

روانکاوی سیاسی و سوژگی سیاسی: ریخت شناسی دلوزی از سوژه‌ی سیاسی انقلابی در گفتمان اسلام سیاسی ۱۳۵۷ ایران

مه سیما سهرابی^۱
محمد رضا تاجیک*^۲
منصور میراحمدی چناروئیه^۳

چکیده

هدف: ریخت شناسی از «سوژه‌ی سیاسی انقلابی»، بدون توجه به روان و نقش ناخودآگاه در آن، نوعی تقلیل‌گرایی محسوب می‌شود، پژوهش حاضر با عطف به اهمیت موضوع فوق، از منظر روانکاوی سیاسی به دنبال تبیین و فهم چرایی پیروزی گفتمان اسلام سیاسی در برابر دیگر گفتمان‌های رقیب نظیر گفتمان ملی با صبغه‌ی ناسیونالیستی و چپ با پیشینه‌ی مارکسیستی در رخداد ۱۳۵۷ ایران می‌باشد.

روش‌شناسی پژوهش: پژوهش حاضر از روش تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه برای نشان دادن ارتباط دالهای گفتمان پیروز به دلیل تطابق با روان و مخیله‌ی اجتماعی ملت استفاده کرده است.

یافته‌ها: نتایج تحقیق، موفقیت گفتمان اسلام سیاسی را در گرو شکل‌گیری «سوژه‌ی سیاسی اشتدادی» می‌داند که با کانالیزه کردن انرژی جنبشی جامعه و فراهم سازی شرایطی برای اتصالات ریزوماتیک به منظور تحقق طرح صفحه‌ی ایجابی منطبق با خواست و اراده‌ی عمومی ملت، شرایط را برای شکل‌گیری «سوژه‌های سیاسی انقلابی/پسیکوتیک» فراهم کرد و متعاقباً، به تغییرات فازی مورد انتظار ملت و در نتیجه فروپاشی گفتمان پهلوی دوم در جامعه‌ی ایران منجر شد.

نتیجه‌گیری: استقرار گفتمان اسلام سیاسی با وجود دیگر پادگفتمان‌های موجود (ملی با صبغه‌ی ناسیونالیستی و چپ - مارکسیستی)، ریشه در وجود یک طرح صفحه و افق ایجابی جدید داشته که در تطابق با مخیله‌ی اجتماعی سوژه‌های سیاسی ایرانی بوده است.

کلیدواژه‌ها: روانکاوی سیاسی، سوژه‌ی سیاسی اشتدادی، لاکلاو و موفه، ژیل دولوز، گفتمان اسلام سیاسی.

Email: Mahsima.sohrabi@gmail.com

۱- دکترای علوم سیاسی از دانشکده علوم اقتصادی و
سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

Email: Dr_mohammadrezatajick@yahoo.com

۲- دانشیار علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده علوم
اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

Email: m_mirahmadi@sbu.ac.ir

۳- استاد دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه شهید
بهشتی

مقدمه

ریخت شناسی^۱ از سوژه‌های سیاسی پسیکوتیک/انقلابی، از جمله تحقیقات کلیدی در شناخت و پیش‌بینی بافتار هدف در راستای مهندسی اجتماعی یک جامعه محسوب می‌شود. این مسئله خود ریشه در چگونگی انطباق یک پاد/گفتمان با «مخيله‌ی اجتماعی»^۲ بافتار هدف و در نتیجه، «توانش گفتمان جدید» در شکل‌دهی به سوژه‌های سیاسی انقلابی/پسیکوتیک تحت عنوان «سوژه‌های سیاسی اشتدادی» دارد. مخيله‌ی اجتماعی، بر مبنای دیدگاه رژی دبره^۳، ناظر بر عناصر ثابت فرهنگی یک ملت است که در بردارنده‌ی تمام وجوه هویتی یک ملت بوده و در مواجهه با تحولات جدید همچون قطب نما برای آنها عمل می‌کند (محرّم خانی، ۲۰۱۳: ۷۱). همین مخيله‌ی اجتماعی در بُعد جمعی روان توده، به‌عنوان عامل کلیدی در مجاز/ممنوع شمردن و در نتیجه، افزایش یا کاهش ضریب نفوذ و توانش یک «گفتمان» در شکل‌دهی و مامایی سوژه‌های سیاسی (هیستریک/پرسشگر یا پسیکوتیک/انقلابی) عمل می‌کند. از این رو، در شرایط بروز و ظهور بحران و بی‌قراری در یک جامعه، پادگفتمانی موفق‌تر عمل می‌کند که فضای استعاری آن در تطابق هر چه بیشتر با مخيله‌ی اجتماعی بافتار هدف بوده و به شکل همزمان، از یک افق ایجابی منطبق بر مخيله‌ی اجتماعی توده برخوردار باشد. از منظر دولوزی، این مسئله ریشه در کانالیزه کردن انرژی جنبشی توده در پرتو یک «یک طرح صفحه‌ی ایجابی»^۴ جدید دارد که منجر به مونتاژ و اتصالات ریزوماتیک گروه‌های معارض و تبدیل آنها به «سوژه‌های سیاسی اشتدادی» در راستای نیل به تغییر وضع موجود، بر مبنای هم‌افزایی^۵ ناشی از «همبودگی» گروه‌های مخالف در راستای براندازی نظم قبلی می‌گردد. نمونه‌ی این «همبودگی و هم‌افزایی» ناشی از اتصالات ریزوماتیک، تحقق رخداد ۱۳۵۷ در ایران است که با همراهی نیروهای ملی، چپ و مذهبی - اسلام‌گرا به سرنگونی گفتمان پهلوی دوم و در نهایت، استقرار گفتمان اسلام سیاسی منجر شد. شرایطی که در روانکاوی سیاسی دولوزی، ذیل «سوژگی سیاسی اشتدادی» مطرح می‌شود: شرایطی که گروه‌های مخالف با تداوم وضع موجود، بر مبنای اتصالات ریزوماتیک و با اتکا به طرح صفحه‌ای ایجابی، دچار دگردیسی شده و به‌عنوان کنشگران پسیکوتیک/انقلابی به منظور اعمال «تغییرات فازی» و تغییر وضع موجود، به مثابه‌ی «سوژه‌های اشتدادی» عمل می‌کنند. تحقیق حاضر با درک اهمیت رخداد ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ به‌عنوان نمودی از پیروزی گفتمان اسلام سیاسی در ایران که به تغییر شرایط و تحقق یک نظم جدید سیاسی - اجتماعی منتهی شد، به بررسی چرایی و چگونگی پیروزی گفتمان اسلام سیاسی در سایه‌ی ریخت‌شناسی از «سوژه‌ی سیاسی انقلابی» به‌عنوان «سوژه‌ی سیاسی اشتدادی» پرداخته است. فرضیه‌ی این تحقیق در براندازی گفتمان پهلوی دوم و پیروزی و استقرار گفتمان اسلام سیاسی با وجود دیگر پادگفتمان‌های موجود (ملی با صبغه‌ی ناسیونالیستی و چپ - مارکسیستی)، تطابق این گفتمان

1. Morphology
2. Social Imaginary
3. Régis Debray
4. Positive Plot
5. Synergy

با مخیله‌ی اجتماعی سوژه‌های سیاسی ایرانی منبعث از یک طرح صفحه و افق ایجابی جدید است که در نهایت به پیروزی این گفتمان منجر شد.

چارچوب نظری

دلوز، بر مبنای انگاره‌ی «بدن بدون اندام»^۱، به دنبال فراهم سازی زیرساختاری برای «شوش»های انقلابی منبعث از اتصالات و مونتاژهای ریزوماتیک اما اشتدادی^۲، از رهگذر تغییرات فازی منبعث از این اتصالات است (پیتون، ۲۰۰۸: ۱۶؛ دلوز، ۲۰۱۷: ۱۷-۱۶؛ ساتن و مارتین - جونز، ۲۰۱۶: ۱۹۰-۱۸۹؛ کرتولیکا، ۲۰۱۹: ۳۱-۳۵؛ کولبروک، ۲۰۰۸: ۱۰۰). اما در انگاره‌ی دلوزی، مراد از «بدن» چیست که «فرم بدون اندام» آن مورد توجه قرار گرفته است؟ بدن، میدان و کثرتی از نیروهای مختلف است که بر سر کسب «هژمونی» با یکدیگر مبارزه می‌کنند. بردارهایی از نیرو که در یک میدان واحد قرار گرفته و با هم در تنازع به سر می‌برند و همین پیوستگی و ارتباط بین نیروهاست که منجر به پیکربندی «یک بدن واحد سیاسی-اجتماعی» می‌شود. اما «بدن انداموار» به دلیل شکل گرفتن اندام‌ها و کامل شدن رشد و در نتیجه کانالیزه شدن انرژی حیاتی در اندام‌های جسمانی خاص، به مثابه‌ی طرحواره‌ای از تثبیت نظم سیاسی-اجتماعی به واسطه‌ی تفوق یک گفتمان برتر در یک پیکره‌ی سیاسی-اجتماعی خاص قلمداد می‌گردد: جایی که ساختارها، نهادها و سازمان‌های یک جامعه، سکان هدایت انرژی سیاسی-اجتماعی آن را بر عهده گرفته و با کانالیزه ساختن انرژی جنبشی در کلیشه‌ها و قالب‌های از پیش موجود، به دنبال تداوم وضعیت موجود هستند. در این حالت، نیروهای فرادست یا استیلاگر تلاش دارند موازنه و وضعیت میدان نیروها را، به نفع تفوق خود و تداوم وضع موجود حفظ کنند، اینها نیروهای «کنشگر قبلی» خوانده می‌شوند. در حالی که در بدن بدون اندام، نیروهای «فرو دست» به منظور قلمروزدایی از بدن انداموار و مخالفت در تداوم وضع موجود، خود به سه دسته‌ی مختلف تقسیم می‌شوند: ۱. استیلاپذیر و منفعل: بی تفاوت؛ ۲. مقاومتی/واکنشگر: که تنها به دنبال مقاومت و نفی کردن از وضع موجود هستند؛ ۳. مبارز/کنشگر جدید: که بر مبنای یک عقلانیت و چشم‌انداز ایجابی ناشی از یک طرح صفحه‌ی جدید، نه تنها به دنبال نفی کردن از وضع موجود، بلکه به دنبال تحقق و اعمال چشم‌انداز ایجابی مورد انتظارشان هم هستند. اینها همان «نیروهای انقلابی» هستند که به دنبال شالوده شکنی از نظام و تلاش برای تحقق افق ایجابی منبعث از طرح صفحه و یادگفتمان مورد انتظارشان، به مبارزه در برابر نیروهای کنشگر قبلی می‌پردازند. پس نیروهای واکنشگر/مقاومتی، تنها زمانی می‌توانند به عنوان نیروهای «کنشگر جدید و انقلابی» جدی تلقی شوند که از حالت انفعال و نفی تعیین از وضع موجود، خارج شده و به منظور تلاش برای تحقق چشم‌انداز ایجابی مورد انتظارشان، در اتصالاتی ریزوماتیک با یکدیگر یا به گود سیاست‌ورزی بگذارند. این مهم در انگاره‌ی دلوزی از طریق «بدن بدون اندام» محقق می‌شود (تاجیک، ۲۰۰۴: ۲۲۴؛ دلوز، ۲۰۱۸: ۱۵۹ و ۸۵-۸۴؛ کولبروک، ۲۰۲۰: پانزده). از این‌رو، بدن بدون

1. Body without Organs

2. Intensity

اندام، بدنی اشتدادی^۱ است که سیورورت و «شوش»های مختلفی را از رهگذر تغییرات فزایش تجربه می‌کند. الگوی زیست شناختی بدن بدون اندام، همان «نطفه‌ی انسانی^۲» است که ساختی اشتدادی و سرشار از وفور است، وفور بالقوه‌هایی که هنوز بالفعل نشده‌اند، با این تفاوت که برخلاف نطفه‌ی انسانی، سرانجام و فرجام نیروها مشخص نیست و قرار نیست انرژی حیاتی منبعث از این نیروها در فرم‌ها و ارگان‌های کلیشه‌ای مورد انتظار (دست‌ها، پاها، سر و...)، کانالیزه، تعریف و محدود شود. بنابراین، اگر جامعه و گفتمان غالب در آن از پویایی و سیورورت دائمی به منظور مواجهه با تغییرات انضمامی بافتار هدف برخوردار نباشد، به زودی جامعه شاهد شکل‌گیری سوژه‌های سیاسی خواهد بود که به‌واسطه‌ی همبودگی (یا همبستگی) با یکدیگر، به دنبال قلمروزدایی از نظم تثبیت شده‌ی موجود و اعمال تغییرات فزایی منبعث از تغییرات اشتدادی خود هستند (دلوز، ۲۰۱۷: ۱۵۳ و ۴۳). در اینجا، اشتدادی در تقابل با امتدادی^۳ قرار می‌گیرد. تفاوت‌های امتدادی، معرف حوزه‌هایی است که همگون بوده و در نتیجه به شکل درونی قابل انقسامند، در حالی که «تفاوت‌های اشتدادی» قابل تقسیم نیستند. هندسه‌ی اقلیدسی مثال ساده‌ای از فضای ممتد است: یک پهنه می‌تواند به بخش‌های متعددی تقسیم شود، ولی تقسیم یک بخش، ویژگی بخش دیگر را دگرگون نمی‌کند. در حالی که شرایط اشتدادی معرف وضعیت «شوش»های کیفی است، شرایطی که دگرگونی تنها یک نقطه، کیفیت «کل» را تغییر می‌دهد. در واقع، فضای اشتدادی متشکل از نقاط برابر نیست، بنابراین افزودن حتی یک مولکول، یک درجه‌ی خمیدگی یا یک درجه گرما به کمیت اشتدادی، می‌تواند در کیفیت و کمیت «کلیت» آنچه که هست، تغییرات اساسی به بار بیاورد. مثلاً آب در یک نقطه‌ی جوش خاص، تنها با افزایش یک درجه مبدل به بخار می‌شود. بنابراین، امر اشتدادی به «مواجهه» برمی‌گردد، مواجهه با امر بیرونی، اما نه به منظور حل شدن در یک جزء، بلکه به منظور بازشناسی خود نیرو، به حدی که نه تنها خود نیرو به بالاترین حد و درجه‌ی توانش خود دست پیدا کند، بلکه در مواجهه‌اش با دیگر نیروها، آنها را نیز به ماکسیمم درجه‌ی توانش اشتدادی خود هدایت کرده و به این سیاق، به «تغییرات فزایی» منجر شود. تغییر «فزایی^۴»، یعنی شرایطی که در آن نظام، تقارن و تثبیت خود را به دلیل شکل‌گیری یک پیکره‌ی سیاسی - اجتماعی جدید

1. Intensive
2. Embryo
3. Extensive

۴. فاز، سامانه‌ای است که تمام خواص آن یکسان باشد. زمانی که ماده تغییر فاز می‌دهد، استحاله‌ی فزایی رخ می‌دهد، شرایطی که «ماده» ساختار و ترکیب قبلی خود را از دست داده و به این طریق، دچار تغییرات ماهیتی عمده‌ای هم می‌شود. به‌عنوان مثال زمانی که آهن در ۷۲۷ درجه از فاز آلفا به فاز گاما استحاله‌ی فزایی می‌دهد، خواص و ماهیت آن هم متناسب با شرایط وجودی جدیدش دچار تغییر می‌شود. مقصود دلوز از مونتاژهای سیاسی - اجتماعی و تغییرات اشتدادی، همین استحاله‌ی فزایی اما از افق سیاسی - اجتماعی است: شرایطی که جامعه به دلیل التهابات ناشی از اتصالات ریزوماتیک جنبش‌های مختلف و معترض، دیگر نمی‌تواند به حیات سابق سیاسی - اجتماعی خود ادامه دهد. از این مرحله، فضا برای عرض اندام پادگفتمان‌های مختلف مهیا می‌شود. لاکلائو و موفه در نظریه‌ی «گفتمان» خود از این حالت، به‌مقابله‌ی یک بحران و بی‌قراری در حیات یک گفتمان و جریان سیاسی نام می‌برند: دالها معنا بخشی خود را از دست داده، مفاهیم گنگ شده و تداوم وضعیت موجود در صورت عدم احیا و بازآفرینی گفتمان و عدم اعمال اصلاحات بنیادین، غیرممکن می‌گردد.

از دست می‌دهد و بر این مبنا، بردارهای نیروهای سیاسی-اجتماعی جدید به سطح آمده از منظر کنشگری (و نه فقط واکنشگری صرف) و در مواجهه و تقابل با یکدیگر، کل پیکره‌ی سیاسی-اجتماعی بافتار هدف را وارد الگویی خاص از تغییر و حرکت می‌کنند، یعنی کل نیروها را درگیر کرده و آنها را وادار می‌کند تا با ماکسیمم درجه و توانش خود وارد گود سیاست‌ورزی شوند، زیرا بردار نیروهای کنشگر و استیلاگر قبلی با بردار نیروهای «کنشگر جدیدی» مواجه شده‌اند که به دنبال تحقق افق ایجابی مدنظر خود، از توان بالاتر و جدیدتری برخوردار شده‌اند و همین مسئله حیات و بقای بردار نیروهای استیلاگر را در صورت عدم احیا، اصلاح و بازآفرینی، با اشکال مواجه کرده و از آنها «قلمرو زدایی» می‌کند. در این حالت سوژه‌ی سیاسی، کنشگری خود را بر مبنای خطوط گریز جدید در راستای قلمروزدایی از وضعیت موجود بر مبنای یک افق ایجابی جدید استوار می‌کند که خود، مقدمه و طلیعه‌ای بر تحقق تغییرات اشتدادی و فازی در پیکره‌ی سیاسی-اجتماعی بافتار هدف و نظم موجود است (اسمیت و پروتوی، ۲۰۱۵: ۴۵-۴۴؛ دلوز، ۲۰۱۷: ۲۶۹-۲۶۸؛ دلوز، ۲۰۱۹: ۱۸۷؛ دیو، ۲۰۱۷: ۷۶؛ کولبروک، ۲۰۲۰: ۶۳). این مهم، به واسطه‌ی اتصالات ریزوماتیک در بدن بدون اندام (موتناژ نیروهای سیاسی-اجتماعی ناراضی و مخالف تداوم وضع موجود) ممکن می‌گردد.

ادبیات پژوهش

بسیاری از تحقیقات، «سوژگی سیاسی» را به‌عنوان تبلور یک «آگاهی جدید سیاسی» می‌دانند که «امر اجتماعی» را که نمودی از امر رسوب یافته و طبیعی قلمداد شده‌ی جمعی است را، به «امر سیاسی»، یعنی امر مناقشه برانگیز و نیازمند تصمیم‌گیری جمعی مجدد و ارادی مبدل کرده و از آن عینیت زدایی می‌کند (تاجیک، ۲۰۰۴: ۲۰۹؛ تاجیک، ۲۰۱۳: ۹۷)؛ (اونگ، ۱۹۹۶: ۷۳۸؛ دیکک، ۲۰۱۲: ۲؛ روتلند، ۲۰۱۲: ۲؛ کالیو، ۲۰۱۴: ۴۲۹؛ هاکیل و کالیو، ۲۰۱۳: ۱۸۲-۱۸۱؛ هانت، ۱۹۹۵: ۸۲).

در این رابطه، گیل معتقد است که شکل‌گیری و حضور سوژه‌ی سیاسی در هر جامعه‌ای، برای تحقق جامعه‌ی مدنی و دموکراسی و در کل پویاسازی دموکراسی ضرورت دارد (ژیل، ۲۰۰۰: ۶). از این رو، سوژگی سیاسی به دنبال فراهم کردن زیرساختارهای «شهروندی فعال» می‌باشد تا به خلق «جامعه‌ی مدنی^۱» منتهی شود، جایی که شهروندان در مواجهه با تمامی رخدادهای سیاسی-اجتماعی و فرهنگی، در هیئت تماشاگر/کنشگر فعال ظاهر شده و از تحقق و شکل‌گیری یک جامعه‌ی ذره‌ای و اتمی جلوگیری می‌کنند (کودی، ۲۰۰۹: ۳۵۹). اما نکته‌ی مغفول در تمامی این تحقیقات، چگونگی تبدیل شدن یک سوژکتیویته‌ی سیاسی به «کنشگری ابژکتیو و فعال»، معطوف به تغییر وضعیت موجود است، زیرا صرف «نفی تعین از وضع موجود و دسترسی به یک آگاهی جدید» نمی‌تواند شاخص و ملاک مناسبی در شکل دادن به سوژگی و کنشگری سیاسی شود. این مهم در جوامع مسلمان با توجه به نقش «گفتمان اسلام سیاسی» به‌عنوان گفتمانی برخوردار از ایپستمه‌ی قدسی در کانالیزه ساختن انرژی جنبشی جامعه و جهت‌دهی به جنبش‌ها و

شورش‌های گوناگون، از اهمیتی مضاعف برخوردار می‌گردد (اکمان و آمان، ۲۰۱۲: ۲۸۶؛ بوتنسیچون، ۲۰۱۵: ۱۱۲؛ مارفلیت، ۲۰۱۶: ۹-۶؛ نوریس، ۲۰۰۲: ۱۹۴-۱۹۳؛ هوگه و دژاگره، ۲۰۰۷: ۲۵۴-۲۵۰؛ یتمان، ۲۰۰۷: ۱۰۵).

در اینجا، کنشگری سیاسی در قالب یک «گفتمان» مطمح نظر قرار می‌گیرد، شرایطی که گفتمان از قاب و منظر استعلایی خود خارج شده و در دیالوگ با واقعیات انضمامی بافتار هدف و انتظارات توده، به‌مثابه‌ی یک طرح صفحه‌ی خاص متکی بر قرائت اپیستمیک خود عمل می‌کند (تاجیک، ۲۰۰۳: ۴۷؛ داوودی، ۲۰۱۰: ۵۳-۵۱). گفتمان اسلام سیاسی هم به‌عنوان طرح صفحه‌ای در نظر گرفته می‌شود که عقلانیت و اپیستمی خود را مدیون تفسیر و خوانش سیاسی از «نص مقدس» در پرتو خوانش فقهی بوده و خواستار ایجاد و تأسیس حکومتی بر مبنای اصول اسلامی است (بصیری و همکاران، ۲۰۱۶: ۵۱-۵۰؛ حسینی‌زاده، ۲۰۱۰: ۲۰-۱۷؛ ذوالفقاری، ۲۰۱۱: ۱۹؛ نصر، ۲۰۰۱: ۱۱؛ هزاوه‌ای، ۲۰۱۲: ۱۲۰). از این رو می‌توان اسلام سیاسی را به‌مثابه‌ی گفتمانی در نظر گرفت که دال مرکزی آن اسلام و وقته‌های مفصل‌بندی شده در منظومه‌ی معنایی آن، ابعاد و وجوه سیاسی مورد نظر در شریعت اسلامی است (حسینی‌زاده، ۲۰۱۰: ۱۸-۱۷؛ سلطانی، ۲۰۱۳: ۱۳۹). در اینجا، پوراحمدی میبیدی و ذوالفقاری معتقدند که هر تفسیر و قرائت درون پارادایمی از این گفتمان، منجر به بروز و ظهور فرم خاصی از «کنشگری سیاسی» می‌شود: عقلانیت و اپیستمی حاکم بر خوانش از نص مقدس، بر برونداد نهایی آن، یعنی تفسیرهای سیاسی از نص مقدس مؤثر بوده و منجر به شکل‌گیری نوع خاصی از مطلوبیت و آرمان‌گرایی و در نتیجه، کنشگری سیاسی متناظر با آن می‌شود (پوراحمدی میبیدی و ذوالفقاری، ۲۰۱۵: ۱۱-۹). از این رو، مدل گفتمان اسلام سیاسی شیعی ایران، نمونه‌ی یک مدل مردمی است که با تکیه بر دالهای «امامت» و «عدالت» به‌عنوان سرنمونی از یک مدل آرمانی پیشینی در گفتمان «انقلاب اسلامی» سال ۱۳۵۷ تبلور یافت. گفتمانی که به دنبال تحقق عدالت خواهی، توسعه‌گرایی، تمدن‌سازی، اصلاح و پیشرفت و در کل مبارزه با هر نوع استکبار و استثمار و تلاش برای تحقق کمال سوژه‌ی سیاسی مسلمان بود (هزاوه‌ای، ۲۰۱۲: ۱۲۱-۱۲۰). در تحقیقات دیگری، وقوع و پیروزی «گفتمان اسلام سیاسی» در فرایند رخداد ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، در قالب یک پاسخ و سپر مبارزاتی گفتمانی در مواجهه با «دگر مشترک خارجی: گفتمان پهلوی دوم» مطمح نظر قرار گرفته و مطرح شده است (حسینی‌زاده، ۲۰۱۰: ۲۳۱-۲۲۵؛ خرمشاد و جمالی، ۲۰۱۸: ۱۶۶؛ سلطانی، ۲۰۱۳: ۲۱-۱۴). سپر گفتمانی که با اتکا بر دو اصل مقبولیت^۱ و در دسترس بودن^۲، به سازواره‌ی هژمونیک در بافتار ایرانی مبدل شد (تاجیک، ۲۰۰۵: ۸۳). در همین راستا پژوهش‌های دیگری نیز علت موفقیت گفتمان اسلام سیاسی شیعی در ایران در قالب «گفتمان اسلام سیاسی فقه‌ای» را، به موقعیت و جایگاه «هژمونیک» این گفتمان در پرتو شالوده‌شکنی از دالهای مفصل‌بندی شده در دیگر گفتمان‌های غربی (نظیر لیبرال دموکراسی) و تلاش به منظور مفصل‌بندی دالهایی چون «آزادی» و «مردم» اما بر مبنای مدل‌های جدید، متکی بر

خوانش و قرائت شیعی و مدرن از اسلام سیاسی می‌دانند: جایی که گزاره‌های گفتمانی به‌عنوان ابزارهای سازماندهی واقعیات انضمامی و بیرونی جامعه، به تنظیم کلان ساختارهای سیاسی-اجتماعی و فرهنگی بر اساس «احکام فقه سیاسی شیعی» می‌پردازند، زیرا گزاره «جنبه‌ی وضعیتی» دارد و گزاره‌های گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی در قرائت شیعی، تلاش دارند دالهای دموس/مردم و نوموس/اسلام را به شکل توأمان با هم در ساختارهای سیاسی-اجتماعی خود لحاظ کنند (دارا و کرمی، ۲۰۱۳: ۹۵-۹۲؛ هنری و آزرمی، ۲۰۱۳: ۹۶-۹۵). با مروری بر ادبیات تحقیقی موجود، مشخص می‌شود که در تمام این تحقیقات وقوع رخداد انقلابی ۱۳۵۷ و پیروزی گفتمان اسلام سیاسی، تنها درخوانشی تاریخی-توصیفی از منظر گفتمانی و چگونگی مفصل‌بندی دالها و وقته‌های منظومه‌ی معنایی این گفتمان مورد توجه قرار گرفته است و از منظر روانکاوی سیاسی، بر ساخت سوژه‌های انقلابی به‌مثابه‌ی «سوژه‌های سیاسی اشتدادی» متکی بر یک طرح صفحه‌ی ایجابی در نظر گرفته نشده‌اند. پژوهش حاضر با عطف به کمبود و خلأ موجود در این زمینه، در میان تحقیقات موجود شکل گرفته است.

روش‌شناسی

تحلیل گفتمان^۱، روشی برای تحلیل و تبیین چرایی و چگونگی شکل‌گیری واقعیات انضمامی سیاسی-اجتماعی بافتاری، اما بر مبنای منظومه‌ی معنایی بین‌الذهانی مشترکی است که توسط «زبان» ساخته و صورت‌بندی می‌شوند. از این رو تحلیل گفتمان، تنها بازتاب و انعکاسی صرف از واقعیات سیاسی-اجتماعی جامعه نیست، بلکه تابلویی معنایی از لایه‌های عمیق، چندگانه و چندبعدی از ساختارهای روانی و مخپله‌ی اجتماعی جامعه و بافتار هدف نیز قلمداد می‌شود (سلطانی، ۲۰۱۳: ۱۴؛ یورگنسن و فیلیپس، ۲۰۱۴: ۱۸). در این روش؛ هر گفتمانی در پیوند با واقعیت‌های عینی و متن جامعه ساخته می‌شود (کچویان، ۲۰۰۵: ۱۶۰). اما گفتمان، تنها زمانی می‌تواند حیات و توانش اعمال نفوذ خود را از طریق سوژه‌های سیاسی به فعلیت در بیاورد، که در معرض ریزش و رویش مداوم از منظومه‌ی معناییش باشد. این مهم، از رهگذر بازآفرینی مداوم گفتمان، در پیوند با واقعیات انضمامی بافتار هدف محقق می‌شود. بنابراین، تحول در ساخت‌بندی قدرت، معلول تحول در گفتمان‌های تاریخی همان دوره است (اشرف نظری، ۲۰۱۲: ۱۲). شکل‌گیری گفتمان توسط عمل مفصل‌بندی^۲ محقق می‌شود، جایی که مجموعه‌ای از دالها با عنوان «وقته^۳» حول یک نقطه‌ی کانونی به‌عنوان دال برتر^۴ قرار گرفته و توسط مفصل‌بندی، دچار «کنش/ارتباطی» می‌شود، یعنی با توجه به منظومه‌ی معنایی مادر و اپیستمه‌ای که قرار است در هم-وجودی با دیگر دالها قرار بگیرد، از یک هویت جدید خاص، ولو به شکل موقت، برخوردار شده و بر مبنای این هویت جدید تثبیت شده اما موقتی،

1. Discourse Analysis
2. Articulation
3. Moment
4. Nodal Signifier

دالها اقدام به معناپردازی می‌کنند و مدلول‌ها نیز هم راستا با پایه‌ی اپیستمیک و عقلانیتی گفتمان مفصل‌بندی می‌شوند. از این رو «مفصل‌بندی» معرف کنش ارتباطی است که هویت و معنای اولیه‌ی عناصر به واسطه‌ی آن از دست می‌رود و این وظیفه‌ی دال مرکزی است که دیگر وقته‌ها را شارژ کرده و آنها را در قلمرو معنایی خود نگه دارد (تاجیک، ۲۰۰۴: ۳۹ و ۲۰؛ هنری و آزرمی، ۲۰۱۳: ۱۰۰). در چنین حالتی، منظومه‌ی معنایی گفتمان به منظور حفظ هویت و اعمال کارکردهای وعده داده شده‌اش، ناگزیر از بازآفرینی و احیای مداوم درونی خود از یک سو، و خلق تخصص و غیریت با دیگر گفتمان‌های رقیب از سوی دیگر می‌باشد، در غیر این صورت فرم ایدئولوژیک به خود گرفته و منجر به فعالسازای دیگر پادگفتمان‌ها و دگرهای خود در حوزه‌ی «گفتمان‌گونگی»^۱ می‌شود، جایی که تبعیدگاه دیگر دالها و عناصر دور ریخته شده و مفصل‌بندی نشده در گفتمان غالب است (تاجیک، ۲۰۰۳: ۲۰؛ قجری و نظری، ۲۰۱۳: ۵۹ و ۳۹). در واقع، پادگفتمان فعال شده تنها زمانی مورد اقبال توده قرار می‌گیرد که از قدرت ۱. اسطوره سازی^۲: مطرح کردن تقاضاهای یک گروه یا طبقه‌ی مطرح و نمایندگی بخشی از جامعه، ۲. پندار و تصور اجتماعی^۳: عمومیت پیدا کردن گفتمان، ۳. عام‌گرایی: استعاری سازی^۴ فضای گفتمانی به منظور شکل‌دهی به یک زنجیره و منطق هم ارزی کلان برخوردار باشد، تا بتواند به موقعیت «هژمونیک» دست پیدا کند (تاجیک، ۲۰۰۳: ۲۵؛ حسینی‌زاده، ۲۰۱۰: ۳۵؛ کچویان، ۲۰۰۵: ۱۶۰). منظور از موقعیت هژمونیک یک گفتمان، دست‌یابی به ذهنیت جمعی و اقلان توده و تثبیت این شرایط بین الاذهانی است. اما هژمونی هرگز تام و مطلق نیست و امکان مرکزیت زدایی از آن همواره وجود دارد (رضائی جعفری و همکاران، ۲۰۱۶: ۹۱). در واقع، متلاشی شدن یک گفتمان دلایل متعددی دارد، از آن جمله عدم احیا و بازآفرینی گفتمان مزبور در مواجهه با واقعیات انضمامی متغیر بافتار هدف، واگرایی گفتمان با انتظارات جمعی توده، چنین شرایطی منجر به شکل‌گیری یک فضای پارادوکسیکال روانی برای جامعه‌ی معتقدین گفتمان غالب در جامعه شده و روان توده را برای شکل‌گیری و ظهور «سوژه‌های سیاسی» آماده می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر، کلیت معنایی که گفتمان در صدد عملیاتی سازی آن در سطح جامعه بوده، یا به واگرایی با واقعیات انضمامی بافتار هدف رسیده و یا از احیا و بازآفرینی خود بازمانده است و همین «کلیت معنایی» به تعویق و تعلیق افتاده است که اکنون به‌عنوان پاشنه‌ی آشیل گفتمان مزبور عمل کرده و منجر به شکل‌گیری و تجمع «بلوک‌های دموکراسی خواهی» و تغییر می‌شود: این یعنی سست شدن نظم مستقر حاصل از منظومه‌ی معنایی گفتمان غالب (کچویان، ۲۰۰۵: ۱۵۲-۱۵۱؛ نیکدار اصل و فتحی فتح، ۲۰۱۶: ۱۲۴-۱۲۳). در این حالت، اگر منطق هم ارزی این بلوک‌ها بر مبنای یک طرح صفحه‌ی ایجابی جای خود را به منطق تخصص و تفاوت بدهد، باید به‌مثابه‌ی زنگ خطر و ساعت شنی در حیات یک گفتمان دیده شود که در صورت عدم آسیب شناسی به موقع، از شکل آشوب و طغیان جمعی و مردمی بی‌هدف خارج شده و به شکل‌گیری توده‌ی مردمی هدفمند (بدن

1. Discursivity
2. Myth
3. Social Imagination
4. Metaphoric

بدون اندام) اما در هیئت سوژه‌های سیاسی پسیکوتیک/انقلابی منجر می‌گردد که خواستار سرنگونی و متلاشی سازی گفتمان غالب و تلاش برای تأسیس و تحقق طرح صفحه‌ی جدید منبعث از پادگفتمان جدید و منطبق با مخیله‌ی اجتماعی خود هستند. یکی از این بلوک‌های دموکراسی خواهی در ایران که به شکل‌گیری و وقوع رخداد ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ منجر شد، «گفتمان اسلام سیاسی» بود که با برجسته سازی ایپستمه‌ی قدسی در سپهر سیاسی - اجتماعی ایرانیان، منجر به وقوع رخداد ۱۳۵۷ شد.

وقوع رخداد انقلاب ۱۳۵۷ در ایران: سوژه‌ی سیاسی اشتدادی دلوزی و تحقق گفتمان اسلام سیاسی

شکل‌گیری شرایط انقلابی پیامد «انسداد گفتمانی»^۱ است، شرایطی است که گفتمان در برابر تغییرات انضمامی سیاسی - اجتماعی جامعه و مطالبات جمعی، خود را ملزم به بازسازی، بازآفرینی و احیا نمی‌بیند و قادر به تحقق ایزکتیو و عینی از فضای استعاری وعده داده شده‌ی خود و مهم‌تر از همه، برقراری نوعی تعادل بین بخش‌های مختلف هویتی جامعه نیست. در این حالت گفتمان، به ایدئولوژی سترون گونه‌ای استحاله‌ی وجودی پیدا می‌کند که متصلب شده و فضای جامعه را در راستای تحقق اهداف خاص خود محدود و محصور می‌کند. این وضعیت از منظر روانی، جامعه را برای انفجار فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی و شکل‌گیری سوژه‌های سیاسی در شکل هیستریک/پرسشگر یا پسیکوتیک/انقلابی به منظور اعمال تغییرات مورد انتظار توده آماده می‌کند (تاجیک، ۲۰۰۴: ۳۰۰). وقوع این «بستار معنایی» در گفتمان پهلوی دوم بود که به کاریکاتوریزه کردن منظومه‌ی معنایی و هویتی گفتمان پهلوی دوم و متعاقباً، جامعه منجر شد، شرایطی که با سرکوب و حاشیه‌رانی دیگر ابعاد هویتی سوژه‌ی ایرانی (بالاخص بخش اسلامی) همراه با مدرنیسم فرمایشی، مونولوگ گونه، و فاقد موازنه‌ی این گفتمان به آماده سازی روانی توده برای قیام علیه آن منجر شد. این بستار معنایی زمینه را برای فعالسازی پادگفتمان‌های گوناگون در بافتار ایران، بالاخص:

۱. گفتمان چپ، ۲. گفتمان ملی - لیبرال و ۳. گفتمان اسلامی فراهم کرد. جریان ملی و چپ، بیشتر در میان توده‌ی روشنفکری جامعه و قشر تحصیل کرده و جوانان اقبال داشتند، از این رو نیروها و گفتمان‌هایی با بُرد محدود بودند. در حالی که گفتمان اسلام سیاسی در بین توده و عامه مردم مطلوب و شناخته شده بود و با توده‌ی متوسط و ضعیف رابطه‌ی ارگانیک داشت و مهم‌تر از همه اینکه، در مخیله‌ی اجتماعی مردم ایران ریشه داشت و به دلیل سابقه‌ی آشنایی و کارنامه‌ی مثبت مبارزاتی که در طول تاریخ داشت، توانست به‌عنوان جریان و گفتمان برنده وارد گود سیاست شود. از این رو، در میدان تنازع پادگفتمان‌ها، برنده نیرویی است که ریشه در مخیله‌ی اجتماعی جامعه داشته و بهتر و بیشتر بتواند با مردم ارتباط برقرار کند. گفتمان مؤثر در این حالت با قدرت بسیج بالای خود می‌تواند توده‌های عظیم مردمی را برای تظاهرات و مبارزه علیه گفتمان غالب به منظور براندازی آن، هدایت کند. این جریان هم از همان ابتدا نه به‌عنوان یک حزب سیاسی،

بلکه در قالب یک هیأت مذهبی با کارکرد سیاسی برخاسته از هیأت سه گانه مؤتلفه اسلامی ظاهر شد که در حومه بازار تهران از سال ۱۳۴۲ فعال بود. این هیأت سه گانه مؤتلفه اسلامی عبارت بودند از: جبهه مسلمانان آزاده، گروه مسجد شیخ علی، گروه اصفهانی‌های مقیم مرکز (برزین، ۱۹۹۸: ۴۹-۴۸؛ حسینی‌زاده، ۲۰۱۰: ۲۷۷-۲۷۶؛ سلطانی، ۲۰۱۳: ۱۴۶-۱۴۵؛ شادلو، ۲۰۰۹: ۳۰۹ و ۲۲-۱۷).

در واقع، یادگفتمان‌های فعال شده در برابر گفتمان پهلوی دوم، با وجود تفاوت‌های زیادی که با یکدیگر داشتند، اما در مخالفت با «گفتمان پهلوی دوم» و عدم تداوم وضع موجود با هم یک صدا بودند. در این میان، گفتمان اسلام سیاسی به دلیل برخورداری از قرابت تاریخی و سابقه‌ی آشنایی در مخیله‌ی اجتماعی ایرانیان و برخورداری از یک سابقه‌ی تاریخی مثبت در استکبار ستیزی و عدم خیانت به کشور در گذشته (برخلاف حزب توده و...) از سابقه‌ی مثبتی در نزد مردم برخوردار بود. این گفتمان، با استفاده از یک زبان ساده و قابل فهم و در پرتو یک خوانش و قرائت جدید از نص مقدس و تفسیرهای به روز، نوزایی و بازآفرینی گسترده‌ای از منظومه‌ی معنایی خود صورت داد و در پناه یک زنجیره‌ی هم ارزی کلان توانست به بسیج توده‌ی مردم بپردازد (اخوان کاظمی و همکاران، ۲۰۱۵: ۱۴؛ نیکدار اصل و فتحی فتح، ۲۰۱۶: ۱۳۵). در واقع، یک یادگفتمان تنها زمانی می‌تواند از مقبولیت و مشروعیت لازم به منظور دستیابی به سازواری هژمونیک و اعمال نفوذ در بافتار هدف برخوردار شود که منظومه‌ی معنایی آن، در تضاد و یا بیگانگی با اصول سیاسی- اجتماعی و فرهنگی مخاطبانش و انتظارات توده نباشد (اخوان کاظمی و همکاران، ۲۰۱۵: ۲۱-۲۰). در اینجا گفتمان اسلام سیاسی هم برخلاف گفتمان‌های رقیب، از عناصر و مؤلفه‌هایی بهره گرفت که در باور، تاریخ و فرهنگ جامعه‌ی ایران ریشه داشت و همین امر تحقق سازواری هژمونیک را برای این گفتمان مهیا کرد به گونه‌ای که در فرایند ۱. اسطوره سازی، ۲. پندار و تصور اجتماعی، ۳. عام‌گرایی از منظومه‌ی معنایی خود ذیل یک منطق هم ارزی کلان، توانست موفق عمل کند. این مهم توسط امام «ره» و مکتب فقهی نوصدرایی و شخصیت کاریزماتیک ایشان محقق شد، شرایطی که در آن امام «ره» واقعه کربلا را با ضرورت‌های سیاسی- اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ی ایران پیوند زد و با استفاده از سنت‌های دینی اما تحت قرائت‌ها و خوانش‌های نوین از احکام شریعت اسلامی، هژمونیک شدن گفتمان اسلام سیاسی را محقق نمود. در این حالت گفتمان اسلام سیاسی تنها با تکیه بر قدرتِ وقته‌ها، مؤلفه‌های درونی و نظام معنایی خود نه تنها توانست به مامایی سوژه‌های سیاسی اشتدادی/ انقلابی خود در راستای براندازی نظم منبعث از گفتمان پهلوی دوم بپردازد، بلکه از توانش شکل‌دهی به بسط معنایی و ریزوماتیک هم برخوردار بود (حسینی‌زاده، ۲۰۱۰: ۲۶۸). ریزوم در لغت به ساقه‌ی گیاهانی گفته می‌شود که زیرزمین به صورت افقی رشد می‌کنند و ریشه و جوانه می‌دهند. بسیاری از علف‌ها و بعضی از گیاهان خوراکی مثل مارچوبه، زنجبیل و سیب‌زمینی ریزومی‌اند. از این رو نظام ریزوماتیک، نه آغازی دارد و نه پایانی و نه جهت‌گیری از پیش معلوم و مشخصی، بلکه همیشه دارای میانه‌ای است که از آنجا می‌روید و می‌بالد و پیش می‌رود. بنابراین ریزوم در تفکر سیاسی، به جنبش‌های سیاسی اشاره می‌کند که به شکل غیرسازماندهی شده و نامنظم با دیگر گروه‌ها و جنبش‌های معارض وارد فاز تعاملی/اتصال‌ی شده و با اتصالات ریزوماتیک خود، منجر به ایجاد

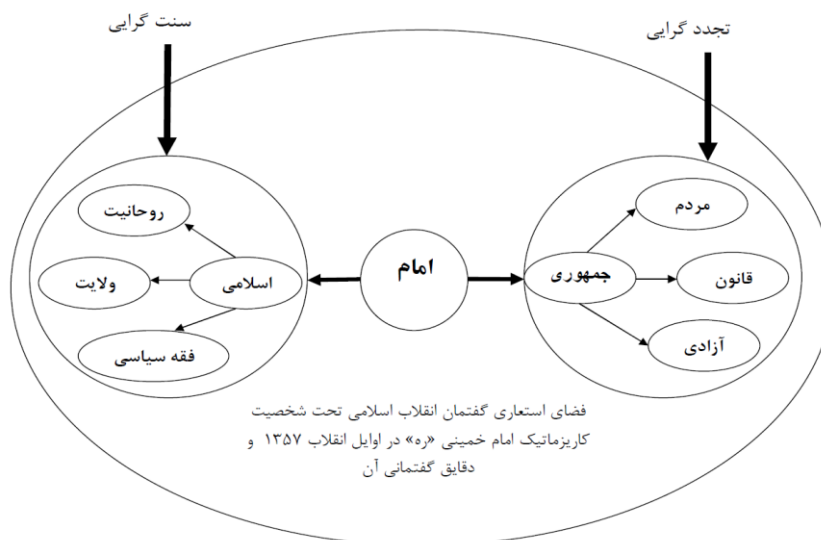
بردار نیرویی مؤثر اما ناهمگون و متشکل از نیروهای مختلف می‌شود. این سازواره ریزوماتیک، منجر به اعمال تغییرات اشتدادی و ساختارشکنی از نظم غالب می‌گردد (پیتون، ۲۰۰۸: ۳۶-۳۵؛ تاجیک، ۲۰۰۵: ۶۷-۶۵؛ تاجیک، ۲۰۱۹: ۱۷۹-۱۷۷؛ دلوز، ۲۰۱۷: ۳۲ و ۲۸؛ ساتن و مارتین-جونز، ۲۰۱۶: ۲۷-۲۳). از این رو، جنبش‌های قلمروزدایی ریزوماتیک می‌توانند موتناژهای سیاسی-اجتماعی را شکل دهند که شاید نتوانند به شکل کامل نظم فضای موجود را برهم زنند و از آن قلمروزدایی کنند؛ اما می‌توانند سبب ساز نواخت و فعال سازی دیگر نقاط تکین و خاموش، اما مخالف وضع موجود شوند. این نواخت‌های ریزوماتیک به منظور بازفالسازی نیروهای به حاشیه رانده شده و به منظور یارکشی (جذب دیگر نیروهای مخالف) و موتناژ آنها در مواجهه با بردارهای نیروهای کنشگر و استیلاگر، در صورت برخورداری از یک افق ایجابی منطبق بر مخیله اجتماعی بافتار هدف، منجر به هم‌افزایی نیروهای مخالف وضع موجود و تداوم حضور و کنشگری آنها تا ظهور سوژه‌های سیاسی اشتدادی می‌شوند. سوژه‌هایی که دیگر به دنبال مصالحه و مذاکره و اعمال اصلاحات نیستند، بلکه به دنبال تحقق تغییرات فازی و نظم جدید منبعث از تغییرات فازی مورد انتظار خود در بافتار هدف هستند. این مهم برای سوژه‌های سیاسی اشتدادی، تنها از طریق انقلاب و سرنگونی کامل گفتمان قبلی و تلاش برای استقرار طرح صفحه‌ی ایجابی جدید محقق می‌شود (تاجیک، ۲۰۰۵: ۶۷-۶۵؛ دلوز و گتاری، ۲۰۱۸: ۸۸؛ دلوز و گتاری، ۲۰۱۸: ۱۰؛ ساتن و مارتین-جونز، ۲۰۱۶: ۳۸ و ۳۶؛ کولبروک، ۲۰۰۸: ۱۱۳؛ کولبروک، ۲۰۲۰: ۵۴؛ ماراتی، ۲۰۱۶: ۱۲-۸؛ هارت، ۲۰۱۴: ۲۱۸).

البته در مطرح سازی «گفتمان اسلام سیاسی» به‌عنوان یک «غیریت و خصم» جدی در تقابل با گفتمان پهلوی دوم از منظر برون گفتمانی (وقایع و رخداد‌های بیرونی)، رخدادهایی چون انقلاب سفید، حمله به مدرسه فیضیه قم، واقعه ۱۵ خرداد، کاپیتولاسیون (مصونیت قضایی مستشاران آمریکایی) و تبعید امام در دهه ۴۰ نیز تأثیرگذار بودند. فرایند «غیریت سازی»، به سازوکارهایی گفته می‌شود که مرز بین اردوگاه‌های گفتمانی و جهت‌گیری‌های خصمانه گفتمان‌ها نسبت به یکدیگر را برجسته کرده و به‌طور مشخص، منجر به جبهه‌سازی سیاسی-اجتماعی بردارهای نیرو و حاملان و عاملان این بردارهای نیرو در سطح جامعه می‌گردد (اخوان کاظمی و همکاران، ۲۰۱۵: ۱۶-۱۴). اما موفقیت گفتمان اسلام سیاسی بیش از وقایع برون گفتمانی، متکی بر سازواره‌ها و وقته‌های معنایی درون گفتمانی معطوف به یک افق و چشم‌انداز ایجابی جدید بود. زیرا هر نظام اندیشگی - فلسفی تنها زمانی می‌تواند کارگزاران و عاملان فعال سیاسی خود را به منظور کنش‌ورزی در سپهر سیاسی-اجتماعی یک جامعه خلق کند که ریشه در آب و خاک اندیشگی و معرفتی بافتار هدف داشته باشد (حاج سیدجوادی، ۱۹۷۸: ۲۴۵ و ۵۶؛ میرموسوی، ۲۰۱۲: ۴۶). از این رو هر «انقلابی»، زمانی می‌تواند در مسیر صحیح و به تعبیر دقیق‌تر خود در مسیر «انسانی» و سازندگیش قرار گرفته باشد، که متکی بر آزادی خواهی باشد (مطهری، ۱۹۹۲: ۳۳). گفتمان اسلام سیاسی هم به این سیاق، «دال آزادی» را در پرتو «ادراکات اعتباری» اما متکی بر خوانش و تفسیری نوین از نص مقدس در حلقه‌های فکری خود مورد توجه قرار داد و با بازمفصل‌بندی از آن تحت مدلول «آزادی معنوی»، گفتمان چپ را که جدی‌ترین رقیب این گفتمان محسوب می‌شد به چالش کشید (اسماعیلی، ۲۰۱۹: ۴۴ و ۴۱):

از نظر اسلام، آزادی بر دو قسم است: آزادی معنوی و آزادی اجتماعی. در اینجا آزادی اجتماعی مقدس است، اما رسالت پیامبران و دین به جز فراهم کردن آزادی اجتماعی، محقق ساختن آزادی معنوی است. آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی، میسر و عملی نیست. آزادی معنوی یعنی انسان با تکیه بر عقل و فطرت و وجدان اخلاقی خود، از هر چه سبب انحطاط و سقوط معنویت و استعدادهای کمالی و فطری او می‌شود رها باشد، یعنی برده و بنده‌ی غرایزش نباشد و به بُعد معنوی و فطری وجودی خود هم توجه کند (مطهری، ۲۰۰۸: ۱۷-۹).

جامعه‌ی ایران هم از زمان گفتمان پهلوی اول تا دوم، شاهد شکل‌گیری یک جامعه‌ی توده‌ای فاقد نهادهای دموکراتیک و عاری از آزادی بود. احزاب و دیگر نهادهای دموکراتیک در هر دو گفتمان پهلوی اول و دوم، حالت ویتروینی و فرمایشی داشته و فاقد کارکرد آزادی خواهانه‌ی مورد انتظارشان بودند. در چنین شرایطی شکل‌گیری آشوب‌ها و طغیان‌های سرگردان و بی‌هدف به‌عنوان نمودی از نارضایتی وضع موجود طبیعی بود، اما تنها در پرتو گفتمان اسلام سیاسی و شخصیت کاریزماتیک امام «ره»، این سوژه‌های سیاسی پراکنده به شکل ریزوماتیک در کنار هم مونتاژ شدند، به‌گونه‌ای که در نهایت در شکل یک پیکربندی سیاسی - اجتماعی و بردار نیروی مؤثر به تقابل با گفتمان پهلوی دوم پرداختند (اخوان کاظمی و همکاران، ۲۰۱۵: ۱۳-۱۰). در واقع، گفتمان اسلام سیاسی، مامایی «سوژه‌های سیاسی اشدادی» خود را مدیون «اجتماعات گفتمانی» بود. مراد از «اجتماعات گفتمانی»، اجتماعاتی است که در قالب حلقه‌های فکری و اندیشگی گرد یک گفتمان جمع شده و با پرسشگری از حاملان و عاملان گفتمان مزبور به ارزیابی «توانش پادگفتمان جدید» و مهم‌تر از همه، میزان تطابق و همپوشانی «گزاره‌های وضعیتی» آن با خواست و انتظارات جمعی و توده می‌پردازند. چنین اجتماعات گفتمانی مولد بسترسازی «نهادی» مناسبی برای توزیع اجتماعی و گردش یک گفتمان در سطح جامعه هستند. از این رو هر چه یک گفتمان از منظومه‌ی معنایی و محتوایی قوی‌تر و در تطابق بیشتری با مخیله‌ی اجتماعی بافتار هدف و توده باشد، از توانش تشکیل اجتماعات گفتمانی بیشتر و در نتیجه ضریب نفوذ و توزیع اجتماعی بیشتری هم برخوردار خواهد بود، به‌گونه‌ای که در دستیابی به اقلان بین‌الادنه‌ی و سازواره‌ی هژمونیک خود، می‌تواند به شکل موفق‌تری به مامایی سوژه‌های سیاسی انقلابی/اشددادیش پردازد (اسماعیلی، ۲۰۱۹: ۶۵). در اینجا، مراد از سوژه‌ها سیاسی اشدادی، کارگزاران سیاسی است که به منظور تحقق طرح صفحه‌ی ایجابی مورد انتظارشان و تغییر وضعیت موجود، دیگر به دنبال اصلاحات و دیالوگ با گفتمان قبلی نیستند، چرا که از نظر این عاملان و کارگزاران سیاسی، گفتمان قبلی و گزاره‌های وضعیتی منبعث از آن، دیگر توانش برآورده ساختن انتظارات توده و اعمال تغییرات مورد نیاز در مواجهه با واقعیات انضمامی بافتار هدف را ندارد. از این رو این سوژه‌های سیاسی اشدادی اکنون در نقش عاملان و حاملان منظومه‌ی معنایی جدید، شکل رادیکال به خود گرفته و به دنبال «تغییرات فازی» و تحقق طرح صفحه‌ی ایجابی پادگفتمان جدیدی هستند که در آن رحل اقامت فکری انداخته‌اند و به نوعی لانه‌گزینی کرده‌اند. در اینجا گفتمان انقلاب اسلامی هم با تأسی به شریعت اسلامی و ارائه‌ی تفسیرها و خوانش‌های مدرن از نص مقدس، توانست به‌عنوان یک پادگفتمان جدی در برابر گفتمان پهلوی

دوم مطرح شود، زیرا از پاسخها و راهکارهای مناسبی در مقابله و مواجهه با شکست‌های مکرر اردوگاه گفتمانی پهلوی دوم در برابر واقعیات انضمامی جامعه‌ی ایران نظیر تهاجم فرهنگی، فقر، بیکاری، فساد درباری سیستماتیک، شکاف طبقاتی و... برخوردار بود. از این رو برونداد این گفتمان بر مبنای یک رژیم حقیقت جدید، شکل‌گیری سوژه‌های سیاسی انقلابی/اخذادی بود که خود معرف تحول روانی توده به منظور پذیرش و تحقق یک رژیم حقیقت جدید بود، رژیم حقیقتی که به دنبال تحقق مدینه‌ی فاضله‌ی خود در پرتو دالهای «آزادی» و «عدالت خواهی» بود (تاجیک، ۲۰۱۴: ۶۲؛ صدیقی و نظری، ۲۰۱۱: ۱۱۸؛ عسگری، ۲۰۱۵: ۶-۲). در واقع، گفتمان انقلاب اسلامی حول دو نشانه‌ی مهم «اسلام» و «جمهوریت» و با توجه به وقته‌های عدالت و آزادی، مفصل‌بندی شده بود که توانست به خلق منظومه‌ی معنایی جدیدی منجر شود که تلفیقی از سنت و مدرنیسم بود. اسلام، روحانیت، فقه و ولایت فقیه ریشه در سنت‌گرایی دارند، در حالی که جمهوری، قانون، عدالت و آزادی ریشه در تجددگرایی داشتند. در واقع، گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی، تلفیقی از ارزش‌های اسلامی و الگوهای جدید حکومت‌مداری است که با استفاده از مفاهیم و نهادهای مدرنی چون مردم، جمهوریت، مردم سالاری، قانون، آزادی، عدالت، برابری و حقوق بشر کوشیده است از منظر کلان ساختارهای سیاسی-اجتماعی و در تطابق با تغییرات انضمامی روز، به بازآفرینی گسترده‌ای از خود بپردازد (رضائی جعفری و همکاران، ۲۰۱۶: ۹۵-۹۴؛ سلطانی، ۲۰۱۳: ۱۴۲-۱۳۶؛ مطهری، ۲۰۰۲: ۱۴۸؛ میرموسوی، ۲۰۱۲: ۳۳۳؛ نیکدار اصل و فتحی فتح، ۲۰۱۶: ۱۳۷).



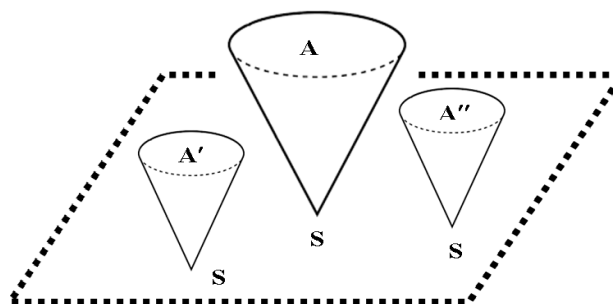
شکل ۱: مفصل‌بندی سنت و تجدد در فضای استعاری گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷

(سلطانی، ۱۳۹۲: ۱۴۰)

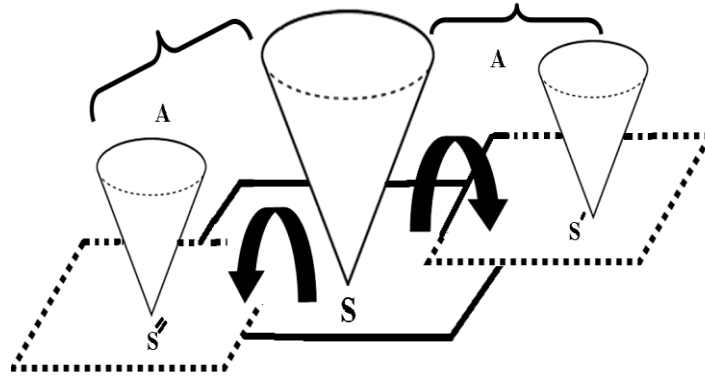
از این رو، هر تغییر و دگرشدنی به معنای «انقلاب» نیست، در مفهوم انقلاب معنای «تکامل» نهفته است، یعنی انقلاب زمانی در مسیر حقیقی و درست خود قرار گرفته است که تنها بر عنصر «ویران کنندگی» و «نفی تعین از وضع موجود» استوار نشده باشد، بلکه در دل خود «چشم‌انداز ایجابی برای خلق وضعیتی بهتر و تکاملی نسبت به وضع موجود» را به همراه داشته باشد. تکامل حقیقی هم تنها زمانی محقق می‌شود که بر عناصر «به خود وابستگی» و «به خود ایستادگی» استوار شده باشد (مطهری، ۱۹۹۲: ۱۱۳ و ۱۱۰). در واقع، تحقق یک وضعیت جدید ذیل مفهوم «انقلاب»، در گروی طرح‌ریزی و بنای یک طرح صفحه‌ی جدید (عقلانیت جدید) و کنشگری سیاسی معطوف به تحقق آن می‌باشد. بدون وجود یک طرح صفحه‌ی ایجابی، هر جنبش و مخالفتی تنها در سطح «واکنشگری» به وضعیت موجود و در قلمرو همان طرح صفحه‌ی قبلی باقی می‌ماند، شرایطی که به بازتولید، باز-زیستن و در نهایت تداوم وضعیت موجود ختم می‌شود. از این رو در واکنشگری سیاسی، نیروهای سیاسی-اجتماعی مقاومت همچنان در وضعیت موجود و بر روی طرح صفحه‌ی قبلی باقی مانده‌اند و مقاومت آنها هم تنها به‌عنوان نیرویی با بُرد محدود زمانی-مکانی در میدان نیروی «طرح صفحه‌ی قبلی» مطرح می‌شود. بنابراین، اگر 'SAS' معرف تغییر وضعیت و خروج از وضعیت اولیه^۱ (S) به وضعیت ثانویه (S') به‌واسطه‌ی «کنشگری^۲ سیاسی معطوف به تغییر» (A) است، این تغییر تنها به مدد وجود «یک طرح صفحه‌ی ایجابی جدید» منطبق بر مخیله‌ی اجتماعی بافتار هدف محقق می‌شود که در حکم نیروی محرکه‌ی کنشگری سوژه‌های سیاسی، از نوع مبارزاتی و جدلی^۳ هدفمند است. این در حالی است که 'ASA' موقعیتی است که تنها به واکنشگری محدود، موسمی و مقطعی در همان طرح صفحه‌ی قبلی محدود و منحصر شده و در نتیجه به شکل غیرمستقیم؛ به بازتولید، باز-زیستن و در کل تداوم وضعیت موجود منتهی می‌شود، شرایطی که مولد آشوب‌های مقطعی، احساسی، وابسته به رخداد‌های بیرونی است. بنابراین، اگر «تغییر وضعیت» را به‌واسطه‌ی وجود یک طرح صفحه و عقلانیت ایجابی و مثبت بر مبنای کنشگری سیاسی «فرم بزرگ» خطاب کنیم (چرا که فراروی از مرزهای وضعیت موجود را با خود به همراه دارد)، واکنشگری محدود به طرح صفحه‌ی قبلی را در شکل مقاومتی «فرم کوچک» خطاب می‌کنیم، چرا که تغییری با خود به ارمان نمی‌آورد (دلوز، ۲۰۱۸: ۲۴۵). در اینجا همان‌طور که در شکل زیر نشان داده شده است، نقطه‌ی S و رأس مخروط نه اکنون محض، بلکه گذشته‌ی بی‌نهایت فشرده‌ای است که منجر به شکل‌گیری طرح صفحه و وضعیت کنونی‌اش شده است. اما همین وضعیت، تنها به مدد «کنشگری سیاسی معطوف به یک افق و طرح صفحه‌ی ایجابی» منطبق بر مخیله‌ی اجتماعی بافتار هدف از توانش تغییر وضعیت موجود برخوردار می‌گردد (مشایخی و آزموده، ۲۰۱۷: ۱۲۹ و ۱۲۱). در شکل‌های بعد این مهم به خوبی ترسیم شده است. شکل‌های شماره‌ی ۳ و ۴، ناظر بر کنشگری سیاسی بر مبنای فرم بزرگ است، زیرا با تغییر طرح صفحه از منظر افقی یا عمودی، با پیشرفت یا پسرفت

-
1. Situation
 2. Action
 3. Duel

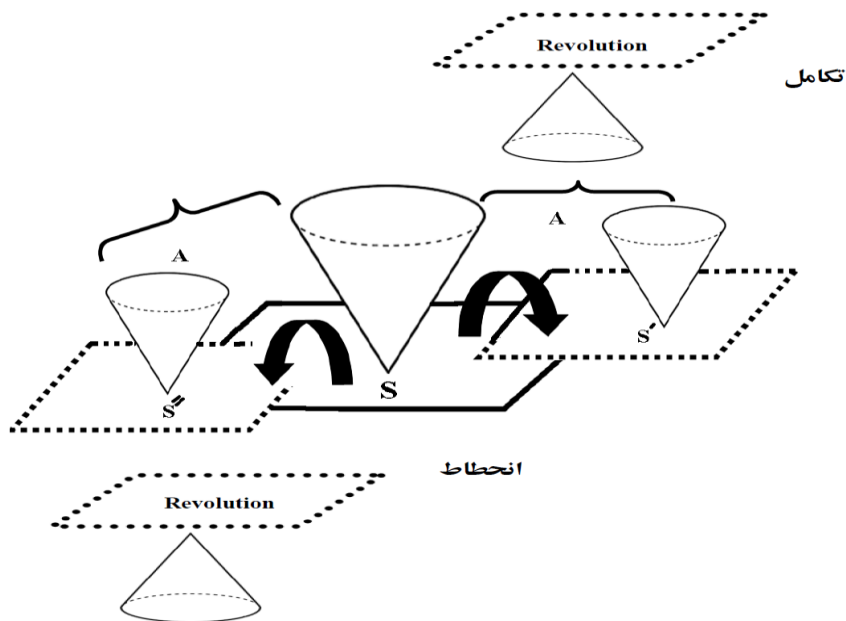
(در سطح افقی) و یا تکامل یا انحطاط (در سطح عمودی) مواجه می‌شویم. در این شرایط «کنشگری سیاسی هدفمند» متکی بر تغییر طرح صفحه بر مبنای یک اپیستمه و مفهوم سازی جدید است که به تغییر وضعیت منجر می‌شود. اگر این تغییر وضعیت در شکل افقی رو به جلو حادث شود «پیشرفت»، و اگر در شکل افقی و رو به عقب محقق شود، «پسرفت» داریم. در این حالت جامعه تنها از منظر شرایط تکنولوژیک، رفاه و معیشت و... در حال پیشرفت یا پسرفت می‌باشد. در حالی که اگر این کنشگری سیاسی در سطح عمودی منجر به تحقق یک طرح صفحه‌ی جدید بالاتر شود در این حالت «تکامل»، و اگر از منظر عمودی به شکل‌گیری و وقوع یک طرح صفحه‌ی ایجابی پایین‌تر منجر شود، «انحطاط» داریم، شرایطی که اخلاقیات، معنویات و کلاً کمال‌یابی سوژه‌ها و حیات و هستی آنها از تمام جنبه‌ها با اشکال مواجه شده است. در حالی که در شکل ۲، ما تنها با شکل‌گیری نیروهای مقاومتی روبه‌رو هستیم که به‌عنوان نیروهای واکنشگر، فاقد توانش لازم برای تغییر وضعیت موجود هستند. از این رو، نیروهای مقاومتی، نیروهایی سرگردان، موضعی، موقتی با برد پایین و محدود هستند که به باززیستن و بازتولید شرایط موجود محدود می‌شوند. این یعنی در سطح واکنشگری، سوژه‌ها «رخداد ساز» نیستند بلکه رخداد سوزند. معمولاً از «رخداد» در دو سطح یاد می‌شود: ۱. رخداد به‌مثابه‌ی واقعه‌ای بیرونی، تصادفی و عاری از اراده‌ی جمعی که توده تنها تعقیب کننده‌ی آن است؛ ۲. رخداد به‌مثابه‌ی گسستی جمعی و ارادی که در سپهر سیاسی- اجتماعی یک جامعه به منظور تغییر وضعیت موجود در شکل هدفمند ظاهر می‌شود و به دنبال تحقق و ساختبندی خاصی از فضای سیاسی- اجتماعی جامعه است. انقلاب حقیقی و نهایی، محصول نوع دوم است که در دل خود مفهوم «تکامل» را مضمّن دارد (تاجیک، ۲۰۱۹: ۸۱-۸۰). زیرا «تکامل» حرکت است، اما حرکت عمودی و رو به بالا، به همین دلیل در تکامل «تعالی» نهفته است. در حالی که پیشرفت در یک سطح افقی محقق می‌شود؛ و چه بسا چیزهایی که برای انسان و جامعه‌ی انسانی پیشرفت تلقی می‌شود اما فاقد تعالی است. از این رو «تکامل» نهایی ندارد (مطهری، ۱۹۸۷: ۱۵-۱۲).



شکل ۲: واکنشگری سوژه‌ی سیاسی مقاومتی در همان طرح صفحه‌ی قبلی



شکل ۳: کنشگری سوژه‌ی سیاسی مبارز/ پسیکوتیک برای تحقق طرح صفحه‌ی جدید (پیشرفت - پسرفت)



شکل ۴: کنشگری سوژه‌ی سیاسی مبارز و اشدادای: به سوی استقرار یک طرح صفحه‌ی جدید (تکامل-انحطاط) (دلوز، ۲۰۱۸: ۲۱۹؛ ماراتی، ۲۰۱۶: ۱۲۷ و ۹۷)

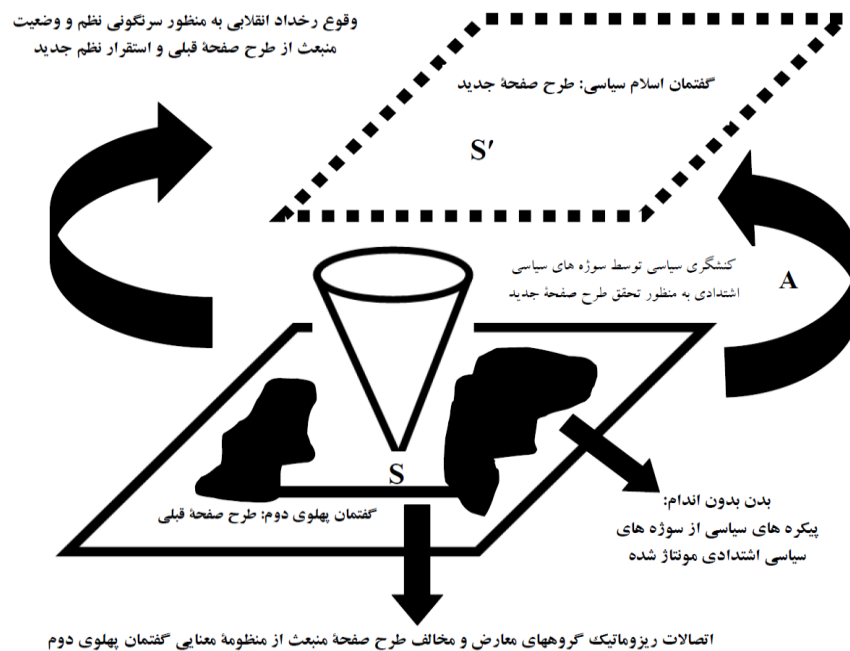
نتیجه‌گیری

چرخش ایپستمیک توسط یک پادگفتمان فعال شده، تنها زمانی می‌تواند موفق عمل کرده و از قاب و منظر استعلایی و سوژکتیو خود خارج شده و شکلی ابژکتیو و عینی به خود بگیرد، که منطبق بر مخیله‌ی اجتماعی

بافتار هدف و مهم‌تر از همه، معطوف به یک طرح صفحه و افق ایجابی جدید در راستای تغییر وضعیت موجود باشد. در چنین حالتی پادگفتمان جدید فعال شده در مواجهه با گفتمان غالب، ناگزیر از مفصل‌بندی وقته‌ها و شکل دادن به منظومه‌ی معنایی جدیدی است که هم راستا با انتظارات توده و ارتقای شرایط سرکوب شده باشد، پادگفتمان در این حالت مولد عاملان و کارگزارانی که از آنها به «سوژه‌های سیاسی» نام می‌برند. اما «سوژگی سیاسی» زمانی صبغ‌ی پسیکوتیک/انقلابی به خود گرفته و عاملان خود را تا منظر از خودگذشتگی، فداکاری و خودتخریبی به منظور تحقق آن اقناع می‌کند و پیش می‌برد که متکی بر یک طرح صفحه‌ی ایجابی باشد. تنها در این صورت آشوب‌ها و طغیان‌های بی‌شکل و سرگردان توده‌ی ناراضی، کانالیزه شده و بستری برای تداوم و معنایی برای کنشگری معطوف به مبارزه و امید به تغییر پیدا می‌کند. به دیگر سخن، هر موضع غیریتی و تخصصی منبعث از یک طرح صفحه‌ی جدید، به‌مثابه‌ی موتور محرکه‌ی کنشگری و سوژگی سیاسی خاصی عمل می‌کند که در تناظر با اپیستمه‌ی پادگفتمان شده فعال شده نسبت به نیروهای سیاسی- اجتماعی و گفتمان‌های موجود موضع‌گیری کرده و عاملان و کارگزاران خود را به‌عنوان امتدادی ابژکتیو از افق سوژکتیوش در جامعه به منصفی ظهور می‌رساند و به این طریق به‌عنوان یک بردار نیروی مؤثر عمل می‌کند. این لحظه، همان زمان برون‌ریزی و فعلیت‌یابی جنبه‌ی وضعیتی گزاره‌های پادگفتمان فعال شده نسبت به کلان ساختارهای سیاسی- اجتماعی و کلاً وضع موجود است. در این حالت، طرح صفحه‌ی منبعث از پادگفتمان فعال شده به منزله‌ی موتور محرکه‌ی مبارزاتی در کنشگری سوژه‌های سیاسی عمل کرده و فضای استعاری منبعث از پادگفتمان بر مبنای منطق هم ارزی خود، هویت‌های متکثر، نوعاً متعارض و پلورالیست را ذیل یک چتر هویتی واحد جمع کرده و شرایط را برای اتصال ریزوماتیک و مونتاژ آنها فراهم می‌کند. مونتاژ و اتصالات ریزوماتیک این هویت‌های متکثر که از ساخت‌بندی عناصر ناهمگون، مختلف، اما هم‌صدا و هم‌گرا در نفی وضع موجود تشکیل شده است، منجر به شکل‌گیری پیکره‌های سیاسی- اجتماعی به‌مثابه‌ی بدن بدون اندامی می‌گردد که از منظر دلوزی، در قامت کلان بردارهای تأثیرگذار نیروهای سیاسی- اجتماعی وارد گود شده و به براندازی و «قلمروزدایی مطلق» از گفتمان غالب می‌پردازند. این همان لحظه‌ای است که در هر جامعه، ذیل وقوع رخداد انقلابی و کنشگری سیاسی رادیکال/مبارزاتی طبقه‌بندی می‌شود. یعنی براندازی نظم و طرح صفحه‌ی قبلی ذیل گفتمان مسلط قبلی به منظور استقرار نظم منتج از پادگفتمان جدید، از این‌رو مونتاژ را باید به‌عنوان عاملی دید که پیکره‌های بیولوژیک فردی را به پیکره‌های سیاسی- اجتماعی جمعی مبدل کرده و قلمروزدایی از نظم منبعث از گفتمان قبلی و تأسیس و قلمروگذاری از پادگفتمان جدید را فراهم می‌کند. در این راستا، تحقق و وقوع رخداد ۱۳۵۷ در ایران، خود مدیون فعال‌سازی پادگفتمان‌های مختلفی بود که در مواجهه با گفتمان پهلوی دوم و مخالفت در تداوم وضعیت موجود توسط نظم منبعث از این گفتمان فعال شده بودند. از آن جمله گفتمان‌های چپ با صبغ‌ی مارکسیستی، ملی-لیبرال و در نهایت پادگفتمان «اسلام سیاسی» بود که بر خوانش و قرائت نوینی از گفتمان اسلام سیاسی استوار شده بود و با بازآفرینی و احیای گسترده‌ی خود و حلقه‌های فکری و «اجتماعات گفتمانی» توانست به سازواره‌ی هژمونیک مورد انتظارش دست یابد.

در این حالت، پادگفتمان‌های فعال شده ذیل آبرپادگفتمان «اسلام سیاسی» با یکدیگر مونتاژ شده و از طریق اتصالات ریزوماتیک خود منجر به شکل‌گیری یک پیکره‌ی سیاسی- اجتماعی در قالب بدن بدون اندام شدند، شرایطی که به صف‌آرایی داخلی تمامی نیروهای سیاسی- اجتماعی جامعه‌ی ایران منتهی شد به گونه‌ای که تمامی بردارهای نیروهای منبعث از پادگفتمان‌های بافتار جامعه‌ی ایران در ماکسیسم درجه‌ی خود به فعلیت‌یابی رسیدند و به رویارویی رادیکال اندیشگی و آنتاگونیستی با گفتمان پهلوی دوم پرداختند. اما برنده‌ی نهایی در این میان، پادگفتمان اسلام سیاسی بود که گزاره‌های خود را به‌عنوان «گزاره‌های جدی» در برابر گفتمان پهلوی دوم مطرح ساخت. در چنین فضایی، گفتمان اسلام سیاسی با تکیه بر قرائت‌های مدرن از نص مقدس و ایستهمی قدسی که خود معرف «رژیم حقیقت معنوی در تطابق با مخیله‌ی اجتماعی ایرانیان» بود، زیرساختارهای لازم بیرونی و درونی را برای دست‌یابی به سازواری هم‌مونیک خود فراهم کرد و در پرتو فرایندهای ۱. اسطوره‌سازی، ۲. پندار و تصور اجتماعی و ۳. عام‌گرایی توانست نسبت به دیگر رقبای پادگفتمانی خود موفق‌تر عمل کرده و انرژی جنبشی توده را از خلال منظومه‌ی معنایی خود و پیکره‌ی گفتمانی‌ش کانالیزه کرده و منجر به تحقق انقلاب ۱۳۵۷ شود. در این حالت، سوژه‌های سیاسی به تدریج از شکل هیستریک/پرسشگر جهش پیدا کرده و ذیل طرح صفحه‌ی پادگفتمان اسلام سیاسی شکل اشتدادی به خود گرفته و برای اعمال «تغییرات فازی» و براندازی گفتمان قبلی آمادگی لازم را پیدا کردند. این همان لحظه‌ای است که دیگری بزرگ در مقابل خواست جمعی سوژه‌های سیاسی و اشتدادی به صدا در آمده و ناگزیر از اعتراف است: «من نیز پیام انقلاب شما ملت ایران را شنیدم»^۱.

۱. متن سخنرانی محمدرضا شاه پهلوی در چهاردهم آبان ۱۳۵۷



شکل ۵: سوژگی سیاسی اشتهدادی/انقلابی (نگارندگان، ۲۰۲۰)

References

- Akhavan Kazemi, Masood; Sadeqi, Seyed Shamodin; Dehqani, Reza (2016), “The Analysis of the Role of Imam Khomeini in Epitomization of the Transcendence of Islamic Discourse during the Islamic Revolution of Iran”. *Studies of the Islamic Revolution*, 12 (42), 9-26. (In Persian)
- Asgary, Yadollah (2015), “Comparison of the Discourse of the Islamic Revolution and the Moral Foundations of the Responsibility of Protection”, *Cultural Protection of the Islamic Revolution*, 5 (11), 1-29. (In Persian)
- Barzin, Saeed (1998), *Political Factionalism in Iran: from the 1981s to the 1997*. Tehran: Markaz. (In Persian)
- Basiri, Mohammad Ali; Afshary, Abdolrahman; Najafi, Davood (2016), “Political Islam and the Islamic Revolution of Iran”, *Quarterly Journal of Politics*, 3 (11), 49-65. (In Persian)
- Butenschøn, Nils A (2015), “Arab Citizen and the Arab State: The “Arab Spring” as a Critical Juncture in Contemporary Arab Politics”. *Democracy and Security*, 11 (2), 111–128, DOI: 10.1080/17419166.2015.1043078.

- Cody, Francis (2009), “Inscribing Subjects to Citizenship: Petitions, Literacy Activism, and the Performativity of Signature”. *Cultural Anthropology*, 24(3), 347–380, DOI: 10.1111/j.1548-1360.2009.01035.x.
- Colebrook, Claire (2008), *Gilles Deleuze*, (R. Sirvan, Trans.) Tehran: Markaz. (In Persian)
- Colebrook, Claire (2020), *Deleuze: A Guide for the Perplexed*. (M. Z. Zamani, Trans.) Tehran: Elmi va Farhangi. (In Persian)
- Dara, Jalil; Karami, Mostafa (2013), “Free Thinking in the Discourse of the Islamic Revolution”, *Studies of the Islamic Revolution*, 2(6), 91-120. (In Persian)
- Davoodi, Ali Asqar (2010), “Theory of Discourse and the Political science”, *Quarterly Journal of Political Studies*, 8(2), 51-74. (In Persian)
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2018), *Kafka: Toward a Minor Literature*. (H. Namakin, Trans), Tehran: Bidgol. (In Persian)
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2019), *What is philosophy?* (M. Akhund zadeh, Trans) Tehran: Ney. (In Persian)
- Deleuze, Gilles (2017), *Essays Critical and Clinical*. (Z. Eksiry, P. Qolami, & I. Ganji, Trans.) Tehran: Ban. (In Persian)
- Deleuze, Gilles (2018), *Cinema 1: Motion-Image*. (M. Eslamy, Trans) Tehran: Minooye Kherad. (In Persian)
- Deleuze, Gilles (2018), *Nietzsche and Philosophy*. (A. Mashayekhi, Trans) Tehran: Ney. (In Persian)
- Dikec, Mustafa (2012), “Beginners and equals: political subjectivity in Arendt and Rancie`re”. *Royal Geographical Society* , 1-13, doi: 10.1111/j.1475-5661.2012.00508.x.
- Due, Reidar (2017), *Deleuze*. (F. Majidi, Trans) Tehran: Elmi va Farhang. (In Persian)
- Ekman, Joakim & Amna, Erik (2012). “Political Participation and Civic Engagement: Towards a New Typology”. *Human Affairs*, 22, 283–300, DOI: 10.2478/s13374-012-0024-1.
- Esmaceli, Mohammad Javad (2019), “Allameh Tabatabai and the Development of the Sign of Freedom in the Discourse of the Islamic Revolution 1979 Iran”, *Culture strategy* , 46, 41-72. (In Persian)
- Gill, Graeme (2000). *The Dynamics of Democratization: Elites, Civili Society and Transition Process*. Hampshire: Macmillan Press LTD.
- Haj Seyed Javadi, Ali Asqar (1978), *Crisis of Values*. Tehran: Ravaq. (In Persian)
- Hakil, Jouni & Kallio, Kirsi Pauliina (2013), “Subject, Action and Polis: Theorizing Political Agency”, *Human Geography*, 38 (2), 181–200.
- Hardt, Michael (2014), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. (R. Najaf Zadeh, Trans) Tehran: Ney. (In Persian)
- Hezavei, Seyed Morteza (2012). “The Islamic Revolution, the Islamic Awakening and the Future of Political Islam in the Region”. *Journal of the Islamic Revolution* , 1(4), 113-143. (In Persian)
- Honary, Yadollah; Azarmi, Ali (2013), “Study and analysis of the process of establishment and coherence of the discourse of the Islamic Revolution of Iran based on the theory of Laclau and Mouffe discourse”, *Journal of the Islamic Revolution*, 8 (2), 95-118. (In Persian)

- Honneth, Axel (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. (J. Anderson, Trans.) Cambridge: Polity.
- Hooghe, Marc; Dejaeghere, Yves (2007), “Does the ‘Monitorial Citizen’ Exist? An Empirical Investigation into the Occurrence of Postmodern Forms of Citizenship in the Nordic Countries”, *Scandinavian Political Studies*, 30 (2), 249-271.
- Hoseini Zadeh, Seyed Mohammad Ali (2010), *Political Islam in Iran*, Qom: Mofid University Publication. (In Persian)
- Jorgensen, Marianne; Phillips, Louise (2014), *Discourse Analysis as Theory and Method*. (H. Jalili, Trans) Tehran: Ney. (In Persian)
- Kachuyan, Hosein (2005), *Evolutions of Iranian Identity Discourses: Iranians in Conflict With Modernity and Post-Modernity*. Tehran: Ney. (In Persian)
- Kallio, Kirsi Pauliina (2014), “Who is the Subject of Political Action”. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 13 (3), 428-433.
- KhoramShad, Mohammad Baqer; Jamali, Javad (2018), “The Political and the Political Discourses in Iran after the Islamic Revolution (1979-2013)”. *Studies of the Islamic Revolution*, 54, 165-184. (In Persian)
- Krtolica, Igor (2019), *Gilles Deleuze*. (M. Nezami Zadeh, Trans) Tehran: Sales. (In Persian)
- Marati, Paola (2016), *Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy*. (F. Jafarian, & M. Parsa, Trans) Tehran: Shavand. (In Persian)
- Marfleet, Philip (2016), “The Political Subject in the ‘Arab Spring’”, *Contemporary Levant*, 1 (1), 4-11, DOI: 10.1080/20581831.2016.1148456.
- Mashayekhi, Adel; Azmoodeh, Mohsen (2017), *Deleuze, Criticism and Interperation*. Tehran: Nahid. (In Persian)
- Mir Moosavi, Seyed Ali (2012), *Islam, Tradition, the Modern State: The Modernization of the State and the Evolution of Contemporary Shia’s Political Thought*. Tehran: Ney. (In Persian)
- Moharram Khani, Fariborz (2013), “Social Imaginary: An Interdisciplinary Concept”, *Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 2 (6), 71-90. (In Persian)
- Motahari, Morteza (1987), *Human Social Evolution: In addition to the Purpose of life, inspired by Sheikh Al-Taifa, benefits and services of the Ayatollah Boroujerdi*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Motahari, Morteza (1992), *About the Islamic Revolution*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Motahari, Morteza (2002), *Islam and the Needs of the Time* (Vol. 1), Tehran: Sadra. (In Persian)
- Motahari, Morteza (2008), *Spiritual Freedom*, Tehran: Sadra. (In Persian)
- Nasr, Seyyed Vali Reza (2001), *Islamic Leviathan: Islam and the Making of the State Power*, Oxford: Oxford University Press.
- Nazari, Ali Ashraf (2012), *Subject, Politics and Power: From Machiavelli to Foucault*, Tehran: Ashyan. (In Persian)
- Nikdar Asl, Mohammad Hosein; Fathi Fath, Zabihollah (2016), “Analysis of the Discourse of the Islamic Revolution of Iran by Using the Concept of Radical Pluralism Democracy of Laclau and Mouffe”, *The approach of the Islamic Revolution*, 36 (10), 123-140. (In Persian)
- Norris, Pippa (2002), *Democratic Phoenix: Reinventing Political Activism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Ong, Aihwa (1996), “Cultural Citizenship as Subject-Making”, *Current Anthropology*, 37 (5), 737-762.
- Patton, Paul (2008), *Deleuze and the Political*. (M. Rafe, Trans) Tehran: Game No. (In Persian)
- Pour Ahmadi Meybodi, Hosein; Zolfaqari, Abbas (2015), “Types of Models of Political Islam and their Interaction with the Global Politics”, the journal of Political and International Approaches, 6 (41), 9-35. (In Persian)
- Qajary, Hoseinali; Nazary, Javad (2013), *Application of Discourse Analysis in Social Research*, Tehran: Jame Shenasan. (In Persian)
- Rezaee Jaefary, Mohsen; Aqa Hoseini, Alireza; Ali Hoseini, Ali (2016), “The Discourse of the Islamic Revolution of Iran and the Requirements for the Dissemination of Its Values in the Age of Globalization Based on the Theory of Laclau and Mouffe”, *Strategic Studies of Public Policy*, 20 (6), 85-110. (In Persian)
- Rutland, Ted (2012), “Activists in the Making: Urban Movements, Political Processes and the Creation of Political Subjects”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 1-23, DOI:10.1111/j.1468-2427.2012.01110.x.
- Sediqi, Behrang; Nazari, Hasan (2011), Human agency and the discourse of the Islamic Revolution of Iran (Sociological Explanation of Human Agency and its Semantic Changes from June 1976 to June 1989). *Social Research*, 12 (4), 117-141. (In Persian)
- Shadloo, Abbas (2009). *The Islamic Revolution, from Victory to Consolidation: Untold Historical Stories from the Provisional Government and the Revolutionary Council to the Fall of Bani Sadr 1979-1981*, Tehran: Vozara. (In Persian)
- Smith, Daniel; Protevi, John (2015), *Gilles Deleuze*. (S. M. Seyedi, Trans.) Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- Soltani, Seyed Ali Asqar (2013), *Power, Discourse and Language: Mechanisms of Power Flow in the Islamic Republic of Iran*, Tehran: Ney. (In Persian)
- Sutton, Damian; Martin-Jones, David (2016), *Deleuze Reframed: a Guide for the Arts Students*. (M. Parvaneh Poor, Trans.) Tehran: Farhangestan Honar. (In Persian)
- Tajik, Mohammadreza (2003), *The Experience of Political Game among the Iranians*. Tehran: Ney. (In Persian)
- Tajik, Mohammadreza (2004), *Discourse, Counter-Discourse and the Politics*. Tehran: Institute for Research and Development of Humanities. (In Persian)
- Tajik, Mohammadreza (2005), *The Narrative of Otherness and identity among the Iranians*. Tehran: Farhange Gofteman. (In Persian)
- Tajik, Mohammadreza (2013), *Foolish Teachers: Visibility and Awareness of the Traumatic*, Tehran: Teesa. (In Persian)
- Tajik, Mohammadreza (2014), *Black, White, Gray: Are The Political Realities Made?* Tehran: Teesa. (In Persian)
- Tajik, Mohammadreza (2019), *Bio-Movement: This Movement is not a Movement*. Tehran: Negahe Moaser. (In Persian)
- Yeatman, Anna (2007), “The Subject of Citizenship”, *Citizenship Studies*, 11 (1), 105-115, DOI:10.1080/13621020601099948.
- Zolfaqary, Seyed Mohammad (2011), “Re-Studying Political Islam in Tunisia”, *Regional Research*, 6, 15-51. (In Persian)