

گفتمان پست مدرنیسم و انقلاب اسلامی ایران: بازخوانی و ساختارشکنی الگوی توسعه مدرن

* قدرت احمدیان

** مختار نوری

چکیده

مقاله حاضر در پی یافتن پاسخ این سؤال است که چه نسبتی میان گفتمان پست مدرنیسم و انقلاب اسلامی و نظام برآمده از آن وجود دارد؟ فرضیه مقاله این است که دو گفتمان مذکور با منطق و روش‌های مختلف، مبانی و مفروضات فراروایت توسعه و نوسازی مدرن را به چالش کشیده‌اند و این اشتراک در نقد و به چالش کشیدن الگوی توسعه مدرن، موجب هم‌پوشی دو گفتمان مذکور گردیده است. باید به این نکته توجه داشت که مقاله حاضر در پی این‌همانی کردن میان انقلاب اسلامی و پست مدرنیسم نیست، بلکه هدف نوشتار حاضر بررسی انتقادات دو گفتمان پست مدرنیسم و انقلاب اسلامی به دشمنی مشترک به نام مدرنیته و به طور دقیق‌تر الگوی توسعه مدرن است.

واژگان کلیدی

مدرنیته، نوسازی، توسعه، گفتمان، پست مدرنیسم، انقلاب اسلامی.

ghudratt@yahoo.com

mokhtarnouri38@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۲۲

*. استادیار دانشگاه کرمانشاه.

** کارشناس ارشد علوم سیاسی.

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۲۵

مقدمه

مباحث مربوط به توسعه، بعد از جنگ جهانی دوم به‌ویژه در آمریکا مطرح شد. زمینه‌های تاریخی همچون استقلال مستعمرات در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین، و ظهور دولت‌ها - ملت‌های جدید در جهان سوم سبب شد این کشورهای نوظهور به‌دنبال الگوی مناسب توسعه برای بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی خود برآیند. در چنین شرایطی در اواخر دهه ۱۹۵۰ میلادی، پارادایم مدرنیزاسیون بر مطالعات مربوط به توسعه حاکم شد. این پارادایم در فضایی حاکم شد که آمریکا در اوج قدرت قرار داشت. در چنین شرایطی، آمریکا به‌عنوان رهبر جهان سرمایه‌داری تلاش کرد تا با ارائه الگوهای لازم، ارتباط این کشورهای نوظهور را با نظام سرمایه‌داری جهانی حفظ کرده، از وابسته‌شدن آنها به بلوک شرق جلوگیری کند. در این راستا، نخبگان سیاسی آمریکا تشویق شدند تا وضعیت کشورهای جهان سوم را بررسی کنند. از این رو، کمیته تحقیقات اجتماعی^۱ به‌سرپرستی «گابریل آلموند» تشکیل شد و این گروه در نهایت، مکتب مسلطی را در مطالعات توسعه پایه‌ریزی کرد که از آن به‌عنوان مکتب مدرنیزاسیون یاد می‌شود. هرچند پارادایم نوسازی و مدرنیزاسیون از نظر زمانی در فردای جنگ جهانی دوم شکل گرفت، این پارادایم از نظر تئوریک، ریشه در نظریات تکامل‌گرایانه و کارکردگرایانه دارد. با وجود این، پارادایم نوسازی مورد انتقاد نیز قرار گرفته است. از یک‌سو، می‌توان به انتقادات پست‌مدرنیستی متفکرانی همچون «میشل فوکو»، «ژاک دریدا»، «ژان فرانسوا لیوتار» و «ادوارد سعید» اشاره کرد و از سوی دیگر می‌توان تحولات مذهبی را به‌عنوان یکی دیگر از چالش‌های وارد بر نظریات توسعه و پارادایم نوسازی در نظر گرفت. (فوزی، ۱۳۷۸: ۲۰۸ - ۲۰۶) در راستای این انتقادات، مقاله حاضر با تمرکز بر انتقادات و چالش‌های پست‌مدرنیستی و مذهبی بر ضد نظریات توسعه و نوسازی، درصدد یافتن پاسخی مناسب برای سؤال اصلی است. برای سامان‌دادن به پژوهش حاضر مطالب و موضوعات در چهار قسمت تجزیه و تحلیل می‌شوند:

در قسمت اول به روش‌شناسی پژوهش و موضوعاتی در این باره اشاره می‌شود. در قسمت

1. SSRG.

دوم به بنیادهای تئوریک الگوی توسعه مدرن و سمت‌وسوهای آن می‌پردازیم. در قسمت سوم، به چالش‌های پست‌مدرنیستی برضد فراروایت توسعه و نوسازی و در قسمت چهارم نیز به چالش‌ها و انتقادات دینی - مذهبی گفتمان انقلاب اسلامی، برضد نظریات توسعه و نوسازی به سبک غربی خواهیم پرداخت. درنهایت، پژوهش حاضر با نتیجه‌گیری کلی به پایان می‌رسد.

روش‌شناسی پژوهش

در این قسمت به روش‌شناسی و پیشینه و نوآوری پژوهش حاضر می‌پردازیم.

۱. روش‌شناسی

این نوشتار، از نظر روش‌شناسی، از رویکرد توصیفی - تحلیلی با رهیافت و روش گفتمانی استفاده کرده است. به عبارت دیگر، رویکرد آزمون فرضیه اصلی، توصیفی - تحلیلی است و ابزار آن، جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها از منابع موجود کتابخانه‌ای است. همچنین رهیافت متدلوژیک مورد استفاده در این پژوهش، رهیافت گفتمانی است. نظریه گفتمان به تحلیلی شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن، سیستم‌های معانی یا گفتمان‌ها، فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیت‌های سیاسی آنان تأثیر می‌گذارند. (هوارث، ۱۳۸۴: ۱۹۵) در ذیل رهیافت گفتمان نیز مجموعه متنوعی از ابزارهای روش‌شناسی قرار می‌گیرد که ویژگی مشترک همه آنها پست‌مدرنیست بودن آنهاست؛ یعنی در آنها تمامیت‌گرایی مدرنیستی یا قطعیت دانش مدرن پذیرفته نمی‌شود. از این رو، روایت‌های خارج از چارچوب دانش مدرن هم مورد احترام هستند. (شهرام‌نیا، ۱۳۸۶: ۲۸) این دقیقاً همان چیزی است که برای فهم نسبت گفتمان پست‌مدرنیسم و انقلاب اسلامی به‌عنوان گفتمان دینی خارج از چارچوب دانش مدرن در این پژوهش لازم داریم.

۲. پیشینه و نوآوری پژوهش

یک بررسی سطحی نشان می‌دهد که انقلاب اسلامی به علل مختلف، حساسیت پژوهشگران و اندیشمندان حوزه جامعه‌شناسی سیاسی را برانگیخته است. تاکنون آثار قابل‌ملاحظه‌ای از

دیدگاه‌های مختلف پژوهشگران داخلی و خارجی درباره انقلاب اسلامی نوشته شده است. این آثار را می‌توان به این صورت نمایش داد:

- رهیافت اقتصادی: اسکاچپول، کاتوزیان، رابرت لونی.

- رهیافت روان‌شناسانه: ماروین زونیس، فرخ مشیری.

- رهیافت فرهنگی: حامد الگار، عمید زنجانی، منوچهر محمدی.

- رهیافت سیاسی: آبراهامیان، چارلز تیلی، جرالدر گرین.

- رهیافت چندعلتی: مایکل فیشر، نیکی کدی، فرد هالیدی، جان فوران، فریده فرهی.

با این همه، هنوز ابعاد ناشناخته‌ای از انقلاب اسلامی باقی مانده که آثار و ادبیات موجود توان تبیین و بررسی آنها را ندارند. (فراتی، ۱۳۷۹: ۱۳ و ۱۴) با وجود آثار و منابع موجود درباره انقلاب اسلامی، به نظر می‌رسد که به موضوع پژوهش حاضر، یعنی بررسی انتقادات و چالش‌های دو گفتمان پست‌مدرنیسم و انقلاب اسلامی بر ضد الگوی توسعه مدرن، کمتر توجه شده است. به عبارت دیگر، موضوع این پژوهش، از نظر مفردات (یعنی بررسی جداگانه پست‌مدرنیسم و انقلاب اسلامی) حاوی ادبیات کم‌وبیش غنی است، ولی از نظر ترکیب مطالعه نسبت دو گفتمان پست‌مدرنیسم و انقلاب اسلامی بر ضد الگوی توسعه مدرن، موضوع نسبتاً تازه و بدیعی می‌باشد.

بنیادهای تئوریک الگوی توسعه و نوسازی مدرن

همان‌طور که قبلاً نیز ذکر شد، ابتدای این نوشتار بر بررسی انتقادات و چالش‌های مشترک دو گفتمان پست‌مدرنیسم و انقلاب اسلامی از الگوی توسعه به سبک غربی و به عبارت دیگر، نفی فراروایت توسعه مدرن استوار است. از این‌رو، برای تجزیه و تحلیل این اشتراک ناگزیریم به‌طور مختصر و در چارچوبی نظری، به بنیادهای تئوریک الگوی توسعه و نوسازی مدرن و سمت‌وسوهای آن اشاره کنیم. در ابتدا و قبل از هر چیز لازم است که خود واژه مدرنیزاسیون یا نوسازی تعریف شود.

اصطلاح لاتین «Modernization» (مدرنیزاسیون)، در ادبیات فارسی معادل‌هایی

همچون نوسازی، مدرن‌شدن، متجددشدن و ... پیدا کرده است.

«آیزنشتات» در تعریف نوسازی می‌گوید:

از لحاظ تاریخی، نوسازی فرایند تغییر به‌سمت آن نوع از نظام‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است که در اروپای غربی و آمریکای شمالی از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم شکل گرفته و سپس در قرن نوزدهم در دیگر کشورهای اروپایی و در قرن بیستم در سایر کشورهای آمریکای لاتین، آسیایی و آفریقایی انتشار یافته است. (ساعی، ۱۳۸۶: ۵۹ و ۶۰)

«آلموند» و «کلمن»، این ویژگی‌ها را برای نوسازی برمی‌شمارند: درجه بالای شهرگرایی؛ بالابودن سطح سواد و درآمد سرانه؛ تحرک وسیع جغرافیایی و اجتماعی؛ صنعتی‌شدن اقتصاد؛ شبکه‌های ارتباط جمعی و به‌طور کلی، مشارکت گسترده اعضای جامعه در فعالیت‌های سیاسی و غیرسیاسی. (ساعی، ۱۳۸۳: ۲۵)

پارادایم نوسازی به‌لحاظ زمانی در فردای جنگ جهانی دوم شکل گرفت، اما این پارادایم دارای یک میراث تکامل‌گرایانه و کارکردگرایانه است که خالی از فایده نیست. بر این میراث در پارادایم نوسازی مروری می‌کنیم.

از نظر واقعیت تاریخی و جامعه‌شناختی، از رنسانس به‌بعد، دگرگونی‌های عمیقی در جوامع اروپایی صورت گرفت و روابط و مناسبات جدیدی در همه زمینه‌ها برقرار شد که به‌کلی متفاوت از دوران قبل از رنسانس بود. این تحولات نقش مهمی در شکل‌گیری ایده ترقی و تئوری تکامل اجتماعی، مدرنیته و تئوری‌های نوسازی و توسعه داشت. بسیاری از متفکران علوم اجتماعی تحت تأثیر این تغییر و تحولات ساختاری، درصدد تعمیم این تجربه تاریخی در همه جوامع برآمدند. در این راستا، «فردیناند تونیس» بین اجتماع و جامعه تمایز قائل شد. «امیل دورکیم» نیز از تفکیک و تمایز میان جوامع مبتنی بر هم‌بستگی مکانیکی و جوامع مبتنی بر هم‌بستگی ارگانیکی سخن گفت. (موتقی، ۱۳۸۳: ۲۲۹ - ۲۲۷)

درواقع، تحت‌تأثیر همین ذهنیت‌ها بود که اندیشه دوگانه سنت و تجدد پدید آمد و ذهنیت توسعه که در بستر چنین تفکیکی قرار گرفت، بعدها به نحله تک‌خطی توسعه تبدیل شد و به‌مثابه یک فراروایت در تاریخ عمل کرد. (قرلسفلی، ۱۳۷۶: ۱۵۲) نظریه‌پردازان کلاسیک

توسعه و نوسازی، هم‌سو و هم‌صدا با «تونیس»، «دورکیم» و دیگر نظریه‌پردازان و در بستر چنین ذهنیت دوقطبی‌ای، جوامع را به سنتی و مدرن تقسیم کرده و معتقد به‌گذر از جامعه سنتی به جامعه مدرن بودند. به این معنا که یک خط واحد پیشرفت به‌شيوه غربی آن وجود دارد که به‌ناچار در همه‌جا تکرار خواهد شد. (نوری، ۱۳۸۹: ۱۰۴)

اما بخش دیگری از بنیان‌های تئوریک پارادایم نوسازی، نظریه کارکردگرایی «تالکوت پارسونز» و پیروان اوست که مفاهیم آن، مانند متغیرهای الگویی، به درون آثار بسیاری از نظریه‌پردازان نوسازی راه یافته است. «پارسونز» برای توضیح فرایند نوسازی، مسئله متغیرهای الگویی را مطرح می‌کند. منظور وی از مفهوم متغیرهای الگویی این است که در جریان نوسازی، گونه‌ای از رفتارها یا وضعیت‌ها به گونه‌ای دیگر تبدیل می‌شود. مهم‌ترین مسئله‌ای که در اندیشه «پارسونز» مورد توجه نظریه‌پردازان نوسازی قرار گرفت، همین نگرش دوقطبی و متغیرهای الگویی ارائه‌شده توسط اوست. (ساعی، ۱۳۸۶: ۸۰ و ۸۱)

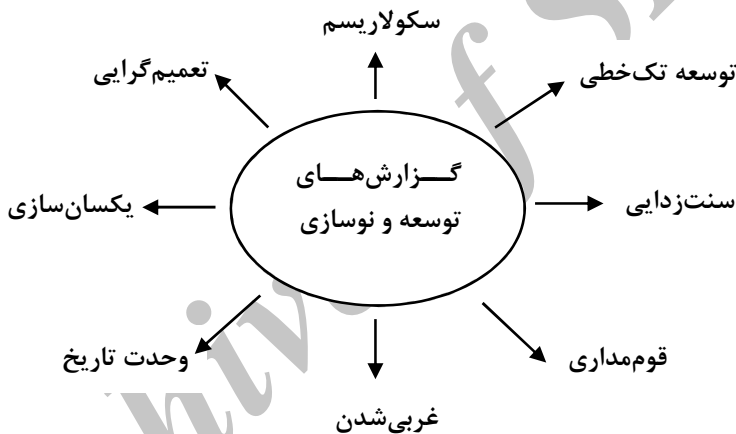
نظریات متأخر نوسازی

همان‌طور که ذکر شد، نظریات توسعه به قرن بیستم تمدن غرب تعلق ندارند. این نظریات، از آغاز سرمایه‌داری جهانی و متأثر از ذهنیت مدرنیته از اواخر قرن ۱۶ تا علاوه بر ۱۹ میلادی پدیدار شدند. با وجود این، علاوه بر ذهنیت مدرنیته، شرایط دوقطبی حاکم بر نظام بین‌الملل در بعد از جنگ جهانی دوم، در ظهور این نظریه‌ها نقش اساسی داشت. بنابراین، پارادایم نوسازی در نیمه دوم قرن بیستم، متأثر از دو مؤلفه اساسی، یعنی شرایط حاکم بر نظام بین‌الملل و ذهنیت مدرنیته بود. مدرنیته بنا به ذهنیت خود، اندیشه توسعه را براساس منطق دوانگاران‌های از خود و دیگری پرورده است و شرایط دوقطبی حاکم بر نظام بین‌الملل در طول قرن بیستم به استمرار این ایده، یاری رسانده است. (قوام، ۱۳۸۴: ۲۵۸ و ۲۵۹)

به‌رحال، متفکران نوسازی جدید بعد از جنگ جهانی دوم، همچنان متأثر از نظریه‌های تکامل‌گرایانه هستند و از متغیرهای الگویی «پارسونز» به‌منظور مقایسه بهره می‌گیرند. در همین راستا، نویسندگان کمیته سیاست تطبیقی تحقیقات علوم اجتماعی در آمریکا به ریاست «گابریل الموند» و بعدها «لوسین پای» در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، تحت تأثیر مکتب

تکاملی و رهیافت کارکردگرایی «پارسونز» و متغیرهای الگویی وی، جوامع را به دو دسته «سنتی» و «مدرن» تقسیم، و توسعه را حرکت از جامعه سنتی به جامعه مدرن تلقی کردند. «آلموند»، «پاول»، «ردفیلد»، «مور»، «وربا»، «بایندر»، «روستو»، «واینر»، «هانتینگتون» و ... از جمله متفکرانی بودند که در این راستا به نظریه‌پردازی درباره توسعه پرداختند. بدین ترتیب می‌توان گفت تکامل‌گرایی با کارکردگرایی و پوزیتیویسم پیوند خورد و تأثیر بسیاری بر نظریه‌پردازان نوسازی در نیمه دوم قرن بیستم گذاشت. (موثقی، ۱۳۸۳: ۲۳۲ - ۲۳۰)

مطالب تئوریک ارائه‌شده در الگوی توسعه و نوسازی مدرن (چه در قالب کلاسیک و چه در قالب متأخر) را می‌توان به این صورت (نمودار شماره ۱) نمایش داد:



نمودار شماره ۱: گزاره‌های توسعه و نوسازی در گفتمان مدرن

گفتمان پست‌مدرنیسم: نفی فراروایت توسعه

در ذیل گفتمان پست‌مدرنیسم و در راستای سنجش و بررسی فرضیه اصلی، در ادامه به این موضوع می‌پردازیم که ایده توسعه که یکی از مناقشه‌انگیزترین گزاره‌های مدرنیته است، چگونه به‌واسطه گفتمان فلسفی پست‌مدرنیسم بازخوانی می‌شود.

در دهه‌های اخیر، پست‌مدرن‌ها انتقادات نهایی را بر تفکر مدرنیستی در بحث توسعه وارد و اعلام کردند اهداف مدرنیست‌ها مختص یک تمدن خاص است و قابلیت تعمیم در بقیه جوامع را ندارد. پست‌مدرن‌ها معتقدند گزاره‌های توسعه و نوسازی همچون آزادی،

سکولاریسم، خردگرایی، حقوق بشر و دموکراسی غربی که ساخته و پرداخته غرب است، مفاهیم کلی نیستند؛ بلکه برخاسته از یک تمدن و تجربه ناب هستند و تنها در متن همان تمدن معنا پیدا می‌کنند. از منظر پسااثبات‌گرایانه، پست‌مدرن‌ها معتقدند در علوم اجتماعی نمی‌توان به نظریه‌ای واحد رسید و تجربه غرب محدود و مقید به تمدن اروپاست. (قزلسفلی، ۱۳۷۶: ۶۱) پست‌مدرن‌ها با رد نظریه‌های کلان، به جنگ کلیت و کل‌نگری برخاسته‌اند و با تأکید بر اصل کثرت‌گرایی، بررسی عامیت را کنار گذاشته و بررسی محلی و بومی را اصیل و عملی انگاشته‌اند. پست‌مدرن‌ها طرفدار جهت‌های متفاوت توسعه و ترقی هستند؛ بدین معنی که کشورها و نظام‌های سیاسی می‌توانند مسیرهای متفاوتی از مسیر توسعه غرب را طی کنند. (تاجیک، ۱۳۷۷: ۹۲ و ۹۳)

الف) بازخوانی الگوی توسعه مدرن

پارادایم مدرنیته با چهار مقوله اصلی، پارادایم توسعه و پیشرفت را شکل داده است:

۱. ظهور انسان مدرن با هویتی جدید؛
۲. منطق دوانگاران خود و دیگری؛
۳. روایت تک‌خطی از تاریخ؛
۴. فراروایت‌هایی همچون توسعه، ترقی و رهایی.

اینها مقولاتی هستند که مقوم اندیشه توسعه در گفتمان مدرنیته بوده‌اند. اندیشه پست‌مدرن با بازخوانی و شالوده‌شکنی این مقولات و براساس مقوله‌های جدیدی همچون افول سوژه، شکاکیت به فراروایت‌ها و گفتمان‌های متعالی و مرکزیت‌زدایی از تاریخ، پارادایم توسعه مدرن را در هم می‌شکند و چهره قوم‌مداران آن را نشان می‌دهد. (قوام، ۱۳۸۴: ۲۸۰ و ۲۸۱)

۱. هویت انسان نو

به نظر «فوکو»، گفتمان مدرنیته با ظهور انسان بر روی خرابه‌ای از عصر کلاسیک بنا نهاده شده است. «دکارت» با اصل «من» یا «خود»، گسستی اساسی در صورت‌بندی دانایی عصر کلاسیک ایجاد کرد. فلسفه مدرن غرب، وجه ضروری و محوری خود را در اصل دکارتی یافت و با ظهور سوژه شناسا و فاعل شناسنده، نوعی انانیت و خودمحوری بر آن حاکم شد.

درواقع، «رنه دکارت» پایه‌های اولیه اومانیسم را طراحی کرد؛ اما «دریدا» مانند «فوکو» به انسان‌گرایی مدرن می‌تازد و معتقد است که هیچ چیز خارج از گفتمان وجود ندارد. به عبارت دیگر، تقلیل انسان از اصل، مرکز و کلیت ساختاری فلسفه غرب، یکی از اهداف اصلی «ژاک دریدا» است. افول نقش انسان از منظر استعلایی به عنصری در گفتمان، به‌منزله آن است که دیگر نمی‌توان از اندیشه توسعه‌محوری انسان دفاع کرد. (همان: ۲۸۳ - ۲۸۱)

۲. منطق دوانگارانه خود و دیگری

«دریدا» معتقد است که اندیشه فلسفی همواره زندانی عناصر دوقطبی بوده است که خود آفریده و بعد پنداشته است که واقعیت دارد. اندیشه هرگز نتوانسته است خود را از این زندان دوقطبی، یعنی خوب - بد، ذهن - ماده، مرد - زن، غرب - شرق و ... برهاند. از این نظر، یکی از مهم‌ترین نتایجی که نظریات توسعه، از منطق دوانگارانه خود و دیگری تحصیل کرده‌اند، مقایسه‌پذیری تمدن‌های غیراروپایی با پروسه توسعه در اروپا بوده است. اما «دریدا» با تأکید بر منطق «شالوده‌شکنی» معتقد است متونی همچون نظریات توسعه را چنان دوباره‌خوانی کنیم که تمایز فرو ریزد و منطق دوگانه آن، یعنی «توسعه‌یافته، توسعه‌نیافته» از بین برود. از این نظر، شالوده‌شکنی نظریات توسعه بر منطق تمایز استوار است. (نوری، ۱۳۸۹: ۱۲۰)

۳. نفی کلیت تاریخ و قاعده عمومی

در اندیشه مدرن، تاریخ سیر تکاملی دارد و وقایع انسانی، مسیری تک‌خطی را می‌سازد که هدف آن، رهایی، پیشرفت و آزادی است. اما در اندیشه پست‌مدرن، دیگر نمی‌توان از تاریخ کلی به‌سبک مدرن سخن گفت. در تاریخ کلی، نوعی نگرش وجود دارد که براساس یک اصل و مفهوم مرکزی، تمام پدیده‌ها به وحدت می‌رسند. این اصل ممکن است خودآگاهی، تکامل، رهایی و ... باشد. اما در نوع دوم، گرایش‌ها و جریان‌های پراکنده‌ای در تاریخ وجود دارد که هیچ رابطه منطقی بین آنها نیست و عدم قطعیت، حکم‌فرماست. به همین دلیل، گذشته غیرقابل درک و آینده غیرقابل پیشگویی است. (همان: ۱۲۲)

«میشل فوکو» در کتاب «دیرینه‌شناسی دانش» می‌نویسد: برخلاف مورخان گذشته که می‌کوشیدند نوعی تداوم و پیوستگی را در تاریخ نشان دهند، اکنون شاهد ظهور شکل

جدیدی از نگرش تاریخی، به خصوص در حوزه‌هایی مثل تاریخ اندیشه، تاریخ فلسفه، تاریخ علم و تاریخ ادبیات هستیم که بر ناپیوستگی اشاره و تکیه دارد. از این دیدگاه، تاریخ دستخوش گرایش‌ها و جریان‌های متداخل و متقاطع است که نمی‌توان آنها را تابع یک طرح خطی یا یک قانون واحد دانست. (بزرگی، ۱۳۷۷: ۱۵۲)

۴. نفی فراروایت توسعه

ایده توسعه به‌عنوان یکی از فراروایت‌های گفتمان مدرنیته عمل کرده است که براساس آن، همه تمدن‌ها طبق روایتی تک‌خطی از تاریخ و در مسیری واحد، ره به دیار مألوف می‌سپارند. از این نظر، نفی فراروایت توسعه، آن‌طور که در گفتمان پست‌مدرنیسم متجلی شده است، به‌منزله آخرین میخی است که بر تابوت توسعه کوبیده شده است. (قوام، ۱۳۸۴: ۲۸۷ و ۲۸۸) پس هرگز نمی‌توان به‌سبک پوزیتیویستی برای یک عصر تاریخی و یا عصرهای گوناگون نظریه‌ای عمومی و یا جهان‌شمول ارائه کرد. از این منظر، تدوین نظریه و الگوی عمومی برای همه اجتماعات بشری اساساً نامطلوب است؛ زیرا در این صورت، متون و تمدن‌های دیگر و فرهنگ‌های مختلف بر حسب زبان و گفتمان تمدنی دیگر درک می‌شوند. بنابراین، پست‌مدرنیسم پارادایم‌های مرکزی علوم اجتماعی را مورد تردید قرار می‌دهد و توانایی عقل و علم مدرن را برای عرضه یک نظریه عمومی زیر سؤال می‌برد. (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۴۹ و ۱۵۰) در این راستا، «لیوتار» در تعریف مشهور خود، پست‌مدرنیسم را به‌منزله بی‌اعتقادی و عدم‌ایمان به فراروایت‌ها تعریف می‌کند. (لیوتار، ۱۳۸۴: ۵۴) اما منظور «لیوتار» از فراروایت چیست؟ او هر کوشش نظری برای یافتن اصل یا اصول کلی حاکم بر همه فعالیت‌های بشری و روابط اجتماعی را فراروایت بزرگ می‌شمارد. (حقیقی، ۱۳۸۳: ۳۳) او معتقد است که در دوران پسامدرن، روایت‌های بزرگ که در تمدن غرب، حقیقت متعالی و عالم‌گیر را مطرح می‌کردند، جای خود را به بازی‌های زبانی داده‌اند. هدف «لیوتار» مخالفت با اتوریته روایت‌های بزرگ است و در برابر آنها روایت‌های محلی و کوچک را قرار می‌دهد. (جهانبگلو، ۱۳۸۸: ۷۷ و ۷۸) بر این اساس، بزرگ‌ترین میراث پارادایم مدرنیته، یعنی فراروایت توسعه، ترقی و عقل که به‌عنوان حقایق علمی تقدیس می‌شدند، تکفیر می‌شوند. در وضعیت

پست‌مدرن، آنچه جایگزین فرارویات‌ها می‌شود، داستان‌هایی با اعتبار محلی‌اند که ویژه تاریخ و جغرافیایی معین است. بر این اساس، ادعای عالمان مدرن در حقیقت‌یابی، آن‌هم با روش پوزیتیویستی و با هدف ارائه بهترین و معتبرترین تحلیل از سرشت و سرنوشت انسان و جهان، دروغ بزرگی است. (نصری، ۱۳۸۵: ۱۱ و ۱۲)

ب) ادوارد سعید: روایتی پست‌مدرنیستی

ادوارد سعید، متفکر فلسطینی‌الاصل نیز متأثر از اندیشمندان پست‌مدرن و بینش انتقادی آنها به انتقاد از نظریات توسعه غربی می‌پردازد. او به پیروی از «فوکو» و آموزه‌های «دریدا»، حمله‌ای شالوده‌شکن را بر فراگفتمان شرق‌شناسی در بستر آنچه «لیوتار» فرارویات مدرنیته غرب می‌خواند، آغاز می‌کند. به بیان دیگر، سعید از منظری متمایل به غیر و از رهگذر بی‌اعتمادی و شکاکیت به کلان‌روایت‌ها، کوشید قرائتی واساختی از فراگفتمان شرق‌شناسی ارائه دهد که شأنیت صحبت کردن انسان غربی به جای انسان شرقی را مجاز می‌داند. (تاجیک، ۱۳۸۶: ۴۷ - ۴۵)

ادوارد سعید به‌عنوان متفکری که نظریاتش از نوع مطالعات پسااستعماری برانگیخته از نظریات پست‌مدرن و به‌ویژه عقاید «میشل فوکو» است، با نوعی نگاه هژمونیک و انتقادی، به فراگفتمان شرق‌شناسی می‌پردازد. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۰۹) در این راستا، وی معتقد است دانش شرق‌شناسی، شرق را به‌صورت امری متفاوت (غیرعقلانی و عقب‌مانده) با هدف تشریح غرب (عقل‌گرا و توسعه‌یافته) ایجاد می‌کند. بنابراین، شرق‌شناسی تداوم روابط قدرت را نیز تضمین کرده است. از دیدگاه «ادوارد سعید»، شرقی‌ها فرضیه‌هایی همانند دیوانگان، مجانین و تبه‌کاران فوکو هستند و همه آنها موضوع گفتمان‌هایی هستند که شناسایی، تحلیل و کنترل می‌شوند. (تاجیک، ۱۳۸۶: ۶۲)

به نظر «سعید»، شرق‌شناسی عبارت است از یک رشته فوق‌العاده منسجم علمی که فرهنگ اروپایی در دوران پس از عصر روشنگری توانست با آن، شرق را از حیث سیاسی، جامعه‌شناسی، نظامی، ایدئولوژی، علمی و تخیلی اداره کند و حتی آن را نیز به وجود آورد. (بروجردی، ۱۳۸۴: ۱۷ و ۱۸) او براساس ایده دانش - قدرت «فوکو»، از وجود ارتباط آگاهانه یا ناآگاهانه میان شرق‌شناسی و قدرت‌های استعماری سخن می‌گوید. به نظر او، قدرت‌های

استعماری، شرقی را به تصرف فیزیکی درمی‌آورند که دانش شرق‌شناسی بدان تجسم ذهنی بخشیده بود و این مصداق همان حکمی است که می‌گوید: دانش اثباتی از قرن هجدهم به بعد به فرایند صورت‌بندی قدرت و انباشت سرمایه کمک کرده است. (قزلسفلی، ۱۳۷۶: ۵۹ و ۶۰)

در مجموع، «ادوارد سعید» در کتاب «شرق‌شناسی» که اولین و امیدبخش‌ترین نمونه به‌کارگیری روشمند تبارشناسی «فوکو» در موضوعات بدیع و نوین بود، نظریه نوسازی یا مدرنیزاسیون را در تداوم کتب شرق‌شناسی می‌داند. به گمان او، آثار علمی این مکتب که از «آشیلوس» تا «ویکتور هوگو»، «دانتته» و «کارل مارکس» را شامل می‌شود (سعید، ۱۳۷۱: ۱۶ و ۱۷) در بررسی انتقاد از جامعه سنتی، به قدرت خانواده، ضعف ذهنی و ناتوانی دنیای شرق در برابر غرب اشاره دارند. در نهایت باید گفت مکتب شرق‌شناسی، طریقه برخورد اروپایی‌ها با شرق و مدرنیزاسیون و نوسازی نیز طریقه برخورد دنیای نو با جهان سوم بوده است. (قزلسفلی، ۱۳۷۶: ۵۹ و ۶۰)

در جمع‌بندی آنچه درباره پست‌مدرنیسم گفته شد، می‌توان بیان کرد اندیشمندان این مکتب فکری مدعی‌اند تاریخ، مراحل اجتناب‌ناپذیر ندارد و هیچ‌گونه نظریه عمومی نمی‌توان عرضه کرد که ناظر و شامل بر تجربه همه کشورها باشد. در نتیجه، مجموعه نظریات توسعه و نوسازی که در غرب ساخته و پرداخته شده و چهره‌ای جهانی گرفته‌اند، متأثر از متن تمدن اروپا هستند و تنها در متن همان تمدن، معنا پیدا می‌کنند. از منظر متفکران پست‌مدرن، تجربه غرب تنها یک تجربه اتفافی، محدود و مقید به متن تمدن اروپاست. از نظر آنان، تجربه‌های متنوع و متعددی در جهان هست و غرق‌شدن در جهان‌های مختلف تجربه، عرصه‌ای متنوع از علوم اجتماعی، فلسفه، سیاست، هنر و مذهب را دربرمی‌گیرد. خلاصه آنکه، هیچ مسیر واحدی برای توسعه کشورها وجود ندارد. در نتیجه، معیارهای عام و کلان فرو می‌ریزند و در نوعی هرج‌ومرج طلبی نظری، دیگر جایی برای تداوم ذهنیت توسعه باقی نمی‌ماند.

انقلاب اسلامی ایران: ساختارشکنی الگوی توسعه به‌سبک غربی

در چارچوب گفتمان انقلاب اسلامی و تحولات مذهبی ناشی از آن می‌توان به فرایند نفی و رد نظریه‌های توسعه‌مدرنیستی به‌سبک غربی پرداخت. مسئله قابل تأمل این است که چگونه

گفتمان دینی انقلاب اسلامی به جنگ الگوهای نظری توسعه غرب رفته و با شرایط و ویژگی‌های خاص خود، مبانی نظریات توسعه و نوسازی به‌سبک غربی، همچون سکولاریسم، توسعه تک‌خطی، بی‌توجهی به ارزش‌ها و سنت‌ها و ... را به چالش کشیده است و در مقابل، با تکیه بر ارزش‌های دینی و اعتقادی در الگوی توسعه بومی، به حیات خویش در قالب نظام جمهوری اسلامی ادامه داده است. برای درک و فهم این مسئله باید فرایند مدرنیزاسیون و تحولات شبه‌مدرنیستی حاکم بر گفتمان پهلوی بررسی شود.

۱. مدرنیزاسیون پهلوی و نارضایتی حاصل از آن

متن گفتمان پهلوی، به‌وسیله یک مؤلف نگاشته نشد، بلکه نویسندگان گوناگونی در تقریر آن سهم داشتند. عناصر و لحظه‌های اساسی سازنده و پردازنده چنین گفتمانی عبارت بودند از:

۱. شوبنیسم (ناسیونالیسم ایرانی افراطی)؛ ۲. شبه‌مدرنیسم (غرب‌گرایی)؛ ۳. سکولاریسم.

گفتمان پهلوی در تقریر و تحکیم هویت خویش، اسلام را دگرایدئولوژیک خویش و مسلمان ایرانی را دگردرونی، تعریف و سعی کرد جغرافیای انسان خود را در جایی درون حریم گفتمانی غرب جستجو و تثبیت کند. غلبه پوزیتیویسم و روش‌های پوزیتیویستی تازه‌ظهور، نخبگان ایرانی در گفتمان پهلوی را به این نتیجه رسانده بود که غرب، قصد و سرمنزل محتوم جوامع غیرغربی و از جمله ایران است. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت شاهان پهلوی و نخبگان پیرامون آن، در صدد بازتولید محلی فراگفتمان مدرنیته بودند، بی‌آنکه قدرت لازم برای این بازتولید را داشته باشند. (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۴ و ۲۵)

درواقع، گفتمان پهلوی با برجستگی و تأکید بر جهان‌گرایی و هویت گفتمانی جهان‌وطن، به‌دنبال بازتولید یک گفتمان شباهت با غرب و به‌ویژه آمریکا بود و نهایتاً این گفتمان شباهت را باید در دال «تمدن بزرگ» دانست که دلالت بر هم‌ترازی با کشورهای صنعتی غرب داشت. در گفتمان پهلوی، دال‌های مدرنیزاسیون و تجددگرایی بخشی از نظم گفتمان شباهت با غرب بودند. دال‌های مدرنیزاسیون و تجددگرایی به این مدلول اشاره داشتند که راه رسیدن به تمدن غربی و هم‌تراز شدن با کشورهای بزرگ صنعتی، در مدرنیزاسیون و تجددگرایی نهفته است. درحقیقت، غرب و به‌ویژه آمریکا، در گفتمان پهلوی تبدیل به ابژه‌ای

هم‌ذات شده بود؛ ابژه‌ای که دیگر با گفتمان پهلوی بیگانه به حساب نمی‌آید و در یگانگی با خویش‌نمای ایرانی بازنمایی می‌شود. (ادیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۴ و ۳۵)

در راستای این غرب‌گرایی، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، حکومت پهلوی، جامعه ایران را در معرض یک برنامه مدرنیزاسیون دولتی قرار داد و روابط اقتصادی، نهادهای اجتماعی و قالب‌های فرهنگی کشور از این برنامه متأثر شدند. تحولات دهه‌های یادشده، شکل زندگی را در ایران متحول می‌کند. ساختارهای اجتماعی سنتی همگی در معرض تحول قرار می‌گیرند و به‌خاطر مقاومت در برابر برنامه‌های مدرنیستی حکومت پهلوی، تنش‌های شدیدی را از سر می‌گذرانند. مناسبات اقتصادی و اجتماعی جامعه، بدون مشارکت مردمی که از تحولات تأثیر می‌پذیرند، دچار تغییر و تحول می‌شوند. (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۳۷ و ۱۳۸)

به‌اعتقاد بسیاری از نظریه‌پردازان، فرایند نوسازی و توسعه در دوران پهلوی دوم، نشان از چیرگی الگوی شبه‌مدرنیستی دارد؛ الگویی که بر دو پایه استوار است:

۱. نفی همه سنت‌ها و ارزش‌های ایرانی - اسلامی که سبب عقب‌ماندگی و سرچشمه حقارت‌های ملی محسوب می‌شدند.

۲. اشتیاق سطحی و هیجان روحی گروهی کوچک اما رو به گسترش از جامعه شهری، برای به‌دست‌آوردن ظواهر دنیای مدرن. (خوشروزاده، ۱۳۸۳: ۱۷۱)

اما طولی نکشید که در تقابل و تضاد با سلسله پهلویستی، سلسله‌ای مرکب از دگرتعریف‌شدگان شکل گرفت. از منظری کلی، این گروه را اسلام‌گرایان می‌نامیم. این جریان تلاش داشت تا روپود برنامه و طرح‌هایی خود از سلطه رژیم حاکم و هژمونی غرب را در بازگشت به اسلام جستجو کند. از این منظر می‌توان گفت انقلاب اسلامی حاصل چالش دو گفتمان با عناصری کاملاً ناهمخوان و متعارض بوده است. هویت برآمده از فراگفتمان انقلاب اسلامی، قبل از هر چیز مدرنیته موجود یا به‌تعبیری مظاهر مدرنیزاسیون در ایران را دگرهویتی خود تعریف کرد و گفتمان پهلوی را بیش از آن‌که معلول عملکرد نخبگان نظام سیاسی بداند، دستاورد مداخلات و منافع قدرت‌های بزرگ غربی و در رأس آنها آمریکا می‌دانست. به‌هرحال، در فرایند انقلاب اسلامی، گفتمانی سیادت‌طلب و هژمونیک شکل گرفت که با تمامی بداعتش ریشه در سنت دیرینه اسلام داشت. در بستر گفتمان انقلابی،

اسلام دینی تعریف شده بود که سیاستش در عبادتش و عبادتش در سیاستش ادغام شده است. (تاجیک، ۱۳۸۳: ۴۱ - ۳۹)

۲. انقلاب اسلامی: نفی نظریات توسعه و نوسازی

انقلاب اسلامی ایران که در سال ۱۹۷۹ رژیم پهلوی را سرنگون کرد، یکی از نخستین انقلاب‌های بزرگ مردمی در مقابل یک حکومت اقتدارگرای مدرنیستی در ربع آخر قرن بیستم بود. در واقع، انقلاب اسلامی، پیوند انقلاب سیاسی مدرن و روایت‌های روشنگری در خصوص پیشرفت عقل را از میان برد و نشان داد انقلاب سیاسی مدرن لزوماً به معنای گسترش عقل روشنگری نیست. از این منظر می‌توان گفت نفی رژیم شاه در فرایند انقلاب اسلامی، در واقع، نفی نظریه‌های توسعه به‌سبک غربی نیز بوده است. (دریک، ۱۳۸۸: ۲۹۱ و ۲۹۲)

از نظر «میشل فوکو»، انقلاب اسلامی نخستین انقلاب فرامدرن در عصر حاضر و یا به تعبیر دیگر او، اولین شورش بزرگ بر ضد نظام‌های زمینی است. (تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۰) از نظر «فوکو»، انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ متضمن امتناع کل یک فرهنگ و کل یک ملت، از رفتن زیر بار گونه‌ای نوسازی است که در نفس خود کهنه‌گرایی است. از دیدگاه وی، برنامه غیرمذهبی کردن جامعه و صنعتی کردن آن که یک قرن تأخیر دارد، نماینده گونه‌ای از استعمار نو است که بر استبداد صرف تکیه دارد. آنچه ملت ایران رد می‌کند، نوسازی به‌عنوان یک پروژه سیاسی و به‌عنوان اصل دگرگونی اجتماعی است؛ نه تنها به دلیل نحوه برداشت خاندان پهلوی از آن، بلکه به سبب خود اصل که بازنمایی می‌کند: تلاش برای نوسازی کشوری اسلامی به‌سبک اروپاست. (همان: ۱۳) از میان نوشته‌های مذکور درباره انقلاب اسلامی می‌توان به صف‌آرایی دو گفتمان پهلوی و پادگفتمان انقلاب اسلامی پی برد:

وضع سیاسی ایران ظاهراً در گروهی یک نبرد تن‌به‌تن و عظیم میان دو هم‌اورد با همه نشانه‌های معهود و دیرینه است: شاه و قدیس، حاکم مسلح و تبعیدی بی‌سلاح، سلطانی مستبد و روبه‌روی او مردی که با دست‌خالی و به حمایت یک ملت، به‌پاخاسته است. (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۴ و ۳۵)

همان‌طور که ذکر شد، در جریان انقلاب اسلامی شاهد بروز و تعامل دو گفتمان متعارض

و متضاد یعنی گفتمان پهلویسم و پادگفتمان انقلاب اسلامی هستیم که هر کدام از این گفتمان‌ها با توجه به مؤلفه‌ها و ویژگی‌های خود، در پی غلبه بر دیگری بودند. گفتمان انقلاب اسلامی، رژیم پهلوی را به‌عنوان دگردرونی، و غرب امپریالیست را به‌عنوان دگرپیرونی خود شناسایی کرد. برخلاف گفتمان پهلویسم که نوعی ملی‌گرایی افراطی مبتنی بر تفکرات باستان‌گرایانه را نظام صدقی و حقیقت خود قرار داده بود، پادگفتمان انقلاب اسلامی، کلمه نهایی اسلام را از رهگذر یک نگرش واسازانه و براساس نظام صدقی جامعه ایران به‌عنوان ایدئولوژی و راهنمای عمل برگزیده بود. درحالی‌که عناصر و مؤلفه‌های اصلی گفتمان پهلویسم شامل مؤلفه‌هایی مانند ناسیونالیسم، باستان‌گرایی، شبه‌مدرنیسم و الگوی عصر ترقی و سکولاریسم بود، گفتمان انقلاب اسلامی، تمامی مؤلفه‌ها و عناصر مترقی دیگر گفتمان‌ها را در خود جمع کرده بود و بر احیای اسلام و حاکمیت آموزه‌های اسلامی تأکید می‌کرد. درنهایت امر، این پادگفتمان انقلاب اسلامی بود که توانست بر کل جامعه تسلط یابد و با رجعت به اسلام و ارائه قرائتی واسازانه، بر گفتمان غرب‌گرای پهلوی که به‌دنبال تثبیت مدرنیزاسیون به‌شیوه غربی بود، پیروز شود. (خوشروزاده، ۱۳۸۵: ۶۸ و ۶۹)

۳. گسست معرفت‌شناسانه: تولد نظام جمهوری اسلامی

نظام جمهوری اسلامی که محصول تقابل جامعه به‌رهبری علما با دولت پهلوی بود، در پی انقلاب اسلامی شکل گرفت. (موثقی، ۱۳۸۵: ۲۶۷) اما استقرار نظام جمهوری اسلامی به‌واسطه جنبش انقلابی ایران در سال ۱۹۷۹، با مدل‌های نظری نوسازی قابل پیش‌بینی نبود. اکنون زمان ارزیابی مجدد یکی از اساسی‌ترین مفروضه‌های جریان اصلی نظریه‌پردازی توسعه فرا رسیده است: اینکه دنیاگرایی با صنعتی‌شدن و تغییر اجتماعی همراه است که در آن، نخبگان سنتی و نظام عقیدتی، راه را برای دولت مدرن هموار می‌کنند و مذهب به حوزه خصوصی رانده می‌شود، (بنارد و خلیل‌زاد، ۱۳۷۸: ۱۰۰) اما نظام جمهوری اسلامی همچون نماد اصلی اسلام انقلابی پدیدار شد. واضح است که مدل ایران از نظام‌سازی، مبین تجربه بسیار مهمی از تلاش برای تأسیس یک دولت دینی مدرن است که ساختارهای نوظهور آن، منطبق با الگوهای عملی نظام‌های موجود در جوامع غربی نیست. (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰: ۱۱۲)

درواقع، برخلاف نظریات توسعه و نوسازی که بر شکل‌گیری دولت مدرن و سکولار در فرایند توسعه تأکید داشتند، امام خمینی ره به‌عنوان رهبر انقلاب اسلامی، حکومت اسلامی را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر، و تحقق اسلام را در گرو تشکیل دولت اسلامی دانستند. ایشان معتقد بودند:

ما موظفیم حالا که جمهوری اسلامی، رژیم رسمی ما شده است، همه طبق جمهوری اسلامی عمل کنیم. جمهوری اسلامی یعنی اینکه رژیم به احکام اسلامی و به خواست مردم عمل کند. (امام‌خمینی، ۱۳۷۰: ۲۰۱/۷)

رهبر انقلاب در تجزیه و تحلیل نظام جمهوری اسلامی و ماهیت چنین دولتی، از جمهوری به‌عنوان فرم و شکل حکومت و از اسلام به‌عنوان محتوا و ماهیت آن یاد می‌کند. (همان: ۴ / ۱۵۷) ایشان در این باره می‌فرمایند:

حکومت جمهوری اسلامی هم یک جمهوری است همانند سایر جمهوری‌ها
ولکن قانونش، قانون الهی است. (همان: ۴ / ۱۳۸)

نتیجه اینکه، اگر شاه پهلوی مأموریت خود را رساندن ایران به دروازه‌های تمدن بزرگ یعنی کشورهای پیشرفته صنعتی غرب می‌دانست، نظام تازه‌تأسیس جمهوری اسلامی از ابتدا ایجاد ارزش‌های جدید و پرورش نسل جدید از مردان و زنان را وظیفه اصلی خود می‌دانست. تأکید بر تبلیغات فرهنگی و اخلاقی، آموزش و پرورش، پاکسازی جامعه از ارزش‌های غربی و کم‌اهمیت‌شمردن مسائل مادی، اتفاقی و غیرمعقول نیست. هدف از تغییر برنامه‌های آموزشی، متون درسی و تغییر کامل نظام آموزشی، ایجاد یک نظم اخلاقی جدید است. همان‌گونه که سخن‌گویان نظام جمهوری اسلامی بارها گفته‌اند: اولویت‌های جدید، اخلاقی و فرهنگی هستند نه مادی. (نجم‌آبادی، ۱۳۷۷: ۳۷۷ و ۳۷۸)

به‌هرحال، نظام جمهوری اسلامی، جامعه ایران را معنایی متفاوت و جدید بخشیده بود. زبان قدرت تازه‌ای بعد از انقلاب تأسیس شده بود. این زبان، از طریق برجسته‌کردن دال مرکزی «اسلام» و آوردن آن به مرکز جامعه، به انباشت قدرتی تازه انجامید که تبلور نمود

عینی آن را می‌توان در تأسیس نظام جمهوری اسلامی در بهار ۱۳۵۸ مشاهده کرد. با تأسیس نظام جمهوری اسلامی، فرهنگ سیاسی تازه‌ای در حال شکل‌گیری بود؛ بدین معنا که جامعه ایران فرهنگ سیاسی متحول‌شده و متفاوتی را تجربه می‌کرد. (ادیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۱۷)

۴. نفی غربزدگی

چه در جریان انقلاب اسلامی و چه بعد از تأسیس نظام جمهوری اسلامی، غرب و به‌خصوص ایالات متحده آمریکا، از سوی انقلابیان و با رهبری امام خمینی ره مورد انتقاد قرار گرفتند. امام خمینی ره به‌عنوان رهبر انقلاب و بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی، تبدیل به نماد امپریالیسم‌ستیزی، آمریکاستیزی و غرب‌ستیزی شده بود و تمام گروه‌ها و نیروهای سیاسی برآمده از فضای انقلابی، از این جهت یعنی امپریالیسم‌ستیزی، با وی همسو بودند. (همان: ۱۲۱)

در کلام آیت‌الله خمینی ره، دشمنی با آمریکا با تأکید بر استقلال، لزوم رهایی از وابستگی به غرب و غربزدگی و حتی نفی اصالت تمدن غربی و همچنین برجسته‌شدن ابعاد جهانی اسلام سیاسی ایرانی همراه بود. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۳۱۶)

دشمنی با آمریکا و غرب‌ستیزی را می‌توان در سخنان امام خمینی ره در این دوره جستجو کرد:

ای غرب‌زده‌ها، ای اجنبی‌زاده‌ها، ای انسان‌های میان‌تهی، ای انسان‌های بی‌محتوا، به خود آید؛ همه‌چیزتان را غربی نکنید. (امام‌خمینی، ۱۳۷۸: ۸ / ۵۶) غرب به انسان کار ندارد، انسان را رو به تباهی دارد می‌برد، انسان را وحشی بار می‌آورد. (همان: ۸۱) غرب حیوان بار می‌آورد، آن هم نه حیوان آرام، بلکه یک حیوان وحشی، آدم‌کش و آدم‌خوار. در غرب، پیشرفت، پیشرفت انسانی نیست، تربیت انسانی نیست. (همان: ۹۵) در غرب خبری نیست، جز جنایت و خیانت. (همان: ۱۱ / ۵۱)

انتقاد از غرب‌زدگی، که بارها در کلام امام تکرار می‌شد، نشان از تلاش گفتمان اسلام سیاسی برای غیریت‌سازی با غرب داشت. این کار حرکتی به‌سوی استقلال بود، یا به عبارتی دیگر، بومی‌گرایی بیشتر و جدایی از هر چه رنگ و بوی غیراسلامی داشت. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۳۱۸)

درنهایت می‌توان گفت، برای ایرانیان انقلابی در آن روزگار، امپریالیسم بخشی از زندگی روزمره‌شان بود و در گفتمان انقلابی به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی جامعه ایرانی بازنمایی شد. سوژه‌ها و نیروهای برآمده از فضای انقلابی با این شعار که ما نمی‌خواهیم غربی باشیم، به‌غرب‌زدایی از جهان ایرانی پرداختند. مبارزه با هر دالّی که تداعی‌گر غرب و غربی بود، آغاز شد و هر موضوعی که برچسب غربی می‌خورد، در این غرب‌زدایی، طرد و به حاشیه رانده می‌شد. (ادیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۱۴)

با توجه به آنچه درباره انقلاب اسلامی و نظام معرفتی و سیاسی جدید گفته شد، می‌توان بیان کرد که توسعه، نوسازی و رسیدن به اصول غربی همگی به گذشته مربوط می‌شوند. امروز در زیر سایه تجدید حیات اسلام، جستجو برای نظم و نظام اخلاقی‌ای است که براساس اصول اسلامی باشد و هم رضایت این‌دنیایی و هم رستگاری آن‌جهانی به دست آید. با این رویکرد، می‌توان نتیجه گرفت که نفی رژیم پهلوی در فرایند انقلاب اسلامی، درواقع، نفی نظریه‌های توسعه به‌سبک غربی بوده که به‌صورت الگوی توسعه بر این رژیم حاکم بوده‌اند.

نتیجه

همان‌گونه که بررسی شد، فراروایت توسعه مدرن، چه در قالب کلاسیک و چه در قالب الگوی متأخر آن، که ناشی از خرده‌گفتمان لیبرال دمکراسی آمریکایی است، سرانجام تمامی کشورهای توسعه‌نیافته را رسیدن به غرب و سرنوشت محتوم صنعتی‌شدن و مدرنیزاسیون را طرد سنت‌ها و ارزش‌های دینی می‌داند. درواقع، فلاسفه‌ای که جهان مدرن غربی را معرفی کردند، از «دکارت» گرفته تا متفکران عصر روشنگری قرن هیجدهم، تا پوزیتیویست‌های علمی قرن نوزدهم و سرانجام، نظریه‌پردازان نوسازی قرن بیستم، محور مطالعاتی خود را خرد انسانی و عقلانیت قرار داده‌اند. از منظر مدرنیست‌ها، از لحاظ جغرافیایی خرد و آزادی در اروپا، در توسعه‌یافته‌ترین شکل آن ظاهر شده بود. بر این اساس، در نقشه مدرن، دنیا به‌صورت فضایی در نظر گرفته شد که دارای یک مرکز خرد، دانش و عقل در اروپای غربی و یک نقطه در پیرامون آن است که جهل و بربریت از ویژگی‌های آن به شمار می‌رفت. در این روند، ایده توسعه و پیشرفت، میراث اصلی مدرنیته تلقی شده است که در آن، تمامی جوامع برای

توسعه و پیشرفت به سبک غربی حرکت می‌کنند. اما در واکنش به این طرز تلقی، گفتمان انقلاب اسلامی از یک سو با واکنش به توسعه و نوسازی پهلوی که متأثر از الگوهای غربی بود و از سوی دیگر، با شکل دادن به نظام دینی جمهوری اسلامی، به جنگ نظریات توسعه مدرن رفته و اثبات کرده است که می‌توان در مسیر توسعه، همچنان الگوهای دینی و اعتقادی را حفظ کرد و با توجه به این الگوها به حیات سیاسی - اجتماعی خویش ادامه داد. این در حالی است که از سویی دیگر، فلسفه پست‌مدرن، نادرستی و نواقص اندیشه مدرن را آشکار کرد.

فلسفه و گفتمان پست‌مدرن به توسعه مدرن به صورت یک نوع استراتژی قدرت مدرن و کنترل اجتماعی می‌نگریست. بدین ترتیب، عصر پست‌مدرن، حاکی از نوعی سرخوردگی و از دست دادن ایمان، و باور فراروایت‌های مدرن نظیر فراروایت توسعه بوده است. پست‌مدرن‌ها با واکنش به یکسان‌سازی الگوهای توسعه غرب، از وضعیت‌های متفاوت و ناهمگون کشورها و مقاومت آنان در مقابل غربی‌سازی گفتمان مدرن طرف‌داری می‌کنند؛ زیرا منطق اصلی آنها، منطق تفاوت است.

به نظر می‌رسد، گفتمان انقلاب اسلامی و ساختارهای برآمده از آن می‌تواند از پتانسیل و ظرفیت‌های پست‌مدرنیسم برضد مدرنیته استفاده کند و با تکیه بر منطق تفاوت پست‌مدرنیستی، به حیات سیاسی - اجتماعی خود در قالب یک رژیم دین‌محور ادامه دهد. به عبارت دیگر، گفتمان پست‌مدرنیسم به دلیل داشتن گزاره‌هایی همچون تفاوت، تنوع، کثرت‌گرایی و مواردی از این دست می‌تواند فرصت‌های مناسبی را در بازی‌های زبانی در دسترس گفتمان انقلاب اسلامی و ساختارهای دینی برآمده از آن قرار دهد. دو گفتمان پست‌مدرنیسم و انقلاب اسلامی ایران با ساختار شکنی و بازخوانی الگوی توسعه مدرن، نشان داده‌اند که الگوی مدرنیته غربی، چه در قالب کلاسیک و چه در قالب متأخر آن، تنها الگوی موجود نیست و نظام‌های سیاسی می‌توانند الگوهای بومی و متفاوت خود را دنبال کنند.

منابع و مأخذ

۱. ادیب‌زاده، مجید، ۱۳۸۷، *زبان، گفتمان و سیاست خارجی*، تهران، نشر اختران.
۲. اسپوزیتو، جان و جان وال، ۱۳۹۰، *جنبش‌های اسلامی معاصر: اسلام و دمکراسی*، ترجمه

شجاع احمدوند، تهران، نشر نی.

۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۰، *صحیفه نور*، تهران، انتشارات اسناد و مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

۴. _____، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۵. بروجردی، مهرزاد، ۱۳۸۴، *روشن‌فکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزاد.

۶. بزرگی، وحید، ۱۳۷۷، *دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل*، تهران، نشر نی.

۷. بشیریه، حسین، ۱۳۷۹، *سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی*، تهران، نشر علوم نوین.

۸. بنارد، چریل و زالمای خلیل‌زاد، ۱۳۷۸، «دنیاگرایی، صنعتی‌شدن و جمهوری اسلامی»، *پژوهشنامه متین*، ترجمه عباس کشاورزی شکری، شماره ۲.

۹. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۷۷، «فرانوگرایی، غیریت و جنبش‌های نوین اجتماعی»، *فصلنامه گفتمان*، شماره ۱.

۱۰. _____، ۱۳۷۸، *میشل فوکو و انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.

۱۱. _____، ۱۳۸۳، *سیاست خارجی: عرصه فقدان تصمیم و تدبیر*، تهران، انتشارات فرهنگ گفتمان.

۱۲. _____، ۱۳۸۶، «ادوارد سعید و شرق‌شناسی»، در: *حقیقت‌گویی به قدرت*، یادنامه ادوارد سعید، به کوشش علیرضا حسینی بهشتی، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

۱۳. جهانگللو، رامین، ۱۳۸۸، *موج چهارم*، ترجمه منصور گودرزی، تهران، نشر نی.

۱۴. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۶، *اسلامی سیاسی در ایران*، قم، انتشارات دانشگاه مفید قم.

۱۵. حقیقی، شاهرخ، ۱۳۸۳، *گذار از مدرنیته*، تهران، نشر آگاه.

۱۶. خوشروزاده، جعفر، ۱۳۸۳، «انقلاب اسلامی از نظریه‌پردازی توسعه تا توسعه نظریه‌پردازی»، *فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی*، سال سوم، شماره ۱۹.
۱۷. _____، ۱۳۸۵، «میشل فوکو و انقلاب اسلامی، رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان»، *پژوهشنامه متین*، سال هشتم، شماره ۳۱ و ۳۲.
۱۸. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۹، *درباره غرب*، تهران، نشر هرمس.
۱۹. دریک، مایکل، ۱۳۸۸، «انقلاب»، در: *راهنمای جامعه‌شناسی*، ترجمه قدیر نصری و محمدعلی قاسمی، ج اول، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۰. ساعی، احمد، ۱۳۸۳، *مسائل سیاسی و اقتصادی جهان سوم*، تهران، سمت.
۲۱. _____، ۱۳۸۶، *توسعه در مکاتب متعارض*، تهران، نشر قومس.
۲۲. سعید، ادوارد، ۱۳۷۱، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. شهرام‌نیا، سیدامیرمسعود، ۱۳۸۶، *جهانی‌شدن و دموکراسی در ایران*، تهران، نشر نگاه معاصر.
۲۴. فراتی، عبدالوهاب، ۱۳۷۹، *رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی*، تهران، دفتر نشر معارف.
۲۵. فوزی، یحیی، ۱۳۷۸، «مذهب و توسعه در ایران: بررسی سه دیدگاه پس از انقلاب اسلامی ایران» *پژوهشنامه متین*، سال اول، شماره ۲.
۲۶. فوکو، میشل، ۱۳۷۷، *ایرانیان چه رویایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، هرمس.
۲۷. قزلسفلی، محمد تقی، ۱۳۷۶، «پست‌مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه»، *ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۱۲۱ و ۱۲۲.
۲۸. قوام، عبدالعلی، ۱۳۸۴، *جهانی‌شدن و جهان سوم*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

۲۹. لیوتار، ژان فرانسوا، ۱۳۸۴، *وضعیت پست‌مدرن*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، انتشارات گام نو.

۳۰. موثقی، سیداحمد، ۱۳۸۳، «توسعه؛ سیر تحول مفهومی و نظری»، *فصلنامه سیاست*، شماره ۶۳.

۳۱. _____، ۱۳۸۵، *نوسازی و اصلاحات در ایران*، تهران، نشر قومس.

۳۲. میرسپاسی، علی، ۱۳۸۵، *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران، طرح نو.

۳۳. نجم‌آبادی، افسانه، ۱۳۷۷، «بازگشت به اسلام، از مدرنیسم به نظم اخلاقی»، *پژوهشنامه متین*، ترجمه عباس کشاورزی شکری، سال اول، شماره اول.

۳۴. نصری، قدیر، ۱۳۸۵، «پست‌مدرنیسم و مطالعات راهبردی، الزامات روش‌شناختی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال نهم، شماره اول.

۳۵. نوری، مختار، ۱۳۸۹، «گفتمان پست‌مدرنیسم و انقلاب اسلامی ایران»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی*، کرمانشاه، دانشگاه رازی.

۳۶. هوارث، دیوید، ۱۳۸۴، «نظریه گفتمان»، در: *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ویراسته دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.