

بررسی چگونگی کارکرد مفروضات معرفتی گفتمان اسلام سیاسی در نظام بین‌الملل

حسین سلیمی^۱ - حمید رضا اکبری^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۳

چکیده

اسلام سیاسی یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین گفتمان‌های موجود در خاورمیانه و جهان اسلام است و حتی نقش‌آفرینی آن در سطح جهانی نیز قابل توجه است. طی یک قرن اخیر هرگاه تقاضاهای اجتماعی و سیاسی در خاورمیانه و جهان اسلام به حد بحرانی رسید، این گفتمان به‌عنوان بدیلی قدرتمند در عرصه اجتماعی، سیاسی و امنیتی ظاهر شده و نقش‌آفرینی کرده است. البته در خوانش سکولار و غربی، این نقش‌آفرینی به دلیل تقابل با نظم و ساختار نظام بین‌الملل، همواره تنازع‌آمیز و خشونت‌بار بوده است. لذا برخی محققان، سلبی بودن، نفی‌آمیز بودن، واکنشی بودن، برهم‌زننده بودن نظم منطقه‌ای و جهانی را از ویژگی‌های بارز این گفتمان می‌دانند. اما بازخوانی مفروضات معرفتی این گفتمان نشان می‌دهد فهم و درک نشأت گرفته از خوانش سکولار، برداشتی جامع و دقیق از اسلام سیاسی ارائه نمی‌دهد و همین امر مشکلاتی را در مواجهه با آن ایجاد می‌کند. در این تحقیق سعی شده با صورت‌بندی این گفتمان در نظام بین‌الملل و خاورمیانه ذیل سه مؤلفه اصلی شکل دهنده آن شامل: «مؤلفه‌های تاریخی، هویتی و معرفتی»، به این سؤال پاسخ دهیم که گفتمان اسلام سیاسی ذیل چه مفروضات معرفتی در نظام سیاسی - اجتماعی و بین‌الملل عمل می‌کند.

واژگان کلیدی: گفتمان اسلام سیاسی، نظام بین‌الملل، غرب آسیا و جهان اسلام، مبانی

هویتی و معرفتی اسلام سیاسی.

مقدمه

اسلام سیاسی، گفتمانی متأخر در سطح نظام بین‌الملل محسوب می‌شود که تأثیر گسترده‌ای بر ساختار نظام بین‌الملل، کارگزاران آن و به‌خصوص جوامع اسلامی و خاورمیانه داشته است. با فروپاشی امپراتوری عثمانی و تجزیه آن، ناسیونالیسم، لیبرالیسم و مارکسیسم به‌عنوان ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های نوظهور و پرتوان، در ساختار سیاسی امنیتی و اجتماعی خاورمیانه پدیدار شدند و به‌دنبال استقرار نظم هژمونیک در این منطقه، در تأسیس دولت - ملت‌های نو به رقابت با یکدیگر پرداختند. از سه گفتمان مذکور، گفتمان‌های مارکسیسم و ناسیونالیسم، در قرن بیستم از مدار رقابت خارج شدند. چرایی افول این گفتمان‌ها و ظهور گفتمان اسلام سیاسی را می‌توان با نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف بررسی کرد. اسلام سیاسی گفتمانی است که حول مفهوم مرکزی «اسلام تنها راه حل» نظم یافته است. این گفتمان مدعی است اسلام درخصوص سیاست و دولت نظریه سیاسی مستقلی دارد. از منظر این گفتمان، بازگشت به اسلام، تنها راه‌حل بحران‌ها و چالش‌های معاصر تلقی می‌شود؛ ازاین‌رو، هدف اساسی آن، بازسازی جوامع اسلامی مطابق با اصول بنیادین اسلام است و در این راستا، کسب قدرت سیاسی یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران و معتقدان به آن برای دستیابی به اهداف تلقی می‌شود. در این مسیر آنچه موجب فعال‌سازی این قرائت در جغرافیای جهان اسلام شد، مواجهه مستقیم با فرهنگ و تمدن غرب از یک سو و مبارزه با حکومت‌های ناکارآمد جهان اسلام از سوی دیگر بود. گفتمان لیبرال غرب درصدد انتشار و اشاعه ارزش‌ها و هنجارهای لیبرال دموکراسی در کشورهای اسلامی است تا از این طریق راه برای هژمونی آن‌ها باز شود. این در حالی است که کشورهای اسلامی نیز از دولت‌های ضعیف و ناتوان، حاکمیت‌های ناکارآمد، اقتصاد شکننده و آسیب‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جدی رنج می‌برند.

با توجه به مطالب مذکور، سؤال اصلی این مبحث، چگونگی کارکرد مفروضات معرفتی گفتمان اسلام سیاسی در نظام بین‌الملل است. بر این اساس، عوامل شکل‌دهنده، تقویت‌کننده و ثبات‌بخش گفتمان اسلام سیاسی (که لازمه بحث درباره مفروضات معرفتی گفتمان اسلام سیاسی در روابط بین‌الملل است) موضوعات اصلی این مقاله را شکل می‌دهد.

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف، نظریه مناسبی برای تحلیل گفتمان اسلام سیاسی و مبانی معرفتی آن است. از نظر لاکلا و موف هدف از تحلیل گفتمان، شکستن ساختارهایی است که ما آن‌ها را طبیعی می‌انگاریم و جدی نمی‌گیریم. تحلیل گفتمان نشان می‌دهد که نظم موجود در جهان حاصل فرایندهای سیاسی است که پیامدهای اجتماعی

دارند (فیلیپسن و یورگنسن، ۲۰۰۲: ۴۸). از نظر لاکلا و موف مفصل‌بندی‌های سیاسی تعیین می‌کنند که فکر و عمل ما چگونه باشد و بدین ترتیب است که جامعه شکل می‌گیرد. تولید، بازتولید و تغییر معنا اعمالی سیاسی هستند. سیاست معنایی عام دارد و به حالتی بازمی‌گردد که در آن، ما دائماً اجتماع را به شیوه‌ای می‌سازیم که شیوه‌های دیگر را طرد می‌کند (فیلیپسن و یورگنسن، ۲۰۰۲: ۳۶). در واقع، سیاست، سازماندهی جامعه به شیوه‌ای خاص است؛ به نحوی که سایر شیوه‌های ممکن را نفی و طرد می‌کند. بدین ترتیب، ممکن است گفتمان‌های مختلف بر سر سازماندهی جامعه به شیوه خاص خود با هم رقابت و مبارزه کنند. در اوضاع بحرانی، گفتمان‌ها می‌کوشند فضای معرفتی خود را مسلط کنند و بدین ترتیب، حرکتی گفتمانی برای مفصل‌بندی مفاهیم و خواست‌های جدید راه می‌افتد؛ اما گفتمانی حاکم می‌شود که بتواند خود را برای مخاطب جامعه، ملموس، دسترس و قابل پذیرش سازد. در واقع، لاکلا و موف از مفهوم «قابلیت دسترسی»^۲ بهره می‌گیرند تا تبیین کنند که چگونه در طی بحران‌ها، بعضی گفتمان‌ها به نسبت دیگران، با استقبال و موفقیت بیشتری روبه‌رو می‌شوند (حقیقت، ۱۳۹۱: ۲۶۲).

از سوی دیگر، «عناصر»^۳ نشانه‌هایی هستند که معنایشان تثبیت نشده است و گفتمان‌های مختلف برای معناداری به آن‌ها تلاش می‌کنند. عناصر دال‌های شناوری هستند که هنوز در قالب یک گفتمان قرار نگرفته‌اند. برعکس، «وقته‌ها»^۴ عبارت‌اند از: موقعیت‌ها و عناصری که درون یک گفتمان مفصل‌بندی شده و به هویت و معنایی موقت دست یافته‌اند (لاکلا و موف، ۱۹۸۵: ۱۰۵). مفهوم «دال مرکزی»^۵ نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها حول آن نظم می‌گیرند. دال مرکزی آن چیزی است که در گفتمان رقیب طرد شده است و جایش خالی است. هسته مرکزی منظومه گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد. نیروی جاذبه این هسته، سایر نشانه‌ها را به سوی خود جذب می‌کند و سامان می‌دهد. مفاهیمی که در یک گفتمان مفصل‌بندی می‌شوند، حول یک مفهوم یا دال مرکزی شکل پیدا می‌کنند (حقیقت، ۱۳۹۱: ۵۳۳).

در این چهارچوب، عرصه سیاست، عرصه منازعه بین گفتمان‌ها برای تثبیت و غلبه بر دیگران است. زمانی که گفتمانی مسلط شد و جایگزین‌ها و رقبای خود را طرد کرد، عینیت شکل می‌گیرد. عینیت گفتمانی است که جایگزین‌ها و بدیل‌هایش طرد شده‌اند. تثبیت یک گفتمان باعث می‌شود طبیعی و دائم به‌نظر برسد. زمانی که گفتمان‌های بدیل فراموش شوند، گفتمان غالب خود را به‌مثابه تنها گزینه مطرح می‌کند. اما گفتمان‌های غیرفعال و سرکوب شده

1. Articulations
2. Availability
3. Elements
4. Moments
5. Nodal Point

می‌توانند هر زمان وارد بازی سیاست شوند و در مفصل‌بندی‌های جدید به مسئله تبدیل شوند (Laclau, 1990: 34-36).

از آنجاکه این پژوهش به دنبال یافتن پاسخ چگونگی کارکرد و عملکرد مفروضات معرفتی گفتمان اسلام سیاسی در عرصه بین‌المللی است، مفصل‌بندی اسلام سیاسی در چهارچوب نظری تحلیل گفتمان برای مشخص شدن چگونگی فکر و عمل مفروضات معرفتی و هویتی اسلام سیاسی، چهارچوب مناسبی برای پرداختن به این موضوع است.

چیستی گفتمان اسلام سیاسی در ادبیات روابط بین‌الملل

در ادبیات سیاسی و بین‌المللی، واژه‌های اسلام‌گرایی، اسلام سیاسی، بنیادگرایی اسلامی و عناوینی از این دست، تقریباً معادل هم انگاشته می‌شود که این هم‌پنداری موجب اعوجاج در دستیابی به معنای اسلام سیاسی می‌شود. برخی صاحب‌نظران معتقدند: اسلام سیاسی عنوانی کلی برای جریان‌های سیاسی و فکری متعددی است که در جهان اسلام حضور دارند و احياناً با عناوینی متفاوت و گاه متضاد از آنان نام برده می‌شود. محققان جنبش‌های اسلامی از تعابیر مختلفی در بیان این پدیده استفاده کرده‌اند. مفاهیمی چون بنیادگرایی، بیداری اسلامی، رادیکالیسم، اسلام‌گرایی و عناوین دیگر، از جمله مفاهیمی هستند که کاربرد زیادی دارند. در کل، به نظر می‌رسد در بین واژگان موجود، دال‌هایی چون اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی، واژگان مناسب‌تری برای توصیف و نام‌گذاری کلان جریان اسلامی معاصر هستند (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۲۹).

از سوی دیگر، با در نظر گرفتن دامنه قرائت‌های متفاوت از اسلام سیاسی و حد و مرز معنایی آن می‌توان گفت که اسلام سیاسی گفتمانی است که در چهارچوب اصول بنیادین اسلامی در مواجهه با تمدن غرب و مدرنیته، در جغرافیای جهان اسلام موجب فعال‌سازی ذهن و عمل مسلمانان و متفکران اسلامی شده است. دغدغه اصلی این گفتمان، بازسازی جامعه اسلامی مطابق با مبانی و اصول اسلامی است. اما باید در نظر داشت که گفتمان اسلام سیاسی به‌رغم مشترکات زیاد در اصول، در فروع بسیار متنوع است که این تنوع، خرده‌گفتمان‌های متعددی را ذیل گفتمان اصلی شکل می‌دهد. در همین زمینه، برخی معتقدند که گفتمان اسلام سیاسی به‌رغم اشتراکات اساسی، درون خود با تمایزات زیادی مواجه است؛ به گونه‌ای که می‌توان از جریان‌های مختلف اسلام سیاسی سخن گفت؛ اما جملگی با رویکردی انتقادی به تمدن غرب می‌نگرند و آنچه موجب فعال‌سازی ذهن و عمل مسلمانان شده، متغیر مدرنیته و ارزش‌های تمدن مدرن است. گفتمان اسلام سیاسی در بخش‌های مختلف جهان اسلام از جمله ایران، جهان عرب، ترکیه، افغانستان، پاکستان و... ویژگی‌های خاص خود را دارد و از کشوری به کشور دیگر متفاوت است. همچنین ممکن است در

یک کشور نیز از تنوعات خاصی برخوردار باشد؛ مانند اسلام سیاسی رادیکال، معتدل و اسلام سیاسی فقهاتی. با این حال، گفتمان اسلام سیاسی توانسته است خود را به‌مثابه جایگزین مناسبی برای گفتمان‌های بحران‌زده و بی‌قرار در کشورهای اسلامی مطرح و طیف وسیعی از نیروهای اجتماعی را با خود همراه کند و قدرت سیاسی را به‌دست گیرد (خراسانی، ۱۳۸۹: ۲). به بیان دیگر، از منظر گفتمانی، اسلام سیاسی یا اسلام‌گرایی همان نقشی را ایفا می‌کند که مدرنیسم برای مجموعه‌ای از مکاتب و نگرش‌ها در غرب ایفا می‌کند. هرچند مکاتبی مانند سوسیالیسم و لیبرالیسم با یکدیگر در تعارض هستند، همگی آن‌ها تحت گفتمان مدرنیسم قرار می‌گیرند. البته این به معنای یک‌دست پنداشتن اسلام‌گرایان و اسلام سیاسی نیست؛ چراکه عوامل متعددی چون مقطع حیات اندیشمندان، شیعی یا سنی بودن، شرایط سیاسی، دشمن‌شناسی و... باعث شده است ما با اسلام‌گرایان روبه‌رو باشیم و نه یک جریان مشخص و مقید اسلام‌گرایی. از این منظر، اسلام‌گرایی هرگز جریانی یک‌دست و یک‌پارچه نیست، اما می‌توان از جریان کلی اسلام سیاسی به‌مثابه پدیده‌ای مدرن و بدیلی هویتی و تلاشی سیاسی در برابر دنیای جدید نام برد که به دنبال استقلال و توسعه کشورهای اسلامی بوده است (مرادی، ۱۳۹۳: ۳).

با توجه به آنچه گفته شد، در تعریفی کلی در خصوص چیستی اسلام سیاسی می‌توان گفت که اسلام سیاسی گفتمانی است که با استفاده از زبان دین و ارجاعات تاریخی، در جهت بسیج مسلمانان برای عمل سیاسی در سطوح داخلی و بین‌المللی فعالیت می‌کند. به عبارت دیگر، «شکلی از ابزاری‌سازی اسلام توسط افراد، گروه‌ها و سازمان‌هایی است که به دنبال اهداف سیاسی هستند. گفتمان اسلام سیاسی به‌واسطه تصور آینده، با ابداع و بازسازی مفاهیم اسلامی، پاسخ‌هایی سیاسی به چالش‌های اجتماعی ارائه می‌کند» (Denoeux, 2002: 57). از نظر برخی صاحب‌نظران، گفتمان اسلام سیاسی در پی احیای هویت اسلامی است؛ زیرا ساختار فعلی نظام جهانی با استعاره گرفتن از پدیده مدرنیته و غرب و همچنین سلطه بر کشورهای مختلف در دوره استعمار، موجب تزلزل هویت بومی، قومی، مذهبی و منطقه‌ای، از جمله در کشورهای اسلامی شده است. مدرنیسم غربی با ترویج اندیشه سکولاریسم و تفکیک حوزه خصوصی و عمومی، دین را به عرصه خصوصی محدود و از گسترش ارزش‌های دینی به حوزه عمومی جلوگیری می‌کند. اسلام سیاسی در برابر چنین نگرشی به انسان و دین، درصدد بازگرداندن دین به عرصه عمومی و در نتیجه، ساختن هویت اسلامی در عرصه سیاسی است. از این رو، اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی، گفتمانی است که اسلام را در کانون هویت و عمل سیاسی خود قرار می‌دهد. بنابراین اسلام سیاسی مفهومی است برای توصیف جنبش‌ها و جریان‌های فکری - سیاسی در جهان اسلام که دغدغه ایجاد حکومت اسلامی دارند و گزاره‌ها، مبانی و اصول

بنیادین خود را در چارچوب شریعت اسلامی صورت‌بندی می‌کنند (خراسانی، ۱۳۸۹: ۷). لذا اسلام سیاسی را می‌توان گفت‌مانی به‌شمار آورد که حول مفهوم مرکزی «اسلام تنها راه حل» نظم یافته است. این گفت‌مان اسلام را دینی جامع تلقی می‌کند که دربارهٔ دولت و سیاست و تدبیر امور اجتماعی، دارای نظریه است. این گفت‌مان معتقد به پیوند وثیق میان دین و سیاست است و نص را مهم‌ترین منبع کشف احکام معطوف به ادارهٔ جامعه می‌داند که در کانون توجه معتقدان به آن قرار دارد. در این نگرش به اسلام، سیاست جزء ذات اسلام است و سیاسی و فعال شدن جنبش‌های اجتماعی معاصر در کشورهای اسلامی پدیده‌هایی صرفاً معطوف به بحران‌های اجتماعی نیستند. به عبارت دیگر، علل ظهور جریان‌های سیاسی - فکری در کشورهای اسلامی را جامعه‌شناختی نمی‌داند، بلکه قائل به نظام سیاسی اسلام است که برای تدبیر امور اجتماع، صاحب نظریه سیاسی است. از منظر این گفت‌مان، هجمهٔ غرب به جهان اسلام، به‌ویژه در سدهٔ اخیر، موجب بدگمانی به بُعد سیاسی اسلام شده است؛ چراکه آن‌ها سیاسی بودن اسلام را تهدیدی جدی برای هویت و منافع خود تلقی می‌کنند، تا جایی که به قول بابی سعید آن را «هراس بنیادین» می‌نامند. حال، آنچه موجب فعال‌سازی مجدد این گفت‌مان در جغرافیای جهان اسلام شده، هجوم فرهنگ و تمدن غرب در قالب جهانی‌شدن و لیبرالسیم است. از این رو، این گفت‌مان، تنها راه‌حل بحران‌های جامعه معاصر را بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای شریعت اسلامی می‌داند. هدف اساسی این گفت‌مان، بازسازی جامعه براساس اصول و مبانی اسلامی است بنابراین، دستیابی به قدرت سیاسی را مقدمه‌ای برای اهداف خود تلقی می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۷).

عده‌ای تفاسیر ذات‌گرایانه و غیرذات‌گرایانهٔ اسلام سیاسی را از هم تفکیک می‌کنند و معتقدند که تفاسیر متعددی از اسلام سیاسی در روابط بین‌الملل ارائه شده که بر اساس آن، تفاسیر ذات‌گرایانه بر تضاد ذاتی میان آموزه‌های اسلامی و فرهنگ غرب و تفاسیر غیرذات‌گرایانه بر قرائت‌های مختلف از اسلام سیاسی و تأکید بر تنوع جنبش‌های اسلام‌گرا و اعتقاد به نشئت‌نگرفتن اسلام سیاسی از ذات اسلام استوار است. پیامدهای این گونه تفسیرهای ابهام‌آفرین، بروز رویکردهای تقابل‌گرا و تعامل‌گرا در قبال اسلام سیاسی است (دهشیری، ۱۳۹۲: ۱۴۶).

با در نظر گرفتن رویکردهای تعاملی و تقابلی ذکرشده، برخی صاحب‌نظران به‌خصوص غربی‌ها (مانند هانتینگتون و برنارد لوئیس) معتقدند که اسلام سیاسی همان بنیادگرایی یا نوبنیادگرایی اسلامی است؛ لذا آن را در تقابل با قدرت سیاسی و فرهنگ و تمدن غرب و با توجه به ویژگی‌های زیر باید تعریف کرد:

- طرفداری از بازگشت به اصول اولیهٔ اسلام؛

- ضدیت با تفسیر و پابندی شدید به الفاظ و نصوص مقدس؛
- رفتار افراطی، ستیزه‌جویانه و مطلق‌گرایانه؛
- تلاش برای تطبیق شریعت با موضوعات اجتماعی و سیاست‌زدگی شریعت؛
- ناتوانی در بیرون رفتن از فضای فرهنگی خود و برتر دانستن خویشتن؛
- مخالفت با نوگرایی و تأکید بر تقلید دین (شریعت)؛
- تأکید بر اسلامی کردن تمامی وجوه زندگی و تمدن (نظری، ۱۳۸۷: ۳۲۴).

برخی دیگر مانند «رؤی» بر این رویکرد اشکال وارد می‌کنند. رؤی بنیادگرایی اسلامی را به معنای بازگشت به اعتقادات راستین دین می‌داند. قدمت این پدیده به قدمت اسلام است و گرایش‌های معاصری که نو بنیادگرایی خوانده می‌شوند، مدرنیسم فنی فرهنگ‌زدایی شده را با گرایش‌های سنتی ترکیب می‌کنند تا با اسلام سنتی و فرهنگ مدرن غربی و جهانی شدن مخالفت کنند (Roy, 2004: 22). به نظر وی، جریان اصلی جنبش‌های اسلامی از مبارزه برای ایجاد جامعه بین‌المللی اسلامی، به سوی نوعی «ملی‌گرایی اسلامی» گذر کرده است. نو بنیادگرایان خواستار این هستند که به مثابه یک بازیگر مشروع در صحنه سیاسی داخلی به رسمیت شناخته شوند. آن‌ها تا اندازه زیادی نگرش‌های فراملی خود را که هنوز هم بخشی از ایدئولوژی آن‌هاست، کنار گذاشته‌اند. او معتقد است که اسلام‌گرایان و بنیادگرایان، در عمل به قرآن و سنت و نیز در اجرای شریعت، با یکدیگر هم‌آوا هستند. اما از چند جهت با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ از جمله اینکه اسلام‌گرایان، اسلام را کلی و معطوف به تمام زمان‌ها و مکان‌ها می‌دانند و در حوزه سیاست نیز بدین امر معتقدند. براساس این دیدگاه، صرفاً وجود مسلمانان در جامعه، آن را اسلامی نمی‌کند، بلکه اسلام باید اساس و بنیاد آن جامعه را شکل دهد. از منظر اسلام‌گرایان، انقلاب علیه حکومت‌های منحرف موجود در جوامع اسلامی ضروری است؛ اما مسئله عمل و چگونگی آن در این مرحله اسلام‌گرایان را به دو دسته انقلابی و بنیادگرا تقسیم می‌کند. همچنین اسلام‌گرایی تجدد را ضروری نمی‌داند، اما همواره درصدد تطبیق جامعه با نظام تجددگرایانه است. اختلاف دیگر اسلام‌گرایان و بنیادگرایان مسئله زن است. اسلام‌گرایان در کل، با تعلیم، تعلم و اشتراک زنان در امور اجتماعی موافق‌اند؛ زیرا زن در نظر اسلام‌گرایان مبارزی است که تحصیل می‌کند و حق کار کردن دارد، اما ملزم به رعایت حجاب اسلامی است. در حالی که در اندیشه بنیادگرایی، زن از موقعیت اجتماعی چندانی برخوردار نیست (رؤی، ۱۳۷۸: ۴۵).

در مجموع، می‌توان گفت که گفتمان اسلام سیاسی به واسطه نگرشی که به دین و ارتباط آن با جامعه، قدرت، سیاست و روابط بین‌الملل دارد، گفتمانی است که یک طیف آن را در تقابل با گفتمان‌های برآمده از مدرنیته، از جمله ناسیونالیسم و لیبرالیسم می‌دانند و مجموعه وسیعی از

جریان‌های فکری و سیاسی اسلام‌گرا را درون خود جای می‌دهد و طیف دیگر معتقدند که اسلام سیاسی سازه‌گفتمانی خود اعم از معنای اجتماعی گفتارها، کنش‌ها و نهادها را جملگی در هویت اسلامی و قدرت‌یابی اسلام از طریق ایجاد حکومت اسلامی چارچوب‌بندی می‌کند.

مؤلفه‌های شکل‌دهنده گفتمان اسلام سیاسی؛ صورت‌بندی در نظام بین‌الملل

تاکنون صورت‌بندی‌های مختلفی درباره چرایی و چگونگی شکل‌گیری گفتمان اسلام سیاسی مطرح شده است. اما با توجه به تحولات متعدد منطقه خاورمیانه و همچنین شکل‌گیری جریان‌های جدید اسلام‌گرا و تحول در مفهوم اسلام سیاسی، صورت‌بندی کلی و جدیدی از این گفتمان ضرورت یافته است. بر این اساس، در یک تقسیم‌بندی کلی، مؤلفه‌های اصلی شکل‌دهنده گفتمان اسلام سیاسی را می‌توان به مؤلفه‌های تاریخی، هویتی و شناختی تقسیم کرد. البته در هریک از این صورت‌بندی‌ها، مسئله ساختار نظام بین‌الملل، جهانی‌شدن، لیبرالیسم، سکولاریسم، مدرنیته و تمدن غرب به‌مثابه اصلی‌ترین چالش‌های گفتمانی متعارض با گفتمان اسلام سیاسی در نظر گرفته شده است.

الف) مؤلفه‌های تاریخی

در طول تاریخ، همواره، اسلام منبع شکل‌دهنده هویت، جهان‌بینی، معنویت و تنها راه نجات و سعادت برای مسلمانان بوده است؛ به‌گونه‌ای که جهان اسلام و خاورمیانه بدون اسلام قابل تعریف نیست. بنابراین از زمان شکل‌گیری اولین دوره‌های خلافت و امپراتوری در جهان اسلام تا انحطاط و فروپاشی آن، حضور اسلام در کانون معادلات سیاسی و بین‌المللی، امری بدیهی تصور می‌شد. اما در دو قرن اخیر، جهان اسلام شاهد بحرانی اساسی در درون خود بوده است. این بحران با انحطاط امپراتوری عثمانی و تأسیس دولت-ملت‌های جدید اسلامی آغاز شد. این بحران از زمان فروپاشی عثمانی، ورود ایدئولوژی‌های غربی و ناهمخوان با بستر اجتماعی - فکری جوامع اسلامی و روی کار آمدن حاکمان بومی سکولار، شکل جدیدی به خود گرفت. در سال ۱۹۲۴ میلادی، به اصرار مصطفی کمال، مجلس بزرگ ملی، دستگاه خلافت را که نقطه مرکزی هویت جهانی مسلمانان به‌شمار می‌رفت، لغو کرد. کمال آتاتورک احساس می‌کرد خلافت با دنیای مدرن ناسازگار است و تنها هویت سیاسی مشروع، همان دولت ملی است. گفتمان کمالیسم به‌مثابه واکنش در برابر سنت اسلامی خلافت، شامل چند مفهوم اساسی می‌شد: سکولاریسم، ناسیونالیسم، مدرنیزاسیون و غربی‌شدن^۱.

۱. برای مطالعه بیشتر، ن. ک: بای سعید، (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین؛ اروپامداری و اسلام‌گرایی*، ترجمه: غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، انتشارات دانشگاه تهران.

با فروپاشی عثمانی و تجزیه قلمرو آن به دولت - ملت‌های گوناگون و تشدید استعمار انگلیس و فرانسه و پس از آن، ایالات متحده آمریکا و همچنین شکل‌گیری نظام دوقطبی در جهان پس از جنگ جهانی دوم، کشورهای خاورمیانه وارد دوره‌ای از رکود و سردرگمی ایدئولوژیک شدند. این دوره هم‌زمان با رشد گسترده ناسیونالیسم، به مثابه راهنمای عمل سیاسی در این کشورها است. بنابراین درحالی‌که جوامع خاورمیانه عمدتاً سنتی و با گرایش‌های اسلامی بودند، در حوزه سیاست و قدرت، اساساً از اسلام مرکزیت‌زدایی شده بود. به‌رغم تلاش جریان‌های اسلام‌گرای معاصر برای پاسخ‌گویی به بحران خلافت و مفصل‌بندی گفتمان اسلام‌گرایی، به دلیل وجود فضای استقلال‌خواهی در کشورهای عربی در سال‌های دهه ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰ و گسترش الگوی دولت - ملت به‌مثابه هنجاری جهانی، این ناسیونالیسم بود که فضای غالب افکار عمومی و عمل سیاسی را در اختیار داشت. در طی دهه ۱۹۷۰، مجموعه‌ای از شکست‌های اعراب در جنگ با اسرائیل و معضلات اقتصادی - اجتماعی فزاینده، هم‌زمان با ناتوانی دولت‌ها در تأمین حتی پایه‌ای‌ترین نیازهای جامعه، محبوبیت رژیم‌های ناسیونالیست و سوسیالیست حاکم در جهان اسلام را به شدت کاهش داد. در این اوضاع، جذابیت ایده‌های مذهبی افزایش یافت و جنبش‌های اسلام‌گرا اجرای سیاست‌های حمایتی خود را در میان بخش‌های جمعیت در حال گسترش این کشورها آغاز کردند (مرادی، ۱۳۹۳: ۴).

موج دیگر تغییرات گفتمانی در خاورمیانه با قدرت گرفتن جمال عبدالناصر در سال ۱۹۵۴ آغاز شد. ناصریسم، هویت عربی را به گفتمان ایدئولوژیک مبتنی بر مؤلفه‌های چپ سوسیالیستی و پان‌عربیسم تبدیل کرد. این گفتمان با تکیه بر توده‌های مردم و ملی کردن کانال سوئز و کسب وجهه عربی در سایه تقابل با اسرائیل، توانست فضای معنایی خویش را هژمون و به تبع آن، سلطه سیاسی خود را بازتولید کند. اما با شکست ۱۹۶۷، فضای هیجانی ناصریسم در میان ملت‌های عربی تاحدی فروکش کرد و موج یأس و ناامیدی در جهان عرب شکل گرفت. این دوره را باید دوره پایان ناصریسم محسوب کنیم. حذف اسلام از نظام سیاسی و مرکزیت قدرت در این مقطع، موجب به حاشیه رفتن آن نشد؛ بلکه با حذف اسلام از مرکز صورت‌بندی نظم سیاسی جدید، اسلام اساساً سیاسی شد. درواقع، کمالیست‌های ترک و ناسیونالیست‌های عربی، اسلام را آشفتگی و مغشوش کردند و آن را در فرهنگ عمومی رواج دادند تا جایی که زمینه برای بازنویسی و ارائه تفسیرهای مجدد از آن فراهم شد؛ یعنی اسلام در دسترس قرار گرفت. البته در دسترس قرار گرفتن آن الزاماً به این معنا نبود که اسلام عنصر مرکزی در گفتمان سیاسی دارد و با هژمونی کمالیست به مبارزه برخواهد خاست. اما این امر در دهه ۱۹۷۰ تحقق یافت و اسلام نقش مخالف

سیاسی ناسیونالیسم و گفتمان کمالیسم را ایفا کرد (سعید، ۱۳۷۹: ۱۲۰). در این برهه زمانی، در ایران نیز گفتمان اسلام سیاسی به شکل فعال وارد عرصه اجتماعی و سیاسی شد. موج تاریخی دیگری که بر اسلام سیاسی تأثیر گذاشت، پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ میلادی بود. امام خمینی (ره) توانست گفتمان بیداری اسلامی را به «عمل سیاسی» تبدیل و آن را وارد حوزه عمل مسلمانان کند. در پی پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی، اسلام سیاسی با رویکرد اسلام تمدن‌گرا و عام‌گرا شکل گرفت و این رویکرد موجب بروز تفسیرها و واکنش‌های مختلفی از سوی نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل شد (دهشیری، ۱۳۹۲: ۱۳۶). بای‌سعید معتقد است برای درک تضاد بین کمالیسم و اسلام‌گرایی باید به تفکر سیاسی امام خمینی رجوع کرد؛ چراکه تفکر سیاسی ایشان منسجم‌ترین منطق اسلام‌گرایی است و تا زمان انقلاب ایران، هژمونی کمالیسم آشفتگی و رکود جدی را تجربه نکرده بود و حتی با ظهور انقلاب ایران و استقرار جمهوری اسلامی ایران، جنبش‌های اسلام‌گرای مخالف دیدگاه‌های امام خمینی، دوباره نیرومند شدند (سعید، ۱۳۷۹: ۵۹). بنابراین، اصلی‌ترین تأثیر انقلاب اسلامی ایران را نباید در ژئوپلیتیک منطقه، بلکه در فضای گفتمانی ملت‌های منطقه مشاهده کرد. در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ قرن بیستم میلادی، ایدئولوژی غالب در جهان عرب، ناسیونالیسم و اندیشه‌های چپ بود و اساساً چیزی به نام اسلام‌گرایی، زیر فشار سنگین دولت‌ها، امکان ظهور و بروز نداشت. اما بیداری اسلامی، پس از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ به بعد، بروز و ظهور کرد.

موج‌های بعدی شکل‌دهنده گفتمان اسلام سیاسی را می‌توان در حمله شوروی به افغانستان و شکل‌گیری پدیده مجاهدین عرب - افغان؛ شکل‌گیری حکومت طالبان در افغانستان؛ تأسیس جنبش امل، حزب الله لبنان و مقاومت اسلامی؛ جنگ‌های اول و دوم خلیج فارس؛ حادثه ۱۱ سپتامبر؛ در نهایت، انقلاب‌های موسوم به بهار عربی یا بیداری اسلامی از سال ۲۰۱۱ به بعد جست‌وجو کرد. مجموعه این حوادث و رویدادها، مؤلفه‌های تاریخی مهمی هستند که گفتمان اسلام سیاسی را به شکل تاریخی صورت‌بندی کردند.

ب) مؤلفه‌های هویتی گفتمان اسلام سیاسی در نظام بین‌الملل

مؤلفه‌های هویتی تلاش می‌کنند چگونگی نقش و تأثیر اجتماعات بین‌الذلهانی مانند ناسیونالیسم، قومیت، مذهب، فرهنگ، جنسیت و نژاد را بر سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی توضیح دهند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۴۳). هویت جمعی (تشکیل گروه) و هویت فردی تحت اصول مشترکی شکل می‌گیرند و مرز میان این دو نوع هویت، مبهم است. تشکیل گروه را باید به‌مثابه کاهش احتمالات دانست. از طریق فرایندی که به واسطه آن، بعضی از احتمالات هویت‌یابی، مناسب

ارائه و احتمالات دیگر نادیده گرفته می‌شوند، مردم به‌صورت گروه تشکل می‌یابند (فیلیپسن و یورگنسن، ۲۰۰۲: ۴۴). در بررسی‌های گفتمانی برای تبیین تشکیل گروه، از دو مفهوم منطق هم‌ارزی و منطق تفاوت استفاده می‌شود. منطق هم‌ارزی و تفاوت که در قالب ایجاد زنجیره هویت‌های هم‌ارز در میان عناصر مختلف عمل می‌کند، در پی تبیین روابط غیریت‌سازانه‌ای است که ساختار فضای حاکم بر جامعه را تعیین می‌کند. در این فرایند، هویت‌های خاصی به‌صورت خطی در کنار هم مرتب می‌شوند و درمقابل هویت‌های منفی دیگری قرار می‌گیرند که به‌نظر می‌رسد تهدیدکننده آن‌ها باشند (دووس، ۲۰۰۳: ۱۶۵). از سوی دیگر، بازنمایی عامل مهمی در فرایند شکل‌گیری هویت است؛ زیرا هویت‌ها (گروه‌ها) وجود ندارند، مگر آنکه کسی درباره آن‌ها یا به طرفداری از آن‌ها سخنی بگوید و آن گروه در قالب گفتار یا نوشتار بازنمایی شود. گروه‌ها همواره از طریق ساخت‌های هم‌ارزی محتمل و مشروط در میان عناصر مختلف شکل می‌گیرند. تشکیل و بازنمایی گروه، هم‌زمان اتفاق می‌افتد. تا وقتی کسی درباره گروهی صحبت نکند، آن گروه تشکیل نمی‌شود (لاکلا، ۱۹۹۳: ۲۸۹). بنابراین هویت جمعی وقتی شکل می‌گیرد که گروه‌های مختلف بتوانند زنجیره‌ای از هویت‌های هم‌ارز را کنار هم بازنمایی کنند.

مؤلفه‌های هویتی شکل‌دهنده گفتمان اسلام سیاسی را در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان در پنج الگو خلاصه کرد: اسلام‌گرایی یا اسلام سیاسی انقلابی، لیبرال، محافظه‌کار، رادیکال و اقتصادی. با بررسی مجموع این الگوهای پنج‌گانه، به‌نظر می‌رسد که همه آن‌ها به‌اتفاق، دغدغه هویت و معنابخشی دارند (احمدوند، ۱۳۹۲: ۴). البته به‌نظر می‌رسد این الگو برای شناخت منابع و مؤلفه‌های شکل‌دهنده سازه گفتمانی اسلام سیاسی کافی نباشد؛ زیرا برای شناخت هویت این گفتمان باید خلاءهای معرفتی موجود در جهان اسلام و گفتمان‌های رقیب را بررسی کرد. هژمونی سیاسی غرب که در طی چند قرن اخیر در سایه استعمارزدگی و به‌نوعی عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی حاصل شد، واکنش جهان اسلام را (که از قرون وسطی تاکنون به‌وضوح شاهد آن هستیم) در برابر آن تشدید کرد؛ به‌نحوی که می‌توان جنگ‌های صلیبی را نخستین منازعات بین غرب و مسلمانان دانست. آنچه این تضادها و منازعات را در دوره معاصر شدت می‌بخشد، نظام سرمایه‌داری و لیبرالیستی غرب است. سرمایه‌داری الگوها، نظام‌ها و ارزش‌هایی را در سطح جهان اشاعه می‌دهد که خوشایند مسلمانان و رهبران فکری و دینی آنان نیست. «امانوئل والرشتاین» علت اصلی منازعات را در سطح جهانی، ماهیت نظام سرمایه‌داری می‌داند. در این روند، نظام سرمایه‌داری در مرکز کشورهای غربی ایجاد و به‌گونه‌ای تدریجی از تکامل ابزاری و عقلانی برخوردار شد. به هر میزان که چنین تکاملی ایجاد شود، امکان جدال و رویارویی جهان غرب با سایر حوزه‌های اقتصادی، استراتژیک و تمدنی افزایش بیشتری می‌یابد.

(متقی، ۱۳۸۷: ۲۲).

رضوان السید در کتاب خود با عنوان اسلام سیاسی معاصر: در کشاکش هویت و تجدد، مسئله اسلام سیاسی را نوعی خودآگاهی در جامعه مسلمانان در جهان توصیف می‌کند (السید، ۱۳۸۳: ۲۵). از نظر وی، در برابر ظهور و تهاجم گسترده مدرنیته به جهان اسلام، عمدتاً سه واکنش شکل گرفت:

اول، برخی از مسلمانان (که می‌توان آنان را روشنفکران تجددخواه نامید) بر این باور بودند که چاره‌ای جز قبول و پذیرش غرب و آموزه‌های آن وجود ندارد و بهتر این است که غرب را با تمام لوازم آن در آغوش گیریم. این همان جریانی است که در ایران و در بسیاری از کشورهای اسلامی با عنوان غرب‌گرا شناخته می‌شود؛

دوم، جریانی که معتقد بود اسلام به صورت ماهوی دین پیشرفت و ترقی است و بسیاری از دستاوردهای غربی را می‌توان در آموزه‌های اسلامی یافت و تنها راه این است که به سنت اسلامی مراجعه کنیم و با بازخوانی دوباره، ریشه‌های تجدد را در آن بیابیم. در این زمینه، روشنفکران دینی با مراجعه به آثار و بقایای سنت اسلامی تلاش می‌کنند اسلام را با تجدد سازگار کنند. به نظر رضوان السید، در این جریان، معنای تسلیم در برابر تمدن و پیشرفت و غلبه غرب و تلاش برای یادگیری و تقلید از غرب، به معنای نادیده گرفتن اسلام و فرهنگ اسلامی نبوده، بلکه تلاشی برای ایجاد هم‌سازی میان ارزش‌های اساسی اسلام و ارزش‌های اساسی تمدن جدید بوده است. در زمینه سیاست و نظام حکومتی، تلاشی صورت گرفت تا تشابه بین شورای اسلام و دموکراسی غربی نشان داده شود. با این چندوچون، چهره‌ای که از اسلام ارائه می‌شد چنین بود که این دین دارای نظام اخلاقی روشن و شفاف است که بر منظومه‌های اخلاقی غربی برتری دارد (السید، ۱۳۸۳: ۱۶)؛

سومین جریانی که در واکنش به مسئله مدرنیته شکل گرفت، بازگشت به سنت اصلی اسلام به دور از هرگونه وسوسه برای انطباق آن با آموزه‌های بشری مدرنیته است. این گرایش که در ادبیات سیاسی با نام غرب‌ستیز یا تجددستیز مشهور شده، بر این باور است که اسلام اساساً یک صورت‌بندی الهی است که نمی‌توان آن را با صورت‌بندی‌های مادی و ماتریالیستی مقایسه کرد. از نظر ابوالاعلی مؤدودی، اسلام، دینی متمایز، فراگیر و ناسخ شریعت‌ها و در میان تمدن‌ها یگانه است. اسلام ناسخ آیین‌های پیش و پس از خود و مسلط بر همه آنهاست و دو حالت بیشتر ندارد: یا بر روی زمین حاکم و مسلط می‌شود یا اینکه در منطقه‌ای برتری می‌یابد و پایه‌اش را محکم می‌کند و آماده خیزش و گسترش می‌شود و حالت میانه‌ای ندارد. اسلام، دموکراسی و لیبرالیسم نیست. اسلام مشروطه‌خواهی یا ناسیونالیسم نیست. اسلام تنها اسلام است و مسلمانان باید تصمیم بگیرند یا مسلمانی ناب باشند و به خدا شرک نورزند یا از رویارویی با جهان بر سر

اسلام و مقتضای ایمان خویش اجتناب ورزند. صدای این گفتمان در بیشتر کشورهای مسلمان به صدا درآمد. مسئله مهم این است که هرچند ریشه‌های این رویارویی به میانه‌های سده نوزدهم بازمی‌گردد، هم‌زمان با ظهور این سه گفتمان، دو عامل باعث شد که گفتمان اسلام سیاسی در دهه هفتاد قرن بیستم تبلور خاصی بیابد و از دو گفتمان رقیب پیشی بگیرد و در بسیاری از مناطق اسلامی هژمونیک شود (انصاری، ۱۳۸۷: ۴).

بابی سعید درباره هویت گفتمانی اسلام سیاسی، چنین می‌نویسد: حدود سال ۱۸۷۰ به بعد، یک گفتمان تدافعی در جوامع مسلمان رایج شد که می‌خواست دستاوردهای مدرنیته را اصالتاً اسلامی بخواند. انگیزه این گفتمان، دفاع از اسلام در برابر پیامدهای حاصل از قدرت جهانی اروپا بود. استدلال آنان این بود که در اسلام هیچ خصیصه ذاتی وجود نداشته است که مانع از بازتفسیر آن همساز با دنیای مدرن شود (سعید، ۱۳۷۹: ۱۲۹). بر این اساس، تعریف هویتی از اسلام و مسلمانان به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های مهم گفتمان‌ساز در مقابل گفتمان‌های رقیب، خود را در عرصه بین‌المللی و منطقه‌ای نمایان می‌کند.

در مجموع، عناصر هویتی به کنش‌گران می‌گوید که خودشان که هستند و دیگران کیستند. بدین ترتیب، مجموعه روابط خود را با جهان بیرون، در قالب منازعه اسلام و غرب تعریف می‌کند (هالیدی، ۱۳۹۰: ۲۷). بر این اساس، مؤلفه‌های هویتی گفتمان اسلام سیاسی را می‌توان در چگونگی تشکیل گروه‌های هم‌ارز در جوامع اسلامی جست‌وجو کرد. هویت‌های احیاگرانه، روشنفکرانه، متعصبانه و... همگی نقشی اساسی در شکل‌گیری هویت جریان‌های اسلام‌گرا و اسلام سیاسی داشته‌اند و توانسته‌اند از طریق مفصل‌بندی و گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آن‌ها، هویتی نو در جامعه اسلامی و نظام بین‌الملل با عنوان هویت اسلام سیاسی ایجاد کنند.

مؤلفه‌های معرفت‌شناختی گفتمان اسلام سیاسی در عرصه جهانی

گفتمان اسلام سیاسی به‌مثابه یک الگوی معرفت‌شناسانه را می‌توان بر اساس رویکردهای غربی و اسلامی به دو الگوی سکولار و غیرسکولار تقسیم کرد. اگر گفتمان اسلام سیاسی را امر و عملی سیاسی و زبانی در مقابل مدرنیته و فرهنگ، زبان، سیاست و قدرت غرب بدانیم، نشان از رویکرد معرفت‌شناسانه سکولار از اسلام سیاسی دارد؛ همان‌گونه که بسیاری از اندیشمندان غربی یا مستشرقان و برخی اندیشمندان مسلمان، چنین نگاهی به گفتمان اسلام سیاسی دارند و آن را واکنش بدیهی و مفروض در مقابل جهان غرب می‌دانند. آن‌ها بر اساس این تفکر، خشونت، تقابل، دشمن‌انگاری و برخورد سلبی با غرب را سوژگی سیاسی^۱ و وجه

استعاری^۱ گفتمان اسلام سیاسی می‌دانند؛ به‌طور مثال، هانتینگتون اسلام سیاسی معاصر را عکس‌العملی در مقابل غرب، تمدن و ارزش‌های غربی می‌داند. وی می‌گوید: اسلام‌گرایان معاصر، ارزش‌های تمدنی غرب مانند دموکراسی، آزادی، برابری، حقوق بشر، لیبرالیسم و... را خطری برای هویت تمدنی خود قلمداد و به‌شدت در مقابل آن ایستادگی می‌کنند (هانتینگتون، ۱۳۸۶: ۶۹).

در نقطه مقابل، اگر گفتمان اسلام سیاسی را امر و عمل سیاسی ذاتی اسلامی بدانیم که سقف هویتی آن بر ستون‌های معرفتی الهی و دینی بنا شده است و این هویت را برآمده از شرایط محیطی، فرهنگی، ایدئولوژیک و تاریخی جهان اسلام و خاورمیانه بدانیم، نوع معرفت‌شناسی ما، تاریخی - هویتی و دینی می‌باشد و گفتمان اسلام سیاسی دیگر صرفاً گفتمانی واکنشی و تک‌منبعی در برابر سلطه غرب نیست بلکه امکان تعامل با نظام بین‌الملل و استفاده از فرصت‌ها و شرایط مدرن را دارد.

«الیزابت شاکمن هورد^۲» در مقاله‌ای با عنوان «اسلام سیاسی و سیاست خارجی در اروپا و آمریکا^۳» می‌نویسد: اسلام سیاسی غالباً به‌وسیله تحلیل‌های سکولار به‌مثابه پدیده‌ای ثانوی، به‌عنوان یک واگرایی یا تخطی از فضای عمومی سکولار و مانع پیشرفت برای آشکال پیشامدرن نظم سیاسی مسلمانان، یا ترکیبی از این ویژگی‌ها تفسیر شده است. در بسیاری از تفاسیر و ارزشیابی‌های اسلام سیاسی، پس‌زمینه مذهبی و سیاسی‌ای شکل می‌گیرد که از فهم اروپاییان و امریکاییان و برخورد آن‌ها با اسلام سیاسی خارج است» (Hurd, 2007: 9). دو مجموعه از این مفروضات سکولاریستی در این پس‌زمینه فرهنگی، مؤثر و عملی هستند. در مجموعه اول، که به‌مثابه لائسیسم توضیح داده می‌شود، اسلام سیاسی در جوامع اسلامی به‌مثابه بیان شکلی از علائق و منافع سیاسی و اقتصادی بنیادگرایانه و تعدی آشکال غیرعقلانی مذهب نسبت به زندگی سکولار ظاهر می‌شود. اسلام سیاسی نظم عمومی دمکراتیک را تهدید می‌کند و بیان‌کننده یک گام به سمت تشکیل حکومت مذهبی است. در مجموعه دوم، که سکولاریسم یهودی مسیحی نامیده می‌شود، اسلام سیاسی به‌مثابه ترکیبی غیردمکراتیک از اسلام و سیاست ظاهر می‌شود که در تمایز آشکار با جدایی مدرن (مسیحی یا یهودی - مسیحی) کلیسا و دولت قرار می‌گیرد. تمایزات میان اقتدار مذهبی و سیاسی نه‌تنها از لحاظ تاریخی، از جوامع مسلمان غایب نیست، بلکه نتیجه بحث‌انگیز صفات ثابت دیانت اسلامی هستند. در هر دوی این سنت‌های تفسیری، اسلام سیاسی به‌مثابه تصدیق جایگاه ممتاز حوزه خصوصی و تخطی از مقولات سکولاریستی عمومی و

1. Metaphoric

2. Elizabeth Shakman Hurd

3. Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States

خصوصی ظاهر می‌شود (Hurd, 2004: 11). هورد معتقد است: «نه تمامی وجوه سیاست که زیر پرچم اسلام سیاسی حرکت می‌کنند و نه اصطلاحات متضاد یا برگرفته در تقابل با اشکال متنوع سیاست که در اروپا و آمریکا مسلط هستند، می‌توانند ثابت و پایدار باشند. آن‌ها نیاز دارند تا در بستر مفهومی خاص خودشان و در زمینه فرهنگ و تاریخ خود فهمیده شوند» (Hurd, 2007: 21). اسلام سیاسی، نه واکنشی شدید علیه مدرنیزاسیون است؛ نه بیان پدیده‌ای ثانوی از منافع و علایق مادی بنیادگرایانه‌تر و نه تلاشی برای احیای مجدد سنت محلی نابهنگام؛ هرچند هریک از این عوامل ممکن است تا اندازه زیادی در فهم اسلام سیاسی مؤثر باشد.

همان‌طور که شاکمن هورد معتقد است: نسبت میان حوزه‌های عمومی و خصوصی، مقدس و سکولار و اسلام و دموکراسی در جوامع مسلمان (برعکس مفروضات سکولاریستی لائیتستی و یهودی - مسیحی از اسلام و سیاست) بسیار پیچیده و تأمل‌برانگیز است. در این باره می‌توان به دیدگاه‌های متفکرانی مانند ایوب و اسپوزیتو^۱ اشاره کرد که معتقدند رابطه مذهب و سیاست در طول تاریخ اسلامی یکسان نبوده و عمدتاً در جوامع ابتدایی صدر اسلام نمود داشته است و بعد از آن، به‌ویژه در سه سلسله بزرگ اسلامی اهل سنت؛ یعنی اموی، عباسی و عثمانی، تفاوت‌های مهمی میان امور مذهبی و امور سیاسی وجود داشته و حتی گاهی اقتدار دنیوی بر اقتدار مذهبی مقدم بوده است. از نظر اسپوزیتو، رابطه میان مقامات سیاسی و مقامات مذهبی در مذهب تشیع نیز بسیار مبهم است و خط سیر واحدی را نشان نمی‌دهد. به‌رغم اینکه در غرب، اسلام شیعی مذهب انقلاب و شهادت تصور می‌شود، رابطه این مذهب با دولت در سراسر تاریخ اسلامی متنوع و چندوجهی بوده است. رابطه علمای شیعه با دولت در طول تاریخ ایران، بسته به شرایط اجتماعی - سیاسی، از حمایت تا مخالفت با سلطان در نوسان بوده است. مثلاً در اوضاع فعلی، همان‌طور که می‌بینیم هدف اصلی سیاست خارجی ایران، از همان آغاز کار حکومت جدید، تبلیغ و گسترش اسلام انقلابی بود. این هدف در وظیفه‌ای ریشه داشت که قرآن برای مسلمانان در جهت تحقق و تبلیغ پیام الهی در سراسر گیتی معین کرده است. صدور انقلاب، ریشه در آموزه‌های حضرت محمد (ص) دارد و مبتنی بر تفسیرها و جهان‌بینی عقیدتی و مذهبی آیت‌الله خمینی و ایدئولوگ‌های او شکل گرفت (اسپوزیتو، ۱۳۸۲: ۴۷). در همین باره، «هفنر»^۲ معتقد است: «سیاست اسلامی را نه یک ایدئولوژی مذهبی غیرقابل تغییر که در ۱۴۰۰ سال پیش مستقر شده، بلکه تغییرات و تحولات گسترده‌ای شکلمی دهند که در حوزه دولت و جامعه ایجاد شده است؛ به‌ویژه تحولات مربوط به آموزش عمومی، شهرنشینی، تفاوت‌های اجتماعی - اقتصادی و درخواست گسترده برای مشارکت عمومی (Hefner, 2005: 12).

همان‌طور که حضور عمومی اسلام‌گرایان جدید در مصر، حزب عدالت و توسعه ترکیه و ائتلاف دمکراتیک در اندونزی نشان می‌دهد، گفت‌وگوی دمکراتیک و عمومی نسبت میان مذهب و سیاست در جوامع اسلامی، غالباً در سایه آن چیزی اتفاق می‌افتد که به وسیله سکولارها به اسلام سیاسی معروف شده است. همانند سکولاریسم، اسلام سیاسی نیز یک «سنت گفتمانی است که به انحاء مختلف با صورت‌بندی اخلاقی خاص خود، دست‌کاری و دگرگونی اجتماعات و تولید دانش مناسب مرتبط می‌شود» (Hurd, 2007:14). بنابراین، اسلام سیاسی به‌مثابه یک دکترین نوظهور، عبارت است از مجموعه‌ای گوناگون، قابل‌مجادله و تکامل‌یافته از خوانش‌های مختلف مذهب و سیاست و شامل بسیج عمومی حول مسائل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی است که از طریق یک زبان ویژه اسلامی ارائه و تفسیر می‌شود. این پویایی تاریخی در نسبت میان اسلام و سیاست نشان می‌دهد که طیفی از جنبش‌ها، هویت‌ها، افراد و فعالانی که به‌مثابه اسلام‌گرا معین شده‌اند، بیانی از منافع ساختاری، مادی و روان‌شناختی یا پیامدهای جانبی و منفی تعهدات مذهبی کهنه‌ای نیستند که اساساً در تضاد با مدرنیته باشد.

معرفت‌شناسی سکولاریستی و سیاست خارجی سکولاریستی از فهم این پیچیدگی‌های میان اسلام و سیاست ناتوان هستند؛ چراکه اسلام سیاسی بیرون از مفروضات معرفت‌شناسانه منتج از مسیحیت لاتینی، از جمله، اشکال سکولاریسم عمل می‌کند. اسلام سیاسی با مفاهیم و اصطلاحاتی مبارزه می‌کند که معرفت‌شناسی سکولار از طریق آن‌ها مذهب و سیاست را سازمان می‌دهد. همچنین، اسلام سیاسی موضع خود را بدون توجه به بنیادی‌ترین مفروضات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مکتب سکولار اتخاذ می‌کند؛ مفروضات عقلانی که بنیاد اشکال زندگی جمعی اروپای مدرن را تشکیل می‌دهند.

با تشخیص محدودیت‌های معرفت‌شناسانه سازنده سکولاریسم، این امکان فراهم می‌شود که بعضی از اشکال اسلام سیاسی را به‌مثابه انتقاداتی بر اشکال اروپایی - امریکایی سکولاریسم تشخیص دهیم. به گفته طلال اسد، مهم‌ترین نکته‌ای که اسلام را به‌مثابه یک گفتمان سیاسی در سطح عمومی مطرح می‌کند، این است که ساختارهای عمیق سکولاریسم را به چالش می‌کشد. سید قطب، به‌مثابه یکی از متفکران اسلام سیاسی و مخالف سکولاریسم غربی، بر این عقیده بود که جدایی اقتدار مذهبی از سیاست به‌وسیله نظریه‌های بعد از جنبش روشنگری، همچنین تحمیل ایده اروپایی جدایی میان ایمان و عقل، باعث انزوا و تحقیر مسلمانان شده است (Asad, 2006: 19).

کنش‌گری گفتمان اسلام سیاسی در جهان اسلام و نظام بین‌الملل

ارزیابی سکولار اسلام سیاسی، پیامدهای مهمی در نظام بین‌الملل دارد. در تحلیل‌های

سکولار، اسلام سیاسی با عقب‌ماندگی فکری، علمی و صنعتی جوامع مسلمان دیده می‌شود. بنابراین خشونت و تعصب بر مبنای بنیاد هویتی، ویژگی ذاتی آن است و به همین دلیل با بنیادگرایی یکسان گرفته می‌شود. به قول «وندِر وِر» و «لِهمان»، «وقتی دین سیاسی می‌شود، به‌مثابه بنیادگرایی مفهوم‌سازی و تقریباً به‌مثابه یک نیروی اجتماعی منفی تفسیر می‌شود که علیه علم، عقلانیت، سکولاریسم، و به‌طور خلاصه، علیه مدرنیته حرکت می‌کند» (Hurd, 2007:3). اسلام سیاسی، به‌طور پیشینی، به‌مثابه تهدیدی برای جایگاه حوزه خصوصی و به‌مثابه گامی به سمت حکومت مذهبی تعریف می‌شود. این تخطی و تجاوز فرضی غالباً در بیان با تمایل مسلمانان به تروریسم و توتالیتراریسم متصل می‌شود (McAlister, 2001: 220). به‌عنوان مثال، در گزارشی که کمیته امور خارجی پارلمان انگلیس به‌تازگی تهیه کرده، از دولت این کشور خواسته شده است در تعریف اسلام سیاسی بیشتر دقت کند و به این شناخت برسد که بسیاری از جنبش‌های متأثر از اسلام سیاسی (از جمله، اخوان‌المسلمین) همان ارزش‌هایی را دارند که انگلیس دارد. بر این اساس، دولت انگلیس نباید رویکرد واحدی نسبت به پدیده اسلام سیاسی داشته باشد و باید میان رویکردهای دموکراتیک و لیبرال آن، و رویکردهای افراطی و ناشکیبای آن، تفاوت قائل شود.^۱

دیگر پیامد سیاسی معرفت‌شناسی سکولاریستی این است که در جوامع اسلامی معاصر، تفکیک میان حوزه عمومی و خصوصی، مقدس و عرفی، اسلام و سیاست، یا وجود ندارد و اصلاً ظاهر نمی‌شود یا به شکل تقلید نامناسبی از آرمان سکولار غربی ظاهر می‌شود. این رویکرد ناهمگون و نامتجانس، موجب ارائه تصویری مبهم و آشفته از اسلام سیاسی در جهان می‌شود که راه را برای طرد و هرگونه برخورد حذفی با آن هموار می‌سازد. از سوی دیگر، به‌ویژه پس از حادثه ۱۱ سپتامبر، گفتمان اسلام سیاسی با اصطلاحات متعارضی شناخته می‌شود که در تقابل با گفتمان‌های سکولاریستی قرار می‌گیرد. این تقابل، بیشتر رویکرد امنیتی دارد. در این رویکرد امنیتی، اسلام سیاسی پدیده‌ای خطرناک و آشوب‌ساز در نظام بین‌الملل تلقی می‌شود که امکان هیچ‌گونه مصالحه سیاسی و فرهنگی با آن وجود ندارد و تنها راه مواجهه با این پدیده، جنگ و نابود ساختن آن است. برجسته‌سازی داعش، القاعده و دیگر گروه‌های تکفیری، در کنار تروریست خطاب کردن جنبش‌های اسلامی ضداسرائیلی را در این چهارچوب می‌توان ارزیابی کرد.

اما باید در نظر داشت که گفتمان اسلام سیاسی در منطق وجودی روابط بین‌الملل و به‌طور کلی، در ساختار موجود نظام بین‌الملل، دارای ابعادی ناشی از دو عامل است: اول، توزیع

1. House of Commons, Foreign Affairs Committee Report, 1 November 2016: pp10-11

نابرابر قدرت در سیستم بین‌المللی معاصر که فرصت‌هایی برای مداخله قدرت‌های بزرگ به جهان اسلام و با هدف پیشبرد اهداف آنها فراهم می‌سازد؛ عامل دوم که تاحدی نتیجه فرعی عامل یکم است، رابطه نزدیک بین قدرت‌های بزرگ، به‌ویژه ایالات متحده و رژیم‌های سرکوبگر و خودکامه جهان اسلام است. این دو عامل، ارتباط جدایی‌ناپذیری با نیروی ضد رژیم‌های سیاسی بسیاری از جنبش‌های اسلام‌گرا در داخل کشورهای اسلامی و وضع ضد هژمونیک آن‌ها در سطح جهانی دارد (Thompson & Reuveny, 2008:169). بر این اساس، گفتمان اسلام سیاسی را نمی‌توان فی‌البداهه در تقابل با مفاهیم سکولاریستی مرسوم و سایر گفتمان‌های جدایی طلب (جدایی مذهب و سیاست) قرار داد. گفتمان اسلام سیاسی تهدیدی یکپارچه علیه هنجارهای بین‌المللی و امنیت جهانی نیست. بلکه، اسلام سیاسی ظهور یک سنت گفتمانی، به شیوه‌های متفاوت و با نتایج و پیامدهای متفاوت است و طیف‌های مختلفی، از اسلام‌گرایان تندرو و ضددمکراتیک، تا اسلام‌گرایان دمکراتیک و سکولار را دربرمی‌گیرد.

نتیجه‌گیری

گفتمان اسلام سیاسی به دلیل وجود تفاوت در بنیان‌های هویتی و مفروضات معرفتی‌اش، آشکال مختلفی از خود در نظام بین‌الملل متجلی می‌سازد. به این صورت که برداشت سکولار از گفتمان اسلام سیاسی که برداشتی سلبی و متأثر از خوانش سطحی هویت اسلامی است، همواره برداشتی اسلام‌هراسانه را در نظام بین‌الملل بازتاب می‌دهد و خشونت، ستیز، جزمیت و بنیادگرایی از شاخصه‌های ذاتی آن محسوب می‌شود و درنهایت، هیچ فرقی میان قرائت‌های رادیکال و معتدل آن وجود ندارد. بر این اساس و با این خوانش، خرده‌گفتمان‌های اسلام سیاسی شیعی جمهوری اسلامی ایران، سنی اخوان‌المسلمین مصر یا ترکیه، سلفی جهادی یا تکفیری القاعده و داعش و... همه ذیل گفتمان اصلی اسلام سیاسی با دال مرکزی «تشکیل حکومت اسلامی»، یک‌جا و یک‌جور صورت‌بندی می‌شوند. اما اگر خوانش مبانی هویتی گفتمان اسلام سیاسی با استعاره و درک معرفت‌شناسانه غیرسکولار، بومی و دینی همراه باشد، هویت جوامع اسلامی را هویتی مستقل (که دارای فرهنگ و تمدن باسابقه و دارای پشوانه مفروضات معرفتی غنی است) می‌پندارد. بنابراین، هر نوع قرائت از اسلام سیاسی، باید دارای مبانی معقول و فلسفی ریشه‌دار در جهان اسلام باشد. بر این اساس، قرائت‌های افراطی و تکفیری از اسلام، خوانش اصلی گفتمان اسلام سیاسی نبوده، بلکه جریانی سطحی و معدود اما قدرتمند از این گفتمان است.

می‌توان گفتمان اسلام سیاسی را گفتمانی متنوع دانست که شامل گستره وسیعی می‌شود؛ بنابراین، امکان بازنمایی این گفتمان، به شکل‌های مختلف در عرصه روابط بین‌الملل وجود دارد.

البته در سال‌های اخیر، ادبیاتی با عنوان پسااسلام‌گرایی یا پسااسلام‌سیاسی در گوشه و کنار محافل آکادمیک مطرح شده است که مطالعه آن نشان‌دهنده بازنمایی اسلام سیاسی بر بنیاد مبانی هویتی به شیوه‌های گوناگون است و دراصل، از گفتمان هویتی اسلام سیاسی فراتر نمی‌رود. از سوی دیگر، گفتمان اسلام سیاسی به‌خاطر انعطاف و تنوع ذاتی مفروضات معرفتی خود، امکان تعامل سازنده با نظام جهانی را درون خود دارد. این انعطاف را می‌توان در برخورد با واقعیت‌های امروز جهان مانند دولت، سرزمین و حاکمیت (دولت - ملت)، پذیرش دموکراسی و حقوق بشر، حقوق بین‌الملل و... مشاهده کرد.

درنهایت و به‌مثابه یافته اصلیِ مبحث حاضر، این نکته باید مطمئن‌نظر قرار گیرد که برای بررسی چگونگی کارکرد مفروضات معرفتی گفتمان اسلام سیاسی در نظام بین‌الملل و جهان اسلام، ابتدا باید مؤلفه‌های تاریخی و هویتی این گفتمان به‌درستی تبیین شود تا مشخص شود که: اولاً این مفروضات معرفتی ذیل چه مؤلفه‌های هویتی و در کدام بستر تاریخی مورد بررسی و خوانش قرار می‌گیرند؟ و ثانیاً نقاط تقابل و تعامل آن با دیگر گفتمان‌های مطرح در این حوزه چیست؟ براساس صورت‌بندی مؤلفه‌های مذکور می‌توان گفت که گفتمان اسلام سیاسی از یک سو خارج از محدودیت‌های تبیینی و مفروضات معرفت‌شناسی سنت سکولاریسم و نظریه رایج روابط بین‌الملل سکولار عمل می‌کند و به‌همین دلیل، مفروضات معرفت‌شناسیِ نخگی و دانشگاهی و تصمیم‌سازی سیاست خارجی و روابط بین‌الملل را که ریشه در سنت‌های سکولاریستی دارند، با چالش مواجه می‌کند و این چالش صرفاً یک چالش هویتی و تاریخی نیست، بلکه چالشی معرفت‌شناسانه است و از سوی دیگر، این گفتمان قادر است با تکیه بر هویت اصلی خود، عمل سیاسی انجام دهد. در این رویکرد، اسلام سیاسی انعکاس تعهد صرف نسبت به شریعت، بدون در نظر گرفتن مبانی فلسفی و عقلانی نیست.

همچنین این گفتمان را نمی‌توان صرفاً گفتمانی متضاد و رقیب دانست که بازتاب‌دهنده بیماری‌های سیاسی و اقتصادی جهان اسلام است. گفتمان اسلام سیاسی مجموعه‌ای متفاوت و چندوجهی از زبان‌ها و سنت‌های خرده‌گفتمانی شیعی، سنی، ایرانی، عربی، آسیایی و آفریقایی است که نظم اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی، امنیتی و سیاسی خاصی را در جوامع اسلامی معاصر بازتولید می‌کند. از آنجا که گفتمان اسلام سیاسی همانند سکولاریسم، یک سنت استدلالی و مباحثه‌ای غنی و منبعی برای مشروعیت جمعی است، می‌تواند در معادلات سیاسی و امنیتی نظام بین‌الملل و جهان اسلام به صورت کنش‌گری فعال در دولت‌سازی، رژیم‌سازی و مشروعیت‌آفرینی در قالب نقش سازنده و مثبت مشارکت کند. اسلام سیاسی صرفاً یک گفتمان مخالف و معارض و منازعه‌طلب نیست؛ با این حال، ممکن است عناصری از منازعه‌طلبی و تحول‌گرایی در آن وجود داشته باشد.

منابع

الف) فارسی

- اسپوزیتو، جان ال، (۱۳۸۲)، *انقلاب ایران و بازتاب‌های جهانی آن*، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- احمدوند، شجاع، (۱۳۹۲)، «تأملی نظری بر پنج الگوی معاصر اسلام‌گرایی سیاسی»، *فصلنامه اسلام سیاسی*، دوره ۱، شماره ۱.
- السید، رضوان، (۱۳۸۳)، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید*، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- انصاری، منصور، (۱۳۸۷)، «اسلام سیاسی؛ زمینه‌ها و پیشگامان»، قابل دسترسی در: <http://rasekhoon.net/article/show/123103/>
- بهروزلک، غلامرضا، (۱۳۸۶)، *جهانی‌شدن و اسلام سیاسی در ایران*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حقیقت، سیدصادق، (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، چاپ سوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- خراسانی، رضا، (۱۳۸۹)، «مواجهه غرب و اسلام سیاسی در دوره معاصر (چستی و چرایی آن)»، *فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم (ع)*، شماره ۴۹.
- دهشیری، محمدرضا، (۱۳۹۲)، «تفسیرشناسی اسلام سیاسی در روابط بین‌الملل»، *فصلنامه اسلام سیاسی*، سال ۱، شماره ۱.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، (۱۳۸۹)، *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: سمت.
- رؤی، اولیویه، (۱۳۷۸)، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، قم: انتشارات اسلامی.
- سعید، بابی، (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- متقی، ابراهیم، (۱۳۸۷)، *رویارویی غرب معاصر با جهان اسلام*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مرادی، عبدالله، (۱۳۹۳)، «متغیرهای مؤثر بر روند اسلام‌گرایی در خاورمیانه»، قابل دسترسی در:

<http://www.borhan.ir /NSite/FullStory/?Id=5764>

- نظری، علی اشرف، (۱۳۸۷)، «غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت‌های غرب از اسلام»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۸، شماره ۱.
- هالیدی، فرد و دیگران، (۱۳۹۰)، *خاورمیانه نو، نظریه و عمل*، ترجمه عسگر قهرمان پور، تهران: امیرکبیر.
- هانتینگتون، ساموئل، (۱۳۸۶)، *ارتباط تمدن‌های اسلامی - کنفوسیوسی، نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش*، ترجمه مجتبی امیری، تهران: وزارت امور خارجه.
- یورگنسن، دیوید و فیلیس، لوئیز، (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

(ب) انگلیسی

- Asad, Talal, (2006), 'Responses' In *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, edited by David Scott and Charles Hirschkind. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ayoob, Mohammed, (2004), "Political Islam: Image and Reality", *World Policy Journal* Vol. 21, No. 3 (Fall, 2004).
- Denooux, Guilain, (2002), "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam," *Middle East Policy*.
- Hefner, Robert W., Ed, (2005), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.
- Hurd, Shakman, Elizabeth, (2007), "Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States", *Foreign Policy Analysis*, Vol. 3.
- Hurd, Shakman, Elizabeth, (2011), *Secularism and IR Theory, in: Jack Snyder. Religion and International Relations Theory*, Columbia University.
- Laclau, E, (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.
- McAlister, Melani, (2001), *Epic Encounters: Culture, Media and U.S. Interests in the Middle East, 1945-2000*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Roy, Globalized, (2004), *Islam: The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press.
- Rafael Reuveny, William R. Thompson, (2008), *North and South in the*

World Political Economy, New Jersey: Blackwell Publishing Ltd.

- Foreign Affairs Committee, (2017), “Political Islam, and the Muslim Brotherhood Review (2016, 2017)“, House of Commons, Published on 7 November 2016 by authority of the House of Commons.



شعبه‌شناسی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی