

## نظریه گفتمان و مطالعات اسلامی\*

دکتر محمدرضا تاجیک

دبیر جلسه:

۱. در دهه ۱۹۵۰ گرایشی به نام «تحلیل گفتمان» در علم زبان شناسی ظهور کرد و در مدتی کمتر از یک دهه، در اکثر رشته‌های علوم اجتماعی و ارتباطی نفوذ کرد و تأثیرات مهمی برجا گذاشت.

۲. در زبان فارسی از discourse analysis ترجمه‌های متفاوتی ارائه شده است؛ مثلاً در زبان شناسی به «سخن کاوی»، در روان شناسی و نقد ادبی به «تحلیل گفتار» و در علوم سیاسی و علوم اجتماعی به «تحلیل گفتمان» ترجمه شده است. در هر حال، بحث تحلیل گفتمان در همه این علوم، به ویژه علوم سیاسی و علوم اجتماعی، وام‌دار علم زبان شناسی است. البته باید گفت که در زبان شناسی، غرض از تحلیل گفتار، جمله و الگوی آن نیست، بلکه به روان شناسی نویسنده توجه می‌شود؛ یعنی علت کاربرد جمله یا واژه بررسی نمی‌شود بلکه این پرسش مطرح می‌گردد که چرا این فرد به نگارش تاریخ پرداخته است. در علم زبان شناسی، دو دیدگاه از گفتمان ارائه شده است: اول: دیدگاه رفرمیستی که به بررسی و تحلیل واحدهای بزرگ‌تر از جمله می‌پردازد و صورت‌گرا و ساخت‌گرا نامیده می‌شود و دوم، دیدگاهی که بر چرایی و چگونگی استفاده از زبان و نیز نقش و کارکرد متن توجه می‌کند. طرف‌داران این دیدگاه به «کارکرد گرایان» مشهور شده‌اند.

بنابراین، تحلیل گفتمان بیش از هر چیز وام‌دار زبان شناسی و نقد ادبی، مخصوصاً نقد ادبی نو می‌باشد. بعدها تحلیل گفتمان با عبور از مرزهای زبان شناسی، وارد عرصه‌های اجتماعی و سیاسی شد. بدین ترتیب، تحلیل گفتمانی از فوکو، دریدا، گادامر، لاکان، باخنین، سوسور، هابرماس، لاکلا و

\* مباحث حاضر چکیده نشست علمی است که با حضور دکتر تاجیک در تاریخ ۱۴/۱۰/۸۴ در گروه علوم سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی برگزار گردید.



موف شدیداً تأثیر پذیرفته و با آثار برخی از آنان، از قالب محدود زبان‌شناسی خارج شده است و امروزه حوزه‌ای از مطالعات بین‌رشته‌ای به حساب می‌آید.

این نظریه بر پیش‌فرض‌ها و مفروضات زیر استوار است:

۱. انسان‌های مختلف به فن یا گفتار واحد به گونه‌های متفاوت می‌نگرند؛

۲. در تحلیل‌های گفتمانی صدق و کذب تعلیق می‌شوند؛

۳. باید متن را به مثابه یک کل معنادار نگریست؛

۴. هیچ متنی بی‌طرف نیست؛

۵. حقیقت ساخته گفتمان است.

انسان در دنیای غرب یا اندیشه غربی، بیرون از خود را تفسیر می‌کند و از این طریق، معنایی برای زیستن خود به دست می‌آورد. اما اندیشه اسلامی «نص محور» است و از دیدگاه بعضی، قرآن مرجع همه دانش‌های اسلامی است. در این نگرش، فرض بر این است که در «نص» همه چیز وجود دارد و ما تفسیر خود را از نص ارائه می‌کنیم. سوالی که به ذهن می‌رسد این است که از آن‌جا که در تحلیل گفتمانی، حقایق ساخته می‌شوند، آیا تفسیر نص به معنای کشف حقیقت است یا معنا دهی به حقیقت؟

براین اساس، از جناب دکتر تاجیک خواستیم که درباره کاربرد گفتمان در مطالعات اسلامی مباحث علمی و ارزنده خویش را بیان کنند.

**دکتر تاجیک:** من نیز متقابلاً از حضور دوستان تشکر می‌کنم و امیدوارم که در این جلسه بتوانیم درباره گفتمان که امروزه یکی از مفاهیم پیچیده علوم انسانی محسوب می‌شود، صحبت کنیم و ببینیم که این مباحث در کجا رهگشا هستند؛ چگونه می‌توانند ما را در وادی پیچیده تحلیل مسائل انسانی، سیاسی و اجتماعی راهنمایی کنند و کجا حجابی بر چشمان معرفتی ما می‌کشند. ارتباط این بحث با مطالعات اسلامی، علاوه بر آن که فضای جدیدی می‌گشاید، بر پیچیدگی و حساسیت آن نیز می‌افزاید.

پیش از ورود به مباحث اصلی، باید بدانیم که درباره مفهوم گفتمان و نیز تحلیل گفتمان، برداشت‌های بسیار متنوع و گوناگونی مطرح شده است. موضوع بحث من در این نشست، گفتمان به معنایی است که اغلب در عرصه مطالعات اجتماعی و سیاسی کاربرد دارد و امروز با آن درگیر هستیم. بنابراین، برداشت من از گفتمان مانند فوکو نیست که گفتمان را ترکیبی از نوشتار و گفتار می‌داند و تلاش می‌کند آن را جای‌گزین ایدئولوژی کند تا دیگر به ایدئولوژی نیازی نداشته باشد. از دیدگاه من، برداشتی که از ایدئولوژی در ذهن فوکو نقش بسته، برخلاف مشرب گفتمانی است؛ به نظر می‌رسد که

وی در صدد برآمده است تا یک مدلول استعلایی به یک دال (ایدئولوژی) ببخشد و میان دال و مدلول، رابطه‌ای جوهری برقرار کند و گفتمان را جانشین ایدئولوژی کند. ایدئولوژی را نیز می‌توان به مدلول‌های مختلف ارجاع داد. رابطه میان دال و مدلول ایدئولوژی، رابطه‌ای قراردادی است نه جوهری و به تعبیر لاکان، هیچ‌گاه نمی‌توان برای آن یک master signifie قائل شد، در حالی که به نظر می‌رسد فوکو چنین کرده است. از این‌رو، من خود را در وادی تنگ و تاریک فوکو محصور نمی‌کنم که آن‌را ترکیبی از نوشتار و گفتار بدانم، بلکه گفتمان را مجموعه‌ای سازواره می‌دانم؛ مجموعه‌ای معنادار که در آن ترکیبی از نشانه‌های زبان شناختی و ماورای زبان شناختی وجود دارد. گفتمان، صرفاً شامل نشانه‌های زبان شناختی نیست، بلکه علایم ماورای زبان شناسی را نیز دربر می‌گیرد، زیرا در نشانه‌های ماورای زبان شناسی نیز معانی نهفته است؛ در یک غمضه چشم معنا نهفته است؛ پیچش مو دارای معناست و در سکوت و نوع سخن گفتن و رفتار کردن معانی نهفته است. اما چگونه می‌توان این فضای معنایی را درک کرد؟ شما وقتی با انسانی سخن می‌گویید، گاهی تنها گفتار و نوشتارش را ارزیابی می‌کنید و گاهی همه نشانه‌های روان شناختی و رفتاری او را وارد فضای تحلیلی خود می‌کنید؛ کجا مکث کرد؟ کجا سکوت کرد؟ کجا دستش را تکان داد؟ کجا پلک زد؟ کجا سرش را پایین انداخت؟ کجا پایش را روی پایش انداخت؟ و ... همه اینها در فضای گفتمانی معنا پیدا می‌کنند؛ به تعبیر دیگر، در علم جدید، تنها به گفته‌ها، نوشته‌ها و رفتار فرد توجه نمی‌شود، بلکه گاهی در وادی سکوت یک فرد، دنیایی از سخن نهفته است که در پس گفتار و نوشتارش نهفته نیست. اما به تعبیر گفتمانی، «سکوت» یک دال تهی (empty signifier) است مثل هر واژه و مفهوم دیگر.

از دیدگاه سوسور، رابطه میان دال (signifier) و مدلول (signified)، رابطه‌ای قراردادی است و از رابطه آنها (دال و مدلول)، نشانه (sign) پدید می‌آید که آن‌را درک می‌کنیم. هیچ دالی نیست که با مدلول خویش رابطه جوهری داشته باشد و به گفته پوپر که یک بیننده مبطل، همه بیننده‌های مؤید را زیر سؤال می‌برد، اگر موردی یافت شود که دالی با مدلولش رابطه جوهری برقرار کرده باشد؛ یعنی دال فریاد بزند که مرا به چنین چیزی رجوع دهید که جز آن‌را بر نمی‌تابم، تنها در آن صورت می‌توانیم چنین چیزی را بپذیریم. پس ما به فضایی وارد می‌شویم که کاملاً قراردادی است؛ گفتمانی که در آن می‌توان یک مفهوم را به مدلول‌های مختلف رجوع داد؛ مثلاً سکوت می‌تواند علامت رضا، نشانه اعتراض، نگاه عاقل اندر سفیه و نشانه‌ای از سفاقت و جهالت باشد، گاهی نیز کسی که حرفی برای گفتن ندارد، سکوت می‌کند. بنابراین، در فضای گفتمانی، همه این مدلول‌ها به آن معنا می‌دهند، چه از نوع نشانه‌های زبان شناختی باشند و چه ماورای زبان شناختی. روی هم رفته، مجموعه‌ای سازواره و



فضایی معنوی ایجاد می‌شود که انسان با ورود به آن فضا می‌تواند با آن مفاهیم رابطه برقرار کند. هر چند رابطه این مفاهیم با مدلول‌هایشان نسبی و قراردادی است، تا هنگامی که کلیت آن گفتمان باقی است، گزاره‌های درون گفتمان و رابطه میان دال و مدلول جدی است، اما به محض این‌که فضای گفتمان دچار تغییر و تحول می‌شود و یا از گفتمان خارج شویم، هر چه در آن فضا جدی بوده، شوخی و نادیده انگاشته می‌شود.

در این فضا، گفتمان جای متن (text) می‌نشیند و همه‌علایمی که بر متن حاکم است، بر جامعه و سیاست بار می‌کند. در متن، هویت یک واژه ربطی (relational) است و هویت‌ها ربطی‌اند. به تعبیر سوسور، یک واژه دارای رابطه‌های «هم‌نشینی»، «جانشینی»، «هم‌زمانی» و «در زمانی» است. هویت یک واژه در گرو ارتباط با دیگر واژه‌هاست و هیچ‌گاه در عالم برهوت و تک و تنها هویت پیدا نمی‌کند.

ربطی بودن هویت (identity)، در عرصه معرفتی ما دارای تبعات جدی است و اگر آن را بپذیریم، همه‌هویت‌های اجتماعی، ربطی (relational) هستند و دیگر هویت جوهری (essential) نداریم. هویت self در گرو رابطه‌اش با other است، خودی در رابطه‌اش با دیگری هویت می‌یابد و هویت سیاه در رابطه با سفید تحقق پیدا می‌کند. همه هویت‌ها اختلاطی و پیوندی هستند؛ چیزی که دریدا از آن به هیبرید (hybrid) شدن تعبیر می‌کند. هویت‌ها به تعبیر عامیانه، منافقند و هویت شفاف و ناب، وهم است و وجود ندارد. ما هویت‌های کدر (blur identity) داریم، همه هویت‌ها خاکستری‌اند؛ ترکیبی از سیاه و سفید؛ سفید مطلق و سیاه مطلق نداریم؛ تا سفید نباشد، سیاه تعریف شدنی نیست و تا سیاه نباشد، سفید تعریف نمی‌گردد. به تعبیر آنها، پیش از این، سفید، سیاه را و سیاه، سفید را آلوده کرده است، آنها در حذف رادیکال هم دیگر معنا پیدا نمی‌کنند، بلکه هم‌دیگر را آلوده کرده‌اند.

برای روشن شدن مطلب یک مثال معرفتی می‌آورم: هنگامی که شما مارکسیسم را نقد می‌کنید، مارکسیسم، پیش از آن شما را آلوده کرده است. تا مارکسیسم و مفاهیم مرتبط با آن درون ساخت معرفتی شما قرار نگیرد، برای شما موضوع درست نمی‌کند، ولی پس از آن که قرار گرفت، بر فضای معرفتی شما می‌افزاید. اگر تا پیش از این، مفاهیمی، چون بورژوا، خرده بورژوا، پرولتاریا، امپریالیسم، دترمینیسم تاریخی و... در ساخت گفتمانی شما معنایی نداشت، اکنون این مفاهیم در درون ساخت گفتمانی شما قرار گرفته و آن خلوصی که ساخت گفتمانی قبل از آشنایی با مارکسیسم داشت، آلوده کرده است. بدون ورود به فضای گفتمانی و بدون ایجاد کردن ردپا و از بین بردن خلوص قبلی، موضوع و مسئله جدید مطرح نخواهد بود. بنابراین، فضای گفتمانی به ما می‌گوید که هویت‌ها اختلاطی‌اند و آنها در ربط با هم‌دیگر معنا پیدا می‌کنند، نه در حذف و طرد هم‌دیگر. نمی‌توان گفت که من چون سیاه

نیستم، سفید هستم، در این صورت منطق دو انگاری میان من و دیگری، سیاه و سفید، مرد و زن، زشت و زیبا و ... به هم می‌ریزد. علاوه بر این که بار مفهومی که به او داده می‌شود، از بین می‌رود. چه چیز سیاه را پست کرده است؟ مدلولی که به آن ارزانی شده است. سیاه نگفته است که مرا به ظلمت، حصار، بدبختی و ... رجوع دهید. از دیدگاه فوکو، این خشونت گفتمانی است که انسان‌ها بر مفاهیم روا می‌دارند. به عقیده وی، ما خشونت را در این می‌دانیم که انسان را در بند کنیم، در حالی که هر روز کریه‌ترین [نوع] خشونت را روا می‌داریم، بدون آن که احساس ناراحتی کنیم؛ ما مفاهیم مختلف را با مدلول‌هایی که به آنها ارزانی می‌داریم، به بند می‌کشیم و آنها را در قوطی می‌گذاریم و درش را لحیم می‌کنیم و پس از آن می‌گوییم «این است و جز این نیست».

اما مفاهیم سرشار از معانی‌اند. آنها در هیچ ظرفی جای نمی‌گیرند، بلکه لبریز می‌شوند. وقتی ما در ظرف را می‌بندیم و آن را در حصار قرار می‌دهیم و می‌گوییم «این است و جز این نیست»، درباره آن مفهوم خاص، خشونت روا داشته‌ایم و گرنه مفاهیم می‌توانند با مدلول‌ها و هویت‌های مختلف جمع شوند و هیچ مشکلی ایجاد نمی‌شود. از این رو، اگر در حوزه سیاست کسی بگوید سیاست یعنی علم قدرت، شما می‌توانید در کل قضیه تشکیک کنید و نیز پرسید که قدرت به کدام معنا؟ قدرت در معنایی که هابز به کار می‌برد یا در معنای ماکیاولی؟ در معنایی که مارکس اراده کرده است یا در معنای وبر؟ در مفهومی که راسل قصد کرده یا در مفهوم نیوتون؟ قدرت بر طبق تعریف رابرت دال یا تعریف استیون لوکس؟ در معنای فوکو، و باراتز یا در معنای لاکلا و موف و دریدا؟ این معانی بسیار متفاوتند.

اصلاً نمی‌توان گفت که مراد هابز از قدرت همان چیزی است که ماکیاول یا فوکو اراده کرده است. فوکو ما را با مفهوم (power) آشنا می‌کند که با مفهومی که هابز در لویاتان و ماکیاول در استراتژی در نظر داشته‌اند، بسیار متفاوت است. این مفاهیم، آن قدر ساده نیست که کسی تعریفی از آنها ارائه دهد و دیگران، صرفاً مصرف‌کننده آن باشند.

درباره چینی‌ها [لطیفه‌ای] می‌گویند که چون همه آنها شبیه یکدیگرند به جای آن که بروند عکس بیندازند، می‌روند و عکس می‌خرند! اما در عالم معرفتی این طور نیست که کسی کنسرو مفهوم قدرت را درخواست کند؛ یعنی یکی تولیدکننده و دیگران مصرف‌کننده باشند، چون مدلول‌ها متفاوتند. دریدا سخن زیبایی دارد. به عقیده وی، چیزی بیرون از متن وجود ندارد، حتی واقعیت‌ها درون گفتمان ساخته می‌شوند. او بدون آن که وجود اشیا را نفی کند، می‌گوید: این درخت وجود دارد، اما تنها در صورتی با ما سخن می‌گوید که با نگاه گفتمان به آن بنگریم و آن را در درون یک متن (text) در نظر آوریم. ممکن است به یک نص، یک معرفت درجه اول و یا پاره‌ای از محکقات قائل باشیم، ولی جز از طریق گفتمان نمی‌توانیم با آن رابطه برقرار کنیم و با آن سخن بگوییم و او نیز با ما سخن بگوید.



از تبعات این مطلب، آن است که اگر هم چیز ثابتی وجود دارد، تا وقتی که ثابت است هیچ مشکلی را حل نمی‌کند و وقتی که انسان‌ها با آن رابطه برقرار می‌کنند نمی‌توان به آنها گفت که لطفاً از این شیء، برداشت واحدی داشته باشید. تا هنگامی که میلیاردها انسان روی زمین به درخت که شیء ثابتی است نگاه می‌کنند، علم و دانشی به وجود نمی‌آید، ولی به محض آن که وارد عرصه گفت‌وگو می‌شویم و درخت را به درون متن می‌آوریم؛ یکی با نگاه زیباشناختی به درخت می‌نگرد و درباره آن کتابی می‌نویسد؛ دیگری درخصوص این که یک درخت تا چه اندازه می‌تواند انرژی‌زا باشد سخن می‌گوید؛ فرد دیگر از درخت به نیروی ماورایی و فیزیکی پی می‌برد و در وصف آن می‌نویسد و فردی هم از خواص زیست محیطی درخت صحبت می‌کند. نمی‌توان به افراد گفت که چون این یک درخت است، پس همه با نگاه واحد به آن بنگرید و درباره آن، یک جور انشا بنویسید. این مربوط به شیء واحد بود، چه رسد به مفاهیم انسانی. مانند آن که معلم به شاگردانش بگوید که درباره فقر انشایی بنویسید. بچه فقیر، فقر را آن‌گونه که هست ترسیم می‌کند، اما بچه ثروتمند با نگاه خود، فقر را این‌طور توصیف می‌کند که خانواده‌ای فقیر بودند، باغبان و نوکرشان فقیر بودند، راننده و خلبان آنها نیز فقیر بودند و... او در انشای خود خانواده‌ای را فرض کرده است که با همه این اوصاف، باز هم فقیرند. فضای گفتمانی نشان می‌دهد که چه چیزی جدی و چه چیزی شوخی است؟ چه چیز محکم و چه چیز متشابه است؟ کدام امر حقیقی و کدام غیرحقیقی است؟ البته، لزومی ندارد که این امر در فراسوی این گفتمان نیز حقیقت باقی بماند و هنگامی که وارد حوزه گفتمانی دیگر می‌شود، آن حوزه حقایق خود را معرفی می‌کند و حقایق گفتمان قبل را در معرض چالش و تردید قرار می‌دهد. بنابراین، یک بحث مهم این است که «حقایق ساخته و برساخته گفتمان‌ها هستند» و به یک معنا، محصول گفتمان‌های خاص می‌باشند. نمی‌توان به حقیقتی چشم دوخت که سرزمین‌های مختلف گفتمانی را طی کند مگر آن که پیش از این، میان گفتمان‌ها آشتی برقرار کرده باشیم. به قول مولانا، هنگامی که جلوی چشمت شیشه کبودی بگذاری، عالم را کبود می‌بینی و اگر شیشه سبز بگذاری، عالم را سبز می‌بینی. تا هنگامی که منظرهای گفتمانی متفاوتند، هر کدام مهر استاندارد خود را بر گزاره‌ها می‌کوبند؛ یکی را حقیقت و دیگری را باطل معرفی می‌کنند. حتی بحث از این نیست که بعضی از مفاهیم، گفتمان‌ها را در می‌نوردند مانند مباحث آزادی، عدالت، دموکراسی و... که همه از آنها خوششان می‌آید و به بحث درباره آنها می‌پردازند.

در بحث‌های گفتمان، دال universal [جهانی] و مدلول local [محلی] است مفهوم عدالت در نزد مارکسیست، غیر از عدالت در نزد مسلمان است، با آن که هر دو درباره عدالت سخن می‌گویند. دموکراسی در نزد ما متفاوت از دموکراسی در نزد لیبرال‌ها می‌باشد و گرنه ما با این همه دغدغه

می‌گفتیم که طرف‌دار لیبرالیزم غربی هستیم و دموکراسی را مانند انسان غربی می‌فهمیم و همان را می‌خواهیم پیاده کنیم، جامعه مدنی هم ربطی به جامعه‌النبی(ص) ندارد، بلکه همان است که گرامشی و منتسکیو گفته‌اند.

دلیل این دغدغه‌ها آن است که باید متن (text) با زمینه (context) هم‌خوانی داشته باشد. فضای گفتمانی، نوعی context ایجاد می‌کند و مذاق معرفتی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. شما هر متاع معرفتی را نمی‌پذیرید؛ یعنی نمی‌توانید آن را هضم کنید، چون عوارض آن شما را بیمار می‌کند. context معرفتی، مذاق شما را مشخص کرده و اگر بخواهید که مذاقتان همه مزه‌های مختلف را درک کند باید از این چارچوب فراتر روید. پس یکی از مباحث گفتمان این است که با برقراری «این همانی» میان هویت داخل text و هویت داخل اجتماع، آن را ربطی، کدر و اختلاطی می‌داند.

مسئله دیگر این است که متن، حقیقت محور نیست. هویت‌ها می‌توانند آزادانه در کنار هم بنشینند؛ می‌توان گفت که علی به مدرسه رفت و درس هندسه خواند و پس از آن علی را از آن فضا خارج کنیم. و بگوییم علی، حسن را زد و به بیمارستان رفت و باز بگوییم علی به خارج از کشور رفت و در آن جا اقامت کرد؛ یعنی در هر فضایی هویت خاصی پیدا می‌کند و نمی‌توان برقامت یکی از این گزاره‌ها جامعه حقیقت پوشاند و آن را قدسی کرد؛ به تعبیر دیگر، بر تن هیچ گزاره‌ای لباس قدسی نمی‌پوشانند و هیچ کدام را حقیقت نمی‌پندارند، چون همه بر ساخته گفتمان‌ها هستند. تا جایی که فوکو همان سخنی را درباره انسان می‌گوید که نیچه درباره خدا گفته بود؛ یعنی فوکو درباره آن سوژه‌ای که در بستر گفتمان مدرنیته با افکار کانت متولد شد و آن فاعل شناسای آگاه که متصف به عقل خودمختار نقاد است، عقیده دارد که او مرده است؛ یعنی هویت او در درون گفتمان‌ها شکل می‌گیرد؛ او اسیر گفتمان‌هاست و گفتمان‌ها به او حکم می‌کنند که به یک قضیه چگونه بنگرد.

به هر حال، گفتمان‌ها در تلاشند تا از عصبیت‌های ایدئولوژیک دور بمانند، برای همین خود را universal نمی‌دانند. هر گفتمانی می‌گوید: من خرده گفتمان هستم، من «هبل» نیستم، بلکه در این بت‌خانه، بتی کوچکم. من یک بازی زبانی در میان بازی‌های زبانی‌ام، یک بازی زبانی استعلایی نیستم. البته این سخن به معنای آن نیست که بازی زبانی استعلایی ممکن نباشد. حاشیه‌ای که من در این جا مطرح می‌کنم این است که دامنه فراگیری خرده گفتمان‌ها ممکن است متفاوت باشد؛ یعنی یک خرده گفتمان، ده نفر را پوشش دهد و دیگری صد نفر و سومی هزار نفر و ... به لحاظ منطقی، حصری وجود ندارد که یک خرده گفتمان بتواند در جایگاه فراگفتمان بنشیند و universal شود؛ یعنی تمام جهان را تحت سیطره خود بگیرد، اما این مسئله متفاوت از آن است که از بدو تولد چنین ادعایی مطرح شود، اما اگر یک گفتمان، از راه تفاهم تعارضی (به تعبیر هابرماس)، گفت‌وگو و جدل و نیز جدی



نشان دادن گزاره خود بتواند دیگران را مجاب کند که زیر سیطرهٔ گفتمانی‌اش درآیند، ممکن است. به سخن دیگر این طور نیست که هیچ گفتمانی نتواند universal شود، اما تا به آن مرحلهٔ فوق نرسند، نمی‌توانند خود را فراگفتمان بدانند، زیرا اگر باب فراگفتمان‌ها باز شود، جنگ ۷۲ ملت را در پیش خواهند داشت. هیچ فراگفتمانی در یک اقلیم معرفی نمی‌گنجد، هیچ فراگفتمانی فضای خالی برای سایر فراگفتمان‌ها باقی نمی‌گذارد. همیشه جنگ میان دو فراگفتمان متصور است، چون هر کدام در پی آنند که همه فضاها را اشغال کنند و نمی‌خواهند هیچ فضایی در این سرزمین معرفی خالی بماند. فراگفتمان حاضر نیست این فضا به تملک یا اجارهٔ دیگران در آید، بلکه تنها می‌خواهد که هر کس وارد این سرزمین می‌شود، مستاجر بی‌چون و چرای او باشد. او هم چنین، برای همه تاریخ - از آغاز تا انجام - گفتنی‌هایی دارد و چیزی باقی نمی‌گذارد که دیگران درباره‌اش سخن بگویند.

بنابراین فضای گفتمانی، فضای خرده گفتمان‌هاست و درباب «حقیقت» که مطرح گردید، باید گفت که حقیقت، هم بر ساختهٔ گفتمانی می‌شود و هم به تعداد گفتمان‌ها متکثر می‌باشد. هیچ خرده گفتمانی نمی‌تواند ادعا کند که تمام حقایق در نزد اوست، چون در مقابل، خرده گفتمان‌های دیگر نیز می‌توانند چنین ادعایی کنند. در این جا یا عرصه برای گفت‌وگو و تفاهم تعارضی گفتمان‌ها باز می‌شود؛ مثلاً گفتمان اسلامی می‌تواند گزاره خود را جدی جلوه دهد و مارکسیست‌ها را زیر سیطرهٔ خویش درآورد یا بالعکس؛ و یا این که آنها هم‌دیگر را به انتهای تاریخ حواله دهند، باش تا صبح دولت بدمد؛ در پایان تاریخ خواهید دید که کمون ثانوی ایجاد خواهد شد و یا در آن هنگام مشاهده خواهید کرد که جامعهٔ ناب اسلامی برپا خواهد گشت؛ پس یا باید به شیوه استدلالی و از راه تفاهم و تعارض به پیش رفت و یا باید به پایان تاریخ حواله داد که منتظر باشید تا صدق ما بر شما عیان گردد. در این فضا، به راحتی نمی‌توان به چیزهای ثابت دل بست، بدون وجود نصی که قرائت از آن متفاوت است. اگر پرسیده شود که آن که وجود دار چیست؟ می‌گوییم این کتاب است. اگر پاسخ دهند که این کتاب که با سکوت من سخنی نمی‌گوید، می‌گوییم اما با شروع به قرائت این کتاب محکمتش هم آشکار می‌گردد. اگر گفته شود که محکمت آن قابل تشکیک نیست، می‌گوییم اشکالی ندارد، این درون گفتمان معنا پیدا می‌کند، تا وقتی به لوازم و منطق نهفته در فضای گفتمانی باور داشته باشی، آن هم برایت محکم است، اما اگر بیرون آمدید، شوخی می‌شود. پس بحث، درون گفتمانی است نه بیرون گفتمانی و نمی‌توان آن را برای همهٔ عالم تجویز کرد. علاوه بر این که باید این منطق را بر آحاد درون گفتمان خود حاکم کنی. اگر درون گفتمان‌ها قرائت‌های متفاوتی وجود داشته باشد، باز معلوم نیست که در فضای همان گفتمان، پژواک صدای واحد ممکن باشد. این طور نیست که درون یک متن، تنها یک بازی زبانی وجود داشته باشد، بلکه به تعبیر ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی مختلفی در چارچوب



آن متن قرار دارند. یک نکته این است که برخی واژه گفتمان را به کار می‌برند، در حالی که معنای تخصصی آن را نمی‌دانند و چون فکر می‌کنند که واژه زیبایی است، از گفتمان به جای گفت‌وگو استفاده می‌کنند که البته کاری عامیانه است. اگر گفتمان به معنای دقیق کلمه به کار رود، همه این تبعات را دارد. اگر کسی این تبعات را بپذیرد، می‌تواند وارد فضای گفتمانی شود. بنابراین، نمی‌توان فضای گفتمانی را به کار گرفت و از خصیصه‌ها و نشانه‌هایش مصون ماند. دریدا از بازسازی متن (deconstruction) سخن می‌گوید؛ نوعی استراتژی قرائت متن که بتوان شیرازه متن را درهم پاشید و دوباره با همان لوازم خودش (نه با چیزی از بیرون)، آن را بازسازی کرد؛ یعنی اگر عمارتی فرو ریخته می‌شود با همان مصالح عمارت ویران شده، بنای دیگری ساخته شود؛ اگر این گزاره فرو می‌ریزد با مفاهیمی که درون آن بود، فضای مفهومی دیگری ایجاد گردد. بر این اساس، با گفتمان وارد یک فضای مستمر می‌شویم که اجازه اندیشیدن درباره محکمت یا اسطوره‌های چارچوب را نمی‌دهد. اجازه نمی‌دهد که به راحتی اشیاء قدسی شوند، بت‌پندار ساخته شود و تعظیم گردد. زمانی انسان‌ها از چوب و سنگ بت می‌ساختند، اما اکنون از پندارها، مفاهیم و گزاره‌ها بت می‌سازند و آن را تعظیم می‌کنند.

یکی دیگر از مباحث گفتمان این است که در نگاه به مسائل متن (text) حاشیه وارد متن می‌شود؛ بدون مراجعه به حاشیه و پاورقی، متن فهمیده نمی‌شود و حاشیه را باید جزئی از متن دانست. بنابراین، وقتی با این دیدگاه وارد سیاست و اجتماع می‌شویم، آن‌جا نیز حاشیه و متن به هم می‌ریزد در این حاشیه و متن بازی تکثرها و تمایزها برپاست؛ متن متکثر است و هویت‌های متمایز گردهم آمده‌اند، اما به تعبیر فوکو، آن چیزی که به متن متکثر، یک جلد و شیرازه زده، انتظام در پراکندگی یا وحدت در کثرت است. جامعه مثل ظرف آش شله قلمکار نیست که همه هویت‌های اجزای متکثرش درهم مستحیل شده‌اند؛ گوشت‌ها در نخودها، نخودها در سبزی‌ها و ... بلکه جوامع بشری به ظرف سالاد شبیه است که در آن کاهو، گوجه، خیار، هویج و ... هست و همه در یک ظرف و با هم دارای یک معنا می‌باشند، اما هر کدام را می‌توان از دیگری تفکیک کرد.

پس، به تعبیر گفتمانی، تمایز به معنای آنارشی نمی‌باشد. این‌طور نیست که ما وحدت را در آش شله قلمکار بدانیم، اصلاً چنین چیزی ممکن نیست و خدا نیافریده است. هیچ جامعه‌ای نیست که هویت‌های درونش کاملاً «این همان» باشند و همه یک‌سان فکر کنند. انسان‌ها با هم متفاوتند و متفاوت می‌اندیشند، اما اختلاف در اندیشه و نگرش آنها آنارشی نیست که جامعه را درهم بریزد، بلکه بر اثر آن فضای سیاسی و اجتماعی جدید، اجتماع از کلیتی بسته و نوعی این‌همانی در هویت‌ها خارج می‌گردد و پذیرفته می‌شود که میان هویت‌های متکثر هم‌زیستی مسالمت‌آمیز وجود دارد. این دفتر



جلد و شیرازه‌ای هم دارد، ولی ورق‌ها و جمله‌های آن متفاوت است. این‌گونه نیست که در تمام این دفتر یک جمله نوشته و تکرار شده باشد؛ مثلاً حسن آمد، حسن آمد، حسن آمد و...، بلکه از جمله‌هایی پر شده است که مفاهیم و هویت‌های متکثر آن در کنار هم، فضای مفهومی جدیدی ایجاد کرده‌اند. اگر آن منطق پذیرفته شود، جامعه هم همین‌طور است و باید ببینیم به جامعه و سیاست چگونه نگریسته می‌شود. بنابراین، دوباره فضایی برای ما ایجاد می‌کند که به راحتی نتوانیم آن را جدا کنیم.

پس از آن می‌گویید که متنی که شما درون آن قرار دارید در جغرافیای مشترک سایر متن‌ها قرار دارد، بدون آن که شما اراده کنید. در این صورت منطق تکرارپذیری دریدا بر آن حاکم است که براساس آن مفاهیم از یک متن جدا و در متن دیگر حک می‌شوند، بدون آن که انسان‌ها بتوانند جلوی آنها حصار بکشند. بنابراین، شما همواره در بینامتن (inter text) قرار دارید. چهره‌تان بر افروخته نشود و رنگتان تغییر نکند که وادار شوید مرتباً از اصالت سخن بگویید. شما تحت تأثیر افکار دیگران قرار گرفته‌اید. فضای معرفتی و گفتمان شما در جغرافیای مشترک گفتمان‌ها و در (inter text) قرار گرفته است. گفتمان شما محصول تمام بشری است. نمی‌توان گفت که مدرنیته خواست انسان غربی است. هیچ کتابی تنها یک مؤلف ندارد، آن‌طور که موسوم شده که روی کتاب نام فلان نویسنده را می‌نویسند. همه می‌دانیم که این کتاب، در ذهن هزاران نویسنده دیگر نیز حضور داشته است. نویسنده که کتاب را در خلاء نوشته، در جنگلی رها نبوده است که کتاب تولید کند، بلکه تحت تأثیر اندیشه دیگران این کتاب تولید شده است. هر کتاب و هر گفتمان، چند نویسنده دارد.

بارتز یک مرحله جلوتر می‌رود و می‌گوید: وقتی کتاب نوشته شد، نویسنده مرده است. نمی‌توان نویسنده را با کتابش clips کرد. آن‌جا خواننده پایه میان می‌گذارد، هر چند آن کتاب مملو از نص باشد. نویسنده نمی‌تواند در هر کجا که خواننده به گونه‌ای متفاوت قرائت کرد، او را مؤاخذه کند که چرا مانند من برداشت نکردی؟ برای همین است که از capital مارکس، هم برنشتاین تجدیدنظر طلب بیرون می‌آید و هم گرامشی؛ هم هورکهایمر و آدورنو از مکتب فرانکفورت ظهور می‌کنند؛ هم مارکسیست‌های فلسفی، هم مارکسیست‌های ساختارگرای، چون پولانزاس و آلتوسر بروز می‌یابند؛ هم پست مارکسیست‌هایی مثل لاکلاو و موف و هم مارکسیست‌های دیگری هم چون جیمسون، و همه معتقدند که مارکس چنین گفته است.

در جهان اسلام نیز ما از آغاز با جنگ ۷۲ ملت روبه‌رو بوده‌ایم؛ یعنی بحث گفتمانی این است که شما حتی با آن نص نمی‌توانید رابطه‌ی واحدی ایجاد کنید نمی‌توانید آن را از بسترش جدا و در ذهنتان حک کنید؛ از این رو به ما می‌گویند: شما که به امامان معصوم - علیهم‌السلام - معتقدید، همه آن امامان

به دست مسلمانان کشته شدند!

بنابراین، حتی درون یک گفتمان هم شما این تکثر را می‌بینید، پس با پذیرش این تکثر، در پی انتظام بخشیدن به درونش باشید نه آن‌که هویت‌های متمایز را در هم‌دیگر مستحیل کنید و در دیگ جوش قرار دهید تا یک هویت از درون آن بجوشد. ممکن نیست که یک ایرانی حرفی بزند و شصت میلیون ایرانی دیگر همان حرف را بزنند.

پس گفتمان‌ها همیشه روی عرش حرکت نمی‌کنند، بلکه گاهی پایشان را روی فرش می‌گذارند و ما را به واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی مان رجوع می‌دهند و راه اصلاح آنها را به ما می‌آموزند. بنابراین، واقعیت‌ها نیز در درون گفتمان تعریف می‌شوند چه رسد به حقایقی که ما به ازای بیرونی دارند و ما آنها را امر واقع می‌نامیم. وقتی اموری که مابازاء بیرونی دارند و موضوع مشاهده و حس و آزمایش ما قرار می‌گیرند، بر ساخته گفتمانی هستند، حقایق نیز بر ساخته گفتمان می‌باشند. فوکو یک گام به پیش می‌گذارد و می‌گوید: حقایق ساخته و بر ساخته روابط قدرت می‌باشند. وی در مباحث دیرینه‌شناسی خود معتقد است: گفتمان‌ها مضمون از مدار قدرت نیستند، power knowledge، هر جا قدرت هست دانش و معرفت در پس آن وجود دارد و با هر حوزه معرفتی یک مدار قدرت هست. اینها هم‌زاد یک‌دیگرند و در این فضا حقایق تولید می‌شود. از آن‌جا که قدرت همه جا را تسخیر کرده و در همه چیز هست و به قول فوکو، قدرت پراکنده است نه متمرکز و همه چیز را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد، بنابراین، به طریق اولی، حقایق نیز بر ساخته قدرند.

چه کسانی گزاره‌های جدی یک جامعه را بیان می‌کنند؟ کسانی که اقتدار بیان آن گزاره‌ها را دارند. برای همین، هنگامی که تحلیل فردی که دارای اقتدار بیان گزاره‌های جدی جامعه در باب موضوعی خاص را با تحلیلی مشابه از جانب فرد یا گروهی از محققان که مدت‌ها آن موضوع را مطالعه کرده‌اند مقایسه کنیم، می‌بینیم که مطلب روزنامه‌ای فردی که دارای اقتدار بیان گزاره‌های جدی است، باز تاب پیدا می‌کند و خود آنها (صاحبان قدرت) در عالم خفا اجازه فکر کردن فراسوی آن را نمی‌دهند و آن‌جا پایان اندیشه و تصور است و آن قدرت نهفته این گزاره را به گزاره‌ای جدی تبدیل کرده است. در سوی دیگر ممکن است آن پژوهش‌گر با به کارگیری تئوری‌ها و پژوهش‌های میدانی و گسترده، نظریه‌ای ارائه دهد که به هیچ وجه جدی گرفته نشود و حتی مورد تمسخر واقع شود.

قدرت در پس گفتمان نقش مهمی دارد و تأثیر آن بر جدی بودن گزاره‌ها در فضای گفتمانی به گونه‌ای است که گفته می‌شود: هیچ گفتمانی خارج از مدار قدرت نیست. لاکلا سخن زیبایی دارد: وقتی دال با مدلول جمع می‌شود، فی‌الواقع رابطه‌ای هژمونیک صورت گرفته است. وی در تبیین هژمونی در این فضا می‌گوید: عاملی که دال را با مدلول جمع می‌کند و قدرتی که با آن، ظرف وارد



مظروف می‌شود و ظرف را هم خوان مظروف و مظروف را هم خوان ظرف کرده و جا انداخته، قدرت گفتمانی است. پس گفتمان‌ها هیچ‌گاه از مدار قدرت به دور نیستند. قدرت تنها چهره فیزیکی و انسانی ندارد، بلکه به تعبیر فوکو، در یک نگاه، در یک کلمه، در یک پوستر که بر دیوار نقش بسته، در یک سکانس فیلم، در یک شعر، در یک آواز، در یک سرود و در یک موزیک، قدرت نهفته است. او می‌گوید: مگر نه این‌که قدرت به معنای ساده این است که (الف) بر (ب) تأثیر می‌گذارد و (ب) رفتاری انجام دهد که مطلوب (الف) باشد، این تنها با عِدّه و عُدّه انجام نمی‌شود. شما به لحاظ روانی و گفتمانی می‌توانید کاری کنید که فردی که روی او اعمال قدرت شده مطابق خواست شما رفتار کند؛ مطابق میل شما لباس بپوشد، آرایش کند، سخن بگوید و قهرمانی انتخاب کند که شما می‌پسندید. این جهت دادن به رفتارها بدون به کارگیری زور است. بنابراین، اعمال قدرت، منحصر در چهره فیزیکی و عمل انسانی نیست.

گفتمان هم جای ایدئولوژی (ideology) می‌نشیند و هم به جای اجتماع (social). گفتمان، اجتماع را از آن کلیت بسته و انسداد گونه‌اش خارج می‌کند و ایدئولوژی را از ویژگی‌های universal بودن، reductional بودن و assential بودن تهی می‌کند و همه آنها را از او می‌گیرد.

هنگامی که کسی مفهوم گفتمان را به کار می‌برد، در واقع به نوعی متن را قرائت می‌کند. متنی که قبلاً پذیرفته بود که میان گزاره‌هایش سلسله مراتبی وجود ندارد و یکی با دیگری مشابه نیست، یکی شوخی نیست و دیگری جدی، و بعد از آن «فرانظریه» را فرو ریخته است، چون گفتمان به ما اجازه تولید فرانظریه نمی‌دهد؛ متاتئوری و متمتمد ممکن نیست، بلکه خرده نظریه ممکن است؛ over determination منطقی است ولی determination منطقی نیست؛ یعنی با گفتمان از منطق تعیین یک‌جانبه خارج می‌شویم و وارد منطق تعیین چند جانبه می‌شویم. هر پدیده دارای چهره‌های گوناگونی است که باید پروژکتورهای نظری مختلف از زاویه‌های متفاوت بر آن بتابد تا فهمیده شود و گرنه، به تعبیر مولانا، از این فیل تنها ستون یا تخت درک می‌شود. از این‌رو، باید خرده نظریه‌ها را به کار گرفت. هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند در جایگاه فرانظریه بنشیند و ادعا کند که همه اتفاقات جهان را با هر بُعد و چهره‌ای می‌توانم در فضای خویش قرار دهم و بگویم چیست یا کیست؟ نظریه گفتمان، اسطوره چارچوب (به تعبیر پوپر) را می‌شکند، مقدمات اولیه ارسطویی را خرد می‌کند و حتی «فراتر از پوپری» را زیر سؤال می‌برد.

نظریه گفتمان، تبعات ژرف و گسترده‌ای دارد که هر کس بخواهد آن را به کار برد باید آنها را بپذیرد و بداند که خرده گفتمان‌ها می‌توانند ما را گامی به پیش برند، اما همواره شناخت حاصل از آنها «نسبی» است. رسیدن به سر منزل مقصود و کشف حقایق ممکن نیست. گفتمان‌ها معرفت بشری را

ارتقا می‌دهند، ولی این امر، الزاماً در جهت کسب حقیقت نیست، بلکه در جهت توضیح، تفسیر و تحلیل وقایعی است که در پیرامون ما اتفاق می‌افتد. دریدا می‌گوید: ورود به عرصه ثابت‌ها و واحدها، ورود به عرصه متافیزیک است و آن‌جا نمی‌توان سخن گفت، گفتمان را از عرش بیاورید و روی فرش بگذارید؛ یعنی هنگامی که به فضای امور ثابت وارد می‌شوید، گفتمان «پایش چوبین» می‌شود و دیگر کارایی ندارد. کارآمدی گفتمان جایی است که از عرش به فرش بیاید و از آن بخواهیم که به‌طور نسبی دربارهٔ وقایع مختلف، چیزی بر معرفت و آگاهی ما بیافزاید نه آن‌که حقایق را به‌طور مطلق و کامل مکشوف کند. این فضای گفتمانی است که به روی همهٔ چیزها باز می‌شود.

من به دلیل کمی وقت، در بحث کلیات به همین مقدار بسنده می‌کنم و توضیح بیشتر را به مجال دیگری واگذار می‌کنم. البته دوستان می‌دانند که چه نقدهایی بر این مباحث وارد است. باید بدانیم که دیوار گفتمان کوتاه‌تر از آن است که بتواند ما را در مطالعات اسلامی یاری دهد. مگر آن‌که به معنای عامیانه، تحلیل گفتمان را به مثابه تحلیل محتوا در نظر بگیریم؛ یعنی تصور کنیم که چرا این گزاره شکل گرفته و چه نیتی در پشت آن نهفته است و این گزاره با دیگر گزاره‌ها چه ارتباط مفهومی پیدا می‌کند؟ اینها از مباحث سادهٔ قضیه است، اما گفتمان در معنایی که وارد فضای پیچیدهٔ جدید می‌شود، تبعاتی به‌همراه دارد که برای کاربرد آن، درک و توجه به آن لوازم و تبعات، اهمیت زیادی دارد.

نکته‌ای که در پایان این بخش از بحث خود باید به آن اشاره کنم این است که به عقیدهٔ من، می‌توان از فضای تحلیل گفتمان - با همان بیانی که مطرح کردم - آزادانه استفاده کرد؛ ما نباید لزوماً خود را در تعریف «نظریه پردازان گفتمان» محصور کنیم و نتیجه بگیریم که مطابق آن چارچوب‌ها گفتمان برای ما کاربردی ندارد یا این‌که فکر کنیم که اگر از آن استفاده کنیم باید تمامی منطقی آن‌را بپذیریم. نه، چه کسی گفته است که ما از آن (گفتمان) بت‌پندار بسازیم؟ در مواردی که گفتمان برای ما رهگشاست از آن بهره می‌گیریم و در جاهایی که ما را به کژراهه می‌برد، به آن کاری نداریم و آن‌را، مانند هر گفتمان دیگر، در ردیف خرده‌گفتمان‌ها و خرده نظریه‌ها قرار می‌دهیم و حکم خودش را بر او جاری می‌کنیم و هیچ‌گاه آن‌را به‌عنوان یک فرآنظریه تلقی نمی‌کنیم.

● **دکتر سلطانی:** ما با مبانی و قابلیت‌های تبیینی این نظریه کاملاً آشنا هستیم. از اهداف این نشست پاسخ به سؤالاتی بود که قبلاً تقدیم جناب‌عالی گردید و پرسش اول این بود که آیا گفتمان به‌عنوان روش، با گفتمان به‌عنوان یک نظریه چه تفاوت‌هایی دارند؟ و سایر سؤالات معطوف به این بود که آیا می‌توان نظریه گفتمان را در محیطی اسلامی و برای موضوعات اسلامی به کار برد یا نه؟ با توجه به این‌که شما در سخنانتان گفتید که می‌توان آن‌را به کار گرفت، سئوالم این است که آیا به کار گرفتن بعضی از مفاهیم و نادیده انگاشتن برخی دیگر، ما را دچار مشکلات نظری نمی‌کند؟ چون



گفتمان نظریه‌ای کاملاً منسجم و به هم پیوسته است که همه اجزایش باهم مرتبند و نمی‌توان تنها قسمتی از آن را به کار برد. اما سؤالی که برای من مطرح شده این است که چگونه می‌توان نظریه گفتمان را درباره موضوعات و مسائل اسلامی که نوعی حقیقت استعلایی فرابشری محسوب می‌شوند و قطعاً با این نظریه مطابقت ندارد، به کار برد؟

■ **دکتر تاجیک:** در این باره، هم روش و هم نظریه را به کار می‌بریم اما هر دو را به صورت خرده نظریه و خرده روش. هیچ کدام از آنها جایگاه فراروش و فرانظریه ندارند؛ یعنی به لحاظ معرفت‌شناسی، گفتمان هیچ‌گاه در منزلت استعلایی ننشسته و خود را در آن جایگاه قرار نداده است، تا جایی که برخی از متفکران، مانند فایراند در کتاب *بر ضد روش* معتقد است که روش‌ها و تئوری‌ها حجابی بر دیدگان انسان می‌نهند و مانع دست‌یابی او به حقیقت می‌گردند که البته این نگاهی افراطی است. به عقیده من، گفتمان، هم به معنای روش و هم به معنای نظریه به کار می‌رود و شرح و تفصیل آن نیازمند فرصت دیگری است.

در پاسخ به این سؤال که آیا می‌توان بدون التزام به مبانی معرفت‌شناسی و نسبی‌گرایی موجود در تحلیل گفتمان، از این نظریه در مطالعات اسلامی استفاده کرد؟، باید بگویم که من آزادانه از نظریه‌ها استفاده می‌کنم. در این صورت، اگر وارد فضای گفتمانی شویم، نباید از چیزهایی که آنها را خرده گفتمان و خرده روش می‌دانیم، بت‌پندار بسازیم، چرا که در این فضای که باز می‌کنیم باید امکان داشته باشد که فراگفتمان‌ها بجوشند و گرنه گزاره‌ای را جدی کرده‌ایم و پیرامون آن حالت قدسی ایجاد نموده‌ایم؛ گزاره‌ای که نمی‌توان به آسانی به حریم آن نزدیک شد، در حالی که براساس منطق، باید اجازه داشته باشیم که فراسوی این نظریه به امور دیگر هم بیندیشیم و در این حالت است که می‌توان اصول گفتمان را به کاربرد و از گفتمان و حقایق جهانی (universal) سخن گفت.

● **دکتر سلطانی:** این جا مطلق‌گرایی می‌شود

■ **دکتر تاجیک:** نه باید ببینیم چه فضایی برای شما باز می‌شود. یک گزینه، مطابق منطق گفتمان این است که چیزی جز خرده گفتمان‌ها موجود و ممکن نیست و گزینه دیگر این است که ما می‌پذیریم که خرده گفتمان‌ها می‌توانند موجود باشند، اما امکان ظهور فراگفتمان‌ها نیز وجود دارد. از دو گزینه مذکور، کدام دموکراتیک‌تر است؟ کدام یک گزاره جدی درست نکرده است؟ با کمی دقت در می‌یابیم که گزینه نخست برای ما بت‌پندار دیگری ساخته است.

«تو گفتمانی بت‌پندار شکستم، رستم» این بت که زیندار برستم با اوست»

یا به سخن مولانا:

در همان دم سخره دیوی شود

فلسفی کو دیو را منکر شود

یعنی گفتمان دیو را منکر می‌شود، در حالی که خود سخره دیو است؛ می‌آید بت پندار را می‌شکند، ولی خودش بت دیگری می‌سازد. اگر بخواهیم با منطق گفتمانی، گفتمان‌ها را از بت پندار ساختن رهایی بخشیم، باید بگوییم امکان این که یک گفتمان فراگیر شود وجود دارد. در غیر این صورت، اولین سئوالی که مطرح می‌شود این است که آیا دامنه فراگیری همه گفتمان‌ها مساوی است؟ وقتی که یک گفتمان ده نفر را زیر پوشش خود قرار می‌دهد و گفتمان دیگر می‌تواند پانزده پیرو داشته باشند، به طریق اولی، وجود گفتمان‌های دیگر با پنجاه میلیون و ... پیرو ممکن است و هیچ حد و حصر منطقی وجود ندارد.

اگر گفتمانی از راه توافق تعارضی (به تعبیر هابرماس) و گفت‌وگو و جدل، خود را به عنوان گزاره جدی تر مطرح کند و با پذیرش دیگران، پیروانش افزایش یابند، چه مانعی دارد که آن را فراگفتمان بدانیم؟ چرا که در این باره هیچ حصری وجود ندارد و هیچ یک از اصول دموکراسی نیز دگرگون نشده است: این طور نبوده است که از آغاز در پی مطرح کردن خویش و نفی دیگران بوده باشد، بلکه نشسته و با دیگران صحبت کرده و مفاهیم خود را عرضه کرده است و دیگران هم پذیرفته‌اند، اگر چنین نباشد دیگر انگیزه‌ای نخواهد بود. به تعبیر پوپر، اگر «فراتر از» در کار نباشد، برای هیچ تلاش علمی و معرفتی انگیزه‌ای وجود نخواهد داشت؛ یعنی اگر قرار باشد که من در این حرکت علمی به همان جایی برسم که یک فرد عادی می‌رسد، چرا تلاش کنم؟ فضای رقابتی آن جا شکل می‌گیرد که «فراتر از» وجود داشته باشد. نباید از ابتدا بگوییم که «فراتر از» در صندوق و کشکول من است و همه باید به من نگاه کنید و از من پیروی کنید، چون شما به خطا می‌روید، بلکه با تلاش در این مسیر حرکت می‌کنم و دیگران را هم به این راه دعوت می‌کنم تا بر شمار پیروانم بیافزایم. اگر رهروان راه‌های دیگر ترجیح دادند که در راه من حرکت کنند که فبهالمراد، این نشانگر موفقیت علمی من است و روشن می‌کند که در فضای گفتمانی می‌توان به گفتمان «جهان شمول» و «حقایق فراتر از» اندیشید و اگر در فضای گفتمانی با مانع روبه‌رو شدم، این هشدار برای من خواهد بود.

هنگامی که پست مدرنیزم از ورود به برخی فرا روایت‌ها منع می‌کند، در صورتی که خودش فرا روایتی ایجاد می‌کند، گرداب دیگری ساخته است که باید مراقب باشیم که در گرداب گفتمان و پست مدرن گرفتار نشویم. گفتمان باید ابزاری برای شناخت باشد، نه آن که خود را درون چهار دیواری آن محصور کنیم و از خود سلب اختیار نماییم، بلکه می‌توانیم شالوده آن گفتمان را بشکنیم. پس در مواردی که گفتمان می‌تواند به لحاظ ابزاری به ما کمک کند، از آن بهره می‌گیریم؛ هر کجا نیاز باشد به آن می‌افزاییم و گاهی هم از آن عبور می‌کنیم. بنابراین، اگر گفتمان بخواهد محکمت قدسی مرا تضعیف کند یا زیر سؤال برد، من از گزاره‌های آن دستگاه نظری برای خود محکمت قدسی



نمی‌سازم بلکه من هم محکمت قدسی او را زیر سؤال می‌برم و از آن عبور می‌کنم و گفتمان را به مثابه ابزاری برای رسیدن به مقصود و تعالی معرفتی می‌دانم.

● **دکتر حسینی زاده:** نکته اول: ابهامی است که به نظر می‌رسد در کلام استاد وجود دارد؛ استاد در ابتدا گفتند که بدون پای‌بندی به تبعات و الزامات گفتمان، نمی‌توان این نظریه را به کاربرد و در پایان بحثشان اشاره کردند که می‌توانیم از گفتمان استفاده آزاد کنیم، بر این اساس، این پرسش مطرح است که در صورت کاربرد آزادانه گفتمان، آیا بنیاد این نظریه هم‌چنان محفوظ می‌ماند یا به معنای آن است که ما از برخی اصول آن چشم‌پوشی کرده‌ایم؛ مثلاً اگر گفتمان «نص» را نپذیرد و ما در مباحث اسلامی، با استفاده آزاد از گفتمان بر نص تأکید کنیم؛ یعنی در مواردی که خلاف گفتمان است، از آن استفاده کنیم، با این توجیه که ما از این نظریه استفاده آزاد می‌کنیم، به نظر می‌رسد که این پارادوکسیکال باشد.

نکته دوم، در باب مباحثی است که استاد درباره دریدا بیان کردند. به نظر می‌رسد که deconstruction، با هر نوع بنیان، شالوده و ساختی مقابله می‌کند و حتی هنگامی که از دریدا خواسته می‌شود که deconstruction را تعریف کند، می‌گوید: تعریف آن صحیح نیست، چون هر تعریفی از آن ارائه دهم باز تعریف ثابتی خواهد بود که برخلاف خود نظریه است. اما در تعبیر شما از deconstruction، دریدا بنیانی بر می‌اندازد و بنیان جدیدی را در می‌اندازد. آیا ایجاد بنیان جدید، برخلاف deconstruction دریدا نیست؟

نکته سوم این‌که طبق سخنان شما، در گفتمان دال universal و مدلول local است و به هر حال، پایه ثابتی وجود دارد، مانند عدالت که مفهومی ثابت است، ولی مدلول‌هایش متغیرند. پرسش من این است که با توجه به این بحث، آیا نمی‌توان در مباحث اسلامی، نص را مانند دال که ثابت است، دانست و قرائت‌ها و تعبیرهایی که از آن نص می‌شود را متغیر به حساب آورد. بنابراین، در عین حال که نص در مطالعات اسلامی ثابت است، از نظریه گفتمان در این خصوص استفاده کرد.

■ **دکتر تاجیک:** درباره واژه گفتمان به‌عنوان یک نظریه مطرح باید بگوییم که نمی‌توان به راحتی پایه سرزمین گفتمانی لا‌کلاوموف گذاشت و از آن‌جا عبور کرد. لا‌کلاوموف می‌گویند که اگر می‌خواهید چارچوبی که ما درست کردیم به کار گیرید، باید به تبعات آن ملتزم شوید؛ این در صورتی است که شما تئوری لا‌کلاوموف یا دریدا و یا هر کس دیگر را به کار می‌گیرید. ولی از دیدگاه من، لزومی ندارد که خود را در بند لا‌کلاوموف، فوکو، دریدا و... گرفتار کنیم؛ یعنی در مرحله نخست باید بدانیم که گفتمان را در چه معنایی به کار می‌بریم، گاهی چیزی ساخته‌ایم که نمی‌توانیم هم درون آن باشیم و هم بیرون آن، هم این باشیم و هم آن و نه این باشیم و نه آن. نمی‌شود که به لحاظ تئوریک هر لحظه به سمتی



متمایل شد؛ باید همواره تئوری داشته باشیم، حتی موقعی که آزادانه استفاده می‌کنیم، باید جنبه‌های نظری آن را رعایت کنیم و حدّ و مرزهای آن را مشخص کنیم و بدانیم که در کدام سرزمین معرفتی ایستاده‌ایم و با یک دیگر سخن می‌گوییم، نمی‌شود که در یک سرزمین معرفتی ایستاده باشیم و در همان آن، آن‌جا نباشیم. بنابراین، اگر در سرزمین معرفتی لا کلا ایستاده‌ایم، باید تبعاتش را بپذیریم، ولی اگر آزادانه آن‌را به کار می‌گیریم باید مشخص شود که اجزایی که خود اضافه کرده‌ایم با چیزهای دیگری که مونتاژ شده‌اند، «سازواره» است یا این‌که هر جزئی ساز خود را می‌زند؛ یکی در شور و دیگری در مهور می‌نوازد؛ جزء دیگر بدیهه نوازی می‌کند و دیگر در پنج دستگاه می‌نوازد! بالاخره در این فضای نظری باید هم‌نوازی وجود داشته باشد. بنابراین خواستم بگویم که در حالی که در بوق خودمان می‌نوازیم و قرار نیست که بوق دیگران را بگیریم و بنوازیم، آن فضای هم‌نوازی را می‌توانیم ایجاد کنیم.

درباره‌ی واسازی دریدا (deconstruction) باید گفت که آن ترکیبی است از Con + X. شما تا به لحاظ معرفتی و فلسفی در سرزمینی نایستاده باشید، نمی‌توانید از چیزی نهی کنید؛ نمی‌توان در ناکجاآباد معرفتی ایستاد و نهی کرد، چون چیزی که از آن نهی می‌کنید با توسل به چیزهای دیگر به شما حکم می‌کند که این غلط است؛ در ناکجاآباد نمی‌توانید رد کنید، رد برای رد بی‌معناست. رد براساس پیشافرض‌ها، پیشاذهن‌ها و پیشافهم‌هایی است که بر شما غلبه کرده و دیگر نمی‌توانید این فضای معرفتی را بپذیرید. فضای non - discourse وجود ندارد. شما نمی‌توانید وارد حوزه‌ای معرفتی شوید که گفتمان در آن‌جا حضور ندارد و از چیزی نهی کنید، این‌که از چیزی نهی می‌کنید، حکم گفتمان دیگری است.

پس deconstruction به این معناست که اگر شما فقط X کنید، چیزی باقی نمی‌ماند. با چه چیزی X کامل می‌کنید؟ آقای دریدا شما باید قبلاً در یک جغرافیای معرفتی خاص ایستاده باشید تا بتوانید دیگران را X کنید! شما چگونه هوسول را X و سوسور را deconstruct می‌کنید؟ این عمل دریدا به دلیل آن است که وی اول می‌گوید من به لحاظ زبان‌شناسی این‌را می‌فهمم و بعد سوسور را زیر سؤال می‌برد یا می‌گوید من از فلسفه سیاسی متافیزیک غرب چنین می‌فهمم و افلاطون را زیر سؤال می‌برد؛ یعنی به تعبیر خودش deconstruct می‌کند. پس تا در جایی قرار نداشته باشید ممکن نیست از چیزی نهی کنید. باید توجه داشت که X + con است منتها تفاوتش این است که وقتی چیزی که X کردیم، می‌خواهیم بنا کنیم، با مصالح خودش برپا می‌کنیم و قرار نیست که از بیرون مصالح بیاوریم.

درباره‌ی این‌که دال universal و مدلول local است، بنابراین می‌توان آن‌را درخصوص نص پیاده



کرد، باید بگویم که دال، به تعبیر زبان شناسی آواست و آن چیزی که از تصویر در ذهن فرد نقش ببندد، مدلول است. آوا مشکل چندانی را حل نمی‌کند؛ مثلاً دموکراسی آواست. تا وقتی که آواست، همه دارند؛ آن جایی که من دموکرات بر سر دموکرات دیگر می‌زنم یا او را به دیکتاتوری متهم می‌کنم آن جاست که از این آوا چیزی در ذهنم نقش می‌بندد و آن مدلول است. مشکل زمانی شروع می‌شود که مدلول‌ها ارائه می‌شوند. تا وقتی که نص به عنوان آواست، بحثی نیست. مشکل در صورتی است که تصویری که از این آوا در ذهن فردی که آنها را به کار می‌گیرد با تصویر ذهنی شما هم‌خوانی نداشته باشد؛ مثلاً ضارب می‌گوید «لا حکم الا لله» و مضروب هم با آن که همین کلام را می‌گوید، ضربت بر سرش فرود می‌آید؛ یعنی آوا همان آواست، اما مشکل مربوط به مدلول‌ها است؛ چیزی که از درون آن فهمیده می‌شود. هنگامی که افراد مدلول‌ها را به دال‌ها ارزانی می‌دارند، مشکلاتشان شروع می‌شود و باید دید که در این فضا چه می‌کنند.

● **دکتر حسینی‌زاده:** سؤال من مربوط به امکان و امتناع است یعنی آیا استفاده از گفتمان در مطالعاتی که نص محور است، وجود دارد یا نه؟

■ **دکتر تاجیک:** بله ممکن است، ولی آن چیزی که با شما سخن می‌گوید قرائت شما از آن نص می‌باشد، در غیر این صورت باید فرض کرد که نص، مثلاً در طبقه پنجم از موزه فلان قرار گرفته و با انسان‌ها تنها یک حرف می‌زند؛ او می‌گوید که منویات درونی‌ام این است، قرائت فلانی غلط است و قرائت فلانی درست. این نص در صورتی با ما سخن می‌گوید که با آن رابطه برقرار کنیم و مشکل نیز از همین جا (قرائت) شروع می‌شود. چون نمی‌توان درباره یک انسان با پیشافرض‌ها و پیشاگفتمان‌های مختلف حکم کرد که نگرشی، همانند فرد دیگری که پیشاگفتمان‌هایی متفاوت با او دارد، داشته باشد. این امر زمانی ممکن است که یک هم‌گونی گفتمانی ایجاد شده باشد و آن‌جا می‌توان حکم به برداشت واحد کرد.

● **آقای بابایی:** من درباره سخنان آقای دکتر چند نکته را مطرح می‌کنم:

اولاً، برای من دقیقاً روشن نشد که مبانی نظری و معرفت‌شناختی گفتمان چیست؟ به نظر می‌رسد که گفتمان، دارای برخی از مبانی انسان‌شناختی نیز باشد که کاملاً انسان‌ها را متکثر می‌کند و وجود یک گوهر مشترک را مورد تردید قرار می‌دهد. از این‌رو، مناسب است تا قدری درباره مبانی نظری و خاستگاه گفتمان بحث شود.

ثانیاً، سؤالی که برایم مطرح شد این است که وحدتی که در گفتمان وجود دارد و به گفته شما آن را از نوعی آناشسیسم جدا می‌کند، دقیقاً چیست؟ اگر منظور از وحدت «من ناظر» یا «من قرائت‌کننده متن» است - آن‌طور که بنده از نظریه گفتمان فهمیدم - در این پارادایم، تقریباً «من» مرده است و اگر

بخواهد به حلقه واسطی تبدیل شود، چگونه ممکن خواهد بود؟ در همان مثالی که سالاد با آش مقایسه گردید، اگر تکه چوبی در درون سالاد بیفتد، وحدت آن را به هم می‌زند، پس سؤال من به طور خلاصه این است که جایگاه این وحدت در نظریه چیست؟ و این نقطه ثابت، چه طور مشخص می‌شود؟

ثالثاً، ملاحظه یا ابهامی که دارم این است که اگر مرگ مؤلف را قبول کنیم و متن را صرفاً یک آوا بدانیم، آیا می‌شود پذیرفت که از هر متنی، هر نوع تداعی و هر قرائتی به دست آید؟ آیا به عنوان مثال، در متن مارکس می‌توانیم یک هسته سخت مرکزی مشاهده کنیم و بگوییم از نظریات مارکس احتمالاً تفسیرهای مارکسی متفاوتی به دست می‌آید، ولی شاید نتوانیم از آن تفسیری لیبرالی استفاده کنیم. درباره نصوص دینی نیز همین طور است؛ مثلاً آیا ممکن است از لا اله الا الله، معنای «باران می‌آید» در ذهن ما ایجاد شود یا نه؟

■ دکتر تاجیک: بله، به هر حال نظریه گفتمان، مبانی معرفت‌شناسی دارد و جالب است بدانید که رویکردی هم به هستی‌شناسی دارد؛ یعنی ما با نظریه گفتمان به نوعی به ما قبل بر می‌گردیم و گاهی دچار اشتباه می‌شویم که آیا یک دستگاه نظری می‌تواند به کمک انسان بشتابد یا این که موجب سرگشتگی انسان می‌شود. بسیاری معتقدند که در چنین فضاهایی یک وضعیت روشن فکرانه حاکم است که به همان سرعتی که آمده، جا را خالی می‌کند و بیرون می‌رود. البته شناخت این فضا به توضیحات مفصلی نیاز دارد و من تمایل دارم که در فرصتی مناسب، مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی آن را تبیین کنم و من در این جلسه تلاش کردم تا به مواردی که حساسیت بیشتری داشت، بپردازم.

در پاسخ به این سؤال که وحدت موجود در گفتمان چیست؟ باید بگوییم که فوکو از این وحدت به regularizing dipertion تعبیر می‌کند و به نظر می‌رسد که در پراکندگی مثل دست نامرئی آدم اسمیت عمل می‌کند؛ یعنی در فضای گفتمان‌ها که فضایی معنوی نیز هست، آنهایی که از جنس خودشان نیستند، به بیرون رانده می‌شوند، ولی این فضا معنایی قراردادی است؛ ظرف سالاد به طور قراردادی ظرف سالاد است؛ یعنی این طور نیست که جوهراً این ظرف سالاد ترکیبی از خیار، پیاز و ... باشد؛ ممکن است یکی بیاید و به آن زیتون اضافه کند، دیگری بر آن سس خاصی بریزد و شخص دیگری کدو را حلقه حلقه کند و کنار آن گذارد؛ پس این که چه چیزی در فضای سالاد قرار گیرد، بسته به قراردادی است که میان انسان‌ها شکل گرفته است. اگر آن فضای قراردادی شکل بگیرد و رواج پیدا کند، یک گفتمان مسلط پدید می‌آید که اگر یک تکه چوب در آن سالاد بیفتد، «ناخودی» محسوب می‌شود و آن وحدت قبلی را از بین می‌برد. بنابراین، این وحدت قراردادی است نه جوهری و



درخصوص سالاد، هر کس می‌تواند چیزی به آن اضافه کند و ثابت کند که سالاد همان چیزی است که من می‌گویم. پس در این بحث‌ها نباید تعصب ورزید بنابراین هنگامی که پذیرفتیم که این وحدت قراردادی است و نه جوهری، باید در قرارداد مشخصات آن را معلوم کنیم.

گفتمان‌ها پروردهٔ شرایط، نیازها، ضرورت‌ها و موقعیت‌های زمانی و مکانی‌اند و در این اوضاع، باید بتوانند خود را با آن شرایط تطبیق دهند، در غیر این صورت، به تاریخ می‌پیوندند.

درست مانند وضعیت سیاسی کشورمان که یک گفتمان در یک مقطع زمانی توانست خود را با روح زمانه هماهنگ کند و هژمونیک شود و بیش از بیست میلیون رأی به‌دست آورد، اما آن گفتمان در تاریخ ماند و تاریخ به جلو رفت. نیازها و روح زمانه متفاوت شد، در حالی که گزارهٔ جدی آن گفتمان، همانی بود که هشت سال پیش ارائه کرده بود و چون نتوانست با زمانهٔ خویش رابطه برقرار کند، گزارهٔ جدی گفتمان جدید توانست خود را با فضای زمانه وفق دهد و نبض جامعه را به دست گیرد و گفتمان‌ش را هژمونی کند. این سرنوشت گفتمان‌هاست. گفتمان‌ها باید بتوانند باز تولید کنند و با توجه به همهٔ شرایط، خودشان را حفظ کنند. گاهی «خودی» می‌تواند «دیگری» را در مرز خویش جا دهد؛ مثلاً یک اپوزیسیون خارج از کشور می‌تواند داخل «خودی» قرار گیرد یا یک ملی - مذهبی داخل آن باشد. گاهی هم آن قدر تنگ است که اگر به اصطلاح یک ملی - مذهبی در آن قرار گیرد، ضمخت می‌شود، پس باید ببینیم که وحدت در این فضای گفتمانی چگونه تعریف می‌شود.

راه‌حلی که برای «نظریه مرگ مؤلف» می‌توانم ارائه دهم، مسئله قرائت مسلط و گفتمان مسلط است. درست است که نمی‌توان جلوی قرائت‌های متفاوت را در هر عصر گرفت، اما نمی‌توان گفت که ما همواره در فضای مساوی گفتمان‌ها و خرده گفتمان‌ها و خرده قرائت‌ها قرار داریم. همواره یک پارادایم و گفتمان مسلط وجود دارد و تا وقتی مسلط است، گزاره‌هایش جدی است، لیکن وقتی تسلطش را از دست داد و نتوانست خود را باز تولید کند، طبیعی است که قرائت دیگر حاکم می‌شود. من وجود قرائت‌های مختلف را نفی نمی‌کنم، اما ممکن است قرائتی تنها به یک فرد منتهی شود و فقط خود آن فرد پیرو آن گفتمان باشد؛ خودش بگوید و خودش بشنود، اما گفتمان و قرائتی هم هست که فردی می‌گوید و ملتی می‌شنوند. آیا می‌توان گفت که این رابطه همواره میان آن فرد و مردم برقرار است یا ممکن است که قرائت دیگری ظهور کند و جای‌گزین آن شود و آن گفتمان از طریق قدرت از فضای هژمونیک خویش خارج گردد. فراز و فرود گفتمان‌ها این‌گونه شکل می‌گیرد. فضای گفتمانی تا وقتی که بتواند خود را باز تولید کند می‌تواند هژمونیک باقی بماند و جایگاه گفتمان و پارادایم مسلط را برای خود حفظ کند، اما اگر نتواند در ذیل خویش، اجماع ایجاد کند، از حالت فراگیر ساقط می‌شود و ممکن است که گفتمان دیگری جای‌گزین آن شود. با این حال، یک گفتمان و پارادایم مسلط داریم که

گزاره‌های جدی آن، ملت را از سرگستگی نجات می‌دهد و اجازه نمی‌دهد که همه خرده گفتمان‌ها و قرائت‌ها در کنار هم قرار گیرند و بازار مکاره‌ای ایجاد شود که انسان‌ها حق انتخاب هیچ چیزی نداشته باشند. امروزه، در جامعه ما یک گفتمان مسلط وجود دارد و اغلب مردم در این فضا قرار دارند، ولی نمی‌توان خرده گفتمان‌های حاشیه‌ای از دین که عده‌ای در آن فضا به سر می‌برند، نادیده گرفت و نیز نمی‌توان گفت که میان آن خرده گفتمان‌ها و گفتمان مسلط رابطه‌ای موازی وجود دارد و آنها در فضایی قرار دارند که نمی‌توانند تصمیم‌گیری و انتخاب کنند.

در جوامع کنونی، اغلب مردم همواره در ذیل یک فضای گفتمانی جمع می‌شوند. این سخن به معنای آن نیست که آن گفتمان حقیقت است، چرا که گاهی گفتمانی کاذب بر جامعه حاکم می‌شود و به دلیل برخی شرایط، به گفتمان و پارادایم مسلط تبدیل می‌شود. گاهی برخی از خرده گفتمان‌ها (مثل زمان شاه) به گفتمان مسلط تبدیل شده‌اند و در حالی که خرده گفتمان‌هایی که در حاشیه هستند و حالت یادگفتمانی دارند، دارای چهره حقیقت می‌باشند، ولی آن گفتمان، علی‌رغم چهره کاذبش توانسته است که اغلب مردم را جذب کند. هم‌چنین گفتمان مسلط جهانی (مثل گفتمان غربی و آمریکایی)، بسیاری از نسل‌ها را به خود جذب کرده است که این تسلط به معنای آن نیست که حقیقت هم در آن نهفته است. بنابراین، بدون آن که وارد بحث «حقیقت و غیرحقیقت» شویم، می‌گوییم که در هر جامعه‌ای یک گفتمان و پارادایم مسلط هست و خرده گفتمان‌هایی هم در کنار آن وجود دارند و گفتمان مسلط هم تا وقتی حضور دارد، گزاره‌اش جدی است.

● آقای رنجبر: نظریه، گاهی به دلایل معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد و گاهی هم علل خاص دیگری مطرح می‌باشد که مربوط به مباحث علت و دلیل است، حال سؤالم این است که آیا در ورای نظریه گفتمان بیشتر علل سیاسی و اجتماعی وجود دارد یا دلایل معرفت‌شناختی، چون به نظر می‌رسد که نظریه پردازان گفتمان به نوعی دارای سوابق مارکسیستی‌اند؛ یعنی از آن‌جا که مارکسیست‌ها در عالم نظریه سیاسی از لیبرالیزم شکست خوردند، تنها گزینه آنان پناه بردن در پشت این واژه‌های ابهام‌آمیز است که هیچ مطلب روشنی از آنها فهمیده نمی‌شود.

مسئله دیگر این‌که ما گاهی درون یک گفتمان هستیم و گاهی بیرون آن. از دیدگاه من، گفتمان یک منظر است؛ منظر نگاه کردن به دنیا، هستی، جوامع و ...، هنگامی که بخواهیم از بیرون، دنیا را از منظر گفتمان ببینیم، گفتمان‌های مختلفی، مانند لیبرالیزم، سوسیالیسم، مارکسیسم و ... وجود دارند و درون هر یک از این خرده گفتمان‌ها ایدئولوژی است؛ یعنی کسی که درون گفتمان اسلامی است، این گفتمان را حقیقت مطلق می‌داند و کسی که درون گفتمان لیبرالیزم است، لیبرالیزم را حقیقت مطلق می‌داند و گرنه برای هژمونیک کردن آن تلاشی نمی‌کند. فوکو در حالی از بیرون به دنیا نگاه می‌کند که



همه اینها در کنار هم هستند و هیچ کدام مدعی حقیقت نیستند، ولی شخصی چون «رالز» که از منظر لیبرالیزم بحث می‌کند، آن را حقیقت مطلق می‌داند و می‌خواهد آن را هژمونیک کند. نکته دیگر درباره قدرت و دانش است. فوکو می‌گوید: قدرت، دانش ایجاد می‌کند. آیا تاریخ دانش، چنین چیزی را اثبات می‌کند؟ اگر به تاریخ دانش رجوع کنیم، در می‌یابیم که نقطه تحول در نگاه انسان و دانش بشر درباره دنیا و هستی، زمانی بوده است که نظریه پردازان آن در موضع ضعف بوده‌اند. از این رو، به دلیل بیان مطالب جدید، گالیله، محاکمه و برونو، سوزانده شد. قدرت نیز در دست کسی بوده که متفاوت از آنها می‌اندیشیده و کسانی که نظریه‌های جدید را مطرح می‌کردند، خارج از آن بودند، اما به هر حال این دانش‌ها رشد کرد. به نظر من، قدرت بیش از آن که دانش تولید کند، ایدئولوژی ایجاد کرده است.

■ **دکتر تاجیک:** درخصوص سؤال اول، باید بگوییم که علل و عوامل خاصی در این فضا ایفای نقش می‌کنند. خودگفتمان دلیل کاو است نه علت کاو و اینها جزء مسائل تفسیری است. درباره این که چه دلایلی در ورای آن نهفته است، تلاش من این بوده که با توجه به جمله معروف «انظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال» بیشتر گفته‌ها و نظریه‌های آنان را بررسی کنم تا سوابق و مسائل دیگرشان. البته فوکو و عده‌ای از فیلسوفان فرانسوی سابقه مارکسیستی داشته‌اند، اما این مسئله، لزوماً برای همه نبوده و اغلب آنها تحت تأثیر افکار سوسور هستند و در زبان‌شناسی جدید نیز سوسور تحت تأثیر مباحث مارکس نبوده است. بنابراین، بهتر است به گفته‌های آنان دقت کنیم و از توجه به مسائلی، مثل این که چه چیزی پشت آنها نهفته است که نمی‌تواند ما را به چیز خاصی رهنمون کند بپرهیزیم. در خصوص این که درون‌گفتمان، ایدئولوژی است، من هم با شما موافقم و برای همین معتقدم که پایان ایدئولوژی توهم است. از دیدگاه من، سرزمینی نیست که در آن ایدئولوژی حضور نداشته باشد و دیدگاه کسانی که از پایان ایدئولوژی یا عبور از ایدئولوژی سخن می‌گویند، پذیرفتنی نیست. آنها بر تن گزاره‌های جدی خود، جامه‌ای از جنس حقیقت و واقعیت می‌پوشانند و دوست دارند که دیگران آن را بپذیرند. آنان، گام در ورطه ایدئولوژی گذاشته‌اند حال چه با شعار مرگ بر ایدئولوژی و یا با طرف‌داری از آن، و منویات خود را بر زبان جاری می‌کنند. بنابراین، فرار از ایدئولوژی ممکن نیست، چرا که فضای ایدئولوژیک در همه جا وجود دارد. در غیر این صورت، کلام منعقد نمی‌شد؛ کلام موقعی به صورت معنادار منعقد می‌شود که یک ایدئولوژی عمل می‌کند و گرنه، جمله ممکن است به هر سیرت و صورتی درآید و منعقد نشود، چون باید جایگاه گوینده سخن معلوم باشد؛ او بایستی در یک موضع معرفتی بایستد تا بتواند سخن بگوید. نمی‌شود در حالی که راه می‌رود و هر لحظه زیگزاگ می‌زند، سخن هم بگوید، چنین سخنی هزل است که نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت یا موضع‌گیری کرد،

زیرا مشخص نیست که چه چیزی به ما تعلق دارد و باید از آن دفاع کنیم.

البته ایدئولوژی معناهای مختلفی دارد. متأسفانه جامعه روشن فکران ما در حال حاضر مباحث ایدئولوژی را با استفاده از تعبیری، مانند ایدئولوژی زدایی، ایدئولوژی فربه تر از فلان و ... در بوق و کرنا کرده اند. با همه احترامی که برای ایشان قائلم، باید بگویم که آنها به تعبیر خودشان، به ورطه دگماتیسم دیگری افتاده اند؛ چه طور صراط وجود ندارد بلکه صراطها وجود دارند؟ چگونه اسلام مطرح نیست بلکه اسلامها مطرح می باشند؟ چرا محکومات قرآن نیز شامل تفسیر و باز تعریف می شوند، اما ایدئولوژی تنها یک معنا دارد و پس از آن باید ایدئولوژی زدایی کرد؟ آیا اگر کسی تعریفی از ایدئولوژی ارائه دهد که هم خیلی لطیف و هم بسیار لازم باشد، مرتکب گناه شده و از منزلت روشن فکری سقوط کرده و به ارتجاع گرایش پیدا کرده است. اینها اصلاً هم خوانی ندارند و ما با این مباحث به ورطه خیلی مستحکمی افتاده ایم که هیچ اسلحه ای نمی تواند آن را تخریب کند؛ پایمان را جایی گذاشته ایم و هر دژی را تخریب می کنیم، این درست نیست.

بنابراین، می توان تعریفی از ایدئولوژی ارائه داد که معنای ارتدوکسی نداشته باشد. هیچ کس حتی از پیامبران به ما نگفته است که ایدئولوژی این است و جز این نیست. ایدئولوژی، مانند هر مفهوم دیگری می تواند با مدلول های مختلف دیگر جمع شود و باید بررسی کرد که کدام ایدئولوژی از نظر آقایان مطرود است؟ کدام یک می گویند که دین نباید ایدئولوژیک شود؟ کدام ایدئولوژی از دین فربه تر است؟ و کدام مشکل زا است؟ آیا این سخن به معنای آن است که برای خلاص شدن از شر ایدئولوژی، باید از کلیت آن عبور کنیم؟ که شاید نظر من در این جا متفاوت با دوستان باشد.

● آقای رنجبر: هنگامی که شما از منظر گفتمان نگاه می کنید، دنیا متکثر از گفتمان های مختلف، مانند لیبرالیسم، سوسیالیسم و ... است، ولی وقتی وارد گفتمان می شوید، نمی توانید آن گونه نگاه کنید.

■ دکتر تاجیک: توضیح دادم که بله، درون گفتمان سامان پیدا می کند.

● آقای رنجبر: خود نظریه گفتمان زیر سؤال می رود.

■ دکتر تاجیک: نه، درون گفتمان به حرکت جوهری ملاحظه بر می گردد «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین حائل»، «در جوهر می توان حرکت داشت؛ یعنی در حال صیروت است. گفتمان به بودن نمی اندیشد، بلکه در پی صیروت است اما این صیروت به معنای تلون دائمی نیست وقتی که وارد آن می شوید فضای ثابتی احساس می کنید اما این مانند کسی است که رشد بچه را می بیند ولی تفاوتش را احساس نمی کند. مثلاً اگر پنج سال بچه ای را نبینیم، می گوئیم چقدر تفاوت کرده اما اگر در این پنج سال با او بودیم این رشد را به عیان نمی دیدیم.

---

در فضای گفتمانی، در حالی که با آن هستیم، در آن تغییرات قطعی صورت می‌گیرد، ولی احساس نمی‌شود؛ در درون گفتمان‌ها دفعتاً انقلاب صورت نمی‌گیرد، اما بی‌تردید، گفتمان شخص در اول انقلاب با گفتمان او در زمان کنونی متفاوت است؛ گفتمان شما پس از خواندن یک کتاب با پیش از آن متفاوت است، منتها تأثیرات آن به حدی کند و حاشیه‌ای است که کاملاً احساس نمی‌شود. گاهی اوقات منقلب می‌شویم؛ مثلاً یک دفعه پس از پایان مطالعه یک کتاب می‌گوییم: ما دیگر این‌گونه شدیم، اما خیلی کم اتفاق می‌افتد که انسان‌ها، خصوصاً یک جامعه، دفعتاً دچار تحول شوند، تغییر در گفتمان‌ها اغلب به صورت کند رخ می‌دهد.

