

بررسی تطبیقی الگوهای نوین هویتی در منطقه غرب آسیا

غلامرضا کریمی*

ابوالحسن صفی نژاد**

چکیده

تحولات امروز منطقه غرب آسیا، شکل‌گیری و رقابت بین سه الگوی نوین هویتی را نشان می‌دهد. سؤال اصلی مقاله این است که چه نسبتی بین این الگوها برقرار است؟ فرضیه مقاله می‌گوید هر کدام از الگوها با بازتولید هویت در یک روند تکاملی، براساس هویت تاریخی خود و در یک بستر اجتماعی صاحب نقش شده و برای رسیدن به جایگاهی بالاتر تلاش می‌کنند؛ از این رو در این مجموعه هویتی، آنها را صاحب نقش ساخته و موجب شکل‌گیری سه الگوی سلفی نوین، اخوانی نوین و اسلام انقلابی شده است. الگوی سلفی با پیشاهنگی عربستان، به دنبال نظم خلیفه‌گرایی جهانی، الگوی اخوانی با پیشقراولی کشورهای مصر و ترکیه در پی احیای نقش سنتی‌شان در منطقه و اسلام انقلابی با پیشقراولی جمهوری اسلامی ایران در پی ایجاد جبهه جدیدی از کشورهای منطقه، برای ایفای نقش مؤثر اسلام سیاسی در صحنه بین‌الملل است که در این مقاله به روش تحلیلی - تبیینی به آنها پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

الگوی منطقه‌ای، هویت، اسلام سلفی، اسلام اخوانی، اسلام انقلابی.

مقدمه

وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، با ماهیت منحصر به فردی که برای کشورها و خصوصاً جوامعی که

ghkarimi@khu.ac.ir
asafinejad79@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۷

*. عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی.
**. دانشجوی کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۳۰

دارای اشتراکات دینی و فرهنگی بودند، بسیار جذاب بود و احیای افکار و اندیشه‌های اسلامی در سراسر جهان از مصادیق آن بود. اگرچه قبل از انقلاب اسلامی نیز احیای دین در منطقه وجود داشت، اما بیشتر جنبه گفتگومانی داشت و توسط اندیشمندان مسلمان به صورت انفرادی صورت می‌گرفت که از آن به عنوان موج اول بیداری اسلامی یاد می‌شود. (گنجی، ۱۳۸۸: ۵۹) از بنیان فکری و اصلاحی موج اول، سید جمال و اقبال را می‌توان نام برد، اما آنها دارای یک چارچوب فکری مشخص در مسائل سیاسی - اجتماعی نبودند. در چنین فضایی و در نبود یک برنامه مدون و مشخص، برنامه‌های غرب به سرعت جایگزین اسلام می‌شد. انقلاب اسلامی نشان داد که ادیان، به ویژه دین اسلام با گذشت زمان و توسعه مدرنیسم نه تنها به پایان راه نرسیده است، بلکه مجدداً به عنوان مهم‌ترین راه نجات بشریت احیا شده و دنیای مادی‌گرای معنویت‌گریز را متوقف ساخته و دریچه‌ای را در راستای رستگاری و رهایی بشریت از قید قدرت‌های استعمارگر گشوده است. (محمدی، ۱۳۸۵: ۲۵)

تشکیل حکومت جمهوری اسلامی و ارائه مدلی از اسلام به عنوان مجموعه‌ای که می‌تواند دین را به صحنه اجتماع آورد، تأثیر عمیقی بر مسلمانان گذارد. از این دوره با عنوان موج دوم بیداری اسلامی یاد می‌گردد که عناصری همچون حرکت‌های جهادی و انقلابی ویژگی برجسته آن بود و نسبت به موج اول، واکنش شدیدتری را در برابر مدرنیسم ایجاد کرد.

در موج دوم بیداری، امام خمینی علیه السلام و سید قطب مهم‌ترین رهبران فکری آن بودند. در دیدگاه رهبران فکری موج دوم، اسلام به دلیل جهانشمول بودن آن، تنها راه نجات کشورهای منطقه خواهد بود؛ اندیشه‌ای که این سیاست را راه انبیاء می‌داند. رسالت انقلاب اسلامی در خارج از مرزها تبلیغ اسلام و ارائه خط و مشی فکری برای گروه‌های مبارز و جنبش‌های فکری بود، لذا مشخصاً تکلیفی برای مسلمانان جهان تعیین نمی‌شود، بلکه هر گروهی از مسلمانان پس از دریافت حقایق و ارزش‌ها و تشخیص دردها، متناسب با شرایط و مقادورات خویش، تجویزی صادر می‌کند. (حشمت‌زاده، ۱۳۸۶: ۶۱) از این‌رو با وقوع انقلاب اسلامی در منطقه، سه جریان عمده فکری قابل تشخیص بود: گروه اول که همسو با تفکر شیعی ایرانیان بود و عمدتاً شیعیان منطقه را شامل می‌شد، گروه دوم جریان معتدل سنی منطقه بود که سعی می‌کرد با الهام گرفتن از انقلاب اسلامی، پیمودن مسیری متفاوت از دولت‌های حاکم بر آنها و سازش اسلام و مدرنیته خود را به عنوان جریان تأثیرگذار مطرح کند و گروه سوم، جریان رادیکال سنی و ناهمسو با انقلاب اسلامی بود.

با حمله آمریکا به خاورمیانه پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و در تقابل قرار گرفتن آن با اسلام سیاسی در منطقه از یک سو و ادامه روند موج دوم با بروز حوادث ۲۰۱۱، جریانات نوینی در منطقه شکل گرفته که هر یک سعی می‌کند خود را به عنوان یک قدرت بقبولاند و به مثابه یک الگو در نظام‌سازی مورد شناسایی سایرین قرار گیرد. بنابراین، آنچه از سال ۲۰۱۱ تا به امروز مشاهده می‌شود موج سوم بیداری اسلامی نامیده می‌شود.

در این مقاله غرب آسیا شامل: کشورهای حاشیه جنوبی خلیج فارس، سوریه، ترکیه، عراق، فلسطین، لبنان، یمن، اردن و ایران می‌باشد؛ در عین حال رویکرد مقاله بیشتر به سمت مصر، ترکیه، ایران و عربستان خواهد بود. حال سؤال اصلی این است که چه نسبتی بین الگوهای منطقه‌ای نوین امروزی برقرار شده است؟ در پاسخ به این سؤال، فرضیه مقاله این است که هر کدام از الگوها با بازتولید هویت در یک روند تکاملی، براساس هویت تاریخی خود و در یک بستر اجتماعی صاحب نقش شده و برای رسیدن به جایگاهی بالاتر تلاش می‌کنند. اثبات این فرضیه براساس روش تبیینی - تحلیلی خواهد بود؛ چراکه از یک سو سعی در تبیین و توضیح الگوهای منطقه‌ای دارد و از سوی دیگر تلاش می‌کند تا رفتارهای آنان را بر اساس هویت و نقشی که هر کدام دارند تبیین و تحلیل کند. از این رو، در این مقاله ابتدا چارچوب نظری مقاله ارائه خواهد شد، سپس به تبیین مجموعه هویتی منطقه پرداخته خواهد شد و پس از آن سه الگوی موجود منطقه‌ای توضیح داده خواهد شد و در نهایت نتیجه‌گیری پژوهش بیان می‌شود.

چارچوب نظری مقاله

چارچوب نظری این مقاله از دو مفهوم هویت و الگوی منطقه‌ای شکل یافته و رویکردی تطبیقی خواهد داشت؛ چراکه نقش هویت را در جهت‌گیری هر کدام از الگوها تعیین‌کننده می‌داند.

۱. هویت

دهه‌های پایانی قرن بیستم، دوران شکل‌گیری و بسط رهیافتی در مطالعات روابط بین‌الملل و سیاست خارجی بود که با زیر سؤال بردن رهیافت رئالیسم و مفاهیم بنیادین آن مانند قدرت، منافع ملی و موازنه قوا در صدد برآمد تحلیلی از روابط بین‌الملل و سیاست خارجی بر مبنای نقش دادن به عوامل اجتماعی و فرهنگی ارائه کند. در این میان، مسئله هویت دولت و هویت سایر بازیگران از جمله گروه‌های قومی و مذهبی و تأثیر این هویت‌ها بر عرصه سیاست بیش از گذشته در کانون مباحث تحلیلی قرار گرفت. (حق‌پناه، ۱۳۹۰: ۸۴) هویت اجتماعی، به خودآگاهی یک شخص در رابطه با دیگری اشاره دارد، اما از جنبه روانشناسی، بیشتر مرهون مطالعات جی.اچ.مید است که بر مفهوم اجتماعی «خود» تأکید کرده و استدلال می‌کرد که تجربه افراد از خودشان، از منظر اجتماعی است که به آن تعلق دارند. (زهیری، ۱۳۸۰: ۱۰)

از منظر دیگر، هویت امر ثابتی نیست، بلکه براساس دیالکتیکی که بین شبکه معنایی ذهن و نظام اجتماعی و فرهنگی پیرامون رخ می‌دهد در حال تغییر و تکوین است. (آشنا و روحانی، ۱۳۸۹: ۱۸۰) این ویژگی ریشه در فهم کنشگر از خود و بازنمایی کنشگر به همان شکل از سوی سایرین دارد. (جمالی، ۱۳۹۰: ۲۰) در یک هویت شکل گرفته، چارچوب معنایی را انگاره‌ها می‌سازند و کنشگر با توجه به آن، جهت‌گیری رفتاری خود را سازمان می‌بخشد و قواعد، هنجارها و فرهنگ کنشگر را تنظیم و هدایت می‌کنند و با ایجاد کنشگری باثبات،

رفتار وی را قابل پیش‌بینی می‌کنند. درک بسترهای فرهنگی کنشگری، نیازمند فهم این مهم است که فرهنگ علاوه بر اینکه از طریق تکوین هویت، به رفتارها شکل می‌دهد، بلکه به طور مستقل نیز قادر است به ماهیت رفتار شکل و به آن، سمت و سو و جهت دهد. (فکوهی، ۱۳۷۸: ۷۹)

در فرآیند کنش متقابل بین‌ذهنی پیام‌های دوستی و دشمنی به صورت نمادهایی به سایر کنشگران ارسال می‌شود. در این صورت همه کنش‌های انسانی در فضایی اجتماعی شکل می‌گیرد و معنا پیدا می‌کند و این معناسازی است که به واقعیات جهانی شکل می‌دهد. (شفیعی و زمانیان، ۱۳۹۰: ۱۲۲) از این رو، هویت شکل‌گرفته دارای یک بستر اجتماعی، تاریخی و فرهنگی است و ماهیتی بین‌الذهنی دارد. ساختار بین‌الذهنی شکل‌گرفته با توجه به چارچوب فکری هر قومیت و مجموعه هویتی هر منطقه تفاوت دارد. هویت تلاش می‌کند چگونگی نقش تأثیر اجتماعات بین‌الذهنی مانند ناسیونالیسم، قومیت، مذهب، فرهنگ، جنسیت و نژاد در سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی را توضیح دهد. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۴۳) در تلقی کاستلز از هویت سه صورت‌بندی مطرح می‌شود: ۱. هویت مشروعیت؛ ۲. هویت مقاومت؛ ۳. هویت برنامه. (گنجی، ۱۳۸۸: ۴۴) این صورت‌بندی با توجه به بافت فرهنگی و ارزش‌های هر جامعه تفاوت می‌کند. هویت، مشروعیت نقطه کانونی و آغازگر حرکت از سوی کنشگر بوده و به صورت واکنش منفی در قالب هویت مقاومت در برابر مخالف قرار می‌گیرد. در هویت برنامه است که هر الگویی، نظم خاص خویش را پایه‌ریزی و آن را به سایرین ارائه می‌کند.

۲. الگوی منطقه‌ای

پایان جنگ سرد به معنای زوال نیروهای جهانی‌کننده نظام دوقطبی و ایدئولوژی و منطقه‌ای شدن رو به رشد سیاست جهانی است. همراه با این روند در سیاست جهانی، محلی شدن فزاینده مدیریت مناقشه است و به جای یک کنسرت جهانی متشکل از قدرتهای بزرگ، ترتیبات امنیتی در دوره پس از جنگ سرد از نظر دامنه گستره، به طور فزاینده‌ای محلی و شکل و ترتیبات آن در مناطق مختلف متفاوت خواهد بود. (لیک و مورگان، ۱۳۸۱: ۱۷۳)

جنگ سرد شرق با غرب شاید پایان یافته باشد، ولی جنگ سرد جنوب علیه شمال در حال ظهور است. نیاز شمال به یک نظم نوین جهانی و نیاز جنوب به تحول و توزیع مجدد منابع و قدرت، دارای زمینه‌های فرهنگی بوده و ریشه در موضوعات مختلف سیاسی و فرهنگی دارد. (مولانا، ۱۳۷۱: ۲۳)

با پایان جنگ سرد، سیاست‌های جهانی از حالت غربی آن خارج شد و به صورت برخوردی میان تمدن غرب و غیرغربی و همچنین میان خود تمدن‌های غیرغربی درآمد. (Huntington, 1993: 23) از این دوران می‌توان با عنوان برخورد تمدن‌ها یاد کرد که به اعتقاد هانتینگتون، خودآگاهی تمدنی، تجدید حیات مذهبی، منطقه‌گرایی و نقش مشترکات فرهنگی در حال رشد است. (محمدی، ۱۳۸۹: ۲۲۶) از این‌رو،

الگوهای منطقه‌ای نوین امروزه از یک سو از نظم نوین جهانی تأثیر پذیرفته و قوام می‌یابند و از سوی دیگر در درون این مجموعه جهانی می‌توانند نظم مورد نظر خویش را پیش ببرند. در این حالت، جهانی شدن سبب نظم منطقه‌ای چندجانبه‌گرا شده است که می‌توان از آن به عنوان امنیت منطقه‌ای مشترک سخن به میان آورد. (قاسمی، ۱۳۹۱: ۶۲)

به عبارت دیگر، از دیدگاه جان راگی در این دوگانگی ساختار آتونی گیدنز، ساختار، کنش را محدود می‌کند و کنشگران هم با استفاده از آن می‌توانند به شکل بالقوه ساختار را متحول سازند. (مشیرزاده، ۱۳۹۰: ۳۵۵) از این منظر الگوهای منطقه‌ای غرب آسیا مجموعه‌ای هویتی با چند قطب اسلام‌گرایی خواهد بود. براین اساس، الگوهای منطقه‌ای متأثر از مجموعه‌های هویتی منطقه‌ای هستند که براساس تعریفی که کنشگران در مناطق مختلف از یکدیگر دارند الگوهای متفاوتی شکل می‌گیرند. این الگوها ممکن است براساس دوستی، رقابت و یا دشمنی باشد. بنابراین، هر الگویی درصدد است تا با ترکیب عناصر مادی و معنوی به قدرت هژمون منطقه تبدیل شود و نظم مورد نظر خویش را برقرار سازد، خصوصاً اینکه با توجه به تضعیف الگوی هژمونی طلب آمریکا، سناریوی نظم نوین منطقه‌ای از اولویت بیشتری برخوردار می‌گردد. (افتخاری، ۱۳۸۲: ۲۸۴)

از طرف دیگر، در شکست طرح خاورمیانه بزرگ آمریکا پس از ۱۱ سپتامبر، موازنه در منطقه به سمت کشورهایی چرخش پیدا کرد که در سیاست خارجی آنها عناصر هویت اسلامی با توجه به بافت فرهنگی منطقه جایگاه ویژه‌ای دارند. در خصوص تأیید شکل‌گیری نظم منطقه‌ای اسلامی، گراهام فولر صاحب‌نظر برجسته آمریکایی در زمینه مسائل خاورمیانه نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «اسلام سیاسی»، به دولت آمریکا توصیه می‌کند که در پی گفتگو با گروه‌های اسلام‌گرایی باشد که تمایلات لیبرالی داشته و روایتی میانه‌رو از اسلام عرضه می‌کنند؛ چراکه اسلام سیاسی هم‌اکنون فرصتی برای شکل دادن به اندیشه‌ها و اجرای آنها در جهان اسلام و جوامع مسلمان در غرب یافته است و جهان غرب در خصوص بعضی از گروه‌های حاکم در جهان اسلام بیمناک است، اما واشنگتن باید این واقعیت را بپذیرد. (شوشتری، ۱۳۷۷: ۵۱)

اما باید توجه داشت در یک مجموعه هویتی آنچه که منجر به یک نظم پایدار می‌شود، حضور مؤثر نهادسازی است. کار این نهادها باید میانجی‌گری و داوری برای حل و فصل اختلافات و پیشگیری از وقوع برخوردهای خشونت‌آمیز میان کشورها باشد. (جعفری ولدانی، ۱۳۸۲: ۱۳۱) در دیدگاه ونت، نهادها مستقل از انگاره‌های کنشگران وجود ندارند و از طریق تعامل اجتماعی میان هویت‌ها شکل می‌گیرند. خود هویت‌ها نیز از تعامل با نهادها قوام می‌یابند. (مشیرزاده، ۱۳۹۰: ۳۴۷)

مجموعه هویتی غرب آسیا

ویژگی‌های پرتلاطم هویت و حاکمیت دولتی، باعث شده است تا سیاست‌گذاری خارجی در غرب آسیا به غایت پیچیده باشد. در تحلیل مسائل این منطقه، این موضوع که بسیاری از کشورهای غرب آسیا فاقد

خصوصیات اصلی مورد نظر رئالیسم - یعنی نفوذناپذیری و هویت ملی امن - هستند درست نیست؛ به ویژه در مورد جهان عرب، توپ‌های بیلاردی غیر قابل نفوذ واقع‌گرایی چندان صادق نیست، بلکه دولت بیشتر شبیه مجموعه‌ای از ارگان‌های به هم وابسته است و تنها چیزی که آنها را از هم جدا می‌کند، یک غشاء نفوذناپذیر است. (هینه‌بوش، ۱۳۹۰: ۲۸)

با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، اسلام سیاسی وارد مرحله جدیدی شد. حکومت‌های سلطنتی منطقه و گفتمان‌های غیراسلامی با رقیبی جدی روبه‌رو شده و به چالش کشیده شدند. اسلام، منبع هویتی بومی و مردمی است که با افکار و عقاید مردم این منطقه پیوند عمیق، تاریخی و همه‌جانبه دارد. اسلام سیاسی به شکل برجسته‌ای دارای لایه‌ها و خرده‌گفتمان‌های متعددی درون خود است که در صورت ناکامی یکی، می‌تواند در شکل دیگری، خود را بازتعریف و بازسازی کند. (یزدان‌فام، ۱۳۹۰: ۵۶) در عین حال، وجود ایدئولوژی‌های اسلامی افراطی به عنوان یک تهدید برای مجموعه هویت اسلامی غرب آسیا خواهد بود و می‌تواند چشم‌انداز الگوی نظم منطقه‌ای جریان‌ات اسلامی را به تعویق بیندازد.

گفتمان اسلامی در مجموعه هویتی غرب آسیا معطوف به اسلام سیاسی است و گرایش‌های گوناگونی دارد که گاهی به مرحله تضاد هم می‌رسند. اسلام محافظه‌کار سنتی (عربستان)، اسلام سیاسی مدنی (ترکیه)، اسلام سیاسی امت‌گرا (ایران) و اسلام سیاسی بنیادگرا یا تندرو (القاعده) چهار گرایش مهم اسلام‌گرایی هستند که هر کدام گفتمان و حاملان خاص خود را دارند. (همان: ۶۱) اسلام سیاسی سنتی مصر (جریان اخوان‌المسلمین) را نیز می‌توان به آنها اضافه کرد که نزدیک به مدل ترکیه بوده و ریشه‌دارتر است. در این مجموعه، عناصر هویتی به کنشگران می‌گوید که چه هستند و دیگران کیستند. بدین ترتیب، مجموعه روابط خود را با جهان بیرون، در قالب منازعه اسلام و غرب تعریف می‌کند. (هالیدی، ۱۳۹۰: ۲۷)

در این تعریف آنچه اهمیت دارد، شناختی است که در بستری اجتماعی از طرف مقابل ایجاد می‌شود. از این‌رو، ساختاری هم که شکل می‌گیرد به قول ونت اجتماعی است و نه مادی. همچنین از آنجا که بنیان اجتماعی بودن، شناخت مشترک است، این به برداشتی معناگرایانه از ساختار به عنوان «توزیع شناخت» یا «فقط انگاره است و بس» منجر می‌شود. (ونت، ۱۳۸۴: ۳۰) درون خود مجموعه نیز بر همین اساس الگوهای متفاوتی شکل می‌گیرد. به عنوان یک نمونه، نزدیکی ترکیه اسلام‌گرا به غرب براساس تجدیدنظر در شناختی است که در خود ایجاد کرده است. همچنین ساختار لائیک ترکیه نیز در این روند تأثیرگذار بوده است. نفی کامل غرب از سوی گروه‌های تندرو و هر آنچه که مانعشان می‌شود نیز از رویکرد تکفیری بودن آنان نشأت می‌گیرد که این خود اساساً به تعریف آنها از هویت خویش و بازنمایی آن از سوی بازیگران مخالف آنان صورت می‌گیرد. بنابراین، رفتاری که از خود بروز می‌دهند نیز با توجه به نقشی است که این هویت برای آنها به وجود آورده است. از این‌رو، آنچه در این مجموعه مهم است برداشتی است که حاملان الگوها دارند. به

تعبیر ونت، آتارشی یا نظم، چیزی است که دولت‌ها از آن می‌فهمند و این بستگی به فرهنگ تشکیل دهنده آن الگو دارد که تحت تأثیر انگاره‌های مختلف شکل می‌گیرد.

الگوهای نوین منطقه‌ای غرب آسیا

۱. الگوی اسلام انقلابی

پیروزی انقلاب اسلامی، استقرار نظمی جدید مبتنی بر ارزش‌های دینی بود. جامعه‌ای که ارزش‌های غربی، آن را دچار بحران هویت کرده بود. رهبران ایران با انتقاد از دستاوردهای تمدن غیر دینی غرب، طرح پیشین‌نوسازی را آماج حمله‌های خود کردند و به تعبیر برخی صاحب‌نظران، این همان سیاست بازگشت به خویش‌نوازی است که اندیشمند مسلمانی نظیر جلال‌آل احمد و علی شریعتی نیز آن را دنبال و تبلیغ می‌کردند و واکنشی در برابر اقدامات نوگرایانه رژیم پهلوی بود. (زهیری، ۱۳۸۰: ۱۱۴)

برای تبیین الگوی اسلام انقلابی، بایستی نسبت آن با سایرین، خصوصاً روایت اخوانی مشخص شود؛ اگرچه اندیشه‌های سید جمال در نهضت تنباکو و جنبش مشروطیت تأثیرگذار بود اما احمد امین در کتاب «ظهورالاسلام»، ضمن اعلام سازگاری بیشتر فلسفه با فکر شیعی نسبت به سنی می‌گوید:

در زمان فاطمیان که شیعه بودند و بر مصر حکومت می‌کردند، فلسفه در مصر رواج داشت. با رفتن فاطمیان و حلول روح سنی، فلسفه از مصر رخ بریست. در عصر اخیر سید جمال که گرایش شیعی داشت به مصر آمد، بار دیگر فلسفه در مصر رواج یافت. (مطهری، ۱۳۹۱: ۲۷)

بنابراین، استفاده از فلسفه و منطق و استدلال‌ات عقلی در اندیشه عبده که در نهایت حسن‌البناء سعی در پیاده کردن آن در تشکیلات داشت، خاستگاه شیعی دارد. از طرف دیگر، سید جمال از ابتدا در مصر نبوده و تحصیلاتی در تهران و نجف داشته که در نجف از شیخ مرتضی انصاری بهره برده است. دانشگاه الازهر نیز به عنوان مهم‌ترین پشتوانه فکری الگوی اخوانی، توسط حکومت فاطمیان بنیانگذاری شده است. سید هادی خسروشاهی، رئیس سابق نمایندگی ایران در قاهره معتقد است:

اینکه در خارج خیال می‌کنند اخوان در ایران و شهید نواب تأثیر گذاشته، درست نیست. آقای نواب، نجف که بوده اصلاً اخوان را نمی‌شناخته که چه کسانی بودند، هستند یا نیستند. طلبه‌ای اندیشه‌های اسلامی را آموخته و بعد به ایران آمده و کار خود را شروع کرده است. به هر حال، وحدت اندیشه اسلامی در مسائل حکومتی و سیاسی، بعضی را به این تصور باطل می‌رساند که اینها با همدیگر در تأثیر و تأثر بوده‌اند. اسلام پیامی داشته، برداشت آنها خلافت است و برداشت ما امامت. (باوی، ۱۳۸۱: ۳۳۳)

نکته دیگر اینکه نزدیکی فلسفی انقلاب اسلامی با اندیشه‌های ملاصدرا که قبل از احیای مروج اول بیداری می‌زیست، تأثیرپذیری خاستگاه‌های فلسفی انقلاب اسلامی از جریان اخوانی را رد می‌کند. مسئله مهم‌تر اینکه انقلاب اسلامی به وسیله مکاتب دینی و عقیدتی همچون نجف، سامرا و قم به پیشقراولی

مرجعیت شیعی که با ریشه‌های مهدوی و عاشورایی عجین شده، با جریان اخوانی و خصوصاً سلفی تفاوت ماهوی دارد. همچنین برخلاف دیدگاه رشید رضا که امام را غیرمعصوم و پادشاه زمینی معرفی می‌کند، در دیدگاه دکتربین شیعه معتقد به ظهور امام معصوم برای نجات جهان است. (Amir arjmand, 1386: 414) وی مصون از هرگونه خطا و اشتباه و به عنوان حجت خداوند بوده و در زمان غیبت نیز نزدیکترین فرد به ویژگی‌های او رهبری را به دست خواهد گرفت. هرابر دکمجیان معتقد است هیچ حکومتی در محیط عربی - اسلامی، بجز ایران و سودان نمی‌تواند مدعی اساس الهی مشروعیت خود شود. (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۴۲۰)

مقوله صدور انقلاب از مسائل مهم سال‌های اولیه پیروزی انقلاب بوده و آیات و روایات و آرای امام خمینی به عنوان پشتوانه و مبانی شرعی صدور انقلاب مورد استشهاد قرار گرفته و علی‌الخصوص به حکم جهاد مرتبط گردیده و دو نوع جهاد عقیدتی و مسلحانه ذکر گردیده است. (حشمت‌زاده، ۱۳۸۶: ۳) مسئله جهاد موتور محرکه هویت مقاومتی آن بوده و به عنوان یک بستر فراهم کننده هویت نظام‌سازی است که توسط ترکیه نیز دنبال می‌شود و الگوی اخوانی نوین نامیده می‌شود؛ احزاب اصلی اسلام‌گرای این کشور با خاستگاه‌های فکری اخوانی زمانی که به این نتیجه رسیدند با ابزارهای سیاسی نمی‌توانند بر ساختار لائیک تغییر ماهوی ایجاد کنند و با تجربه‌ای هم که در مصر حاصل شده بود به سمت جنبه‌های اجتماعی اسلام و تطبیق آن با نیازهای زمان تمایل پیدا کردند و با تقویت آن در جامعه، بالاخره توانسته‌اند در سال‌های اخیر در ساختار حکومت نقش مؤثری داشته باشند. شرکت مسلمانان ترک در راهپیمایی روز قدس و گسترش حجاب به عنوان یک نماد، واکنشی از نوع هویت مقاومتی تلقی می‌گردد.

شکل‌گیری هسته مقاومت حزب‌الله در لبنان، تشدید و توسعه حزب‌الدعوه در عراق، رشد و گسترش اعتراضات مردمی و سخنرانی‌های وعاظ شیعی در مناطق نفت‌خیز عربستان و تشکیل سازمان انقلاب اسلامی، تشکیل جبهه اسلامی برای آزادی بحرین، تأسیس تشکیلاتی تحت عنوان مکتب الرسول اعظم توسط جوانان عمانی، شکل‌گیری حماس و جهاد اسلامی در فلسطین، حضور فعال اخوان‌المسلمین در پارلمان مصر و نزدیکی آن به حکومت مصر در سال‌های ابتدایی انقلاب اسلامی، کودتای نظامیان در ترکیه و جایگزینی اسلام سیاسی با اسلام اجتماعی، همگی از تأثیرات اولیه انقلاب اسلامی در بعد هویت مقاومتی بود.

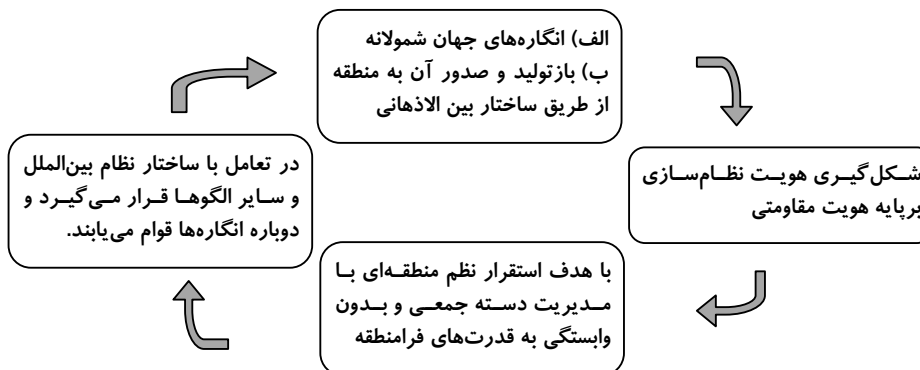
از سال ۲۰۰۰ به بعد، شکست طرح خاورمیانه بزرگ و تضعیف قدرت‌های هژمون در منطقه وضعیت را به کلی دگرگون کرد و موجب تکمیل الگوی اسلام انقلابی در عراق با استقرار حکومت شیعی در عراق، به همراه سوریه و حزب‌الله در لبنان شد. این درحالی بود که پیش از آن با تقویت هویت مقاومتی در گروه‌هایی چون جنبش امل در لبنان و مجلس اعلای انقلاب اسلامی و حزب‌الدعوه در عراق زمینه را فراهم ساخته بود. (ملکوتیان، ۱۳۸۲: ۲۷۵) در همین ارتباط حزب‌الله لبنان معتقد است، علت ضعف اعراب در برابر اسرائیل، تقدم هویت عربی بر هویت اسلامی بود که منجر به شکست آنها شده است. خلوص مذهبی مبارزات ضد اسرائیلی و اولویت‌دهی به هویت

دینی و اسلامی از دیگر پیام‌های اخذ شده حزب‌الله از انقلاب اسلامی است. (برزگر، ۱۳۹۱: ۷۹)

بر اساس نظریه هویت دینی، در سال ۲۰۱۱ نیز تمام کشورهایی که دستخوش تحول شدند، مسلمان هستند و دین رسمی آنها اسلام است. مطابق این نظریه، زوال و انحطاط جاری، معلول دوری جستن از تعالیم نورانی اسلام است که برخلاف ادیان دیگر، مجموعه جامعی از قوانین را برای استقلال و تضمین سعادت داراست و لازم است که مسلمانان از راه‌های غیردینی و غربی اجتناب ورزند. از این‌رو، انقلاب ۱۳۵۷ ایران نخستین ثمره مقاومت موفق در قبال الگوی غربی و غیر الهی بود که با تشکیل نظام اسلامی، تحقق عملی یافت. بنابراین، در اکثر کشورهای بحرانی مسلمان منطقه، مهم‌ترین اختلاف در تعیین و اختیار نوع اسلام است (اسلام رادیکال یا اسلام میانه)، نه بین اسلام و غیر آن. (شیروی، ۱۳۹۱: ۳۲۲)

بنابراین در تأثیر اسلام سیاسی بر جریان‌های مختلف بایستی به این نکته اشاره کرد که اسلام سیاسی تولید شده، وقتی وارد فضای فکری و اجتماعی کشورهای مختلف می‌شود، بومی‌سازی می‌شود. این اسلام سیاسی وارد منشوری می‌شود که از خروجی آن رنگ‌های مختلف و گونه‌های متنوعی مشاهده می‌شود. بنابراین، جریانی همگن و یکدست نیست. (برزگر، ۱۳۹۱: ۲۵۲) در این الگو، از یک طرف جهان‌شمولی اسلامی با انقلاب بیشترین ارتباط را دارد و از طرف دیگر افزایش اقتدار اسلامی به معنای سلطه جمهوری اسلامی نیست، بلکه به معنای حاکمیت احکام و موازین اسلامی است و این جز در سایه اتحاد محقق نمی‌شود. (اسپوزیتو، ۱۳۹۱: ۸۱) بدیهی است که نقش رهبری می‌تواند در ایجاد این اتحاد بسیار مؤثر باشد. لذا رهبری قوی و قاطع در الگوی انقلابی می‌تواند به عنوان یک درس برای تحولات امروز برای اعراب باشد. (Eisenstadt, 2011: 10) این الگو، تعدد بازیگران منطقه‌ای را پذیرفته، به نوع حکومت و خاستگاه مشروعیت آن توجه ویژه دارد و الگوی رقابتی در آن نفی می‌شود؛ چراکه معتقد است در این صورت، حق کشورهای ضعیف رعایت نمی‌شود. بنابراین، این الگو سعی دارد نظم مورد نظر خویش را با مدیریت دسته جمعی در مناسبات امنیتی غرب آسیا، بدون داشتن امتیاز ویژه قدرت‌های بزرگ برقرار سازد. (صالحی، ۱۳۹۱: ۹۳)

از این رو مدل هویتی الگوی اسلام انقلابی به این شکل می‌باشد:



۲. الگوی اسلام سلفی

سلفی‌گری از حیث فقهی متأثر از ابن تیمیه در قرن هشتم و او نیز متأثر از احمدابن حنبل، از فقهای چهارگانه مکاتب اهل تسنن می‌باشد. سلفی‌گری در لغت به معنای نوعی بازگشت به گذشته و تقلید از پیشینیان است. کسانی که خود را سلفی می‌نامند، بر این اصل اعتقادی تأکید دارند که باید اساس دین بر قرآن و مفاهیم ظاهری احادیث صحیح پیامبر ﷺ و اصحاب او نهاده شود و در پی آنند که این آیات و روایات بدون هرگونه تغییر و تأویل مورد استناد و عمل قرار گیرد. (جتی، ۱۳۹۰: ۱۰) بر این اساس، کسانی که از دیدگاه آنان برخلاف ظاهر آیات و روایات عمل کنند از دین منحرف شده و بعضاً مورد تکفیر نیز قرار می‌گیرد.

در خصوص ایجاد جریان سلفی به شکل امروزی سه عامل را باید در نظر گرفت: عامل اول در واکنش به مدرنیسم، عامل دوم در واکنش به کمونیسم و عامل سوم در واکنش به انقلاب اسلامی ایران بوده است. اما به نظر می‌رسد این تفکر در واکنش به کمونیسم و مدرنیسم صرفاً شکل هویت مشروعیت و مقاومتی آن تأثیر داشته و هویت برنامه‌ای در آن وجود نداشته است، به طوری که پس از شکست شوروی در افغانستان، زمان زیادی طول نکشید که قدرت هژمون آمریکا مانع از ادامه حکومت آنان شد، به طوری که حامی اصلی آنها، یعنی دولت عربستان مخالفتی با آمریکا حتی پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ نداشت. به عبارت دیگر، سلفی‌گری تا قرن ۱۲ هجری به طور مشخص ماهیتی فکری داشت، اما از آن زمان به بعد هویت سیاسی و حکومتی پیدا کرد. نمود و ظهور گسترده آن نیز در گرو همین تحولات سیاسی آن است؛ یعنی خشونت‌محوری، منطق همه یا هیچ، تمرکز بر جهاد، تکفیر و تفسیق، تشکل و تحزب و شبکه گسترده فعال در تمامی مناطق مسلمان‌نشین حکایت از ماهیت تمام عیار سیاسی سلفی‌گری دارد. ویژگی‌های مذکور، وجه اشتراک کلیه جریانات سلفی است که در تلقی آنها نسبت به شرک و توحید وجود دارد. (ایزدی، ۱۳۸۶: ۲۶)

در واقع، انگاره‌هایی از قبیل بازگشت به سیره پیامبر ﷺ، نص‌گرایی و عدم قیاس و تعقل در آیات و روایات، جهادگرایی، عمل بدون توجه به نتیجه آن، از قبیل خود انتحاری، چارچوب معنایی برای آنها ایجاد می‌کند که بر اساس آن درباره دیگران قضاوت می‌کنند.

با وقوع انقلاب اسلامی ایران سلفی‌گری نقش دیگری یافت. انقلاب اسلامی و ادامه روند آن با تبدیل شدن به الگو برای سایر کشورها و الهام‌بخشی آن به جنبش‌های سراسر خاورمیانه موجب تکمیل هویت آنان شد. سلفی‌گری در این راستا با بازتولید و بازنمایی هویت خویش، الگوی جدیدی را پایه‌ریزی کرد. این جریان، این بار متأثر از رهبران فکری چون محمدبن عبدالوهاب و رشیدرضا و بازتولید اندیشه‌های آنان به شکل افراطی‌تر و با داعیه تشکیل حکومت بر مبنای انگاره‌های خویش و نظام‌سازی با پیگیری سیاست خلیفه‌گری جهانی به بقای خویش ادامه داد. در این دیدگاه اشکالی در متون دینی وجود ندارد، بلکه نوع برداشتی که از آن وجود دارد، انگاره‌های متفاوتی را در افراد شکل می‌دهد. از این‌رو، نقشی که برای کنشگر شکل می‌گیرد نیز تفاوت دارد.

رشید رضای سوری تبار به لحاظ فکری با اخوانی‌ها نیز مشترکاتی دارد که همکاری اخوان‌المسلمین سوریه و جبهه نصرت در سوریه، حاکی از نمودهای بارز آن و نزدیکی هویت مقاومتی و هویت نظام‌سازی آنان دارد. رشید رضا، ضمن شفاف کردن اختلافات خود با سیدجمال و عبده، در راهبرد مبارزه علیه استعمار خارجی بر مسئله خلافت و امامت عظمای مسلمین تمرکز و آن را تئوریزه کرد. این شاگرد سید جمال با طرح تئوری خلافت و امامت ناخواسته راه را برای اقدامات خشونت‌آمیز جنبش‌های رادیکال اسلامی سال‌های بعد مصر و دنیای اسلام از جمله، جماعه‌المسلمین و جنبش جهاد هموار کرد. (درویش، ۱۳۹۰: ۱۶)

خلیفه‌گری جهانی از نظر اعتقادی کاملاً شبیه «وهابیت» عمل می‌نماید، یعنی خود را به شدت دینی نشان می‌دهد و در تابلو از رجوع به سلف صالح حرف می‌زند. ولی در همان حال شراب خوردن علنی و عدم رعایت حدود صریح شرع در امر زوجات و هم‌پیمانی با کفار و اموری از این قبیل را برای امرای سعودی بلاشکال دانسته و تلاش در حفظ حکومت این خاندان را مصداق تبعیت از «اولی الامر» می‌شناسد. (زارعی، ۱۳۹۱) به همین دلیل، هویت مقاومتی این تفکر این بار علاوه بر غرب در برابر الگوی اسلام انقلابی قرار گرفت. به عنوان یک نمونه برجسته، گروه‌هایی مانند طالبان و سپاه صحابه پس از بازگشت از افغانستان در مقابل جریان شیعی و اهل سنت میانه‌رو قرار گرفتند. سرعت عمل رئیس جمهوری پاکستان، ژنرال ضیاءالحق، بر اسلامی‌سازی قوانین در جهت عقب‌نماندن از تشکیل دولت اسلامی در ایران در این راستا قابل ارزیابی است. اما به دلیل تأثیرپذیری بیشتر از ساختار هژمون غرب و دخالت‌های آن، بیشتر نقش‌شان در مقابله با سیاست‌های اسلام انقلابی قرار گرفته، به طوری که عناصر تندرو آن را شکل انحراف یافته‌ای از اسلام و روی دیگر سکه غرب می‌دانند که در نتیجه عملاً به نفع قدرت‌های فرمانطقه‌ای تمام می‌شود.

بنابراین، بازی شکل‌گرفته در این الگو بر اساس حاصل جمع جبری صفر خواهد بود، به طوری که اقدامات سعودی‌ها در بحرین و سوریه، در واقع ایجاد موازنه‌ای میان الگوی جدید و قدیم منطقه‌ای در غرب آسیا و مهار الگوهای تجدیدنظرخواهانه جدید از سوی اخوانی‌ها و ایران به شمار می‌رود. عربستان سعودی، همواره خواهان نهادینه شدن نظم سلفی در غرب آسیا و حتی جهان اسلام با مرکزیت خود بوده است. در همین راستا، از حمایت کشورهای هم‌چون امارات و اردن برخوردار است؛ چراکه این دو کشور، به شدت از هژمونی جریان شیعی و اخوانی در منطقه، در هراسند. (صالحی، ۱۳۹۱: ۹۶)

این رفتارها از دیدگاه ونت، ناشی از فضای فرهنگی هابزی است که این جریان فکری در آن به سر می‌برد. از این‌رو، در هر نقطه‌ای که ایران قصد پیاده کردن نظم خویش را دارد، عربستان سعودی نیز به شدت واکنش‌های ایدئولوژیک به نیابت از این الگو بروز می‌دهد. شاید اوج آن را بتوان در عراق و نسبت القاعده با شیعیان آنجا دید. همچنین در یمن هم وضع به همین منوال است. در سوریه نیز جبهه موسوم به نصرت با نوعی گذشته‌گرایی سعی دارد حکومتی شبیه امویان با عنوان امارت اسلامی تأسیس کند.

این حسرت‌گرایی به گذشته ناشی از بیداری انگاره‌های تاریخی است که در تعامل بین‌ذهنی اعضای این جریان، هویت آنها را شکل داده و آنها را در نقش مؤسس خلافت اسلامی قرار داده است. در ایفای نقش این کنشگران، اهمیت و نقش تعیین کننده قدرت و منافع به اندازه سابق است، اما تأثیری که قدرت و منافع بر جای می‌گذارند ناشی از انگاره‌هایی است که آنها را تشکیل می‌دهند. (ونت، ۱۹۷: ۱۳۸۴)

امروزه مفاهیمی مانند جنگ عادلانه، مداخله بشر دوستانه و مجازات مرتکبان جرایم ضد بشری و جنایات سازمان یافته مقبولیتی عام و مشروعیتی همگانی یافته و در مقابل، گزاره‌های سلفی‌گرایانه‌ای چون حرام بودن انتخابات، دریافت مالیات اضافه از غیر مسلمان، جاهلی خواندن تمدن مدرن، مقبول جهانیان نیست. چنین شرایطی از پریشانی گفتمان سلفی‌ها حکایت دارد، از این رو سلفی‌ها دو راه در پیش ندارند: یا با ترک آرمان‌های خود، به گفتمان هژمون بپیوندند و یا از جامعه هم طرد شوند. احتمالاً رهبران ارشد سلفی برنامه‌ای را در باب سیاست داخلی و خارجی ارائه دهند که اساساً رنگ و بوی سلفی ندارد. (نصری، ۱۳۹۱: ۲۳۱)

بنابراین مدل هویتی الگوی سلفی به این صورت می‌باشد.



۳. الگوی اسلام اخوانی نوین

جریان اخوانی به لحاظ تاریخی از اندیشه‌های سیدجمال، عبده و خصوصاً حسن‌البناء و سید قطب متأثر بوده، شکل گرفته و جدیدترین وجه آن در اخوان‌المسلمین امروزی نمود پیدا کرده است، عبده برخلاف بخش عمده سلفیان امروز به تعقل و فلسفه اهمیت ویژه می‌داد و تلاش می‌کرد علل احکام اسلامی را در مقایسه با دستاوردهای تمدن غربی روشن و اقناع‌کننده سازد. (گنجی، ۱۳۸۸: ۸۱) در واقع، چیزی که عبده را از سیدجمال متمایز می‌سازد، توجه خاص عبده به بحران اندیشه مذهبی مسلمانان در برخورد با تمدن غربی و مقتضیات جدید جهان اسلام است. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۱)

این حرکت که تا پیش از این و خصوصاً در عصر سیدجمال و عبده، بیشتر در پی اصلاح و پیراستن خرافات از دین و نظریه‌پردازی در جهت بین‌الذہانی کردن وحدت در میان مسلمانان بود، در این اندیشه هویتی شکل می‌گرفت که بر اساس آن عناصر غیر اسلامی در مقابل انگاره‌های وحدت‌بخش شیعه و سنی بود و آنها را ساخته استعمار در جهت حکومت بر مسلمانان به شیوه تفرقه می‌دانست. به دلیل همین اندیشه‌های جهان‌شمولانه سیدجمال، برخی تفکر وی را نزدیک به امام خمینی علیه السلام دانسته‌اند.

بنابراین، سیدجمال در پی بازسازی و تحریک هویت مقاومتی منطقه در برابر دخالت قدرت‌های خارجی بود. عبده نیز به دنبال تعامل مثبت این هویت و ثبات آن در گذر زمان بود. با تضعیف امپراتوری عثمانی در قرن ۱۹ و ورود انگلیس در اواخر این قرن به مصر و اشغال آن کشور، اولین جرقه‌های بیداری اسلامی شکل گرفت؛ چراکه با فروپاشی دولت عثمانی، ملت‌ها به استقلال‌طلبی رو آورده بودند. از طرف دیگر از قلب شوروی نیز اندیشه حزب کمونیست کشورهای نوپا را تهدید می‌کرد. این بار واکنش هویت مقاومتی در مصر شدیدتر شد و اخوان المسلمین شکل گرفت. از متفکران این عصر، رشیدرضا و حسن‌البنّا را می‌توان نام برد که راه اولی را بیشتر سلفی‌ها و دومی را اخوان المسلمین ادامه داد، به طوری که اندیشه خلیفه‌گرایی وی را جریان سلفی پیگیری می‌کند و تحزب‌گرایی‌اش را حسن‌البناء عملی کرد. بنابراین تا این برهه از زمان، همگرایی هویتی که توسط پیشینیان تبلیغ می‌شد، توسط رشیدرضا تمایزات آشکاری به خود گرفت و در واقع، سه جریان فکری اخوانی، سلفی و شیعی خودنمایی می‌کرد که از ۱۹۲۹ به بعد را شامل می‌شود. در این موقع سایر کشورهای منطقه‌ای نیز شرایط مشابهی را حداقل در تحمیل ارزش‌های غربی داشتند.

بنابراین در چارچوب آنچه که آنتونی گیدنز دوگانگی ساختار می‌نامد و آنچه که ونت، کنش متقابل نمادین می‌نامد، نخبگان سایر کشورها، از قبیل فلسطین، لبنان، سوریه و کشورهای حاشیه خلیج فارس نیز در تعامل با این جریان شعبه‌هایی ایجاد کردند و سعی کردند در پاسخ به ساختار نظام بین‌الملل که متأثر از ارزش‌های غربی و اندیشه‌های کمونیستی بود نوعی هویت مقاومتی ایجاد کنند تا اثر آن خنثی شود و درعین حال در برخورد با آن قوام یابند. از این رو آنان همواره به دنبال منابع قدرت بودند.

به گفته حسن‌البناء این منابع شامل علماء، شیوخ فرقه‌های صوفیانه، بزرگان (گروه‌ها و خانواده‌های منتفذ در ابعاد وسیع) و انجمن‌های اجتماعی و دینی بودند. او قصد داشت توجه خود را بر روی کسانی که در واقع تغذیه‌کنندگان و سازندگان غذای عقیدتی جامعه هستند متمرکز کند و طرق تأثیرگذاری در ایشان را دریابد. (میشل، ۱۳۹۰: ۹۸)

با شکل‌گیری اخوان المسلمین در این زمان، این گروه از حوزه نظری به سمت تشکیلاتی‌شدن و سیاسی‌تر شدن پیش رفت اما با عکس‌العمل شدید حکومت سلطنتی مصر مواجه شد. در سال ۱۳۴۹ با ترور حسن‌البناء، تتوریسین و رهبر این جریان، ضربه سختی به این گروه وارد شد و تا دهه ۱۹۷۳ ادامه پیدا کرد، به طوری که

این جریان برای ادامه بقای خود به سمت اسلام اجتماعی میل کردند، اگرچه گروه‌های تندرو راه خود را جدا کردند. ناسیونالیسم در مصر، همواره مانع جدی برای رشد این جریان فکری بود. از زمان تأسیس اسرائیل و پس از آن، شکست اعراب در برابر اسرائیل در سال‌های ۱۹۴۸، ۱۹۵۶، ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳ سرخوردگی شدیدی در میان اعراب به وجود آمد.

مقارن با سال‌های پیروزی انقلاب اسلامی بود که ناسیونالیسم به حاشیه رفت و اخوان به طور جدی در جهت قدرتمند شدن تشکیلاتی و سیاسی پیش رفت، به طوری که استقبال اولیه این جریان از پیروزی انقلاب ایران بی‌نظیر بود. سازمان رادیکال الجهاد به رهبری «عبود الزمر» که در ۱۹۸۱ انور سادات را ترور کرد، می‌کوشید به شیوه انقلاب ایران در جریان یک انقلاب مردمی و اجتماعی، مردم را در برابر ارتش مصر قرار دهد و میان صفوف ارتش اختلاف ایجاد کند. اخوان المسلمین نیز با گسترش فعالیت خود کتابی را با عنوان، «خمینی آلترناتیو اسلامی» منتشر کرد و در آن امام خمینی ره و انقلاب اسلامی را تنها راه حل اسلامی برای نظام‌های وابسته دانست. (یزدانی، ابراهیمی و جعفری، ۱۳۹۱: ۲۶۶)

تا قبل از انقلاب اسلامی، این جریان نقش خود را در چارچوب هویت مقاومتی پیش می‌برد، اگرچه رویکردی کاملاً سیاسی - تشکیلاتی داشتند، ولی به دلیل نبود هویت نظام‌ساز کامل و تحت فشار ساختار داخلی به تبع ساختار نظام بین‌الملل تقریباً سهمی در قدرت نداشتند. اما بازتاب انقلاب اسلامی در عین حال فشار ساختار داخلی را کاهش داد و اخوان به حکومت نزدیک‌تر شد. اخوان توانست به رغم ممنوعیت قانونی و رسمی سیاسی که دولت مبارک بر فعالیت‌های آن روا می‌داشت، با شرکت در انتخابات پارلمانی سال‌های ۱۹۸۴ و ۱۹۸۷ و ۲۰۰۰ میلادی بسیاری از هواداران خود را با نام مستقلین به مجلس بفرستد. (درویش، ۱۳۹۰: ۱۷)

در فلسطین نیز گروه‌های حماس و جهاد در ابتدای ۱۹۸۰ شکل گرفتند، این روند قدرت‌گیری اخوان، با تثبیت انقلاب اسلامی سرعت بیشتری گرفت و همچنان به پیشروی خود در حاکمیت مصر ادامه داد، تا اینکه حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ فرصت طلایی را برای دولت حاکم در مصر فراهم کرد تا مخالفان خود را از بین ببرد. اما دیگر هویت مقاومتی این جریان به وسیله تئوریسین آن یعنی سید قطب کامل شده بود. وی که معاصر با امام خمینی ره بود، به شدت بر جامعیت اسلام تأکید می‌کرد و آن را یگانه راه‌حل پیش روی مسلمانان می‌دانست و در عین تأکید بر اصلاح جامعه، نیروی سلاح را نیز تجویز می‌کرد. بنابراین نه تنها اخوان، بلکه نیروهای تندرو نیز از وی تأثیر پذیرفتند. به طوری که جنبه‌های ایجابی اندیشه وی در اخوان المسلمین و جنبه‌های سلبی آن در سلفی‌ها نمود پیدا کرد.

شاخه با اهمیت دیگر اخوان در ترکیه با استفاده از تجربه مصر توانسته وضعیت دیگری را رقم زند. ریشه‌های اسلام‌گرایی ترکیه به دوران امپراتوری عثمانی برمی‌گردد. با استقرار حکومت ترکان جوان و ایجاد ساختار لائیک کاملاً همسو با نظام بین‌الملل، شیوه‌های مبارزاتی اسلام‌گرایان را کاملاً تغییر داد؛ این جریان

که ابتدا به رهبری نجم‌الدین اربکان، متأثر از اندیشه‌های سعید نورسی کار خود را شروع کرد، به دنبال پی‌ریزی اسلام سیاسی بود، اما ساختار لائیک آن به کمک ساختار نظام بین‌الملل یعنی اتحادیه اروپا، بارها احزاب شکل گرفته آنها را منحل کردند. قدرت گرفتن وی در جایگاه نخست وزیری در ۱۹۹۶ هم حتی نتوانست کاری را پیش ببرد؛ چراکه آنان نمی‌توانستند به تنهایی در پارلمان تغییر خاصی در قوانین ایجاد کنند اما تأثیر زیادی بر پیروان خود گذاشت و متأثر از اندیشه‌های سعید نورسی و فتح‌الله گولن اسلام اجتماعی را به جای اسلام سیاسی انتخاب کردند.

در روایت اخوانی ترکیه از اسلام، هویت مقاومتی ناقصی شکل می‌گیرد که به جای مقاومت، سازش را انتخاب می‌کند. به همین دلیل بود که تنها با پذیرش قدرت‌های جهانی در منطقه اجازه فعالیت را پیدا کرده‌اند. با پیروزی حزب اسلام‌گرای توسعه و عدالت و به دست آوردن اکثریت پارلمان، آنها درصدد بوده‌اند تا بتوانند دوباره اسلام سیاسی را به صحنه بازگردانند که هنوز هم توفیقات چندانی نداشته‌اند. با موانعی که پیش روی اسلام‌گرایان در ترکیه بوده، آنان همواره تلاش کرده‌اند با تقویت هویت نظام‌سازی و ارائه آن به عنوان یک الگو، نواقص خود را بپوشانند. به عبارت دیگر، مهم‌ترین متغیری که در این فرآیند بیشترین نقش را ایفا می‌کند، هویت تمدنی ترک‌هاست که ریشه در دین دارد، به طوری که توانسته در برابر لائیسیتیه قد علم کند و خود را به عنوان هویت مسلط بر جامعه بروز دهد. (نوروزی فیروز، ۱۳۹۱: ۶۳)

بنابراین سیاستمداران امروز ترکیه با ترویج دو اصل عرفی کردن دین و تساهل دینی و مذهبی، از یک طرف سعی در پیوند آن با دوران امپراتوری عثمانی داشته‌اند و از طرف دیگر در تلاش‌اند با مطابقت دین با نیازهای جدید، با مدرنیته و الگوی لیبرال دموکراسی سازش کنند، به طوری که از آغاز تحولات جدید منطقه از ۲۰۱۱ به همراه مصر و قطر سعی داشته‌اند الگوی اسلام انقلابی را به عنوان یک رقیب نگاه کنند و سایر کشورهای منطقه را به دنبال خود بکشانند. از همین روست که این سیاست، به سیاست نوع‌ثمانی‌گری معروف شده است.

هویت نظام‌سازی این الگو در مصر با به قدرت رسیدن اخوان و در ترکیه نیز با روی کار آمدن حزب توسعه و عدالت در ساختار سیاسی کشور نمود پیدا کرد. این الگو، با بهره‌گیری از تحولات بیداری اسلامی در راستای هژمونی‌سازی نظم مورد نظر خود در ترتیبات امنیتی خاورمیانه است که آن را می‌توان کنسرت قدرت‌های بزرگ منطقه نامید که محتوای آن مسئولیت دسته‌جمعی قدرتمندترین کشورهای منطقه در فراهم آوردن نظم و ثبات با همسویی قدرت‌های فرامنطقه‌ای است. (صالحی، ۱۳۹۱: ۹۸) در این الگو در صورتی که اخوان‌المسلمین مصر به دلیل هویت مقاومتی قوی خود بتواند نظام سیاسی خویش را در مصر برقرار سازد، می‌تواند رهبری را از ترکیه بازپس گیرد. شاید در آینده شاهد دوقطبی شدن الگوی اخوانی نوین باشیم. بنابراین مدل هویتی الگوی اخوانی به این صورت خواهد بود:



نتیجه

شکست ناسیونالیسم در ۱۹۶۷ و ادامه آن در سال‌های بعد، از یک طرف موجب خلأ هویتی و ایدئولوژیک شد و از طرف دیگر شکست آمریکا در طرح خاورمیانه بزرگ، خلأ هژمونیک را سبب شد. با رخداد انقلاب اسلامی در ۱۹۷۹ هویت مقاومتی نهفته، در یک فرایند ساختار بین‌الذهانی در بافت اجتماعی منطقه شکل گرفت و منجر به شکل‌گیری جنبش‌ها و حرکات اسلام‌خواهی در منطقه شد و با فروپاشی شوروی به اوج خود رسید. در این زمان دو جریان سلفی، اخوانی، در قالب هویت مقاومتی و اسلام انقلابی در قالب هویت نظام‌سازی قابل شناسایی بودند. اما با فروپاشی شوروی و آغاز نظم نوین جهانی با ابزارهای نوین ارتباطی - فرهنگی و بهره‌برداری آن توسط آمریکا در منطقه، این بار با واکنش هویت نظام‌ساز اسلام‌الگوهای منطقه‌ای مواجه گشت و منجر به صدور آن در منطقه شد.

با شکست آمریکا در پیاده‌سازی نظم مدنظر خویش، این الگوها تلاش کرده‌اند به سمت نهادینه شدن حرکت کنند، به طوری که نمونه برجسته الگوی اسلام انقلابی در عراق تیلور یافت. از طرف دیگر، عربستان در تلاش برای استقرار نظم سلفی با رویکرد خلیفه‌گرایی جهانی و از سوی دیگر ترکیه و مصر در پی استقرار نظم سنتی خویش برآمدند. در واقع چهره هویتی منطقه، متأثر از ساختار جهانی قوام یافته و درعین حال با تأثیرگذاری بر آن، آینده حتمی هویت اسلامی در منطقه را به آنها قبولانده است. دیدگاه کسینجر نیز در خصوص آینده محتوم غرب آسیا از این واقعیت حکایت دارد.

در خصوص چشم‌انداز این الگوها، به نظر می‌رسد در الگوی سلفی نوین، خلطی بین هویت و ایدئولوژی شکل گرفته و جنبه ایدئولوژیک آن تفوق پیدا کرده است؛ چراکه هویت در یک بستر تاریخی و بازتولیدی که در عناصر آن صورت می‌پذیرد، برخلاف ایدئولوژی، قابلیت تغییر و سازگاری با محیط جدید را دارد که در صورت ادامه این روند، الگوی سلفی، به حاشیه رانده خواهد شد؛ اگرچه نشانه‌هایی چون ایجاد احزاب جدید و حضور آنها در مجلس مصر، آغاز تغییراتی را نوید می‌دهد.

الگوی اخوانی نوین نیز با آنکه دارای هویت مقاومتی کامل، حداقل در مصر و نه در ترکیه است، اما عملاً سعی می‌کند روش‌هایی را در پیش بگیرد که بعضاً با هویت مقاومتی آن ناسازگار است. بنابراین، ادامه سیاستی که بر مبنای عناصر هنجاری قوی شکل گرفته با روش‌های عمل‌گرایانه و اثبات‌گرایانه امکان‌پذیر نیست؛ زیرا خود این انگاره‌ها و قواعد، هدایت‌کننده و الهام‌بخش این سیاست‌ها نیستند نه علت ایجاد آن. از این‌رو با ادامه این روند، این الگو به دلیل تفوق روش‌های پوزیتیویستی و عمل‌گرایانه بر آن، به الگوی لیبرال - دموکراسی نزدیک خواهد شد. اما در بلندمدت مجبور خواهد شد مسیر خود را عوض کند، در غیر این صورت در این الگو هضم خواهد شد. در الگوی اخوانی نوین، کنشگران آن به رهبری ترکیه تلاش دارند تا به کمک ساختار نظام بین‌الملل و ایجاد موازنه میان نظم سلفی و اسلام انقلابی الگویی از نظام‌سازی را به منطقه عرضه کنند. از این‌رو، ترکیه از سویی اقدامات اسرائیل در قبال غزه را محکوم می‌کند و در براندازی نظام سوریه، به گروه‌های تندرو کمک می‌کند و از سوی دیگر با اسرائیل و ناتو پیوند استراتژیک برقرار می‌کند.

الگوی سلفی نیز تلاش دارد در تعامل با الگوی اخوانی و با طرح مسائلی چون شکل‌گیری هلال شیعی و خطرناک جلوه دادن آن به صورت بین‌الذهانی، الگوی اسلام انقلابی را به حاشیه رانده و خود قدرت هژمون منطقه شود. رفتار این جریان در حذف الگوی اسلام انقلابی، شبیه آنچه در سوریه می‌گذرد، حکایت از این امر دارد. اما الگوی اسلام انقلابی به دلیل جامعیت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انگاره‌هایش و یا به عبارت دیگر، به دلیل نگاه راهبردی و جهان‌شمولانه‌اش، برخلاف الگوی سلفی به تحولات منطقه بر اساس آنچه که هست می‌پردازد نه آنچه که باید باشد و در موافقت با هردو الگو، وضع مطلوب هنجاری را برای منطقه ترسیم می‌کند و برخلاف الگوی اخوانی نوین، نظم مورد نظر خویش را فارغ از نگاه قدرت‌های فرامنطقه‌ای بر اساس آنچه که باید باشد، پی‌ریزی می‌نماید؛ زیرا از این طریق است که می‌تواند به قدرت هژمون منطقه تبدیل شود. در واقع آنچه در موفقیت هر یک از الگوها و استقرار نظم مورد نظرشان تأثیرگذار است، ارائه الگوی جامعی از اسلام خواهد بود. بنابراین صرفاً افزایش توان نظامی و اقتصادی نخواهد توانست الگویی را به عنوان یک هژمون در منطقه تثبیت نماید. از این‌رو آنچه که اهمیت می‌یابد توزیع شناخت به جای توزیع قدرت است و این به معنای نفی نیروهای مادی نیست، بلکه این انگاره‌ها هستند که تعیین‌کننده جهت‌گیری قدرت مادی می‌باشند. در نهایت هر کدام از این الگوها که بتواند موازنه هویتی را در منطقه به نفع خویش بر هم زند، نظم خویش را برقرار و تثبیت خواهد کرد.

منابع و مأخذ

۱. آشنا، حسام‌الدین و محمدرضا روحانی، ۱۳۸۹، «هویت فرهنگی ایرانیان، از رویکردهای نظری تا مؤلفه‌های بنیادی»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، شماره ۴.

۲. اسپوزیتو، جان‌ال، ۱۳۹۱، *انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، تهران، انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چ چهارم.
۳. افتخاری، اصغر، ۱۳۸۲، «منطقه‌گرایی نوین و امنیت جمهوری اسلامی ایران»، *مجله راهبرد*، شماره ۲۷.
۴. ایزدی، جهانبخش، ۱۳۸۶، *سلفی‌گری در جهان اسلام*، تهران، مؤسسه ابرار معاصر تهران.
۵. باوی، محمد، ۱۳۸۱، «اخوان‌المسلمین و جنبش‌های اسلامی ایران»، *نشریه علوم سیاسی*، شماره ۱۸.
۶. برزگر، ابراهیم، ۱۳۹۱، *نظریه‌های بازتاب جهانی انقلاب اسلامی ایران*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۷. جعفری ولدانی، اصغر، ۱۳۸۲، *روابط خارجی ایران بعد از انقلاب اسلامی*، تهران، آوای نور.
۸. جمالی، جواد، ۱۳۹۰، *افراط‌گرایی در پاکستان*، تهران، مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
۹. جنتی، علی، ۱۳۹۰، *پیشینه تاریخی و تحولات مکتب سلفی*، گزارش راهبردی، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
۱۰. حشمت‌زاده، محمدباقر، ۱۳۸۱، «انقلاب اسلامی و کشورهای مسلمان»، *فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی*، شماره ۱.
۱۱. _____، ۱۳۸۶، *تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر کشورهای اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، چ دوم.
۱۲. حق‌پناه، جعفر، ۱۳۹۰، «هویت، قومیت و سیاست خارجی در خاورمیانه»، *فصلنامه سیاست*، شماره ۱.
۱۳. درویش، احمد، ۱۳۹۰، «بررسی سیر تحول اخوان‌المسلمین»، *مجله زمانه*، شماره ۱۲.
۱۴. دکجمیان، هرایر، ۱۳۹۰، *جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان، چ ششم.
۱۵. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، ۱۳۸۹، *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، سمت.
۱۶. دیوید ای. لیک و پاتریک ام. مورگان، ۱۳۸۱، *نظم‌های منطقه‌ای: امنیت‌سازی در جهانی نوین*، ترجمه سیدجلال دهقانی فیروزآبادی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۷. زارعی، سعدالله، ۱۳۹۱، «خلیفه‌گری، دست‌یخت جدید غرب»، *روزنامه کیهان*، ۵ بهمن ۹۱.
۱۸. زهیری، علیرضا، ۱۳۸۰، «انقلاب اسلامی و هویت ملی»، *نشریه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم*، شماره ۱۶.
۱۹. شفیع، نوذر و سیدروح‌الله زمانیان، ۱۳۹۰، «مفهوم سیاست خارجی از دیدگاه نظریه‌ها (واقع‌گرایی، لیبرالیسم و سازه‌انگاری)»، *فصلنامه سیاسی - اقتصادی*، شماره ۲۸۵.
۲۰. شوشتری، مهدی، ۱۳۷۷، «معرفی اسلام‌شناسان غربین»، *مجله اسلام و غرب*، شماره ۱۸.
۲۱. شیروی، علیرضا، ۱۳۹۱، «بررسی تحولات تونس بر اساس نظریه بیداری اسلامی»، *در بیداری اسلامی و تحولات منطقه‌ای*، اصغر افتخاری، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

۲۲. صالحی، حمید، ۱۳۹۱، «بیداری اسلامی و تکوین نظم نوین منطقه‌ای در خاورمیانه»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره اول.
۲۳. فکوهی، ناصر، ۱۳۷۸، خشونت سیاسی؛ نظریات، مباحث، اشکال و راهکارها، تهران، پیام امروز.
۲۴. قاسمی، فرهاد، ۱۳۹۱، «جهانی شدن و مدل‌های امنیت منطقه‌ای در سیستم جهانی»، فصلنامه ژئوپلیتیک، شماره ۳.
۲۵. گنجی، عبدالله، ۱۳۸۸، موج سوم بیداری اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
۲۶. محمدی، منوچهر، ۱۳۸۵، بازتاب جهانی انقلاب اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۲۷. _____، ۱۳۸۹، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران، دادگستر، چ ۵.
۲۸. مشیرزاده، حمیرا، ۱۳۹۰، تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت، چ ۶.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، تهران، صدرا، چ ۴۴.
۳۰. ملکوتیان، مصطفی، ۱۳۸۲، «تأثیرات منطقه‌ای و جهانی انقلاب اسلامی»، مجله علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۶۲.
۳۱. مولانا، حمید، ۱۳۷۱، «نظم نوین جهانی و فرهنگ»، نشریه کیهان فرهنگی، شماره ۸۸.
۳۲. میشل، ریچارد، ۱۳۹۰، تاریخ جمعیت اخوان‌المسلمین از آغاز تا به امروز، ترجمه سید هادی خسروشاهی، ج ۱، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، چ ۳.
۳۳. نصری، قدیر، ۱۳۹۱، «بیداری اسلامی در مصر: منابع و موانع برآمدن سلفی‌ها»، در بیداری اسلامی و تحولات منطقه‌ای، اصغر افتخاری، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۳۴. نوروزی فیروز، رسول، ۱۳۹۱، «اسلام ترکی تقابل با اسلام انقلابی»، فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی، شماره ۱۹.
۳۵. هالیدی، فرد، ۱۳۹۰، «نظریه روابط بین‌الملل و خاورمیانه نو»، در خاورمیانه نو، نظریه و عمل، فرد هالیدی و هینه‌بوش، ریموند و دیگران، ترجمه عسگر قهرمان‌پور، تهران، امیرکبیر.
۳۶. هینه‌بوش و احتشامی، انوشیروان، ۱۳۹۰، سیاست خارجی کشورهای خاورمیانه، ترجمه رحمان قهرمان‌پور و مرتضی مساح، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۳۷. ونت، الکساندر، ۱۳۸۴، نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، وزارت امور خارجه.
۳۸. یزدان‌فام، محمود، ۱۳۹۰، «تحولات جهان عرب: صورت‌بندی قدرت و هویت در خاورمیانه»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۲.

۳۹. یزدانی، عنایت‌الله و طالب ابراهیمی و یوسف جعفری، ۱۳۹۱، «بازتاب انقلاب اسلامی بر جنبش

اخوان المسلمین سوریه»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، شماره ۲۸.

40. Amir arjomand. Said ,1986, "Iran's Islamic Revolutin in comparative", *World Politics*, vol 38, No.3.
41. Eisenstadt Michael, 2011, "Iran's Islamic Revolution: lessons for Arab Spring of 2011?", Institue for national strategic studies, *National Defense University*, www.ndu.edu\inss.sfno.267.
42. Huntington, Samuel P, 1993, "The clash of civilization", *Foreign affairs; Olin Institutes project on*, "The change Security Environment and American National Interests", vol 72, No. 3.