

یافتن پاسخی برای این پرسش که چرا ایرانیان تمایل به سخت‌کوشی برای نیل به آرمان‌ها و اهدافی دارند که در شرایط عادی امکان‌چندانی برای تحقق آنها متصور نیست، می‌تواند تا حدود زیادی ماهیت، تکوین، توسعه و پویای فرهنگ سیاسی ایرانی را تبیین کند. این مقاله با رویکرد فرهنگ‌گرایانه و با تلفیق دو روش تحلیل گفتمانی و سازه‌گرایی در مطالعات حوزه علوم انسانی و همچنین بهره‌گیری از برخی آموزه‌های موجود در چارچوب نظریات جامعه‌شناسی معرفت، می‌کوشد تا مبانی نظری و ریشه‌های معرفتی آرمان‌خواهی را در فرهنگ سیاسی ایرانیان شناسایی کند. مقاله با مفروض گرفتن این نکته که آرمان‌خواهی ایرانیان در موارد متعددی آنان را در مواجهه ناگزیر با نظم موجود جهان قرار داده است؛ این فرضیه را مورد آزمون قرار خواهد داد که تأثیرات مداوم و همزمان ناشی از وجود سه عامل اندیشه ایران‌شهری، اندیشه اسلام شیعی و عامل جنوبی یا جهان سوم‌گرایی در باورهای جمعی ایرانیان، موجب ایجاد گرایش‌های آرمان‌خواهانه در فرهنگ و باور آنها شده است. برای آزمون این فرضیه، نخست مفهوم آرمان‌خواهی و سپس تأثیرات و چگونگی عملکرد عوامل سه‌گانه مذکور بر پیدایش و پویای آرمان‌خواهی در فرهنگ سیاسی ایرانی بررسی خواهد شد.

■ واژگان کلیدی:

فرهنگ، فرهنگ سیاسی، معرفت‌شناسی، آرمان‌خواهی، ایران

بنیان‌های آرمان‌خواهی در فرهنگ سیاسی ایرانیان

دکتر مسعود غفاری

عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
ghaffari@modares.ac.ir

شهرزاد شریعتی

دانشجوی دکتری مطالعات ایران در دانشگاه تربیت مدرس
shariati@modares.ac.ir

مقدمه

مطابق دیدگاه‌های مرسوم در مباحث گفتمانی، تکوین‌گرایی و جامعه‌شناسی معرفت، فرهنگ سیاسی را می‌توان به مثابه بخشی از جهان‌بینی و شیوه نگرشی دانست که مردم یک کشور در تعاملات و به ویژه در نحوه مواجهه با مسائل و مشکلات ملی اتخاذ می‌کنند. از این منظر به نظر می‌رسد برای فهم معقول مبانی و مبادی شناختی در فرهنگ ایرانی، ابتدا باید نظام انگیزشی ایرانیان را مورد بررسی قرار داد. به عبارت بهتر یافتن پاسخی برای این پرسش مهم ملی که چرا گفتمان ایرانیان بر خلاف دیگر گفتمان‌های حاکم بر جهان، در پی تحقق و نیل به آرمان‌ها و اهدافی است که به گمان بسیاری در شرایط عادی امکان‌پذیر نیست؛ می‌تواند تا حدود زیادی ماهیت، تکوین، توسعه، پیدایش و یویش فرهنگ ایرانی را تبیین کند. با این مقدمه نظری و با در نظر داشتن این نکته مهم که مردمی که یک جامعه را شکل داده‌اند و با هم زندگی می‌کنند، باورها و فهم و دانشی را در فرآیند زندگی اجتماعی کسب می‌کنند که خصلت و مبنای اجتماعی دارد و همچنین با مفروض گرفتن این موضوع که نظام گفتمانی در جمهوری اسلامی به علت تلاش برای تحقق اهداف و آرمان‌های خود همواره در چالش با نظام بین‌الملل به سر برده است؛ پرسش اصلی که مطرح می‌شود این است که بنیان‌ها و ریشه‌های معرفتی فرهنگ سیاسی ایرانی در سیاست‌گذاری داخلی و خارجی جمهوری اسلامی ایران کدام‌اند؟ و چرا جمهوری اسلامی هنوز نتوانسته است با نظم حاکم موجود بر جهان اشتراک منافع پیدا کند؟ این نوشتار در پاسخ به این قبیل پرسش‌ها ضمن آنکه گزاره‌هایی را نظیر برتری فرهنگ و تمدن ایران در طول تاریخ از عوامل مهم تأثیرگذار بر روند تکوین و شکل‌گیری آرمان‌خواهی در جمهوری اسلامی می‌داند اما آنچه را که به عنوان فرضیه اصلی مورد آزمون قرار می‌دهد این است که تأثیرات مداوم و همزمان ناشی از وجود سه عامل اندیشه ایران‌شهری، اندیشه اسلام شیعی و عامل جنوبی یا جهان‌سومی بودن در باورهای جمعی ایرانیان، موجب ایجاد گرایش‌های آرمان‌خواهانه و در عین حال جهادی میان ایرانیان شده است. این فرضیه بر پایه این مفروض تنظیم شده است که بالندگی و تداوم فرهنگ جهادی در بین ایرانیان به واسطه حاکمیت باورهای آرمان‌خواه در گفتمان و فرهنگ سیاسی ایران است. گفتمانی است، این نوشتار با بهره‌گیری از گزاره‌ها و مولفه‌های مکتب سازه‌نگاری^۱ و رویکرد فرهنگ‌گرایانه و مطابق دیدگاه‌های مرسوم در مطالعات مربوط به «جامعه‌شناسی معرفت» از جمله دیدگاه «برگر»^۲ و «لوکمان»^۳ (۱۳۷۵) و «مک‌کارتی»^۴ (۱۹۹۶) تنظیم شده است. مطابق این روش امور اجتماعی و سیاسی و به طور کلی جهان‌واقعیت، فقط درون ساخت‌های گفتمانی قابل فهم است و به عبارت بهتر هر عمل و پدیده‌ای برای معنادار و قابل فهم شدن باید درون نظام گفتمانی قرار گیرد چرا که این اجزای گفتمان‌ها هستند که به فهم افراد هر جامعه از جهان شکل می‌دهند. مقاله برای آزمون فرضیه خود نخست به تبیین مفهوم آرمان‌خواهی خواهد پرداخت و سپس تأثیرات و چگونگی عملکرد عوامل سه‌گانه مذکور را به عنوان اجزای اصلی گفتمان‌ساز، بر آرمان‌خواهی در فرهنگ ایرانی مورد بررسی قرار خواهد داد.

1. Constructivism
2. Peter L. Berger
3. Thomas Luckman
4. McCarty

گزاره‌ها و مؤلفه‌های اساسی در سازه‌انگاری

تا پیش از تحولات اساسی بین‌المللی در اواخر سده گذشته، توجه به «قدرت»، «منافع ملی»، «ساختار» و «نهاد» برای مطالعه سیاست کشورها رواج بسیاری داشت. اما ناکامی نظریه‌های پوزیتیویستی^۱ در پیش‌بینی و تحلیل تحولات، توجه به عوامل «فرهنگی» و «اجتماعی» را در دستور کار نظریه‌پردازان و جامعه‌شناسان فرهنگی قرار داد که پیدایش و رشد نگرش «سازه‌گرایی یا تکوین‌گرایی اجتماعی» در واقع حاصل این وضعیت است. نگرش تکوین‌گرایی اجتماعی بر نقش «ساختارهای معرفتی و معنوی» تأکید می‌کند و آنها را تا سطح یک متغیر مستقل برای تبیین فرهنگ سیاسی ملت‌ها بالا می‌برد. این مکتب از حوزه جامعه‌شناسی به ویژه از نظریه‌هایی نظیر «پدیدارشناسی»، «روانشناسی اجتماعی»، «ساختاریابی» و «تعامل‌گرایی نمادی» تأثیر پذیرفته و از آنها برای تبیین و درک «ساخت اجتماعی علم و دانش^۲» از «منظر معرفت‌شناسی^۳» و چگونگی «برساختن حیات اجتماعی^۴» از منظر «هستی‌شناختی^۵» بهره می‌گیرد (کوبالکوا^۶، ۱۹۹۸: ۲۰-۱۹). بر خلاف نظریه‌های پست‌مدرن که فاقد برنامه‌ای برای پژوهش‌اند این نگرش توانسته است با بهره‌گیری از برخی ایده‌های آنها و ارائه برنامه پژوهشی و نیز طرح فرضیه‌های قابل آزمون، جذابیت ویژه‌ای به دست آورد. پیدایش نگرش «تکوین‌گرایی^۷» را می‌توان بیشتر تحت تأثیر سه مجموعه از عوامل دانست. در درجه نخست، از آنجا که برخی از نظریه‌پردازان نولیبرال و نواقع‌گرا پذیرفته‌اند که نمی‌توان بسیاری از ابعاد روابط بین‌الملل را به وسیله خردگرایی خشک مورد تحلیل قرار داد، در نتیجه درصدد افزودن مؤلفه‌های هویتی به مقوله مطالعات خود برآمدند که این تلاش‌ها در قالب نظریه سازه‌گرایی و یا تکوین‌گرایی متبلور شد. عامل دوم، پایان جنگ سرد بود، چرا که فروپاشی بالنسبه مسالمت‌آمیز نظام دو قطبی، بلوک شرق و اتحاد شوروی، غلبه تبیینی نظریه‌های خردگرایی حاکم به ویژه نواقع‌گرایی را با چالش اساسی مواجه کرد و ناتوانی «خردگرایان^۸» را از پیش‌بینی و درک این تحولات به نمایش گذارد و در نتیجه نظریه‌های انتقادی را در موضع تهاجمی قرار داد. عامل سوم نیز به لزوم ابتکار و نوآوری در «نظریه‌های انتقادی^۹» برای پاسخ به انتقاداتی مبنی بر نگرش سلبی و انکاری بودن نظریه‌های مذکور و فقدان چارچوب مفهومی برای تحلیل رویدادها مربوط می‌شود که در واکنش به این اتهامات، نظریه تکوین‌گرایی به تبیین اصول نظری پرداخت (پرایس^{۱۰} و اسمیت^{۱۱}، ۱۹۹۸: ۲۶۴-۲۶۶).

1. Positivist
2. Social Construction of Knowledge
3. Epistemology
4. Construction of Social Reality
5. Ontology
6. Kubalkova
7. Constructivism
8. Rationalists
9. Critical theories
10. Price
11. Smith

به طور کلی، تکوین‌گرایان سه اصل اساسی هستی‌شناختی را در مورد زندگی اجتماعی و تأثیر آن بر سیاست خارجی و روابط بین‌الملل مورد توجه قرار می‌دهند که این اصول عبارت‌اند از:

- ۱- ساختارهای هنجاری، نظری و فکری همانند ساختارهای مادی واجد اهمیت‌اند؛
- ۲- هویت‌های اجتماعی در شکل‌گیری منافع و رفتار بازیگران نظام بین‌الملل نقش انکارناپذیری ایفا می‌کنند.
- ۳- کارگزار و ساختار در فرایندی دیالکتیکی یکدیگر را بازتولید می‌کنند (پرایس و اسمیت، ۱۹۹۸: ۲۶۷).

بر این اساس، تکوین‌گرایان اهمیت خاصی برای تأثیرگذاری «ایده‌ها» و «افکار» قائل‌اند و در حالی که نوواقع‌گرایان بر «ساختار مادی موازنه قدرت نظامی» و مارکسیست‌ها بر «ساختار مادی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری» تأکید می‌کنند، تکوین‌گرایان بر این باورند که «ایده‌ها»، «باورها» و «ارزش‌های مشترک» نیز دارای ویژگی‌های ساختاری‌اند و نفوذ مؤثری بر کنش‌های اجتماعی و سیاسی دارند. از این دیدگاه، آنچه که ساختار اجتماعی بشری را شکل می‌دهد نیز ایده‌ها و باورهای مشترک است و از طریق همین باورهای مشترک، «هویت» و «منافع» بازیگران به وجود می‌آید. برخی از این نظریه‌پردازان حتی ادعا می‌کنند که با تأثیرگذاری بر اذهان و تغییر فهم مشترک می‌توان بر روند وقوع وقایع تأثیر گذاشت و برای مثال از طریق عوامل ذهنی و شیوه‌های گفت و گویی، گرایش به نهادگرایی و همکاری را افزایش داد و از جنگ جلوگیری کرد (ونت، ۱۹۹۵: ۵۶). تکوین‌گرایان همچنین معتقدند ساختارهای هنجاری و فکری و نظام‌های معنایی، تعیین‌کننده چگونگی تفسیر محیط‌های مادی از سوی بازیگران به شمار می‌روند. از این منظر، واقعیت‌های بین‌المللی توسط ساختارهای معرفتی‌ای شناخته می‌شوند که به دنیای مادی معنا می‌دهند و نحوه عمل بازیگران در قبال موضوع‌ها و بازیگران دیگر، بر اساس معنا و مفهومی است که آن موضوعات برای آنان دارند، برخلاف نوواقع‌گرایان و نولیبرال‌ها که به طور عقلایی و آگاهانه، مسائل مربوط به شکل‌گیری منافع را در یک طبقه قرار می‌دهند و با اولویت‌ها به عنوان دستاوردهای تعیین‌کننده‌ای برخورد می‌کنند که به طور برون‌زاد و پیش از تعامل اجتماعی وجود دارند، برخورد می‌کنند، تکوین‌گرایان معتقدند، برای تبیین طیف گسترده‌ای از پدیده‌های بین‌المللی که خردگرایان آنها را یا به اشتباه به عنوان مسائل ساختاری فهمیده‌اند و یا نادیده گرفته‌اند، درک چگونگی تشکیل منافع، امری کلیدی است. در واقع آن گونه که «اریک رینگمار^۲» بیان می‌کند «هویت‌ها، منافع را شکل می‌دهند و منافع نیز سرچشمه اقدام‌ها هستند و به نوبه خود، کنش‌ها و رفتارها را در سیاست خارجی به وجود می‌آورند و در عین حال مشروع یا نامشروع بودن برخی از اقدامات را نیز در فرهنگ سیاسی یک کشور تعیین می‌کنند» (رینگمار، ۱۹۹۷: ۱۸۱).

صرف‌نظر از آنچه گفته شد، یکی از دستاوردهای اصلی این نظریه در بررسی «هویت اجتماعی» این است که هویت از بیگانه و «دیگری^۲» نشئت گرفته است. به عبارت بهتر یک فرد از آن حیث

فرانسوی به شمار می‌آید که آمریکایی و آلمانی و... نیست و «ما» خود را به این علت به عنوان «ما» شناسایی می‌کنیم که از «آنها» و «دیگران» متمایز هستیم. (برایان فی، ۱۳۸۱: ۹۳-۵۸) از این منظر، «هویت» به مفهوم وضعیت شبیه بودن به برخی بازیگران و تفاوت داشتن از دیگران و شامل ایجاد مرزهایی است که «خود» را از «دیگران» جدا می‌کند. هویت یک ساخته ذهنی و روانی است که چگونگی فکر کردن، احساس کردن، سنجش و سرانجام رفتار در وضعیت‌های مرتبط با «دیگران» را توضیح داده و تعیین می‌نماید. این مفهوم اگر چه به تعبیر «للیان اسمیت»^۲ در کتاب «قاتلان رؤیاها»^۳ هیچگاه به درستی معلوم نیست که چه زمانی، کجا و چگونه آموخته می‌شود (اسمیت، ۱۹۶۳: ۱۷). اما به طور شناختی به افراد کمک می‌کند تا با وضعیت‌های پیچیده مواجه شوند. همچنین طرح‌های «خودساخته» و «بازنمایی‌های» ذهنی و روانی در قالب مقوله هویت به افراد اجازه می‌دهند بر نواقص ذاتی در حافظه کوتاه مدت و دیگر قابلیت‌های پردازش اطلاعات، به وسیله سازماندهی میزان زیادی از مقوله‌های مبتنی بر تجربه‌های پیشین، غلبه کنند. در نتیجه، هویت‌ها هم در سیاست بین‌المللی و هم در جامعه داخلی برای تضمین سطوحی از قابلیت پیش‌بینی و نظم، امری ضروری به شمار می‌آیند. به بیان دیگر و به تعبیر تکوین‌گرایان، جهان بدون هویت‌ها، جهانی آشفته، پراکنده و غیرمطمئن و حتی مخاطره‌آمیزتر از جهان آناشیک است. از این منظر هویت‌ها سه کارکرد ضروری را در یک جامعه انجام می‌دهند و در واقع با معرفی ما به دیگران و معرفی دیگران به ما، اولویت‌ها و اقدام‌های متعاقب را تبیین می‌کنند. در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که به باور سازه‌گرایان، هویت‌ها، ارزش‌ها و هنجارها، منافع را شکل می‌دهند و منافع نیز سرچشمه رفتارها و اقدام‌ها هستند. بر این مبنا نمی‌توان نقش ارزش‌ها و هنجارها را در تعیین رفتار دولت‌ها نادیده انگاشت، دولت‌ها بر اساس درک و تصویری که از هویت خود دارند، به تعریف «منافع ملی» خود می‌پردازند و رفتار خارجی آنها بیشتر محصول این تعریف از منافع ملی است (ونت، ۱۹۸۷).

چیستی مفهوم آرمان‌خواهی

آرمان‌خواهی را باید از واژگانی دانست که از سویی به علت ابهام در خاستگاه و از سوی دیگر به علت ابهام در نحوه کاربرد و معنا و مصادیق آن به مفهومی دشوار در علوم انسانی تبدیل شده است. از این رو به نظر می‌رسد پیش از هر گونه استفاده از این واژه باید نخست چارچوب کاربردی و حوزه معرفتی ویژه‌ای که قرار است این واژه در قالب آن مورد بررسی قرار گیرد مشخص و تعریف شود. برای توضیح بیشتر باید گفت، آرمان‌خواهی مفهومی است که امروزه دست کم در چهار حوزه معرفتی «تفکر سیاسی»، «جامعه‌شناسی تاریخی»، «جامعه‌شناسی سیاسی» و «جامعه‌شناسی معرفت» مورد استفاده قرار می‌گیرد و بدیهی است که این مفهوم در هر یک از این حوزه‌ها می‌تواند معنایی ویژه را بازتاب دهد. از آنجا که این نوشتار رویکرد جامعه‌شناسی معرفت را برای تبیین ریشه‌های آرمان‌خواهانه در سیاست و فرهنگ ایرانیان برگزیده است، بر این اساس آن را به مانند ادبیات «کارل

1. Identity
2. Lillian Smith
3. Killers of Dreams

مانهایم»^۱ (۱۳۸۰)، مترادف «یوتوپیا»^۲ و شامل مجموعه‌ای از عقاید می‌داند که در راستای تغییر وضع موجود قرار دارند. از نظر این حوزه معرفتی، آرمان‌خواهی بر خلاف ایدئولوژی که در راستای توجیه حفظ وضع موجود و تداوم سیطره «توپیاها»^۳ تلاش می‌کند، عاملی محسوب می‌شود که خواهان تغییرات بنیادین در نظام فعلی و معادلات موجود حاکم بر تصمیم‌گیری‌هاست. (مانهایم، ۱۳۸۰: ۱۰۳-۹۸). به عبارت بهتر و به زبان مانهایم می‌توان گفت، آرمان‌ها (یوتوپیاها) از این منظر به علت آنکه با نظم موجود ناسازگاری نشان می‌دهند، با ایدئولوژی متفاوت‌اند و ذهن‌هنگامی آرمانی است که با حالت واقعیتی که در شرایط موجود ظهور می‌کند، ناسازگار باشد. مانهایم با هشدار در این مورد که آرمان‌ها با وجود تفاوت ماهوی با ایدئولوژی‌ها ممکن است در خدمت ایدئولوژی قرار گیرند، توضیح می‌دهد که برای درک دقیق و مشخص این نکته که چه چیز ایدئولوژیک و چه چیزی آرمانی است، فرد باید لزوماً در احساسات و انگیزه‌های گروه‌ها و دسته‌هایی که برای تسلط بر واقعیت تاریخی مبارزه می‌کنند، مشارکت داشته باشد (مانهایم، ۱۳۸۰: ۲۶۳-۲۵۶). وی همچنین تأکید می‌کند که هدف نهایی یوتوپیاها پریشان‌ساختن ایمان حریف درباره عقاید و باورهایی است که خواهان هم‌نوايي با واقعیات موجود هستند و در نتیجه آرمان‌ها همواره صورتی متفاوت از هستی را به عنوان واقعیت به حریف عرضه می‌کنند (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۱۵-۳۱۴).

بر اساس آنچه که درباره مفهوم «آرمان‌گرایی» در شیوه تحلیل مانهایم و جامعه‌شناسی معرفت گفته شد، چنین به نظر می‌رسد که همه انقلاب‌ها به آرمان‌خواهی گرایش دارند و پیروزی یک انقلاب نیز این احساس را در پیروان آن به وجود می‌آورد که می‌توانند «آرمان‌شهر» را نه به عنوان یک طرح‌واره خیالی بلکه به عنوان برنامه‌ای دست‌یافتنی و تحقق‌پذیر در ابعاد داخلی و خارجی ایجاد کنند. بر پایه آنچه که گفته شد، آرمان‌خواهی در این نوشتار به صورت ذیل تعریف می‌شود:

«آرمان‌خواهی، بی‌اعتبار دانستن و در نتیجه کم‌توجهی به ساختارهای فکری و گفتمانی حاکم در سطح کشور، منطقه و جهان است که به علت داشتن گفتمان و جهان‌بینی مغایر با «شرایط موجود» نظیر پیروی از احساس انجام یک رسالت و جهاد برای تحقق آن، حاصل می‌شود.» این نوشتار در ادامه می‌کوشد بخشی از ریشه‌های معرفتی و اندیشه‌ای تولید تفکر آرمان‌خواه را در فرهنگ و باور ایرانیان مورد بررسی قرار دهد.

فرهنگ ایرانی و ایرانشهری

ایران سرزمین کهنسالی است که در طول تاریخ تجارب و تعاملات بسیاری را به خود دیده است. بر این اساس اگر چه مشکل می‌توان بحثی موردی را با شاخص‌ها و موازین یکسان بدون تحول و تطور در آن پی‌گرفت اما با این وجود به نظر می‌رسد باز هم برخی از گفتمان‌ها و پارادایم‌های سیاسی، اعتقادی در فرهنگ ایران به وضوح قابل تشخیص باشد. انطباق میان جهان‌بینی خیمه‌ای و کیهان‌شناختی، تمرکز روی شخص فرمانروا و تقسیم جهان به اهریمن و اهورا یا زشتی و نیکی

1. Karl Mannheim

2. Utopia

3. Topia

از جمله پارادایم‌های عمومی و مقبول در ایران و به ویژه پیش از اسلام بوده است (قادری، ۱۳۷۸: ۱۹). بر این اساس به نظر می‌رسد اگر بخواهیم موضوع آرمان‌خواهی را در اندیشه ایرانی پیگیری کنیم بهترین منبع موجود در این زمینه بررسی اندرزنامه‌ها، متون مقدس و کتیبه‌های به جای مانده از آن زمان باشد؛ متونی که از سویی با رهیافت آرمان به مدخل سیاست وارد شده‌اند و ذهن را متمایل به رسیدن به کمال مطلوب می‌کنند و از سوی دیگر اقتدار سیاسی را برخاسته از نور مینوی و فضیلت‌های خاص الهی برمی‌شمارند. هرچند تحلیل محتوای متون ایرانی پیش از اسلام خود مستلزم نوشتن چندین رساله است اما آنچه که به صورت اختصار می‌توان از این نوشته‌ها دریافت، این است که روح مشترک بیشتر آنان امتزاج دین و سیاست در قالب نظریات «قطب - شهریاری» و «فراه‌یزدی»^۱ و همچنین کم توجهی به هست‌ها و چگونگی رویدادها و فرایندها در مقابل توجه به لزوم تحقق باید‌ها و هنجارها می‌باشد. با نگاهی به این متون می‌توان فهمید که وجه مرسوم در بیشتر کتیبه‌ها و متون مقدس گفتمان ایرانی اشاره به نکاتی است که تحقق آن از سویی به سادگی امکان‌پذیر نیست و از سوی دیگر نیز نیازمند ضمانت‌های بسیاری است. در این متون توجه به صفاتی مانند عدالت‌خواهی، توجه به زیردستان، رعایت اصول دینی و یا سه‌گانه نیک‌اندیشی، نیک‌گفتاری و نیک‌کرداری و بسیاری دیگر از فضائل روحانی و معنوی توصیه می‌شود که در تحلیل نهایی همواره می‌توان مشاهده کرد که این آرمان‌ها در واقعیات به نحو چشمگیری کمتر به منصف ظهور رسیده‌اند. به طور کلی به نظر می‌رسد آرمان‌خواه و کمال‌طلب بودن این متون خود بدون علت نیست، چرا که بیشتر این آرمان‌ها از نگرشی برمی‌خیزند که نظم آسمانی را به نظم زمینی پیوند می‌دهد و در مجموع با تعابیر خاص از اهریمن و اهورا، موجب ایجاد اندیشه یک‌سالار و تقدس برای کسانی است که به عنوان نجات‌دهندگان زمین از ظلم مطرح می‌شوند (رجایی، ۱۳۷۵: ۸۹-۸۸). یادآوری این نکته در اینجا ضروری است که مطالب مذکور بدان معنا نیست که آرمان‌خواهی را فقط باید منحصر به ایرانیان دانست. آرمان‌شهرها حتی اندیشه‌ای غالب تا زمان عصر نوزایی (رنسانس) در اروپا نیز محسوب می‌شوند، اما نکته مهم این است که با وجود ماهیت دست‌نیافتنی آرمان‌ها، باورهای آرمانی در ایران بر خلاف غرب همواره مبنای عمل قرار گرفته‌اند و برای تحقق عینی آنها تامل و تلاش فراوانی صورت پذیرفته است (اصیل، ۱۳۷۱: ۱۴۶-۱۴۵). افزون بر این، شیوه تفکر آرمان‌خواه در دوره‌های بعدی اندیشه ایرانی وجود داشته و به اشکال مختلف از جمله به واسطه آرا و نظریات سهروردی بازتولید شده است. هر چند توضیح جزئیات اندیشه ایران‌شهری و حکمت اشراق در مجال این مقاله نیست اما مهم‌ترین پیامد فرهنگی این اندیشه بر فرآیند زندگی و دانش اجتماعی ایرانیان را می‌توان در این نکته خلاصه کرد که این باورها از طریق القای این نکته که رهبران و ملت ایران همواره در معرض الطاف و عنایت خاص خداوند هستند و نجات مظلومان و رهایی زمین از فساد و تباهی نیز وظیفه آنان است، توانسته

۱. در بسیاری از کتیبه‌های یرن باستان، پادشاهان وقت تأکید می‌کنند که خدوند پادشاهی را به آنان عطاء کرده است. بری مثال آریارمنه نوده هخامنشی و نیای دریوش در کتیبه ی عنون می‌کند: «ورمزد مر شاه کرد، ین کشور پارس ر به من دد و به خوست ورمزد من درنده ین کشورم.» (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۷)

است نقش انکارناپذیری در تمام ابعاد و از جمله فرهنگ و سیاست خارجی ایران پیدا کند و آن را در سطوح بین‌المللی به صورت فرهنگی آرمان‌گرا و خستگی‌ناپذیر جلوه‌گر نماید.

فرهنگ و اندیشه اسلامی - شیعی

برای پیگیری بحث آرمان‌خواهی در گفتمان، فرهنگ و سیاستگذاری داخلی و خارجی جمهوری اسلامی ایران به نظر می‌رسد توجه به ریشه‌های شیعی و اسلامی به مراتب از رگه‌های اندیشه‌های ایران‌شهری مهم‌تر باشد، چرا که در تحلیل نهایی یکی از دلائل مهم پیروزی انقلاب اسلامی را می‌توان واکنش به کم‌رنگ شدن نقش مذهب در ایران نسبت داد، ضمن این که رهبران مذهبی نیز در مقایسه با دیگر گروه‌های ضد شاه، پیوند فرهنگی نزدیک‌تری با توده‌های مردم ایران و دسترسی بیشتری به شبکه‌های وسیع اجتماعی برای بسیج تعداد زیادی از مردم داشتند. در همین حال پیروزی انقلاب اسلامی ایران در شرایطی که رژیم شاهنشاهی از حمایت زیادی به ویژه از سوی غرب برخوردار بود، بسیاری را به این نتیجه رساند که این انقلاب تحت تأثیر اراده خداوند و امدادهای غیبی او قرار دارد. در این مورد، در ابتدای وصیت‌نامه رهبر فقید انقلاب آمده است:

این انقلاب بزرگ که دست جهان‌خواران و ستمگران را از ایران بزرگ کوتاه کرد با تأییدات غیبی الهی پیروز گردید، اگر نبود دست توانای خداوند، امکان نداشت جمعیت سی‌وشش میلیونی با آن تبلیغات ضد اسلامی و ضد روحانی بتواند قیام کند... تردید نیست که این انقلاب یک تحفه الهی و هدیه غیبی بوده که از جانب خداوند منان بر این ملت مظلوم غارت‌زده عنایت شده است... (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۲ و ۳۷).

بسیاری از مردم مسلمان ایران نیز به هنگام وقوع انقلاب بهمن ۵۷، با تطبیق آیات مختلف قرآن با وضع خود^۱ معتقد شده بودند که این انقلاب، انقلابی متفاوت از همه انقلاب‌های پیشین دنیاست و انقلاب اسلامی ایران با توجه به جلوه‌های شیعی آن در حقیقت، میدان بسیار وسیعی است که خداوند برای آزمایش ملت ایران فراهم آورده است.^۲ در این میان گاهی به روایاتی استناد می‌شد که به باور برخی به صورت اخص در وصف «ایرانیان» وجود داشت و انقلاب ایران را موجه و از قبل پیش بینی شده نشان می‌داد.^۳ پیروزی انقلاب اسلامی همچنین این احساس را در بین بسیاری از ایرانیان ایجاد کرده بود که این انقلاب، فرصتی نوین و بی‌بدیل را برای انداختن «طرحی

۱. بری آشنایی با برخی از این آیات، نک به سوره آل عمران آیات ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۷۸ و ۱۷۹؛ سوره محمد آیه ۷؛ سوره بونس آیه ۱۰۳؛ سوره رعد آیه ۱۱، سوره قصص آیات ۵ و ۶؛ سوره جن آیه ۱۶؛ سوره کهف آیه ۲۱۴ و سوره فاطر آیه ۴۳.

۲. در این ارتباط توجه به سخنان و کتاب‌های دکتر علی شریعتی می‌توند بسیار سودمند باشد، بری مثال نک: علی شریعتی، مسئولیت شیعه بودن، (تهران، ۱۳۵۳).

۳. بری مثال در کتاب بحار لائور ز مام علی (ع) نقل است: مردی ز هل «قم» مردم ر سوی حق دعوت می‌کند، طرف و قومی گرد می‌آیند که ز آهن هستند، طوفان‌ها دل‌های آنان ر آشفته نمی‌کند، ز جنگ خسته نمی‌شوند و هیچ گاه نمی‌ترسند و همواره به خداوند توکل درند و عاقبت نیز با پرهیزگاران ست.

«عن بی لحن لاول (ع) قال: رجل من هل قم یدعو لناس لی لحق یجتمع معه قوم کزیر لجدید لا تزلهم لریاح لعوصف ولا یجتنون و علی لله ینتکلون و لعاقبه للمتقین.» (بحار لائور، ج ۶۰: ۲۱۶).

نو» فراهم کرده و اینک زمان آن فرارسیده است تا آرمان‌های گذشته با احساس و شدت بیشتری مطرح و پیگیری شوند. در چنین شرایطی به نظر می‌رسید حس آرمان‌خواهی موجود، نه یک طرح خیالی، بلکه یک برنامه دست یافتنی و تحقق‌پذیر است.^۱ از سوی دیگر، میراث اندیشه شیعی و اسلامی در ایران، با توصیه به شهادت و جهاد در راه حق و توجه دادن پیروان به الگو برداری از قیام امام حسین(ع) در حقیقت از همان ابتدا وضعی را به وجود می‌آورد که شیعیان نسبت به سیاست و قدرت دنیوی بی‌اعتنا می‌شدند (عنایت، ۱۳۷۲: ۵۶). فلسفه انتظار در اندیشه شیعه و منتظر ماندن برای ظهور یک منجی که می‌تواند همه دردها را تسکین دهد و به بی‌عدالتی‌ها خاتمه دهد نیز از دیگر عواملی محسوب می‌شد که اندیشه مسلمان شیعه را به سمت و سوی آرمان‌خواهی سوق می‌داد و بروز و تأثیر آن را در زندگی مسلمانان ایرانی در قالب فرهنگ جهادی جلوه‌گر می‌ساخت. به تعبیر حمید عنایت فرهنگ شیعه با ویژگی‌هایی نظیر باطنی‌گری اسلامی، حس‌گرایی و عاطفه‌گرایی و اعتقاد به عصمت و حقیقت مطلق (عنایت، ۱۳۷۲: ۴۱ و ۴۸) در نهایت پیام اصلی خود را به گونه‌ای اعلام می‌کرد که گویی این امر به معنای تعهد از دل و جان برای دستیابی به اهداف والای اجتماعی و سیاسی است. عنایت ادامه می‌دهد، البته آرمان‌خواهی شیعه در طول تاریخ همواره به معنای آن نبوده است که تشیع هرگز با قدرت‌هایی که بر سر کار بوده‌اند کنار نمی‌آمده است، بلکه به این معنی بود که این هماهنگی در بیشتر موارد ماهیت مستعجل و موقت داشت و هرگز موضع عقیدتی اساس شیعه را که همه قدرت‌ها و دولت‌های دنیوی را در غیبت امام غایب نامشروع می‌داند، تهدید و تضعیف نمی‌کرده است (عنایت، ۱۳۷۲: ۵۵). البته اندیشه اسلامی به طور اعم و اندیشه شیعه به طور اخص به مانند هر اندیشه‌ای، فاقد انسجام و یکپارچگی تاریخی است و شیعیان در طول تاریخ همواره به یک شیوه با مسائل برخورد نکرده‌اند. اگر چه تاریخ شیعه در مسیر تکامل خود بدون تردید تحولات متفاوتی را پشت سر گذاشته و دوره‌هایی را تجربه کرده است که به گفته برخی از صاحب‌نظران از تحریم و تشکیک سیاست‌ورزی و قدرت تا تجویز و تأسیس حکومت متفاوت بوده است، اما باز هم به نظر می‌رسد روح مشترک و گفتمان غالب اندیشه شیعه در طول تاریخ الزاماتی را تحمیل کرده باشد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت.^۲ یکی دیگر از این الزامات که در کنار باطنی‌گری و عاطفه‌گرایی به آرمان‌خواهی و روحیه مجاهدت در اندیشه شیعی دامن زده، اعتقاد به اسطوره‌های کارزمایی در فرهنگ شیعیان است. در نتیجه چنین تصوراتی پیروان، صفات و ویژگی‌های استثنایی و فوق بشری را برای رهبر قائل

۱. میشل فوکو به عنوان یک ناظر غربی درباره این حساس یرنیاں در آستانه انقلاب می‌نویسد: «یک نکته ر باید روشن کرد، هنگامی که ز یرنیاں می‌رسیدم شما چه می‌خوید؟ چند نفری به من گفتند که «نوعی ناکجا آباد» ست، بی‌آنکه قصد سوء تعبیر داشته باشند و بیشتر مردم می‌گفتند که یک «آرمان» ست؛ به هر حال چیزی ست بسیار کهن و در عین حال پیش رفتن به سوی نقطه ی روشن و دور دست در آینده که در آن بتون به جای فرمانبرداری با نوعی پایبندی تجدید عهد کرد.» (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۸).

۲. نکته قابل توجه در اینجا این ست که فردی مانند عنایت تمایل خستگی‌ناپذیر شیعیان به فعالیت در جهت تجویز و تأسیس سیاست و یا بی‌عتنایی و لاقیدی به آن ر دو روی سکه آرمان‌خو هی شیعی معرفی می‌کنند و تأکید درند که هر دو حالت تجویز و یا تحریم قدرت ز آرمان‌خو هی شیعیان نشئت می‌گیرد (عنایت، ۱۳۷۲: ۵۵).

می‌شوند و به علت تصور چنین صفاتی، داوطلبانه و با شور و شوق، از او تبعیت و در راه تحقق آرمان‌ها جهاد می‌کنند (ویر، ۱۳۷۴: ۳۷۴). احساس وجود چنین صفاتی به نوبه خود همچنین موجب می‌شود تا رهبر به یک قهرمان فرهنگی تبدیل شود و مردم نیز برآورده شدن آرزوهای خود را در تمسک به وی جستجو کنند. بدیهی است که با ظهور چنین رهبری حس آرمان‌خواهی و احساس نزدیک شدن به خواست‌های سرکوب شده در جامعه افزایش می‌یابد و پیروان به این نتیجه می‌رسند که با فداکاری در راه منجی (آنچنان که در جریان انقلاب و جنگ ایران و عراق نیز به وقوع پیوست) خواهند توانست به آرمان‌های دیرین خود دست یابند (عنایت، ۱۳۷۷: ۵۱-۴۲). افزون بر موارد یاد شده، رواج گرایش‌های عرفانی منبعث از اندیشه‌های اسلامی که دنیا و هر چه در آن است را فی‌نفسه فانی و بی‌ارزش تلقی می‌کند و تلفیق آن با اندیشه‌های ایرانی را می‌توان از دیگر مواردی برشمرد که منجر به روحیه آرمان‌خواهی در گفتمان ایرانیان شده و زندگی را جهاد در راه دستیابی به حقیقت معرفی کرده است.

در مجموع به نظر می‌رسد، نگرش‌های ناشی از تفکر اسلامی و شیعی در ایران، که در بیشتر موارد با تأملات عرفانی همراه بوده است، همواره ذهن پیروان را در امور سیاسی متوجه تربیت و یافتن انسان «خوب» می‌کند، چرا که در این نگرش سیاست به مثابه تربیت افراد و اداره همگون شهر و مدینه نگریسته می‌شود و از معنای رایج و ناقص دنیوی آن که به تخصیص آمرانه منابع محدود دنیایی و به تبع آن قدرت توجه دارد، به شدت فاصله گرفته می‌شود (رجایی، ۱۳۷۶: ۲۱۵). مطابق این دیدگاه، سیاست در معنای متداول، برای پیروان اندیشه اسلامی و به ویژه شیعی، مقوله‌ای شیطانی است و در واقع با «سیاست» باید به مانند «دیانت» برخورد شود. بدیهی است، چنین باوری به علت آن که ذهن را متوجه کمال مطلوب می‌کند، در مجموع به عاملی برای بازتولید آرمان‌خواهی در فرهنگ سیاسی ایرانی بدل می‌شود.^۱

از این منظر بررسی سیاستگذاری فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران به خوبی نشان می‌دهد که چنین پیش‌زمینه‌های ذهنی و داشتن چنین تعاریفی از سیاست و عملکرد بر اساس برخی الزامات ناشی از فرهنگ و باورهای دینی، چگونه توانسته است نگرش و کانون تمرکز سیاستگذاران را به سمت و سوی «بایدها» و دست یافتن به آرمان‌ها سوق دهد.

عامل «جنوبی» بودن ایران

در توضیح واژه «جهان‌سومی بودن» و یا عضویت برخی از کشورهای جهان در گروه موسوم به کشورهای «جنوب»، به نظر می‌رسد این واژگان برای نخستین بار برای اشاره به گروهی از کشورهای خارج از بلوک قدرت شکل گرفته است. البته هر چند کشورهای موسوم به جهان‌سوم

۱. بری مثال به بن جمله امام خمینی درباره لزوم اتحاد و یگانگی دیانت و سیاست در وصیت‌نامه ایشان بنگرید: «آنچه گفته شده و می‌شود که نبیاء (ع) به معنویات کار دارند و حکومت و سررشته‌داری دنیایی مطرود است و ما نیز باید چنین کنیم، شبیه تأسفباری است که نتایج آن به تباهی کشاندن ملت‌های سلامی و باز کردن ره بری ستم‌آلود خونخوار است، زیر آنچه که مردود است حکومت‌های شیطانی و ستمگری است که بری سلطه جویی و نگیزه‌های منحرف دنیایی نسان ر ز حق تعالی غافل می‌کنند... سیاست سالم که در حکومت نبیاء بوده است ز مور لازم است.» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۴۴).

یا جنوب از ابعاد زیادی با هم متفاوت‌اند، اما ویژگی‌های مشترکی نیز در میان آنان به چشم می‌خورد که قابل انکار به نظر نمی‌رسد. این امر به گونه‌ای است که در تحلیل نهایی می‌توان گفت این قبیل کشورها در بیشتر موارد به واسطه دست نیافتن به جایگاه مطلوب در معادلات جهانی، (دست کم به لحاظ نظری) در پی به چالش طلبیدن وضع موجود در دنیا هستند (کلایو اسمیت^۱، ۱۳۸۰: ۴۴۱-۴۰۰). ایران نیز به عنوان کشوری عضو جنوب، از این قاعده مستثنی نیست و عامل جنوبی بودن در سیاست خارجی ایران، چه پیش (هالیدی، ۱۳۵۸: ۲۶۴) و چه به ویژه پس از انقلاب، از جمله عواملی به شمار می‌آید که ایران را در مواجهه با قدرت‌های جهان قرار داده و آن را به صورت کشوری با خصوصیات تجدیدنظرطلبانه در سطح جهان، جلوه‌گر کرده است؛ برای توضیح بیشتر درباره نقش عضویت در کشورهای موسوم به جنوب در چگونگی رویکردهای سیاست خارجی باید یادآور شد که توزیع نامناسب قدرت در سطوح بین‌الملل و قطب‌بندی جهان به شمال و جنوب و یا کشورهای توسعه‌یافته و کشورهای کمتر توسعه‌یافته همواره می‌تواند منجر به حالت عصیان و تقاضا برای تغییر وضع موجود در این کشورها شود، به ویژه آنکه بیشتر کشورهای موسوم به جنوب را کشورهای تشکیل می‌دهند که به طور معمول در معرض استعمار و یا نفوذ شدید سیاسی و اقتصادی قدرت‌های غربی قرار داشته‌اند. به عبارت بهتر می‌توان گفت حالت تجدیدنظرطلبانه و آرمان‌خواه این کشورها که معمولاً به صورت انقلاب‌های سوسیالیستی یا انقلاب‌های طبقه متوسط متبلور می‌شود، بازتاب شکست سرمایه‌داری وابسته به عنوان الگوی توسعه، واکنش ناسیونالیستی در برابر امپریالیسم و توسعه نیافتگی، کشش و تمایل عمومی به مشارکت سیاسی و استقرار عدالت اجتماعی و میل قوی بازگشت به فرهنگ و شیوه زندگی بومی و ملی بوده است (امیراحمدی، ۱۳۷۷: ۷۳). اولین جلوه ظهور و بروز این قبیل استراتژی‌های آرمان‌خواهانه در گردهمایی کشورهای تازه استقلال‌یافته در شهر «باندونگ»^۲ اندونزی و در سال ۱۹۵۵ ظاهر شد، کنفرانسی که نتایج آن منجر به تأسیس «جنبش غیرمتعهدها» شد و سپس به تشکیل گروه ۷۷ یا «آنکتاد»^۳ انجامید. در گردهمایی‌های گوناگونی که نیز پس از تشکیل جنبش غیرمتعهدها و آنکتاد در «قاهره»، «بلگراد»^۴، «کلمبو»^۵ و «دهلی‌نو» صورت گرفت کشورهای جهان سوم برای ایجاد تغییر در وضع موجود نظام بین‌الملل موضوعاتی از قبیل سیاست عمومی واردات، مبادله میان جهان سوم، ایجاد بانک تجاری برای جهان سوم، واحد مشترک پولی و مبادله اطلاعات بازارهای جهانی و غیره را مورد بحث قرار دادند، که البته همه این تصمیمات و محورها در نهایت و در مرحله اجرا با مشکلات و تنگناهای اساسی مواجه شدند (گودمن^۶، ۱۹۸۳: ۵۲-۳۲). به طور کلی باید گفت، کشورهای تازه استقلال‌یافته آمریکای لاتین، آفریقا و آسیا در دوره پس از جنگ جهانی دوم وجوه تشابه بسیاری داشتند که این اشتراکات با توجه به نظام دوقطبی

1. Brian Clive Smith
2. Bandung
3. UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development)
4. Belgrade
5. Colombo
6. Goodman

بین‌الملل، جو فکری و عملی خاصی را در مراکز تصمیم‌گیری آنها به وجود می‌آورد و موجب می‌شد که آنان به سیاست‌هایی از قبیل کمک به جنبش‌های آزادی بخش، مبارزه با نژادپرستی، استعمار و امپریالیسم، سیاست ملی کردن صنایع و مخالفت با سیاست‌های مداخله‌جویانه قدرت‌های بزرگ، متوسل شوند (قوام، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۴). تجربیات تلخ دوران استعمار، عقب‌افتادگی و از هم‌گسیختگی داخلی و حاکمیت کامل بلوک شرق و غرب بر مسائل بین‌المللی از جمله اشتراکات ویژه‌ای بود که به لحاظ روانی، این کشورها را به سمت و سوی جهان‌بینی خاصی سوق می‌داد و آنان را به استراتژی تحول اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بر دو استوانه خودکفایی در میدان اقتصاد و استقلال در میدان سیاست امیدوار می‌کرد. به عبارت دیگر، روش مقبول و معتبر مملکت‌داری و برنامه‌ریزی در بیشتر این کشورها بر حول آرمان‌هایی مبتنی بود که در واقع از واکنش و اعتراض به نظام بین‌الملل نشئت می‌گرفتند. در همین حال، مروری بر مواضع رهبران انقلابی جمهوری اسلامی نشان می‌دهد که آنان از این منظر نیز همواره در پی تجدیدنظرطلبی در مناسبات ناعادلانه در جهان بوده‌اند و تلاش برای ایجاد دنیایی عادلانه‌تر را خواستار شده‌اند. در این راستا به ویژه نگاهی به مواضع امام خمینی به عنوان یک رهبر معنویت‌گرا در جهان سوم نشان می‌دهد که ایشان با بیان رابطه سازش‌ناپذیر «مستکبر» و «مستضعف» همواره در پی طرح نوینی مبتنی بر قطع ریشه‌های استبداد، استعمار و استثمار و رویگردانی از قدرت‌های شرق و غرب در سایه بازگشت به خویشتن و تلاش جهادی برای رهایی از وابستگی و کسب استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بوده‌اند. ایشان در کتاب ولایت فقیه ضمن تأکید بر ظالمانه بودن مناسبات حاکم بر جهان، تصریح می‌کنند:

«امروزه در یک طرف صدها میلیون انسان گرسنه و محروم از بهداشت و فرهنگ و در سوی دیگر اقلیت‌هایی از افراد ثروتمند و صاحب قدرت سیاسی که عیاش و فاسدند، قرار گرفته‌اند. این مردم باید کوشش کنند که خود را از ظلم حکام غارتگر نجات دهند، تا زندگی بهتری را پیدا کنند و ما نیز وظیفه داریم مردم مظلوم و محروم را نجات دهیم، ما وظیفه داریم پشتیبان مظلومان و دشمن ظالمان باشیم.» (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۲۷).

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که تلفیق سه عامل اندیشه ایران‌شهری، اندیشه اسلام شیعی و جنوبی‌بودن در گفتمان ایرانی، گفتمانی اعتراضی و در عین حال آرمان‌خواه را بر فراز سپهر باور و اندیشه ایرانیان ایجاد کرده است که به آسانی نمی‌تواند با گفتمان‌های مسلط و نظم موجود جهان تشریک مساعی حاصل کند. هر چند نسبت تأثیر عناصر مذکور در تمام ادوار تاریخ معاصر سیاست و فرهنگ ایران یکسان نبوده است، اما به نظر می‌رسد این سه عامل که در شرایط تثبیت و یا مشروعیت نسبی حکومت‌های ایران فعالانه‌تر عمل می‌کنند، با شکل دادن به ذهنیت تصمیم‌گیران عرصه سیاست و فرهنگ موجب ساخت نوع ویژه‌ای از «واقعیت» در گفتمان ایرانیان شده است که با نظم موجود جهان دمساز نیست و در پی ایجاد تغییرات جدی در آن است.

نتیجه‌گیری

هدف از این نوشتار ارائه پیش‌درآمدی بر بحث ریشه‌های شناخت‌شناسانه و فهم مبانی نظری آرمان‌خواهی در گفتمان ایرانیان بود. این نوشتار ضمن توصیف و تحلیل عوامل اصلی سازنده ذهن ایرانی و به ویژه با بهره‌گیری از آرای مانهایم که بخش عمده‌ای از عقاید را به میزان تناسب و توافق آنها برای حفظ نظم موجود و تغییر نظم موجود به «ایدئولوژی» و «یوتوپیا» تقسیم می‌کند، کوشید تا از چشم‌اندازی نظری نشان دهد که گفتمان و مقوله سیاست و فرهنگ در ایران به علت متأثر شدن از سه دسته از باورهای «واقعیت‌ساز» برای ایرانیان یعنی باورهای ایران شهری، باورهای اسلام شیعی و همچنین باورها و عقاید ناشی از جنوبی بودن که هر یک الزامات خاص خود را موجب می‌شوند به سختی می‌تواند با نظم موجود و حاکم بر جهان هماهنگی نشان دهد و اشتراک منافع پیدا کند. از منظر این نوشتار می‌توان چنین استدلال کرد که تأثیرات شدید حاصل از باورهای اسلامی و شیعی به همراه فعال‌تر شدن برخی ابعاد ویژه دو عامل دیگر در پی انقلاب اسلامی ایران موجب شده است تا باورهای آرمان‌خواه در اندیشه و فرهنگ ایرانی بیش از پیش تقویت شود. در تحلیل نهایی نیز به نظر می‌رسد تا زمان فعال بودن سه‌گانه‌های فوق در گفتمان و فرهنگ سیاسی ایران و به ویژه اندیشه‌نخبگان حاکم، هر گونه سیاستگذاری داخلی و خارجی، از سویی به واسطه ماهیت جهادی و چالش‌گر، در تعارض و مواجهه با باورهای گفتمانی خواهان تداوم وضع موجود در جهان (توپیاها) قرار گیرد و از سوی دیگر تا زمانی که نتایج آن پیامدهای عمیقاً منفی برای ایرانیان نداشته باشد با استقبال توده مردم ایران مواجه شود. هر چند ممکن است برخی از تحلیلگران ابتدای سیاستگذاری‌های ایران را بر سه‌گانه‌های مذکور به فقدان توجه کافی و یا عدم واقع‌گرایی در سیاستگذاری‌ها تعبیر کنند اما در مجموع باید توجه داشت بحث پیرامون اصطلاحاتی مانند «واقع‌گرایی» در روند سیاستگذاری در کشورها بدون در نظر گرفتن برخی مؤلفه‌های اجتماعی تأثیرگذار بر نحوه تصمیم‌گیری‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود و دست‌کم از منظر حوزه «جامعه‌شناسی معرفت» و تحلیل گفتمانی به سختی می‌توان انتظار داشت که تصمیم‌سازان کشورهای در حال توسعه و از جمله ایران بتوانند تعاریف موجود از واقعیت در گفتمان‌های «دیگر^۱» را بر آنچه که مطابق گفتمان «خود^۲»، واقعیت تصور می‌کنند، ترجیح دهند و اصول و باورهای موسوم به «رنالیستی» را که در بیشتر موارد در راستای تداوم و توجیه حفظ نظم موجود جهان قرار دارند، سرلوحه کار خویش قرار دهند. سرانجام باید توجه داشت از آنجایی که فرهنگ آرمان‌خواه در جمهوری اسلامی ایران به عنوان مبنای معرفتی سیاستگذاری‌ها تاکنون توانسته است نقش بسیار مهمی را در نحوه موضع‌گیری‌های داخلی و خارجی ایران ایفا کند، در نتیجه به نظر می‌رسد ایرانیان تا زمان نیل به آرمان‌های اصیل و والایی که از دیرباز پیگیر آن بوده‌اند، حاضر به پذیرش نظم موجود جهان نشوند. از این منظر همچنین به نظر می‌رسد تداوم رویکرد آرمان‌خواه برای تغییر نظم موجود تا زمان حصول به نظام مطلوب، اصلی‌ترین عامل تبیین تحولات حال و آینده ایران خواهد بود.

منابع

۱. اصلیل، حجت الله. (۱۳۷۱). آرمان شهر در اندیشه ایرانی. تهران: نشر نی.
۲. امیراحمدی، هوشنگ. (۱۳۷۷). «انقلاب‌های طبقه متوسط در جهان سوم». علی طایفی. ماهنامه اطلاعات سیاسی و اقتصادی. بهمن و اسفند.
۳. برگر، پیتر و لوکمان، توماس. (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت. فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۷). جاویدنامه (وصیت‌نامه امام خمینی). تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۵. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۹). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. رجایی، فرهنگ. (۱۳۷۵). تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان. تهران: انتشارات قومس.
۷. رجایی، فرهنگ. (۱۳۷۶). معرکه جهان‌بینی‌ها. تهران: انتشارات احیاء کتاب.
۸. عنایت، حمید. (۱۳۷۲). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. عنایت، حمید. (۱۳۷۷). «انقلاب اسلامی: مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی». امیر سعیداللهی. ماهنامه اطلاعات سیاسی و اقتصادی. بهمن و اسفند.
۱۰. فی، برایان. (۱۳۸۱). فلسفه امروزی علوم اجتماعی. خشایار دیهیمی. تهران: طرح‌نو.
۱۱. فوکو، میشل. (۱۳۷۷). ایرانیان چه رویایی در سر دارند؟. حسین معصومی همدانی. تهران: انتشارات هرمس.
۱۲. قادری، حاتم. (۱۳۷۸). اندیشه‌های دیگر. تهران: نشر بقیه.
۱۳. قوام، عبدالعلی. (۱۳۸۰). اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل. تهران: انتشارات سمت.
۱۴. کلایواسمیت، برایان. (۱۳۸۰). فهم سیاست جهان سوم. امیرمحمد حاجی‌یوسفی و محمدسعید قانعی نجفی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۵. مانهایم، کارل. (۱۳۸۰). ایدئولوژی و یوتوپیا، فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات سمت.
۱۶. مجتبابی، فتح‌الله. (۱۳۵۲). شهر زیبایی افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. انتشارات فرهنگ ایران باستان.
۱۷. هالیدی، فرد. (۱۳۵۸). دیکتاتوری و توسعه سرمایه داری در ایران. فضل‌الله نیک‌آیین. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۸. وبر، ماکس. (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه. عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد، مصطفی عمادزاده. تهران: انتشارات موسی.

19. Goodman, Allan. (1983). "Myth Versus Reality in North-South Negotiations", in *The Third World*. Edited By. W. Scott Thompson. San Francisco: ICS Press.
20. Kent, Ronald. (1953). *Old Persian*. New Havane.
21. Kubalkova, Vendulka. (1998). *International Relations In A Constructed World*. New York: M.E Sharpe.
22. McCarty, E.Doyli. (1996). *Knowledge as Culture: the New Sociology of knowledge*. London: Routledge.
23. Price, Richard & Christian Reus, Smith. (1998). "Dangerous Liaisons? Critical International Theory and Constructivism". *European Journal of International Relations*. Vol. 4, No. 3.
24. Ringmar, Erik. (1997). "Wendt: A Social Scientist Struggling with History", in: Iver Neumann and Ole Waever, *The Future of International Relations*. London: Routledge.
25. Smith, Lillian. (1963). *Killers of Dreams*. New York.
26. Wendt, Alexander. (1987). "The Agent - Structure Problem In International Relations Theory", *International Organization*. No: 41. Summer.
27. Wendt, Alexander. (1995). "Constructing International Politics", *International Studies Quarterly*. Winter. Vol.19, No.3.