

نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن

محمدتقی مقدمی*

چکیده

نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف در کتاب هژمونی و استراتژی سوسیالیستی از جمله نظریات جدیدی است که با بسط نظریه معنایی متشکل از مجموعه‌ای از مفاهیم به هم مرتبط و ایجاد ساختاری نظامند از آنها توانسته به تبیین، تحلیل عملکرد پدیده‌های اجتماعی - سیاسی و نیز ارتقای ظرفیت پیش‌بینی، پیش‌گویی و تحول‌آفرینی در جوامع دست یازد. تحلیل گفتمان در بعد نظریه معنایی ریشه در زبان‌شناسی ساختارگرای سوسوری و در جهت نظریه اجتماعی، نظریه‌ای ترکیبی است و ریشه در اندیشه‌های افرادی مانند دریدا، فوکو، مارکس و گرامشی دارد. با این حال، این نظریه کاستی‌هایی دارد از جمله فقدان ابزار کارآمد زبانی برای تحلیل و تشریح منازعات معنایی. شناسایی تعریف گفتمان و ارائه مفاهیم، مبانی فلسفی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن و در نهایت طرح انتقادات وارد بر آن - از چشم‌انداز حکمت اسلامی - از جمله اهداف این مقاله است. کلیدواژه‌ها: گفتمان، تحلیل گفتمان، هویت، هژمونی، دال و مدلول، مفصل‌بندی، قدرت، سیاست.

چیستی و هستی مفهوم گفتمان

به لحاظ هستی‌شناسی، گفتمان‌ها به این مطلب اشاره دارند که حقایق ثابت بیرونی وجود ندارد و تنها از طریق گفتمان است که این حقایق بازنمایی می‌شود. در این بازنمایی، زبان حقیقت را ایجاد می‌کند و تغییر می‌دهد. بنابراین، جهان اجتماعی محصول گفتمان‌ها است و حتی کنش انسان را نیز متناسب با این حقیقت تولید می‌کند. برای مثال، طغیان رودخانه و جاری شدن سیل حادثه‌ای است که مستقل از تفکر و ذهنیت مردم روی می‌دهد، اما زمان معنادگی به آن از سوی مردم مصادف است با گفتمانی شدن آن که افراد براساس گفتمان‌های خود آن را به خشم خدا، سوءمدیریت دولتی، ال نینو، خرابی سیل‌بند و... تعبیر و تحلیل می‌کنند. این گفتمان‌ها آثار و پیامدهای خاص خود را به همراه دارند که از ساختن سیل‌بند، دفاع از سیاست‌های زیست‌محیطی و انتقاد از دولت گرفته تا تقویت دینداری و ایمان به خدا، همه را دربرمی‌گیرد. پس در این نظریه واقعیت اجتماعی ساخته و معنادار می‌شود که آن از طریق زبان صورت می‌گیرد. خصوصیت این معناسازی این است که امری دائمی است و حد یقفی ندارد و اصطلاحاً زبان امری در حال ساخته شدن است نه از قبل ساخته شده. از منظر دینی و با توجه به وجود حقایق ثابت و مسلم دینی، تحلیل گفتمان واجد نقدهای اساسی است که در بخش نقد بدان می‌پردازیم.

اما به لحاظ معرفت‌شناسی، واقعیت این است که گفتمان نیز همانند بسیاری از مفاهیم اجتماعی دیگر معنای خیلی روشن و شفافی ندارد. این امر از آن روی است که مفاهیم اجتماعی مفاهیمی در بسته و سر بسته نیست و تابعی از نظام زبانی و معنایی - ذهنی جامعه است. این سیالیت به‌علاوه کاربرد وسیع و بعضاً غلط این واژه‌ها باعث ایجاد سوء برداشت‌های معرفتی می‌شود. با این حال، فی‌الجمله می‌توان مفهوم آن را از صاحبان اندیشه جویا شد.

میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی، گفتمان را مجموعه‌ای از احکام می‌داند که در شرایط ویژه‌ای وجود می‌یابند.

او خود می‌گوید: «ما مجموعه‌ای از احکام را تا زمانی که متعلق به صورت‌بندی گفتمانی مشترکی باشند گفتمان می‌نامیم... گفتمان متشکل از تعداد محدودی از احکام است که می‌توان برای آنها مجموعه‌ای از شرایط وجودی را تعریف کرد»^۱ از این رو، ویژگی منحصر به فرد تحلیل گفتمان از منظر فوکو آن است که ماهیت امور مورد بررسی از پیش تعیین

نمی‌شود؛ بلکه توأم با همان صورت‌بندی‌های گفتمانی پا به عرصهٔ حیات می‌گذارد که امکان گفت‌وگو دربارهٔ آنها را فراهم آورده‌اند.^۲ فیلیپس و یورگنسن در یک تعریف مقدماتی گفتمان را شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن دربارهٔ جهان و فهم آن - یا یکی از وجوه آن - معرفی می‌کنند.^۳ دغدغهٔ اصلی در نظریهٔ گفتمان آن است که مردم در جوامع چه درک و شناختی دربارهٔ خود دارند. به عبارت دیگر، تعریف مردم در جوامع گوناگون از خودشان چیست؟ و به تبع این تعریف و شناخت، الگوی رفتاری آنها کدام است؟^۴

دیوید هوارث یکسان‌انگاری گفتمان و ایدئولوژی را رد می‌کند؛ چراکه ایدئولوژی در مفهوم سنتی خود همان عقایدی است که عوامل اجتماعی، اعمال خود را با آن توجیه می‌کنند؛ اما گفتمان وسیع‌تر از آن و شامل همهٔ صور حیات اجتماعی، سیاسی، نهادها و سازمان‌ها می‌شود.^۵ در واقع مفهوم گفتمان جایگزین مفاهیم ایدئولوژی، در مارکسیسم و زبان در نظریه‌های پسامدرن شده است.

از دیدگاه لاکلا و موف گفتمان جهان اجتماعی را در قالب معنا می‌سازد. این ساختن از طریق زبان که ماهیتی بی‌ثبات دارد انجام می‌شود. زبان، هم در ایجاد واقعیت و هم در بازنمایی آن نقش اساسی دارد. دسترسی به واقعیت، تنها از طریق زبان ممکن است و هیچ واقعیت پیشینی و از قبل تعیین شده‌ای وجود ندارد. تغییر در گفتمان‌ها سبب تغییر در کل نظام اجتماعی می‌شود. از این روی، نزاع گفتمانی به ایجاد، تغییر و بازتولید واقعیت اجتماعی منجر می‌شود.^۶

با این همه، به نظر می‌رسد ارتباط گفتمان با واقعیت، ارتباطی دیالکتیک باشد؛ چراکه الزامات و اقتضائات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی نیز می‌توانند نوع خاصی از گفتمان را مطالبه و آن را حاکم کنند. بنابراین، گفتمان‌ها بنابر مطالبات و الزامات اجتماعی و سیاسی جامعه و نیز کاستی‌هایی که گفتمان حاکم به آن دچار شده‌اند، نظام معنایی خود را بازساخته و آن را به‌عنوان نظامی کارآمد و توانمند در برون‌رفت از مشکلات جامعه ارائه می‌دهند.

در نتیجه گفتمان‌ها اموری بسته و تغییرناپذیر نیستند و هویت خود را به واسطهٔ نوع ارتباطی که با سایر گفتمان‌ها دارند بازتعریف می‌کنند. گفتمان وقتی توانست به یک ثبات نسبی برسد و نظام معنایی خود را تثبیت نماید، به یک گفتمان هژمونیک تبدیل می‌گردد. هویت یک گفتمان، هویتی ارتباطی، پویا و فعال است. زمانی که یک گفتمان نشاط خویش

را از دست دهد و دچار تصلب و عدم انطباق با زیست‌بوم اجتماعی خود گردد، زوال و افول آن شروع می‌شود. بر عکس، فائق آمدن بر این مشکلات، آن را در جلب اجماع و اقناع جمعی و پذیرش آن از سوی کارگزاران و سوژه‌ها یاری می‌رساند. بدین ترتیب است که یک گفتمان خود را هژمونیک می‌کند.

پیامد هژمونی شدن یک گفتمان به معنای برجسته شدن نظام معنایی خود و به حاشیه راندن نظام‌های معنایی سایر رقبا است. این مطلب را در ادامه مقاله بیشتر می‌کاویم.

به اعتقاد لاکلا مفاهیم در درون گفتمان‌های متضاد بار معنایی می‌یابند و نه در درون یک زبان عام و مشترک.^۷ از این رو، هر عمل یا پدیده‌ای برای معنادار شدن باید گفتمانی شود و در چارچوب گفتمان خاصی قرار گیرد.^۸ لاکلا و موف، تمایز گفتمانی و غیرگفتمانی را که در نظریهٔ فوکو و بسیاری از اندیشوران دیگر وجود دارد، مردود می‌شمارد و بر گفتمانی بودن تمام حوزه‌های اجتماعی تأکید می‌کند. بنابراین، تحلیل گفتمانی لاکلا با مجموعهٔ وسیعی از داده‌های زبانی و غیر زبانی به‌مثابهٔ متن برخورد می‌کند.^۹ در نتیجه می‌توان در یک تعریف مختار، گفتمان را چنین تعریف کرد: «گفتمان امکان مفصل‌بندی و چینش ذهنی حول یک نشانه و دال و تشکیل نظام معنایی و تثبیت و هژمونیک کردن آن با ایجاد یک اجماع و اقناع عرفی موقت است».

پیشینهٔ تاریخی و زبان‌شناختی تحلیل گفتمان

نظریهٔ گفتمان اساساً در زبان‌شناسی متولد شد و تاکنون مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است. شاید نخستین و مهم‌ترین فرد مؤثر بر طرح نظریهٔ گفتمان، دو سوسور باشد. سوسور زبان را مجموعه‌ای از نشانه‌های بدون ارجاع به زمان می‌دانست. به بیان دیگر، زبان خصلتی جدا از زمان دارد و عنصر زمان در تحولات ساختی آن نقشی ندارد. در مقابل، ویژگی در زمانی (Diachronic) زبان بر تأثیر زمان بر تحولات درونی زبان تأکید می‌کند. تفاوت اصلی میان شیوه‌های تحلیل در نظریهٔ گفتمان و نظریات زبان‌شناسی آن است که در تحلیل گفتمان برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناسانه، صرفاً به عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهندهٔ جمله به‌عنوان مبنای تشریح معنا توجه نمی‌شود، بلکه فراتر از آن، عوامل برون‌متنی یعنی بافت موقعیتی^{۱۰} فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... در کانون توجه و عنایت قرار می‌گیرد.^{۱۱}

سوسور زبان را به دلیل داشتن ساختی ثابت و لایتغیر که تسلیم سلاقی و اشتباهات افراد نمی‌شود، از گفتار جدا می‌کند و زبان را مجموعه‌ای از نشانه‌ها که دارای قواعد ضروری‌اند،

امری اجتماعی و گفتار را که تابع سلايق و اذواق افراد است، امری فردی می‌داند.^{۱۲} در عین حال، سوسور رابطه دال و مدلول را که پیونددهنده نشانه‌ها هستند، پیوندی کاملاً اختیاری می‌داند.^{۱۳} از این روی هویت نشانه‌ها، ارتباطی است و در نسبت با دیگر نشانه ساخته می‌شود؛ مانند مفهوم پدر که در مقایسه با مفاهیم خواهر، مادر و پسر درک می‌شود و در غیر این صورت به خودی خودی دارای معنا و مفهوم نیست.

انواع تحلیل گفتمان

تحلیل گفتمان از زمان طرح تا به امروز انواع و اطوار مختلفی داشته است. در یک تقسیم‌بندی از انواع تحلیل‌های زبانی گفتمانی می‌توان به سه نوع اشاره کرد:

۱. **تحلیل گفتمان ساخت‌گرا:** در سال ۱۹۵۲ زلیگ هریس، زبان‌شناس ساخت‌گرای امریکایی، بررسی واحدهای بزرگ‌تر از جمله را در کانون توجه خویش قرار داد و آن را تحلیل گفتمان نامید. تا قبل از آن زمان واحد تحلیل «کلمه» بود. در این نوع از تحلیل تنها به ساختار جمله فارغ از بافت و شرایط زمانی - مکانی و بیرونی متن اکتفا می‌شود.
۲. **تحلیل گفتمان نقش‌گرا یا کارکردی:** در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ برخی از زبان‌شناسان مفهوم بافت را نیز وارد تحلیل گفتمان کردند و گفتمان را به‌مثابه «زبان در حال کاربرد» در نظر گرفتند. منظور از بافت شرایط زمانی و مکانی است که زبان در آن به کار رفته و اصطلاحاً «بافت در محل» نامیده می‌شود. این نگرش هرچند واحد تحلیلی خود را فراتر از جمله قرار می‌دهد، دارای کاستی انحصار بافت به بافت حاضر در شرایط جمله است و از شرایط بالاتر و پنهان در ورای جمله غافل است. به عبارت دیگر، گفتمان نقش‌گرا بُرد و دامنه محدودی در تحلیل گفتمان دارد.
۳. **تحلیل گفتمان انتقادی:** با توجه به ضعف تحلیل گفتمان نقش‌گرا فاولر، هاج، کرس و ترو نوع سومی از تحلیل گفتمان را وارد عرصه‌های تحلیل گفتمان می‌کنند که بر نقش «قدرت» و «ایدئولوژی» به‌مثابه شرایط فرامتنی مؤثر بر تحلیل گفتمانی تأکید می‌ورزد. این نگرش در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ در قالب تحلیل گفتمان انتقادی جریان غالب رویکرد گفتمانی محسوب می‌شود. از این رو، می‌توان ون دایک، وداک، فرکلاف و فوکو را از بنیانگذاران تحلیل گفتمان انتقادی در حوزه زبان‌شناسی برشمرد.

ویژگی گفتمان لاکلا و موف این است که این دو نفر تحلیل گفتمان انتقادی را از حوزه زبان‌شناسی به عالم سیاست و اجتماع کشیده و از آن به‌مثابه ابزاری نیرومند برای تحلیل‌های

اجتماعی خود استفاده کرده‌اند. نقطه مشترک تحلیل گفتمان فوکو و لاکلا عمومیت گفتمان نسبت به زبان است؛ به طوری که گفتمان تمام عرصه‌های حیات اجتماعی را درمی‌نوردد و اذهان و رفتار کارگزاران فردی و اجتماعی را شکل می‌دهد. در این رویکرد گفتمان وسعتی به گستردگی تمام نظام اجتماعی دارد.^{۱۴} نظریه گفتمان لاکلا و موف وامدار نظریه تحلیل گفتمان فوکو است، با این همه آنها با بسط، تلفیق و ادغام آن با نظریات سایر اندیشوران اجتماعی ظرفیت بهتر و بیشتری برای تبیین و تحلیل پدیده‌های سیاسی اجتماعی پدید آورده‌اند. این امر بیشتر در کاربست مفاهیمی است که لاکلا و موف آنها را از پیشینیان خود به عاریت گرفته و با تلفیق و ترکیب مناسبی از آنها قادر به ارائه صورت‌بندی جدیدی از تحلیل گفتمان انتقادی شده‌اند.

توسعه و پیش‌برد نظریه تحلیل گفتمان را می‌توان مرهون ناکامی روزافزون معرفت‌شناسی پوزیتویستی در تحلیل پدیده‌های انسانی و بی‌توجهی به ابعاد درونی و ذهنی انسان صاحب اراده و آگاهی و نیز ظهور نظریه‌های پسا ساختارگرایانه و پسامدرنیته در دهه ۶۰ و ۷۰ در نقد نابسامانی‌ها و ناخشنودی‌های انسان مدرن دانست.

پیش‌فرض‌های فلسفی تحلیل گفتمان

اصولاً هیچ نظریه و اندیشه‌ای درخلاً شکل نمی‌گیرد. نظریه‌های اجتماعی برای برون‌رفت از یک مشکل طرح می‌گردند، با این همه، تمام آنها - و از جمله نظریه گفتمان - از ذهنیت و پیش‌داشته‌های عمیق فلسفی متأثر می‌شوند.

مهم‌ترین بنیان فلسفی تحلیل گفتمان بر ساخت‌گرایانه بودن آن است. نظریه تحلیل گفتمان نظریه‌ای بر ساخت‌گرایانه است. سازه‌گرایی اجتماعی بر این عقیده است که نوع و شیوه سخن گفتن ما درباره هویت‌ها، فرایندها و روابط اجتماعی آنها را به نحو خنثی بازتاب نمی‌کند، بلکه فعالانه در ایجاد و تغییر آنها نقش دارد. به عبارت ساده‌تر این گفتمان است که آنها را برای ما معنادار و مفهوم می‌کند. روشن است که این برساخت‌گرایی می‌تواند الزامات و اقتضائات خاص خود را داشته باشد.

یورگنسن به نقل از خانم بر رویکردهای برساخت‌گرایی اجتماعی را مشمول این چند پیش‌فرض عام می‌داند:

۱. رویکرد انتقادی به دانش بدیهی انگاشته شده

این امر بدان معنا است که دانش ما بازتاب واقعیت‌ها نیست، بلکه دانش محصول مقوله‌بندی و به عبارت بهتر دانش امری گفتمانی است. نتیجه طبیعی چنین نگاهی، نسبت حقیقت و معرفت در رویکرد گفتمانی به دانش است. به تعبیر فوکو می‌توان نظام‌های گوناگون از دانش و معرفت را شناسایی کرد. این دقیقاً همان کاری که او در تبارشناسی دانش انجام داده است.

۲. تاریخی و فرهنگی بودن انسان

انسان‌ها اساساً موجوداتی فرهنگی و تاریخی‌اند. بنابراین، درک و فهم ما از جهان و هستی می‌تواند شکل‌های مختلفی به خود بگیرد. این موضع ضد بنیادگرایانه، که معرفت و شناخت را به اموری تصادفی و احتمالی تقلیل می‌دهد، ناشی از مخالفت با دیدگاه‌های اثبات‌گرایی، عقل‌گرایی و استعلایی است.^{۱۵} از سوی دیگر، نظریه گفتمان ضد ذات‌گرایانه است که بر اجتماعی ساخته شدن جهان و نه براساس طرحی از پیش داده شده تأکید می‌ورزد. این موضع فرهنگی و تاریخی بودن انسان‌ها نظریه گفتمان را به موضع دیدگاه‌های مکتب فرانکفورت نزدیک می‌سازد.

۳. پیوند میان دانش و فرایندهای اجتماعی

گفتمان‌ها، هم دانش و هم تعاملات اجتماعی را می‌سازند و در واقع آنها تعیین‌کننده غلط یا درست بودن پدیده‌ها هستند. معرفت و دانش ما محصول گفتمان‌ها است. بنابراین، حقیقت ثابت و واحدی نداریم و همه‌چیز گفتمانی است. البته تحلیل گفتمان منکر استقلال فرایندهای غیراجتماعی از حیطة دخالت‌های انسان نیست، اما معنادهی به این فرایندها را مرتبط با کنش و عملکرد اجتماعی سوژه‌ها و کارگزاران می‌داند.

۴. پیوند میان دانش و کنش اجتماعی

دانش و شناخت‌های گوناگون ما می‌توانند به دنبال خود نوع خاصی از کنش‌ها و عملکردهای مختلف داشته باشند. پس گفتمان، هم دانش و هم عمل اجتماعی را تولید و موجه می‌سازند.^{۱۶}

روش‌شناسی تحلیل گفتمان

هر اندیشه با تکیه بر مبانی فلسفی و بنیادین خود روش متناسب با خویش را تولید و پدیده‌های اجتماعی را در قالب آن تحلیل می‌کند. روش تحلیل گفتمان لاکلا روشی

توصیفی - تحلیلی و انتقادی (نئومارکسیستی) و متعلق به حوزه دیدگاه‌های پسامدرن و پساساختارگرایانه است که با وارد کردن مفاهیمی نظیر قدرت، سیاست و ایدئولوژی در تحلیل خود می‌تواند ظرفیت نقد تحلیل‌های خویش را ارتقا بخشد. این دیدگاه، انتقادی بر گفتمان لیبرالیستی در اصلاح رویکرد مارکسیست سنتی برای برون‌رفت از بحران دنیای چپ است که از طریق تأکید بر آزادی و برابری و تعمیق آن صورت می‌گیرد.^{۱۷} روش تحقیق در این نوشتار نیز براساس توصیف مفاهیم به کار رفته در این نظریه و سپس تحلیل و نهایتاً نقد آن از منظر حکمت اسلامی است. بنابراین، رویکرد روش‌شناختی تحقیق حاضر رویکردی انتقادی بر پایه حکمت اسلامی و دینی است.

مفاهیم اساسی در نظریه گفتمان لاکلا و موف

تحلیل گفتمان متشکل از شمار زیادی مفاهیم متکثر و البته درهم پیچیده است. مفاهیم واقع در این نظریه به هم مرتبط‌اند که فهم دقیق شاکله نظریه گفتمان و نیز سایر مفاهیم پیرامونی به فهم آنها منوط است. هرچند این مفاهیم وجوه و پیچیدگی‌هایی دارند، ارتباطی شبکه‌ای و زنجیروار با هم داشته و دارند. تعریف این مفاهیم می‌تواند بخش نظریه معنایی نظریه گفتمان را تأمین کند و به فهم بخش نظریه اجتماعی آن یاری رساند. سعی ما بر این است که مفاهیم عمده و یاری‌رساننده در فهم کلی نظریه لاکلا طرح و از ذکر سایر مفاهیم جانبی اجتناب شود.

الف. نظریه معنایی تحلیل گفتمان

۱. مفصل‌بندی

مفصل‌بندی قرار دادن پدیده‌هایی در کنار یکدیگر است که به‌طور طبیعی در کنار هم قرار ندارند. براساس نظریه گفتمان لاکلا مفصل‌بندی عبارت است از تلفیقی از عناصری که با قرار گرفتن در مجموعه جدید، هویتی تازه می‌یابند.^{۱۸} از این رو، هویت یک گفتمان، بر اثر رابطه‌ای که از طریق عمل مفصل‌بندی میان عناصر گوناگون پدید می‌آید (هویت ارتباطی)، شکل می‌گیرد.^{۱۹}

۲. دال و مدلول

دال اشخاص، مفاهیم، عبارات، و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی هستند که در چارچوب‌های گفتمانی خاص، بر معانی خاص دلالت می‌کنند. معنا و مصداقی که یک دال بر آن دلالت می‌کند، مدلول نامیده می‌شود. برای مثال، تکرر مطبوعات منتقد، دال و آزادی بیان مدلول آن است.^{۲۱}

۳. دال مرکزی^{۲۲}

«دال مرکزی»، «گره‌گاه» و «بست»؛ دالی است که سایر دال‌ها در اطراف آن جمع می‌شوند و نقطه ثقل همه دال‌ها و انسجام‌بخش آنها است. اهمیت دال مرکزی از اینجا ناشی می‌شود که لاکلا و موف، ظهور یک گفتمان را از طریق تثبیت نسبی معنا حول گره‌گاه‌های خاص می‌دانند.^{۲۳} مثلاً در گفتمان انقلاب اسلامی رهبری امام خمینی^ع دال مرکزی است یا عدالت در حکومت امام علی^ع، و توسعه سیاسی در گفتمان اصلاحات.

۴. دال شناور^{۲۴}

دال شناور دالی است که مدلول آن شناور و غیرثابت است. به عبارت دیگر، دال شناور دالی است که مدلول‌های متعدد دارد و گفتمان‌ها براساس نظام معنایی خود و متناسب با آن سعی دارند مدلول خویش را به آن الحاق کنند و مدلول‌های دیگر (رقیب) را به حاشیه برانند. در فرایند مفصل‌بندی، گفتمان‌ها دال‌های شناور در عرصه اجتماع را به‌مثابه قطعات پازل در کنار یکدیگر و در راستای ارائه تصویری همه‌فهم و همه‌پسند از نظام سیاسی اجتماعی مورد نظر خود می‌چینند. مثلاً دال «نظارت» دو مدلول «نظارت استصوابی» و «نظارت استطلاعی» دارد که در کشاکش و رقابت گفتمانی هریک می‌تواند برجسته شود و دیگری را کنار بزند.

۵. دال خالی^{۲۵}

دال خالی بیانگر یک فضای خالی است و به عبارتی نشان از امر غایبی دارد. کارکرد دال خالی بازنمایی وضعیت آرمانی و مطلوبی است که گفتمان‌ها سعی در ارائه آن در بهترین وجه ممکن خویش دارند. ازسوی دیگر، این وضعیت بیانگر کوتاهی و قصور گفتمان حاکم در تأمین آن است. بنابراین، معادهی به دال خالی و ارائه تصویر جامعه مطلوب سبب پویایی و نشاط آن گفتمان می‌گردد.^{۲۶} ازسوی دیگر، وجود دال خالی در فضای سیاسی بیانگر وجود تقاضا برای عرصه‌های جدیدی است که سایر گفتمان‌ها می‌توانند با پر کردن آن بستر مناسبی برای بدیل‌سازی خود به جای گفتمان حاکم طرح کنند. مثلاً توسعه سیاسی به‌عنوان دال خالی گفتمان سازندگی در دوران عدم ثبات این گفتمان و در نتیجه عاملیت سوژه‌های سیاسی به‌عنوان دال خالی گفتمان سازندگی مطرح شد که گفتمان رقیب (اصلاحات) توانست از فرصت به‌دست آمده، توسعه سیاسی را به‌عنوان دال مرکزی نظام معنایی خویش اعلان و حول آن مفصل‌بندی کند.

ذکر این نکته مهم است که وجود دال خالی امکان پیش‌بینی شرایط آینده و دوام گفتمان‌ها را میسر می‌سازد. بدین معنا که هر گفتمانی که بتواند دال‌های خالی را پیش‌بینی و پیش‌یابی کند، می‌تواند حول آنها مفصل‌بندی و نظام معنایی خود را توسعه و خود را به‌عنوان نمونه آرمانی و مطلوب جلوه دهد و با ایجاد اجماعی نسبی هژمونیک شده و زمینه شالوده‌شکنی گفتمان حاکم را فراهم آورد.

۶. غیر ثابت و اختیاری بودن رابطه دال و مدلول

نظریه گفتمان لاکلا و موف از این جهت که هر دالی با مدلول خود پیوند دارد، با دیدگاه سوسور مشترک است، اما وجه تمایز آن دو این است که سوسور این پیوند را ذاتی و غیر قراردادی می‌داند و حال که لاکلا آن را قراردادی و اختیاری می‌شمارد و این همان اصل هستی‌شناختی ضد ذات‌گرایانه نظریه گفتمان است. اصل اختیاری بودن در واقع ارجاع به اصل «زبانی بودن» و برساخته شدن و گفتمانی بودن همه پدیده‌ها در نظریه لاکلا است. این اصل در تضاد با «نظریه ارجاعی» معنا است که معتقد است کلمات بر اشیای خاص در جهان دلالت می‌کنند.^{۲۷}

لاکلا با اتخاذ رویکرد پسا ساختارگرایانه دریدا/ نسبت به رابطه دال و مدلول، زمینه را برای ابهام و چندگونگی معنایی در گفتمان فراهم می‌سازند. وجود سوءبرداشت‌ها در زندگی روزمره و کاربرد واژه‌هایی چون آزادی، دموکراسی، عدالت و... با معانی بسیار متفاوت و حتمیت ناقص نشان از در معرض تغییر بودن رابطه دال و مدلول دارد؛ به گونه‌ای که یک دال می‌تواند در ادوار مختلف مدلول‌های گوناگون داشته باشد.^{۲۸}

لاکلا و موف برای رفع نسبی این تغییر و تحول، می‌گویند: هرچند تثبیت معنا در گفتمان‌ها هیچ‌گاه به‌طور کامل محقق نمی‌شود، گفتمان با کمک مفصل‌بندی و هژمونیک کردن آن به یک ثبات موقت می‌رسد که در سایه آن گفتمان دارای یک کلیت نسبتاً منسجم و نظام‌مند می‌گردد.^{۲۹} برای مثال، توسعه اقتصادی و توسعه سیاسی هر دو از دال‌های شناوری هستند که در ابتدای پیروزی انقلاب، گفتمان انقلاب اسلامی آنها را طرد کرد و به حوزه گفتمان‌گونگی فرستاد. در مقابل، توسعه ایدئولوژیک یا همان اندیشه صدور انقلاب را، برجسته ساخت. اما با گذشت یکی دو دهه از عمر انقلاب اسلامی این عناصر از حوزه گفتمان‌گونگی خارج شدند و با گرد آمدن دیگر دال‌های شناور حول آنها مفصل‌بندی گفتمان‌های سازندگی و اصلاح‌طلب در تقابل با گفتمان حاکم شکل گرفت.

۷. عناصر، وقته‌ها یا لحظه‌ها

عناصر، دال‌ها یا نشانه‌هایی هستند که هر گفتمان می‌کوشد به آن معنا دهد. به عبارت بهتر، عناصر، دال‌های شناوری هستند که در درون یک گفتمان جای نگرفته بلکه از آن طرد و در یک حوزه نسبتاً ایزوله و بریده از مفصل‌بندی گفتمان حاکم واقع شده‌اند و به اصطلاح در حوزه گفتمان‌گونی قرار دارد. لحظه‌ها دال‌هایی‌اند که در درون یک گفتمان و حول دال مرکزی به‌طور موقت و نسبی، تثبیت شده‌اند.

۸. حوزه گفتمان‌گونی

دال‌هایی که در بیرون از محیط گفتمانی قرار دارند و می‌توانند به‌عنوان مواد خامی برای مفصل‌بندی‌های جدید به کار روند در این حوزه قرار دارند. در میان گفتمان‌ها نزاع دائم برای تثبیت یک معنا، دال و نشانه و تبدیل آن از عنصر به لحظه وجود دارد. لاکلا و موف معانی احتمالی نشانه‌ها را که از گفتمان طرد شده‌اند در حوزه گفتمان‌گونی قرار می‌دهند. بنابراین، سرریز معانی یک دال یا نشانه به حوزه گفتمان‌گونی با هدف ایجاد یک‌دستی معنایی در یک گفتمان انجام می‌شود.^{۳۰}

۹. انسداد و توقف

وقتی که یک عنصر از حالت شناور خارج و به وقته یا لحظه تبدیل می‌شود، انسداد یا توقف که همان تثبیت معنای نشانه‌ها است رخ می‌دهد. این تثبیت تحت اراده هژمونیک به ثبات (موقت) گفتمان منجر می‌شود. لازمه تثبیت، انسداد و توقف، برجسته‌سازی معنای مورد نظر خود و طرد و به حاشیه‌رانی معنای رقیب است. اساساً تثبیت معنا امری موقت است و همواره امکان تزلزل معانی تثبیت‌یافته در درون گفتمان وجود دارد. لاکلا و موف این امکان را بی‌قراری می‌نامد. این مفهوم به حوادثی اشاره دارد که توان به چالش کشاندن هژمونی و هیمنه گفتمان‌ها را دارند. هیچ گفتمانی نمی‌تواند به‌طور کامل تثبیت شود و همیشه در یک طیفی از تثبیت کامل تا بی‌قراری و زوال کامل در تردد است و این ویژگی خصیصه نهادین و گرانگه هستی‌شناختی این نظریه است.^{۳۱}

این بی‌قراری می‌تواند کارکردی دوگانه هم داشته باشد، از یک سو با تضعیف گفتمان حاکم، امکان پیدایش موضوع‌ها و مفصل‌بندی‌های جدید و در نتیجه گفتمان جدید را فراهم سازد و از سوی دیگر فرصت بازسازی را برای گفتمان حاکم و جلوگیری از تزلزل و

بی‌قراری دال‌های خود مهیا می‌کند. بنابراین، جهان اجتماعی بر ساخته بی‌قراری‌ها است و همواره در تحیر و تذبذب میان تثبیت و بی‌قراری معنا می‌شود. بی‌قراری در این معنا هیچ‌گاه یک امر محتوم از پیش تعیین شدن نبوده و همواره به خصلت امکانی و تصادفی بودن صورت‌بندی‌های اجتماعی جدید اشاره دارد.

۱۰. هویت

از آنجا که همه‌چیز در درون گفتمان معنا می‌شود، هویت نیز امری گفتمانی است که گفتمان به افراد و پدیده‌های اجتماعی اعطا می‌کند. البته به علت تنازع و تخاصم دائم میان گفتمان‌ها امر هویت‌بخشی، موقت و نسبی است و هویت گفتمان، ناپایدار است.^{۳۲} هویت‌ها، بر ساخته مفصل‌بندی‌های هژمونیک هستند.

به عقیده لاکلا و موف - همان‌طور که مارکسیسم می‌گفت - هیچ چیز بنیادین وجود ندارد که به بقیه پدیده‌ها معنا و هویت ببخشد. هویت هر چیز تنها در شبکه هویت‌های دیگر که با هم مفصل‌بندی شده‌اند، پدید می‌آید. بنابراین، هویت‌ها در درون گفتمان دارای ماهیتی ارتباطی‌اند. این هویت‌بخشی گفتمان با سازوکار «زنجیره هم‌ارزی و تفاوت» اعمال می‌شود.

۱۱. زنجیره هم‌ارزی و تفاوت^{۳۳}

گفتمان‌ها از طریق زنجیره هم‌ارزی، تفاوت‌های موجود در میان عناصر را از بین می‌برند و به‌نوعی وحدت و انسجام میان آنها کمک می‌کنند. در این معنا، عناصر خصلت‌های متفاوت و معناهای رقیب را از دست می‌دهند و در معنایی که گفتمان ایجاد می‌کند، منحل می‌شوند. منطق هم‌ارزی منطق ساده‌سازی فضای سیاسی است. اما در واقع هیچ‌گاه هم‌ارزی نمی‌تواند به حذف کامل این تفاوت‌ها بینجامد.^{۳۴} در مقابل، منطق تفاوت به خصلت تکثر در جامعه اشاره دارد و می‌کوشد از طریق تأکید بر تفاوت‌ها زنجیره هم‌ارزی را درهم بریزد و نوع جدیدی از مفصل‌بندی ایجاد کند. بنابراین، منطق هم‌ارزی شرط وجودی هر صورت‌بندی نو است؛ چراکه در نتیجه این فرایند تمایزات از طریق مفصل‌بندی میان دال‌ها کاهش می‌یابد و آنان را در برابر غیرمنسجم می‌کند. با این همه، تفاوت‌ها هیچ‌گاه به‌طور کامل از بین نمی‌روند و راه برای تکثر و غیریت‌سازی همواره باز است. برای مثال، در انقلاب اسلامی ایران همه گروه‌های مخالف شاه اعم از اسلامی، لیبرال، مارکسیست، ملی‌گرا و غیره در زنجیره هم‌ارزی گفتمان انقلاب اسلامی قرار گرفتند و تفاوت‌های بنیادین میان آنها فراموش

شد. اما بعد از انقلاب همین گروه‌ها در طی فرایند منطق تفاوت، گفتمان‌های متخصص را پدید آوردند.

۱۲. هژمونی

مفهوم هژمونی در تبیین نظریه گفتمانی لاکلا و موف از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. هژمونی در نگاه گرامشی ناشی از قدرت اقناع طبقات محکوم توسط طبقه حاکم و در راستای منافع آنها است.^{۳۵} اما در رویکرد لاکلابی هژمونی در سرتاسر جامعه وجود دارد و با آن درهم تنیده است. لاکلا و موف معنای بسیار عام‌تری از هژمونی را در مقایسه با گرامشی به کار می‌برند.

این مفهوم ناظر به این است که در ساحت سیاست و اجتماع چه کسی برتر است. به عبارت دیگر، کدام نیروی سیاسی درباره شکل‌های مسلط رفتاری در جامعه تصمیم خواهد گرفت.^{۳۶} اگر افکار عمومی معنایی را برای یک دال هرچند موقت بپذیرند، در آن صورت آن دال هژمونیک می‌شود. هژمونیک شدن دال‌های دیگر به معنای هژمونیک شدن کل نظام معنایی و نهایتاً گفتمان و هویت آن می‌شود. تثبیت موقت هویت‌ها مهم‌ترین کار ویژه هژمونی است. از دیگر کارکردهای هژمونی جایگزینی سلطه به جای زور و عادی و طبیعی جلوه دادن قدرت و مطابق حقیقت نشان دادن آن با واقع است.

۱۳. تنازع و تخصص

تضاد در رویکرد مارکس امری میان روبنای غیراقتصادی و زیربنای اقتصادی و امری بیرونی بود. اما تخصص در نگاه لاکلا، نه امری بیرونی بلکه در ارتباط یک پدیده با بیرون از خودش است. تضاد مارکسی امری محتوم و ضروری است که جامعه به‌ناچار بدان گرفتار می‌شود، ولی در رویکرد لاکلا همه‌چیز در حد امکان و احتمال مطرح است و هیچ قانونی از قبل طرح شده‌ای وجود ندارد.

خصوصیت در نظریه لاکلا و موف به امکانی و موقتی بودن و تصادفی بودن نهایی پدیده‌ها و گفتمان‌ها اشاره دارد. اگر خصوصیت همواره وجود یک گفتمان را تهدید می‌کند و آن را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد، پس همه گفتمان‌ها خصلتی امکانی و موقتی دارند و هیچ‌گاه تثبیت نمی‌شوند. از سوی دیگر، این تضاد به‌رغم نظریه مارکس همیشه خصلتی ویرانگر ندارد و می‌تواند سازنده هم باشد.^{۳۷} بنابراین، وجود غیر، هم مایه انسجام‌بخشی به

هویت گفتمان است و هم آن را از رقبای دیگر متمایز می‌کند. از این رو، هویت گفتمان‌ها، از تقابل میان درون و برون شکل می‌گیرد.

۱۴. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی

این دو مفهوم با مفهوم تخصص و غیریت‌سازی ارتباط دارد. در منازعات گفتمانی هر گفتمان با برجسته کردن نقاط قوت خود و نقاط ضعف رقیب و با به حاشیه راندن نقاط ضعف خود و نقاط قوت رقیب، سعی در کشیدن هاله‌ای از قدرت دست‌نیافتنی به اطراف خود است. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت و دوام هژمونیک گفتمان است.

۱۵. ساختار شکنی

ساختار شکنی یا «واسازی» مفهومی است که از دریدا به عاریت گرفته شده است. این مفهوم نقطه مقابل انسداد و توقف است و بر این امر تأکید دارد که برای از بین بردن هژمونی و سلطه یک گفتمان باید ثبات معنایی آن را از بین برد تا زمینه تغییر «وقته» به دال شناور فراهم آید و گفتمان‌های رقیب بتوانند در این فضای ناآرام و ملتهب پدید آمده مدلول خاص خود را به دال مرکزی مورد نظر الصاق و نظام معنایی خویش را تثبیت کنند. برای مثال، گفتمان اصلاح‌طلب می‌کوشد مفهوم «استصوابی بودن» را به‌عنوان مدلولی که در گفتمان اصول‌گرا به دال نظارت نسبت داده شده بود از آن جدا سازد و مفهوم «استطلاعی بودن» را جانشین آن کند.^{۳۸}

۱۶. اسطوره‌سازی و وجه استعاره‌ای گفتمان

گفتمانی می‌تواند به شرایط ظهور و بروز برسد که بتواند به اسطوره تبدیل شود؛ چراکه همیشه گفتمان‌ها با بحران‌ها و مشکلات اجتماعی همراهند و گفتمان حاکم سعی دارد از این فضا و شرایط و با توانمند نشان دادن خود در برون‌رفت از این شرایط، برای هژمونیک کردن خود بهره‌برد. بدین‌جهت گفتمان‌های دیگر تصویر روشنی از آینده حضور خویش به سوژه‌ها ارائه می‌دهند که در آن شرایط، دیگر خبری از مشکلات نیست. لاکلا این تصویر آرمان‌گرایانه را اسطوره (Myth) نام می‌نهد. در واقع گفتمان‌ها به دنبال رهایی از بی‌قراری و ایجاد یک عینیت جدیدند.

لاکلا برای تبدیل این وجه اسطوره‌ای به یک تصویر اجتماعی و در قالب یک فرهنگ

عمومی از استعاره کمک می‌گیرد که در آن اسطوره‌ها با ایجاد یک فضای بازنمایی شده و استعاره‌ای سوژه‌ها را به سمت و سوی آن ترغیب می‌کنند. بدین ترتیب، خلأ میان واقعیت و تصویر اجتماعی یا به عبارت دیگر میان واقعیت و اسطوره را وجه استعاره‌ای گفتمان پر می‌کند. این خلأ امکان پیدایش گفتمان‌ها و اسطوره‌های جدید را ممکن می‌سازد.^{۳۹} برای مثال، اندیشه گفت‌وگوی تمدن‌ها یک اسطوره است که مجموعه‌ای گسترده از تنوعات و تمایزات را در پوشش مفهومی خود پنهان می‌سازد و تصویری از جهانی آرمانی که در آن ملت‌های متمدن با تکیه بر مشترکات خود در پی برقراری صلح و آرامش در جهان‌اند، ارائه می‌کند و براساس این تصور، صورت‌بندی خاص نظام بین‌الملل را پدید می‌آورد.

۱۷. قدرت

یکی دیگر از مفاهیم کلیدی در نظریه گفتمان لاکلا و موف، قدرت است. قدرت از نظر لاکلا و موف عبارت است از «قدرت تعریف کردن، و تحمیل این تعریف در برابر هر آنچه آن را نفی می‌کند».^{۴۰} تعریف لاکلا و موف از قدرت، وامدار تعریف فوکو از قدرت است. فوکو قدرت را به‌مثابه موی‌رگ‌های پراکنده در سراسر جامعه می‌داند که در دست گروه یا حزبی واقع نمی‌گردد. قدرت جامعه، سوژه‌ها و کل حیات اجتماعی را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد و آن را معنادار می‌کند. هیچ‌گاه نمی‌توان جامعه‌ای فارغ از قدرت تصور کرد. بنابراین، در منازعات سیاسی - اجتماعی، گفتمانی به پیروزی می‌رسد که قدرت بیشتری برای هژمونیک کردن خود داشته باشد. البته این قدرت برخاسته از میزان توانایی یک گفتمان در برجسته کردن نظام معنایی خود و به حاشیه راندن نظام معنایی رقیب است. قدرت از نگاه آنها نه تنها مخرب نیست، بلکه می‌تواند مولد و سازنده هم باشد. قدرت می‌تواند جامعه را منظم و برای ما قابل سکونت کند.

۱۸. موقعیت سوژه‌ای و سوژگی سیاسی^{۴۱}

لاکلا و موف موقعیت سوژه و عاملیت او را در درون ساختارهای سیاسی اجتماعی نه مانند مارکس نفی می‌کنند و نه همانند کانت وی را خود مختار می‌دانند. سوژه در نظر لاکلا و موف از آزادی نسبی برخوردار است. آنها از دو مفهوم موقعیت سوژه‌ای و سوژگی سیاسی برای تبیین جایگاه سوژه استفاده می‌کنند. لاکلا و موف سوژه را از آلتوسر به عاریت گرفتند، اما در ادامه نظریات لاکان را در باب سوژه وارد تحلیل‌های خود کردند. لاکان بر نوعی

شناسایی موقعیت سوژه در درون یک چیز خارجی که همان گفتمان باشد تأکید دارد.^{۴۲} موقعیت سوژگی به احاطه گفتمان هژمون بر سوژه‌ها و اضمحلال آزادی عمل ایشان در درون نظام معنایی گفتمان اشاره دارد. از این‌رو، از آنجا که گفتمان حاکم، هویت‌ها و روابط اجتماعی و همه‌چیز را تعیین می‌کند، در نتیجه هویت سوژه نیز در درون گفتمان معین می‌شود. یک سوژه می‌تواند در درون گفتمان‌های مختلف دارای هویت‌های گوناگون و گاه متضادی باشد.

مفهوم سوژگی سیاسی روی دیگر سکه است که در آن افزایش بی‌قراری‌های اجتماعی موقعیت یک گفتمان را در معرض تزلزل و زوال قرار می‌دهد، سوژه به‌عنوان عامل سیاسی یا کارگزار دست به عمل سیاسی می‌زند و هژمونی گفتمان حاکم را به چالش طلبیده، نظم مورد نظر خویش را بر جامعه و گفتمان حاکم می‌سازد. در این موقعیت سوژه از آزادی اراده و استقلال برخوردار است. در این شرایط آنومیک، سوژه‌ها برای گفتمان تصمیم‌سازی می‌کنند و خلاقیت، نوآوری و اسطوره‌سازی سوژه‌ها از ورای هژمونی و هیمنه گفتمان ظهور می‌یابد، لحظه‌ای که می‌تواند تاریخ دیگری را برای جامعه رقم زند. با حاکمیت اسطوره و عینیت یافتن گفتمان لحظه کسوف و به محاق رفتن سوژه در موقعیت سوژگی آغاز می‌شود.^{۴۳} بنابراین، لاکلا و موف برای عامل انسانی در تحول و ایجاد دگرگونی خارج از چارچوب گفتمان‌ها نقشی تعیین‌کننده قائل‌اند و وی را اسیر ساختارهای اجتماعی نمی‌دانند. از این‌رو، رویکرد پسا‌ساختارگرایانه آنها در فراروی از نگاه ساختاری به انسان و جامعه بر تعدیل نظریه ساختاری استوار است.

ب. نظریه اجتماعی تحلیل گفتمان لاکلا و موف

تا اینجا نظریه معنایی را شناختیم. حالا به دنبال تأثیر نظریه معنایی در نظریه اجتماعی لاکلا و موف هستیم. دغدغه اصلی طراحان این نظریه آن است که بدانند مردم جوامع مختلف چه تلقی از خود دارند و این تلقی چگونه بر نحوه عملکرد اجتماعی آنها اثر می‌گذارد؟^{۴۴} چراکه چراکه گفتمان‌ها به واقعیت معنا می‌دهند و جهان اجتماعی در نتیجه همین فرایند معنابخشی بر ساخته می‌شود و تغییر می‌کند. تغییر در گفتمان‌ها موجب تغییر در جهان اجتماعی است.^{۴۵} گفتمان لاکلا بسط نظریه گفتمان فوکو است که در آن به جای حکم از نشانه‌ها سخن گفته شده است.

نظریه گفتمان پسا ساختارگرایانه لاکلا ریشه در دو سنت ساختارگرایی یعنی مارکسیسم و زبان‌شناسی سوسوری دارد که به ترتیب زمینه طرح نظریه اجتماعی و نظریه معنایی را فراهم می‌سازند.^{۴۶} لاکلا و موف بر خصالت ضد سرمایه‌داری نظریه خود تأکید می‌کنند و با هرگونه تسلیم و سازش در برابر آن به بهانه‌هایی چون جهانی شدن مخالف‌اند. در عین حال مفهوم ایدئولوژی در نظریه لاکلا رنگ می‌بازد؛ زیرا این مفهوم برگرفته از تمایز روبنای سیاسی و ایدئولوژیک با زیربنای اقتصادی است، ولی در اینجا تمام قلمرو اجتماعی گفتمانی است و اساس تمایز زیربنا و روبنا فرومی‌ریزد.^{۴۷} مهم‌ترین کارکرد نظریه گفتمان لاکلا را باید در حوزه سیاست به‌ویژه در مفهوم‌پردازی قدرت دید.^{۴۸} ساختار و روش نظریه اجتماعی و سیاسی گفتمان لاکلا را می‌توان در چند محور عمده چنین بیان کرد:

۱. شناسایی فضای تخصم و فرایند غیریت‌سازی میان گفتمان‌ها

نخستین قدم در تحلیل‌های سیاسی در قالب نظریه گفتمان شناسایی فضایی است که حداقل دو گفتمان در آن فضا با یکدیگر رابطه تخصمی برقرار کرده و درصدد حذف دیگری‌اند. از آنجاکه هویت گفتمان‌ها هویتی ارتباطی است که هر گفتمان هویت خویش را در نسبتی که با دیگر گفتمان‌ها دارد احراز می‌کند، نظام معنایی خود را بر همین اساس در مقابل با نظام معنایی گفتمان رقیب تنظیم و ارائه می‌کند. نظام معنایی هر گفتمان متشکل از مجموعه‌ای از دال‌هایی است که گفتمان دیگر از آن غافل بوده و بدان توجه نشان نداده است و گفتمان تازه‌نفس سعی در طرح و پرورش آنها به منظور کشف و ارائه کاستی‌های گفتمان حاکم و نقاط قوت خود می‌کند.^{۴۹}

۲. زمان‌مند و مکان‌مند بودن گفتمان‌ها

گفتمان‌ها همیشه در فضای جغرافیایی، زمانی و مکانی شکل می‌گیرند و اصولاً ناظر به تحولاتی هستند که در جهان خارج و عین ایجاد می‌شوند. در واقع گفتمان‌ها را می‌توان به دو صورت تحلیل کرد: در یک صورت گفتمان‌ها را می‌توان در یک دوره تاریخی و مناسبات و تعاملات میان آنها سنجید. این بررسی برشی است تاریخی از یک دوره زمانی برای شناسایی گفتمان‌های مطرح و نحوه تعاملاتی که بین آنها رخ داده است. صورت دوم تطورات و تحولات درونی یک گفتمان از زمان شکل‌گیری تا اوج حاکمیت آن و تا دوره زوال و افول ملاحظه می‌شود که اصطلاحاً تبارشناسی گفتمان نامیده می‌شود (همراه با نگاهی به گفتمان‌های رقیب).

۳. تحولات اجتماعی سیاسی محصول منازعات معنایی

واقعیت این است که می‌توان با بررسی دال‌های معنایی و دال مرکزی و به‌طور کلی نظام معنایی یک یا چند گفتمان، به فرایند تحولات سیاسی - اجتماعی رخ داده در درون یک جامعه و نظام اجتماعی دست یافت. به عبارت دیگر، تحولاتی که در ساختار یک جامعه رخ می‌دهد حاصل تغییراتی است که در منازعات معنایی میان گفتمان‌ها به منظور بقا و برجسته کردن خود و طرد و به حاشیه‌رانی رقیب ایجاد می‌شود. برای مثال، در انتخابات سال ۱۳۷۶ دال‌هایی مانند مردم، قانون، و آزادی در جریان اصلاحات و در مقابله با نظام معنایی و دال‌های مطرح در طیف اصول‌گرا یعنی ولایت و نظارت استصوابی دال‌های مطرح شناخته می‌شود.^{۵۰}

۴. ضرورت شناخت و بررسی معنا و متن در تحلیل گفتمان

بررسی یک گفتمان باید مبتنی بر داده‌های متنی و تحلیل مناسب و دقیق آنها باشد که در غیر این صورت موجب ضعف و کاستی آن می‌شود. این کار از طریق مراجعه به نوشته‌ها و مطبوعات و روزنامه‌ها و مجلات و... صورت می‌گیرد. یکی از وجوه نقد نظریه گفتمان لاکلا و موف فقدان ابزار کارآمد مناسب برای تحلیل متون است که به عقیده برخی صاحب‌نظران این ضعف می‌تواند از طریق به‌کارگیری و انضمام نظریه نقش‌گرای هالیدی^{۵۱} به نظریه تحلیل گفتمان لاکلا جبران و مرتفع شود.^{۵۲} فرکلاف به نقل از فوکو می‌گوید: متون در نقش اندیشگانی‌شان، نظام‌های دانش و باور - و آنچه که فوکو ابژه می‌نامد - می‌سازند و در نقش بینا فردی‌شان سوژه‌های اجتماعی - یا به اصطلاح دیگر، هویت‌ها و اشکال خود - و روابط اجتماعی میان (گروه‌های) سوژه‌ها را می‌سازند.^{۵۳}

در اینجا بازنمایی بخش کوچکی از منازعات معنایی میان اصلاح‌طلبان و اصول‌گرایان در روزنامه‌های سلام و رسالت در ماه‌های پیش از انتخابات سال ۱۳۷۶ برای نمونه بررسی می‌شود. در نخستین نطق مهم آقای خاتمی که در بهمن سال ۱۳۷۵ و در مراسم احیای شب ۲۱ ماه رمضان در مراسم اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان سراسر کشور (دفتر تحکیم وحدت) صورت گرفت و در روزهای ۱۲ و ۱۳ و ۲۰ بهمن ۱۳۷۵ در روزنامه سلام چاپ شد، مفصل‌بندی دال‌هایی مانند مردم و قانون در نظام معنایی گفتمان اصلاح‌طلبان می‌توان مشاهده کرد:

دکتر خاتمی گفت: در قانون اساسی جمهوری اسلامی حکومت از آن خداست که توسط مردم اعمال می‌شود و ملت آن را با اراده آزاد پذیرفته‌اند. مشاور رئیس جمهوری افزود:

قانون اساسی با گنجاندن حق انتخاب و اعمال حکومت توسط مردم راه را بر پذیرفتن بدترین نوع استبداد که همانا نادیده گرفتن اراده انسان با توجیه انتساب حکومت به خدا و اعمال آن توسط افراد یا قشر خاصی است، بسته است. عضو شورای انقلاب فرهنگی با مقایسه جمهوری اسلامی ایران با مشی حکومت علی علیه السلام گفت: رسالت حکومت و حاکم مبارزه با ظلم و به پا داشتن حق است. دکتر خاتمی افزود: حکومت فعلی ما آغاز یک نظام جدید در تاریخ ظلم زده مسلمین به طور اعم و تاریخ ایران به طور اخص است. وی گفت: در حکومت امام علی انسان‌ها، هم حق تشکیل حکومت و حق نظارت و بازخواست از آنها را دارند و هم دارای حق ابراز نظر و عقیده هستند.

این متن بر محور دو قطب «ما» و «آنها» سامان یافته است. «ما» قطب مثبت متن همراه با قانون، مردم، ملت، اراده آزاد، حق انتخاب و حکومت امام علی علیه السلام است و «آنها» قطب منفی همراه با نادیده گرفتن اراده انسانی با توجیه انتساب حکومت به خدا، افراد یا قشر خاص، مخالفان امام علی علیه السلام و بدترین نوع خودکامگی است. دو نوع نگرش در اینجا مطرح شده است که هر دو از حاکمیت خداوند نشئت گرفته است: حکومتی که ما مدافع آن هستیم و در آن مردم واسطه خدا و حاکم اسلامی هستند و به او مشروعیت می‌بخشند، و حکومتی که آنها مدافع آن هستند و براساس آن، حاکم اسلامی واسطه خداوند و مردم است.^{۹۴}

حال به بازنمایی «ما» و «آنها» در روزنامه رسالت توجه کنیم. متن زیر بخشی از سخنرانی ارائه شده در شب ۲۳ ماه رمضان سال ۱۳۷۵ است.

...آنهايي که مدعی هستند در خط امام می‌باشند حالا چگونه می‌گویند هر چه رأی مردم باشد همان درست - مشروع - است. بله! ما هم قبول داریم که هر چه رأی مردم باشد همان درست است، اما رأی مردم در محدوده خودش درست است. اینجا که اروپا و امریکا و انگلیس نیست؛ اینجا محدوده کشور جمهوری اسلامی است... قبلاً می‌گفتند که مشروعیت ولایت فقیه از مردم است، امروز می‌گویند مشروعیت خلافت امیرالمؤمنین هم از سوی مردم است؛ به عبارت دیگر برای از بین بردن ولایت فقیه کار را از بالا شروع کرده‌اند... الآن امام زمان که غایب العیاذ بالله مشروعیت ندارد، چون مردم با آن حضرت بیعت نکرده‌اند وقتی این حرف را درباره امیرالمؤمنین می‌گویند، درباره امام زمان هم گفته خواهد شد و این حرف خطرناکی است... می‌خواهند بدانند که آیا شیعه تحمل دارد بشنود مشروعیت خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام باید به امضای امثال ابوجهل و ابن ملجم برسد... در میان طرفداران برخی از کاندیداها کسانی وجود دارند که در نوشته‌هایشان مقدسات را زیر سؤال می‌برند، اگر این کاندیداها بخواهند چنین جریانات و افرادی را در کنار خودشان حفظ کنند، مردم حسابشان را از اینها جدا خواهند کرد.^{۹۵}

این متن همانند متن پیشین به دنبال ترسیم مرزهای سیاسی میان «خودی» و «غیر» است؛ خودی همراه با خط امام و حامی مردم، جمهوری اسلامی، ولایت فقیه، امیرالمؤمنین، امام زمان، شیعه، و مقدسات نشان داده شده است؛ و غیر ضد خط امام، ضد ولایت فقیه، ضد امیرالمؤمنین، ضد امام زمان، ضد شیعه و دشمن مردم بازنمایی شده است. دو نوع غیریت‌سازی در اینجا مشاهده می‌شود: غیریت‌سازی خارجی (امریکا، انگلیس و اسرائیل) و غیریت‌سازی داخلی (مخالفان ولایت فقیه).^{۵۶}

۵. ارتباط کردارهای اجتماعی با تحلیل متن و معنا

بیان شد که تحولات اجتماعی - سیاسی پیوند وثیقی با منازعات معنایی میان نظام‌ها و مفصل‌بندی‌های گفتمان‌ها دارند. این منازعات معنایی در صورت‌های مختلفی در اجتماع نمود می‌یابند به گونه‌ای که همه کردارهای اجتماعی افراد و گروه‌های سیاسی را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

اصولاً کردارهای اجتماعی - سیاسی می‌تواند مشتمل بر کردارهای گفتمانی زبانی و کردارهای گفتمانی غیرزبانی باشد. نوع اول شامل سخنرانی، مقاله، متون مطبوعاتی، برنامه‌های صوتی تصویری، مصاحبه و... و نوع دوم شامل تحریم‌ها و حمایت‌های مالی، رأی دادن و ندادن، حبس و توقیف، اردوکنشی‌های خیابانی و ضرب و جرح و... است. وجه مشترک کردارهای گفتمانی زبانی و غیرزبانی تقویت و برجسته‌سازی گفتمان خود و تضعیف و به حاشیه راندن گفتمان‌های رقیب است. این قطب‌بندی و مرزبندی میان خود و دیگری، هویت خود گفتمان‌ها و نیز هویت سوژه‌ها را در درون گفتمان‌ها تعیین می‌کند.

مورد کاوی تحلیل گفتمان لاکلا و موف

مثال‌های مختلفی از تطبیق این نظریه بر پدیده‌های اجتماعی می‌توان ارائه داد. یکی از بهترین مصادیق تحلیل امر اجتماعی با استفاده از نظریه لاکلا، استمرار و زوال دولت‌هایی است که در داخل گفتمان عام انقلاب اسلامی ایران به منصف ظهور رسیدند.

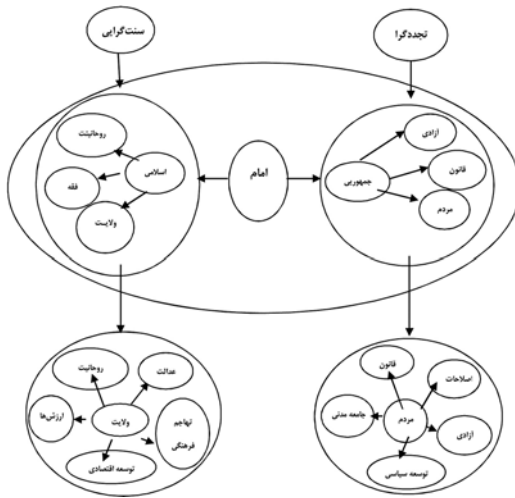
به نظر می‌رسد که می‌توان بر مبنای تحلیل گفتمانی و نظریه گفتمان لاکلا و موف به تحلیل گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی دوران ریاست جمهوری آقایان خاتمی (۷۶-۸۴) و احمدی‌نژاد (۸۴-۸۸) پرداخت و از منظر آسیب‌شناسانه، نظام‌های معنایی و گفتمانی این دو دوره و مفصل‌بندی آنها را تبیین و تا حد امکان نقد و ارزیابی و مقارنه کرد.

گفتمان اصلاح طلبی و تحولات معنایی آن

گفتمان اصلاح طلبی که در خلال سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴ رخ داد، تابعی از متغیرهای عمده فرهنگی - اجتماعی از جمله: ترکیب جدید در ساختار جمعیتی، گسترش شهرنشینی، ارتقای کمی و کیفی نهادهای فرهنگی و آموزشی، تحولات ساختاری در نظام طبقات اجتماعی و اقتصادی، دگرگونی در ارزش و هنجارهای اجتماعی، ظهور نخبگان سیاسی جدید و گسترش ارتباطات و تعاملات بین‌المللی بود.

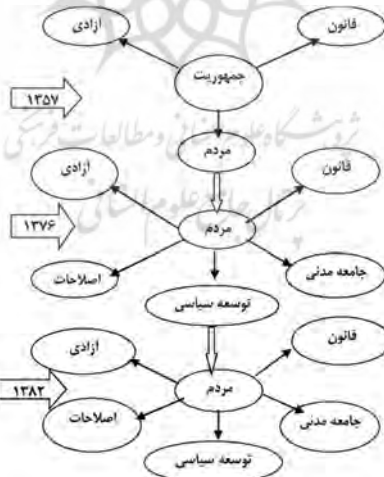
افزون بر این، گفتمان اصلاحات بر یک سلسله عوامل ذهنی نظیر معنویت‌گرایی و آزادی، حاکمیت قانون و دفاع از نهادهای مدنی، نفی خشونت و تأکید بر اجماع و وفاق دربارهٔ قانون اساسی اشاره کرد که مورد استقبال طبقهٔ متوسط شهری و روشنفکران، دانشجویان، زنان و جوانان قرار گرفت. این گفتمان بر محورهایی مانند جامعهٔ مدنی و اجرای کامل قانون اساسی، توسعهٔ سیاسی و گسترش آزادی‌های مدنی و سیاسی، مردم‌سالاری، تنش‌زدایی و گفت‌وگوی تمدن‌ها تأکید می‌ورزید. باز شدن فضای سیاسی کشور - پس از دوم خرداد ۷۶ - نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر انقلاب اسلامی بود و در قالب گفتمان انقلاب اسلامی قابل ردیابی است، ولی به دلایلی مانند جنگ تحمیلی، محاصرهٔ اقتصادی و... این بخش از گفتمان که ناظر به آزادی و حقوق مدنی و سیاسی بود، فرصت ظهور و بروز پیدا نکرده بود.^{۵۷}

به عقیدهٔ برخی فضای استعاری گفتمان انقلاب اسلامی در سال‌های آغازین پیروزی انقلاب مشتمل بر دو مفصل‌بندی حول دال‌های «جمهوریت» و «اسلامیت» بود که گروه‌های سنت‌گرا و تجددگرا و سکولار آن را هدایت می‌کردند. بدین ترتیب دو گفتمان عمده ذیل گفتمان انقلاب اسلامی و براساس پذیرش دال‌های شناور حول دال مرکزی آنها شکل گرفت. اما در ادامه هر دو گفتمان کوشیدند با برجسته کردن خود و به حاشیه راندن رقیب از طریق تثبیت دال‌های شناور مرکزی و دیگر دال‌ها به ساختار شکنی دال مرکزی و در نهایت ساختار شکنی گفتمان رقیب بپردازند. هژمونیک شدن گفتمان سنت‌گرا زمینهٔ ظهور گفتمان اصلاحات را تا سال ۷۶ به تأخیر انداخت، اما در این سال با ظهور این گفتمان عملاً نمایندگی جریان تجددگرایی را به عهده می‌گیرد و با فعال‌سازی دال‌های شناور جدید و معنادهی به آنها و مفصل‌بندی حول دال مرکزی خود نظام معنایی متناسب با خود را شکل می‌دهد.



مفصل‌بندی گفتمان‌های اصلاح‌طلب و محافظه‌کار در سال ۱۳۷۶^{۵۸}

گفتمان می‌تواند تحولات و تغییرات در درون نظام معنایی خود در قبال گفتمان رقیب را و سیر تاریخی این تحولات را نشان دهد. گفتمان اصلاحات نیز مشمول این فرایند تحول شده با تغییر در دال مرکزی و دال‌های پیرامونی خود به ایجاد نظام معنایی جدیدی در مقابل گفتمان رقیب دست یازید.

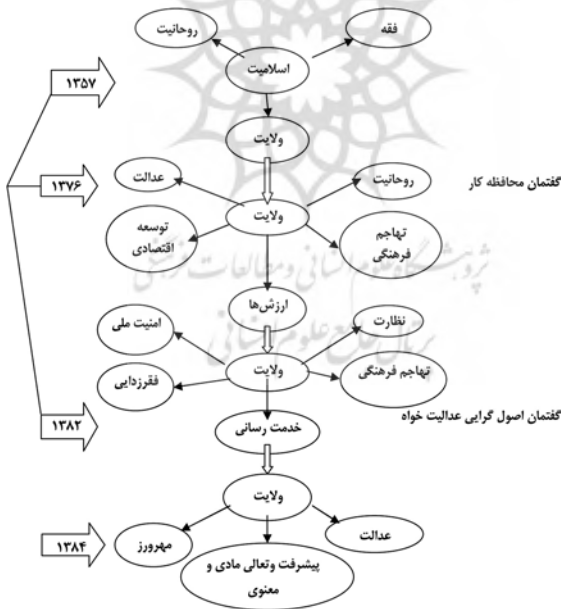


نمودار تحول نظام معنایی گفتمان اصلاح طلب ۱۳۵۷-۱۳۸۲^{۵۹}

باید متذکر شد که گفتمان اصلاح‌طلب در نیمه اول سال ۱۳۷۰ ناگهان دال‌های گوناگون مرتبط با مردم‌سالاری مانند توسعه سیاسی و جامعه مدنی، آزادی و اصلاحات و قانون را که

در حوزه گفتمان‌گونی رها شده بودند به کار گرفت و توانست به هژمونی یا تسلط بر افکار عمومی دست یابد. اما از سال‌های ۷۶ تا ۸۲ این گفتمان دچار تصلب و انسداد و انجماد معنایی گردید و در نهایت به ناکارآمدی مفاهیم و دال‌های این گفتمان و به حاشیه رفتن آن منجر شد. گفتمان اصلاحات نتوانست دال‌های شناوری مانند فقرزدایی، عدالت، و خدمت‌رسانی را که در حوزه گفتمان‌گونی قرار داشتند جذب کند؛ در مقابل گفتمان اصول‌گرایی با مفصل‌بندی جدیدی از این دال‌ها نظام معنایی جدیدی ارائه داد. با این همه خود گفتمان اصول‌گرایی (محافظه‌کار) نیز با توجه به ضرورت بازتجدیدشوندگی گفتمان‌ها و نیز غیریت‌سازی و تعیین هویت در مقابل گفتمان‌های رقیب به تغییراتی چند دست زد که البته این تغییرات در دال مرکزی نیست و از نوع تغییرات راهبردی و تاکتیکی محسوب می‌شود.

این تحولات را می‌توان در گفتمان محافظه‌کار که در انتخابات سال ۱۳۸۴ تحت عنوان «اصول‌گرایی عدالت‌خواه» ظاهر شد، چنین نشان داد:



نقد نظریه تحلیل گفتمان لاکلا

هرچند نظریه گفتمانی لاکلا و موف دارای ظرفیت‌های مناسبی برای تحلیل و توصیف پدیده‌های اجتماعی است با این همه با انتقادات صاحب‌نظران نیز مواجه بوده است که به

تعدادی از آنها اشاره می‌شود. این نقدها هم شامل نقدهایی از درون نظام علمی غرب و به اصطلاح نقدهای درون‌گفتمانی، و هم مشتمل بر نقدهایی است که از رویکرد فلسفه و حکمت اسلامی برخاسته و برون‌گفتمانی است:

نقدهای درون‌گفتمانی تحلیل گفتمان لاکلا

۱. نظریه‌های گفتمانی از آنجاکه از پارادایم سازندگرای اجتماعی منشعب می‌شوند، دانش و هویت و فرهنگ و به‌طور کلی جامعه را اموری گفتمانی می‌دانند که از هیچ حقیقت پیشینی برخوردار نیستند. در نتیجه این دسته از نظریات دچار نسبی‌گرایی افراطی - حتی در حوزه ارزش‌های دینی و اخلاقی - می‌شوند که با نظام عقیدتی اسلام سازگاری ندارد؛ چراکه ما معتقد به وجود حقایق جهان‌شمول، ثابت و منطبق بر همهٔ زمان‌ها و مکان هستیم. بدین ترتیب وفاداری به منطق درونی این نظریه موجب بی‌معنایی پرسش‌های اساسی فلسفه در مورد حقیقت و ذات و سخن از صدق و کذب قضایا می‌شود.

۲. این نظریه به شدت انتزاعی و ذهنی است که وجود ساختارها و فرایندهای مادی دیگر را نادیده می‌گیرد.

۳. لاکلا و موف خود به ارزش‌های سوسیالیستی و لیبرال دموکراسی پایبند بوده و از جایگاه یک گفتمان به انکار سایر گفتمان‌ها اقدام کرده‌اند و ظاهراً خود به منطق نظریهٔ خویش پایبند نبوده‌اند.^{۶۰}

۴. نظریهٔ گفتمان لاکلا فاقد ابزارهای تحلیل زبانی لازم برای تحلیل و تبیین پدیده‌های اجتماعی است؛ از این رو، این نظریه باید در کنار نظریه‌های دیگر - مانند نظریهٔ نقش‌گرای هلبیدی - که دارای این ابزارها است، به تحلیل پردازد.^{۶۱}

۵. هوارث علاوه بر دو نقد اول فلسفی، سه نقد دیگر طرح می‌کند: الف. از هم‌پاشیدگی ساختارهای اجتماعی؛ ب. کنارگذاری مفهوم ایدئولوژی ج. ناتوانی در تحلیل نهادهای سیاسی - اجتماعی.^{۶۲}

او در جای دیگر در مجموع شش نقد دربارهٔ گفتمان لاکلا برمی‌شمارد و می‌نویسد:

۱. ایشان واقعیت اجتماعی را به زبان و متن فرومی‌کاهدند.
۲. این تحلیل به تجزیه و مرکززدایی ساختارهای اجتماعی می‌انجامد.

۳. تحلیل ایشان از تحلیل نهادهای اجتماعی و سیاسی بازمی ماند.
۴. رهیافت آنها به اختیارگرایی یا سوژه گرایی کامل منجر می شود.
۵. تأکیدهای پسا ساختارگرایانه این رهیافت به تحویل کامل سوژه/عامل به ساختارهای گفتمان می انجامد.
۶. نقد مفهوم ایدئولوژی توسط لاکلا و موف حیثیت انتقادی گفتمان را به تحلیل می برد.^{۶۳}

نقدهای برون گفتمانی تحلیل گفتمان لاکلا

از منظر حکمت اسلامی نیز تحلیل گفتمان لاکلا و موف می تواند واجد نقدهای هستی شناختی و معرفت شناختی زیر باشد:

نقد هستی شناختی

وجود مستقل به مثابه هویتی غیرارتباطی

بحث از وجود رابط و مستقل از بحث هایی است که از ارسطو و فارابی تا بوعلی و ملاصدرا و تا فلاسفه معاصر دوام داشته است. اینکه حقیقت رابط و مستقل چیست؟ آیا وجود رابط داریم یا نه؟ رابط و رابطی چه تفاوتی دارند؟ و سؤالات دیگر در حوصله این مقال نمی گنجد و طالبین آن باید به منابع دسته اول در این زمینه مراجعه نمایند.^{۶۴} در یک تقسیم بندی از وجود، بوعلی وجود را یا محتاج و نیازمند به غیر می داند یا بی نیاز از آن. بنابراین، فقر و غنا عین ذات و تمام هویت وجود فقیر و غنی را شکل می دهد. در جای دیگر از زوال ناپذیری و در جای دیگر از تبدیل ناپذیری فقر و غنا از صاحبان آن، سخن به میان آورده است؛ زیرا ذاتی اختلاف و تخلف ناپذیر است:

الوجود اما أن يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقومه له واما أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوماً له. ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغنى محتاجاً وإلا قد تغير وتبدل حقيقتهما.^{۶۵}

صدر المتألهين با اشاره به عبارات بوعلی تصریح می کند:

آنچه را ما در صدد اقامه برهان بر آن هستیم، از این سخنان می توان فهمید و آن اینکه جمیع موجودات امکانی و انبات ارتباطی تعلق، اعتبارات و شئون وجود حق اند و اشعه و اظلال نور قیومی که به حسب هویت، استقلالی برایشان نیست و نتوان آنها را به عنوان ذواتی منفصل و انباتی مستقل لحاظ نمود؛ زیرا فقر و نیاز، عین حقیقت آنها است. پس حقیقتی جز تعلق به امر واحد ندارند و همگی شئون و حیثیات و اطوار و تجلیات اویند.^{۶۶}

با این همه، وجود رابط مشترک لفظی است که بی‌توجهی به آن موجب وقوع خلط، مغالطه و تشتت آرا می‌گردد که مناسب است در اینجا معانی به کار رفته در آن استحصا شود.

برخی از صاحب‌نظران برای وجود رابط چهار معنا استقرا کرده‌اند که عبارت است از:

۱. معنای حرفی وجود که مفاد ثبوت شیء لشیء در قضایای هلیه مرکبه است. وجود رابط در این معنا موجب ارتباط موضوع و محمول در قضیه حملیه می‌گردد. در این قضیه موضوع و محمول دارای استقلال‌اند، اما رابط دارای استقلال نیست و به‌واسطه غیر معنا می‌یابد؛^{۶۷} مانند زید عالم است که زید و عالم به لحاظ مفهومی دو وجود مستقل‌اند که به‌تنهایی می‌توانند محمول واقع شوند. این معنا از وجود رابط مفاد «کان ناقصه» است.

۲. وجود رابط وجودی است که وجود فی‌نفسه آن، عین وجود غیره باشد؛ مانند وجود اعراض که وجود فی‌نفسه آن برای جواهر است. به منظور پرهیز از اختلاط با معنای اول وجود رابط حکما این وجود را «وجود رابطی» نام نهاده‌اند.^{۶۸}

۳. تعلقی بودن ممکنات و معالیل نسبت به ذات واجب و علت حقیقی آنها است. به نظر ملاصدرا معلول چیزی جز ربط و تعلق صرف به علت نیست. وی این حکم را به همه ممکنات سرایت می‌دهد و آنها را عین ربط به ذات مستقل حق می‌داند. در مقابل، وجود مستقل حقیقی، یعنی ذات واجب‌الوجود است که وجودش فی‌نفسه لِنفسه بنفسه است.^{۶۹}

۴. وجود رابط به معنای نسبت‌های هفت‌گانه‌ای که میان مقولات وجود دارد. علامه این نسبت‌ها (این، متی، وضع، جده، فعل، انفعال، اضافه) را وجود رابط می‌داند که در غیر موجودند و هیچ استقلالی ندارند و در نتیجه فاقد ماهیت‌اند. به عقیده ایشان نشئه وجود، تنها یک چیز است و آن وجود مستقل واجب تعالی است و مابقی روابط و نسب و اضافات‌اند.^{۷۰} بنابراین، در حکمت صدرایی وجود باری تعالی نه‌تنها مستقل از غیر است، بلکه وجود موجودات دیگر در قبال او وجود رابط و نامستقل است و این مورد نقضی بر دستگاه نظری تحلیل‌گفتمان لاکلا است که همه‌چیز را دارای هویتی ارتباطی و گفتمانی می‌داند.

نقدهای معرفت‌شناختی

۱. نسبییت و شناخت نسبی و نفسی

مرحوم صدرالمآلهین در حکمت متعالیه چندین معنا برای نسبییت طرح می‌کند که در این معنا، نسبییت در درک و شناخت از واقع راه پیدا می‌کند و واقع را از منظر مدرک و بیننده

اموری نسبی نشان می‌دهد، به‌گونه‌ای که شناخت حقیقی از واقع را ناممکن می‌داند. ملاصدرا شناخت خداوند متعال را شناختی حقیقی می‌داند که بدون شناخت او پی بردن به دیگر حقایق عالم ممکن نیست؛ چراکه موجودات و حقایق دیگر عین ربط و تعلق به خداوند است و شناخت ذات باری تعالی حقیقی و شناخت موجودات دیگر بدون معرفت به وی رهن شناخت است. بنابراین، معنایی که به فهم درمی‌آید گاه معنایی است نسبی و گاه معنایی نفسی و مستقل است که البته شناخت معنای نسبی بدون معنای مستقل و نفسی ممکن نمی‌شود.^{۷۱}

نگاه صدرایی مبتنی بر هستی‌شناسی توحیدی است که برگرفته از آیات و روایات و دیدگاه عرفایی است که موجودات این عالم را همه آیه و نشانه ذات باری تعالی می‌دانند. و مادام که شناخت معنایی نسبی به شناخت معنای مستقل نینجامد، نه‌شناختی کامل بلکه شناخت و معرفتی ناقص و تنها بخشی از شناخت نفسی و مستقل خواهد بود.^{۷۲}

از سوی دیگر می‌توان با استفاده از برهان سبر و تقسیم نیز اشکال نسبیت را مرتفع ساخت؛ چراکه هر نسبت یا اشرافی است یا مقولی. در صورت اول امر نسبی نیازمند یک حقیقت مطلق است؛ مانند نیاز مخلوقات به خالق و در صورت دوم تحقق امر نسبی به دو حقیقت غیرنسبی وابسته است، مفهوم پدری که به ذات پدر و ذات پسر وابسته و از مقولات ذات اضافه است.^{۷۳}

نگاه گفتمانی لاکلا هويت فرد و جامعه را هويتي ارتباطی می‌داند، به‌طوری که هیچ عنصر و نشانه‌ای در درون گفتمان نمی‌تواند هويت مستقل داشته باشد و هويت‌ها همیشه در ارتباط و نسبت با یکدیگر تعریف و تعیین می‌شوند. این دیدگاه محور نقد اساسی قرار می‌گیرد؛ زیرا این رویکرد مبتنی بر نگاه پوزیتیویستی به علم و معرفت است که معرفت علمی را یگانه معرفت معتبر می‌داند و حال آنکه معرفت شهودی یکی از طرق و البته معتبرترین آنها است و دریافت مربوط به آن در پرتو یک حقیقت مطلق دارای ثبات و دوام است به‌طوری که مفاهیم و مقولات نسبی در سایه مقولات مستقل و نفسی از ثبات برخوردارند.^{۷۴}

۲. امتناع تسلسل نامتناهی بر پایه وجود رابط

از سوی دیگر، نظریه گفتمان بر پایه ارتباطی بودن هويت نشانه‌ها در درون آن دچار تسلسل نامتناهی و استحاله است. بدین بیان که صدر المتألهین در بحث علیت، ده برهان بر اثبات

واجب الوجود اقامه می‌کند که برهان «طرف و وسط» را اسدالبراهین و استوارترین آنها می‌نامد.^{۷۵} همچنین بوعلی به تأسی از ارسطو آن را در آثار خویش آورده است.^{۷۶} در این برهان در یک سر طیف، علت و در سر دیگر معلول قرار دارد و در میان آن هم عنصر علت و هم معلول یعنی علت برای معلول بعد از خود و معلول برای علت قبل از خود است. در این صورت اگر این سلسله نامتناهی فرض شود، مستلزم وجود وسط بدون طرف خواهد بود که چنین چیزی محال خواهد بود. در نتیجه این سلسله نامتناهی نخواهد بود. بوعلی هم برهان صدیقین را، چه در *اشارات* و چه در *النجاه* برای اثبات وجود خداوند متعال ذکر کرده است. مضمون استدلال را *خواجه* در *شرح اشارات* چنین آورده است:

۱. بدون شک وجودی در اینجا هست؛

۲. هر وجودی یا واجب است یا ممکن؛

۳. اگر واجب باشد، مطلوب حاصل است؛

۴. و اگر ممکن باشد باید وجودش به واجب الوجود منتهی شود؛ زیرا ممکن الوجود نیازمند علت است. علت آن نیز از دو حال خارج نیست: یا باید واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود. در صورت اول مطلوب حاصل شده است و در صورت دوم خود نیازمند علت است که اگر آن علت نیز ممکن الوجود باشد، باید معلول باشد. از آنجا که دور و تسلسل در علل محال است، باید در نهایت به علتی غیر معلول و به عبارتی واجب الوجود منتهی شود.^{۷۷}

مرحوم علامه این برهان را چنین بیان می‌نماید:

۱. واقعیت متحقق است. مراد از واقعیت آن امر عینی محقق در خارج است که به اثبات نیاز ندارد و در برابر سفسطه قرار می‌گیرد؛ خواه این واقعیت ماهیت باشد، یا وجود؛ خواه واحد باشد، یا کثیر و خواه متناهی باشد یا نامتناهی. همچنین مراد از واقعیت بالجمله و کل آن است، نه بعض آن؛ برخلاف برهان *ابن سینا* که مراد از موجود در مقدمه اول آن، موجود فی الجمله است.

۲. واقعیت، بطلان و نابودی نمی‌پذیرد؛ زیرا سلب تحقق و واقعیت داشتن از واقعیت، سلب شیء از خودش است و محال یا به بیان دیگر سلب واقعیت از واقعیت مستلزم اجتماع نقیضین است. این حکم عام است و هم شامل واجب می‌شود و هم شامل ممکن؛

زیرا هر واقعیت مادام که واقعیت دارد، نمی تواند واقعیت نداشته باشد. بنابراین، ضرورتی که از این مقدمه برمی آید گرچه به صورت مطلق ذکر می گردد، ولی با توجه به دلیل آن تنها بر ضرورت ذاتی قابل تطبیق است و بیش از آن را نمی تواند اثبات کند. به همین دلیل برای اثبات ضرورت ازلی و وجوب وجود به مقدمه دیگری نیاز است.

۳. این ضرورت بی هیچ قید و شرطی منفی نیست؛ چراکه مراد ما از واقعیت در مقدمه اول، واقعیت بالجمله یا کل هستی بود. از این رو، دیگر نمی توان این ضرورت را به قید یا شرطی مشروط دانست؛ چون خارج از دایره هستی چیزی نیست تا قید یا شرط باشد.

۴. هیچ یک از موجودات خاص در عالم، از ضرورت ازلی برخوردار نیست. نتیجه اینکه موجودی هست که ضرورتش ازلی است؛ همان که در اصطلاح حکما واجب الوجود خوانده می شود.^{۷۸}

ایشان در تقریر این برهان می فرمایند: وجود معلول، نسبت به علت خویش رابط است؛ به گونه ای که قوام او جز به آن علت نیست. علت نیز وجود مستقلی است که قوام معلول به او است. حال اگر علت این وجود معلولی، خود نیز معلول دیگری باشد و این روند تا بی نهایت ادامه یابد و به علت غیر معلول و مستقل غیر رابط منتهی نشود، هیچ یک از اجزای سلسله محقق نمی شود؛ زیرا تحقق وجود رابط بدون وجود مستقل محال است.^{۷۹}

با این بیان روشن می شود تسلسل زمانی رخ می دهد که وجود رابط وجودی مستقل و پاسخ علت رابط دیگر باشد، اما فرض این است که وجود رابط عین فقر است و اصولاً استقلالی ندارد تا در مقام پاسخ بنشیند. لذا نخستین پاسخ از علت تحقق رابط به منزله آخرین پاسخ آن است؛ پاسخی که جز با وجود مستقل صحیح نخواهد بود.^{۸۰} سلسله دوری نیز همانند تسلسل منتهی است؛ چراکه دور مستلزم دو طرف است و حال که دو طرفی موجود نیست تا میان آنها واسطه ای فرض شود و وجود رابط، طرف واقع نمی شود.^{۸۱} از این روی ملاصدرا وجود معلول را از انحاء وجود علت می شمارد.

با توجه به نقد نظریه گفتمان از منظر حکمت اسلامی می توان گفت که گفتمان لاکلا و موف با توجه به ارتباطی دانستن دانش و عمل اجتماعی، دچار نسبت گرایی، دور و تسلسل - که ابطال آنها یا بدیهی یا قریب به بداهت است - می باشد و تنها راه برون رفت از آن، فرض یک موجود مستقل و نفسی است که در فلسفه اسلامی عقیده به واجب الوجود (خداوند) است. فرض این وجود را مرحوم علامه طباطبایی امری بدیهی می داند.

نتیجه‌گیری

۱. نظریهٔ گفتمان لاکلا دارای توانمندی‌های تحلیلی و توصیفی فراوانی است که در سایهٔ به‌کارگیری مفاهیم و نظریه‌های مناسب پیش از خود - مانند نظریهٔ مایکل هالییدی - آن را در قیاس با سایر نظریه‌های هم‌ردیف خود، ارتقا می‌دهد.
۲. با این همه، تحلیل گفتمان لاکلا به علت عدم توجه کافی به فرایندها و نهادی اجتماعی، اعم از مادی و غیرمادی، مطلق‌نگری (همه‌چیز گفتمانی است) و انکار حوزه‌های فراگفتمانی و حقایق ثابت در عالم، توانایی پوشش‌دهی به این حوزه‌ها را عملاً از دست داده است.
۳. از منظر حکمت اسلامی نظریهٔ گفتمان دارای نقدهای اساسی مانند انکار حقایق مسلم و بدیهی و گفتمانی دانستن آن و نیز استحالهٔ تسلسل و... است که ریشه در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آن دارد.
۴. نظریهٔ گفتمان لاکلا و موف می‌تواند به مثابهٔ ابزاری برای آسیب‌شناسی و خودترمیمی گفتمان حاکم به کار رود و ادامهٔ استیلای آنان را بر ساحت اجتماع و سیاست میسر سازد.

1. M. Foucault M, *The Archaeology of Knowledge*, Translated by A. Sheridan, p. 117.
۲. تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمانی، ص ۱۶.
۳. فیلیپس و یورگنسن، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ص ۱۸.
۴. مارش و استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، ص ۲۰۷.
۵. هوارث، «نظریه گفتمان»، ترجمه سلطانی، علوم سیاسی، ش ۲، ص ۱۵۵.
۶. محمدعلی حسینی زاده، «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، علوم سیاسی، ش ۲۸، ص ۱۸۲.
۷. مک دانل، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه نوذری، ص ۱۲۵.
۸. تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمانی، ص ۱۶.
9. Howard, D. Noarval, A, *Stavarakakis, G, Discourse theory and political analysis*, p. 4.
- 10 . Context of Situation
۱۱. فرکلاف، نورمن، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، ص ۸.
۱۲. فردینان دوسوسور، زبان شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ص ۲۱.
۱۳. فردینان دوسوسور، مبانی ساخت گرای در زبان شناسی، در: فرزاد سجودی، ساخت گرای، پسا ساخت‌گرایی و مطالعات ادبی، ص ۲۷.
۱۴. علی اصغر سلطانی، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، علوم سیاسی، ش ۲۸، ص ۱۵۵-۱۵۳.
۱۵. علی اصغر سلطانی، همان، ص ۱۵۶.
۱۶. یورگنسن، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ص ۲۵-۲۲.
17. Laclau and Mofte, *Hegemony and Socialist Strategy.Toward a Radical Democratic Politics*, p. xv.
۱۸. یورگنسن، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ص ۵۶.
۱۹. تاجیک، گفتمان، یادگفتمان و سیاست، ص ۴۶.
20. Signifier & Signified
۲۱. سالار کسرای، همان، ص ۳۴۴-۳۴۳.
22. Nodal point
23. Laclau and Mofte, *Hegemony and Socialist Strategy.Toward a Radical Democratic Politics*, p. 112.
24. Floating Signifier
25. Empty signifier
26. Laclau, *The making of political identities*, p. 49.
۲۷. هوارث، «نظریه گفتمان»، علوم سیاسی، ش ۲، ص ۱۶۴.
۲۸. علی اصغر سلطانی، قدرت، گفتمان، و زبان، ص ۸۳-۷۳.
29. Laclau and Mofte, p 105.
30. Laclau and Mofte, *Hegemony and Socialist Strategy.Toward a Radical Democratic Politics*, p. 111.
۳۱. سالار کسرای، همان، ص ۳۴۶.
۳۲. یورگنسن، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ص ۸۵.
33. Chain of equivalenc and difference
۳۴. حسینی زاده، «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، علوم سیاسی، ش ۲۸، ص ۱۹۲-۱۹۱.

۳۵. علی اصغر سلطانی، قدرت، گفتمان و زبان، ص ۸۳-۸۲.
۳۶. مارش واستوکر، همان، ص ۲۰۹.
37. E. Laclau, New reflections on the revolution of our time, p. 28.
۳۸. محمد سالار کسرابی، «نظریه گفتمان لاکلا و موف ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، سیاست، دوره ۳۹، ش ۳، ص ۳۵۱.
۳۹. کسرابی، همان، ۳۵۴.
۴۰. نش، کنت، جامعه شناسی سیاسی، ترجمه محمدتقی دلفروز، ص ۴۹.
41. Subject position & Political subjectivity
۴۲. ر. ک: سلطانی، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، در: علوم سیاسی، ج ۲۸، ص ۱۶۰.
۴۳. ر. ک: سالار کسرابی، همان، ص ۳۵۸.
۴۴. مارش و استوکر، ص ۲۰۷.
۴۵. حسینی زاده، «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، علوم سیاسی، ش ۲۸، ص ۱۸۲.
۴۶. محمدسالار کسرابی، «نظریه گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، سیاست، ش ۳۹، ص ۳۴۱.
47. Lacla, E and Mouffe ,C " Recasting Marxism" in James martin, p. 140.
۴۸. مک دانل، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ص ۳۳.
۴۹. سلطانی، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، در علوم سیاسی، ج ۲۸، ص ۱۶۱.
۵۰. سلطانی، همان، ص ۱۶۵.
51. Functional grammer
۵۲. سلطانی، همان، ص ۱۶۶.
53. Norman Fairclough, Critical Discourse Analysis, p. 6.
۵۴. غلامرضا کاشی، محمدجواد، جادوی گفتار، ص ۱۵۴.
۵۵. روزنامه رسالت، ۱۳۷۵/۱۱/۱۵.
۵۶. سلطانی، همان، ۱۷۰.
۵۷. بهرام اخوان کاظمی، نقد و ارزیابی گفتمان‌های اجتماعی-سیاسی مطرح در جمهوری اسلامی ایران، ص ۹۹-۹۷.
۵۸. سلطانی، قدرت گفتمان و زبان، ص ۱۵۵.
۵۹. همان، ص ۲۴۸.
۶۰. حسینی زاده، همان، ص ۲۰۸-۲۰۶.
۶۱. سلطانی، تحلیل گفتمان، ص ۱۵۳.
۶۲. ر. ک: دیوید هوارث، «نظریه گفتمان»، ترجمه سلطانی، علوم سیاسی، ش ۲، ص ۱۵۶.
63. see, David howarth, discourse, open university press, p. 115-122.
۶۴. ر. ک: اسفارج ۲، بوعلی در شفاء، فارابی در فصوص الحکم، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ و...
۶۵. ابن سینا، تعلیقات، ص ۱۷۹.

۶۶. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۴۷.
۶۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، نهاییه، ص ۲۹-۲۸.
۶۸. میرداماد، افق المبین، ص ۱۲۴.
۶۹. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۳۷.
۷۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، نهاییه، ص ۳۱.
۷۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۰۰.
۷۲. حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۱۰۴-۱۰۲.
۷۳. غلامحسین ابراهیمی دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ص ۱۵۸.
۷۴. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۸۹-۲۸۸.
۷۵. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۱۴۵.
۷۶. ابن سینا، شفاء الھیات، ص ۳۴۳.
۷۷. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۷-۱۹.
۷۸. غلارضا فیاضی، گزیده های الھیات فلسفه (جزوه منتشر نشده)، ص ۶۰-۵۷.
۷۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، نهاییه الحکمه، ص ۱۶۸؛ همو، بدایه الحکمه، ص ۸۹.
۸۰. عبدالعلی شکر، وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه، ص ۱۹۶.
۸۱. عبدالله جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۲.

منابع

- ابن سینا، *شفاء الیهیات*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶.
- *تعلیقات*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- بهرام اخوان کاظمی، *نقد و ارزیابی گفتمان‌های اجتماعی - سیاسی مطرح در جمهوری اسلامی ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- تاجیک، گفتمان، *پادگفتمان و سیاست*، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
- حسینی زاده، محمدعلی، «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، علوم سیاسی، ش ۲۸.
- حمید پارسانیا، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.
- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۶.
- سبزواری، شرح المنظومه، تهران، تهران، دانشگاه تهران موسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۶۸.
- سلطانی، علی اصغر «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، علوم سیاسی، ش ۲۸.
- سلطانی، علی اصغر، *قدرت، گفتمان، و زبان*، تهران، نی، ۱۳۸۴.
- صدر الدین شیرازی، *اسفار، بیروت، دار احیاء التراث العربی*، ۱۹۸۱م.
- عبدالله، جوادی آملی، *رحیق مختوم*، به اهتمام حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- *شریعت در آینه معرفت*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
- عبدالعلی شکر، *وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- غلامرضا فیاضی، *گزیده‌های الیهیات فلسفه (جزوه منتشر نشده)*.
- غلام حسین ابراهیمی دینانی، *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی*، تهران، انتشار، ۱۳۶۲.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد، *جادوی گفتار*، تهران، آینده پویان، ۱۳۸۱.
- فردین اندوسوسور، *زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
- *مبانی ساختگرایی در زبان‌شناسی*، در: فرزاد سجودی، ساختگرایی، پساساختگرایی و مطالعات ادبی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۰.
- فرکلاف، نورمن، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- فیلیس و یورگنسن، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی، ۱۳۸۹.
- مارشواستوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمدحاجی یوسفی، تهران، پژوهشگاه مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۲.
- محمدرضا تاجیک، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹.
- محمد سالار کسرابی، «نظریه گفتمان لاکلا و موف ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، *سیاست*، دوره ۳۹ شماره ۳، پاییز ۱۳۸۸.
- مکدائل، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰.
- میرداماد، *ایق المبین*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- نش، کنت، *جامعه شناسی سیاسی*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر، ۱۳۹۰.
- هوارث، «نظریه گفتمان»، ترجمه سلطانی، *علوم سیاسی*، سال اول، شماره ۲، پاییز ۱۳۷۷.