

اسلام سیاسی انقلاب ایران در فضای مجازی چندلایه و متکثر: رخ‌نمایی بر اساس تفاوت

محمدعلی توانا* / محمود علی‌پور**

(۶۱-۳۷)

چکیده

فضای مجازی، عرصه‌های تازه‌ای را برای زندگی بشر به وجود آورده است، به گونه‌ای که با قبلیش مقایسه‌پذیر نیست (تاریخچه)، اما همچنان تأثر و تأثیر پدیده‌های نوینی مانند اسلام سیاسی بر آمده از انقلاب اسلامی در فضای مجازی با منطق متفاوت، ابهام‌های فراوانی را برمی‌انگیزاند (مسئله). درباره آینده اسلام سیاسی، پژوهش‌های گوناگونی با دو گرایش بدبینانه و خوشبینانه صورت گرفته، اما درباره سر نوشتش در فضای مجازی، اثر چشم‌گیری وجود ندارد (پیشینه). حال سؤال این است که در چنین وضعیتی، اسلام سیاسی در مقام دین، فرهنگ و هویت متفاوت چه سر نوشتی خواهد داشت (سؤال). به نظر می‌رسد اسلام سیاسی ایران، با وجود استیلای غرب در فضای مجازی چندلایه و متکثر، می‌تواند بر مبنای ظرفیت‌های عقلانی-اعتقادی‌اش، به پدیده‌ای جهان‌شمول‌تر تبدیل شود

*. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه یزد (نویسنده مسئول) - Tavana.mohammad@yahoo.com

** . دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - Alipourma@yahoo.com

(فرضیه)، بنابراین، مقصود، معرفی ظرفیت‌های چنین اسلامی در فضای ارتباطی جدید است (هدف). شیوه پژوهش در این مقاله، تحلیل منطقی (اصل موضوعی) است که بر اساس آن در قالب گزاره‌ها و احکام علمی مبتنی بر سه ویژگی سازگاری، استقلال و تمامیت بررسی می‌شود (روش). انقلاب اسلامی می‌تواند با بازسازی مفهومی‌اش در وضعیت سیال و متکثر فضای مجازی، تولید پیام و باز تکثیر آن و گفت‌وگو انتقادی-اصلاحی با دیگری، در برابر استیلاهای فرهنگی فراروایت غرب مقاومت نماید، و مخاطبان جهانی جدیدی بیابد (یافته).

واژگان کلیدی

اسلام سیاسی، انقلاب اسلامی، فضای مجازی، رسانه و آینده

مقدمه

در این عصر، زندگی ما از عوامل فراوانی اثر می‌گیرد، که یکی از این عوامل جهانی شدن،^۱ و به تبع آن ارتباطات و رسانه‌های همه‌گیر است که به صورت روزافزون حوزه خصوصی و عمومی را درهم تنیده است و سبب می‌شود خود و دیگری در تعامل و مواجهه چندجانبه با هم قرار می‌گیرند؛ در نتیجه از سویی گستره کنش فرهنگی و هویتی سوژه‌ها وسیع‌تر می‌شود، و از سوی دیگر نوعی نظارت چندفرهنگی^۲ در عرصه‌های فراقلمروی^۳ شکل می‌گیرد، به بیان ساده در عصر جهانی شدن، شبکه‌های ارتباطی تو در تو با لایه‌های بسیار به وجود آمده است که در آن سوژه‌ها با یکدیگر کنش متقابل دارند. به نظر می‌رسد در این فضای ارتباطی جدید فرهنگ‌های گوناگون بر اساس منطق تفاوت^۴ رودرروی هم قرار می‌گیرند. گفتمان انقلاب اسلامی با محوریت دین، یکی از این فرهنگ‌هاست که بعد دیگری از قدرت را به منصفه ظهور رسانیده، و با درهم آمیختن جنبه‌های ربانی و معنوی به عنصری تعیین‌کننده در حوزه عمومی بین‌المللی بدل شده است (خرمشاد، ۱۳۹۰: ۳۸۴).

1. Globalization.
2. Multicultural supervision.
3. Supraterritorial.
4. Differences.

این پژوهش برای تبیین این فضا، بدین شکل سامان داده شده است: در بخش نخست مبانی نظری مفهوم فضای مجازی، ویژگی‌ها و پیامدهای آن مطرح می‌شود؛ و در بخش‌های بعد، ابتدا گفتمان اسلام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی تبیین، و سپس وضعیت آن در فضای مجازی ارتباطی بررسی می‌گردد.

۱. مبانی نظری: فضای مجازی در عصر جهانی شدن ارتباطات

نخستین بار ویلیام گیسون^۱ اصطلاح فضای مجازی (سایبری)^۲ را در کتاب علمی — تخیلی نورمونسر^۳ به کار برد. فضای مجازی به عرصه‌هایی اطلاق می‌شود که در آن سوژه‌ها فارغ از بعد زمان و مکان به کنش متقابل می‌پردازند (خائیکی و بابائی، ۱۳۹۰: ۷۶)؛ به بیان ساده فضای مجازی عرصه ارتباطات الکترونیکی است (بارکر، ۱۳۹۱: ۷۸۹). از خصیصه‌های بارز این فضا آن است که در عین مجازی بودن، به شدت بر دنیای واقعی اثر می‌گذارد (سیف‌پور، ۱۳۹۳: ۵ و ۶). در این فضا کاربران به مثابه سوژه‌ها از نمادها، زبان، متن و تصویر برای ارتباط با دیگری بهره می‌برند؛ از این رو برای فهم چنین فرایندی باید به نشانه‌شناسی و تحلیل متنی یا بینامتنی مجهز بود (دالگرن، ۱۳۸۹: ۸۲-۸۴). به نظر می‌رسد در این فضا بیش از محتوای متن و پیام، شیوه رساندن آن مهم باشد (تاجیک، ۱۳۸۷: ۷۴). در عین حال می‌توان ویژگی اصلی این فضا را شبکه‌ای بودن آن دانست که لایه‌های متفاوت و متکثری را در بر می‌گیرد. همچنین این عرصه بسیار سیال است و تغییر یکی از ویژگی‌های اساسی آن به شمار می‌رود (هایم، ۱۳۹۰: ۲۶۸)؛ از این رو می‌توان آن را فضای مجازی چندلایه، متکثر و سیال نامید.

در چنین فضایی سوژه‌ها در قالب شبکه‌های اجتماعی^۴ کنش از راه دور را تجربه می‌کنند (Gauntlett, 2000: 6). شاید بتوان مهم‌ترین ویژگی این نوع کنش‌ها را روی‌دادنشان

1. William Gibson.

2. Cyberspace.

3. Neuromancer.

4. Social Networks.

در بافت‌های مکانی و زمانی فشرده دانست (تامپسون، ۱۳۸۹: ۱۲۲ و ۱۲۳؛ کیویستو، ۱۳۸۵: ۶)؛ به بیان ساده این نوع کنش‌ها گونه‌ای تعامل رسانه‌ای اند^۱ که در آن سوژه‌ها می‌توانند به معنایابی هویتی و فرهنگی دست زنند (Kendall, 1998: 1؛ Buckingham, 2008: 1). البته در عرصه فضای مجازی می‌توان با ساختن معناهای مثبت یا منفی حقیقت‌دیگری را ساخت یا تخریب کرد؛ از این رو متفکرانی مانند احمد اکبر، بابی سعید،^۲ جان اسپوزیتو^۳ و دالیا مجاهد^۴ می‌گویند، عموم رسانه‌های غربی از چنین فرایندی برای ساختن تصویری منفی و خشن از اسلام بهره می‌برند (احمد، ۱۳۸۰: ۴۴۷-۵۳۲؛ سعید، ۱۳۹۰: ۱۲؛ اسپوزیتو و مجاهد، ۱۳۹۰: ۱۳۰-۱۴۳؛ احمد و دونان، ۱۳۸۴: ۴۲).

۱-۱. فضای مجازی به سوی گفت‌وگوی عمومی یا سلطه همه‌شمول

برخی بر این باورند که فضای مجازی از تباطی، موجب قدرت یافتن ساختارهای دموکراتیک می‌شود؛ بدین معنا که اینترنت و شبکه‌های اجتماعی به ابزاری برای تکوین حوزه عمومی جهانی بدل شده‌اند که در آن سوژه‌ها می‌توانند و رای مرزهای دولتی، به اجماع بین‌ذهنی-عقلانی-اخلاقی دست یابند (اسپارکز، ۱۳۸۹: ۱۲۵؛ هابرماس، ۱۳۸۴: ۹۸ و ۹۹). به بیان دیگر اینان فضای مجازی رسانه‌ای شده را عرصه‌ای ماورای حوزه عمومی سنتی-از گونه آگورای^۵ یونانی یا قهوه‌خانه‌های سنتی-می‌دانند که امکان کنش بین‌الذهنی-فارغ از مناسبات قدرت و سلطه-را فراهم می‌آورد (Habermas, 2006: 417). البته در مقابل دیدگاهی وجود دارد که هیچ عرصه‌ای را دور از دسترس قدرت نمی‌داند و معتقد است مادر دنیای سراسرینی^۶ به سر می‌بریم (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۴۸)؛ از این رو فضای مجازی مکانی است که در آن سوژه‌ها تحت مراقبت و نظارت همیشگی قرار دارند.

1. Media Pseudointeracting.

2. Bobby Sayyid.

3. John Esposito.

4. Dalia Mogahed.

۵. میدان اصلی شهر در یونان باستان که شهر و ندان در آن برای تصمیم‌گیری‌های مهم گرد هم جمع می‌آمدند.

6. Panopticon.

همچنین برخی فضای مجازی را ابزاری برای خارج کردن ارتباطات از مدار گفتمان‌های قدرتی می‌دانند که به شدت می‌کوشد تسلط خود را بر حیات سیاسی-اجتماعی سوژه‌ها گسترش دهد، اما از سوی دیگر با مقاومت گروه‌های اجتماعی و سیاسی جدیدی روبه‌رو می‌شوند که خواهان ناهمسانی، تفاوت فرهنگی و هویتی، در حوزه‌های محلی و جهانی‌اند (برگر، ۱۳۸۴: ۸). برخی هم آن را بخشی از فرایند جهانی-محلی شدن می‌دانند که فرصتی را برای توانمندی و برتری سوژه‌ها و فرهنگ‌های محلی و ملی فراهم نموده است (سعیدی و کیا، ۱۳۸۵: ۱۱۳؛ تامپسون، ۱۳۸۹: ۲۲۱). گروهی نیز آن را بخشی از مرکز‌زادایی از غرب به شمار می‌آورند که در پی آن سبک‌ها و اسلوب‌های غیر غربی حاشیه‌ای شده به کشورهای مرکز و هژمون^۱ بر می‌گردند (دان، ۱۳۸۵: ۳۰۷). البته می‌توان فضای مجازی را از سویی عرصه‌ای برای مبارزه هویت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون و از سوی دیگر بستری برای ابراز وجود رانده‌شدگان از آن، از جمله اسلام‌گرایان سیاسی دانست (اسپارکز، ۱۳۸۹: ۱۲۱). نگارندگان این پژوهش دیدگاه اخیر را دنبال می‌کنند و در عین حال امکان تعامل، گفت‌وگو و مواجهه انتقادی فرهنگ‌ها را در این عرصه به تصویر می‌کشند.

۱-۲. فرصت‌های فضای مجازی - ارتباطی متکثر چندلایه

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان فرصت‌های فضای مجازی ارتباطی متکثر، چندلایه و سیال را برای کنش‌گران متفاوت این‌گونه برشمرد:

۱. اعتماد نسبی: ایجاد اعتماد نسبی میان کنش‌گران برای بیان هویت‌ها و دیدگاه‌های گوناگون‌شان، فضای مجازی جدید را به اکوسیستم هویتی^۲ بدل نموده است که در آن سوژه‌ها در برابر مخالفان امنیت خاطر نسبی را احساس می‌کنند (Draft, 2010: 1)؛ از این‌رو معمولاً کاربران در این فضا تمایل دارند تا هویت‌شان را به صورت آنلاین به تصویر

1. Hegemon.

2. Identity Ecosystem.

کشند (Rehingold, 1993: 2-3). به نظر می‌رسد در این فضای مجازی، شناسایی و اعتماد به دیگری، از ارکان و مشخصه‌های روابط قدرت می‌باشد (Hayes, 2007: 15). البته این اعتماد نسبی است، و همواره خطراتی مانند ترس از بهره‌برداری از اظهار نظرهارا در خود مستتر دارد؛

۲. کنشگری دو یا چندجانبه فراقلمرویی: در چنین عرصه‌ای کنش‌ها نه تنها دو یا چندجانبه، بلکه اساساً فراقلمرویی است؛ بدین معنا که ضروری نیست کنش‌ها به قلمرو و سرزمین خاصی محدود و مقید باشند (شولت، ۱۳۸۶: ۷). همچنین این عرصه در انحصار حکومت‌ها و دولت‌ها نیز نیست؛ از این رو می‌توان آن را عرصه کنش فرادولتی نیز دانست که در آن کنش‌ها آزادانه‌تر دنبال می‌شود (Scholte, 2003: 284).

۳. چندسیاسی شدن: ویژگی مهم دیگر این عرصه، چندسیاسی شدن^۱ به جای سیاست واحد کنترل شده است. با توجه به دیدگاه‌های لیبل، راجر و آنتونیوس^۲ می‌توان گفت این امر سه مزیت اساسی دارد: الف) چندفرهنگ‌گرایی در مقام فلسفه سیاسی جدید شکل می‌گیرد که با مفروضه‌های کلاسیک وابستگی حکومت متشکل از یک قوم و فرهنگ واحد در تعارض است (شهروندان فارغ از اجبار) (بنت و انتمن، ۱۳۸۹: ۱۱)؛ ب) چندسیاسی شدن مجموعه‌ای از سیستم‌های حقوقی، سیاسی و نهادی را در بر می‌گیرد که گوناگونی و تنوع را به رسمیت می‌شناسند؛ ج) چندفرهنگ‌گرایی مانند واقعیت جمعیت‌شناختی دقیق و مؤثری است که می‌تواند در مقام راه‌حل برای بهبود رابطه هویت و فرهنگ‌های خرد و کلان یا یکدیگر محسوب شود و آنها را از طردیت به فعلیت بکشانند (Labelle, Rocher, Antonius, 2009: 5). بنابراین چندفرهنگ‌گرایی مانند یک تکنولوژی جدید فوکویی از قدرت ظهور می‌کند و به کمک فناوری قدرت، می‌کوشد ناهمسانی‌ها را در هم ادغام کند (Riikonen, Dervin, 2012: 35).

1. Multi-Politicization.

2. Labelle, Rocher and Antonius.

به نظر می‌رسد این ویژگی‌ها برای گفتمان‌های هویتی، دینی و فرهنگی متفاوت پیامدهای اساسی دارد. شاید بتوان مهم‌ترین پیامد فضای مجازی ارتباطی را تغییر رابطه هویتی دانست. بنا به گفته لیسون^۱ پدیدار شدن دیگری در عرصه ارتباطی، از پیش شرط‌های اساسی دسترسی تعامل میان فردی و میان فرهنگی است (Warde, 2012:14)؛ بدین معنا تفاوت وجود نداشته باشد، تعامل هم ممکن نمی‌شود. بر این اساس تفاوت‌های اسلامی می‌تواند به هویت‌یابی‌های دیگر یاری برساند. البته باید در نظر داشت که معمولاً اتفاقی در این مسیر رخ می‌دهد که عبارت است از مخدوش‌سازی تصویر دیگری برای متمایز ساختن هویت خود. ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی این فرایند را به‌ظرافت نشان داده است؛ مانند اینکه چگونه غرب، شرق عقب‌مانده، استبدادزده، راکد، یکپارچه، مردسالار، اسطوره‌ای، ضعیف، خشن، وحشی، فرودست را ابداع می‌کند تا خود را پیشرفته، آزاد، متحول، متنوع؛ فراجنسیتی، قوی، منعطف، عقلانی، متمدن و فرادست تعریف نماید (سعید، ۱۳۸۶: ۲۹۵-۳۲۹) اما همواره امکان وارونه‌سازی چنین فرایندی وجود دارد؛ همان‌گونه که در گفتمان شرق‌شناسی وارونه چنین اتفاقی رخ می‌هد (بروجردی، ۱۳۸۷: ۲۳). به نظر می‌رسد فضای مجازی می‌تواند در هر دو فرایند اختلال ایجاد کند و خود و دیگری را در تعامل بی‌واسطه‌تر قرار دهد؛ از این رو می‌توان گفت در فضای مجازی هویت‌های به حاشیه‌رانده شده همانند اسلام سیاسی، می‌توانند با صورت‌بندی مفاهیم اصلی‌شان به میدان اندرکنش هویتی وارد شوند؛ زیرا نه تنها همواره فراخنایی برای حضور دیگری متفاوت در عرصه مجازی متکثر چندلایه پیدا می‌شود، بلکه همواره امکان برجسته‌سازی هویت از طریق مقاومت نیز وجود دارد؛ به بیان ساده فضای مجازی نه تنها عرصه تعامل هویت‌ها، بلکه عرصه مقاومت هویت‌ها نیز می‌باشد (Schultz, 2000:xv).

بر این اساس می‌توان گفت؛ فضای مجازی فرصتی برای جهانی شدن هویت‌های محلی نیز می‌باشد؛ برای مثال انتخاب آگاهانه حجاب بر اساس فرهنگ اسلامی می‌تواند

به الگویی برای زنان در دیگر فرهنگ‌ها تبدیل شود، هرچند همواره از سوی فرهنگ‌های سکولار حجاب محدودیتی برای فعالیت اجتماعی زنان معرفی شده است (واتسن، ۱۳۸۴: ۳۱۹). همچنین حضور زنان با حجاب اسلامی در عرصه عمومی مانند مسابقات ورزشی و تولید و تکثیر متن درباره آن در عرصه مجازی می‌تواند تصویر اشتباه از زنان مسلمان را در اذهان عمومی کم‌اثر نماید. نباید فراموش کرد در عصر ارتباطات مجازی، هویت‌های دینی مانند اسلام سیاسی ناگزیر در معرض نقد و قضاوت دیگری قرار دارند و باید پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای برای این انتقادات بیابند.

۲. انقلاب اسلامی و آفرینش اسلام سیاسی انقلابی

اسلام سیاسی انواع متفاوتی دارد. می‌توان اسلام سیاسی معاصر را به شش دسته کلی تقسیم نمود: اسلام سیاسی انقلاب اسلامی ایران، اسلام سیاسی لیبرال ترکیه، اسلام سیاسی محافظه‌کار عربستان سعودی، اسلام سیاسی بنیادگرای پاکستان و افغانستان، اسلام سیاسی -اقتصادی مالزی (احمدوند، ۱۳۹۲: ۱۱-۴۴)، و در نهایت اسلام سیاسی وحشت‌آفرین داعش که این پژوهش بر اسلام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی تمرکز دارد. انقلاب اسلامی ایران بیش از دیگران، اراده جمعی مسلمانان را به کنش سیاسی تبدیل نموده است. بر این اساس در اسلام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی ایران،^۱ نه تنها اسلام را به دال مرکزی کنش‌های سوژه‌های مسلمان بدل نمود، بلکه راه‌حلی برای معضلات اساسی بشر امروزی طرح کرد. همچنین این اسلام سیاسی نماد نوعی مقاومت هویتی و فرهنگی نیز می‌باشد. در عین حال هدف این اسلام بازگشت به گذشته نیست، بلکه می‌کوشد با بازتعریف ارزش‌های اصیلش به آینده بنگرد (خرم‌شاد، ۱۳۹۰: ۳۷۰ و ۳۷۱). از این رو می‌توان گفت اسلام سیاسی انقلابی فقط اعتقاد نیست، بلکه ابعادی فراگیر دارد و همه عرصه‌های زندگی مسلمانان را در برمی‌گیرد (بهروزی لک، ۱۳۸۵: ۱۴۹).

۱. از این پس آن را اسلام سیاسی انقلابی می‌خوانیم.

با نگرش اجمالی می‌توان مهم‌ترین شاخصه‌های اسلام سیاسی انقلاب ایران را

چنین برشمرد:

۱-۲. پیوند دین و سیاست

مهمترین اصل در اسلام سیاسی استقرار نظم سیاسی بر اساس شریعت اسلام است (دهقانی، ۱۳۹۰: ۱۴۲ و ۱۴۳). با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در نیمه دوم سده بیستم، فضایی جدید شکل گرفت که در نتیجه آن روند سکولاریزاسیون (جدایی دین از سیاست) با عدم مقبولیت مسلمانان روبه‌رو شد و دین در حوزه سیاست اهمیت روزافزون یافت. (اسپوزیتو و اوول، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۳). بر همین اساس سامی زبیدا^۱ معتقد است؛ انقلاب اسلامی ایران پیوندی عمیق میان سیاست و حکومت برقرار نمود تا آن جا که دین به بافتاری عمومی برای کنش سیاسی و اجتماعی بدل گشت (Zubaida, 2000: 60-78). انقلاب اسلامی نشان داد: «ارتباط اسلام با سیاست چیزی در عمق و ذات اسلام است» (ظاهر و برکات، ۱۳۸۹: ۶۲ و ۶۳). امام خمینی^ع رهبر و بینانگذار انقلاب اسلامی ایران، نه تنها جدایی اسلام و سیاست را نپذیرفتند بلکه اعلام نمودند: «اسلام تماماً سیاست است» (امام خمینی^ع، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۰). بر این اساس می‌توان گفت انقلاب اسلامی ایران توانست با اتکاب به آموزه‌های دینی و منطق خاصش نه تنها نظام سیاسی جدید، بلکه شیوه جدید از زندگی را بنا کند و بدین گونه «انقلاب اسلامی ایران، اسلام را به کانون حیات فردی و اجتماعی مسلمانان بدل نمود» (اسپوزیتو، ۱۳۸۵: ۴۹)؛

۲-۲. نوسازی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی

ابوزید معتقد است که می‌توان اسلام را دینی مدرن در نظر گرفت؛ زیرا اسلام از بدو شروع راه‌حلی‌هایی برای وضعیت حساس اجتماعی، سیاسی و تاریخی جزیره العرب دیروز و عربستان سعودی امروز داشته است. از این منظر اسلام فقط یک ایدئولوژی برای درک و توضیح جهان یا اعتقاد معنوی صرف نیست، بلکه ایده‌ای برای تغییر جهان

است (ابوزید، ۱۳۸۱: ۵۸۲ و ۵۸۳). انقلاب اسلامی ایران نیز بر همین مبنا به نوسازی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی همت گماشت. نوسازی در اسلام سیاسی - انقلابی ایران نیز بر مبنای عقلانیت نهفته در متن اسلام صورت می‌گیرد؛ زیرا حدود ۷۵۰ آیه در قرآن کریم به تعقل و تفکر اشاره دارد (عبدالسلام، ۱۳۸۷: ۱۰).^۱ البته به غیر از عقلانیت، مصلحت نیز از مفاهیم اساسی اسلام سیاسی انقلابی ایران است که زمینه را برای نوسازی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی مهیا ساخت. در این زمینه می‌توان به سیره نظری و عملی امام خمینی^ع اشاره نمود که برای حل مسائل جدید، عقلانیت و مصلحت‌اندیشی را طرح نمودند (امام خمینی^ع، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۴۹-۲۵۳؛ همان، ج ۲: ۱۷۶-۲۰ و ۲۶۴ و ۲۶۵):

۲-۳. مقابله با وجه استیلاطلبانه غرب

ماهیت سلطه‌طلبانه غرب، سکولاریزاسیون و تجربه استعمار در جوامع اسلامی از جمله نمونه‌های همسان‌نگری غربی است که با واکنش شدید اسلام‌گرایان روبه‌رو شده است، اما بر خلاف گروه‌های تندرو، اسلام سیاسی انقلابی ایران مدرنیته و غرب را نفی نمی‌کند، بلکه می‌کوشد اسلام را با مقتضیات روز سازگار سازد و از دست‌آوردهای منفی تمدن غرب، یعنی ماده‌گرایی و دوری از معنویت، دوری کند (خراسانی، ۱۳۸۹: ۶۹ و ۷۰). در این زمینه نگرش استقلال‌طلبانه امام خمینی^ع در قالب مفاهیمی مانند استکبارستیزی، طاغوت، شیطان بزرگ؛ نه شرقی نه غربی و... ادبیاتی جدید ابداع نمود (دهشیری، ۱۳۹۰: ۶ و ۷)؛ از این رو، همان‌گونه که بابی سعید می‌گوید، امام خمینی^ع تقابل‌های دوگانه برساخته‌گفتمان شرق‌شناسی را در هم شکست و با خلق واژه‌های بدیع و عدم ارجاع به غرب روش در هم شکستن هژمونی (استیلائی) غرب را طی نمود (سعید، ۱۳۹۰: ۱۲۹-۱۳۱). بنابراین ماهیت‌زدایی از بار منفی هجمه غرب و تلاش برای یافتن روشی برای رهایی انسان مدرن از مخمصه‌های تاریخی براساس آموزه‌های اسلامی ویژگی دیگر اسلام سیاسی - انقلابی است.

۱. درباره عقلانیت زمر: ۱۸؛ اعراف: ۱۹۹؛ انفال: ۲۲؛ یونس: ۱۰۰؛ ملک: ۱۰؛ انبیاء: ۲۲ و ۲۴؛ بقره: ۱۱۱.

۴-۲. الگوی پیشرفت اسلامی در عصر ناکامی ایدئولوژی‌های سکولار

اسلام سیاسی انقلاب ایران کوشیده است با رویگردانی از توسعه لیبرالیستی و سوسیالیستی، الگویی بدیل برای پیشرفت به دست آورد. اگر مبنای توسعه در لیبرالیسم بازار آزاد و در سوسیالیست اجتماع‌گرایی است، اسلام سیاسی-انقلابی می‌کوشد با بازآفرینی هنجارهای دینی و فرهنگی، پیشرفت را با پشتوانه سه بخش خصوصی سازی، تعاونی و دولتی به پیش براند (قانون اساسی، اصل ۴۴). در واقع از منظر این اسلام سیاسی، در اسلام سنت‌ها، هنجارها و ارزش‌هایی برای پیشرفت همراه با اخلاق و معنویت وجود دارد. بر این اساس در فرهنگ اسلامی، پیشرفت شرط لازم شکوفایی جامعه در حوزه مادی و معنوی است (منصورنژاد و زمانی محبوب، ۱۳۹۲: ۱۰۶). آیت‌الله مرتضی مطهری نیز می‌گوید: «از جنبه‌های اعجاز‌آمیز دین اسلام این است که در کنار احتیاجات ثابت فردی و اجتماعی، قوانین ثابت؛ و در کنار احتیاجات متغیر و موقت، وضع متغیری در پیش گرفته است» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۹). از منظر آیت‌الله مطهری انقلاب اسلامی الگویی متفاوت به دست آورده است که از ویژگی‌های اصلی آن، نه گفتن به ایدئولوژی‌هایی مانند لیبرالیسم و سوسیالیسم بود (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۱۸). بنابراین می‌توان گفت انقلاب اسلامی آفریننده سبک نوینی از زندگی بر اساس آزادی، عدالت و برابری سیاسی و پیشرفت در پرتو معناگرایی و دین است.

۵-۲. نفی خشونت‌طلبی

بیشتر متفکران گفتمان اسلام سیاسی-انقلابی احکام فردی، اجتماعی و سیاسی اسلام را از خشونت بری می‌دانند و بر این باورند که خشونت زمانی رخ می‌دهد که منافع سیاسی شخصی به اسم دین وارد عرصه زندگی عمومی مسلمانان شود (علیخانی، ۱۳۹۲: ۲۶۳ و ۲۶۴). ایشان ریشه به دور بودن از خشونت را در قرآن کریم می‌دانند که نه تنها بر اجباری نبودن دین صحه گذارده است (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)، بلکه بر صلح و مدارا نیز تأکید اساسی دارد.^۱ همچنین تجربه انقلاب اسلامی نشان داد که اسلام آنچنان که غرب می‌گوید، هراس‌آفرین

۱. درباره عدم خشونت و صلح‌طلبی اسلام ر.ک: آل‌عمران: ۱۵۹؛ بقره: ۱۹۱، ۲۱۷ و ۲۳۷؛ نساء: ۹۰، ۹۱ و ۱۲۸؛ انفال: ۶۱.

نیست و بیشتر مسلمانان برای تحقق حوزه عمومی و سیاسی عاری از خشونت می‌کوشند (رایت، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۳۰)؛ از این رو انقلاب اسلامی، گونه‌ای از اسلام را به نمایش می‌گذارد که در آن از حرکت‌های خشونت‌آمیز داعش، القاعده و... خبری نیست. در مباحث فقهی نیز جهاد در مرحله نخست گونه‌ای مبارزه اخلاقی علیه نفسانیات است که جهاد اکبر نامیده می‌شود.^۱ همچنین جهاد در مواجهه با دشمنان نیز فقط حالت تدافعی دارد (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۳۶)؛ برای این اساس در اسلام سیاسی-انقلابی، اصالت با صلح است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۸)؛

۲-۶. بازسازی هویت اسلامی

اسلام سیاسی-انقلابی، بار دیگر هویت اسلامی را بازسازی نمود. در این زمینه، امام خمینی^۲ دوباره مفهوم امت واحده اسلامی را که در هیاهوی دنیای مدرن غبار فراموشی گرفته بود، در دسترس توده‌های مسلمان قرار داد و آن را در برابر غیرهایی مانند سکولاریسم (که در آن زمان، نمادش کمالیسم بود) و امپریالیسم (که مظهر اساسی آن امریکا و شوروری بودند) بازفعال‌سازی نمود و این گونه فضای ذهنی مسلمانان را بار دیگر حول مفهوم اسلام، مفصل‌بندی شد (سعید، ۱۳۹۰: ۱۳۱-۱۳۶) و فقط اسلام، نه ملیت، قومیت، جنسیت، زبان و... به کانون اصلی هویت مسلمانان بدل گشت. مفهوم امت نزد امام خمینی^۳ آن قدر اهمیت دارد که در سخنانش بیش از ۱۳۸ بار از این عبارت بهره برده‌اند (دهشیری، ۱۳۹۰: ۱۲ و ۱۳). همچنین ایشان هم‌زمان مفهوم ملت را در چهارچوب مفهوم امت تعریف می‌کنند که گستره‌ای وسیع‌تر دارد (بابایی زارچ، ۱۳۸۳: ۱۹۵)؛ به بیان ساده امام خمینی^۴ ضمن احترام به مرزهای دولت-ملت بر وحدت هویتی مسلمانان تاکید نمودند (خمینی، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۳۳۶).

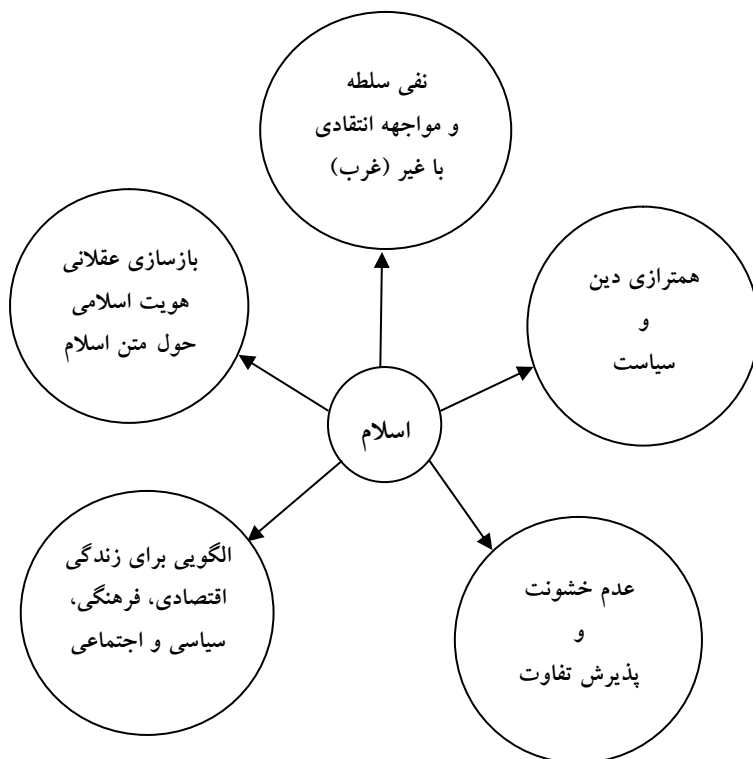
در کل می‌توان گفت با پیروزی انقلاب اسلامی ایران هم‌زمان هویت اسلامی احیا شد و هژمونی (استیلا) فرهنگی غرب در هم شکست؛ به بیان ساده، انقلاب اسلامی ایران ضمن مرکززدایی از غرب، هویت اسلامی را به گفتمانی اثرگذار در عرصه جهانی

۱. درباره جهاد اکبر ر.ک: (عنکبوت: ۶).

۲. سیدجمال‌الدین اسدآبادی رامی‌توان واضع اندیشه‌های اتحاد اسلامی در عصر مدرن دانست (توانا، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

بدل نمود. انقلاب اسلامی ایران، به مثابه گفتمان، پیش از هر چیز مرزهای میان خود (اسلام) و دیگری (غرب) را دوباره مفصل‌بندی نمود. به طبع این گفتمان در صدد نابودی غرب نیست، بلکه از منظری انتقادی-اصلاحی با آن مواجه شده است (توانا، روشن و بیگلری، ۱۳۹۰: ۱۵۹-۱۸۱). از این رو انقلاب اسلامی ایران راه سومی گشوده است که جریان‌های فکری و سیاسی متفاوت چه در جهان اسلام، و چه در خارج از آن، نه خود را مقهور دیگری برتر بینگارند، و نه دیواری نفوذناپذیر میان خود و دیگری ترسیم کنند، بلکه از فضای فروپاشی گفتمان هژمونیک غرب و درهم‌شکستن عقلانیت عام آن استفاده کرده است تا بر اساس ارزش‌های اسلامی، هویت خاص خود را جهانی سازند. اسلام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی ایران را می‌توان به صورت زیر به تصویر

کشید:



۳. گفتمان اسلام سیاسی انقلاب ایران در فضای مجازی جدید

همان‌گونه که بیان شد، اسلام سیاسی نوین برآمده از انقلاب اسلامی ایران با درهم آمیختن دین و سیاست می‌کوشد تا بر مبنای عقلانیت و با تکیه بر متن اسلام هویت اسلامی را در وضعیت مدرن بازسازی کند و الگویی فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برای زیست انسان مدرن به دست آورد، اما مهم آن است که این گفتمان در فضای مجازی چندلایه و متکثر چه سرنوشتی می‌یابد؟ آیا این اسلام سیاسی می‌تواند خود را با فضای مجازی جدید سازگار کند و هویت اسلامی را شیوه‌ای برای زیست بشریت طرح نماید؟

به نظر می‌رسد اسلام سیاسی - انقلابی پیش از هر چیز باید خود با مختصات فضای مجازی تنظیم کند. اگر بپذیریم که فضای مجازی سیال است (Gauntlett, 2000: 186)، آن‌گاه این گفتمان باید بر مبنای تحول و سیالیت خود را بازسازی کند. گفتمان اسلام سیاسی - انقلابی چنین قابلیت‌هایی را دارد؛ یعنی می‌تواند بر مبنای دال شناور اسلام مدل‌های متعدد و متکثر بپذیرد. شاید بتوان تجربه اسلام در سرزمین‌های متفاوت را دلیلی بر این ادعا دانست؛ برای مثال اسلام در بافت فرهنگی ایران، شمال آفریقا و شرق آسیا مصادیق متفاوتی یافته است. از منظر تاریخی نیز می‌توان این تحول را در سرزمینی مشخص مانند ایران مشاهده نمود؛ برای مثال اسلام مبتنی بر تقیه که بیش از هزار سال بر فقه سیاسی شیعی حاکم بوده است، در دوران معاصر با دیدگاه‌های ملاحمدنراقی و به صورت خاص امام خمینی علیه السلام به اسلام سیاسی کنشگر تبدیل شد (کدیور، ۱۳۷۸: ۳۶۱-۴۱۲).

موضوع دیگر مشارکت در عرصه مجازی سیال و متکثر است. این مشارکت می‌تواند بر مبنای منطق متفاوت اسلام و در قالب تولید و تکثیر پیام‌های متفاوت صورت گیرد؛ به بیان دیگر، اسلام سیاسی باید در فضای مجازی چندلایه دال مرکزی اسلام را تولید و تکثیر کند. به طبع فقه پویا، همان‌گونه که مدنظر امام خمینی علیه السلام است (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۶۹، ج ۲۱: ۹۸)، نقش اساسی را در تولید پیام‌های اسلامی ایفا می‌نماید. در عین حال باید تولید و تکثیر پیام‌های اسلام متناسب با لایه‌ها و مخاطبان بسیار باشد. شاید مهم‌ترین

بخش تولید پیام، ابداع واژه متناسب با رخدادهاست (بدیو، ۱۳۹۲: ۲۴)؛ از این رو اگر گفتمان اسلام سیاسی قصد دارد تأمل و تفکر عمیقی را برانگیزد، باید برای بیان رخداد بزرگی چون اسلام واژه‌های بدیعی را خلق کند. همچنین اگر فرایند ارجاع دائمی به متن دین لحاظ شود، امکان تولید و تکثیر بی‌حد و مرز معنا کاهش می‌یابد.

افزون بر این باید تولید و تکثیر معنا‌های اسلام بازتاب‌دهنده وضعیت انسان مسلمان و فرهنگ و هویت دینی وی باشد. البته گفتمان اسلام سیاسی - انقلابی در درون خود خرده گفتمان‌های متعددی دارد که به تعبیر بابی سعید عنصر وحدت بخش آنان دال مرکزی اسلام است (سعید، ۱۳۷۹: ۱۸۱). این خرده گفتمان‌ها باید واژه‌ها، معناها و مدل‌های متعدد و متکثرشان را متناسب با لایه‌های متفاوت عرصه مجازی تولید و تکثیر نمایند. نباید فراموش کرد که در این فرایند ممکن است پیام تولید شده از معنای نخستینش خارج شود یا به بیان دیگر مخاطبان خوانش‌های متفاوتی بیابند و به تعبیر ریکور^۱ با تورم خوانش مواجه گردد (ریکور، ۱۳۷۳: ۶۴). در این میان گفت و گو بر اساس قابلیت فهم^۲، صدق^۳، صداقت^۴ و درستی^۵ می‌تواند از بدفهمی جلوگیری کند (Habermas, 1979: 62-63).

همچنین باید در فضای مجازی معنا‌های متفاوت از اسلام، گفت و گو و نقد شوند. در واقع تولید، تکثیر، گفت و گو، نقد و پاسخ‌گویی بخشی از فرایند گفتمان اسلام سیاسی - انقلابی برای جهانی شدن است؛ زیرا گفت و گو نقاط قوت و ضعف را بر ملا می‌سازد و تعالی بخش است (نجف‌قلی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۹). البته به ضرورت چنین فرایندی نتیجه‌گرا نخواهد بود، بلکه با پذیرش آزادانه و مختارانه فهم‌های متفاوت از اسلام به پیش می‌رود. همچنین بر خلاف نسبی‌گرایی رادیکال معیار قضاوت درباره این

1. Paul Ricoeur.
 2. Verständlich.
 3. Wahr.
 4. Wahrhaftig.
 5. Richtig.

فهم‌های متفاوت ارجاع به متن اسلام و تأیید چنین معنایی از سوی مخاطبان خاص و عام می‌باشد.

نکته دیگر اینکه باید گفتمان اسلام سیاسی-انقلابی در فضای مجازی پیام‌ها، الگوها و راه‌حل‌های خود را در قالب زبان مشترک بیان نماید تا برای دیگری فهم‌پذیر باشد؛ زیرا زبان مشترک زمینه را برای گفت‌وگوی سازنده و انتقادی میان خود و دیگری فراهم می‌آورد (موفه، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

همچنین باید در نظر داشت به جای اینکه میدان کنش‌ورزی در عرصه مجازی به دیگری (به‌ویژه غرب) واگذار شود، و دیگری براساس بافتار و فرهنگ متفاوتش مدلول‌هایی به نام اسلام راستین صادر نماید (سردار، ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۶۲)، گفتمان اسلام سیاسی انقلابی باید مدلول‌های فراوان و خلاقانه خود از اسلام را باز تولید و بازپخش نماید.

افزون بر این فضای مجازی چندلایه و متکثر امکان مقاومت فرهنگی و هویتی در مقابل غیر را تا حدودی فراهم می‌آورد. همان‌گونه که امانوئل کاستلز^۱ از هویت‌های مقاومت‌کننده در برابر سیل بنیان‌کن جهان‌شبهه‌ای شدن سخن می‌گوید (کاستلز، ۲۰۱۳: ۲ و ۳)، اسلام سیاسی انقلابی نیز به‌مثابه هویت و فرهنگی متمایز می‌تواند براساس منطق متفاوتش در برابر سیطره فرهنگ‌های دیگر بر جهان مجازی چندلایه مقاومت نماید. شاید اگر مفاهیم مشترک میان خرده‌گفتمان‌های اسلام سیاسی را تکیه‌گاه، در نظر بگیریم، این مقاومت گسترده و وسیع‌تری یابد؛ برای مثال مفاهیم پایه‌ای مانند ایمان یا استناد به شعائر مشترک مانند حج و روزه می‌تواند پیوستگی برای مقاومت در مقابل فرهنگ غیر را افزایش دهد، و متناسب با آنها پیام‌هایی در عرصه مجازی چندلایه متکثر تولید و بازپخش شود؛ به دیگر بیان شاید بهترین روش مقاومت، مشارکت فعالانه در معناسازی است؛ زیرا هویت‌سازی از طریق معناسازی و نمایش تمایزات ممکن

می‌شود (ربیع، ۱۳۸۷: ۱۶۱). چنین فرایندی امکان مقاومت در مقابل دیگری همسان‌ساز و استیلا یابنده را بیشتر می‌کند.

البته فضای مجازی می‌تواند عرصه سرگشتگی نیز باشد؛ زیرا سوژه در فضایی منزوی پرتاب می‌شود به گونه‌ای که تماس وی با واقعیت از دست می‌رود، یادست کم کمرنگ می‌شود (ویستر و رابینز، ۱۳۸۵: ۳۱۲)؛ به بیان ساده خطر سرگشتگی و از خود بیگانگی در عرصه مجازی، در نتیجه تولید و پخش تصاعدی پیام‌ها وجود دارد؛ زیرا با غوطه‌وری سوژه‌ها در متن‌هایی متکثر، واقعیت مجازی متراکمی تولید می‌شود که از کنترل همگان حتی مؤلف اولیه نیز خارج است (هایم، ۱۳۹۰: ۷۹). اما حلقه وحدت بخش بر مبنای دال مرکزی اسلام می‌تواند سرگشتگی و از خود بیگانگی را کم اثر سازد.

موضوع دیگر حرکت توأمان گفتمان اسلام سیاسی - انقلابی از خاص‌گرایی به عام‌گرایی و برعکس است. این فرایند تا حدودی شبیه مفهوم عام‌گرایی - خاص‌گرایی رونالد رابرتسون^۱ می‌باشد (رابرتسون، ۱۳۸۵: ۲۰۵). گفتمان اسلام‌سیاسی - انقلابی باید منطق متفاوتش را بر مبنای اصول و ارزش‌های اسلامی پی‌ریزی نماید. باید چنین منطقی با مقتضیات روز متناسب باشد و در عین حال با ویژگی‌های اساسی بستر کلی کنش‌ورزی در عرصه مجازی مثل عدم تحکم، فقدان خشونت‌ورزی، شناساسی و احترام به غیر و تنظیم پیام‌هایی در قالب گزاره‌های صادقانه، فهم‌پذیر و... سازگار باشد. چنین ویژگی‌هایی را می‌توان از متن اسلام به دست آورد.^۲ البته باید خاص‌گرایی به عام‌گرایی و از عام‌گرایی به خاص‌گرایی مانند یک چرخه، تداوم داشته باشد؛ بدین معنا که گفتمان اسلام‌سیاسی - انقلابی باید پیام‌هایش را نه فقط در چهارچوب فراملی، فراقومی، فرائزادی، فرادینی، فرامذهبی، فرازبانی، فراجنسی، فراطبقاتی و... بلکه

1. Roland Robertson.

۲. درباره تعقل ر.ک. بقره: ۲۴۲؛ ابراهیم: ۵۲؛ ص: ۲۹؛ هود: ۱؛ و... درباره مدارا ر.ک. آل عمران: ۶۴ و ۱۵۹؛ بقره: ۱۰۹، ۱۳۹،

۱۴۱، ۱۹۱، ۲۱۷، ۲۳۷، ۲۸۶؛ اسراء: ۷۰؛ انعام: ۲۰۷؛ و... در مورد مشورت ر.ک. آل عمران: ۱۵۹؛ شورا: ۳۸؛ حکمت

۱۶۱ نهج البلاغه، و درباره پذیرش تفاوت ر.ک. حجرات: ۱۳ و...

هم‌زمان در چهار چوب ملی، قومی، نژادی، دینی، مذهبی، زبانی، جنسی، طبقاتی و... متفاوت هم عرضه کند. به نظر می‌رسد چنین عام‌گرایی - خاص‌گرایی در متن اسلام وجود دارد؛ برای مثال قرآن کریم در بیشتر موارد مخاطب یا ایها الناس را به کار می‌برد که مفهومی همه‌شمول است؛ یعنی هیچ گروه، نژاد، قومیت، مذهب، جنسیتی را نادیده نمی‌گیرد.

موضوع بعد، انعطاف و مدارای با دیگری است. به نظر می‌رسد بستر کنش و رزی چه در عرصه مجازی، و چه واقعی باید از عناصر و مصادیق خشونت پاک شود. در این زمینه کنش گفتاری مسالمت‌جویانه امکان شنیده‌شدن را افزایش می‌دهد. به طبع همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، آموزه‌های عدم خشونت و مدارا در متن اسلام کم نیست. ضمن اینکه گفتمان‌های اسلام‌گرایی مسالمت‌جو بر اساس فقه اللغة جهاد را گونه‌ای تلاش معنوی در راه خداوند معنا می‌کنند که هیچ‌گونه نسبتی با خشونت ندارد.

بر اساس آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد گفتمان اسلام سیاسی انقلاب ایران ظرفیت و توانمندی لازم برای حضور مؤثر در عرصه مجازی چندلایه، متکثر و سیال را دارد. البته این عرصه بی‌خطر نیست. شاید نخستین خطر از سوی گفتمان‌های اسلام سیاسی رقیب است که با مفاهیم‌شان در این عرصه حضور جدی دارند. تمایزگذاری با چنین گفتمان‌هایی می‌تواند مرزهای هویتی اسلام سیاسی - انقلابی را پررنگ‌تر کند. به غیر از این، درون گفتمان اسلام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی ایران نیز خرده گفتمان‌های فراوانی وجود دارد که سه نمونه آن برای مردم ایران آشنا تر است: خرده گفتمان اصول‌گرایی، اصلاح‌طلبی و اعتدال‌گرایی. به نظر می‌رسد نخست باید گفت و گو و نقد عقلانی - اخلاقی میان این خرده گفتمان‌ها نهادینه شود، و سپس به تجربه عام بدل گردد.^۱ خطر دیگر استیلاي رسانه‌های غربی بر عرصه مجازی است. در واقع به صورت ساختاری

۱. ر. ک: نحل: ۱۲۵. مطابقت داده شود با گفت و گوی عقل محورانه هابرماس که در آن همگان حق حضور در عرصه عمومی را دارند و هر کس بر اساس علائق و ارزش‌های خود وارد گفت و گوی اخلاقی - عقلانی می‌شود و در نهایت استدلال قوی‌تر، برتری می‌یابد (اوت ویت، ۱۳۸۶: ۶۴).

رسانه‌های غربی در این زمینه نسبت به مسلمانان برتری‌هایی دارند؛ بخشی از این برتری به قدرت فناوری غرب، برخی دیگر به قدرت اقتصادی آنان و بخش مهم‌تر و اصلی‌تر آن به قدرت معرفت‌سازی آنان بازمی‌گردد که توانسته‌اند تا حدودی ارزش‌های غربی را کعبه‌آمال معرفی نمایند. چنین قدرت/دانش بر ساخته‌ای را می‌توان بر اساس حاکمیت گفتمان شرق‌شناسانه بر اذهان تحلیل نمود؛ به گونه‌ای که معیار قضاوت انسان مسلمان درباره‌ی خویش همان معیارهای و تقابل‌های دوگانه (همانند عقب‌مانده-پیشرفته، آزاد-مستبد، متمدن-وحشی، فرادست-فرو دست، عقل محور-اسطوره محور و...) است که در دانش غرب تولید شده، و در مشرق زمین هم به شیوه‌های گوناگون (از جمله حاکمیت علوم غربی نه تنها بر دانشگاه‌ها، بلکه بر زندگی روزمره) باز تولید می‌شود. خطر دیگر را می‌توان بی‌اعتمادی مسلمانان و غریبان به یکدیگر دانست؛ به‌ویژه بی‌اعتمادی مسلمانان به غرب و رسانه‌های غربی بسیار است (احمد، ۱۳۹۰: ۳۲۳). این بی‌اعتمادی دیوار بسیار بلندی است که تجربه مسلمانان آن را تقویت می‌نماید. اما شاید بتوان با مسئولیت‌پذیری، ارائه تصاویر واقعی از اسلام و تلاش برای فهم دیگری در فضای مجازی، همان‌گونه که شانتال موفه^۱ می‌گوید، ستیزه‌گیری را به مجادله، دشمنی را به مخالفت و خشونت را به رقابت بدل کند (موفه، ۱۳۸۹: ۳۷۲ و ۳۷۳).

به هر حال قدرت فضای مجازی را نمی‌توان نادیده گرفت. شاید مثالی پیش‌پاافتاده- به تعبیر هایدگر^۲ - در این زمینه به ما کمک نماید؛ مثلاً هزاران نفر در ۱۹۳ کشور روز ۳۱ خرداد ۱۳۹۴ را با یوگا شروع کردند. چنین رخدادی بدون کمک شبکه‌های اجتماعی در عرصه فضای مجازی ممکن نبود. این مثال نشان می‌دهد چگونه فضای مجازی می‌تواند پدیده‌ای خاص را به پدیده‌ای جهانی و عام بدل نمایند. هر چند ضرورتاً همه آنانی که به این کار مبادرت نمودند، از یوگای سبک کشور مادر یعنی هند تبعیت نمی‌کنند و آن را با فرهنگ و شیوه زندگی خود در هم آمیخته‌اند.

1. Chantal Mouffe.

2. Martin Heidegger.

نتیجه‌گیری

فضای مجازی سیال، متکثر و چندلایه، عرصه‌ای برای کنش و زی تعاملی است. در چنین عرصه‌ای همواره خطرهایی مانند خشونت، بی‌بندوباری، استیلا و سرکوب نیز وجود دارد، اما می‌توان از دوراه حل، یکی ساده و دیگری سخت سخن گفت: در راه حل ساده می‌توان از کنش و رزی در این عرصه طفره رفت و فقط به کنش در دنیای واقعی بسنده کرد؛ اما نباید فراموش نمود که دنیای واقعی نیز به شدت از تصاویر نمادین و متن‌های تولید و تکثیر شده در عرصه مجازی اثر می‌پذیرد؛ اما راه حل سخت، مشارکت فعالانه در عرصه مجازی است. البته از منظر نگارندگان حضور مؤثر در این عرصه منوط به شناخت بافتار آن و رعایت شرایطی است که مهم‌ترین شان تولید خلاقانه متن (به معنای وسیع کلمه) در سطوح و لایه‌های متفاوت است. البته متن‌های تولیدی را باید به متن اسلام ارجاع داد؛ برای این منظور فقه و اجتهاد پویا می‌تواند یاری‌گر کنشگران باشد. در عین حال باید فضا برای ورود خوانش‌های متفاوت از متن دین باز باشد، البته باید همه خوانش‌ها را در معرض نقد مداوم قرار داد. همچنین در عین پذیرش تکثر درون‌گفتمانی، باید وحدت حول مفاهیم و شاکله‌های مشترک حفظ شود. نکته دیگر یافتن پاسخ‌های متناسب برای رخدادهای متداول است. در این زمینه انطباق با زندگی روزمره و تلاش برای خلق واژه‌های بدیع برای بیان معنای متن دین می‌تواند راهگشا باشد. به نظر می‌رسد در عرصه رسانه‌های جهانی شده همواره مخدوش‌سازی تصویر فرهنگ‌های دیگر از جمله مسلمانان وجود دارد، اما ارائه تصاویر مثبت از زندگی روزمره می‌تواند مخدوش‌سازی‌ها را کم‌اثر سازد. در عین حال باید در عرصه مجازی بر اساس منطق تفاوت؛ البته با زبان مشترک و فهم‌پذیر برای دیگری، گفت‌وگوار در سطوح متفاوت از خاص تا عام پی‌گیری نمود. هر چند در چنین عرصه‌ای شاهد گونه‌ای نبرد ایدئولوژیک، زبانی و نمادین نابرابر می‌باشیم، اما همواره کنش خلاقانه می‌تواند پیام اسلام سیاسی-انقلابی را در قالب‌های متفاوت، جهانی سازد. خلاصه اینکه زبان، قدرت است و اسلام سیاسی-انقلابی ایران اگر بتواند، مفاهیم فهم‌پذیر برای دیگری را

از درون متن دین استخراج نماید، و زیانش را، به شیوه‌های گوناگون از جمله ابداع واژه بیرون از گفتمان ایدئولوژیک و معرفت‌ساز مدرن غربی، در عرصه مجازی تکثیر نماید، آن‌گاه شمولیت بیشتری می‌یابد.

کتابنامه

قرآن کریم.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۶۸.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱). «اسلام، مدرنیته و روشنفکران»، ترجمه مالک ذواقدر، *بازتاب‌اندیشه*، شماره ۲۵، فروردین، ص ۱۴-۲۱.

احمد، اکبر (۱۳۸۰). *اسلام و پست مدرنیسم*، ترجمه فرهاد فرهمندفر، تهران، ثالث.

احمد، اکبر (۱۳۹۰). *اسلام از آغاز تا امروز*، ترجمه اردشیر اشراقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

احمد، اکبر و دونان، هاستینگز (۱۳۸۴). *اسلام جهانی شدن و پست مدرنیسم*، ترجمه مرتضی بحرانی، تهران، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

اسپوزیتو، جان (۱۳۸۵). «اسلام سیاسی فراسوی تهدید جدید (۱) و (۲)»، ترجمه مهدی حجت، *بازتاب‌اندیشه*، شماره ۷۸، مهرماه، ص ۴۹.

_____ و اوول، جان (۱۳۹۱). *اسلام و غرب*، صدای گفت و گوی مسلمانان، مندرج در کتاب دین و روابط بین‌الملل، نوشته یورگن هابرماس، فرد دالمایر و دیگران، ترجمه عسگر قهرمانپور بناب، چاپ دوم، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

_____، ال و مجاهد، دالیا (۱۳۹۰). *چه کسی از طرف اسلام سخن می‌گوید*، یک میلیارد مسلمان واقعاً چگونه فکر می‌کنند، ترجمه سهیلا ناصری، تهران، هرمس.

امام خمینی، روح‌الله (۱۳۶۹). *صحیفه نور*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی ایران، ج ۱۷، ۲۰ و ۲۱.

_____ (۱۳۷۸). *صحیفه امام (مجموعه آثار امام خمینی)*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱.

اوٹ ویت، ویلیام (۱۳۸۶). *هابرماس: معرفی/انتقادی*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران.

بارکر، کریس (۱۳۹۱). *مطالعات فرهنگی*، ترجمه مهدی فرجی و نفیسه حمیدی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

بابایی زارچ، علی محمد (۱۳۸۳). *امت و ملت در اندیشه امام خمینی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی ایران.

بدیو، آلن (۱۳۹۲). *فلسفه در زمانه حاضر: آلن بدیو*. اسلاوی ژیتزک، ترجمه فواد حبیبی و کمال خالق پناه، تهران، روزبهان.

بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۷). *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه روز. بنت، دابلو لنس و انستمن، رابرت ام (۱۳۸۹). *سیاست رسانه‌ای شده، ارتباطات در آینده* دموکراسی، ترجمه مسعود آریایی نیا، تهران پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۸۵). «اسلام سیاسی و جهانی شدن»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال نهم، شماره اول، ص ۱۴۵-۱۶۷.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۷). «رسانه و بحران در عصر فراواقعیت (با تأکید بر بحران هویت)»، *پژوهش‌های ارتباطی*، زمستان، شماره ۱۵، ص ۵۱-۸۴.

تامپسون، جان (۱۳۸۹). *رسانه‌ها و مدرنیته، نظریه اجتماعی رسانه‌ها*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران، انتشارات سروش.

توانا، محمدعلی (۱۳۸۵). «نسبت سنت و مدرنیته در اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی»، *دوفصلنامه پژوهش علوم سیاسی (جهاد دانشگاهی)*، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۹۷-۱۱۳.

_____، امیر روشن و منیژه بیگلری (۱۳۹۰). «آینده اسلام سیاسی در عصر جهانی شدن: دیدگاه‌های مختلف»، *فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل*. دوره ۱، شماره ۱، ص ۱۵۹-۱۸۱.

خانیکی، هادی و محمود بابایی (۱۳۹۰). «فضای سایبری و شبکه‌های اجتماعی مفهوم و کارکردها»، *فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات جامعه‌اطلاعاتی*، دوره اول، شماره اول، پاییز و زمستان.

خراسانی، رضا (۱۳۸۹). «مواجهه غرب و اسلام سیاسی در دوره معاصر (چیستی و چرایی آن)»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۴۹، بهار، ص ۶۵-۹۴.

خرمشاد، محمد باقر (۱۳۹۰). *انقلاب اسلامی ایران و اسلام سیاسی*، مندرج در کتاب *بازتاب‌های انقلاب اسلامی ایران*، محمد باقر خرمشاد و دیگران، تهران، انتشارات سمت.

دالگرن، پیتر (۱۳۸۹). شبکه و حوزه عمومی، مندرج در کتاب سیاست رسانه‌ای شده؛ ارتباطات در آینده دمکراسی، دابلیو لنس بنت و رابرت ام انتمن، ترجمه مسعود آریایی نیا، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

دان، رابرت جی (۱۳۸۵). نقد اجتماعی پست‌مدرنیته، بحران‌های هویت، ترجمه صالح نجفی، تهران، پردیس دانش.

دهشیری، محمدرضا (۱۳۹۰). بازتاب مفهومی و نظری انقلاب اسلامی ایران در روابط بین‌الملل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

دهقانی، سید جلال (۱۳۹۰). بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های روابط بین‌الملل، مندرج در کتاب بازتاب‌های انقلاب اسلامی ایران، محمد باقر خرمشاد و همکاران، تهران، انتشارات سمت. رابرتسون، رونالد (۱۳۸۵). جهانی شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر ثالث.

رایت، رابیت (۱۳۸۱). شیعیان، مبارزان راه خدا، ترجمه علی اندیشه، تهران، قومس.

ربیعی، علی (۱۳۸۷). «رسانه‌های نوین و بحران هویت»، فصلنامه مطالعات ملی، سال نهم، شماره ۴، زمستان، ص ۱۴۹-۱۷۶.

ریکور، پُل (۱۳۷۳). زندگی در دنیای متن، شش گفت و گو، یک بحث، ترجمه بابک احمدی، تهران، نشر مرکز.

سردار، ضیاء‌الدین (۱۳۸۷). شرق‌شناسی، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

سعید، ادوارد (۱۳۷۹). اسلام و رسانه، ترجمه اکبر افسری، تهران، توس.

_____ (۱۳۸۶). شرق‌شناسی، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران، امیرکبیر.

سعید، بابی (۱۳۹۰). هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

سعیدی، رحمان علی اصغر و کیا (۱۳۸۵). نقش جهانی شدن و رسانه‌ها در هویت فرهنگی، تهران، انتشارات خجسته.

سیف‌پور، رضا (۱۳۹۳). «زندگی دوم در فضای مجازی تغییر در سبک زندگی جوانان»، مندرج در: مجله فرهنگ و هنر سبک زندگی <http://www.bultannews.com>، تیرماه.

ظاهر، عادل، برکات، حلیم (۱۳۸۹). اسلام و سیاست، ترجمه غلامرضا عبدالله کاشی، تهران، رخداد نو.

- عبدالسلام، محمد (۱۳۸۷). شکوفایی علم در جهان اسلام، ترجمه اصغر افتخاری و غلامرضا خواجه سروی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۲). اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، تهران، به‌آفرین.
- فوکو، میشل (۱۳۹۲). مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷). «مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی»، فصلنامه سیاست، شماره ۳۸، شماره ۱، بهار، ص ۱۳۱-۱۵۹.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه احد علی‌قلیان و همکاران، تهران، طرح نو.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۸). تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران، طرح نو.
- کیویستو، پیتر (۱۳۸۵). نظام چندفرهنگی در جامعه جهانی، ترجمه گودرز میرانی، تهران، مرکز مطالعات جهانی‌شدن.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، صدرا.
- (۱۳۷۳). جهاد، تهران، صدرا.
- (۱۳۷۴). نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا.
- منصورنژاد، محمد، زمانی محبوب، حبیب (۱۳۹۲). «نسبت توسعه و عدالت در سه گفتمان لیبرالیسم، سوسیالیسم و اسلام»، پژوهش‌های سیاست‌اسلامی، سال اول، شماره ۱، تابستان، ص ۲۲-۵۴.
- موفه، شانتال (۱۳۸۸). در حمایت از مدل مجادله‌ای دمکراسی، مندرج در: نوئل اسولیوان، تهران، نشر کویر، ص ۱۸۷-۲۱۴.
- _____ (۱۳۸۹). دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ژاک دریدا، ریچارد رورتی، ارنستو لاکلائو، سایمون کریچلی، ترجمه شیوا رویگران، تهران، نشر آگه.
- نجف‌قلی، اعظم و دیگران (۱۳۹۰). دنیای مجازی امکانات قوانین روش‌ها و ابزارهای ارزیابی، تهران، نشر کتابدار.
- واتسون، هلن (۱۳۸۴). «زنان و حجاب، پاسخ‌های فردی به فرآیند جهانی»، مندرج در: در اسلام جهانی‌شدن و پست‌مدرنیسم، اکبر احمد و هاستینگز دونان، ترجمه مرتضی بحرانی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

وبستر، فرانک و رابینز، کوین (۱۳۸۵). *عصر فرهنگ فناوریانه از جامعه اطلاعاتی تا زندگی مجازی*، ترجمه مهدی داودی، تهران، توسعه.

هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). *جهانی‌شدن و آینده دموکراسی: منظومه پساملی*. ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز.

هایم، مایکل (۱۳۹۰)، *متافیزیک واقعیت مجازی*، ترجمه سروناز تربتی، تهران، رخدادنو.

Buckingham, David (2008). *Youth, Identity, and Digital Media*. Cambridge, MA, The MIT Press.

Draft, (2010). National Strategy for Trusted Identities in Cyberspace.

Gauntlett, David (2000). *Media, Gender and Identity*. Routledge London and New York.

Habermas, Jurgen (1979). *What is Universal Pragmatics?, in Communication and the Evolution of Society*, London: Heinemann Education.

Habermas, Jürgen (2006). Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research, *Communication Theory*. 16. 411 – 426.

Hayes, Cressida (2007). *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, New York: Oxford University Press.

Kendall, Lori (1998). *Meaning and Identity in Cyberspace, The Performance of Gender, Class, and Race Online*. Jaj Press.

Labelle, Micheline, Rocher, François and Antonius, Rachad (2009), *Immigration, Diversity and Security arabomusulmanes associations against the state in Canada and Quebec*, Quebec University Press.

Rehingold, Howard (1993). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Reading, MA: Addison_Wesley.

Riikonen, Tanja, and Dervin, Fred (2012). Multiculturalism as a Foucauldian Technology of Power, *Nordic Journal of Migration Research*.

Scholte, J. A (2003) Global civil society, in *Globalization: Critical Concepts in Sociology*, Volume 3, Global Membership and Participation (Ed. Roland Robertson and Kathleen E. Withe, London, Routledge, PP. 279-302.

Schultz, David A. (2000). *Media, Politics, and Popular Culture*. Peter Lang. New York.

Warlde, Pete (2012). *Identity in Cyberspace Our Changing Perception of Our Selves*. University of Salford press.

www.dhs.gov/xlibrary/assets/ns.

Zubaida, Sami (2000). Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey, *Political Quarterly*. pp. 60-78.