**مریم قهرمانی**

**تحلیل انتقادی گفتمان**

**بخش دوم**

**در بخش نخست مقاله‌ی حاضر مروری بر خاستگاه‌های شکل‌گیری تحلیل انتقادی گفتمان داشتیم و از میان مفاهیم بنیادین این جریان فکری، به مفهوم گفتمان و تعاریف متفاوت آن پرداختیم. در این بخش بحث را با پرداخت به سه مفهوم قدرت، ایدئولوِژی و انتقادی پی خواهیم گرفت.**

مفهوم قدرت نیز یکی دیگر از بنیان‌های فکری تحلیل انتقادی گفتمان را تشکیل داده است. مفهوم قدرت همچون مفهوم گفتمان، در مباحث تحلیل‌گران انتقادی گفتمان، با رویکردهای متفاوتی مورد بحث بوده است. در ارائه تعاریف قدرت نیز بهتر می‌دانیم بحث را از تعریف فوکویی این مفهوم آغاز کنیم و تفاوت این تعریف را با تعریف رایج‌تر قدرت به بحث بگذاریم و سپس این تفاوت‌ها را در مباحث تحلیل انتقادی گفتمان پی‌بگیریم.

تعریف فوکویی قدرت، در تقابل با تعریف رایجی قرار دارد که در آن قدرت به‌مثابه‌ی دارایی تلقی می‌شود که می‌توان آن را به‌دست آورد یا از دست داد. از سوی دیگر در چنین تعریفی، قدرت به ابزاری برای سلطه، کنترل، نظارت و سرکوب فروکاسته می‌شود. چنین نگاه به قدرت، آن را به فرد یا نهاد خاصی منحصر می‌کند و هرمی از مناسبات اجتماعی تصویر می‌کند و جهت اعمال قدرت را از بالا یعنی راس هرم، به سمت پائین، یعنی قاعده‌ی هرم، درنظر می‌گیرد و به تصویری ساده‌انگارانه از اجتماع انسانی می‌رسد که در آن کنشگران اجتماعی به دو دسته سلطه‌گران و سلطه‌پذیران فروکاسته می‌شوند. قدرت در چنین تعریفی، در دسترس سلطه‌پذیرانی است که در فرادست قاعده هرم، به فرودستان بی‌قدرت اعمال و تحمیل می‌شود. چنین قدرتی، عاملیت فرودستان را نادید گرفته و آنها را به مفعولان قدرت تقلیل می‌دهد.

فوکو (1978) در واکنشی انتقادی، چنین نگاه به قدرت را به چالش می‌کشد. او جهتی برای اعمال قدرت درنظر نمی‌گیرد و به آن وضعیتی انباشتی- ابزاری نمی‌دهد. او قدرت را جریانی پیوسته برقرار در مناسبات اجتماعی می‌بیند و تصور رابطه‌ی اجتماعی بی‌وجود قدرت را ناممکن تلقی می‌کند. به باور او این قدرت است که به‌مثابه‌ی نیرویی زاینده، مصالح مناسبات و ویژگی‌های جهان اجتماعی را تولید می‌کند. (همچنین میلز، 2003)

فوکو قدرت را همچون خاصیت یا دارایی که در تملک فرد یا گروه خاصی باشد، نمی‌بیند و آن را صرفا به ابزاری برای سرکوب و ارعاب فرو نمی‌کاهد. به باور او، قدرت آن چیزی نیست که بر بی‌قدرتان زیردست تحمیل شود و زیردستان درصدد این باشند که این خاصیت یا دارایی را با به پائین کشیدن بالادستان به دست بیاورند. او قدرت را وضعیتی پیچیده از روابط چندگانه و بهم‌تنیده می‌بیند. قدرت برای او نه دارایی و خاصیت، بلکه آن چیزی است که به اجرا در می‌آید. چیزی که در حال انجام دادن و انجام پذیرفتن است؛ نه چیزی که بشود به چنگش آورد و در دست نگاهش داشت و بر دیگری اعمالش کرد. " می‌بایست قدرت را آن چیزی بدانیم که در جریان است، یا چیزی که تنها به شکل یک زنجیره عمل می‌کند و هیچ‌گاه در هیچ‌کجا و در دستان هیچ‌کسی متمرکز نمی‌شود؛ هیچ‌گاه مانند کالا یا دارایی به کسی اختصاص پیدا نمی‌کند. قدرت از طریق نوعی تشکیلات شبکه‌وار به کار گرفته و اعمال می‌شود. و افراد [...] نه نشانگاه ساکن و موافق آن، بلکه مولفه‌های دخیل در تبیین آنند. به عبارت دیگر، افراد رسانگرهای قدرت هستند نه مواضعی برای اعمال آن." (فوکو،98:1980)

از این رو در نزد فوکو، قدرت مانند زنجیره‌ای بهم پیوسته از روابط دیده می‌شود که در مناسبات روزمره میان افراد و نهادها وارد عمل شده و در سرتاسر جامعه به شکل فراگیری گسترده می‌شود. به باور فوکو، نگاه رایج به قدرت، تقلیل‌گرایانه است و قدرت را به مثابه شکلی از سرکوب‌گری می‌بیند که در قالب مناسبات اقتدارطلبانه، در نهادهای فرافردی جای گرفته و بر افراد زیردست اعمال می‌شود. فوکو افراد جامعه را نشان‌گاه‌هایی منفعل برای اعمال قدرت نمی‌بیند؛ بلکه آن‌ها را به‌مثابه‌ی عامل‌هایی می‌بیند که در قالب روابط پویا و فاعلانه‌شان با دیگر افراد و نهادها، در رسانایی قدرت مشارکت می‌کنند. فوکو قدرت را صرفا به رانه‌ای منفی که کارکردی سرکوبگر داشته باشد فرو نمی‌کاهد؛ بلکه به نقش مولد و مثبت آن نیز توجه دارد. به باور او قدرت در محدودکننده‌ترین شکل ممکنش نیز به تولید گفتمان و دانش و ظهور شکل‌های تازه‌ای از رفتارها و رویدادها می‌انجامد. اگرچه او نیروی بازدارنده‌ی قدرت را از نظر دور نداشته و می‌داند قدرت درعین‌حال که مولد اشکال تازه‌ای از رویدادها و رفتارهاست، در کار طرد و منسوخ‌سازی اشکالی دیگر است. او تاکید می‌کند که تمرکز بر جنبه‌های منفی و طردکننده قدرت، فروکاستن آن به نیروی بازدارنده است. تقلیلی که آشکارا جنبه‌های مثبت و مولد قدرت را از نظر دور کرده است. در نزد فوکو، قدرت تومان نیروی مولد و بازدارنده است و به همین دلیل است که مورد پذیرش افراد قرار می‌گیرد و سازگاری ایجاد می‌کند. مسئله حائز اهمیت دیگر این است که فوکو جایگاه ویژه‌ای برای مقاومت در برابر قدرت درنظر گرفته و بر این باور است که قدرت هیچ‌گاه به تمامی به انجام نمی‌رسد و در مسیر خود مقاومت را می‌انگیزاند. از این رو هیچ قدرت سرکوبگری به تمامی قادر به انجام خود نخواهد بود؛ چراکه مقاومت، امکان تحقق این امر را برای آن ناممکن خواهد کرد. (فوکو، 1978 و میلز، 2003 )

حال که مروری بر دو مواجهه‌ی متفاوت با مفهوم قدرت داشتیم؛ این مواجهات را در بحث تحلیل‌گران انتقادی گفتمان پی‌می‌گیریم. از میان تحلیل‌گران انتقادی گفتمان، فرکلاف و جریان همسو با او، به تقلیل روابط قدرت به مناسبات سلطه و کنترل متمایل‌ترند. پیش‌فرض چنین رویکردی، فروکاست جامعه به جامعه‌ای طبقاتی است که قدرت، به‌مثابه‌ی ابزار بنیادین آن برای اعمال سلطه، دست در کار است. در این نگرش، قدرت و ایدئولوژی با تعاریفی مارکسیستی و نئومارکسیستی، ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. به‌ این ترتیب که ایدئولوژی به‌مثابه‌ی ابزاری توجیه‌کننده، دست در کار مشروعیت‌بخشی به مناسبات سلطه بوده و درصدد پایدار نگاه‌داشتن تضادها و نابرابریهای اجتماعی است. فرکلاف با صراحت، به تعریف فوکویی قدرت واکنش نشان داده و از رواج چنین تعریفی ابراز نگرانی می‌کند: "نگرانی من از این است که این مفهوم قدرت، جایگزین مفهوم پیشین و سنتی‌تر آن شده، و مهمتر اینکه سبب غافل شدن از تحلیل روابط نامتقارن قدرت و سلطه شده است. یکی از اهداف اساسی تحلیل انتقادی، حذف قدرت و سلطه در نظریه و عمل است." (فرکلاف، 17:1995)

همچنان که مشخص است فرکلاف تصویر مثبت و مولد از قدرت را مانعی بر سر راه مطالعات انتقادی می‌بیند. رویکرد نابسنده‌ی او به قدرت، از یک سو حوزه مطالعات انتقادی گفتمان را به بررسی نابرابریهای اجتماعی و تضادهای طبقاتی محدود کرده و بخش اعظمی از مطالعات را به حاشیه رانده و از سوی دیگر، این مسئله را در نظر نمی‌گیرد که تعریف فوکویی قدرت، روابط نامتقارن اجتماعی را نادید نمی‌انگارد؛ بلکه روابط قدرت را به مناسبات جبری ستم‌گرانه و ستم‌پذیرانه فرو نمی‌کاهد و تعریفی فراگیر و جامع از قدرت ارائه می‌دهد که تمامی جنبه‌های قدرت را دربر بگیرد و همزمان با تاکید بر عاملیت انسانی، راه را برای مقاومت در برابر قدرت باز بگذارد. این نگرش، قدرت را در سرکوبگرانه‌ترین شکل ممکنش نیز مولد عاملیت انسانی می‌شناسد و آن را تنیده در تار و پود روابط اجتماعی می‌بیند. خوانش نابسنده از چنین نگرشی است که این تصور را ایجاد می‌کند که فوکو نگرشی محافظه‌کارانه به مفهوم قدرت دارد و به تثبیت مناسبات سلطه یاری می‌رساند و مانعی بر سر راه مطالعات انتقادی است.

از میان دیگر تحلیل‌گران انتقادی گفتمان، وداک و فان‌دایک نیز خوانشی همسو با فرکلاف از مفهوم قدرت دارند و با تاکید بر روابط نامتقارن قدرت و سلطه در جهانی تضادی-طبقاتی، آن را به‌مثابه‌ی ابزاری در نظر می‌گیرند که برای حفظ و بقای مناسبات نامتقارن اجتماعی به‌کار گرفته شده است. (وداک، 2001ب ؛ و فان‌دایک 2008)

لاکلا و موف، اما در نگاه به مفهوم قدرت با فوکو همسو هستند. قدرت در اندیشه اینان به فرایندهایی ارجاع دارد که جهان اجتماعی را خلق و معنادار می‌کند؛ دانش، هویت و نحوه ارتباط افراد را در قالب فرد یا گروه شکل می‌دهد و چیزی نیست که بتوان از زندگی اجتماعی حذفش کرد. زیرا آن چیزی است که جهان را برای انسان قابل سکونت کرده است. (یورگنسن و فیلیپس، 2002)

از مفاهیم گفتمان و قدرت که بگذریم، مفهوم ایدئولوژی نیز یکی دیگر از مفاهیم بنیادین تحلیل انتقادی گفتمان است. اینکه ایدئولوژی را چه تعریف بکنیم، در تحلیل انتقادی گفتمان از اهمیت بسیاری برخوردار است. چراکه تعریف این مفهوم، راه تحلیل‌گران انتقادی گفتمان را به طور مشخصی از هم جدا می‌کند. مفهوم ایدئولوژی، تاریخ پرپیچ و خمی دارد؛ اما اولین بار توسط کنت دستوت دو تریسی (1)، اندیشمند فرانسوی، در اواخر قرن هجدهم به کار رفت. او این مفهوم را برای ارجاع به حوزه‌ای با نام علم عقاید یا باورها (2) به کار برد. حوزه مطالعاتی که به مطالعه ماهیت اندیشه‌ها و باورها و سیر تکامل تاریخی آنها می‌پرداخت. (برسلر، 1998؛ و مالسویچ و مکنزی، 2002)

این اصطلاح، بعدها بود که در آثار مارکس و انگلس تعریفی متفاوت یافت و زمینه‌ساز مباحث دامنه‌داری شد. مارکس و انگلس ایدئولوژی را آگاهی کاذب (3) تعریف می‌کنند و آن را به‌مثابه‌ی اندیشه‌ای تحریفی و تصویری وارونه از واقعیت قلمداد می‌کنند. تصویری که در خدمت بازتولید و تثبیت مناسبات سرمایه است. آنها آگاهی طبقات فرودست را محصول مناسبات اقتصادی می‌دانند و ایدئولوژی را افقی می‌بینند که توسط طبقه فرادست، که دست در مناسبات تولید دارد، برای طبقات فرودست ترسیم می‌شود تا آنها را از آنچه حقیقی است، غافل نگاه دارد و با مشروعیت‌بخشی به خود، وضعیت موجود را به نفع خود پایدار کند. در چنین نگرشی، افراد به آگاهی دروغینی که برایشان ترسیم شده، واقف نیستند و مناسبات تولید هستند که دست آنها را از آگاهی حقیقی کوتاه نگاه داشته‌اند. (هاوکس، 1996؛ و فریدن، 2003)

نکته اینجاست که مارکسیسم، به ستم‌دیدگان مناسبات تولید، که تحت فشارهای ایدئولوژیک، تن به خواست‌های طبقه مسلط داده‌اند، نوید غایتی را می‌دهد که در آن می‌توان در جهانی آرمانی و غیرایدئولوژیک به سر برد؛ جهانی عاری از تضادهای طبقاتی و نابرابری‌های اجتماعی. لازمه دستیابی به چنین جهان آرمانی، دستیابی طبقات فرودست به آگاهی حقیقی است. آگاهی عاری از دستبرد مناسبات تولید که می‌تواند طبقات فرودست را بر علیه نظام سرمایه‌داری بشوراند و به رهایی آنها بیانجامد. رهایی از نابرابری‌ها در جامعه‌ای بی‌طبقه، آن چیزی است که مارکسیسم نوید آن را می‌دهد.

نظریه مارکسیسم همواره با انتقادهایی مواجه بوده است. یکی از مهمترین آنها نادید انگاشتن عاملیت انسانی است. در تصویری که مارکسیسم از انسان می‌دهد، او همچون پذیرنده‌ای ناآگاه و منفعل، گرفتار هاله‌ای ایدئولوژیک است و سرنوشت او در دست مناسبات تولید دست به دست می‌شود. بعلاوه چنان که دیدیم مارکسیسم، آگاهی کاذب را در برابر آگاهی حقیقی به بحث گذاشته و با طرح دوگانه آگاهی کاذب/حقیقی خود را با چالش مواجه کرده است. آیا مارکس و انگلس جایگاه عینی سراغ داشته‌اند که بتوان بر فراز آن ایستاد و به آنچه حقیقی است نگاه کرد؟ چگونه می‌توان تصور کرد از خلال آگاهی که ساخته و پرداخته‌ی مناسبات سرمایه است، بتوان به آگاهی حقیقی دست یافت؟ مگر نه اینکه آگاهی طبقات فرودست دچار تحریف است. پس چگونه و از چه طریقی است که امکان دستیابی به آگاهی حقیقی برای فرودستان فراهم می‌شود؟

یکی دیگر از چالش‌های نظریه مارکسیسم، طرح مسئله جامعه‌ی بی‌طبقه و غیرایدئولوژیک است. این سوال مطرح است که جامعه بی‌طبقه و غیرایدئولوژیک چگونه جامعه‌ای می‌تواند باشد؟ ناگفته پیداست که چنین جامعه‌ای که به دوگانه ایدئولوژی/ غیرایدئولوژی رسیده، دوگانه‌ی حقیقت/کذب را پیش‌فرض خود قرار داده است؛ چراکه غیرایدئولوژی را پشت سر گذاشتن کذب و نگاه به حقیقت می‌داند. باید گفت در چنین جامعه‌ای، افراد می‌بایست بتوانند بدون واسطه‌ی گفتمان‌ها، به حقیقت دست یابند و از زاویه‌ی واحدی به آن بنگرند. این هم‌آیی است که زمینه شکل‌گیری جامعه‌ای بی‌طبقه را فراهم می‌آورد. جامعه‌ای که مناسبات آن عاری از قدرت است؛ همچنانکه عاری از ایدئولوژی. تصور چنین جامعه‌ای حتی در سطح نظری نیز ناممکن جلوه می‌کند، چه رسد به تلاش برای تحقق عملی آن.

مارکسیسم سنتی در مواجهه با این چالش‌ها و در خوانش‌های نئومارکسیستی، بخشی از کاستی‌های خود را جبران کرده است. به طور مثال گرامشی در نگرشی نئومارکسیستی، سعی در ارائه بازتعریفی از ایدئولوژی مارکسیستی دارد و آن را با هژمونی (4) جایگزین می‌کند. هژمونی، بیش از آنکه درصدد تسلط بر طبقه فرودست باشد، در پی آن است که با بکارگیری ابزارهای ایدئولوژیک و دادن امتیاز به آنها، برای جلب رضایت و توافق آنها و ایجاد یکپارچگی و اتحاد با آنها بکوشد. قدرت در اینجا نه سلطه در مفهوم رایج آن، بلکه امری مورد مذاکره است و تولید معنا، ابزاری مورد اجماع برای تثبیت مناسبات قدرت به شمار می‌رود. به این ترتیب که معنای مورد اجماع می‌تواند مناسبات قدرت را طبیعی بنماید، به‌گونه‌ای که به چالش کشیدن آن ناممکن به نظر بیاید. (همچنین فرکلاف، 1995)

گرامشی برخلاف مارکس، فاعلیت افراد جامعه را به رسمیت شناخته و می‌گوید آنها می‌توانند به طور فعالانه‌ای، علیه وضعیت موجود بشورند و در روند تغییر معنا دخالت عاملانه داشته باشند. گرامشی همچنین مواجهه عینی با واقعیت را نیز به چالش کشیده و حقیقت را برساخته‌ی نیازهای سیاسی اجتماعی دوران‌ها به شمار می‌آورد و هر نظریه درباره حقیقت را فرآورده‌ای تاریخی- فرهنگی قلمداد می‌کند. او انسان را کنش‌گری فعال می‌داند که هم می‌تواند تاریخ بسازد و هم قادر است ماهیت انسانی خود را بازسازی کند. (گرامشی، 2000؛ استیون، 2006؛ ادگار و سجویک، 2002؛ یورگنسن و فیلیپس، 2002؛ و شفنر، 1996)

فرکلاف در تعریف خود از ایدئولوژی نظر به گرامشی دارد. در واقع می‌توان گفت تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف و همسویان او، جریانی مبتنی بر سنت نئومارکسیستی است و ایدئولوژی را برخاسته از تضادها و نابرابری‌های اجتماعی و واسطه‌ای برای بازتولید و استمرار این تضادها می‌بیند. فرکلاف به تعریف نئومارکسیستی ایدئولوژی تاکید می‌کند و به نگرش‌های پساساختگرا و پسامدرن که به زعم او، تعاریف خنثی و غیرانتقادی از ایدئولوژی می‌دهند و آن را به جهان‌بینی (5) فرومی‌کاهند، انتقاد دارد و می‌گوید چنین تعاریفی، تحلیل انتقادی گفتمان را از موضع اصلی خود دور می‌کند و لحن انتقادی و افشاگرانه‌ی آن را از آن می‌گیرد: "من با دیدگاهی که ایدئولوژی را در مفهوم عام آن در نظر می‌گیرد، مخالفم؛ دیدگاهی که ایدئولوژی را به‌مثابه‌ی سیمانی اجتماعی تلقی می‌کند و آن را از جامعه تفکیک‌ناپذیر می‌بیند." (فرکلاف، 82:1995)

او بر تنگاتنگی ارتباط میان زبان، ایدئولوژی و قدرت تاکید می‌کند و بر این باور است که قدرت، خود را با واسطه‌ی ایدئولوژی اعمال می‌کند و زبان، به‌مثابه‌ی ابزار قدرت، آغشته به ایدئولوژی و صورت عینیت‌یافته‌ی ایدئولوژی است. (فرکلاف، 2006) او ایدئولوژی را معنا در خدمت قدرت تعریف می‌کند. پیشتر دیدیم که او قدرت را نیز صرفا به روابط نامتقارن و نابرابر فروکاسته که در یک سوی آن سلطه‌گر و سوی دیگر آن سلطه‌پذیر قرار گرفته است. برای فرکلاف، ایدئولوژی در تولید و حفظ مناسبات نامتقارن قدرت به کار سلطه‌گر می‌آید و به عنوان ابزاری توجیه‌کننده، امکان حفظ رابطه قدرت را فراهم می‌کند. به باور او، ایدئولوژی تنها در جوامع طبقاتی که درگیر مناسبات سلطه هستند، ظهور می‌کند و اگر افراد قادر به گذر از چنین وضعیتی باشند، خواهند توانست ایدئولوژی را پشت سر بگذارند. (فرکلاف، 1995)

این مسئله یکی از چالش‌های نظریه گفتمانی فرکلاف و همفکران اوست. آنها در رویکردی نئومارکسیستی، امکان گذر از جامعه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک، به جامعه‌ی بی‌طبقه غیرایدئولوژیک را تصور می‌کنند و همین تصور است که آنها را وامی‌دارد دست به آگاهی‌بخشی بزنند تا بتوانند مناسبات نامتقارن قدرت را به نفع سلطه‌پذیران تغییر دهند. اما آیا چنین مسئله‌ای ممکن است؟ پیشتر این سوال را طرح کردیم که جامعه‌ی بی‌طبقه غیرایدئولوژیک چگونه جامعه‌ای می‌تواند باشد؟ و گفتیم چنین نگاهی که به دوگانه‌ی ایدئولوژی/ غیرایدئولوژی رسیده دوگانه‌ی حقیقت/کذب را پیش‌فرض خود قرار داده و غیرایدئولوژی را دستیابی به حقیقت می‌داند. گفتیم در چنین جامعه‌ای، افراد می‌بایست بتوانند بدون واسطه‌ی گفتمان‌ها، به حقیقت مورد اجماعی دست یابند و از زاویه‌ی واحدی به آن بنگرند. گفتیم چنین جامعه‌ای حتی در سطح نظری نیز قابل توجیه نیست، چه رسد به تحقق عملی آن. به ویژه اینکه بنیان جریان فکری تحلیل انتقادی گفتمان اساسا بر این تصور بنا شده است که حقیقت آغشته به گفتمان‌هاست و آنگونه که می‌نماید، حقیقی نیست.

از این مسائل که بگذریم، باید ببینیم ایدئولوژی چگونه در روش‌شناسی فرکلاف جا باز کرده و در کدام بخش الگوی روش‌شناختی او به کار گرفته شده است. حال که او ایدئولوژی را به ابرازی صرف برای سلطه فروکاسته، باید بتواند رابطه میان این سلطه و ابزار را تعریف کند و ایدئولوژی را به مثابه میانجی وارد بازی قدرت کند. فرکلاف ماجرا را به این شکل می‌بیند که سلطه و قدرت ایدئولوژی‌ها را شکل می‌دهند و این ایدئولوژی‌ها نیز گفتمان‌ها را شکل می‌دهند و گفتمان‌ها هم به بازتولید و حفظ مناسبات قدرتی که از آنها برآمده‌اند، دست می‌زنند. یک مسئله دیگر هم در این میان قابل تامل است و آن اینکه فرکلاف، میان گفتمان‌های ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک مرز قائل شده و گفتمان‌های ایدئولوژیک را آن گفتمان‌هایی می‌داند که در خدمت تولید و حفظ روابط نامتقارن قدرتند و دست به تحریف واقعیت می‌زنند. (فرکلاف، 1995).

با اتخاذ این رویکرد، فرکلاف نیز همچون مارکس به واقعیتی عینی معتقد است که از خلال گفتمان‌های ایدئولوژیک به نفع روابط سلطه دچار تحریف شده و می‌توان با آشکارسازی مبانی این گفتمان‌های ایدئولوژیکِ طبیعی انگاشته‌ شده، به گفتمان‌های غیرایدئولوژیک دست یافت. گفتمان‌هایی که درصدد تحریف واقع برنمی‌آیند و همه‌چیز را آنطور که هست بازنمایی می‌کنند. این آن غایت رهایی‌بخشی است که فرکلاف در پی آن می‌کوشد. انگار که بشود ایدئولوژی را از گفتمان شست و واقع را آنطور که هست نشان داد. مگر می‌توانیم با غیر از گفتمان، به واقع دسترسی داشته باشیم؟ اساسا مگر انسان‌بودگی همین نیست که دسترسی ما به واقع، تنها از خلال گفتمان‌ها ( امر نمادین) امکان‌پذیر شده است؟ (همچنین قهرمانی، 1393 و 1395)

از این چالش که بگذریم به نظر می‌رسد گفتمان غیرایدئولوژیک فرکلاف یا در مناسبت با ساختار قدرت و سلطه نیست و یا اینکه در این یک مورد او تعریف دیگری از قدرت ارائه داده و قدرت را به سلطه فرونکاهیده است. در هر حال این مسئله شکافی را در نظریه او ایجاد کرده است. آیا می‌توان گفتمان را خارج از مناسبت با قدرت به بحث گذاشت؟ سوال مهمتر اینکه بازنمایی غیرایدئولوژیک جهان واقع چگونه بازنمایی می‌تواند باشد؟ چگونه مسیری که فرکلاف باز کرده می‌تواند بدون وساطتت نظام‌های معنایی از جمله زبان، به واقع دست پیدا کند و راه را به دیگران نیز نشان دهد؟ چه بازنمایی را و بر چه مبنایی می‌توان بازنمایی غیرتحریفی از آنچه واقع است، به حساب آورد؟ آیا می‌توان جایگاهی عاری از نیروهای گفتمانی و ایدئولوژیک برای تحلیل‌گر انتقادی گفتمان در نظر گرفت و او را بر فراز آن نشاند؟ این تحلیل‌گر انتقادی گفتمان چگونه توانسته است در جایگاهی عاری از نیروهای گفتمانی بایستد و با دسترسی به واقع چیزها، بتواند راه را به دیگران نیز نشان دهد؟ (همچنین پنی‌کوک 1994)

از دیگر صاحبنظران شاخص تحلیل انتقادی گفتمان که همسو با فرکلاف عمل کرده، وداک است. وداک هم همانند فرکلاف، ایدئولوژی را واسطه‌ای برای توجیه، بازتولید و حفظ روابط نامتقارن اجتماعی تعریف می‌کند و براین باور است که با آشکارسازی و قابل دیدسازی درهم‌تنیدگی‌های زبان و ایدئولوژی، می‌توان به روابط متقارن اجتماعی دست یافت. اما او توضیح نمی‌دهد که این روابط متقارن چگونه روابطی می‌تواند باشد و آیا اساسا گذر از روابط نامتقارن به متقارن ممکن است؟ (وداک، 1989؛ وداک و لودویگ، 1999؛ و وداک 2001ب)

این چالش‌ها در نگاهی که فوکو به ایدئولوژی مارکسیستی دارد، پاسخی قانع‌کننده می‌یابد. پاسخ‌هایی که مارکسیست‌ها و نئومارکسیست‌ها، بی‌آنکه تاملی در آن داشته باشند، آن را دیدگاهی محافظه‌کارانه‌ قلمداد می‌کنند که زمینه را برای پایداری سلطه و نابرابری بیشتر هموار می‌کند. فوکو (1984) تعاریف مارکسیستی و نئومارکسیستی از ایدئولوژی را به چالش می‌کشد. چراکه چنین تعریفی، عملا ایدئولوژی را که آگاهی کاذب است، در برابر حقیقت یا آگاهی حقیقی قرار می‌دهد. فوکو نیازی به طرح مسئله ایدئولوژی نمی‌بیند و به جای آن از گفتمان استفاده می‌کند. گفتیم گفتمان در نزد فوکو، معنایی است که انسان بر جهان بار کرده است. آنچه غیرگفتمان تلقی می‌شود، از دسترس انسان به دور می‌ماند؛ غیرگفتمانی که به دایره‌ی معنا تن می‌دهد، به گفتمان‌شدگی می‌انجامد. از این رو در نزد فوکو، جهان انسانی، جهانی یکسره گفتمانی است و هیچ جایگاه عینی وجود ندارد که انسان بتواند بر فراز آن رو به سوی حقیقتی عینی و مطلق بایستد. هر حقیقتی برساخت گفتمانی است و هیچ حقیقتی، حقیقی نیست و اگر حقیقی جلوه می‌کند، سازوکار قدرت است که در حقیقت‌نمایی آن، کار خود را به خوبی انجام داده است؛ کاری که اگرچه هرگز به تمامی انجام نخواهد شد. چون احساس حقیقت، در کشاکش‌های میان گفتمانی، تن به تغییرات زمانه خواهد داد. با اتخاذ رویکرد فوکویی که در اساسِ خود نیچه‌ای است، نمی‌توان موضعی بدون سوگیری به حقیقت اتخاذ کرد و راهی برای خروج از گفتمان و درک آنچه حقیقت مطلق نامیده می‌شود، یافت. چرا که اساسا چنین حقیقتی وجود ندارد. در چنین مواجهه‌ای، هیچ آگاهی حقیقی یا کاذب نیست و هر آگاهی، آگاهی آغشته به گفتمان است. گفتمان است که سوژه‌ها و مناسبات میان آنها را تولید کرده و با طرح‌ریزی جهان اجتماعی، زندگی انسان را شکل می‌دهد.

لاکلا و موف (1985) در اتخاذ رویکرد فوکویی به ایدئولوژی، جای ایدئولوژی را با مفهوم عینیت (6) پر می‌کنند. این درحالی است که آنها عینیت را در تقابل با سیاست تعریف می‌کنند. برای روشن شدن مقصود آنها از عینیت، باید ابتدا به مقصود آنها از سیاست پی‌برد. پیشتر گفتیم لاکلا و موف، فرایند تثبیت گفتمانی را فرایند مداوم انتساب معنا به پدیده‌های اجتماعی و تلاش برای حفظ و تثبیت این معانی می‌دانند. آنها این فرایند را فرایندی سیاسی تلقی می‌کنند. از این رو سیاست مدنظر آنها با تعریف رایج سیاست متفاوت بوده و به کنش‌های اجتماعی ارجاع پیدا می‌کند که درصددند سازماندهی جامعه را به شیوه‌ی خاص خود محقق کنند و این امر را با طرد شیوه‌های دیگر امکان‌پذیر سازند. طی چنین فرایندی که لاکلا و موف آن را فرایند تثبیت گفتمانی می‌دانند، گفتمان‌ها گاه آنچنان طبیعی و عینی جلوه می‌دهند که امکان تصور جایگزینی برای وضع موجود را مسئله‌دار جلوه می‌دهند. لاکلا و موف چنین گفتمان‌هایی را گفتمان‌های عینی قلمداد کرده و آنها را گفتمان‌هایی می‌شناسند که کنش‌های اجتماعی را بدیهی و طبیعی جلوه می‌دهند و همین گفتمان‌های عینی هستند که در بحث لاکلا و موف جای مفهوم ایدئولوژی می‌نشینند. چنانکه روشن است لاکلا و موف نگرشی منفی به ایدئولوژی ندارند و آن را در ارتباط با مناسبات نامتقارن قدرت تعریف نمی‌کنند؛ بلکه برای آنها ایدئولوژی گستره‌ی نامحدودی تلقی می‌شود و جامعه بدون ایدئولوژی، ناممکن تصور می‌شود. بعلاوه چنین دیدگاهی، گفتمان و ایدئولوژی را متمایز از هم در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه ایدئولوژی را گفتمانی می‌داند که تثبیت‌شده و طبیعی جلوه کرده است. (لاکلا و موف، 1985؛ و یورگنسن و فیلیپس، 2002)

از مفهوم ایدئولوژی که بگذریم، یکی دیگر از مفاهیم بنیادین تحلیل انتقادی گفتمان، مفهوم انتقادی است که دقیقا به خاطر همین مفهوم است که تحلیل انتقادی گفتمان، موضعی انتقادی به تحلیل گفتمان اتخاذ کرده و راهش را از آن جدا می‌کند. اما این انتقاد به چه ارجاع دارد؟ ارجاع سویه انتقادی این جریان فکری، به آشکارسازی و قابل دیدسازی درهم‌تنیدگی‌های متنی و گفتمانی است. تحلیل‌گر انتقادی گفتمان، درصدد ترویج نوعی آگاهی انتقادی نسبت به متن و نشان دادن نقش آن در بازتولید و تثبیت مناسبات گفتمانی است. هدف تحلیل‌گر انتقادی گفتمان از این آگاهی‌بخشی، مشارکت در تغییرات اجتماعی است. وداک (2007) به این مسئله اشاره می‌کند که انتقادی‌بودن این جریان فکری، سویه منفی و شک‌گرایانه‌ای ندارد و به بدیهی فرض نکردن چیزها، راززدایی از پیچیدگی‌ها و به چالش کشیدن تقلیل‌گرایی‌ها ارجاع دارد. فرکلاف (1989) نیز انتقادی بودن این جریان فکری را به آشکارسازی ارتباطاتی ارجاع می‌دهد که طبیعی جلوه داده شده و از نظرها پنهان است. او بر این مسئله تاکید دارد که زبان در تولید، حفظ و تغییر مناسبات قدرت، نقش بسزایی ایفا می‌کند و هدف او آگاهی‌بخشی و افزایش هوشیاری نسبت به این مسئله و تامل در اهمیت نقش زبان در بازتولید و حفظ مناسبات قدرت است. فرکلاف (2006) بر لزوم نقد روشنگر (7) تاکید دارد و می‌گوید تحلیل انتقادی گفتمان می‌بایست در افراد جامعه، آگاهی انتقادی نسبت به زبان (8) ایجاد کند. به باور فرکلاف، چنین امکانی زمینه را برای تغییر وضعیت موجود، به نفع برقراری شرایط اجتماعی متعادل‌تر هموار خواهد کرد.

در آنچه گذشت مروری بر خاستگاه‌های‌ شکل‌گیری تحلیل انتقادی گفتمان و بنیان‌های فکری آن داشتیم و سعی کردیم دلایل چندصدایی این جریان فکری را به بحث بگذاریم. گفتیم این چندصدایی از تفاوت در تعاریف مفاهیم گفتمان، قدرت و ایدئولوژی ناشی شده است. توجه به این نکته در مطالعات و پژوهش‌های انتقادی ضروری است. چراکه تفاوت در تعاریف این مفاهیم، راه تحلیل‌گران انتقادی گفتمان را از هم جدا می‌کند. در انجام مطالعات انتقادی باید به این مسئله توجه داشته باشیم که الگوی سه‌وجهی فرکلاف تنها در صورتی به کار ما می‌آید که تعریف فرکلافی از گفتمان و غیرگفتمان ارائه داده باشیم و ایدئولوژی و قدرت را از زاویه او بنگریم. متاسفانه در مواردی، دانش‌پژوهشان و مطالعه‌گران انتقادی در ایران، به این مسئله بی‌توجه بوده و با ارائه تعاریف به زعم فرکلاف خنثی، از قدرت و ایدئولوژی و تعریف فوکویی از گفتمان، سراغ الگوی سه‌وجهی فرکلاف رفته‌اند. چنین تعاریفی با الگوی سه‌وجهی فرکلاف در تعارضند و موجودیت آن را به سوال می‌کشند. چراکه همچنانکه گفتیم سه‌وجهی بودن الگوی فرکلاف، به تعریف نابسنده‌ی او از گفتمان مربوط می‌شود که گفتمان را به سطح زبان فروکاسته است. زمانیکه پژوهشگر تعریف فوکویی از گفتمان ارائه می‌دهد، الگوی سه‌وجهی فرکلاف را از اعتبار می‌اندازد. چراکه با تعریف جامع گفتمان، نیازی به وجه سوم الگوی او ندارد. از این رو شایسته است پژوهشگر اگر سراغی از الگوی روش‌شناختی فرکلاف می‌گیرد، به تعاریف او از مفاهیم گفتمان، قدرت و ایدئولوژی پایبند باشد، یا راه دیگری در پیش بگیرد. در انجام پژوهش‌هایی که نیازمند ارائه تعاریف فوکویی از قدرت و گفتمان هستیم، شاید بتوانیم از روش‌شناسی لاکلا و موف یا فان‌لیوون بهره گیریم. تحلیل فرکلاف در سطح خرد نیز می‌تواند در کنار روش‌شناسی لاکلا و موف به کار آید. عدم توجه به تفاوت الگوهایی که بر بنیان‌های متفاوتی بنا شده‌اند، سبب می‌شود پژوهشگر نتواند چارچوب بسنده‌ای را سرلوحه کار خود قرار دهد و این مسئله، اعتبار علمی پژوهش او را زیر سوال می‌برد. از این رو یکی از ضرورت‌های انجام پژوهش انتقادی گفتمانی توجه به تعاریف مفاهیم بنیادین تحلیل و تناسب آنها با الگوی روش‌شناختی انتخابی است.

**پانویس**

(1) Count Destutt de Tracy

 (2) Science of ideas

(3) False Consciousness

(4) Hegemony

(5) World view

(6) Objectivity

(7) Explanatory Critique

 (8) Critical Language Awareness

**منابع**

قهرمانی، م. (1393). ترجمه و تحلیل انتقادی گفتمان: رویکرد نشانه‌شناختی. تهران: نشر علم.

قهرمانی، م. (1395). در استعاره‌هاست که هستیم. تهران: نویسه.

Bressler, C. (1998). *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice.* Pearson Prentice Hall.

Edgar, A. & Sedgwick, P. (2002). *Cultural Theory : The Key Thinkers.* London and New York: Routledge.

Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London and New York: Routledge.

Fairclough, N. (2006). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity press.

Foucault, M. (1978). *The history of sexuality - Volume I: An Introduction*. New York: Pantheon.

Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: selected interviews and other writings*.In C, Gordon. (Eds.). New York: Pantheon.

Foucault, M. (1984). *The Foucault reader*. P, Rabinow. (Eds.). New York: Pantheon.

Freeden, M. (2003). *Ideology: A Very Short Introduction.* New York: Oxford University Press.

Gramsci, A.(2000). *The Antonio Gramsci Reader*: *Selected Writings 1916-1935*. D, Forgacs. (Eds.). New York: Pantheon.

Hawkes, D. (1996). *Ideology: the new critical idiom*. London and New York: Routledge.

Jorgensen, M. & Phillips, L. (2002). *Discourse Analysis as theory and method.* London: SAGE.

Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London and New York: Verso.

Malesevic, S. & Mackenzie, I. (2002). *Ideology after post-structuralism*. London: Pluto Press.

Mills, S. (2003). *Routledge Critical Thinker: Michel Foucault*. London and New York: Routledge.

Pennycook, A.(1994). Incommensurable Discourses. *Applied Linguistics. vol. 15.* 2:115-38.

Schaffner, C.(1996). *Discourse and Ideology*. Clevedon: Multilingual Matters.

Steven, J. J. (2006). *Routledge Critical Thinker: Antonio Gramsci*. London and New York: Routledge.

Van Dijk, T. (2008). *Discourse and power*. New York: Palgrave Macmillan.

Wodak, R. & Ludwig. C. (1999). *Challenges in changing world: Issues in Critical Discourse Analysis* .Wien: Passagen Verlag.

Wodak, R. (1989). *Language, Power and ideology: Studies in Political Discourse*. Amsterdam: John Benjamins.

Wodak, R. (2001,b). What CDA is about- a summary of its history, important concepts and its developments. In R, Wodak. & M, Meyer (Eds.). *Methods of Critical Discourse Analysis.* (pp.1-13). London: Sage.

Wodak, R. (2007). What is critical discourse analysis? In R, Wodak Conversation with Gavin Kendall, in Forum: Qualitative social research; volume 8, no, 2 art. 29-may