

بررسی تحلیلی‌های نظری در مطالعات اسلام‌گرایی

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۲۶

تاریخ تأیید: ۹۵/۳/۱۱

غلام‌رضا بهروزی‌لک*

بررسی تحلیلی‌های نظری در مطالعات اسلام‌گرایی

مسئله نوشتار حاضر بررسی تحلیلی رویکردهای مختلف در مطالعات اسلام‌گرایی است. رویکردهای مطالعات اسلام‌گرایی در دو دسته اصلی قابل طبقه‌بندی هستند: الف) مطالعات کلاسیک/مدرن؛ ب) مطالعات پسامدرن. مطالعات کلاسیک/مدرن بیشتر از منظرهای اندیشه شناختی، تاریخی و جامعه‌شناختی این مسئله را بررسی کرده‌اند؛ در مقابل، مطالعات پسامدرن بر اساس اصل سازنده‌گرایی اجتماعی، با اصالت دادن به شرایط اجتماعی شکل‌گیری پدیده‌ها، اسلام‌گرایی را عمدتاً محصول شرایط اجتماعی می‌دانند. در نقد و بررسی این رویکردهای مطالعاتی می‌توان گفت که غالب رویکردهای مطالعاتی کلاسیک/مدرن، به‌ویژه مطالعات جامعه‌شناختی، تحت تأثیر مبانی مدرن قرار دارند و در نتیجه جانبدارانه هستند، هرچند برخی از آنها، به‌ویژه رویکردهای اندیشه‌شناختی، قابل قبول‌اند. رویکردهای پسامدرن نیز به دلیل نسبی‌گرایی، به لحاظ مبنایی از درک اسلام‌گرایی و پیام آن باز می‌مانند.

کلیدواژه‌گان: اسلام‌گرایی، مطالعات اسلام‌گرایی، تحلیل‌های نظری، بررسی انتقادی.

* دانشیار علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.

درآمد

اسلام‌گرایی و تحولات آن در دو سده اخیر، به‌ویژه در دو دهه گذشته، در جهان اسلام اهمیت بسیاری یافته و عرصه جهانی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. اهمیت این پدیده باعث طرح مباحث علمی گسترده‌ای درباره ماهیت و چیستی اسلام‌گرایی و علل ظهور آن شده است.

اهمیت‌یابی اسلام‌گرایی در جهان اسلام، متفاوت از عرصه جهانی آن بوده است. جهان اسلام، اسلام‌گرایی را پدیده‌ای بومی و آن را بازگشت به هویت گذشته اسلامی خویش می‌داند؛ اما در جهان غرب، اسلام‌گرایی پدیده‌ای مخوف و ترسناک است که از برخی منظرها تهدیدی جدید برای تمدن غربی و جایگزین خطر بلوک شرق محسوب می‌شود. از این رو، ظهور و گسترش اسلام‌گرایی در چند دهه اخیر باعث نگرانی‌های گسترده غرب در قبال ظهور اسلام‌گرایی شده است. در دیدگاهی دیگر و با نگرشی شرق‌شناسانه، اسلام‌گرایی پدیده‌ای ارتجاعی - انحرافی تفسیر می‌شود که مانع از پیشرفت و ترقی جهان اسلام است. در چنین فضایی، رهیافت‌های مطالعاتی درباره اسلام‌گرایی نیز بیشتر متأثر از نگرش نوسازی غربی خواهد بود که نتیجه این تأثیر، ترسیم سرانجامی نافرجام و شکست‌آمیز برای اسلام‌گرایی است.

این نگرش‌ها و پیش‌بینی‌ها از شیوه تحلیل اسلام‌گرایی نشئت می‌گیرد. بنابراین سؤالات اصلی بحث، اینها هستند: اسلام‌گرایی چیست و مدلول آن کدام است؟ آیا اتفاق نظری در معنای اسلام‌گرایی وجود دارد؟ چگونه می‌توان اسلام‌گرایی را مطالعه کرد؟ چه رهیافت‌هایی برای مطالعه و تبیین اسلام‌گرایی به کار گرفته شده است؟ در این نوشتار سعی خواهد شد مطالعات صورت گرفته از دو منظر تحلیل مفهومی و تحلیل نظری بررسی شوند و ضمن مفهوم‌شناسی اسلام‌گرایی، اجمالی از رهیافت‌های مطالعاتی مختلف در باب اسلام‌گرایی ارائه شود.

۱. تحلیل‌های مفهومی اسلام‌گرایی

مراد از تحلیل‌های مفهومی، چگونگی مفهوم‌پردازی پدیده حرکت اسلامی در مطالعات است. مفهوم‌پردازی عنصری کلیدی در مطالعه پدیده‌های سیاسی است. فرایند مفهوم‌پردازی تلاشی است برای معنایابی و تعبیرسازی از پدیده‌های عینی. در مطالعات اسلامی این امر تحت عنوان «مبادی تصوری تحقیق» بحث می‌شود. چند مفهوم متعارف مطرح در این زمینه عبارت‌اند از:



۱-۱. اسلام سیاسی

«اسلام سیاسی» نشانه‌ای^۱ است که به همراه نشانه‌ها و دال‌های دیگر برای جریان‌های سیاسی اسلامی به کار رفته است. واژه‌هایی چون «بنیادگرایی اسلامی»، «بیداری اسلامی»، «رادیکالیسم اسلامی» و «اسلام‌گرایی» از جمله واژگانی هستند که کاربرد زیادی دارند. محققان جنبش‌های اسلامی از تعابیر مختلفی در بیان این پدیده استفاده کرده‌اند. در کل، به نظر می‌رسد واژگان موجود، دال‌هایی چون «اسلام‌گرایی» و «اسلام سیاسی» واژگان مناسب‌تری برای توصیف و نامگذاری کلان‌جریان اسلامی معاصر هستند.

اصطلاح «اسلام سیاسی» اصطلاحی جدید است و به دنیای مدرن تعلق دارد. پیش از غلبه و سیطره مدرنیسم غربی و سیطره آموزه سکولاریسم در جهان، چنین اصطلاحی کاربرد نداشت. بر اساس باوری سنتی، اسلام دینی جامع است که شامل مباحث سیاسی نیز می‌شود. بر اساس این، نیازی به توصیف مجدد و تقيید اسلام به قید سیاسی نیست. با تهاجم همه‌جانبه غرب به جهان اسلام و شکل‌گیری مقاومت اسلامی در برابر آن و رد آموزه‌های مدرنیسم غربی و تلاش احیاگران مسلمان برای احیای تمدن اسلامی و بازگرداندن اسلام به عرصه زندگی سیاسی، غربیان برای ناپه‌نچار و ارتجاعی نشان دادن آن از واژگانی چون «بنیادگرایی» و «رادیکالیسم اسلامی» استفاده کردند. کاربرد اصطلاح «اسلام سیاسی» نیز محصول چنین تلاشی بوده است. از دیدگاه مدرنیسم غربی دین از سیاست جدا است و هرگونه حضور و دخالت دین در عرصه سیاسی امری ناپه‌نچار، منفی و ارتجاعی خواهد بود.

گفتنی است که بار معنایی «بنیادگرایی»، «رادیکالیسم»، «اسلام‌گرایی» و «اسلام سیاسی» متفاوت است؛ مثلاً «بنیادگرایی» و «رادیکالیسم» در فرهنگ غربی بار معنایی منفی دارند؛ اما «اسلام سیاسی» و «اسلام‌گرایی» دال‌هایی به نسبت خنثی و فاقد بار منفی هستند. هرچند ریشه نخستین کاربرد واژگان «اسلام‌گرایی» و «اسلام سیاسی» مشخص نیست، اما در چند دهه اخیر اصطلاحی رایج و متعارف در جهان گشته‌اند. همچنین برخلاف دال‌های «اسلام سیاسی» و «اسلام‌گرایی»، مفاهیمی چون «بنیادگرایی» و «رادیکالیسم» بیانگر کلیت ماهیت حرکت اسلامی معاصر نیستند (رک:

(Fuller, 2003, p.X).

۱-۲. بنیادگرایی

«بنیادگرایی» واژه‌ای مبهم و نارسا است که ریشه در جهان مسیحیت غرب دارد. نخستین بار پروتستان‌های انجیلی آمریکا در دهه ۱۹۲۰ این واژه را با انتشار جزواتی با عنوان «Fundamentals» به صورت ارادی و خودخواسته به خود اطلاق کردند (Haar and Busuttill, 2003, p.3). آنان در مخالفت با اصول مدرنیسم، بازگشت به اصول مسیحی که از دیدگاه دنیای مدرن غرب سخت‌گیرانه و متعصبانه بود، را مطرح کردند (Eliade, 1987).

به تبع کاربرد اولیه بنیادگرایی در مورد پروتستان‌های انجیلی در آمریکا، دنیای مدرن غرب در مواجهه با حرکت اسلامی معاصر نیز از این واژه استفاده کرد. در نخستین کاربرد این واژه برای اسلام، تمامی اسلام‌گرایان و کل جریان اسلام‌گرایی، بنیادگرا خوانده شد. در دو سده اخیر در جهان اسلام و در مواجهه با دو چالش جدی این دوران، یعنی انحطاط و عقب‌ماندگی داخلی و تهاجم غربی، چند جریان کلی شکل گرفته است که جریان اسلامی یکی از آنها است. جریان نخست با رویگردانی از گذشته اسلامی و با مشاهده پیشرفت‌های مادی و تمدنی غرب، راه چاره را در پیروی از غرب می‌جوید. این جریان خود به دو دسته غربگرا و غربزده تقسیم می‌شود. غربزدگان صرفاً به ظواهر تمدنی غرب دل بسته‌اند و از درک تحولات درونی آن کاملاً غافل‌اند؛ اما غربگرایان به شیوه‌ای متفاوت مبنای فکری و تمدنی غرب را مد نظر قرار می‌دهند. شاخصه کلی این جریان، هم غربگرایی و هم غربزدگی، رد سنت و اعتقاد به ضرورت پیروی از روش و شیوه غرب است. همچنین از نظر این جریان سنت اسلامی هیچ نکته روشنی ندارد و ضروری است در فرایند نوسازی در آن تجدید نظر شود.

جریان سیاسی و فکری دوم، جریان بازگشت به سنت ماقبل اسلامی و قومی - ملی است. این جریان راه‌حل را فاصله‌گیری از گذشته اسلامی می‌داند و حتی در مواردی تجربه‌های تلخ گذشته را معلول حاکمیت اسلام می‌داند. اینان باستانگرا نیز نامیده می‌شوند. نمایندگان این جریان به احیای سنت‌های ماقبل اسلامی در جهان اسلام می‌پردازند. دو نمونه بارز از این تفکر را می‌توان در ایران (رک: بیگدلو، ۱۳۸۰) و مصر مشاهده کرد. به دلیل وجود تمدن‌های بزرگ قبل از اسلام در این دو منطقه، آنان در صد احیای میراث بومی کهن هستند. این جریان با امواج ملی‌گرایی که محصول دوران مدرن



است، خود را همراه ساخته و در قالب جدید ملی‌گرایی سنتی بروز کرده است. پان‌عربسیم ناصری در مصر، جنبش بعث در سوریه و عراق و احیای جشن‌های ۲۵۰۰ ساله در ایران توسط پهلوی، نمونه‌های بارز صورت‌های دولتی این جریان‌اند.

جریان سوم همان جریان اسلام‌گرایی است که برخی آن را با برچسب بنیادگرایی دینی بیان می‌کنند (موثقی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۰). این جریان در صدد احیای اسلام است و با رد غرب و آموزه‌های مدرن آن، بر سنت و گذشته اسلامی تأکید می‌کند. این جریان خود بر اساس جریانات فکری درونی جهان اسلام به دو دسته تقسیم می‌شود؛ دسته نخست به جریان عقل‌گرای دوره اسلامی که عمدتاً در اهل حدیث، حنبلی‌گری و اشعری‌گری ریشه دارد، تعلق دارد. این گروه هر گونه امر جدید را نفی می‌کنند. مهم‌ترین نماینده این جریان را که با نام کلی سلفی‌گری شناخته می‌شود، می‌توان محمد بن عبدالوهاب و جنبش وهابی‌گری دانست. مکتب «دیوبند» نیز به گونه‌ای دیگر جزو همین گروه است. دسته دوم به جریان عقل‌گرای دوره اسلامی، یعنی جریان عدلیه و فلاسفه، تعلق دارد و در مواجهه با پدیده‌های جدید به برخورد گزینشی دست می‌زد و با تطبیق برخی از این دستاوردها با اصول تفکر اسلامی آنها را انتخاب می‌کند. مهم‌ترین نمایندگان این جریان را می‌توان سید جمال الدین اسدآبادی، عبده، آخوند خراسانی، نائینی و امام خمینی (ره) دانست. تعارض عمده این جریان با مدرنیسم غربی در محوریت دادن به دین و آموزه‌های دینی است. از نظر غرب هر جریانی که از بازگشت دین به عرصه سیاسی سخن بگوید، بنیادگرا محسوب می‌شود؛ برای نمونه، هر ایر دکمچیان در مطالعه خود در باره جنبش‌های معاصر اسلامی از این برچسب استفاده کرده است. در مطالعه وی کل جریان اسلام‌گرایی معاصر بنیادگرا است. چنین کاربردی از بنیادگرایی در مورد جریان اسلام‌گرایی، در غرب رایج است (برای نمونه رک: Tibbi, 1998).

بنیادگرا خواندن جریان اسلامی معاصر بازتاب ذهنیت غربی است؛ چنان‌که بابی سعید نشان داده است که شاخص‌هایی چون ایجاد محدودیت بر زنان، یا ادعای دسترسی انحصاری به حقیقت و تلفیق دین و سیاست که به عنوان شاخص‌های بنیادگرایی مطرح شده‌اند، مخدوش هستند (سعید، ۱۳۷۹، ص ۱۰-۱۷). معیار نخست به حکومتداری^۱ بر

1. Governmentality.



می‌گردد؛ چراکه محدودیت بر زنان در جوامع نوگرا نیز وجود دارد. در شاخص دوم، غرب نیز همانند اسلام‌گرایان مدعی است که به حقیقت دست یافته، در نتیجه معیارهای خویش را به دیگران تحمیل می‌کند و از آنان می‌خواهد به شیوه غربی زندگی کنند. نمود بارز این تفکر را می‌توان در نظریه‌های نوسازی مشاهده کرد (رک: بدیع، ۱۳۷۹؛ سو، ۱۳۷۸). معیار سوم نیز صرفاً معیار مدرنیسم غربی است که بر اساس اصل سکولاریسم، مدعی لزوم جدایی دین از سیاست شده است. بر اساس این، نمی‌توان دال بنیادگرایی را فارغ از ذهنیت غربی به کار برد؛ از این رو، بنیادگرایی واژه‌ای ایدئولوژیک و جانبدارانه است.

کاربرد دیگر بنیادگرایی، چنان‌که گذشت، اطلاق آن بر جریان عقل‌گریز و متصلب اسلام‌گرایی است. از این منظر، جریان اسلام‌گرایی به دو شاخه بینادگرا و رادیکال تقسیم می‌شود. مصداق بارز جریان بنیادگرایی در عصر حاضر همان جریان وهابیت است که با الهام از جریان حنبلی و آموزه‌های ابن تیمیه، در دو سده اخیر، در جهان اسلام ظهور کرده و بسیاری از جریان‌های سیاسی - فکری جهان اسلام را تحت تأثیر قرار داده است. در چنین اطلاقی بنیادگرایی با عقل‌گریزی و رد مطلق هر امر جدید و در نتیجه رد کل آموزه‌های دنیای مدرن شناسایی می‌شود. ظهور مرموز جریان‌هایی مثل طالبان و القاعده در دو دهه اخیر - که توسط غرب به عنوان چهره کلی اسلام ارائه شده - چنین چهره‌ای را از اسلام سیاسی و اسلام‌گرایان برجسته کرده است. حتی می‌توان گفت تحت تأثیر چنین القائاتی است که شناخت غرب از اسلام‌گرایان، به رغم اطلاق آن بر تمامی جریان‌های اسلامی، عمدتاً معطوف به این جریان است.

سید احمد موثقی در تحلیل و طبقه‌بندی جنبش‌های اسلامی، بنیادگرایی را در برابر رادیکالیسم اسلامی به کار برده است (موثقی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۳-۱۱۰). جریان رادیکالیسم از نظر وی جریان عقلگرا را در بر می‌گیرد و مهم‌ترین نماینده آن در دوره معاصر سید جمال الدین اسدآبادی است. البته چنین کاربردی در دیگر متون رایج نیست و رادیکالیسم عمدتاً ناظر بر کنش سیاسی اسلام انقلابی است. کاربرد دوم بنیادگرایی نیز گرفتار به همان کاستی‌های قبلی است.

رادیکالیسم اسلامی نام دیگری است که در مورد اسلام‌گرایی معاصر به کار رفته است. نمونه آن را در دیدگاه موثقی می‌یابیم. این نامگذاری نیز از منظر ذهنیت غربی به طرفداران دخالت ارزش‌های دینی در عرصه سیاسی نگاه می‌کند و دچار همان مشکل مفهوم بنیادگرایی است. همچنین این نامگذاری به لحاظ ابهام در کاربرد وصفی واژه

رادیکالیسم در توصیف اندیشه یا عمل سیاسی نامناسب است. رادیکالیسم عمدتاً صفتی است که برای توصیف کنش سیاسی به کار می‌رود و در مواردی نیز به عنوان صفت اندیشه و تفکر به کار رفته است. بنابراین برای هر تفکری می‌توان گرایش معتدل و رادیکال را بر اساس چگونگی کنش سیاسی طرفداران آن اندیشه مطرح کرد (بشیریه، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹-۳۰۰).

برای تمایزگذاری جریان‌های درونی اسلام‌گرایی معاصر بهتر است از واژگانی بومی - اسلامی استفاده شود و بر اساس تاریخ گذشته اسلامی آنها را نامگذاری کرد.

۱-۳. اسلام‌گرایی

با توجه به ابهامات و نقصان‌هایی که در واژگانی چون «بنیادگرایی» و «رادیکالیسم» وجود دارد، می‌توان از واژگان خنثی و غیرجانبدارانه‌ای چون «اسلام‌گرایی» و «اسلام سیاسی» در توصیف جریان اسلامی معاصر استفاده کرد (سعید، ۱۳۷۹، ص ۲۰). این واژگان کلیت جریان اسلامی را در بر می‌گیرند (Fuller, 2003, p.xi-xv) و برای توصیف جریان‌های فرعی آن باید از واژگان مناسبی استفاده کرد. راشد الغنوشی، نظریه‌پرداز اسلام‌گرای تونس، وجه دیگری را برای برتری کاربرد اسلام‌گرایی مطرح کرده است. از نظر وی وجه برتری اسلام‌گرایی در دلالت آن بر بعد تمدنی و حضاری اسلام‌گرایی است. در چنین تعریفی اساس ساختن تمدن بر طبق اصول اسلامی است؛ در نتیجه شامل تمامی جریان‌های اسلام‌گرا می‌شود؛

همانا توصیف به اسلامی صفت حضاری بوده و بیش از یک وصف اعتقادی یا فقهی است... در نتیجه شامل تمامی کسانی می‌شود که در صدد ساختن انسان، جامعه و تمدن بر اساس معیارهای اسلامی طبق برداشت خویش و با وسایل مختلف هستند (الدرویش، ۱۹۹۳، ص ۱۵-۱۶).

در جهان عرب، طبق گزارش حیدر ابراهیم علی، دو واژه «الاسلامیه» و «الاسلامویه» علاوه بر دیگر واژگان، کاربرد یافته‌اند. هرچند واژگان دیگری چون «الاصولیه» و «التطرف» معادل بنیادگرایی و رادیکالیسم به کار رفته است؛ اما دو واژه نخست معادل اسلام‌گرایی در فارسی و Islamism در انگلیسی هستند. تفاوتی که او برای کاربرد این واژه‌ها مطرح کرده، مهم است. در حالی که «الاسلامیه» دلالت بر جریان فکری - سیاسی دارد، «الاسلامویه» بیشتر ناظر بر عمل سیاسی است (ابراهیم علی، ۱۹۹۹، ص ۳۲-۳۳).



۲. الگوهای تحلیلی مطالعات اسلام‌گرایی

تحلیل نظری، رویکرد و منظری است که در فرایند مطالعه و تحقیق یک موضوع مطالعه و بررسی می‌شود. گاه از این امر به چارچوب نظری تحقیق تعبیر می‌شود. برخی معتقدند چارچوب نظری یعنی شیوه خاصی از نگرستن به زندگی انسان که طی آن، فرض‌های خاصی درباره ماهیت واقعیت اجتماعی (روابط اجتماعی) عرضه می‌شود (بسی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۸). برخی دیگر آن را عینکی برای نگرستن و تفسیر کردن حوادث در جهان اجتماعی تفسیر کرده‌اند (ترنر، ۱۳۷۸، ص ۵۱). در فرهنگ علوم اجتماعی نیز این اصطلاح با عنوان چارچوب مرجع یا چارچوب داوری، این‌گونه تعریف شده است:

اصطلاحی فنی در روش‌شناسی است که به مجموعه‌ای از مفروضات بنیادی لازم برای محدود و معین کردن موضوع یا مضمون یک علم یا یک نظریه دلالت می‌کند (گولد، ۱۳۸۴، ص ۳۳۶).

در مطالعه پدیده اسلام‌گرایی و حرکت‌های اسلامی معاصر و امور مربوط به آنها چارچوب‌های نظری مختلفی استفاده شده است. در این مطالعات، به تبع رهیافت مطالعاتی به کار گرفته شده در آنها و دیدگاه‌های مختلف درباره چیستی و ماهیت این پدیده یا گاه با طبقه‌بندی گونه‌های مختلف حرکت اسلامی، از برچسب‌ها و عناوین مختلفی نظیر اسلام سیاسی، اسلام‌گرایی، رادیکالیسم اسلامی، بنیادگرایی و اصول‌گرایی اسلامی استفاده شده است؛ اما می‌توان دو واژه اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی را در معنای کلان بر تمامی حرکت‌ها و جریان‌های اسلامی که در صدد احیای اسلام در عرصه سیاسی هستند، اطلاق نمود و آنها را به یک معنا به کار برد. در نخستین قدم می‌توان این رهیافت‌ها را به لحاظ ماهیت دانش به دو دوره کلاسیک و مطالعات مبتنی بر چرخش پسامدرن طبقه‌بندی کرد. عمده مطالعات کلاسیک اسلام‌گرایی به مطالعات دوران مدرن و عمدتاً تا اواخر دهه ۱۹۸۰ بر می‌گردند؛ اما با تحول در دانش مدرن غربی و شکل‌گیری پسامدرن، ماهیت مطالعات اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی نیز متحول شده است.

۲-۱. مطالعات کلاسیک / مدرن

مطالعات کلاسیک بر اساس تمرکز بر بعد اندیشه، تمرکز بر بعد کنش سیاسی - اجتماعی و ترکیب این دو نگاه، اسلام‌گرایی را بررسی کرده‌اند.

۲-۱-۱. ابعاد اندیشه‌شناختی اسلام‌گرایی

این دست مطالعات بیشتر بر بعد اندیشه‌ای اسلام‌گرایی تمرکز دارند. برخی از مطالعات

سعی کرده‌اند صرفاً از این منظر به تحلیل اسلام‌گرایی معاصر پردازند؛ بنابراین به تحلیل ماهیت اندیشه‌ها و دیدگاه‌های رهبران و نظریه‌پردازان آن پرداخته‌اند. در این نوع مطالعات، اسلام‌گرایی یک کنش سیاسی تلقی نشده است و اندیشه‌ها و آرای نظریه‌پردازان اسلام‌گرایی مورد توجه قرار گرفته است. این نوع مطالعه از سنخ مطالعات اندیشه سیاسی است و بر ساختار و گونه‌شناسی اندیشه، نظریه سیاسی، ریشه‌ها و تبار اسلام‌گرایی متمرکز می‌شود. نمونه بارز این مطالعات را می‌توان در کارهای حیدر ابراهیم علی و عشماوی مشاهده کرد.

حیدر ابراهیم علی در *التيارات الاسلاميه وقصيه الديمقراطيه*، از منظر اندیشه‌شناسی به بررسی جریان‌ات و جنبش‌های اسلامی معاصر پرداخته است. او در این اثر با تمرکز بر مسئله دموکراسی، دیدگاه‌های جریان‌های عمده اسلامی معاصر در جهان عرب را درباره اسلام‌گرایی بررسی کرده است. ابراهیم علی با تفکیک حرکت اسلامی به مثابه یک عمل جمعی سیاسی - اجتماعی یا الاسلامویه و حرکت اسلامی به مثابه یک جریان سیاسی - فکری یا الاسلامیه، بیشتر بر بعد دوم حرکت‌های اسلامی معاصر متمرکز شده است. او با تمسک به مفهوم بحران در نظریه دکمجان، جنبش اسلامی را در مواجهه با بحران پیش‌روی خود بررسی می‌کند (ابراهیم علی، ۱۹۹۹، ص ۳۴-۳۷).

کار محمد سعید العشماوی نیز در سنخ اندیشه‌شناسی اسلام سیاسی قرار دارد. او ابتدا به نقد پیوند دین و سیاست پرداخته است و از اسلام سیاسی به دلیل تبدیل دین به ایدئولوژی نقد می‌کند. از نظر وی:

از دهه دوم قرن بیستم در جهان اسلام مفهومی از اسلام پیدا شده است که قبلاً در عصر خوارچ نیز وجود داشته است و ما به منظور تعریف هویت و تمیز آن از اسلام نورانی، آن را اسلام سیاسی خوانده‌ایم. اسلام سیاسی با سه ویژگی اصلی آن قابل شناسایی است:
- تأکید بر اینکه سیاست جزئی از اسلام است و اینکه عمل سیاسی بر هر مسلمانی واجب است؛

- ادعای اینکه جماعت ایشان (و هر جماعتی که از ایشان متأثر است) جماعت مسلمان هستند و آنچه آنها می‌گویند اسلام صحیح است و کسی که از آنها نیست خارج از اسلام بوده و حتی مهدور الدم می‌باشند؛

- تعدی و تجاوز و قتل به نام جهاد (العشماوی، ۱۴۱۶، ص ۲۹۷-۲۹۸).

ویژگی‌های سه‌گانه‌ای که عشماوی برای اسلام سیاسی مطرح ساخته است با ویژگی‌های بنیادگرایی که دیویس و ساگال مطرح کرده‌اند و بابت سعید به نقد و بررسی

آنها پرداخته است، شباهت زیادی دارد. به هر حال العشماوی همانند علی عبد الرزاق در اوایل قرن بیستم، به نقد سیاست دینی و اسلام سیاسی پرداخت و اندیشه‌ها و آرای آنها را بر اساس یک نوع مطالعه اندیشه‌شناختی بررسی کرد. هرچند در اینجا فرصتی برای نقد و بررسی آراء و دیدگاه‌های العشماوی وجود ندارد، اما در کل می‌توان در دیدگاه‌های وی نوعی پیش‌فرض گرفتن نگرش‌های مدرن غربی را در ارزیابی اصول تفکر اسلام سیاسی مشاهده کرد.

صبغة غالب کار سید احمد موثقی در کتاب جنبش‌های اسلامی معاصر را نیز می‌توان در ردیف مطالعات اندیشه‌شناسی قرار داد. البته او علاوه بر اندیشه‌شناسی، وارد ابعاد جامعه‌شناختی حرکت اسلامی معاصر نیز شده و به توضیح زمینه‌های ظهور، فرایند و سرانجام حرکت‌های اسلامی پرداخته است. از این رو، مطالعه وی به مطالعات ترکیبی نزدیک می‌شود. وی در فصل نخست به ریشه‌یابی سیاسی - اجتماعی بحران جوامع اسلامی معاصر پرداخته است و پس از گونه‌شناسی جنبش‌های اسلامی در دو گونه بنیادگرایی و رادیکالیسم اسلامی در فصل دوم، بقیه اثر خود را به بررسی موردی حرکت‌های اسلامی اختصاص داده است.

۲-۱-۲. ابعاد جامعه‌شناختی اسلام‌گرایی

گونه دوم مطالعات کلاسیک اسلام‌گرایی، از منظر جامعه‌شناختی به بررسی اسلام‌گرایی معاصر به عنوان یک کنش یا جنبش سیاسی - اجتماعی می‌پردازد. در این گونه، زمینه‌های شکل‌گیری، فرایند و تحولات اسلام‌گرایی مورد توجه و مطالعه قرار می‌گیرد. البته، چنان‌که خواهد آمد، با توجه به نگرش‌ها و مکاتب مختلف جامعه‌شناسی سیاسی، چارچوب‌ها و رهیافت‌های مختلفی از منظر جامعه‌شناسی سیاسی درباره اسلام‌گرایی معاصر ارائه شده است. در اینجا اسلام سیاسی در قالب گروه‌ها و سازمان‌های سیاسی - اجتماعی بررسی و معمولاً به نقش بحران‌های سیاسی - اجتماعی و اقتصادی در ظهور اسلام‌گرایی توجه شده است.

مطالعه هرایر دکمچیان را می‌توان از سنخ مطالعات جامعه‌شناختی دانست. او سعی کرده است با الهام از ابن‌خلدون و ارائه الگوی دُوری و تأکید بر ویژگی بازگشت‌پذیری حرکت‌های اسلامی در طول تاریخ اسلام، ادوار ظهور جنبش‌های اعتراضی را در تاریخ اسلام برجسته سازد (دکمچیان، ۱۳۷۷، ص ۳۱-۳۱). بحران‌های جامعه اسلامی و واکنش جنبش‌های اسلامی به آنها، نقشی کلیدی در تحلیل وی دارد. به نظر او جنبش اسلامی



معاصر نتیجه رویارویی جوامع اسلامی با بحران جدید ناشی از تهاجم آموزه‌های غربی است:

اسلام به طور موفقیت‌آمیزی در برابر منزوی شدن و در خود فرو رفتن که در غرب بر مسیحیت تحمیل شد مقاومت کرده است و همین مقاومت علت اصلی کشاکش مداوم میان دین و دولت در جهان اسلام بوده است (همان، ص ۲۳).

او با تلفیق عناصری از جامعه‌شناسی تضاد طبقاتی مارکسیستی، نظریه کاریزماتیک وبر و نظریه بحران اسپریگنز و دیگر مطالعات، به تعبیر خود بر اساس «دیدگاه بومی» (همان، ص ۲۹)، چارچوبی مفهومی برای مطالعه خود ارائه می‌کند. در نگاه وی جنبش بنیادگرایی اسلامی همچون پدیده‌ای دُوری در نظر گرفته شده است که به عنوان پاسخی به بحران اجتماعی حاد و فراگیر رخ می‌دهد (همان، ص ۲۶). او سعی کرده است ویژگی‌های محیط بحران، پاسخ‌های بنیادگرایانه و نیز واکنش حکومت‌های دولت‌های اسلامی را در چارچوب مفهومی خود مطالعه کند.

دکمجیان صرفاً بر ویژگی‌های محیط بحران توجه کرده است و هرگز در صدد تحلیل چگونگی تعامل اسلام‌گرایی با مدرنیسم غربی نیست. آیا جنبش‌های اسلامی در مواجهه با مدرنیسم قادر به بازسازی هویت اسلامی بوده‌اند یا خیر؟ ساختار فکری و اندیشه‌ای اسلام‌گرایی چیست؟ آیا جنبش‌های اسلامی امری پایدار هستند یا خیر؟ اینها پرسش‌هایی هستند که در بحث دکمجیان پاسخ مناسبی نمی‌یابند. تمامی اهتمام دکمجیان این است که صرفاً رابطه جنبش اسلامی را با محیط بحران نشان دهد.

مطالعه دیگر در این باب مطالعات کار الیویه روآ است. روآ سعی کرده است تجربه اسلام سیاسی و چگونگی ظهور و شکست آن را بررسی کند. او از منظر نوسازی به ظهور اسلام سیاسی می‌پردازد. روآ نسبت به دکمجیان همدلی کمتری با اسلام سیاسی دارد و آن را امری گذرا و مقطعی می‌داند. او اسلام‌گرایی را به عالمان سنتی یا بنیادگرایان، اسلام سیاسی و بنیادگرایان جدید (روآ، ۱۳۷۸، ص ۲۱، ۳۵ و ۶۰) تقسیم کرده است. او با تمرکز بر گونه فعال و مبارز آن که آن را اسلام سیاسی می‌خواند، ظهور اسلام‌گرایان را در تحلیل جامعه‌شناسی جامعه اسلامی محصول بحران اقتصادی - اجتماعی دولت‌های خاورمیانه می‌داند که از ازدیاد نفوس، سرازیر شدن جمعیت روستایی به شهرها و عواملی دیگر ناشی شده است (همان، ص ۵۸-۵۹). در چنین فضایی تحصیلکردگان جامعه که خود خاستگاه اجتماعی اسلام‌گرایان هستند، از دسترسی به شأن اجتماعی مناسب محروم و



دچار بحران و احساس بی‌اهمیتی و بی‌ارزشی می‌شوند. این گروه در واکنش به بحران محیط خود از اسلحه ایدئولوژی استفاده می‌کنند و خلأ موجود را با ایدئولوژی‌زدگی پر می‌کنند و با ایدئولوژیک ساختن شرایط خود، رؤیای انقلاب و دولت قوی مرکزی می‌بینند (همان، ص ۵۹). از دیدگاه روآ ظهور گرایش‌های سوسیالیستی در جامعه و با شکست، آن

گرایش تحصیلکردگان به ایدئولوژی اسلامی از چنین منطقی نشئت می‌گیرد. از نظر روآ مهم آن است که جریان‌های اسلام سیاسی نمی‌توانند بدیل مناسبی برای تجدید از شریعت اسلامی ارائه کنند، در نتیجه محکوم به شکست می‌گردند (همان، ص ۲۳). نتیجه‌گیری روآ آن است که اسلام‌گرایی ناخواسته جامعه را به سوی غیرمذهبی شدن و سکولاریسم می‌کشاند؛ زیرا راهی که اسلام‌گرایی در پیش می‌گیرد سرانجام به سیاست مطلق [یا عرفی] می‌انجامد (همان، ص ۱۱۲).

از توضیح اجمالی مطالعات روآ به دست می‌آید که به نظر او فرایند تحول جوامع، به سوی نوسازی غربی است و شرایط بحران اقتصادی - سیاسی دوران گذار منجر به ظهور جریان‌های اعتراضی مثل اسلام سیاسی شده است و سرانجام آنها نیز محکوم به شکست است.

مطالعات هشام شرابی را نیز می‌توان گونه‌ای از مطالعات جامعه‌شناختی درباره اسلام‌گرایی دانست. شرابی سعی کرده است با الهام از جامعه‌شناسی وبری در گونه‌شناسی جوامع سنتی، از الگوی جامعه پدرسالار در تحلیل وضعیت جوامع اسلامی عرب بهره گیرد. هر چند تمرکز اصلی مطالعاتی وی، کلیت وضعیت سیاسی - اجتماعی جهان عرب معاصر است، اما در ضمن آن نقش سیاسی - اجتماعی بنیادگرایی اسلامی را نیز در این جامعه بررسی کرده است. در مطالعات وی بنیادگرایی در قالب جدید ائتلاف یافته با خرده بورژوازی، برجسته شده است. از نظر او این نوع بنیادگرایی با خرده بورژوازی سرخورده و از خودبیگانه، پیوند خورده و در نهایت با کنار زدن بنیادگرایی سنتگرا و اصلاح‌طلبی اسلامی - در شرایط بحران هویت دوران انتقال به وضعیت مدرن، دموکراسی سکولار و سکولاریسم آزادی‌بخش - در جهان عرب غلبه یافته است (شرابی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴).

نتیجه‌ای که شرابی در کتاب پدرسالاری جدید می‌گیرد، شیوه تجدید حیات رادیکال دموکراتیک انتقادی و چالشگر با تقدم گروه انقلابی جنبش زنان است (همان،

ص ۲۴۱-۲۴۴).

چنان که از این نتیجه‌گیری برمی‌آید، شرابی نیز همانند روآ از منظر مدرنیسم غربی به جریان اسلام‌گرایی معاصر می‌نگرد. از نظر او اسلام‌گرایی در جهان عرب با گذر از مرحله انتقالی به وضع مدرن جایگاه خود را از دست خواهد داد و نظام دموکراسی سکولار جای آن را خواهد گرفت. نکته عمده جامعه‌شناختی در تحلیل شرابی ظهور و غلبه بنیادگرایی پدرسالار اسلامی در شرایط سیاسی - اجتماعی انتقال به وضع مدرن است که با سرخوردگی خرده بورژوازی و پناه گرفتن آنها در شعارهای بنیادگرایی اسلامی شکل گرفته است.

مطالعه جامعه‌شناختی دیگر در زمینه اسلام‌گرایی مطالعات کار مانوئل کاستلز (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲) است. کاستلز سعی کرده است ظهور جریانات بنیادگرایی دینی، از جمله بنیادگرایی اسلامی را بر اساس الگوی برگرفته از نظریه جنبش اجتماعی آلن تورن (رک: نش، ۱۳۷۸؛ پورتا و دیانی، ۱۳۸۳) و با محور قرار دادن مسئله هویت، بررسی کند. کاستلز که به بررسی پدیده بنیادگرایی دینی در عصر جامعه شبکه‌ای یا جهانی شدن می‌پردازد، با الهام از نظریه جنبش‌های جدید اجتماعی آلن تورن بر اساس سه محور هویت، دشمن و مدل اجتماعی بدیل جنبش، بنیادگرایی دینی را تحلیل می‌کند (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۰).

کاستلز کار خود را بر چگونگی ساخت اجتماعی هویت مبتنی ساخته است و سه گونه هویت را شناسایی می‌کند؛ الف) هویت مشروعیت‌بخش: هویت نیروی اجتماعی مسلط است و جامعه مدنی ایجاد می‌کند. ب) هویت مقاومت: منجر به ایجاد جماعت‌ها یا اجتماعات می‌شود و تجلی مقاومت در برابر سلطه حاکم است. این هویت‌ها نمونه‌ای از چیزی است که او حذف‌کنندگان به دست حذف‌شدگان می‌نامد. ج) هویت برنامه دار: به ایجاد سوژه (فاعل) می‌انجامد و هویت بدیل برای هویت مسلط تلقی می‌شود (همان، ص ۲۴-۲۶). نتیجه تحلیل جامعه‌شناختی اسلام‌گرایی در مطالعات کاستلز، تقابل هویت اسلامی با هویت مسلط غربی است که در عصر جهانی‌شدن بروز بیشتری یافته است. کاستلز به خوبی شرایط ظهور اسلام‌گرایی را در عرصه جهانی توضیح می‌دهد؛ اما چگونگی فرایند ظهور آن در عرصه ملی یا جهان اسلام را بررسی نکرده است.

تحلیل حمیدرضا جلالی‌پور درباره حرکت جمعی جنبش اصلاحی دوم خرداد در ایران نیز نوعی تحلیل مبتنی بر نظریه جنبش‌های جدید اجتماعی است (رک: جلالی‌پور،



۱۳۸۱). جلایی‌پور سعی کرده است در تحلیل جنبش دوم خرداد از نظریه‌های جنبش‌های جدید اجتماعی استفاده کند. او معتقد است جنبش دوم خرداد جنبشی دولایه‌ای است؛ لایه اول آن از سنخ جنبش‌های کلاسیک است که به مبارزه با ساختار قدرت سیاسی در جامعه و مطالبات سیاسی مردم از دولت مربوط می‌شود؛ لایه دوم آن به جنبش‌های جدید اجتماعی برمی‌گردد که حوزه مقاومت فرهنگی و اجتماعی است. از نظر وی جنبش دوم خرداد دومین جنبش کلان در جامعه کنونی ایران است. به نظر او نخستین جنبش کلان در ایران انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ بود؛ اما به دلیل معضلات اساسی که با پایان جنگ و فوت امام خمینی پیش‌روی این جنبش قرار گرفت (همان، ص ۳۸)، جنبش دوم خرداد با اهداف اصلاحی رخ نمود. در تحلیل او، در ضمن جنبش کلان دوم خرداد، نه جنبش خرد اجتماعی نیز وجود دارد.

کار جلایی‌پور جزو معدود مطالعاتی است که از منظری نظری و روشمند به مطالعه تحولات سیاسی - اجتماعی جمهوری اسلامی در ایران پرداخته‌اند؛ به‌ویژه از منظر جامعه‌شناسی جنبش‌های جدید اجتماعی، آن را می‌توان تنها کار انجام شده دانست. البته به نظر می‌رسد چارچوب جنبش‌های جدید اجتماعی تمایزاتی با جنبش‌های اسلامی معاصر دارد و از این جهت در کاربرد آن در حرکت‌های اسلامی باید به این تفاوت‌ها توجه کرد.^۱

به رغم آنکه جنبش اصلاحات در جامعه ایران یک جریان اسلامی تلقی می‌شود و رهبران آن بر وفاداری و پایبندی آن به اصول حرکت اسلامی معتقدند (رک: خاتمی، ۱۳۸۳)، بُعد اسلامی جنبش اصلاحات در کار جلایی‌پور کم‌رنگ شده است. اگر کانون محوری اسلام‌گرایی را، قرار گرفتن اسلام در کانون هویت و عمل سیاسی بدانیم، بدون تردید رهبران جنبش اصلاحات در ایران با تمسک به آموزه‌های اسلامی و تفاسیر خویش از اسلام و با تمسک به آموزه‌های سیاسی امام خمینی این جنبش را آغاز کردند. بنابراین لازم است در مطالعه چنین پدیده‌ای، ابعاد تفکر اسلامی نیز مورد توجه قرار گیرد. در همین راستا، سعید زاهد نیز سعی کرده است با بهره‌گیری از رهیافت جنبش‌های

۱. به نظر نگارنده جنبش‌های جدید اجتماعی با جنبش‌های اسلامی تفاوت‌هایی دارند که حائز اهمیت است (رک: بهروزلک، ۱۳۸۰).

جدید اجتماعی، جنبش‌های اجتماعی معاصر ایران را بررسی کند. حمید احمدی نیز در مقاله‌ای با عنوان «آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه» به ارائه یک چارچوب تحلیلی در مورد اسلام‌گرایی معاصر پرداخته است. وی با بررسی اجمالی نظریه‌های کنش جمعی، الگوی جدیدی را از منظر جامعه‌شناختی برای بررسی اسلام‌گرایی ارائه داده است. اساس الگوی او بر شناسایی عوامل تسهیل‌کننده و عوامل کنترل‌کننده یا محدودکننده کنش خشونت‌آمیز استوار است. احمدی نظام عقیدتی اسلامی را علت عمده شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی که در صدد تشکیل حکومت اسلامی هستند، دانسته است. این امر اسلام‌گرایان را متعهد می‌سازد تا برای تحقق حکومت دینی تلاش کنند. این اصول عقیدتی اهداف سیاسی خاصی را برای اسلام‌گرایان تعیین می‌کند که آنان را رو در روی نظام‌های سیاسی غیرمذهبی قرار می‌دهد. از این رو ایده تشکیل حکومت اسلامی عامل اصلی قیام اسلام‌گرایان در برابر نظام‌های غیراسلامی است.

مسئله اساسی در تحلیل احمدی نوع واکنش و کنش جمعی اسلام‌گرایان برای نیل به این هدف است. دو سنخ کنش جمعی در بحث احمدی حائز اهمیت است: کنش مسالمت‌آمیز و کنش خشونت‌آمیز. او در صدد شناسایی عوامل مختلف تأثیرگذار بر نوع کنش است و برای هر کدام از این کنش‌ها مؤلفه‌هایی مطرح کرده است. مهم‌ترین مؤلفه‌های کنش جمعی خشونت‌بار عبارت‌اند از: توجیهات ارزشی و هنجاری؛ سنت و سوابق تاریخی؛ اقتدار سازمانی و نهادی؛ سرکوب و فشار و مداخله خارجی. متغیرهای کنترل‌کننده و محدودسازنده کنش خشونت‌آمیز نیز عبارت‌اند از: مشارکت سیاسی، اصلاحات و توسعه اقتصادی، سیاست‌های وحدت‌گرایانه و مسئله فلسطین. این عوامل هر کدام سبب جهت‌گیری کنش جمعی اسلام‌گرایان می‌شود (رک: احمدی، ۱۳۷۷).

این الگو ضمن شناسایی عامل ریشه‌ای کنش جمعی مسلمانان در اندیشه و تفکر اسلامی، در صدد توضیح جامعه‌شناختی نوع واکنش مسالمت‌جویانه یا خشونت‌آمیز است. مطالعات جامعه‌شناختی صرفاً به کنش سیاسی اسلام‌گرایی توجه کرده‌اند و تمرکز بر ساختار تفکر سیاسی آنها ندارند. این مطالعات هرچند مفید و پاسخگوی نیازهای علمی ما در زمینه‌های مختلف هستند، به نظر می‌رسد در مطالعه حاضر که اندیشه‌شناختی است، کارایی ندارند. با این حال، با توجه به بهره‌گیری این مقاله از تحلیل گفتمان که بر ابعاد جامعه‌شناختی اسلام‌گرایی نیز ناظر است، می‌توان برخی از این مطالعات را، همچون کار الیویه روا، نقد و بررسی کرد.

۲-۱-۳. مطالعات ترکیبی اسلام‌گرایی

گونه سوم مطالعات مربوط به اسلام‌گرایی معاصر را می‌توان در رهیافتی ترکیبی مشاهده کرد. این مطالعات سعی کرده‌اند دو الگوی گذشته را ترکیب کرده، در تحقیقی واحد ابعاد اندیشه‌ای و جامعه‌شناختی اسلام‌گرایی را به صورت منفک و مستقل از هم مطالعه کنند. این مطالعات در باب اسلام‌گرایی معاصر رایج است و تنها تمایز آن از دو گونه نخست، اجتماع دو سنخ مطالعه در پژوهشی واحد است. این سنخ مطالعات در عمل، گونه‌ای مستقل نیستند و نیازی به توضیح مستقل آنها نیست.

۲-۱-۴. نقد و بررسی مطالعات کلاسیک / مدرن

در ارزیابی مطالعات کلاسیک / مدرن درباره اسلام‌گرایی چند نکته کلیدی قابل توجه است:

الف) می‌توان امتیاز برجسته این رویکردهای مطالعاتی را پرهیز و فاصله‌گیری آنها از نسبی‌گرایی دانست. این رویکردها، بر خلاف رویکردهای پسامدرن، امکان دسترسی به حقیقت را پذیرفته‌اند و به داوری می‌پردازند. البته در اینکه داوری آنان تا چه میزان صائب و قابل دفاع است، نیازمند بررسی موردی آنها هستیم. طبعاً مطالعات قابل قبول، چه در عرصه اندیشه‌شناختی و چه در عرصه جامعه‌شناختی، باید در این گونه شناسایی و ارائه گردد.

ب) بیشتر رویکردهای مطالعاتی جامعه‌شناختی، جانبدارانه و بر اساس مبانی نظری خاصی چون مدرنیته غربی شکل گرفته‌اند. به همین دلیل با مسلم‌انگاری این مبانی، داوری درباره آنها پیشاپیش در این دستگاه رقم می‌خورد. این رویکرد در تحلیل‌های جامعه‌شناختی افرادی چون الویه روآ و هشام شرابی بسیار برجسته است؛ برای مثال روآ با تلقی تک‌خطی از تاریخ نوسازی و توسعه به شکل غربی، پیشاپیش حکم به شکست اسلام سیاسی داده است.

ج) رویکردهای اندیشه‌ای مطالعات اسلام‌گرایی این ضعف بنیادی را دارند که از توجه به واقعیت خارجی اسلام‌گرایی و شرایط تکون و تحول آن باز می‌مانند. البته داوری در خصوص این رویکردها نیز مستلزم توجه به مبانی فکری و نظری مختلف مسلم‌گرفته‌شده از سوی اندیشمندان است؛ برای نمونه العشماوی از منظری سکولار به مطالعه اسلام‌گرایی رفته است و در نتیجه سرتاسر مطالعه وی مملو از رد و نفی اسلام‌گرایی است.



۲-۲. مطالعات پسامدرن اسلام‌گرایی

بیشتر مطالعات متأثر از چرخش پسامدرن، معطوف به شرایط اجتماعی - سیاسی شکل‌گیری اسلام‌گرایی معاصر هستند (نش، ۱۳۸۰، ص ۵۱). برخلاف ادعاهای دانش مدرن، آنها بر اساس اصل سازنده‌گرایی اجتماعی^۱ به رابطه بین شرایط سیاسی - اجتماعی و گرایش‌های فکری - سیاسی انسان‌ها معتقدند.

تقسیم‌بندی دوگانه و مرزبندی میان مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی در جایگاه یک حوزه مطالعاتی تجربی و مطالعه اندیشه‌ها و نظریه‌های سیاسی را می‌توان محصول دانش مدرن سوژه‌محور غربی دانست. غلبه تجربه‌گرایی در غرب سبب شد تا با تقدم و اولویت‌یابی علوم تجربی، مرزی میان آنها و علوم غیرتجربی کشیده شود؛ اما گذر از دانش مدرن به عصر فرامدرن، سبب تحول در دانش اجتماعی و زیر سؤال رفتن دانش مدرن شد. در حالی که دانش مدرن به دنبال بی‌طرفی محقق در مطالعه خود و یافتن صرف حقیقت از طریق ابزارهای عمدتاً تجربی بود، چرخش فرامدرن مدعی ایدئولوژیک بودن دانش بشری شد و نقش شرایط اجتماعی را در شکل‌گیری دانش‌های بشری برجسته ساخت.

چرخش پسامدرن در عرصه دانش اجتماعی تحت تأثیر فوکو و مباحث او درباره رابطه دانش و قدرت و دیگر نظریه‌پردازان پسامدرن، همچون دریدا و لیوتار، است؛ چنان‌که کیت نش می‌نویسد: تحلیل فوکو در مورد دانش، به عنوان امر تأسیس‌گری که با قدرت در آمیخته، تعارضی اساسی با عقیده رسمی علوم اجتماعی، که خود را بی‌طرف و تسهیل‌کننده پیشرفت بشر تلقی می‌کنند، پیدا می‌کند (همو، ۱۳۷۸، ص ۴۰).

نتیجه چنین چرخشی تعلیق ادعاهای صدق و کذب و توجه به ساخت اجتماعی ادعاهای معرفتی و اینکه چگونه این ادعاها به اعمال قدرت پیوند یافته‌اند، است (همان، ص ۵۲). از این رو دانش اجتماعی، تحت تأثیر چرخش پسامدرن، خصلت‌هایی چون ضدیت با معرفت‌شناسی، تمرکز بر بی‌نهایتی معنا، مرکزیت‌زدایی از جامعه، جوهرستیزی و تکثرگرایی معرفتی یا محتمل بودن امور و نسبییت‌گرایی معرفتی می‌یابد (همان، ص ۵۲-۶۳).



تحلیل‌های گفتمانی نمونه‌ای از مطالعات متأثر از چرخش پسامدرن هستند. چنین مطالعاتی بر اساس سازندگرایی اجتماعی استوارند (Jorgenson & Philips, 2002, p.4)؛ چنان‌که برگر و لوکمان در کتاب خود گزارش می‌دهند که در این مطالعات بر ساخته شدن اجتماعی تلقی انسان‌ها از واقعیت‌ها تمرکز می‌شود (رک: برگر و لوکمان، ۱۳۷۵). این مطالعات از این جهت نوعی جامعه‌شناسی معرفت^۱ یا معرفت‌شناسی اجتماعی^۲ هستند.

تحت تأثیر چرخش پسامدرن و نظریه‌های گفتمانی، مطالعاتی نیز درباره اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی صورت گرفته است که با دو سنخ مطالعات کلاسیک پیشین تفاوت دارد. می‌توان سرآغاز چنین مطالعاتی را کارهای فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران دانست. فوکو به عنوان خبرنگار یک روزنامه ایتالیایی در شرایط انقلابی ایران حضور یافت و در صدد توضیح چنین تحولی بر اساس دیدگاه‌های جدید خود برآمد (رک: تاجیک، ۱۳۷۸).

به دنبال کارهای فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران، مطالعات دیگری نیز از رهیافت تحلیل گفتمانی درباره اسلام‌گرایی معاصر صورت گرفته است؛ مانند آثار بابی سعید، مهرزاد بروجردی، سید علی میرموسوی، محمدجواد غلامرضا کاشی، حسین بشیریه و سید علی اصغر سلطانی. این مطالعات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. برخی از این مطالعات مستقیماً با استفاده از مطالعات دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو صورت گرفته‌اند؛ مانند کار داود فیرحی (۱۳۷۸) و جمیله کدیور (۱۳۷۹). ویژگی مشترک هر دو مطالعه بررسی دانش سیاسی اسلامی در دوره میانه است. هرچند جمیله کدیور مدعی است که می‌کوشد توأمان از دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو در مطالعه خویش بهره‌گیرد (کدیور، ۱۳۷۹، ص ۴۱)، در عمل، عمده مطالعه وی به دیرینه‌شناسی دانش سیاسی اسلامی شباهت یافته است. برخلاف کدیور، فیرحی تلاش می‌کند بیشتر از تبارشناسی فوکو بهره‌جوید و رابطه دانش و قدرت سیاسی را در دوره میانه اسلامی بررسی کند. هیچ‌کدام از این دو مطالعه، به طور مستقیم به اسلام‌گرایی معاصر نمی‌پردازند؛ از این رو در راستای مطالعه حاضر قرار ندارند. مطالعات دیگر در این زمینه بیشتر تحت تأثیر واسطه‌هایی هستند که سعی کرده‌اند آثار

1. Sociology of knowledge.
2. Social Epistemology.

فوکو را بسط داده یا از آن در مطالعات خود بهره‌گیرند. نمونه این کار را می‌توان در مطالعه مهرزاد بروجردی یافت. بروجردی سعی کرده است با الهام از مطالعات ادوارد سعید درباره شرق‌شناسی، به‌ویژه آموزه غیریت‌سازی فوکو، از دست‌آوردهای چرخش پسامدرن در مطالعه نگرش روشنفکران ایرانی به غرب، از جمله روشنفکران مذهبی، استفاده کند. از این رو، مطالعه وی نیز به رغم بهره‌گیری از مباحث دیرینه‌شناسی و گفتمانی فوکو همراه با بسطی که توسط ادوارد سعید صورت گرفته است، به صورتی متمرکز به بررسی اسلام‌گرایی معاصر و پدیده اسلام سیاسی نمی‌پردازد.

مطالعات دیگر سعی کرده‌اند با بهره‌گیری از مطالعات گفتمانی پس از فوکو، تحولات اسلامی را بررسی کنند. سیدعلی میرموسوی در رساله دکتری خود (۱۳۸۱) سعی کرده است با بهره‌گیری از نظریه گفتمان انتقادی فرکلاف به این مهم دست یازد. مسئله پیش‌روی وی، بررسی تحول گفتمان اجتهاد شیعی در پاسخ به مسئله دولت مدرن است. او می‌کوشد با تحلیلی گفتمانی از اجتهاد شیعی، چگونگی شکل‌گیری نظریه‌های جدید درباره ماهیت دولت اسلامی را بررسی کند. مطالعه میرموسوی تلاشی برای کشف تحول نگرش فقهای شیعی به دولت مدرن است؛ از این رو، صرفاً به مسئله دولت مدرن توجه دارد. غلامرضا کاشی (۱۳۷۹) نیز در رهیافتی مشابه، به تحلیل گفتمانی انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ و تحولات آن پرداخته است. او نیز از تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف استفاده کرده است و سعی می‌کند مراحل سه‌گانه توصیف، تفسیر و تبیین را در نظریه گفتمان انتقادی فرکلاف در فرایند انتخابات دوم خرداد مورد استفاده قرار دهد. مطالعات میرموسوی و غلامرضا کاشی تلاشی برای کاربرد تحلیل گفتمانی در توضیح دیدگاه‌ها و نگرش‌های بخشی از اسلام‌گرایان در باب مسئله‌ای خاص است و کلیت گفتمان اسلام سیاسی را مطالعه نمی‌کند.

بابی سعید نیز سعی کرده است در مطالعه اسلام‌گرایی از مباحث فوکو با واسطه لاکلا و موفه استفاده کند. لاکلا و موفه با تمرکز بر دیرینه‌شناسی فوکو و با استفاده از مباحث هژمونی گرامشی، نظریه متفاوتی از تحلیل گفتمانی ارائه نموده‌اند. ویژگی بارز تحلیل گفتمان لاکلا و موفه تمرکز بر مباحث سیاسی است. آنها سعی می‌کنند ساختار مفصل‌بندی گفتمانی و چگونگی شکل‌گیری آن را در فرایند غیریت‌سازی بررسی کنند. بابی سعید تلاش کرده است با بهره‌گیری از مطالعات لاکلا و موفه، ظهور گفتمان اسلام‌گرایی را در دو دهه آخر قرن بیستم در جهان اسلام و رویارویی آن با مدرنیسم



غربی یا اروپامحوری را نشان دهد. مطالعه بابی سعید، برخلاف مطالعات گذشته، کلیت گفتمان اسلام‌گرایی را مورد توجه و بررسی قرار داده است. مسئله پیش‌روی بابی سعید در کتاب *هراس بنیادین* توضیح علل ظهور و تفوق اسلام‌گرایی در چند دهه اخیر در جهان اسلام است. او فارغ از مصادیق جزئی حرکت اسلامی معاصر، با نگرشی کلان به تحولات حرکت‌های اسلامی معاصر و خیزش بیداری اسلامی، در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که چرا اسلام‌گرایی توانسته است در چند دهه اخیر در جهان اسلام تفوق یابد؛ «چرا اسلام‌گرایی و چرا حالا؟» (سعید، ۱۳۷۹، ص ۵).

او برای پاسخ به این سؤال با رد عناوینی چون بنیادگرایی دینی درباره اسلام‌گرایی معاصر، نشان می‌دهد که این مطالعات تحت تأثیر زمینه خاص فرهنگ غربی هستند. از نظر وی اسلام‌گرایی گفتمانی است که تلاش می‌کند اسلام را در مرکز نظام سیاسی قرار دهد (همان، ص ۲۰). چنین تعریفی، برخلاف نگرش‌های شرق‌شناسی ضعیف،^۱ قوی^۲ و وارونه^۳ است. از نظر بابی سعید هرچند ادوارد سعید در صدد نقد نگرش‌های شرق‌شناسانه به اسلام بوده است و سعی کرده خود را ضد شرق‌شناسی نشان دهد، اما: در خصوص وجود یک اسلام غیر از آن چیزی که شرق‌شناسی می‌گوید ساکت می‌ماند. [و بدین سبب] ... پیدایش شرق‌شناسی وارونه نتیجه این بن‌بست بوده است... شرق‌شناسان وارونه با تلقی اسلام به عنوان یک هویت اسمی، اهمیت آن را کم‌رنگ جلوه داده‌اند. برای آنان اسلام چیزی بیش از یک برجسب نیست و فی نفسه هیچ اهمیتی ندارد (همان، ص ۴۲-۴۷).

بابی سعید معتقد است می‌توان با بهره‌گیری از منطق تحلیل گفتمان و دال برتر و شناسایی اسلام به عنوان دال برتر اسلام‌گرایی معاصر، انسجام آن را نشان داد. گفتمان اسلام‌گرایی محصول تاریخ صدر اسلام است که برای نخستین بار حول دال برتر شخص پیامبر ﷺ و پس از وی بر اساس شریعت وی و نهاد خلافت شکل گرفته است. کمالیسم گونه بومی مدرن‌سازی غربی در جهان اسلام است که سعی کرد با تغییر

1. weak Orientalism.
2. strong Orientalism.
3. anti-Orientalism.

اسلام به عنوان دال برتر، گفتمان جدیدی را بر اساس شیوه غربی‌سازی مدرن ایجاد کند. در اینجا اسلام به عنوان نماد بیرونی - سلبی حفظ می‌شود تا هویت غربی کمالیسم ساخته شود. تأثیر اساسی کمالیسم آن بود که با نفی گفتمان اسلام‌گرایی، زمینه فعال شدن و طرح مجدد آن را در قالب جدید فراهم ساخت. از این رو دو معیار در دسترس بودن و اعتبار، زمینه فعال شدن اسلام‌گرایی را در هنگام بحران کمالیسم فراهم می‌سازد.

در نگاه بدوی وجه تعارض اسلام‌گرایی که بابی سعید امام خمینی را مصداق بارز آن می‌داند، با کمالیسم، در خصیصه ضدمدرن بودن آن است؛ اما در واقع، اسلام‌گرایی امری ذاتاً ارتجاعی نیست و چنان‌که سامی زبیده نیز به‌خوبی توضیح می‌دهد، مفاهیم جدیدی چون مردم، در آن به کار رفته است. بنابراین اسلام‌گرایی را باید گفتمانی بدانیم که متفاوت از مدرنیته غربی است؛ یعنی بین غرب و مدرن باید تفاوت قائل شد. بابی سعید معتقد است همسویی خاصی بین نقدهای پسامدرن‌ها و اسلام‌گرایان از مدرنیته غربی وجود دارد. او ضمن رد ضدمدرن بودن اسلام‌گرایی و مدرن بودن آن به شیوه غربی معتقد است:

شق سومی نیز وجود دارد که می‌گوید اسلام‌گرایی تلاشی است برای تبیین مدرنیته‌ای که حول اروپامداری ساخته نشده است. از این منظر، اسلام‌گرایی... جنبشی آشکار برای انکار غرب به حساب می‌آید. البته رد غرب را نباید به معنای تلاش برای باز استقرار جوامع کشاورزی سنتی دانست. انجام این کار به معنای گفت‌وگوی مجدد با هویت مدرنیته و هویت غرب است. این نوع نگرش، تلویحاً در پاره‌ای از بحث‌های اخیر راجع به رابطه بین مدرنیته و پست مدرنیته یافت می‌شود (همان، ص ۱۲).

استنتاج نهایی بابی سعید مهم است. او به تبع مباحث پسامدرن‌هایی چون فرانسوا لیوتار و جیانی واتیمو نشان می‌دهد که اسلام‌گرایی چگونه با شکستن مرکزیت اروپامداری، یا همان مدرنیته غربی، پیوند خورده است. آموزه نفی «فراروایت» لیوتار و نیز آموزه «قطع تاریخ غرب» که ویژگی پسامدرنیسم خوانده شده است، به‌خوبی این دیدگاه را تأیید می‌کند که مدرنیته اروپایی پدیده‌ای خاص تحولات اروپا بوده است که سعی کرده با سیطره هژمونیک خویش، خود را امری عام و جهان‌شمول نشان دهد و ویژگی‌های خاص بودن را از چهره خود بزدايد. بابی سعید با بهره‌گیری از دیدگاه نیچه‌ای - فوکویی توضیح می‌دهد:

الگوی عام محصول توانایی یک هژمونی موفق در جانداختن جهان‌بینی خود به عنوان بازتاب نظم طبیعی است، یعنی یک سکوی فرهنگ به منزله واقعیتهای هستی‌شناختی وجود



ندارد، بلکه آن نتیجه و تهنشست کشمکش سیاسی است (همان، ص ۱۶۴).

نتیجه این بحث آن است که در فرایند هژمونیک غرب و تبدیل آن به یک امر عام و جهان شمول، گفتمان اروپامحوری قادر بود از ظهور هر نوع نظم سیاسی عمده حول اصولی غیر از اصول اروپامداری جلوگیری کند. با ظهور اسلام‌گرایی، اروپامداری به چالش کشیده شد و به مرکزی بین مراکز تقلیل یافت. اسلام‌گرایی یک گفتمان تام و کلی است؛ اما فقط زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که تامت و کلیت فراگفتمان غربی مورد تردید واقع شود. اسلام‌گرایی نه بر طرد مدرنیته، بلکه بر طرد مدرن شدن غربی، استوار است. این تحلیل از دستاوردهای نقدهای پسامدرن است. پسامدرن‌ها نشان دادند که رابطه ذاتی بین غرب و مدرن شدن وجود ندارد و مدرن شدن غربی فقط یکی از گونه‌های مدرن شدن می‌تواند باشد:

تخریب رابطه بین مدرنیته و غرب فضایی ایجاد کرد که اسلام‌گرایی توانست خود را در درون آن جای دهد. در پرتو یک چنین موقعیتی است که می‌توان از ظهور آن به عنوان یک گفتمان سیاسی مهم یاد کرد. اینکه اسلام‌گرایان چگونه می‌توانند انتقاد شکننده پست مدرن را از مدرنیته با بحث درباره مرکز دیگری خارج از قلمرو غرب ترکیب کنند، رمز موفقیت و استحکام طرح‌های اسلام‌گرایی است (همان، ص ۱۳۶).

بابی سعید با بهره‌گیری از مباحث پسامدرنیته و با الهام از کار لاکلا و موفه تبیینی جدید و مبتنی بر چرخش پسامدرن از اسلام‌گرایی ارائه داده است. البته می‌توان در مطالعات او مناقشات کرد.

۲-۲-۱. نقد و بررسی مطالعات پسامدرن اسلام‌گرایی

مطالعات پسامدرن اسلام‌گرایی هر چند روز به روز در محافل علمی گسترش یافته و نفوذ پیدا می‌کنند، اما به لحاظ مبنایی، این نوع مطالعات تناسب نظری با اسلام‌گرایی ندارند. این مطالعات مبتنی بر مبنایی هستند که در تقابل با مبنایی اسلام‌گرایی است. دیوید هوارث سعی کرده است چند مبنای کلیدی این نوع مطالعات را توضیح دهد. ضد مبنای، ضد ذات‌گرایی و نفی روایت کلان از برجسته‌ترین مبنایی این مطالعات است (دیوید هوارث، ۱۳۷۷).

بر خلاف خصلت ضد‌مبنای‌گرایی مطالعات پسامدرن، اسلام‌گرایی بر یک رویکرد مبنای‌گرا استوار است. در اندیشه اسلامی امکان معرفت مشترک بین بشر وجود دارد؛ در نتیجه حقیقت قابل کشف و تبیین است و امکان داوری و قضاوت وجود دارد. همچنین اساس

دعوت اسلام‌گرایی بر روایت کلان و فراگیری استوار است که ریشه در ماهیت خیر و زندگی سعادت‌مندان بر اساس نظام خلقت توحیدی دارد و همگان را به هدایت الهی فرا می‌خواند. بدون تردید، چنین خصلتی با نسبی‌گرایی منتج از نفی روایت کلان، سازگار نیست.

بنابراین باید گفت که مطالعات پسامدرن از درک ماهیت و حقیقت اسلام‌گرایی معاصر عاجزند. البته باید به این نکته اذعان داشت که به رغم مبانی ناسازگار مطالعات پسامدرن با مبانی اسلام‌گرایی، می‌توان از منطق قدرت‌محور مطالعات پسامدرن برای تبیین جریان‌های باطلی که گاه در عرصه اجتماعی و سیاسی غلبه پیدا می‌کنند، بهره جست؛ اما پذیرش مطلق پسامدرنیسم موجب غفلت از حق و جریان‌های حق‌محور می‌شود. به همین دلیل باید در بهره‌گیری از رویکردهای پسامدرن در مطالعات اسلام‌گرایی به این نکته دقت کرد و از تعمیم بی‌جای نسبی‌گرایی پسامدرن به مطالعات اسلامی پرهیز نمود.

نتیجه

اسلام‌گرایی پدیده مهم دنیای کنونی است که در عصر جهانی شدن با امواج مختلف و گسترده‌ای ظهور کرده است. بیداری اسلامی را می‌توان ادامه این حرکت ریشه‌دار در تاریخ معاصر اسلامی دانست. حرکت‌های اسلامی گذشته بیشتر در چالش با سلطه نظام‌های استبدادی داخلی بودند و غالباً وابسته به بیگانه از یک سو و به واسطه چالش‌های تمدنی فرهنگ مدرن غرب و چالش سنت و تجدد شکل می‌گرفتند؛ اما امروزه، در عصر جهانی شدن، بیداری اسلامی و اسلام‌گرایی متفاوت شده است. آنچه حائز اهمیت است درک مفهومی این پدیده و تلاش برای تبیین مفهومی و نظری آن است.

مروری بر الگوهای تحلیلی اسلام‌گرایی نشان می‌دهد که در دنیای کنونی رویکردهای پسامدرن در تحلیل این پدیده غلبه یافته‌اند؛ اما در نگاهی نقادانه باید گفت، رویکردهای تحلیلی پسامدرن درباره اسلام‌گرایی، قادر به درک عمیق و صحیح ماهیت اسلام‌گرایی نیستند و تقابل اسلام‌گرایی و غرب را به بازی قدرت تنزل می‌دهند. از این رو لازم است تلاش شود در مطالعات آتی رویکردهایی سازگار با مبانی اسلامی برای تحلیل این پدیده عرضه شود.

رویکردهای سازگار با مبانی اسلامی باید دست‌کم دو شاخص کلیدی را داشته باشند. در مرحله نخست قدرت درک حقیقت اسلام‌گرایی را داشته باشند و بتوانند بر اساس مبانی

صدق محور به تحلیل ماهیت حقانی این حرکات‌ها بپردازد و حرکتهای درست را از حرکتهای نادرست تمییز دهند. دوم آنکه، بتوانند ابعاد مختلف اندیشه‌ای و جامعه‌شناختی حرکتهای اسلامی را هم‌زمان تبیین کنند. امید است نظریه‌پردازی‌های محققان این حوزه مطالعاتی، در آینده بتواند به چنین امری نایل شوند.



منابع

۱. ابراهیم علی، حیدر (۱۹۹۹)، *التيارات الاسلاميه و قضيه الديمقراطية*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربيه.
۲. احمدی، حمید (۱۳۷۷)، «آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه»، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، سال پنجم، شماره ۲ و ۳، تابستان و پاییز.
۳. بی، اِرنل (۱۳۸۱)، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه رضا فاضل، تهران: سمت.
۴. بدیع، برتران (۱۳۷۹)، *توسعه سیاسی*، احمد نقیب‌زاده، تهران: نشر قومس.
۵. برگر و لوکمان و توماس پیتر (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، چ ۲، تهران: فرزاد.
۷. بشیریه، حسین (۱۳۸۱ الف)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، چ ۸، تهران: نشر نی.
۸. _____، (۱۳۸۱ ب)، *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران*، تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
۹. پورتا، دوناتلا دلا و دیانی ماریو (۱۳۸۳)، *مقدمه‌ای بر جنبش‌های جدید اجتماعی*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: نشر کویر.
۱۰. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۸)، *میشل فوکو و انقلاب اسلامی*، تهران: مؤسسه دانش و پژوهش ایران.
۱۱. ترنر، جانانان اچ (۱۳۷۸)، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمدعزیز بختیاری و محمد فولادی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۲. جلالی‌پور، حمیدرضا (۱۳۷۸)، *پس از دوم خرداد: نگاهی جامعه‌شناختی به جنبش مدنی ایران*، تهران: انتشارات کویر.
۱۳. خاتمی، سید محمد (۱۳۸۳)، *مصاحبه با خبرنگاران*، سیما جمهوری اسلامی ایران، تهران: سروش.
۱۴. الدریش، قصی صالح (مهاور) (۱۹۹۳)، *راشد الغنوشی*، بیروت: منشورات الفرقان.
۱۵. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۶)، *میشل فوکو، فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشرنی.

۱۶. دکمچیان، هراير (۱۳۷۷)، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه حميد احمدی، چ ۳، تهران: انتشارات کيهان.
۱۷. روآ، اليويه (۱۳۷۸)، تجربه اسلام سياسي، ترجمه محسن مديرشانه‌چي و حسين مطيعي امين، تهران: انتشارات الهدي.
۱۸. سعيد، ادوارد (۱۳۷۱)، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحيم گواهي، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. سعيد، بابي (۱۳۷۹)، هراس بنيادين: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشيدی‌ها و موسی عنبري، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. سلطانی، سيد علی اصغر (۱۳۸۳)، «تحليل گفتمانی به مثابه نظريه و روش»، فصلنامه علوم سياسي، ش ۲۸، زمستان.
۲۱. سو، آلوين (۱۳۷۸)، تغيير اجتماعي و توسعه، ترجمه محمود حبيبي مظاهري، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۲. شرابي، هشام (۱۳۸۰)، پارسالاری جديد، ترجمه سيد احمد موثقی، تهران: نشر کوير.
۲۳. غلامرضا کاشي، محمد جواد (۱۳۷۹)، جادوی گفتار: ذهنيت فرهنگي و نظام معانی در انتخابات دوم خرداد، تهران: مؤسسه فرهنگي آینده پويان.
۲۴. فيرحي، داود (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعيت در اسلام، تهران: نشر نی.
۲۵. کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه حسن چاوشيان و همکاران، تهران: طرح نو.
۲۶. کديور، جميله (۱۳۷۹)، تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران، چ ۲، تهران: طرح نو.
۲۷. گولد، جوليوس و ويليام کولب (۱۳۸۴)، فرهنگ علوم اجتماعي، گروه مترجمان، چ ۲، تهران: مازيار.
۲۸. موثقی، سيد احمد (۱۳۷۲)، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: سمت.
۲۹. ميرموسوی، سيد علی (۱۳۸۱)، اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سياسي معاصر شيعه، تهران: دانشگاه تهران، رساله دکترای گروه علوم سياسي.
۳۰. ميرموسوی، سيد علی (۱۳۸۲)، «اجتهاد و مشروعيت»، فرهنگ اندیشه، س ۲، ش ۵، بهار.
۳۱. نش، کيت (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی سياسي معاصر، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کوير.



۳۲. هوارث، دیوید (۱۳۷۷)، «گفتمان»، ترجمه سید علی اصغر سلطانی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲.

33. Eliade (1995), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, a division of Macmillan, Inc. Electronic edition produced by Infobases, Inc., Provo, Utah.
34. El-Zein, Abdul Hamid (1977), "Beyond Ideology & Theology", *Annual Review of Anthropology*, VI.
35. Fuller, Graham (2003), *The Future of Political Islam*, New York: Palgrave Macmillan.
36. Howarth, David (2000), *Discourse*, Buckingham: Open University Press.
37. Jorgensen, Marianne & Philips, Louise (2002), *Discourse Analysis as theory & method*, London: Sage Publications.
38. Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2001), *Hegemony & Socialist Strategy*, London: Verso, 2nd Ed.

