

تحلیل گفتمان رهبری مسلط امام‌خمينی^ع در بسیج مردمی بر مبنای ایدئولوژی مذهبی در فرآیند پیروزی انقلاب اسلامی

دکتر ضیا خزایی*

دکتر امین نواختی مقدم**

چکیده

پیروزی انقلاب اسلامی ایران نتیجه‌ی توانمندی رهبری بی‌نظیر امام‌خمينی^ع در بسیج نیروهای مذهبی و در همان زمان توان تاثیرگذاری بر گروه‌های غیر مذهبی و ملی - مذهبی در پذیرش رهبری مقتدرانه و انسجام بخش بود. توانمندی بسیج مردمی ایشان چنان مقتدرانه و مدبرانه بود که همه گروه‌های سیاسی ناچار به پذیرش این رهبری شدند و نفوذ کلام ایشان در جامعه و گروه‌های سیاسی سبب شد تا همگان خود را با ایشان هماهنگ سازند و از این رو امام نقش بی‌نظیری در فرآیند پیروزی انقلاب اسلامی ایفا کردند. تمامی نیروهای نهفته در بستر سیاسی - اجتماعی ایران که دست کم از دوران مشروطیت انباشت و رشدشان آغاز شده بود و از این نظر تا حدودی به سازماندهی و انسجام رسیده بودند ناچار شدند از این طوفان انقلابی که امام آغاز کرده بودند تبعیت کنند و به همین دلیل، این انقلاب بدون رهبری بی‌بدیل و فرهمند امام‌خمينی^ع به نتیجه نمی‌رسید. پژوهش پیش‌رو در پی واکاوی و بازنمایی گفتمان بسیج-گرای رهبری و مدیریت امام‌خمينی^ع در جریان انقلاب اسلامی و توان غلبه آن بر گفتمان‌های رقیب، لیبرال (ملی - مذهبی) و چپ

*. عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان (نویسنده مسئول)

zia.khazae@gmail.com

navakhti@yahoo.com

تاریخ پذیرش: 97/1/14

** عضو هیئت علمی گروه حقوق و علوم سیاسی دانشگاه محقق اردبیلی

تاریخ دریافت: 96/8/25

(مارکسیستی - لنینیستی) است. بر اساس فرضیه‌ی پژوهش، شیوه‌ی مفصل‌بندی گفتمان سیاسی، اجتماعی و پرکتیس گفتمانی امام خمینی چنان بود که موفق شد ضمن به حاشیه‌رانی گفتمان‌های رقیب که سال‌ها در جامعه‌ی ایران فعال بودند و در کنار آن برجسته‌سازی گفتمان خودی، بیشترین حد از قابلیت دسترسی و اعتبار را برای آن فراهم آورده و خوانش ایشان از گفتمان سیاسی اسلام‌گرا را به عنوان گفتمان اصلی در جریان انقلاب اسلامی هژمونیک سازد. بدین ترتیب، گفتمان امام‌خمینی w در بسیج سیاسی مردم و تحقق انقلاب از گفتمان نخبه‌گرای گروه‌ها و روشنفکران ملی‌گرا، نهضت ملی و چپ‌های غیرمذهبی و مذهبی، به دلیل استحکام مفصل‌بندی گفتمانی و پرکتیس اجتماعی یعنی تطابق با شرایط جامعه اسلامی ایران و اندیشه‌های عقیدتی و ایمانی مردم و وجود نهادهای قدرتمند مذهبی و در مقابل عدم وجود این شرایط در گروه‌های رقیب، نقش بارزتری ایفا کرده است.

واژگان کلیدی

تحلیل انتقادی گفتمان، فرآیند بسیج سیاسی، انقلاب اسلامی ایران، رهبری امام خمینی w ، گروه‌های سیاسی، ایدئولوژی‌های سیاسی معارض

مقدمه

پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن سال 1357 با همه‌ی گستردگی و عظمت‌اش مرهون شخصیت و جاذبه‌های فردی رهبر یگانه و فقیه توانمند و مجتهد مجدد؛ حضرت امام‌خمینی w بود و از این رو حادثه‌ی حیرت‌انگیزی برای مردم جهان و به کلام رهبرانقلاب، معجزه‌ی الهی در تاریخ ایران بلکه جهان اسلام و حتی جهان بشریت بود. انقلابی که با مشکلات گوناگون کشور و معضلات سیاسی منطقه و جهان روبه‌رو و سرآغاز دگرگونی‌های غیرقابل پیش‌بینی شد. انقلاب اسلامی با ایجاد آگاهی عمیق در میان ملت‌های تحت ستم جهان به ویژه کشورهای اسلامی زمینه‌ی شکل‌گیری بینش‌ها، گرایش‌ها، سازماندهی و تحولات سیاسی جدیدی را فراهم آورد. البته ارائه‌ی تحلیلی جامع و مانع از چنین انقلابی کار ساده‌ای نیست، چرا که اولین انقلاب بزرگ سیاسی در تاریخ ایران بود که یک رهبر مذهبی با درایت و توانمندی خود توانست آن را هدایت کند. رهبری عینی و عملی امام از زمانی شروع شد که اولین جرعه‌های انقلاب در سال 1342 به عنوان ریشه شکل‌گیری انقلاب و

سازماندهی توده‌ای و بسیج سیاسی آغاز شد و نهایتاً در دی ماه 1356 در قم موجب شعله‌ور شدن آتش زیر خاکستر شد. براین اساس امام با تشخیص موقعیت توانست مردم را بسیج کند. اتحاد و همگرایی مردم نه از نوع اتحاد بین گروه‌ها و طبقات اقتصادی و اجتماعی گوناگون در چهار چوب منافع سیاسی و اقتصادی مشترک، بلکه وحدت کلمه‌ای بود که میان آحاد و اقشار مختلف مردم و بر محور آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی و به رهبری حضرت امام^ع تحقق یافت.

انقلاب اسلامی ایران در سال 1357 درحالی به پیروزی رسید که از مدت‌ها پیش از آن سه گفتمان اسلام‌گرا (اسلام سیاسی انقلابی)، لیبرال (ملی - مذهبی) و چپ (مارکسیستی و انتقادی) بدنبال تبدیل شدن به گفتمان هژمون و چیره در این فرآیند بودند. گفتمان چپ به گرد مفهوم تاریخی مبارزه‌ی دو طبقه‌ی بورژوا و پرولتاریا و عموماً متأثر از ایدئولوژی کمونیستی جهان، به ویژه شوروی و چین بود. گفتمان لیبرال در برابر آن، مبانی اندیشگی و سامانه‌ی مفصل‌بندی خود را بر انگاره‌ها و ایستارهای نوین و مدرن، برآمده از اندیشه و فرهنگ غربی، با محوریت مفهوم مردم (با خوانش درسایه دو مولفه‌ی قانون و آزادی)، قرار داده بود. خرده گفتمان باستان‌گرایی ایرانی نیز که اعاده و احیای پادشاهی‌آرمانی و جلوگیری از انحطاط ایران و ملی‌گرایی مبتنی بر ایران باستان را تبلیغ می‌کرد. گفتمان ملی‌گرایی ترکیبی از دو گفتمان فوق بود که هم باستان‌گرایی و هم دموکراسی و آزادی فردی را نمایندگی می‌کرد. گفتمان اسلام‌گرا با برداشت ویژه‌ی امام خمینی از اسلام انتقادی - انقلابی توانست در این میان با مفصل‌بندی مناسب و بهینه نشانگانش با توجه به مبانی اجتماعی و تبدیل به پرکتیس اجتماعی به جایگاه گفتمان هژمون دست بیابد. رهبری اعمال شده از سوی امام خمینی^ع، در جریان انقلاب اسلامی نمود یک مدیریت سیاسی - اجتماعی عام و مورد وثوق اکثریت بود. گفتمان سیاسی برآمده از این شیوه‌ی مدیریت، در پوششی استعلایی از 15 خرداد 1342 نضج گرفته و تکمیل گردید. در این شیوه‌ی رهبری، هویت‌بخشی و معناداری در کانون توجه بوده است. این نوشتار در پی آن است تا بر اساس روش شناسی گفتمانی، فرآیندهای این شیوه‌ی رهبری را به ویژه در ارتباط با امر بسیج سیاسی - اجتماعی بررسی کند. برای انجام این مقاله، نخست چارچوب نظری پژوهش در دو بخش تحلیل انتقادی گفتمان و نظریه‌ی بسیج سیاسی مطرح و پس از آن این نظریه در ارتباط با فرضیه‌ی جستار انضمامی می‌گردد.

1. مبانی نظری و مفهوم پردازی

1 - 1. تحلیل گفتمان

در این پژوهش از روش تحلیل گفتمان به خصوص خوانش ارنستو لاکلا¹ و شنتال موف² استفاده شده است. لاکلا و موف میراث‌دار چرخشی اساسی در جریان چپ و مارکسیسم می‌باشند که به ویژه با گرامشی معنا یافت. این دو از طریق بازخوانی و ساختارشکنی نظریه‌های متفکرانی مانند مارکس، گرامشی، آلتوسر، فوکو، دریدا، لاکان، سوسور و دیگران، نظریه‌های خود را در کتاب «هژمونی و راهبرد سوسیالیستی» ارائه دادند. نظریه اینان ریشه در دو سنت نظری ساختارگرا یعنی مارکسیسم و زبان‌شناسی سوسور دارد؛ مارکسیسم، مبانی اندیشه در امر اجتماعی را برای این نظریه فراهم می‌آورد و زبان‌شناسی ساختارگرایی سوسور نظریه معنایی مورد نیاز این دیدگاه را فراهم می‌آورد (سلطانی، 1384: 71 - 70).

مفهوم گفتمان و مدار سنت زبان‌شناسی ساختارگرای سوسور است. در این دیدگاه، نشانه‌ها معنای خود را از طریق رابطه میان نشانه‌ها در درون یک نظام زبانی به دست می‌آورند. از دید لاکلا و موف گفتمان، یک تمامیت ساخت‌مند شده می‌باشد که برابند کناکنش مفصل‌وار (نشانه‌ها) است (Laclau & Mouffe, 2001: 105). مفهوم گفتمان که برگرفته از اندیشه‌های فوکو می‌باشد، در تعریف لاکلا به عنوان کلیتی ساختاری از تفاوت‌ها تعریف شده است «هنگامی که فردی در نتیجه‌ی کناکنش مفصل‌واری، توانایی پیکربندی نظام موقعیت‌های کاملاً متفاوت، را بدست آورد، این نظام موقعیت‌های متفاوت «گفتمان» نامیده می‌شود» (Laclau & Mouffe, 2001: 113). گفتمان هیچ‌گاه نمی‌تواند کاملاً به ثبات برسد؛ یعنی، چندگانگی معنایی در حوزه‌ی گفتمانی نمی‌تواند آن را تغییر دهد یا از آن چشم‌پوشی نماید. گفتمان در این معنا دارای دو ویژگی است: 1. نظام رابطه‌ای گفتمان: نشانه‌ها در سنت زبان‌شناسی معنای خود را از طریق رابطه‌ی میان نشانه‌ها در درون یک نظام زبانی به دست می‌آورند. بر این اساس حتی سیاست و امور اجتماعی نیز در ارتباط با سایر عوامل و مجموعه‌های سیاسی قابل فهم است. پس هیچ امر سیاسی به خودی خود دارای هویت نیست. هویت‌ها شخصیتی رابطه‌ای دارند. 2. اختیاری بودن نشانه‌ها: 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 می-

1. Ernesto Laclau
2. Chantal Mouffe

کند (smit, 1999: 58). زبان با معنا دادن به اشیا آنها را می‌سازد، زبان، جهان خارج را به مقوله‌ها و گروه‌های مختلف تقسیم می‌کند و کلیت آن را در نظرمان منسجم و یکدست جلوه می‌دهد. نظام زبان خصایص سه گانه‌ی خاص ذیل را دارد: گفتمان‌ها هم به عناصر داخلی و هم گفتمان‌های خارج از خودشان برای کسب هویت رجوع می‌کنند. دوم؛ گفتمان‌ها دارای شخصیت در زمانی و تاریخی هستند و این تاریخ‌مندی باعث می‌شود گفتمان‌ها همواره در معرض تغییر و دگرگونی باشند. سوم؛ در گفتمان‌ها امکان دارد که دال‌ها از مدلول‌ها جدا شوند و جا را برای ابهام و چندگانگی معنایی باز گذارند، یعنی استفاده از استعاره و حتی سوء فهم زبانی ناشی از این مسئله است.

نشانه (دال)^۱، مدلول^۲ و دال مرکزی^۳

نشانه از نظر سوسور به عنوان بنیانگذار نشانه‌شناسی متشکل از دال و مدلول است. مطالعه‌ی نشانه‌ها و چگونگی کارکردشان نشانه‌شناسی نامیده می‌شود، یعنی دکترین نشانه‌ها می‌باشد. سوسور به مطالعه‌ی زندگی و حیات نشانه‌ها در بطن زندگی اجتماعی می‌پردازد و بر سرشت اختیاری بودن نشانه تاکید می‌کند. بنا به تعریف سوسور، موضوع^۴ علم زبان‌شناسی بررسی تمام تجلیات^۵ ارتباط زبانی انسان‌هاست (دینه سن، 17: 1389). برخی نشانه‌شناسی را به عنوان "دانش نشانه‌ها" پذیرفته‌اند. سوسور با تمرکز بر نشانه‌های زبانی، نشانه را مرکب از یک الگوی "دال" و یک "مدلول" می‌داند، یعنی نشانه ترکیبی است از یک مفهوم و یک آوا، تصویر، ترکیبی تجزیه ناپذیر به اجزاء. دال شکلی است که نشانه بخود می‌گیرد و مدلول مفهومی است که نشانه به آن ارجاع دارد. رابطه‌ی بین اینها، مفهومی است و به وسیله‌ی قرارداد اجتماعی تعیین می‌شود. نشانه‌ی زبانی پیوند میان یک شی و یک نام نیست بلکه یک مفهوم (مدلول) را به یک تصور صوتی (دال) پیوند می‌دهد. تصور صوتی واقعا یک صدای فیزیکی نیست بلکه اثر روانی صوت در شنونده است، که به واسطه‌ی حواس دریافت شده است. سوسور این رابطه را دلالت می‌نامد از این لحاظ برای سوسور نشانه در درجه‌ی اول یک عنصر ذهنی است. اختیاری بودن نشانه یعنی این که هر نشانه‌ای می‌تواند نشانگر هر معنایی باشد. پس رابطه‌ای طبیعی و یا الزامی میان مفهوم شی و صورت آوایی یا لغت مکتوب واژه وجود ندارد. در اصل هر ساختار آوایی دیگری نیز می‌توانست نشانگر این مفهوم باشد (دینه سن،

-
- 1 . Signifier
 - 2 . Signified
 - 3 . Nodal Point
 - 4 . object
 - 5 . manifestation

27: 1389).

دال مرکزی نشانه ویژه‌ای است که نشانه‌های دیگر اطراف آن انسجام می‌یابند، عبارت دیگر نشانه‌ها معنای خود را در ارتباط با آن کسب می‌کنند (Jorgensen & Phillips, 2002: 26). نشانه‌های مرکزی به‌عنوان نشانه‌های رایجی تعریف شده‌اند که معنای یک زنجیره‌ی دلالت-گر را تثبیت می‌کنند (Laclau & Mouffe, 2001: 112). دال‌های خالی¹ بیان‌گر یک خلا در فضایی ذهنی و اجتماعی‌اند. دال‌های خالی نشانه‌هایی هستند که توسط گفتمان حاکم مورد استفاده قرار نمی‌گیرند. گفتمان رقیب با بهره‌گیری از این موضوع آنها را در خدمت خود می‌گیرد. وظیفه‌ی دال-های خالی بازنمایی وضع مطلوب و آرمانی است. دال شناور² دالی است که مدلول آن شناور است (Jorgensen & Phillips, 2002: 344). حوزه‌ی گفتمان‌گونگی³ به مجموعه‌ای از نشانه‌ها اشاره دارد که در گفتمان مفصل‌بندی نشده‌اند. به سخن دیگر هر چیزی که از یک گفتمان حذف می‌شود و یا بیرون از آن است، درحوزه‌ی گفتمان‌گونگی قرار دارد (سلطانی، 1383: 78). لا‌کلا و موف دال-های دیگری که حول دال مرکزی گرد می‌آیند و قته⁴ می‌نامند. وقته پیش از ورود به یک مفصل‌بندی گفتمانی در حوزه‌ی گفتمان‌گونگی قرار دارد، عنصر⁵ نامیده می‌شود. از این رو گفتمان تلاشی برای تبدیل عناصر به وقته‌ها از راه کاهش چندگانگی معنایی‌شان به یک معنای کاملاً تثبیت شده است.

مفصل‌بندی⁶

لا‌کلا و موف در تعریف مفصل‌بندی می‌گویند: «ما هر کنشی که میان عناصر گوناگون و پراکنده ارتباط برقرار می‌نماید؛ آن گونه که هویت آنها در کناکش مفصل‌وارشان تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم» (Laclau and Mouffe, 1992: 105). مفصل‌بندی نامی است که آنها بر کنشی می‌گذارند که به ساختار گفتمان‌گونگی شکل و هویت می‌بخشد و عناصر درونی آن را در روابطشان فهم‌پذیر می‌نماید. مفصل‌بندی هم به روابط اجتماعی معنا می‌دهد و هم هویت عناصر را تعیین می‌کند و نحوه‌ی انسجام عناصر را تعیین می‌کند (Laclau and Mouffe, 1992: 96).

1 Empty signifiers
2 Floating signifier
3 Field of Discursivity
4 Moment
5.Element
6. Articulation

هژمونی^۱

کانونی‌ترین رده تحلیل سیاسی به گونه عام و تحلیل گفتمان به طور خاص، مفهوم هژمونی است (Laclau & Mouffe, 2001: x). گرامشی برجسته‌ترین نظریه‌پرداز کلاسیک هژمونی است. گرامشی دیگرسان از مارکسیست‌هایی که اندیشمندان هم مسلک خویش را از ورود به حوزه مباحث انتزاعی چون زبان، فرهنگ، تعاملات اجتماعی، نسبت دولت و جامعه و ... به پهانه گرفته شدن روح ماتریالیستی چیره بر مارکسیسم و القای آرمان‌گرایی و تخیلی شدن باز می‌داشتند، یک سره به سراغ مباحث این‌چنینی رفت. در خوانش فرکلاف، هژمونی از دید گرامشی عبارت از رهبری‌ای به مثابه یک چیرگی سراسری است که همه جنبه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی ایدئولوژیک را دربر می‌گیرد. هژمونی در این برداشت، به معنای رضایت‌مندی سازمان یافته‌ای است که به وسیله جامعه مدنی و در برابر دولت و دستگاه قدرت اجبارآور آن سامان یافته است. هژمونی به د معنای برتری یک گروه یا طبقه بر روی دیگر طبقات یا گروه‌هاست (Fontana, 2008: 84). هژمونی، نظریه‌ای است در باب تصمیماتی که در عرصه‌ای غیرقابل تصمیم‌گیری گرفته می‌شود (لاکلا، 1377: 49).

هژمونی به کمک تثبیت معنا حاصل می‌شود، اما در صورتی که رقیب بتواند از راه‌های گوناگون نظام معنایی گفتمان هژمون را با خطر مواجه کند و ساختار ذهنی مردم را در هم ریزد آن گفتمان هژمونی خود را از دست می‌دهد، به عبارت دیگر موفقیت گروه‌های سیاسی به توانایی برای تولید معنا بستگی دارد. گرامشی معتقد است که یک طبقه اگر تنها به دنبال پیگیری منافع خود باشد موفق به کسب هژمونی و رهبری در جامعه نمی‌شود، به همین خاطر باید هر طبقه‌ای که خواهان رهبری و تسلط به جامعه است باید منافع دیگر طبقات را در منازعات خود جای دهد تا بتواند از حمایت آنها برخوردار گردد و حضور خود را به عنوان گفتمان هژمون در جامعه مطرح سازد (Simon, 2001: 27).

کیستی^۲، دگر^۳، خصومت^۴

کیستی یا هویت، برداشتی است که هر گفتمان از خود دارد. کیستی در نسبت مستقیمی با نشانه‌ی مرکزی و چگونگی مفصل‌بندی نشانه‌ها و معانی به گرد آن دارد. هویت سوژه از تعارض میان

^۱. Hegemony

2. Identity
3. Other, Otherness
4. Antagonism

ناخودآگاه و اجتماع اطراف شکل می‌گیرد، یعنی هویت جمعی گفتمان به واسطه‌ی دشمن و دیگری و در حقیقت بواسطه‌ی دگرسازی محقق می‌گردد (سلطانی، 1383: 160). هویت‌های اجتماعی محصول گفتمان‌ها هستند، از همین‌رو گفتمان‌ها قادر به اتمام و انسداد مفاهیم و هویت‌ها نیستند (تاجیک، 1383: 50). ضدیت‌های اجتماعی، از سه جنبه امری محوری برای نظریه‌ی گفتمان می‌باشد: اول، ایجاد یک رابطه‌ی خصمانه که اغلب منجر به تولید یک دشمن یا دیگری می‌شود، برای تاسیس مرزهای سیاسی امر حیاتی است؛ دوم، شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی امری محوری برای تثبیت بخشی از هویت صورت‌بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی هستند؛ سوم، تجربه‌ی ضدیت نمونه‌ای است که حدوثی بودن هویت را نشان می‌دهد (مارش و استوکر، 1388: 205). با رجوع به مفهوم ارزش از دیدگاه سوسور می‌توان گفت که ارزش امری نسبی است یعنی وابسته به یکدیگرند. نسبی بودن هویت یعنی وابستگی به یکدیگر و از این‌رو هویت تقابلی است و تنها از طریق تفاوت‌اش با دیگری معنا می‌یابد (Laclau and Mouffe, 1992: 106). دیگری نقشی همانند اپوزیسیون و دولت در سایه را داشته و در پی فرصتی است تا با مفصل‌بندی عناصر موجود در حوزه‌ی گفتمان‌گونگی و یا نسبت مدلول‌های دل‌خواه‌تر جامعه به دال‌های گفتمان مسلط، جایگزین آن در پهنه‌ی حکومت گردد. این منازعات گفتمانی طی چند فرایند اصلی شکل می‌گیرد.

منطق تفاوت^۱ و زنجیره‌ی هم‌ارزی^۲

منطق تفاوت به ویژگی متکثر بودن جامعه اشاره دارد و به تمایزها و تفاوت‌ها میان نیروهای اجتماعی تاکید می‌کند. این منطق با برجسته‌سازی تفاوت‌ها و اختلافات در عرصه‌ی اجتماعی زنجیره‌ی هم‌ارزی موجود را به هم می‌ریزد. زنجیره‌ی هم‌ارزی، منطقی است که طی آن گفتمان‌ها در پی پنهان کردن تفاوت‌های موجود در اجتماع هستند و می‌خواهند چهره‌ی یک دست و واحدی را از جامعه نشان دهند. منطق تفاوت به اختلافات و تنوعات موجود میان نیروهای اجتماعی تاکید می‌کند و در مقابل منطق هم‌ارزی به دنبال آن است که تمایز میان نیروهای اجتماعی را با مفصل‌بندی بخشی از آن نیروها حول یک غیر کاهش داده و آنان را متحد سازد. هویت امری سلبی است و به دلیل اینکه هویت سلبی را نمی‌توان به گونه‌ی ایجابی و مستقیم نشان داد از این‌رو تنها می‌توان به صورت غیر مستقیم یعنی از طریق هم‌ارزی میان دقایق ناهمسان آن نشان داد. پس ابهام در هر رابطه‌ی هم‌ارزی

1. Logic of difference
2. Chain of equivalence

ارزی نفوذ می‌کند: دو واژه، در صورتی هم‌ارز هستند که باید از جهت دیگر با هم متفاوت باشند و این هویت کامل خواهد بود. پس هم‌ارزی تنها با از بین رفتن ویژگی ناهم‌ساز این واژه‌ها امکان پذیر می‌شود (Laclau and Mouffe, 1992: 128). قطعاً گرچه منطق تفاوت درصدد پر کردن کامل شکاف موجود نیست، اما منطق هم‌ارزی به دنبال انجام آن است. فرآیند کاهش و رفع کامل خصیصه‌های ناهمسان موقعیت‌های کارگزاران اجتماعی از طریق افزایش هم‌ارز سازی هیچگاه تکمیل نمی‌شود. منطق تفاوت در عرصه‌ی سیاست منطق ساده‌سازی^۱ فضای سیاسی است در حالی که منطق تفاوت منطق افزایش پیچیدگی و گسترش‌گرایی خود است (Ibid: 130).

برجسته‌سازی^۲ و حاشیه‌رانی^۳

برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی از مهم‌ترین ارکان دگرسازی محسوب می‌شود. در این فرایند گفتمان‌ها نقاط قوت خود و نقاط ضعف گفتمان رقیب را پررنگ می‌نمایند. در حقیقت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، شیوه‌ای برای نگهداشت و استمرار قدرت و تداوم هژمونی یک گفتمان است (کسرابی و شیرازی، 1388: 348). کردارهای زبانی و غیرزبانی با وجود تفاوت‌های عمده با یکدیگر در یک ویژگی مشترک هستند و ان این است که هر دو به دنبال برجسته ساختن خود و به حاشیه راندن دیگری است (سلطانی: ب 1383، 171). البته بین سرکوب و حاشیه‌رانی در یک گفتمان هم تفاوت وجود دارد. در خصوص سرکوب، ارجاعی به کنشگر (ان) اجتماعی مد نظر در هیچ کجای متن صورت نمی‌گیرد. در متون قومیتی، می‌آموزیم که افراد یا نهادهایی دیدگاه‌های عمومی را بررسی کرده‌اند، اما متوجه نمی‌شویم که کدام شخص یا موسسه یا نهادی چنین بیان کرده است و نتایج چنین "تحقیقی" منجر به این ستیزش شده است. اما در مورد حاشیه‌رانی، محروم‌سازی خیلی بنیادین نیست: کنشگران اجتماعی طردشده در رابطه با کنش خاصی مطرح نمی‌شوند، اما در جای دیگری از متن به آنان اشاره شده است و از این رو می‌توان با قطعیت منطقی (و نه کاملاً) نتیجه گرفت که همانها هستند. در اینجا محروم‌سازی آنچنان نیست که بکلی کنار گزارده^۴ شوند بلکه به حاشیه رانده می‌شوند.

-
- 1 . Simplification
 - 2 . Foregrounding
 - 3 . Backgrounding
 - 4 . Deemphasized

بی‌قراری^۱

بی‌قراری در اندیشه‌ی لاکلا و موفه عبارت است از بحران‌ها و حادثه‌هایی که هژمونی گفتمان‌ها را به چالش می‌کشند. در این نظریه هیچ گفتمانی نمی‌تواند به طور کامل و برای همیشه خود را تثبیت شده بداند، همیشه امکان طرد شدن آن وجود دارد. بی‌قراری حاصل رشد خصومت‌ها، غیریت‌سازی-ها در جامعه است و باعث می‌شود که هژمونی گفتمانی رو به زوال سوق داده شود (حسینی زاده، 1386: 27). بی‌قراری به موقعیتی عمومی اطلاق می‌شود که کل هویت با طرد ساختار بیرونی شکل می‌گیرد، و به نوبه‌ی خود همواره تهدیدی است برای از بین بردن ثبات هویت‌های دیگر (Jorgensen and Phillips, 2002: 59). هیچ گفتمانی نمی‌تواند ساختاری کامل و ثابت فراهم سازد و بی‌قراری اصطلاحی است برای زوال ساختار که از سوی نیروهای بیرون ساختمان صورت می‌گیرد

اسطوره^۲

اسطوره دال شناوری است که به کلیت ارجاع دارد. اسطوره به معنای فضای بازنمایی است که هیچ رابطه‌ی پایداری را با عینیت ساختاری مسلط ندارد. بنابراین اسطوره اصول قرائت موقعیت خاصی است، که زبان آن در خصوص آنچه که در جهان عینی تشکیل یافته از ساختار متعارف قابل بازنمایی است زبانی بیرونی و غیر مرتبط می‌باشد (Laclau, 1990: 61). لاکلا نظریه‌ای را اسطوره می‌نامد که محصول بی‌قراری گفتمان حاکم است. از اینرو ساختارهای اجتماعی با اسطوره منطبق نیست. به عبارت دیگر؛ اسطوره بازنمایی کژتاب از واقعیت است ولی از جهت دیگر این کژتابی اجتناب ناپذیر و سازنده است چرا که پیشنی ضروری برای کنش ما است. اسطوره نوعی بازنمایی و تبیین شرایط بی-قراری اجتماعی است و در پی آن می‌باشد که پاسخی مناسب به بحران‌ها و شکاف‌های موجود ارائه دهد. موفقیت یک گفتمان در گرو توان اسطوره‌سازی آن است. در نظریه‌ی لاکلا و موفه برای توضیح تبدیل یک اسطوره به گفتمان هژمونیک پندار اجتماعی از دو مفهوم **قابلیت دسترسی^۳** و **قابلیت اعتبار^۴** استفاده می‌شود. در قابلیت دسترسی میزان در اختیار بودن یک گفتمان در وضعیت-های گوناگون به ویژه بحران‌ها و تحولات، و در قابلیت اعتبار میزان روایی و همخوانی میان

1 . Dislocation

2 . Myth

3. Availability

4. Credibility

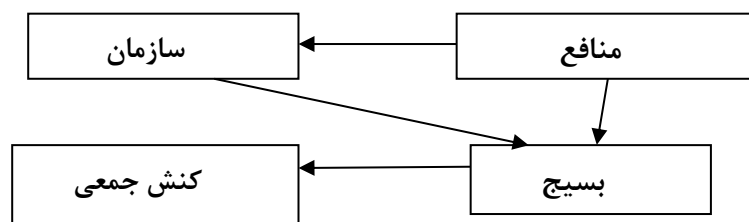
نشانگان و ارزش‌های یک گفتمان و بستر سیاسی - اجتماعی مورد پرسش قرار می‌گیرد.

1 - 2 نظریه بسیج منابع

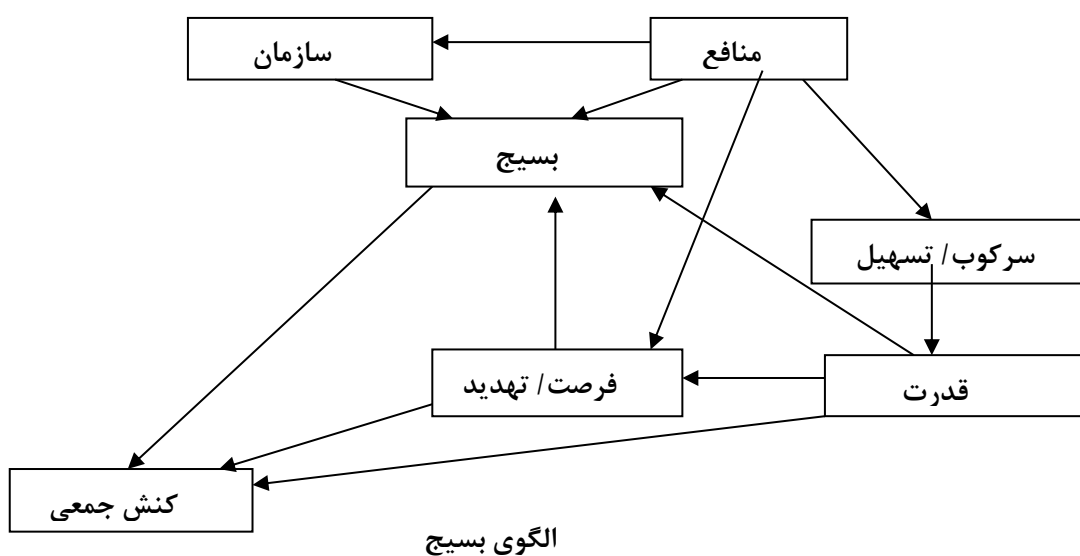
بسیج از لحاظ سیاسی روندی است که از طریق آن احزاب یا مؤسسات سیاسی، مردم را به صحنه سیاست وارد می‌کنند. بسیج به معنی فعال شدن از نظر سیاسی و کاربرد منابع قدرت برای اهدافی است که هر گروه یا حزبی، مردم را برای آن ترغیب می‌کند. سازمان، رهبری و ایدئولوژی ابعاد اصلی روند بسیج عمومی هستند (بشیریه، 82: 1372). اتریونی می‌گوید: «از فرایندی که به واسطه‌ی آن یک واحد کنترل دارایی‌هایی را که پیش از این در کنترل نداشت به دست آورد، به بسیج تعبیر می‌شود ... این فرایند بنا به تعریف، دربردارنده‌ی زوال دارایی‌های تحت کنترل خرده واحدها، واحد برتری که آن واحد عضو آن است یا واحدهای خارجی است ... مگر این که دارایی‌هایی که که تحت کنترل آن واحد درمی‌آیند، دارایی‌هایی تازه تولید شده باشند ... افزایش صرف دارایی‌های اعضا، خرده واحدها یا حتی خود واحد به این معنا نیست که بسیج اتفاق افتاده است، اگرچه این امر امکان بالقوه بسیج را افزایش می‌دهد. تغییر در ظرفیت کنترل و استفاده از دارایی‌ها از اهمیت برخوردار است». در واقع بخش قابل ملاحظه‌ای از کار بسیج به تغییر دادن این سه متغییر اختصاص دارد: کاهش ادعاهای رقیب درباره منابع تحت کنترل اعضا، ارایه برنامه‌ای که مشابه منافع اعضا باشد، ایجاد ساختاری گروهی که خروج و اعتراض را به حداقل برساند.

اصل اساسی دکترین نخبه‌گرایی، به عنوان مبنای نظریه بسیج منابع، این است که تاریخ سیاست، تاریخ سلطه نخبه است. چنانکه گائتانو موسکا بیان می‌دارد: «در همه جوامع (اعم از جوامعی که کمتر توسعه یافته و از طلوع تمدن کمتر بهره برده‌اند تا جوامعی که توسعه یافته و قدرتمند هستند، دو طبقه از مردم حضور دارند: طبقه‌ای که حکومت می‌کند و طبقه‌ای که بر او حکومت می‌شود. طبقه اول که اغلب در اقلیت است تمام کارویژه‌های سیاست را در اختیار دارد، قدرت را قبضه می‌کند و از تمامی امتیازات قدرت بهره می‌برد، در حالی که طبقه دوم که اکثریت است، توسط اولی کنترل و هدایت می‌شود» (Mosca, 1939: 50). ماهیت هر جامعه توسط ماهیت نخبگان آن تعیین می‌شود. افزون بر این اهداف هر جامعه توسط نخبگان آن تعیین و دست‌کاری می‌شود. از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی الیتستی تضاد واقعی در جامعه سیاسی نه میان الیت و عامه بلکه میان خود الیت‌ها جریان دارد. نظریه نخبه-گرایی دموکراتیک، که در انتقاد به نخبه‌گرایی کلاسیک مطرح شده است، را می‌توان همان نظرات وبر و شومپتر دانست که در انتقاد به ضعف بینشی نظریه دموکراتیک

ظاهر گشت (مارش و استوکر، 1388: 364-370).



توانایی طغیان کردن از سوی طبقات پایین، رهاورد آمیزش انسجام ساختاری درونی و استقلال ساختاری خارجی در برابر قدرت نخبگان است (فورن، 1390: 79).



2. عوامل سیاسی گفتمان اسلام‌گرا

2-1. امام خمینی

مسئله بسیج از دو زاویه مطرح است، یکی شرایط و زمینه‌های سیاسی - اقتصادی و اجتماعی پیدایش وضعیت انقلابی و بسیج سیاسی در جامعه و دیگری بررسی ارکان چهارگانه‌ی بسیج سیاسی یعنی ایدئولوژی، رهبری، سازمان‌دهی و جمعیت. باتوجه به قدرت رهبری، وسعت برد اندیشه و

ایدئولوژی انقلاب، قدمت و قدرت سازمان‌های آن و گستردگی عظیم جمعیت مشارکت کننده حول ایدئولوژی انقلاب، به ویژه با توجه به سنخیت میان میزان بسیج توده‌ای و میزان دستاوردهای انقلاب و همبستگی میان رهبران و توده‌ی مردم، بسیج سیاسی در ایران از مقتدرترین بسیج‌های انقلاب بوده و لذا انقلاب ایران در ردیف بزرگ‌ترین انقلاب‌های تاریخ جای دارد. در انقلاب اسلامی ایران که از لحاظ گرایش و تبعیت توده‌ی مردم با بسیج‌گران از نوادر تاریخ انقلاب‌هاست، یکی از مسائل قابل توجه تحلیل‌گران، وسعت و گستردگی مشارکت توده‌ی مردم در روند بسیج است. آن چه شدت و عمق انقلاب در ایران را مشخص کرد دو عامل بود؛ یکی اراده‌ی جمعی مردم و دیگری تمرکز این اراده بر تغییر بنیادین نظام سیاسی و ارزشی حاکم. در نظام روحانیت شیعه، به واسطه‌ی امر تقلید، نوعی رابطه‌ی معنوی میان توده‌ی مردم و رهبران مذهبی ایجاد می‌شود به گونه‌ای که مردم تحت دستورات و نظرات رهبران مذهبی قرار داشته نوعی هم‌نوایی میان آنان شکل می‌گیرد. روحانیت به عنوان شبکه‌ی ارتباطی مستمر میان رهبر و مردم، نقش مهمی در بسیج توده‌ها داشت و توانست بزرگ‌ترین بسیج تاریخ انقلاب‌ها را سامان دهد (احمدوند، 1374: 60 - 56). جامعه ایران از زمان پایه‌گذاری دولت مدرن در دوره‌ی رضاشاه تا انقلاب اسلامی، شاهد نمودیابی جامعه‌ای توده‌وار بود. رضاشاه با تحولات در نظام آموزشی، اداری، مالی و نظامی محتوا و شکل زندگی جامعه در روابط اجتماعی را تغییر داد و دولت مدرن را شکل داد، ولی جامعه فاقد نهاد دموکراتیک بود (ازغندی، 1385: 115). فرایند توده‌ای شدن جامعه در زمان حکومت پهلوی دوم و با اجرای انقلاب سفید به اوج خود رسید. در چنین هنگامی جامعه در عطش حضور یک رهبر فرهمند و یک ایدئولوژی هویت بخش بود تا انسان‌ها را هویت بخشد. امام رهبر بالامنزاع گفتمان اسلام‌گرا در انتقال مبانی این گفتمان، ابتدا در میان روحانیون و حوزه‌ها و سپس در بطن جامعه نقش مهمی را ایفا نمود. وجود شخصیت امام به عنوان رهبر فرهمند از نقاط قوت در جریان انقلاب اسلامی بود اما جنبش‌های پیشین به دلیل فقدان رهبری واحد و مقتدر با چالش جدی روبرو شدند. جنبش مشروطه و ملی‌کردن صنعت نفت بهترین نمونه‌های هستند که نبود یک رهبری واحد و مدیر در آنها به مثابه چشم‌اسفندیار برای حرکتشان محسوب می‌شد. گفتمان‌های رقیب گفتمان اسلام‌گرا نیز از مشکل نداشتن رهبری رنج می‌بردند. امام با تاکید بر ناعادلانه بودن نظام سیاسی - اقتصادی و تضادهای موجود فرهنگی در جامعه که هویت ملی را تهدید می‌کرد موفق به بسیج توده‌های گرفتار در بحران هویت گردید. امام خمینی تعیین شکل و نوع حکومت را از حقوق اولیه و پذیرفته شده افراد می‌داند: از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته

باشد. در اندیشه‌ی امام حق تعیین سرنوشت توسط مردم یک امر عقلی شمرده شده است: باید اختیار، دست مردم باشد. این یک مسئله عقلی است؛ هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هرکس باید در دست خود باشد. در جایی دیگر امام حق تعیین سرنوشت را جزو حقوق بشر ذکر نموده و به گونه‌ای بر این بخش از اعلامیه‌ی حقوق بشر صحنه می‌گذارند: هر ملتی حق دارد سرنوشت خود را تعیین کند؛ از حقوق بشر است. در اعلامیه حقوق بشر، هرکس، هر ملتی خودش باید سرنوشت خود را تعیین کند. ملت ما هم الان همه ایستاده‌اند و می‌خواهند سرنوشت خودشان را تعیین کنند (صحیفه امام، جلد سوم). با توجه به مطالبی که از حضرت امام نقل گردید، ایشان برپایی نظام سیاسی شاهنشاهی را غیر قانونی می‌دانند؛ زیرا متکی به آرای مردم نبوده است و اساساً مردم در تعیین و تشکیل چنین حکومتی هیچ‌گونه دخالتی نداشته‌اند و به آنان اجازه دخالت در تعیین سرنوشت خویش داده نشده است: ملت ایران با رژیم سلطنتی مخالف است؛ زیرا رژیمی است که هرگز متکی به آرای ملت نبوده است و از این جهت به شکل بنیادی، مخالف با اراده و خواست مردم است (همان).

امام خمینی رحمته‌الله مسلمانان را فراخواند تا برای برانداختن دولت ستمگر کنشی جمعی اتخاذ نمایند و تلاش کنند تا مدافعان واقعی اسلام باشند. بنابراین برای هر مسلمانی عبادت در مسجد به برهانی قوی برای دفاع از نظام اسلامی تبدیل شد. امام جماعت نیز باید به هنگام برپایی فعالیت‌های دینی و اجتماعی در مسجد مردم را بسیج و سازماندهی نماید. ادعاهای امام خمینی عبارت بودند از: نخست، بهره‌گیری از علمای تحصیل کرده شیعه و نظام تقلید برای بسیج و سامان‌دهی به عامه مردم. دوم، استفاده از اصول اعتقادی امام شیعه برای ترغیب عامه به منظور پیوستن به انقلاب اسلامی. سوم، امامان جماعت از زمینه‌های فرهنگی ویژه‌ای برای تسخیر قلب و ذهن مردم استفاده می‌نمایند. چهارم، دعاها و مراسم‌های مذهبی نه تنها امری مذهبی که مسئله‌ای سیاسی است. امام خمینی از مراسم‌های مذهبی برای بسیج توده‌ها استفاده می‌کرد (Lirong, 2010: 48 - 51). روابط قدرت ایران برگرفته از نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران (سامانه ولایت فقیه مبتنی بر قانون اساسی) و میراث انقلاب مشروطه و همین‌طور ساختارهای سنتی اجتماعی (به ویژه شبکه‌های بازار) می‌باشند. قانون اساسی ایران بازتابی است از نخستین قانون اساسی 1906 و همین‌طور انگاره‌های امام خمینی است. دیدگاه‌های وابسته به جغرافیای سیاسی امام خمینی نسبت به ایران خود را در دو ایدئولوژی مهم اصول سیاست خارجی انقلاب اسلامی نشان می‌دهد: نه شرقی نه غربی و صدور انقلاب. این دو اصل بیانگر آن است که ایران باید از روابط با غرب خودداری کرده و از مسلمانانی

پشتیبانی نماید که از سوی غرب یا حاکمان غیرمسلمان‌شان سرکوب شده‌اند. فرهنگ ژئوپولیتیک در جمهوری اسلامی نیز فراورده تجربه‌های گذشته، مسئله هویت و مرزهای سرزمینی است (Rakel, 2008: 46). در سطح بین‌المللی، اسلام نباید با ملی‌گرایی تقسیم می‌شد که آموزه امپریالیسم یا حاکمانی بوده که به منافع خود می‌اندیشیدند و دولت‌هایی ساختگی که موجب جدایی مسلمانان می‌گشت را معرفی می‌کردند.

نیروی مقاومت بسیج قدرت‌مندترین سازمان شبه نظامی در ایران است که به عنوان ارتش 20 میلیونی از سوی امام خمینی پایه‌گذاری شد تا جمهوری اسلامی ایران را در برابر نفوذ آمریکا و دشمنان داخلی حفظ نماید. امام خمینی در طی سال‌های 57 تا 60 از سخنوری برانگیزاننده و تند بهره جست تا توده مردم را بسیج نماید (Abrahamian, 1993: 133). نظام امام خمینی برآن شد تا طبقه کارگر شهری را بسیج نماید تا از هرگونه تهدیدی از سوی سکولار چپ پیشگیری نموده و حتی تا آنجا که می‌تواند چپ‌گرایان را به زیر هژمونی خود درآورد (Abrahamian, 1993: 61). جنبش اجتماعی به رهبری امام خمینی در ایران و برخی از پیروانش در جهان اسلام چشم‌گیرترین جنبشی است که بزرگ‌ترین و موفق‌ترین نوع بسیج را در دوران اخیر به نام خود کرده است (Frank and Fuentes, 1987: 1510). امام خمینی برای بسیج حس مخاطبان خود به نمادهای خاصی از مذهب وابسته بود. وی زبان سیاسی انقلاب ایران را با سه شخصیت قدرت بخشید: یزید، شیطان و امام مقدس. امام خمینی به عنوان شناخته شده‌ترین رهبر مقاومت، مباحث انقلابی را رواج داده و به شخصیت امام حسین متکی بوده که این رویکرد در بسیج توده‌ها نقشی مهم داشته است. موفقیت امام خمینی در دستیابی به اهدافش از چندین جهت فصلی بود از مبارزات بهم پیوسته‌ای در بنا نهادن گونه‌های نوینی از دولت‌ها به نسبت دولت سکولار غربی شده. امام خمینی از اسلام استفاده کرد تا مردم را بسیج نماید و برای دولت مبنایی از پشتیبانی توده‌ای تامین نماید. گفتمان امام اعتقادی راسخ در مردم ایجاد کرد؛ وی چنان حس ایثاری را برانگیخت که پیروانش آماده جان فدايي بودند (Martin, 2003: 67).

بابی سعید در زمینه غیریت‌سازی گفتمان امام خمینی با گفتمان شاه از یک طرف و با گفتمان غرب از طرف دیگر می‌نویسد: «تا زمان استقرار رژیم (امام) خمینی، تصور می‌شد که اسلام‌گرایی صرفاً یک گفتمان اعتراضی است که شانس دستیابی به قدرت سیاسی را ندارد، اما موفقیت امام خمینی این تصور را ایجاد کرد که راه دستیابی به قدرت سیاسی لزوماً نیازمند افتادن در قالب گفتمان کمالیسم نیست، برعکس به محض به قدرت رسیدن امام خمینی، مرکزیت و قطعیت گفتمان غربی

مورد تردید قرار گرفت. در واقع این تشکیک نسبت به جایگاه غرب است که گفتمان‌های اروپا مدار را تضعیف کرده است. امام خمینی برای تبیین طرح سیاسی خویش، بی آنکه به نظریه سیاسی غرب متوسل شود، توانست شاه را از قدرت براندازد و جمهوری اسلامی را پایه‌ریزی کند. در نتیجه وی توانست از روابط خصومت‌آمیزی که گفتمان‌های کمالیستی بین اسلام و غرب ایجاد کرده بود، استفاده کند و اسلام را به منزله دال برتر نظم سیاسی جدید معرفی کند. کمالیسم اسلام را نماد رکود و عقب‌ماندگی یعنی نشانه غیرغربی (و سپس غیرمدرن) در جوامع خود تلقی می‌کرد، در حالی که امام خمینی اسلام را هم نماد مخالفت با نظام‌های کمالیستی و هم نشانه مخالفت با قدرت جهانی غرب می‌دانست (سعید، 1379: 172).

می‌توان مواضع حضرت امام را از آغاز مبارزه علیه رژیم پهلوی را در چند محور خلاصه کرد: 1. دفاع از اسلام و کیان جامعه اسلامی در مقابل تبلیغات رژیم و هجوم فرهنگی غرب در اشکال مختلف آن؛ 2. معرفی اسلام به عنوان دینی مترقی و موافق تمدن و پیشرفت جامعه انسانی؛ 3. دفاع از استقلال سیاسی و تمامیت ارضی ایران و جلوگیری از نفوذ و سلطه بیگانه به شیوه‌های مرموزانه و نرم آن. ماهیت گفته‌های امام نشان می‌دهد که تحلیل ایشان با واقعیت انطباق داشت. نفوذ بهائیت و اسرائیل در ایران امری مسلم بود. رژیم پهلوی در سیاست مذهبی خود برای مقابله با مذهب شیعه به ترویج و تبلیغ ادیان مختلف از جمله بهائیت، تقویت مسلک‌های دینی دنیاگیز چون صوفی‌گری و ... می‌پرداخت. از سوی دیگر موانعی بر سر راه تبلیغ و اشاعه آموزه‌های مذهبی ایجاد کرد. خارج کردن سازمان اوقاف از مدیریت حوزه‌های علمیه و تلاش برای ایجاد تفرقه میان مراکز مذهبی همچون قم و نجف با برتری دادن یکی بر دیگری و امثال آن از دیگر سیاست‌های رژیم در جهت تضعیف مذهب و روحانیون بود (قیصری، 1385: 168).

ویژگی‌ها و عناصر گفتمان بازگشت به خویشتن اسلامی امام خمینی را می‌توان در چند عنصر خلاصه کرد (مه‌دی پور و آقاحسینی، 1391: 137): شالوده‌شکنی از منطق تقابلی مدرنیته (مدرنیته/سنت، علم/دین، ماده/روح)؛ نگرستن و باور به اسلام به مثابه یک دال متعالی در قلمرو و عرصه مباحث اجتماعی و سیاسی؛ اندیشیدن به کلمه نهایی بومی (اسلامی) برای بیان امیدها و آمال و بودن‌ها و شدن‌ها، حال و آینده و تعریف و بازتعریف خویش؛ تقریر دیگری از خود و دیگری و تعریف مجدد غرب به جای عرب (اسلام) به عنوان دیگری. نیکی کدی می‌نویسد: «زمانی که شرایط جامعه بحرانی می‌شود و توجه مردم بیشتر به سمت مفاصل اجتماعی و بی‌عدالتی و ضرورت مبارزه با آنها جلب می‌شود این نمایشنامه‌ها و روضه خوانی‌ها بیشتر به صورت یک تریبون سیاسی به منظور

بیان این قبیل مطالب در می‌آیند» (کدی: 1375: 319). بر مبنای دکترین ولایت فقیه، ایشان حیاتی‌ترین و پربرایندترین مولفه جنبش ضدشاه را بسیج نمود (Dabashi, 2006: 12). امام خمینی در دوران پیش از انقلاب خواهان دو عملکرد می‌شود. نخست این که مردم وارد نوعی پایداری کنش‌پذیر شوند و دوم این که همه روحانیون ایرانی عدم رضایت خود را از برگزاری جشن‌ها اعلام نمایند. ایشان به روحانیت اطمینان می‌دهد که حکومت نمی‌تواند آنها را به زندان بیندازد یا به قتل برساند (Dabashi, 2006: 453 و Vahdat, 2002: 166). مشارکت روحانیت در نزاع‌های سیاسی چشم‌گیر بود چرا که این امر مبانی اجتماعی حمایت از حکومت را کاهش می‌داد و حاکمان را نسبت به چالش‌های این هنگامه آسیب‌پذیرتر می‌ساخت. روحانیت توانست با دولت مخالفت کند و حتی جمعیت را بسیج می‌کردند چرا که نهادهای مذهبی تا حدی از مصونیت در برابر سرکوب‌های دولتی برخوردار بودند (Parsa, 2000: 160). گروهی از علما در دهه‌های 1960 و 1970 که از سوی امام خمینی برانگیخته می‌شدند، دست به سازمان‌بندی زدند. آنها شبکه‌ای ملی را شکل دادند که انگاره‌ها و برنامه‌های ایشان را منتشر می‌کرد. این امر اتفاقی نبود که حول محور امام خمینی رهبری سازمان یافته‌ای شکل بگیرد و بتواند طبقات اجتماعی و گروه‌های مختلف را علیه رژیم شاه بسیج نماید (Parvizi Amineh, 2007: 132). فرد هالیدی در تحلیل این راهبرد امام می‌گوید برای نخستین بار در تاریخ انقلابات جهان توانست ارتشی را که در اثر جنگ با بیگانگان تضعیف نشده بود متلاشی سازد. و کلیه‌ی شهرها و بخش‌های ایران را علیه رژیم پهلوی بسیج کند و تمام اقشار ملت را از کلیه طبقات جامعه ایران متمایل کند به پایان دادن و به نظام سلطنتی و سلطه بیگانه که این نظام نماینده آن به‌شمار می‌رفت (هالیدی، 1358: 325).

2-2. روحانیون، نهادها و جریان‌های مذهبی - سیاسی

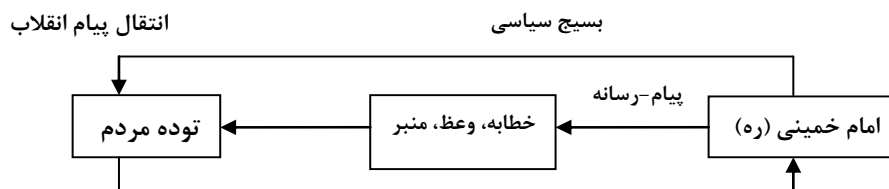
بافت سنتی حوزه علمیه قم که روحانیون را در وارد شدن در مسائل سیاسی با محدودیت مواجه می‌ساخت، باعث شد تا اصلاح حوزه از سوی روحانیون طرفدار امام در جهت گسترش اندیشه تشکیل حکومت اسلامی دنبال شود. در کنار نقد درونی، روحانیون به نقد بیرونی نیز توجه داشتند و به مقابله با ایدئولوژی‌های رقیب می‌پرداختند و افرادی مانند آیت الله طالقانی و آیت الله مطهری با انتشار کتاب به مبارزه با این مکتب‌های فکری می‌پرداختند (farsoun & mashayekhi, 2005: 8). در آستانه‌ی انقلاب روحانیون طرفدار امام زمینه تشکیل سازمانی در میان خود را به وجود آوردند و در سال 1356 اشخاصی مانند آیت‌ا. بهشتی، مرتضی مطهری، باهنر، مفتح، سیدعلی خامنه‌ای،

مهدوی کنی، اکبر هاشمی رفسنجانی، موسوی خوئینی‌ها و ... جامعه روحانیت مبارز را پایه‌گذاری کردند؛ برنامه‌ریزی راهپیمایی‌ها، سخنرانی‌ها در مساجد، تهیه شعارها و در مجموع سازماندهی نهضت عمدتاً توسط روحانیت مبارز صورت می‌گرفت (زیباکلام، 1388: 289 و بروجردی، 1377: 56). حضور روحانیون در کنار امام در راستای مبارزه فرهنگی این فرصت را به گفتمان اسلام‌گرا داد که با شعله‌ور شدن آتش انقلاب با انتشار مقاله توهین‌آمیز به امام در دی ماه 1356 در روزنامه‌ی اطلاعات ابتکار عمل را به دست گرفته و نسبت به سایر گفتمان‌های رقیب از برتری برخوردار شوند. پس از انقلاب روحانیون توانستند با تشکیل حزب جمهوری اسلامی خلأ تشکیلاتی گفتمان اسلام‌گرا را برطرف نموده و از نیروهای اثرگذار در جریان‌ات پس از انقلاب باشند. شکل‌گیری انقلاب اسلامی روحانیون را از حاشیه به متن آورد، به طوری که حوزه علمیه قم با مدرسین، مراجع و تعلیمات آن نقشی خاص در جمهوری اسلامی پیدا کرد و فرهنگ حوزه از عوامل موثر در انقلاب فرهنگی گردید و جامعه مدرسین قم با انتخاب و اعزام قضات، مبلغین، معلمین و همچنین با پشتیبانی‌ها و ایرادها و در تعیین خط مشی‌ها یکی از گردانندگان امور شدند (بازرگان، 1363: 184). امام نقش روحانیون را در شکل‌گیری انقلاب این‌گونه برجسته می‌سازد: «روحانیون در طول تاریخ مقدم بر دیگران در فعالیت بودند و قلم‌های فاسد، این فعالیت روحانیون را سرپوش کرده است که هیچ؛ شاید گاهی هم برخلاف جلوه داده‌اند. از بعد از هجرت رسول اکرم و در طول زمان غیبت امام α تا حالا، آن که حفظ کرده است اسلام را و حفظ کرده است ملت اسلامی را این طبقه روحانیون بوده‌اند. شماها بودید که مردم را حفظ کردید و اسلام را به مردم معرفی کردید و ملت اسلام را روشن کردید؛ و آن کسی که با شماها دشمنی داشته باشد، او با اسلام دشمنی دارد» (صحیفه، جلد 9: 474). «اسلام منهای آخوند معنایش این است که اسلام هیچ؛ «منهای آخوند» یعنی هیچ؛ مثل «طب به استثنای طبیب» طب به استثنای طبیب یعنی ما طب نمی‌خواهیم! و الاً نمی‌شود طب باشد به استثنای طبیب. اسلام به استثنای آخوند و روحانی معنایش این است که اسلام را ما نمی‌خواهیم» (صحیفه، جلد 7: 377).

جریان موسوم به خط امام از حیث انسجام و فراگیری سازماندهی و همچنین از نظر گستردگی امکانات و نیروهای بسیج شده و توان استفاده از آنها در راستای منافع‌شان بسیار موفق‌تر از جریان‌های مقابل بود. جریان موسوم به خط امام علاوه بر موفقیت در سازماندهی، از نظر بسیج نیروها و امکانات نیز قابلیت بیشتری از خود نشان دادند که از جمله می‌توان به نفوذ در صدا و سیما در ابتدای انقلاب و احراز سرپرستی آن، داشتن چند نشریه رسمی گروهی، تسلط تقریباً کامل بر نهادهای نظامی و غیرنظامی، در اختیار داشتن حوزه‌های علمیه و مساجد و سایر مراکز مذهبی و به ویژه

برخورداری از تریبون نماز جمعه، تسلط بر دانشگاه-ها از زمان انقلاب فرهنگی به بعد، نفوذ در ارتش از طریق انجمن‌های اسلامی مستقر در پادگان‌ها و دارابودن فرصت عمل نسبتاً مطلوب در پی‌گیری منافع خود اشاره کرد (کرم‌اللهی، 1384: 197 - 198). از مهم‌ترین عوامل سیاسی متأثر از امام در گفتمان اسلام‌گرا جریان‌های مذهبی - سیاسی بودند. هیئت‌های موتلفه اسلامی، روحانیت مبارز، گروه‌های هفت‌گانه (امت واحده، توحیدی بدر، توحیدی صفا، توحیدی فلاح، منصورون، موحدین و فلق) و بسیاری دیگر از گروه‌های کوچک پیش از انقلاب با پخش اعلامیه‌ها و تکثیر نوارهای سخنرانی‌های امام و توزیع آن در میان مردم و استفاده از ابزار غیرزبانی از جمله اعتصابات و ترورها نقش مهمی را در گسترش گفتمان اسلام‌گرا و طرد گفتمان‌های رقیب بازی می‌نمودند (ظریفی نیا، 1378: 60). حزب جمهوری اسلامی، روحانیت مبارز، جامعه مدرسین قم، هیئت موتلفه اسلامی، مجاهدین انقلاب اسلامی و ... از جمله جریان‌های شاخص در انقلاب بودند که در دسترس قرار دادن و اعتبار و دگرسازی گفتمان اسلام‌گرا نقش ویژه‌ای داشتند. امام با ارتباط با شبکه گسترده‌ای از روحانیون و جریان‌های مذهبی - سیاسی نظم گفتمانی خاصی به گفتمان اسلام‌گرا بخشید و بدین ترتیب در تمام کشور و در میان بیشتر طبقات و اقشار و حتی بیرون از مرزهای کشور عوامل این گفتمان حاضر بودند و این در حالی بود که گفتمان‌های رقیب از این سطح نفوذ برخوردار نبود.

مسجد و بازار همواره دو کانون اساسی بسیج در ایران بوده‌اند؛ یعنی دو نهاد جدایی‌ناپذیر (Ashraf, 1988: 538) یا دو بال زندگی اجتماعی و سیاسی (Mottahedeh, 1985: 34) در ایران که روابط میان این دو روابطی نزدیک، ثابت و انداموار (Mozaffari, 1991: 379) بوده و اتحاد فراگیری را میان گروه‌های طبقات متوسط به رهبری علما و با حمایت بازار شکل بخشیده است (Bianchi, 1989: 210). بنابراین می‌توان گفت مسجد یکی از نهادهای تاثیرگذار در فرایند پیروزی انقلاب اسلامی سال 1357 بوده است و این مهم به سبب کارکرد اصلی آن، یعنی تبدیل شدن به رسانه مردمی و با نفوذ ممکن شد. مسجد توانست در جریان بسیج انقلابی، به عنوان پایگاه رسانه‌ای و ارتباطی جریانات مخالف رژیم علم کند و تنها نهادی بود که از دولت مستقل و تنها گزینه‌ی ممکن برای بسیج مردم بود. افزون بر این منبر مهم‌ترین رسانه‌ای است که نهضت اسلامی مردم به رهبری امام خمینی بر آن استوار بود. فرایند ارتباط و پیام‌رسانی در نهضت مردم ایران در سال 57 به این صورت است (نواختی مقدم و میرزائزاد، 1392: 200):



آبراهامیان نیز یکی از عوامل موفقیت امام خمینی در بسیج توده‌ای را شبکه‌های مذهبی مانند منبر و مسجد و عزاداری‌ها می‌داند و می‌گوید: «این گونه شبکه‌های مذهبی واقع در مناطق فقیرنشین و پرجمعیت شهری، امکانات پخش سریع اخبار و اعلامیه‌ها و همچنین سازماندهی تظاهرات و توزیع مواد غذایی و حتی پوشاک را برای روحانیون فراهم ساخت (آبراهامیان، 1384: 660). در فرایند شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی و بسیج اجتماعی باید از مکانیزم‌های معینی بهره برد. این مکانیزم‌ها در اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی عبارتند از: وحدت و ایمان بین توده‌ها، همه‌افشارگرایی، جهاد، عنصر رهبری، بنیان مرصوص، آگاهی بخشی، تصفیه کنش و دیگر عوامل در سطح تاکتیکی. امام خمینی سازماندهی و بسیج مردمی را در اولویت برنامه‌ی تحول‌خواهی خود قرار داده بودند. بهره‌گیری از قدرت بسیج مردمی و درک نقش موثر مردم به ویژه زنان از مشخصه‌های ایشان نسبت به دیگر شخصیت‌های مذهبی شیعی است. ایشان در امر بسیج اجتماعی از روش‌های گوناگونی بهره می‌گرفتند مانند: بهره‌گیری از قدرت اسلام و ایمان در بسیج اجتماعی؛ وحدت؛ بنیان مرصوص، که همانا صف و ید واحد است؛ جهاد؛ آگاهی‌بخشی؛ روحانیت و دین؛ تصفیه کنش؛ ویژگی‌های شخصیتی رهبر و نیاز حداکثری به تحول (ضیاءالدینی، 1390: 63 - 85).

در بررسی مولفه‌های نظریه بسیج منابع چارلز تیلی در مورد انقلاب اسلامی این نتایج حاصل شد: مهم‌ترین چالش‌گران انقلاب اسلامی عبارت بودند از: روحانیان، بازاریان، روشنفکران، کارگران صنعتی، کارگران صنعتی و کارمندان دولتی. منافع گروه‌های انقلابی بیشتر مطالبات جمعی بود تا صنفی. مهم‌ترین سازمان‌های انقلابی که به عنوان چالش‌گران انقلابی محسوب می‌شدند، شامل گروه‌های اسلامی از جمله هیئت‌های موتلفه اسلامی، حزب ملل اسلامی، انجمن‌های اسلامی و شبکه مساجد و حسینیه‌های سراسر کشور؛ گروه‌های چپ شامل حزب توده، سازمان چریک‌های فدایی خلق، سازمان مجاهدین خلق؛ گروه‌های ملی‌گرا شامل جبهه ملی و نهضت آزادی بود. انواع بسیج شامل بسیج تدافعی و بسیج تهاجمی بود. در بسیج تدافعی گروه‌های انقلابی در دفاع از منابع تحت اختیارشان که توسط حکومت مورد تعرض و تهدید قرار می‌گرفت مانند اقدام روحانیون در

پاسداری از ارزش‌ها و سنت‌های اسلامی، منابع خود را گردآوری و دست به بسیج تدافعی می‌زد. در بسیج تهاجمی، گروه‌های انقلابی برای بدست آوردن منابع جدیدتر که پیش از این مرحله حق خود نمی‌دانستند، مانند برپایی نظام انقلاب جدید دست به بسیج تهاجمی زدند. افزون بر این دو شکل مسلط کنش جمعی در انقلاب اسلامی یکی اعتصابات و دیگری تظاهرات یا راهپیمایی‌ها بود.

3. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی

3-1. گفتمان مسلط (پهلویسم)

در نخستین مرحله، گفتمان پهلوی به عنوان مهم‌ترین دگر درونی گفتمان اسلامگرا مورد دگرسازی و خصومت‌سازی قرار گرفت. امام در همین راستا دال مرکزی گفتمان پهلوی، یعنی شاه را مورد حمله قرار داد. امام در سخنرانی‌ها و اعلامیه‌های خویش، شاه و خاندان پهلوی را منشأ تمام مفساد، جنایت‌ها و خیانت‌ها دانست و آن را برجسته ساخت (صحیفه امام، جلد 4: 97-96 و 442 و آیین انقلاب، 1387: 201). امام با حمله‌ی مستقیم به خاندان پهلوی و شاه با برجسته کردن نشانه‌های مانند غیرقانونی بودن پهلوی، وابستگی به بیگانگان، جنایت، خیانت، ظلم و ستم، نبود استقلال و آزادی، مشروعیت این گفتمان را زیر سوال برده و دال مرکزی آن را متزلزل ساخته و تنها راه رفع این گرفتاری‌ها را کنار رفتن حکومت پهلوی از قدرت و روی کار آمدن حکومت اسلامی که خواسته‌ی اصلی مردم است، می‌دانست. به سخن دیگر امام با استفاده از واژگانی که دارای بار منفی است، مانند نوکر، خیانت، جنایت، شکنجه، سیاه چال، کشتن و انتساب آن به شاه، چهره‌ی اسطوره‌ای را که گفتمان پهلوی برای شاه ایجاد کرده بود را از هم فرو می‌پاشد. علاوه بر شخص شاه، برنامه‌ها و طرح‌های پهلوی نیز در فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی مدنظر قرار گرفت. انجمن‌های ایالتی و ولایتی، انقلاب سفید و کاپیتولاسیون که از جمله برنامه‌های مدرنیزاسیون شاه بود که با اصولی مانند اعطای حق رأی به زنان، قسم خوردن به سایر کتب آسمانی، ایجاد سپاه دین و دانش و مصونیت قضایی مستشاران آمریکایی زمینه را برای برجسته نمودن نکات منفی پهلوی و طرد آن از سوی امام فراهم نمود. امام طرح شدن انجمن‌های ایالتی و ولایتی را مقدمه‌ای برای تشدید برنامه‌های ضد اسلامی شاه می‌دانست. امام حضور زنان در صحنه را زمینه‌ساز گسترش فساد می‌داند و اهداف دولت را نه گسترش مشارکت سیاسی زن‌ها بلکه گسترش فساد و فحشا در جامعه می‌داند و خواستار عدم توسعه استفاده زنان در امور می‌شود (فوزی، 1386: 246؛ برای نمونه بنگرید به: صحیفه امام، جلد

1: 118، جلد 18: 403؛ جلد 4: 436؛ جلد 3: 370).

ترکیب نشانه‌های اسلامیت و جمهوریت در نگاهی گذرا به این متون به طور کامل نمایان است. بهره‌گیری از واژگانی مانند ملت، تکیه به آرای مردم، تبعیت از رأی مردم نشان از برجسته بودن مفاهیم جمهوریت، و بکارگیری واژگانی چون اسلام، اجرای احکام اسلام، رویه پیامبر α و امام علی β بر برجسته بودن اسلامیت در اندیشه امام حکایت دارد. در کنار توجه به جایگاه مردم، آزادی نیز از دیگر نشانه‌های بود که از دیدگاه امام مورد توجه قرار گرفت (صحیفه، جلد 4: 195 - 194). آزادی به خصوص آزادی بیان که از حقوق مشروعه مردم است، فقدان آن در حکومت پهلوی از سوی امام برجسته می‌شود و آزادی را از نشانه‌های تمدن برمی‌شمارد.

3 - 2. گذار انقلابی

حضور دولت موقت میانه‌رو در مسند قدرت که دارای گرایش لیبرالی بود، دگرسازی اسلام‌گرایان با آن را همراه داشت. مخالفت لیبرال‌ها با حضور دین در عرصه سیاست مهم‌ترین منازعه گفتمانی لیبرال‌ها و اسلام‌گرایان را شکل می‌داد. سخنان حسن نزیه در باب این که اسلام توان اداره جامعه را ندارد و مفاهیمی مانند مستضعف را به سخره گرفت، موجب شد تا آیت‌ا. بهشتی به شدت به سخنان او اعتراض و محاکمه او را به علت مخالفت با نظام اسلامی خواستار شد. منازعه دیگر میان لیبرال‌ها و نیروهای اسلامی بر سر ملی‌گرایی بود. امام، ملی‌گرایی را مورد نقد قرار می‌دهد. «ما مکرر این معنا را گفته‌ایم که این قضیه‌ای که شاید صحبتش در همه جا هست که ملت ایران - مثلاً - جدا، ملت عراق جدا، هر کدام یک عصبیتی برای او داشته باشند و حتی به اسلام کار نداشته باشند، به ملت و به ملیت کار داشته باشند، این یک امر بی‌اساسی است در اسلام، بلکه مُضاد با اسلام است ... اسلام در عین حالی که وطن را - آنجایی که زادگاه است - احترام می‌گذارد، لکن مقابل اسلام قرار نمی‌دهد. اساس، اسلام است. اینها دیگر بقیه‌اش فرعند. و اساس آنهایی که مکتبی هستند خدمت به اسلام است» (صحیفه، جلد 13: 168). این در حالی است که ملی‌گرایانی مانند عزت‌ا. سحابی طور دیگری به این مسئله می‌نگرند. «هر قدر که اسلام با موجودیت ملت ایران مخلوط و هم هویت شده باشد، باز هم اسلام بر ایران وارد شده است. بنابراین در ناخودآگاه یا وجدان ملی ایرانی، اول ایرانی است و بعد اسلامی و نمی‌تواند به دلیل اسلامی بودن ماهیت ایرانی خودش را مخدوش و معدوم کند».

بحث ولایت نیز که در کتاب ولایت فقیه از سوی امام طرح شده بود، در زمان تدوین قانون

اساسی و به یکی از مباحث کانونی انقلاب تبدیل شد. ولایت فقیه به عنوان دال مرکزی جمهوری اسلامی واکنش‌های گوناگونی را از سوی جریان‌های تجددخواه به همراه داشت و ضدیت با جمهوری اسلامی را از سوی این گروه‌ها تشدید نمود. این گروه‌ها اصل ولایت فقیه را نوعی دیکتاتوری جدید می‌دانستند که از سوی روحانیون به جامعه تحمیل شده است، اما امام در سخنان خویش خطاب به عامه مردم که او را رهبر فرهمند خود می‌دانستند، اطمینان داد که ولایت فقیه، دیکتاتوری نیست (صحیفه، جلد 10: 58 و 311).

از سوی دیگر، یکی از عواملی که به حاشیه‌رانی چپ‌ها کمک نمود، مصادره شعارهای آنها توسط گفتمان اسلام‌گرا بود. مبارزه با امپریالیسم، حمایت از زحمتکشان و ضدیت با سرمایه‌داری که از مهمترین شعارهای گفتمان چپ محسوب می‌شد، در قالب مبارزه با استکبار، حمایت از مستضعفان و ضدیت با اشرافی‌گری در مفصل‌بندی گفتمان اسلام‌گرا به کار گرفته شد. حمایت از مستضعفان و مقابله با مستکبران در اندیشه امام تنها معطوف به ایران نبوده، بلکه کل جهان را در بر می‌گرفت. «من امیدوارم که یک حزب به اسم «حزب مستضعفین» در تمام دنیا به وجود بیاید، و همه مستضعفین با هم در این حزب شرکت کنند، و مشکلاتی که سر راه مستضعفین است از میان بردارند، و قیام در مقابل مستکبرین و چپاولگران شرق و غرب کنند و دیگر اجازه ندهند که مستکبرین بر مستضعفین عالم ظلم کنند» (صحیفه، جلد 9: 280). تا پیش از این اگر گروه‌های چپ نماد مبارزه با امپریالیسم و حمایت از محرومان بودند با پیروزی انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی به نماد مبارزه با استکبار و حمایت از مستضعفان و محرومان جهان تبدیل شد. فضای ضد استکباری به خصوص ضد آمریکایی که چپ‌ها در رادیکال شدن آن نقش مهمی ایفا نمودند، در نهایت به حاشیه رفتن آنها منجر شد. امام برای چپ‌ها در انقلاب هیچ نقشی را متصور نبود (صحیفه، جلد 10: 94).

4. قابلیت دسترسی و اعتبار

یک گفتمان برای بدل شدن به گفتمان هژمون باید تبدیل به «اسطوره» گردد که این امر نیز نیازمند برداشتن دو مؤلفه‌ی اساسی است؛ «قابلیت دسترسی» و «قابلیت اعتبار». بررسی گفتمان چپ آشکارا نشان‌گر آن است که این گفتمان از کم‌ترین میزان این دو مؤلفه برخوردار بوده است. عامل زبان، که روشنفکران انقلابی را گرفتار یک زبان پیچیده و فنی سیاسی و ایدئولوژیک می‌کرد و آنها را از سخن گفتن به زبان توده‌ها و تماس با آنها محروم می‌ساخت (بهروز، 1386: 13). بررسی‌ها

نشان می‌دهند که خاستگاه اجتماعی این گروه‌ها را دانشجویان، دانش‌آموزان دبیرستانی، معلمان و مهندسان تشکیل می‌دهند که این خود نمایان‌گر کیفیت ارتباط آنها با جامعه ایرانی است (Mirsepassi, 2000: 172). آنها نتوانستند با بهره‌گیری از فرصت برآمده از افزایش و سپس کاهش قیمت نفت پس از سال 53، که زمینه‌ساز ژرف‌تر شدن شکاف‌ها و فاصله‌ی طبقاتی و فزونی‌یابی احساس محرومیت‌نسبی در جامعه و به ویژه در طبقات پایین و حاشیه شهری و حتی لایه‌هایی از طبقات متوسط شده بود، رهبری را در دست بگیرند و نتوانستند پس از انقلاب، نماینده و سخن‌گوی طبقات و لایه‌هایی شوند که ادعای نمایندگی آنان را داشتند.

حکومت پهلوی با اصلاحات ارضی و انقلاب سفید تا حدودی توانست، پایگاه اجتماعی برای خود در میان طبقه متوسط جدید و روستایی ایجاد نماید، اما از آنجا که به نهادسازی برای حفظ آنها کاری از سوی حکومت صورت نگرفت، باعث هدر رفت این نیروها و جذب شدن در سایر گفتمان‌ها شد. به سخن دیگر سیاست پهلوی بیشتر معطوف به جذب و حل نیروهای سیاسی بود تا پذیرش و پرورش آنها (بشیریه، 1387: 106). اصلاحات ارضی برای حکومت پهلوی دو رو داشت. یک رو مانع از انقلابی شدن روستاها شد و در روی دوم به مهاجرت روستاییان به شهرهای بزرگ از جمله تهران شد. با افزایش روند مهاجرت از روستا به شهر، به خصوص از دهه 40 نقش غیرفعال روستاییان جای خود را به نقش فعال‌تر طبقات حاشیه‌ای در شهرها می‌دهد (افشارکهن، 1383: 207 - 206). مهاجرین، حاشیه‌نشینان شهرها شدند و به نیروی بالفعل انقلاب در آمدند، آنها با دارا بودن خصلت و ماهیت سنتی که در تناقض با سیاست‌های شبه مدرنیستی پهلوی بود، در کنار سایر قشرهای سنتی که به نوعی دچار بحران هویت شدند به جستجوی گفتمانی پرداختند که هویت گمشده خود را در آن بازیابند. این در حالی بود که گفتمان اسلام‌گرا و شخص امام توانست با در پیش گرفتن یک زبان نرم به سادگی با توده‌ها ارتباط برقرار نماید و در موقع لزوم به بسیج آنها بپردازد.

گفتمان چپ از قابلیت دسترسی و اعتبار موردنیاز بی‌بهره بود. در کنار این مطلب، عدم اعتبار این گفتمان به سبب وارداتی و ضد مذهب بودن آن باعث دوری بیشتر از جامعه‌ی مذهبی ایران گردید؛ نورالدین کیانوری، دبیرکل حزب توده و نوه‌ی شیخ فضل‌الله نوری، در این باب می‌گوید «کدام حزب کمونیستی می‌تواند در جامعه‌ای که 95 تا 97 درصد آن تمایلات مذهبی و اغلب تمایلات عمیق مذهبی دارند، تصور کند که بدون این نیروی عظیم می‌توان انقلاب اجتماعی انجام دهد». گفتمان چپ در ایران، محدود به فضای روشنفکری بود و به زبان سخت و دور از فهم توده‌ها سخن می‌گفت

و به همین دلیل از فهم و مفصل‌بندی تقاضاهای اجتماعی ناتوان بود (حسینی زاده، 1383: 281). می‌توان گفت که آنان روح حاکم بر جامعه انقلابی ایران، به ویژه طبقات پایین آن که برطبق تئوری باید پشتیبانان اصلی‌شان می‌بودند، را نشناختند و بنابراین به سادگی کنار زده شدند.

طبقات پایین و حاشیه‌نشین شهری به دلیل دارا نبودن شرایط لازم و کافی برای مشارکت در فعالیت‌های سیاسی به طور سنتی از عضویت در احزاب باز می‌ماندند، و تنها از راه نهادهای سنتی مانند مسجد، حسینیه و هیئت‌ها امکان جذب آنها امکان پذیر بود. علایق سنتی این قشر به مراسم‌ها و آیین‌های دینی سبب حضور آنها در این اماکن می‌گردید، به خصوص در ایام محرم و رمضان که جایگاه خاصی در میان این اقشار دارا بود. امام خمینی با تئوریزه کردن ولایت فقیه و ارائه برداشت سیاسی از اسلام در دوران حضور خویش در نجف، ابتدا در دسترس روحانیون آنجا و سپس با ارتباط زنجیره‌وار روحانیون و حوزه‌ها با یکدیگر در دسترس سایر حوزه‌ها و روحانیون به خصوص حوزه قم قرار گرفت. دسترسی روحانیون درون کشور به اسلام سیاسی باعث شد تا روحانیون با داشتن شبکه‌ای متشکل از حدود 80 هزار مسجد و 180 هزار روحانی چنان رشد سریعی داشته باشد که سازمان‌های مخفی و علنی موجود رقیب هم نتوانستند همسو با آن حرکت کنند (امجد، 1380: 83). در واقع گفتمان اسلام‌گرا با رهبری امام و داشتن شبکه‌ای وسیع از روحانیون و اماکن مذهبی و مراسم‌های دینی از جمله اعیاد و شهادت‌ها به خصوص تاسوعا و عاشورا که شبکه تولید و توزیع این گفتمان را شکل می‌داد، مبانی خود را در دسترس تمام اقشار و طبقات به خصوص قشر حاشیه‌نشین و بی‌سواد قرار دهد. در حیطه اهداف سیاسی، گفتمان اسلام‌گرا در پی سرنگونی حکومت پهلوی و ایجاد حکومتی اسلامی به نام جمهوری اسلامی بود، از همین رو اکثر شعارهای مردم در این حیطه بر پایی جمهوری اسلامی بود. این نزدیکی میان خواست امام و مردم به گونه‌ای بود که فوکو درباره آن می‌گوید: «وقتی ایرانیان از حکومت اسلامی حرف می‌زنند، وقتی جلوی گلوله در خیابان‌ها فریاد می‌زنند، وقتی به آن زد و بندهای حزبها و سیاستمداران را رد می‌کنند، و با این کار شاید خطر یک حمام خون را به جان می‌خرند، چیزی جز این فرمول‌های که به همه جا راه می‌برد و به هیچ جا راه نمی‌برد در سرشان می‌گذرد. به نظر من مردم به واقعیتی می‌اندیشند که به ایشان بسیار نزدیک است، زیرا خود بازبگر آن هستند (فوکو، 1377: 39).

گفتمان‌های چپ و لیبرال به دلیل شرایط امنیتی ایجاد شده از سوی حکومت باعث شد تا از انجام فعالیت‌های علنی محروم شوند و به همین خاطر در ادامه مبارزه خود دو رویکرد متفاوت را دنبال نمودند. یک سری از این گروه‌ها استفاده از ابزار غیرزبانی را تنها راه ادامه مبارزه می‌دانستند به مشی

مسلحانه روی آوردند تا اینگونه خود را در دسترس مردم قرار دهند. اما گروه‌های باقیمانده دیگر استفاده از ابزار زبانی را به طور محدود و در قالب انتشار کتاب و اعلامیه ادامه دادند. استفاده از نوشتار به دلیل میزان برد کم آن و پیچیده و فنی بودن متن که درک آن را برای عامه مردم دشوار می‌ساخت، از کارایی لازم برخوردار نبود و این گفتمانها تنها در میان افرادی محدود و مکانهای خاص قابل ارائه بود. گفتمان اسلام‌گرا علاوه بر استفاده از نوشتار با متنی روان و ساده، از گفتار نیز در قالب تکثیر و پخش سخنرانی‌های امام بهره می‌گرفت. گفتمان اسلام‌گرا علاوه بر امکانات و ابزارهای خویش برای در دسترس قرار گرفتن، با نفی از جانب گفتمان پهلوی و سایر گفتمانها نیز در دسترس مردم قرار گرفت (قجری، 1388: 120).

گفتمان اسلام‌گرا به لحاظ آمیختگیبا تاریخ، ارزشها و باورهای ذهنی آحاد جامعه انطباق و سازواری بیشتری با نظام ارزشی جامعه ایران داشته و با نگاهی به بنیانهای فکری سایر گفتمانهای رقیب در عرصه انقلاب می‌توان به این نتیجه رسید که همگی در نظام دانایی غیر بومی ریشه داشته و کمترین انطباق را با نظام ارزشی ملت مسلمان ایران نداشته و به همین علت نتوانستند در عرصه کشاکش و تعامل با سایر گفتمانها به فراگیری دست یابند. گفتمانهای تجددخواه در مفصل‌بندی گفتمانی خویش با استفاده از برخی عناصر و نشانه‌ها که هیچ‌گونه مقبولیت و جایگاهی در بطن جامعه نداشت، باعث کاهش دامنه اعتبارشان نزد جامعه شد. به طور نمونه گفتمان چپ به رقم وجود عناصر و مولفه‌های مثبت از قبیل برابرخواهی، امپریالیسم ستیزی، از بعد عقیدتی و فرهنگی سازواری چندانی میان مولفه‌های این گفتمان و متن جامعه مشاهده نمی‌شود و نگرش الحادی در بنیاد اندیشه این گفتمان به عنوان یک عنصر ناهمخوان با متن مذهبی و دیندار جامعه ایران، این گفتمان را از رسیدن به موقعیت برتر بازمی‌دارد (خوشروزاده، 1386: 81). گفتمان لیبرال نیز از این قاعده مستثنی نبود، آزادی، قانون و مجلس از عناصر مثبت این گفتمان محسوب می‌شود، اما از آنجا که مبانی تفکر آن ریشه گرفته از فلسفه غرب می‌باشد، و در آن دیدگاه مادی بر معنویات ارجحیت داشت از اعتبار لازم برای کسب اکثریت در جامعه برخوردار نشد.

5. عام‌گرایی

در دوران بی‌قراری، گفتمانها با طرح اسطوره‌ی خود، به دنبال سامان‌دهی شرایط نا به سامان موجود هستند. اما برای این سامان‌دهی گفتمانها نیاز دارند تا اسطوره‌ی خود را که منافع گروه محدودی را سامان می‌دهد را به پندار اجتماعی تبدیل کنند و این امر تنها با یک روند عام‌گرایی محقق می‌شود.

در فرایند عام‌گرایی گفتمان‌ها خصلت استعاری به خود می‌گیرند و در این حالت خود را نماینده تمام آمال و منافع مردم می‌دانند و تلاش بر آن دارند تا رفتار آنها را همسو با منافع خویش سازمان دهند. قابلیت دسترسی و اعتبار دو ابزار لازم برای عام‌گرایی است و گفتمان اسلام‌گرا با برخورداری از این ابزار توانست اسطوره‌ی خود را به پندار اجتماعی تبدیل کند. تاریخ معاصر ایران از مشروطه به بعد شاهد منازعه‌ی سنت با مدرنیته در قالب جریان‌های تجدد خواه و سنت‌گرا با هم بوده است.

گفتمان اسلام‌گرا به رهبری امام خمینی^ع در جریان انقلاب اسلامی توانست این زنجیره را گسسته و سنت و مدرنیته را به زیر یک چتر درآورد، که دو عامل آرمانی بودن فضای استعاری و حضور شخصیت فرهمند امام از مهم‌ترین این دلایل بودند (سلطانی، 1384: 140). آرمانی بودن فضایی استعاری، تضادها را از دیده‌گان پنهان می‌ساخت، از همین رو برقراری نظم جدید بر محتوای آن اولویت دارد. مطرح شدن جمهوری اسلامی برای سامان‌دهی امور کشور با آن که در میان جریان‌های سیاسی گوناگون با واکنش‌های مخالف‌گونه همراه شد، اما در نهایت با حمایت اکثریت این جریان‌ها و کسب آرای 98 درصدی مردم به آن خاتمه یافت. جمهوری اسلامی همانند یک دال تهی همه‌ی آرزوها و آرمان‌های سرکوب شده یک ملت را در خود جای داد (حسینی زاده، 1386: 264). گروه‌های تجددخواه آمال و اهداف خود را در جمهوری و طرفداران اسلام سیاسی در اسلامیت، جمهوری اسلامی جستجو می‌کردند. گروه‌های تجددخواه با تمرکز بر جمهوری و ماهیت اصلی نظام جدید دانستن آن پسوند اسلامی را ظاهر حکومت فرض می‌نمودند و نقش حاشیه‌ای را برای آن در نظر داشتند. بالعکس طرفداران اسلام سیاسی با تمرکز بر اسلامیت، واژه جمهوری را تنها عنوانی برای شکل حکومت می‌دانستند که بنا به مصلحت‌های و در جهت نفی رژیم سلطنتی نه از روی اعتقاد، از سوی امام پذیرفته شده و هیچ‌گونه اصالتی ندارد. بی‌شک نقش امام در آرمانی نمودن این فضای استعاری حائز اهمیت است، اما این نکته هم نباید از یاد رود که ابهام در نشانه‌ها و مفاهیم، ناشی از روند شتابان حرکت انقلاب و فضای خفقان پیش از انقلاب امکان تبیین و تفسیر نظری را از گفتمان اسلام‌گرا سلب نمود.

امام با مفصل‌بندی نشانه‌های مانند آزادی، قانون، مردم، ولایت، روحانیت و فقه در کنار هم نقش به‌سزایی را در ایجاد فضایی استعاری انقلاب اسلامی داشتند. امام در سخنان و نوشته‌های خویش با نقد گفتمان پهلوی و تاکید بر نکات منفی آن به بازنمایی جامعه آرمانی خویش می‌پردازد و به پیشتازی گفتمان اسلام‌گرا نسبت به سایر گفتمان‌های رقیب در ایجاد پندار اجتماعی کمک شایانی می‌نماید. امام حکومت پهلوی را به دلیل ایجاد فضای اختناق، حمایت از اسرائیل، تباهی نسل جوان،

ترویج فساد و گسترش مراکز فساد، مخالفت با قانون اساسی، نابودی آزادی، اصلاحات ارضی، نابسامانی اقتصادی، حاکمیت مستشاران آمریکایی، غارت بیت المال و ترویج خود باختگی (آیین انقلاب، 1387: 208 - 199)، طرد می‌نماید. پس از نقد حکومت و جدا نمودن نشانه‌های مترقی بکار رفته در گفتمان آن، به تولید معنا از نشانه‌های گفتمانی خویش می‌پردازد. امام در بیان ویژگی نظام جدید از حضور نشانه‌های سیاسی مانند آزادی و رفاه (صحیفه امام، 7: 400)، حقوق بشر (صحیفه امام، 4: 402)، حقوق زنان و اقلیت‌های دینی (صحیفه امام، 5: 328)، رجوع به آرای عمومی (همان، 5: 322)، رفع مشکلات محرومان و مستضعفان (صحیفه امام، 7: 26)، نفی هرگونه دیکتاتوری (صحیفه امام، 11: 22) در آن اشاره دارد. در حوزه اقتصاد نظام جدید از نشانه‌هایی مانند خودکفایی (صحیفه امام، 11: 413)، رشد اقتصادی و گسترش صنایع بنیادین و درآمدهای نفتی برای زدودن فقر و نابرابری مردم هزینه خواهد شد (صحیفه امام، 5: 363)، ساخت ایران به دست ایرانی (صحیفه امام، 3: 495) و عدالت اجتماعی (صحیفه امام، 9: 19) برخوردار خواهد بود.

امام خمینی و دکتر شریعتی هر دو در ارائه تفسیری انقلابی از تشیع نقش داشتند، اما اگر شریعتی جوانان دانشگاهی و روشنفکر را به زندگی عاشورایی و تشیع سرخ علوی دعوت می‌کرد، امام خمینی با تکیه بر اعتبار مرجعیت به بازسازی تاریخی عاشورا، قیام علیه شاه را همانند قیام امام حسین β علیه یزید و امام علی β در برابر معاویه قلمداد می‌کرد و آن را واجب دینی و تکلیف شرعی شمرد، و شهیدان انقلاب را در صف شهیدان کربلا قرار داد و بدین ترتیب توده‌ها را به مبارزه تشویق نمود (حسینی زاده، 1386: 267). گفتمان اسلام‌گرا با بازسازی و سازواری مفاهیم تشیع با رویدادهای انقلاب یکی از پایه‌های موفقیت خود را بنا نهاد. گروه‌های مانند سازمان مجاهدین خلق با این استدلال که اسلام پتانسیل لازم را برای مبارزه ندارد، مارکسیسم را به عنوان علم مبارزه برای خود برگزیدند، و از نیرو بالفعل انقلابی اسلام بی‌تفاوت گذشتند.

گفتمان اسلام‌گرا با احیا و باز تعریف نشانه‌های سیاسی اسلام توانستند جنبه انقلابی و دادخواهی آن را برجسته سازند. مفاهیمی مانند، انتظار، شهادت، رستگاری، امامت، عدل، جهاد و ... به گونه‌ای بازتعریف شدند که دیگر به معنای امید به برقراری حاکمیت عدل در آینده و رستگاری انسان‌ها با دخالت الهی نیست، بلکه آمادگی روحی و عملی و اعتقادی برای اصلاح، انقلاب و تغییر و وضع جهان است (نظری و سازمند، 1387: 123 - 122). در پایان باید گفت که گفتمان اسلام‌گرا با عناصر درونی و رهبری امام خمینی توانست در مرحله عام‌گرایی اسطوره خویش را به پندار

اجتماعی درآورد و با بازنمای نکات منفی گفتمان مسلط، حکومت آرمانی خود را به نمایش درآورد.

نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی در ایران، رخدادی بزرگ در دنیای پرتلاطم معاصر بوده است. این انقلاب اجتماعی، از زوایای گوناگونی مورد واکاوی قرار گرفته است. انقلاب اسلامی، خروش نشانه‌شناختی اسلام سیاسی علیه سه گفتمان پهلویسم (به عنوان گفتمان هژمون)، چپ (مارکسیستی و التقاطی) و لیبرال ملی‌گرا بود. شاخص و معیار این گفتمان در شخص امام خمینی، به عنوان رهبر و ایدئولوگ انقلاب نمود می‌یابد. امام با داشتن وجهه‌ای کاریزماتیک، توانست با مفصل‌بندی نشانگان خویش به گرد نشانه مرکزی اسلام، رهبری عالی انقلاب سال 1357 ایران را برعهده بگیرد.

محور و کانون گفتمان انقلابی امام را خوانشی کنش‌گرا از اسلام سیاسی - انقلابی می‌ساخت. گفتمان امام خمینی، گفتمانی عام، فراگیر، دارای قابلیت اعتبار و دسترسی بود که توانست مردم ایران را در یک بسیج حداکثری به خیابان‌ها و رویارویی با گفتمان پهلوی بکشاند. گفتمان امام خمینی، در رویه‌ای دوسویه، دارای رویکردی ایجابی - سلبی بود. هویت و دیگری و زنجیره هم‌ارزی و منطق تفاوت در این گفتمان نمود یافته بود. در چارچوب این گفتمان، مرزهای هویتی به نیکی روشن شده بود. در منظومه نشانگانی حضرت امام، خودی و غیرخودی بر مدار اسلام ناب محمدی از یکدیگر مجزا می‌شدند. گفتمان سیاسی ایشان، با شکستن چارچوب ملی، به گونه‌ای از انترناسیونالیسم و بین‌المللی‌گرایی اسلامی نزدیک شده بود. در این فراگرد، اصول، موازین و مرزها برپایه منافع اسلامی و در چارچوبی فراتر از مرزهای ملی کشور جستجو می‌شد. هر چند به واسطه الزامات بیرونی، به ویژه پس از جنگ تحمیلی اندیشه سیاسی ایشان به سوی پنداشت ایران به عنوان ام‌القرای جهان اسلام گرایش بیشتری یافت.

زبان امام خمینی، زبانی نرم، همه‌فهم، مقبول، سرشار از اسطوره و نماد و مذهبی بود. وی توانست دو جایگاه خود، به عنوان رهبر مذهبی و پیشوای سیاسی را با هم درآمیخته به گفتمانی فراگیر و بسیج‌گر برای جامعه هنگامه خویش به ارمغان بیاورد. در سایه وجود رهبری فرهمند، سازمان قوی و ایدئولوژی فراگیر، گفتمان اسلام‌گرا توانست پیش و پس از انقلاب همه دگرها و هم‌آورد‌های خود را به حاشیه رانده و پهنه سیاسی کشور را از آن خویش سازد. در جریان انقلاب اسلامی در ایران، امام خمینی توانست در برابر گفتمان‌های نخبه‌گرای چپ و لیبرال، گفتمانی فراخور با فهم و ظرفیت جامعه خویش به دست بدهد. در این گفتمان، از آن دشوارگویی‌های مدرن لیبرال‌ها

و گفتمان فنی و دشوار چپ‌ها خبری نبود. امام خمینی، توانست مفاهیم سنتی جامعه ایرانی و اسلامی را زنده کرده، برخی مفاهیم نو را با باور به فقه پویا از دل دین بیرون بکشد و افزون بر این دو، انگاره‌های مدرن را در بستری شرعی و دینی به جامعه ارائه بدهد. امام خمینی، حافظه تاریخی و مشترک جامعه ایرانی را مورد توجه قرار داده بود. توده‌های مردم ایران، در امام خمینی و گفتمان اسلام‌گرایی برآمده از اندیشه وی، ایدئولوژی و اندیشه‌ای را می‌دیدند که هویت ایشان را معنا می‌بخشید. امام خمینی تنها کسی بود که با درک بحران هویت جامعه هم‌هنگامش، در پی درمان این درد برآمد. ایدئولوژی اسلامی وی، برطرف کننده خلا و آنومی جامعه ایرانی در آن هنگامه بود. بسیج توده‌ای که از سوی امام، چه در جریان انقلاب و چه پس از آن در جنگ تحمیلی، استوار بر معنابخشی به زیست فردی و اجتماعی توده‌های جامعه ایرانی بود. جهاد، مجاهد، شهید و شهادت را می‌توان اوج این معنابخشی دانست. امام خمینی توانست افراد را به گونه‌ای در راستای گفتمان اسلامی - ایرانی خود بسیج نماید که آنان حتی حاضر به نثار جان خود در راه آن باشند.

در دهه‌های منتج به انقلاب اسلامی، و در سایه نبود جامعه مدنی قوی و نهادینه در ایران، گفتمان اسلام‌گرا توانست با در دست داشتن شبکه گسترده مساجد، تکایا، حسینیه‌ها و ... در چارچوب سامانه‌ای دربردارنده عمل کند. روحانیون به رهبری امام خمینی بازیگران اصلی این سازمان بودند. این شبکه‌ها که عموماً از سوی روحانیون اداره می‌شد، وظیفه داشتند تا زمینه ارتباط امام با توده‌های مردم و بالعکس را به انجام برسانند. رهبری فرهمند و بسیج‌گر امام خمینی از رهگذر این شبکه فراگیر و نیرومند در درون جامعه گسترش یافته و اعمال می‌شد.

کانون نشانه‌گذاری و جامعه هدف گفتمان اسلام‌گرا به رهبری امام خمینی، طبقات متوسط سنتی به ویژه دو طبقه روحانیون و بازاریان، لایه‌های پایین و حاشیه شهری، و روستاییان بودند که در خوانش این گفتمان با عنوان مستضعفین خوانده می‌شدند. این طبقات و شئون اجتماعی، نیرو و بدنه انقلاب را فراهم آوردند. آنان پذیرندگان و حاملان ایدئولوژی و گفتمان اسلام‌گرایان بودند. امام خمینی با گفتمان در دسترس و معتبر خویش توانست آنان را خویش بسیج نماید. امام خمینی رهبری سنتی در جامعه‌ای مدرن بود، وی با درک این جایگاه می‌کوشید تا معانی دیرپای اسلامی - ایرانی را به فراخور جامعه ایرانی دهه 1350 ارائه دهد.

منابع

1. آبراهامیان، یرواند (1384) *ایران بین دو انقلاب*، چاپ یازدهم، ترجمه احمد گل محمدی و محمد

- ابراهیم فتاحی ولیلانی، تهران: نشر نی
2. احمدوند، شجاع (1374) *فرایند بسیج سیاسی در انقلاب اسلامی ایران*، قم: معاونت امور اساتید و دروس اسلامی.
3. احمدی حاجیکلابی، حمید (1387) *جریان شناسی چپ در ایران*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
4. ازغندی، علیرضا (1385) *درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی ایران*، تهران: نشر قومس.
5. افتخاری، اصغر (1378) *مصلحت به مثابه روش*، امام خمینی و حکومت اسلامی (احکام حکومتی و مصلحت)، مجموعه آثار 7، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
6. افشارکهن، جواد (1383) *بازخوانی جامعه شناختی سنت‌گرایی و تجدد طلبی در ایران بین دو انقلاب*، تهران: آوای نور.
7. آقاگل‌زاده، فردوس، غیاثیان، مریم سادات (1386) *رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی*، مجله زبان و زبان شناسی، دوره 3، شماره 1، 54 - 39
8. آقاگل‌زاده، فردوس (1385) *تحلیل انتقادی گفتمان*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
9. امام خمینی، سید روح‌الله (1378) *صحیفه امام*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
10. امجد، محمد (1380) *ایران؛ از دیکتاتوری سلطنتی تا دین سالاری*، ترجمه حسین مفتخری، تهران: باز.
11. بازرگان، مهدی (1363) *انقلاب ایران در دو حرکت*، تهران: مؤلف.
12. بروجردی، مهرزاد (1377) *روشنفکران ایران و غرب*، ترجمه‌ی جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
13. بشیریه، حسین (1372) *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران: موسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
14. بشیریه، حسین (1381) *جامعه‌شناسی سیاسی*، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.
15. بشیریه، حسین (1387) *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: گام نو.
16. بهروز، مازیار (1381) *شوشیان آرمانخواه (ناکامی چپ در ایران)*، چاپ پنجم، ترجمه: مهدی پرتویی، تهران: ققنوس.
17. تاجیک، محمدرضا (1383) *گفتمان، پادگفتمان و سیاست*، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم

انسانی.

18. تانسی، استیون دی (1381) *مقدمات سیاست*، ترجمه هرمز همایون پور، تهران: نی.
19. تیلی، چارلز (1385) *از بسیج تا انقلاب*، ترجمه علی مرشدی زاده، تهران: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.
20. چندلر، دانیل (1386) *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: سوره مهر.
21. حسینی زاده، محمدعلی (1386) *اسلام سیاسی در ایران*، قم: موسسه انتشارات دانشگاه مفید.
22. حسینی زاده، محمدعلی (زمستان 1383) *"نظریه گفتمانی و تحلیل سیاسی"*، فصل نامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره 28.
23. خمینی، روح الله (1374) *کوتر، مجموعه سخنرانی‌های حضرت امام خمینی ع همراه با شرح وقایع انقلاب اسلامی*، ج 3، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
24. خمینی، روح الله (1387) *آیین انقلاب اسلامی (برگزیده اندیشه امام)*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام.
25. خمینی، روح الله، *صحیفه امام (نرم افزار)*، به مناسبت هجدهمین سال ارتحال امام، موسسه نشر آثار امام، مرکز تحقیقات اسلامی، نسخه 3
26. خوشروززاده، جعفر (1386) *میشل فوکو و انقلاب اسلامی رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان*، پژوهشنامه متین، ش 31 و 32.
27. دینه سن، آنه ماری (1389) *درآمدی بر نشانه‌شناسی*، ترجمه مظفر قهرمان، چاپ چهارم، آبادان: نشر پرسش
28. زیباکلام، صادق (1388) *مقدمه ای بر انقلاب اسلامی*، تهران: نشر روزنه.
29. سبحانی، عزت ا.. (1383) *ناگفته های انقلاب و مباحث بنیادین ملی*، تهران: گام نو.
30. سعید، بابی (1379) *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
31. سلطانی، علی اصغر (زمستان 1383) *"تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش"*، فصل نامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره 28.
32. سلطانی، علی اصغر (1384) *قدرت، گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری*

اسلامی ایران، تهران: نشر نی.

33. ضیاءالدینی، مهدی عبدالهی (1390) *روند شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی در اندیشه و عمل امام خمینی^ع*، فصلنامه رهاورد.

34. ظریفی‌نیا، حمیدرضا (1378) *کالبدشکافی جناح‌های سیاسی ایران 1358 تا 1378*، تهران: آزادی اندیشه.

35. عباس شکری، عباس و احسان فرهادی (1390) *بسیج منابع در انقلاب اسلامی ایران*، فصلنامه پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال اول، شماره 1.

36. فرکلاف، نورمن (1379) *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، ویراستاران محمد نبوی و مهران مهاجر، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

37. فرکلاف، نورمن (پاییز 1388) "چارچوبی برای تحلیل گفتمان سیاسی در رسانه‌ها"، ترجمه علی اصغر سلطانی و محمد ناصری‌راد، علوم سیاسی، سال 12، شماره 47.

38. فورن، جان (1390) *نظریه پردازی انقلاب‌ها*، چاپ پنجم، ترجمه: فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.

39. فوزی، یحیی (1386) *استراتژی و عملکرد سازمان مجاهدین خلق در برخورد با جمهوری اسلامی*، پژوهشنامه متین، ش 34 و 35.

40. فوکو، میشل (1377) *ایرانیان چه رویایی در سر دارند*، ترجمه: معصومه همدانی، تهران: هرمس.

41. قجری، حسینعلی (1388) *تحلیلی بر گفتمان سیاسی امام خمینی در انقلاب اسلامی*، پژوهشنامه متین، ش 45.

42. قیصری، نوراله (1385) *گفتمان سیاسی حضرت امام خمینی و گفتمانهای رقیب*، پژوهشنامه متین، 30.

43. کدی، نیکی (1375) *ریشه‌های انقلاب اسلامی*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

44. کرم‌اللهی، نعمت‌الله (تابستان 1384) *تحلیلی جامعه‌شناختی از تحولات سیاسی انقلاب اسلامی ایران (بهمن 1357 تا مرداد 1360)*، فصلنامه علوم سیاسی، ش 30.

45. کسرایی، محمدسالار و علی شیرازی (پاییز 1388) "نظریه گفتمان لاکلا و موف ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی، فصل‌نامه سیاست"، دوره 39، شماره 3.

46. مارش، دیوید و استوکر، جری (1388) *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه: امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
47. مهدی پور، آسیه و علی رضا آقا حسینی (بهار 1391) *گفتمان امام خمینی E و شالوده شکنی اسلام غرب‌گرا*، پژوهشنامه متین، سال چهاردهم، شماره 54.
48. میلز، سارا (1382) *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: هزاره سوم.
49. نواختی مقدم، امین و مرتضی میرزائزاد (1392) *بررسی نقش رسانه‌های گرم و سرد بر پایه نظریه مک‌لوهان در تسریع روند پیروزی انقلاب اسلامی ایران*، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال دهم، شماره 32.
50. هالیدی، فرد (1358) *دیکتاتوری و توسعه سرمایه‌داری در ایران*، ترجمه فضل‌الله نیک‌آئین، تهران: امیرکبیر.
51. واثقی، محمدحسین (1378) *مصلح بیدار*، تهران: صدرا.
52. Abrahamian, Ervand (1993) *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6c6006wp/>
53. Ashraf, Ahmad (1988) "*Bazaar-Mosque Alliance: The Social Basis of Revolts and Revolutions*", International Journal of Politics, Culture, and Society, No.1.
54. Bianchi, Robert, 1989, *Unruly Corporatism: Associational Life in Twentieth-Century Egypt*, New York: Oxford University Press.
55. Crehan, Kate (2002), *Gramsci, Culture and Anthropology*, California: University of California press
56. Farsoun, Samih (2005) Mashayekhi, Mehrdad, *Iran Political Culture In The Islamic Republic*: Routledge.
57. Fontana, Benedetto (2008), *Hegemony and Power in Gramsci*, in Hegemony (Studies in Consensus and Coercion) Edited By: Richard Howson and Kylie Smith, New York and London: Routledge
58. Frank, Andre Gunder and Marta Fuentes (1987) *Nine Theses on Social Movements*, Economic and Political Weekly, Vol. 22, No. 35.
59. Ives, Peter (2004), *Language and Hegemony in Gramsci*, London: Pluto press
60. Jorgensen, Marianne and Louise Phillips (2002) *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: Sage Publications.
61. Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, (2001) *Hegemony and Socialist Strategy*, Second Edition, New York and London: Verso
62. Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London:

Verso

63. Leeuwen, Theo V. (2008), *Discourse and Practice*, Oxford: Oxford University Press
64. Lirong, M.A., (2010), *Mosque and Its Impact on the Khomeini Revolution: The Iranian Nuclear Issue Revisited*, Middle East Studies Institute, Shanghai International Studies University.
65. Martin, Vanessa (2003) *creating an Islamic state, Khomeini and the Making of a New Iran*, London: I.B.Tauris & Co Ltd.
66. Mirsepassi, Ali (2000) *Intellectual Discourses And Political of Modernization*, Cambridge University.
67. Mosca, Gaetano (1939) *The Ruling Class*, McGraw Hill Book Company, Inc.
68. Mottahedeh, Roy (1985) *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, New York, Pantheon Books.
69. Mozaffari, Mehdi (1991) "Why the Bazar Rebels", Journal of Peace Research, No. 28 November.
70. Rakel, Eva Patricia (2008) *The Iranian Political elite, state and society relations, and foreign relations since the Islamic revolution*, geboren te Duren, Duitsland.
71. Rakel, Eva Patricia M (2009) *The Political Elite in the Islamic Republic of Iran: From Khomeini to Ahmadinejad*, International Comparative Social Studies, vol. 18, Leiden: Brill.
72. Simon, Roger (2001) *Gramscis political Thought*, London, Elecbook.
73. Sutherland, Claire (2005) *Nation-building through discourse theory*, Nations and Nationalism 11(2), 185–202.
74. Tilly, Charles (1929) *from mobilization to revolution*, New York: random house.
75. Zickmund, Susan (2003) *Constructing Political Identity Religious Radicalism and the Rhetoric of the Iranian Revolution*, Poroi, 2, 2.
76. Dabashi, Hamid (2006) *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic revolution in Iran*, New Jersey: Transaction publishers.
77. Parsa, Misagh (1989) *Social Origins of the Iranian Revolution*, Rutgers: the state university press.
78. Parsa, Misagh (2000) *States, Ideologies, and Social Revolutions: A Comparative Analysis of Iran*, Nicaragua and the Philippines, Cambridge: Cambridge University press.
79. Parvizi Amineh, Mehdi (2007) *The Greater Middle East in Global Politics: Social Science Perspectives on the changing geography of the world politics*, the Netherlands: Brill.
80. Smit, J. (1999), *New Theories of Discourse*: Laclau, Mouffe and Zizek, Oxford: Blackwell
81. Vahdat, Farzin (2002) *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with*

Modernity, New York: Syracuse University press.