

# پارادایم مقاومت و بیداری اسلامی در پرتو تحولات شمال آفریقا و خاورمیانه

محمد تقی قزلسفلی<sup>\*۱</sup>

سمیه فرخی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۶

## چکیده

منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا در یکی دو سال گذشته عرصه تحولات سیاسی و اجتماعی قابل توجهی شده است که پایه‌های ساختار سیاسی و فضای فرهنگی، آنها را به شدت دگرگون کرده است. عنوان بیداری اسلامی کلیدواژه مناسبی برای این دگرگونی بوده است. در همین راستا مفروضه نگارندگان مقاله آن است که از منظر گفتمان انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ شمسی، زمینه‌های فکری جنبش بیداری اسلامی در پیوندهای معنایی با انقلاب اسلامی ایران معناییدامی کند. انقلاب اسلامی مهم‌ترین حلقه از حلقات جنبش‌های اسلامی معاصر و به مثابه پارادایمی جدید در چالش با نظام بین الملل از آغاز دهه هشتاد سده بیستم مطرح شده است. از این رو، در نوشتار حاضر نویسندگان نشان خواهند داد که چگونه و تحت چه شرایطی هم‌زمان با وقوع انقلاب اسلامی در عرصه عمل، دو مؤلفه مهم دیگر در عرصه نظریه‌پردازی به شکل‌گیری پارادایم مقاومت مدد رساندند. یکی از این دو انتشار کتاب اثرگذار و سرنوشت‌ساز «شرق‌شناسی» (۱۹۷۹) ادوارد سعید به‌طور تقریبی هم‌زمان با انقلاب اسلامی و دیگری در عرصه نظریه انتقادی کتاب دوران‌ساز «موقعیت پست مدرن» (۱۹۷۹) از فیلسوف معروف فرانسوی ژان فرانسوا لیوتار بود. مقاله حاضر در دو بخش به تشریح فرضیه خود می‌پردازد. در بخش نخست چگونگی شکل‌گیری پارادایم مقاومت بررسی می‌شود و در بخش دوم ضمن اشاره به پیوندهای پارادایم مذکور، نوع اثرگذاری آن بر تحولات اخیر نشان داده خواهد شد. چارچوب نظری مقاله پارادایم کوهن بوده و روش آن توصیفی-تحلیلی است.

**واژگان کلیدی:** مقاومت اسلامی، بیداری اسلامی، خاورمیانه، شمال آفریقا.

\*۱. عضو هیئت علمی دانشگاه مازندران. نویسنده مسئول: mohammad.ghezelsofla@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه یاسوج

## مقدمه

فروپاشی بلوک کمونیست در اواخر قرن بیستم و حاکم شدن بلوک سرمایه‌داری بر جهان تبعات خاص خود را به همراه آورد. قرائت سیاسی این تبعات در مجموع برآمدن داعیه خودبرت‌انگاران فوکویاما؛ یعنی "پایان تاریخ" به منزله نقطه پایان تکامل ایدئولوژی بشر بود که از جهان‌شمول شدن دموکراسی لیبرال غرب در مقام شکل نهایی اداره جامعه و پیروزی سرفرازانه لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی صحبت می‌کرد. با اندکی جست‌وجو در باب واقعیت پیروزی نهایی لیبرال دموکراسی بر حریفان آن معلوم شد که دلایل محکم و مستدلی از سوی منتقدان جدی معایب این سیستم مطرح شده است که این پیشگویی خوشبینانه فوکویامایی را با شک و تردید مواجه می‌سازد. به همین ترتیب، ادعاهای «فوکویاما» در مفهوم «پساتاریخ»، ابتدا با پست‌مدرنیسم به چالش کشیده می‌شود؛ زیرا فوکویاما پیروزی «ایده‌ای» را ادعا می‌کند که با ماهیتی ژئوپلتیک پیوندخورده است: پیروزی غرب و ایده غربی پیش از هر چیز به علت ازپافتادگی کامل بدیل‌های نظام‌یافته برای لیبرالیسم غربی نمایان می‌شود درحالی که نقطه عزیمت پسامدرنیسم، مانند مورد لیوتار، پایان شرح‌های عمومی کلیت و آزادی، روشنگری و رهایی است.

درحالی که فوکویاما متوجه ایده‌هاست و مدعی است لیبرالیسم دامنه‌ای از اختیارات سیاسی بنیادین را پدیدآورده است، باید به درستی بر کنش‌گران اجتماعی نظر افکند، زیرا تاریخ جنبش‌های اجتماعی و انقلاب‌ها به فراسوی لیبرالیسم اشاره می‌کند. در پرتو تحولات شمال آفریقا و خاورمیانه، نظریه جنبش‌های اجتماعی ابعادی را به نمایش گذاشته است که به وضوح سکوت سازه‌های نظری ایدئولوژی لیبرالیسم را برملا می‌کند. جدای از عناصری مانند: سیاست هویت، کثرت‌گرایی فرهنگی، جامعه حقوق بشر، جنبش اکولوژی و صلح، بهره‌مندی از عناصر مذهبی در روند مبارزه‌طلبی با سیادت گفتمان‌های موجود را نمی‌توان کتمان کرد. با ملاحظات پیش گفته و واقعیات عرصه اقتصادی و فرهنگی جوامع لیبرال دموکراسی، پارادایم مذکور سست شده است. به دلیل تاریخ واقعی لیبرالیسم، پویش‌رهایی‌بخش آگاهی زیردستان جنبش‌های اجتماعی جدید، پویش جهانی شدن، در برابر و برخلاف لیبرالیسم، ماهیت و گستره جنبش‌های اجتماعی نه در چارچوب ملی که در پهنه جهانی به امری بنیادین و الگوواره تبدیل شده است.

در میان این جنبش‌ها، جلوه‌هایی از دگرگونی‌های ژئوکالچریک در محیط‌های منطقه‌ای - جهان

اسلام- شکل گرفته که زمینه‌های تعارض گفتمان‌های حاشیه‌ای در تقابل با گفتمان غرب فراهم آورده است. این تقابل و تعارض ماهیتی مذهبی داشته و از مقدمات لازم برای تبدیل قالب‌ها و قواعد مذهبی به شکل جدیدی از "قالب‌های گفتمانی" برخوردار است. این شکل‌بندی گفتمانی نوپدید دربردارنده جلوه‌هایی از اهمیت عناصر غیریت است که پیش از این از مدار استراتژی فکری و عملی جهان‌زیست غربی حذف شده یا به حاشیه‌رانده شده بود. آنان بر این اعتقادند که مقابله‌گرایی با موج بیداری اسلامی در کشورهای خاورمیانه فقط از طریق قالب‌ها و قواعد دینی امکان‌پذیر است. از این رو، می‌توان حادثه ۱۱ سپتامبر را به‌عنوان نمادی از تلاش جهان غرب برای بحران معنا دانست. در این فضای غیریت‌سازی، می‌توان به مؤلفه‌هایی همانند پارادایم مقاومت اشاره کرد. این روند به‌منزله رویارویی پارادایم مقاومت ناشی از هویت اسلامی با الگوهای مبتنی بر هژمون غرب‌گرایی محسوب می‌شود؛ بنابراین مسئله اصلی پژوهش حاضر، فهم پارادایم مقاومت و ارتباط آن با بیداری اسلامی است و سؤالات این پژوهش را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: عناصر و مؤلفه‌های این سازه کدام‌اند و چگونه ژئو کالچر جدیدی را در برابر هژمونی لیبرال دموکراسی جهان غربی ایجاد کرده است؟ بیداری اسلامی تا چه میزان متأثر از پست‌مدرنیته بوده است؟ شکل‌گیری پارادایم مقاومت تا چه میزان متأثر از شرق‌شناسی ادوارد سعید می‌باشد؟ ظهور انقلاب اسلامی به معنای نارسایی مؤلفه‌های هویت‌بخش پیشین، تا چه میزان در انسجام و همبستگی پارادایم مقاومت نقش آفرین بوده است؟

از این رو می‌توان بر اساس پرسش‌های مطرح‌شده، فرضیه را اینگونه مطرح کرد: جنبش بیداری اسلامی در منطقه خاورمیانه وام‌دار پارادایم مقاومتی است که متشکل از یک سازه سه‌بعدی شناختی- پست‌مدرنیستی، پسا استعمارگرایی و انقلاب اسلامی- است که ژئوکالچر جدیدی را در برابر هژمونی لیبرال دموکراسی جهان غربی محسوب می‌شود. از آنجاکه این نوشتار از نظریه کوهن برای تبیین پارادایم مقاومت و بیداری اسلامی بهره‌گرفته است، ضروری به‌نظر می‌رسد که در ابتدا به تبیین مختصات شکل‌گیری پارادایم‌ها و نحوه کاربست آنها پرداخته شود.

## الف: مبانی نظری

به‌منظور تبیین پارادایم مقاومت اسلامی به‌مثابه یک گفتمان متعارض در برابر گفتمان هژمونیک غرب که به‌صورت یک چرخش پارادایمی تحلیل و تبیین می‌شود، پارادایم کوهن می‌تواند به‌منزله چارچوبی راهگشا استفاده شود؛ زیرا کوهن معتقد است قبل از اینکه یک پارادایم بتواند غالب شود

باید با پارادایم پیشین در بحران جدی قرار بگیرد و سازوکارهای معطوف به استیلا در آن تضعیف شود. به عبارتی یک هژمونی جدید فقط در فضایی می‌تواند استقرار یابد که آن فضا از نظم هژمونیک پیشین تخلیه شده باشد. به عبارتی با بهره‌گیری از پارادایم کوهن، می‌توان پارادایم مقاومت اسلامی را مورد واکاوی و تأمل قرارداد.

تامس کوهن یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان فلسفه علم است که با کتاب تأثیرگذار خود «ساختار انقلاب‌های علمی»<sup>۱</sup> بسیاری از پیش‌فرض‌های قدیمی علم را به‌چالش کشاند و درک جدیدی از چگونگی پیشرفت علم ارائه کرد (بتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۱۱۸). بنابر عقیده کوهن علم هر دوره، با حاکمیت پارادایم‌های خاصی قرارداد که خود متشکل از مفاهیم بنیادی و گاه نظریه‌ها هستند. به این ترتیب با فرسایش تاریخی و تغییر شرایط، پارادایم‌های علمی دچار بحران شده، توان پاسخ‌گویی را از دست می‌دهند و نظریه‌های نوین رقیب، جای آنها را می‌گیرند (قرلسفلی، ۱۳۸۷: ۴۷).

کوهن برای توصیف پارادایم جدید و کاهش شدید جذابیت پارادایم قبلی، از اصطلاح «انقلاب» استفاده کرده است. در جریان انقلاب ابتدا گروهی از فعالان سیاسی به این نتیجه می‌رسند که نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، عملکرد مناسبی ندارند و قادر به حل مشکلات جامعه نیستند. این افراد، به تدریج آشکارا از اوضاع انتقادی می‌کنند و از چاره‌ناپذیری مشکلات می‌گویند. نارضایتی اندک‌اندک گسترش می‌یابد و بحران‌زا می‌شود. سپس تعادل میان نیروهای موافق و مخالف تغییر می‌کند. شورشی‌ها، با استفاده از فرصت به دست آمده، خواستار انجام تغییراتی می‌شوند که نهادهای سیاسی به تحقق آن قادر نیستند. این موضوع شکاف میان دو طرف را افزایش می‌دهد، طوری که جامعه به‌طور کامل قطبی می‌شود. سپس نزاع بالامی‌گیرد و احتمال سازش طرفین کم و کم‌تر می‌شود و به تدریج از بین می‌رود. این موضوع، انقلابیون و حاکمیت را در شدت عمل راسخ‌تر می‌کند. به علاوه، انقلابیون، دیگر حاضر نخواهند بود که در چارچوب نهادهای موجود به فعالیت ادامه دهند، آنها برقراری نظم جدیدی را خواستار می‌شوند. در نهایت، به دنبال یک رویارویی مستقیم و خشونت‌آمیز، نهادهای سابق فرومی‌ریزد و نهادهای جدیدی جایگزین آنها می‌شوند و اوضاع به شرایط عادی بازمی‌گردد.

ملاک پیروزی یک انقلاب سیاسی، در نگاه کوهن به صورت چرخش پارادایمی خودنمایی می‌کند. قبل از وقوع انقلاب، ناهنجاری افزایش می‌یابد، به صورتی که حکومت دیگر به حل مشکلات ناشی

.....  
1 . The structure of scientific revolution

از آن قادر نیست و رقیبان حکومت، راه‌حل‌های جدیدی برای حل مسایل پیشنهاد می‌کنند و توجه عموم را به سمت خود جلب می‌کنند. از این رو، قبل از اینکه یک پارادایم بتواند غالب شود باید با پارادایم پیشین در بحران جدی قرار بگیرد و سازوکارهای معطوف به استیلا در آن تضعیف شود. یک هژمونی جدید فقط در فضایی می‌تواند استقرار یابد که آن فضا از نظم هژمونیک پیشین تخلیه شده باشد. بنابراین مادامی که بلوک هژمونیک مستقر، توانایی لازم برای ابقای قدرت خویش دارد، از اتحاد عناصر ناراضی درون نیروهای ضد حکومتی جلوگیری به عمل می‌آید (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۹۹-۱۰۱).

حال با این مختصر پیش گفته در ادامه به شکل‌گیری سه عامل ذهنی و عینی پارادایم مقاومت اشاره خواهیم کرد. از این رو، از آنجایی که موضوع بحث ما، پارادایم مقاومت و بیداری اسلامی است، باید انقلاب اسلامی را به مثابه «پارادایمی معنابخش» (Meaningful Paradigm) در کنار دو حوزه دیگر، «پست‌مدرنیسم» و «شرق‌شناسی وارونه» که هر یک وجهی از وجوه پارادایم غالب کثیرالاضلاع لیبرال دموکراسی را به چالش کشیده است، بحث و بررسی کرد.

## ب- زمینه‌های شکل‌گیری پارادایم مقاومت

### ۱- موقعیت پسامدرن و برآمدن خرده‌روایت‌ها

شورش مه ۱۹۶۸ میلادی روشنفکران را از ساختارگرایی سرخورده کرد، زیرا نگرش صورت‌گرایانه<sup>۱</sup> ساختارگرایی به توضیح واقعیت زندگی سیال اجتماع قادر نبود و نتوانست جامعه در حال گذار صنعتی را درک کند: ظهور پارادایم پست‌مدرن، محصول این اعتراضات بود؛ به علاوه شکست تاریخی احزاب سیاسی چپ و راست و بن‌بست ایدئولوژی‌های سیاسی و نیز استقبال از جنبش‌های جدید اجتماعی<sup>۲</sup> نیز در ظهور پست‌مدرنیسم بسیار مؤثر بود. بعضی از سردمداران پست‌مدرنیسم، در گذشته، از جنبش‌های رادیکال حمایت می‌کردند، اما چون افکار آنان سختی با شرایط سیاسی و اجتماعی کشورهای پیشرفته صنعتی نداشت، امید به پیروزی انقلاب در جوامع پسا صنعتی را، از دست دادند و به تدریج به پست‌مدرنیسم متمایل شدند و بر کثرت‌گرایی سیاسی و فرهنگی، چندگانگی، پراکندگی، عدم انسجام، ساخت‌زدایی، برابر نهاد و تعیین‌ناپذیری و نسبی‌گرایی

1 . Formalist

2 . New Social Movements

فلسفی تأکید کردند (لایون، ۱۳۸۰: ۸۳).

پست مدرنیسم، اصل «روایت بزرگ»<sup>۱</sup> را به معنای امکان تشریح کامل و جامع جهان، به گونه‌ای فراگیر نقد می‌کند. ژان فرانسوا لیوتار<sup>۲</sup> در کتاب «وضعیت پست مدرن» که به مثابه ادعای نام‌های بر مدرنیسم قلمداد می‌شود، در آستانه دهه ۱۹۸۰ میلادی، چنین چرخشی را پیش‌بینی کرده بود. لیوتار از واژگونی فراروایت‌ها به منزله بی‌اعتقادی و عدم ایمان به فراروایت‌ها سخن می‌گوید. لیوتار از ما می‌خواهد به جنگ جامعیت برویم و تفاوت‌ها را فعال کنیم. از نظر او معرفت پست مدرن، ملعبه دست مرجعیت‌ها نیست و شرایطی را فراهم می‌کند که در آن بتوانیم تفاوت‌ها و تناسب‌ناپذیرها را تحمل کنیم. به عقیده وی، جامعه آینده، کمتر در قلمرو انسان‌شناسی نوین (از قبیل ساختارگرایی یا نظریه نظام‌ها) قرار می‌گیرد و به جای آن، ما با تعداد زیادی زبان‌های خرد مواجه‌ایم. روایت‌های بزرگ فرومی‌پاشند و بحران متافیزیک به اوج خود می‌رسد (لیوتار، ۱۳۸۱: ۱۹۵).

پست مدرن‌ها رسالت دانش را کمک به فهم و شناخت «حاشیه‌ای»ها می‌دانند. «دیگری»هایی که در صورت بندی‌های علمی و الگوهای زندگی مدرن به حاشیه‌رانده شده‌اند؛ «دیگری»های خویشتن مدرن که بر مبنای اصل «همانندی» به دلیل «ناهمانند» بودن با "متن" و جریان اصلی زندگی مدرن کنار گذاشته شده‌اند (نوذری، ۱۳۸۰: ۴۲). هدف پست مدرنیسم، احترام‌گذاری به دیگری است. این که دیگری بتواند از جانب خود سخن بگوید. دیگری در حاشیه قرار دارد و این مانع می‌شود که بتواند سخن بگوید. باید به دیگری روی آورد و او را از حاشیه به متن انتقال داد. این رویکرد، نقطه چرخشی در سیاست محسوب می‌شود. مسئله این است که چگونه می‌توان فضای مناسبی برای سخن گفتن دیگری فراهم آورد. دفاع از دیگری و حق سخن گفتن دیگری، به معنای حمایت از فضای چندصدایی است. پست مدرنیست‌ها، حاکم شدن فقط یک صدا و نادیده گرفتن دیگری را مسبب تمامیت‌خواهی و اقتدارگرایی می‌دانند (روسناثو، ۱۳۸۰: ۱۹۵).

## ۲- جنبش و نظریه مابعد استعمارگرایی

واژه «پسااستعمارگرایی» (Post\_Colonism) و به همین روش «مطالعات پسااستعمارگرایی» در بستر حرکت‌های ضد استعماری نیمه دوم قرن بیستم در نظریه‌هایی چون پسااستعمارگرایی، روان‌کاوی

1 . Grand narrative

2 . Jean Francasie Lyotard

و فمینیسم، جایگاه خود را به‌عنوان یک پارادایم انتقادی شاخص یافته‌است (گانندی، ۱۳۸۸: ۲۰). در همسویی با این جریان سیاسی، جریان رو به گسترش مطالعات فرهنگی با زمینه و سبقه فرهنگی که بیشتر از سوی متفکران جهان سومی حمایت می‌شد برای بحث راجع به آثار فرهنگی واژه مذکور ادامه یافت تا برداشت ماهیت‌گرایانه درخصوص ملت‌ها و اقوام شرق از ناحیه اندیشمندان غربی، وجه اروپامحوری در قلمرو علوم اجتماعی را بر ما روشن‌سازد (ضمیران ۱۳۸۹: ۲۵۰). پیشنهاد پسااستعمارگرایی برای خوانشی عاری از خشونت از گذشته استعماری از رهگذر تأکید بر دگرگونی دوسویه استعمارگر و استعمارشده، و طرح کلی‌اش برای اتحاد آرمانی بینا تمدنی بر درد و رنج نهادی‌شده، درواقع مثمر‌تر است. چرخش پسااستعماری به لفاظی پساملی‌گرایی و به جهانی که ما به‌ارث برده‌ایم به حقیقت جنبه انسانی می‌بخشد. این ویژگی‌های اصلی میراث روشنفکرانه پسااستعماری بیش از هرجا و هرکسی در کارهای ادوارد سعید قابل ردیابی است (گانندی، ۱۳۹۱: ۹۷).

سعید با انتشار کتاب تأثیرگذار و درعین‌حال بحث‌برانگیز «شرق‌شناسی» (۱۹۷۸) تحلیل عالمانه، نه از خود شرق، بلکه از اینکه چگونه جامعه علمی غرب، شرق را در مقام «دیگری» ابداع کرده‌اند به‌دست‌داد. ادوارد سعید با گرایشی نزدیک به فلاسفه منتقد تجدد، مانند آنتونیو گرامشی و میشل فوکو، در کتاب شرق‌شناسی ۱۹۷۸ سعی دارد منظومه ذهن انسان غربی نسبت به جهان شرقی را تحلیل و ارزیابی کند. در این چارچوب ادعای سعید که شرق‌شناسی یکسره نوعی تلاش «دیگرساز» (otherness) در پارادایم اکتشاف جهان غربی نسبت به جهان‌های دیگر بوده‌است. شرق‌شناسی، که اغلب به‌عنوان نقطه عطف و عامل شتاب‌دهنده پسااستعمارگرایی تلقی می‌شود، نماینده نخستین مرحله از نظریه پسااستعماری است. این اثر، به جای پرداختن به وضعیت ضد و نقیض دوران پس از استعمار یا انگیزه‌های مقاومت ضداستعماری، توجه خود را به تولید گفتمانی و متنی معناهای استعماری و ملازم با آن، به تثبیت هژمونی استعماری معطوف می‌کند. او همچنین در اثری دیگر با عنوان «فرهنگ و امپریالیسم» ۱۹۹۳ چنین رویکردی را مورد توجه قرار می‌دهد. در این معنای متعارف از شرق‌شناسی گفته می‌شود که انسان غربی در «کلان‌روایت‌های» (meta narrative) خود، نوعی "کلام‌محوری" (logocentrism) معطوف به حقیقت را پرورش داده‌است. به زبان فوکویی چنین می‌توان اداکرد که مقوله استعمار همزاده «فراورده خود» بوده‌است. در این مسیر، آنچه در حوزه «غیر» تعریف می‌شد، مربوط به جهانی بود غیرواقعی؛ فاصله‌ای دور از جهان غرب و در تضادهای ماهوی و مستمر با آن (سعید، ۱۳۷۷: ۴۴-۵۰).

سعید بیان می‌دارد که شرق‌شناسی نشانگر مقطعی از تاریخ است که در آن، هرگونه تلاش غرب برای شناخت یا برخورد مستقیم با جهان غیرغرب، فقط با تن‌دادن به یک تمایل غالب ممکن شده‌است. تمایل به دوگانه‌سازی رابطه میان غرب و «شرق» و تبدیل آن به تضاد «ما و آنها» و سپس ذاتی‌انگاشتن «دیگران» حاصل از این فرایند؛ یعنی سخن گفتنی تعمیم‌دهنده درباره «ویژگی مشخصه»، «ذهن» و سایر چیزهای شرقی. به‌طور خلاصه «شرق‌شناسی» از دید ادوارد سعید عبارت است از شیوه‌ای غربی برای تسلط بر شرق، تجدید ساختار آن و استمرار آمریت غرب (سعید، ۱۳۸۲: ۵۶). حاصل چنین شرق‌شناسی پدرسالارانه، نژادپرستانه و امپریالیستی، نادیده‌گرفتن واقعیت شرق و مردم آن است. به نظر سعید، «شرق‌شناسی» غربیان کلی‌گویی‌هایی درباره تفکر شرق است که در آنها «شرق منفعل» در برابر «غرب عقل‌گرا» و «برتری مغرب‌زمین» در برابر «حقارت شرق» قرار می‌گیرد (عضدانلو، ۱۳۸۳: ۲۷). پس شرق‌شناسی، به معنای آنچه پس از قرن هجدهم و در پس گفتمان «من می‌اندیشم پس هستم» دکارتی ایجاد شد، نوعی شیوه غربی درخصوص ایجاد سلطه‌داشتن آمریت و اقتدار بر مشرق بوده‌است که همواره بر اساس تمایزی در نوع تمایزهای تاریخی میشل فوکو میان دیوانگان و عاقل‌ها متصور شده‌است (فزلسغلی، ۱۳۷۸: ۵۰).

درواقع شکی نیست که موضع‌گیری‌های سعید، به لحاظ تاریخی از شک پاسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم نسبت به «کلان‌روایت‌های» شمول‌گرا و تمامیت‌بخش تأثیر گرفته‌است. اما سعید در شرق‌شناسی تلاش می‌کند حوزه تاریخی و جغرافیایی ناخرسندی پاسا ساختارگرایی از معرفت‌شناسی غرب را گسترش دهد. سعید نشان می‌دهد که به‌منظور درک کامل ظهور «غرب» به‌عنوان یک ساختار و یک نظام، باید دریابیم که «شرق» استعمارزده «به‌عنوان تصویر، ایده، شخصیت و تجربه متضاد اروپا، در تعریف آن مؤثر بوده‌است» (همان، ۹۲). سعید با رویکردی به‌طور نسبی فراگیر بدین بحث می‌پردازد که هروقت و در هر موقعیتی که یک غربی در ارتباط با جهان غیرغربی به تخیل یا تحریر دست‌زده‌است، شرق‌شناسی نیز حضور دارد. بدین ترتیب شرق‌شناسی تبدیل به یک وضعیت ذهنی یا سبک تفکر فرضی می‌شود که کمابیش پوشش‌دهنده آگاهی دوهزارساله غرب نسبت به شرق است.

### ۳- انقلاب اسلامی و تحولات ژئوکالچریک جهان اسلام

چنان‌که پیشتر مطرح شد در سال‌های بعد از جنگ سرد مؤلفه‌های فرهنگی نقش محوری در سیاست قدرت ایفا کردند. از جمله این مؤلفه‌ها می‌توان به رشد جنبش مقاومت و همچنین گسترش



نیروهای ضدساختاری در منطقه اشاره کرد. در این میان، انقلاب اسلامی در مقام مهم‌ترین سازه شناختی-اخلاقی پارادایم مقاومت، از شاخص‌های ضدنظام محسوب می‌شود که فراماسیون نظام جهانی مسلط را به چالش کشاند، بنابراین تحولات ژئوکالچر نمادی از سیاست فرهنگی انقلاب اسلامی محسوب می‌شود که چرخه‌های نظام جهانی را دچار اختلال می‌سازد.

اهمیت بحث درباره انقلاب اسلامی در تحولات ژئوکالچریک جهان اسلام در این است که انقلاب اسلامی، به عنوان «نخستین قیام بزرگ علیه نظام‌های زمینی» فراگیرترین و مدرن‌ترین قیام با بهره‌گیری از نظام معنایی و اندیشگی بدیع توانست با وصل کردن خود به ریشه‌های اصیل دینی، به صورت یک بدیل زنده سیاسی جلوه کند. در کانون گفتمان انقلابی، اسلام به مثابه یک دال متعالی نشسته بود، غنای مفهومی و محتوایی این دال استعلایی، تمامی زوایا و زمینه‌های زندگی آدمی را دربر گرفته، سیاست را همنشین دیانت کرده، هردو را ریسمانی عرفانی بخشیده و هر سه را در کنش اجتماعی در منزلت تئوری راهنمای عمل نشانده بود (تاجیک، ۱۳۷۹: ۱۷۹)؛ بنابراین گرایش مردم به ایران به مذهب به عنوان عاملی محوری برای تحقق انقلاب، به جامعیت ابعاد اسلام برمی‌گشت و همین خصلت است که به انقلاب ایران در میان سایر انقلاب‌های عصر ما جایگاه ویژه می‌بخشد. از این رو، بهترین عنوان که برای کل این جریان می‌توان نهاد، «احیای سیاسی» مذهب است که بر اساس آن، دین در قالب اراده جمعی هویت مردم را به طریقی که بتوان دین را در جایگاه یک نیروی انقلابی احیا کند تضمین کرده است و به درستی می‌توان بازتاب چنین اقدامات و تأثیرات ناشی از آن را در جنبش‌های اسلامی کشورهای فلسطین، عراق، تونس، یمن، بحرین، مصر، الجزایر، پاکستان و افغانستان مشاهده کرد.

## پ- پیوندهای پارادایم مقاومت در بیداری اسلامی

### ۱- پست مدرنیسم و تنوع در دال‌های گفتمانی جهان اسلام

نظریه پردازان پست مدرن بر این اعتقادند که شناورسازی دال‌های جهان اسلام از یک سو به تثبیت هویت مرکزی اسلامی منجر می‌شود و از طرف دیگر، میزان تعارض جهان غرب را از طریق ایجاد انشعاب در میان حوزه‌های فرهنگی و تمدنی غرب علیه ژئوپلیتیک اسلام کاهش می‌دهد. به این ترتیب، تنوع در قالب‌های ادراکی نظریه پردازان غربی به تحرک گروه‌های اسلام‌گرا منجر می‌شود؛ به نحوی که هرگونه نواندیشی دینی در قالب آموزه‌های اسلامی می‌تواند فضای استراتژیک جدیدی ایجاد کرده و

بر اساس آن، نظم سیاسی جدیدی را بنا کند. در این شرایط، قالب تعارضی در چهارچوب شکل‌بندی گفتمانی تداوم می‌یابد، اما این روند به رفتار استراتژیک منجر نمی‌شود. برای مثال، ژاک دریدا دال‌های شناور در جهان اسلام را عامل متنوع‌سازی رفتار استراتژیک جهان غرب می‌داند.

زمانی که اسلام‌گرایان بتوانند دال‌های به‌طور نسبی متنوعی ایجاد کنند، طبیعی است که مدل‌های متفاوتی ظهور می‌کند. که این امر از تحول در قالب‌های ادراکی و گفتمانی جهان اسلام سرچشمه می‌گیرد. در چنین شرایطی، انسجام تئوریک جهان غرب که مبتنی بر حاشیه‌راندن نیروهای اسلامی بوده است، دچار تخریب می‌شود. زمانی که چنین نشانه‌هایی ظاهر می‌شود، بیانگر آن است که انعطاف‌پذیری نیروهای اسلامی افزایش یافته است. تنوع در قالب‌های گفتمانی و همچنین تکثیر مدل‌های ناشی از کنش اسلام‌گرایان، نتایج قابل توجهی برای کشورهای جهان اسلام ایجاد کرده و باعث تنوع گفتمانی نظریه‌پردازان غربی شده است. به عبارتی، تنوع در دال‌های گفتمانی اسلامی از مؤلفه‌هایی است که زمینه‌های لازم برای حداکثرسازی انشعاب استراتژیک در رفتار جهان غرب نسبت به نیروهای اسلام‌گرا را فراهم می‌آورد. در این روند، نقطه مرکزی در گفتمان اسلام‌گرایی، کارکرد خود را از دست می‌دهد و دال‌های شناور جایگزین آن شده‌اند.

به بیانی، زمانی که شاخص‌های اجتماعی و بین‌المللی دگرگون می‌شوند و از سوی دیگر، پدیده‌های جدیدی در حوزه نظام جهانی ظهور می‌یابد، نظام‌های ایدئولوژیک، بقای خود را از طریق نوآوری تفسیری تضمین می‌کنند. به‌طور کلی، مجموعه‌هایی که فاقد نوآوری در بازنمایی قالب‌های تفسیری و ایدئولوژیک باشند، موقعیت خود را در رقابت با دیگران از دست می‌دهند؛ در حالی که اسلام سیاسی در راستای نوآوری تفسیری از مفاهیم سنتی برآمده است. در این رابطه، آبراهامیان می‌گوید: اگر لفظ بنیادگرایی به معنی قرائت‌های خشک و بی‌روح از متون مذهبی باشد، این مفهوم قابل اطلاق بر اصول‌گرایی اسلامی نیست، زیرا تفسیر آنها از متون مذهبی، جدید و نوآورانه است (Abrahamian, 1992:186).

بسیاری از شاخص‌های تفسیری اسلام سیاسی از غرب بر مبنای روش پست‌مدرن قرار دارد. از آنجایی که جلوه‌هایی از ساختارشکنی روشی و هویتی در فضای گفتمانی ایجاد شد، اسلام سیاسی از فضای یادشده استفاده و قالب‌های انتقادی شکننده‌ای را از طریق گفتمان‌های تهاجمی ایجاد کرد. همگان بر این امر واقف‌اند که از سال ۱۸۷۰ به بعد، معادله قدرت در نظام بین‌المللی دگرگون شد. امپراتوری عثمانی و نهادهای اسلام‌گرا، قابلیت و کارآمدی خود را از دست دادند. در چنین شرایطی،

زمینه برای ظهور گفتمان تدافعی فراهم شد. در چنین فضایی، هیچ‌گونه تفسیر ابتکاری از ادبیات سیاسی اسلام وجود نخواهد داشت. به همین دلیل، احیاگران جهان اسلام همانند جمال‌الدین اسدآبادی، مودودی، محمد عبده، مهدی بازرگان و علی شریعتی دارای گفتمان تدافعی بودند. آنان تلاش کردند تا اهداف سیاسی و دینی را بر اساس قالب‌های گفتمانی غرب تفسیر کنند. روند فوق در حالی ادامه یافت که مبارزه‌جویی گسترده اسلامی در خاورمیانه و فراسوی آن به سبب پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ دوباره حیات یافت و اسلام انقلابی مهم‌ترین و بارزترین جلوه مذهب سیاسی شد، به‌گونه‌ای که حتی عراق سکولار و سوسیالیست ملی‌گرا نیز تلاش کرد در جنگ خلیج فارس در سال ۱۹۹۱ و حتی پس از آن نقش بازیگر اسلامی را ایفا کند. این امر نشان‌دهنده تفسیر جدیدی از قالب‌ها و قواعد اسلامی ایجاد شده است. کشورهای مسلمان در خاورمیانه، تفسیر جدیدی از انقلاب، زندگی اجتماعی و رفتار سیاسی ارائه کردند. قالب‌های اسلام سیاسی توانست از یک سو زمینه لازم را برای هویت‌یابی جهان اسلام فراهم آورد و از سوی دیگر زمینه برای تمایز میان خود و دیگری ایجاد کند. تفسیرگرایی جدید را باید در قالب هویت‌یابی اسلام سیاسی مورد توجه قرارداد، زیرا هرگونه تفسیر، انعکاس و نوعی از شناسایی خویش است. به این ترتیب اسلام سیاسی بر اساس فرایندی سریع، جلوه‌هایی از معناسازی زندگی سیاسی و مقاومت را به وجود آورد، که بر بازنمایی دینی و کنش اجتماعی مبتنی است (Collhoun, 1994:10).

به‌طور خلاصه، می‌توان مدعی شد که طرح دوباره مذهب در سیاست جهان را به انقلاب ایران در دهه ۱۹۷۰ بر مبنای ساختارشکنی گفتمان غالب پست‌مدرنیسم می‌توان نسبت داد؛ تحولی که بسیاری از مردم را شگفت‌زده کرد. این تحول، حرکتی بر نگرش رایج مبنی بر ضرورت سکولاریزه‌شدن جوامع همراه با نوسازی آنها بود. انقلاب اسلامی جلوه‌ای جدید از تفسیرگرایی در رفتار سیاسی را در دستور کار قرارداد. اسلام انقلابی جایگزین قالب‌های گفتمانی رقیب شد. در این ارتباط، تفسیرگرایی جدید از اسلام مبتنی بر جلوه‌هایی از هویت مقاومت و مبارزه به‌وسیله کنش‌گرانی بوده است که از خط‌مشی‌های هویتی، سنگرهایی برای مقاومت و بقا ایجاد می‌کنند. آنان اصول متفاوت و حتی متضادی با قواعد پذیرفته‌شده قبلی تولید و آن را در حوزه‌های مختلف ترویج کردند.

## ۲- بسط پارادایم مقاومت اسلامی در تقابل با شرق‌شناسی

ظهور هرگونه تفاوت‌گرایی، زمینه را برای تفکیک گروه‌های هویتی فراهم می‌سازد. از زمانی که

شرق‌شناسی در کشورهای غربی رواج یافت، جلوه‌هایی از تفکیک جهان غرب با اسلام‌گرایان و مجموعه‌های هویتی متفاوت بروز کرد. همان‌گونه که ادوارد سعید شیوه توصیف گفتمان بنیادگرایی اسلامی را در کشورهای غربی «شرق‌شناسی» می‌نامد.

زمانی که گروه‌های هویتی در شرایط حاشیه‌ای قرار می‌گیرند و از سوی دیگر، ایجاد چنین فضایی را امری غیرعادلانه تلقی می‌کنند، طبیعی است که زمینه برای مقاومت هویتی ایجاد می‌شود. هرگونه قالب هویتی به‌ویژه «هویت مقاومت» در درون خود جلوه‌هایی از تفاوت‌گرایی را به‌وجود می‌آورد. به همان گونه‌ای که ادوارد سعید، شرق‌شناسی را به فعالیت علمی جهان غرب در راستای تفاوت‌گرایی هویتی می‌داند، به موج‌های واکنشی از سوی گروه‌های اسلامی و همچنین نخبگان سیاسی جهان اسلام نیز اشاره می‌کند. به این ترتیب، او تبیین جدیدی از امپریالیسم ارائه کرد و سرسختانه نقاب‌های ایدئولوژیک امپریالیسم را از رخ آن برمی‌کشد و درک بی‌نظیری از امپریالیسم/ استعمارگری به‌عنوان نگرشی معرفت‌شناختی و فرهنگی ارائه می‌دهد؛ نگرشی که با خوی عجیب سلطه‌گری در هر جا که ممکن باشد همراه است. چنان‌که سعید در کتاب اخیرش «فرهنگ و امپریالیسم» می‌نویسد:

*امپریالیسم و استعمارگری، هیچ‌کدام یک عمل ساده انباشتن و تصاحب نیست. هردوی آنها به‌واسطه صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک عظیمی حمایت و حتی شاید کنترل می‌شوند؛ صورت‌بندی حاکی از این تصور که برخی قلمروها و مردمان، نیازمند و مستعدی سلطه، و نیز اشکال دانش وابسته به آن سلطه هستند (Said, 1990:8).*

ادوارد سعید به این نتیجه رسید که جهان غرب در صدد اعمال هژمونی و کنترل جهان اسلام به‌منزله «دیگری» است. ادوارد سعید، انتقاد از شرق‌شناسی و ارائه تحلیلی جدید از امپریالیسم و هژمونی را به گونه مشخصی در قالب آموزه‌های تحلیلی آنتونیو گرامشی و قالب‌های گفتمانی قدرت-دانش فوکو قرارداد، تا اثبات کند شرق‌شناسی به‌عنوان نمادی مسلم از رابطه دانش جهان غرب برای کنترل ژئوپلیتیک مجموعه‌های اسلام است. این امر به گروه‌های اسلامی نسبت به رویکرد جهان غرب شناخت بیشتری اعطا کرد. به این ترتیب، شکل‌گیری هویت مقاومت در مقابل گفتمان شرق‌شناسی را بر اساس روایت جدیدی می‌توان دانست که ناشی از بازنمایی اسلام است؛ درحالی‌که، شرق‌شناسی بر این امر استوار بود که شرق ماهیتی راکد و یکنواخت دارد و در نتیجه، به تعیین هویت خود قادر نیست.

آنچه طی سال‌های ۲۰۱۱-۱۹۷۹ در چهارچوب ژئوپلیتیک مقاومت ارائه شده است را واکنشی در برابر شرق‌شناسی و تفکیک‌گرایی غربی می‌توان محسوب کرد. به عبارتی آنچه که ادوارد سعید در گفتمان امپریالیسم از شرق‌شناسی ارائه می‌دهد، واکنشی نسبت به روح تفکیک‌گرایی جهان غرب است. آنان در این ارتباط، به تفکیک حوزه‌های مختلف جغرافیایی و تمدنی مبادرت کرده و در صدد هستند تا از طریق فرایندهای همگون‌ساز زمینه تقلید از غرب را فراهم کند، اما آنچه که در تفکیک‌گرایی تهاجمی ژئوپلیتیک جهان اسلام نسبت به فرهنگ، آموزه‌های سیاسی و الگوهای رفتاری جهان غرب است، بیانگر آن است که الگوهای رفتار واکنشی را از طریق تفکیک‌گرایی با غرب می‌توان ایجاد کرد. الگوی معطوف به پارادایم مقاومت و تفکیک‌گرایی واکنشی تلاش دارد تا مطلوبیت‌های جهان غرب را بر اساس قالب‌های گفتمانی کاملاً متفاوتی بازنمایی کند. به‌طور مثال، ادعای فوکویاما از حرکت تاریخ بشریت به‌عنوان یک کل منسجم و جهت‌دار به سوی دموکراسی لیبرال و ضروری بودن پیروی از جلوه‌هایی لیبرالیسم، با احیای بیداری اسلامی در ژئوپلیتیک جهان اسلام به‌چالش کشیده می‌شود و به گونه‌های کاملاً متفاوتی در قالب‌های فکری، تحلیلی بازنمایی (Representations) می‌شود.

در این ارتباط، ادوارد سعید ضرورت مقابله با شرق‌شناسی و امپریالیسم فکری و فرهنگی غرب را ارائه و تلاش کرد تا «مخالف‌نویسی» و «تفکیک‌گرایی دوگانه» را در حوزه ژئوپلیتیک مقاومت جهان اسلام ترویج کند و نظریه بازگشت به اسلام را در قالب جنبش غیرهمگون و غیریکپارچه ارائه می‌دهد. وی اعتقاد دارد که شکل‌های مختلفی از اسلام‌گرایی وجود دارد که اقدامات یکدیگر را تأیید نمی‌کنند، اما تمامی آنها توانسته‌اند موج‌هایی را به‌وجود آورند که مخالف قواعد و هنجارهای موجود است. تمامی آنها معتقدند که جلوه‌هایی از اسلام حقیقی وجود دارد که آنان فاعل اجرایی آن هستند. به این ترتیب، موج جدید اسلام‌گرایی در سال ۲۰۱۱، مقاومت‌های متنوع و غیرسازمان‌یافته‌ای را در برابر جهان غرب به‌وجود آورده است. هریک از جلوه‌های رفتاری اسلام‌گرایان را عاملی در گسترش فضای مقاومت در برابر هژمونی غرب در قالب شرق‌شناسی می‌توان دانست. این امر مطلوبیت بیشتری برای گروه‌های اسلام‌گرا و در نهایت تهدیدات متنوع و فراگیرتر در برابر جهان غرب را ایجاد می‌کند.

### ۳- تأثیرات پارادایم انقلاب اسلامی بر گسترش بیداری اسلامی

در عصری که فوکویاما آن را پایان تاریخ می‌نامد و بر پیروزی لیبرال دموکراسی تأکید دارد، طبیعی است که گستره جدال مقاومت اسلامی در مقابل هژمون غرب به گونه قابل‌توجهی

افزایش خواهد یافت. در این ارتباط، جدال‌ها می‌تواند ماهیت ایدئولوژیک، ژئوپلیتیک، ژئوکالچرال و استراتژیک داشته‌باشد. روند بیداری جهان اسلام، مسلمانان را به این نتیجه‌رسانده که تمدن و ارزش‌هایشان در مقایسه با داشته‌های غرب، ویژگی‌ها و ارزش خاصی دارد. این امر به مقاومت‌گرایی نیروهای اسلام‌گرا در برابر موج‌های هژمون‌گرایی جهان غرب منجر می‌شود. آنان تمامی تلاش و قابلیت‌های خود را برای حداقل‌سازی هژمونی غرب به‌کار گرفته و از این طریق تلاش همه‌جانبه‌ای می‌رسانند که اول، مانع اعمال هژمون‌گرایی غرب می‌شود. دوم، با چالش‌هایی که به‌وجود می‌آورند، عمر هژمونی جهان غرب را کاهش داده و از مدیریت تک‌قطبی در سیاست بین‌الملل جلوگیری به‌عمل آورند. به این ترتیب، هژمون‌گرایی جهان غرب به‌عنوان زمینه‌ای برای رشد مقاومت‌گرایی اسلامی تلقی می‌شود. تلاش هم‌زمان غرب برای جهانی‌کردن بنیادها و ارزش‌های خود، حفظ تفوق نظامی و اقتصادی و دخالت و درگیری‌های موجود در جهان اسلام، در میان مسلمانان نارضایتی عمیقی ایجاد کرده‌است. این امر نشان می‌دهد که هرکجا برای اعمال قدرت و به‌کارگیری سیاست‌های هژمونیک تلاش وجود داشته‌باشد، مقاومت‌گرایی نیز امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

به عبارتی، کنترل حوادث و حوزه‌های ژئوپلیتیک یکی از نشانه‌های هژمون‌گرایی بین‌المللی است. رویدادهایی که در محیط حاشیه‌ای شکل می‌گیرد، فاقد اهمیت و مطلوبیت استراتژیک است؛ بنابراین محیط‌هایی که از موقعیت و شاخص‌های بهینه اقتصادی، فرهنگی و سیاسی برخوردارند، زمینه‌ساز مداخله و نقش‌آفرینی قدرت‌های بزرگ هستند. هم‌اکنون کشورهای غرب تلاش می‌کنند تا هژمونی خود را بر جامعه جهانی اعمال کنند. این امر بیانگر شکل جدیدی از ساختار هژمونیک می‌باشد که دارای ماهیت ایدئولوژیک است (لودتکه، ۱۳۷۹: ۵۱۳). در این شرایط، بازیگران قدرتمند وضعیت موجود را به‌صورت دفاکتو پذیرش کرده‌اند، اما چالش در برابر هژمون‌گرایی جهان غرب از سوی حوزه‌های پیرامونی، به‌ویژه کشورهای اسلام‌گرای خاورمیانه آغاز شده‌است. این امر اهداف استراتژیک آمریکا و جهان غرب را تعدیل می‌کند. اگرچه هم‌اکنون نظام بین‌الملل فاقد نیروهای قدرتمندی است که بتواند موازنه لازم در برابر هژمون‌گرایی غرب را انجام دهند، اما شواهد نشان می‌دهد موج‌های بیداری اسلامی در این منطقه، تعادل امنیتی موردنظر جهان غرب را که مبتنی بر هژمون‌گرایی می‌باشد، با چالش روبه‌رو کرده‌است.

شواهد نشان می‌دهد که جهان اسلام از موقعیت ژئوپلیتیک ویژه‌ای برخوردار است. به‌طبع در چنین حوزه جغرافیایی ایران از جایگاهی ویژه برخوردار خواهد بود. موقعیت سیاسی و استراتژیک ایران به

گونه‌ای سازماندهی شده است که از یک سو از قابلیت لازم برای مقاومت در برابر فشارهای هنجاری جهان غرب برخوردار بوده، از سوی دیگر امکان انتقال قالب‌های هنجاری و ارزشی را به حوزه جدید ژئوپلیتیک دارد. حوزه‌ای که ساموئل کوهن آن را «کمربند شکننده» (Shutter Belt) نامید. در این منطقه حوزه‌های تعارضی جدید در حال شکل‌گیری است که ریشه‌های آن مربوط به دهه ۱۹۸۰ و انقلاب اسلامی ایران است. در چنین روندی اسلام انقلابی از نوع ایرانی آن در مسیر رویارویی با ایالات متحده قرار گرفت. از آن پس تحت تأثیر انقلاب ایران، اسلام‌گرایی به عنوان تهدید امنیتی برای منافع ایالات متحده جایگزین ملی‌گرایی سکولار شد و هراس از برخورد میان اسلام و غرب، در اندیشه امریکایی‌ها تبلور یافت.

رویدادهای سال‌های پس از انقلاب اسلامی، فقط هراس ایالات متحده از قدرت احیای اسلامی را تشدید کرد. در پایان سال ۱۹۷۹، اشغال دوهفته‌ای مسجدالحرام در مکه از سوی شورشیان اسلام‌گرا، عربستان سعودی، ارزشمندترین متحد آمریکا در خاورمیانه را تکان داد. این گروه اسلام‌گرا، انحصار قدرت سیاسی و اقتصادی در خانواده پادشاه سعودی را به شدت انتقادمی کردند. ترور انور سادات - رئیس‌جمهور مصر - و حملات خونین بر ضد نیروها و پایگاه‌های ایالات متحده در لبنان، کویت، و سایر مناطق جهان در سال ۱۹۸۱ بر نگرانی مقامات ایالات متحده از صدور اصول‌گرایی ایرانی افزود (اسپوزیتو، ۱۳۸۶: ۲۱).

انقلاب اسلامی مواضع ایالات متحده در قبال اسلام سیاسی را تحت الشعاع قرارداد. در نتیجه بنا به باور برخی ناظران سیاسی، اسلام انقلابی از نوع ایرانی آن بر بخش زیادی از مباحث جاری در خصوص ظهور اسلام سیاسی سایه می‌افکند. نتایج یک نظرسنجی نشان داد که پیوند اسلام و ایران در نگاه بیشتر آمریکایی‌ها تا چه اندازه ژرف و عمیق است. زمانی که از پرسش‌کنندگان پرسیده می‌شد که اشاره به واژه‌های مسلمان و اسلام چه چیزی را به ذهن متبادرمی‌سازد دو پاسخ رایج که بیشترین آرا را به‌طور مساوی به خود اختصاص دادند، عبارت بودند از محمد و ایران (Slade, 1981: 157).

تمامی مؤلفه‌های یادشده جلوه‌هایی جدید از تعارض ژئوپلیتیک - ژئوکالچر را منعکس می‌سازد. این امر در قالب‌های گفتمانی خود جلوه‌ای از تضاد و تعارض را منعکس می‌کند. هانتینگتون نیز فضای شکل‌گرفته در روابط بازیگران جدید نظام بین‌الملل را بر اساس قالب‌های هویتی - هنجاری و نمادین تقسیم‌بندی و تبیین می‌کند. وی در این ارتباط نشانه‌های ژئوکالچریک تأثیرگذار در ساختار نظام بین‌الملل را در قالب مؤلفه‌های فرهنگی، ایدئولوژیک و نمادین بررسی می‌کند و بر این اعتقاد است که:

"نظام جهانی جدید بر پایه مؤلفه‌های تمدنی در حال شکل‌گیری است. جوامعی که قرابت فرهنگی دارند، با یکدیگر همکاری می‌کنند. ادعای جهان‌گرایانه غرب باعث درگیری فزاینده تمدن‌های دیگر، تمدن‌های اسلامی با غرب می‌شود. در سطح منطقه‌ای نیز خطوط گسست میان مسلمانان و غیرمسلمانان بر اساس پیوندهای خویشاوندی شکل گرفته‌است" (هانینگتون، ۱۳۷۸: ۲۹).

## نتیجه‌گیری

داعیه خودبرترانگارانۀ فوکویاما؛ یعنی «پایان تاریخ» را می‌توان به‌عنوان بستری برای مطرح‌شدن جهان غرب در جایگاه «دال برتر» و به دنبال آن مداخله‌گرایی در حوزه خاورمیانه را به مفهوم گسترش افق گفتمانی Discursive horizon و نوعی رسالت برای غرب تلقی کرد؛ بنابراین گروه‌های محافظه‌کار تلاش دارند تا مجموعه‌های اسلامی را در مقام نیروهای بیگانه معرفی کرده و از طریق غیریت‌سازی ایدئولوژیک و رفتاری، به جدال علیه جهان اسلام مبادرت ورزند.

به این ترتیب، هرکجا جلوه‌هایی از غرب‌گرایی به مفهوم دال برتر وجود داشته‌است بسیاری از نظریه‌پردازان به تأثیرپذیری جنبش احیاگرایی اسلامی موجود از انقلاب اسلامی در ارتباط با دو مقوله مهم، بزرگ و فراگیر یعنی «پست‌مدرنیسم» و «شرق‌شناسی وارونه» به‌مثابه پارادایم مقاومت در به‌چالش کشیدن آن پارادایم حاکم و دال حاکم تأکید داشته‌اند. به عبارتی اگر «وضعیت پست‌مدرن»، «شرق‌شناسی» و «انقلاب اسلامی» سه پدیده مهم در دهه ۱۹۸۰ باشند، این سه سازه شرایط تازه‌ای را در عرصه جهانی متبلور ساخته‌اند که اصول و پیش‌فرض‌های فوکویاما را به‌چالش کشانده‌اند. تاجایی که برایان ترنر بر این باور است که میان جریان ضد شرق‌شناسی و پسامدرنیسم و اسلام‌گرایی به‌مثابه بدیل‌هایی برای عقل‌گرایی مدرنیستی پیوند وجود دارد.

در حقیقت آنچه تفوق این پارادایم را به‌عنوان عاملی هویت‌ساز و استعلایی برای معنابخشی و تشخیص تضمین‌کرده‌است بهره‌مندی اضلاع سه‌گانه آن- پست‌مدرنیسم، پسااستعمارگرایی و انقلاب اسلامی- از مقبولیت، مشروعیت، قابلیت انطباق با ارزش‌های عمومی، ابتناء بر خواسته‌ها و اراده عمومی و ناکارآمدی گفتمان هژمونیک غرب است. به دنبال آن اینگونه فهم می‌شود که گفتمان انقلاب اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین مؤلفه در این سازه، توانسته‌است با ایجاد شبکه‌ای از معنا، حول دو محور نظری قبلی (نقد شرق‌شناسی و موقعیت پست‌مدرن) به تعریف، تبیین و مرکزیت‌یابی هویت دینی در خود و برای خود ایجاد و ضمن تحدیدها و حصرهای گفتمانی، گفتمان رقیب (ایدئولوژی‌های



ماده‌گرا) را به حاشیه براند و در همین بستر زمینه‌ساز تحولات ژئوکالچریک در ژئوپلیتیک جهان اسلام شود.

در همین راستا نخست «پسامدرنیسم» بنیان معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی دانش را درهم‌ریخته و زمینه‌بازاندیشی را در تفکر اسلامی پدید آورد. به عبارتی، مکتب پست‌مدرن، با نقد فراروایت‌ها و دفاع از یک موقعیت متکثر و بازیگران حاشیه‌ای، معادله قدرت در مرکز و جلوه‌های و ستفالیایی حاکمیت را دگرگون کرد. از این رو، پست‌مدرنیسم، با شناورسازی دال‌های جهان اسلام به تثبیت هویت مرکزی اسلامی و تحرک گروه‌های اسلام‌گرا و شکل‌گیری پارادایم مقاومت اسلامی منجر شد و نقش مهمی را در زمینه به‌چالش کشاندن گفتمان هژمونیک غربی ایفا کرد.

از سوی دیگر، ادوارد سعید در شرق‌شناسی، بیگانه‌ستیزی جهان غرب علیه کشورهای پیرامونی - به‌ویژه مسلمانان جهان اسلام - را مورد انتقاد قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که هرگونه حاشیه‌سازی به پارادایم مقاومت می‌انجامد که سرانجام قالب‌های گفتمانی غرب را به‌صورت کاملاً متفاوتی بازنمایی می‌کند. در این ارتباط، ادوارد سعید ضرورت مقابله با شرق‌شناسی و امپریالیسم فکری و فرهنگی غرب را ارائه و تلاش می‌کند تا تفکیک‌گرایی دوگانه را در حوزه ژئوپلیتیک مقاومت جهان اسلام ترویج کند و نظریه بازگشت به اسلام را ارائه دهد. گروه‌های مقاوم‌گرای اسلامی با تأثیر از آموزه‌های سعید، در صدد وارونه‌سازی دکترین شرق‌شناسی برآمدند؛ زیرا در این دکترین، کشورهای غربی سعی داشتند تا زمینه را برای درحاشیه‌قراردادن گروه‌های اسلامی فراهم کنند. آنان از این طریق در صدد بودند تا قابلیت‌های جهان اسلام را نادیده گرفته و آن را در چهارچوب ساخت‌های غرب‌گرا مضمحل کنند. در حالی که پارادایم مقاومت‌گرایی جدید در کشورهای اسلامی جلوه‌هایی از تحرک سیاسی را نشان می‌دهد. مقاومت‌گرایی اسلامی به این معنا است که گروه‌های مختلف اسلامی در صدد آن هستند تا از حاشیه به سوی مرکز تغییر مکان دهند. به عبارت دیگر، مقاومت‌گرایی اسلامی مبنای حرکت به سوی تغییر وضع موجود را فراهم می‌سازد. این امر به معنای تلاش برای بازسازی هویت از دست‌رفته می‌باشد. روندی که فقط از طریق مقاومت‌گرایی حاصل می‌شود.

اما مهم‌ترین سازه پارادایم مقاومت در بیداری اسلامی، انقلاب اسلامی است، زیرا انقلاب اسلامی به‌عنوان یک «دال متعالی معنابخش» و یک پدیده و فرایند در جریان (Phenomenon in Process) قادر شد در دهه‌های پایانی قرن بیستم، قرن‌ی که از آن به عصر پایان ایدئولوژی‌ها و پایان تاریخ تعبیر می‌شد، بسان موجی خروشان بر اندیشه‌ها و نظریه‌های مادی‌گرایانه شرقی و غربی فروآید و بساطی

نو درافکند و با ایجاد هویتی معنا ساز و معنا بخش به نفی تنوعات هویتی در جامعه پیشانقلابی ایران در قالب نظیر غرب‌گرایی، ایران‌شهری، باستان‌گرایی، شبه مدرنیزاسیون، سوسیالیسم و کمونیسم پردازد و با بهره‌گیری از فرهنگ سیاسی اسلامی- شیعی به ترسیم زوایا و ابعاد «بودن در این جهان» (Being in the Word) و نوعی زندگی سیاسی مبتنی بر فضیلت‌های دینی (Religious Virtue) دست‌پیدا کند. امری که فوکو از آن به سکولاریسم‌زدایی از جهان (Unsecularization of the Word)، «بازگشت به معنویت» و «روح یک جهان بی‌روح» یاد می‌کند و یا «کلر بریر» و «پیر بلانشه» از آن به «انقلابی به نام خدا» تعبیر می‌کند.

در فرایند انقلاب اسلامی، گفتمانی هژمونیک شکل گرفت که با تمامی بداعتش در سنت دیرینه اسلام ریشه‌داشت. قرائت و اسازانه امام (ره) از اسلام (حداقل در پاره‌ای از وجوه)، چهره‌ای ایدئولوژیک بدان بخشید که تمامی دقایق و عناصر آرمانی و انسانی و انقلابی سایر گفتمان‌های سیاسی- اجتماعی مدرن و رهایی‌بخش را در خود انعکاس می‌داد. در ثقل گفتمان انقلابی، اسلام به‌مثابه یک «دال متعالی» (Master Signifier) نشسته‌بود. غنای مفهومی و محتوایی چنین دالی تمامی زوایا و زمینه‌های زندگی آدمی را دربر گرفته، سیاست را هم‌نشین دیانت کرده، هر دو را با رسیمانی عرفانی تزیین نموده، و هر سه را در کنش اجتماعی در منزلت «تئوری راهنمای عمل» نشانده‌بود.

در این میان جایگاه و موقعیت منحصربه‌فرد، استراتژیک و ژئواکونومیک ایران نیز موجب شده‌است که ابعاد و دامنه‌های تحولات برآمده از انقلاب اسلامی، عرصه‌های جغرافیایی دیگر کشورها را درنوردد. همان‌طور که در سطور قبل بیان کردیم، طرح "ام‌القرای اسلامی" پاسخی به فراگیری این حرکت و تلاش برای مرکزیت بخشی گفتمان هویتی انقلاب اسلامی برای تحرک‌بخشی به جنبش‌ها و بیداری اسلامی بوده‌است. نشانگان و عناصر برانگیزاننده‌ای که در فرایند انقلاب، جنبش‌های سیاسی- اجتماعی را به‌خصوص در کشورهای دیگر تحت تأثیر قرارداد از ماهیت دینی و ضد استعماری آن متأثر بود. به عبارتی اصول ایدئولوژی اسلامی ایران بی‌درنگ به‌مثابه معیار شناسایی فعالان اسلامی در جهان طرح شد. به‌طور کلی برخی از تأثیرات کلان انقلاب اسلامی در کشورهای اسلامی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. احیا و اعتبار مجدد اسلام به‌مثابه مکتبی اجتماعی و سیاسی و یک شیوه زندگی تمام‌عیار؛
۲. الگوشدن اسلام سیاسی و تشیع به‌عنوان ارائه‌دهنده نظام حکومتی و مطرح‌شدن آن در سطح

بین‌المللی؛

۳. احیا و ظهور مجدد نهضت‌های اسلامی و انقلابی؛
  ۴. طرح اندیشه اتحاد جهان اسلام (امت‌گرایی)؛
  ۵. بازبینی در رابطه جهان اسلام و غرب (حشمت‌زاده، ۲۲۸-۲۲۷)؛
  ۶. اعتقاد به اینکه پذیرش الگوی غیردینی و غربی جدایی دین از دولت سرمنشأ تمام مشکلات اجتماعی، اقتصادی، نظامی، و سیاسی جوامع مسلمان است؛
  ۷. اعتقاد راسخ به اینکه بازگشت قدرت و موفقیت‌های مسلمانان نیازمند برگشت به اسلام و حاکمیت دین الهی به جای سرمایه‌داری غربی و مارکسیسم و سوسیالیسم ملهم از روسیه است؛
  ۸. معرفی دوباره شریعت (قانون اسلامی) به‌مثابه طرح اسلامی جامعه‌ای مطلوب که اجتماعی عادلانه و اخلاقی از مؤمنان است؛
  ۹. تمایل به نبرد (جهاد) علیه تمام ناراستی‌ها، حتی اگر لازمه آن تحمل سختی‌ها و در صورت لزوم به‌شهادت‌رسیدن در راه خدا باشد (اسپوزیتو، ۱۳۸۶: ۴۹).
- این تأثیر غیرمستقیم انقلاب اسلامی، خود را در چهارچوب پارادایم مقاومت و بیداری اسلامی به‌نمایش گذاشته‌است. بدیهی است سازه‌های نظری این پارادایم می‌تواند مؤلفه‌های فکری یا فلسفه جنبش و غایت آن را برای حامیان آن ترسیم کند. در ذیل پارادایم مذکور، انقلاب اسلامی ایران در کنار دو مؤلفه پست‌مدرنیسم و پسااستعماری به‌مثابه یک پارادایم معنابخش موجب تقویت بیداری اسلامی شده‌است؛ اما در این میان نباید از یک‌سری چالش‌ها و عوامل بازدارنده مانند تفاوت دیدگاه‌های اهل تشیع و تسنن، گسترش فعالیت‌های اسلام وهابی در عربستان، برجسته‌کردن تعارض عرب و فارس (عجم) از سوی برخی حاکمان عرب، بروز جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، نگرانی حاکمان منطقه از بی‌ثباتی سیاسی و فروپاشی نظام سیاسی، کیفیت روابط این رژیم‌ها با جمهوری اسلامی ایران، جلوگیری از انتشار اخبار و تحولات مربوط به انقلاب اسلامی، دست‌زدن به تبلیغات وسیع رسانه‌ای علیه جمهوری اسلامی و سرکوب و تحت‌فشار قراردادن گروه‌های اسلامی مخالف در کشورهای عربی غافل شد. به عبارتی دقیق‌تر، اگرچه کشورهای خاورمیانه در وضعیت بیداری اسلامی قرار گرفتند، اما دارای «دال»‌های گفتمانی متفاوتی می‌باشند. در این میان راه‌حلی که می‌توان ارائه‌کرد عبارت است از تبدیل پارادایم مقاومت به پارادایم مشروعیت‌بخش. به این منظور پارادایم مقاومت می‌بایست اقتدار و هژمونی خود را بر کنشگران اجتماعی گسترش داده و آن را در قالب‌های عقلانی قرار دهند. به بیانی دیگر، عقلانی‌سازی اقتدار در پارادایم مشروعیت‌بخش می‌تواند زمینه‌های لازم برای

تداوم موج بیداری اسلامی در خاورمیانه فراهم آورده و آن را در قالب‌های تأسیسی بازنمایی کند.

## منابع

### ۱- منابع فارسی

- احمد، اکبر (۱۳۸۰)، *پست مدرنیسم و اسلام*، فرهاد فرهنگ‌دفر، تهران: نشر ثالث با همکاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن.
- اسپوزیتو، جان. ال (۱۳۸۲)، *انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن*، محسن مدیر شانه‌چی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹)، *میشل فوکو و انقلاب اسلامی*، تهران: مؤسسه دانش و پژوهش ایران.
- ترنر، برایان (۱۳۸۶)، *شرق‌شناسی، پسا مدرنیسم و جهانی شدن*، ترجمه سعید وصالی، تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
- حشمت زاده، محمدباقر (۱۳۷۸)، «مقدمه و چارچوبی برای بررسی تأثیرات انقلاب اسلامی در کشورهای اسلامی»، *نامه پژوهش*، شماره ۱۳-۱۲.
- روسنائو، پائولین (۱۳۸۰)، *پست مدرنیسم و علوم اجتماعی*، ترجمه محمدحسین کاظم‌زاده، تهران: آتیه.
- ساگار، آپارجیتا (۱۳۸۲)، «مطالعات پسااستعماری»، پین، مایکل، *فرهنگ اندیشه انتقادی*، ترجمه پیام یزدانجو، مرکز.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۱)، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۷)، *پوشش خبری اسلام در غرب*، مترجم عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید، بابی (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- *صدور انقلاب از دیدگاه امام خمینی (ره)* (۱۳۸۴)، دفتر ششم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ضمیران، محمد (۱۳۸۹)، *فلسفه میان حال و آینده*، نشر پایان.
- عضدانلو، حمید (۱۳۸۳)، *ادوارد سعید*، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- فوکو، میشل (۱۳۷۹)، *روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشرنی.
- فولر، گراهام (۱۳۷۳)، *قبله عالم ژئوپلیتیک ایران*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۰)، *فلسفه، فلسفه سیاسی: مناقشه‌های نظری در عصر جهانی‌شدن*، تهران: انتشارات رشد آموزش.
- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۷۸)، «ایران از منظر شرق‌شناسی»، *مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۱۵۱-۱۵۲.
- کرایب، یان، تدبتون (۱۳۸۴)، *فلسفه علوم اجتماعی بنیادهای تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
- کهون، لارنس (۱۳۸۱)، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشرنی.
- گاندی، لیلا (۱۳۹۱)، *پسااستعماری*، مریم عالم‌زاده، همایون کاکاسلطانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- گیبنز، جان بوریمر (۱۳۸۱)، *سیاست پست‌مدرنیته*، ترجمه منصور انصاری، تهران: گام نو.
- لایون، دیوید (۱۳۸۰)، *پسامدرنیته*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: آشیان.
- لودتکه، لوتراس (۱۳۷۹)، *ساخته شدن آمریکا*، ترجمه شهرام ترابی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۱)، *وضعیت پست‌مدرن*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: گام نو.
- متقی، ابراهیم (۱۳۷۸)، *رویارویی غرب معاصر با جهان اسلام*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۰)، *پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم*، تهران: انتشارات نقش جهان.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷)، *نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش*، ترجمه مجتبی امیری. تهران: دفتر فرهنگ مطالعات سیاسی وزارت خارجه.

## ۲- منابع لاتین

- Abrahamian, Ervand (1992), "Khomeini: Fundamentalist or populist?", *New Left Review*.
- Craig, Collhoun (1994), *Social theory and the politics of identity*, Oxford : Blackwell.
- Kuhn, Thomas (1970), *The structure of scientific revolutions*, Chicago: Chicago University Press.
- Said, Edward (1990), *Culture and Imperialism*, Chatto & windus, London sanchez.
- Slade, Shelly. (2009), "The Image of The Arab in Ameica: Analysis of a poll on America Attitudes". *Middle East Journal* 35,no 2 ,spring.

## Paradigms of Resistance and Islamic Awakening in the Light of Developments in Middle East and North Africa

Mohammad Taqi Qezelsofla<sup>1\*</sup>  
Somayeh Farrukhi<sup>2</sup>

Received on: 9/25/2013  
Accepted on: 11/27/2013

### Abstract

Over the past two years, the Middle East and North Africa have been the scene of considerable political and social developments, shaking the political structure and cultural atmosphere of the countries of the region. The term Islamic awakening is a suitable concept to explain these developments. The hypothesis of the present paper is as follows: from the viewpoint of the discourse of Islamic Revolution, the year 1979 has a semantic connection with intellectual grounds of the movement of Islamic Awakening. The Islamic Revolution of Iran is an important link in the chain of contemporary Islamic movements and is a new paradigm which has been challenging the international system since 1980s. The hypothesis of the present paper is that simultaneous with the victory of the Islamic Revolution two other factors theoretically contributed to the formation of the resistance paradigm. One was the publication of the effective book of Edward Said, *Orientalism* (1979) and the other *The Postmodern Condition* of Francois Leotard (1979). The hypothesis of the present paper will be studied in two sections: in the first section, the formation of the paradigm of resistance will be studied while the section will discuss the connections of the said paradigm and the way of its impacts on the recent developments. The theoretical framework will be Cohen's paradigm and the research methodology will be descriptive-analytical.

**Keywords:** Islamic resistance, Islamic awakening, Middle East, North Africa

---

1\* . Faculty Member, Mazandaran University,  
(Corresponding Author: [mohammad.ghzelsofla@gmail.com](mailto:mohammad.ghzelsofla@gmail.com))  
2 . Ph.D student, Yasuj University