادف با سال ۱۳۹۹ یا سال پایانی قرن چهاردهم هجری قمری بود، می‌توان نشانه‌ی سمبلیک از این واقعیت دانست که قرن پانزدهم قرن احیا و نقش آفرینی اسلام خواهد بود (به نقل از خانی ارانی و برزگر، ۱۳۹۰: ۱۳۳).

انقلاب اسلامی در انقلابی که به نام خدا صورت گرفت، اسلام را دوباره در همه جا- از جمله در اروپا- از حاشیه به متن آورد و گفتمان معنویت و مذهب را روحی تازه بخشید. گرایش مردم غرب به معنویت با نغمه‌ی گوش نواز نهضت اسلامی ایران در عرصه‌ی معنویت مورد نیاز بشر، ذهن و دل جهانیان را به معنویت دینی متوجه می‌کرد، ولی این نوع معنویت با آنچه تملدن مدرن غرب بر آن پی ریزی شده بود، ناسازگار می‌نمود. مدرنیسم، انسان محور و دنیاگرا بود. درحالی که معنویت دینی، خدامحور و با شریعت و قوانین دین در هم آمیخته بود و از آن جدا شدنی نبود. از این رو گرایشهای دینی- اسلامی، تهدیدی جدی برای حاکمیت لیبرال دموکراسی در غرب به شمار می‌رفت (شریف زاده، ۱۳۹۰: ۳۲).

برخلاف تمام غربت اسلام در اروپا، انقلاب اسلامی سبب شد که اسلام به عنوان یک دین، احساس قربات و همبستگی قابل توجهی بین مسلمانان این منطقه ایجاد کند. گرایش‌های پراکنده‌ای که امروزه در شرف ظهور و شکل‌گیری است، طلیعه‌ای امیدوارکننده از نوعی بیداری و خودآگاهی ملت‌های آنهاست (کاظمی، ۱۳۷۷: ۱۶۸). اما این گرایش‌های پراکنده می‌توانست شکل منسجم‌تری داشته باشد و پراکندگی آن، گویای وجود ضعف و نقصی در صدور انقلاب ایران است. برای پی بردن به این ضعف ابتدا باید مفصل بندی گفتمان انقلاب اسلامی شناخته شود؛ آنگاه در قالب گفتمان انقلاب اسلامی این ضعف‌ها تشریح گردد.

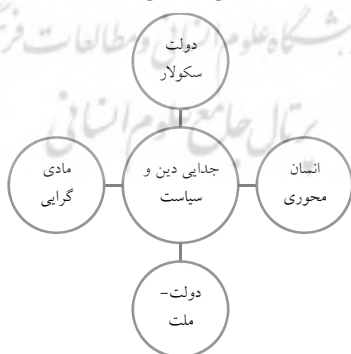
۴. گفتمان انقلاب اسلامی در برابر گفتمان مدرنیسم اروپایی

حکومت مردم‌گرای دینی، استقلال، مبارزه با استکبار جهانی، دفاع از محرومین و مستضعفین، امت اسلامی، دفاع از پابره‌نه‌ها، مقابله با کوخ نشینی، برابری و مساوات، مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ای از مفاهیم را تشکیل می‌دهند که در جریان انقلاب اسلامی وارد ادبیات سیاسی شد که این گفتمان جدید در پارادایم خاصی قابل فهم است که می‌توان آن را پارادایم اسلام سیاسی نامید؛ پارادایمی که پارادایم‌های مسلط قرن بیستم را به چالش طلبید (ایوبی، ۱۳۸۰: ۲۴-۲۵). گفتمان اسلام سیاسی انقلاب اسلامی، علی‌رغم تأثیرپذیری مؤثر از اندیشمندان اسلام‌گرای مانند: حسن‌البناء، ابوالعلا مودودی، علی شریعتی و مرتضی مطهری بیشترین اثر را از امام خمینی گرفته است. در واقع امام خمینی پدیدآورنده‌ی گفتمانی از اسلام بود که با تمامی بداعتش در سنت دیرینه‌ی اسلام ریشه داشت. در مرکز گفتمان امام که تمامی زوایای زندگی آدمی را دربرمی‌گرفت، سیاست‌همنشین دیانت بود. امام هر دو را با سیمای عرفانی مزین ساخته و هر سه را در کنش اجتماعی در منزلت نظریه‌ی راهنمای عمل نشانده بود. بنابراین مهمترین شاخصه‌ی گفتمان انقلاب اسلامی که دال مرکزی آن را تشکیل می‌دهد، تلقی از اسلام به عنوان مجموعه‌ای با وجهه قوی اجتماعی است که تشکیل حکومت و نظام مبتنی بر دین، در آن برجسته است (عباسی اشلقی، ۱۳۹۱: ۱۱۵-۱۱۶). لذا می‌توان یکی از مهمترین و شاید محوری‌ترین اصل از مبانی گفتمان انقلاب اسلامی را پیوند دین و دنیا دانست که احیاگر مفاهیم اسلامی مانند طاغوت، جهاد و... در جایگاه شارح مسائل سیاسی و اجتماعی بوده است (ایوبی، ۱۳۸۰: ۲۷). به طور کلی مبانی و مؤلفه‌های گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی عبارتند از: پیوند دین و دنیا، دولت دینی، خدامحوری، امت محوری و همچنین معنویت خواهی (ایوبی، ۱۳۸۰: ۲۶-۳۰).



شکل ۱. گفتمان انقلاب اسلامی

گفتمان انقلاب اسلامی در برابر گفتمان مدرنیسم در اروپا سر برآورد. گفتمانی که بر پایه‌هایی همچون لیبرال - دموکراسی استوار است و به دین و شریع دینی، نقشی در اداره‌ی جامعه داده نمی‌شود. سکولاریسم، دین را از صحنه‌ی اجتماع بیرون رانده و به خلوت و انزوای فردی آحاد جامعه می‌کشانند. عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی در دنیای سکولار، خالی از ضوابط و قوانین دینی است. دین در دنیای غرب، امری کاملاً فردی است و سهمی در موازین زندگی اجتماعی ندارد. در حالی که اسلام، دینی کاملاً اجتماعی است و برای گردش جامعه‌ی بشری، قوانینی دارد (شریف‌زاده، ۱۳۹۰: ۳۳). به طور کلی، مبانی و مؤلفه‌های گفتمان سیاسی مدرنیسم اروپایی که در تقابل با گفتمان انقلاب اسلامی قرار دارند، عبارتند از: جدایی دین و دنیا، دولت سکولار، ملت محوری و هم چنین مادی گرایی (ایتوبی، ۱۳۸۰: ۳۰-۳۴).



شکل ۲. گفتمان مدرنیسم

با توجه به مبانی نظری که لاکلا و موفه مطرح می‌کنند برای اینکه یک گفتمان انقلابی در عرصه‌ی فراملی بازتاب یابد و در رقابتهای گفتمانی منطقه‌ای و یا جهانی توفیق یافته و بتواند هژمونیک شود، می‌بایست:

- نظام معنایی و اسطوره‌ی آن از سطح بی‌قراری‌ها و تقاضاهای ملی فراتر رود و شکلی استعاری عام و جهان‌شمول به خود بگیرد.
 - این امر به نوبه‌ی خود مستلزم آن است که نظام معنایی گفتمان انقلابی دارای قابلیت دسترسی و قابلیت اعتبار در سطح فراملی باشد.
 - در تشکیل نظامی از زنجیره‌های هم‌ارزی فراگیر و مفصل‌بندی دال‌های خالی فراملی و یا جهان‌شمول توانا باشد.
 - دارای سوژه‌های سیاسی فعال و توانا در عرصه‌ی فراملی باشد.
 - بتواند در رقابت با سایرگفتمانها بر موانع ایجاد شده از سوی پادگفتمانها (گفتمانهای ضد انقلاب) و گفتمانهای مسلط جهانی غلبه نماید.
 - توانایی تغییر در فضای گفتمانی جامعه‌ی مخاطب را داشته باشد و یا بتواند از شرایط بی‌قراری موجود در جامعه‌ی مخاطب جهت هژمونیک شدن خود استفاده کند.
- اینک به ارزیابی شرایط فوق و نحوه‌ی تحقق آن در مورد گفتمان انقلاب اسلامی می‌پردازیم:

۵. نمایش تخاصم گفتمانی، رقابت و غیریت دو گفتمان

انقلاب اسلامی به عنوان یک گفتمان در اروپای غربی با دو جامعه‌ی مسلمانان و غیر مسلمانان مواجه است و در برابر جامعه‌ی غیرمسلمانان اروپا که اکثریت مطلق را شامل می‌شود، با گفتمان مدرنیسم رقابت داشته و دارد. غرب، انقلاب اسلامی را که مبتنی بر اسلام است به عنوان مهمترین چالش علیه نظام لیبرال-دموکراسی و در نتیجه هژمونی فرهنگی غرب محسوب می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت که انقلاب اسلامی ایران با ارائه‌ی الگوها و ارزش‌های لیبرال دموکراسی، الگو و ارزش‌های آن را به چالش کشیده است (سیمبر، ۱۳۹۳: ۱۰۳). امام در برابر مفهوم انسان سالاری و اومانیزم از مفهوم الله سالاری سخن گفت و تلاش کرد تا آن را در همه‌ی مفاهیم و ساختار اندیشه‌ی سیاسی خود اشراب کند (علوی سیستانی، ۱۳۸۷: ۶۹). مرکز گفتمان انقلابی امام، خداگرایی همه‌ی انسان‌ها بود که در برابر انسان محوری غرب قرار داشت (فتحی، ۱۳۹۳: ۷۴). درواقع، شدت گرفتن اسلام گرایی و متأثر از انقلاب اسلامی- به عنوان دیگر لیبرال دموکراسی- هژمونی غرب را در معرض تهدید قرار داد. مسلمانان با هویت اسلامی و با مشی اسلام گرایانه،

پس از فروپاشی شوروی، مهمترین تهدید برای استیلای غرب به حساب آمدند و این تا جایی ادامه پیدا کرد که از مناقشه‌ی جهان اسلام با مدرنیته به عنوان مناقشه‌ی جهان آینده یاد شد (عبّاسی اشقلی: ۱۳۹۱: ۱۳۹). این تخاصم خود را در قالب سه جریان عمده از سوی جهان اسلام در میان مسلمانان اروپا به نمایش گذاشت: اسلام وهابی، اسلام با قرائت اخوان المسلمین و اسلام دولتی ترکیه (شیرغلامی، ۱۳۸۸: ۴۳۹-۴۴۰).

۶. ناکامی در ایجاد بی‌قراری کامل در گفتمان مدرنیسم

طبق منطق لاکلا و موفه اگر جامعه‌ی مورد نظر برای صدور انقلاب دارای ثبات بوده و دارای یک گفتمان رسوب‌یافته و مسلط باشد، زمینه‌ی کمتری برای ورود یک گفتمان در عرصه‌ی منازعه‌ی گفتمانی در جامعه وجود خواهد داشت و به همین ترتیب صدور و یا بازتاب یک انقلاب در جامعه‌ای که دارای یک گفتمان رسوب‌یافته است، بسیار مشکل خواهد بود. لذا در چنین جامعه‌ای نخست باید شاهد رخداد یک بی‌قراری گفتمانی باشیم تا فرصت بازتاب یافتن گفتمان انقلابی در آن فراهم آید. بدین منظور گفتمانهای انقلابی یا خود اقداماتی جهت ایجاد بی‌قراری در جامعه‌ی مخاطب می‌نمایند و یا مترصد بی‌قراری در جامعه‌ی مورد نظر می‌مانند تا از آن به عنوان فرصتی برای نفوذ استفاده کنند.

ممکن است در یک بازه‌ی زمانی خاص، اسطوره‌ی گفتمان انقلابی، در یک جامعه به طور عام مقبولیت نداشته باشد؛ اما مقبول گروه‌هایی خاص (خرده گفتمانها) در آن جامعه باشد. در این حالت این گروه می‌تواند زمینه‌های گسترش گفتمان انقلابی را در جامعه‌ی خود فراهم کند. با این وجود هرچه میزان مقبولیت از سطح گروه به سطوح بزرگتر اجتماعی گسترش یابد، زمینه‌های مقبولیت وسیع تر گفتمان انقلابی و بازتاب بیشتر آن را فراهم می‌کند.

در شرایط امروز جهانی، اگرچه گفتمان مدرن لیبرال دموکراسی، گفتمان‌های دیگر را تحت الشعاع خود قرار داده و سایر گفتمان‌ها در شرایط حاشیه‌ای گفتمان مدرنیسم قرار دارند (بهروزلک، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۶۲). اما ما شاهد بحران‌ها و بی‌قراری‌هایی هستیم که به تضعیف سیطره‌ی آن انجامیده است، عوامل بی‌قراری و بحران در گفتمان مسلط مدرنیسم و به تبع آن لیبرال دموکراسی را می‌بایست در دو چیز دانست: از یکسو بحران معنا در دنیای مدرن (به دلیل تمرکز بر زندگی مادی دنیوی و کم‌رنگ ساختن ابعاد معنوی حیات بشری) و از سوی دیگر چنین بحرانی ریشه در نقدهای نظریه‌پردازان پسا‌مدرن دارد که با نفی سوژه محوری مدرنیسم، مبانی آن را زیر سؤال می‌برند. البته، هنوز گفتمان مدرن لیبرال دموکراسی دچار بی‌قراری کامل نگشته و با تمسک به

قدرت برتر خود درصدد حفظ و تداوم سیطره می‌باشد (بهروزلک، ۱۳۸۵: ۱۶۲). اگرچه گفتمان انقلاب اسلامی منجر به بی‌قراری‌هایی در گفتمان مدرنیسم شد، اما نتوانست آن را به مرحله‌ی بی‌قراری کامل برساند. علت اصلی آن بود که گفتمان مدرنیسم از طریق مداخلات هژمونیک توانسته بود خود را به عنینت رسانده، برداشتهای جایگزین از جهان را سرکوب و یک دیدگاه واحد را به امری طبیعی بدل کند. بهره بردن از ابزارهای مختلفی چون تبلیغات رسانه‌ای و شبکه‌ای، نمونه‌ای از این مداخلات هژمونیک بود.

۷. ناکامی گفتمان انقلاب اسلامی در اسطوره سازی

همان طور که پیشتر بیان شد، گفتمانی می‌تواند به شرایط ظهور و بروز برسد که نظام معنایی و اسطوره‌ی آن از سطح بی‌قراری‌ها و تقاضاهای ملی فراتر رود و شکلی استعاری عام و جهان‌شمول به خود بگیرد. در رقابت گفتمانی میان انقلاب اسلامی و مدرنیته‌ی غربی، گفتمان انقلاب اسلامی در شرایطی می‌توانست گفتمان مسلط شود که با پرکردن دال‌های خالی معنویت آن، نظام معنایی خویش را تثبیت و جهانی می‌کرد. اما اتفاقی که رخ داد این بود که غرب برای جبران این ضعف خود رو به پست مدرنیسم آورد و عملاً راه را بر نظام‌های معنایی انقلاب اسلامی بست. پست مدرنیسم غربی به منظور رفع کاستیهای مدرنیسم شکل گرفت و بدون حذف مبانی مدرنیسم، فقط آنچه را دنیای غرب از فقدان رنج می‌برد، به مبانی مدرنیسم افزود (شریف زاده، ۱۳۹۰: ۳۲-۳۳). موج بزرگ معنویت خواهی در دنیای غرب از یک سو و ناسازگاری معنویت دینی با مبانی حاکمیت در مغرب زمین از سوی دیگر، صاحبان قدرت را به چاره جویی برای حفظ حاکمیت خویش واداشت. آنها با تعریف وظیفه‌ای جدید برای آژانس‌های اطلاعاتی و پژوهشی خویش، گام نخست را در این مسیر برداشتند و نیروی اندیشه و دانش روشنفکران نیز در این زمینه به استخدام درآمد. زیرا معنویت دینی، افزون بر تضاد با منافع صاحبان قدرت، با مبانی فکری روشنفکران غربی نیز ناسازگار بود. نتیجه‌ی منطقی و درست این شد که معنویت گرایی مردم، مهارکردنی نیست و نمی‌شود آنها را از این گرایش بازداشت. از سویی معنویت دینی، خطری جدی برای دنیای سکولار غرب بود که نمی‌شد با آن به صورتی آشکار درافتاد. زیرا نتیجه‌ی چنین مقابله‌ای، گرایش بیشتر مردم به دین و معنویت دینی بود، پس باید راه‌های دیگری برای جلوگیری از نفوذ و اشاعه‌ی معنویت دینی و در نتیجه حفظ منافع خویش می‌یافتند. مدیران قدرت، نیک دریافتند که جلوگیری از گرایش مردم به معنویت امکان‌پذیر نیست پس باید به مدیریت این موج پرداخت و آن را به

سمت و سویی که با منافع ایشان در تضاد نباشد، هدایت کرد (شریف زاده، ۱۳۹۰: ۳۴). برخی از شکل‌های این مدیریت را می‌توان با عناوین ذیل تعریف کرد:

ایجاد و اشاعه معنویت جدید در قالب فرقه‌های متعدّد: یکی از بهترین شیوه‌هایی که با تمسک به آن، مدیریت این گرایش ممکن می‌شد، ترویج معنویتی سازگار با مبانی مدرنیسم بود. ولی آیا چنین معنویتی یافت می‌شد؟ پژوهش‌های دین‌شناسان غربی، اذهان روشنفکران و حاکمان را به برخی ادیان شرق متوجّه کرد؛ دین‌هایی که در آن، سخن از خدا نیست و انسان را به درون‌گرایی سفارش می‌کند. این، مقوله مهمّی است که با اومانیسیم و سکولاریسم سازگار است. دینی که در آن آموزه‌های خداپاورانه وجود نداشته باشد با محوریت انسان (اومانیسیم) سازگار خواهد بود و مکتبی که درون‌گرا باشد و دستورهای قابل توجهی برای دنیای بیرونی انسان نداشته باشد با سکولاریسم که دین را به انزوا می‌کشاند و خواهان در انزوا ماندن آن است، همسو خواهد بود. مکاتب معنوی در خاور دور و هند و به ویژه بودیسم، بهترین گزینه برای این مهم بود، از این رو، مورد توجه جدّی قرار گرفت (شریف‌زاده، ۱۳۹۰: ۳۴-۳۹). رشد فزاینده‌ی فرقه‌های معنویت‌گرا در مغرب زمین، از مهم‌ترین شیوه‌ها برای مدیریت معنویت‌گرایی بوده است. آنگاه که مردم، خواهان معنویت باشند و نتوان آنها را از این خواسته بازداشت، باید کوشید معنویتی به آنها عرضه کرد که با مبانی مدرنیسم در تعارض نباشد. تمایل روزافزون کمپانی‌های فیلمسازی غربی برای فیلم‌هایی که به مسائل معنوی و متافیزیکی توجه دارند، پرده از این واقعیت برمی‌دارد که حاکمان غرب از سینما به عنوان یکی از راهبردی‌ترین ابزار برای توسعه‌ی معنویت نوپدید استفاده می‌کنند. برای نمونه، می‌توان به فیلم‌های «نمایش ترومن» ساخته‌ی پیتر وید، «چه آرزوهایی که می‌آیند» ساخته‌ی وینسنت وارد، «دیگران» ساخته‌ی «آلخاندرو آمانبار» و «مسیر سبز» ساخته‌ی فرانک دارابونت اشاره کرد که هر کدام به گونه‌ای باورهای معنویت نوپدید را القا می‌کنند. در آخرین فیلم داستان، حول توانایی فرامادی سیاه پوستی رقم می‌خورد که در زندان به درمان برخی انسان‌های خوب می‌پردازد و سرانجام سمبل زشتی را با این توانایی از بین می‌برد. در کنار نیروی فرامادی، این سیاهپوست که خوبی را رقم می‌زند و بدی را نابود می‌کند، کشیشی نشان داده می‌شود که نماینده‌ی معنویت دینی است، بدون آنکه در مقابله خوبی با بدی، نقشی داشته باشد و توانی در او مشاهده شود، و این امر، ارجحیت معنویت جدید را بر معنویت دینی القا می‌کند. سیاه پوست در سراسر فیلم، نامی از دین بر زبان نمی‌آورد و خوبی و توانایی خود را امری مربوط به خود و بدون انتساب به خدا و دینداری معرفی می‌کند که همه، حکایت از معنویت بی‌ارتباط با دین دارد.

ترویج مسیحیت اصلاح شده (پروتستان‌تیسیم): اصلاح مسیحیت کلیسای کاتولیک با مبنای اومانیسمی از نخستین اقدام‌هایی بود که همگام با نهضت روشنگری انجام گرفت. اکنون با موج گرایش غرب به معنویت، مدیریت ارباب قدرت، راه را برای ترویج این دیانت اصلاح شده که با مبنای تمدن مدرن غرب سازگار است، باز کرد تا توجه مردم به معنویت و عرفان اسلامی جلب نشود. همچنین تبلیغ مسیحیت به شکل بسیار گسترده‌ای انجام شد (شریف‌زاده، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۱).

سکولاریزاسیون/اسلام: آنچه از این دین در آغاز با مبنای حاکمیت در دنیای غرب ناسازگار است، ایدئولوژی یا همان باید و نبایدهایی است که با عنوان شرایع دین شناخته می‌شود. صاحبان قدرت همیشه این بخش مهم دین را در تضاد با منافع خویش می‌دیدند، زیرا این بخش از دین، اباحی‌گری لیبرالیسم را بر نمی‌تابد و با قوانین نامشروع، مخالفت خواهد کرد، از این رو می‌کوشیدند با آن در افتاده، مانع از تحقق آن شوند. گاه مقابله با شریعت، بدون مخالفت با نام دین صورت می‌گیرد؛ به این شکل که آنان با حفظ نام دین و بدون ابراز مخالفت با آن، دین را کوچک می‌سازند و به بخش جهان بینی و معنویت محدود می‌کنند. از این شیوه به سکولاریزه کردن دین یاد می‌شود. جریانی که در طی آن، دین به حاشیه‌ی جامعه منتقل و دچار انحطاط و زوال می‌شود و قدرت، سیطره و نفوذش کاهش می‌یابد. به تعبیر برخی جامعه‌شناسان معاصر غربی، جریان خصوصی شدن دین و بیرون راندن دین از صحنه‌ی زندگی، پدیده‌ای است که به آن، سکولاریزه شدن دین می‌گویند؛ به این معنا که دین در اقتصاد، سیاست، حکومت و شیوه‌ی زندگی دخالت نمی‌کند و در روابط اجتماعی، ارزش‌گذارها، ازدواج، تحصیل، طلاق، صلح، جنگ و متن زندگی، حضور و نفوذی ندارد. حاکمان غرب در تلاشی جدی کوشیدند اسلام را در دنیای خویش، در اندازه و قالبی محدود سازند که منافاتی با منافع ایشان نداشته باشد (شریف‌زاده، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۳).

۸. در دسترس و معتبر نبودن گفتمان انقلاب اسلامی

برای تبدیل یک اسطوره به تصوّر اجتماعی، علاوه بر نیاز به خلق فضای استعاری، وجود دو شرط در دسترس بودن و معتبر بودن لازم است (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۵۶). لاکلا در تقابل بین گفتمان‌ها معتقد است: گفتمانی در شرایط بحرانی می‌تواند به حفظ و بازتولید خود پردازد که از این دو ویژگی برخوردار باشد. در دسترس بودن بدان معناست که در فضای بحرانی، کنشگران اجتماعی می‌توانند آن را بیابند و بدان تمسک جویند. چنین ویژگی مستلزم وجود زمینه‌ها و ریشه‌هایی از گفتمان در دسترس با هویت رسوب شده‌ی کنشگران است. کنشگران در صورتی به گفتمان‌های در دسترس، تمسک می‌کنند که آن را معتبر نیز بدانند یعنی از بین وضعیت‌های

موجود فقط آن گفتمان را پاسخگوی نیاز خود و حل بحران بباند (بهرز لک، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۶۴). با توجه به این مطالب می‌توان گفت: گفتمان انقلاب اسلامی نتوانست هژمونی گفتمان مسلط در اروپا را بشکند و خود جایگزین آن شود؛ چرا که این گفتمان در جامعه‌ی اروپا- به ویژه اروپای غربی- از دو شرط در دسترس و معتبر بودن برخوردار نبود؛ یعنی نه ادبیات و مفاهیم آن گفتمان برای این جامعه‌ی غیراسلامی قابل فهم است و نه در اذهان سوژه‌ها به عنوان در دسترس‌ترین جایگزین برای گفتمان موجود و رهایی از مشکلات و شرایط بحران شناخته می‌شود. از سوی دیگر اصول پیشنهادی گفتمان انقلاب اسلامی با اصول بنیادین جامعه‌ی اروپا سازگاری ندارد. لذا فاقد ویژگی معتبر بودن است. جامعه‌ی اروپا، قرن‌ها تجربه‌ی تلخ پیوند دین و سیاست را داشته است، از این رو سکولاریسم جزو بنیادین این جامعه شده و رهایی از آن آسان نیست. علاوه بر این در میان بیشتر آحاد این جوامع، محیطی ناپذیرا و دارای شکافهای عمیق مذهبی، فکری و فرهنگی، زبانی، اقتصادی، نژادی و ... با انقلاب اسلامی وجود دارد (خانی آرانی و برزگر، ۱۳۹۰: ۱۲۴). با توجه به این دو ویژگی می‌توان گفت: گفتمان انقلاب اسلامی در رقابت خود با گفتمان مدرنیسم در یک جامعه‌ی اسلامی نظیر: ترکیه یا مصر، شانس بیشتری برای بازتاب دارد تا یک جامعه‌ی غیراسلامی نظیر اروپا.

۹. برجسته سازی و حاشیه رانی از سوی گفتمان مخالف

عامل دیگری که نیاز به تشریح دارد تأثیر رقابتهای گفتمانی و مواجهه‌ی گفتمانهای ضد انقلاب در عرصه‌ی جهانی در بازتاب انقلاب است. در توضیح این مسایل نخست باید به نگاه لاکلا و موفه به عرصه‌ی جهانی پرداخت؛ موفه برداشت «پسا سیاسی»^۱ از جهان را که نمی‌خواهند به بعد خصمانه‌ی سیاست به عنوان جزء برساننده‌ی «امر سیاسی» اذعان کنند، به چالش کشیده و معتقد است: این تصور که می‌توان سیاست را بر حسب مفاهیمی مانند اجماع و آشتی تعریف کرد، نه تنها به لحاظ نظری اشتباه است، بلکه از لحاظ سیاسی خطرناک می‌باشد. به نظر او اشتیاق به جهانی که بر تمایز «ما/آنها» پیروز شده باشد، مبتنی بر مقدمات و مفروضات معیوبی است (موفه، ۱۳۹۱: ۱۰). در اینجا می‌توان گفت که گفتمانهای رقیب به عنوان «غیر سازنده» در هویت‌یابی گفتمان انقلابی نقش ایفا می‌کنند؛ چراکه شکل‌گیری «ما» مستلزم وجود «آنها» است. البته رابطه‌ی ما/آنها ضرورتاً رابطه‌ی مبتنی بر تخصص و آنتاگونیسم نیست. این رابطه زمانی به رابطه‌ی دوست/دشمن مبدل

^۱. post-political

می‌شود که «آنها» به گونه‌ای به تصویر کشیده شوند که گویی هویت «ما» را تهدید می‌کنند و به مثابه تهدیدکننده‌ی هستی «ما» دیده شوند (موفه، ۱۳۹۱: ۲۲-۲۳). موفه معتقد است که به جای تلاش برای ایجاد نهادهای ایجاد کننده‌ی آشتی میان منافع و ارزشهای متعارض، می‌بایست حوزه‌های عمومی پیکارگرایانه و آگونیسمی را ایجاد کرد تا در آن انواع پروژه‌های سیاسی هژمونیک مختلف بتوانند با هم پیکار کنند (موفه، ۱۳۹۱: ۱۱). به نظر موفه هنگامی که کانالهایی وجود ندارند تا منازعات گفتمانها شکل پیکار (آگونیسمی) بگیرند، این منازعات تمایل پیدا می‌کنند تا در شکل خصمانه (آنتاگونیسمی) ظاهر شوند (موفه، ۱۳۹۱: ۱۳). بر این اساس می‌توان گفت که هیچ انقلابی نیز نمی‌تواند یک فضای استعاری کاملاً جهانی ایجاد کند. لذا هر انقلابی پس از وقوع در مواجهه با محیط پیرامونی و گفتمانهای رقیب، رابطه‌ی ما/آنها را برقرار می‌کند و در رقابت، پیکار و بعضاً تخاصم با آنها قرار می‌گیرد.

این که رابطه‌ی گفتمان انقلابی با سایر گفتمانها رابطه‌ی آنتاگونیسمی دوست/دشمن، انقلابی/ضد انقلابی و به عبارتی دیگر رابطه‌ی گفتمان/بادگفتمان باشد یا رابطه‌ی آگونیسمی، وابسته به اهداف گفتمان انقلابی و میزان احساس خطری دارد که گفتمانهای رقیب از گفتمان انقلابی پیدا می‌کنند. گفتمانهای مسلط منطقه‌ای و جهانی به خصوص هنگامی که خود دچار بی‌قراری باشند، به منظور حفظ هژمونی خود به مخالفت با گفتمان انقلابی می‌پردازند تا تأثیرات آن را در حیطه‌ی خود محدود سازند. لذا این گفتمانها برای اینکه مانع از نفوذ و گسترش گفتمان انقلابی در حوزه‌ی نفوذ خود شوند، سعی می‌کنند تصویری دشمنانه و شرور از گفتمان انقلابی بسازند تا مانع از بازتاب یافتن گفتمان انقلابی در حوزه‌ی نفوذ خود شوند. در مقابل، گفتمانهای انقلابی عمدتاً یا برای خود رسالتی فراملی قائلند و یا برای حفظ خود در مقابل گفتمانهای رقیب منطقه‌ای و یا جهانی سعی می‌کنند رابطه‌ی آنتاگونیستی با آنها بسازند تا با ایجاد یک دشمن خارجی در حفظ نظام معنایی گفتمان تازه‌ی شکل گرفته، موفق شوند. در چند دهه‌ی اخیر با قدرت‌گیری اسلام سیاسی متأثر از انقلاب اسلامی، غرب تلاش کرده با برجسته‌سازی نقاط ضعف جهان اسلام و به حاشیه راندن نقاط قوت آن، هژمونی خویش را تداوم ببخشد.

سابقه‌ی اسلام هراسی در جهان غرب ریشه‌ی تاریخی دارد و عکس‌العملی به گسترش اسلام می‌باشد. هر چند در دوران جدید، اسلام دچار انفعال و رکود شد اما از اواخر قرن بیستم و به ویژه با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، مجدداً احساس ترس از اسلام و مقابله با آن در غرب در ابعاد جدیدی آغاز شد (امینیان، ۱۳۸۷: ۱۰۶). اصول اساسی انقلاب اسلامی از یکسو، استکبارستیزی و اهمیت یافتن اسلام به عنوان مکتب سیاسی و اجتماعی و مبارزه‌ی آشکار با رژیم اسرائیل از سوی

دیگر، انقلاب اسلامی را از طرف دول غربی به نوعی خطر بالفعل و تهدید جدی تبدیل کرد. علاوه بر آن، رشد سریع جمعیت مسلمانان، هویت جویی و اسلام خواهی فزاینده در این منطقه، عامل وحشت مضاعفی برای اروپای غربی شد؛ چراکه آنان مسلمانان را جانشینی برای هویت منتخب و سیاستهای عمومی جامعه‌ی خود محسوب کردند. بدین ترتیب، مقابله با انقلاب اسلامی و بازتاب‌های آن در سراسر جهان سکولار، از جمله اروپای غربی با شدت بیشتری در دستور کار قرار گرفت. تهدید، مهار، فشار و حتی براندازی این نظام- چه در جنگ تحمیلی و چه پس از آن- با حمایت برخی از این کشورها عملیاتی شد و در داخل خاک اروپا پروژه‌های اسلام هراسی، ایران هراسی و همانندسازی (ادغام) مسلمانان کلید خورد (خانی ارانی و برزگر، ۱۳۹۰: ۱۳۶). آنچه غرب را در این کار جدی‌تر می‌ساخت، ایدئولوژی انقلاب ایران بود. ایران اسلامی از یک ایدئولوژی گسترش‌یابنده برخوردار بود که می‌توانست خیلی زود جای خود را در جامعه‌ی بی‌روح و خسته‌ی غرب، بویژه مهاجران و پناهندگان باز کند (شریعتی نیا، ۱۳۸۹: ۱۹۶). بنابراین در حرکتی جدید و در کنار معنویت جدید و مسحیت اصلاح شده نسخه‌های مشابه اسلام ایرانی در اروپا ساخته شد. در این نسخه برنامه‌هایی در جهت لیبرال‌سازی مسلمانان اروپایی انجام شد (مجیدی و صادقی، ۱۳۹۰: ۳۰۳-۳۰۴). ناخوشایند قلمداد کردن حضور اسلام در عرصه‌ی اجتماع و البته سیاست، مفروض مرکزی جریان اسلام هراسی لیبرال است (مجیدی و صادقی، ۱۳۹۱: ۱۳۹). به این ترتیب عادی‌سازی اسلام هراسی با هدف هژمونیک‌سازی الگوی سیاسی لیبرال، به هدفی راهبردی برای جامعه‌ی غربی تبدیل گردید (مرشدی زاده و هسجین، ۱۳۸۶: ۱۱۳). در این راستا می‌توان به برجسته کردن مقولاتی چون: ناکارآمدی اقتصادی، تروریسم اسلامی و نقض حقوق بشر در کشورهای اسلامی به ویژه ایران اسلامی توسط کشورهای اروپای غربی اشاره کرد که تالی آن به حاشیه راندن گفتمان انقلاب اسلامی می‌باشد.

۱۰. ناکامی در مفصل‌بندی نشانه‌های خالی فراملی و تشکیل زنجیره‌های هم‌ارزی فراگیر

هر گفتمان انقلابی بر اساس مطالبات اجتماعی پایه و نشانه‌های خالی شکل می‌گیرد؛ هرچه مطالبه‌ی اجتماعی پایه که موجب شکل‌گیری گفتمان انقلابی شده‌اند با مطالبات اجتماعی و نشانه‌های خالی در سایر مناطق یکسان باشد و به عبارتی دیگر نشانه‌های خالی آن دارای خصلت فراملی باشد، قابلیت بازتاب‌یابی گفتمان انقلابی بیشتر خواهد بود؛ فی‌المثل اگر مطالبه‌ی اجتماعی پایه و نشانه‌های خالی موجد انقلاب فرانسه را آزادی و برابری بدانیم، از آنجا که این مطالبات و نشانه‌های خالی در سایر نقاط جهان نیز بعضاً وجود داشته‌اند، لذا گفتمان انقلاب فرانسه قابلیت

بازتاب بسیاری یافته است. مطالبه‌ی اجتماعی انقلاب ایران، مقابله با استبداد داخلی و مداخلات خارجی به ویژه آمریکا بود. این مطالبه در اروپا که نظام‌های سیاسی دموکراتیک را تجربه می‌کرد و از هرگونه مداخله‌ی خارجی در امور خود رها بود، وجود نداشت. لذا قابلیت گفتمانی انقلاب ایران برای بازتاب پیدا کردن در اروپا از این منظر ضعیف بود.

همانگونه که لاکلا در تشکیل مطالبات مردمی و انقلابی، تبدیل منطق تفاوت به منطق هم‌ارزی را لازم می‌دانست، در اینجا نیز می‌توان گفت که برای آنکه یک گفتمان انقلابی بازتاب گسترده‌ای یابد، می‌بایست منطق هم‌ارزی را در دستور کار خود قرار دهد و بتواند از طریق اعمال هژمونیک و با ایجاد نظامی از زنجیره‌های هم‌ارزی فراگیر و یک ذهنیت انقلابی عمومی، مجموعه‌ی متنوعی از مطالبات را شامل شود. لاکلا و موفه معتقدند که: تقویت مبارزات دموکراتیک، مستلزم گسترش زنجیره‌های هم‌ارزی به دیگر مبارزات است. برای نمونه، مفصل‌بندی‌های هم‌ارز میان مبارزات ضد سرمایه‌داری، ضد جنس‌گرایی و ضد نژادگرایی، نیازمند نوعی ساختمان هژمونیک است که در شرایط معین، چه بسا شرط ادغام و انسجام هریک از مبارزات باشد... لذا منطق هم‌ارزی، در حدّ‌اعلای پیامدهایش، به محو استقلال فضاهایی اشاره دارد که در آنها هریک از این مبارزات شکل می‌گیرند؛ نه ضرورتاً به این دلیل که مبارزه‌ای منقاد دیگری می‌شود بلکه به این دلیل که همه‌ی آنها به بیان دقیق کلمه، نهادهای هم‌ارزی از مبارزه‌ای یگانه و غیر قابل تفکیک می‌شوند (لاکلا و موفه، ۱۳۹۳: ۲۸۰). در گفتمان انقلاب اسلامی صرف نظر از مبارزه با استبداد و استکبار، مطالبات دیگری از جمله مخالفت با نژادگرایی، مخالفت با سرمایه‌داری و مخالفت با جنسیت‌گرایی بود که در صورت تشکیل زنجیره‌ی هم‌ارزی می‌توانست خریدارانی در اروپا بیابد؛ اما متأسفانه این اتفاق نیز نیفتاد.

۱۱. رقبای گفتمانی انقلاب اسلامی در اروپا

به طور کلی سه جریان عمده از سوی جهان اسلام، بازیگری و تأثیرگذاری اصلی را در میان مسلمانان اروپا دارند: اول، وهابیت که از سوی دولت سعودی تبلیغ و حمایت می‌شود و توانسته نفوذ گسترده‌ای در مساجد و مراکز اسلامی اروپا کسب نماید. کمتر شهر مسلمان‌نشین در اروپا را می‌توان یافت که در آن مسجد یا مرکزی وابسته به سعودی فعال نباشد. تخمین زده می‌شود که از سال ۱۹۷۳ تاکنون، دولت سعودی ۸۷ میلیارد دلار جهت پیشبرد و توسعه‌ی وهابیت در نقاط مختلف دنیا از جمله اروپا هزینه کرده است. تشکیلات وسیع «رابطة العالم الاسلامی»، تأسیس

مساجد اهل تسنن، ترویج وهابیت به منزله‌ی نسخه‌ی اصیل اسلام، ماهیت مفهوم اصیل انقلاب ایران را دچار نوعی وارونگی و مانعی بر سر راه آن ایجاد کرده است (برزگر، ۱۳۸۲: ۳۶).

دوم، جریان اخوان المسلمین که به طور سنتی از دهه‌ی ۵۰ میلادی، وارد اروپا شد اما در گذر زمان از آموزه‌های خود فاصله گرفت و اکنون از سوی کویت و عربستان تغذیه‌ی مالی می‌شود و به نوعی در خدمت آن‌ها قرار گرفته است. این جریان با داشتن امتیازاتی چون جذب اعتبارات خارجی و سازماندهی قوی، موقعیت خاصی را در سراسر اروپا کسب کرده است. این جریان با دامن زدن به شکاف شیعه-سنی و بعدها اقدامات تروریستی عملاً راه نفوذ انقلاب ایران در میان مسلمانان را مسدود کرد و چهره‌ی بدی از اسلام در اروپا ترسیم کرد (خرم‌شاد، ۱۳۸۷: ۵۲ - ۴۵).

سوم، اسلام دولتی ترکیه که از سوی دولت ترکیه و در چارچوب نهادهای رسمی با هدف تغذیه‌ی دینی مسلمانان ترک در اروپا حمایت می‌شود. هدف این است که مذهب به قلمرو زندگی شخصی مسلمانان محدود گردد و الگویی احتمالی برای مسلمانان داخل ترکیه ایجاد نشود. این الگو نیز به بدیلی جدی برای انقلاب اسلامی ایران تبدیل شد و برای اروپای خسته از عصر حاکمیت کلیسا، الگوی ایران را تکرار یک تجربه، معرفی کرد. روشن است که الگوها و جریانات مزبور تهدیدی برای الگوسازی و الهام بخشی جمهوری اسلامی به شمار می‌روند. بر این اساس باید گفت اگر در اروپا، اسلام منفعل یا متعصب حاکم شود، برای جمهوری اسلامی یک چالش خواهد بود (شیرغلامی، ۱۳۸۸: ۴۳۹-۴۴۵).

۱۲. نارسایی در نقش سوژه‌های انقلابی در صدور انقلاب

در شرایط انقلابی، نقش رهبران و سیاستمداران (سوژه‌های سیاسی) و شیوه‌های تبلیغ، برجسته است. در بسیاری از مواقع، مردم از راه سخنان و بیانیه‌های شورآفرین و نمادین رهبران و نمایندگان و حاملان گفتمانها با انقلاب‌ها آشنا شده و به طرفداری یا مخالفت با گفتمان انقلابی می‌پردازند.

زمانی که در شرایط بحرانی، اسطوره‌ها در حال شکل‌گیری‌اند، سوژه‌های خلاق و آفریننده نیز پیدا می‌شوند؛ ولی لحظه‌ی تبلور اسطوره و عینیت یافتن گفتمان، لحظه‌ی کسوف سوژه و انحلال آن در ساختار است. در این صورت سوژه به موقعیت سوژه‌ای کاهش می‌یابد. باید توجه داشت که در این نظریه، هر گفتمان موقعیت‌هایی را برای افراد تدارک می‌بیند و هر فرد در شرایط عادی در این موقعیتها «موقعیت‌گذاری» می‌شود؛ ولی در شرایط بحرانی، این موقعیتها ناپایدارند و فرد از راه تغییر در گفتمانها امکان فرار از جبر ساختاری و بازسازی موقعیت را پیدا می‌کند. در واقع در شرایط بحرانی، این فرد است که برای گزینش و یا حتی طراحی گفتمانی ویژه تصمیم می‌گیرد و از

این راه در بازسازی جامعه دخالت می‌کند. رهبران و اندیشمندان بزرگ در بی‌قراری‌ها به عنوان یک «کارگزار مستقل» ظهور می‌کنند و به آفرینش جهان و جامعه‌ای جدید یاری می‌رسانند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۳). به همین ترتیب در فرآیند بازتاب یافتن گفتمان انقلابی نیز سوژه‌های سیاسی (سوژه‌های مفصل‌کننده) در نقش رهبران و کارگزاران انقلابی، نقش مهمی ایفا می‌کنند. گفتمان‌های انقلابی که سوژه‌های سیاسی آن با زبان و شرایط جهانی آشنایند و قادرند با زبانی ساده و بدون واسطه به انتقال آرمانها و ارزشهای انقلاب به مخاطبان منطقه‌ای و جهانی پردازند و سوژه‌های سیاسی و مردم را در جامعه‌ی مخاطب به سمت خود جلب نمایند، در بازتاب دادن به انقلاب، توفیق بیشتری خواهند داشت. در این حالت رهبران انقلاب باید بتوانند گفتمان مسلط در جامعه‌ی مخاطب را به چالش بکشانند و سوژه‌ها و رهبرانی همسو در جامعه‌ی مخاطب یافته و آرمانهای انقلابی را از طریق آنها در جامعه تبلیغ نمایند. یکی از مشکلات جدی که انقلاب ایران در مسیر صدور خود به اروپا با آن مواجه شد، ماجرای قتل سلمان رشدی و فتوای معروف امام خمینی (ره) بود. کشورهای اروپایی با مانور دادن بر فتوای صادر شده و مخالف دانستن آن با ارزش‌های جامعه‌ی لیبرالی، تلاش نمودند تا آفرینش‌های معنایی انقلاب اسلامی در اروپا را تحلیل برند. فضای رسانه‌ای سنگین ایجاد شده در این باره عملاً مانع از آن گردید تا رهبران انقلاب تا سال‌ها بعد فرصت بیابند که آرمان‌ها و ارزش‌های انقلاب خود را به مخاطب معرفی کنند. لذا بسیاری از دال‌های شناور انقلاب اسلامی همچون: عدالت، برابری، برادری، آزادگی، مبارزه با ظلم و ظالم، استکبارستیزی و... متأثر از این فضا، معنای خود را از دست دادند.

نتیجه‌گیری

صدور و بازتاب انقلاب اسلامی محدود به جهان اسلام نیست، بسیاری از خواسته‌ها و نیازهای جهان مستضعفان با جهان اسلام مشترک است. خواسته‌هایی نظیر: عدالت خواهی، آزادی طلبی، استقلال جویی و رهایی از سلطه‌ی جهان خواران و... با این حال انقلاب اسلامی نتوانست آنگونه که انتظار می‌رفت در اروپای غربی بازتاب یابد؛ گفتمان انقلاب اسلامی در میان مسلمانان اروپا با جریانات بدیلی نظیر: اسلام وهابی، اسلام ترکی، اسلام اخوانی مواجه است و نتوانسته موضع برتری نسبت به آنها بیابد. این وضع درخصوص غیرمسلمانان بدتر است و گفتمان انقلاب اسلامی به دلایل عدم اعتبار و عدم دسترسی نتوانسته خود را به مرحله‌ی تثبیت برساند. با این حال انقلاب اسلامی توانست بر سیاست دولتهای اروپایی تأثیرگذار باشد؛ به این معنا که این دولتها جهت مهار انقلاب اسلامی به سیاستهایی نظیر: اسلام هراسی و ایران هراسی پرداخته و تلاش کردند با برجسته

سازی دالّ جهاد در اسلام سیاسی، چهره‌ی خشونت آمیزی از اسلام به نمایش گذارند و به این ترتیب آن را به حاشیه ببرند. سرکوب و به حاشیه رفتن به معنای پایان رقابت و جایگزینی گفتمان‌ها نیست، گفتمان انقلاب اسلامی هم چنان از فرصت اسطوره سازی و به چالش کشیدن هژمونی مدرنیسم در اروپای غربی برخوردار است. از جمله‌ی این فرصت‌ها می‌توان به پتانسیل گسترده‌ی رشد اسلام خردگرا در اروپا و گرایش غرب به معنویت اشاره نمود. البته در این میان چالش‌هایی نیز وجود دارد که وجود جریانات بدیل اسلامی، مدیریت معنویت توسط غرب، اسلام هراسی، ایران هراسی و برخی اندیشه‌های پست مدرن از جمله‌ی آنهاست.



منابع

الف) فارسی

۱. ابراهیمی، نبی‌الله (۱۳۸۹)، «گفتمان اسلام سلفی و جهانی شدن امنیت خاورمیانه»، *فصلنامه‌ی مطالعات راهبردی*، سال سیزدهم، شماره‌ی ۴، صص ۱۷۵-۱۹۴.
۲. اطهری، سیدحسین، زمانی، سمیه (۱۳۹۲)، «تحلیل انتقادی گفتمان صدور انقلاب امام خمینی»، *فصلنامه‌ی مطالعات انقلاب اسلامی*، سال دهم، شماره‌ی ۲۴، صص ۱۸۱-۱۹۶.
۳. افتخاری، اصغر (۱۳۹۱)، «مفهوم و جایگاه جنگ نرم در گفتمان انقلاب اسلامی بر اساس اصول قرآن کریم»، *پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی*، سال اول، شماره‌ی ۲، صص ۱-۲۷.
۴. امام خمینی (۱۳۶۸)، *صحیفه نور: مجموعه وصایای امام خمینی*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، جلد ۱۱.
۵. امینیان، بهادر (۱۳۸۷)، «اسلام ستیزی در غرب: دلایل و ویژگی‌ها»، *فصلنامه‌ی سیاست خارجی*، سال بیست و دوم، شماره‌ی ۱، صص ۱۰۵-۱۲۲.
۶. ایوبی، حجّت‌الله (۱۳۸۰)، «مؤلفه‌های گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی»، *فصلنامه‌ی اندیشه انقلاب اسلامی*، پیش شماره‌ی اول، صص ۲۱-۳۶.
۷. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۵)، «اسلام سیاسی و جهانی شدن»، *فصلنامه‌ی مطالعات راهبردی*، سال نهم، شماره‌ی ۱، صص ۱۴۵-۱۷۰.
۸. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۸)، *فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان*، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۹. خانی آرانی، الهه، برزگر، ابراهیم (۱۳۹۰)، «بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر اروپای غربی»، *فصلنامه‌ی مطالعات انقلاب اسلامی*، دوره‌ی هشتم، شماره‌ی ۲۶، صص ۱۲۵-۱۵۲.
۱۰. خرّمشاد، محمدباقر (۱۳۸۱)، «انقلاب اسلامی ایران و بازتاب آن در رویکرد نظری»، *فصلنامه‌ی اندیشه انقلاب اسلامی*، سال دوم، شماره‌ی ۱، صص ۵۷-۸۰.
۱۱. خوشروزاده، جعفر (۱۳۸۵)، «میشل فوکو و انقلاب اسلامی: رهیافت پسا مدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان»، *فصلنامه‌ی پژوهشی متین*، شماره‌های ۳۱ و ۳۲، صص ۵۹-۸۶.
۱۲. داوودی، علی اصغر (۱۳۸۹)، «نظریه گفتمان و علوم سیاسی»، *فصلنامه‌ی مطالعات سیاسی*، سال دوم، شماره‌ی ۸، صص ۵۱-۷۴.

۱۳. درخشه، جلال (۱۳۸۷)، *گفتارهایی درباره انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.
۱۴. شریعتی نیا، محسن (۱۳۸۹)، «ایران هراسی: دلایل و پیامدها»، *فصلنامه‌ی روابط خارجی*، سال دوم، شماره‌ی ۶، صص ۱۹۱-۲۰۸.
۱۵. شریف زاده، بهمن (۱۳۹۰)، «مدیریت معنویت گرایی در جهان غرب»، *فصلنامه‌ی مطالعات معنوی*، شماره‌ی ۱، صص ۳۱-۴۶.
۱۶. شیرغلامی، خلیل (۱۳۸۸)، «جایگاه اجتماعی و سیاسی مسلمانان در اروپا»، *فصلنامه‌ی سیاست خارجی*، سال بیست و سوم، شماره‌ی ۲، صص ۳۹۵-۴۴۸.
۱۷. صفوی، یحیی، ابراهیمی کیایی، هادی (۱۳۹۴)، «بررسی نسبت گفتمانی میان بیداری اسلامی با انقلاب اسلامی»، *فصلنامه‌ی مطالعات انقلاب اسلامی*، سال دوازدهم، شماره‌ی ۴۰، صص ۱۴۵-۱۶۴.
۱۸. عباسی اشلقی، مجید (۱۳۹۱)، «بازتاب‌های معناگرایانه انقلاب اسلامی ایران بر اسلام‌گرایی در خاورمیانه»، *فصلنامه‌ی راهبرد*، سال بیست و یکم، شماره‌ی ۶۲، صص ۱۱۳-۱۴۰.
۱۹. علوی سیستانی، علی (۱۳۸۷)، «امام خمینی و نقد غرب در پرتو آرمان‌های انقلاب اسلامی»، *فصلنامه‌ی ۱۵ خرداد*، دوره‌ی سوم، شماره‌ی ۱۷، صص ۱-۱۶.
۲۰. فتحی، یوسف (۱۳۹۳)، «نسبت صدور انقلاب اسلامی و بیداری اسلامی از منظر امام خمینی»، *فصلنامه‌ی مطالعات انقلاب اسلامی*، سال یازدهم، شماره‌ی ۳۶، صص ۷۱-۹۰.
۲۱. فلّاح‌نژاد، علی (۱۳۸۴)، *سیاست صدور انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۲. کسرای، محمدسالار، پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸)، «نظریه گفتمان لاکلا و موفه، ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، *فصلنامه‌ی سیاست*، دوره‌ی سی و نهم، شماره‌ی ۳، صص ۳۳۹-۳۶۰.
۲۳. لاکلا، ارنستو و موفه، شانتال (۱۳۹۳)، *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*، ترجمه‌ی محمد رضایی، نشر ثالث.
۲۴. مجیدی، محمدرضا، صادقی، محمد مهدی (۱۳۹۱)، «تاملی انتقادی در مفهوم و ایده اسلام اروپایی»، *فصلنامه‌ی روابط خارجی*، سال چهارم، شماره‌ی ۱، صص ۱۱۳-۱۴۸.

۲۵. مجیدی، محمدرضا، صادقی، محمدمهدی (۱۳۹۰)، «جلوه‌ها و نمودهای اسلام هراسی در اروپا؛ رویکردهای نئومحافظه کار و لیبرال»، *فصلنامه‌ی مطالعات انقلاب اسلامی*، سال هشتم، شماره‌ی ۲۴، صص ۳۰۳-۳۳۰.
۲۶. محمدی، منوچهر (۱۳۸۵)، *بازتاب جهانی انقلاب اسلامی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۲۷. مرشدی‌زاده، علی، غفاری هنجین، زاهد (۱۳۸۵)، «اسلام هراسی در اروپا: ریشه‌ها و عوامل»، *فصلنامه‌ی دانش سیاسی*، سال سوم، شماره‌ی ۲، صص ۱۱۳-۱۴۰.
۲۸. مقدمی، محمّدتقی (۱۳۹۰)، «نظریه‌ی تحلیل گفتمان لاکلا و موفه و نقد آن»، *فصلنامه‌ی معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال دوم، شماره‌ی ۲، صص ۹۱-۱۲۴.
۲۹. ملکی، عباس (۱۳۸۵)، «کندوکاو در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، *فصلنامه‌ی راهبرد یاس*، سال سوم، شماره‌ی ۵، صص ۵۳-۸۶.
۳۰. موفه، شانتال (۱۳۹۱)، *دوباره امر سیاسی*، ترجمه‌ی منصور انصاری، نشر رخداندنو.
۳۱. ناصری، علیرضا (۱۳۸۷)، *بحران معنویت در عصر حاضر*، قم، انتشارات جامعه‌المصطفی العالمیه.
۳۲. واعظ زاده خراسانی، محمّد (۱۳۸۱)، «امام خمینی و اندیشه جهانی شدن انقلاب اسلامی»، *فصلنامه‌ی اندیشه انقلاب اسلامی*، سال دوم، شماره‌ی ۱، صص ۵-۱۸.
۳۳. یورگنسن، ماریان، فیلیس، لوئیز (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.

(ب) انگلیسی

1. Dabirimehr, Amir, Tabatabai Fatmi, Malihe (2014), "Laclau and Muffes Theory of Discourse", *Journal of Novel Applied Sciences*, Vol.3, No.11, pp.1283-1287
2. Devos, Patrick (2003), "Discourse Theory and the Study of Ideological Formations: andysing Social Democratic Revisionism", *International Pragmatics Assosiation*, vol 13, no 1, pp.163-180
3. Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of our Time*, London: Verso
4. Laclau, E. and muffle, C. (1985), *Hegemony and Socialist strategy-towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso
5. Laclau, E. and Mouffe (2002), Recasting Marxism, in: James Martin, Antonio Gramsci, *Critical Assesment of Leading Political philosophers*, London: Routledge.