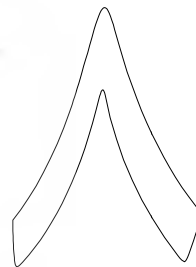


دین و روابط بین الملل؛ نگاهی انتقادی



* سید جواد طاهایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* سید جواد طاهایی پژوهشگر ارشد مرکز تحقیقات استراتژیک می‌باشد. (tahaee@csr.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۴/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱/۱۴

فصلنامه روابط خارجی، سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۹، صص ۲۵۰-۲۲۹.

چکیده

درک مفید و واقع‌گرایانه از تحولات دینی سالیان اخیر در سیاست جهانی، از طریق ابزارهای تحلیلی و مفاهیم علم موجود و نهادینه روابط بین‌الملل ممکن نیست که این به‌دلیل ماهیت امر فرهنگی است. از سوی دیگر بحث رابطه دین و روابط بین‌الملل در اساس خود، نتیجه‌انتزاعی نادرست از تأثیرات انقلاب ایران بر شرایط منطقه‌ای و جهانی و به‌دنبال آن، بر دانش کنونی روابط بین‌الملل است. بنابراین درکی واقعی از روابط دین و سیاست بین‌الملل در دوره کنونی لازم است. با این حال ضروری است به محدودیت ارزش و برد محدود مقولاتی که اندیشیده شده‌اند ولی تجربه نشده‌اند واقف باشیم و بر عکس، باید به فایده، ضرورت و گستردگی بی‌حد مقولاتی که تجربه شده‌اند ولی هنوز به آنها اندیشیده نشده است، توجه داشت و شایسته است که این مقولات در اولویت فعالیت‌های پژوهشی ما قرار گیرند. جمهوری اسلامی در رأس این مقولات قرار دارد.

واژه‌های کلیدی: دین، روابط بین‌الملل، فرهنگ، تمدن، سیاست خارجی

مقدمه

این مقاله مبتنی بر یک راه‌یابی عقلی (منسوب به اینشتین) است؛ اینکه مسائل را نمی‌توان در همان سطحی حل کرد که از آن سطح برخاسته‌اند. بنابراین منطقی و عقلایی نیست که تحولات و پرسش‌ها و ایده‌های جدید را با مفاهیم قدیم تحلیل نموده، فهم کنیم.

در این مقاله ابتدا استدلال می‌شود که درک مفید و واقع‌گرایانه از تحولات دینی سالیان اخیر در سیاست جهانی، از طریق ابزارهای تحلیلی و مفاهیم علم موجود و نهادینه روابط بین‌الملل ممکن نیست و این به دلیل ماهیت امر فرهنگی است. سپس اینکه، بحث رابطه دین و روابط بین‌الملل در اساس خود، نتیجه انتزاعی نادرست از تأثیرات انقلاب ایران بر شرایط منطقه‌ای و جهانی و به دنبال آن، بر دانش کنونی روابط بین‌الملل است و سرانجام اینکه لازمه یک درک واقعی از روابط دین و سیاست بین‌الملل در دوره کنونی، ژرفایابی و کیفیت‌یابی درک ما از «ایران تاریخی» یا تمامیت تاریخی ایران است.

۱. توافقات عمومی و فرضیه

ابتدا از توافقات احتمالی اولیه سخن برانیم. احتمالاً بسیاری از ما معتقد هستیم که در رابطه کنونی بین دین و روابط بین‌الملل، از نظر روش، دین بیشتر نقش متغیر مستقل را بازی می‌کند و نظم کهن و موجود روابط بین‌الملل، در یک معنا نقش بستر یا متغیر وابسته را ایفا می‌کند؛ چه اینکه به‌رحال هنگامی که تفاسیر جدیدی از نقش دین پدیدار شد، پیش از آن، دانش موجود روابط بین‌الملل و الگوهای تحلیلی آن پدید آمده بود. نکته دیگری که شاید مورد توافق باشد این است که در تبلورات

بین‌المللی این متغیر مستقل یعنی دین، متغیرهای فرهنگی‌ای مانند ایمان افراد، خصلت‌های ملی، فرهنگ سیاسی، مسئله هویت، اهمیت اخلاقیات و امثال اینها نقش مهمی ایفا می‌کنند. پس بحث دین و روابط بین‌الملل، تا حد زیادی عبارت از بازیگری یا بازی آزاد عوامل و متغیرهای فرهنگی است تا متغیرهای اقتصادی یا حتی سیاسی. به‌طور اصولی‌تر، بحث دین و روابط بین‌الملل قاعدتاً در زیرمجموعه بحث کلی فرهنگ و روابط بین‌الملل مورد بررسی قرار می‌گیرد. اگر چنین باشد، به‌عنوان توافق سوم، شاید ضروری است که ابتدا خود و ذهن‌مان را با درکی پیشرفته‌تر از امر فرهنگی یا پویش فرهنگی تجهیز کنیم و سپس به بحث چیستی و شیوه‌های بروز دین در روابط بین‌الملل در روابط بین‌الملل پردازیم.

گمانه‌ای که می‌کوشم ابتدا آن را تقویت کنم آن است که رسیدن به درکی تکامل‌یافته، متقاعدکننده و راضی‌کننده از تحولات کنونی در عرصه روابط بین‌دین و دانش روابط بین‌الملل که بتواند مبنای تحلیل‌های عقل سلیم قرار گیرد و به‌خوبی توضیح‌دهنده تحولات عینی باشد، در شرایط کنونی که روندها و تحولات به‌نهایتی قاطعانه نرسیده‌اند، یعنی به‌ظهور تحولاتی تعیین‌کننده و دوران‌ساز منجر نشده‌اند، نه ممکن است و نه آن‌گاه که به‌فرض ممکن شد، مفید خواهد بود. هر سخنی هم در این باره گفته شود، سخنانی «پیرامون» این رابطه است نه «درباره» این رابطه؛ یا بهتر است بگوییم، همه بحث‌ها پیرامون رابطه است نه خود رابطه؛ و از این‌رو، درک‌های حاصل از این سخنان دارای شفافیت و قطعیت نیستند و بنابراین نمی‌توانند شناخت محسوب شوند و این به‌معنای امتناع هر نوع رابطه‌معنادار قابل درک بین دین و روابط بین‌الملل در شرایط کنونی است.

چرا درک رابطه بین دو مقوله، در شرایط فعلی یا شرایط تاریخی کنونی ممکن نیست؟ در یک کلام چنان‌که خواهیم گفت، این امر به‌دلیل ضعف اصولی درک ما از فرهنگ و از پویش فرهنگی است. در واقع به‌دلیل ریشه‌دار شدن شیوه‌های درک رفتاری و اثبات‌گرایانه از مقوله‌های کلی در علوم اجتماعی در سراسر دهه‌های ۴۰ تا ۷۰ میلادی در جوامع علمی غرب و سپس جهان، درک از فرهنگ نیز کمابیش متأثر از پارادایم تحصلی در تحقیقات اجتماعی واقع شد و در نتیجه فرهنگ و پویش‌های فرهنگی، موضوع درک‌های تقلیل‌گرایانه قرار گرفتند. (See f.e.Thayer) اگر

چنین نبود، شاید این گرایش در بسیاری از دانشوران، به ویژه در ایران ایجاد نمی شد که اراده کنند موضوعات مرتبط دین و روابط بین الملل در دوران کنونی را که گستره‌ای در سطح جهان کنونی و عمقی در تاریخ نوع بشر دارد، موضوع درک نظری خود قرار دهند.

پس پرسش اساسی این است که چرا نمی‌توانیم از پویای فرهنگ‌های فرهنگی به درکی قاطع و شناختی کامل برسیم؟

۲. رابطه دین و روابط بین‌الملل، رابطه‌ای فرهنگی است

الف - درک پدیده فرهنگی

هگل در عبارت مشهوری می‌گوید: «جغد مینروا^۱ شب‌هنگام پرواز می‌کند». جغد مینروا در یونان باستان علامت حکمت و دانایی و قوه درک بود. از نظر هگل و بسیاری از حکمای آلمانی دیگر، انسان هیچ‌گاه بر آنچه می‌کند در همان حال واقف نیست. چرا که کنشگر، فقط انسان نیست. مانند آن است که همگی ما در درامی نقش ایفا می‌کنیم که به درستی آن را نمی‌شناسیم. تنها زمانی که ماجرا را به پایان بردیم، به درک آنچه در این میان گذشته است خواهیم رسید. (تیلور، ۱۳۸۲: ۲۳۵-۲۲۴) جغد مینروا، پرنده دانایی، دیرهنگام، یعنی با فرا رسیدن شب به پرواز درمی‌آید. ریمون آرون نیز که ذهن او قوام و تربیتی آلمانی دارد، تکرار می‌کند که امر ملموس یا انضمامی نه در آغاز راه بلکه در پایان آن به رؤیت درمی‌آید.

آرون این عقیده را در متن نظریه دوران‌دیشی خود مطرح می‌کند که آن نیز ادامه سنت ارسطویی حزم محسوب می‌شود. (Anderson, 1997: 150-160) در میان همه تحولات و پویای‌های اجتماعی، تحولات فرهنگی (در اینجا جریان‌یابی انواع باورها و اهداف دینی و شبه‌دینی در عرصه‌های بین‌المللی) موضوعاتی متعلق به آینده‌اند. از آنجا که این تحولات از وجود متغیرهایی عمیق و نیز گسترده در حوزه روحيات، اخلاقیات و عقاید، سخن می‌گویند، در واقع از روندهایی حکایت می‌کنند که فعلاً در حال طی سازوکارهای تکاملی خود هستند و در آینده، تمامیت آنها و



جهت‌گیری نهایی و هویت آنها قابل درک می‌شود.

برخلاف فرهنگ، تمدن موضوع زمان حال است. تمدن مصنوعات ساختار یافته توسط انسان‌ها یا تصرفاتی خلاقانه در طبیعت است که نظم موجود و کنونی زندگی انسان‌ها را مشخص می‌کند و مقولات فرهنگی بیشتر از پویاها حکایت می‌کنند، موضوعات تمدنی از ساختارها، نظام‌های موجود و انضمامی، از خلاقیت‌های شکل گرفته و نهایی شده و به‌طور کلی از سازمان موجود جامعه سخن می‌گویند. این تفکیک بین فرهنگ و تمدن رهیافتی اصالتاً آلمانی است. در مقابل، در کاربردهای انگلیسی و فرانسوی، آن‌گونه که دیکشنری جامعه‌شناسی آکسفورد می‌گوید، معمولاً فرهنگ و تمدن از یک جنس و همسان به‌شمار می‌آیند. ولی به‌رغم کاربردهای انگلیسی و فرانسوی، این دوگانگی آلمانی مفاهیم فرهنگ و تمدن است که این زمان رواج بیشتری پیدا کرده است (Marshall, 1998: 137-138) و از این‌رو اینک در سطح وسیعی این اعتقاد جاری است که تمدن، دست‌ساخته‌های مادی و عینی بشر است که در نهایت به سازمان یک جامعه «خاص» اشاره دارد [کلمه خاص را از آن‌رو برجسته کردیم که تمدن بشری در مقام یک مقوله عام، با وجود معنادار بودن، به دلیل عمومی بودنش، مفهومی نسبتاً رقیق و کم‌رمق است یعنی راهبری تحلیلی و توضیح‌دهندگی قابل تأکیدی دربارهٔ امور خاص و بومی و ملی ندارد] ولی فرهنگ، برساخته‌های ذهنی، اخلاقی یا روحی، باز هم در یک جامعه خاص یا در ابتدا در یک جامعه خاص است (آرون ۱۳۷۶: ۸۱-۷۱) و به نمادها و باورها اشاره دارد. اما این، تفاوتی سطحی و مقدماتی است.

ب - تفاوت فرهنگ و تمدن

تفاوت بین تمدن و فرهنگ این نیست که یکی واقعیتی بیشتر مادی است و دیگری واقعیتی بیشتر روحی یا اخلاقی. تفاوت اساسی میان این دو آن است که در تمدن، ذهنیت و تجرید مقدم بر تجربه است، یا تئوری مقدم بر پراتیک است یا پیش‌آگاهی ورزیده می‌شود. به عبارت دیگر، در تمدن، تولید صنعت جدید از پیش، مستلزم فعالیت ذهنی است یعنی این‌گونه است که ما برای ساختن و تولید اشیاء، متکی به طرح و برنامه عمل می‌کنیم ولو آن طرح و برنامه بسیار بسیط و اولیه باشد و فقط

درون ذهن ما صورت بگیرد. مثلاً ساختن یک صندلی پس از طراحی ذهنی صندلی انجام می‌شود (تقدم کلی ذهن بر عین) ولی بر عکس، در فرهنگ، همهٔ زایش‌های فرهنگی مانند ظهور نظریات سیاسی - اجتماعی و فلسفه‌ها، ظهور ادیان و فرقه‌ها، شکل‌گیری نمادها، معناها، نظام‌های ارزشی و غیره، هیچ‌کدام ابتکارات نظری مستقلی نیستند، بلکه اینها انواعی از واکنش‌ها به عینیت‌هایی است که پیرامون ما را احاطه کرده‌اند و ما را وادار به واکنش در مقابل خودشان می‌کنند. در تمدن به‌طورکلی اولویت ذهن بر عین جاری است، اما در فرهنگ تقدم زمانی عینیت بر ذهنیت وجود دارد. زیرا در فرهنگ، تفسیر، تحلیل، تفکر و معنابخشی، پس از تحقق امر عینی صورت می‌گیرد. البته چیزی هم به نام تأمل^۱ وجود دارد که تفکر بی‌واسطه است و فلاسفه آگزیستانس برای آن اهمیتی قائل نمی‌شوند و حتی آن را مخرب می‌انگارند. (ن.ک: آرت، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۰)

به‌رحال در فرهنگ و حیات فرهنگی، تقدم زمانی عین بر ذهن وجود دارد. هنگامی که هگل در عبارت بسیار مشهوری می‌گوید فلسفه، آینهٔ تحولات زمانه است در ذهن، در واقع اشاره به این دارد که مجموعه فرهنگ، حاصل تفسیرها و اندیشه‌ها و واکنش‌ها در مقابل عینیت‌هایی است که در یک ظرف مکانی - زمانی خاص صورت می‌گیرد یا وجود دارد.

خلاصه، نتیجهٔ مهم آن است که ما انسان‌ها در برابر تحولات بزرگ فرهنگی معاصر، یعنی روندها و تحولاتی که به روح، ذهنیت، اخلاق و جهان‌های به‌صورت خالص انسانی مربوط است، در ابتدای راه قرار داریم؛ یعنی تا زمانی که آن تحولات بزرگ فرهنگی به پایان تکامل خود نرسند و به یک تحول عینی تقریباً برجسته تبدیل نشوند، ما در موضع درک آنها قرار نمی‌گیریم. به‌عبارت دیگر پدیده اجتماعی، یعنی معنای پدیده اجتماعی، تا زمانی که به پایان پروسهٔ تکامل خود نرسد، قابل درک نیست. (Bove, 2002)

ج - آغاز دانایی، دانایی نیست (تأخر امر فرهنگی)

در بحث رابطه دین و روابط بین‌الملل، نکته آن است که بی‌تردید تحولاتی در

عرصه «فرهنگ» کشورها یعنی در عرصه باورها، ترجیحات فکری و ارزش‌ها و روابط بین‌الدولی آنها صورت گرفته است که ما را متوجه رابطه‌ای روبه‌تکامل و پویا بین اعتقادات دینی به اهتزاز گراییده و دانش و عمل روابط بین‌الملل کرده است و نیز ما را متوجه این حقیقت کرده است که آینده احتمالاً آستان نتایج مهمی است که بر محور رابطه باورهای دینی انقلابی شده، با نظم فکری موجود روابط بین‌الملل می‌شود. اما، این بیشتر آغاز دانایی است تا خود دانایی. تفاوت بین این دو، تفاوت بین آغاز راه و پایان راه است. در این ارتباط کارل یاسپرس می‌گوید: «کوشش‌ها برای رسیدن به نظریه یا درک نظام‌واره، درک نیست، مقدمه درک است». در این مورد هم اتکاء به تحلیل‌ها، تفاسیر و تفکرات جسته‌وگریخته درباره رابطه جدید دین و روابط بین‌الملل، در حکم آغاز پروسه درک (درک‌های متقن) مناسبات دین و روابط بین‌الملل و نه خود درک است؛ زیرا پویای فرهنگ تا به خبری بزرگ و اساسی منجر نشوند، موضوع دانایی ما قرار نمی‌گیرند. مثال آن، آشفتگی است که زمانی که همه فرایند تکاملی خود را طی کرد و در نهایت از قله کوه بیرون آمد، قابل شناخت می‌شود. این امتناع از موضوع دانایی واقع شدن، به دلیل آن است که فرهنگ تاریخی یا ملی افراد هیچ‌گاه موضوع دانایی آنها قرار نمی‌گیرد یا، عرصه دانایی آنها نیست و زندگی فرهنگی، متعلق دانایی آنها نیست، بلکه عکس آن درست است؛ یعنی فرهنگ، مالک دانایی ما، سازنده آن یا محیط بر دانایی ماست؛ تعیین‌کننده یا محدودکننده دانایی ماست. فرهنگ جلوتر از دانایی ما، حاکم بر دانایی ما و نهایت دانایی ماست. این آخری بدان معناست که ما با هر میزان پیشرفت و در تاریخ جلو رفتن، فرهنگ‌مان را بازتولید می‌کنیم و آن را به خود و دیگران نمایش می‌دهیم. فرهنگ در تمامیت خود، عقلاً، نمی‌تواند موضوع شناخت ما قرار گیرد، زیرا ما درون آن قرار داریم نه مشرف بر آن. در این معنا ما هیچ سیطره‌ای بر فرهنگ خود در هیچ زمانی نخواهیم داشت. (گری، ۱۳۷۹: ۷۵ و ۱۱۲-۱۱۰)

این عدم تسلط از چه روست؟ شناخت، توانایی تعیین هویت است. غیر از این، هرچه باشد، شناخت نیست بلکه توانایی طبقه‌بندی یا توصیف، یا کسب اطلاعات و غیره است. شناخت در اساس خود، نوعی بازشناسی است که به تعیین هویت کلی می‌انجامد. برایان فی مثالی می‌زند: «منظور از این ادعا که من هیتلر را

می‌شناسم، چه می‌تواند باشد؟ ممکن است منظور من این باشد که می‌توانم هیتلر را بازشناسم؛ در اینجا شناختن آری به معنای تعیین هویت است. اما ممکن است منظور من این باشد که می‌توانم واقعیت‌های زیادی را درباره زندگی هیتلر بازگو کنم؛ در اینجا شناختن به معنای داشتن اطلاعات فراوان در مورد چیزی است. ممکن است منظور من این باشد که می‌توانم مشخص کنم هیتلر چه جور و چه نوع آدمی بوده است؛ در اینجا، شناختن به معنای توانایی طبقه‌بندی و توصیف کردن است. ممکن است منظور من تأکید بر این نکته باشد که می‌دانم چه چیزی هیتلر را بیگانه‌سستیز می‌کرد و انگیزه او چه بود یا چه علایقی داشت؛ در اینجا شناختن به معنای توانایی توضیح دادن است. در بسیاری موارد، ادعای شناختن کسی یا چیزی، شامل تعیین ویژگی‌های ذهنی و رفتاری و توانایی درک اهمیت آنهاست. (فی، ۱۳۸۶: ۴۶) اما این شناخت نیست. شناخت به عنوان یک بازشناسی که بر تعیین هویت و تعیین کلیت بینجامد فقط در انتها میسر می‌شود.^۱

مسئله شناخت تحولات ژرف فرهنگی، عالی‌ترین یا بزرگ‌ترین مصداق از این عبارت هگل است که: «جغد مینروا شب‌هنگام پرواز می‌کند».

د - فرهنگ‌ها بومی‌اند

فرهنگ‌ها جهانی نیستند بلکه در حالت خاصگی و تمایز خود تداوم می‌یابند. (Herder, 2007: 88-90) چنان‌که پیشتر هم اشاره شد، مقوله جهانی فرهنگ نیز انتزاعی یا برداشتی از پویای فرهنگ‌های خاص‌تر هستند. یک فرهنگ خاص حتی اگر آن‌قدر گسترش و جذابیت یابد که جهانی شود، باز هم در زایش و تداوم خود فرهنگی خاص است (در این حال فرد ممکن است به یاد گسترش فرهنگ امریکایی در اکناف

۱. بد نیست که در مقام یک جمله معترضه بیان شود که احتمالاً، شناخت عمومی (یا شناخت قانونمندانانه، یا شناخت نظری) هم شناخت نیست، بلکه طبقه‌بندی‌های وسیع ذهنی است. شناخت، روندی خاص‌گرایانه (محدود) اما عمقی است. چرا شناخت، ضرورتاً خاص و محدود است؟ زیرا نقطه مقابل آن یعنی توجه به گستردگی، ضد هویت و ضد تشکیل کلیت است. به عبارت دیگر، ظهور هویت، مشروط به درک محدودیت، ثغور و مرزینگی است. شناخت مؤثر بر درک هویت و درک هویت یا تمامیت مؤخر بر ظهور امر خاص، مرزمند یا محدود است. در این حال شناخت نظری با تحقیر کلیت‌های واقع ضدشناخت است. امر عمومی یا جهانی، موضوع دانایی قرار نمی‌گیرد مگر آنکه خداوند آن را به ما اعطا کند.

جهان بیافتد). در واقع پویش فرهنگی هر کشور در طول زمان، با وجود هر میزان انفعالات از جریان‌های بین‌المللی وسیع‌تر، هریک ویژگی خاص خود را دارند و این پویش‌های مختلف و متنوع فرهنگ ملت‌ها، با هم ایجاد تاریخ می‌کنند. پس ایده یا تصور «فرهنگ جهانی» اصالتاً یا دست‌کم در ابتدا، انتزاعی از تجربه‌های فرهنگی ملی، خاص و محدود است. فرهنگ هرچه بیشتر در معناهای جامع و جهانی به‌کار رود، بیشتر از حوزه درک‌های روشن بیرون می‌رود. حال آنکه مقوله «تمدن جهانی» در قیاس با فرهنگ جهانی، راحت‌تر قابل تصور است و واقعی‌تر می‌نماید. مفاهیمی مانند انقلاب ارتباطات، انفجار اطلاعات و گسترش جهانی انواع فناوری‌ها، مقوله عام تمدن بشری را قابل‌تصورتر و انضمامی‌تر می‌سازد. با وجود این، چنان‌که بیان شد، یک مفهوم (در اینجا مفهوم تمدن بشری) هرچه کلی‌تر باشد به همان میزان به درک کلی‌تری از تحولات خاص می‌انجامد و درک عام (یا نظری) از تحولات خاص، درکی با فایده و ارزش اجرایی محدود است. (آرون، ۱۳۷۶: ۸۱-۷۹)

نتیجه می‌گیریم که تحولات و نشانه‌های فرهنگی، علاوه بر آنکه فقط در انتهای پویش خود قابل درک‌اند، در اصالت خود هم مقولاتی عمومی و جهانی نیستند؛ یعنی حتی با وجود گسترش جهانی، آغازهایی جهانی ندارند بلکه آغازهایی ملی (بومی) دارند. با این حال، این امر رایجی است که فرهنگ، توسط اشخاصی که زندگی نظری و حیات ذهنی دارند (یعنی روشنفکران) موضوع تفکر نظری واقع می‌شود و به دنبال آن، موضوع تفکر جهان‌گرایانه قرار می‌گیرد. گرایش به تحلیل و درک روندهای جهانی در فرهنگ و ظهور نظریه‌ها پیرامون آن، بیشتر یک تولید یا کنش روشنفکرانه و متعلق به ارباب فضایل انتزاعی است.

به هر حال به دلیل ویژگی گسترده، تدریجی، تاریخی و آکنده از متغیرهای ناهشیار که امر فرهنگی واجد آن است، ما نمی‌توانیم آگاهی‌های قابل‌اتکایی در مورد وضع کنونی و نیز آینده روابط، دو مقوله کلان (دین و روابط بین‌الملل) با یکدیگر به دست آوریم، مگر اینکه این رابطه به تدریج یا ناگهانی به عرصه‌های عینی و تجربه‌شده‌ای برسد و در آنها جاری شود و سپس متعلق آگاهی و درک ما قرار گیرد. در اینجا یاسپرس مثال خوبی می‌زند - البته مثال او درباره آزادی است - او می‌گوید: «در همه موارد تاریخی که آزادی ظهور یافت، نظریه‌ها یعنی بینش نسبت

به کل، بعداً به ذهن‌ها راه یافت. پس از ظهور آزادی بود که بنیادگذاران و ادامه‌دهندگان امر آزادی پی بردند که آنچه می‌خواستند چه بود. (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۸۰) در واقع، ما انسان‌ها هرچند مقدم بر تولیدات تمدنی خودمان می‌اندیشیم ولی برعکس، مؤخر بر حقایق فرهنگی جامعه خود و دیگر جوامع می‌اندیشیم. ما در داخل فرهنگ می‌اندیشیم نه مشرف بر آن، زیرا فرهنگ، عرصه طراحی‌های پیشین افراد نیست بلکه برعکس، عرصه پیش‌بینی‌ناپذیری عمل انسانی و عرصه آزادی و فراوی اوست. بر همین اساس است که متیو آرنولد می‌گوید: «فرهنگ عرصه غایات انسانی است». (Rapple, 2002)

ه - نظم و ستفالیایی، مثال اعلی

برای اینکه روشن شود پدیده‌های بزرگ اجتماعی به دلیل ابعاد فرهنگی‌شان، یعنی به دلیل جنبه‌های پیچیده و ژرف‌شان، پس از تبلوریایی و پس از نیل به کمال، قابل درکند، نظم و ستفالیایی، که شاید فخیم‌ترین موضوع یا اصیل‌ترین عرصه مباحث در دانش روابط بین‌المللی است، مثال خوبی است، زیرا ابعاد این نظم جهانی نیز، پس از طی مراحل از نهادینگی و تکامل‌یابی قابل درک شدند. اگر دقت کنیم، توازن قوا، سکولاریسم، دنیوی شدن سیاست بین‌الملل، ظهور دکترین حاکمیت ملی، ظهور یک جامعه حقوقی مبتنی بر برابری حقوقی اعضا، تکوین نقشه اروپا، حاکمیت یک نظم دیپلماتیک خاص بر سیاست جهانی، اصلاحات مذهبی، نظام ملت - دولت، حقوق بین‌الملل و همه روندها و نظام‌هایی از این دست که به درستی تصور می‌شود مولود نظام گسترده و ستفالیایی هستند، بین سال‌های ۱۶۱۸ تا میانه قرن هفدهم کلید خوردند و آغاز شدند ولی پس از آن تا سده‌ها در حال تکامل و بالندگی خود بودند و عمدتاً در سال‌های جنگ اول جهانی در ابتدای قرن بیستم قابل درک شدند (Piano and Alton, 1992: 22) و علتش هم این بود که «متبلور شدند». معنای جدید روابط بین‌الملل در دهه‌های نخست قرن بیستم، شکل و آهنگ خاص خودش را پیدا کرد و ما آن را فهمیدیم.

۳. تفکر معاصر ایران: یک باز - روایی شتابان

مفیدتر و مطابق با عقل سلیم این است که ما از نظریه‌پردازی پیش از تجربه، از



فلسفه‌پردازی پیش از هنگام یا تأملات نابهنگام خودداری کنیم: کسی از پایان یک نظم جهان مدار سیصد و چند ساله چیزی نمی‌داند؛ از ظهور یک نظام جهانی مبنی بر متغیرهای دینی هم، ما و کسی چیزی نمی‌داند. [الا اینکه این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید]. درک چیزهایی درباره جهان، درک جهان نیست. یا دانستن چیزهایی درباره امور عمومی جهان، شناخت عمومی جهان نیست و به عبارتی، شناخت عمومیت یافته نیست. ما انسان‌ها در موقعیت شناخت عمومی یا شناخت جهان قرار نداریم و حتی اگر به فرض به مفهوم جهان نیز دست یابیم، معانی مشخصی که ما را در موقعیت اقدام قرار دهد، به دست نمی‌آید. «جهان»، تنها یک گسترش مفهومی است. هایدگر می‌گوید: «در جهان، جز وسعت بی‌پایان، هیچ چیز وجود ندارد». هایدگر از ما نمی‌خواهد مفهوم جهان را کنار بگذاریم، بلکه از زبان هانا آرنست - که افکارش گسترش سیاسی فلسفه هایدگر است - می‌گوید: «مفهوم جهان یا عام‌پردازی جهانی، تمرینی برای توسعه (و تکامل) ذهن است». (آرنست، ۱۳۷۹: ۲۰-۱۷)

با وجود تمام کوشش‌های نظری و مفهوم‌پردازی‌های دانشگاه‌های امریکایی و غیرامریکایی روابط بین‌الملل، ما در فرهنگ‌های ملی و تاریخی مان تمام می‌شویم و بار دیگر از همان آغاز می‌شویم و در نهایت در آن خلاصه می‌شویم. هایدگر در مصاحبه مشهورش با اشپیگل می‌گفت: «هرچه به گذشته نگاه می‌کنم، می‌بینم همه چیزهای مهم در زندگی بشر زمانی شروع شد که او وطن داشت». این بسیار مهم است که همه چیز از وطن شروع می‌شود، اما این بسیار مهم‌تر است که همه چیز به وطن ختم می‌شود.

درواقع، وظیفه بزرگ ما همان‌طور که *امانوئل کانت* تذکر می‌دهد، «آگاه بودن از محدودیت و از جزئی بودن مفهوم‌هایی است که ما در پروسه درک‌مان با آنها سروکار داریم». پس، باور به اینکه ما هم‌اکنون و در آینده با تغییرات اساسی در روابط بین‌الملل مواجه‌ایم یا مواجه خواهیم شد، آگاهی‌ای مبهم و نهایی نشده است؛ ناگزیر نظریه‌پردازی در این مورد یک اقدام شتابان و خام‌دستانه است و غیرنهایی است و چون غیرنهایی است، پس انتزاعی است؛ یعنی عنصر ذهنیت یا فعالیت ذهنی در آن غلبه دارد.

البته شاید چنین باوری، یعنی باور به یک آینده مهم در رابطه بین دین و روابط

بین‌الملل، صورتی از اعتقاد تحلیل‌گر به یک آرمان انسانی باشد که او دوست دارد در آینده متبلور شود. به عبارت دیگر شاید چنین باوری، در اصالت خود، باور به یک آرمان انسانی باشد. چون کار آرمان به گفته آرنست این است که راهی برای نظم بخشیدن به آینده و پیش‌بینی‌پذیر کردن و مطمئن ساختن آن است. آرمان، یک راه انسانی خالص، برای روبه‌رو شدن انسان با دغدغه‌ها و نگرانی‌ها از آینده است. به‌رحال تحولات جسته‌وگریخته، حاکی از تأثیر اسلام‌گرایی (یا عوامل فرهنگی دیگر) بر روابط بین‌الملل، اگر قرار است به آگاهی‌های جامعی بیانجامد، در این صورت این آسیب‌پذیری برای چنین درک ناقص و ناکاملی وجود دارد که نتایج تحلیل‌های ما، مبنای داوری و قضاوت قرار گیرد. آسیب‌پذیری در آن است که از داوری تا عمل، چندان فاصله‌ای وجود ندارد، زیرا انسان، موجودی قضاوت‌گر است و قضاوت‌های او به اموری تعلق می‌گیرند که او آنها را مهم می‌انگارد. از این‌رو قضاوت، به‌طور ناگزیر نموده‌های عینی دارد.

پیشتر از خطر فلسفه‌پردازی یا تأملات نابه‌هنگام سخن رفت؛ یعنی فلسفه‌پردازی که پاسخی به ضرورت‌های عملی نیستند و ریشه در تجربه‌های ازسرگذرانیده‌شده ندارند. (آرنست، ۱۳۷۹: ۲۰-۱۷) اما متأسفانه این وضعیت یعنی دوری از فلسفه‌پردازی زود هنگام در جامعه فکری و در سیاست ما وجود ندارد. پدران فکری انقلاب فرانسه، این بنیادگذاران سنت لاتینی روشنفکری، عناصر تجریدپرداز، پرشور و عجولی بودند و دوست داشتند که به‌سرعت انتزاعات فلسفی خود را عملیاتی شده ببینند و ما، یعنی جامعه علمی تحلیل‌گر سیاست خارجی در ایران هم، دست‌کم حسب یک دیدگاه، امتداد تاریخی و فرزندان فکری آنان هستیم. تاریخ فکر سیاسی مدرن در ایران عمدتاً، یا بهتر است بگوییم اصالتاً، یک تاریخ فرانسوی یعنی الهام‌گرفته از ارزش‌های سیاسی و رهیافت‌های فلسفی انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) است. در این حالت ما از نظر سیاسی شعبه ایرانی روشنفکری فرانسوی و از نظر فکری نماینده روشنگری فرانسوی، آنچه فردریک هامان آن را عقل‌باوری جنون‌آسا نامیده بود، هستیم و در عمل سیاسی خود نیز ژاکوبینیسم سیاسی آنها را نمایندگی می‌کنیم. (طاهایی، ۱۳۸۰: ۷۵-۶۱) ژاکوبینیسم سیاسی چیست؟ ژاکوبینیسم، شوق انتقال سریع از کلان‌پردازی‌های فلسفی به نتایج سیاسی‌ای است که گمان می‌رود منتج از

آن است. این کار به ارضای یک ذهن فلسفی می‌انجامد و موجب دور زدن پدیده خاص و جزئی و در نتیجه باعث درک تقلیل‌گرایانه آن می‌شود؛ یعنی با کلان‌پردازی‌های فلسفی - جهانی، موارد خاص و ملی، ارزشی جز این نخواهند داشت یا شأنی جز این ندارند که فقط مصادیق یا مثال‌هایی برای امر عام درک‌شده، باشند. خطر آن است که ارباب ایرانی فضایل علوم اجتماعی هرچه در این چهارچوب باسوادتر و بافضیلت‌تر باشند، از گذشته پیشامدرن کشور خود و امکانات کنونی آن غفلت بیشتری کرده و فاصله بیشتری گرفته باشند؛ اگر بخواهیم قانون‌واره‌تر (آکسیوماتیک) بیان کنیم، خطر آن است که اهل فضل ایرانی هرچه باسوادتر، از ایران دورتر و به‌عبارتی، از خودبیگانه‌تر باشند. ما، متأثر از آرمان‌های فلسفی و کلان انقلاب فرانسه، مقدم بر واقعیت و پیش از تجربه می‌اندیشیم و به این نصیحت هانا آرنت گوش فرامی‌دهیم که «من فقط به چیزهایی می‌اندیشم که به آنها عمل کرده باشیم». معضل بزرگ، تفکر پیشاتجربه است.

دین و روابط بین‌الملل یا انقلاب اسلامی و سیاست خارجی؟

می‌توان به‌جای پناه بردن به آسمان تعلقات انتزاعی و تن‌پرورانه در خرقه حقایق نظری لمیدن، به آشنای ناشناخته یعنی جمهوری انقلاب اسلامی پرداخت؛ همانی که به قول آرنت به آن عمل شده و اکنون باید به آن فکر کرد. اما صاحبان فضایل علوم اجتماعی در ایران به‌رسم عادت، از جمله در حوزه روابط دین و روابط بین‌الملل، به مقولات عام فکر می‌کنند؛ در این حال دین امر عامی است، روابط بین‌الملل نیز در واپسین تحلیل، یک کلیت عام است. رابطه دو امر جهانی و عام را چگونه می‌توان به‌طور خاص و روشن فهمید؟ تنها راه آن است که دو مقوله عام را جمع کنیم و آنها را به خاستگاه اولشان برسانیم: روابط بین‌الملل را به واقعیت‌های موجود و در دسترس، یعنی ملت‌ها برگردانیم و دین را به انقلاب اسلامی یعنی به نخستین عاملی که در دوره اخیر دین را در روابط بین‌الملل وارد کرد، ارجاع دهیم. این، دوگانه‌ای قابل درک‌تر، عینی‌تر، بی‌واسطه‌تر، عملیاتی‌تر و بنابراین قابل پژوهش‌تر است. شاید به جای پژوهیدن روابط عامی که حتی تصور تمامیت آنها نیز به‌سهولت ممکن نیست، مفیدتر، آسان‌تر و عقلایی‌تر (نه عقلانی‌تر) آن باشد که به جایگاه جمهوری

اسلامی در روابط بین‌الملل و مشخص‌تر، به تأثیر ایده‌های بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی در جهان پردازیم. در این صورت ما از چیزی سخن می‌گوییم که روند تکامل آن به پایان رسیده و محقق شده است. ما همچنین می‌توانیم به سامان‌دهی درک مردمان مختلف با فرهنگ‌های مختلف، از رهبری امام و آیت‌الله خامنه‌ای و از انقلاب ایران پردازیم و این درک‌ها را مقایسه و سپس تحلیل و نتیجه‌گیری کنیم. به‌علاوه ما می‌توانیم تأثیر انقلاب اسلامی را به‌صورت مشخص بر تحولات و حیات فرهنگی این یا آن جامعه اسلامی بررسی کرده و تأثیر آن بر سیاست داخلی کشور مورد نظر را درک کنیم. اصولاً مسائل و تحولات مهم و تعیین‌کننده می‌توانند به‌طور جهانی اندیشیده شوند ولی بهتر است به‌صورت ملی و بومی پژوهش شوند.

از این عرصه‌های اختصاصی متعلق به سیاست خارجی که بگذریم، نظام جمهوری اسلامی چالش‌هایی داخلی نیز دارد که به‌صورت غیرمستقیم به سیاست خارجی آن ارتباط می‌یابند. مثلاً رابطه اسلامیت و ایرانیت در نظام جمهوری اسلامی کانونی جدی برای تفکر است. ما با اغتشاش مفهومی حاصل از این رابطه مواجهیم: وقتی کلیشه مشهور «ایران اسلامی» را به‌کار می‌بریم ناخودآگاه به وجود تعارضی بالقوه میان آن دو اعتراف کرده‌ایم؛ چون اگر احساسی از تعارض وجود نداشت، این اصطلاح به‌وجود نمی‌آمد! کلیشه «ایران اسلامی» تا زمانی که ایران، کاملاً اسلامی نشده باشد، کاربرد دارد! اصطلاح «مجلس شورای اسلامی» دقیقاً حکایت از وجود مشکلی نهفته در هم‌عنانی بین روش‌های پارلمانتاریستی و یک حکومت دینی دارد. یا نام «دانشگاه آزاد اسلامی» یعنی آنکه در ایران، همچنان مشکلاتی در اسلامی کردن یک نهاد علمی - آموزشی مدرن وجود دارد. پسوند اسلامی در همه این موارد، هم‌زمان حکایت از امکان وجود بحران از یک‌سو و اراده کوشش‌ها برای حل آن از سوی دیگر دارد. علاوه بر پیوند اسلامیت و ایرانیت، پیوند دین و آزادی نیز در نظام جمهوری اسلامی اهمیت فراوان دارد. می‌توان و ضروری است به رابطه‌ای مثبت‌تر و سازنده‌تر بین اسلامیت و جمهوریت نظام جمهوری اسلامی پرداخته شود. امکان پیوند مطلق بودن نهاد ولایت فقیه با امکان مشارکت‌های مدنی‌تر نیز شایان بررسی است اما پیش از آن، باید به این امکان باور داشت و.... این بحث‌ها البته به‌صورت مستقیم، بحث‌های سیاست خارجی نیستند

ولی مقدمه‌های ضروری سیاست خارجی جمهوری اسلامی را شکل می‌دهند. یک درک عملیاتی و پایه از سیاست خارجی جمهوری اسلامی ممکن نمی‌شود مگر اینکه پیش از آن، پویش‌های تکاملی و مباحث اساسی در سیاست داخلی نظام جمهوری اسلامی به انجام روشن و قابل درکی برسد...

بدین ترتیب، به‌طور بسیار کلی شایسته است که اولویت تحقیق و پژوهش دانشوران ایرانی روابط بین‌الملل، ابتدا سیاست خارجی کشور و سپس روابط بین‌الملل (یا امور و پویش‌های جهانی) باشد. اگر این رابطه برعکس شود، بی‌معنا می‌شود. سیاست خارجی، دست‌کم در نظریه، ابتدائاً و اصالتاً نتیجه پویش‌های سیاست داخلی است. (Smouts, 2001: 41-47)

۵. جمهوری اسلامی؛ یک بازاندیشی

تاریخ ایران نه‌چندان با قدرت دولت بلکه با قدرت جامعه و قابلیت‌های آن مشخص می‌شود. اما نفوذ فرهنگی و روحی یک جامعه هر میزان که باشد، پروژه‌ای ناکامل است، مگر آنکه آن جامعه و فرهنگ در قالب خلق یک دولت سیاسی به هستی خویشتن آگاه شود؛ تاریخ فرهنگ و هویت ایرانی ناقص است، مگر آنکه به خلق یک سازمان سیاسی «از جنس خود» بیانجامد. یاسپرس می‌گوید: «لحظه ظهور دولت، لحظه آگاهی انسان به فرهنگ و اجتماع پیرامون خود است... دولت، اراده انسان است برای شکل‌دهی تقدیر خود، چیزی که هیچ‌وقت برای فرد او به‌صورت محض و ناب وجود ندارد، بلکه در اجتماعی وجود دارد که از تعالی و تعاقب نسل‌ها پدید آمده و صورت یافته است». (Jaspers, 1957: 91-100)

جمهوری اسلامی در نحوه ظهور و در داعیه‌هایش دولتی است که به‌نحوی قابل درک، تاریخ ایران و محتوای آن را نمایندگی می‌کند (پیوند امر قدسی و امر زمینی در قالب یک امپراتوری). از نظر ارتگایی گاست، ایده دولت جهانی، ایده‌ای برخاسته از «پارس» است. (Gasset, 1932: 116) این ایده، ایده‌ای انتظارآلود است. شاید، ایران یعنی انتظار کشیدن پنهان یک فرهنگ قدرتمند برای داشتن دولتی قدرتمند. اگر چنین باشد، جمهوری اسلامی پرتوی روشن‌گر بر گذشته ایران می‌افکند و محتوای آن را آشکار می‌کند. پس جمهوری اسلامی واقعیتی متعلق به تاریخ نزدیک



ایران نیست. در این صورت جمهوری اسلامی در ناخودآگاه ایرانیان و نه در خودآگاه آنها ریشه دارد. ناگزیر جمهوری اسلامی فراتر از دانایی ماست و در سطوحی زیرین‌تر از وجدان آگاه و سوژگی ما قرار دارد. از این قرار، جمهوری اسلامی نه متعلق یک نسل بلکه متعلق به نسل‌هاست و شامل گذشتگان، زندگان و آیندگان می‌شود. از این رو هرگونه استدلال علیه تمامیت دولت جمهوری اسلامی، درنهایت استدلال علیه تمامیت تاریخی ایران و استدلال علیه عالی‌ترین امکان دانایی ایرانی است؛ چه اینکه جمهوری اسلامی یعنی تاریخ ایران به‌علاوه آگاهی؛ جمع بین ناخودآگاه و آگاهی.

بر این اساس، نظام جمهوری اسلامی (و مشتقات ذاتی آن از جمله داعیه‌گری‌های اخلاقی‌اش در سطح سیاست جهان) باید بسی بیش از آنکه موضوع درک و ارزش‌گذاری‌های ما قرار گیرد، سکوی پرش و نقطه‌آغازی برای گسترش فحوای جهان ایرانی قلمداد شود. جمهوری اسلامی فراتر از آنکه یک دولت باشد، روح جمعی کهنی است که اینک انضمامی و دنیوی شده است؛ گرایش ظریفی جاری در تاریخ که هیچ‌گاه در نهادی یا جنبشی متبلور نشده بود و فقط جسته و گریخته نمودهایی از آن قابل درک بود، یک‌باره تمامیت خود را در قالب اراده‌ای عمومی برای تأسیس یک دولت دینی - که امام خمینی وقتی با آن مواجه شد، نام جمهوری اسلامی را برای آن برگزید - متجلی ساخت. این روح پدیدارشونده که حتی مؤسس نظام جمهوری اسلامی، امام خمینی را به‌دنبال خود کشاند، خارج از هرگونه طراحی و برنامه‌ریزی پیشین، سرانجام با رهبری امام خمینی، در قالب یک سازمان سیاسی واقعیت یافت. جمهوری اسلامی در ظهور خود، بی‌معناست مگر آنکه معجزه یا اراده مستقیم خداوند یا چیزی شبیه آن تلقی شود.

جمهوری اسلامی طرحی جسورانه برای استقرار یک دولت ایرانی قوی است که فراتر از آن می‌رود که بخواهد ۱۵۰ سال، تاریخ تحقیر و شکست، به‌ویژه در سیاست خارجی ایران را به پایان برساند. ایران عبارت از منافعش، ژئوپولیتیکش، مرزهایش، مذهب و جاذبه‌های فرهنگی‌اش،... نیست. ایران، واقعیتی فراتر از این‌گونه تحلیل‌هاست؛ ایران عینیت نیست، ایده است و به‌علاوه واقعیت نیست؛ امکان است و جمهوری اسلامی تحقق‌بخش این امکان می‌باشد. این طرح یا پروژه

[خلق دولت بزرگ] چه به هدف خود برسد و چه غیر آن، به خودی خود شایان ستایش است. زیرا جهشی شگفت‌انگیز از قوه به فعل است و بی‌تردید نسل‌های آتی دانشوران ایرانی که احتمالاً کمتر در اسارت جامعیت‌های ایدئولوژیک قرار خواهند داشت، به این ستایش‌گری همت خواهند گماشت.

نه همهٔ وظیفه، اما وظیفهٔ اولیه و مقدم پژوهشگر ایرانی سیاست خارجی، شناخت بهتر تاریخ جدید کشورش یعنی جمهوری اسلامی است؛ نهادی که بسیاری، به‌سادگی، آن را یک رژیم سیاسی و دولت تلقی می‌کنند. اما جمهوری اسلامی پیش از آنکه یک دولت باشد، به‌دلیل آنکه محصول بلافصل انقلاب کبیر ۵۷ است، تبلور تاریخ هزارگی ایران در زمان حال است. این نکته را هنگامی بهتر می‌توان درک کرد که اراده کنیم بینش نظری عمیق‌تری از پدیدهٔ «انقلاب» به‌دست آوریم. (ن.ک: آرت، ۱۳۶۱) به‌دلیل ابتناء بر انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی حلول تاریخ در سیاست است؛ تحول شگرف به سیاست گراییدن یک فرهنگ است؛ تبلور محتویات یک جامعهٔ تاریخی در یک دولت از نظر رفتاری و شکلی، مدرن است. جمهوری اسلامی برای دانشجوی تاریخ ایران، یک ظهور معجزه‌گون است؛ یک ظهور آشفشان‌گونه از اعماق فرهنگ ایرانی و از لایه‌های اندیشیده‌نشده، نادانسته و ناخودآگاه زندگی کهن ایرانیان.

اینکه دولت جمهوری اسلامی به نیروی تقریباً همهٔ ملت ایران، همهٔ مردم عادی و بر بستر کهن‌ترین ارزش‌ها، روحیات جمعی و نهادها ظهور کرد، یعنی آنکه به همین دلیل، جمهوری اسلامی گذشته ایران را در خود بلعیده و هضم کرده است و اینک آن را نمایندگی می‌کند. جمهوری اسلامی یا اگر بتوان گفت، ولایت فقیه، سرریز تاریخ ایران در زمان حال است؛ حامل تاریخ ایران و محتویات آن است و این یعنی آنکه اینک، جمهوری اسلامی نسخ تاریخ ایران یا تاریخ فرهنگی ایران است؛ همچون قانون جدید که قانون پیشین را نابود نمی‌کند بلکه در وجود خود حل می‌کند.

اینک ایران بدون جمهوری اسلامی تنها یک خاطره است و زندگی با خاطره، یک زندگی نشئه‌آلوده و بنابراین غیرعقلایی است. جمهوری اسلامی همان تمامیت کهن ایران به‌علاوهٔ آگاهی است. حتی می‌توان فراتر رفت و اندیشید که حتی آگاهی

و حساسیت طبقه متوسط جدید ایران نسبت به گذشته کشورش و نیز برخی مخالف‌خوانی‌ها نسبت به اوضاع و رفتارها در نظام جمهوری اسلامی، خودش بخشی از نظام جمهوری اسلامی است. جمهوری اسلامی تنها سیاست جدید ایران نیست، جامعه جدید ایران هم هست. به‌طورکلی، هایدگروار می‌توان گفت که با جمهوری اسلامی، هستی کهن ایران از حالت اختفا به ظهور رسیده است.

نصیحت ظاهراً ساده اما بزرگ ماکس وبر در سال ۱۹۱۹ به دانشجویان جوان آلمانی (در کتاب سیاست به مثابه پیشه) آن بود که فرد هر جا که بخواهد، می‌تواند برود ولی به هر جا که بخواهد برود، باید از آنجایی شروع کند که در آنجا حضور دارد. (فرهادپور، ۱۳۷۸: ۵۸) ما ایرانیان نیز در ابتدا نه در جهان که در وطن خود و درست‌تر از آن، نه در وطن خود که در تاریخ جدید آن حضور داریم. با توجه به اینکه ایران بدون جمهوری اسلامی، تنها تصویری از گذشته است. تحلیل‌گر ایرانی بدون آغاز کردن تحلیل و درک خود براساس مصالح دولت انقلاب اسلامی و در حالت عکس، با مقدم فرض کردن انگاره کلی ایران بر واقعیت جمهوری اسلامی، در شرایط جدید کشورش حضور ندارد؛ پس، وجود ندارد. درواقع، جمهوری اسلامی درحالی یک واقعیت نظری مسکوت است که واقعیتی ناگزیر است؛ یعنی به‌طور ناگزیر بر آگاهی ما عرضه می‌شود. این از آن‌رو است که جمهوری اسلامی همان ایران تاریخی است که اینک به خودآگاهی رسیده و به‌اصطلاح، به واقعیتی «برای خود» تبدیل شده است و اینک در برابر ما قرار دارد. برای دانشوران ایرانی، جمهوری اسلامی یک ناشناخته مشهور است.

نتیجه‌گیری

برای ما، نتایج سیاست خارجی این پدیده بزرگ و عمیق، یعنی ایران جدید، حسب عقل سلیم و حسب میزان فایده‌مندی عملی و عینیت‌مندی، بر مطالعات نظری - نظام‌مند روابط بین‌الملل اولویت دارد. به‌علاوه، اگر منظور از جایگاه جدید دین در روابط بین‌الملل، چیزی جز جایگاه انقلاب اسلامی در بین ملت‌ها باشد، این یک گرایش پژوهشی بیش‌ازحد وسیع، به‌سختی تصورشدنی، به همین دلیل مبهم و به همین دلیل دارای نتایج عملی اندک و به‌علاوه مسئله‌مند خواهد بود.

در نهایت، با وجود آنچه بیان شد، هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید پرداختن به موضوع دین و روابط بین‌الملل به‌عنوان مقوله‌ای که به اتفاق‌ها و پویش‌های پراهمیتی در حال و آینده توجه دارد، بی‌فایده است. مدعا فقط آن است که باید به محدودیت ارزش و به برد محدود مقولاتی که اندیشیده شده‌اند، ولی تجربه نشده‌اند واقف باشیم و برعکس، باید به فایده، ضرورت و گستردگی بی‌حد مقولاتی که تجربه شده‌اند ولی هنوز اندیشیده نشده‌اند توجه داشت و شایسته است که این مقوله‌ها در اولویت فعالیت‌های پژوهشی ما قرار گیرند. «جمهوری اسلامی»، در رأس این مقوله‌ها قرار دارد. نظریه‌های مفید و کارورزانه چه در سیاست خارجی کشور ما و چه در دانش روابط بین‌الملل باید متکی بر تجربه و ما بعد عمل باشند.*



منابع

الف - فارسی

- _____ .۱۳۶۱. انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- _____ .۱۳۸۷. میان گذشته و آینده (هشت تمرین در اندیشه سیاسی)، ترجمه سعید مقدم، تهران: نشر اختران.
- آرنت، هانا. ۱۳۷۹. اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی، ترجمه عباس باقری، نشر نی.
- آرون، ریمون. ۱۳۷۶. جامعه‌شناسی معاصر آلمان، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، مؤسسه انتشاراتی تبیان.
- تیلور، چارلز. ۱۳۸۲. هگل و جامعه مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی‌راد، چاپ دوم، نشر مرکز.
- جان، گری. ۱۳۷۹. فلسفه سیاسی آیزیا برلین، ترجمه خشایار دیلیمی، تهران: طرح نو.
- طاهایی، سیدجواد. ۱۳۸۰. «انقلاب اسلامی و پارادیم ژاکوبینی روشنفکری ایرانی»، راهبرد، ش ۲۲ (زمستان).
- فرهادپور، مراد. ۱۳۷۸. عقل افسرده: تأملاتی درباره تفکر مدرن، طرح نو.
- فی، برایان. ۱۳۸۶. فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار بهیمی، چاپ سوم، انتشارات طرح نو.
- یاسپرس، کارل. ۱۳۷۷. عالم در آینه تفکر فلسفی، ترجمه محمود عبادیان، نشر پرسش.

ب - لاتین

- Anderson, Brian. 1997. *Raymon Aron, The Recovery of Political*, Lanham: Rowman and littlefield.
- Bove, Andrew. 2002. *The Limits of Political Culture: An Introduction to G.W.F. Hegels Notion of building*, www.iwm.at/publ-jvc
- Gasset, Jose Ortegay. 1932. *The Revolt of the Masses*, www.nortanandcompany.
- Herder, Jhohan Gottfried Won. 2001. *In Vincent P. Pecora, Nations and Identities*, classic readers, Blachwell.
- Jaspers, Karl. 1957. *Man in the Modern Aye*, Anchor Books.
- Marshall, Gordon .1998. *Oxford Dictionary of Sociology*, Second Ed.

- Piano, Jack.C and Oltan Roy. 1992. *The International Relations Dictionary*, long man, Fourth Ed.
- Rapple, A. Brendan. 2002. *Mathew Arnold and the Role of State*, Critical Essay, Findaticles.com.
- Smouts, Marie-Claude. 2001. *The New International Relations*, Palgrave.
- Thayer. Bruce. A. Oct 2001. "Skinner's Contributions to Cultural Design and Social Policy," *Behavior and Social Issues*.

