



پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی و شکست کمالیسم
بر اساس روش «تحلیل گفتمانی» بای سعید
امیرعلی کتابی، عظیم ایزدی اودلو^۲

۳۱

دوره ۸، شماره ۴، پیاپی ۳۱
زمستان ۱۴۰۳

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۰۹/۲۵

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۳/۱۲/۱۷

صص: ۲۵۵-۲۳۹

شاپا چاپ: ۴۵۶۵-۲۵۸۸
الکترونیکی: ۰۳۸۱-۲۷۱۷



چکیده

هدف پژوهش حاضر تبیین و بررسی روش تحلیل «گفتمانی» بای سعید در خصوص پیروزی انقلاب اسلامی در چارچوب منطق اسلام گرایی به رهبری امام خمینی و شکست کمالیسم در جهان اسلام است. روش مقاله حاضر که به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام گرفته در پی پاسخ به این سوال اصلی است که بای سعید با بهره گیری از روش تحلیل گفتمانی علل ظهور اسلام گرایی و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و متعاقب آن شکست کمالیسم را چگونه تبیین و تفسیر نموده است. نتایج تحقیق نشان داد که به اعتقاد بای سعید با ظهور اسلام گرایی و پیروزی آن در انقلاب ایران که بیشتر حاصل مبارزه سیاسی امام خمینی بود قدرت دستگاه‌های سیاسی خادم مدرنیته - کمالیست‌ها - رو به افول و اضمحلال گذاشت و بدین ترتیب، ایده اروپامداری به عنوان مدل پایه‌ای توسعه و پیشرفت در نهایت دچار تزلزل گردید.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، امام خمینی (ره)، تحلیل گفتمانی، بای سعید.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

a_ketabi@sbu.ac.ir

۲. استادیار، گروه آموزشی معارف و حقوق، واحد سراب، دانشگاه آزاد اسلامی، سراب، ایران.

مقدمه

مفهوم انقلاب، مفهومی مدرن است. در واقع هیچ یک از انقلاب‌های معاصر نه تنها ارتباطی به دین و مذهب نداشتند، بلکه در مسیر سکولاریزه و غیر دینی کردن حیات سیاسی و اجتماعی قدم بر می داشتند. به تعبیر هانا آرننت، «وجه عرفی و این جهانی به امور بخشیدن، به عبارت دیگر تفکیک دین از سیاست و ظهور یک قلمرو دنیوی با شأن و حیثیت خاص خود، مسلماً از عوامل بسیار مهم در پدیدار انقلاب به شمار می رود. حتی ممکن است نهایتاً معلوم شود که آنچه ما انقلاب می نامیم دقیقاً مرحله گذر به یک قلمرو جدید دنیوی است (آرننت، ۱۳۷۷، ۳۲).

بیشتر انقلاب‌های بزرگ دنیا در اساس، دارای ماهیتی ضد دینی بودند. در انقلاب فرانسه، انقلابیون برنامه‌های مشخص ضد کلیسای کاتولیک داشتند. زمانی که انقلابیون به پیروزی رسیدند تقویم مسیحی را تغییر دادند و سال را با سال صفر آغاز کردند. در واقع انقلابیون می خواستند بگویند که انقلاب فرانسه انقلابی جدید و مدرن است و می خواهد دوره جدید و آزمایش نشده‌ای را آغاز کند و از همه مهم تر این که کشیش‌ها را مجبور کردند که به جای قسم خوردن به کلیسای رم به دولت جدید انقلاب فرانسه قسم یاد کنند. انقلاب ۱۹۱۷ روسیه هم پایه و اساس ضد خدا و دین داشت. انقلاب چین در سال ۱۹۴۹، هم با ماهیت ضد دینی خواهان تشکیل یک سیستم جدید سوسیالیستی بود. بنابراین وجود گرایش‌های ضد دینی و غیر مذهبی در همه انقلاب‌های عصر جدید، بسیاری از جامعه‌شناسان و متفکران مارکسیست و غیر مارکسیست را به این باور رسانده بود که هر قدر جامعه به سمت صنعتی شدن و مدرن شدن پیش می رود، منزلت و جایگاه دین در آن کم رنگ و حاشیه‌ای می شود.

به بیان آنتونی گیدنز «دیدگاهی که جامعه‌شناسان بزرگی چون مارکس، وبر و دورکهایم در آن سهیم بودند این بود که دین بیش از پیش در دنیای مدرن به صورت امری حاشیه‌ای در می آید و دنیوی شدن فرایندی اجتناب ناپذیر است. ولی از آغاز دهه هشتاد با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، دین تجدید حیات پیدا کرد و پایه تحولات مهم سیاسی در اواخر قرن بیستم شد» (گیدنز، ۱۳۸۳، ۵۱۸).

در مفهوم مدرن انقلاب، هیچ گاه این موضوع قابل پیش بینی نبود که از موضع سنت و مذهب در کشوری حرکت انقلابی شکل گیرد. اما این تصور و برداشت، با پیروزی انقلاب اسلامی، باطل از کار در آمد. نکته اول در انقلاب ملت ایران، نقش حساس و اصلی دین در آن است. برای اولین بار در دوره تجدد و مدرنیسم رهبران مذهبی جامعه ایران توانستند رژیم مدرنی را سرنگون و خود حکومت را در

دست گیرند. همچنین برای اولین بار تعالیم سیاسی و حکومتی اسلام به معرض اجرا گذاشته شده اند و از جنبه نظری صرف خارج گردیده اند. نکته دوم اینکه، انقلاب اسلامی از این جهت نیز حایز اهمیت می باشد که عمدتاً سبقه مذهبی داشته است و گروه های چپگرا و ملی گرا نقش چندانی در آن نداشته اند. این انقلاب با نام اسلام انجام گرفت نه با نام سوسیالیسم یا ناسیونالیسم.

وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، نوعی دگرگونی عمیق و بنیادی در همه حوزه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی تلقی میشود. به گونه ای که چارچوب های ذهنی و گفتمان فرهنگی و سیاسی جامعه ایران به کلی دگرگونی اساسی پیدا کرد. معمولاً برای انقلاب های بزرگ دو ویژگی کلی را بیان می کنند: اول خلاص شدن از شر حکومت سابق؛ دوم جایگزینی حکومت اول با نظامی کاملاً متفاوت است، در واقع آنچه انقلاب را انقلاب می کند (کس، ۱۳۸۴، ۹). از این جهت انقلاب اسلامی ایران قطعاً یکی از انقلاب های بزرگ دنیا است؛ به این دلیل که این انقلاب با سرنگونی سلطنت پهلوی، نظام سیاسی جدیدی را در شکل جمهوری اسلامی تاسیس نمود.

تاکنون درباره علل و چرایی و چگونگی وقوع انقلاب اسلامی، نظریات مختلفی از سوی اندیشمندان و محققان مطرح شده و هر کدام از زاویه ای به بررسی این انقلاب پرداخته است (ملکوتیان، ۱۳۸۷). آموزگار، (۱۳۷۵). شکی نیست که انقلاب اسلامی نیز دارای وجوه مشابه و یکسان با سایر انقلابات است و نظریاتی که در باب علل بروز انقلاب مطرح شده اند در مورد این انقلاب هم صادق باشد. اما وجود گرایشات معنوی و مذهبی و به طور کلی صفت اسلامی، این انقلاب را در مطالعات جامعه شناختی به صورت موردی منحصر به فرد درآورده است. با توجه به این خصوصیات، بسیاری از محققان و پژوهشگران از جمله حمید عنایت در مقاله: «انقلاب اسلامی؛ مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی» (۱۳۷۱)، حامد الگار در کتاب «انقلاب اسلامی ایران» (۱۳۶۰) و مقاله: «نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم» (۱۳۷۱)، میشل فوکو در دو کتاب: (۱) «ایرانیها چه رویایی در سر دارند» (۱۳۷۷) و (۲) «ایران: روح یک جهان بی روح» (۱۳۸۴)، ادوار سفید در کتاب «برخورد تمدن ها (غرب و اسلام)» (۱۳۸۷)، آنتونی گیدنز در کتاب «جامعه شناسی» (۱۳۷۷ و ۱۳۹۶) و بابی سعید در کتاب «هراس بنیادین: اروپا مداری و ظهور اسلامی گرایی» در بررسی و تحلیل انقلاب ۵۷ به عامل مذهب و احیاگری دینی به عنوان محرک اصلی نیروی اجتماعی اذعان و تاکید کرده اند.

پژوهش حاضر ضمن اشاره ای کوتاه به روش « تحلیل گفتمانی» به عنوان ابزار تحلیلی بابی سعید در خصوص انقلاب اسلامی و اسلام گرایی، در صدد پاسخ به این سوال است که او چگونه ظهور اسلامی گرایی و پروزی انقلاب اسلامی و متعاقب آن شکست کمالیسم را مورد تبیین و تحلیل قرار داده است. فرضیه تحقیق حاضر بر این امر مبتنی است که بابی سعید با بهره گیری از روش « تحلیل گفتمانی» بر تفکر سیاسی امام خمینی و انقلاب ایران به عنوان منسجم ترین منطق اسلام گرایی تمرکز یافته و بر این عقیده است که منطق اسلام گرایی بر علیه منطق نظم کمالیستی شکل گرفته و باعث افول و در نهایت شکست هژمونی گفتمان کمالیستی در جهان اسلام شده است. بدین ترتیب دیدگاه محوری بابی سعید این است که اگر کمال آتاتورک را بتوان فردی در صدد اجرای طرح های متعدد غربی کردن به حساب آورد، چهره امام خمینی پایان دهنده به کمالیسم است.

۲. روش تحلیل گفتمانی

بابی سعید، استاد جامعه شناسی دانشگاه منچستر انگلستان، همچنین مدیر مرکز مطالعات جهانی شدن (globalization)، اروپامداری (Eurocentrism) و حاشیه ای بودن (Marginality) است. او در کتاب « هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلامی گرایی» تحلیلی قوی، دقیقه و مستدل از منطق اسلام گرایی در عصر حاضر ارائه می دهد. اندیشه نویسنده در بررسی گفتمان اسلام گرایی و بازتاب آن در عرصه جهانی، بر شخصیت امام خمینی (ره) و انقلاب ایران متمرکز است. در مقدمه کتاب، ظهور اسلام گرایی و تجدید حیات اسلامی با عبارت « بازگشت سرکوب شدگان» توصیف شده است (سعید، ۱۳۷۹، ۵).

بابی سعید در کتاب مذکور برای تبیین اسلام از روش « تحلیل گفتمانی» استفاده کرده است. روش تحلیل گفتمانی مدعی است در جوامع در هر دوره از حیات شان، یک « نظام معنایی» خاص و مسلط شکل می گیرد که برای تحلیل هر دوره ابتدا باید نظام معنایی آن را فهمید. البته در کنار این « نظام معنایی» مسلط، ممکن است یک یا چند نظام معنایی رقیب و فرعی نیز وجود داشته باشند. نظام معنایی مسلط زمانی فرو می ریزد که دچار بحران شود و در این زمان، در دسترس ترین « نظام معنایی»، جایگزین آن می شود. بابی سعید روش «تحلیل گفتمانی» را به عنوان شیوه تجزیه و تحلیل مجموعه تحولات و

رخدادهای جوامع مسلمین به کار گرفته است. در این روش «اسلام گرایی» به عنوان گفتمان مسلط و اسلام به عنوان دال برتر و واژگان نهایی برای معرفی مسلمین معرفی می شود (حسین زاده، ۱۳۸۴، ۵۳۶). بابی سعید در جایگاه یک «ضد بنیاد گرا» و در پرتو گفتمان فراساختگراییانه و پست مدرنیستی، به شالوده شکنی مقوله «بنیادگرایی» در قالب فرا روایت ها، رسوب شکنیها، مدرنیته، شرق شناسی، هویت، و غرب گرای می پردازد. (اسمال، ۱۳۸۴، ۹۵). در حقیقت او از گفتمان پست مدرنیته به عنوان عاملی یاد می کند که در آن رابطه تنگاتنگ غرب با رهبری جهان، به چالش کشیده می شود و ایده اروپامداری بعنوان مدل جهانشمول توسعه و پیشرفت، با مخالفت روبرو می شود. از این جهت، ظهور اسلام گرایی و پیروزی انقلاب اسلامی بر تخریب و فرسایش اروپامداری و مدرنیته غرب استوار است. بنابراین بر اساس گفتمان پست مدرنیستی، اسلام گرایی یک هسته، در دنیای چند هسته ای است و این تصور که اروپا، مدار حرکت عالم است به تزلزل می گراید.

همانطوری که اشاره شد بابی سعید در تحلیل نظری و مفهومی دوره های تاریخی اسلام به خصوص در دوره معاصر از روش «تحلیل گفتمانی» بهره گرفته است. در چارچوب این روش، مصطفی کمال آتاتورک به عنوان مبدع گفتمان غرب گرایی و اروپامداری در جهان اسلام و امام خمینی به عنوان مبدع گفتمان اسلام گرایی که احیای دینی را بر علیه گفتمان کمالیسم نمادسازی کرده است معرفی شده اند. بدین ترتیب در مقاله حاضر، ابتدا گفتمان کمالیسم و مشخصات آن و در نهایت زمینه بحران و افول هژمونی این گفتمان، سپس ظهور اسلامی گرایی و تجدید حیات اسلام در جهان به رهبری امام خمینی مورد بررسی و تبیین قرار خواهد گرفت.

۳. ظهور و افول هژمونی گفتمان کمالیسم

تاریخ قرن نوزدهم کشورهای اسلامی شدیداً تحت تاثیر حقوق و نهادهای سیاسی برآمده از غرب بود. شکست امپراطوری عثمانی باعث شد که حرکت موسوم به «تنظیمات» جهان ترک را پذیرای حقوق اساسی و نهادهای اداری برآمده از اروپا ساخت. سپس همین پدیده در ایران هم شکل گرفت و جهان عرب هم که به تدریج در قالب دولت-ملت ها سر بر می آورد، تحت تاثیر همین جریان قرار گرفت (بدیع، ۱۳۸۶، ۳۰۱، ۱۳۹۱، ۲۳۱). در حقیقت ترکیه از هنگام اعلام جمهوری در سال ۱۹۲۳ توسط مصطفی کمال (باریبه، ۱۳۸۶، ۳۰۱). اولین کشور اسلامی بود که در مسیر غربی شدن خیز

برداشت. ترک‌ها براساس اصول فکری کمالیسم مدل‌های غربی را الگوی پیشرفت جامعه می‌دانستند و به دنبال جدایی دین از سیاست، در صدد ایجاد نظام سیاسی عرفی و سکولار به سبک دولت‌های غربی برآمدند.

هدف بابی سعید در تبیین کمالیسم، تمرکز بر روی سه موضوع اساسی است: نخست اینکه او پدیدار شدن کمالیسم بعد از سرنگونی رژیم عثمانی در ترکیه را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد؛ دوم اینکه به دنبال فهم این مسأله است که برخورد کمال‌آتاتورک و پیروانش با اسلام چگونه بوده است؛ سوم اینکه او از مفهوم کمالیسم به عنوان استعاره‌ای برای توصیف رژیم‌های متنوع مسلمان که به دنبال استعمارزایی ظهور کردند استفاده کرده است. او می‌نویسد: «وقتی من اصطلاح کمالیسم را به کار می‌برم، اشاره‌ام به برخی فعالیت‌های پراکنده و خاص مصطفی کمال نیست، بلکه بیشتر به گفتمانی کلی و عمومی، مبتنی بر دیدگاهی اشاره دارم که مصطفی کمال آغازگر آن بود و در بردارنده بسیاری از تصورات و تفکرات کلیدی اوست. به سخن دیگر کمالیسم، یک گفتمان سیاسی در جهان اسلام است که در آن، اسلام دیگر دال برتر نظم سیاسی نبود» (سعید، ۱۳۷۹، ۶۳-۶۴). در سوم مارس ۱۹۲۴، به اصرار مصطفی کمال، مجلس بزرگ ملی دستگاه خلافت را لغو کرد. مصطفی کمال در توجیه براندازی و لغو خلافت می‌گفت خلافت سابقاً یک نهاد سیاسی بوده است که فقط در پرتو یک دولت متحد مسلمان معنای پیدا می‌کرد؛ اما در حال حاضر این امر عملاً ممکن نیست، از این رو آن را رد کرد. زیرا از نظر او هدف از ایجاد یک اجتماع سیاسی چندملیتی، کاری جالب، اما گمراه‌کننده است. دلیل اشتباه بودن این سیاست این است که به باور او تنها هویت سیاسی مشروع، همان دولت ملی است. کمال استدلال می‌کرد اگر قرار است ترکیه جدید شکل بگیرد این عمل تنها با تأمین منافع ملی آن امکان پذیر است. انجام این کار تنها با رد ایده دولت جهانی، و به طور دقیق با دست کشیدن از خلافت امکان پذیر است. کمال احساس می‌کرد خلافت چیزی ناسازگار با دنیای دولت ملی است، لذا خواهان ادامه آن نبود (سعید، همان، ۷۰). همچنین بابی سعید علت لغو خلافت را از طرف مصطفی کمال، غربی نبودن این نهاد بیان داشته و می‌نویسد: «خلافت قابل اصلاح یا سازمان‌دهی مجدد نبود، بلکه باید کنار زده می‌شد، به دلیل این که خلافت یک نهاد غربی نبود» (همان، ۷۱).

طرفداران کمال با لغو خلافت، رابطه مستقیم بین اسلام و اقتدار دولتی را از میان بردند. جدا سازی اسلام از دولت زمینه‌ای شد تا یک گفتمان هژمونیک به وجود آید و نیازی به سازگاری با اسلام نبیند.

(همان، ۷۴). بدین ترتیب در آوریل ۱۹۲۸، اسلام در ترکیه از رسمیت انداخته شد، یعنی ماده ای که اسلام را به عنوان دین رسمی و دولت معرفی می کرد ملغی شد. به طور کلی در گفتمان کمالیسم چهار راهبرد اصلی وجود دارد: غیر دینی کردن، ملی گرایی، مدرن شدن، غربی شدن (همان، ۷۵).

برنامه اصلاحی مصطفی کمال بر دیگر مسلمانان، که خارج از ترکیه زندگی می کردند، تاثیری زیاد داشت. برای نمونه، رضاخان در ایران علناً سیاست های آتاتورک را تقلید کرد. نیروی فکری زیادی در جهان اسلام به بحث درباره اصلاحات مصطفی کمال و عملی بودن آنها در دیگر سرزمین های اسلامی اختصاص داده شد. بدین ترتیب بابی سعید سیاست های رژیم پهلوی را در چارچوب گفتمان کمالیسم مورد بررسی قرار داده است. او می نویسد: « در راهبرد رژیم پهلوی، اسلام، به منزله دال برتر کنار گذاشته می شود و دلیل کنار گذاشتن آن نیز، پنداشتن آن به عنوان یک «ایدئولوژی امپریالیستی بیگانه» بود. در این راهبر تلاش می شود برای روایت تاریخ، از عناصر ما قبل اسلام استفاده شود. از این منظر، اسلام عامل گسستگی در تاریخ ایران - انحراف هویت حقیقی جامعه ایران - تلقی می شود. این راهبرد مدعی یک میراث غیر اسلامی است و از این ادعا برای جدا کردن اسلام از اعمال گفتمانی جامعه مدنی استفاده می کند. در ایران این روش در بهترین وجهش، توسط خاندان پهلوی دنبال می شد (همان، ۸۳).

دسته بندی ایران به عنوان یک جامعه آریایی سبب شد که ویژگی های مشکل آفرین اسلام سامی پررنگ و برجسته شود. زیرا در گفتمان های نژادپرستانه ای که در آن رایج بود، توسعه و نژاد به طور تفکیک ناپذیر باهم پیوند داشتند و شکست ایران در توسعه، تنها نتیجه سامی شدن - یعنی ورود اسلام به ایران - تصور می شد. این نوع استدلال به عنوان علت عقب ماندگی ایران و به منزله و رهنمودی برای آینده ایران، برای رضاخان (طرفدار پروپا قرص گفتمان نژادی) و حامیانش جذابیت زیادی داشت. در دوره پهلوی کوشش های انجام گرفت تا اسلام به عنوان نتیجه تهاجم سامی و دلیل عقب ماندگی ایران معرفی شود. غیر از شاه ایران به روشنی می توان تلاش مشابهی را در گفتمان ناصریم، خصوصاً چرخش ناصر بطرف مصرگرایی بعد از شکست در سال ۱۹۷۶ مشاهده کرد.

به طور کلی در گفتمان کمالیسم بر سر اینکه اسلام نمی تواند دال برتر نظم سیاسی باشد توافق اساسی وجود دارد. شالوده بندی کمالیستی، اسلام را نمود کهنه گرایی، سنت و ضدیت با مدرنیته معرفی کرده است. به عقیده بابی سعید از اوایل دهه ۱۹۷۰ هژمونی گفتمانی غرب و طرفداران آن رو به افول گذاشت. وی در بررسی عامل افول هژمونی کمالیسم و بحران آن این گونه می نویسد: «اولاً:

رژیم های کمالیستی نتوانستند به طور کامل کمالیسم را تحمیل کنند. ثانیاً کمالیسم نه تنها از یک کشور به کشور دیگر یا از یک رژیم به رژیم دیگر بلکه از یک نهاد به نهاد دیگر نیز فرق می کند» (همان، ۱۰۱). بابی سعید براین باور است در اکثر اجتماعات مسلمین، کمالیسم برای جلوگیری از ظهور اسلام گرایان مخالف، با مشکلات متعددی روبرو بود که این خود بیانگر تضعیف جایگاه کمالیسم به عنوان گفتمان هژمونیک است. اگر چه ظهور اسلام گرایان نابرابر و نامنظم بود؛ اما آن به صراحت تنها گفتمان نوپای ضد کمالیسم است. بابی سعید در این ارتباط می نویسد: «تنها از اوایل دهه ۱۹۷۰ است که اسلام نقش مخالفت سیاسی با کمالیسم را آغاز کرد» (همان، ۸۶).

بابی سعید دلیل ظهور اسلام گرایان را این گونه تبیین می کند: دلیل اینکه اسلام گرایی رقیب کمالیسم ظاهر می شود این است که نظام اجتماعی جوامع مسلمین آنقدر بی نظم می شود که تنها نقطه ثبات را اسلام می یابند. بنابراین گفتمان هایی که حول اسلام شکل گرفتند به صورت تنها گفتمان های نظم دهنده در آمدند. پذیرش یک گفتمان به قابلیت اعتبار آن بستگی دارد. بنابراین اسلام گرایی بازتاب صرفاً اسلام نیست، بلکه بیشتر یک گفتمان سیاسی که از قابلیت دسترس اسلام به عنوان ابزاری برای تضعیف رژیم های قدیمی کمالیستی بهره می جوید. اسلام گرایی از قابلیت دسترس اسلام استفاده می کند، اما در عین حال میزان قابلیت دسترسی اسلام را نیز افزایش می دهد. به عبارت دیگر، اسلام گرایی حول محور اسلام سازماندهی می شود، ولی این رودن دو طرفه است؛ اسلام گرایی نیز اسلام را سازماندهی می کند. اولین وظیفه اسلام گرایی، طرح بندی خود به عنوان گفتمان ضد هژمونیک است. یعنی برقرار کننده نظم. امکان ظهور اسلام گرایی نه تنها به قابلیت دسترس اسلام بستگی داشت، بلکه نیازمند تخریب کمالیسم نیز بود. بابی سعید در پاسخ به این سوال که: چرا تنها اسلام گرایان از شکست گفتمان کمالیسم سود بردند و بدیل کمالیسم شدند در حالی که بدیل های دیگری همچون ملی گراها، لیبرالیسم، سوسیالیسم وجود داشته اند و این که چرا آنها موفق نبودند؟ می نویسد:

«اگر بتوانیم ثابت کنیم که اسلام گرایان واقعا در ضدیت با مدرنیته حرکت می کند آن موقع می توانیم نتیجه بگیریم تفاوت اسلام گرایی با کمالیسم و دیگر بدیل های آن (سوسیالیسم، لیبرالیسم و دموکراتیزاسیون) خصیصه ضد مدرن بودن آن است و می توان فهمید که چرا گفتمان های دیگر چون سوسیالیسم و لیبرالیسم از بحران کمالیسم سود نبردند چون همه آنها کاملاً حول اصول مدرنیته سازمان یافته و می یابند» (همان، ۱۰۳).

در حقیقت از میانه دهه ۱۹۷۰ به بعد، این نظم کمالیستی، از سوی جریانات و گرایش های اسلام گرایانه، به طور روز افزونی مورد تهدید قرار گرفت. اما چرا فقط در میان مخالفان کمالیسم، تنها اسلام گرایان از بحران این هژمونی سود می بردند؟ سعید نظر خود را در این باره آشکار می کند: گذر از فراروایت « غرب بهترین است» که مدرنیته راوی آن بود، امکان داد تا فضای گفتمانی لازم برای بیان انبوهی از روایت ها در عصر پست مدرن مهیا شود؛ و اضمحلال دستگاههای سیاسی خادم مدرنیته - کمالیست ها - فضای فیزیکی لازم را از میانه دهه ۱۹۷۰ در اختیار اسلام گرایان قرارداد. به نظر بای سعید، امام خمینی، اسلام گرایی را نمادسازی کرد و آن هم از طریق اعمال تغییرات بنیادین در باورهای سیاسی شیعه. بدین ترتیب ظهور اسلام گرایی بیشتر حاصل مبارزه سیاسی امام خمینی بود. بدین ترتیب به اعتقاد بای سعید دو ویژگی اصلی وضعیت حاضر جهان مسلمین عبارتند از: (۱) ناتوانی کمالیسم در سرکوبی مخالفان، (۲) ظهور اسلام گرایی به مثابه تنها رقیب جدی رژیم های کمالیستی پیشین.

۴. ظهور اسلام گرایی و پیروزی انقلاب اسلامی

بای سعید در خصوص هراسی که نسبت به اسلام گرایی در تمدن غرب پدیدار شده می نویسد: «از مجموع کابوس های بسیاری که هر چند وقت یک بار در تمدن غربی پیدا شده، شاید هیچ یک به اندازه احیای اسلام در عصر حاضر، گیج کننده تر، عجیب تر و غیر قابل جبران تر نبوده است» (همان، ۱). خلاصه اینکه به عقیده سعید، هراس از اسلام گرایی نه از بنیان و ماهیت آن ناشی می شود و نه از توان نظامی اش، بلکه هراس از عواقب عدم پذیرش « جهانی بودن پروژه غربی» است (اسمال، ۱۳۸۴، ۹۶).

بای سعید در تبیین احیاگری دینی به جای واژه بنیادگرایی از اسلام گرایی صحبت می کند و معتقد است بنیادگرایی نمی تواند تبیین کننده تجدید حیات اسلام باشد. و در بیان دلایلش برای اطلاق « اسلام گرایی» بر «بنیادگرایی» می نویسد: «اگر لفظ بنیادگرایی به معنای قرائت های خشک و بی روح متون مذهبی می باشد، این مفهوم قابل اطلاق بر بنیادگرایان اسلامی نیست؛ زیرا تفسیر آنها از متون مذهبی جدید و نوآورانه است» (سعید، ۱۳۷۹، ۱۴). بدین سان بای سعید از تجدید حیات اسلام و احیاگری دینی در جهان اسلام به اسلام گرایی تعبیر نموده و می نویسد:

« اسلام گرا کسی است که هویت اسلامی خود را در مرکز عمل سیاسی خود قرار می دهد، به عبارت دیگر اسلام گرایان کسانی هستند که برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خویش از تعبیر اسلامی

استفاده می کنند و آینده سیاسی خود را در اسلام می بینند و در یک نگاه کلی تر اسلام گرایی گفتمان سیاسی، دارای تنوعات و تفاوت های درونی گسترده ای است که راهبردهای مختلفی در راستای اسلامی شدن وجود دارد (همان، ۲۰).

بدین ترتیب اسلام گرایی گفتمانی است که تلاش می کند اسلام را در مرکز نظام سیاسی قرار دهد. اسلام گرایی طیفی از رویدادها از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام عیار برای بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی را در بر می گیرد. در نتیجه اسلام گرایان کسانی هستند که تاسیس نظام اسلامی را مستلزم دخالت در امور همگانی و قلمرو دولت می بینند. بابت سعید در تحلیل نقش سیاسی اسلام بر این باور است که در گفتمان مسلمین، اسلام از جایگاه ممتازی برخوردار است. او می نویسد: « دال برتر، دالی است که دیگر دال ها به آن رجوع می کنند و در سایه آن وحدت می یابند. در واقع هویت آنها را تعیین می کند. دال برتر تنها نقطه اقتدار نمادینی است که انسجام مجموعه کلی را تضمین و ثبات می بخشد» (همان، ۵۳). اما چه عاملی اسلام را برای دال برتر شدن نامزد می کند؟ اسلام گرایان به سه شیوه عمده از ماهیت بین گفتمانی اسلام سخن می گویند: آنها اسلام را به عنوان دین (اعتقاد)، دنیا (شیوه کامل زندگی) و دولت (یک نظم سیاسی) تعریف می کنند (همان، ۵۵). بنابراین اسلام گرایی، طرحی است که می خواهد اسلام را از نقطه مرکزی درون گفتمان های اجتماعات مسلمین به دال برتر تبدیل کند. گرایی اساساً مصمم است که از اسلام، دال برتر نظم سیاسی بسازد. جای تعجب است که اگر هدف طرح های اسلام گرایی، اسلامی کردن جوامع مسلمان است، پس چگونه ممکن است اسلام دال برتر در میان اجتماعات مسلمین نباشد.

بابت سعید با استفاده از زبان شناسی سوسوری، استدلال می کند که « ماهیت اسلام ... علی رغم تکثر معانی اش یکتایی خود را حفظ می کند و همواره همچون دال اصلی یا نقطه بحرانی ای که در ارتباط با «لحظه بنیاد گذاری» است، «ابزاری برای معنا دادن به وضعیت های گوناگون است، بی آنکه یکتایی خود را از دست دهد و به همین دلیل مدعی است «اسلام گرایان» هستند که می خواهند اسلام را با پروژه اسلام گرایی متناسب سازند» (همان، ۹۵).

همانطوریکه پیشتر اشاره شد در تحلیل « گفتمانی» بابت سعید، ظهور اسلام گرایی بر علیه نظم کمالیسم معرفی شده است. او در بررسی گفتمان اسلام گرایی و بازتاب آن در عرصه جهانی، بر شخصیت امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی ایران متمرکز است. و می گوید یکی از روش های بررسی

تضاد بین کمالیسم و اسلام‌گرایی به منزله تضاد بین مدرنیته و غیر‌مدنیته، این است که بر چهره امام خمینی متمرکز شویم. اهمیت کار امام خمینی در ادبیات اسلام‌گرایی بر همگان آشکار است. اکثریت قاطع مطالعات علمی در بررسی پدیده اسلام‌گرایی، عمدتاً به امام خمینی و انقلاب ایران اشاره می‌کنند. کار امام از این جهت اهمیت دارد که وی نه تنها با رژیم پهلوی به طور خاص بلکه با نظم رایج در جهان اسلام به طور عام نیز به مخالفت برخاست. بابتی سعید می‌نویسد:

« تفکر سیاسی (امام) خمینی، منسجم‌ترین منطق اسلام‌گرایی است. در واقع به واسطه ایشان است که اسلام‌گرایی از یک مخالفت ساده و طرح سیاسی به کنار افتاده، به یک جنبش ضد نظم حاکم تبدیل می‌شود. این امر چند دلیل دارد: تا زمان انقلاب ایران، هژمونی کمالیسم هیچ‌گونه آشفتگی و رکود جدی را تجربه و تحمل نکرده بود. حتی شکل‌بندی پاکستانی - دولتی که علی‌الظاهر بر رد کمالیسم بنیان یافته بود - خیلی سریع به عنوان یک جمهوری کمالیستی بار دیگر سازمان دهی شد. پایه ریزی جمهوری اسلامی اساساً حاصل تلاش شخصیتی چون امام خمینی بوده است. بدینسان حتی جنبش‌های اسلام‌گرا که با نظرات امام خمینی کاملاً مخالف بودند نیز به واسطه استقرار جمهوری اسلامی ایران توانا شدند. از این رو، اگر چه اسلام‌گرایی را نمی‌توان کاملاً به خمینی‌گرایی تقلیل داد، اما امام خمینی نقطه عطف و اوج این جریان است. ایشان درون ادبیات اسلام‌گرایی، جایگاه نماینده تقریباً الگویی اسلام‌گرایی را دارد. وی نماد آن چیزی است که به اسلام‌گرایی معروف است. بنابراین، بحث از نظرات و فعالیت‌های امام خمینی اهمیت بیشتری دارد، زیرا آنها به صورت تفاسیر از آنچه اسلام‌گرایی نام دارد در آمده‌اند. اگر کمال‌آتاتورک را بتوان فردی در صدد اجرای طرح‌های متعدد غربی کردن به حساب آورد، چهره امام خمینی، پایان‌دهنده به کمالیسم است» (همان، ۱۰۴-۱۰۵).

در تحلیل «گفتمانی» بابتی سعید، وقتی مصطفی کمال به قدرت رسید، ایده برتری فرهنگ غربی همچنان به قوت خود باقی بود. مصطفی کمال یک چهره الگویی بود زیرا جریانات بسیاری از قبیل اصلاح‌گری عثمانی، مدرن‌شدن از نوع غربی و غیره را به وجود آورد. در عین حال منطق این جریانات را درون حوزه‌های جدید (مانند برنامه اساسی اسلام‌زدایی) گسترش داد. بر این اساس بهتر است ظهور امام خمینی را نشانه تغییری در این الگو به حساب آورد. امام خمینی با استقرار بخشیدن به نظام خود، آشکارا از یک واژگان اسلامی برای تضعیف و حذف هژمونی کمالیست استفاده کرد. تا زمان استقرار رژیم امام خمینی، تصور می‌رفت که اسلام‌گرایی صرفاً یک گفتمان اعتراضی است که شانس

دستیابی به قدرت سیاسی را ندارد. اما موفقیت امام خمینی این تصور را ایجاد کرد که راه دستیابی به قدرت سیاسی، لزوماً نیازمند افتادن در قالب گفتمان کمالیسم نیست. بر عکس به محض به قدرت رسیدن امام خمینی، مرکزیت و قطعیت گفتمان غربی مورد تردید قرار گرفت. در واقع این تشکیک نسبت به جایگاه غرب است که گفتمان های اروپامدار را تضعیف کرده است. امام خمینی برای تبیین طرح سیاسی خویش، بی آنکه به نظریه سیاسی غرب متوسل شود، توانست شاه را از قدرت براندازد و جمهوری اسلامی را پایه ریزی کند. در نتیجه وی توانست از روابط خصومت آمیزی که گفتمان های کمالیستی بین اسلام و غرب ایجاد کرده بود استفاده کند و اسلام را به منزله دال برتر نظم سیاسی جدید معرفی کند. کمالیسم اسلام را نماد رکود و عقب ماندگی یعنی نشانه غیر غربی (و سپس غیر مدرن) در جوامع خود خوانده است. در حالی که امام خمینی، اسلام را هم نماد مخالفت با نظام های کمالیستی و هم نشانه مخالفت با قدرت جهانی غرب می دانست (همان، ۱۷۲).

به اعتقاد بابی سعید یکی از قابل توجه ترین نکته ها راجع به انقلاب ایران، توانایی بالای گفتمان اسلام گرایی در خلق یک ذهنیت جدید بود (یعنی پرورش یک مسلمان به عنوان یک عنصر سیاسی ضد تک سالاری و ضد امپریالیستی، اصولاً مسلمان بودن به معنایی ضدیت با پهلوی، آمریکا، صهیونیسم و در نهایت حمایت از امام خمینی و جمهوری اسلامی). وقوع انقلاب ایران، بیانگر استقرار و تثبیت یک ذهنیت سیاسی اسلامی است (همان، ۱۰۹).

او با نقد دیدگاه آبراهامیان و موآدل که تفسیر مردم گرایی و فاشیسم را به عنوان شیوه تبیین خود جهت « بدنام کردن» انقلاب ایران به کار گرفته اند می گوید: « انقلاب ایران، یک تحول اساسی مردمی است که نه با اندیشه جمهوری غربی سازگار است و نه به سادگی می توان آن را استمرار مدل کلیشه ای استبداد شرق به حساب آورد(همان، ۱۱۰).

بابی سعید می گوید با توجه به اینکه پست مدرنیته را به مرکززدایی غرب تعبیر می کنند، راه برای ما باز می شود تا گفتمان سیاسی امام خمینی را به عنوان جلوه ای از مرکززدایی غرب تلقی کنیم. گفتمان امام خمینی بدون ذکر هرگونه دکترینهای سیاسی مدرن، منحصرأ در عبارت نظریه سیاسی اسلامی خلاصه می شود و همین امر امام خمینی را از سایر متفکران سیاسی مسلمان اخیر متمایز می کند. به باور بابی سعید اسلام گرایی در گفتمان امام خمینی نه تنها بر علیه اروپامداری، کمالیسم و غربی شدن

نمادسازی شده بلکه مبتنی بر رد گفتمان تدافعی در جوامع مسلمان نیز می باشد. وی در تبیینی که از اندیشه امام خمینی، پیرامون انقلاب اسلامی ارائه می دهد بر این عقیده است که:

«در سال ۱۸۷۰ م به بعد یک گفتمان تدافعی در جوامع مسلمان رایج شد که می خواست دستاوردهای مدرنیته را اصالتاً اسلامی بخواند. انگیزه این گفتمان، دفاع از اسلام در برابر پیامدهای حاصل از قدرت جهانی اروپا بود. استدلال آن این بود که در اسلام هیچ خصیصه ذاتی وجود نداشته است که مانع از باز تفسیر آن، همساز با دنیای مدرن شود. این گفتمان تدافعی اصالتاً به متفکران لیبرال مسلمان بر می گشت. برای مثال آثار محمد عبده، شریعتی، مودودی، اقبال و دیگران به وضوح نشان می دهد که آنان حتی هنگام دفاع از راه حل های اسلامی نیز از عناصر این گفتمان تدافعی استفاده می کنند» (همان، ۱۲۹).

بابی سعید در جهت رد گفتمان تدافعی در اندیشه سیاسی امام در ادامه می نویسد: «بر خلاف اینها، امام خمینی این گفتمان تدافعی را کاملاً رد کرد. امام خمینی سعی نداشته است که ادعا کند اسلام دموکراسی واقعی است یا اینکه اسلام بر سوسیالیسم اولویت دارد، یا اسلام با علم سازگار است و غیره. در کار وی هیچ تلاش آشکاری برای پیوند دادن یا حتی پرداختن به مفاهیم سیاسی مرتبط با گفتمان های ناسیونالیسم، مارکسیسم و لیبرالیسم دیده نمی شود. تنها با امام خمینی است که نقش گفتمان غربی به عنوان گفتمان عام دستخوش تزلزل می گردد. میان متفکران مسلمان صد ساله اخیر، تنها تفکری که قصد گفتگو با گفتمان غربی را ندارد، تفکر سیاسی امام خمینی است» (همان، ۱۳۰).

به اعتقاد بابی سعید امام خمینی سعی ندارد خودش را بر حسب گفتمان غربی توجیه کند. همان گونه که زبیده اظهار می کند، امام خمینی طوری سخن می گوید گو اینکه تفکر غربی اصلاً وجود ندارد. بدین ترتیب تحقق تفکر سیاسی اسلامی، تنها با کنار گذاشتن مسایل و دیدگاه های تفکر سیاسی غرب امکان پذیر است. بنابراین امام خمینی فقط به صراحت از مزیت های یک نظم سیاسی اسلامی صحبت می کند. در حقیقت تحت تاثیر گفتمان امام خمینی، اسلام گرایان هویت خود را متضاد با غرب مطرح کرده اند. برای اسلام گرایان غرب فقط دموکراسی لیبرال یا اقتصاد بازار نیست، بلکه سنت سوسیالیسم و سرمایه داری دولتی را نیز در بر می گیرد. گفتمان اسلام گرایان، تمامیتی معنادار است که در آن غرب به عنوان منکر اسلام، امپریالیسم، سرکوبگر دولتی، سوء مدیریت اقتصادی، تخریبگر فرهنگی و غیره به حساب می آید. این طرز تلقی نسبت به غرب، کانون گفتمان اسلام گرایی است. اسلام گرایان خود را مخالف کمالیست

می دانند. آنان کمالیست ها و سیاست هایشان را با غرب یکی می دانند اما معارض نهایی اسلام گرایان کمالیست نیست بلکه غرب یعنی یک شکل بندی امپریال فراگیر است (همان، ۱۳۰-۱۳۵).

نتیجه گیری

همانطوری که آورده شد بابت سعید ظهور اسلام گرایی و تجدید حیات اسلام در جهان را با عنوان « بازگشت سرکوب شدگان» در چارچوب روش تحلیل گفتمانی مورد توصیف، بررسی و تبیین قرار داده است. او مدعی است از قرن نوزدهم کشورهای اسلامی از جمله ترکیه به دنبال شکست دولت عثمانی و لغو نهاد خلافت تحت تاثیر گفتمان های سیاسی برآمده از غرب قرار گرفتند. از هنگام اعلام نظام جمهوری در ۱۹۲۳ توسط مصطفی کمال، گفتمان کمالیست در ترکیه و بسیاری از کشورهای اسلامی از جمله ایران دوره پهلوی شکل گرفت. ظهور رژیم های غرب گرا، مدرنیست و خصوصاً ضد اسلامی از پیامدهای هژمونی گفتمان کمالیسم در جهان اسلام بود. بطور کلی، سکولاریزم، ملی گرایی، مدرن شدن و غربی شدن شالوده بندی نظام معنایی گفتمان کمالیسم را تشکیل می داد. به باور او از اوایل دهه ۱۹۷۰ هژمونی گفتمان کمالیسم به دلیل ناتوانی در تحمیل نظام معنایی خود رو به افول گذاشت. بابت سعید بر اساس تحلیل گفتمانی اسلام گرایی را تنها برنده از مشکلات کمالیسم و ظهور اسلام گرایی را ریشه همه بحران های کمالیسم می دانند. به اعتقاد او امام خمینی با شکل دادن به گفتمان اسلام گرایی در قالب مفاهیم نظریه سیاسی اسلام و نماد سازی آن در انقلاب اسلامی توانستند بر علیه نظم کمالی کنشگر دیگری بیافرینند. مسلمانی سیاسی، ضد سلطنت و ضد امپریالیست. بدین ترتیب با ظهور اسلام گرایی هژمونی گفتمان کمالیسم رو به افول گذاشت. در حقیقت با ظهور و هژمونیک شدن گفتمان اسلام گرایی در انقلاب اسلامی، مرکززدایی از غرب در جهان اسلام انجام گرفت و گفتمان غرب محور متزلزل گردید. بنابراین جاذبه و قدرت گفتمان اسلام گرا سخن گفتن از مرکزی دیگر، مرکزی خارج از مدار غرب یعنی نظم سیاسی اسلام بود. با پیشرفت و هژمونی گفتمان اسلام گرا مدعای غرب مبنی بر حفظ انحصار در تنظیم نظم جهانی به چالش کشیده شد. عدم پذیرش «جهانی بودن پروژه غربی»، مهم ترین هراس و کابوس تمدن غرب از احیای اسلام در جهان بود. در نهایت می توان گفت که بابت سعید از مصطفی کمال به عنوان مبدع گفتمان غرب گرا و از امام خمینی و انقلاب ایران و متعاقب آن گسترش جنبش احیاء دینی، گفتمانی علیه نظم کمالیستی یاد کرده است. او به این نتیجه گیری رسیده است

که اگر کمال آتاتورک را بتوان فردی در صدد اجرای طرح های متعدد غربی کردن به حساب آورد،
چهره امام خمینی، پایان دهنده به کمالیسم است.

فهرست منابع

- اسمال، آ. ام (۱۳۸۴). احیای اسلام؛ گذار از یک فرا روایت. ترجمه محمد فاضلی، کتاب ماه علوم اجتماعی، فروردین و اردیبهشت.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۶۱). صحیفه نور. ج ۱، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- آرنت، هانا (۱۳۷۷). انقلاب. ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آموزگار، جهانگیر (۱۳۷۵). فراز و فرود دودمان پهلوی. ترجمه اردشیر لطفعلیان، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- باربیه، موریس (۱۳۸۶). مدرنیته سیاسی. ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
- بدیع، برتران (۱۳۷۶). فرهنگ و سیاست. ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: دادگستر.
- بدیع، برتران (۱۳۹۱). مطالعه تطبیقی دولت در جوامع مسیحی و در جوامع اسلامی. ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: نشر علم.
- کجویی گشینیانی، یونس؛ باقری دولت آبادی، علی؛ فتاحی زاده، ابوزر و نیکفر، جاسب (۱۴۰۲). روحانیت و کشتگری آن در مبارزات انقلاب اسلامی: تحلیل محتوای مکاتبات امام خمینی (ره) (۱۳۴۰-۱۳۵۰). راهبرد سیاسی، (۱)۷، ۳۴-۷.
- حسین زاده، احمد (۱۳۸۴). معمایی که پاسخ نیافت (بررسی و نقد نظریه پردازی «بابی سعید» درباره انقلاب اسلامی ایران). آموزه، ۷.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۷). برخورد تمدن ها (غرب و اسلام). ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۹). اسلام رسانه ها. ترجمه اکبر افسری، تهران: توس.
- سعید، بابی (۱۳۷۹). هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرای. ترجمه غلامرضا جمشیدی ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- عنایت، حمید (۱۳۷۷). انقلاب اسلامی؛ مذهب در قالب ایدئولوژی. ترجمه امیر سعیداللهی، اطلاعات سیاسی - اقتصادی. ۱۳۸ - ۱۳۷.
- فوکو، میشل (۱۳۷۷). ایرانیها چه رویایی در سر دارند؟. ترجمه حسین معصومی، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۸۴). ایران روح یک جهان بی روح. ترجمه نیکوسرخوش و افشین جهانانیده، تهران: نی.
- کس، مارک (۱۳۸۴). انقلاب اسلامی ایران. روزنامه همشهری، یکشنبه ۲۲ خرداد.
- الگار، حامد (۱۳۶۰). انقلاب اسلامی ایران. ترجمه مرتضی اسعدی و حسین چیدری، تهران: انتشارات قلم.
- الگار، حامد (۱۳۹۲). نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم. کتاب: تاریخ ایران دوره پهلوی از رضا شاه تا انقلاب اسلامی. به سرپرستی پیتراوری، دفتر دوم از جلد هفتم، ترجمه مرتضی نایب فر، تهران: نشر جامی.

- الگار، حامد (۱۳۹۲). نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم. کتاب: سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج. ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳). جامعه شناسی. مترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۶). جامعه شناسی. ترجمه هوشنگ نایی، جلد اول، تهران: نشر نی.
- محمودپناهی، سید محمدرضا (۱۴۰۲). الگوی جامعه پردازی نظام مردم سالاری دینی بر اساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی. راهبرد سیاسی، ۷(۳)، ۹-۳۲.
- ملکوتیان، مصطفی (۱۳۸۷). بازخوانی علل وقوع انقلاب اسلامی در سپهر نظریه پردازی. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نقی لو، علی (۱۴۰۱). نقش انقلاب اسلامی در نظریات انقلاب. راهبرد سیاسی، ۶(۱)، ۱۹۹-۲۱۰.