

## محدوده های منازعه دو گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی با تأکید بر آرای امام خمینی (ره) و سید قطب

مرتضی شیرودی<sup>۱\*</sup>، محمدسجاد شیرودی<sup>۲</sup>

۱- دانشیار گروه علوم سیاسی پژوهشگاه امام صادق (ع)

۲- کارشناس ارشد گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی

[\\*dshirody@yahoo.com](mailto:dshirody@yahoo.com)

ارسال: بهمن ماه ۹۵ پذیرش: اسفند ماه ۹۵

### خلاصه

منازعه میان گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی بر سر معنادگی نشانه ها و دال ها و قرار دادن آن در زنجیره تمایز و هم ارزی همچنان ادامه دارد. هر دو گفتمان برای هژمون ساختن هویت و مفصل بندی خود که به معانی خاصی از نشانه های مطرح در ساحت زندگی می انجامد، تلاش می کنند اما محل های نزاع بین آن دو در نگاه امام خمینی (ره) و سید قطب کمافی السابق مبهم باقی مانده است و البته در این زمینه و از دریچه گفتمانی، کار چندانی صورت نگرفته است لذا با این سؤال مواجه ایم: محدوده های منازعه دو گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی با تأکید بر آرای امام خمینی (ره) و سید قطب کدام است؟ به نظر می رسد دو گفتمان مذکور در جنس حاکمیت، عدالت، مشارکت، رقابت و نظایر آن در تضاد با هم اند. غرض این مقاله آن است تا با نشان دادن محدوده های منازعه، ناسازگاری آن ها را در صورت و سیرت تصویرسازی کند. نیل به این هدف، به شیوه نظریه تحلیل گفتمان صورت می گیرد. مهم ترین یافته این نوشتار آن است که: منازعه دائمی میان نیروی هژمون و مقاومت گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی به پیکره بندی خاصی از خود می رسد که سازنده هویت هر یک است.

کلمات کلیدی: امام خمینی (ره)، سید قطب، منازعه، گفتمان، جهانی شدن و اسلام سیاسی.

### ۱. مقدمه

هویت گفتمان جهانی شدن بر محوریت نشانه مرکزی نئولیبرالیسم شکل می گیرد و زنجیره ای از منطق هم ارزی را ایجاد می کند. تمایز جهانی شدن که در بیرون از آن شکل می گیرد با صورت بندی گفتمان اسلام سیاسی نفی می شود. در مورد گفتمان اسلام سیاسی نیز، دو رویه ایجابی - سلبی / تمایز - تشابه برای تثبیت موقت هویت گفتمان مطرح است. هر دو گفتمان، نیازمند غیریت سازی و وجود گفتمان رقیب هستند، اینجا است که رقابت بر سر معنادگی به نشانه ها شکل می گیرد.

فرض بر آن است که امروزه گفتمان جهانی شدن به عنوان گفتمان مسلط مطرح است زیرا، دال ها و نشانه های سیاست بین الملل گرد دال مرکزی این گفتمان معنا می شوند و توانسته به تصور اجتماعی تبدیل گردد. گفتمان جهانی شدن فرایند غیریت سازی را با نفی معانی محتمل در گفتمان های رقیب دیگر از جمله اسلام سیاسی سامان می بخشد. هژمونی گفتمان جهانی شدن یعنی نئولیبرال، همواره با مقاومت همراه است و این مقاومت، بیان گر عدم قطعیت گفتمان و زوال پذیری آن است. بحث محوری گفتمان اسلام سیاسی ضدیت با هژمونی گفتمان یعنی نئولیبرالیسم است. به گفته بابی سعید، همه گفتمان های اسلام

گرایی حکایت گر ناتوانی منطق اروپامداری (غربی) در اداره موثر طرح های خود است [۱]. از سوی دیگر، اسلام سیاسی نیز نقش «غیر» ساز را برای گفتمان جهانی شدن دارد. بنابراین اگر گفتمان اسلام سیاسی بتواند مفهوم ها و نشانه ها را به گونه ای که قابلیت اعتبار داشته باشد و در دسترس نیز باشد، مفصل بندی کند، هژمونی گفتمان مسلط را از بین خواهد برد. منازعه مستمر میان دو گفتمان رقیب بر سر معنادهی به دال هایی چون حاکمیت، قانون گذاری، عدالت، حقوق بشر، آزادی و غیره است که در این مقاله به بررسی این دال ها در گفتمان اسلام سیاسی و گفتمان جهانی شدن خواهیم پرداخت. این رقابت، سیاست بین الملل معاصر را شکل می دهد.

## ۲. چارچوب نظری

همان گونه که ادوارد سعید نوشته است: "شرق شناسی درک نخواهد شد مگر آن که به صورت یک گفتمان ... مطالعه شود،" [۲]. گفتمان هم درک نمی شود مگر این که عناصر اصلی و یا واژگان کلیدی و یا به زعم لاکلا، ویژگی های آن شناخته گردد. سازه های اصلی گفتمان عبارتند از:

**الف- مفصل بندی:** مفصل بندی آن چیزی که موجب می شود عناصر مختلفی کنار هم گرد آیند، با هم ترکیب شوند و با این گردآوری و ترکیب، هویتی نو بیافریند [۳]. لاکلا و موف نیز "هر عملی را که منجر به برقراری رابطه ای بین عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل بندی تعدیل و تعریف شود،" مفصل بندی نامیده اند [۴]. یا بر هر کنشی که به برقراری رابطه بین عناصر گوناگون بینجامد "به گونه ایی که هویت آن ها در اثر این کنش تغییر کند،" مفصل بندی نام نهاده اند [۵].

**ب- هژمونی:** آنتونیو گرامشی هژمونی را به عنوان یک فرآیند سیاسی که عناصر مختلف را به هم گره می زند، وارد مباحث مربوط به مارکسیسم کرد تا بتواند به واسطه آن، انسجام طبقات در موقعیت متزلزل را توضیح دهد. فرکلاف با تعریف هژمونی به سلطه یکی از طبقات بر کل جامعه، توضیح روشن تری از کاربرد هژمونی در سنت مارکسیستی عرضه می کند [۵]. در همه آنچه گرامشی و فرکلاف هم گفته اند، هژمونی، همان رفتار یا عمل استیلاجویانه، هژمونیک و با قدرت و اقتداری است که خواسته خود را بر دیگران تحمیل می کند.

**ج- قابلیت دسترسی و اعتبار:** دال های شناور " نشانه هایی هستند که به هیچ گفتمانی وابسته نیستند و گفتمان های مختلف تلاش می کنند تا به آن ها به شیوه خاص خود، معنا ببخشند. " [۷]. هر گفتمانی بتواند بیشترین دال های شناور را جذب و به آن ها در نظام معنایی خویش، هویت ببخشد از قابلیت دسترسی بیشتر و از امکان هژمونیک فراوان تری برخوردار است. کامیابی یک گفتمان به قابلیت اعتبار آن نیز، وابسته است، به این معنا که: اصول و پیشنهادات گفتمان با هنجارها و ارزش های اجتماعی تضاد نداشته، یا میزان این تضاد اندک و یا از بیشترین هماهنگی با آن برخوردار باشد [۸].

**د- عناصر و وقته ها:** عناصر، همان دال های شناورند و همانند آن ها، هنوز در قالب یک گفتمان قرار نگرفته اند. عناصر، نشانه هایی هستند که معنای آن ها به علت این که در قالب یک گفتمان جدید قرار نگرفته اند، تثبیت نشده اند، از این رو، گفتمان ها در صدد جذب و معنادهی به آن ها می باشند. لاکلا و موف، عناصر را به شکل دیگری تعریف کرده اند و در این تعریف، هر تفاوت موجود بین دو یا چند گفتمان را عنصر نامیده اند. در عوض، وقته ها عناصر یا دال های شناوری اند که جذب یک گفتمان می شوند و در درون آن، مفصل بندی می گردند و بدین سان، به هویتی تازه اما موقت دست می یابند [۹].

**ه- زنجیره هم ارزی و تفاوت:** در فرآیند مفصل بندی، وقته ها و نشانه ها با یکدیگر ترکیب می شوند و زنجیره هم ارزی را می آفرینند. با شکل گیری زنجیره هم ارزی، وقته ها که پیش از این، به تنهایی چندان معنایی نداشتند، معنا می یابند و در مقابل نشانه های با بار معنایی مخالف و متضاد، قرار می گیرند. زنجیره هم ارزی هم دال بر تکرار است و هم موید وحدت، زیرا: دال ها و عنصرهای متکثر را در یک پیکره واحد در کنار هم می نشاند، تفاوت های آن را می پوشاند و به آن ها انتظام و انسجام

می بخشد. در زنجیره هم ارزی، خوی و خصلت های متفاوت و متغایر رنگ می بازند و یا بی اثر می شوند نه این که از بین بروند [۱۰].

**و- دال مرکزی:** هسته اصلی و نقطه کانونی هر منظومه گفتمانی و یا هر دستگاه معنایی را دال مرکزی می سازد. بدون دال مرکزی، دال های شناور، عنصرهای سرگردان و وقته ها بی هویت، سامان نمی یابند، جذب نمی شوند و هویت نمی پذیرند. دال مرکزی محور و قطری است که سایر نشانه ها حول آن جمع می شوند، در اطرافش باقی می ماند و نظم می گیرند. این نوع از دال ها، از چنان جاذبه ای و نیرویی برخوردارند که می توانند هم خود را نگه دارند و هم دیگران را از پراکندگی نجات دهند. در واقع، " دال مرکزی به حالتی اشاره دارد که معنای نشانه به حالت انجماد درآمده است، "لذا دال مرکزی به تنهایی، معنا بخش و هویت ساز است [۱۱].

**ز- حوزه گفتمانی:** محفظه و فضایی که معانی بالفعل و بالقوه یک منظومه گفتمانی را در خود جای می دهد، یک حوزه گفتمانی است. چنین فضا و محفظه معنایی و مفهومی از یک سو، مفصل بندی، هویت بخشی و هم ارزی وقته ها، دال های شناور و عناصر مرتبط به هم را فراهم می آورد و از سوی دیگر، وقته ها، دال ها و عناصر غیر مرتبط را طرد می کند. بدین سان، یک حوزه گفتمانی از حوزه گفتمانی دیگر قابل تفکیک و تمیز می گردد. هیچ حوزه گفتمانی همواره و همیشه از وجه ثابت و پایدار برخوردار نیست، به آن دلیل که: قابلیت دسترسی و قابلیت اعتبار هر گفتمانی، نسبی است و به تأثیر از شرایط اجتماعی تغییر می کند [۱۲].

**ح- ازجاشدگی:** هر گفتمانی با یک یا چند غیر، مواجه است. گفتمان ها با این غیرها شناخته می شوند و هم از سوی آن ها، مورد تهدید قرار می گیرند. ازجاشدگی همان غیری یا غیرهایی است که ظاهر می شوند و میل به نابودسازی نظم موجود و گفتمان حاضر دارند و لذا، از یک طرف، جامعه را با بحران مواجه می کنند و از طرف دیگر، می کوشند مبنای شکل دهی به هویت و گفتمان جدید شوند. در نتیجه، "ازجاشدگی هر چند متضمن نوعی تغییر است اما تغییری که جهت آن از پیش مشخص نیست." [۱۳]. هر چه بی قراری اجتماعی بیشتر باشد میل به پراکندگی و ازجاشدگی بیشتر است.

**ط- ضدیت یا خصومت:** هر چیز در ارتباط به غیر هویت می یابد، معنای ضدیت یا خصومت در نظریه گفتمان است. معنای این سخن آن است که: "اشیاء دارای ذات و هویت، ثابتی نیستند و تنها در ارتباط با دیگری و ضدیتی که با آن برقرار می کنند، هویت می یابند." [۱۴]. ضدیت یا خصومت اولاً: فاقد هرگونه جهت گیری از پیش تعیین شده است و لذا نتایج آن، قابل پیش بینی نیست. ثانیاً: یک پدیده و امر بیرونی است و برخلاف ازجاشدگی نه از درون بلکه از خارج، یک گفتمان را تهدید می کند. ثالثاً: علاوه بر این که مانع از تثبیت گفتمانی است، سازنده هویت و عامل انسجام گفتمانی است.

**ی- مشروط و محتمل بودن:** روابط اجتماعی، مشروط و محتمل اند. مشروطی و محتمل بودن روابط اجتماعی به معنای آن است که: ساختارها و گفتمان ها، ضرورت و قطعیت ندارند. وجود ضدیت و خصومت از بیرون و وجود ازجاشدگی از درون، روابط اجتماعی که ساختارها و گفتمان ها بخشی از آن به شمار می روند را آسیب پذیر و پیش بینی ناپذیر می کنند. نتایجی چند از این گفته ها، به دست می آید، از جمله: ساختارها و گفتمان ها همواره بی ثبات اند. همه چیز، در حوزه تصادف و امکان قرار دارند. یک گفتمان، از برتری هژمونیک دایمی بی بهره است و جوامع همیشه از طبیعتی باز و گشوده برخوردارند [۱۵].

نتیجه این که: گفتمان ها یا به تعبیر لاکلا و موف، اسطوره های اجتماعی از یک سو، مبین بی قراری ها یا بحران های اجتماعی از سوی دیگرند، پس، گفتمان ها، واجد دو فضا هستند: فضای باز نمایه شده (فضای اجتماعی و واقعی) و فضایی نمایه شده (فضای آرمانی و استعاری)، اما وقتی یک گفتمان سلطه می یابد از شکل استعاری به شکل عینی در می آید و ضعف و قوت هایش به تدریج آشکار می گردد. بین ظهور تا سقوط یک گفتمان سه مرحله گسترش بحران و تضعیف گفتمان مسلط، رقابت گروه ها در حل بحران و برتری یک گفتمان بر دیگران روی می دهد. با این وصف، گفتمان، یک روش است از آن رو که شیوه و تدبیری است برای شناخت حقیقت [۱۶].

### ۳. گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی، محدوده های منازعه با تأکید بر آرای امام خمینی (ره) و سید قطب

احتمالا اساسی ترین محل های نزاع دو گفتمان در پرتو حاکمیت سیاسی، قانون گذاری، امت، عدالت و صلح، اقتصاد عمومی، فرهنگ عمومی و مؤلفه های دموکراسی به شاخه های مشارکت، رقابت، حقوق بشر و آزادی بیان روی دهد:

▪ **دال حاکمیت سیاسی:** گفتمان جهانی شدن غرب، اسلامیزه کردن سیاست و زندگی اجتماعی توسط اسلام گرایان را مهم ترین مانع بر سر راه توسعه و نوسازی در بلاد اسلامی می داند و بدین ترتیب، از سویی ناکارآمدی شیوه نوسازی و توسعه غربی در جامعه های اسلامی را به دوش اندیشه اسلام گرایی و گفتمان اسلام سیاسی می اندازد و از سوی دیگر، نبود ظرفیت و توانمندی برنامه های اسلام سیاسی و در دسترس نبودن آن را مورد تأکید قرار می دهد [۱۷].

در مقابل در گفتمان اسلام سیاسی صورت بندی هویت بر تمایز گذاری از سیاست سکولار با عنوان غیر و دشمن و بکار گیری نشانه های خاص در مفصل بندی این گفتمان استوار می شود. از مهمترین موضوعات اندیشه سیاسی اسلامی که می تواند مباحث مهمی را به خود اختصاص داده و تاثیرات عینی سیاسی اجتماعی داشته باشد، بحث ایمان و آخرت است، در حالی که بر اساس شاخص ها و موضوعات علم سیاست و «اندیشه سیاسی» رایج و موجود، ربطی بین ایمان و آخرت و بین نظریه ها و اندیشه های سیاسی دیده نمی شود و چه بسا غریب هم باشد. روشن ترین دلیلی که برای نفی آن ارتباط قابل ذکر است، اینکه سیاست برای سامان دادن زندگی این دنیای مردم و حیات قبل از مرگ است، در حالیکه ایمان به خدا و آخرت برای آن دنیا و حیات پس از مرگ است. بنابراین، دو موضوع جدا از هم هستند، اما در گفتمان دینی، نه تنها دنیا و آخرت از هم جدا نیستند، بلکه بخش مهم تر حیات انسان، پس از مرگ است که در این دنیا رقم می خورد. پس آن نوع نگاه ساده کردن و ساده دیدن موضوع است، چون نمی توان به صرف عدم فهم و درک از شاخص ایمان به خدا و آخرت آن را حذف کرد و به آن نپرداخت. اگر اجازه دهیم بحث ایمان به خدا و آخرت نه در فضای اندیشه سیاسی غرب و با سنجه های آن، بلکه در فضای خودش مطرح شود، خواهیم دید آثار و تبعات فراوان سیاسی اجتماعی خواهد داشت. می توان نمونه بارز این آثار را در فهم و تلقی اسلام گرایان سیاسی از دال های جهاد و شهادت مشاهده نمود، زیرا بدون ارجاع به دال ایمان و آخرت و سعادت معنوی این امر قابل فهم نخواهد بود.

امام خمینی (ره) در سخنان خود همیشه به ایمان به خدا و آخرت و سعادت معنوی انسان تأکید داشتند و می فرمایند: «اسلام و حکومت اسلامی پدیده الهی است که با به کار بستن آن سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت به بالاترین وجه تأمین می کند و قدرت آن دارد که قلم سرخ بر ستمگریها و چپاولگریها و فسادها و تجاوزها بکشد و انسانها را به کمال مطلوب خود برساند و مکتبی است که برخلاف مکتبهای غیر توحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته، ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فروگذار ننموده است؛ و موانع و مشکلات سر راه تکامل را در اجتماع و فرد گوشزد نموده و به رفع آنها کوشیده است، باید مرتب به انسان یادآوری بشود. توجه کنیم که ما کجا هستیم، چه کار داریم میکنیم، هدف چیست؟ هدف، فلاح است؛ نجات است، باید به فکر زندگی حقیقی بود، که این زندگی حقیقی شروع خواهد شد؛ حالا دیر یا زود، برای همه ما، چند روز دیگر، چند ساعت دیگر، چند سال دیگر؛ بالاخره آن زندگی حقیقی با مرگ مادی و جسمانی آغاز خواهد شد.

هدف این است که آنجا را آباد کنیم؛ همه اینها مقدمات است. توجه به زرق و برق دنیا انسان را از آن احساس انسانی اش می برد، یک حیوان می شود که در بین مردم راه می رود. کوشش کنید معنویت را تقویت کنید در بین این ملت.» [۱۸].

بنابراین، اسلام سیاسی بر خلاف گفتمان نئولیبرالیسم، بین آنچه مذهبی است و به خدا تعلق دارد و آنچه دنیایی است و به مردم تعلق دارد، تفاوت و جدایی نمی اندازد. این امر، بیانگر معنادهی خاص به مفهوم حاکمیت بوده و ناشی از این اصل بنیادین است که حاکمیت از آن خداوند است و قدرت حاکم تنها می تواند به نمایندگی از خدا و نایب او حکومت کند.

از منظر سید قطب به اقتضای «لا اله الا الله» هیچ حاکمیتی جز برای خدا نیست و هیچ شریعتی جز شریعت خدا و هیچ سلطه ای برای کسی نیست، زیرا هر گونه سلطه از آن خداست [۱۹]. بر این اساس مفهوم حاکمیت الهی در دیدگاه قطب بر دو پایه قرار دارد:

الف) عبودیت تنها برای خدا و رهایی از حاکمیت بشر یا سلطه طاغوت‌ها است که شامل همه نظام‌های دموکراتیک-سوسیالیست و سکولار می‌شود.

ب) اجتهاد در اموری از شریعت است که نصی درباره آن در دست نیست. هر چند مشروعیت این اجتهاد نیز منوط به سیادت حاکمیت الهی و عمل به شروط آن است، از این جهت که صاحب آن (مجتهد) قداستی از سنخ قداست قدرت دینی کلیسا که روزگاری در اروپا حاکم بود، کسب نکند. این حاکمیت، سعادت دنیوی و معنوی را هدف خود قرار داده است. تسلیم بندگان برای آفریدگار بندگان و رها کردن آنان از عبادت بندگان به عبادت محض خدا که این خود با خارج کردن آنان از سلطه بندگان به لحاظ حاکمیت و قوانین و ارزش‌ها و سنت‌ها به سوی سلطه خدا و حاکمیت و شریعت او در همه شؤون زندگی میسر است [۲۰].

▪ **دال قانون گذاری:** در مفصل بندی گفتمان اسلام سیاسی، در هم آمیختگی امر دنیوی و دینی، به تلفیق دو حوزه زندگی عمومی و خصوصی می انجامد بنابراین، مذهب نه تنها موضوع وجدان و آگاهی فردی است، بلکه وظیفه ای اجتماعی نیز هست [۲۱]. در این تلفیق، دو گانگی امری شرعی و سیاسی کنار نهاده می شود. شریعت امری ابدی و تغییر ناپذیر است بنابراین اعتقاد به یکتا بودن راه حق و جزم گرایی یکی از خصلت های اسلام گرایان سیاسی می شود. همچنین قانون های بشری تنها در چارچوب قانون های کلی اسلام که ریشه در وحی دارد، اعتبار پیدا می کند.

در نظر سید قطب مردم آنقدر صلاحیت ندارند که اداره امور آنان به خودشان واگذار گردد. ایشان در اشاره به همین موضوع می گوید: «باید زندگی بشر به طور کامل به خدا بازگشت کند و انسان‌ها در هیچ یک از امور خود و در هیچ بعد از ابعاد زندگی، خودسرانه حکم نکنند، بلکه باید به حکم خدا رجوع و از آن پیروی کنند.» [۲۲].

به نظر امام خمینی (ره) نیز انسان‌ها به سبب ضعف وجودی خویش بایستی تابع قوانین الهی باشند. «ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم را لازم آورده منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست و پس از رحلت رسول اکرم (ص) نیز ادامه دارد. برای اینکه در جامعه فساد پیش نیاید چاره ای نیست جز تشکیل حکومت اسلامی و اجرای قوانین اسلامی.» [۲۳].

بنابراین، در اینجا منازعه میان گفتمان اسلام سیاسی و لیبرالیسم بر تقدم و اصالت قانون بشری و الهی است. گفتمان جهانی شدن با الهام از اندیشه لیبرالیسم بر تقدم اراده و خواست فرد حکم می کند و قانون گذار را به عنوان فرد طبیعی قابل نقد و تردید می داند. این گفتمان توافق و قرارداد اجتماعی را مبنای رفتار و اداره جامعه می داند و از سوی دیگر، در جانب مقابل اصالت قانون

الهی قرار می گیرد و این اصالت الهی در گفتمان رقیب «اسلام سیاسی» را به چالش می کشد. در گفتمان اسلام سیاسی قانون الهی ثابت تغییر ناپذیر و پایدار بوده و از جامعیت و کمال برخوردار است. این قانون هم تامین کننده سعادت اخروی انسان است و هم برآورنده نیازهای مادی او لذا، بر قانون های بشری تقدم و حاکمیت دارد.

از اینرو در دیدگاه سید قطب حاکمیت خدا در سیادت شریعت او تجسم می یابد که «هر آنچه در شریعت او آمده معطوف به تنظیم زندگی بشر است... و این در اصول اعتقاد و اصول حکمت و اصول اخلاق و اصول رفتار... و نیز اصول معرفت تجسم می یابد.» [۲۴]. همچنین سید قطب با تأکیدی که بر حاکمیت خدا دارد، اصرار می ورزد که به بهانه تعارض شرع با مصلحت بندگان نباید بر شرع (حاکمیت) شورش کرد: «زیرا مصلحت بشر در شرع خدا تضمین شده است... پس اگر روزی انسان ها چنین به نظرشان آمد که مصلحت شان در مخالفت با چیزی است که خدا برای شان تشریع کرده، به وهم افتاده و... کافر شده اند... کسی که ادعا می کند مصلحت (در آنچه که او به نظرش می آید) مخالفت شریعت خداست، نباید پس از آن، آنی هم خود را بر این دین و از اهل این دین بداند.» [۲۵].

سید قطب اعتقاد دارد شریعت اسلامی بر چهار ویژگی استوار است که آن را بر ایجاد جامعه اسلامی توانا می سازد. نخست، ساخته خدایی است که ماهیت آفریده هایش را می شناسد و شریعت او متناسب با مقومات (عناصر) بشری و عمومی مشترک و اصول ثابت فطرت است؛ دوم، این شریعت در شکل مبادی کلی و عامی آمده است که اجرا شدن و انشعاب در جزئیات نوشونده و احوال متغیر را برمی تابد؛ سوم، این مبادی عام شامل همه مبانی حیات انسانی (فرد و جامعه و دولت و روابط بین المللی و زندگی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی) می شود؛ چهارم، مبادی اجتماعی ای که شریعت بر پایه آنها قرار دارد، پیشرو است و بشریت را به جلو حرکت داده است و هنوز هم بر ایفای این نقش تواناست، زیرا همواره از اوضاع اجتماعی موجود پیشی گرفته است [۲۶]. بنابراین شریعت و قانون الهی مرزهای اعتبار قانون بشری را روشن می کند و معیار بودگی توافق بشری در گفتمان لیبرالیسم را بی اعتبار اعلام می کند.

■ **دال امت:** جهان شمولی گفتمان اسلام سیاسی به پایه گذاری جامعه واحد مسلمانان می اندیشد و به قرار گرفتن مفهوم امت در مفصل بندی این گفتمان می انجامد. اندیشمندان اسلام سیاسی سخن از دارالاسلام می گفتند که مفهوم دینی-سیاسی و نظامی داشت، سپس از امت اسلام و حوزه اسلام یاد می کردند و پس از انحلال خلافت به هیچ پیوندی جز پیوند دین به عنوان بنیان گذار این هویت وسیع نمی نگریستند. افزون بر آن، رابطه تمدن واحدی را می دیدند یعنی اسلوب و شیوه ای از زندگی که اسلام بنیان گذار آن بود [۲۷]. از دیدگاه سید قطب، اسلام جز دو نوع از جوامع را نمی شناسد: جامعه اسلامی و جامعه جاهلی. جامعه اسلامی جامعه ای است که اسلام در ابعاد عقیده، عبادت، شریعت، نظام، رفتار و سلوک در آن پیاده می شود، نه آن جامعه ای که در بردارنده گروهی از مردم باشد که خود را مسلمان می نامند ولی قانون شان، شریعت اسلام نیست؛ جامعه جاهلی هر جامعه ای غیر از جامعه اسلامی است [۲۸]. همچنین، سید قطب اعتقاد داشت جامعه اسلامی به عکس نظام های غربی که به تناسب شرایط تاریخی معینی پدید آمده اند، از آغاز پیدایش مبتنی بر شریعت الهی کاملی است. به عقیده سید قطب، تعارض کامل بین دو ایده و دو انگاره و دو جامعه و دو حقیقت به نام اسلام و جاهلیت، ایمان و کفر، حق و باطل، خیر و شر، حاکمیت خدا و حاکمیت بشر و خدا و طاغوت وجود دارد و هیچ راهی هم برای مصالحه و وساطت بین این دو طرف وجود ندارد از این جهت، هیچ کدام از این دو جز با از میان برداشتن دیگری بقا نمی یابد [۲۹].

در گفتمان جهانی شدن هر چند با به چالش کشاندن دولت ملی و فرسایش حاکمیت ملی هم سویی بیشتری با دال امت دارد، ولی به دلیل آن که مفهوم امت بیشتر دارای بن مایه فرهنگی است، تحت تاثیر سیاست فرهنگی گفتمان مسلط قرار گرفته و به استحاله ماهیت و محتوا تهدید می شود.

■ **دال های دموکراسی:** در سیاست معاصر دال هایی چون مشارکت مردمی، رقابت، حقوق بشر، ارزش های بشری و آزادی بیان در حوزه منازعه گفتمانی دو گفتمان رقیب قرار دارد. گفتمان جهانی شدن دال سیاست را از مضمون دینی آن تخلیه می کند و الگوی سکولار را به عنوان چهره اصلی سیاست در زندگی جهانی انسان مطرح می کند. گفتمان اسلام سیاسی بین امر دینی و دنیوی سیاسی و مذهبی ترکیب نموده و بازنمایی سیاست از منظر لیبرالیسم را به حاشیه می راند.

سید قطب در اندیشه خود با هر گونه سازش با دموکراسی مخالفت می نماید و مخالف دموکراتیک خواندن اسلام بود. وی در تفسیر سوره شوری می نویسد: دموکراسی که به عنوان یک شکل حکومت از مدتها قبل از غرب ورشکسته شده چرا باید به خاورمیانه وارد شود؟ [۳۰]. سید قطب بطور قاطع هر گونه سازش و توازن بین دین و تمدن جدید را رد می کند و تمدن جدید را جاهلیتی می نامد که باید نابودش کرد [۳۱].

در این جا جهت توضیح تمایز این دال به بررسی تجربه حکومت ایران به عنوان یک نمونه تحقق یافته از حکومت اسلامی با حاکمیت الهی در قالب رهبری و هدایت اندیشه امام خمینی (ره) می پردازیم.

- مشارکت مردمی: هر دو گفتمان مفهوم مشارکت مردم را در مفصل بندی خود به کار گرفته و به آن معنا می بخشند. در گفتمان جهانی شدن مشارکت مردمی در قالب دموکراسی و بر اصالت حق فرد و تقدم خواست جمعی در الگوی لیبرال دموکراسی وانموده می شود. ولی در گفتمان اسلام گرایی سیاسی مشارکت مردمی تنها با استناد به حاکمیت الهی و در چارچوب قانون شریعت معنا می یابد.

اساس و پیش فرض انسان شناختی امام خمینی (ره)، اومانستی نبود. بنابراین، نظریه ولایت مطلقه فقیه را مطرح کرد که مبتنی بر نیاز انسان ها به ولی و ارشادگر است. ایشان در کتاب ولایت فقیه می گوید: «باید مردم را رشد فکری و سیاسی داد. باید گفت که چگونه حکومتی می خواهیم؛ زمامدار و متصدی آن امور حکومتی ما باید چگونه باشند و چه رفتار سیاسی را در پیش بگیرند.» [۳۲].

ایشان در سخنرانی خود در بهشت زهرا که در تاریخ دوازدهم بهمن ماه ۱۳۵۷ ایراد شد، می گوید: «هر کسی سرنوشتش با خودش است. مگر پدرهای ما ولی ما هستند؟ مگر آن اشخاصی که در صد سال پیش از این، هشتاد سال پیش از این بودند، می توانند سرنوشت ملتی را که بعدها وجود پیدا می کنند آنها تعیین بکنند؟ ما آزادیم که قوانین و نوع حکومت مورد نظرمان را خودمان انتخاب کنیم.» [۳۳].

امام خمینی معتقد بود که جامعه موظف است حکومت اسلامی را انتخاب کند و به رهبری هدایت فقها تمکین کند. اینکه مردم با مشارکت خود در تعیین نوع نظامی به جز نظام ولایت فقیه مؤثر باشند در اندیشه امام پذیرفته نیست. مشارکت مردمی در مرتبه ای پس از نصب الهی فقها به رهبری جامعه، مطرح است. به طور نمونه امام خمینی (ره) در مباحث و اختلافات مربوط به تشکیل مجلس مؤسسان، با تشکیل این مجلس به شکل گسترده، مخالفت می نماید. این در شرایطی بود که اگر مجلس مؤسسان به شکلی گسترده و مرکب از نمایندگان تعداد بیشتری از گروه های جامعه تشکیل می گردید، می توانست به آنچه خواست مردم

است نزدیکتر باشد. امام(ره) معتقد بود که «پیشنهاد مجلس مؤسسان برای ائتلاف وقت بوده، [۳۴]. و مال کسانی است که در رفراوندوم شکست خوردند.» [۳۵]. از نظر ایشان مطلب باید زود تمام می شد و مملکت یک مملکت اسلامی می گردید [۳۶]. همچنین در زمان رفراوندوم برای جمهوری اسلامی، امام(ره) در برابر کسانی که پیشنهاد جمهوری دموکراتیک اسلامی برای نظام آینده را می دهند اعلام می کند: «جمهوری غربی است این غربزدگی ها را کنار بگذارید ملت ما خون داده است تا جمهوری اسلامی وجود پیدا کند نه جمهوری دموکراتیک که غربی است.» [۳۷]. هرچند ایشان تعیین نظام سیاسی را با آراء خود مردم می دانستند و طرح جمهوری اسلامی را به آراء عمومی واگذار کردند. [۳۸]. و در دیدار با گروهی از زنان می گوید: «شما باید در همه صحنه ها و میدان ها آنقدری که اسلام اجازه داده، وارد باشید. مثل انتخابات ... فرقی بین شما و دیگران در سرنوشت تان نیست.» [۳۹]. اما شاید بتوان گفت که نگاه امام خمینی(ره) به رأی مردم نگاهی مردم گرایانه باشد تا نگاهی مردم مآبانه زیرا، رأی مردم تا جایی که به تأیید جمهوری اسلامی پردازند، امری پسندیده و مورد تأیید ایشان خواهد بود. ایشان تعیین کننده بودن رأی مردم را امری مفید و حیاتی می داند ولی تاجائی که این آراء تأیید کننده و بر محور حکومت فقها و اسلام باشد. ایشان می گوید: «باید اساس را مردم و فکر مردم قرار داد و باید به فکر مردم بود، نه دولت ها. زیرا مردم توده با حق موافقت.» [۴۰].

بر اساس اندیشه امام خمینی(ره) مردم شرعا موظف بودند تنها خواستار نوع حکومتی باشند که از نظر ایشان مشروع است و حاکمیت مردمی دارای حقی در انتخاب نوع حکومت نیست [۴۱]. ایشان هر کس را که جمهوری بخواهد، دشمن می داند. «هر کس جمهوری را بخواهد دشمن ماست. هر کس جمهوری دموکراتیک بگوید این دشمن ماست برای اینکه این اسلام را نمی خواهد ما اسلام را می خواهیم ما آزادی و استقلالی که اسلام توی آن نباشد، نمی خواهیم.» [۴۲].

همچنین امام خمینی(ره) در بیانات خود، کسانی را که به انحصار تعیین حاکم جامعه از میان روحانیت انتقاد داشتند، متهم به دشمنی با روحانیت می کند: «قلم اینها همان سرنیزه سابق است این منحرفین اینهایی که از اسلام هیچ اطلاعی ندارند اینهایی که با اسلام مخالف هستند، در مجلس شان گفتند که این مجلس خبرگان باید منحل شود و دیگران هم دست زدند. اینها از مجلس خبرگان می ترسند برای اینکه می خواهد ولایت فقیه را اثبات کند... اینکه می گویند دیکتاتوری پیش می آید نه این است که ندانند، اینطور نیست لکن اینها از اسلام متنفرند... ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است همان ولایت رسول الله است و اینها از ولایت رسول الله هم می ترسند.» [۴۳].

بنابراین، در مبحث مشارکت مردمی، امام خمینی(ره) به ویژه در اوایل انقلاب بارها بر اعتبار رأی مردم تأکید می کنند. ایشان در تمام طول عمر خود در سال های پس از انقلاب، به تشویق مشارکت گسترده مردم می پردازد و این شاید بیشترین فرصت برای دموکراسی در اندیشه امام باشد ولی در تحلیلی نهایی و همان طور که در کتاب ولایت فقیه به صراحت اشاره می کند، برپائی حکومت را تکلیف فقها می داند. امام خمینی(ره) بسیار بر مشارکت تأکید دارد: اما نه مشارکت موثر. نفس مفهوم ولایت انتصابی مطلقه فقیه که امام خمینی(ره) به ویژه در اواخر عمرشان بر آن تأکید می کردند انسان ها را فارغ از شأن اجتماعی و نوع عقایدی که دارند، دارای قدرت تشخیص و توانائی اداره خویش و جامعه خویش نمی داند.



- رقابت سیاسی: در گفتمان اسلام سیاسی رقابت تنها در میان گروه های مکتبی و معتقد به اسلام فقهاتی اعتبار دارد و خارج از این دایره، کسی را اجازه و حق رقابت نیست. به طور کلی در دیدگاه امام خمینی (ره)، عدم اهلیت مردم نسبت به درک احکام الهی و صلاح خویش، باعث می شود که ایشان نظارت بر اعمال ولی فقیه و سیاست های او را نیز خارج از حوزه صلاحیت شهروندان بدانند. پیامدهای همه این ها، به زیر سوال رفتن «آزادی تاثیر گذاری سیاسی» شهروندان می انجامید.

همچنین امام خمینی (ره) شان خاصی برای روحانیت جدا از مردم عادی قائل بودند. ایشان می گویند: «چنانچه روحانیون نباشند شما را باز به غرب می کشند قانون شما را غربی می کنند همان مسایل سابق را برای شما پیش می آورند از این جهت آنها باید نظارت کنند.» [۴۴]. همچنین در جای دیگر می فرمایند: «من از اول که در این مسائل بودم و کم کم آثار پیروزی داشت پیدا می شد، در مصاحبه هایی که کردم این کلمه را گفته ام که روحانیون شغل شان یک شغل بالاتر از این مسائل اجرایی است و اگر چنانچه اسلام پیروز شود، روحانیون می روند سراغ شغل های خودشان، لکن وقتی که ما آمدم و وارد در معرکه شدیم دیدیم که اگر روحانیون را بگویم که بروید سراغ مسجدها، این کشور به حلقوم آمریکا یا شوروی می رود. ما تجربه کردیم و دیدیم که اشخاصی که در رأس واقع شدند و از روحانیون نبودند، در عین حالی که بعضی شان هم متدین بودند، از باب این که آن را راهی که ما می خواستیم برویم، آن راه، با سلیقه آنها موافق نبود. لهذا چون آنجا دیدیم که ما نمی توانیم در همه جا یک افرادی پیدا بکنیم که صددرصد برای آن مقصدی که این ملت ما برای آن، جوان هاشان را دادند و اموال شان را دادند، نمی توانیم پیدا کنیم، ما تن دادیم به اینکه رئیس جمهورمان از علما باشد و گاهی رئیس فرض کنید که نخست وزیرمان هم همین طور و در جاهای دیگر هم که قبلا گفته بودیم، بنا نداریم اینطور باشد و الان هم عرض می کنم هر روزی که ما فهمیدیم که این کشور را یک دسته از این افرادی که روحانی نیستند، به آنطور که خدای تبارک و تعالی فرموده است، اداره می کنند، روحانیان تشریف می برند سراغ شغل روحانی بزرگ خودشان و نظارت بر امور.» [۴۵].

- آزادی بیان: در اسلام آزادی اصل اولی در خلقت انسان است که در همه حوزه های زندگی دنیایی و آخرتی او جلوه گر است. با این همه، آزادی در گفتمان اسلام سیاسی، تفاوتی بنیادین با آزادی در گفتمان جهانی شدن دارد؛ چرا که آزادی در گفتمان نئولیبرالیسم مطلق و نامحدود است و جز با آزادی دیگران نمی توان آن را محدود کرد ولی مرزهای آزادی در گفتمان اسلام سیاسی را قانون و شریعت الهی ترسیم و تحدید می کند. معنادهی به دال آزادی همواره در حوزه منازعه دو گفتمان اسلام سیاسی و جهانی شدن قرار دارد. گفتمان اسلام سیاسی آزادی را بر محوریت دال حاکمیت الهی معنا می بخشد، در حالی که در گفتمان جهانی شدن با جوهره لیبرالیستی، آزادی بر محوریت حاکمیت انسان و اصالت توافق اجتماعی معنا می یابد.

مثلا در مبحث آزادی بیان، گفتمان اسلام سیاسی معتقد است که آزادی باید مقید به ارزش های اسلامی باشد. هرچند امام خمینی در ابتدای امر در پاسخ به این سوال که در جمهوری اسلامی حقوق اقلیت های مذهبی نژادی و سیاسی چه خواهد بود؟ و آیا حزب کمونیست آزاد خواهد بود، می گویند: «اسلام بیش از هر دینی و بیش از هر مسلکی به اقلیت های مذهبی آزادی داده است، آنان نیز از حقوق طبیعی خودشان که خداوند برای همه انسان ها قرار داده است، بهره مند می شوند. ما به بهترین وجه از آنان نگهداری می کنیم. در جمهوری اسلامی کمونیست ها نیز در بیان خود آزادند.» [۴۶]. «ما قول می دهیم به شما که در حکومت اسلامی همه و همه آزاد و همه و همه به حقوق حقه خودشان خواهند رسید.» [۴۷]. «مارکسیست ها و سایر گروه ها نیز در بیان مطلب خود آزاد خواهند بود.» اما توضیح این آزادی پس از انقلاب مشخص می شود. امام خمینی در خطاب به

نویسندگان چپ می گوید: «آقایان به خود بیایید... چرا خودتان را در بین ملت ضایع می کنید چرا خودتان را از ملت جدا می کنید... چرا هر روز، کاری می کنید که جوان های غافل از شما متأثر بشوند و بروند در دانشگاه و آن کارها را بکنند.» [۴۸]. «آقایانی که از آزادی اسم می آورند... اینها آزادی را درست بیان نمی کنند یا نمی دانند در هر مملکتی آزادی در حد قانون است... مردم آزاد نیستند که قانون را بشکنند... مملکت ایران اسلامی است و قوانین ایران قوانین اسلام است... روزنامه ها آزاد نیستند که به مقدمات مردم توهین کنند... این هایی که فریاد از آزادی می زنند اینها غریزه اند، آزادی غربی می خواهند.» [۴۹]. هم چنین در سخنانی دیگر می فرماید: «اما اشتباهی که ما کردیم که به طور انقلابی عمل نکردیم و مهلت دادیم به این قشرهای فاسد و دولت و ارتش و پاسداران هیچ یک از این ها عمل انقلابی نکردند و انقلابی نبودند. اگر ما از اول که رژیم فاسد را شکستیم و این سد بسیار فاسد را خراب کردیم به طور انقلابی عمل کرده بودیم قلم تمام مطبوعات را شکسته بودیم و تمام مجلات فاسد و مطبوعات فاسد را تعطیل کرده بودیم و رؤسای آنها را به محاکمه کشانده بودیم و حزب های فاسد را ممنوع اعلام کرده بودیم و رؤسای آنها را به سزای خودشان رسانده بودیم و چوبه های دار را در میدان های بزرگ برپا کرده بودیم و مفسدین و فاسدین را دور کرده بودیم، این زحمت ها پیش نمی آمد. من از پیشگاه خدای متعال و از پیشگاه ملت عزیز عذر می خواهم... اگر ما انقلابی بودیم اجازه نمی دادیم اینها اظهار وجود کنند، تمام احزاب را ممنوع اعلام می کردیم فقط یک حزب و آن حزب الله حزب مستضعفین... دادستان انقلاب موظف است مجلاتی که بر ضد مسیر ملت و توطئه گر است تمام را توقیف کند و نویسندگان آنها را دعوت کند به دادگاه و محاکمه کند کسانی را که توطئه می کنند و اسم حزب روی خودشان می گذارند، رؤسای آنها را بخواهد و آنها را محاکمه کند.»

با توجه به مطالبی که گذشت، به نظر می رسد امام خمینی (ره) به گونه خاصی از سیاست حکومت داری معتقد است و در اندیشه ایشان فرصت ها و محدودیت هایی برای دموکراسی وجود دارد.

این سیاست دارای برخی خصلت هاست که آنرا محدود می کند. در حکومت داری مورد نظر امام خمینی (ره)، حاکمیت از آن مردم نیست، بلکه مطلقاً از آن خداست که او نیز، آن را به ترتیب، به پیامبر، ائمه و فقها سپرده است و این در تضاد با اصل حاکمیت مردمی در دموکراسی است. حاکمیت مردمی تا جایی معتبر است که مؤید حکومت اسلامی فقها و قوانین اسلام باشد، لذا می توان گفت که ایشان در بسیاری از مصاحبه های پاریس و نیز سخنرانی های اوایل انقلاب از اعتبار و رأی مردم سخن به میان آورده اند و نیز در برخی برهه ها در مشی عملی خویش از جمله به فرارندوم گذاشتن اصل نظام جمهوری اسلامی در دوازده فروردین ۱۳۵۸ و نیز مشارکت دادن بعضی نیروها در قدرت، دارای نوعی مرام مشارکت محور بوده اند ولی در مواردی نیز از جمله برخورد با منتقدان ولایت فقیه و طرفداران جمهوری دموکراتیک، مدارای کمتری از خود نشان داده و با مخالفان تمرکز قدرت در دستان ولی فقیه برخورد بسیار تندی می نمایند.

در بحث آزادی نیز امام خمینی (ره) معتقد است که آزادی باید مقید به اسلام باشد. این خود دارای دو جنبه خواهد بود؛ اول اینکه آزادی سیاسی مردم تا آنجا است که بتوانند قوانین و حکومت «غیر اسلامی» را انتخاب «نکنند»، اما این آزادی را نخواهند داشت که قوانین و مدل حکومتی غیر فقهی و غیر اسلامی را برای خویش برگزینند. جنبه دوم این است که آزادی محدود به مصالح مردم می باشد. مصالح مردم نیز از سوی شرع و اسلام مشخص می شود که تنها متولیان و کارشناسان شرع نیز فقها هستند. بنابراین به جز فقها، کسی صلاحیت فنی لازم برای تشخیص مصالح جامعه را ندارد. در مباحث حقوق بشر و برابری امام

معتقد است که فقها به سبب صلاحیت فنی که در علم فقه و تشخیص قوانین و سیاست هایی که به صلاح جامعه است دارند، دارای حق ویژه ای برای حکومت هستند و در حقیقت یگانه گروه اجتماعی خواهند بود که حق حکومت کردن را دارا هستند. ایشان در عمل بیش از آنکه به اصل رقابت دموکراتیک توجه داشته باشند به مشارکت گسترده و میلیونی توجه داشتند.

#### ۴. نتیجه

در این بحث، مقاله به بررسی نقاط تمایز جهت بازنمایی دال و نشانه های بین دو گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی پرداخت و توانست با ترسیم منطق تمایز و زنجیره هم ارزی دو گفتمان محورهای مورد منازعه را شناسایی نماید. دال ها و نشانه های مربوط به حوزه سیاست، فرهنگ و اقتصاد در حوزه گفتمانگی گفتمان های مدعی جهان شمولی قرار دارد. گفتمان های جهانی شدن و اسلام سیاسی بر سر معنا دهی به دال های شناور حوزه های یاد شده با هم به منازعه و رقابت می پردازند. در حوزه سیاست، ماهیت سیاست از منظر ارتباط یا عدم ارتباط با مذهب و امور معنوی، دال دموکراسی، صلح، حقوق شهروندی و حقوق بشر، محور منازعه گفتمانی به منظور معنادهی به این نشانه ها محسوب می شود. در حوزه اقتصاد، سخن از کارآمدی، سودمندی و توانمندی این یا آن الگوی اقتصادی کانون گفت و گو است. هر دو گفتمان تلاش می کنند تا نقایص و کاستی های گفتمان رقیب را برجسته نموده و ضعف های خود را کتمان کنند. دال های شناور حوزه فرهنگ به مسئله ارزش ها، باورها و هنجارهای اجتماعی اشاره دارد که گفتمان جهانی شدن آن را بر محور دال مرکزی نئولیبرالیسم مفصل بندی می کند و در گفتمان اسلام سیاسی بر محوریت حکومت اسلامی معنا داده می شود. سیالیت و بی ثباتی دال ها با هژمونیک شدن گفتمان، به انسداد می رسد. در سیاست جهانی، همواره نشانه ها و مفاهیم یاد شده را به کار می بریم، اما معانی آن نه ذاتی، و نه الزاما به وسیله ما ایجاد شده اند. دال هایی همچون دموکراسی، کثرت گرایی سیاسی، آزادی های مدنی و سیاسی، حقوق بشر و اقتصاد آزاد با رویکرد اومانستی و نئولیبرال در مفصل بندی گفتمان جهانی شدن قرار دارند، که از سوی گفتمان رقیب اسلام سیاسی به عنوان دال های غیر دینی و ناسازگار با اندیشه اسلامی طرد و نفی می گردید.

جهانی شدن به عنوان گفتمان غالب، سیطره گفتمان نئولیبرالیسم غربی را نه امر ذاتی، دائمی و اجتناب ناپذیر، بلکه ناشی از بازنمایی جهان سیاست با رجوع به دال مرکزی نئولیبرالیسم تحلیل می کند. بنابراین، موضوع اصلی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا گفتمان اسلام سیاسی می تواند مفهوم ها و نشانه های خود را به گونه ای که قابلیت اعتبار داشته باشند و در دسترس نیز باشند، در مفصل بندی خود تثبیت کند و هژمونی گفتمان مسلط را از بین بردارد؟ یا اینکه تحت تاثیر گفتمان مسلط جهانی شدن، به صورت بندی تازه ای از دال و نشانه ها روی می آورد تا از این راه خود را در متن زندگی سیاسی معاصر نگه دارد؟

#### ۵. مراجع

۱. سعید، بابی (۱۳۷۹). هراس بنیادین؛ اروپامداری و ظهور اسلام سیاسی، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها؛ موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۷۹
۲. سعید، بابی (۱۳۷۹). هراس بنیادین؛ اروپامداری و ظهور اسلام سیاسی، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها؛ موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۸
۳. هوارث، دیوید (۱۳۷۷). نظریه گفتمان، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی، فصل نامه علوم سیاسی، شماره ۲، پاییز، ص ۱۶۳

۴. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۶). "تحلیل گفتمانی انقلاب اسلامی"، مجموعه مقالات کنفرانس بین المللی انقلاب اسلامی و چشم انداز آینده، تهران، انتشارات بین المللی الهدی. ص ۵۱۰
۵. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). گفتمان و تحلیل گفتمان (مجموعه مقالات)، تهران، فرهنگ گفتمان. ص ۱۴۰
۶. فرکلاف، نورمن (۱۳۸۱). نظریه انتقادی گفتمان، تهران، رمز نشر رسانه ها. ص ۱۰۱
۷. فرکلاف، نورمن (۱۳۸۱). نظریه انتقادی گفتمان، تهران، رمز نشر رسانه ها. ص ۱۰۲
۸. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۶). "تحلیل گفتمانی انقلاب اسلامی"، مجموعه مقالات کنفرانس بین المللی انقلاب اسلامی و چشم انداز آینده، تهران، انتشارات بین المللی الهدی. ص ۵۱۴
۹. منوچهری، عباس (۱۳۸۶). رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت. ص ۱۰۲
۱۰. منوچهری، عباس (۱۳۸۶). رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت. ص ۱۰۳
۱۱. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۶). "تحلیل گفتمانی انقلاب اسلامی"، مجموعه مقالات کنفرانس بین المللی انقلاب اسلامی و چشم انداز آینده، تهران، انتشارات بین المللی الهدی. ص ۵۴۰
۱۲. مک دائل، دایان (۱۳۸۰). مقدمه ای بر نظریه های گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان. ص ۵۵-۵۶
۱۳. مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۸۴). روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی. ص ۲۰۷-۲۰۸
۱۴. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۶). "تحلیل گفتمانی انقلاب اسلامی"، مجموعه مقالات کنفرانس بین المللی انقلاب اسلامی و چشم انداز آینده، تهران، انتشارات بین المللی الهدی. ص ۵۲۰
۱۵. عضدانلو، حمید (۱۳۸۰). گفتمان و جامعه، تهران، نشرنی. ص ۱۶
۱۶. عضدانلو، حمید (۱۳۸۰). گفتمان و جامعه، تهران، نشرنی. ص ۱۷
۱۷. العلوانی، طه جابر (۱۳۸۰). تکنرگرائی؛ از اصول تا بازنگری، ترجمه مسعود زنجانی، فصلنامه راهبرد، شماره ۲۱. ص ۲۱
۱۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۱۷، ص ۲۱۸
۱۹. سید قطب (۲۰۰۴). نحو مجتمع اسلامی، قاهره، دار الشروق. ص ۲۵-۲۶
۲۰. سید قطب (۲۰۰۴). نحو مجتمع اسلامی، قاهره، دار الشروق. ص ۷
۲۱. هانتر، شیرین (۱۳۸۰). آینده اسلام و غرب، ترجمه همایون مجد، تهران، مرکز گفتگوی تمدن ها. ص ۵۶
۲۲. سید قطب (۲۰۰۴). نحو مجتمع اسلامی، قاهره، دار الشروق. ص ۲۶ و ۴۹
۲۳. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۵۷). ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران، انتشارات امیر کبیر. ص ۳۰
۲۴. سید قطب (۱۴۱۵). معالم فی الطريق، قاهره، دار الشروق. ص ۱۲۴
۲۵. سید قطب (۱۴۱۵). معالم فی الطريق، قاهره، دار الشروق. ص ۹۶
۲۶. سید قطب (۱۴۱۵). معالم فی الطريق، قاهره، دار الشروق. ص ۹۱
۲۷. جعیت، هشام (۱۳۸۱). بحران فرهنگ اسلامی، ترجمه غ. تهامی، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی، مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها. ص ۳۲
۲۸. سید قطب (۱۴۱۵). معالم فی الطريق، قاهره، دار الشروق. ص ۱۰۳
۲۹. سید قطب (۱۴۱۵). معالم فی الطريق، قاهره، دار الشروق. ص ۱۵۸
۳۰. عزام تمیمی (۱۳۸۰). سید قطب و مودودی در چالش با انگاره دموکراسی، ترجمه منصور میراحمدی، پایگاه حوزه، ش ۲۸. ص ۲۸
۳۱. سید قطب (۱۴۱۵). معالم فی الطريق، قاهره، دار الشروق. ص ۱۳۵
۳۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۵۷). ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران، انتشارات امیر کبیر. ص ۱۶۸
۳۳. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۶، ص ۱۲
۳۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۸، ص ۲۰۴
۳۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۸، ص ۱۹۸

۳۶. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۸، ص ۲۱۲.
۳۷. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۶، ص ۳۶۲.
۳۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۳، ص ۵۲.
۳۹. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۱۸، ص ۲۶۳.
۴۰. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۱۵، ص ۱۹۰.
۴۱. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۷، ص ۴۵۵.
۴۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۶، ص ۳۶۲.
۴۳. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۱۰، ص ۳۱۸-۳۱۰.
۴۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۹، ص ۲۲۵.
۴۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۱۶، ص ۲۱۱.
۴۶. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۴، ص ۴۶.
۴۷. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۶، ص ۴۳۶.
۴۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۱۰، ص ۳۷۶.
۴۹. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۷، ص ۵۳۶.

## ۶. کتابنامه

۱. العلوانی، طه جابر (۱۳۸۰). **تکثرگرایی؛ از اصول تا بازنگری**، ترجمه مسعود زنجانی، فصلنامه راهبرد، شماره ۲۱.
۲. انصاری، منصور (۱۳۹۲). "پیدایش و گسترش اسلام سیاسی"، **دایره المعارف جنبش های اسلامی**، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ج ۲.
۳. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). **گفتمان و تحلیل گفتمان (مجموعه مقالات)**، تهران، فرهنگ گفتمان.
۴. جعیت، هشام (۱۳۸۱). **بحران فرهنگ اسلامی**، ترجمه غلامرضا تهامی، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی، مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها.
۵. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۵). **روش شناسی علوم سیاسی**، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
۶. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۶). "تحلیل گفتمانی انقلاب اسلامی"، **مجموعه مقالات کنفرانس بین المللی انقلاب اسلامی و چشم انداز آینده**، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
۷. سعید، بابی (۱۳۷۹). **هراس بنیادین؛ اروپامداری و ظهور اسلام سیاسی**، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها؛ موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. سعید، ادوارد (۱۳۸۲). **شرق شناسی**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. سید قطب (۱۴۱۵). **معالم فی الطريق**، قاهره، دار الشروق.
۱۰. سید قطب (۲۰۰۴). **نحو مجتمع اسلامی**، قاهره، دار الشروق.
۱۱. عتوم، محمد عبد الکریم (۱۹۹۸). **النظرية السياسية المعاصرة للشيعة**، قم، دار البشير.
۱۲. عزام تمیمی (۱۳۸۰). **سید قطب و مودودی در چالش با انگاره دموکراسی**، ترجمه منصور میراحمدی، پایگاه حوزه، ش ۲۸.
۱۳. عضدانلو، حمید (۱۳۸۰). **گفتمان و جامعه**، تهران، نشر نی.
۱۴. فرکلاف، نورمن (۱۳۸۱). **نظریه انتقادی گفتمان**، تهران، مرمر نشر رسانه ها.
۱۵. مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۸۴). **روش و نظریه در علوم سیاسی**، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۶. مک دانل، دایان (۱۳۸۰). **مقدمه ای بر نظریه های گفتمان**، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، فرهنگ گفتمان.
۱۷. منوچهری، عباس (۱۳۸۶). **رهافت و روش در علوم سیاسی**، تهران، سمت.

۱۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۵۷). **ولایت فقیه، حکومت اسلامی**، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۱۹. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۹). **صحیفه نور**، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸.
۲۰. هانتر، شیرین (۱۳۸۰). **آینده اسلام و غرب**، ترجمه همایون مجد، تهران، مرکز گفتگوی تمدن ها.
۲۱. هوارث، دیوید (۱۳۷۷). **نظریه گفتمان**، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی، فصل نامه علوم سیاسی، شماره ۲، پاییز.