

واکاوی گفتمان ژئوپلیتیکی انقلاب اسلامی ایران از نگاه نظریه‌سازهانگاری

افشین متقی^۱

مصیب قره‌بیگی^۲

چکیده: انقلاب اسلامی ایران دارای مشخصه‌های منحصر به فرد و یگانه‌ای در زمانه خود بوده؛ زمانه‌ای که از آن دو قطب ژئوپلیتیکی شرق و غرب با جهان‌بینی‌های خاص خود بود و همه جریان‌ها در این دو راستا شناسایی و هویت می‌یافت. دو قطب جهانی در هنگامه انقلاب اسلامی به رهبری آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی بود و مبادلات و معادلات منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای با ارجاع به یکی از این دو نیروی متخاصم، تعیین می‌گشت. اما انقلاب اسلامی ایران، نوعی گریز از این دو جریان سلطه، و بازگشایی قطب «دیگر» بود. این قطب دیگر، بر پایه گفتمان‌های ویژه‌ای شکل گرفته بود که مهم‌ترین آن، گفتمان ژئوپلیتیک «ضد استعمارگرایی» و «ژئوپلیتیک مقاومت» به‌شمار می‌رفت. در این مقاله تلاش می‌شود بدین پرسش، پاسخی درخور داده شود که انقلاب اسلامی ایران از نظرگاه ژئوپلیتیک دارای چه ویژگی‌های گفتمانی بوده است؟ بر این پایه، به‌نظر می‌رسد تقابل هویتی «معنا- ماده» و «ایدئالیسم- فیزیکالیسم» یکی از مهم‌ترین عناصر شکل‌گیری گفتمان ژئوپلیتیکی انقلاب اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، گفتمان ژئوپلیتیک، ضد استعمارگرایی،
سازهانگاری، ایدئالیسم، فیزیکالیسم

E-mail: afshin_mottaghi@yahoo.com

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه خوارزمی تهران

E-mail: biberunt@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه خوارزمی تهران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۷

پژوهشنامه متین / سال شانزدهم / شماره شصت و چهار / پاییز ۱۳۹۳ / صص ۱۵۱-۱۳۱

مقدمه

جهان در دوران جنگ سرد، به جای آنکه بر پایه نگاه انسانی و به رسمیت شناختن حقوق همه انسان‌های گیتی باشد، به وجود آورنده خستگی مفرط از دو جنگ خانمان سوز و هدر رفتن انرژی و سرمایه بود و به همین سبب، فقدان یک روش معناگرا به زیست انسانی در جهان احساس می‌شد (Proudman 2008: 390). در این گیرودار، دو قطب سرکش آن زمان هر یک در پی بلعیدن و چنگ انداختن بر جایی از جهان بود. امپریالیسم، جریان فکری و عملی آمریکا و غرب بود که می‌کوشید تا سرمایه‌داری را به مثابه یک روش زیست کارآمد و همیشگی به جهانیان بقبولاند و کمونیسم که از سوی اتحادیه شوروی پیشین به عنوان پیام‌آور رهایی طبقه رنج کشیده جامعه (کارگران) از چنگال مرفهین بی‌درد معرفی می‌شد. تاریخ نشان داد که این دو قطب اندیشگی - عملی با آنکه همواره در ستیز و نبرد با یکدیگر بودند، اما هر دو به یکسان ددمنشوی و ستم را پیشه کردند (Koebner & Schmidt 2010: 13). امپریالیسم با غارت کشورهای پیرامونی و چپاول منابع و ثروت‌های آنان، انبار خود و کشورهای مرکزی را انباشته کرد و با خون و خاک مردم، کاخ‌های خود را نمایی چشم‌نواز بخشید؛ مردمی که اینک به پلکان رشد و عرض اندام امپریالیسم تبدیل شده بودند، در زمانی طولانی، خود دارای تمدن و فرهنگ ارزشمند بودند. اما در یک گریز زمانی و غفلت نابهنگام، ورق به سود غرب برگشت و آنها نیز با نهایت توان به چپاول مردمان متمدن پیشین برخاستند. کمونیسم نیز که با ادعای برکنندن بساط ستم سرمایه‌داران و بورژواها در شوروی به قدرت رسید و امپراتوری چندصد ساله تزارها را از میان برداشت، در نهایت خود به دیوی خونخوار تبدیل شد و خوان نعمت و تنعم خود را بر ستم و زورگویی پهن کرد و در شنیع‌ترین حرکت خود، دو میلیون انسان را به زمهریر سیبری تبعید کرد (Faria 2012:3).

در این گیرودار، رخداد انقلاب اسلامی ایران، یکی از رویدادهای بزرگ در نیمه دوم سده بیستم میلادی بود که سبب پی افکندن دگرگونی‌ها و تحولات فراوانی در کشورهای منطقه و ساختار جهانی قدرت شد (حافظ نیا و احمدی ۱۳۸۸: ۷۴). ساختار جهانی به رهبری امپریالیسم که آشکارا به استعمار کشورهای جهان و نابودی منابع روزمینی و زیرزمینی آنان دست می‌زد و کمونیسم نیز برای پیشی گرفتن از رقیب خود، تا آنجا که می‌توانست دهان استعماری خود را گشوده‌تر ساخت (Walberg 2011: 19). در این میان، انقلاب اسلامی ایران، یک راه سوم و قطب سوم برای همه کسانی بود که در پی رهایی و آزادی از چنگال امپریالیسم - کمونیسم می‌گشتند. بر

همین روی، انقلاب اسلامی توانست با بازساخت یک گفتمان ژئوپلیتیکی متفاوت در میان رقابت دو قطبی جهان، گفتمان عمل‌گرایی ضد استعماری و رویه معناگرایی را در دو قطب کاپیتالیسم-ماتریالیسم جای دهد (Kurzman 2004: 23). گفتمان ژئوپلیتیک انقلاب اسلامی، اهمیت دادن به ارزش‌ها، هنجارها، انگاره‌ها و اولویت معنا و هویت دینی در برابر ماده بود. تحقیق حاضر با بررسی وضعیت گفتمانی و رویه‌ای جهان در هنگامه رخداد انقلاب اسلامی، به اثبات این نظریه خواهد پرداخت که به نظر می‌رسد گفتمان ضد استعمارگرایی و ایدئالیسم معناگرا، موازنه سخت‌افزاری ژئوپلیتیک موجود را آشفته ساخت.

چارچوب تحلیلی

سازه‌انگاری؛ سازه‌انگاری^۱ از جمله نظریات دارای هستی‌شناسی ضد ماتریالیستی^۲ است که با رویکردی انتقادی معتقد است رویکردهای خردگرا به دلیل کم توجهی به عنصر فرهنگ و مجموع انگاره‌ها^۳ در تحلیل مسائل پیرامون دچار نقصان می‌باشند و برای تفسیری جامع از عرصه بین‌الملل باید انگاره‌ها، قواعد، هنجارها و فرهنگ را نیز دخیل دانست (Lupovici 2009: 18). از دیدگاه سازه‌انگاران، نظام بین‌الملل متشکل از توزیع انگاره‌ها است و در توزیع توانمندی‌های مادی و اولویت در مناظره ماده و معنا، انگاره‌ها و هویت دارای اهمیت بیشتری هستند. بُعد هستی‌شناختی که از جمله گزاره‌های مهم فرانظری سازه‌انگاری است، شامل سه گزاره مهم و بنیادین است:

۱. ساختارهای فکری به اندازه ساختارهای مادی اهمیت دارند.

۲. گزاره هویت‌ها هستند که به منافع و کنش‌ها شکل می‌دهند.

۳. کارگزاران و ساختارها متقابلاً به هم شکل می‌دهند (هادیان ۱۳۸۲: ۹۱۹).

از این روی، سازه‌انگاری قائل به دیدگاه بینابینی است؛ یعنی از یک سو به نقش ایده‌ها، ذهنیات، قواعد، هنجارها، فرهنگ و رویه‌ها توجه دارد و از سوی دیگر نقش عوامل مادی و فیزیکی را نیز کاملاً مردود نمی‌داند. به عبارت دیگر، این نظریه بر آن است که نمی‌توان روابط

1. Constructivism
2. Non-Materialistic Ontology
3. Images

میان دولت‌ها و سیاست بین‌الملل را در حد یک سلسله تعاملات و رفتارهای عقلانی و در چارچوب‌های صرفاً مادی و فیزیکی در سطوح ملی و بین‌المللی تقلیل داد، بلکه باید به عوامل ناشی از نقش انگاره‌ها، قواعد و هنجارها در شکل‌دهی روابط بین‌الملل در کنار ساخت مادی آن توجه داشت و در رابطه با تأثیر هنجارها، ذهنیت و عوامل فکری در شکل‌دهی به رفتار کنشگران، جایگاه ویژه‌ای را برای هویت، ذهنیت، هنجارها و انگاره‌ها و به‌ویژه فرهنگ و هویت قائل شد (Philpott 2001: 32). روی هم رفته، می‌توان گفت که سازه‌انگاری با هستی‌شناسی معناگرایانه انتقادی و معرفت‌شناسی اثبات‌گرایانه، روندی متفاوت به نظریات پیشین داده است؛ بدین صورت که با فاصله‌گیری از دیدگاه مادی-عینی‌گرا و علمی-خردگرایی و همچنین دوری از مشی فلسفی و ذهنی، روندی انتقادی در پیش گرفت و اذعان کرد که بایستی در کنار ساختارهای مادی به ساختارهای معرفتی نیز توجه شود (شفیعی و رضایی ۱۳۹۱: ۸۱). ساختارهای معرفت، در تقابل با ماده قرار می‌گیرند و ساختارهای ذهنی که دربرگیرنده باورها، انگاره‌ها، طرح‌های ذهنی و ایدئولوژی است، طرز فکر یا روح جمعی یک جامعه را پدید می‌آورد. چرا که ساختارهای ذهنی بر هویت کشورها، منافع و رفتار آنها تأثیر می‌گذارند و منافع بر پایه آن تعریف و مرزبندی می‌شوند. از این روی، ادراکات و تصورات، سازندگان اصلی واقعیت هستند (هادیان و گل محمدی ۱۳۸۳: ۲۷۳).

از دیدگاه سازه‌انگاری به عنوان چارچوبی تحلیلی و رویکردی در حوزه فرانتزوری^۱، کنشگران بر اساس معانی که چیزها و سایر کنشگران برای آنها تولید می‌کنند، عمل می‌نمایند و این معانی بین‌الذهانی در تعامل است که شکل می‌گیرند، این روند شکل‌گیری معانی در یک روند علامت‌دار تفسیر کردن و پاسخ دادن شکل داده می‌شود؛ به صورتی که به شناخت مشترک می‌انجامد و فرد نشانه‌ها را بر اساس تعامل، مباحثه، گفتگو، مناظره و استدلال تفسیر می‌نماید و بر اساس تفسیر و برداشت خود به آن نشانه و کنش‌ها، واکنش و پاسخ می‌دهد و در این روند، هویت به صورت شاخصه «خود» و «دیگری» یا «دوست» و «دشمن» شکل می‌پذیرند (درزی کلایی و آقاحسینی ۱۳۹۱: ۹۵-۹۴). از این منظر، در این برداشت سازه‌انگارانه، کنش‌ها همیشه برداشت از «خود» و «دیگری» را بازتعریف می‌کنند. از سوی دیگر باید توجه داشت که از نظر سازه‌انگاران، این تنها معانی اجتماعی نیستند که به نیروهای مادی قوام می‌بخشند و معانی اجتماعی نیز مصون از تأثیرات مادی نیستند. از سوی دیگر، نیروهای مادی تنها به دلیل تعاملی که با انگاره‌ها دارند،

1. Meta-Theory

تأثیرگذار هستند. بنابراین رابطه میان نیروهای مادی و انگاره‌ها در هر دو جهت عمل می‌کند، اما ما تنها در صورتی می‌توانیم نظریه‌پردازی مناسبی در این زمینه داشته باشیم که این نکته را تشخیص دهیم که در یک سطح، این دو به عنوان دو نوع متفاوت از پدیده‌هایی که موجودیتی مستقل دارند، قوام یافته‌اند (ونت ۱۳۸۴: ۱۶۳). با این حال، توجه به نقش هنجارها، ایده‌ها، قواعد، فرهنگ و هویت در سازه‌انگاری باعث شده است که این نظریه از اصول واقع‌گرایی که ارتباطات بین‌المللی را تنها بر اساس روابط قدرت و در جهت پیشبرد منافع فردی می‌بیند، فاصله گیرد. لذا از این طریق ایجاد صلح و ثبات را در نظام بین‌الملل میسر می‌داند و به دیدگاه‌های بدبینانه واقع‌گرایی که ناشی از بدبینی نسبت به انسان و سرشت اوست، خاتمه می‌دهد. سازه‌انگاری دارای دو روش کاملاً متضاد با دو الگوی واقع‌گرایی^۱ و لیبرالیسم است: نخست اینکه سازه‌انگاری بر این باور است که محیطی که در آن افراد و در گستره وسیع، دولت‌ها دست به کنش می‌زنند، هم مادی و هم اجتماعی است و دوم اینکه محیط می‌تواند بر مفهوم دولت‌ها از منافع خود تأثیرگذار باشد؛ یعنی در شکل‌دهی و ساخت‌بندی دولت‌ها اثر بگذارد (Checkel 1998: 326). ضدیت روش‌شناختی و هستی‌شناختی سازه‌انگاری با دو الگوی واقع‌گرایی و لیبرالیستی به این دو اصل منجر می‌شود که نخست، ساختارهای تأثیرگذار بر رفتار دولت‌ها، عمدتاً ساختارهای اجتماعی هستند؛ یعنی آنچه سبب نزدیکی و همسانی می‌شود، ناشی از ایده‌های مشترک است و نه نیروها و ساختارهای مادی. دوم، هویت و منافع کنشگران، به‌وسیله همین ایده‌های مشترک ساختار می‌یابند و از اینرو طبیعی و ثابت نیستند. بدین ترتیب، همه پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان در چارچوب کارگزاران فردی و دارای هدفی مادی با ویژگی ثابت تبیین نمود. البته این امر بدین معنا نیست که واقعیت‌های مادی و عینی هیچ‌گونه تأثیری ندارد، بلکه بدین معناست که میان واقعیت‌های مادی عینی و رفتار دولت‌ها یک متغیر متداخل بنام «لنزهای شناختی» (هنجارها، ارزش‌ها و فرهنگ) وجود دارد. بر این اساس، سازه‌انگاران استدلال می‌کنند که برای همکاری باید هنجارهای تنظیم‌کننده نظام بین‌الملل را به‌گونه‌ای تغییر داد که کشورها نیز اندیشیدن و عمل کردن بر مبنای رئالیسم را متوقف سازند (ونت ۱۳۸۴: ۵۵۰). بنابراین، ارتباطات فرهنگی کشورها بر پایه شاخص‌هایی است که همه در دسترس مستقیم سیاستمداران قرار ندارد، بلکه بعضاً در حیطه بخش فرهنگ و حتی فراتر از بخش فرهنگ جای می‌گیرد.

1. Realism

بنابراین می‌توان گفت که سازه‌نگاری به جای رفتار فردی، نگاه ما را متوجه ساختارهای هنجاری شکل دهنده به روندهای تعامل‌گرا و بین‌الذهانی می‌سازد. از این رهگذر، انتظار می‌رود هنجارهایی که بازیگران به اندازه‌ای آنها را درونی ساخته‌اند که بر هویت جمعی‌شان اثر می‌گذارد، چه در حوزه داخلی و چه در حوزه بین‌المللی، هدایتگر تعاملاتشان باشد؛ انتظار می‌رود نظام‌های مردم‌سالار دینی هنجارها و قواعد تصمیم‌گیری‌های داخلی خود را به رفتارهای خارجی خود نیز تعمیم دهند (Harb 2014: 7). از این منظر، می‌توان گفت که انقلاب اسلامی ایران با به چالش کشیدن برتری و هژمونی ماده در جهان دو قطبی شرق و غرب، گفتمان دیگری را پی گرفت که بر پایه ارزش‌ها، هنجارها، هویت و آرمان‌ها استوار بود. مجموعه این هنجارها که بر پایه آموزه‌های اسلامی قرار داشت، ژئوپلیتیک حاکم بر جهان دو قطبی را دگرگون کرد و رویه معناگرایی را در شکل‌دهی به یک روح جمعی و نظام سیاسی متفاوت ایجاد کرد.

تقابل فیزیکالیسم - ایدئالیسم؛ فیزیکالیسم^۱ به مثابه یک جهان‌بینی در درون مدرنیسم رشد کرد و کوششی بود در راستای گرفتن نتایج عینی و به آزمون کشیدن نشانه‌های عینی برای کسب نتیجه. بدین معنی که در این روش، به مواردی اهمیت داده می‌شد که همچون یک ماده بتوان آن را با چشم غیر مسلح نگرست و نتایج آن را در مکان‌های مختلف به یکسان به کار برد و یک «حکم جهان‌گستر» صادر کرد (Vincente 2011: 393). چرا که از نظر فیزیکالیسم، قانونمندی تنها در عرصه دانش طبیعی میسر است. بر این اساس، دانش آمار، فیزیک، ریاضی و فیزیولوژی با تحلیل‌ها همراه شدند. از این رهگذر، می‌توان دریافت که چرا امپریالیسم و کمونیسم با طبیعت‌گرایی و داروینیسم اجتماعی رابطه نزدیک‌تری یافت و «عینیت» را سرلوحه نگرش خود قرار داد (Chalmers 2009: 313). همه این روش‌ها، پوزیتویسم را مبانی معرفت قرار داده‌اند. پوزیتویسم منطقی به دلیل کارآمد بودن علوم طبیعی در سده نوزدهم و بیستم میلادی با اقبال مواجه شد. یک تفسیر مهم از پوزیتویسم منطقی، «جهانشمولی» و «پیش‌بینی‌پذیری» است؛ یعنی دادن حکمی که فراگیر باشد و بتواند در اقصی نقاط جهان به یک شکل به کار آید و قابل پیش‌بینی باشد (یعنی نتایج یکسان و عینی در مکان و زمان مختلف). روش پوزیتویستی در اندیشه سیاسی، سهم بزرگی در روی آوردن سیاستمداران و دولتمردان به این رویکرد داشت. در سده هفدهم میلادی، توماس هابز، اسپینوزا و لایبنیتس با بهره‌گیری از دانش‌های تجربی، دانش سیاسی را تدوین کردند. فیزیکالیسم که در سده

1. Physicalism

بیستم میلادی شکل گرفت، جریانی معرفت‌شناختی بود که توانست همه نگرش‌های پوزیتیویستی را در یک چارچوب گرد آورد و بر آن عنوان «علم یگانه»^۱ نهاد (منوچهری ۱۳۹۰: ۳۹). این روش فراگیر دو بُن‌مایه معرفت‌شناختی دارد:

الف) قانون فراگیر: اشاره به این نکته که میان پدیده‌ها، «همیشه» مجموعه‌ای از روابط ثابت، همیشگی و تعمیم‌پذیر وجود دارد.

ب) مکانیسم علی: یک قانون باید قابلیت پیوند و تسری با هر قانون دیگر در شرایط معین را داشته باشد.

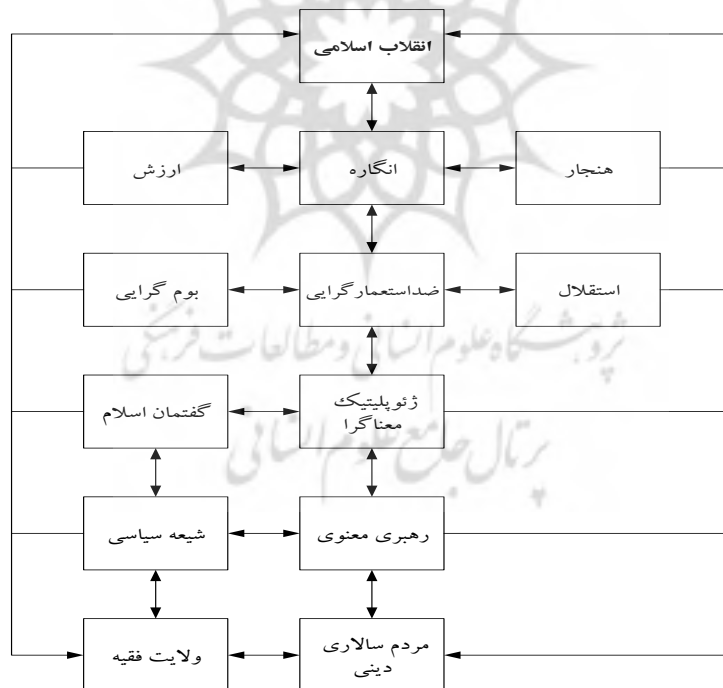
امپریالیسم و کمونیسم هر دو بر اصالت ماده تأکید داشتند و تفاوت آنها در روش دستیابی به ماتریالیسم است. سرمایه‌داری به عنوان فرآورده امپریالیسم در اتمسفر اصالت ماده، تنفس می‌کند و کمونیسم نیز زیربنا بودن اقتصاد و تعیین تاریخ از سوی مناسبات تولیدی را تأیید و تأکید می‌کند. از این روی، می‌توان کمونیسم و امپریالیسم را رهروان «فیزیکیالیسم» نام نهاد.

اما ایدئالیسم انقلاب اسلامی، بر پایه معنای برگرفته از دین و هویت معنایی استوار بود. هویت معنایی، جنبه‌هایی از پدیده‌های تقدس یافته را برای انسان تداعی می‌کند که ریشه در سنت دارد و با آیین‌ها و مراسم به ارث رسیده است. زمانی که هویت معنایی در چارچوب الهیات و در قالب روایت‌های فقهی، عرفانی، فلسفی، کلامی و ایدئولوژیک وارد می‌شود، بر آن است تا سعادت انسان‌ها را به صورت انحصاری یا ارتباطی شکل دهد (Harris 2004: 69). این رسالت زمانی که پیروانی پیدا می‌کند، دغدغه امر عمومی را بر عهده می‌گیرد و امر عمومی با قدرت‌های ریز و درشت در جامعه برخورد می‌کند. در واقع، ایدئالیسم انقلاب اسلامی، تجلی الهیات امر قدسی از خداوند تا معاد را در برمی‌گیرد (الیاده ۱۳۷۴: ۱۴-۱۳). این نوع الهیات، به ساز و کار حکومت‌مندی جوامع انسانی با سازه‌های متافیزیکی سر و کار دارد (مفاهیمی از قبیل آخرت، نماز، روزه، عبادت، اخلاق دینی و... سامان‌دهی امر سیاسی). هرچند در بطن امپریالیسم نیز می‌توان نوعی الهیات سیاسی دید، اما این الهیات سیاسی توجیه‌گر و روبنای دروغین آیینی به شدت قدرتمند است که در حال سرگرم کردن بشریت می‌باشد و بر آن است تا معنای اصیل و حقیقی زندگی را به فراموشی بسپارد. این نوع الهیات، مصرف‌گرایی شدید و نوعی متافیزیک پوچ خود بنیاد را به بار آورده است. به گفته بودریار:

1. Unified Science

ما چهره انسانی و هوشیار خود را به شیطان فروخته‌ایم و او به جای فرشته خویی ما، نوعی خودشیفتگی مصرف‌گرای سیرنشدنی و در همه جا حاضر را به ما فروخته است. ما بدن‌های خود را برای زیبایی و لذت محض به دست معرفت‌ها و نهادهای پزشکی و بهداشتی می‌دهیم. بر در بیمارستان‌ها و تیمارستان‌ها آیین اعتراف به گناهان خود راه انداخته‌ایم. رسانه‌ها امور ما را آیینی دنبال می‌کنند و در یک پوچ‌گرایی شدید، همه چیز را شبیه‌سازی می‌کنند. دنیای تصاویر و مجازهای زندگی، جای واقعیت را گرفته است. بدن‌ها مقدس شده‌اند و تمام مراسم زندگی از کار تا بهداشت به امر ریاضتی تبدیل شده است تا بدن ما را زیباتر جلوه دهد (بودریار ۱۳۸۹: ۲۶۲-۲۶۱).

ایدئالیسم انقلاب اسلامی، با ماده در تضاد نیست و نوعی نگاه تکمیلی و اعتدالی به ماده و معنا دارد. گفتمان ایدئالیسم انقلاب اسلامی نه نافی ثروت و مُکنت است و نه بر ریاضت و سختی تأکید دارد. گفتمان ژئوپلیتیک انقلاب اسلامی بر آموزه‌های دین اسلام و مذهب شیعه استوار است که وجود مادیات را برای گذار به مراحل بالای معنا، لازم می‌داند. مدل زیر، کلیت گفتمان ژئوپلیتیک انقلاب اسلامی را نشان می‌دهد.



مدل شماره (۱) گفتمان ژئوپلیتیک انقلاب اسلامی در تقابل با جهان دو قطبی

گفتمان ژئوپلیتیک انقلاب اسلامی

دو قطب جهانی در هنگامه انقلاب اسلامی به رهبری آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی به عنوان دو نیروی ژئوپلیتیکی آن زمان شناخته می‌شدند و مبادلات و معادلات منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای با ارجاع به یکی از این دو نیروی متخاصم، تعیین می‌شدند. هر دو قطب شرق و غرب، بر ماده‌گرایی تأکید داشتند و تنها روش دستیابی به ماده به مثابه یک اصالت و چگونگی توزیع آن، محل اختلافی جدی بود. کمونیسم که بر پایه اندیشه‌های کارل مارکس استوار گشته بود، با رهبری لنین و استالین در روسیه به قدرت رسید و با مبنا قرار دادن مناسبات تولیدی برای فرایند تاریخ‌هستی‌شناسی، عملاً در پی بنیان نهادن نظامی بر پایه اقتصاد و مناسبات تولیدی با محوریت قرار دادن طبقه پرولتاریا بود. کاپیتالیسم یا سرمایه‌داری نیز که روش پیشنهادی امپریالیسم برای زیست بشری و نوعی جهان‌بینی به‌شمار می‌رفت، بر مصرف‌گرایی، تولید فراوان، انحصارگرایی و استثناء‌گرایی^۱ استوار است (Stuchtey 2011:13). بنابراین، در هر دو قطب، اصالت با ماده و شیوه‌های تولیدی است. دو قطب ژئوپلیتیکی شرق و غرب، هر دو از گفتمان ماده‌گرایی و اهمیت دادن بر عناصر سخت‌افزاری پیروی می‌کردند. قواعدی که پایه‌های دو قطب شرق و غرب را شکل داد، از این قرار است: (۱) ماده‌گرایی فزاینده؛ (۲) حق کشورهای مرکزی در گرفتن مستعمره؛ (۳) استثناء‌گرایی (حق امپراتورهای رقیب در انجام هر آنچه لازم است تا از موارد ۱ و ۲ حصول اطمینان شود) از این رهگذر، می‌توان روابط پیچیده این دو بازیگر (آمریکا و شوروی) و همه جوانب آنها را واکاوی نمود (Welberg 2011:55-56).

۱. تجارت آزاد به معنای واقعی ابزاری برای فشار بر کشورهای توسعه نیافته؛ رقابت با کشورهای امپریالیستی به عنوان «برابرها»^۲ ممکن نیست و جهان‌بازاری و پولی باید توسط کشورهای مرکزی قدرتمند اداره شود. این کشورها از رهگذر تجارت و اخاذی پول^۳ از کشورهای توسعه نیافته، آنها را وابسته به کشورهای ثروتمند می‌گردانند.

۲. جنگ با امکانات تسلیحاتی قوی و تکنولوژی پیشرفته در برابر بومیان بی‌گناه که از مفاهیم مالکیت خصوصی بی‌خبرند و نه ارتش منظمی دارند و نه از تسلیحات پیشرفته چیزی سردر می‌آورند.

1. Exceptionalism
2. Equals
3. Currency Blackmail

۳. استثناء گرایی بدین معنی که شوروی و آمریکا و کشورهای که به آنان خدمت می‌کنند، مسئول اعمال خود همچون قتل و غارت نیستند.

در هر یک از موارد یاد شده، آنچه بیش از هر چیز دیگر آشکارتر و برجسته‌تر می‌باشد، تأکید بر این نکته است که «زور، حق را تعیین می‌کند»^۱. امپریالیسم سنتی بر پایهٔ سامانهٔ پولی طلا^۲ و سوداسالاری^۳ (به معنای گردآوری طلا از کشورهای پیرامونی توسط کشورهای مرکزی) و از رهگذر غارت یا تجارت پایه‌گذاری شده است. شهر لندن، مرکزیت بانکی را در اختیار داشت که پوند را به عنوان واحد بین‌المللی پول بر اساس طلا تضمین می‌نمود. پس، می‌توان امپریالیسم را به عنوان جستجوی بازارها و برون‌رفتی برای سرمایه‌گذاری مازاد بر نیاز سرمایه‌داران و نیز آزاد کردن انرژی‌های مازاد، برای ارضای غوغاسالاری مردم تعریف نمود (Day & Gaido 2012: 113).

اهداف قطب غرب، افزودن سرمایه‌های مدنیت غربی و انباشت سود سرمایه‌سالاری یا کمونیسم برای کشورهای توسعه نیافته بود که با شعار بهبود و رفاه مردمان «واپس مانده»^۴ رهبری می‌شد. فراماسون‌ها همانند نخستین بازی بزرگ حضور پر رنگی داشتند و به عنوان کارگزاران امپریالیسم از هیچ کوششی فروگذار نبودند. آنها، در اصل در حال رقابت با نظریه‌پردازان کمونیستی و سوسیالیستی جهان سوم بودند و برای مستعمراتی که توانایی دستیابی به شماری از شاخص‌های استقلال واقعی را نداشتند، نقش مشاوران اروپای تجزیه‌طلب^۵ را بازی می‌کردند که خود در پشت «پردهٔ آهنین»^۶ پنهان بودند (Blanken 2012: 2-3). در این میان، حکومت خشن و پارانویای^۷ استالین به عنوان تفکری ضد امپریالیستی کارساز و کارگشا واقع شد، اما این روند با کاهش عملکرد اقتصادی اتحاد جماهیر شوروی، ددمنشی‌های آن و نیز فشار مداوم غرب، در نهایت منجر به فروپاشی آن گردید. ایدئولوژی برابری شخصی سوسیالیسم که حتی میان دولت‌ها در سطح بین‌المللی نیز کشیده شده بود و نیز اهمیت جمع‌گرایی، به همراه مخالفت با مالکیت

1. Might Makes Right
2. Gold Standard
3. Mercantilism
4. Backward People
5. Dividing Europe
6. Iron Curtain
7. Paranoid

خصوصی و کالاپرستی^۱ بود. این تفکر، در ضدیت ظاهری و همسویی واقعی با ایدئولوژی برابری بازار، فردگرایی، مالکیت خصوصی و اغواگری ثروت شخصی نامحدود قرار داشت (Winslow 2013: 713).

در این میان، انقلاب اسلامی ایران یک نیروی ژئوپلیتیکی عملاً متفاوت با گفتمان‌های خاص خود بود. نخستین وجه تمایز گفتمان ژئوپلیتیکی انقلاب اسلامی، اصالت معنایی آن بود. ادبیات انقلاب اسلامی ایران در زمانه خود بی‌مانند بود؛ چرا که در گفتمان قطب شرق، مناسبات تولید و ماتریالیسم به عنوان مبنا شناخته می‌شد و گفتمان ژئوپلیتیک غرب نیز بر مدار سرمایه‌سالاری و ثروت هنگفت می‌چرخید. از دیگر سوی، حاکمیت دینی انقلاب اسلامی با آنچه که در قرون وسطی در اروپا رخ داده بود، دارای تفاوت ماهوی و هستی‌شناسانه بود. حاکمیت دینی مسیحیت قرون وسطی، برآمده از تفسیر یک‌سویه و نضح‌نیافته الهیات مسیحی و هرمنوتیک بسته چند کشیش در اروپا بود. حاکمیت دینی انقلاب اسلامی ایران از تاریخ طولانی و فقه پویا بهره می‌برد که مسیحیت از فقدان آن در رنج بود (محقق داماد ۱۳۷۹: ۲۷۶). رابطه انسان با خدا در نظام سیاسی انقلاب اسلامی، رابطه‌ای نبود که همانند کشیشان تعریف شود؛ بلکه آزادی و خودمختاری در آن وجود داشت و همواره خواست اکثریت در آن دخیل بود (حسینی و بشیریه ۱۳۷۸: ۱۲۳). مجموعه این مختصات ضد ماتریالیستی، سبب شد تا گفتمان انقلاب اسلامی در ستیز و ناهمسویی با هر دو قطب ژئوپلیتیکی زمانه، قرار گیرد. این دو قطب، در عقلانیت ابزاری مدرنیته و نفی قطعی متافیزیک دست و پا می‌زدند و انقلاب اسلامی، خوانشی مدرن از متافیزیک بود؛ خوانشی که حتی در اروپا نیز احساس می‌شد و با وقوع انقلاب اسلامی، اندیشمندانی چون میشل فوکو، از انقلاب اسلامی با عنوان «روح جهان بی‌روح» یاد کرد. از نظر گاه میشل فوکو، انقلاب اسلامی ایران گسست‌رشد‌فراینده مدرنیته بود؛ روندی که مدعی بود می‌تواند جهانگستر شود و تاریخ را نیز در همین راستا پایان دهد (حاجتی ۱۳۸۱: ۴۱).

بنابراین، انقلاب اسلامی نوعی تعریف جدید از هویت بود و بر ارزش‌ها، انگاره‌ها، هنجارها و هویت در چارچوب فرهنگ دینی اهمیت می‌داد و اعتقاد داشت که آنچه روح جمعی یک ملت را می‌سازد، تنها قواعد مادی و سرمایه‌داری نیست، بلکه از آن مهم‌تر، اتکای یک ملت بر ارزش‌ها و هویت دینی خود است. این هویت جدید، با هرگونه استعمار سر‌ناسازگاری داشت. شوروی و

آمریکا با تقسیم جهان به سه بخش، جهان نخست (حکومت‌های سرمایه‌داری)، جهان دوم (حکومت‌های کمونیستی - سوسیالیستی) و جهان سوم (کشورهای در حال توسعه)، در جنگ‌اندازی به جهان سوم و غارت منابع آن از هم پیشی می‌گرفتند. انقلاب اسلامی با شناخت ماهیت استعماری هر دو قطب شرق و غرب، به پایگاه سخت‌افزاری و خوی استعماری آنان، هویت را بر پایه تاریخ معنوی بازشناساند و برای هر دو قطب ژئوپلیتیکی، «دیگری» به حساب آمد. فرایند هویت‌یابی، دربردارنده کنش متقابل میان سه قطب به هم پیوسته است: تمامیت، هویت و مخالفت؛ هویت، جنبشی در گستره یک حوزه اجتماعی و کنش در مخالفت با یک امر غیریت‌ساز شکل می‌گیرد. از منظر درونی، زمینه بروز هویت اسلامی - شیعی به نوعی مبتنی بر رویکرد جمعی به مذهب است که بیانگر اعتماد عمیق به مبانی هویت‌ساز مذهب شیعه می‌باشد و همین خصلت است که به انقلاب ایران در میان سایر انقلاب‌های عصر ما جایگاهی ویژه و منحصر به فرد می‌بخشد (کدی ۱۳۸۶: ۶۵). هویت، بخشی از رویه‌های تعیین‌کننده دولت‌ها را پدید می‌آورد و نوع کنش آنها در داخل و خارج را مشخص می‌کند. هویت برآمده از دین اسلام و ایده شیعه سیاسی، سبب شد تا هویت کمونیستی - سوسیالیستی و امپریالیستی، احساس خطر کنند.

انقلاب اسلامی با گفتمان ژئوپلیتیکی نفی هژمونی هویت‌های پیشین در قالب غرب‌گرایی، لیبرالیسم، سوسیالیسم، کمونیسم و با ایجاد هویتی «معناساز» و «معنابخش» در صدد برآمد تا با بهره‌گیری از فرهنگ پویای اسلامی - شیعی، به ترسیم زوایا و ابعاد بودن و استقلال در این جهان بپردازد. امام خمینی استقلال ملی را از پایه‌های اسلام می‌داند و بیان می‌کنند: «هیچ ملتی و هیچ شخصی حق مداخله در امور کشور ما را ندارد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۲۴۳). ایشان در جایی دیگر ارزش حیات را به آزادی و استقلال می‌دانند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۲۱۹). و از آن به عنوان حق اولیه بشر یاد می‌نمایند. امام خمینی سیاست خارجی را بر مبنای حفظ استقلال، آزادی و احترام متقابل ترسیم می‌نمود و می‌فرمودند: «سیاست دولت اسلامی، حفظ استقلال، آزادی ملت و دولت و کشور و احترام متقابل بعد از استقلال تمام خواهد بود و فرقی بین ابرقدرت‌ها و غیر آنها نیست» و در ادامه تأکید می‌نمایند: «اصلی که غیر قابل تغییر است این است که سیاست خارجی ما باید بر مبنای حفظ آزادی و استقلال کشور و نیز حفظ مصالح و منافع ملت ایران باشد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۴۱۴). در واقع تأکید ایشان بر اصل نه شرقی و نه غربی به معنای نفی وابستگی به قدرت‌های بزرگ بود. از نظر ایشان دولت‌های استکباری شرق و غرب و خصوصاً آمریکا و شوروی، عملاً

جهان را به دو بخش آزاد و قرنطینه سیاسی تقسیم کرده بودند. در بخش آزاد جهان، این ابرقدرت‌ها هستند که هیچ مرز و حد و قانونی نمی‌شناسند و تجاوز به منافع دیگران و استعمار و استثمار ملت‌ها را امری ضروری و کاملاً توجیه شده و منطقی و منطبق با همه اصول و موازین بین‌المللی می‌دانند. در بخش قرنطینه سیاسی که بیشتر ملت‌های ضعیف عالم و به‌ویژه مسلمانان در آن محصور شده‌اند، هیچ حق حیات و اظهارنظری وجود ندارد؛ «همه قوانین و مقررات، همان قوانین دیکته شده و دلخواه نظام‌های دست‌نشانده است. متأسفانه اکثر عوامل اجرایی این بخش همان حاکمان تحمیل شده یا پیروان خطوط کلی استکبارند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۷۹).

الگوی برآمده از اندیشه سیاسی - شیعی امام خمینی، با ارائه درکی نو اما ریشه‌دار از مذهب شیعه و با بهره‌گیری از نظام معنایی و اندیشه بدیع، توانست بر بحران هویت پیش از انقلاب غلبه کند و طی یک فرایند تاریخی به صورت الگوی غالب فعالیت سیاسی جلوه نموده و هویتی نوین و متمایز را بر پایه بنیان‌های ارزشی و آموزه‌های دینی شکل دهد؛ یعنی با وجود تنوعات هویتی موجود در جامعه پیشا انقلابی ایران و ورود جریان‌های فکری ایدئولوژیک بیگانه، ژئوپلیتیک اسلام شیعی توانست به عنوان «دال متعالی و معنابخش» و به مرجع یگانه وضع هویت غالب، مبدل گردد و طی فرایند هویت‌سازی، انسجام از دست‌رفته ناشی از بحران هویت را به جهان بی‌روح مدرنیته بازگرداند. هویت در این معنا به مثابه یک رویکرد و گفت‌وگو ژئوپلیتیکی مشخصی است که شباهت‌ها و تفاوت‌ها را آشکار می‌سازد و امکان برقراری ارتباطی معنادار و مستمر را میان یک کشور با نظام بین‌الملل فراهم می‌سازد (میلانی ۱۳۸۷: ۳۳).

از آنجا که انقلاب اسلامی ایران بر مبنای اهداف فردی، گروهی، حزبی یا بر مبنای آرمان‌های ماتریالیستی ایجاد نشده بود و آرمان‌های ناب و مقدس انسانی، الهی و دینی، چارچوب و محتوای انقلاب اسلامی را تشکیل می‌داد، در مرحله تداوم انقلاب، یعنی در دوران پس از پیروزی نیز همان هویت، تداوم‌بخش حیات و استمرار این نهضت به‌شمار می‌رفت. انقلاب اسلامی که در دوران مبارزه، با نمادسازی تعالیم دینی در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی توانسته بود سیل عظیم مردم را در مسیر سرنگونی رژیم پهلوی به کار گیرد، در دوران پس از پیروزی نیز، ضمن عملی کردن آرمان‌ها و گزاره‌های تعالی‌بخش اسلام، پایبندی به اهداف اعلام شده در دوران مبارزه را نشان داد و ضمن صیانت از عوامل و متغیرهای هویت‌بخش در دوران پیدایی و تأسیس نهضت، دوران تداوم انقلاب را نیز با استفاده از همان هویت به پیش برد. هویت عاشورایی

انقلاب اسلامی، به عنوان یکی از این آرمان‌ها، هویتی زوال‌ناپذیر در مسیر ضدیت با استعمارگرایی بود.

وجه تمایز دیگر گفتمان انقلاب اسلامی در مقایسه با گفتمان ژئوپلیتیک شرق و غرب، برخورداری انقلاب اسلامی از هویت غایی است. هویت غایی، از جمله تقسیمات کلی هویت است و در برگیرنده چرایی و روندنمایی یک حرکت جمعی، حالت مطلوب آرمانی و نهایت و پایان یک جنبش اجتماعی است. هویت غایی سبب می‌شود تا افراد یک جامعه حرکت برآمده از هویت تأسیسی و امتداد یافته به واسطه هویت تداومی را به یک سمت و سوی مشخص ادامه دهند و در برآیند هویت تأسیسی، تداومی و غایتی به یک حرکت نظام یافته اجتماعی تا حد دستیابی به افق مطلوب بپردازند (کوشکی ۱۳۸۷: ۵۳). انقلاب اسلامی به منزله یک حرکت معنادار جمعی، هویت غایی خود را در فضای «انتظار مهدوی» سامان بخشید؛ به گونه‌ای که در حقیقت مقوله انتظار مهدوی، منبع تغذیه و صورتبندی هویت غایی انقلاب اسلامی قرار گرفت. این در حالی است که امپریالیسم و کمونیسم به دلیل جهان‌بینی ماتریالیستی از چنین شیوه و نگرشی بی‌بهره هستند.

بنابراین، انقلاب اسلامی ایران در شمار یکی از برجسته‌ترین انقلاب‌های جهان، با به کارگیری تبلیغات^۱ سیاسی ویژه، جهت تأسیس نظام برخاسته از اسلام و پیاده‌سازی اصول اسلامی در تشکیل حکومت و همچنین نفی گفتمان‌های غربی حاکم بر ساختار نظام بین‌الملل، در عین حال که غرب را به لحاظ فنی و صنعتی بر جهان اسلام برتر می‌دانست؛ اما آن را از نظر اخلاقیات در انحطاط و پرتگاه نابودی دانسته و نظام سیاسی حاکم بر جهان را که مبتنی بر جدایی دین از سیاست بود، طرد می‌کرد. با پیروزی انقلاب اسلامی، عملاً برای اولین مرتبه در تاریخ مدرن، گفتمان اسلام سیاسی در حالی در دنیای لائیسزم و سکولاریسم مطرح می‌شد که دین نه تنها از سیاست جدا و به گفته مارکس، افیون ملت‌ها تلقی می‌شد؛ بلکه دوره آن نیز گذشته و آن را متعلق به تاریخ می‌دانستند و معتقد بودند که دین چیزی برای ارائه به دنیای مدرن ندارد (محمدی ۱۳۸۵: ۵۱۰-۵۰۹). انقلاب اسلامی، موجب گردید که مسلمانان در اندیشه باززایی گذشته و هویت اسلامی خود باشند و به همین دلیل پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مسلمانان و به ویژه جوانان به حضور در مساجد و مجامع مذهبی رغبت فزاینده‌ای پیدا کرده‌اند (محمدی ۱۳۸۴: ۸۳). از همین روی، امام خمینی تنها راه

1. Propaganda

برطرف ساختن مشکلات مسلمانان را بازگشت به اسلام اصیل می‌داند و از آن به عنوان «اسلام ناب محمدی» یاد می‌کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۸۷، ۱۲۰، ۱۴۳، ۱۱۹، ۱۳۷، ۱۵۵). ایشان تنها راه بازیابی عزت و عظمت پیشین اسلام را در سایه پاسداری از قوانین الهی و عمل به قرآن جستجو می‌کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۴۶۰، ۴۳۸). سپس هشدار می‌دهد اگر مسلمانان بیدار نشوند و اسلام واقعی که ضامن سیادت و استقلال مسلمانان است، به دست عوامل و ایادی اجانب در زیر پرده سیاه استعماری بماند، روزهای سیاه‌تر و نکبت‌بارتری برای جوامع اسلامی در پیش است و خطری بزرگ‌تر متوجه اساس اسلام و قرآن است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۴۸۸، ج ۱: ۳۷۶).

بنابراین، انقلاب اسلامی باعث برانگیخته شدن شیعیانی شد که به عنوان بخش خاموش جوامع مسلمان تا آن زمان هیچ‌گونه نقشی در سرنوشت خود و در ساختار سیاسی کشورهای خود نداشتند. آنان به تدریج ضرورت دخالت در سرنوشت خود و امکان مشارکت در مسائل سیاسی اجتماعی را دریافتند (ملکوتیان ۱۳۸۱: ۲). پس از انقلاب، روحیه خودباوری و اتکای به نفس شیعیان که رو به خاموشی بود، تقویت شد و آنان جرأت و شجاعت خود را بازیافتند (بهرام شاهی ۱۳۸۷: ۱۶). هدف از این بازگشت، ساختن یک تمدن جدید اسلامی بر اساس فرهنگ صحیح اسلامی با استفاده از همه تجربه‌های پسندیده بشری است تا آنجا که در خدمت اهداف و احکام اسلام قرار گیرد.

حاکم شدن این گفتمان در کشوری همچون ایران که در حوزه نفوذ اندیشه غربی بود، در عمل پیوند دین و سیاست بر مبنای اسلام اصیل را محقق نموده و این موقعیت جدید، چالش دوران سیطره گفتمان غرب‌محور را به همراه داشت. بدان خاطر که در گفتمان حاکم بر نظام بین‌الملل با مرکزیت غرب، تمدن‌های غیرغربی در پیرامون قرار داشتند و گفتمان اسلام‌گرایی مبتنی بر اسلام سیاسی شیعی، گفتمان جهانی را که در طول دو بیست سال سازماندهی شده بود، زائد به حساب آورده و در این راستا ضمن احیای ارزش‌های اسلامی، در صدد گسترش آن به سراسر جهان برآمد و به اعتراف شماری از اندیشمندان مسلمان همچون احمد هوبر، امام خمینی با طرح ابعاد واقعی اسلام، مسلمانان را سیاسی و اندیشه و تفکر سیاسی را در میان مسلمانان ایجاد کرد و در پناه این کوشش‌ها، مسلمانان اکنون دریافته‌اند که اسلام تنها یک سلسله تشریفات و مناسک عبادی شخصی نیست؛ بلکه اسلام، قرآن و سنت پیامبر، یک منبع قوی و پر تحرک است که می‌تواند در زمینه‌های مختلف سیاسی و فرهنگی و اقتصادی تحرک ایجاد کند (هوبر ۱۳۶۹: ۳۰).

انقلاب اسلامی ایران، یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار در پیشبرد روند بیداری و آگاهی مسلمانان و ازدیاد فعالیت‌های مؤثر در جوامع عربی و اسلامی بوده است. در واقع انقلاب اسلامی، به عنوان پدیده‌ای که بر بنیاد ارزش‌های دین با تکیه به روش‌ها و شیوه‌های نوین دموکراسی، شکل گرفت و مدل جدیدی از مقاومت و مبارزه با استبداد و استعمار را به نمایش گذاشت، الگوی جدیدی از مدیریت در عرصه قدرت سیاسی و حاکمیت را متجلی و شکل جدیدی از تأثیرگذاری و کارکردگرایی تاریخی را بنا نهاد و نوعی از جریان احیاگری، بیداری اسلامی و فکری را سامان داد. انقلاب اسلامی ایران، با رهبری امام خمینی، نخستین بار اصطلاح «امت اسلامی» به عنوان یک مفهوم انقلابی را وارد ادبیات سیاسی جهان کرد. در همین چارچوب، تفکر منطقه‌گرایی به شکل نوین در دستور کار قرار گرفت و ایران انقلابی، زمینه را برای تبدیل شدن به یک قدرت هژمون هموار کرد که امروز پس از سی و سه سال توانسته است به عنوان الگوی مسلط منطقه جایگاه خود را تعریف کند؛ الگویی که با وجود هژمون‌های برونزا و مداخله‌گر، توانست به تقویت موقعیت و توسعه نفوذ خود ادامه دهد و ژرفای ژئوپلیتیکی خود را به حوزه جهانی اسلام ارتقاء دهد. این نکته، مهم‌ترین تأثیر انقلاب اسلامی بود که از یک سو جنبش‌های موجود را در بُعد نظری بر مبنای محکم دینی استوار ساخت و از سوی دیگر، هویت دینی را به عنوان عامل بالنده و محرک آفرین در سرنوشت جوامع انسانی مطرح کرد. برای اثبات این مدعا تحولاتی که در سال ۲۰۱۱ در کشورهای خاورمیانه آغاز شد، نمادی از انقلاب‌های اجتماعی می‌باشند که بر اساس گفتمان دینی و نشانه‌های اسلام‌گرایی شکل گرفته است و این امر آشکارا انعکاس انقلاب اسلامی در خاورمیانه تلقی می‌گردد (متقی ۱۳۹۰: ۱۸۴).

از همین روی است که به زعم بسیاری از تحلیل‌گران، جنبش‌های اخیر خاورمیانه با انقلاب ۱۳۵۷ ایران در ارتباط است و این حرکت‌ها را باید الهام گرفته از انقلاب ایران دانست (Dareieni 2011: 12). بی‌تردید، انقلاب اسلامی با رهبری امام خمینی عامل عمده بیداری هویت اسلامی است و نقش ویژه‌ای در روند بیداری ملل مسلمان منطقه ایفا کرده است. این جنبش‌ها تحت تأثیر انقلاب ایران و ایدئولوژی اسلامی ایران می‌تواند به افزایش حاکمیت هویت‌های مذهبی در کشورهای خاورمیانه و نفوذ بیشتر ایران بیانجامد (Nordland and Kirkpatrick 2011: 8). انقلاب اسلامی به ملت‌های مسلمان که در بند مدل‌ها و الگوهای غرب و شرق بودند، این حقیقت را فهماند که تنها بازگشت به دین و ارزش‌های اسلامی است که می‌تواند راهگشای مشکلات و تأمین‌کننده

مصالح آنها باشد؛ زیرا دین اسلام برای همه حوزه‌های حکومت، اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، طرح و برنامه دارد (مجرد ۱۳۸۶: ۱۱۳). اگرچه قرن بیستم با عقب‌نشینی اسلام در پی ضعف و ناتوانی امپراتوری عثمانی آغاز شده، ولی پیروزی انقلاب اسلامی در سال‌های پایانی این قرن، نویدبخش آغاز دوره جدید ظهور اسلام بوده است (کدیور ۱۳۷۲: ۹۸).

از این رهگذر و بر پایه نظریه سازه‌انگاری می‌توان گفت که انقلاب اسلامی، انقلاب ارزش‌ها و بازخیزی هویت معناگرا بود و چارچوب اندیشگی آن بر ضدیت با هر گونه ماتریالیسم و کاپیتالیسم پی‌ریزی شده بود. نخستین جنبه ناسازگارانه گفتمان ژئوپلیتیک انقلاب اسلامی، ستیز با رویه استعمارگرایی دو قدرت بزرگ آن زمان بود. گفتمان انقلاب اسلامی وارد کردن یک جهان‌بینی متمایز به دو آلیسم، کاپیتالیسم - سوسیالیسم و رویه مشترک هردو، یعنی استعمارگرایی به‌شمار می‌رفت. برجسته‌شدن معنا در تفسیر روح جمعی و جنبش همگانی و نیز ایدئالیسم مبتنی بر دین، سبب شد تا ارزش، انگاره، هویت، فرهنگ، روح جمعی و معنا به عنوان اساس شکل‌گیری یک ملت و آرمان آن قرار گیرد و به مثابه یک روش در کردار داخلی و خارجی، مختصات منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای خود را در نظام ژئوپلیتیکی تعریف کند و هویت تازه‌ای در نظام جهانی عرضه نماید.

نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک پدیده یگانه در نظام ژئوپلیتیکی زمانه خود، نگاه جهانیان را به جای رفتار مادی، متوجه ساختارهای هنجاری و هویت‌های معناگرا ساخت. بر پایه نظریه سازه‌انگاری می‌توان اذعان کرد که گفتمان ژئوپلیتیکی انقلاب اسلامی، دارای هستی‌شناسی ضد استعماری است که با رویکردی انتقادی، رویکردهای امپریالیسم - کمونیسم را به دلیل کم توجهی به عنصر معنویت و هویت، دچار نقصان می‌بیند. از این منظر، می‌توان گفت که انقلاب اسلامی ایران با به چالش کشیدن برتری و هژمونی ماده در جهان دو قطبی شرق و غرب، گفتمان دیگری را پی گرفت که بر پایه ارزش‌ها، هنجارها و هویت استوار بود. دو قطب جهانی در هنگامه انقلاب اسلامی به رهبری آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی، به عنوان دو نیروی ژئوپلیتیکی آن زمان شناخته می‌شدند و مبادلات و معادلات منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای با یکی از این دو نیروی متخصص، هویت می‌یافت. هر دو قطب شرق و غرب، بر ماده‌گرایی تأکید داشتند و تنها روش دستیابی به ماده به

مثنایه یک اصالت و چگونگی توزیع آن محل اختلافی جدی بود. اما، ادبیات انقلاب اسلامی ایران در زمانه خود بی‌مانند بود؛ چرا که در گفتمان قطب شرق، مناسبات تولید و ماتریالیسم به عنوان مبنا شناخته می‌شد و گفتمان ژئوپلیتیک غرب نیز بر مدار سرمایه‌سالاری و ثروت هنگفت می‌چرخید. از دیگر سوی، حاکمیت دینی انقلاب اسلامی با آنچه که در قرون وسطی در اروپا رخ داده بود، دارای تفاوت ماهوی و هستی‌شناسانه بود. انقلاب اسلامی با گفتمان ژئوپلیتیکی نفی هژمونی هویت‌های پیشین در قالب غرب‌گرایی، ایران‌شهری، شبه‌مدرنیزاسیون، سوسیالیسم، کمونیسم و با ایجاد هویتی «معناساز» و «معنا بخش» در صدد برآمد با بهره‌گیری از فرهنگ سیاسی اسلامی - شیعی به ترسیم زوایا و ابعاد بودن در این جهان پردازد. ژئوپلیتیک اسلام شیعی انقلاب اسلامی ایران، توانست به عنوان «دال متعالی و معنا بخش» به مرجع یگانه وضع هویت غالب مبدل گردد و طی فرایند هویت‌سازی، انسجام از دست‌رفته ناشی از بحران هویت را به جهان بی‌روح مدرنیته بازگرداند و به عنوان جدی‌ترین هم‌اورد در برابر روند استعمارگرایی دو نیروی ژئوپلیتیک امپریالیسم و کمونیسم، به هویت معنوی و برانگیزاننده روح جمعی ملت‌ها، ایدئولوژی ماتریالیسم-کاپیتالیسم را به چالش بکشاند.

منابع

- الیاده، میرچا. (۱۳۷۴) فرهنگ و دین: برگزیده مقالات دائرة المعارف دین، ترجمه هیأت مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات طرح نو
- امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۵) صحیفه امام (۲۲جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ چهارم.
- بودریار، ژان. (۱۳۸۹) جامعه مصرفی: اسطوره‌ها و ساختارها، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: نشر ثالث، چاپ دوم.
- بهرام‌شاهی، مهدی. (۱۳۸۷) «تأثیر انقلاب اسلامی بر جنبش‌های شیعی عربستان و کشورهای حوزه خلیج فارس»، هفته نامه نگاه حوزه، شماره ۲۴۹، صص ۲۳-۱۶.
- حاجتی، احمدرضا. (۱۳۸۱) عصر امام خمینی، قم: بوستان کتاب
- حافظ‌نیا، محمدرضا و سیدعباس احمدی. (بهار ۱۳۸۸) «تبیین ژئوپلیتیکی اثرگذاری انقلاب اسلامی بر سیاسی شدن شیعیان جهان»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال هفتم، شماره ۲۵، صص ۱۱۰-۷۳.

- حسینی، حسین و حسین بشیریه. (۱۳۷۸) «فرهنگ شیعی و کاریزما در انقلاب اسلامی ایران (۵۷-۱۳۵۶)»، *مجله مدرس علوم انسانی*، شماره ۱۳، صص ۱۲۴-۱۱۳.
- درزی کلایی، محمدرضا و علیرضا آقاحسینی. (زمستان ۱۳۹۱) «تأثیر شهادت‌طلبی از دیدگاه امام خمینی (ره) در تغییر مفهوم قدرت از منظر تئوری سازه‌نگاری»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، سال نهم، شماره ۳۱، صص ۱۰۶-۹۱.
- شفیعی، نوذر و فاطمه رضایی. (تابستان ۱۳۹۱) «نقد و ارزیابی نظریه سازه‌نگاری»، *مجله پژوهش‌های سیاسی*، سال اول، شماره ۴، صص ۸۵-۶۳.
- کدی، نیکی آر. (۱۳۸۶) *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علمی.
- کوشکی، محمدصادق. (پاییز ۱۳۸۷) «بازشناسی هویت انقلاب اسلامی»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۷۴-۴۷.
- کدیور، جمیله. (۱۳۷۲) *رویارویی، انقلاب اسلامی و امریکا*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- متقی، ابراهیم. (بهار ۱۳۹۰) «بیداری اسلامی و گسترش روح دموکراتیک در خاورمیانه»، *فصلنامه دیپلماسی صلح عادلانه*، شماره ۴، صص ۱۸۶-۱۶۹.
- مجرد، محسن. (۱۳۸۶) *تأثیرات انقلاب اسلامی بر سیاست بین‌الملل*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، صص ۱۲۳-۱۰۹.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۷۹) «حقوق بشر در مسیحیت غربی و اسلام»، همایش بین‌المللی اسلام و غرب، *مجله مطالعات ملی*، شماره ۶، صص ۲۸۶-۲۷۵.
- محمدی، منوچهر. (۱۳۸۵) *بازتاب جهانی انقلاب اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ . (پاییز ۱۳۸۴) «بازتاب جهانی انقلاب اسلامی»، *مجله مطالعات انقلاب اسلامی*، شماره ۲، صص ۸۴-۵۱.
- ملکوتیان، مصطفی. (۱۳۸۱) «انقلاب اسلامی و حوزه نفوذ خارجی»، *هفته نامه نگاه حوزه*، شماره ۵۶، صص ۱۳-۱.
- منوچهری، عباس. (۱۳۹۰) *رهیافت و روشن در علوم سیاسی*، تهران: انتشارات سمت، چاپ سوم.
- میلانی، محسن. (۱۳۸۷) *شکل‌گیری انقلاب اسلامی، از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی*، ترجمه مجتبی عطارزاده. تهران: انتشارات گام نو، چاپ پنجم.
- ونت، الکساندر. (۱۳۸۴) *نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

- هادیان، ناصر و احمد گل محمدی. (تابستان ۱۳۸۳) «عوامل ذهنی مؤثر در اندازه گیری قدرت و پیامدهای آن»، *فصلنامه سیاست خارجی*، سال هجدهم، شماره ۷۰، صص ۲۹۲-۲۶۳.
- هادیان، ناصر. (زمستان ۱۳۸۲) «سازمانگاری از روابط بین‌الملل تا سیاست خارجی»، *فصلنامه سیاست خارجی*، سال هفدهم، شماره ۶۸، صص ۹۵۰-۹۱۵.
- هویر، احمد. (۱۳۶۹) «دستاوردهای انقلاب اسلامی در جهان امروز» *مجله رشد آموزش معارف اسلامی*، شماره ۱۱، صص ۳۱-۲۹.
- Blanken, L. (2012) *Rational Empires: Institutional Incentives and Imperial Expansion*, Chicago: University Of Chicago Press.
- Chalmers, D. (2009) *The Two-Dimensional Argument against Materialism*, In *Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed. B. McLaughlin. Oxford: Oxford University Press.
- Checkel T., J. (1998). The constructivist turn in international relations theory *World Politics*, Volume 50, Number 2.
- Dareieni, A. (2011) "Iran Leader: west cannot Confiscate, Arab spring *Associated press* (August 31).
- Day, Richard B. and Gaido, D. (2012) *Discovering Imperialism: Social Democracy to World War I*. Chicago: Haymarket Books.
- Faria, M. (2012) *Stalin, Communists, and Fatal Statistics*. Retrieved 5 September January 8 2012 URL: <http://www.haciendapublishing.com/articles/stalin-communists-and-fatal-statistics>.
- Harb, J. (2014) "Pre-Constructivism and its relevance today", *E & T Magezine*, vol 9, issue 1, 20 January 2014, URL: <http://eandt.theiet.org/magazine/2014/01/the-end-of-utopia.cfm>
- Harris, D. (2004). *The Crisis: The President, the Prophet, and the Shah - 1979 and the Coming of Militant Islam*. New York & Boston: Little, Brown.
- Koebner, R. and Schmidt, H. (2010) *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word*, Harvard: Harvard University Press
- Kurzman, C. (2004) *The Unthinkable Revolution in Iran*, Harvard University Press.
- Lupovici, A. (2009) *Constructivism methods: a plea and mani- festo*, London: British International Studies Association
- Nordland, R. and Kirkpatrick, D. (2011) Islamists Growing Sway Raises Questions for Libya *New York Times* (September 14).
- Philpott, D. (2001) *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*, Princeton, NJ: Princeton University Press

- Proudman, M. F. (2008) Words for Scholars: The Semantics of 'Imperialism' *Journal of the Historical Society*, Vol. 8 Issue 3.
- Stuchtey, B. (2011) Colonialism and Imperialism, 1450-1950, European History Online, Mainz: Institute of European History, <http://ieg-ego.eu/en/threads/backgrounds/colonialism-and-imperialism/benedikt-stuchtey-colonialism-and-imperialism-1450-1950>
- Vincente, A. (2011) Current Physics and 'the Physical', *British Journal of Philosophy of Science*, Vol. 62, No.13.
- Walberg, E. (2011) *Postmodern Imperialism: Geopolitics and the Great Games*, New York: Clarity Press, Inc.
- Winslow, E. M. (2013) "Marxian, Liberal and Sociological Theories of Imperialism", *Journal of Political Economy*, Vol. 39, No. 6 (reprint 2013).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی