

جریان چپ، دیالکتیک روشنفکری و انقلاب اسلامی ایران *

سید شمس‌الدین صادقی^۱
سامان محمدی^۲

چکیده

جریان چپ از دوران مشروطه تا انقلاب اسلامی به‌عنوان جریانی مطرح در عرصه‌ی سیاسی- اجتماعی ایران حضور داشت. این جریان در دوران حکومت پهلوی‌ها که به‌عنوان "دگر" محسوب می‌شد، تحت سرکوب و فشار شدید نظام سیاسی حاکم بود و در سال‌های منتهی به رُخداد انقلاب ۱۳۵۷ نیز به‌رغم پیشینه‌ی طولانی مبارزاتی نتوانست خود را به گفتمانی غالب تبدیل نماید. دیالکتیک روشنفکران ایرانی و نقش آنان در انتقال دال‌های شناور از یک‌سو و قدرت استیلا‌ی گفتمان اسلام انقلابی و توانایی بالای آن در جذب دال‌های شناور گفتمان چپ ایرانی از مهم‌ترین علل ناکامی جریان چپ در جریان پیروزی انقلاب اسلامی ایران تلقی می‌شود. از آنجاکه در این پژوهش از دو گفتمان چپ و اسلام- گرایبی سخن به میان می‌آید، چارچوب نظری تحلیل گفتمان به دلیل قابلیت بالای آن جهت تبیین موضوع پژوهش انتخاب گردید. برای رسیدن به این هدف، این پژوهش در پی آن است که برای پرسش ذیل، پاسخی مناسب بیابد: چرا جریان چپ به‌رغم حضور طولانی در عرصه‌ی مبارزاتی تحولات سیاسی ایران پس از مشروطه، نتوانست به گفتمانی غالب در رُخداد انقلاب اسلامی ایران تبدیل شود؟ برای پاسخ به پرسش مذکور، این پژوهش، انگاره ذیل را به سنجش می‌گذارد: " قدرت استیلا‌ی گفتمان اسلامی با پتانسیلی که در خود داشت، دال‌های شناور گفتمان چپ را در خود جذب و مانع از ظهور گفتمان چپ به‌عنوان گفتمان برتر در جریان انقلاب ۱۳۵۷ گردید".

کلیدواژه‌ها: چپ، دیالکتیک، گفتمان، انقلاب اسلامی

* مقاله مستخرج از رساله

Email: sh.sadeghi1971@gmail.com

۱- استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه رازی (نویسنده مسئول)
۲- دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی - دانشگاه رازی

تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۵

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲۷

مقدمه

چنین ادعا می‌شود که جریان چپ به‌عنوان جریانی عمده در عرصه‌ی سیاسی - اجتماعی ایران از دوران مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی همواره یکی از جریان‌های سیاسی مطرح در صحنه‌ی مبارزات فکری - سیاسی علیه نظام سیاسی - اجتماعی حاکم بوده است، اگر چنین است پس چرا این جریان همواره در طول مبارزاتش، بخصوص در رُخداد بزرگ انقلاب اسلامی ایران با ناکامی مواجه شد. برای تبیین این مهم، در این پژوهش ضمن پرداختن به دیالکتیک روشنفکری^۱ ایران به‌عنوان بستری جهت انتقال دال‌های شناور^۲ گفتمان چپ، به قدرت استیلای گفتمان اسلامی^۳ در جذب دال‌های شناور گفتمان چپ در این خصوص پرداخته خواهد شد. برای رسیدن به این هدف، این پژوهش در پی آن است که برای پرسش ذیل، پاسخی مناسب بیابد: چرا جریان چپ به‌رغم حضور طولانی در عرصه‌ی مبارزاتی تحولات سیاسی ایران پس از مشروطه، نتوانست به گفتمانی غالب در رُخداد انقلاب اسلامی ایران تبدیل شود؟ برای پاسخ به پرسش مذکور، این پژوهش، انگاره ذیل را به سنجش می‌گذارد: "قدرت استیلای گفتمان اسلامی با پتانسیلی که در خود داشت، دال‌های شناور گفتمان چپ را در خود جذب و مانع از ظهور گفتمان چپ به‌عنوان گفتمان برتر در جریان انقلاب ۱۳۵۷ گردید". در ابتدا لازم به ذکر است که مُراد از جریان چپ در این پژوهش، مارکسیسم می‌باشد.

هدف اصلی در این پژوهش، بررسی علل به حاشیه رانده شدن جریان چپ در روند رُخداد بزرگ انقلاب اسلامی ایران است. در خصوص نوآوری پژوهش باید گفت که بیشتر مطالعات و آثار انجام‌شده در عرصه‌ی مبارزات جریان چپ در ایران به جریان خاص و یا مقطع زمانی خاصی از سیر تلاش‌های فکری و مبارزاتی این جریان نظر داشته‌اند (مثال: شوکت، ۱۳۷۹؛ شاکری، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۶؛ بهروز، ۱۳۹۰؛ یزدانی، ۱۳۹۱). نوآوری این پژوهش را می‌توان در شیوه‌ی مطالعاتی متفاوت و تلاش برای شناخت بهتر بسترهای انتقال دال‌های شناور از گفتمان چپ به گفتمان اسلام انقلابی در چارچوب نظری تحلیل گفتمان دانست. امری که در پژوهش‌های پیشین کمتر به آن پرداخته شده است.

روش تحقیق در این پژوهش روش تحلیل گفتمان^۴ لاکلائو و موفه^۵ می‌باشد. ابزار گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است و شامل بررسی کتاب‌ها، مجلات و مقالات تخصصی مرتبط با موضوع پژوهش می‌باشد. هدف تحقیق در این پژوهش، شناخت دقیق عناصر و دقایق گفتمان اسلام انقلابی و شیوه مفصل‌بندی^۶ آن با توجه به لایه‌های عمیق‌تر اندیشگانی و تاریخی است که این امکان را فراهم می‌سازد تا دلایل ظهور، قدرت‌گیری و استیلای این گفتمان را بهتر درک نماییم. با توجه به کاستی‌های منابع فارسی و

1. Intellectual Dialectic

2. Floatinal Signifiers

3. Hegemony of Islamic discourse

4. Discourse Analysis

5. Ernesto Laclou & Chantal Mouffe

6. Articulation

متون موجود، در این پژوهش تلاش شده تا با دوری از دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه به واکاوی لایه‌های پیچیده‌تر گفتمان اسلام انقلابی و بسترها و زمینه‌هایی که امکان مفصل‌بندی چنین گفتمانی را فراهم می‌نماید، پردازیم. پژوهشی که تلاش دارد ایجاد حوزه مشروعیت‌سازی و شیوه غیریت‌سازی^۱ این گفتمان را در گستره‌ای وسیع‌تر از وقایع روزمره‌ی تاریخ معاصر ایران موردبررسی قرار دهد و این می‌تواند نوآوری پژوهش تلقی شود.

۲. مبانی نظری

در حوزه‌ی مطالعات علوم سیاسی برای شناخت هر چه بیشتر پدیده‌ها و رفتار انسانی و اجتماعی، متناسب با موضوع پژوهش از روش‌های نظری مختلفی بهره گرفته می‌شود. یکی از روش‌هایی که در دو دهه‌ی اخیر به دلیل داشتن ماهیت میان‌رشته‌ای توانسته در مدت‌زمان اندک رشد گسترده‌ای داشته باشد، تحلیل گفتمان به‌خصوص خوانش ارنست لاکلا و شنتال موف است. زلیک هریس^۲، زبان‌شناس ساختارگرای آمریکایی، واژه گفتمان را برای نخستین بار به‌عنوان یک اصطلاح در مقاله‌ای با عنوان تحلیل گفتمان به کار برد. هریس، در بررسی‌های زبان‌شناسی خود، توجه خود را به بررسی واحدهای بزرگ‌تر معطوف داشت و آن را تحلیل گفتمان نامید. در این رویکرد از تحلیل گفتمان که بعدها به تحلیل گفتمان ساختارگرا معروف شد، گفتمان به‌مثابه زبان، بزرگ‌تر از جمله تعریف می‌شد (Harris, 1952: 1-30). تحلیل گفتمان با رویکردی میان‌رشته‌ای توانسته در حوزه‌ی علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شود و دریچه‌ای تازه در برابر پژوهشگران بگشاید و در حوزه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی با اقبال گسترده‌تری مواجه شود. این توجه ناشی از محدودیت‌ها و نواقص رویکردهای اثبات‌گرایانه و قابلیت‌ها و توانمندی‌های روش تحلیل گفتمان در تحلیل مسائل و رویدادهای سیاسی-اجتماعی است. تحلیل گفتمان تلاشی برای تئوریزه کردن آموزه‌های نوین در حوزه‌ی علوم سیاسی و اجتماعی است (تاجیک، ۱۳۷۷: ۷).

با این توضیح، گفتمان را می‌توان کلیتی سامان‌دهی شده‌ی بزرگ‌تر از جمله تلقی کرد که مفاهیم درون آن به شکل مشخص باهم مفصل‌بندی^۳ و مرتبط شده‌اند (منوچهری، ۱۳۹۰: ۱۰۴). مفصل‌بندی نیز عبارت از گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آن‌ها در هویتی نو است (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳). تحلیل گفتمانی^۴ از نظر روش‌شناسی دارای ویژگی‌ها و خصوصیتی است که این روش را از دیگر روش‌های تبیین در علوم اجتماعی متمایز می‌کند. تحلیل گفتمانی دارای خوانش گوناگونی است که استفاده از هر یک از آن‌ها به‌عنوان روش علوم اجتماعی نتایج نسبتاً متمایزی به همراه خواهد داشت. تحلیل گفتمان در خوانش سوسور، ریشه در زبان‌شناسی دارد؛ وی زبان را به بازی شطرنج تشبیه می‌کند که هر نشانه، هویت و ارزش خود را در ارتباط با دیگری و در چارچوب یک نظام قواعد به دست می‌آورد (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۲۶).

1. Otherness
2. Zellig Harris
3. Articulation

اما در دیرینه‌شناسی فوکو با معرفت‌شناسی پیوند یافته است. فوکو در تبارشناسی به جست‌وجوی رابطه‌ی قدرت - دانش و پیوند گفتمان‌ها و قدرت برآمد؛ اما لاکلا و موفه، تمایز حوزه‌ی گفتمانی و غیر گفتمانی نظریه‌ی فوکو را رد و بر گفتمانی بودن تمام حوزه‌های زندگی اجتماعی تأکید می‌نمایند. با این وصف، لاکلا و موفه ضمن استفاده از مفهوم فوکویی قدرت و نظریات زبان‌شناسی سوسور و پسا‌ساختارگرایی دریدا و با نقد سنت مارکسیستی، این نظریه را در حوزه‌ی علوم سیاسی بسط داده و کوشیدند با استفاده از این روش مسائل جامعه‌ی معاصر را تحلیل کنند. در این دیدگاه، امور اجتماعی و سیاسی و به‌طور کلی جهان واقعیت، تنها درون ساخت‌های گفتمانی قابل فهمند و گفتمان‌ها به فهم ما از جهان شکل می‌دهند (Howarth (etal), 2000:4). بدین‌سان روش تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه، با مجموعه گسترده‌ای از داده‌های زبانی و غیرزبانی (گفتارها، گزارش‌ها، حوادث تاریخی) به‌مثابه متن برخورد می‌کند. از این دیدگاه، تحلیل گفتمان تمام قلمرو زندگی اجتماعی را در برمی‌گیرد (Laclau and Mouffe, 2002: 139).

نظریه لاکلا و موف ریشه در دو سنت نظری ساختارگرا یعنی مارکسیسم و زبان‌شناسی سوسوری دارد. مارکسیسم مبانی اندیشه در امر اجتماعی را برای این نظریه فراهم می‌آورد و زبان‌شناسی ساختارگرایی سوسور معانی موردنیاز این دیدگاه را ایجاد می‌کند. آمیزش این دو دیدگاه، در نظریه‌ی گفتمان لاکلا و موف زمینه‌ساز پیدایش نظریه ساختارگرایانه‌ای شد که بر پایه‌ی آن، همه‌ی حوزه‌های اجتماع مانند شبکه‌ای از فرایندهای گوناگون دریافت می‌شوند که به تولید معنا می‌انجامد. نظریه گفتمانی لاکلا و موف به دلیل ماهیت درون‌نگر خویش از امکان ویژه‌ای برای چرایی هژمونیک شدن گفتمان‌ها برخوردار است. لاکلا و موف از راه بازخوانی و ساختارشنکی نظریه‌های متفکرانی مانند مارکس، گرامشی، آلتوسر، فوکو، دریدا و سوسور، نظریه گفتمان خود را در کتاب هژمونی و استراتژی سوسیالیستی^۱ شکل دادند (Laclau & Mouffe, 2001).

لاکلا و موف به‌جای مطرح کردن بحث عین و ذهن و تمایز میان بازنمایی‌های ذهنی و فعالیت‌های عملی که توسط مارکسیست‌ها در تعریف ایدئولوژی به کار می‌رفت، موضوعات و رفتارها را گفتمانی می‌دانند. از این منظر فعالیت‌ها و پدیده‌ها وقتی قابل فهم می‌شوند که در کنار مجموعه‌ای از عوامل دیگر در قالب گفتمانی خاص قرار گیرند. بر این مبنا، هیچ چیزی به‌خودی‌خود دارای هویت نیست، بلکه هویتش را از گفتمانی که در آن قرار گرفته کسب می‌کند. برداشتی که لاکلا و موف از گفتمان دارند، مؤید خصوصیت رابطه‌ی هویت است. معنای اجتماعی کلمات، گفتارها، اعمال و نهادها را با توجه به بافت کلی‌ای که این‌ها خود، بخشی از آن هستند می‌توان فهمید. هر معنایی را تنها با توجه به عمل کلی‌ای که در حال وقوع است و هر عملی را با توجه به گفتمان خاصی که در آن عمل قرار دارد باید شناخت (هوارث، ۱۳۷۷:۱۶۴).

از این منظر، هسته‌ی مرکزی منظومه‌ی گفتمانی را دال مرکزی^۱ تشکیل می‌دهد. دال مرکزی نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها حول آن نظم می‌گیرند. نیروی جاذبه‌ی این هسته سایر نشانه‌ها را به خود جذب می‌کند و سامان می‌دهد. مفاهیمی که در یک گفتمان مفصل‌بندی می‌شوند حول یک مفهوم یا دال مرکزی شکل پیدا می‌کنند. دال مرکزی به حالتی اشاره دارد که در آن معنای نشانه به حالت انجماد درآمده است؛ ولی دال شناور به حالتی دلالت می‌کند که نشانه در میدان مبارزه‌ی گفتمان‌های متفاوت برای تثبیت معنا شناور و معلق است (منوچهری، ۱۳۹۰: ۱۰۸). از این منظر، دال‌های شناور نشانه‌هایی هستند که گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند تا به شیوه‌ی خاص خود به آن‌ها معنا بخشند (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۹۲: ۲۸).

لاکلا و موف از طریق بسط این مفهوم به این نتیجه رسیدند که فرایند هژمونی و صورت‌بندی‌های هژمونیک موقتی‌اند و هیچ ثبات و عینیتی ندارند. از این منظر، رفتارهای استیلاجویانه یا هژمونیک در فرایندهای سیاسی، رفتارهای محوری محسوب می‌شوند و فرایندهای سیاسی هم به‌نوبه‌ی خود برای شکل‌گیری، کارکرد و انحلال گفتمان‌ها اهمیت حیاتی دارند. زمانی که یک پروژه یا نیروی سیاسی نقش تعیین‌کنندگی قواعد و معانی را در یک صورت‌بندی خاص به دست آورد، استیلا حاصل می‌شود. رفتار استیلاجویانه اغلب شامل به‌کارگیری قدرت است، زیرا طی آن یک پروژه‌ی سیاسی می‌کوشد تا خواسته‌های خود را بر دیگران تحمیل نماید. لاکلا همچنین تلاش پروژه‌های سیاسی برای تثبیت گفتمان‌های محدود و معین را اعمال هژمونیک می‌نامد. هدف اعمال هژمونیک، ایجاد یا تثبیت نظام معنایی یا صورت‌بندی هژمونیک است که اغلب در اطراف یک دال مرکزی سازمان یافته‌اند.

لاکلا، مفهوم "غیر" را برای توضیح ویژگی‌های غیریت به کار می‌برد و معتقد است که خصومت از یک سو مانع شکل‌گیری کامل و یا تثبیت هویت یک پدیده یا گفتمان می‌شود و از سوی دیگر نقش اساسی در شکل‌گیری آن هویت ایفا می‌کند. بنابراین خصومت عملکرد دوسویه دارد: از یک سو مانع عینیت و تثبیت گفتمان‌ها و هویت‌هاست و از سوی دیگر سازنده‌ی هویت و عامل انسجام گفتمانی است. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی نیز شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت و سازوکاری است که به‌واسطه‌ی آن گفتمان‌ها سعی می‌کنند نقاط قوت خود را برجسته و نقاط ضعف خود را به حاشیه رانده و پنهان کنند و برعکس، نقاط قوت غیر یا دشمن را به حاشیه برانند و نقاط ضعف او را برجسته سازند. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، سازوکاری برای تقویت خود و تضعیف غیر است و گفتمان‌ها، بسته به شرایط و امکاناتی که در اختیار دارند از شیوه‌های مختلفی برای برجسته‌سازی خود و حاشیه‌رانی غیر بهره می‌گیرند. جنبش‌های اجتماعی، تظاهرات خیابانی، اعتصابات خیابانی، ترور شخصیت‌ها، سازوکارهای اقتصادی و قانونی، نیروی نظامی، رسانه‌های جمعی و نظایر آن همگی ابزارهایی برای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی هستند (سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

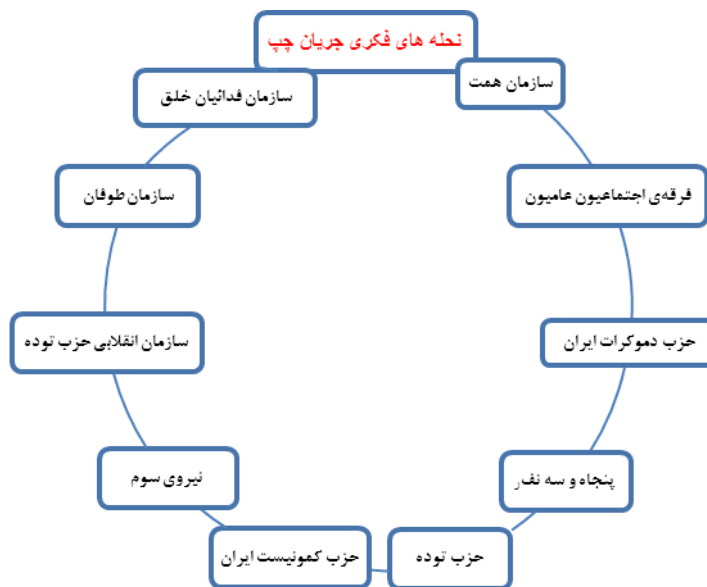
1. Nodal point

با توجه به مطالب گفته شده، چنین به نظر می‌رسد که تحلیل گفتمان به‌طور عام و خوانش لاکلا و موف به‌طور خاص به دلیل توانایی که در توضیح روند شکل‌گیری یک گفتمان و هژمونیک‌شدن آن، تنازعات میان گفتمانی و فرازوفرود عناصر و دقایق یک گفتمان داراست، از امتیاز بیشتری نسبت به سایر روش‌ها در تبیین و تفسیر رویدادها و پدیده‌ها برخوردار است و به همین دلیل به‌عنوان مبنای نظری تحلیل گفتمان رُخداد بزرگ انقلاب اسلامی ایران و جریان‌های فکری فعال در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۳. تبارشناسی^۱ جریان چپ ایران

در این پژوهش منظور از جریان چپ تمامی جریان‌های فکری - عقیدتی روشنفکری ایرانی است که به نحوی تحت تأثیر آموزه‌های سوسیالیسم و مارکسیسم قرار داشته‌اند (شکل ۱). جریانی که از همان ابتدا تلاش می‌نمود تا نقشی مؤثر در تحولات سیاسی ایران ایفا کند. تغییر مناسبات اقتصادی - اجتماعی در ایران سده‌ی نوزدهم، بستری مناسب را فراهم نمود تا نیروهای چپ که برآمده از متن این تحولات بودند، فعالیت‌های جدی خود را جهت تحقق آرمان‌های باورمند خود آغاز کنند. آن‌ها ابتدا نقشی فعال در انقلاب مشروطه ایفا کردند. در سال‌های حکومت رضاشاه به فعالیت خود تداوم بخشیدند. با آغاز دهه‌ی ۱۳۲۰ فعالیت‌های حزبی جدیدی را تجربه کردند و به نیروی سیاسی مهمی در ایران تبدیل شدند؛ اما با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دوران افول خود را آغاز نمودند. پس‌از آن با تغییر فضای سیاسی ایران، راهبرد این جریان تغییر کرد، حیات آن شکل تازه‌ای به خود گرفت و نحوه‌ی مبارزه‌ی این جریان با در پیش‌گیری مشی مسلحانه متحول شد و در سال‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ تلاش نمود تا نقشی اثرگذار در جریان انقلاب اسلامی ایران ایفا نماید. جریان چپ با گفتمان و ادبیات خاص خود، هم در پی آن بود تا بر دیگر گروه‌های سیاسی فعال در عرصه‌ی سیاست ایران اثر گذارد و هم حکومت پهلوی دوم را به چالش کشاند. عمده‌ترین جریان‌های فکری این طیف چپ به ترتیب تقدم تاریخی عبارت بودند از سازمان همت، فرقه اجتماع‌یون - عامیون، حزب دموکرات ایران، گروه پنجاه‌وسه نفر، حزب توده، حزب کمونیست ایران، نیروی سوم، سازمان انقلابی حزب توده، سازمان طوفان و سازمان فدائیان خلق. علیرغم پیشینه‌ی طولانی مبارزاتی (۱۳۵۷-۱۲۸۵) چپ ایرانی استدلال می‌کرد که شکست در عرصه‌ی عمل بر شکست به‌واسطه‌ی انفعال و بی‌عملی ترجیح دارد و چنان مقاومتی می‌توانست شالوده‌ای برای مبارزات آینده فراهم آورد. اما سقوط مارکسیسم در ایران، پیش از عصر گورباچف و فروپاشی نهایی کمونیسم شوروی بود. این امر از این جهت مهم است که شکست مارکسیسم در ایران به‌واسطه‌ی فروپاشی سرچشمه‌ی ایدئولوژیک آن نبود؛ علل شکست را باید در ناتوانی مارکسیست‌ها در درک و سازگاری با پویای‌های درونی جامعه‌ی ایرانی و ظرفیت بالای گفتمان اسلام انقلابی جست‌وجو کرد. به حاشیه رانده شدن جریان چپ در ایران چند پرسش کلیدی را مطرح می‌سازد: دلایل چنین شکست گسترده‌ای چه بود و چرا جنبش چپ نتوانست

پیش یا در جریان انقلاب سال ۱۳۵۷ قدرت سیاسی را به دست آورد؟ به عبارتی، چرا جریان چپ نتوانست گفتمانی فراگیر و قابل فهم و منطبق با جامعه و هویت ایرانی- اسلامی ارائه دهد و خود را به گفتمانی غالب تبدیل نماید؟ برای یافتن پاسخی مناسب به پرسش‌های مذکور در این بخش سعی شده تا به علل ناکامی جریان چپ از دو منظر نگریسته شود: اول) سنت دیالکتیک روشنفکران ایرانی و دوم) قدرت استیلای گفتمان اسلام‌گرایی. امری که در ذیل بیشتر به آن خواهیم پرداخت.



شکل ۱: جریان‌های فکری- سیاسی فعال چپ در ایران معاصر

منبع: نگارندگان.

۴. دیالکتیک روشنفکران ایرانی

در جامعه‌ی ایران، روشنفکران اهمیت ویژه‌ای دارند. در شرایط فقدان نهادهای جاافتاده و نیرومند، مانند احزاب سیاسی باسابقه و فقدان رسانه‌ها و نهادهای مستقل آموزش عالی و نیز نبود اتحادیه‌ها و انجمن‌های حرفه‌ای در عرصه‌ی عمومی، روشنفکران همواره در تعریف چشم‌اندازهای فرهنگی، رهبران عرصه‌ی عمومی به شمار آمده و بیشترین بار مسؤولیت را در این عرصه بر دوش کشیده‌اند. تحلیل دغدغه‌های اصلی روشنفکران ایرانی که به بررسی افکار و مواضع برخی از آنان خواهیم پرداخت، نشان می‌دهد که چگونه این روشنفکران به‌ظاهر ضد غربی می‌توانند نقش کُنشیار^۱ را در انتقال ارزش‌ها و مفاهیم غربی و اسلامی ایفا نمایند. متفکرانی همچون، آل احمد، احمد فردید، علی شریعتی و داریوش

1. Catalyzer

شایگان می‌توانند در این مقوله جای گیرند. این متفکران که همه‌ی آنان در تحول اسلام سیاسی مدرن در ایران نقش کلیدی دارند از منابع گوناگون و اصلی فرهنگ روشنفکری و اندیشه‌ی سیاسی غرب در قرن بیستم استفاده می‌کنند. از نکات کلیدی جنبش فکری این روشنفکران می‌توان به‌نوعی گرایش به تفسیری تازه از مدرنیته در بستر ملی برخورد. این مدرنیته‌ی محلی تغییر شکل یافته، به‌مثابه نوعی جنبش رادیکال پیشرو و بیش از آن نوعی پرداخت مجدد و خلاق سنت و یا حتی ابداع یک سنت تازه فهمیده می‌شود، نه بازگشت به گذشته. تبارشناسی این جریان ریشه در سنت غربی ضد روشنگری^۱ دارد. جنبش اصالت‌جویی در ایران، مفاهیمی از چپ سنتی و ایده‌های جهان سوم گرایانه به عاریت گرفت. این جنبش یک پروژه‌ی بازسازی اجتماعی رادیکال بود که هدفش دستیابی به مناسبات اجتماعی عادلانه از طریق یک جامعه‌ی بی طبقه بود. در این مسیر، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ سبب بروز نوعی حس نفرت و بی‌اعتمادی نسبت به غرب شد که نماد ظاهری و بارز آن مبارزه با امپریالیسم غربی در گفتمان چپ و آرای روشنفکران ایرانی به شمار می‌آید. از این مقطع زمانی به بعد، گرایش‌های ضد غربی و ایرانی-اسلامی با توجه به مقبولیت عامی که پیدا کردند به کانون گفتمان فرهنگی در میان روشنفکران مخالف تبدیل شد. روشنفکران رادیکال نیز گفتمان سیاسی مشابهی را به کار گرفتند و زیرپوشش آرای ضد امپریالیستی به حمایت از آیین تشیع انقلابی پرداختند و به‌نوعی به گفتمان اسلامی نزدیک شدند (میر سپاسی، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

در بُعد اجتماعی نیز، طبقه‌ی محروم ایرانی و روشنفکران، همزمان به نتیجه‌ای واحد می‌رسند که عبارت از نفی مدرنیزاسیون و ترویج رُمانتیسم فرهنگ‌های بومی بود. البته هر دو گروه، انگیزه‌های متفاوتی داشتند؛ طبقه‌ی فقیر از فرایندهای ناموزون شهرنشینی و تحولات اجتماعی ناامید بود و روشنفکران در معرض بحران هویت قرار داشتند. این هم‌آمیزی گرایش‌ها به شکل‌گیری فرهنگ سیاسی مخالف و توده‌گرایانه‌ای منجر شد که جهت‌گیری بسیار نیرومندی علیه مدرنیزاسیون داشت و مدافع فرهنگ و سیاست دینی بود. واکنش ایرانیان به فرایندهای مدرنیزاسیون دهه‌های ۱۳۵۰-۱۳۴۰ که به شکل ازخودبیگانگی اجتماعی و روانی بروز کرد، به ظهور ایدئولوژی جدیدی انجامید که از نهادها و آرمان‌های اسلامی بهره می‌گرفت و در ذهنیت ایرانی، معانی جدیدی را خلق می‌کرد. ایدئولوژی جدید که صبغه‌ی توده‌گرایانه‌ی بسیار نیرومندی داشت، باید با ایده‌ها و آرمان‌هایی از قبیل اجتماع، عدالت اجتماعی و تعهد پیوند می‌یافت. در این بین، تحول در نهاد مرجعیت روحانیت شیعه و طرح جدید ایدئولوژی اسلامی، یک بدیل کارآمد برای رژیم حاکم پدید آورد و توانست بخش‌های وسیعی از جامعه‌ی ایرانی را به‌سوی خود جذب کند. مجموع این فرایندها، سرانجام به پیروزی گفتمان اسلام سیاسی در ایران پس از انقلاب منجر شد. در این بین، ضعف و ناکامی گفتمان مارکسیست - سوسیالیست در رشد گفتمان اسلام انقلابی

بسیار مؤثر بود؛ امری که در آرا و اندیشه‌های متفکران این دوران به جد دنبال می‌شد که در ذیل به شمه‌ای از آن خواهیم پرداخت.

۱-۴. احمد فردید

فردید از مهم‌ترین چهره‌هایی بود که فکر اصالت‌مندی را به ایران معرفی کرد (۱۳۷۳-۱۲۸۹). فردید تقابل دوگانه شرق و غرب را بر اساس مفهوم تاریخی بودن گوهر حقیقت در اندیشه‌ی هایدگر باز تفسیر کرد. این تقابل دوگانه، خود نوعی پیکربندی فضایی و فرهنگی بود که در گفتمان‌های سیاسی مدرن حول مسأله‌ی استعمار غرب شکل گرفته بود. از این منظر، فردید در تحول گفتمان‌های روشنفکرانی که به انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ ایران منجر شد، سهم قابل توجهی داشت (میر سپاسی، ۱۳۸۷: ۱۷۴). فردید با فحوائی تاریخ‌باورانه استدلال می‌کرد که حقیقت چیره‌ی ما از قرن هجدهم به بعد، تمدن غرب بوده که همه‌ی ممالک اسلامی و اقوام شرق را از سنن فرهنگی و دایع تاریخی تهی کرده است (فردید، ۱۳۵۲: ۱۹). این موضع‌گیری در وهله‌ی اول مبتنی بر نوعی دعوی ضد روشنگری بود که به‌موجب آن رشد تهی و ظاهری تمدن غرب، تهدید مستقیمی برای اعتبار فرهنگ‌های محلی غیر غربی تلقی می‌شد و دوم این‌که با این تهدید باید از طریق اعاده و بازیابی یک خاطره‌ی فرهنگی پاک‌شده و به دست آوردن گذشته‌ی دزدیده‌شده مقابله کرد. در چارچوب دوگانه‌ی شرق و غرب، فردید اصرار داشت که غرب هم به‌مثابه‌ی نوعی هستی‌شناسی و هم شیوه‌ی زندگی باید کنار گذاشته شود. غرب نوعی موجودیت یگانه‌ی هستی شناختی و غرق در ماه واقعیت است، حال آن‌که آفتاب حقیقت، یعنی اسلام ایرانی که در مقابل آن قرار می‌گیرد در محاق فرورفته است. بنابراین وظیفه‌ی روشنفکر و هدف فعالیت سیاسی اصالت جو می‌بایستی بازسازی این خورشید حقیقت ایرانی-اسلامی به‌مثابه نقش هستی شناختی باشد (فردید، ۱۳۷۰: ۳۳).

فردید با استفاده از اندیشه‌ی ضد مدرنیته‌ی هایدگر، تلاش می‌کند با نقد هرچه بیشتر غرب، الگویی را بسازد که در آن اسلام به‌عنوان بدیلی در مقابل غرب ارائه شود. این تفکر ضد مدرنیته که فردید به‌عنوان یکی از چهره‌های اصلی آن به شمار می‌رفت، توانست تأثیر چشم‌گیری بر جریان‌های سیاسی اسلام‌گرای ایران قبل از انقلاب برجای گذارد. جدا از روشنفکران، جریان‌های سیاسی با استفاده از نقدها و حمله‌هایی که جریان بازگشت به خویشتن و گفتمان اصالت مطرح می‌کردند توانستند هم علیه حکومت شاه دست به مبارزه بزنند و هم با حمله به جریان‌های چپ و حتی لیبرال، آنان را ادامه‌دهنده‌ی مدرنیسم غربی قلمداد کنند و نوک پیکان حمله‌ی خود را متوجه آنان نمایند و بسیاری از دال‌های گفتمان آن‌ها را جذب و در قالب گفتمان اصیل اسلامی که داعیه‌ی آن را داشت بریزند و آن را به‌عنوان الگویی متعالی برای توده، تبیین نمایند.

۲-۴. جلال آل احمد

دو کتاب مهم آل احمد بهترین نمونه‌های اعمال قهر معرفتی تندرو در بستر روشنفکری و اجتماعی ایران معاصر است. غرب‌زدگی، نوعی تقبیح مدرنیزاسیون در ایران و حمله‌ی تند بر همه‌ی جنبه‌های زندگی مدرن است. روایت آل احمد از جامعه‌ی ایران که مبتلا به بیماری فقدان اصالت و زوال معنویت، تصور

می‌شود گونه‌ای از روایت یأس در سپهر سیاسی روشنفکر ایرانی است. کتاب دیگر او در خدمت و خیانت روشنفکران، نقد تند و خشن‌تری بر روشنفکران مدرنیت ایران است. آل احمد با نقد خود در غرب‌زدگی، تحت تأثیر فردید، روایت‌های عامه‌پسندی را از مفهوم اسلام بازسازی شده به دست می‌دهد که همتای اصیل غرب‌زدگی است. در آغاز این اثر، غرب‌زدگی با چنین عباراتی تعریف شده است: "مجموعه عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه‌ی نقطه‌ای از عالم حادث شده است و بی‌هیچ سستی به‌عنوان تکیه‌گاه و بی‌هیچ تداومی در تاریخ و بی‌هیچ مدرج تحول یابنده‌ای" (آل احمد، ۱۳۸۳: ۳۵).

اندیشه‌هایی که پیش‌تر به‌طور مبهم و پوشیده توسط فردید بیان شده بود، در سخن آل احمد بسط یافت و بیان سیاسی مشخص و ملموسی پیدا کرد. در همین ارتباط آل احمد می‌گوید: "ما ایرانیان نتوانسته‌ایم شخصیت تاریخی، فرهنگی خود را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم" (آل احمد، ۱۳۸۳: ۷۳). این آموزه‌ی جهان سوم گرایانه و نقد پوچ‌گرایی فناورانه که در راه احیا و بازسازی نوی اسلام شیعی به خدمت گرفته شد، بیش از آن که نماینده‌ی یک گفتمان دینی باشد، طیفی از ایدئولوژی‌های ضد روشنگری را در خود پنهان کرده است. این نکته روشن می‌سازد که غرب‌زدگی حامل پیامی درخور مبارزات ضد امپریالیستی آن روز بود. رسالتی که به لحاظ بازسازی هستی‌شناختی تقابل دوگانه‌ی شرق و غرب و محکوم کردن آن با استفاده از اسلام شیعی به‌عنوان نیروی انقلابی اصالت‌مندی و تغییر اجتماعی در پی آن بود که به نهیلیسم تهی و تجاوزگر مدرنیته غرب غلبه کند. آل احمد در سیر زندگی سیاسی‌اش، سرانجام به این نتیجه رسید که اسلام تنها امکان یک ایدئولوژی اصیل محلی است که حقیقتاً می‌تواند توده‌های وسیع مردم ایران را به سمت هدف انقلابی رهنمون سازد. در ضمن، آل احمد نقد مدرنیته در ایران را به سکولاریسم و اندیشه‌ی ترقی اجتماعی که در کل سنت روشنفکری مدرن وجود دارد بسط می‌دهد و روشنفکران معاصر ایرانی را به خاطر رویکرد انتقادی‌شان نسبت به فرهنگ اسلامی و روحانیت شیعه محکوم می‌کند.

به نظر می‌رسد که "بازگشت"، محصول یک دهه کارهای پژوهشی قوم‌نگارانه بود که طی آن به مناطق روستایی ایران سفر کرد تا با توده‌های حقیقی مردم، فرهنگ آن‌ها و ریشه‌های راستین خویش آشنا شود. وی با یافتن خلوصی فرضی در این روستا به این نتیجه رسید که فساد یا غرب‌زدگی، مراکز جدید و سریعاً رشد یابنده‌ی شهری را در هم می‌نوردد. آل احمد با تجلیل از خرد دهقانی، تهی بودن اندیشه‌های مدرن علمی را تحقیر می‌کرد (شایگان، ۱۳۸۴: ۳). بدین‌سان از رهگذر آثار فردید، روایتی ضد مدرن، به‌نوعی نظام فکری تبدیل می‌شود که یکی از منابع فکری نویسندگان و فعالان سیاسی به شمار می‌رود. به نوشته رضا براهنی: "غرب‌زدگی آل احمد نخستین رساله‌ی شرقی است که وضع شرق را در برابر غرب، یعنی غرب استعمارگر روشن می‌کند و احتمالاً نخستین رساله‌ی ایرانی است که در یک سطح جهانی ارزش اجتماعی دارد" (براهنی، ۱۳۸۰: ۴۶۵).

هرچند که پیش‌تر آل احمد گرایش‌های سوسیالیستی و حتی مارکسیستی داشت، اما توجه او به اسلام، وی را ناگزیر کرد تا جایگزینی رادیکال برای سوسیالیسم انقلابی پیدا کند. او خود را رادیکال چپ

به حساب می‌آورد؛ هرچند نظراتش به راه‌یابی روحانیت به عرصه‌ی سیاسی مؤثر بود. او حزب توده را نیز به خاطر ناتوانی‌اش در دستیابی به عمق اجتماع و ترویج روشنفکری در میان توده‌ها، به‌رغم شروع امیدوارکننده‌اش موردانتقاد قرار می‌داد (آل احمد، ۱۳۹۱: ۴۱۵). به اعتقاد آل احمد، زمانه‌ی ما زمانه‌ی است که در آن همه‌ی آرمان‌ها نابود می‌شود تا راه برای ماشینی شدن کور باز شود. دو دشمن ایدئولوژیک، یعنی آمریکا و شوروی با تمایلاتی مشترک درزمینه‌ی توسعه‌ی صنعت و تجارت امن با یکدیگر همکاری می‌کنند، " اکنون همه‌ی آن ایسم‌ها و ایدئولوژی‌ها راه‌هایی به عرش اعلا‌ی ماشینی شدن‌اند. صنعت شوروی به همان اندازه‌ی صنعت سرمایه‌داری آزمند است؛ شوروی دیگر رهبر انقلاب جهانی نیست." آل احمد معتقد است باید در مقابل این ماشینی شدن ایستاد: "تنها عامل دفاع، فرهنگ اصیل اسلامی است." به نظر آل احمد، روحانیت به لحاظ تاریخی، آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرهنگ غرب است. زمانی که در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ اولین شورش سرتاسری به رهبری روحانیت شیعه علیه رژیم شاه شکل گرفت، بسیاری از پیام‌های آل احمد در غرب‌زدگی مورد تأکید انقلابیون اسلامی قرار گرفته است (میر سپاسی، ۱۳۸۹: ۱۹۱؛ وحدت، ۱۳۸۳: ۱۸۱).

۳-۴. داریوش شایگان

جلال آل احمد به‌رغم انتقادش از برخی جنبه‌های مدرنیت، مبانی مدرنیت را تأیید می‌کرد. اما در مورد داریوش شایگان، چنین نیست. گفتمان او مستقیماً با انتقاد از جریان فکری مدرنیت در ایران سروکار داشت، هرچند که تأثیر مستقیم او، دست‌کم پیش از انقلاب، عمدتاً به محافل نخبگان محدود ماند (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۸۶). شایگان همچون معاصران خود، اندیشه‌ی غربی را از همان آغاز دشمن مرگ‌بار اندیشه‌ی شرقی می‌دانست: " غور چندین ساله‌ی ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع مطالب، قدرت محصورکننده، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کره‌ی خاکی است ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهد" (شایگان، ۱۳۷۶: ۱۰۹).

برداشت شایگان، مبتنی بر تفاوت‌های هستی‌شناختی میان جوامع شرقی همانند اسلام و غرب است. درحالی‌که اولی ریشه در وحی و ایمان دارد، دومی بر تفکر عقلانی استوار است. از این منظر، گروه‌های مارکسیستی به‌عنوان جریان‌هایی که دارای ماهیتی مدرن و غربی هستند موردانتقاد قرار می‌گیرند و به‌نوعی غرب‌زده تلقی می‌شوند و عناصر و دقایق گفتمان چپ به‌رغم آن‌که از طرف روشنفکران و مذهب‌یون به عاریت گرفته می‌شد، یک گفتمان غیرخودی تلقی می‌گردد و بر اساس معیارهای دوگانه و متمایزکننده‌ی شرق و غرب سنجیده می‌شود، این معیار در شعارهای انقلابی کاملاً به‌وضوح تأثیر گزار بوده است و در به‌انزوا بردن جریان چپ کاملاً مشهود است (میر سپاسی، ۱۳۸۷: ۶۲).

شایگان با درک یگانگی هستی‌شناختی فناوری و فرهنگ غرب و در گرفتن این کل تفکیک‌ناپذیر به‌مثابه پدیده‌ای زبان‌بار در قبال مدرنیت، موضعی اتخاذ می‌کند که معتدل‌تر و درعین‌حال ناروشن‌تر از موضع آل احمد است. اصیل بودن آل احمد در به دست دادن آمیزه‌ای دیالکتیکی از تشیع ایرانی و

ایدئولوژی سکولار و تند مدرن است؛ اما در این نکته هر دو توافق داشتند: "امروز طبقه‌ای که کم‌وبیش حافظ امانت پیشین ماست و گنجینه‌های تفکر سنتی را زنده نگاه می‌دارد، حوزه‌های علمیه اسلامی قم و مشهد است" (شایگان، ۱۳۸۴:۳۳). شایگان بر این باور بود که در برابر فرهنگی که به مهاجم‌ترین وجه، هستی ما را تهدید می‌کند، ما حق سکوت نداریم. این زبان هشداردهنده، ایران را به مبارزه با این تهدید و حفظ هویت دعوت می‌کرد. این ایده توانست جای خود را در ادبیات و گفتمان اسلام انقلابی باز کند و از آن پس غرب همواره به‌عنوان تهدید فرهنگی قلمداد شود (میر سپاسی، ۱۳۸۷:۶۳).

۴-۴. علی شریعتی

اگر آل احمد بانفوذترین چهره‌ی روشنفکری دهه‌ی ۱۳۴۰ بود، علی شریعتی بر دهه‌ی ۱۳۵۰ سیطره داشت و افکار و اندیشه‌های پیشینیان خود را در چارچوبی کاملاً ساخته‌وپرداخته عرضه کرد. شریعتی به‌عنوان نزدیک‌ترین وارث آل احمد در مطرح کردن بحران هویت ایران در میان اندیشمندان مذهبی، بیشتر عناصر و دقایق گفتمان خود را صرف این مضمون کرد. او که از گفتمان چپ در مورد ازخودبیگانگی تأثیر زیادی پذیرفته بود در یک‌رشته از سخنرانی‌هایش که به نام اسلام‌شناسی منتشر شد، دست کم پانزده نوع مختلف ازخودبیگانگی را مشخص کرد و مذهب خرافی، جادو، شرک، زهد باوری، ماشینی شدن، دیوان‌سالاری، نظام طبقاتی، عشق و ایمان، قهرمان پرستی، علم‌زدگی، پول، تمدن، جامعه، ماتریالیسم و ایدئالیسم را علل بیگانگی انسان‌ها از خود اصلی‌شان دانست (شریعتی، ۱۳۹۰:۳۲۸). این همان خودباختگی و خود بیگانگی بود که در گفتمان اسلام انقلابی هم برای نقد حکومت پهلوی و هم پیروان ایدئولوژی‌های غربی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

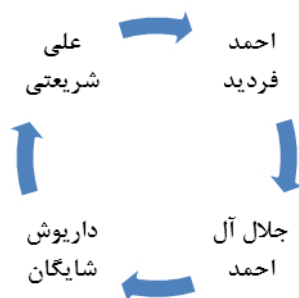
به نظر شریعتی، ملت‌های جهان سوم تنها با بازگشت به ریشه، میراث ملی و مردمی خود می‌توانند امپریالیسم را شکست دهند، بر الیناسیون اجتماعی چیره شوند و به درجه‌ای از رشد و آگاهی دست یابند که بتوانند بدون از دست دادن ارزش و عزتشان فناوری را از غرب اخذ کنند (شریعتی، ۱۳۹۰:۲۹). وی در سلسله گفتارهایی با عنوان بازگشت، می‌گوید: "من می‌خواهم در اینجا به یک مسأله‌ی اساسی بپردازم. مسأله‌ای که در میان روشنفکران آفریقا، آمریکای لاتین و آسیا مطرح است و آن مسأله‌ی بازگشت به خویشتن است. از جنگ جهانی دوم به این سو، بیشتر روشنفکران جهان سوم چه مذهبی و چه غیرمذهبی بر این نکته تأکید کرده‌اند که جوامع آن‌ها باید به اصالت خود بازگردند. تاریخ، فرهنگ و زبان ملی خود را بازیابند. مسأله‌ی بازگشت به خویشتن، شعاری نیست که الآن در دنیا مذهبی‌ها مطرح کرده باشند، بلکه بیشتر روشنفکران مترقی غیرمذهبی این مسأله را برای نخستین بار مطرح کرده‌اند" (شریعتی، ۱۳۸۷:۳۰).

شریعتی با گرت‌برداری از عناصر و دقایق گفتمان چپ به مفاهیمی همچون برابری خواهی در قالب شخصیت ابوذر توجه داشت، استعمارگری و سلطه‌ی استثمار را نفی می‌کرد و عدالت‌خواهی را در مذهبی انقلابی جست‌وجو می‌نمود. بدون شک شریعتی تحت تأثیر گفتمان چپ بود ولی برخورد او با مارکسیسم رابطه‌ی مهر و کین بود. او از یک‌سو می‌پذیرفت که انسان نمی‌تواند بدون شناخت مارکسیسم جامعه و تاریخ مدرن را درک کند. بنابراین روش و دیدگاه مارکسیستی تقسیم جامعه به یک بنیاد اقتصادی، یک

زیربنای طبقاتی و یک روبنای سیاسی-ایدئولوژیک را تا حدود زیادی می‌پذیرفت. او حتی به این اصل گردن می‌نهاد که بیشتر ادیان را هم باید به گونه‌ای روبنا به شمار آورد زیرا همه‌ی حاکمان تلاش می‌کنند با دادن وعده‌ی پاداش اخروی، توده‌های مردم را تخدیر کنند (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۷۵۷).

شریعتی تحت تأثیر گفتمان چپ، همواره بر جمع‌گرایی تأکید داشت. تأکید شریعتی بی‌شک از اصول کلیت‌گرایی اسلامی هم متأثر بود. او این اصول را وسیله‌ی رفع استضعاف از مستضعفین تفسیر می‌کرد، مفهومی قرآنی که شریعتی بیشتر سرمایه‌ی بیانی و سیاسی خود را به پای آن نهاد. از دیدگاه شریعتی واژه مستضعف جایگزینی بدیعی برای واژه‌ی مثل پرولتاریا در جامعه‌ی آسیایی ایران با ساختارهای اقتصادی خاص خود بود و توانایی جذب توده‌ها با این زبان ساده به صورتی اعجاز آمیز نشان می‌داد که گفتمان اسلامی چقدر توانایی تأثیرگذاری زیادی بر توده‌ی مردم دارد. منظور شریعتی از مستضعفین، اکثریت مردم بودند که در سراسر تاریخ در معرض بیچارگی و استضعاف چندجانبه، یعنی استبداد و استثمار و استعمار و استعمار، قرار گرفته بودند. قرآن از نجات این طبقه و رفع استضعاف در جهان سخن می‌گوید و این است که سخنش همیشه زنده است (وحدت، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

از مطالب یادشده می‌توان دریافت که دل‌بستگی اصلی شریعتی، ترویج یک گفتمان و ایدئولوژی برای یک جنبش اجتماعی توده‌ی مذهبی ایران بود. وی با مفهومی که از عمل ارائه می‌دهد ستون اصلی ایدئولوژی اسلام حقیقی خود را بنا می‌کند و به اسلام توده‌گرا مشروعیت می‌بخشد (میر سپاسی، ۱۳۸۹: ۲۱۹). بدین‌سان شریعتی نیز در تبیین شرایط واقعی جامعه‌ی ایران به تلاش‌های فکری غیرمادی که بر اساس الگوهای مادی بود دست زد. وی چند ایده از قبیل نهیلیسم غربی، شیعه‌ی علوی و نظایر آن را به گونه‌ای متقاعدکننده برای نسل پیش از انقلاب ارائه کرد. در نوشته‌ها و سخنرانی‌هایش درباره‌ی تاریخ اسلام، آیین تشیع و ایران، روایت سنتی‌تر را به‌عنوان روایت فاقد اصالت و ماهیت انقلابی مردود شمرد و روایت ایدئولوژیکی تازه و اصیلی از اسلام را عرضه کرد. او به تبیین کلامی مسأله بازگشت به هویت اصیل اسلامی توجه داشت که می‌توانست انقلاب به پا کند. شریعتی با جذب دال‌هایی از گفتمان چپ و ریختن آن در قالب جدیدی دست زد و شکلی از گفتمان اسلامی را ارائه کرد که برای طبقه‌ی متوسط و تحصیل‌کرده‌ی ایرانی بیشترین جاذبه را داشت (شکل ۲).



شکل ۲: دیالکتیک روشنفکران ایرانی

منبع: نگارندگان.

۵. قدرت استیلای گفتمان اسلام‌گرایی

۱-۵. آیت‌الله شهید مطهری

اگر آل احمد مفهوم غرب‌زدگی را مطرح کرد و شریعتی منادی بازگشت به خویشتن اسلامی بود، شهید مطهری مهم‌ترین مفسر و مدافع گفتمان اسلامی در دوران انقلاب بود. برخلاف روشنفکران که از منظر ایدئولوژی‌ها، نظریه‌های مدرن دین را تفسیر می‌کردند، شهید مطهری از منظر فلسفه‌ی اسلامی و تفکر شیعی سخن می‌گفت. دغدغه‌ی اصلی ایشان دفاع از جامعیت و حقانیت اسلام و پاسخ‌گویی به مسائل عصر جدید از منظر اسلام بود. کوشش شهید مطهری در نقد گفتمان چپ تأثیر زیادی در گسترش فرهنگ مذهبی و توسعه‌ی گفتمان اسلام‌گرایی داشت. نقدهای او بر مارکسیسم بسیاری از جوانان را به گفتمان اسلام‌گرایی علاقه‌مند کرد و از رفتن به سمت مارکسیسم باز داشت. وی می‌کوشید اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی جامع و منسجم معرفی کند که دنیا و آخرت انسان را در برگیرد و بتواند به‌عنوان یک مکتب جامع، تکیه‌گاه انسان قرار گیرد، وی را به سعادت‌مندی برساند (مطهری، ۱۳۹۰: ۶۹). شهید مطهری می‌کوشید تا هم گفتمانی اسلامی و روزآمد و توانمند را به جامعه ارائه دهد و هم در مقابل مصادره‌ی دال‌های گفتمان اسلامی توسط گفتمان‌های دیگر ایستادگی کند. وی دغدغه‌ی طراحی گفتمان اصیل اسلامی را داشت و در آثار او کمتر رنگ و بوی اندیشه‌ها و گفتمان‌های غیردینی دیده می‌شد. نقش شهید مطهری در ترویج گفتمان اسلامی در دو جنبه قابل‌بررسی است: از یک‌سو مطهری با نقد گفتمان چپ و دفاع از گفتمان اسلامی به رشد اسلام‌گرایی و تحکیم گفتمان اسلامی کمک کرد و از سوی دیگر با معرفی اسلام به‌عنوان مکتبی جامع، انقلابی و ظلم‌ستیز به گسترش روح انقلابی و مبارزه‌ی سیاسی در جامعه‌ی مذهبی ایران مدد رساند که در نهایت موجب تحکیم گفتمان اسلام‌گرایی گردید.

شهید مطهری، مارکسیسم را به خاطر نسبت دادن ذهنیت به جمع به‌جای فرد موردانتقاد قرار می‌داد. او فلسفه‌ی کار مارکس را نوعی از خودبیگانگی، برتر از آن خود بیگانگی‌ای که مارکس درصدد برطرف کردنش بود ارزیابی می‌کرد و او را متهم می‌ساخت که فراموش کرده است که انسان‌های واقعی، آن‌هایی هستند که می‌اندیشند و تصمیم می‌گیرند. شهید مطهری با توجه به مفهوم ماتریالیسم تاریخی، خاطر نشان می‌کرد که ابزار تولید بدون انسان، به‌صورت خودبه‌خود هرگز رشد نمی‌کند. ابزار تولید در رابطه‌ی انسان و طبیعت در زمینه‌ی تجسمات کاوشگرانه‌ی انسان است که رشد می‌کند. شهید مطهری برخی نویسندگان روشنفکر مسلمان را که مدعی بودند اسلام هرچند مادیت فلسفی را نمی‌پذیرد ولی مادیت تاریخی را پذیرفته و نظریات تاریخی و اجتماعی خود را بر این اصل بنانده، موردانتقاد قرار می‌داد. او در اوج مردم‌باوری اسلامی، بازهم بر اساس نقد خود از گفتمان چپ، مردم‌باوری آن‌ها را موردانتقاد می‌داد. کتاب جامعه و تاریخ که اساساً به‌قصد رد اصول و جبر باوری مارکسیسم نوشته‌شده بود، بر آزادی ذهنیت و حتی آزادی ذهن فردی تأکید داشت. باین‌حال ایشان استعداد تغییر تاریخ را آشکار شدن سنت و مشیت الهی می‌دانست (وحدت، ۱۳۸۳: ۲۵۷-۲۵۶).

۲-۵. امام خمینی^(۵)

نخستین کار بزرگ امام خمینی^(۵) انتشار کتاب کشف‌الاسرار در سال ۱۳۲۳ بود که در آن نه‌تنها مدرنیت کسروی و پیروانش را، بلکه دیکتاتوری رضاشاهی را به باد انتقاد می‌گرفت. در خرداد ۱۳۴۲، دو سال پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی و در سالگرد شهادت امام حسین^(ع) به خاطر تهاجم عوامل رژیم شاه به مدرسه فیضیه قم در چند هفته‌ی پیش از آن و کشتن عده‌ای از طلاب، حملات لفظی خود را متوجه رژیم کرد. در پاییز ۱۳۴۳، دولت آمریکا و رژیم شاه را به دلیل واگذاری امتیاز کاپیتولاسیون موردانتقاد شدید قرار داد. در تبعید، گفتمان انقلابی خود را علیه شاه، غرب، استعمار و صهیونیسم به‌تدریج تا بازگشت پیروزمندانه‌اش به ایران تا ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ ترویج داد که به انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی منجر شد. امام خمینی^(۵) در سال‌های پیش از سال ۱۳۵۷ کتاب ولایت‌فقیه را منتشر کرده بود که در آن چارچوب نظریه‌ی حکومت اسلامی خود را بر پایه‌ی بازتفسیر اصول تفکری شیعه مشخص کرده بود. آثار و فعالیت‌های امام خمینی^(۵) زندگی و فکر میلیون‌ها ایرانی از همه‌ی طبقات اجتماعی را دگرگون کرد، به‌ویژه کسانی که او و شریعتی آن‌ها را مستضعفین می‌نامیدند.

امام خمینی^(۵) در بازاندیشی‌های هستی‌شناختی خود، حرکت از عالم مادی به‌سوی قلمرو روحانی را اصل قرار می‌داد، حرکتی که هم فرد و هم جامعه باید انجام می‌دادند. به گفته‌ی امام خمینی^(۵) با آن که اسلام مؤثرترین وسایل را برای انجام این حرکت مهیا کرد، در آغاز گرفتار یهود و تبلیغات ضد اسلامی و به‌دفعات از سوی استعمارگران غربی موردحمله قرار گرفته است (امام خمینی^(۵)، ۱۳۹۱: ۶). آن‌ها می‌کوشیدند نیروی فکری و فرهنگی اسلام را خنثی کنند، چون سد راه اهداف اقتصادی و سیاسی آنان بود (امام خمینی^(۵)، ۱۳۹۱: ۱۹). در گفتمان ایشان، اسلام بر ملیت مقدم است و به‌نوعی اعتقاد به اُمت بزرگ اسلامی داشت (بازرگان، ۱۳۶۲: ۱۱۱). امام خمینی^(۵) معتقد بود در تاریخ معاصر، عوامل درونی یعنی روشنفکران غیرمذهبی در ایران در برابر هجوم فرهنگی غرب خود را باخته‌اند و به دشمنان خارجی اسلام و ایران کمک فراوانی کرده‌اند. امام خمینی^(۵) مفهوم خودباختگی آل احمد را برای توصیف ایرانیانی که اصالت خود را از دست داده‌اند در گفتمان خود گنجانید. از نظر امام^(۵)، سبب این خودباختگی و بی‌اصالتی جدایی دیانت از سیاست بود که در مراحل اولیه اسلام آغاز شد و با وسایل استعمارگران تا آن زمان ادامه یافت (امام خمینی^(۵)، ۱۳۹۱: ۲۳). از این‌رو معقول‌ترین وسیله‌ی عملی ساختن هدف‌های برآورده نشده‌ی اسلام، تأسیس حکومت اسلامی به‌منظور اجرای احکام اسلامی است. دل‌بستگی امام خمینی^(۵) به رشد اخلاقی توده‌ها حتی در سال ۱۳۲۳ نمایان بود، یعنی زمانی که در پاسخ به برداشت کسروی از مدرنیت، در کشف‌الاسرار اظهار داشت که تنها دین می‌تواند نظرهای محدود مردم را از این چهار دیوار کوچک جهان مادی به یک فضای غیرمتمناهی جهان نورانی غیبی ارتقا دهد (امام خمینی^(۵)، ۱۳۲۳: ۷۶).

امام خمینی^(۵) در مقابل گفتمان چپ و آرای شریعتی در مورد اسلام محافظه‌کار، دین اسلام را دین عمل، فعالیت و حتی نظامی‌گری معرفی می‌کند. در واقع امام خمینی^(۵) در سراسر دوران کار و فعالیتش تأکید می‌کرد که اسلام نه‌تنها دین عمل، بلکه نهضت علیه ظلم و ستم است (امام خمینی^(۵)، ۱۳۷۸: ۲۸۷).

امام خمینی^(ع) هشدار می‌داد که توجه به عالم طبیعت سبب غفلت از تزکیه نفس می‌شود: "کسی که تمام توجه او به عالم طبیعت است و العیاذ بالله، منحرف عن الله می‌باشد، و اصولاً از ماورای دنیا و عالم روحانیت بی‌خبر بوده و در طبیعت گیر کرده است، و هیچ‌گاه در مقام این برنیامده که خود را تذهیب کند، حرکت و نیروی روحانی و معنی در خویشتن ایجاد نماید، و پرده‌های سیاهی را که روی قلب او سایه افکنده کنار زند، در اسفل سافلین که آخرین حجب ظلمانی است قرار دارد. در صورتی که خداوند عالم بشر را در عالی‌ترین مرتبه و مقام آفریده است" (امام خمینی^(ع)، ۱۳۹۱: ۶۷).

امام خمینی^(ع) از نخستین روزهای فعالیت سیاسی‌اش، ورود فرهنگ مدرن غربی را مورد حمله قرار می‌داد که با روش‌های سست‌کننده‌ی جنسی‌اش، خصلت‌های انقلابی و سخت‌کوشی جوانان ایرانی را از آنان می‌گرفت (امام خمینی^(ع)، ۱۳۲۳: ۱۲۱). ایشان نیز همچون گفتمان چپ، مبارزه با امپریالیسم را در همین جهت تلاشی معقول برای رهایی و استقلال می‌دانست اما در گفتمان اسلامی ایشان این استکبار بود که جای امپریالیسم را گرفته بود. ایشان در آغاز بر انگاره‌ی بیداری به‌عنوان عامل اصلی آگاهی سیاسی تأکید می‌کرد، همان چیزی که گفتمان چپ "خودآگاهی" می‌خواند؛ خودآگاهی سیاسی از نظر او وسیله‌ای برای دستیابی به عمل بود. ایشان به‌دفعات تأکید می‌کرد که رسالت پیامبران نه صرفاً بیان احکام، بلکه عملی ساختن احکام است (وحدت، ۱۳۸۳: ۲۳۵). چنین رویکردی بیانگر چرخشی ایدئولوژیک از روحانیت محافظه‌کار به‌سوی روحانیت عمل‌گرا که سال‌ها مورد نقد روشنفکرانی همچون شریعتی بود، تلقی می‌شد.

بدین‌سان درجایی که چپ‌ها، مذهب را عامل واپس‌گرایانه برای انجام عمل انقلابی می‌دانستند و مذهب را عامل تخدیر توده‌ها می‌دانستند، درست در نقطه‌ی مقابل آن امام خمینی^(ع) توانست تفسیری به دست دهد که می‌توان با داشتن الگوی فکری و مذهبی، انقلابی هم بود. فوکو در این خصوص می‌گوید: ".... همیشه از مارکس و افیون توده‌ها نقل‌قول می‌آورند؛ اما جمله‌ای که درست پیش از آن جمله وجود دارد و هرگز نقل نمی‌شود، می‌گوید: مذهب روح یک جهان بی‌روح است، پس باید گفت که اسلام در آن سال ۱۹۷۸ افیون مردم نبوده است، دقیقاً از آن‌رو که روح یک جهان بی‌روح بوده است" (فوکو، ۱۳۹۱: ۶۱).

۳-۵. نفوذ و نقش سیاسی و فرهنگی مساجد

در اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰ و دهه‌ی ۱۳۵۰ شاهد رشد مقالات، کتب و انجمن‌های مذهبی در میان توده‌ی مردم هستیم. در همان حال، تمام شبکه‌ی مؤسسات مذهبی، مثلاً مساجد و مراکز آموزش دینی، اجازه‌ی فعالیت داشتند. رهبران سیاسی مذهبی در صورت مبارزه‌ی فعالانه با رژیم شاه به زندان می‌افتادند، اما برای فعالیت مذهبی، محدودیت کمتری وجود داشت. در نتیجه، هنگامی که یک خلاً آشکار مشروعیت به وجود آمد و رژیم شاه نتوانست این خلاً را پُر کند؛ مارکسیست‌ها به نحوی مؤثر از دسترس به مردم بازماندند؛ درحالی‌که اسلام‌گرایان شبکه‌ی حاضر و آماده‌ی را در اختیار داشتند. غفلت رژیم شاه از توان گفتمان اسلامی، به نحو چشمگیری به قابلیت این نهضت در به دست گرفتن رهبری انقلاب در سال‌های

۱۳۵۷-۱۳۵۶ کمک کرد. هنگامی که انقلاب در راه بود، این مجراهای ارتباطی دیرینه برای رساندن پیام و سازمان‌دهی یک نهضت مقاومت به نحو مؤثری به کار گرفته شدند. در مقابل، مارکسیست‌های ایران از پخش پیام خود و ایجاد یک جنبش مردمی محروم ماندند. در این دوره با افزایش قدرت و نفوذ فضا‌های سیاسی سنتی از قبیل مساجد، حسینیه‌ها و مدارس علمیه و بازار مواجه هستیم. بدین ترتیب شکل جدیدی از فعالیت‌های سیاسی پدید می‌آید که به‌طور بنیادین جایگزین کلیه‌ی سبک‌های سکولار و مدرن قبلی شدند (میر سپاسی، ۱۳۸۹:۱۳۵).

۴-۵. دین‌گرایی جامعه‌ی ایران

اگر بخواهیم تعریفی از هویت ایرانی چه قبل و چه بعد از ورود اسلام به ایران داشته باشیم، بدون شک جامعه‌ی ایران را جامعه‌ی دین‌دار می‌یابیم. دین در ادوار مختلف تاریخی عنصر جدانشدنی از فرهنگ ایران بوده و هست، بسیاری از جنبش‌های شکل‌گرفته در ایران در بطن خود مفاهیم دینی فراوانی را به ما می‌شناساند. بدون شک انقلاب اسلامی هم که به‌وضوح دینی بود از این امر جدا نیست. ارتباط سریع توده‌ها با گفتمان اسلامی انقلاب، ناشی از هویت دینی و روحیه‌ی دین باورانه‌ی ملت ایران بود. زبانی که در گفتمان اسلامی وجود داشت، صدها سال با گوش و ذهن عنصر ایرانی آشنا بود و به‌راحتی با آن ارتباط برقرار می‌کرد. تا آنجا که یکی از دلایل مهم ناکامی جریان چپ در رُخداد انقلاب اسلامی ایران، بدون شک همین مسأله‌ی دین‌گرایی است.

گفتمان چپ که به‌نوعی یک گفتمان مدرن به‌حساب می‌آمد و بر اساس آموزه‌های مدرن بنا شده بود به‌سختی می‌توانست به‌صورت عمومی با توده‌ی مردم دین‌گرا ارتباط برقرار کند. جدای از مسأله‌ی زبان، هویت اسلامی و دینی به‌سختی می‌توانست آموزه‌های به‌کلی متفاوت و غیر وحدانی مارکسیستی را قبول کند. بی‌دلیل نبود که توده‌ی مردم ایران گفتمان چپ را گفتمانی همواره کفرآمیز می‌دانستند و علاوه بر بدبینی، نسبت به آن تخاصم هم داشتند. درست در نقطه‌ی مقابل، این گفتمان اسلامی بود که با تکیه‌بر عناصر وحدانی و خدا‌باورانه و با رویکرد خاص جامعه‌ی دین‌گرا توانست توده‌های عظیم مردم را با خود همراه سازد. استفاده از زبان دین در گفتمان اسلامی و ارائه‌ی تصاویر وقایع بزرگ تاریخی که عموماً قیام‌های دینی را شامل می‌شد به‌راحتی توده‌ی مردم را به حرکت می‌انداخت. حتی جدای از روحانیت، روشنفکرانی همچون علی شریعتی هم با استفاده از مفاهیم، شخصیت‌ها و جنبش‌های دینی که مردم ایران فهم نسبتاً مناسبی از آن داشتند، توانستند موجی از بیداری و حرکت را در میان توده‌ی مردم به راه‌اندازند که نه‌تنها گفتمان چپ، بلکه دیگر گفتمان‌های ملی و لیبرال هم نتوانستند در مقابل آن ایستادگی کنند و درنهایت این گفتمان اسلامی بود که توانست هژمونی خود را تثبیت نماید. دین‌گرایی مردم ایران طبعاً اسطوره‌ای از جنس خودش طلب می‌کرد (فوکو، ۱۳۹۱:۶۴).

نتیجه گیری

در رویارویی مارکسیست‌ها و اسلام‌گرایان، گفتمان اسلام انقلابی در دو عرصه‌ی رادیکالیسم و ضدیت با امپریالیسم از گفتمان چپ پیشی گرفت و توانست آن را به شیوه‌ای تازه و تبدیل آن به زبانی اسلامی برای توده‌ی مردم قابل فهم کند و دسترسی به آن را بسیار ساده نماید. واژه‌ای همچون امپریالیسم در گفتمان چپ به واژه‌ی استکبار در گفتمان اسلامی بدل شد. این وضعیت آنجا پیش آمد که تمام گروه‌های مارکسیستی نتوانستند به درک واقع‌بینانه‌ای از خصلت گفتمان اسلامی جدید در عرصه‌هایی چون خطامشی سیاسی، ایدئولوژی و شیوه‌ی مبارزاتی، دست یابند. ریشه‌های این ناتوانی در آن چیزی نهفته است که برخی از دانش‌پژوهان، الگوی ضد امپریالیستی نامیده‌اند. به خاطر همین الگوی ضد امپریالیستی، مارکسیست‌های ایران سرانجام نتوانستند بین استقلال سیاسی جمهوری اسلامی در برابر قدرت‌های خارجی و قصد اسلام‌گرایان در ایجاد یک حکومت دینی تمایز قائل شوند. چپ‌های ایران فکر می‌کردند چون حکومت اسلامی جدید ضد غربی است، پس حتماً در اردوگاه شرق قرار خواهد گرفت و در گذاری از راه رشد غیر سرمایه‌داری به بلوک شرق خواهد پیوست، غافل از اینکه امام خمینی (ره) شوروی را شیطانی دیگر می‌دانست.

گفتمان اسلام انقلابی با طرد نگاه ماتریالیستی گفتمان چپ و همچنین رد گرایش اومانستی جایگزینی انسان با خدا و رد منطق جدایی دین از عرصه‌ی سیاست که طبعاً در جامعه‌ی ایران غیرممکن می‌نمود، در دهه‌ی ۱۳۴۰ تولد یافت و در دهه‌ی ۱۳۵۰ شکفت و در دهه‌ی ۱۳۶۰ به اوج اقتدار دست یافت. درست در این هنگام بود که گفتمان چپ برخلاف گفتمان اسلامی به رهبری امام خمینی (ره) محبوبیت خود را از دست داده بود. امام خمینی (ره) هویت و هژمونی فضای جدیدی را فراهم آورده بود که به قول میشل فوکو پهلو به افسانه می‌زد و به صورت اسطوره‌ای ظهور کرد که لاکلا و موف آن را لازمه‌ی هر گفتمانی می‌دانند. ملت ایران در آن زمان تحت تأثیر کاریزمای امام خمینی (ره) که بسیاری وی را روح خدا می‌نامیدند، به شدت به ارزش‌های دینی بازگشته بودند و در چارچوب گفتمان اسلام انقلابی، دال‌های دیگر گفتمان‌ها را به راحتی جذب می‌کردند.

گفتمان اسلام انقلابی، بر مبنای تفکر معنوی و خدامحوری و ضد ماتریالیستی با محوریت و مفهوم اسطوره‌ای امام (ع) استوار شد. اسلام، نماد اصلی و دال مرکزی و هسته‌ی بنیادین گفتمان اسلام انقلابی شد و از این رو ماتریالیسم را رد می‌کرد. گرچه دال مرکزی گفتمان اسلامی، خود اسلام است ولی عناصری همچون عدالت، مستضعفین، استقلال و ضدیت با امپریالیسم هم که گفتمان چپ بر آن تأکید داشت به نحو مؤثری توسط گفتمان اسلام انقلابی جذب شدند و تبدیل به زنجیره‌ی هم‌ارزی^۱ گفتمان اسلامی شدند. نفی استثمار، نفی سلطه‌پذیری، نفی وابستگی سیاسی از دیگر اجزای این گفتمان بودند. گفتمان اسلام انقلابی توانست با جذب این دال‌ها و تبدیل آن به واژگان و مفاهیم مناسب، از آن بهره‌برداری لازم

را به عمل آورد. این در حالی بود که جریان چپ به بهای آسیب رسیدن به سیاست عملی، با سماجت به آرای مدرنیستی و انتزاعی خود وفادار ماند و این خود می‌تواند راز ناکامی گفتمان چپ را در مقابل استیلائی گفتمان اسلام انقلابی و نقش روشنفکران ضد مدرنیسم را در این عرصه، آشکار نماید.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹)، *ایران بین دو انقلاب*، تهران: نی.
- آل احمد، جلال (۱۳۸۳)، *غرب‌زدگی*، تهران: کهید.
- آل احمد، جلال (۱۳۹۱)، *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران: ژکان.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۲)، *انقلاب ایران در دو حرکت*، تهران: نراقی.
- براهنی، رضا (۱۳۸۰)، *قصه‌نویسی*، تهران: خاوران.
- بهروز، مازیار (۱۳۹۰)، *شورشیان آرمانخواه، ناکامی چپ در ایران*، تهران: ققنوس.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷)، «نظریه‌گفتمان». فصلنامه‌ی علوم سیاسی. ش ۲.
- خمینی (ه)، *روح الله* (۱۳۲۳)، *کشف الاسرار*، تهران: ظفر.
- خمینی (ه)، *روح الله* (۱۳۹۱)، *ولایت‌فقیه و حکومت اسلامی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سوسور، فردینان (۱۳۷۸)، *دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی*، تهران: ثالث.
- سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۹۱)، *قدرت، گفتمان، زبان، سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی*، تهران: نی.
- شاکری، خسرو (۱۳۸۴)، *پیشینه‌های اقتصادی، اجتماعی جنبش مشروطه و انکشاف سوسیال‌دموکراسی*، تهران: اختران.
- شاکری، خسرو (۱۳۸۶)، *مصطفی‌شعائیان، هشت نامه به چریک‌های فدایی خلق*، تهران: نی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۴)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۴)، *دین و فلسفه‌ی علم در شرق و غرب*، تهران: الفبا.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۱)، *افسون زدگی جدید و هویت چل تکه و تفکر بسیار*، تهران: فرزانه روز.
- شریعتی، علی (۱۳۸۷)، *بازگشت*، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۹۰)، *اسلام‌شناسی*، تهران: نشر قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۹۰)، *تمدن و تجدد*، تهران: مؤسسه‌ی بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- شوکت، حمید (۱۳۷۹)، *نگاهی از درون به جنبش چپ ایران، گفت‌وگو با ایرج کشکولی*، تهران: اختران.
- صحیفه‌ی امام (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- فردید، احمد (۱۳۵۲)، *سقوط هدایت در چاله‌ی ادبیات هرز فرانسه*، تهران: مشرق.
- فردید، احمد (۱۳۷۰)، *چند پرسش در مورد فرهنگ شرق*، تهران: فرنگ و زندگی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۱)، *ایران روح یک جهان بی‌روح*، تهران: نی.
- لاکلاو، ارنستو و شانتال موفه (۱۳۹۳)، *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*، ترجمه محمد رضایی، تهران: ثالث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *انسان و ایمان*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران: صدرا.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۰)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۷)، *روشنفکران ایران*، تهران: نشر توسعه.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۹)، *تأملی در مدرنیته‌ی ایرانی*، تهران: طرح نو.

- وحدت، فرزین (۱۳۸۳)، *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*، تهران: ققنوس.
- یزدانی، سهراب (۱۳۹۱)، *اجتماعیون عامیون*، تهران: نی.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپ (۱۳۹۲)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، تهران: نی.
- هوارت، دیوید (۱۳۷۷)، «نظریه‌ی گفتمان»، فصلنامه‌ی علوم سیاسی. ش ۲.
- Harris, Zellig S.(1952), "Discourse Analysis: A sample text". *Language*, Vol.28, N.1, pp.1-30.
- Howarth, David & A.Norval & G.Stavrakakis.(2000), *Discourse Theory and Political Analysis*. Manchester University Press.
- Howarth, David & A.Norval & G.Stavrakakis.(1952), "Discourse Analysis". *Language* 28:1. pp. 1-30.
- Laclau, E & Mouffe, C.(2001), *Hegemony and socialist strategy*. London: Verso, Second Edition.
- laclau, E & Mouffe, c.(2002), *Recasting Marxism in James martin: Antonio Gramsci, Critical Assessment of leading Political philosophers*. Voutledge Press.