

## چگونگی شکل‌گیری گفتمان انقلابی در سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی (با بهره‌گیری از رویکرد گفتمانی لاکائو و موف)

میثم قهرمان<sup>۱\*</sup>

### چکیده

**هدف:** هدف اصلی نوشتار حاضر تبیین چگونگی شکل‌گیری انقلاب اسلامی با بهره‌گیری از رویکرد گفتمانی لاکائو و موف است. بنابراین، در نوشتار حاضر کوشیده‌ایم به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه می‌توان با بهره‌گیری از مباحث گفتمانی لاکائو و موف، و نظرات آن‌ها در باب نحوه‌ی شکل‌گیری «گفتمان انقلابی»، پیروزی انقلاب اسلامی را توضیح داد؟

**روش‌شناسی پژوهش:** در این مقاله از روش‌شناسی کیفی برای اکتشاف چگونگی شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی استفاده شده است. بر این اساس، استدلالاتی تحلیلی ارائه شده که بنیان‌شان بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که از چارچوب مفهومی گفتمانی لاکائو و موف می‌آید.

**یافته‌ها:** همانند آن‌چه لاکائو و موف می‌گویند، مطالبات عمومی برآورده نشده نقش مهمی را در گسترش زنجیره‌ی هم‌ارزی گفتمان انقلابی ایفا کردند، اما گفتمان انقلابی در ایران، نه تحت تأثیر دال تهی «مردم»، بلکه بر اساس دال «اسلام سیاسی شیعی» انسجام خود را در تقابل با «گفتمان اصلاحی» که گزاره‌ی اصلی آن «لزوم سلطنت صرف شاه و نه حکومت کردن او» بود، شکل داد؛ به طوری که حوادثی نظیر اعتراضات طلاب قم در خرداد ۱۳۵۴، درگذشت مشکوک علی شریعتی و مهم‌تر از همه وفات شبه‌ناک مصطفی خمینی و انتشار مقاله‌ی موهون ۱۷ دی ۱۳۵۶، به همراه عدم تساهل امام خمینی (ره) نسبت به پذیرفتن گفتمان اصلاحی، سایر گروه‌های سیاسی و اجتماعی فعال در جامعه را مجاب کرد که از گفتمان اصلاحی فاصله گرفته و ذیل گفتمان انقلابی جمع شوند و به مبارزه با رژیم پهلوی بپردازند.

**نتیجه‌گیری:** گفتمان انقلابی در ایران حاصل گسترش هم‌زمان زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت بود. بنابراین، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای با شکل‌گیری گفتمان انقلابی و پوپولیسم نزد لاکائو و موف دارد.

**کلیدواژه‌ها:** رویکرد گفتمانی لاکائو و موف، گفتمان انقلابی، گفتمان اصلاحی، انقلاب اسلامی، دال تهی، زنجیره‌ی هم‌ارزی و تفاوت.

## مقدمه

طبق رویکرد گفتمانی لاکلائو و موف، سوژگی نتیجه‌ی عمل مفصل‌بندی است و آن را نمی‌توان جدا از گفتمان‌ها تصور کرد؛ گفتمان‌هایی که خود برآیند نیروهای تصادفی هستند و بدین جهت ذاتاً متکثر و متنوع‌اند. بنابراین در این نگاه، (۱) شرط سوژگی انقلابی، وجود گفتمان انقلابی است. (۲) گفتمان انقلابی در شرایط نارضایتی و عدم برآورده شدن مطالبات مردم توسط گفتمان مسلط به‌وجود می‌آید. به‌بیان دیگر، گفتمان انقلابی زمانی رخ می‌دهد که هویت سوژه‌ها دچار «ازجاشدگی» می‌شود و گفتمان حاکم نمی‌تواند آن را ذیل خود سازماندهی کند. (۳) سوژه‌هایی که مطالباتشان توسط گفتمان حاکم برآورده نشده است در یک زنجیره‌ی هم‌ارزی طولانی با یکدیگر متحد می‌شوند و «ما» به منزله‌ی سوژه‌ی جمعی را شکل می‌دهند. بنابراین، مبارزه‌ی طبقاتی از فرآیند ضروری و اجتناب‌ناپذیر تولید به‌سطحی دیگر که مرتبط با هویت فرد است (نه صرفاً به‌عنوان کارگر بلکه به مفهوم عام‌تر، یعنی هر هویت فردی که بخشی از مردم قلمداد شود) نقل مکان می‌کند (هریسون<sup>۱</sup>، ۲۰۱۴: ۴۳). (۴) دال مرکزی گفتمان انقلابی به دلیل ضرورت شمولیتی که از گسترش زنجیره‌ی هم‌ارزی مطالبات محقق نشده حاصل می‌شود، به سمت تهی‌شدن حرکت می‌کند. از این‌رو، وحدت و انسجام ناشی از گفتمان انقلابی، موقتی است و به تبع آن، سوژگی انقلابی، اساساً سوژگی متزلزل (به تعبیر فوکو، سوژگی‌ای که در سرحدات (نه اعماق معرفتی) به سر می‌برد) است، زیرا که هدف اصلی گفتمان انقلابی نه تفاوت‌گذاری‌های عمیق و معنابخش معرفت‌شناختی (که برآمده از عملکرد فعال زنجیره‌ی تفاوت است)، بلکه ایجاد شمولیت با تکیه بر ایجاد زنجیره‌ی هم‌ارزی گسترش یافته و طولانی از مطالبات محقق نشده است تا اتحاد قابل توجهی علیه گفتمان معنابخش، تفاوت‌گذار و ناکارآمد حاکم شکل گیرد.

براین اساس، در این مقاله نشان خواهیم داد که چگونه مطالبات سوژه‌های گوناگون به دلیل استبداد پهلوی دوم و تمرکزگرایی شدید حاکم بر رفتار محمدرضا شاه پاسخ داده نشد و بدین جهت، این مطالبات با گفتمان انقلابی پیوند خوردند. به‌بیان دقیق‌تر، در این نوشتار پس از اشاره‌ی اجمالی به فضای گفتمانی حاکم بر سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی و نحوه‌ی شکل‌گیری گفتمان انقلابی در آن سال‌ها، به بررسی این فرضیه می‌پردازیم که از میان دال‌های مختلف (با زنجیره‌ی هم‌ارزی طولانی)، دال «اسلام سیاسی شیعی» یا همان «تشکیل حکومت اسلامی» توانست وقته‌ها و سوژگی موقتی گفتمان انقلابی را شکل دهد (نه دال تهی «مردم»). بر اساس این سوژگی موقت، هم مبارزات انقلابی علیه گفتمان پهلوی دوم (ناسیونالیسم تجدّدخواه) تداوم می‌یافت و هم این مبارزات در برابر گفتمان اصلاحی‌ای که مدعی بود شاه باید سلطنت کند نه حکومت، شکل منسجم‌تری به خود می‌گرفت.

### پیشینه پژوهش

در زمینه‌ی ظهور گفتمان انقلابی در ایران با استفاده از آرای گفتمانی لاکلاو و موف چندین پژوهش انجام شده که در برخی از آن‌ها رویکرد گفتمانی لاکلاو و موف صرفاً نقش روکشی ظاهری را ایفا می‌کند. در این تحقیقات بدون پایبندی به مقتضیات این روش، تحلیلی از شکل‌گیری گفتمان انقلابی ارائه می‌شود که در صورت حذف مباحث گفتمانی نیز کوچکترین تغییری در نتایج رخ نخواهد داد. برای مثال، در مقاله‌ی «شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران» نوشته‌ی مهدی رهبری، گفتمان انقلابی در ارتباط با بحران هویتی ایجاد شده در دوران پهلوی فهمیده می‌شود؛ تحلیل معرفت‌شناختی‌ای که ارتباط چندانی با مباحث گفتمانی لاکلاو و موف در باب ظهور گفتمان انقلابی ندارد.

در مقاله‌ی دیگری تحت عنوان «امر سیاسی، شکل‌گیری و هژمونی‌شدن گفتمان انقلابی اسلام سیاسی در ایران» نوشته‌ی محمدباقر خرمشاد و جواد جمالی، شکل‌گیری گفتمان انقلابی مذهبی در ایران به رویکرد آنتاگونیستی گفتمان پهلوی در قبال گفتمان مذهبی ربط داده شده است. از نظر نویسندگان چنین رویکردی موجب سیاسی‌شدن گفتمان مذهبی گردید. تحلیل فوق نیز ارتباط چندانی با ظهور گفتمان انقلابی و پوپولیسم نزد لاکلاو و موف ندارد.

محمدرضا تاجیک در مقاله‌ای با عنوان «غیریت و هویت، شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران» تلفیقی از رویکرد گفتمانی لاکلاو و موف و همچنین نظرات فوکو درباره‌ی انقلاب اسلامی را به کار می‌گیرد تا نشان دهد دو عامل در هژمونیک‌شدن یک گفتمان نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا می‌کنند: «۱) قابلیت حصول و یا در دسترس بودن آن و ۲) مقبولیت و مشروعیت آن» (تاجیک، ۱۹۹۸: ۱۰۰). از نظر تاجیک گفتمان اسلام انقلابی به علت فراگیری‌اش توانست سلسله‌ای سازواره از هویت‌های متمایز ایجاد نماید. بدین ترتیب، او در تحلیل خود وجوه پوپولیستی گفتمان انقلابی در ایران را پررنگ می‌کند و معتقد است: «چنین همگرایی‌ای نه حاصل صرف تعریف یک دشمن واحد (رژیم پهلوی) و یا قرارگرفتن شاه در ثقل تمامی گفتمان‌های مبارزاتی بود، بلکه علت اصلی را می‌باید از یکسو در بازتاب دقایق انقلابی سایر گفتمان‌ها (همچون: جهت‌گیری‌های «ضدامپریالیستی»، «ضدسرمایه‌داری و طبقه مرفه»، «تمایلات و گرایش‌های مردمی»، تکیه بر مردم تهیدست و پابرهنه»، «نوید جامعه‌عاری از سلسله‌مراتب اشرافی»، «نشاندن کار به جای سرمایه»، «ترجیح مالکیت عمومی بر مالکیت خصوصی»، «تأکید بر آزادی و استقلال»، «تأکید بر رهایی تمامی ملت‌های در بند»، «محترم شمردن حقوق انسان‌ها» و ...) و از جانب دیگر در تعریف مصداق‌هایی به مراتب مترقی‌تر، کاربردی‌تر، پرروح‌تر و البته بومی‌تر برای مفاهیم و سمت‌گیری‌های فوق جستجو کرد» (تاجیک، ۱۹۹۸: ۱۰۲).

برخلاف آثار فوق، در این نوشتار تلاش می‌شود، ضمن تبیین دقیق‌تر آرای لاکلاو و موف در باب گفتمان انقلابی و پوپولیسم، بر وجه تمایز‌گذارانه‌ی گفتمان انقلابی در پیش از پیروزی انقلاب اسلامی نیز توجه بیشتری شود. همچنین می‌کوشیم شکل‌گیری آن را در ارتباط با حوادثی که باعث برجسته‌شدن دال مرکزی «اسلام سیاسی شیعی» در گفتمان انقلابی شد، تحلیل کنیم. به بیان دیگر، وجه نوآورانه‌ی مقاله‌ی

حاضر اثبات این موضوع است که در گفتمان انقلابی اسلام شیعی، دال مرکزی صرفاً به سمت تهی شدن حرکت نکرد، بلکه برای گروه‌های مختلف سیاسی، زنجیره‌ی تمایزگذارانه‌اش بارز بود، آن‌ها (که غالباً طرفدار گفتمان اصلاحی یعنی سلطنت شاه، نه حکومت او بودند) در آن زمان به دلیل تسلط گفتمان انقلابی در جامعه، چاره‌ای جز پذیرفتن آن نداشتند. بنابراین، به دلیل وجه تمایزگذارانه‌ی بارز گفتمان انقلابی شیعی (این وجه حداقل برای گروه‌های سیاسی موجود به‌وضوح قابل تشخیص بود) نمی‌توان آن را گفتمانی پوپولیستی به‌شمار آورد.

### چارچوب نظری: گفتمان انقلابی نزد لاکلاو و موف

لاکلاو و موف گفتمان را تثبیت معنا درون یک قلمرو خاص تعریف کرده‌اند. طبق این تعریف گفتمان‌ها معنای جهان اجتماعی را می‌سازند؛ آن‌ها معتقد به گفتمانی بودن تمام موضوعات و رفتارها هستند (هوارت، ۲۰۰۰: ۱۳۹). لاکلاو و موف در توضیح منظور خود از گفتمان از اصل اختیاری بودن نشانه‌های سوسور بهره برده‌اند. این اصل بیان می‌کند که یک نشانه‌ی زبانی ترکیبی از دال و مدلول است و رابطه‌ی میان دال و مدلول در یک نشانه‌ی زبانی کاملاً اختیاری است. پیامد مهم این اصل آن است که نظام زبانی واقعیت را مفصل‌بندی می‌کند (اسمیت<sup>۱</sup>، ۱۹۹۹: ۸۵). با این حال، آن‌ها با پذیرش رویکردی پساساختارگرایانه، رویکرد ساختارگرایانه‌ی سوسور میان دال و مدلول را رد می‌کنند: پساساختارگرایی برلغزش بین دال و مدلول - بین یک نشانه و دیگری، بین یک مفهوم و مفهوم دیگر - و در نهایت به این موضوع که معنی همواره جایگزین می‌شود، تأکید دارد (سیتز<sup>۲</sup>، ۱۹۹۲: ۶۱). این رویکرد به دنبال رها کردن آشکار هر نوع ارجاع به نوعی مرکز، سوژه، مرجع برتر یا بنیان است (دریدا<sup>۳</sup>، ۱۹۷۸: ۲۸۶). این کار از طریق واسازی متن انجام می‌شود. از این منظر، هرگز چیزی جز نوشتار وجود نداشته است، زندگی واقعی نیز یک متن است و لذا می‌توان آن را واسازی کرد (دریدا، ۱۹۷۶: ۱۵۸). براساس توضیحات فوق، پیروزی هر گفتمان محصول توانایی دسترسی آن است، یعنی در دسترس بودن در موقعیتی که هیچ گفتمان دیگری خود را به‌عنوان جایگزین واقعی هژمونیک نشان نداده باشد (لاکلاو<sup>۴</sup>، ۱۹۹۰: ۶۶). در واقع مطابق نظر لاکلاو و موف سیاست، سازماندهی جامعه به شیوه‌ای خاص می‌باشد به‌طوری‌که گفتمان‌های متفاوت بر سر این سازماندهی با هم به رقابت می‌پردازند. سیاست به‌عنوان فضایی برای بازی فهمیده می‌شود که هیچ‌گاه بازی با حاصل جمع صفر نیست، زیرا بازیگران و قواعد هیچ‌گاه روشن نیستند. این بازی یک نام دارد و آن هژمونی است (لاکلاو و موف<sup>۵</sup>، ۱۹۸۵: ۱۹۳).

- 
1. Smit
  2. Seiter
  3. Derrida
  4. Laclau
  5. Mouffe

از نظر لاکلاو و موف سازماندهی جامعه از طریق عمل مفصل‌بندی انجام می‌شود. از طریق عمل مفصل‌بندی عناصر به‌عنوان دال‌های شناوری که هنوز معنای آن‌ها تثبیت نشده است، حول دال مرکزی و معنابخش خاصی به‌وقته (اجزاء) تبدیل و بدین‌ترتیب دارای هویتی نو می‌شوند. لاکلاو و موف در کتاب «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی»<sup>۱</sup> مفصل‌بندی را چنین تعریف می‌کنند: «مفصل‌بندی را هرگونه کنشی می‌نامیم که رابطه‌ای را میان مجموعه‌ای از عناصر برقرار می‌کند به‌گونه‌ای که هویت آن‌ها در نتیجه‌ی عمل مفصل‌بندی تغییر یابد. از نظر ما کلیت ساختاریافته‌ی ناشی از عمل مفصل‌بندی گفتمان نامیده می‌شود. جایگاه‌های مبتنی بر منطق تفاوت تا زمانی که درون یک گفتمان مفصل‌بندی شوند، وقته نامیده می‌شوند. در مقابل، تفاوتی را که در قالب گفتمان مفصل‌بندی نشده است، عنصر می‌نامیم» (لاکلاو و موف، ۱۹۸۵: ۱۰۵).

در عمل مفصل‌بندی دال‌های اصلی با یکدیگر در زنجیره‌ی هم‌ارزی ترکیب می‌شوند. این دال‌ها نشانه‌هایی بی‌محتوایند؛ یعنی به‌خودی‌خود بی‌معنایند تا اینکه از طریق زنجیره‌ی هم‌ارزی با سایر نشانه‌هایی که آن‌ها را از معنا پر می‌کنند، ترکیب می‌شوند و در مقابل هویت‌های منفی دیگری قرار می‌گیرند که به نظر می‌رسد تهدیدکننده‌ی آن‌ها باشند؛ در مقابل منطق تفاوت، به‌خصلت متکثر جامعه اشاره دارد و در اینجاست که مفهوم «خصوصیت» و «غیر» برجسته می‌شود. زنجیره‌ی هم‌ارزی در تقابل با خصم و غیر ایجاد می‌شود. منطق تفاوت به تمایزات و مرزهای موجود میان نیروهای موجود تأکید می‌کند و منطق هم‌ارزی می‌کوشد از طریق مفصل‌بندی بخشی از این نیروها، تمایزات آن‌ها را کاهش داده و آنان را از طریق جذب عناصر شناور و تبدیل آن‌ها به‌وقته، در مقابل یک «غیر» منسجم نماید. بنابراین منطق هم‌ارزی شرط وجود هر صورت‌بندی است (حقیقت و حسینی‌زاده، ۲۰۰۸: ۱۱۲-۱۱۳).

### ظهور پوپولیسم به‌مثابه‌ی گفتمانی با دال تهی «مردم»: ممکن شدن «مردم» به‌مثابه‌ی سوژه‌های انقلابی در برابر دستگاه حاکم

دال مرکزی زمانی که زنجیره‌ی هم‌ارزی گفتمان، طولانی باشد و از گستره‌ی شمولیت بالایی برخوردار باشد به دال تهی تبدیل می‌شود. این موضوع نزد لاکلاو، امکان سخن گفتن از «مردم» و «سوژه‌ی انقلابی» را در تقابل با دستگاه حاکم و سازمان سیاسی فراهم می‌آورد و از این طریق پوپولیسم که پیش از لاکلاو مبحثی به حاشیه رانده شده و کم‌ارزش در ادبیات سیاسی محسوب می‌شد، این بار در هیمنه‌ی جدیدی در مرکز توجه قرار می‌گیرد و دوباره به‌گونه‌ای خاص وارد منطق سیاست می‌شود. زنجیره‌ی هم‌ارزی، تفاوت‌ها را درون گفتمان می‌پوشاند و تکثر ذاتی جامعه را نظم و انسجام می‌بخشد. به‌عبارتی، دال‌های اصلی که نشانه‌هایی فاقد محتوا هستند یعنی فی‌الذات معنایی ندارند از طریق زنجیره‌ی هم‌ارزی با سایر نشانه‌هایی که آن‌ها را از معنا پر می‌کنند، ترکیب می‌شوند و بدین‌ترتیب، در

مقابل هویت‌های منفی دیگر قرار می‌گیرند؛ هویت‌هایی که تهدیدکننده‌ی آن‌ها به نظر می‌رسند (دوس، ۲۰۰۳: ۱۶۵).

منطق هم‌ارزی باعث تضعیف ویژگی افتراقی هویت‌های اجتماعی موجود در زنجیره می‌شود. همان‌طور که منطق تفاوت حاکم بین برهه‌های گفتمانی، هویت‌های آن‌ها را در رابطه‌هایی افتراقی برمی‌سازد، منطق هم‌ارزی هویت اجزاء خود را بر اساس روابط تشابه بر پایه‌ی نفی - بواسطه‌ی امر بیرونی سازنده - می‌سازد. البته هویت حاصل از هم‌ارزی، ماهیت افتراقی هویت‌ها و مطالباتی را که به هم پیوسته‌اند، باطل نمی‌کند. اما جدایی آن‌ها از بین می‌رود و موجب همبستگی میان سوژه‌های مطالبه می‌شود. بدین ترتیب با شکل‌گیری موفقیت‌آمیز یک زنجیره‌ی هم‌ارزی، مطالبات دموکراتیک مجزا اکنون به مطالبات جمعی پوپولار تبدیل شده‌اند و سوژه‌ی پوپولار شکل می‌گیرد. مطالبات پوپولار «مردم» را به یک عامل تاریخی بالقوه تبدیل می‌کنند. بنابراین بازتجمیع مطالبات، اولین پیش‌شرط مفصل‌بندی سیاسی است که پوپولیسم نام دارد (تاجیک و شکورزاده، ۲۰۱۹: ۶۶). برای فهم مطالبات جمعی پوپولار شکل گرفته از زنجیره‌های هم‌ارزی که ظهور پوپولیسم را با تهی کردن دال مرکزی ممکن می‌کند، ذکر مثال زیر خالی از لطف نیست.

گروه بزرگی از مهاجران کشاورز را تصور کنید که در حلیه‌ی آبادها در حاشیه‌ی یک شهر صنعتی در حال توسعه مستقر شده‌اند. مهاجران گهگاهی مطالباتی را از سازمان یا تشکیلات سیاسی خواستار می‌شوند (برای مثال، مشکلات بهداشتی یا مسکن). اگر سازمان سیاسی مطالبات را برآورده یا محقق نکند، آن‌ها روی هم انباشته می‌شوند... حال این فقدان ناشی از برآورده نشدن مطالبات به چیزی بسیار ملموس یعنی سازمان یا تشکیلات سیاسی معطوف خواهد شد و در زمانی خاص، مطالبه‌گرانی که درخواست‌هایشان برآورده نشده می‌کوشند تا نامی برای خود دست و پا کنند. لفظ پوپولیسم دقیقاً در همین جا است که پدیدار می‌شود. افرادی با مطالبات محقق نشده یکدیگر را «مردم» خطاب می‌کنند و تشکیلات سیاسی را الیگارش‌ی یا دستگاه حاکم می‌نامند. در این حالت «مردم» به نام آن‌چه لاکلائو دال تهی می‌نامد (یعنی مفاهیمی نظیر عدالت یا برابری که معنایی جز مخالفت با وضعیت برآورده نشده‌ای که در آن مردم خودشان را می‌یابند، ندارد)، با الیگارش‌ی یا دستگاه حکومتی مبارزه خواهند کرد. از نظر لاکلائو، پوپولیسم یعنی این گفتمان آنتاگونیستی رادیکال میان «مردم» و «دم و دستگاه حاکم» به نام مفاهیمی که در واقع تهی هستند (موریرا، ۲۰۲۰: ۲۶۸) (مفاهیمی که درون یک زنجیره‌ی هم‌ارزی طولانی جای گرفته‌اند).

هم‌گرایی کثیری از مطالبات اجتماعی برآورده نشده و ناتوانی سیستم نهادی در جذب افتراقی آن‌ها موجب گسستی پوپولیستی می‌شود. این گسست، شکافی آنتاگونیستی میان دو اردوگاه است. زنجیره‌ی هم‌ارزی همراه می‌شود با تقسیم جامعه به دو اردوگاه متخاصم: اردوگاه قدرت و اردوگاه ستم‌دیدگان. مرزی میان «ما» و «آن‌ها» کشیده می‌شود و در اردوگاه «ما» سوژه‌های منفرد و ناهمگن به واسطه‌ی مفصل‌بندی مطالبات پاسخ‌نگرفته به سوژه‌ی مردمی تبدیل می‌شود. قرارگرفتن خصمانه‌ی ما در مقابل آن‌ها به مطالبات وجه مبارزه‌گرانه می‌دهد. «دشمن» عنصر بیرونی برسازنده‌ی است که مردم را می‌سازد.

پوپولیسیم بدون برساخت گفتمانی یک دشمن نمی‌تواند شکل بگیرد. باید شکاف یا مرزی میان مردم و دشمن ایجاد شود. بنابراین حداقل دو پیش‌شرط برای پوپولیسیم وجود دارد: اول، به‌وجود آمدن یک مرز آنتاگونیستی است که مردم را از قدرت جدا کند. دوم، مفصل‌بندی هم‌ارز مطالبات است که امکان به‌وجود آمدن مردم را محقق کند (تاجیک و شکورزاده، ۲۰۱۹: ۶۷).

البته لاکلاو از پیش‌شرط سوم نیز سخن می‌گوید که تا زمانی که بسیج سیاسی به سطح بالاتری نرسد و اقناع‌سازی گسترده‌ی گفتمانی بر سر نظام دلالت‌جایگزین (برای مثال در یک کنش انقلابی) صورت نگیرد، به‌وجود نمی‌آید. لاکلاو این پیش‌شرط سوم را چنین بیان می‌کند: اتحاد این مطالبات مختلف (که تا این مقطع رابطه‌ی هم‌ارزی‌شان از یک احساس همبستگی مبهم فراتر نرفته بود) در یک نظام دلالت‌پایدار (لاکلاو، ۲۰۰۵: ۷۴).

### مطالبات انباشته‌شده‌ی جامعه‌ی ایران در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی (به‌منابه‌ی اولین مرحله‌ی ظهور گفتمان انقلابی در اندیشه‌ی لاکلاو و موف)

پیش‌شرط شکل‌گیری گفتمان انقلابی، مطالبات انباشته‌شده‌ی افرادی (هویت‌های «از‌جاکنده‌شده») است که در یک زنجیره‌ی هم‌ارزی طولانی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و دال مرکزی خاصی هرچند به صورت موقتی انسجام آن‌ها را شکل می‌دهد. به‌طور معمول در نظام‌های تمرکزگرا و اقتدارگرا شاهد شکل‌گیری چنین مطالبات محقق‌نشده هستیم.

قدرت سیاسی در عصر پهلوی دوم بر پایه‌ی حاکمیت مطلقه‌ی شاه و اطاعت و فرمانبرداری از او استوار بود و سیستم، با کمک مستشاران خارجی به صورت نسبتاً کارایی در خدمت اهداف نظام که همانا تثبیت و تحکیم قدرت سیاسی بود، عمل می‌کرد (محمدی، ۱۹۹۵: ۱۰۴). بدیهی است که در چنین فضایی مطالبات عمومی همواره فدای خواسته‌های زیاده‌خواهانه‌ی قدرت مطلقه‌ی شاه می‌شد و امکان برآورده‌شدن از آن‌ها سلب می‌گردید. اهمیت ندادن به مطالبات عمومی تا اندازه‌ی زیادی ناشی از استقلال و بی‌نیازی شاه از طبقات اجتماعی و تمرکزگرایی بالای پهلوی دوم و روحیه‌ی اقتدارگرایانه‌ی محمدرضاشاه بود.

از نظر اسکاچ پل، «دولت‌های رانته‌ی که به برکت عواید بادآورده‌ای همچون دلارهای نفتی اداره می‌شوند، می‌توانند مستقل از طبقات اجتماعی باشند. مخارج این دولت‌ها و هزینه‌های تشکیلات عظیم بوروکراسی در آن‌ها از طریق اخذ مالیات‌های عمومی فراهم نمی‌آید تا آن‌ها را به طبقات اجتماعی متکی سازد؛ بلکه سودهای بادآورده و عوایدی که به منابع مالیاتی اتکا ندارد، پشتوانه‌ی این دولت‌ها به شمار می‌آید. همین مسئله به نوبه‌ی خود به نقطه ضعف این نظام مبدل شده و به مثابه پاشنه آشیل آنهاست و

۱. هویت‌هایی که ذیل گفتمان حاکم جای نمی‌گیرند.

هنگامی که انقلابی در شرف وقوع است تمام طبقات علیه آن موضع گرفته و دولت خود را فاقد هرگونه پایگاه اجتماعی می‌بینند (چون از قبل به آن حاجتی نداشته‌اند)» (حجاریان، ۱۹۹۶: ۱۴۲).

در کتاب‌های خاطراتی که اطرافیان شاه پس از سقوط و مرگ او نوشته‌اند، به اتفاق، همه او را فردی دانسته‌اند که به بیماری روانی خودبرتربینی و کیش شخصیت مبتلا بوده است. درباب عدم اعتقاد شاه به گفتگو و مشاوره در باب امور جاری مملکت، خاطره‌ی محمد یگانه، رئیس بانک مرکزی شاه، از ملاقات شاه با صدام حسین در سال ۱۹۷۵ در الجزایر خواندنی است: «عراقی‌ها تعداد زیادی حقوقدان و غیره آورده بودند، تمام کارهایی که می‌کردند، پوزیسیونی که می‌گرفتند تمام حساب شده بود، ولی شاه تمام کارها را مخصوصاً که نشان بدهد ایشان بحرالعلوم است و صاحب قدرت کامل، خودش مذاکرات را انجام می‌داد، نه از وزارت خارجه کسی باشد پیشش، نه از کسی حرفی یا مشورتی بکند» (یگانه، ۲۰۰۵: ۳۲۵). به‌تعبیر ارتشبد فریدون جم در سال‌های آخر، نخست‌وزیر خود اعلیحضرت بود، وزیر خارجه اعلیحضرت بود، وزیر اقتصاد اعلیحضرت بود. وزرا فقط مجری دستورات بودند. درخصوص بی‌اعتنایی شاه به وزرایش، علم از ملاقات هنری کیسینجر با شاه خاطره‌ای را نقل می‌کند: «... شاهنشاه مقرر فرمودند کیسینجر تنها شرفیاب باشد. من به جای وزیر خارجه خجالت کشیدم...» (علم، ۱۹۹۲: ۷۸).

تمرکزگرایی محمدرضاشاه تا حدی بود که او تاب استقلال و محبوبیت افراد نزدیک به دربار را نیز نداشت. شاه اصولاً با هر سیاستمدار مستقل و محبوبی کنار نمی‌آمد. داریوش همایون، وزیر اطلاعات و جهان‌گردی کابینه‌ی جمشید آموزگار در پاسخ به این پرسش که «چرا شاه از قوام خوشش نمی‌آمد؟» چنین می‌گوید: «شما یک رهبر سیاسی و نظامی برجسته را در تاریخ ۳۷ ساله‌ی سلطنت محمدرضاشاه نشان بدهید که مورد علاقه‌ی شاه بوده باشد. او اصولاً با هر آدم مستقلی مخالف بود و اگر زورش نمی‌رسید با تحریکات او را از میدان بدر می‌کرد، این در طبیعت شاه بود، به‌هیچ‌وجه نمی‌توانست کسی را که از خودش قوی‌تر بود، تحمل کند. قوام‌السلطنه معتقد بود که شاه بایستی سلطنت کند و نه حکومت» (همایون، ۲۰۰۷: ۱۰۴).

یکی از نتایج منطقی خودبرتربینی و تمرکزگرایی شاه، فساد، هدر کردن منابع و دشمن‌تراشی بود. افزایش درآمد کشور به دلیل فروش چندبرابری منابع نفتی، فساد شاه، خاندان پهلوی و دربار را تشدید کرد و بر خشم عمومی افزود. صدور نفت خام از ۷۳ میلیون تن در سال ۱۳۴۲ به ۳۰۲ میلیون تن در سال ۱۳۵۳ رسیده بود و هیچ سودی جز تورم و گرانی برای مردم نداشت (صلواتی، ۲۰۱۷: ۷۸).

علاوه بر طبقه‌ی تازه‌شکل‌گرفته‌ی فاسدان اقتصادی که موجب شد تا توزیع ناعادلانه‌ی ثروت در میان مردم آشکارتر شود، فساد گسترش‌یافته‌ی درباریان در اواخر سلطنت پهلوی، بیش از پیش خشم عمومی را برانگیخت. فریدون هویدا در کتاب «سقوط شاه» به نقل از برادرش امیرعباس درخصوص فساد در دربار شاه چنین آورده است: «تو نمی‌توانی درک کنی که در دربار چه می‌گذرد، مسابقه‌ی غارتگری است. لانه‌ی فساد است... من بارها با ارباب راجع به مسائل دربار صحبت کرده‌ام... و بیش از هزار دفعه به او



تذکر داده‌ام که اگر بناست با فساد مبارزه شود بایستی این کار را از خانه‌ی خود آغاز کند» (هویدا، ۱۹۹۵: ۳۹).

علاوه بر موارد فوق، وابستگی تحقیرآمیز شاه به ابرقدرت‌های جهانی نظیر آمریکا و انگلیس و نفوذ آن‌ها در تصمیمات اساسی کشور خشم عمومی را نسبت به رژیم پهلوی دوچندان کرده بود. نفوذ آمریکا در ایران به گونه‌ای بود که شاه برای انتصاب نخست‌وزیر خود باید ابتدا موافقت رئیس‌جمهور آمریکا را جلب می‌کرد. امینی در کتاب خاطراتش درباره‌ی مصاحبه‌ی شاه که در اوایل آبان ۱۳۵۷ در روزنامه‌های تهران منتشر شد و در آن به صراحت گفته بود که به خواست کندی (رئیس‌جمهور وقت آمریکا)، امینی را به نخست‌وزیری منصوب کرده بودم، چنین می‌گوید: «برای من که بد نشد، آبروی مملکت رفته است: یک شاه مملکتی می‌گوید آقا، من دکتر امینی را نمی‌خواستم، «کندی» گفت و من هم قبول کردم!... شاه آدمیست که واقعاً اصلاً طرز فکرش درست نیست. یک آدمی آبروی خودش و مملکت خودش را ببرد و بعد هم به مخالفین مسجل کند که بله، بنده نوکر آمریکائی‌ها هستم؟ گفتم خوب، در هر صورت از من چیزی کم نمی‌شود، جز این که خودش را خراب کند و مقدمات همین کار [انقلاب] هم شد واقعاً» (امینی، ۱۹۹۷: ۱۳۲-۱۳۳).

شاه علاوه بر عدم توجه به خواسته‌های مردم، با اعتقادات صادقانه‌ی آنان نیز به ستیز برخاست و همین عدم توجه به خواست قلبی مردم، مهمترین عامل جدایی او از ملت بود. این برخورد نابخردانه‌ی شاه برای کشوری که اکثریت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، به منزله‌ی یک خودکشی سیاسی بود. محمدرضا مؤنست مردم با دین، روحانیت و علمای شیعه را که ریشه در قرون گذشته داشت، به فراموشی سپرده بود. در نتیجه بزرگترین واقعیت جامعه را در حاشیه قرار داده بود و هر چقدر تلاش می‌کرد تا رابطه‌ی خود را از طریق اصلاحات اجتماعی و جذب محبوبیت با مردم برقرار سازد، کمتر موفق می‌شد. بدین‌گونه بود که تمام فعالیت‌های رژیم در بستر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جوابگوی نیاز اصلی مردم نشد و در نهایت به سقوط او منجر شد (اقدسی، ۲۰۱۰: ۳۶).

بنابراین، برآورده نشدن مطالبات عمومی عامل مشترکی را در انقلاب اسلامی شکل داد و آن «نفرت» بود. نفرتی که از عوامل مختلفی سرچشمه می‌گرفت. عده‌ای به خاطر اعتقادات مذهبی که کمرنگ شده بود و به آن بی‌توجهی می‌شد، عده‌ای از این که ثروت ملی به باد داده می‌شد، گروهی از فساد مالی، اداری و اخلاقی و جمعی از وابستگی رژیم به بیگانگان و اعمال فشار و رفتارهای فاشیستی رژیم ناراضی بودند و در نتیجه نفرت پیدا کرده بودند (کاتوزیان، ۱۹۸۱: ۳) و مطالبات محقق‌نشده‌شان زمینه را برای ظهور و گسترش گفتمان انقلابی با زنجیره‌ی هم‌ارزی طولانی (اتحاد مطالبات متنوع محقق‌نشده) فراهم کرد؛ گفتمانی که به ویژه در دو سال پایانی سلطنت پهلوی با دال مرکزی «اسلام سیاسی شیعی» انسجام خاصی پیدا کرد.

## عبور از گفتمان اصلاحی به گفتمان انقلابی با دال مرکزی «اسلام سیاسی شیعی» (تشکیل حکومت اسلامی)

در بخش قبل به بررسی این موضوع پرداختیم که پیش شرط شکل‌گیری گفتمان انقلابی یعنی انباشت مطالبات محقق‌نشده در دهه‌ی پنجاه هجری شمسی در ایران وجود داشت. در ادامه نشان خواهیم داد که چگونه مطالبات محقق‌نشده به ویژه در دو سال منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی به تدریج ذیل دال مرکزی اسلام سیاسی شیعی درون یک زنجیره‌ی هم‌ارزی طولانی گرد هم آمدند و گفتمان انقلابی را از یکسو در مقابل گفتمان پهلوی دوم (ناسیونالیسم تجددخواه) و از سوی دیگر، در برابر این گفتمان اصلاحی که «شاه باید سلطنت کند و نه حکومت» شکل دادند.

شاه پس از تبعید امام خمینی(ره) به ترکیه در آبان ۱۳۴۳، از خطر اسلام‌گرایی آسوده شد و بزرگترین دشمن خود را از آن پس کمونیسم قلمداد می‌کرد. شاه و رسانه‌های حکومتی حتی اعتراضات طلاب قم در خرداد ۱۳۵۴ را نیز به مارکسیست‌های اسلامی نسبت دادند تا در برابر گروه‌های چپ‌گرا همراهی جامعه‌ی مذهبی و مراجع دینی را داشته باشند، درحالی‌که مهم‌ترین خواسته‌های معترضین خرداد ۱۳۵۴، بازگشت امام خمینی(ره) به وطن بود. در گزارش روزنامه کیهان از این اعتراضات چنین آمده است: «دستگیرشدگان شورش قم اعتراف کرده‌اند که نشریات مربوط به گروه‌های تروریست خارجی را بین محصلین حوزه‌ی علمیه قم توزیع می‌کرده‌اند و برای مارکسیست‌های اسلامی تبلیغ می‌کرده‌اند. آن‌ها مخالف اصول بنیادین حزب رستاخیز ملت ایران هستند. افراد دستگیرشده ... به کسوت روحانی درآمده و ... ایجاد اغتشاش و بی‌نظمی نمودند ... هنگامی که مأموران انتظامی درصدد متفرق کردن آنان برآمدند؛ در خیابان‌های قم با چوب و چماق و سنگ به مأموران حمله کردند. آن‌ها شعارهای کمونیستی می‌دادند و پرچم قرمز در دست داشتند» (قمری تبریزی، ۲۰۱۸: ۵۲).

امام خمینی(ره) برخلاف برخی مراجع نظیر آیت‌الله گلپایگانی و آیت‌الله شریعتمداری که توطئه‌ی کمونیستی بودن اعتراضات مذکور را باور و آن را محکوم کرده بودند، اعلامیه‌ای در باب اعتراضات صادر کرد و در آن کوشید توطئه‌ی حکومت پهلوی را افشا کند: «اینجانب به ملت بزرگ و عزیز ایران پس از تسلیت در این مصیبت‌های دلخراش و تسلیت در اهانت به قرآن کریم و حریم اهل‌بیت طهارت علیهم‌السلام و تسلیت در واقعه ۱۵ خرداد ۴۲ و ۱۷ هفده خرداد ۵۴، تبریک می‌گویم بر این روشنفکری و آزادمنشی، تبریک می‌گویم بر طلوع صبح آزادی و قطع ریشه استعمار و عمال خبیث آن، سلام من به مقتولان و مصدومان ۱۵ خرداد، سلام من بر مصدومان و مظلومان ۱۷ خرداد...» (امام خمینی، ۲۰۱۴: ۱۰۰).

با وجود تلاش‌های دستگاه حکومت پهلوی برای منتسب کردن اعتراضات خرداد ۱۳۵۴ به مارکسیست‌های اسلامی، باید گفت که این اعتراضات نخستین نشانه‌های ظهور یک جریان انقلابی شیعه بود. تا پیش از آن، عمده‌ی انتقادات مراجع تقلید متوجه صنعت فرهنگ غالبی بود که غرب‌زدگی افسارگسیخته‌ی جامعه را در پی داشت اما موضوع مشروعیت نظام پادشاهی به ندرت در گفتمان انتقادی

آن‌ها راه می‌یافت. می‌توان با اطمینان گفت که تا خرداد ۱۳۵۴ عمده جریان‌های سیاسی فعال در ایران در پی اصلاح رژیم پهلوی بودند و هنوز گمان می‌کردند که مطالبات برآورده‌نشده‌ی آن‌ها با اصلاح نظام تحقق می‌یابد. به بیان دیگر، مجموعه اتفاقاتی که منجر به شکل‌گیری جنبش انقلابی شد خارج از آن حلقه‌های سیاسی و نظری رخ داد که هدف اصلی‌شان این بود که نظام پادشاهی بار دیگر به اصول واقعی قانونی‌اش ملزم و متعهد گردد. به غیر از جنبش چریکی رادیکال، که ساواک قبلاً ظرفیت عملیاتی‌اش را از میان برده بود، سایر بازیگران صحنه‌ی سیاسی (یعنی لیبرال‌های جبهه ملی و نهضت آزادی و کمونیست‌های حزب توده) پیرو این آرمان قانون اساسی بودند که شاه باید سلطنت کند نه حکومت (قمری تبریزی، ۲۰۱۸: ۶۱).

درحقیقت، مطالبات و اعتراضات مردم در خرداد ۱۳۵۴ و پس از آن، درگذشت مشکوک علی شریعتی که به اعتقاد نیکی کدی بیشترین نقش را او در آماده کردن جوان‌های ایران برای قیام انقلابی داشت (کدی، ۱۳۷۵: ۳۶۷)، نفرتی عظیم را در دل مردم برجای گذاشت و چندی بعد، یعنی پس از درگذشت مصطفی خمینی دوباره مانند آتشی زیر خاکستر شعله‌ور شد. رحلت فرزند امام، تا حد زیادی زمینه‌ساز عبور از گفتمان اصلاحی بود (گفتمانی که در پی آن بود که شاه باید سلطنت کند و نه حکومت) و از آن پس گروه‌های مختلف سیاسی کوشیدند تا خود را ذیل گفتمان انقلابی اسلام شیعی جای دهند. نکته‌ی جالب توجه این‌که جواد طالعی یکی از دست‌اندرکاران برنامه‌ی شب‌های شعر گوته در خاطرات خود صراحتاً به این موضوع اشاره می‌کند که اتفاقاتی که بعد از این برنامه رخ داد (به طور خاص اتفاقاتی نظیر درگذشت مصطفی خمینی و انتشار مقاله موهون ۱۷ دی ۱۳۵۶) نام آیت‌الله خمینی را بیش از پیش بر سر زبان‌ها انداخت و زمینه‌ساز انقلاب شد، نه حوادثی نظیر شب‌های شعر گوته، زیرا تا پیش از بر سر زبان افتادن نام آیت‌الله خمینی، همگان خواستار اصلاح نظام سیاسی و جامعه‌ی ایران بودند:

«در سال‌های اخیر، بسیاری بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که نخستین و آخرین همایش ده‌ها شاعر و نویسندگان ایرانی در مهرماه سال ۱۳۵۶ به روند انقلابی که در بهمن ماه یک سال بعد به حکومت پادشاهی در ایران پایان داد و جمهوری اسلامی را جایگزین آن کرد، سرعت بخشید. این ادعا، از این منظر درست است که ده شب شعر پس‌لرزه‌هایی هم داشت که در دانشگاه صنعتی آریامهر و چند همایش سیاسی و فرهنگی دیگر به رودرویی نیروهای امنیتی و پلیس با دانشجویان و روشنفکران انجامید و شرایط را با سرعتی بیش از حد انتظار حکومت و مخالفان بحرانی کرد.

اما برخورد واقع‌گرایانه با تاریخ ایجاب می‌کند که این نکته را فراموش نکنیم: هنگام برگزاری این شب‌ها و حتی تا ماه‌ها پس از آن، هر چند می‌شد پیش‌بینی کرد که رفاه اقتصادی ناشی از ورود دلارهای نفتی، بدون گشایش سیاسی، حکومت و جامعه را با چالش‌های سترگی روبرو خواهد کرد، اما هیچ‌کس تصور نمی‌کرد که جامعه ایران شاهد انقلاب باشد. در آن زمان در اجتماعات اصولاً نامی هم از آیت‌الله خمینی شنیده نمی‌شد. جامعه ایران، در آن مقطع، خواستار اصلاح ساختارهای حکومتی و تامین آزادی‌های

سیاسی بود. همه اسنادی که از آن دوران برجای مانده‌اند این را ثابت می‌کنند. اتفاقات بعدی بود که این مسیر را کاملاً عوض و به انقلاب منتهی کرد» (طالعی، ۲۰۱۱).

حسین بشیریه نیز در کتاب «زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران» معتقد است که سازماندهی اعتراضات عمومی یا به تعبیر نوشتار حاضر، شکل‌گیری گفتمان انقلابی با درگذشت مصطفی خمینی آغاز شد. او ضمن اشاره به این که تا پیش از این حادثه شاهد اعتراضات خودجوش نظیر اعتراضات کارگران جنوب در سال ۱۹۷۷ [۱۳۵۶] یا اعتراضات خودجوش دانش‌آموزان دبیرستان و عابریان در اطراف میدان توپخانه و در مجاورت بازار تهران به قیمت‌های بالا و کمبود مواد غذایی در اوت ۱۹۷۷ [مرداد ۱۳۵۶] بودیم، تأکید می‌کند که بعد از دسامبر ۱۹۷۷ [آذر ۱۳۵۶] با درگذشت فرزند امام به تدریج حالت خودجوش و اقتصادی راهپیمایی‌ها سازمان بیشتری یافت:

«یک حادثه و رویداد خاص موجب تشدید انقلاب گردید. در دسامبر، مصطفی خمینی، فرزند آیت‌الله خمینی به گونه‌ای مشکوک و اسرارآمیز وفات یافت. در چندین شهر مراسم سوگواری برپا و در بازار تهران تظاهراتی برگزار شد که در آن اغلب نام آیت‌الله خمینی شنیده می‌شد. این امر با انتشار مقاله‌ای در روزنامه اطلاعات همراه بود که در آن رژیم به [امام] خمینی توهین و او را مورد استهزا قرار داده بود. از این زمان به بعد، اعتراضات عمومی سازماندهی بیشتری یافت و همان‌طور که شاعر و اساطیر دینی شکل حوادث انقلابی را تعیین می‌کرد، به گونه‌ای فزاینده اسلام به‌عنوان ایدئولوژی انقلاب سر برآورد» (بشیریه، ۲۰۱۶: ۱۶۷).

بنابراین، نکته‌ی حائز اهمیت در آن روزها شکل‌گیری گفتمان انقلابی بود که دال مرکزی «اسلام سیاسی شیعی» در سازمان‌دهی آن نقشی محوری را ایفا می‌کرد. با وجود این که بسیاری از گروه‌های سیاسی تصمیم خود را برای همراهی با گفتمان انقلابی گرفته بودند، اما برخی از اعضای جبهه ملی و نهضت آزادی همچنان طرفدار گفتمان اصلاحی بودند. دقیقاً به همین دلیل بود که طرح آشتی ملی از سوی رژیم پیشنهاد شد.

پیش از ارائه‌ی چنین طرحی از سوی رژیم، اکثر گروه‌های سیاسی در یک زنجیره‌ی هم‌ارزی طولانی، اقتدار دال معنابخش اسلام سیاسی شیعی را پذیرفته بودند. در واقع با مسلط شدن گفتمان انقلابی، گروه‌های میانه‌رو ناخودآگاه منافع خود را در ارتباط با این گفتمان یافتند. به تعبیر بشیریه «به همان میزان که اپوزیسیون میانه‌رو رادیکال می‌شد، زمینه‌ی پیدایش اتحاد انقلابی میان احزاب لیبرال و علمای رادیکال علیه رژیم شاه نیز مهیا می‌شد. در نوامبر، رهبران اپوزیسیون میانه‌رو، دکتر سنجابی و مهندس بازرگان، به منظور مذاکره با آیت‌الله خمینی که سیاست عدم سازش با شاه را دنبال می‌کرد، رهسپار پاریس شدند. سرانجام میانه‌روها زعامت و رهبری آیت‌الله خمینی را در انقلاب پذیرفتند و اعلام کردند که امکان سازش با شاه وجود ندارد و در بیانیه‌ای که در ۵ نوامبر [۱۴ آبان] در پاریس به امضای آیت‌الله خمینی و سنجابی منتشر شد، تعیین شکل حکومت در دوره‌ی بعد از شاه موکول به رفتارندوم شد. جبهه ملی سلطنت را فاقد مشروعیت اعلام کرد. هم‌زمان، آیت‌الله بهشتی، نماینده‌ی آیت‌الله خمینی در تهران،

از مارکسیست‌ها، ماتریالیست‌ها و لیبرال‌ها خواست تا برای مدتی و با یک صدا با یکدیگر در مبارزه‌ای ارزشمند علیه رژیم همکاری کنند» (بشیریه، ۲۰۱۶: ۱۷۱).

آیت‌الله بهشتی در سخنرانی‌اش در تحریریه‌ی روزنامه‌ی کیهان ضمن آن‌که اسلام را دین آزادی خواند، بر این نکته تأکید کرد که «با حفظ مواضع اتحاد، بحث‌های فکری را برای بعد بگذاریم و بر روی مسائلی که از اولویت برخوردارند توافق کنیم» (شهید بهشتی، روزنامه کیهان، ۱۹۷۹/۰۱/۲۴).

گروه‌های چپ از جمله حزب توده و چریک‌های فدائی خلق به دلایلی نظیر ماهیت ضد استعماری اسلام و انقلاب اسلامی و همچنین مخالفت‌هایی که پیش از این از رژیم شاه بابت دستگیری و تبعید امام خمینی (ره) داشته بودند، سریعتر جذب گفتمان انقلابی شدند. اما درخصوص جبهه‌ی ملی باید گفت که تا جدی‌تر شدن حرکات مردمی و تسلط یافتن کامل گفتمان انقلابی، دودستگی میان اعضای جبهه‌ی ملی مشهود بود. این دودستگی حتی پس از دیدار سنجابی و بازرگان با امام در پاریس نیز وجود داشت. در یک سر طیف افرادی نظیر دکتر غلامحسین صدیقی حضور داشتند که طرفدار گفتمان اصلاحی و این گزاره‌ی کلیدی بودند که شاه باید سلطنت کند و نه حکومت، و در سوی دیگر طیف، افرادی مانند محمد شانه‌چی قرار داشتند که مخالف هرگونه مصالحه‌ای با شاه بودند.

این دودستگی باعث شد که محمدرضا پهلوی پس از آن‌که برای بهبود اوضاع به سیاستمداران سابق نظیر عبدالله انتظام و دکتر علی امینی روی آورد و نتیجه‌ای نگرفت، سراغ افرادی از جبهه‌ی ملی که هنوز حامی گفتمان اصلاحی بودند، برود تا از آن‌ها حداکثر بهره را برای آرام کردن فضای انقلابی ببرد. دیدار نخست با دکتر سنجابی صورت گرفت. اعضای جبهه‌ی ملی به خوبی می‌دانستند که باید خود را از خطرات احتمالی این دیدار مصون نگه دارند و به این دلیل اعلامیه‌هایی از سوی سنجابی و سایر اعضای جبهه‌ی ملی صادر شد. در این خصوص بیان خاطره‌ی احسان نراقی از ملاقاتش با داریوش فروهر خواندنی است: «از قراری که آقای داریوش فروهر به من گفت ما از این رفتن سنجابی پیش شاه دلخور بودیم، آن زمان، چون ما فکر می‌کردیم که باید با روحانیون و طرفداران آقای خمینی همکاری کرد. در موقعی که سنجابی رفت پیش شاه و برگشت، ما در خانه‌ی سنجابی بودیم. اعلامیه‌ای تنظیم کردیم که سپهبد مقدم رئیس ساواک آمد و آقای سنجابی را برد به کاخ نیاوران و بازگرداند. که مثلاً بگوییم که ایشان را مثل این که رئیس ساواک برده است برای مذاکره» (هوشنگ مهدوی، ۱۹۹۹: ۳۰۶-۳۰۸).

مشاهده می‌کنیم که بیم عدم همکاری با روحانیون و طرفداران امام، اعضای جبهه‌ی ملی را مجاب کرد که راهی جزء پیوستن به گفتمان انقلابی پیش روی آن‌ها نمانده است. علاوه بر این، نگرانی جبهه‌ی ملی دلیل دیگری هم داشت و آن ترس از ایجاد شکاف و چندپارگی بیشتر میان اعضایش بود زیرا بسیاری از اعضای جبهه‌ی ملی از جمله حاج محمد شانه‌چی مخالف هرگونه مصالحه‌ای با شاه بودند. با این وجود، اعضای دیگری نظیر دکتر صدیقی نیز بودند که نظر مساعدتری داشتند و از گفتمان اصلاحی شاه باید سلطنت کند و نه حکومت، پیروی می‌کردند و برای اصلاح امور خواستار پذیرش مقام نخست‌وزیری بودند. اما به دلیل اولویت جبهه‌ی ملی مبنی بر پیوستن به گفتمان انقلابی، دکتر سنجابی

در مقام رهبر این جبهه، کوشید تا دکتر صدیقی را از پذیرش نخست‌وزیری بر حذر کند. هرچند در مقام نظر، ممکن بود موافق برخی از دیدگاه‌های صدیقی باشد.

به‌طور کلی با پیوستن رهبران اصلی جبهه‌ی ملی به گفتمان انقلابی، زنجیره‌ی هم‌ارزی گفتمان طولانی‌تر و محدود امیدهای شاه برای حفظ سلطنت نقش بر آب شد. نکته‌ی حائز اهمیت درخصوص گفتمان انقلابی این است که در شکل‌گیری آن، علاوه بر وحدت مطالبات محقق‌نشده‌ی عمومی، نقش اسلام شیعی به رهبری امام خمینی(ره) غیرقابل انکار است. به بیان دیگر، در شکل‌گیری گفتمان انقلابی، اسلام شیعی به رهبری امام نقشی اساسی را برعهده داشت. همان‌طور که گفته شد، بیشتر گروه‌های سیاسی تا ایفای نقش جدی اسلام شیعی هدفشان پیشبرد گفتمان اصلاحی و نشانیدن شاه در جایگاه اصلی‌اش (سلطنت و نه حکومت) بود. به عبارتی، این اسلام شیعی به رهبری امام خمینی(ره) بود که پس از حوادثی نظیر اعتراضات خرداد ۱۳۵۴، درگذشت مشکوک شریعتی، و مهم‌تر از همه درگذشت مصطفی خمینی و انتشار مقاله‌ی موهون ۱۷ دی ۱۳۵۶ زمینه را برای ظهور گفتمان انقلابی شیعی فراهم کرد. با شیوع این گفتمان به تدریج گروه‌های سیاسی منافع خود را در پیوند با آن تعریف کردند و بدین ترتیب گفتمان انقلابی شیعی به متحد استراتژیک آن‌ها تبدیل شد. دقیقاً همین موضوع را می‌توان وجه تمایز گفتمان انقلابی در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی با آنچه که مدّ نظر لاکلاو و موف از این مفهوم است، در نظر گرفت. بدین معنا که برخلاف گفتمان انقلابی لاکلاو و موف، در پیش از انقلاب اسلامی برخی مطالبات محقق‌نشده در پی اصلاح رژیم پهلوی بودند و کوشیدند ذیل گفتمان اصلاحی مطالبات خود را دنبال کنند. با ظهور قدرتمند گفتمان انقلابی شیعی به رهبری امام خمینی(ره) شاهد آن هستیم که به تدریج گروه‌های حامی گفتمان اصلاحی برای پیشبرد اهداف و منافعشان، خود را درون گفتمان انقلابی جای داده و تعریف کردند. از این‌روست که رهبری امام خمینی(ره) و نقش اسلام شیعی در پیروزی انقلاب اسلامی را باید در میانه‌ی زنجیره‌ی هم‌ارزی و تفاوت فهم کرد.

### حضور توأمان شمولیت و تفاوت‌گذاری در رویکرد امام خمینی(ره)

در بخش قبل نشان داده شد که گفتمان انقلابی شیعه به رهبری امام خمینی(ره) به تدریج گفتمان اصلاحی را کنار زد و گروه‌های اصلاح‌طلب جهت پیشبرد منافع خود به ناگاه اسلام شیعی را متحد استراتژیک خود یافتند. البته در این میان ملّی‌گراها بیش از گروه‌های چپ‌گرا منافع خود را در ارتباط با گفتمان اصلاحی می‌دیدند و حتی تا آخرین ماه‌های رژیم پهلوی کوشیدند آرمان نشانیدن شاه بر سر جای خود یعنی سلطنت صرف و نه حکومت را پیاده کنند تا از این طریق راه کسب قدرت سیاسی برای آن‌ها هموارتر شود. به بیان دقیق‌تر، آن‌ها در ماه‌های آخر برای کسب قدرت سیاسی مدام بین گفتمان انقلابی و گفتمان اصلاحی در رفت‌وآمد بودند؛ گاه به دیدار امام می‌رفتند و گاه با شاه مذاکره می‌کردند تا در نهایت با تسلط گفتمان انقلابی بر فضای سیاسی و اجتماعی ایران، به‌طور کامل خود را درون گفتمان انقلابی جای دادند.

برای مثال، چندی قبل از ملاقات کریم سنجابی با شاه، که در آن جلسه از سوی او راه‌کارهایی جهت اصلاح امور به شاه ارائه شد، سنجابی به دیدار امام خمینی(ره) در پاریس رفت و از این‌که مانند یاران امام به توفیق انقلابی بودن دست نیافته است، احساس شرم‌ساری کرده بود. حسن روحانی در خاطرات خود این دیدار را چنین توصیف می‌کند: «عصر شنبه (۱۳/۸/۱۳۵۷) در نوفل لوشاتو، آقای کریم سنجابی دبیرکل جبهه ملی آمده بود. به قسمت دفتر آمد و نیم ساعتی نشست. فکر می‌کنم با امام ملاقات کرده بود. در اتاق عده‌ای از دوستان نشسته بودند و راجع به اوضاع ایران بحث بود. وقتی آقای مهدی عراقی وارد شد، آقای سنجابی خیلی گرم با او احوالپرسی کرد و گفت: وقتی انسان آقای عراقی را می‌بیند که سیزده سال زندان بوده و انواع شکنجه‌ها را تحمل کرده، خجالت می‌کشد که بگوید من هم انقلابی هستم» (روحانی، ۲۰۰۸: ۴۷۱).

به هر حال، هر چه به پیروزی انقلاب اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم، گروه‌های مختلف سیاسی به خوبی متوجه این موضوع می‌شدند که گفتمان اصلاحی دیگر نمی‌تواند جوابگو باشد و باید درون گفتمان انقلابی جایی برای خود پیدا کنند. گفتمان انقلابی‌ای که نباید آن را صرفاً بر اساس دال‌های مرکزی و در عین حال، تهی شده و همه‌شمول مردم، آزادی یا عدالت فهم کرد، زیرا در آن وجوه تفاوت‌گذار مهمی که از اسلام سیاسی شیعی می‌آمد، حضور فعالی داشتند.

به بیان دیگر، گفتمان انقلاب شیعی پیش از پیروزی انقلاب اسلامی علاوه بر شمولیتی که حاصل گسترش زنجیره‌ی هم‌ارزی‌اش بود، زنجیره‌ی تفاوت خود را هم تا حدود زیادی یسط داده بود؛ به‌طوری‌که هم شاه و هم تمام گروه‌های سیاسی و عموم مردم گفتمان انقلابی را در پیوند با روحانیون و اسلام درک می‌کردند. در این راستا، داریوش همایون در مصاحبه‌ای با ماهنامه آرش در اکتبر ۲۰۰۸ موتور انقلاب را روستائیان شهرنشین با گرایشات مذهبی می‌داند که شبکه‌ی شگرف نهادهای مذهبی به‌طور روزافزونی توانست به جذب آن‌ها بپردازد. او ضمن آن‌که نقش امام خمینی(ره) را در پیروزی انقلاب تعیین‌کننده می‌داند، معتقد است که تا طبقه متوسط و روشنفکر به میدان نیامده بودند، نمی‌شد از انقلاب سخن گفت، اما همایون با لحنی طعنه‌آمیز طبقه‌ی متوسطی که ذیل گفتمان انقلابی خود را جای داده بودند، سست‌عنصران و فرصت‌طلبان می‌نامد: «نقش [امام] خمینی تعیین‌کننده بود... رهبری قاطع او مسیر تغییرناپذیر انقلاب را نشانه گذاشت و سست‌عنصران در رژیم و سست‌عنصران در طبقه متوسط را در پیشگاه خود به زانو انداخت... انقلاب ۵۷ با چنان رهبری و چنان طبقه سیاسی ناچار جزء «اسلامی» نمی‌توانست باشد» (همایون، ۲۰۰۸: ۴۰۶). مقصود همایون در این‌جا نه طبقه‌ی متوسط سنتی بلکه لیبرال‌ها و چپ‌گرایان میانه‌رو است. او در این‌باره در کتاب «دیروز و فردا» می‌نویسد: «لیبرال‌ها و چپ‌گرایان میانه‌رو اگر در جایی فریب خوردند در ارزیابی نیروی خودشان بود و گرنه خوب می‌دانستند که رهبری مذهبی انقلاب و پشتیبانان رادیکال آن در درون و بیرون ایران هیچ توجهی به آرمان‌های آنان ندارند. از میان این لیبرال‌ها آنان‌که از پیش با رهبران مذهبی دمخور بودند، دشوارتر می‌توانند ادعا کنند

که مقاصد و جهت فکری آنان را نمی‌شناخته‌اند. مسئله همه‌ی آن‌ها فرصت‌طلبی بود نه اشتباه و فریب خوردن. می‌خواستند در طرف برنده باشند، هر که بود» (همایون، ۱۹۸۱: ۹۷-۹۸).

جالب آن‌که حتی چریک‌های فدایی خلق نیز در ایام منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی نه تنها گفتمان انقلابی شکل گرفته در آن زمان را در پیوند با دال مرکزی «اسلام سیاسی شیعی» در نظر می‌گرفتند، بلکه از آینده‌ی خود در حکومت اسلامی‌ای که گریزناپذیر می‌نمود، هراسان بودند. چنین هراسی را به وضوح در نامه‌ای که به امام خمینی(ره) در دی ۱۳۵۷ نوشتند، می‌توان مشاهده کرد:

«...مردم ما در ماه‌های اخیر، دائماً شاهد اوج‌گیری درگیری با عناصری بوده‌اند که می‌کوشیدند با تمسک به غیراسلامی بودن، بساط کتابفروشی‌های کنار خیابان را درهم ریزند، به اجتماع معلمان و دانش‌آموزان و کارگران در تبریز و بهشت زهرا و دیگر جاها با چوبدست و چاقو حمله کنند، اعلامیه‌ها و نشریات مبارزترین و رزمنده‌ترین نیروهای مخالف امپریالیسم و دیکتاتوری را پاره کنند و شهدایی را که در سال‌های سیاه دیکتاتوری و اختناق زیر شلاق دژخیمان در شکنجه‌گاه‌های ساواک لحظه‌ی شهادت را درود گفته‌اند، خائن به خلق نامند... ما بر خطراتی که تشدید توطئه‌آمیز مخاصمات درون جبهه خلق، پیروزی انقلاب رهایی‌طلبانه‌ی کنونی را تهدید می‌کند تأکید کرده و در هوشیار کردن مردم نسبت به این خطرات لحظه‌ای تردید نخواهیم کرد» (روزنامه کیهان، ۱۹۷۹/۰۱/۲۱).

مثال‌های فوق از آن جهت آورده شد تا نشان داده شود که حتی افراد و گروه‌های مخالف جمهوری اسلامی ایران نیز وجه تمایزگرایانه‌ی گفتمان انقلابی را که ناشی از ایفای نقش برجسته‌ی اسلام شیعی بود، نمی‌توانستند پنهان کنند. به بیان دقیق‌تر، هدف از بیان نقل قول‌های فوق اثبات این نکته است که گروه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی در آن زمان نمی‌توانستند منکر تسلط روحانیون بر گفتمان انقلابی شوند. دلیل این تسلط با ادبیات گفتمانی لاکلاو و موف را باید در عملکرد پهنگام زنجیره‌ی تفاوت جست. درواقع با اوج‌گیری گفتمان انقلابی تمام گروه‌های سیاسی متوجه تفاوت‌گذاری‌های این گفتمان شده بودند، اما به امید آن‌که بتوانند در بازی‌های قدرت جایی را اشغال کنند، خواسته یا ناخواسته همراه این گفتمان شدند. گفتمانی است، تفاوت‌گذاری‌های گفتمان انقلابی اسلام شیعی بیش از همه در کلام و نوشتجات امام خمینی(ره) تجلی یافته بود. به بیان دیگر، علاوه بر کتاب ولایت فقیه که صراحتاً ایده‌های امام در باب حکومت اسلامی را دربر می‌گیرد، وی در مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های مختلفی از ایده‌ی تشکیل حکومت اسلامی، در نظر گرفتن قوانین اسلام به عنوان قانون اساسی، ضرورت دخالت دین در امور سیاسی و موضوعاتی از این دست، سخن گفته بود. برای مثال، امام در مصاحبه‌ای که در پاریس با خبرنگار بی‌بی‌سی در تاریخ ۲۰ مهر ۱۳۵۷ انجام دادند، صراحتاً به این موضوع تأکید کرد که قانون اساسی جمهوری اسلامی قانون اسلام خواهد بود:

«ما حکومت اسلامی می‌خواهیم. و اما رژیم اسلامی و جمهوری اسلامی، یک رژیم است متکی بر آرای عمومی و رفتارند عمومی و قانون اساسی‌اش قانون اسلام و باید منطبق بر قانون اسلام باشد؛ و قانون اسلام مترقی‌ترین قوانین است، و قانون اساسی آن مقدار که مطابق با این قانون مترقی است آن‌ها بر جای خود باقی می‌ماند و آن مقدار که مخالف با این است - به حکم خود قانون اساسی -



قانونیت ندارد؛ و بسیاری موادش، موادی بوده است که با سرنیزه تحمیل شده است و آن‌ها باید ساقط بشود» (امام خمینی، ۲۰۱۴، ج ۳: ۵۱۴).

امام همچنین در ادامه‌ی این مصاحبه ضمن آن‌که رابطه با جامعه‌ی غرب و کمونیست‌ها پس از تشکیل حکومت اسلامی را مشروط به احترام متقابل دانست، بر این نکته تأکید کرد که کمونیست‌ها در داخل کشور باید به دامن اسلام برگردند تا با آن‌ها به طور عادلانه رفتار شود (امام خمینی، ۲۰۱۴، ج ۳: ۵۱۵).

علاوه بر این، امام در مصاحبه‌ای به تاریخ ۲۴ دی ۱۳۵۷ در نوفل لوشاتو، مرز روشنی میان مارکسیسم و جنبش‌های اسلامی ترسیم و چنین بیان کرد: «در مورد مارکسیسم؛ هیچ‌گونه رابطه‌ای بین جنبش اسلامی و مارکسیسم خدانشناس وجود ندارد و نمی‌توان در عین حال هم مسلمان بود و هم مارکسیست» (امام خمینی، ۲۰۱۴، ج ۵: ۴۴۷).

نکته‌ی جالب توجه اینکه امام در مصاحبه‌ی دیگر مرز میان گفتمان انقلابی با جنبش ملی‌ای را که دکتر مصدق سال‌ها قبل به راه انداخته بود، مشخص کرده و تفاوت مبارزات مردم در سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی را با جنبش ملی‌گرایان این‌گونه بیان کرد:

«نظر من این است که جنبش فعلی [مبارزات مردم در سال ۱۳۵۷] خیلی عمیق‌تر است تا جنبش زمان مرحوم دکتر مصدق. جنبش در آن وقت صرفاً سیاسی بود؛ و الآن در جنبش جنبه‌ی دینی غلبه دارد. در مملکت ایران، مردم همه مسلمان هستند. افشار زیادی از سیاست بی‌خبرند؛ اما به دین علاقه دارند تمام دهات - که خوب است بروید و ببینید - همین شعارهای شهر را می‌دهند و درخواست‌های آنان را دارند. تمام مردم از کوچک - طفل دبستانی - تا پیرمرد در حال نَزَع یکصدا همین مطلب را می‌گویند. این درخواست‌ها و شعارها به طوری ملی شده است که کسی نمی‌تواند مناقشه کند. این جنبش دارای یک معنای اسلامی - سیاسی است؛ و جنبش گذشته فقط سیاسی بود... در زمان کاشانی - مصدق، اصل سیاست بود. جنبه‌های سیاسی جنبش قوی بود. در زمان کاشانی، هم به وی نوشتیم و هم گفتیم، که باید جنبه‌های دینی را توجه کنید، نتوانستند و یا نخواستند. ایشان به جای تقویت جنبه‌های دینی و به جای آن که جهات دینی را به جهات سیاسی غلبه بدهند، خودشان سیاسی شدند؛ رئیس مجلس شدند، که اشتباه بود. من گفتم که باید برای دین کار کنند نه آنکه سیاسی بشوند. اما حالا جنبش در همه‌ی جهات، دینی است، اسلامی است؛ سیاست هم داخل آن است. اسلام، دین سیاسی است؛ سیاست در بطن این جنبش است. خوب است حالا هم سری به ایران بزنید و ببینید - از نزدیک - که امروز چیست و آن روز چه بود... امروز مردم برای اسلام فریاد می‌زنند، آن روز برای نفت بود؛ فرق است وقتی که مردم برای منفعت جنبش می‌کنند یا برای خدا. جنبش در آن روز مادی بود، و جنبش امروز معنوی است» (امام خمینی، ۱۳۹۳، ج ۵، صص ۲۶۷-۲۶۸). مشاهده می‌کنیم که نزد امام آن‌چه ملی‌گراها در مبارزات خود به آن توجه نکرده بودند جنبه‌ی دینی مبارزه است زیرا آن‌ها صرفاً نگاهی سیاسی به مسائل می‌کردند.

علاوه بر مطالب فوق، بیانات زیادی در پیش از پیروزی انقلاب اسلامی وجود دارد که اما در آن‌ها به وضوح از ضرورت مداخله‌ی دین در امور سیاسی سخن گفته است که از حوصله‌ی نوشتار حاضر خارج است. آنچه صرفاً برای این پژوهش اهمیت دارد، تأکید بر وجه تمایزگذارانه‌ی گفتمان انقلابی است که نباید آن را در تحلیل نقش این گفتمان در پیروزی انقلاب اسلامی از نظر دور نگاه داشت و صرفاً به نقش زنجیره‌ی هم‌ارزی و شمولیت گفتمان انقلابی اشاره کرد که امروزه در برخی تحلیل‌ها شاهد آن هستیم.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار با بهره‌گیری از آرای لاکلائو و موف در باب چگونگی شکل‌گیری گفتمان انقلابی، به بررسی نحوه‌ی ایجاد گفتمان انقلابی در سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی پرداختیم. طبق نظر لاکلائو و موف زمانی که گفتمان مسلط توان برآورده‌کردن مطالبات عمومی را ندارد، دال مرکزی گفتمان انقلابی به سمت تهی‌شدن حرکت می‌کند تا با گسترش زنجیره‌ی هم‌ارزی بتواند جهت تدارک دیدن قیامی عمومی تمام مطالبات محقق نشده را ذیل دال مرکزی و درعین‌حال، تهی‌شده‌ی «مردم» گرد هم آورد. در سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی مطابق آنچه لاکلائو و موف درخصوص ظهور گفتمان انقلابی می‌گویند، شاهد انباشت مطالبات برآورده‌نشده‌ی عمومی بودیم که در یک زنجیره‌ی هم‌ارزی طولانی، گفتمان انقلابی را شکل دادند. منتها برخلاف استدلال آن‌ها، دال مرکزی گفتمان انقلابی در سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب، نه دال تهی‌شده‌ی «مردم»، بلکه دال «اسلام سیاسی شیعی» بود. به‌عبارت‌دقیق‌تر، دال مرکزی گفتمان انقلابی در آن سال‌ها، اسلام سیاسی شیعی بود که در آن هم همه‌شمولی زنجیره‌ی هم‌ارزی و هم نظام تمایزگذار زنجیره‌ی تفاوت را می‌توان یافت. این موضوع نباید با پیش‌شرط سوم گفتمان انقلابی یعنی اتحاد مطالبات در یک نظام دلالت‌پایدار پس از اقلان‌سازی گسترده بر سر نظام دلالت‌جایگزین، یکسان پنداشته شود (در بخش چارچوب نظری به این پیش‌شرطها اشاره شد)، زیرا در گفتمان انقلابی سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی، این دال مرکزی اسلام سیاسی شیعی با نظام دلالتی خاص خود بود که از ابتدا موجب شکل‌گیری گفتمان انقلابی شد و گروه‌های اجتماعی و سیاسی را مجاب کرد که از گفتمان اصلاحی عبور کرده و به گفتمان انقلابی بپیوندند. به عبارت دیگر، امام خمینی(ره) به‌عنوان رهبر اصلی این گفتمان انقلابی، در میانه‌ی زنجیره‌ی هم‌ارزی و تفاوت حرکت می‌کرد، به‌طوری‌که در بیانات خود در کنار گسترش زنجیره‌ی هم‌ارزی و جذب حداکثری مطالبات عمومی، همواره از وجه تمایزگذارانه‌ی اسلام شیعی نیز سخن می‌گفت و می‌کوشید تا مختصات

۱. برای مثال، محمد توسلی، دبیرکل نهضت آزادی ایران، در مصاحبه‌ای تحت عنوان «وفاداری به گفتمان نوفل لوشاتو»، به وفاداری نهضت آزادی به جمهوری اسلامی آن‌گونه که در گفتمان نوفل لوشاتو تجلی یافته، تأکید کرده است (توسلی، ۱۴۰۱، صص ۳۲۰-۳۲۱). درحقیقت، توسلی صرفاً امام خمینی و به‌تبع آن، گفتمان انقلابی را بر مبنای طول زنجیره‌ی هم‌ارزی آن تفسیر می‌کند که چنین تفسیری را باید نگاهی یکسویه و گزینشی در راستای نقد یک‌جانبه‌ی وضع موجود در نظر گرفت.

فکری حکومت اسلامی را تشریح نماید. دقیقاً به دلیل همین وجه تمایزگذارانه بود که ایشان هیچ‌گاه حاضر به پذیرش مشروعیت گفتمان اصلاحی نشد.

گفتنی است، نباید نقش رویدادهایی نظیر اعتراضات طلاب قم در خرداد ۱۳۵۴، درگذشت مشکوک علی شریعتی و مصطفی خمینی، و انتشار مقاله‌ی موهون ۱۷ دی ۱۳۵۶ را در شکل‌گیری گفتمان انقلابی و تثبیت دال مرکزی اسلام سیاسی شیعی به‌عنوان معنابخش‌ترین دال این گفتمان نادیده گرفت. رویدادهای مذکور در کنار مقاومت امام خمینی(ره) در عدم‌پذیرش مشروعیت گفتمان اصلاحی، گروه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی نظیر جبهه‌ی ملی و گروه‌های چپ‌گرا را ناچار به پذیرفتن گفتمان انقلابی شیعی کرد تا ابتدا درون این گفتمان جایی از برای خود پیدا کنند و سپس در شرایط پساانقلابی خواسته‌های خود را عملیاتی نمایند.

## References

- Aghdasi, M. (2010). *Iran's Islamic Revolution from January 1978 to February 1979*, Tehran: The Islamic Revolution Document Center Press. (In Persian)
- Alam, A. (1992). *My Conversations with the Shah, Secret Memoirs of Alam*, under the supervision of Abdolreza Hoshang Mahdavi, Tehran: Tarhe no press. (In Persian)
- Amini, A. (1997). *Memoirs of Ali Amini*, edited by Habib Lajevardi, Tehran: Goftar Publishing House. (In Persian)
- Bashirieh, H. (2015). *Social Contexts of the Iranian Revolution*, Translation: Ali Ardestani, Tehran: Negah moaser Press. (In Persian)
- Beheshti, M. (1979). "Islam is the religion of freedom and we do not deprive anyone of freedom", Shahid Beheshti's speech in the editorial of Kayhan newspaper, Publication of Kayhan newspaper, dated 1979/01/24. (In Persian)
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*, Translation: G.C. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*, Translation: A. Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- De-Vos, P. (2003). "Discourse theory and the study of ideological (trance) - formation: analyzing social democratic revisionism", Publication of journal of pragmatics, 13, (1): 163-180.
- Hajarian, S. (1996). "The Influence of the Islamic Revolution on Social Science Theory", Publication of Hozour, No. 18, 138-149. (In Persian)
- Haqiqat, S; Hosseinizadeh, M. A. (2007). "Discourse", Publication of approach and method in political science, Tehran: Samt Publishing House. (In Persian)
- Harrison. O. (2014). *Revolutionary Subjectivity in Post-Marxist Thought: Laclau, Negri, Badiou*, Farnham: Ashgate Pub Co.
- Homayoun, D. (1981). *Yesterday and Tomorrow; Three speeches about revolutionary Iran*, Washington, no publisher. (In Persian)

- Homayoun, D. (2007). "On the Contemporary History of Iran", a conversation with Shirin Tabibzadeh (June 2007), in: A Life and Countless Questions, Hamburg: Dariush Homayoun Foundation for Constitutional Studies Press. (In Persian)
- Homayoun, D. (2008). "Iranian intellectualism and the lessons of the Islamic Revolution", interview with Arash Monthly (October 14, 2008), in: A life and countless questions, Hamburg: Dariush Homayoun Foundation for Constitutional Studies Press. (In Persian)
- Hoshang Mahdavi, A. (1999). *The Iranian Revolution as narrated by BBC Radio*, Tehran: The Islamic Revolution Document Center Press. (In Persian)
- Hoveyda, F. (1995). *The fall of the king*, Translation: H. A. Mehran, Tehran: ettelaat Press. (In Persian)
- Howarth, D. (2000). "Theory of Discourse", a collection of essays on discourse and discourse analysis by Dr. Mohammad Reza Tajik, Translation: Amir Mohammad Haji Yousefi, Tehran: Farhang Goftegan Press. (In Persian)
- Katouzian, Nasser, (1981). *Passage on the Iranian Revolution*, Tehran: Tehran University Press. (In Persian)
- Keddie, N. R. (1996). *The Roots of the Iranian Revolution*, Translation: Abdol Rahim Govahi, Tehran: Farhang Islamic Publishing House. (In Persian)
- Khomeini, R. (2014). *Collection of works of Imam Khomeini*, volume 3, Tehran: Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini. (In Persian)
- Khomeini, R. (2014). *Collection of works of Imam Khomeini*, volume 5, Tehran: Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini. (In Persian)
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.
- Laclau, E. (2005). *On populist reason*, London and New York: Verso.
- Laclau, E; Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: verso.
- Mohammadi, M. (1995). *Islamic revolution compared to the French and Russian revolutions*, Tehran: Moallem Press. (In Persian)
- Moreira, P. (2020). "Ernesto Laclau: Pluralism and Radicalism", Publication of Athens Journal of Social Sciences, Volume 7, (4), October 2020.
- Qamari Tabrizi, B. (2017). *Foucault in Iran*, Translation: Sara Zamani, Tehran: Tarjoman Press. (In Persian)
- Rouhani, H. (2008). *Memoirs of Dr. Hassan Rouhani (1341 - 1357)*, Volume 1, Tehran: The Islamic Revolution Document Center Press. (In Persian)
- Salvati, F. (2016). *The fall of the Shah and the Victory of the Islamic Revolution*, Tehran, ettelaat Press. (In Persian)
- Seiter, E. (1992). *Semiotics, Structuralism and Television*, London and New York: Routledge.
- Smit, J (1999). *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*, London, Oxford University Press.
- Tajik, M.R. (1998). "Otherness and identity, the formation of revolutionary discourse in Iran", Publication of Matin, No. 1. (In Persian)
- Tajik, M.R; Shakurzadeh, P. (2018). "A reflection on the possibility of a political subject according to Ernesto Laclau's theory", Publication of Political and International Approaches, Volume 10, (3), 52-73. (In Persian)

- 
- Tavasoli, M. (2022). "Loyalty to the speech of Nofel Loshato", Publication of Agahi no Magazine, No. 10, autumn and winter 1401. (In Persian)
  - The letter of Organization of Iranian People's Fedai Guerrillas to Imam Khomeini, published in Kayhan newspaper, dated 1979/01/21. (In Persian)
  - Tolouei, J. (2012). "Goethe's Nights of Poetry had nothing to do with the revolution", Iranian History website, 2012/10/21. (In Persian)
  - Yeganeh, M. (2004). *Memoirs of Mohammad Yeganeh*, Translation: Zia Sedghi, Tehran: sales Press. (In Persian)