

در آمدی بر نقد نگرش فرهنگ‌محور در سیاست خارجی نقد کتاب زبان، گفتمان و سیاست خارجی

مقصود رنجبر*

چکیده

نویسنده در این کتاب، سیاست خارجی ج.ا.ا را بر مبنای گفتمان‌های ضد قدرت از دهه ۱۳۳۰ به بعد با رویکرد فرهنگی و گفتمانی تبارشناسی می‌کند. هدف این مقاله ارزیابی دیدگاه و نگرش فرهنگی به سیاست خارجی به‌طور عام و نگرش نویسنده به‌طور خاص است. سوال اساسی این است که آیا نگرش فرهنگ‌محور توان نظری لازم برای تبیین سیاست در ایران در کل و سیاست خارجی ایران به‌طور خاص را داراست یا خیر؟ فرضیه مقاله این است که نگرش فرهنگ‌محور دچار تقلیل‌گرایی است و به‌جای تمرکز بر نقش قدرت و ساختار، فرهنگ را به‌عنوان معلول به‌جای علت مورد توجه قرار می‌دهد. از این جهت نقد کلی نگرش فرهنگ‌محور به سیاست خارجی و نقد دیدگاه نویسنده در باب سیاست خارجی ج.ا.ا از محورهای عمده این مقاله است. به‌لحاظ نظری و روشی، روش و نظریه تحلیل گفتمان با توجه به نسبی‌گرایی آن، در تحلیل سیاست خارجی، چندان قابلیت و کارایی ندارد. دیدگاه کلی نویسنده نیز با توجه به نگاه تقلیل‌گرایانه به مقوله فرهنگ ایرانیان و نقش آن در شکل‌دادن سیاست خارجی ایران، نقد شده است. مفروض اساسی پژوهش این است که دیدگاه‌های عینی‌گرایانه برای تبیین سیاست خارجی ایران کارایی بیشتری دارند. یافته اساسی پژوهش ضرورت بازبینی در کاربست نظریه‌ای فرهنگ‌گرا در تبیین سیاست و سیاست خارجی است که در بسیاری از موارد کارایی لازم برای تبیین کامل واقعیت‌های سیاسی را ندارند و نقش نهادها و ساختار را انکار کرده یا نادیده می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: گفتمان، گفتمان قدرت، گفتمان ضد قدرت، نگرش فرهنگ‌محور، سیاست خارجی ج.ا.ا.

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم. maghsoodranjbar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۴

۱. مقدمه

سیاست خارجی یکی از وجوه مهم فعالیت یک نظام سیاسی است و شامل مجموعه اقدامات، راهبردها و خط مشی های نظام در قبال سایر نظامهای سیاسی، سازمان های بین المللی و ملت ها می شود. هدف سیاست خارجی پیگیری اهداف و منافع ملی و دفع تهدیدات عنوان می شود. کشورهای مختلف، شیوه ها و رویکردهای متعددی نظیر ائتلاف، عدم تعهد، انزوا طلبی، بی طرفی و... در سیاست خارجی خود در پی می گیرند و جمهوری اسلامی ایران نیز از ابتدای انقلاب اسلامی تاکنون رویکردهای متعددی در سیاست خارجی اتخاذ کرده که اساس آن را می توان در سیاست "نه شرقی، نه غربی"، خلاصه کرد. تا کنون اندیشمندان و محققان متعددی به بررسی و ارزیابی سیاست خارجی جمهوری اسلامی پرداخته اند، اما به عقیده دکتر ازغندی، رویکرد غالب در مطالعات آنان، رویکرد پوزیتیویستی بوده و "نظرات تاویلی-گفتمانی و رهیافتهای پست پوزیتیویسم نتوانسته اند شناخت مسلط در حوزه مطالعات روابط خارجی ایران یعنی پوزیتیویسم را با چالش جدی مواجه سازند." (ازغندی، ۱۳۸۴: ۱۳۸) اما نویسنده کتاب "زبان، گفتمان و سیاست خارجی" که در این مقاله به نقد و بررسی اثر او می پردازیم، سعی در ارائه تحلیلی متفاوت از سیاست خارجی ج.ا.ا. به ویژه در رابطه با غرب و آمریکا داشته و با رویکردی فرهنگی و بهره گیری از روش و نظریه تحلیل گفتمان، به این مهم پرداخته است. از نظر وی "این رویکرد در مطالعه سیاست خارجی با انتقادی ضمنی به رویکردهای رئالیسم و انتخاب عقلانی در حوزه مطالعات سیاست خارجی همراه بوده است." (ادیب زاده، ۱۳۸۷: ۱۰) رویکرد غالب در تحلیل سیاست خارجی ایران به لحاظ روش با پوزیتیویسم و به لحاظ نظریه ها با واقع گرایی بوده است و آثار مختلفی که در این زمینه وجود دارد این موضوع را نشان می دهد. اگر چه این کار قدم مناسبی در تحلیل مسائل ایران به ویژه سیاست خارجی است که در صورت تداوم اثرات مفیدی بر جای خواهد گذاشت، اما باید با دقت و تحلیل عمیق صورت گیرد تا به دلیل گریز از جزمیت و تصلب رویکرد پوزیتیویستی در دام نسبییت رویکردهای پست مدرن نیفتیم و به زمینه فکری و فرهنگی رویکردها و روشهای تحقیق، توجه داشته باشیم.

۲. معرفی کتاب زبان، گفتمان سیاست خارجی

کتاب زبان، گفتمان و سیاست خارجی، با عنوان فرعی دیالکتیک باز نمایی از غرب در جهان نمادین ایرانی، در سال ۱۳۸۷ در ۲۳۲ صفحه توسط انتشارات اختران منتشر شده است. این کتاب اثری در حوزه مطالعات فرهنگی است و درصدد تحلیل ریشه های

زبانی و گفتمانی سیاست ایران معاصر به ویژه در ارتباط با غرب است. در این کتاب، زبان به عنوان یک امر سیاسی در نظر گرفته شده و گفتمان‌های سیاسی در ایران از دهه ۱۳۳۰ به بعد و نحوه تقابل و تعامل آنها بحث شده است. نویسنده معتقد است که در دوره قبل از انقلاب دو «گفتمان پسااستعماری پهلوی» و «گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت» در حیات سیاسی-اجتماعی ایرانیان حضور داشته و از «دیالکتیک» و «انقلاب» بین این دو نظم گفتمانی، گفتمان انقلاب اسلامی تکوین یافته و به ظهور گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی منجر شده است. در این فرایند دیالکتیکی، «گفتمان قدرت پهلوی» به منزله یک «تز» و «گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت» به منزله «آنتی تز» عمل کرده اند و تقابل بین این «تز» و «آنتی تز» به انقلاب اسلامی (سنتز) ختم شده است.

مقدمه

نویسنده در مقدمه کتاب، در تعریف گفتمان آن را مترادف و هم معنا با واژگان «سخن»، «نظم گفتار»، «متن»، «زبان»، «کنش - گفتار» و «کردار گفتاری» دانسته و آن را کاربرد زبان به سان کردار اجتماعی می‌داند، کرداری اجتماعی که رابطه دیالکتیکی با ابعاد اجتماعی دیگر دارد. به طور عام کاربرد زبان، متن، گفتار، تعاملات و ارتباطات کلامی تحت عنوان گفتمان مورد بررسی قرار می‌گیرند. در اینجا منظور اصلی از گفتمان به شیوه ای از متن و گفتار باز می‌گردد که از زاویه دید خاصی به تجربیات ما معنا می‌دهد..... دو فضای اساسی و متفاوت که گفتمان درون آن‌ها رشد پیدا می‌کند، یکی فرهنگ و دیگری ایدئولوژی است. (ص ۱۲). وی سپس به تبارشناسی گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا. پرداخته و آن را یکی از منظومه‌های گفتمانی انقلاب اسلامی بر می‌شمارد که ریشه در نظام‌های گفتمانی پیشا انقلابی دارد. وی معتقد است که در دوره ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۶، دو نظم گفتمانی در ایران وجود داشته که می‌توان آنها را گفتمان پسا استعماری پهلوی و گفتمان اجتماعی ضد قدرت نامید که نظام گفتمانی پهلوی، گفتمان مسلط یا هژمونیک در این دوره بوده است. از دیالکتیک و انقلاب بین این دو نظم گفتمانی، نظم گفتمانی انقلاب اسلامی تکوین یافته و به ظهور گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا. منجر شده است. (ص ۱۵). نویسنده به دنبال کالبد شکافی گفتمان سیاست خارجی ایران بعد از انقلاب اسلامی از منظری متفاوت (تبارشناسانه، نشانه‌شناسانه و روان کاوانه) و پی بردن به عناصر بیگانه ستیزی در درون آن است. (ص ۹) وی هدف اصلی نگارش این کتاب را پیدا کردن راه‌هایی برای افزایش عقلانیت در سیاست

خارجی و بهبود تعامل ایرانیان با جهان خارجی بیان می‌کند زیرا معتقد است هوشیاری و آگاهی از جنبه‌های فرهنگی - گفتمانی پنهان و ناخود آگاهانه ۱، یکی از اولین گام‌های موثر برای یک سیاست خارجی عقلانی و سازنده است؛ سیاست خارجی عقلانی و سازنده نیز به معنای کنش‌ها و عملکردهایی است که تامین‌کننده منافع ملی مشترک بین دولت و ملت باشد. (ص ۱۱) این نوع نگاه بیانگر نگرش فرهنگ‌گرای نویسنده هست.

فصل اول: بازتولید یک گفتمان شباهت با غرب در گفتمان قدرت پهلوی

نویسنده معتقد است که بعد از کودتای سال ۱۳۳۲ به تدریج یک «گفتمان هژمونیک» در عرصه حیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ایران شکل گرفت که همان گفتمان سیاسی پهلوی یا گفتمان قدرت بوده است که دائم از بالا و توسط قدرت سیاسی باز تولید و درون جامعه ایران منتشر می‌شد. این گفتمان به دنبال برجسته کردن شباهت‌ها با غرب از طریق برجسته کردن ریشه نژادی و زبانی مشترک و اخذ تمدن ایرانی توسط تمدن غربی و اخذ تمدن غربی توسط تمدن ایرانی و ترکیب آنها بوده است. بهترین نمونه متن شباهت‌نما را می‌توان در اثر «ماموریت برای وطن» که گفتارهای نوشتاری محمد رضا شاه را به نمایش می‌گذارد، یافت. (ص ۲۱). این گفتمان علاوه بر این که درون متن همیشه به دنبال برجسته کردن شباهت‌هاست، همچنین به دنبال یک «هم‌ذات‌پنداری» در خصوصیات رفتاری و کردار ایرانیان و غربی‌ها است (ص ۲۲). در حقیقت «غرب-آمریکا» در گفتمان سیاسی پهلوی تبدیل به «ابژه‌ی هم‌ذات» شده بود. ابژه‌ای که دیگر بیگانه به حساب نمی‌آید و در یگانگی با خویش‌نمایی ایرانی باز نمایی می‌شود.

فصل دوم: بازتولید یک گفتمان تفاوت با غرب در گفتمان ضد قدرت:

در مقابل گفتمان سیاسی پهلوی، گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی دیگری نیز شکل گرفت که امکان ورود به عرصه رسمی را پیدا نکردند و توسط گفتمان قدرت پهلوی سرکوب شدند. این گفتمان‌های اجتماعی با افزایش سرکوب از بالا و توسط قدرت سیاسی، ماهیتی ضد قدرت پیدا کردند و به حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و مذهبی کشیده شدند. (ص ۳۹). این گفتمان‌ها به دنبال «مرزسازی» و «حصارکشی» به دور شهر وجودی خویش‌نمایی ایرانی خویش بوده و سوژه‌های گفتمان ضد قدرت از طریق «باز تعریف مرزهای هویتی» (مرزسازی) «ما»ی ایرانی در مقابل «آنها»ی غربی به باز تولید یک «دیوار آهین هویتی» (حصارکشی) پرداختند. در واقع این یک واکنش دفاعی در

برابر قدرت و غرب بیگانه بود. چهار دال بزرگ و اساسی، در گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت باز تولید شده است که از طریق باز‌نمایی افتراقی غرب به باز تعریف مرزهای هویتی و تولید این «دیوار آهنین هویتی» کمک کرده است. این دال‌ها عبارتند از: دال «غرب زدگی»، دال «خویش‌اصیل»، دال «اسلام» و دال «حاشیه» که مفصل‌بندی گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت را شکل و معنا می‌دهند. یکی از کارکردهای این دال‌ها باز‌نمایی مخالفت با وضع موجود و فرهنگ رسمی بود. هر یک از این دال‌ها بخشی از یک گفتمان اجتماعی کلان‌تر بودند که فضای گفتمانی جامعه ایران بعد از ۱۳۳۲ را شکل داده بود. دال «غرب زدگی» دال مرکزی در گفتمان اجتماعی اسلام‌گرایی بوده است. دال «اسلام» دال مرکزی در «گفتمان اجتماعی اسلام‌گرایی» بوده است. دال «خویش‌اصیل» دال مرکزی در «گفتمان اجتماعی بازگشت به خویش‌نشن» بوده است. دال «حاشیه» دال مرکزی در «گفتمان اجتماعی حاشیه‌گرایی» بوده است. در واقع فضای گفتمانی ضد قدرت در درون این چهار گفتمان اصلی شکل گرفته بود. (ص ۴۲)

فصل سوم: بازتعریف مرزهای هویتی در برابر غرب در حوزه نمادین جامعه ایران

از درون گفتمان‌های اجتماعی پسا استعماری در جامعه ایران فرهنگ تازه‌ای ظهور کرد. این فرهنگ تازه که بخشی از "منظومه فرهنگ‌های گفتمانی بیگانه‌ستیزی" به شمار می‌آید، فرهنگ گفتمانی "غیریت‌سازی مفرط" بود. (ص ۵۵) همان‌طور که گفته شد دغدغه اصلی سوژه‌های گفتمان ضد قدرت، تعیین رابطه «ما»ی ایرانی و «آنها»ی بیگانه (غربی) بود. این تمایز‌سازی توسط گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت ایرانی این امکان را برای ایران فراهم کرد که بار دیگر فرهنگ شرقی را بر جسته کند تا خویش‌نشن خویش را شرقی بنامند و «دیوار آهنین شرقی» مرزی باشد برای تفاوت‌های «ما»ی ایرانی در مقابل دنیای غربی و این گونه است که دال «غرب» قطب متضادی می‌شود در مقابل شرق و این دیوار آهنین در جغرافیای گفتمانی «ما»ی ایرانی شرقی، سنگر جبهه و خاکریزی برای آغاز یک تقابل با جهان و جبهه غرب می‌شود. مرزهای هویتی تاریخی با تعریف «مرزهای هویتی فرهنگی» مرتبط است. باز تعریف تاریخ «تمدن شرقی» به گونه‌ای اصیل و متمایز از «فرهنگ غربی» انجام‌یافته است و «فرهنگ شرقی» به عنوان فرهنگی در گذشته‌های تاریخی باز تعریف می‌شود که یک فرهنگ خود بنیاد و بدون هیچ گونه آلودگی فرهنگی بوده است و با سیطره فرهنگ غرب، این فرهنگ شرقی اصیل توسط غربی‌ها دچار تغییر و تحریف شده است. این گونه است که سوژه گفتمان پسا استعماری، غربی را متهم می‌کند که فرهنگ شرقی را تبدیل به افسانه‌ای از هزار و یک شب کرده است

و خود، فرهنگ شرقی را «جهان مطلق» در گذشته ای پیش از هجوم غرب می داند که با هجوم غرب به «جهان نسبی» در جهان غرب تبدیل شده است. مذهب یکی از پیچیده ترین و کهن ترین غیریت سازی های «ما» و «آن ها» یا «خود» و «دیگری» پدید آورده است که تا به امروز نقش بر جسته و مهمی در پرسش به چیستی و کیستی «ما»ی مسلمان در برابر «آن ها»ی نا مسلمان داشته است. مذهب در عین اهمیتش در تمایز سازی ها و دوگانگی سازیها به یک نظام بین المللی نیز معنا می دهد که در این نظام تنشی مداوم بین «دار السلام» و «دار الحرب» وجود دارد (ص ۷۳).

فصل چهارم: انقلاب و دیالکتیک در فضای گفتمانی جامعه ایران:

در تحول گفتمان های ایرانی، سالهای ۵۶ و ۵۷ را باید مقطع تاریخی مهمی دانست، چرا که زمانه یک دیالکتیک بزرگ در روایت های قدرت است. گفتمان پهلوی بیش از دو دهه در قالب یک روایت پردازی شباهت با غرب به حیات خویش در عرصه فرهنگ رسمی ادامه داد و به عنوان «تیز» در عرصه حیات فرهنگ سیاسی جامعه جایگاه و موقعیت مسلطی پیدا کرد. در مقابل نیروهای اجتماعی مخالف وضع موجود به دور از عرصه سیاست رسمی، در قالب یک روایت پردازی تفاوت با غرب به حیات استعاری و فرهنگی خویش در دهه های ۳۰ تا ۵۰ ادامه دادند و این گونه بود که گفتمان های اجتماعی ضد قدرت به منزله یک آنتی تز در مقابل گفتمان قدرت پهلوی در عرصه نمادین جامعه ایران باز تولید شدند. (ص ۹۵) سقوط قدرت پهلوی فضای مناسبی برای باز تولید یک گفتمان قدرت جانشین و تازه را فراهم کرد. این گفتمان قدرت جانشین، حاصل دیالکتیک بین «گفتمان شباهت پهلوی» و «گفتمان تفاوت ضد قدرت» بوده و به منزله «سنتزی» از دیالکتیک بین این دو «نظام فرهنگی - گفتمانی» متولد شد. در واقع گفتمان انقلاب اسلامی یک روایت پردازی تقابل با غرب بود که ثمره و حاصل دیالکتیک بین گفتمان شباهت با غرب و گفتمان تفاوت با غرب بوده است.

فصل پنجم: بازتولید گفتمان تقابل با غرب در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی:

این فصل به جدال نیروهای سیاسی - اجتماعی پس از پیروزی انقلاب که منجر به تثبیت گفتمان انقلاب اسلامی شد، می پردازد. از نظر نویسندگان در این جدال، سه متن گفتمانی حضور داشتند. اول متن حاشیه ای که متن باقی مانده از قدرت زمان پهلوی بود و با انقلاب به حاشیه رفته بود. دوم، متن محوری که توان بسیج کنندگی بالایی داشت و در گردآورد نظم گفتاری آیت الله خمینی در حال شکل گیری بود. متن سوم، متن سرگردان بود که در آثار و نظم گفتاری چریک های مجاهد و فدایی در قطب چپ و و

ملی‌گرایان سکولار و لیبرال در قطب راست وجود داشت. (ص ۱۰۸-۱۰۹) گفتمان پسا استعماری جمهوری اسلامی از درون همین جدال متنی-گفتمانی بیرون آمد. صرف نظر از جدال متنی-گفتمانی، در فضای بینا متنی و بینا سوژگی بعد از انقلاب، «غرب ستیزی» از یک سو و «امپریالیسم ستیزی» از سوی دیگر، ویژگی‌های اصلی گفتمان تقابلی با غرب بوده است و در نظم گفتاری و کردار گفتمانی اغلب نیروهای سیاسی-اجتماعی بعد از انقلاب این ویژگی بینا متنی قابل مشاهده بوده است. این فضای بینا متنی و بینا سوژگی که کنشگران انقلابی آن را بازتولید کردند، منجر به شکل‌گیری فرهنگ سیاسی در نظام قدرت جمهوری اسلامی شد. در واقع این ویژگی مشترک در تقابل با غرب استعماری (امپریالیسم ستیزی) و غرب فرهنگی (غرب ستیزی)، امکان تعامل، رقابت و ستیزی بین گروه‌های سیاسی-اجتماعی برآمده از انقلاب را فراهم می‌کرد. (ص ۱۱۰-۱۱۱).

فصل ششم: ظهور گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران:

گفتمان انقلاب اسلامی در نظام جمهوری اسلامی ایران تجلی یافت و فضای استعماری و زبانی تازه‌ای را در حیات سیاسی و فرهنگی سیاسی جامعه ایران پدید آورد. (ص ۱۴۴) گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در یک فضای انقلابی که زبان بینا سوژگی و بینا متنی آن، زبان ضد امپریالیستی، ضد غربی و ضد بیگانگان بود، پدید آمد.

فصل هفتم: روانکاوی عنصر بیگانه‌ستیزی در گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا:

در این فصل نویسنده به روانکاوی عناصر بیگانه‌ستیزی در گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران می‌پردازد. در روانکاوی گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا شش نمود ریشه دار از این «عناصر بیگانه‌ستیزی» یا «تصاویر جمعی نا مطلوب از بیگانه» مورد باز شناسی قرار گرفته است:

- روانکاوی «امنیت»:

با روانکاوی امنیت در گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا، مسئله «امنیت وجودی شکننده» و تصویر جمعی از «آمریکا-غرب» به منزله‌ی «ابژه‌ی وحشت» مطرح شد. وضعیت «امنیت وجودی شکننده» و وحشت ناخودآگاهانه از ابژه بیگانه در شکل جمعی آن با دال «امنیت» در گفتمان سیاست خارجی پیوند خورده و به گفتار کنش‌ستیزانه با آمریکا-غرب معنا داده است. گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا، که از درون گفتمان قدرت انقلابیون ظهور یافته است، در جست‌وجوی احساس امنیت به سمت غرب ستیزی

آشکار حرکت کرده است (ص ۱۵۴). به نظر میرسد این تصمیم مثل این است که از ترس آتش خود را بسوزانیم .

- روانکاوی نماد «شیطان»:

نماد شیطان نمادی رایج در نظم گفتاری ایرانیان انقلابی بوده است و باز تاب بسیاری در گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا داشته است. روانکاوی این نماد به تحلیل گفتمان سیاست خارجی بسیار کمک می کند. باید گفت دال «شیطان» در نظام معنایی گفتمان انقلاب اسلامی و سیاست خارجی دلالت بر غرب و دال «شیطان بزرگ» دلالت بر آمریکا داشته است اما آنچه اهمیت دارد این است که کاربرد گسترده و برجسته این نماد تا حدودی یک مکانیسم دفاعی و نا خود آگاهانه در برابر فشار هایی بود که ایرانیان در مقابله و زیستن کنار غرب و آمریکا از خود بروز داده اند. (ص ۱۶۷)

- روانکاوی «آگاهی و هویت»:

روانکاوی آگاهی از آمریکا -غرب، کلید فهم هویت در گفتمان سیاست خارجی است و نکته مهم این که این آگاهی از بیگانه در گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا، یک آگاهی تکوینی بوده است. این آگاهی از بیگانه حاصل شرایط برخورد انقلابیون با جهان خارجی و آگاهی پیشینی از بیگانگان به گونه ای تاریخی بوده است. آگاهی از بیگانه در گفتمان سیاست خارجی نیز همان آگاهی اندوهبار از بیگانه در شکل تاریخی آن است و نمود بارز آن را می توان در آگاهی «سلطه گونه» از آمریکا -غرب در نظم گفتمانی سیاست خارجی یافت. (ص ۱۶۸)

روانکاوی «بومی گرایی»:

عنصر بومی گرایی به رابطه بین دال «وابستگی» و دال «استقلال تکنولوژیک» در نظام گفتمانی سیاست خارجی بر می گردد. دال «استقلال» یکی از مهم ترین و محوری ترین عناصر در مرکز گفتمان سیاست خارجی ایران بعد از انقلاب است. دال «استقلال» یک دال چند وجهی و چند معنایی است که در این قسمت، معنای «تکنولوژیک» و «اقتصادی» آن مورد توجه بوده است. (ص ۱۷۹-۱۸۵)

- روانکاوی «سایه های دشمن»:

ریشه یابی از این مسئله که چرا «غرب» و «غربی ها» در ذهنیت خود آگاه و نا خود آگاه سوژه های ایرانی تداعی کننده «سایه های دشمن» هستند، به فرهنگ و گفتمان های ایرانی دوران پسا استعماری بر می گردد. (ص ۱۹۲) مبارزه با یک «دشمن مفروض» مهم ترین واکنشی بود که برای ایرانیان انقلابی، احساس رهایی از وضعیت سلطه را به

ارمغان می‌آورد و ایرانیان انقلابی از طریق دشمنی با «امریکا-غرب» به مبارزه با سایه‌ای از بیگانگی در جهان پرداختند.

- روانکاوی «آرمان نهائی»:

نشان دهنده یکی دیگر از «تصویر سازی های جمعی» از غرب به منزله «جهان بیگانه» است و هم چنین با روانکاوی از آن یکی از «احساسات نا مطلوب جمعی» نسبت به آمریکا-غرب، یعنی احساس «بیگانگی» و پیامدهای باز تولید آن در گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا. مشخص می‌شود. یکی از پیامدهای مهم این احساس بیگانگی با آمریکا-غرب را باید در «عدم امکان گفت و گوی تفاهمی» با این «دیگری» دانست. وضعیتی که «امکان مکالمه» برای ایرانیان انقلابی با این «دیگری» را دچار اختلال کرده و به «رنج گفت و گو» با «دیگری» منجر شده است. (ص ۲۰۳). همان طور که خود مولف در مقدمه خود آورده است این کتاب به دنبال نگاه متفاوت تری به سیاست خارجی ایران هست. آثار دیگری که در زمینه سیاست خارجی ایران منتشر شده عمدتاً مبتنی بر ادبیات و نظریه واقع‌گرایی هستند ولی این کتاب به دنبال فاصله گرفتن از نگاه سخت‌افزاری به سیاست خارجی است. نگاه سخت‌افزاری مبتنی بر قدرت، تسلیحات و ژئوپلیتیک و اقتصاد هست. (ص ۱۰) این کتاب به دنبال نگاه فرهنگی و نرم‌افزاری به سیاست خارجی است که مولفه‌های آن بررسی ساختارهای معنایی زبان، فرهنگ و گفتمان هست. اگرچه مولف می‌می‌نویسد که انتخاب این رویکرد همراه با انتقاد ضمنی از رویکردهای رئالیسم و انتخاب عقلانی است (ص ۱۰) ولی در اثر از این انتقاد خبری نیست. معرفی و نقد این اثر از این حیث اهمیت دارد که خود این نوع نگاه به سیاست خارجی می‌تواند به کژفهمی‌ها و کژاندیشی‌های جدید در سیاست خارجی ایران منجر شود و به نوعی اشتباهات در سیاست خارجی براساس تفاوت‌های گفتمانی توجیه شود در حالی که در سیاست خارجی باید به دنبال درک عینی واقعیت تا جای ممکن باشیم تا ضریب خطاها پایین بیاید.

۳. نقد کتاب

نقد این کتاب در واقع نقد یک رویکرد در سیاست خارجی است و از وجوه مختلفی نظیر چارچوب نظری و روش تحقیق، نقد دیدگاه کلی نویسنده و نقد جزئی یا بررسی ادعاهای مطرح شده در فصول کتاب، صورت می‌گیرد.

۳-۱. نقد دیدگاه کلی نویسنده

از لحاظ چارچوب نظری و روش تحقیق، نویسنده مدعی است که کتاب مبتنی بر نظریه و روش تحلیل گفتمان به رشته تحریر در آمده و سعی در تبارشناسی گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا داشته است. اما نویسنده محترم نظریه گفتمان، رویکردها و مفاهیم آن را تشریح نکرده و بیشتر از لفظ "گفتمان" و مفاهیم آن مانند "دال اصلی"، "سوزه"، "ابژه"، "فضای بینا گفتمانی" و... استفاده کرده و به نظر می رسد که بیشتر به نظریه گفتمان فوکو و تبارشناسی آن و نظریه لاکلا و موفه، متکی است، بدون این که عناصر و مولفه های این دو رویکرد را بیان کند و تحلیل خود را در این چارچوب پیش ببرد. جدای از این بحث، کاربرد نظریه گفتمان که به لحاظ مبانی معرفتی نظریه ای پست مدرن و نسبی گرا تلقی شده و حقیقت را ساخته گفتمان می داند نه ورای گفتمان، در مورد مبانی انقلاب اسلامی که نگاهی غایت گرا داشته و قائل به حقیقت جاودانی و حاکمیت خداوند بوده و از این دریچه به سیاست و اجتماع می نگرد، قابل تامل است. تحلیل گفتمان ریشه در زبان شناسی دارد و به مطالعه دقیق زبان در حین کاربرد آن می پردازد (هارکنس و همکاران، ۲۰۰۵: ۱۲۶) صاحب نظران تقسیم بندی های متعددی از رویکردهای تحلیل گفتمان ارائه داده اند که مهم ترین آنها را می توان تحلیل گفتمان فوکو، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، تحلیل گفتمان روان شناختی و تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، برشمرد. اما در تحلیل مسائل سیاسی بیشتر نظریه های گفتمان فوکو و لاکلا و موفه کاربرد دارند. نظریه گفتمان فوکو سرمشق اکثر رویکردهای تحلیل گفتمان بوده و از نظر او، حقیقت محصول گفتمان هاست و نظام های مختلف معرفت تعیین می کنند که چه چیزی درست و چه چیزی غلط است، لذا جست و جوی حقیقت ناب بیرون از گفتمان ها بیهوده است. نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه نیز به دلیل نگرش انتقادی و دارا بودن چارچوب مشخص و کاربردی، در سالهای اخیر در مطالعات اجتماعی و سیاسی کاربرد زیادی پیدا کرده است. این نظریه علاوه بر بهره گیری از ساختارگرایی زبانی و پسا ساختارگرایی، از مفهوم فوکویی قدرت و اندیشه مارکسیستی به ویژه نظریه هژمونی گرامشی نیز تاثیر زیادی پذیرفته است. لاکلا معتقد است که نظریه گفتمان ارائه شده در کتاب هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، ریشه در سه جریان عمده فلسفی قرن بیستم دارد که جریانهای مرجع اندیشه اند. این سه جریان به ترتیب، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی و ساختارگرایی هستند که اولی در کارهای ویتگنشتاین، دومی در تحلیل وجودی هایدگر و ساختارگرایی در نقد پسا ساختارگرایی

۲-۳. نقد برخی از ادعاهای نویسنده در فصول مختلف کتاب

نویسنده، انقلاب اسلامی را حاصل دیالکتیک بین دو گفتمان قدرت پهلوی (تز) و گفتمان ضد قدرت (آنتی تز) می‌داند (ص ۱۶-۱۳) و غرب ستیزی گفتمان ضد قدرت را به انقلاب اسلامی تسری می‌دهد در حالی که در دیالکتیک، سنتز، دارای ماهیتی متفاوت از تز و آنتی تز است. پس دالهای گفتمان انقلاب اسلامی باید با دالهای گفتمان ضد قدرت متفاوت باشد در حالی که به زعم نویسنده یکی هستند. نویسنده به دنبال شناخت موانع نشانه شناختی، موانع فرهنگی و موانع روان شناسانه جمعی در برقراری گفتگو بین ایران و غرب-آمریکاست (۱۶-۱۵) شاید بتوان با بیان ضمنی مولف هم دلی داشت که در نیم قرن اخیر تمام این موانع را ایرانیان ایجاد کرده و یکی از مهمترین ضعفهای جامعه ایران عدم تفاهم با غرب است. یعنی این زیربناهای فرهنگی در ساخت این سیاست خارجی مهر دایمی خود را زده اند. ادیب زاده در مورد گفتمان شباهت می‌نویسد که این نظام گفتمانی خویشان ایرانی را صرفاً در هم ذات پنداری با بیگانه به نمایش می‌گذاشت، بلکه خویشان ایرانی را در جایگاه یکی از کشورهای صنعتی قرار می‌داد و آن را در کنار کشورهای بزرگ صنعتی غرب و هم رتبه با آنها بازنمایی می‌کرد (ص ۲۳) سوال این است که چرا همین موضوع را نشانه غلبه ذهنیت توهم ندانیم که عنصر مشترک در ناخودآگاه تاریخی ایرانیان است و اتفاقاً هر کدام از گفتمان‌های ضد قدرت هم اسیر همین نوع توهمات خود بزرگ بینی از انواع مختلف بوده اند. به جای دیدن واقعیتها رویا پردازی و خیال پردازی می‌کنند؟ برای مثال بعد از انقلاب اسلامی جمهوری اسلامی ایران نیز این توهمات را از نوع دیگری ادامه داد و بارها به انحاء مختلف این توهم باز تولید شده است. از دیدگاه نویسنده، در گفتمان پسا استعماری پهلوی نیز همچون گفتمان ضد قدرت، غرب و تکنولوژی یکی انگاری می‌شوند. (ص ۲۳) ولی این بیان به شدت ناقص هست زیرا یکی انگاری در آن گفتمان با این گفتمان به کلی نتایج متفاوتی به بار می‌آورد زیرا در گفتمان پهلوی این یکی انگاری به ضرورت جذب تکنولوژی و غرب می‌انجامد، در حالی که اشارات زیادی در برخی از آثار گفتمان ضد قدرت در مورد غرب و ماهیت تکنولوژی آن وجود دارد که بیانگر رد کامل غرب به عنوان تکنیک تسلط هست. ۲ یکی از این اندیشمندان رضا داوری اردکانی است. به زعم داوری چیستی و چرایی سلطه و استیلا در میراث فلسفی غرب، تنها راه نقد علم جدید و از نظر ما دولت مدرن و نهادهای آن است. همه این مناسبات و مظاهر، روبناهای تفکر غربی هستند. (داوری، ۱۳۶۹: ص ۱۶). در آثار امام

خمینی (ره) به عنوان رهبر انقلاب، هم نفی مطلق غرب قابل مشاهده هست و هم دیدگاه تفکیک آثار تمدن غرب. برای مثال ایشان معتقد بودند که: "ما تمدن غرب را قبول داریم لکن مفاسدش را نمی‌پذیریم." (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۷۶).

برداشت نویسنده از گفتمان پسا استعماری چندان درست و یا دقیق به نظر نمی‌رسد زیرا وی در صفحه ۳۶ می‌نویسد:

منظور از "گفتمان پسا استعماری قدرت" گفتمان‌هایی است که بعد از جنگ جهانی دوم در ایران شکل گرفت و گفتمان ملی‌گرایی مصدق اولین نسل از گفتمان پسا استعماری قدرت در ایران است.... گفتمان جهان‌گرایی محمد رضا شاه دومین نسل از گفتمان پسا استعماری قدرت بود که در جامعه ایران شکل گرفت و گفتمان غرب ستیزانه آیت الله خمینی نیز سومین گفتمان پسا استعماری قدرت در جامعه ایران است... این برداشت از گفتمان پسا استعماری با ادبیات جهانی موجود در این زمینه چندان سختی ندارد و یا حداقل مولف می‌بایستی به صورت مفصل‌تر در این زمینه بحث می‌کرد و مختصات گفتمان پسا استعماری را بیان می‌کرد. ولی مولف همان طور که در خصوص گفتمان و روایت‌های مختلف آن بحثی نکرده در این مورد هم بدون تبیین اصطلاح گفتمان پسا استعماری دایم آن را تکرار می‌کند غافل از این که این مفهوم ابتدا نیازمند تبیین هست. ادیب زاده می‌نویسد: در گفتمان قدرت، هویت در قالب جهان وطنی باز تعریف می‌شود و نگاه مثبتی به تماس‌های فرهنگی با دیگر فرهنگ‌ها دارد. (ص ۲۴) که البته در این مورد فرهنگ غالب فرهنگ غربی است و جالب این است که برخی خرده‌گفتمان‌های گفتمان ضد قدرت در آن مقطع به دنبال جایگاه فرهنگ‌های دیگر از جمله فرهنگ شرقی بود. ۳ از سوی دیگر اولاً خود وی در ادامه در صفحه ۲۶ می‌نویسد که نزدیکی غیر معمول مناسبات میان ایالات متحده و شاه سابق محصول ویژه‌ی احساس عدم امنیت شاه... بود.... سوال این است که اگر این گونه بوده اولاً پس گفتمان شباهت کجا قرار می‌گیرد؟ و در وهله دوم آیا تاکید بر احساس عدم امنیت تقلیل از بحث گفتمانی و ورود به روان‌شناسی نیست؟ در ص ۲۶ می‌نویسد: "بر خلاف گفتمان پسا استعماری ضد قدرت دهه‌های ۳۰ به بعد که در آن ایده وابستگی یکی از دال‌های مرکزی و رایج آن بود..." این جمله دو ایراد دارد. اولاً، در یک گفتمان یک دال مرکزی داریم که سایر دال‌ها یا نشانه‌ها حول آن مفصل‌بندی می‌شوند نه دال‌های مرکزی. ثانیاً، بر خلاف نظر نویسنده نه تنها وابستگی از دال‌های گفتمان ضد قدرت نبود بلکه در نقطه مقابل آن، استقلال از دال‌های این گفتمان بود و وابستگی

را طرد می‌کرد. و به اذعان خود نویسنده، دال استقلال از محوری‌ترین عناصر این گفتمان بوده و در تقابل معنایی با دال وابستگی قرار می‌گیرد. (ص ۱۷۸) البته شاید منظور ادیب زاده نفی وابستگی به عنوان یک دال مرکزی گفتمان ضد قدرت هست. ادیب زاده گفتمان پهلوی را جهان وطن می‌داند که به جای واگرایی و دفع عناصر فرهنگی بیگانه بیشتر آماده‌ی پذیرش عناصر فرهنگی اقوام دیگر و جذب و ذوب آنها در فرهنگ خودی است (ص ۲۴). موضوع دیگر در این خصوص این سوال است که آیا در گفتمان جهان وطن پهلوی هر بیگانه‌ای مد نظر هست یا در همان حال بابرخی دیگر از بیگانگان غیریت‌سازی می‌کند؟ غیریت‌سازی با اعراب در کجای این تحلیل قرار دارد؟ اساساً خود این بیگانه‌سازی طی چه فرایندی صورت می‌گیرد و مصادیق خود را می‌یابد؟ مولف به این موضوع چندان توجه نمی‌کند که اساساً نگرش هویت‌گرا یک نگرش قطبی‌گراست هرچقدر گرایش هویت‌گرا در سیاست تشدید پیدا کند غیریت‌سازی هاغلیظ‌تر و مصادیق آن انبوه‌تر می‌شود و معضل کنونی خاورمیانه از همین تشدید هویت‌گرایی نشات می‌گیرد که ظاهراً در حال گسترش به سراسر دنیا است. (ر.ک: مقصود رنجبر، ۱۳۹۲ و نیز محمد منصور هاشمی ۱۳۸۶). وی یکی از ارکان گفتمان قدرت پهلوی را باز تولید گفتمان شباهت با غرب می‌داند و فصل اول را به آن اختصاص داده است اما در همین فصل می‌نویسد که پهلوی به دنبال طرد دال لیبرال دموکراسی بود (ص ۳۳) این در حالی است که لیبرال دموکراسی دال مرکزی گفتمان غرب است و اگر آن را از گفتمان غرب حذف کنیم چیزی از آن باقی نمی‌ماند پس گفتمان پهلوی چگونه می‌تواند به مثابه گفتمانی که به دنبال شباهت با غرب هست تلقی شود؟ نویسنده معتقد است که چهار دال بزرگ در گفتمان‌های اجتماعی پسا استعماری باز تولید شده که عبارتند از: دال غرب زدگی، اسلام، خویش‌نوازی و دال حاشیه که مفصل بندی گفتمان‌های اجتماعی ضد قدرت را شکل می‌دهند. (ص ۴۱) نویسنده تمام گفتمان‌های اسلامی، چپ، راست و... را بدون توجه به ماهیت و مبانی فکری و اعتقادی آنها و صرفاً به دلیل ضد قدرت بودن یک کاسه کرده و همه را به عنوان گفتمان‌های اجتماعی پسا استعماری نام می‌برد. در جای دیگری می‌نویسد: گفتارهای آیت الله خمینی از طریق کاربرد دال‌های اسلامی، غرب زدگی و حاشیه‌گرایی و خویش‌نوازی برای یک نمونه ترکیبی ایده آل و بستر مناسبی برای باز تولید ایدئولوژی انقلاب اسلامی در سالهای بعد از انقلاب را فراهم کرد. (ص ۴۳) ویامی نویسد: گفتمان حاشیه‌گرایی اگرچه ریشه‌های عمیقی در ادبیات مارکسیستی و چپ

دارد اما دال‌های سیار آن بخش مهمی از فضای بین‌گفتمانی بوده است مانند استعمارگر، امپریالیست، سلطه‌گر، ظالمان جهان، مستضعفین و... (ص ۸۳) و ادبیات چپ گنجینه‌ای از نظام دال و مدلول‌های سیاسی-اقتصادی بود... که با فرا رسیدن شرایط ساختاری انقلاب تبدیل به بخشی از ایدئولوژی انقلاب اسلامی شد. (ص ۸۵-۸۴) و تبدیل نشانه‌ها از فضای ادبیات چپ و مارکسیستی به فضای حماسی و مذهبی مهمترین ویژگی گفتمان ضد قدرت بود. (ص ۸۵) و گفتمان اسلام‌گرایی که در قطب گفتمان‌های راست قرار داشت توسط فضای بینا گفتمانی به قطب گفتمان‌های چپ و حاشیه‌گرایی پیوند می‌خورد. (ص ۴۲). سوال اساسی این است که چرا این مقولات را در درون گفتمان کلان سنت و مدرنیته مورد بحث قرار نمی‌دهیم؟ تا موضع هر کدام از این خرده گفتمان‌ها در خصوص مدرنیته مورد بحث قرار گیرد؟ یا خود مولف در صفحه ۹۶ به نقل از جان فوران می‌نویسد که: در فاصله‌ی بین ۱۵ خرداد ۴۲ و انقلاب ۱۳۵۷ چند فرهنگ سیاسی مخالف شکل گرفت از آن جمله، گونه‌های افراطی اسلام مبارز و گروه‌های چریکی مارکسیستی را می‌توان نام برد. این تحولات صحنه را برای انقلاب فراهم ساخت. (ص ۴۶) حال سوال این است که مولف چرا از همین مفهوم یا واژه مثلاً فرهنگ سیاسی استفاده نمی‌کند؟ اگر روش‌شناسی گفتمان را از این روی استفاده کرده که بگویید که همه این گفتمان‌ها بازنمایی‌های ذهنی بودند و نه واقعیت، باید این گفتمان‌ها را چه گفتمان قدرت و چه گفتمان‌های ضد قدرت را از این حیث مورد نقادی قرار می‌داد. باز در همان صفحه در ریشه‌یابی شکل‌گیری این گفتمان‌های ضد قدرت در این برهه تاریخی به نقل از حمید عنایت می‌نویسد: "از مردمی که پس از نسل‌ها اسارت و زبونی به تازگی از چنگ ستم و استثمار رها شده‌اند یا گمان می‌کنند که رها شده‌اند نمیتوان چشم داشت که در حق دژخیمان پیشین خود به شیوه‌ای علمی و از روی سعه صدر داوری کنند (ص ۴۶) هر چند که لحن عنایت نیز در این نقل قول کم‌متاثر از این فضای ضد غربی و انقلابی نبوده است ولی مساله این است که عبارت به "شیوه‌ی علمی" دقیقاً به چه معناست؟ همین تاکید عنایت نشان نمی‌دهد که ما گرفتار برداشت‌های شبه علمی شدیم و این برداشت‌ها به هیچ روی مطابق با واقع نیستند و نیازمند رجوع دوباره به واقعیت هستیم دقیقاً آن‌گونه که هست نه آن‌گونه که در گفتمانها باز نمایی می‌شود؟ در نهایت در مورد این موضوع باید پرسید که اساساً تقسیم‌بندی گفتمان‌های موجود به گفتمان قدرت (گفتمان حاکم) و گفتمان‌های ضد قدرت (گفتمان مخالف) خود ناشی از آن نیست که هنوز دموکراسی شکل نگرفته

است؟ چون جدایی بین دولت و جامعه وجود دارد اجماع امکان پذیر نیست و همین موضوع بعد از انقلاب هم به نحو دیگری خود را نمایاند و خود این موضوع نشان نمی دهد که تازمانی که در ایران دموکراسی ایجاد نشود تفاوتی بین گفتمان شباهت یا تفاوت با غرب (البته از این حیث) وجود ندارد؟ وی گفتمان اسلام گرایی را در قطب گفتمان های راست تعریف می کند (ص ۴۲) اولاً، تعریفی از گفتمان های راست ارائه نداده اند و ثانیاً، اگر منظور راست سیاسی است چندان با واقعیت این جریان سیاسی سازگار نیست چرا که راست سیاسی با ویژگیهایی مانند دفاع و پشتیبانی از نهادهای سنتی، دفاع از آزادی های سیاسی و اقتصادی فردی و نظام سرمایه داری، دفاع از نظام پارلمانی، محافظه کاری و... تعریف می شود. در حالی که گفتمان اسلام گرایی در عین محافظه کار بودن انقلابی هم هست و این یکی از معضلات بعد از پیروزی انقلاب اسلامی شد که این جریان در داخل محافظه کار بود ولی در خارج انقلابی فکرمی کرد و مولف چندان به این تضاد توجه نکرده است. ادیب زاده در ص ۹۸، یکی از پیامدهای پیروزی کارتر را فشار بر ایران می داند که باعث فضای باز سیاسی شد. اما برای این ادعا سندی ارائه نمی شود بلکه در صفحه بعد دیدگاه نیکی کدی را نقل می کند که معتقد است، آمریکایی ها هیچ گاه فشار مستقیمی به شاه نیاوردند تا وی تغییرات وسیع در دادن آزادیهای سیاسی بوجود آورد. (ص ۹۹) که به نوعی متن را دچار تناقض گویی می کند. به عبارت دیگر مطلبی را بیان کرده و به جای آن که له آن نقل قولی را بیاورد ناخواسته علیه آن نقل قولی را می آورد و این به انسجام متن ضربه می زند. در صفحه ۱۱۹ می نویسد: خرده فرهنگ گفتمانی نفی کردن، برای گروههای اسلامی حول محور رهبر انقلاب فرصتی فراهم کرد تا گروههای مخالف (چپ مارکسیست و اسلامی و میانه و راست لیبرال و سکولار و ملی گرا) را از عرصه قدرت سیاسی بیرون کنند و " در بازی قدرت، گروههای راست اسلام گرا در نزدیکی با رهبر انقلاب، در راس قدرت باقی ماندند و گروههای چپ و لیبرال و ملی گرا را از عرصه قدرت حذف کردند." (ص ۱۲۸). در صفحه ۱۲۳ می نویسد: پیامد تسخیر سفارت آمریکا، فضای قدرت را به سوی گروههای راست اسلام گرا تغییر جهت داد. البته سفارت آمریکا توسط دانشجویانی تسخیر شد که بعداً به جناح چپ موسوم شدند ولی نتیجه این اقدام کم و بیش به نفع جریان راست انجامید. باز ادیب زاده در تبیین چرایی و چگونگی این موضوع حرفی نمی زند. در حالی که محور اصلی کتاب سیاست خارجی ج.ا.ا است، نویسنده در فصل ششم با عنوان "ظهور گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی

ایران"، تنها به خرده‌گفتمانهای سیاست خارجی شامل خرده‌گفتمان عدم تعهد‌گرایی انقلابی (دولت موقت بازرگان و بنی‌صدر)، خرده‌گفتمان آرمان‌گرایی ارزش محور (۱۳۶۸-۱۳۶۰)، خرده‌گفتمان عمل‌گرایی توسعه‌محور (۱۳۷۶-۱۳۶۸)، خرده‌گفتمان گفتگو‌گرایی صلح‌محور (۱۳۸۴-۱۳۷۶) و خرده‌گفتمان بومی‌گرایی ارزش محور (۱۳۸۴) به بعد، اشاره کرده که اولاً، سیاست خارجی دولت موقت چندان انقلابی نبوده و یکی از دلایل کناره‌گیری آن همین بوده است، ثانیاً جا داشت که نویسنده محترم به مبانی و اصول این خرده‌گفتمان‌ها و تفاوت‌ها و تشابهات آنها می‌پرداخت و ثالثاً وجود همین خرده‌گفتمان‌ها بیانگر این است که نمی‌توان مانند نویسنده محترم، سیاست خارجی جمهوری اسلامی را به عنوان یک کلیت واحد در نظر گرفت و در باره آن قضاوت کرد بلکه باید هر دوره‌ای را با مقتضیات خودش سنجید. در فصل هفتم که نویسنده به روانکاوی عناصر بیگانه‌ستیزی در گفتمان سیاست خارجی ج.ا.ا می‌پردازد، به دنبال ریشه‌های روانی تقابل ایران و غرب در ضمیر ناخودآگاه ایرانیان می‌گردد و در واقع به دنبال این است که اثبات کند تقابل ایران و غرب، رفتاری منطقی و عقلانی نبوده و حاصل عقده‌های روانی است. باید در این زمینه گفت که مولف در این جا نیز روان‌کاوی را تبیین نمی‌کند که بر مبنای کدام یک از نظریه‌ها به دنبال روانکاوی هست و اساساً منظور وی از روان‌کاوی در این جا چیست و مهم‌تر از این در این قسمت نیز اساساً خبری از روان‌کاوی نیست بیشتر مطالب این قسمت که اتفاقاً بخش زیادی از صفحات کتاب را دربر می‌گیرد بیشتر به بازی با الفاظ و لفاظی شبیه هست و چندان دانش ما را در زمینه روانکاوی رفتارهای ایرانیان و رفتار دولت انقلابی در زمینه سیاست خارجی زیاد نمی‌کند. وی روانکاوی امنیت را فرافکنی و مرتبط با ترس از غرب و تصویر آن به عنوان ابژه وحشت (ص ۱۵۳)، روانکاوی نماد شیطان را در جن‌زدایی از خویش، روانکاوی آگاهی و هویت را به خاطر احساس حقارت و اسارت‌زدایی (ص ۱۷۱) و مکانیزمهای دفاعی ناخودآگاهانه دانسته و مدعی می‌شود که "آیت‌الله ایرانیان را کاملاً آلوده به شیطان می‌دانست." (ص ۱۶۶) ادعایی که مستندی ندارد و ساخته و پرداخته ذهن نویسنده است. وی در روانکاوی بومی‌گرایی مدعی است که صنعت موتناژ در ناخودآگاه جمعی ایرانیان، جسمی نجس و آلوده به شمار می‌آید... و فناوری برای آنها تداعی گر این نجاست بود. (ص ۱۸۲) و هدف از دست‌یابی به تکنولوژی هسته‌ای را آلودگی‌زدایی از یک تکنولوژی بیگانه‌می‌داند. (ص ۱۹۰) تصویری که ایشان از جامعه ایران ارائه می‌دهد با واقعیت سازگار

نیست. در روان‌کاوی سایه‌های دشمن، نویسنده چنین القاء می‌کند که گویی دشمنی وجود ندارد و دشمن‌سازی را یکی از ابزارهای حکومت وناشی از آشفتگی درونی سوژه‌های انقلابی و به منظور پنهان‌کاری (ص ۱۹۳)، تداوم قدرت (ص ۱۹۴)، فرافکنی (ص ۱۹۵) و... قلمداد می‌کند. وی مدعی است که عدم امکان شناسایی تفاهمی غرب-آمریکا، باعث تبدیل گفتمان سیاست خارجی ایران به گفتمان صامت و ساکت شده که توانایی گفتگوی تفاهمی ندارد و در رنج گفتگو به سر می‌برد. (ص ۲۰۴). اما این موضوع از سوی نویسندگان دیگر به نحو متفاوتی تبیین می‌شود که برحسب آن ماهیت انقلاب اسلامی از یک طرف و اقدامات مداخله‌جویانه و استکباری غرب-آمریکا از طرف دیگر، در این فرایند تاثیرگذار بوده و "در واقع، انقلاب ایران واکنشی نسبت به فرایندهای مداخله‌گرایانه قدرتهای بزرگ بود. به همین دلیل است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، زمینه برای مقابله با سیاستهای مداخله‌جویانه قدرتهای بزرگ فراهم شد. این امر منجر به تمایز سیاست خارجی ایران در مقایسه با دوران قبل از انقلاب گردیده، آرمان‌گرایی دینی به عنوان زیر ساخت فرایندهای جدید سیاست خارجی تعریف شد." (متقی و پوستین‌چی، ۱۳۹۰: ۲۲۸). به طور کلی جوهره این روان‌کاوی این هست که این بیگانه‌سازی ریشه در تاریخ و افسانه‌های ایرانی دارد. در حالی که خود وی ابتدای این بحث می‌نویسد: موريس دوورژه در کتاب کلاسیک اصول علم سیاست «ایجاد دشمن» را یکی از روش‌های پنهان‌کاری یعنی مخفی کردن اهداف و انگیزه‌های سیاسی در پشت نقاب انگیزه‌هایی می‌داند که از پشتیبانی مردم و افکار عمومی برخوردار است. وی در این باره می‌گوید: بسیار اتفاق می‌افتد که این شیوه پنهان‌کاری، شکل مترسک به خود می‌گیرد؛ دشمن اختراع می‌شود یا در اهمیت یک دشمن واقعی غلو می‌شود و به اسم جلوگیری از خطر این دشمن، تدابیری که در واقع به نفع طبقه حاکمه اتخاذ شده توجیه می‌گردد. (ص ۱۹۹-۲۰۲) و موريس دوورژه (۱۳۸۴)) حال سوال این هست که پس چرا نویسنده بیهوده به دنبال ریشه‌یابی این غرب‌ستیزی و بیگانه‌ستیزی در ناخودآگاه تاریخی ایرانیان هست؟ باید گفت که چنین برمی‌آید که ذهنیت نگران از توطئه بیگانگان به جوامعی اختصاص دارد که تحت تأثیر نیروهای خارجی و مداخله‌گرد چارضعف و آسیب‌دیدگی شده اند. این‌گونه جوامع به دلیل آگاهی به وجود قدرت بازگیر توانمندی که ابتکار عمل را در دست دارد و توان تغییر وضعیت و اعمال اراده بر سرنوشت جامعه تحت سیطره و سلطه خود را دارا می‌باشد تصور می‌کنند هر ناخوشی و آسیبی که به آنها وارد می‌شود

ناشی از قدرت سلطه گر و تدابیر اوست. در حالی که چنین ایده ای هرگز نمی تواند درست باشد. در عین حال خود نویسنده به نوعی این موضوع را رد می کند اگر بیگانه ستیزی و دشمن هراسی و غرب ستیزی ریشه در ناخوابگاه ایرانیان دارد گفتمان شباهت پهلوی چگونه قابل درک هست؟ این امر یکی از معضلات تاریخ معاصر ایران شد که ایرانیان به نوعی به جای پذیرش مسئولیت خود در پیدایش وضعیتی که در آن به سر می برند به راحت ترین راه یعنی فرافکنی تقصیرات به دوش بیگانگان پناه آوردند که با انقلاب اسلامی هم تداوم یافت و هم به اوج خود رسید. این که ایرانیان چرا این گونه می اندیشند و چه عواملی در شکل گیری این اندیشه موثر بوده، از سوی نویسندگان مختلف مورد توجه قرار گرفته است. ۴ صادق زیبا کلام در کتاب ما چگونه ما شدیم در واقع به دنبال پاسخ دادن به این ذهنیت غلط ولی جا افتاده در بین ایرانیان هست، (صادق زیبا کلام، ۱۳۷۴) در حالی که ادیب زاده به نوعی با احاله آن به تقدیر تاریخی و تحمیل افسانه ها به دنبال توجیه آن ویا وحد اقل علی الظاهر به دنبال توجیه آن هست.

۴. نتیجه گیری

در این کتاب نویسنده سعی کرده تا از دریچه زبان و فرهنگ به سیاست ایران در نیم قرن اخیر بنگرد و تضادها، کشمکش ها و تقابل های سیاسی در دو عرصه داخلی و خارجی را به شیوه گفتمانی تحلیل کند. وی گفتمان های رایج در ایران را از سال ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷، به دو گفتمان قدرت و ضد قدرت تقسیم کرده که گفتمان قدرت توسط رژیم پهلوی ارائه شده و رژیم شاه از طریق این گفتمان به دنبال مشابه سازی ایران و غرب بوده است. گفتمان ضد قدرت نیز که در این دوره سرکوب شده بود دارای خرده گفتمان های اسلام گرایی، بازگشت به خویشتن، غرب زدگی و حاشیه گرایی بوده و به دنبال تفاوت با غرب بوده است. از دیالکتیک بین این دو گفتمان، گفتمان انقلاب اسلامی ظهور کرده که به دنبال تقابل با غرب بوده است و سیاست خارجی ج.ا.ا نیز نمود این گفتمان غرب ستیز و تقابل گرا می باشد. اما نکته مهم در تحلیل نویسنده که از منظر گفتمانی صورت گرفته، عدم توجه دقیق به عناصر و چارچوب های نظری گفتمان است. که به اختصار مورد اشاره قرار می گیرد. اولاً، وی شاه را سوژه محوری و در واقع تولید کننده گفتمان قدرت و تا حدودی امام را در گفتمان ضد قدرت دارای همین جایگاه می داند در حالی که طبق نظریه گفتمان، سوژه ها ساخته گفتمان هستند و از خود استقلالی ندارند و تحت سیطره گفتمان عمل می کنند نه بالعکس. در واقع گفتمان نظریه ای

ساختارگراست و کارگزار را نادیده می‌گیرد و از این جهت ضعف دارد. ثانیاً، طبق نظریه گفتمان حقیقتی وجود ندارد و در واقع حقیقت برساخته گفتمان است، بنابراین نظریه‌ای نسبی‌گراست و تحلیل دیدگاه‌های امام که اندیشه سیاسی ایشان مبتنی بر توحید و حقیقت‌گراست، با نظریه گفتمان درست نیست. ثالثاً، بدون توجه به عناصر نظری و مبانی عقیدتی گفتمان‌های مختلف، گفتمان‌های اسلامی و چپ و راست را در یک جبهه واحد قرار داده و آنها را وامدار یکدیگر و دارای فضای مشترک بینا‌متنی و بینا‌سوزگی می‌داند. در حالی که تضاد گفتمان اسلامی با گفتمان چپ کمتر از تضاد آن با گفتمان قدرت نبوده است. رابعاً به دلیل تقلیل گفتمان به زبان و کردار زبانی و نادیده گرفتن سایر کنش‌های انسانی، نویسنده در تحلیل تقابل ایرانیان با غرب، صرفاً گفتمان ضد غربی را که در واقع واکنشی بوده مد نظر قرار داده و اقدامات و اعمال خصمانه غرب از ۱۳۳۲ تا کنون را که عامل برانگیخته شدن این واکنش بوده، نادیده گرفته و در نتیجه به ناکامی ایران در مفاهمه و تعامل با غرب حکم داده است و حتی به دنبال ریشه‌های این ناکامی در روح و روان ایرانی نیز گشته و فصل آخر را به آن اختصاص داده است. ای‌کاش نویسنده محترم یک طرف به قاضی نمی‌رفت و به همان میزان که جمهوری اسلامی و فرهنگ ایرانی را به عدم به‌کارگیری عقلانیت، پنهان‌کاری، فرافکنی، ترس از غرب و... متهم کرده، نگاه غرب و گفتمان غربی را نسبت به فرهنگ ایرانی و جمهوری اسلامی منعکس می‌کرد. گفتمانی که در سخنان مقامات رسمی، خاطرات سفرا و جهان‌گردان، رسانه‌ها، کتاب‌ها، فیلم‌های هالیوودی و انیمیشن‌ها منعکس شده و به عنوان مشت نمونه خروار می‌توان به فیلم‌های آرگو، سیصد، کشتی‌گیر، الکساندر، پرسپولیس و اظهارات بوش در نامگذاری ایران به عنوان یکی از اعضای محور شرارت، اشاره کرد. ادیب زاده با روش گفتمان و نقد نکردن باز‌نمایی‌های ادعایی و شبه‌واقعیت‌ها یا واقعیت‌های مثله شده هنوز هم به همان شیوه‌ی غیر علمی درک ما از پیرامونمان و از واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی موجود ادامه می‌دهد و همان روش‌های غیر علمی را کما فی‌السابق تداوم می‌بخشد. به نظر می‌رسد که ما اینک در علوم انسانی در ایران و در هر جای دیگر نیازمند علمی دیدن قضایا هستیم تا اسیر گزاره‌های شبه علمی و ذهنی نشویم که ما را از تصمیمات درست دور می‌کند و در دام نوعی نسبی‌گرایی بی‌حاصل بیان‌دازد و کتاب ادیب زاده به نوعی ناخواسته در درون همین ذهنیت‌گرایی و نسبی‌گرایی گرفتار شده است هرچند که مولف احیاناً خود با نسبی‌گرایی مخالف باشد. همان‌طور که گفته شد

درآمدی بر نقد نگرش فرهنگ‌محور در سیاست خارجی؛ نقد کتاب ... ۱۶۷

این نوع نگاه به سیاست خارجی می‌تواند به کزفهمی‌ها و کژاندیشی‌های جدید در سیاست خارجی ایران منجر شود و به نوعی اشتباهات در سیاست خارجی براساس تفاوت‌های گفتمانی توجیه شود در حالی که در سیاست خارجی باید به دنبال درک عینی واقعیت تا جای ممکن باشیم تا ضریب خطاها پایین بیاید. بنابراین اگرچه این کتاب دارای نقصهای نظری و تحلیلی فراوانی است که به بخشی از آنها اشاره شد اما خواندن آن خالی از لطف نیست و از تضارب آراء و شنیدن حرفهای مختلف می‌توان به تحلیلی واقع‌بینانه دست یافت.

پی‌نوشت

۱. مباحث مربوط به ناخودآگاه و تاثیر آن ر رفتارهای انسان از جمله رفتارهای سیاسی در آثار مختلفی مورد توجه قرار گرفت است. برای مثال فروید را می‌توان پایه‌گذار این رویکرد دانست. پاره‌تو با دیدگاه معروف خود درباره بازمانده‌ها نیز در این عرصه قابل ذکر هست. برای بررسی بیشتر ر.ک: (استیوارت هیوز، ۱۳۶۹)

۲. شاید یکی از موثرترین این دیدگاه‌ها را بتوان در آثار رضادآوری اردکانی یافت که در آثار مختلف خود غرب را مظهر سلطه می‌داند و تکنولوژی را نیز ابزار تسلط. ر.ک: داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۹)

۳. آثار اولیه داریوش شایگان در این راستا قابل تبیین است. شاید بتوانیم بگوییم که در آن مقطع شاکله اصلی اندیشه شایگان منظومه‌ای فرهنگی متشکل از فرهنگ هندو و فرهنگ ایرانی - شرقی است. هرچند در گذر زمان به سیالیت فرهنگی گرایش یافت. (ر.ک: محمد منصور هاشمی، منظومه فکری فیلسوف بازیگوش، بخارا آذر اسفند، ۱۳۸۹، ص ۵۹۴) برای گرایش وی به سیالیت فرهنگی به کتاب افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار وی رجوع کنید: شایگان داریوش (۱۳۸۵).

۴. برای بررسی این دیدگاه‌ها ر.ک: شمس‌الدین صادقی، درآمدی بر علل بیگانه‌هراسی و بیگانه‌ستیزی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۸.

کتاب‌نامه

ادیب‌زاده، مجید (۱۳۸۷)، زبان، گفتمان و سیاست خارجی، تهران، اختران.
ازغندی، علیرضا، (۱۳۸۴)، پوزیتیویسم شناخت مسلط بر سیاست خارجی ج.ا.ا. پژوهشنامه علوم سیاسی، سال اول، شماره ۱

- اسپوزیتو، جان و پیسکاتوری، جیمز (۱۳۸۲)، بازتاب جهانی انقلاب ایران، چشم اندازها و خط مشی ها، ترجمه محسن مدیر شانه چی، تهران، انتشارات باز
- بهرروز لک، غلامرضا (۱۳۸۸)، کاربرد تحلیل های گفتمانی در مطالعات سیاسی اسلامی، در: روش شناسی مطالعات سیاسی اسلام، علی اکبر علیخانی و همکاران، دانشگاه امام صادق (ع)، ج ۲
- حائری، عبدالهادی (۱۳۹۴) نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، انتشارات امیرکبیر.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۶، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۹) فلسفه چیست؟ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران
- دوورژه، موریس، اصول علم سیاست، ترجمه، ابوالفضل قاضی (شریعت پناهی)، نشر میزان، ۱۳۸۵
- رنجبر، مقصود (۱۳۹۲) جنبش های اسلامی؛ خود، دیگری و هویت (با تاکید بر وجه بنیادگرایی جنبش های اسلامی) در دایره المعارف جنبش های اسلامی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی
- زیبا کلام صادق (۱۳۷۴) ما چگونه، ما شدیم: ریشه یابی علل عقب ماندگی در ایران، تهران: روزنه
- شایگان داریوش (۱۳۸۵) افسون زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار ترجمه فاطمه ولیانی، نشر فرزانه روز
- صادقی، شمس الدین، درآمدی بر علل بیگانه هراسی و بیگانه ستیزی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۸
- گازیوروسکی، مارک ج. (۱۳۷۱)، سیاست خارجی آمریکا و شاه، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز گراهام فولر، (۱۳۷۳) قبله عالم: ژئوپلیتیک ایران، ترجمه عباس مخبر، تهران نشر مرکز
- متقی، ابراهیم و پوستین چی، زهره (۱۳۹۰)، الگو و روند در سیاست خارجی ایران، قم دانشگاه مفید
- محمد منصور هاشمی (۱۳۸۶)، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، نشر کویر،
- نش، کیت (۱۳۸۴)، جامعه شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمد تقی دلفروز، کویر
- نقیب زاده، احمد (۱۳۸۸)، فرایند تصمیم گیری در سیاست خارجی، دانشگاه آزاد
- هارکس و همکاران (۲۰۰۵)، گفتمانی بر تحلیل گفتمان در مطالعات سازمانی، فصلنامه روش شناسی علوم انسانی، س ۱۷، ش ۶۹، زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۶۶
- هاشمی، محمد منصور، (۱۳۸۹) منظومه فکری فیلسوف بازیگوش، بخارا آذرو اسفند
- هیوز استیوارت (۱۳۶۹) آگاهی و جامعه، ترجمه عزت الله فولادوند، نشر آگاه.

laclau, Ernesto, philosophical roots of discourse theory-ernesto laclau: in

, http://www.essex.ac.uk/centres/theostud/documents_and_files/pdf/Laclau

Milani, Abbas, (۲۰۱۰), The Myth of great Satan: A new look at Americans relation with Iran, Hoover institute.