

جایگاه اسلام در نظام آینده جهانی

مرتضی شیرودی

چکیده:

اغلب اندیشه‌ها، مذهب‌ها، نحله‌ها و... در پی ایجاد نظمی نوین و نظامی مطلوب برای آینده جهان‌اند، اما طی سه دهه اخیر، چهار نظریه جهان‌گرایانه پایان تاریخ (فوکویاما)، جنگ تمدن‌ها (هانتینگتون)، اسلام سیاسی (امام خمینی ره) در دو قالب پیش‌نظام مردم‌سالاری دینی (جمهوری اسلامی) و نظام کامل، قطعی و نهایی حکومت مستضعفان (امام زمان ع) بیش از دیگر تئوری‌ها توجه جهانیان و اندیشمندان را به خود جلب کرده و صاحبان آنها داعیه ساختن جهانی جدید دارند. در واقع، چهار نظریه برای جهانی شدن یا جهانی سازی پیش روی جامعه جهانی است که می‌توان آن را در دو نظام لیبرال دموکراسی، شامل دو نظریه جهان شمولانه و هم‌خانواده فوکویاما و هانتینگتون، و مردم‌سالاری دینی، شامل دو نظریه مرتبط به هم و از یک‌سوخ امام خمینی ره و امام عصر ع، خلاصه کرد، ولی سؤال جامعه جهانی آن است که کدام یک، دارای ظرفیت و توان لازم برای تأسیس یک نظام جهانی است. با مرور و مطالعه مختصات و صفات این نظریه‌ها و نظام‌ها، پاسخ به این سؤال را پی می‌گیریم.

کلید واژه‌ها: فوکویاما، نظریه پایان تاریخ، هانتینگتون، نظریه جنگ تمدن‌ها، نظام لیبرال دموکراسی، امام خمینی ره، انقلاب اسلامی، نظام جمهوری اسلام، امام زمان ع و حکومت مستضعفان.

مقدمه

برای ارائه پاسخ به سؤال مطرح شده، ابتدا نظریه پایان تاریخ فوکویاما و نظریه جنگ تمدن‌های هانتینگتون مطرح و نقد می‌شود، سپس برخی از نواقص نظام لیبرال دموکراسی به عنوان نظامی که اساس دو نظریه مذکور را تشکیل می‌دهند، بیان می‌شود، پس از آن از نظریه اسلام سیاسی امام خمینی ره و نظام جمهوری اسلامی به عنوان نظامی با قابلیت‌های فراهم‌آوری نظام کامل و نهایی امام زمان ع سخن به میان می‌آید، و سرانجام مروری کوتاه بر نظریه حکومت مستضعفان، ویژگی‌ها و مختصات آن صورت می‌گیرد.

مطالعه و مقایسه‌ایی که از این نظام‌ها از سوی نگارنده و خواننده به عمل می‌آید مطلوب بودن نظام جمهوری اسلامی را در گام اول و نظام حکومت مستضعفان را در گام بعدی نشان می‌دهد.

فوکویاما

پایان تاریخ نظریه‌ای است که از سوی فرانسیس فوکویاما، معاون وقت بخش برنامه‌ریزی سیاسی در وزارت خارجه آمریکا در سال ۱۹۸۹/۱۳۶۸ و در نشریه منافع ملی مطرح گردید. وی نظریه خود را نخست به صورت مقاله و سپس با انتشار کتابی با عنوان «پایان تاریخ و واپسین انسان» (the end of history and the last man) مطرح ساخت. به اعتقاد وی لیبرال دموکراسی شکل نهایی حکومت در جوامع بشری است و تاریخ بشریت نیز مجموعه‌ای منسجم و جهت‌دار است که بخش بزرگی از جامعه بشری را به سوی لیبرال دموکراسی سوق می‌دهد. فوکویاما در تشریح نظریات خود می‌گوید: پایان تاریخ زمانی است که انسان به شکلی از جامعه انسانی دست یابد که در آن عمیق‌ترین و اساسی‌ترین نیازهای بشری برآورده شود و چنین اتفاقی در غرب و در نظام لیبرال دموکراسی افتاده است. به بیان دیگر، بشر، امروزه به جایی رسیده که نمی‌تواند دنیایی ذاتاً متفاوت از جهان کنونی را تصور کند، زیرا هیچ نشانه‌ای از امکان بهبود بنیادی نظم جاری وجود ندارد.

فوکویاما هم‌چنین معتقد است: در طول چند سده گذشته، همگام با پیروزی لیبرال دموکراسی بر رقبای ایدئولوژیک خود نظیر: سلطنت موروثی، فاشیسم و جدیدتر از همه کمونیسم، در سراسر جهان اتفاق نظر مهمی درباره مشروعیت لیبرال دموکراسی به عنوان تنها نظام حکومتی موفق به وجود آمده؛ از این رو لیبرال دموکراسی ممکن است نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک بشریت و آخرین شکل حکومت بشری باشد؛ در این صورت، پایان تاریخ اتفاق می‌افتد. در واقع، شکست کمونیسم دلیل پیروزی ارزش‌های لیبرال غربی و پایان درگیری‌های ایدئولوژیک است.

او اضافه می‌کند: من قائل به پایان یافتن تاریخ هستم؛ زیرا تاریخ به مثابه یک فرآیند منسجم و متحوّل است که وقوع آن با امعان نظر به تجربه همه مردمان در همه زمان‌ها، ممکن است. این اتفاق افتاده. چنین درکی از تاریخ بشر، بیش از همه با نام هگل فیلسوف آلمانی شناخته می‌شود. کارل مارکس نیز با به امانت گرفتن این مفهوم از تاریخ، آن را به صورت بخشی از فضای فکری روزمره ما درآورد. (علی بابایی، ۱۳۸۳، ص ۵۷).

پس نظریه پایان تاریخ، موضوع جدیدی نیست، بلکه مارکس پیش‌تر، آن را به‌طور همه‌جانبه مطرح کرده است. مارکس بر این باور بود که روند دیالکتیکی تاریخ براساس دترمینیسم اقتصادی به

مرحله نهایی و پایانی (یعنی کمونیسم) خواهد رسید. در این مرحله، تمامی تضادها و تناقضات پیشین پایان یافته و جامعه‌ای جهانی و عاری از طبقه و دولت ظاهر خواهد شد. این مقطع، در واقع مرحله دست‌یابی بشریت به مفهوم کامل و جامع آزادی و انسانیت است. اما مفهوم تاریخ به عنوان روندی دیالکتیکی و در عین حال تکاملی و دربرگیرنده آغاز و انجام زندگی بشر که از سوی مارکس مطرح شد، در واقع، از فلسفه تاریخ گئورگ ویلهلم فردریک هگل (فیلسوف مشهور آلمانی)، وام گرفته شده بود. هگل نخستین اندیشمندی بود که پیشرفت تکامل تاریخ را از مرحله ابتدای خودآگاهی به مرحله پایانی خودآگاهی بشری مطرح نمود. به نظر وی، رشد و توسعه خودآگاهی با ساختارها و سازمان‌های اجتماعی هریک از مراحل گذار تاریخ (هم‌چون مراحل قبیله‌ای، برده‌ای، تئوکراسی و بالاخره مرحله بایانی مساوات دموکراتیک) ارتباط نزدیکی و تنگاتنگی دارد. در باور هگل، از آن جایی که انسان ساخته و پرداخته شرایط تاریخی و اجتماعی خویش است، از این رو تاریخ در حرکت جبری خود که تجلی آشکاری از عقلانیت و واقعیت است، به لحظه‌ای مطلق منتهی می‌شود که در آن آخرین شکل عقلایی جامعه و دولت تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، هگل سیر تاریخ بشری را در جهت تکامل هرچه بیشتر و وسیع‌تر آزادی می‌دیند. طبق نظر او، آزادی در دوران باستان از آن تعداد معدودی از افراد بود. در مرحله بعدی، آزادی متعلق به گروه و یا طبقه ویژه‌ای از جامعه شد، ولی در مرحله پایانی، آزادی از آن همه بشریت خواهد شد. آزادی و انسانیت در این مقطع، مفهوم کامل و جامع خود را پیدا خواهد کرد. (پیشین).

فوکویاما با توجه به تفاسیری که از هگل و مارکس در این باره ارائه می‌دهد، بیشتر به پیروزی لیبرالیسم از نوع هگلی باور دارد تا از نوع مارکسی آن؛ یعنی پیروزی جامعه و دولت، نه پیروزی طبقه کارگر، ولی او بیشتر اصطلاح پایان تاریخ را از تفسیری که الکساندر کژو (Alexandre Kojève) بر اندیشه هگل نگاشته، اقتباس کرده است. فوکویاما معتقد است که جهان شاهد پیروزی حکومت همگن جهانی بوده و عصر ما از این جهت نمایان‌گر ایده‌الیسم هگلی خواهد بود. او بر این باور است که میل به دست‌یابی به جامعه مصرفی، در درازمدت به لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی منجر شده و نظام غربی به طور پایان‌ناپذیری قابل‌گسترش است. فوکویاما در نظریه پایان تاریخ، کمترین توجهی به جهان سوم ندارد، بلکه با تحقیر، درباره آن می‌نویسد: جهان سوم هنوز در تاریخ فرو رفته است. تاحدی که در تحول ایدئولوژیک جهان نقشی ندارد. او معتقد است که دیالکتیک شمال و جنوب، پس از همگن‌سازی کره غربی، جای‌گزین دیالکتیک شرق و غرب خواهد شد.

فرض اصلی نظریه فوکویاما بر این مسئله نهاده شده که یک مسیر تکاملی زیربنایی برای تاریخ

وجود دارد و این مسیر به یک نقطه پایانی می‌رسد. در آنجا تلاش ذاتی انسان برای به رسمیت شناختن خود، سرانجام تحقق خواهد یافت و شاید به گفته هابرماس، پایان تاریخ، یک زمان بسیار غم‌انگیز باشد، زیرا در تلاش انسان‌ها برای به رسمیت شناخته شدن، ممکن است پیکار ایدئولوژیکی در جهان، جای خود را به محاسبات اقتصادی، نگرانی زیست محیطی و تأمین نیازهای مصرفی بدهد و در این دوره، به جای هنر و فلسفه، فقط نگاه‌داری دائمی روح بشر در موزه مطرح خواهد بود.

فوکویاما در کتاب خود، نظریه‌ای کلی در باب تاریخ عرضه می‌کند که در آن بر نقش علم بسیار تأکید می‌شود، در صورتی که خود علم توسط سرمایه‌داری برانگیخته می‌شود تا نیازهای بشر را برآورده سازد. پیام کلی فوکویاما آن است که اگر ما هنوز در نقطه‌ای قرار داریم که در آن جا قادر به تصور یک دنیای کاملاً متفاوت با دنیای کنونی نیستیم، پس باید این احتمال را مورد توجه قرار دهیم که خود تاریخ نیز ممکن است روزی به پایان برسد. (توحیدفام، روزنه، تهران، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹).

به بیان دیگر، فوکویاما، نظریه‌پرداز آمریکایی، این نظریه را پس از شکست کمونیسم مطرح کرده است. وی می‌گوید: تاریخ جهان به هدف و پایان خود رسیده و دموکراسی لیبرال به عنوان تنها سیستم سیاسی ابقا شده است. در حقیقت او سقوط کمونیسم را نه تنها عامل بقاء جهان سرمایه‌داری می‌داند، بلکه سقوط مارکسیسم را موجب رسیدن به هدف نهایی و پایانی خود یا همان لیبرال دموکراسی ارزیابی می‌کند. انفعال و واکنش شدید اندیشمندان غربی در قبال کمونیسم و پیش‌بینی‌های سقوط غرب که با پیش‌گویی‌های نوسترآداموس درهم آمیخته و در دیدگاه عامه، تحت عنوان پایان دنیا، گرد آمده، منجر به وضع و تدوین فلسفه‌ای گشت که بعدها در آرای نظریه‌پردازان غرب، امثال هانتینگتون و فوکویاما، و در آرای فلسفی به ظهور رسید. (جهانگلو، فروزان، تهران، ۱۳۸۰، ص ۷۸).

واقع امر آن است که تاریخ جز یویابی متوالی رویدادها و روند تکاملی پیامدها، چیز دیگری نیست. وظیفه فلسفه تاریخ نیز جمع‌بندی و اتخاذ وجوه مشترک آنها در قالب یک اندیشه جامع است؛ از این رو عنوان پایان تاریخ عنوانی مبهم و بی‌معنا است. ژان بودریا در کتاب «توهم پایان» و در گفت‌وگویی که انجام داده، نظریه پایان تاریخ فوکویاما را ساده‌لوحانه و فاقد عمق می‌نامد و به توصیف و تحلیل تجربه شخصی خود از جهان مدرن می‌پردازد، از جمله: تاریخ دیگر به دنبال غایتی نیست، دیگر دارای تعالی نیست، دیگر از خود فراتر نمی‌رود، تاریخ دیگر حرکتی خطی ندارد که آن را به سوی فرجام یا پایانی به معنای خوب و مثبت کلمه، فراتر از خود ببرد. بودریا معتقد است به‌رغم شکست کمونیسم، مارکس هنوز نمرده است؛ به آن دلیل که در اندیشه او نکات استراتژیکی وجود

اندیشه فلسفی

لار: چهارم از شماره شانزدهم

داشت که هنوز معتبر است. در حقیقت، به عقیده او، آنچه مارکس تدوین و تحلیل کرده به هیچ وجه پایان نیافته است. (بیش، ص ۱۰۱).

از مطالب پیش گفته می توان دریافت که: در این نظریه، دعوا بر سر این نیست که کالاها و ارزش های غربی بهتر است یا نه، بلکه فوکویاما در پی آن است که چگونه می توان نهادها و ارزش های غربی را به گونه مطلوب به جهان غیر غرب تعمیم داد و تثبیت کرد. پس نظریه فوکویاما، نظریه مشروعیت بخشی به الگوها، اندیشه ها، برداشتها، کردارها و ساختارهای غربی در سراسر جهان است. بر پایه این نظریه، تولید کالای مطلوب، تنها از ارزش ها و نهادهای غربی ساخته است. نظریه پایان تاریخ، تبیین کننده پیروزی جهانی طرز تفکر، اندیشه و بینش غربی است. این پیروزی با توجه به پیروی بیشتر کشورهای جهان از سرمایه داری به عنوان تنها راه توسعه اقتصادی و ثبات سیاسی پایدار، قطعی فرض شده است.

به هر حال، نمی توان نادیده گرفت که این فرهنگ غربی است که ارزش های حاکم بر کشورهای دیگر را شکل، جهت و عینیت می بخشد، و این ارزش ها، به ابزار تصویرگری جهان در میان توده ها و نخبه های جهان سوم تبدیل شده است. پایان تاریخ، بیش از آن که برتری های کمی و کیفی کالاهای مادی و غیر مادی غرب را مطرح کند، برتری ذهنی آن را مطرح نموده است، و در این بین، تنها کشورهای اندکی در جهان، چون ایران، با پشتوانه ای پربار از اندیشه اسلامی، در مقابل اندیشه های سلطه گرایانه ای، چون پایان تاریخ، و مصداق عینی آن، یعنی جهانی شدن آمریکایی، ایستاده است. بنابراین، نظریه فوکویاما را باید در زمره نوشته هایی درباره پایان عصر ایدئولوژی و یا به عبارتی، آن چه به بنیاد ایدئولوژی آمریکایی مربوط می شود، دانست، همان گونه که ژرار آرو (Gerard Araud) و الویه مونژن (Olivier Mongin) در مقاله ای که در سال ۱۹۸۹/۱۳۶۸ در نشریه اسپریت آمریکا به چاپ رسید، بیان کرده اند که اعلام پایان تاریخ یک اصل پایدار در اندیشه آمریکایی است و اصولاً آمریکا از نظر ایدئولوژی بر اساس نفی تاریخ بنا شده (بیش، ص ۱۰۱) از این رو نمی تواند به مدیریت جهانی بپردازد که همه آن، به استثنای خود را نفی کرده است.

هانتینگتون

هانتینگتون بی آن که هم چون برخی از تحلیل گران، پایان جنگ سرد را ختم مناقشات ایدئولوژیک تلقی کند، آن را سرآغاز دوران جدید برخورد تمدن ها می انگارد و براساس آن، بسیاری از حوادث و رخدادهای جاری جهان را به گونه ای تعبیر و تحلیل می کند که در جهت تحکیم انگاره ها و فرضیه

نظریه جدیدش قرار گیرد. نظریه برخورد تمدن‌ها از بدو انتشار با واکنش‌های گسترده‌ای در محافل فکری، مذهبی، فرهنگی و سیاسی جهان روبه‌رو شده است. در ایران برخی از آثار منتشره شده درباره نظریه برخورد تمدن‌ها عبارتند از: محمدعلی اسلامی ندوشن، «کدام رویارویی؟» دو ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۷۵-۷۶؛ امید فرهنگ، «ما چگونه بر غرب تأثیر می‌گذاریم؟» فصل‌نامه گفتگو (دی ۱۳۷۲)؛ داریوش شایگان، چندگانگی فرهنگی، «فصل‌نامه گفتگو (دی ۱۳۷۲)؛ ساموئل هانتینگتون؛ رویارویی تمدن‌ها، ترجمه مجتبی امیری، دو ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۶۹-۷۰؛ مجتبی امیری، نظریه رویارویی تمدن‌ها از دیدگاه منتقدان، دو ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۷۳-۷۴؛ نبرد آینده - گفتگو با ساموئل هانتینگتون، ترجمه حمید عضدانلو، ماهنامه کلک، شماره ۴۲ (شهریور ۱۳۷۲).

منتقدین هانتینگتون طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند؛ برخی از دولت‌مردان غربی طرح این‌گونه مسایل را در این مقطع، به لحاظ پیامدهای سیاسی آن، جایز نمی‌دانند. برخی از اندیش‌مندان و روشن‌فکران محافل سیاسی غرب، آن را طرحی خام می‌پندارند، و هانتینگتون را به پاشیدگی درونی، یوچی اخلاقی و خلأ معنوی جهان غرب و در عوض، تلاش برای یک‌پارچه انگاشتن آن متهم می‌سازند، و از او می‌خواهند تا برای ترمیم خانه از پای‌بست ویران و در خطر اضمحلال غرب، چاره اندیشی کند. جیمز کورث (James Kurth) از جمله منتقدانی است که به طور مشخص از هانتینگتون به دلیل نادیده گرفتن مشکلات داخلی تمدن غرب، انتقاد کرده است. وی در مقاله مفصلی با عنوان برخورد واقعی (The Real Clash) ابتدا برخورد مفاهیم در عصر جدید را بررسی کرده و سپس به انتقاد از نظریه هانتینگتون می‌پردازد. به اعتقاد وی، غرب آستان مهم‌ترین تحولات است و برخورد واقعی نیز در درون تمدن غرب، به ویژه آمریکا، صورت خواهد گرفت. چندگانگی فرهنگی و حرکت‌های فمینیستی از جمله زمینه‌های لازم برای بروز درگیری درون تمدنی غرب‌اند. او همچنین می‌افزاید: برخورد واقعی بین غرب و سایرین نخواهد بود، بلکه ما در درون تمدن غرب شاهد برخورد غرب و فراغرب (Post West & West) خواهیم بود. در حال حاضر نشانه‌هایی از این برخورد در غرب به چشم می‌خورد که از جمله می‌توان به درگیری‌های فکری طبقات مختلف آمریکا و گسترش آن به بدنه سیاسی آمریکا اشاره کرد. (شایگان، دی ۱۳۷۲، ص ۶۷).

به‌رغم انتقادهای گسترده محافل آکادمیک از نظریه برخورد تمدن‌ها، برخی از شخصیت‌های سیاسی و دانشگاهی و همچنین بعضی مراکز مطالعاتی دارای نفوذ در آمریکا و اروپا، نظریات هانتینگتون را شایسته تأمل یافته و آن را در تحلیل مسایل جاری بین‌المللی مورد توجه قرار داده‌اند.

از حمله می‌توان به هشدارهای گراهام فولر، متخصص ارشد سابق امور خاورمیانه و کارشناس برجسته مرکز مطالعاتی راند، اشاره کرد. وی در مقاله‌ای با عنوان «فراسوی جنگ سرد» می‌نویسد: جهان در ورطه یک بحران فرهنگی بی‌سابقه گرفتار شده است. فرضیات برتری فرهنگی غرب به ویژه در دامن پیکره فرهنگی اسلام و تمدن کنفوسیوسی به شدت مورد حمله قرار گرفته است. چنان‌چه سایر نقاط جهان که نوعاً از سوی غرب بی‌ارتباط با منافع غرب تلقی می‌شوند، در جست‌وجوی ایفای نقش بارزتری در صحنه مسایل بین‌المللی باشند، این دو جریان می‌توانند به خصومت‌های اقتصادی، سیاسی و حتی نظامی تبدیل شوند. گراهام فولر نظریه برخورد تمدن‌ها و دشمنی اسلام و غرب را در آخرین کتاب خود به تفصیل بررسی کرده است.

هنری کیسینجر نیز معتقد است که در دنیای بعد از جنگ سرد، شش قدرت جهانی، قدرت‌های برتر خواهند بود که در درون پنج تمدن بزرگ هستند. کیسینجر گرچه تمام مسایل جهان را در خطوط گسل مورد نظر هانتینگتون متمرکز نمی‌داند، اما با تحلیل وی درباره وضعیت جهان بعد از جنگ سرد موافق است. هنری کیسینجر در سخنرانی خود در کنفرانس ویژه کتابخانه نیکسون در کالیفرنیا، درباره برخورد تمدن‌ها اظهار نظر کرده است. این کنفرانس در سال ۱۹۹۵ با عنوان «نقش آمریکا در دنیای نامطمئن»، با شرکت صاحب نظرانی چون هانتینگتون، برژینسکی، شلزینگر و... برگزار شده بود. در میان محققین اروپایی نیز برخی در ترسیم وضعیت آینده روابط بین‌الملل با مواضع هانتینگتون همراه هستند، به طوری که میچل استرمر، رئیس انستیتوی مطالعات روابط بین‌الملل آلمان در هنگام تشریح نتیجه آخرین تحقیقات این مؤسسه، اعلام کرد که برخورد فرهنگ‌ها عامل خطرناک و بی‌ثبات کننده‌ای است که کشورهای ناتو در آینده با آن روبه‌رو خواهند شد.

در مقابل، آن دسته از دولت‌مردان و روشن‌فکران غیر غربی که تاریخ جنگ سرد را فراموش نکرده‌اند، طرح مقوله برخورد تمدن‌ها را توطئه حساب شده و خطرناکی می‌بینند که از تفکرات تفرقه افکنانه غرب، نشئت گرفته و با هدف پایمال کردن منافع کشورهای در حال توسعه ارایه شده است. در این میان، ساده‌اندیشانی نیز یافت می‌شوند که برای گریز از دغدغه تکاپوی علمی و فلسفی، به دنیای سیاه و سفیدی که هانتینگتون ترسیم می‌کند، بسنده کرده و بدون توجه به پیامدهای خطرناک و پیچیده آن، می‌کوشند آن را بر ایده‌هایی نظیر تقابل دارالاسلام و دارالحرب منطبق سازند. تقریباً تمام جوانب نظریه برخورد تمدن‌ها را محافل غربی و غیر غربی نقد کرده‌اند. با این همه، کمتر کسی است که به موقع‌شناسی و زیرکی هانتینگتون در استفاده سنجیده از خلأ آشکاری که در زمینه نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل بعد از پایان جنگ سرد به وجود آمده، معترف نباشد. همچنین باید

ادعان کرد که هانتینگتون با طرح به موقع این نظریه، موجب گردید سیاست بین‌الملل، اهداف، تحلیل‌ها و ارزش‌های در حال شکل‌گیری آن، مورد بازاندیشی قرار گیرند و پژوهش‌گران علم روابط بین‌الملل نیز در تحلیل اوضاع جدید جهانی، در صدد ارایه پارادایم‌های نو برآیند، هر چند که تاکنون در تلاش برای ارایه جای‌گزینی برای نظریه هانتینگتون موفق نبوده‌اند.

به‌رغم نقدهای متعددی که تاکنون درباره نظریه برخورد تمدن‌ها منتشر شده است، هانتینگتون همچنان بر دیدگاه بدبینانه خویش درباره آینده روابط بین‌تمدن‌ها تأکید ورزیده و از شکست دولت - ملت به عنوان واحد اصلی روابط بین‌الملل، تشدید تنش‌های ناسیونالیستی، گرایش فزاینده به درگیری، افزایش سلاح‌های کشتار جمعی و رشد بی‌نظمی در جهان سخن می‌گوید. از نظر هانتینگتون، تنش‌ها و منازعات جدی در سطح بین‌المللی برخلاف گذشته، از بحران هویت در میان ملت‌ها نشأت خواهد گرفت. هویتی که پیش از این با استناد به ایدئولوژی، نظام اقتصادی و یا نظام سیاسی کشورها تعریف می‌شد، اکنون برای حفظ موجودیت خود به دنبال یافتن شاخص‌های جدیدی در مقوله فرهنگ است. چشم‌انداز آینده چنین می‌نماید که درگیری‌های آتی نه تنها برای پیشبرد اهداف سیاسی بلکه به منظور تعیین هویت خود افراد و واحدها در چارچوب تمدن‌های موجود نیز به وقوع خواهد پیوست. سیاست داخلی، سیاست قومی و سیاست جهانی وجود خواهند داشت، اما همگی تابعی از سیاست تمدنی خواهند بود.

هانتینگتون هم‌چنین تصریح می‌کند: در دنیای بعد از جنگ سرد، کشورهای اصلی و مرکزی هر تمدن جای ابرقدرت‌های دوران جنگ سرد را خواهند گرفت. قدرت جهانی دیگر معنا ندارد و جامعه جهانی توهمی بیش نیست. هیچ کشوری، حتی آمریکا، منافع استراتژیک مشخصی ندارد، و شکل‌گیری دنیای آینده براساس تمدن‌ها حتمی است و هیچ‌گیزی از آن وجود ندارد.

به هر تقدیر، با بررسی نظریه برخورد تمدن‌ها و نقدهایی که تاکنون درباره آن منتشر شده، نکات زیر شایان ذکر است:

- ۱ - نظریه برخورد تمدن‌ها، دیدگاه جدیدی است که در تحلیل مسایل جهانی، دارای اهمیت بسیار است و تأمل و تعمق در ابعاد نظری و فرهنگی آن ضروری است؛
- ۲ - برخورد تمدن‌ها یک نظریه استراتژیک است و باید در سطح سیاسی (اجرایی) مورد توجه قرار گیرد؛
- ۳ - این نظریه با وجود این‌که دارای برخی نکات مهم و ارزنده است، زیرساخت و پایه علمی و تئوریک مستحکمی ندارد و با بسیاری از واقعیات موجود نیز سازگار نیست؛ (امیری، ۱۳۷۵، ص ۲۲).

۴ - هانتینگتون از رهبران غربی می‌خواهد که بکوشند کیفیت تمدن غربی را بازسازی و نگرهبانی نمایند. وی این مسئولیت را بیش از آن که متوجه اروپا بداند، متوجه آمریکا می‌داند. از نگاه او، برای حفظ تمدن غربی، تعقیب و تحقیق اهداف زیر اجتناب‌ناپذیر است:

الف - دست‌یابی به هم‌گرایی سیاسی، اقتصادی و نظامی بیشتر و هماهنگ کردن سیاست‌ها با این هدف که کشورهای متعلق به تمدن‌های دیگر، اختلافات خود را با کشورهای غربی حل کنند؛
ب - پذیرش جایگاه روسیه به عنوان کانون آیین ارتودوکسی و یک قدرت محلی عمده با منافع مشروع در حفظ امنیت مرزهای جنوبی خود؛

ج - ادغام کشورهای غربی اروپای مرکزی، یعنی کشورهای گروه ویسگراد، جمهوری‌های حوزه بالتیک، اسلوانی و کرواسی، در اتحادیه اروپایی و ناتو؛

د - کمک به غربی‌شدن آمریکای لاتین تا حد امکان و ایجاد پیوندهای نزدیک‌تر بین کشورهای آمریکای لاتین با غرب؛

ه - محدود کردن گسترش قدرت نظامی متعارف و غیرمتعارف کشورهای مسلمان و چین؛

و - کند کردن شتاب دور شدن ژاپن از غرب و نزدیک شدن این کشور به چین؛

ز - حفظ برتری تکنولوژیک و نظامی غرب بر تمدن‌های دیگر. (پیشین).

با تحقق این اهداف، که تحقق بخشی به آن آغاز شده، فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر یا باید نابود شوند و یا به اطاعت محض غرب تن در دهند. فراهم آوردن چنین نظامی، تنها سفیدپوست‌های غربی را شایسته تکریم می‌داند و بس.

هم فوکویاما و هم هانتینگتون در پی تثبیت نظام لیبرال دموکراسی در جهان‌اند، در حالی که بر این نظام، علاوه بر ایرادهای وارد بر دو نظریه پایان تاریخ و جنگ تمدن‌ها، نقدهای فراوانی وارد است که در ذیل به برخی آنها اشاره می‌شود:

۱ - فردمبنایی: یکی از ممیزه‌های اجتماعی نظام‌های لیبرال دموکراسی از سایر نظام‌ها، فردگرایی افراطی است. به این معنا که مردان و زنانی که در جامعه زندگی می‌کنند، در شرایط عادی، مستقل از یکدیگر و مجزای از جامعه‌اند؛ در نتیجه، هرگونه تماس آنها به هیچ‌وجه از ماهیت اجزا یا از سرشت این افراد بر نمی‌خیزد، بلکه انواع مناسبات اجتماعی و روابط انسانی تابع مقاصد و منافع فردی است، و از این جهت، مناسبات و روابط، معنا و مفهوم ابزاری پیدا می‌کنند، و نهادهای سیاسی، سازمان‌های اقتصادی و مؤسسه‌های فرهنگی به میزانی موجه و مشروع هستند که منافع افراد را برآورده نمایند. تأمین منافع فردی هم تنها در پرتو آزادی صورت می‌گیرد، بنابراین، اعمالی که آزادی

با محدود و یا تهدید می‌کنند، به آن جهت که مانع آزادی عمل افراد برای دستیابی به خواسته‌هایشان می‌شوند، مردود و مطرودند.

در نقد فردگرایی می‌توان گفت: در شرایط عادی هم، زیست جمعی انسان‌ها نه تنها از منافع مادی، بلکه گاه از منافع معنوی و روحی و در نتیجه، از ماهیت انسانی آنها برمی‌خیزد. پس موجه بودن عملکرد مؤسسات اجتماعی فقط در گرو تأمین منافع دنیوی نیست که از این رو نیازمند منشأ مشروعیت دنیایی باشد. هم‌چنین، در دستیابی به منافع، همیشه مؤسسات اجتماعی و نیز آزادی تسریع‌بخش نیستند، بلکه گاه کند کننده‌اند (لویس، ۱۳۸۰، ص ۷۸۶۰؛ زرشانس، ۱۹ بهمن ۱۳۸۱، ص ۱۲ و جوز، ۱۳۵۸، ص ۳۶۲). مؤسسات اجتماعی با دامن زدن به بوروکراسی، روند دستیابی به هدف‌ها را کند می‌کنند.

۲- بی‌معنایی منافع عمومی: در لیبرال دموکراسی، منافع عمومی عبارت است از هر آن‌چه که قواعد دموکراتیک (انتخاب جمعی) تولید کرده یا برمی‌گزیند. گاه لیبرال دموکرات‌ها، منافع عمومی را با تعریف روسو از منافع اجتماعی برابر می‌دانند، در حالی که روسو بین منافع عمومی و منافع همگانی اجتماعی فرق می‌گذارد. بنابراین، در نقد آن می‌گویند: نظام لیبرال دموکراسی، تلقی خاصی از منافع یا تعلقات عمومی دارد که بر پایه آن، خواسته‌ها و آرزوهای غیر معقول را نیز در بر می‌گیرد. هدف نظام لیبرال دموکراسی تأمین بیشترین منافع است، و قواعد دموکراتیک انتخاب جمعی ابزاری، در راستای دستیابی به این منافع‌اند. ولی لویس، مفهوم منافع عمومی به کار رفته در لیبرال دموکراسی را ابهام‌آمیز می‌دند و بر این باور است که در گفتمان لیبرال دموکراسی، منظور از کلمه عمومی، جمع بین فرد فرد است، در حالی که مفهوم جمعی در منافع جمعی، در بردارندهٔ برآیند تک تک افراد جامعه است، درست به همان شکل که واژه عموم (عمومی) یا جامعه (جمعی) تفاوت دارد. افزون بر آن، مفهوم منافع یا تعلقات، برداشتی از عقل عملی است که آن هم صرفاً ابزاری است. (لویس، پیشین، ص ۹۵-۱۰۵ و تنسی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷).

۳- رهایی نه آزادی: لویس از آرایه تعریف آزادی مورد نظر نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات ابا دارد. از این رو، به طور مستقیم به سراغ تحلیل مفهوم آزادی لیبرال دموکراسی نمی‌رود، چون معتقد است آزادی حتی توسط لیبرال دموکرات‌ها به شکل‌های مختلف تعریف شده است. با این وصف، وی می‌کوشد مخرج مشترک تعریف‌های آزادی لیبرال دموکرات‌ها را عرضه کند، و آن این‌که: در نظریه لیبرال دموکراسی، آزادی یعنی عدم وجود محدودیت اجباری در دسترسی به هدف‌ها. پس در این نظریه، بهترین تعریف از آزادی، به حال خود واگذاشتن بی‌حد و مرز و رها شدهٔ افراد در دستیابی به

هدف‌هاست، اما واقعیت آن است که دستیابی به بیشترین منافع فردی، همواره در گرو برخورداری بیشتر از آزادی نیست (فون‌هایک، ص ۳۲۱ و نوین، بیستین، ص ۷۰۶۰)، همان‌گونه که در جامعه بدون دولت یا در وضع طبیعی^۱، به علت هرج و مرج زیاد یا فراوانی آزادی، رسیدن به اهداف غیر ممکن است، یا دست‌کم به کندی صورت می‌گیرد. بنابراین، به نفع افراد است که در تعقیب اهدافشان خود و دیگران را در محدودیت‌هایی قرار دهند.

۴ - ناهمسازی تئوریک: همسازی و امتزاج لیبرالیسم در دموکراسی در شکل یک نظریه واحد سیاسی، مسئله دار و دست نیافتنی است. بنابراین، نظریه لیبرال دموکراسی با این پرسش روبه‌رو است که آیا مواضع لیبرالیستی با مواضع دموکراتیک می‌توانند در یک نظریه منسجم سیاسی هم‌زیستی نموده و دور هم گرد آیند. پاسخ لیبرال دموکراسی به این سؤال، اغماض و چشم‌پوشی از مؤلفه‌های دموکراتیک، (چون خیر جمعی) به نفع مؤلفه‌های لیبرالیستی (مانند خیر فردی) است، ولی لیبرال دموکرات‌ها روشن نمی‌کنند که مؤلفه‌های لیبرالیستی کدام‌اند، بلکه گاه به خیر جمعی و گاه به خیر فردی و به عبارت دیگر، گاه دموکراتیکی و گاه لیبرالیستی، عمل می‌کنند. اما اگر بنا باشد در نظریه لیبرال دموکراسی، عناصر دموکراتیک و لیبرالیستی در کنار هم قرار گیرند، و یا از مؤلفه‌های لیبرالیستی در مقابل عناصر دموکراتیک حفاظت نمایند، و یا لیبرالیسم و دموکراسی هم‌دیگر را نقض نکنند، باید به روشنی فاکتورهای لیبرالیستی را مشخص نمایند، و حتی به تحدید گستره هر یک از آن دو بپردازند. عدم تحدید گستره آن دو، دفاع از لیبرال دموکراسی و مشروعیت‌بخشی به آن را دشوار می‌نماید. (دهخدا، ۱۱ اسفند ۱۳۸۱، ص ۸).

۵ - وضع قوانین: در نظام لیبرال دموکراسی حق قانون‌گذاری با مردم است نه با خدا، ولی وضع قوانین از سوی بشر، نواقص فراوانی را در پی دارد، از جمله: الف - بشر نمی‌تواند برای دیگران قوانینی جامع و کامل وضع کند؛ زیرا ابزارهای سه‌گانه شناخت انسانی، یعنی حس، تجربه و عقل، قادر به کشف نیازهای انسان نیستند؛ ب - بیشتر قوانین وضع شده بشری، با منافع واضعین قانون پیوند می‌خورد؛ یعنی تصویب قوانین توسط بشر، احتمالاً زمینه را برای پیوند بین منافع واضعین قانون و قانون، فراهم می‌کند، در حالی که انسان‌های قانون‌گذار، تمایلی به محدود کردن منافع خود ندارند. (عالم، ۱۳۷۷، ص ۴۳۶ و کواکبیان، ۱۳۷۰، ص ۵۸۴۸).

۱- حالت طبیعی یا وضع طبیعی (State of nature) به اعتقاد برخی از اندیشمندان سیاسی غرب یعنی وضع انسان پیش از آن که قانون و دولت و جامعه‌ای در کار باشد. ر.ک: آفابخشی، علی و افشاری راد، مینو، فرهنگ علوم سیاسی، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، تهران، ۱۳۷۴، ص ۳۲۶.

ج - اقلیت‌ها ناچارند قوانین تحمیلی اکثریت مخالف خود را تحمل نموده و آن را به‌رغم میل باطنی‌شان به اجرا بگذارند؛

د - قوانین بشری، اغلب ریشه در فطرت انسان‌ها ندارند، از این رو هم از مقبولیت عامه بی‌بهره‌اند و هم به تصویب قوانین جدید یا توسل به سر نیزه نیاز پیدا می‌کنند، تا قابلیت و ضمانت اجرایی بیابند. (چامسکی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۷ و مصباح، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰).

۶ - انتخاب غیرصالحان: در نظام لیبرال دموکراسی، مجریان حکومتی تنها با رأی مردم و بدون توجه به اوامر دینی برگزیده می‌شوند. به بیان دیگر، آنها کافی است به هر صورتی، نظر مردم را به سوی خود جلب کنند، تا از سوی اکثریت آنان برای تصدی پست‌های دولتی، انتخاب گردند. بر این نحوه انتخاب، دست‌کم دو اشکال وارد است: ۱- اگر با آرای مردم، فردی هوسران، بی‌تقوا، بی‌سواد و بی‌کفایت به مسئولیت دست یابد، ناگفته نپیادست که جامعه دچار تباهی و انحطاط خواهد شد. بی‌شک، عقل، این استدلال را نخواهد پذیرفت که چون مردم رأی داده‌اند، پس اشکال ندارد جامعه تباه شود. (عالم، پیشین، ص ۴۵۴ و مصباح، پیشین، ص ۲۹۳). ۲- در چنین پروسه انتخاباتی، کم‌تر افراد لایق، شرکت نموده، نامزد شده و یا انتخاب می‌شوند؛ زیرا تنها کسانی که ثروت‌مندتر و با نفوذترند، با صرف پول بیش‌تر و انجام تبلیغات زیادتر، به پست و مقام دست می‌یابند، و صالحان به علت عدم دسترسی به مراکز ثروت و قدرت، منزوی می‌گردند. (غفوری، ۱۳۸۰، ص ۴۶۳ و میرسپاسی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸۱۰۳).

۷- تبلیغات عوام‌فریبانه: رأی‌سازی یا جلب آرای مردم به وسیله تبلیغات عوام‌فریبانه، از معایب عمده نظام لیبرال دموکراسی است. در این شرایط که اکثریت مردم به وسیله تبلیغات دروغین گمراه می‌شوند، آیا می‌توان آرای به‌دست آمده را نظر واقعی مردم دانست؟ این مسئله تأییدکننده جمله‌ای معروف از ژان ژاک روسو است که می‌گوید: هرگز نمی‌توان ملتی را فاسد نمود، ولی می‌توان اغلب آنها را گمراه کرد، آن وقت، چنین به نظر می‌رسد که ملتی، زیان خود را می‌خواهد.

در واقع، سه اشکال در تبلیغات غربی به چشم می‌خورد: ۱ - به دست آوردن آرای اکثریت مردم به هر شیوه و وسیله ممکن، که تداعی‌کننده این جمله است که هدف، وسیله را توجیه می‌کند؛ ۲ - هدف تبلیغات، گرفتن قدرت تفکر از مخاطبین است؛ در این صورت، هر فرد رأیی را می‌دهد که قبلاً در ذهن او پدید آورده‌اند؛ ۳ - در میدان رقابت انتخابات، تنها کسانی پیروز خواهند شد که امکانات تبلیغی بیشتری دارند. (سونیزی و باتالوو، ۱۳۵۶، ص ۱۹ و مولانا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۵-۲۴۲).

۸ - بی تفاوتی سیاسی: در نظام‌های لیبرال دموکراسی که اساساً بر نمایندگی^۱ استوارند، در فواصل بین انتخابات، گردش کار بر عهده نمایندگان است، و انتخاب کنندگان، منفعل بوده و از چرخه قدرت دورند. به این معنا که به رغم وجود نهادهای مدنی، چون احزاب سیاسی، ماهیت نظام لیبرال دموکراسی، مابین مشارکت سیاسی است. شاید این مسئله، موجب کاهش مشارکت سیاسی یا بی تفاوتی سیاسی رأی دهندگان، حتی در پاره‌ای از موارد به سطوحی پایین‌تر از استانداردهای قابل قبول، شده است. البته این بحران در دهه‌های اخیر، حادث شده است؛ زیرا اولاً: توسعه ارتباطات به توسعه هوشیاری و آگاهی مردم از ناتوانی دولت‌مردان منجر شده و آنها نیز در واکنش به این ناتوانی، سهم مشارکت سیاسی خود را کاهش داده‌اند. علاوه بر آن، گسترش علوم، نخبگان و مدیران منتخب مردم را با ناتوانی بیشتری در اداره جامعه روبه‌رو کرده است؛ چون تسلط نسبی در همه حوزه‌های علمی برای مدیریت بهینه، ناممکن است.

ثانیاً: جهانی‌سازان با استفاده از ثروت و قدرت، بر نهادهای تصمیم‌گیری تأثیر می‌گذارند و مراجع قدرت و مراکز تصمیم‌گیری را از تمرکز و تعقل دور می‌سازند.

ثالثاً: خطرات جغرافیایی، سیاسی و امنیتی افزایش یافته و مانعی برای آرایه بحث‌های مجامع تصمیم‌گیری به مردم شده است. (اسدی، ۱۳۷۱، ص ۳۱).

۹ - انسان محوری^۲: اصل بنیادین نظام‌های لیبرال دموکراسی، انسان محوری است و آن به این معناست که انسان خردمند است و با بهره‌گیری از خرد خویش می‌تواند زندگی فردی و اجتماعی را بدون کمک ما بعدالطبیعه به بهترین شکل اداره کند. پس او در این راه، بی‌نیاز از راهنمایی خدا در عرصه زندگی اجتماعی است و به همین دلیل، بدون الهام و استمداد از قدرت دیگری، از حق مطلق در تشریح و قانون‌گذاری برخوردار است. بنابراین، در مبانی اندیشه لیبرال دموکراسی، جایگاهی برای نقش آفرینی و تأثیرگذاری خداوند و مقولات دینی نظیر وحی و معاد وجود ندارد. در حالی که اکنون در بخشی از غرب، این تجربه پدید آمده که انسان بدون راهنمایی خدا یعنی تاریکی. از این رو، جنبش الهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین می‌کوشد خدا را به غرب بازگرداند تا آن را از بحران‌های ناشی از بی‌خدایی نجات دهد. البته گرایش راست مسیحیان آمریکا به بازگشت دین به

۱- دموکراسی غیر مستقیم یا دموکراسی مبتنی بر نمایندگی (Representative Democracy) حکومتی است که در آن مردم به وسیله منتخبین خود حکومت می‌کنند، یا حکومتی است که وضع قوانین آن با نمایندگان مردم می‌باشد؛ ر.ک: آقابخشی، پیشین، ص ۲۹۰.

۲- Humanism به انسان‌مداری، انسان‌گرایی، انسان‌دوستی، انسان‌محوری، مکتب اصالت انسان و... ترجمه شده است؛ ر.ک: علی‌زاده، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳.

عرصه دولت، بیش از آن که تلاشی برای رفع خلأهای معنوی باشد، تلاشی برای سلطه جهانی آمریکا است. (مکفرسون، ۱۳۷۹، ص ۶۸).

۱۰ - نابرابری: جان رالز (John Rawls) - فیلسوف سیاسی آمریکا و نظریه پرداز عدالت اجتماعی - معتقد است که در نظام لیبرال دموکراسی، نابرابری اقتصادی و اجتماعی وجود دارد و حذف این نابرابری برای این نظام نه ممکن است و نه مطلوب؛ زیرا پیروان این نظام ایمان دارند که نابرابری باعث ایجاد رقابت گردیده و در نتیجه، به افزایش قدرت و ازدیاد ثروت می‌انجامد، اما در عوض، این افزایش‌ها، به کاهش فقر و توزیع عادلانه خدمات و ثروت نمی‌انجامد. البته رالز آرزو می‌کند نابرابری‌ها به گونه‌ای کنترل و هدایت شود که بیشترین منفعت و سود را نصیب فقیرترین و محتاج‌ترین افراد جامعه نماید. بنابراین، رالز خواهان رفع نابرابری نیست، بلکه در صدد توزیع عادلانه نابرابری و بهینه‌سازی آن است. با این حال، او می‌افزاید: در نظام‌های لیبرال دموکراسی برابری فرصت برای همه اعضای جامعه به منظور دستیابی به مناصب سیاسی و اجتماعی وجود ندارد. (سونیزی و بانالو، پیشین) ولی به نظر ما بعید است که رالز خواهان حذف نابرابری فرصت باشد.

۱۱ - ستیز با آزادی: تفاوت دموکراسی حقیقی با دموکراسی لیبرال، در ستیز لیبرال دموکراسی با آزادی به معنای بی‌قیدی است. از این رو، دموکراسی را می‌توان به دموکراسی آزاد و متعهد تقسیم کرد، و دموکراسی آزاد یا غیر متعهد را همان حکومت‌های آزادی دانست که با رأی مردم روی کار می‌آیند و تعهدی جز آن‌چه مردم می‌خواهند، ندارند. در این نوع دموکراسی که همان دموکراسی‌های لیبرال امروز غرب است، آزادی به معنای رهایی از قید و بندهای انسانی و دینی تعریف می‌شود. این معنا از آزادی، ستیز با آزادی حقیقی و تکامل دهنده است که یکی از علت‌های آن، جای‌گزینی دموکراسی رأی‌ها (مردم) به جای دموکراسی رأس‌ها (نخبگان) است.^۱ پس، رهبران انقلابی نباید در دام لیبرالیسم بفتلند و سرنوشت انقلاب و تحولات مردم‌محور را به دموکراسی رأی‌های بی‌ارزش و خریداری شده واگذارند و انقلاب را بازیچه جعل، خرافه و غرض نمایند. در این باره، یکی از اندیشمندان غربی^۲ هم، به شدت مخالف لیبرال دموکراسی بود و عقیده داشت که عملکرد آزادی، دموکراسی و حقوق بشر، کاملاً ریاکارانه، دروغین و مکارانه است، و با ابزار دروغین نشر آزادی، هم خود و هم دیگران را می‌فریبد.

۱- در دموکراسی رأی‌ها مردم عوام، کارگزاران را انتخاب می‌کنند، ولی در دموکراسی رأس‌ها مردم نخبگان و نخبگان کارگزاران را برمی‌گزینند.

۲- مراد Friedrich Wilhelm Nietzsche فردریک ویلهلم نیچه است که در سال ۱۸۴۴/۱۲۲۳ در آلمان به دنیا آمد و در سال ۱۹۰۰/۱۲۷۹ درگذشت. وی را یک فیلسوف شاعر می‌نامند؛ ر.ک: استرن، ۱۳۷۳، ص ۴۶-۶۳.

فوکویاما و هانتینگتون نیز پس از بیان مشکلاتی که لیبرال دموکراسی، به ویژه در جامعه آمریکا به آن دچار شده، معتقدند: آزادی در مفهوم غربی و در نظام لیبرال دموکراسی، بیش از آن که به عنوان ابزار تکامل و ترقی انسانی به کار آید، به معنای وسیله‌ای برای آزادی عمل در عرصه انجام جرم، جنایت و... بدل شده است. (شریعتی و دموکراسی متعهد، ص ۳۸؛ باوند، ص ۲۳۷؛ فوکویاما، ۱۳۷۹، ص ۳۱-۳۴ و هانتینگتون، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳).

۱۲ - بحران مفهومی: برخی از بحران‌هایی که نظام لیبرال دموکراسی با آن روبه‌رو است، بحران‌های مفهومی است؛ به این معنا که اگر در چند دهه قبل، لیبرال دموکراسی به عنوان یک جامعه آلمانی مطرح بود، و تصور می‌شد که جوامع بشری به تدریج به سوی حاکمیت‌بخشی به رأی و خواست واقعی اکثریت مردم در پیش است، ولی امروز، خلاف آن تصور به وقوع پیوسته است، و در عمل نیز لیبرال دموکراسی در معدودی از کشورهای جهان حاکم است، و در بین این تعداد محدود هم، به جای دموکراسی، آریستوکراسی^۱ و الیگارشی^۲ سلطه دارد. بنابراین، مفهوم لیبرال دموکراسی تغییر یافته است. جامعه شناس مشهور و معاصر فرانسوی (Alan Toran)، در کتاب «دموکراسی چیست؟» در این باره می‌نویسد: «دموکراسی ادعا می‌کند تنوع خواسته‌ها را می‌پذیرد، به این تنوع، احترام می‌گذارد، آنها را به رسمیت می‌شناسد، و به هر کسی حق می‌دهد که شیوه زندگی شخصی خود را انتخاب کند، در حالی که دموکراسی فرانسوی (دموکراسی در فرانسه)، دختران مسلمان را از مدرسه اخراج می‌کند، به آنها اجازه استفاده از حجاب را نمی‌دهد، و به‌رغم مخالفت آنها، توجهی به خواسته‌ها و نیازهای آنها نمی‌کند و به حق آنها در انتخاب شیوه خاصی از زندگی اعتنائی ندارد».

البته لیبرال دموکراسی با بحران‌های دیگر، چون بحران معرفتی، اخلاقی، و سیاسی هم روبه‌رو است که به پیش‌بینی برخی از اندیشمندان سرانجام سقوط و فروپاشی آن را در پی خواهد داشت. (نبوی، ۲۶ مرداد ۱۳۸۱، ص ۸ و مصباحی، غلام‌رضا و ایوبی، حجت‌الله، ۳۰ فروردین ۱۳۸۰، ص ۶).

۱۳ - تعارض آزادی و برابری: تعارض بین آزادی و برابری، یکی از مهم‌ترین تعارض‌هایی است که در فلسفه سیاسی غرب و در اندیشه و نظام لیبرال دموکراسی وجود دارد؛ به این معنا که اگر همه مردم با هم برابر باشند، آزادی آنها به خطر می‌افتد، زیرا ایجاد برابری محتاج مداخله دولت در زندگی

۱- آریستوکراسی (Aristocracy) از ریشه یونانی aristos یعنی بهترین به علاوه، Kartia یعنی حکومت و در مجموع به مفهوم حکومت شایسته‌ترین مردمان است، ولی در عمل، این نوع حکومت، به شکل حکومت اشراف در می‌آید. ر.ک: آشوری، داریوش، فرهنگ سیاسی، مروارید، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۱.

۲- الیگارشی یا اولیگارشی (Oligarchy) از ریشه Oligarachia است که در زبان یونانی به معنای حکومت گروه اندک ثروتمند است. ر.ک. پیشین، ص ۳۹.

شخصی افراد و سلب آزادی از آنان است؛ همان‌گونه که اگر همه مردم آزاد گذاشته شوند، به برابری آنها لطمه وارد می‌شود؛ زیرا هر فرد در بهره‌گیری از آزادی برای کسب ثروت، متفاوت از دیگران عمل می‌کند، پس ثروت افراد متفاوت می‌گردد، و این تفاوت به دلیل تفاوت شرایطی است که افراد در آن قرار دارند، و این همان نابرابری است. بر تضاد بین آزادی و برابری، اندیشمندانی نظیر فریدریش هایک، رابرت نوزیک و میلتون فریدمن هم مهر تأیید زده‌اند، و برخی از نظریه‌پردازان معاصر چون ژوزف شومپیتر^۱ به آن علت که دموکراسی نتوانسته است وضعیت بفرنج میان آزادی و برابری را حل کند، آن دو را از اجزای دموکراسی به شمار نمی‌آورند.

البته در عرصه واقعیت‌های دموکراسی، برابری یک امر صوری است. در واقع، دموکراسی نه به معنای برابری انسان‌ها، نه به معنای برابری ثروت، و نه به معنای همسانی فرصت برای همگان است. سرمایه‌داری هم که همزاد و همراه دموکراسی است، به معنای نابرابری است. به علاوه، سرمایه‌داری، محدودیت‌هایی را در حق برابر و بدون فشار مشارکت سیاسی فراهم می‌آورد. (اخوان کاظمی، ۲۰ شهریور ۱۳۷۹، ص ۸).

۱۴ - دو پهلو بودن مفهوم برابری: در لیبرال دموکراسی، برابری مفهومی دو پهلو دارد؛ زیرا در دموکراسی اقتصادی، سرمایه‌دار آزاد است که بدون هیچ‌گونه قیدوبندی، با بهره‌گیری از هر وسیله‌ای، به کسب سود بپردازد که حاصل آن، شکل‌گیری دو طبقه فقیر و غنی، یا در واقع، نابرابری اجتماعی است. البته، برابری در ابزار و وسایل کار اقتصادی هم در بین افراد جامعه وجود ندارد. در این جا، برابری از مفهوم واقعی خود دور می‌شود (فریدمن، ۱۳۸۰، ص ۱۷-۳۴). اما در دموکراسی سیاسی، همه آزادند رأی برابر و یکسان در انتخاب مجریان دولتی داشته باشند، اگرچه در این جا ممکن است آرای مردم به شیوه نابرابر تبلیغاتی، رבוده و یا خرید شده، ولی نابرابری اقتصادی عمیق‌تر از نابرابری سیاسی است. شاید بتوان گفت در دموکراسی سیاسی، اصل برابری، فدای اصل آزادی و در دموکراسی اقتصادی، اصل آزادی، فدای اصل برابری می‌گردد. (اخوان کاظمی، ۱۰ شهریور ۱۳۷۹، ص ۸).

۱۵ - استبداد اکثریت^۲: بر قانون اکثریت در نظام لیبرال دموکراسی، انتقاداتی وارد است؛ از جمله: در این نظام همه حق دارند یا رأی برابر، در امور سیاسی و دولتی شرکت کنند، در این صورت،

۱- Joseph Alois Schumpeter متوفای ۱۹۵۰/۱۳۲۹، اقتصاددان مشهور اتریشی‌الصل است که از سال ۱۹۳۳ / ۱۳۱۱ به آمریکا رفت و به تدریس اقتصاد در دانشگاه هاروارد پرداخت. وی از چهره‌های برجسته و معتبر علم اقتصاد شمرده می‌شود؛ ر.ک: شومپیتر، جوزف، کاپیتالیسم، سوسیالیسم، دموکراسی. ترجمه: حسن منصور، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵، ص ۹.

۲- توکوبیل این واژه را یک و نیم قرن پیش استفاده کرده است؛ ر.ک: توکوبیل، پیشین، ص ۵۱۶.

رأی‌گیری به منزله اخذ تصمیم توسط اکثریت مردم خواهد بود، اما آیا همه صلاحیت رأی دادن و قوه تشخیص و انتخاب را دارند؟ مؤلف کتاب «مبادی فرانسه معاصر»، در پاسخ به این سؤال می‌نویسد: «ده میلیون نادان را که روی هم بگذارید، یک دانا نمی‌شود». این سخن به این معنا است که از جمع خطاها یا آرای نادانان، واقعیت حقیقی ساخته نمی‌شود. آیا پرجمعیت‌ترین جوامع و یا پرجمعیت‌ترین بخش یک جامعه بهترین و عاقل‌ترین آنها هستند؟ آیا به راستی اکثریت همیشه حقیقت را می‌گوید، و بدترین آدم‌ها همواره در اقلیت‌اند؟

آندره تایو هم در پاسخ به این سؤالات می‌گوید: «نتیجه قانون اکثریت، به قدرت رسیدن آدم‌های فاقد صلاحیت است. بر پایه قانون اکثریت، از رأی دهندگان خواسته می‌شود که در باب مسایلی که در آن سر رشته ندارند، اظهار نظر کنند، و این قانون به همه مردم حق می‌دهد در کشورداری، هر کاری که می‌خواهند، انجام دهند و با کرسی‌نشاندن نظر اکثریت، نظرات اقلیت‌ها و حقوق آنها را در مشارکت و تصمیم‌گیری سیاسی تقلیل داده یا محدود نمایند. این مطلب را به گونه‌ای دیگر می‌توان مطرح کرد و آن که: در لیبرال دموکراسی، کسی که از امکانات تبلیغی مؤثرتری بهره دارد، در جلب آرای مردم، موفق‌تر است. این دسته، همواره انسان‌های صالح نیستند، از این رو، ممکن است به این وسیله، افراد ناصالح در مصدر امور قرار گیرند. (اخوان‌کاظمی، ۲، ابان ۱۳۷۹، ص ۸).

۱۶ - حاکمیت سرمایه: در نظام لیبرال دموکراسی، حاکمیت واقعی متعلق به سرمایه‌داران است و عدالت اجتماعی و تلاش برای تأمین زندگی محرومان نادیده گرفته شده است. علت حاکمیت‌یابی سرمایه‌داران آن است که آنها از ابزارها و امکانات بیشتری برای تأثیرگذاری بر مردم در فرآیند انتخابات برخوردارند. بنابراین، نباید از وجود نابرابری، بی‌عدالتی، و ناامنی در زندگی اجتماعی غرب، تعجب کرد. سرمایه‌داری تأثیری شگرف بر افکار عمومی می‌گذارد. سرمایه‌داری غرب با استفاده از مکانیسم استعماری تبلیغی، به گونه‌ای عمل می‌کند که آرای مردمی را به خدمت خود در می‌آورد. در حقیقت، بر نظام‌های لیبرال دموکراسی، سرمایه‌سالاری حاکم است و انتخابات، تنها پروسه‌ای برای مشروعیت دادن به هواپرستی جمعی و سودجویی سرمایه‌داران به شمار می‌رود. سلطه سرمایه‌داری، با هدف اصلی تشکیل حکومت‌ها که رشد و تعالی بخشیدن به مردم است، در تعارض قرار دارد. لیبرال دموکراسی، هدف از حکومت را تأمین معاش مردم عنوان می‌کند، در حالی که تأمین معاش و رفاه سرمایه‌داران جای‌گزین آن شده است. به بیان دیگر، در نظام اقتصاد سرمایه‌داری، ابزار و وسایل تولید معمولاً در مالکیت سرمایه‌داران است، زندگی اقتصادی با ساز و کارهای سرمایه و بازار، یعنی نیروی عرضه و تقاضا، عمل می‌کند. کسب سود حداکثر و منافع مادی بیشتر، انگیزه کافی

را برای تلاش و فعالیت اقتصادی پول داران به وجود می‌آورد و آنها کالاهای و خدمات را تنها برای کسب سود بیشتر تولید می‌کنند. (شادی، ۱۷ بهمن ۱۳۷۸، ص ۱۲ و زرنشاس، ۵ خرداد ۱۳۸۰، ص ۱۵).

۱۷ - فردیت اخلاقی: احساس تعهد و مسئولیت در مقابل سرنوشت جمع و گروه، یکی از شاخص‌های اساسی انسانی و از ممیزهای بنیادی انسان و حیوان است. به دیگر بیان، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که زندگی جمعی انسان و حیوان را از هم جدا می‌سازد، جمع‌گرایی، میل به جمع زیستن و تلاش برای دفاع از حقوق اجتماعی است. اما لیبرال دموکراسی به استثنای عرصه سیاسی، یعنی در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، احساس ضرورت پیوند و ارتباط با جمع را تضعیف کرده، و بیش از ترویج جمع‌گرایی، فردیت اخلاقی را رواج داده، و انسان را به سوی یک من تنهای مستقل از گروه سوق داده است. چنین انسانی، کمتر خود را با دیگران که هم‌درد و هم‌سرنوشت او هستند، مرتبط می‌سازد.

اعلامیه حقوق بشر غربی که نقطه اوج آمال لیبرال دمکرات‌ها است، نیز بر اساس حقوق فردی تنظیم شده است و روح جمعی در آن انعکاسی ندارد. جالب آن که به رغم علاقه زیاد لیبرال دموکراسی به تحزب، روح تلاش همگانی برای دستیابی به منافع جمعی در آن کم‌رنگ است، در حالی که تحزب به معنای تعصب است. تعصب از ریشه عصبه و به معنای جمع و گروه می‌باشد و در اصطلاح، رشته‌ای است که فرد را به گروه انسانی خود پیوند می‌زند، تا به حمایت و جانب‌داری از آن گروه برخیزد. البته هر دفاعی از گروه، انسانی نیست، ولی عدم دفاع از گروه و بی‌میلی و بی‌توجهی به جمع و اجتماع هم انسانی نیست. (چون و چرا بر لیبرال دموکراسی: نگاهی به لیبرال دموکراسی از دیدگاه دکتر علی شریعتی، ۲۶ آبان ۱۳۸۰، ص ۷).

۱۸ - حفظ سنت‌های غلط اجتماعی: نظام‌های لیبرال دموکراسی، حافظ برخی از سنت‌ها و نهادهای اجتماعی غلط و نادرست‌اند. در واقع، لیبرال دموکراسی، بینش محافظه‌کارانه دارد، و از این رو، می‌کوشد وضع موجود را حفظ نماید، یا به صورت تدریجی، از آن فاصله بگیرد. حاصل این تلاش، باقی ماندن بعضی از نهادها و سنت‌های اجتماعی گذشته است که تعدادی از آنها ناکارآمدند. البته این سخن، به معنای آن نیست که نظام لیبرال دموکراسی، مانع از تغییرات اجتماعی می‌شود، بلکه به این معنا است که تحقق تغییرات را هم ترویج نمی‌کند، در حالی که این تغییرات، ممکن است در فرآیند اصلاح اجتماعی و فردی مؤثر باشد. هم‌چنین، لیبرال دموکراسی، تغییراتی را که با ذات و ماهیت آن در تناقض است نمی‌پذیرد.

بر این مسئله دو اشکال وارد است: ۱- اگر نظام لیبرال دموکراسی مبتنی بر مردم است، باید

هرگونه تغییری را که مردم طالب آنند بپذیرد، چه به استحکام آن بینجامد چه نینجامد؛ ۲- نظامی که ادعای برتری می‌کند، نباید اشکالی داشته باشد که مردم را به سوی اصلاح و تغییر آن سوق دهد، و نیز نباید مانع از تحقق خواست اجتماعی شود.

نکته دیگر آن است که آن چه لیبرال دمکراسی را با محافظه کاری اجتماعی پیوند می‌زند، در آرای انتخاباتی مردم نهفته است: یعنی نظام لیبرال دمکراسی بر پایه آرای مردم شکل می‌گیرد و مسئولان آن بر همین مبنا انتخاب می‌شوند، اما مردم به کسی رأی می‌دهند که مورد پسند و علاقه آنها باشد؛ یعنی کسی که با آرا و نظرات عموم موافق است و دست به تغییر نهادها و سنت‌هایی که مردم به آنها عادت کرده و خواهان حفظ آن هستند، نخواهد زد. در این فرایند انتخابی، تعارضی دیگر به چشم می‌خورد و آن این‌که: مردم در آن، افراد جدید را بر می‌گزینند و افراد قبلی را کنار می‌گذارند، ولی سنت‌های گذشته را که گاه غلط و غیر کارآمدند، دور نمی‌ریزند. (پیشین و بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۲۸۲).

۱۹- رکود معنویت: در لیبرال دموکراسی غربی، ملاک و معیار اصلی، رأی و نظر مردم است، و تأکید بر آن است که این رأی باید حفظ شود و نباید کاری کرد که نظر مردم برگردد، پس باید همان حرفی را زد که مردم می‌پسندند، باید همان رفتاری را در پیش گرفت که مردم می‌خواهند، و نیز باید همان کاری را انجام داد که با ذائقه اکثریت مردم هماهنگ است، چون در غیر این صورت، مردم، به این دلیل که نسبت به دست‌کاری در سنت‌های موجود که به آن خو گرفته‌اند، روی خوش نشان نخواهند داد، از نظام سیاسی حمایت نمی‌کنند. برآیند این روند آن است که لیبرال دموکراسی، تغییرات اساسی و تحولات انقلابی را نمی‌پذیرد، و همواره در یک حالت ایستایی باقی خواهد ماند. این بی‌میلی، بیش از آن که متوجه امور مادی باشد، متوجه امور معنوی است؛ چون مردم تغییرات مادی لیبرال دموکراسی را مطابق هوی و هوس خود می‌بینند، و به همین دلیل آن را می‌پذیرند، ولی تغییرات معنوی چندان با ذائقه انسان مادی غربی سازگار نیست. (پیشین و بورک، ۱۳۷۸، ص ۶۸۳).

۲۰- شرط تحقق دمکراسی واقعی: اگر دمکراسی صادق و بی‌عیب هم باشد، باز نمی‌تواند برای همه جوامع و برای همه مراحل تکامل یک جامعه، مفید و کارآمد باشد؛ زیرا قبل از در پیش گرفتن دمکراسی، باید زمینه‌های لازم و ضروری قوام و تداوم یک دمکراسی حقیقی، نه صوری، را فراهم کرد. پس از این مرحله است که دمکراسی راستین می‌تواند پدید آید و به حیات خود ادامه دهد. البته باید عوامل و زمینه‌هایی که مانع تحقق یک دمکراسی راستین است، با رهبری متعهدانه و ایدئولوژیک و نه رهبری حاصل از دمکراسی، از سر راه برداشته شود. از مهم‌ترین این موانع، ناآگاهی توده مردم است. جهل و ناآگاهی توده مردم در یک جامعه رو به دمکراسی، اساسی‌ترین عامل تحقق

نیافتن دمکراسی واقعی است. عدم توجه به حل این مشکل، ممکن است این جوامع به بازیچه دست قدرت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جهانی مدعی دموکراسی قرار دهد. در نتیجه، دموکراسی واقعی، نه دموکراسی ناقص در غرب امروز، برای جوامعی مناسب است که در آن، ظرفیت و فرهنگ صحیح دموکراسی پدید آمده باشد. چنانچه دموکراسی در جامعه عقب مانده، یا عقب نگاه داشته شده، بدون ظرفیت و پتانسیل سیاسی و فرهنگی به اجرا درآید، مایه نجات و سعادت نخواهد شد. (پیشین و ماری گنو، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱).

در این بخش، تنها به بخشی از نواقص و عیوب نظام‌های لیبرال دموکراسی، آن هم بیشتر در عرصه نظری پرداخته شد. اگرچه ذکر این نواقص، به معنای یادآوری همه عیوب نظری لیبرال دموکراسی نیست، ولی اشاره به همین مقدار، گویای آن است که نظام لیبرال، دچار بحران‌های نظری متعدد است. آن چه بیش از هر چیز بحران‌های نظری لیبرال دموکراسی را تأیید می‌کند، ناکارآمدی آن نظریه، در عرصه عمل است.^۱

مهم‌ترین مسئله‌ای که در غرب به بحران در عمل دامن زده، رویکرد انسان‌مدرانه لیبرال دموکراسی در حل معضلات اجتماعی است، در حالی که بن بست‌های لیبرال دموکراسی، تنها در پرتو بازگشت به خدا و اصالت دادن به اصل خدامحوری در زندگی بشر، حل می‌شود، زیرا:

خداوند، خالق انسان، جهان و منشأ و مصدر همه امور عالم است؛ از این رو، بر توانایی، نیاز و استعداد انسان واقف است، و به این دلیل، تنها در حیظه اوست که برنامه زندگی انسان را تنظیم و تدوین کند. بنابراین، انسان نباید به تشریح قانون بپردازد، مگر آن که به اذن خداوند سبحان باشد. در غیر این صورت، قوانین موضوعه انسانی، به جای سعادت، شقاوت و عقوبت به ارمغان می‌آورد، و او را از رسیدن به سعادت اخروی نیز باز می‌دارد.

به بیان دیگر، تنها برنامه‌ای که می‌تواند سعادت واقعی انسان و رسیدن او به کمال مطلق را تضمین نماید، برنامه‌ای است که با فطرت انسان و نظام خلقت هماهنگ است. کسی جز خدا از فطرت انسانی آگاه نیست، پس تنها او مجاز است به انسان راه زیستن در نظام سیاسی اجتماعی را بیاموزد. علاوه بر تعالیم دینی، تجربه بشر غربی نیز تأییدکننده این مطلب است که انسان به تنهایی قادر به تعیین هدف آفرینش و تنظیم برنامه زندگی که سعادت واقعی او را در جهان دنیوی و اخروی تضمین نماید، نیست؛ زیرا: «ابزار شناخت انسان، یعنی حس و تجربه و عقل، ابزاری محدود و نسبی

^۱ در تبیین ناکارآمدی نظریه لیبرال دموکراسی در عرصه عمل، شواهد و آمار فراوانی وجود است که خوانندگان را به کتاب «هم و سه جلدی» عصر اطلاعات و ظهور جامعه شبکه‌ای» اثر مانوئل کاستلز ارجاع می‌دهیم.

بوده که نه تنها خطا پذیرند، بلکه حتی از شناخت تمام ابعاد وجود خود انسان نیز عاجزند تا چه رسد به این که رموز جهان آفرینش و اسرار نهفته در عالم غیب و آخرت را دریابند. بنابراین، واضح است که در یک نظام مردم‌سالار دینی تنها خداوند است که عالم به تمام حقایق فرض می‌شود و تنها در ید قدرت اوست که با ارایه قوانین منطبق با فطرت و هماهنگ با خلقت و با ارسال پیامبر و انتصاب امام به عنوان اسوه‌ها و الگوهای عملی، انسان‌ها را در راه نیل به کمال و حرکت در همان مسیری که هدف خلقت بوده هدایت و راهنمایی کند. « (نوری، پیشین، ص ۲۰۳). این همان پیام امام خمینی، انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی است.

امام خمینی علیه السلام

انقلاب اسلامی در پی ایجاد نظمی برپایه دین در جهان است. برای تحقق این هدف، انقلاب اسلامی دو استراتژی (راهبرد) را در پیش گرفته است؛ نخست، از یک برنامه کوتاه مدت که تعیین‌کننده چگونگی برخورد انقلاب اسلامی با جهانی‌سازی غربی در وضعیت کنونی جهان است، پیروی می‌کند. در این جهت می‌کوشد تلاش‌هایی را که برای تحقق نظام جهانی آینده از سوی حامیان و پیروان هر یک از نظام‌های تک قطبی سلسله مراتبی، چند قطبی و حکومت جهانی واحد زیر نظر سازمان ملل متحد در جریان است تضعیف و آرمان ایجاد نظام مطلوب خویش را تقویت نماید. دوم این‌که انقلاب اسلامی در رویارویی با جهانی شدن غربی، برنامه‌ای درازمدت که تصویری از نظام مطلوب و آرمانی اسلامی را نشان می‌دهد، الگوی رفتاری خود قرار داده است. (کازیکر، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰-۱۰۷).

اجرای این دو استراتژی (راهبرد) هم اینک در حکومتی نوین به نام جمهوری اسلامی تجلی یافته است. در حقیقت، نظام جمهوری اسلامی یک پیش‌نظام برای استقرار نظام مطلوب اسلامی که همان حکومت مستضعفان است به شمار می‌رود؛ از این رو، الگوها و ویژگی‌هایی را در خود فراهم آورده که از یک سو متفاوت با ویژگی‌های نظام مطلوب اسلامی است و از سوی دیگر با آن مشابهت دارد. این تفاوت‌ها به دلیل فضای حاکم بر نظام جهانی و قرار گرفتن در یک چارچوب حکومتی بدون حضور معصوم علیه السلام است. به هر روی، با مطالعه برخی ویژگی‌ها، می‌توان به میزان نقش آنها در ایجاد و استقرار حکومت جهانی مستضعفان به زعامت امام معصوم علیه السلام پی برد:

پیوند دین و سیاست: هم‌اینک جریان‌های اسلامی در میان مهم‌ترین گروه‌های سیاسی جهان قرار دارند. این جریان‌های مذهبی بر این اعتقادند که سیاست و مذهب ارتباط تنگاتنگ دارند. این

باور متأثر از انقلاب اسلامی و نظریه جهان‌گرایی (تلفیق دین و سیاست در عرصه جهان) آن است. به بیان دیگر، از همان روزهای نخستین پس از پیروزی انقلاب اسلامی، امام خمینی علیه السلام نظریه جهان‌گرایی انقلاب اسلامی را به عنوان عالی‌ترین و وسیع‌ترین مظهر پیوند دین و دولت مطرح ساخت. وی بر اساس آموزه‌های دینی بر این باور بود که مستضعفان سرانجام رهبری جهان را از آن خود خواهند کرد و حتی نوید می‌داد که وعده خداوند به زودی تحقق خواهد یافت و محرومان جای‌گزین ثروت‌مندان خواهند شد. البته بی‌بردن به همراهی اسلام‌گرایی (دین) و جهان‌گرایی (سیاست) در اندیشه انقلاب اسلامی دشوار نیست، زیرا تأسیس امت پان‌اسلامی که می‌تواند مسلمانان را صرف نظر از ملیت‌های مختلف و نیز موانع قومی و سیاسی موجود به هم پیوند دهد، از ارزش‌ها و شعارهای انقلاب اسلامی است. به علاوه، تأکید شدید انقلاب اسلامی به لزوم پیروی از کتاب مقدس (قرآن) و احکام اسلامی شکی باقی نمی‌گذارد که این انقلاب در پی تحکیم اصول بنیادین اسلام در جهان است. این پدیده همان چیزی است که برخی از اندیشمندان مغرب زمین و از جمله هنیز در سال ۱۳۷۲ / ۱۹۹۳ آن را تجدید حیات جهانی مذهب (اسلام) خواندند. (فرزی، ۱۳۸۱). به همین دلیل (پیوند خوردن مذهب و سیاست اسلامی ناشی از انقلاب اسلامی) دولت آمریکا اسلام‌گرایی را از عوامل نابودی جهان خواند و از فعالان مسلمان به عنوان رزمندگان شرکت‌کننده در جنگ اسلام و غرب نام برد. رهبران اتحاد جماهیر شوروی سابق نیز ترس خویش را از اسلام انقلابی الهام یافته از انقلاب اسلامی و خطرات آن برای شوروی کتمان نمی‌کردند. بعدها یک تحلیل‌گر آمریکایی از این پدیده به عنوان انتفاضه جهانی یاد کرد. نتیجه این‌که: هم شرق و هم غرب، اسلام سیاسی (اسلام معتقد به پیوند دین و سیاست) ناشی از انقلاب اسلامی را خطر عمده‌ای برای منافع خود تلقی می‌کردند و هر کدام تلاش بسیاری انجام دادند تا از دشمنان جنبش‌های اسلامی سیاسی حمایت نمایند. (کیلی و مارفلیت، ۱۳۸۰، ص ۲۶۵-۲۸۲).

یکی از اندیشمندان غربی در سال ۱۳۷۲/۱۹۹۳ و در راستای تعمیق دشمنی غرب با اسلام سیاسی الهام گرفته از انقلاب اسلامی چنین اظهار نظر نموده است: بلوک اسلامی که خود را رقیب کهن غرب می‌داند، خطر اصلی فرار روی نظم جهانی آمریکایی است که آن، دین و سیاست را جدا از هم می‌خواهد.

در واقع بعد از مرگ کمونیسم، اسلام شخصیت اصلی سناریوی مورد نظر آمریکا است. توجه شدید غرب به این مسئله، ظاهراً پاسخی است به آن‌چه که یک اندیشمند غربی (لارونس) در سال ۱۳۶۹/۱۹۹۰ آن را ضربه انقلاب ۱۳۵۷/۱۹۷۹ ایران، شگفتی پدیده امام خمینی علیه السلام و دشواری کنار

آمدن با اسلام‌گرایی ایرانی می‌خواند. از این رو، پس از انقلاب اسلامی، مطالعات وسیعی برای شناخت رابطه بین دین و دولت الهام گرفته از انقلاب اسلامی، در آمریکا به مرکزیت دانشگاه شیکاگو آغاز گشته است، ولی با هم دیدن و با هم خواستن دین و سیاست در دنیا (مانند جنبش الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین) و به ویژه دنیای اسلام (مانند جنبش حماس و حزب‌الله) به یک ارزش نهادینه شده تبدیل شده است. (پیشین).

ترویج دین‌گرایی: علاوه بر این که انقلاب اسلامی به سوی تلفیق دین و سیاست حرکت کرده، در جهت ترویج دین به عنوان یک نیاز اساسی در زندگی اجتماعی گام برداشته است. به بیان عمیق تر، در قرن بیستم، کمونیسم و فاشیسم به عنوان ایدئولوژی‌های سکولار برآمده از جهان مسیحیت غربی سربرآوردند. با شکست فاشیسم (۱۹۴۵/۱۳۲۴) و کمونیسم (۱۹۹۱/۱۳۷۰) نظام دموکراسی لیبرال خود را بی‌قیب می‌دید، اما انقلاب اسلامی این نظام را به چالش طلبید، زیرا رویداد انقلاب اسلامی، نظریه و تئوری لیبرال‌ها را که معتقد بودند همه جوامع با مدرن شدن، بی‌دین می‌شوند، و دین به تدریج اهمیت سیاسی اجتماعی خود را از دست می‌دهد، باطل ساخت. به بیان دیگر، مدت‌ها در رابطه با توسعه اجتماعی اعتقاد بر این بود که ملت‌ها به طور اجتناب‌ناپذیر، هم‌زمان با مدرن شدن، سکولار می‌شوند، ولی انقلاب اسلامی پیام و ارزش دیگری را به جهان عرضه کرد و آن این‌که: اجتماعاتی که به دین روی می‌آورند لزوماً همگام با مدرن شدن، سکولار نمی‌شوند. به همین دلیل، هم در کشورهای پیشرفته، و هم در جهان در حال توسعه، تعداد زیادی از مردم به این باور رسیدند که می‌توانند با عضویت در گروه‌ها و یا جنبش‌های دینی، به طور مؤثرتری هدف‌های مادی و معنوی خود را دنبال کنند. (وایت، لیتل و اسمیت، ۲۰ فروردین ۱۳۸۱، ص ۶).

بعد از جنگ سرد، ارزش‌های دین‌گرایانه و دین‌مدارانه انقلاب اسلامی به دلیل گسترش روش‌های گسترده و ساده ارتباطی چون تلگراف، تلفن، اینترنت، فاکس و ایمیل موجب شد ارتباط بین جوامع دینی و غیردینی و همکاری عمیق‌تر فعالان مذهبی و سیاسی بیش از گذشته، در زمینه‌های مختلف افزایش یابد. هم‌چنین پس از جنگ سرد، در روابط بین‌المللی مسایل جدیدی هم‌چون محیط زیست، داروهای غیرمجاز، ایدز، تروریسم، مهاجرت، پناهندگان و حقوق بشر پدید آمد و برای حل و فصل آنها حضور فعالان دینی با هدف‌های سیاسی تشدید گردید، در حالی که دموکراسی آمریکایی توانایی خود را در حل آنها نشان نداده است. (کرت، ۱۲ اسفند ۱۳۸۰، ص ۱۵).

به هر روی، اکنون دین در ابعاد ملی، فراملی (منطقه‌ای و جهان) تأثیر قدرت‌مندی بر سیاست دارد. مهم‌ترین جلوه این تأثیر را باید در بنیادگرایی دینی دید. بنیادگرایی دینی، دلالت بر نوعی

استراتژی ویژه دارد که می‌کوشد هویت دین‌داران را به عنوان یک جمعیت و یک گروه در مقابل کسانی که می‌خواهند آنان را به محیط غیردینی بکشانند، حفظ کند. گاهی اوقات ممکن است این حالت تدافعی تغییر یابد و منجر به تهاجم سیاسی شود که به دنبال تغییر بدل‌های سیاسی با اجتماعی و اقتصادی موجود است. البته باز باید تأکید کرد که پدیدارشدن دوباره دین یا بنیادگرایی دینی به عنوان یک اصل در سیاست جهانی، بیش از آن که به فروپاشی کمونیسم مربوط باشد، به پیروزی انقلاب اسلامی برمی‌گردد. از این رو، جنگ خلیج فارس در سال ۱۳۶۹ / ۱۹۹۰ و حمله مجدد به عراق در سال ۱۳۸۲/۲۰۰۳ را می‌توان اقدامی برای سرکوب یا متوقف کردن بنیادگرایی اسلامی برآمده از انقلاب اسلامی تلقی کرد. (کیل، ۱۳۷۰، ص ۷۱-۳۰).

توجه به مردم: مردمی بودن که یکی از ویژگی‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی ایران است، در جنبش‌ها و گروه‌های سیاسی متعددی راه یافته و اهمیت حضور آنها را در استقرار حکومت جهانی مردمان مستضعف دنیا نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، این جنبش‌ها و گروه‌ها دریافته‌اند که اسلام توانایی بسیج توده‌های مردم را دارد. بر این اساس، آنها از اتکا به قشر روشن‌فکر، به سوی اتکا به مردم‌گرایی یافته‌اند، و در نتیجه، پایگاه مردمی خود را گسترش داده‌اند. به عقیده دکتر حسن الترابی، رهبر جبهه اسلامی سودان، انقلاب اسلامی اندیشه کار مردمی و استفاده از توده‌های مردم را به عنوان هدیه‌ای گران‌بها به تجارب دعوت اسلامی در جهان اسلام عطا کرد. گرایش به اندیشه کار مردمی، جنبش‌های اسلامی را به سوی وحدت‌طلبی مذهبی و قومی سوق داده است. این امر، جنبش‌های اسلامی سیاسی را از اختلاف و تفرقه دور ساخته و آنها را از تشکیلات قوی‌تر، امکانات وسیع‌تر، حمایت گسترده‌تر و پایداری بیشتر برخوردار نموده است. (کرهرودی، ناستان ۱۳۸۰، ص ۱۹۹-۲۱۰).

نمونه‌های فراوانی از رویکرد به مردم در حرکت‌های سیاسی دیده می‌شود؛ از جمله: مردم مسلمان ترکیه قبل از کودتای سال ۱۳۵۹ آن کشور به خیابان‌ها ریخته و شعار استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی سر می‌دادند. مردم کشمیر در راه‌پیمایی دویست هزار نفری سال ۱۳۶۹ شعار الله‌اکبر و خمینی رهبر سردادند. جنبش جهاد اسلامی فلسطین بر آن است که فلسطینی‌ها همان شعارهایی را سر می‌دهند که انقلاب اسلامی منادی آن بود. آنها فریاد می‌زنند: لا اله الا الله، الله‌اکبر، پیروزی از آن اسلام است. در واقع، آنها شعارهای قوم‌گرایی و الحادی را ترک نموده و شعارهای انقلاب اسلامی را برگزیده‌اند. در سال‌های ۱۳۶۹ تا ۱۳۷۹ در خیابان‌های کیپ تاون آفریقای جنوبی شعار و ندای الله‌اکبر، بسیار شنیده شد. این مسئله یادآور این کلام رهبری انقلاب است که فریاد

الله اکبر مردم الجزایر بر پشت بامها درس گرفته از ملت انقلابی ایران است. (جمشیدی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۱-۳۹۴).

انقلاب اسلامی به جهانیان آموخت که مشروعیت نظام سیاسی باید بر آرای واقعی مردم استوار باشد و به همین دلیل بود که اصل خود را به فراندوم گذاشت. به فراندوم گذاشتن یک نظام نه فقط عملی شگفت، شجاعانه و حرکتی نو، بلکه اندیشه‌ای فراتر از دموکراسی غربی است، و از این رو، به عنوان بدیلی برای جهان خسته از لیبرال دموکراسی مطرح شد. در این انقلاب حتی مردم خیرگانی را انتخاب می‌کنند تا تدوین قانون اساسی براساس رأی مردم باشد. پس از تدوین نیز مراجعه به آرای عمومی صورت می‌گیرد. در اوج جنگ، امام اجازه نداد مجلس از حق قانونی خود برای استیضاح اولین رییس جمهور بگذرد. اجازه نداد پیشنهاد دولت نظامی به بهانه بهتر اداره شدن جنگ، طرح گردد. حتی اجازه نداد مخارج انتخابات در دوران جنگ و تحریم، صرف جبهه‌ها شود و توصیه می‌کرد که حتی یک روز، انتخابات مجلس شورا، مجلس خیرگان، و ریاست جمهوری عقب نیفتد. (صحیفه نور، جلد‌ها و صفحات مختلف).

حجاب اسلامی: رویکرد به حجاب اسلامی، دستاورد انقلاب اسلامی به جهان تھی از معنویت است. تصویری که انقلاب اسلامی از زن ارائه کرده، دو تأثیر مهم بر جای گذاشته است:

۱- جهان دریافته که زن مسلمان ایرانی خانه‌نشین و منفعل نیست. خانم دانیل کشار، مدیر جشنواره مونترن کانادا در این باره می‌گوید: «متأسفانه تصویری غلط از حضور زنان در ایران، در ذهن خارجی‌ها وجود دارد، آنها فکر می‌کنند که زنان ایرانی فعالیت‌های چندانی ندارند و تنها در خانه می‌نشینند و خانه‌داری می‌کنند.» (عسگری، فروردین ۱۳۸۴، ص ۹۶).

۲- نگرش‌های منفی درباره زنان مسلمان کاهش یافته است. روزنامه نیویورک تایمز، جنبش احیای حقوق اسلامی زنان در کنفرانس جهانی پکن را جالب‌ترین پدیده کنفرانس معرفی می‌کند که همه جهانیان را سخت تأثیر قرار داد، زیرا سخنرانانی که از دنیای اسلام آمده بودند، حرف‌های مهمی در باره زنان برای گفتن داشتند. (راغبی، فروردین ۱۳۸۴، ص ۱۱۱، به نقل از: روزنامه نیویورک تایمز آمریکا (۱۲/۵/۱۹۹۶)). در این کنفرانس، سخنرانی یک زن محجبه ایرانی، تأثیر خوبی بر جای گذاشت. قضاوت‌ها هم نشان می‌دهد که حضور جهانی زنان مسلمان ایران، توأم با موفقیت بوده است. به این جهت، هانیه ترکیان از آمریکا نیز تلاش زن ایرانی در ارائه الگوی زن مسلمان به جهانیان را موفق می‌داند. به هر روی، همان‌گونه که احمد هوبر می‌گوید، «آن چه در ایران با آزاد کردن زن رخ داده، در همه جای جهان تأثیر گذاشته است.» (دلال، فروردین ۱۳۸۴، ص ۱۶۲).

دنیای اسلام تأثیر بیشتری از الگوی حجاب اسلامی زنان پس از انقلاب ایران پذیرفته است، از

جمله: لیز مارکوس بی پرده اعتراف می‌کند که به دلیل اثر مستقیم پخش تصاویر زنان ایرانی در رسانه‌های گروهی کشورش، رویکرد به حجاب اسلامی در اندونزی بیشتر شده، و به تدریج تقلید از حجاب بانوان ایرانی در اندونزی به یک مد تبدیل گردیده و اینک در میان دانشجویان دانشگاه‌ها هواداران بسیار یافته است. زنان انقلاب اسلامی، الگویی برای زنان ترک شده و آنان را به شعارگویی در خیابان‌ها و رعایت پوشش اسلامی واداشته است. پوشش زنان انقلابی و مسلمان ایران، تأثیر زیادی بر زنان بعضی از کشورهای خلیج فارس گذاشته است. در سال‌های اخیر، تعداد دانشجویان با حجاب در دانشگاه‌های اردن افزایش یافته است. در لیبی نیز گرایش به حجاب اسلامی زیاد شده است. بنابراین، تردیدی نیست که حجاب اسلامی ایرانی به تمام نقاط جهان و به ویژه به کشورهای اسلامی سرایت کرده است. (پلنگی، فروردین ۱۳۸۴، ص ۱۸۶-۱۹۱).

رویکرد به حجاب اسلامی ایرانی، به استثنای تبدیل شدن آن به نماد مخالفت با دولت‌ها، دلایل دیگری هم دارد که عبارت است از:

۱ - پوشش اسلامی به عنوان اظهار وجود فردی یا مذهبی به کار می‌رود؛

۲ - توجه به حجاب، پاسخی به جنبش افسار گسیخته فمینیسم است؛

۳ - انتخاب حجاب، دلیل گرایش و تشریف به دین مبین اسلام است. (پیشین).

گرایش به حکومت الله: نظام اسلامی که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران شکل گرفت، به صورت بهترین الگو و مهم‌ترین خواسته سیاسی مبارزان مسلمان درآمد. بی‌شک، گرایش به استقرار حکومت‌های اسلامی مشابه نظام جمهوری اسلامی، می‌تواند ظرفیت پذیرش جهانیان منتظر حکومت جهانی مستضعفان را افزایش دهد. یکی از رهبران مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق در این باره می‌گوید: «ما در آن موقع می‌گفتیم اسلام در ایران پیروز شده است و به زودی به دنبال آن در عراق نیز پیروز خواهد شد. بنابراین، باید از آن درس بگیریم و آن را سرمشق خود قرار دهیم.» (جمشیدی، پیشین). به بیان دیگر، انقلاب اسلامی، حدود ۵/۱ میلیارد مسلمان را بر انگيخته و آنان را برای تشکیل حکومت الله بر روی کره زمین به حرکت درآورد. این رویکرد، در اساس نامه، گفتار و سیاست جنبش‌های اسلامی معاصر به شکل‌های مختلفی مشاهده می‌شود.

علاقه جنبش‌گران مسلمانان به ایجاد حکومت اسلامی به صورت‌های مختلف ابراز شده است، از جمله: بعضی از گروه‌های اسلامی با ترجمه کتاب حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام (مانند ایسارالاسلامی مصر) و یا با تأکید بر نظام جمهوری اسلامی به عنوان تنها راه حل (مانند جبهه نجات اسلامی الجزایر) علاقه‌مندی خود را برای تشکیل یک حکومت اسلامی ابراز کرده‌اند. آیت‌الله محمد باقر صدر هم قبل از شروع جنگ تحمیلی در تلاش بود رژیم عراق را سرنگون کرده و یک حکومت

اسلامی، به شیوه حکومت ایران، یعنی جمهوری اسلامی بر پایه ولایت فقیه، به وجود آورد. (احمدی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۷-۱۵۶).

برخی از حرکت‌های دیگر اسلامی با قبول اصل ولایت فقیه، از رهبری انقلاب اسلامی ایران پیروی می‌کنند. این گروه‌ها، دو گونه‌اند: دسته‌ای که از لحاظ عقیدتی و مذهبی خود را مقلد رهبری انقلاب اسلامی ایران می‌دانند (مانند جنبش امل در لبنان)، و دسته‌ای که هم از لحاظ سیاسی و هم مذهبی از رهبری انقلاب اسلامی ایران تبعیت می‌کنند (مانند جنبش حزب‌الله لبنان) (دستاورد‌های عظیم انقلاب شکوهمند اسلامی در گستره جهان، بی تا، ص ۲۷۲).

گروه‌ها و سازمان‌های اسلامی مذکور، برای دستیابی به یک نظام مبتنی بر اسلام، شیوه‌ها و روش‌های مختلفی را در پیش گرفته‌اند؛ برخی تنها از طریق اقدام قهرآمیز و مسلحانه (مانند حزب‌الله حجاز) و کودتا (مانند جنبش آزادی‌بخش بحرین) در صدد نابودکردن رژیم حاکم بوده‌اند. در نقطه مقابل، گروه‌هایی قرار دارند که شرایط فعلی را برای دست زدن به اقدامات مسلحانه مساعد نمی‌دانند، و با توسل به شیوه‌های مسالمت‌آمیز، از قبیل شرکت در انتخابات پارلمانی، در پی تغییر نظام موجود هستند (مانند حزب اسلام‌گرای رفاه)، اما گروه‌های دیگر هم وجود دارند که به هر دو روش پای‌بندند؛ جنبش حزب‌الله نمونه‌ای از این گروه‌ها است که در مصاد با اسرائیل و حکومت مارونی لبنان و به منظور استقرار حکومت اسلامی، به دو روش متمایز و در عین حال مکمل هم، یعنی جنگ با اسرائیل و شرکت در انتخابات مجلس، روی آورده است. (پیشین).

ساختار شکنی: انقلاب اسلامی به شکل‌های مختلف به شکستن ساختارهای پذیرفته شده جهانی دست زد و البته ساختارهای ارزشی جدیدی را جای‌گزین ساختارهای پیشین ساخت، از جمله:

۱ - در اندیشه مدرنیته، برای انتقال جامعه سنتی به مدرن، نیاز به یک الگوی جهانی توسعه است، آن هم الگویی برگرفته از غرب پیشرفته، زیرا عقیده بر این است که دنیای غیر غربی توسعه نیافته باید همان مسیر توسعه در اروپا و آمریکا را ببیماید. در این دیدگاه، نوسازی با دنیاگرایی مفرط همراه است، اما انقلاب اسلامی ایران با زیر سؤال بردن مبانی توسعه غرب این مسئله را مطرح نمود که دین جهت‌گیری‌های اساسی درباره اداره دنیا دارد و دنیاگرایی را هم نفی می‌کند. به این صورت، انقلاب اسلامی ثابت نمود که برای دستیابی به توسعه اجتماعی نیازی به توسل به الگوهای غربی نیست. (رفیع‌پور، ۱۳۷۶، ص ۱۲-۱۳).

۲ - انقلاب اسلامی در ایران در دوره‌ای به وقوع پیوست که جریان پست مدرنیسم در ربع آخر قرن بیستم وارد مرحله جدیدتر و جدی‌تر شده بود. از این رو، انقلاب اسلامی ایران به عقیده بسیاری از اندیشمندان غرب، انقلابی پست مدرنیسمی است و در روایت و تفسیر مدرنیته جای نمی‌گیرد، و به

همین دلیل، انقلاب اسلامی ایران مورد توجه افرادی چون میشل فوکو، دریدا، ادوارد سعید و... قرار گرفت. فوکو از جمله اشخاصی بود که یافته‌های نظری خود را در انقلاب اسلامی پیدا کرد و با چاپ مقالاتی حمایت خود را نسبت به مردم ایران نشان داد، اگرچه با حملات شدید و تند هم‌کیشان خود روبه‌رو شد. به نظر او انقلاب اسلامی در ایران در قالب معنویت‌گرایی سیاسی جای می‌گیرد، در حالی که عنصر معنویت قرن‌ها در غرب به فراموشی سپرده شده است. بنابراین، انقلاب اسلامی نظریه و دیدگاه انقلاب، توسعه و زندگی بدون معنویت را طرد کرد و فضای ارزشی تازه‌ای را به روی جهانیان گشود که در آن هم به نیازهای مادی و هم به نیازهای معنوی پاسخ داده می‌شود. (پیشین).

۳ - تا پیش از پیدایش انقلاب اسلامی، عمده نظریه پردازان انقلاب در عرصه جامعه‌شناسی، گرایش‌های ساختارگرایانه داشتند؛ یعنی سعی می‌کردند با بررسی نمونه انقلاب‌ها به یک تئوری دست یابند تا بتوانند هر انقلاب جدیدی را که در جهان رخ می‌دهد با آن تبیین و حتی وقوع آن را پیش‌بینی کنند. خانم اسکاچپول از جمله این نظریه پردازان بود که انقلاب‌ها را عملی اتفاقی و خارج از اراده می‌دانست و بر این عقیده بود که انقلاب‌ها می‌آیند نه این که ساخته شوند. ولی انقلاب اسلامی ایران که با نوعی ساخته شدن و معماری همراه بود، تئوری خود را به این صورت تغییر داد که انقلاب‌ها می‌آیند نه این که ساخته شوند، مگر انقلاب اسلامی. بنابراین، انقلاب اسلامی نشان داد که می‌توان یک پدیده عظیم اجتماعی را ساخت و این ارزش و مفهوم جدید را به عرصه تئوری پردازی جهانی عرضه کرد. (فرانی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۴-۲۱۶).

ستیز با استکبار؛ نظام حاکم بر جهان دیروز و امروز، مستکبرانه است. شکستن این نظام استکباری، هدف انقلاب اسلامی جهت استقرار نظام عادلانه امام زمان است. در واقع، انقلاب اسلامی استقلال را از مهم‌ترین اصول توسعه و وابستگی را از اساسی‌ترین علت عقب‌ماندگی معرفی کرد و بارها در این باره به ملت‌ها و دولت‌های دریند جهان سوم و جهان اسلام هشدار داد. امام خمینی علیه السلام بر این باور بود که اسلام مخالف و منکر وابستگی صنعتی، کشاورزی، اداری، اقتصادی و فرهنگی است و البته وابستگی فکری را مهم‌تر از سایر وابستگی‌ها می‌دانست و آن را مبدأ دیگر وابستگی‌ها می‌شمرد، و هشدار می‌داد که استقلال با وابستگی قابل جمع نیست و تا زمانی که استقلال در همه ابعاد اجتماعی اتفاق نیفتد نمی‌توان کشوری را مستقل نامید. (صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۹).

مواضع و تلاش امام خمینی علیه السلام که با استقلال ایران از سلطه آمریکا همراه شد، منجر به پیدایش جرأت و اعتماد به نفس ملت‌ها در برابر زورگویی ابرقدرت‌ها و شکستن بت‌های ظالمانه و بالندگی نهال قدرت واقعی انسان‌ها و سربرآوردن ارزش‌های معنوی و الهی گردید. (مقام معظم رهبری، سخنرانی

۱۴ تیر ۱۳۸۰). به اعتقاد مقام معظم رهبری، استقلال‌خواهی انقلاب اسلامی چنان تأثیر گذاشته که برخی را وادار به اعتراف کرده است، به عنوان مثال، یکی از رهبران کشورهای شرق آسیا در جریان اجلاس سران کشورهای اسلامی خطاب به معظم‌له علت فقر کشورش را وابستگی سرمایه‌های موجود در کشورش به سرمایه‌دارهای صهیونیستی و آمریکایی دانست. مقام معظم رهبری نتیجه می‌گیرد که استکبار وقتی منافعش ایجاب کند نه به ملتی، نه به اقتصادی، نه به فرهنگی، نه به مردمی و نه به کسی رحم نمی‌کند. (مقام معظم رهبری (سخنرانی ۱ فروردین ۱۳۷۷).

امروز دیگری شکی باقی نمانده که ایستادگی‌های دولت و ملت ونزوئلا در مقابل آمریکا متأثر از انقلاب اسلامی است. کاسترو به پشت‌گرمی حمایت‌های جمهوری اسلامی به رویارویی انقلاب و کشورش با آمریکا ادامه می‌دهد. حزب‌الله لبنان با درس‌گیری از استقلال‌طلبی انقلاب مردم ایران می‌کوشد استقلال لبنان را در مقابل رژیم صهیونیستی حفظ کند. سوریه بارها اعلام کرده است درس ایستادگی در برابر اسرائیل غاصب را از انقلاب ایران آموخته است. رزمندگان افغانی با اتکای به درس‌های انقلاب ۱۳۵۷ ایران توانستند روس‌ها را از سرزمین خود بیرون نموده و به استقلال دست یابند. دستیابی ایران به استقلال سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... به الگویی برای رزمندگانی تبدیل شده که هم‌اینک در عراق، سودان، فلسطین و... با سلطه‌گران می‌جنگند. جالب آن‌که آنها در جنگ با متجاوزین به کشورشان با همان شعارها (مرگ بر آمریکا)، شیوه‌ها (بسیج مردمی)، سلاح‌ها (تسلیحات سبک و متعارف) و سمبل‌های انقلاب اسلامی (توسل و توکل به خدا) می‌رزمند، و این عوامل، استکبار را نگران وقوع یک یا چند پیروزی دیگر مشابه پیروزی ایران در سال ۱۳۵۷ نموده است. (بنسون، نیمه‌دوم بهمن ۱۳۸۲، ص ۱۲).

نتیجه: انقلاب اسلامی ارزش‌هایی چون بیداری، حجاب، پیوند دین و سیاست، اسلام به عنوان تنها راه مبارزه و میل به حکومت اسلامی را در جهان زنده و یا خلق کرد، بدون آن‌که در این راه به اقدام فیزیکی متوسل گردد. این مسئله نشان می‌دهد که ارزش‌های اسلامی به دلیل انطباق با فطرت انسانی، در توسعه و تعمیق تنها به یک احیاکننده نیاز دارد. البته ارزش‌های ناشی از انقلاب اسلامی، در سرزمین‌های اسلامی بیش از دیگر کشورها گسترش یافته است، که یکی از مهم‌ترین دلایل آن، وجود عنصر اسلام و وجوه مشترک فراوان بین اسلام کشورهای اسلامی و اسلام در ایران انقلابی است.

انقلاب اسلامی به دلیل اتکا بر ارزش‌های دینی به پیروزی رسید و پس از آن، هدف خویش را توسعه این ارزش‌ها در گستره جهان قرار داد؛ زیرا گسترش ارزش‌های دینی سازنده انقلاب اسلامی به ماندگاری آن کمک می‌کند و زمینه را برای آخرین حکومت الهی فراهم می‌نماید. در حقیقت، آن‌چه

انقلاب اسلامی به ارمغان آورده، تنها گوشه و توشه‌ایی از آن چیزی است که در حکومت آینده اسلامی به رهبری امام معصوم علیه السلام شکل می‌گیرد. مطالعه برخی از ویژگی‌ها و مختصات حکومت امام زمانی علیه السلام می‌تواند صحت ادعای ما را تأیید نماید:

حکومت مستضعفان

حکومت مستضعفان اسلامی ره‌آورد وحی الهی، بعثت انبیا و امامت اولیا است که عقل و فطرت اصیل انسانی بر آن مهر تأیید می‌زند. این حکومت نوید دهنده جهانی شدن تمدن اسلامی است. برخی از مهم‌ترین مشخصات این حکومت عبارت‌اند از:

فطرت جویی توحیدی

توحید نخستین شرط تشرف انسان به اسلام و لازمه ورود به جامعه جهانی اسلام است. از این رو، قرآن با تعبیری چون لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (صفات/۳۴)، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (بقره/۱۶۳)، نَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا (نحل/۲) اهتمام ویژه خود را بر این اصل نشان داده است. یکتاپرستی، نقطه اشتراک همه انسان‌هایی است که در حکومت مستضعفان مشارکت می‌ورزند، و آن، فراگیرترین عامل هم‌گرایی اجتماعی انسان‌ها در این حکومت و در طول تاریخ به شمار می‌رود. به همین دلیل، خداوند می‌فرماید:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِن كَثُرَ النَّاسُ لَا يَعْلَمُونَ؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست، این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند». (روم/۳۰)

سرانجام‌گرایی

عاقبت‌جویی به معنای فرجام‌خواهی و آخرت‌گرایی است که در اندیشه دینی و اسلامی از آن به عنوان اعتقاد به معاد یاد می‌شود. تأکید اسلام بر معاد، به منظور تأسیس یک نظام جهانی است تا در کنار اعتقاد به مبدأ، سرنوشت‌ساز بودن نقش این باور (اعتقاد به معاد) در جهت‌گیری زندگی فردی، جمعی و جهانی آشکار گردد؛ زیرا چنین اعتقادی، رفتار اجتماعی را متأثر ساخته و آن را تحت کنترل در می‌آورد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنكُمُ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؛ آیا چنین پنداشتید که شما را بی‌پهوده آفریده‌ایم و هرگز به سوی ما باز نمی‌گردید». (مؤمن/۱۱۵).

عزت انسانی

خداوند انسان را گرامی داشته است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ؛ ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم.» (اسراء/۷۱). از نظر دین، انسان موجودی هم مادی و هم رحمانی است. از این رو، برنامه حکومت جهانی مستضعفان با برنامه جهانی شدن غربی که در پی سلطه بر انسان است، از اساس متفاوت است؛ زیرا اسلام در پی ارج نهادن به انسان‌هاست و تنها به استقلال آگاهانه و آزادانه او در برخورد با پیام دین می‌اندیشد و هرگز در صدد تحمیل عقیده بر او نیست.

با توجه به این سه اصل، برنامه‌های حکومت مستضعفان اسلامی عبارت‌اند از:

۱- طبقه‌بندی انسان‌ها بر مدار عقیده و ایمان، نه نژاد و خون و...؛

۲- نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری بر اساس قاعده نفی سبیل؛

۳- طرح و اجرای اصول و حقوق مشترک برای همه انسان‌ها، اعم از کافر و مسلمان.

این در حالی است که در هیچ‌یک از تئوری‌های مطرح شده غرب برای ایجاد نظم نوین جهانی، هیچ‌یک از اصول مذکور به چشم نمی‌خورد.

تحقق ایده جهانی شدن اسلام و قوام آن بر پایه مبانی فکری و فلسفی، منوط به ارکان و ساختاری مناسب است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

حاکمیت الله

حاکمیت بر جهان هستی، تنها از آن خداست. در واقع، اراده الهی بر سراسر گیتی حاکم، و ادامه هستی به مدد و فیض او وابسته است. به بیان دیگر، جهان و تمامی ارکان و عناصر آن در ید قدرت لایزال الهی قرار دارد و اوست که انسان را بر سرنوشت خویش حاکم کرده و اداره جامعه بشری را به وی سپرده است. به این معنا که خداوند حاکمیت خویش در تدبیر جامعه را به انسان واگذاشته که آن نیز تجلی اراده خداست. در حقیقت، حاکمیت خدا بر روی زمین به دست رهبر برگزیده الهی صورت می‌گیرد که خود او نیز از سوی امت به جایگاه و منصب رهبری دست یافته است. در چنین نظامی، عقلانیت، معنویت و عدالت، جامعه را به جهانی در مسیر کمال تبدیل می‌کند.

خليفة الله

مهم‌ترین ویژگی امامت و رهبری در ساختار نظام جهانی اسلام، برگزیدگی انسان است. حضرت علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«وَوَلَّيْنَاكَ فَيْكُم مَّا خَلَقْنَا الْأَنْبِيَاءَ فِي أُمَّهَاتِهِمْ، إِذْ لَمْ يَتْرُكُوهُمْ هَمَلًا بَغَيْرِ طَرِيقٍ وَاضِحٍ وَلَا عَلَمٍ قَائِمٍ؛ او

نیز چون پیامبران امت‌های دیرین برای شما میراثی گذاشت، زیرا که ایشان امت خود را وانگذازدند، مگر به رهنمون راهی روشن و نشانه‌ای معین.» (نهج البلاغه، خطبه ۱). مرکزیت وحدت و یک‌پارچگی اجتماعی، زعامت معنوی و سیاسی مردم، اساس و پایه فعالیت بشریت، هسته مرکزی نظم اجتماعی، و اسوه فردی و جمعی، از ویژگی‌های دیگر امامت و رهبری است.

هم‌چنین، رهبری و امامت در نظام جهانی اسلام، محور و قطب ایدئولوژیک به شمار می‌رود؛ همان‌گونه که علی علیه السلام فرمود: «أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى، يَنْتَحِرُ عَنِّي السَّيْلُ، وَ لَا يَزِقِي إِلَيَّ الطَّيْرُ؛ أَگاه باشید! به خدا سوگند که ابابکر خلافت را چون جامه‌ای بر تن کرد و به طور قطع می‌دانست که جایگاه من نسبت به حکومت اسلامی، هم‌چون محور است در رابطه با آسیاب.» (پیشین، خطبه ۳).

ملت واحد

انسان‌ها در نظام جهانی اسلام، یا همان حکومت جهانی مستضعفان اسلامی، در دوران بلوغ و شکوفایی عقلی و معنوی قرار دارند و به مرحله والای تعالی رسیده‌اند و به صورت بالفعل از ارزش‌های واقعی انسانی برخوردارند. جامعه جهانی اسلامی، جامعه‌ای همگون و متکامل است، و در آن، استعدادها و ارزش‌های انسانی شکوفا می‌گردد، نیازهای اساسی فطری برآورده می‌شود، و از همه ابزارها برای تحقق صلح و عدالت بهره گرفته می‌شود. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ؛ و این امت شما، امت واحدی است و من پروردگار شما هستم، پس از مخالفت فرمان من بپرهیزید.» (مؤمنون/۵۲).

قانون واحد

حدیث ثقلین، گویای آن است که راز دست‌یابی به سعادت دنیوی و اخروی، پیروی و اقتدا به قانون خوب (کتاب الله) و مجری خوب (اهل بیت) است. اگرچه، جامعه بشری از نقصان قانون رنج برده، ولی رنج فقدان مجریان صالح، همواره عمیق‌تر بوده است. در تهیه قانونی که در جامعه جهانی اسلام حاکمیت می‌یابد، عقل که قادر به ترسیم حدود و تعیین همه‌جانبه مسایل انسان نیست، دخالتی ندارد. این قانون، قانون شرع است که از سوی خداوند آگاه به همه نیازهای انسانی، نازل شده است و از این رو، همه‌جانبه بوده و کاملاً با فطرت انسان‌ها سازگار است. در دوره تحقق حکومت جهانی اسلام، قانون تمام و کامل اسلام، یا در حقیقت، سیستم حقوقی اسلام، به اجرا در می‌آید، که همه در برابر آن یکسان‌اند و برای هر شخصی به اندازه توان و استعداد او، حقوق و وظایفی تعیین شده است.

ویژگی‌های نظام جهانی اسلام (حکومت جهانی مستضعفان اسلامی) یا مختصات جهانی شدن اسلامی، با هیچ نظام پیشنهاد شده بشری دیگر قابل مقایسه نیست. در این نظام، جهانی بر پایه معنویت، عقلانیت، انسانیت، عدالت، امنیت و... شکل می‌گیرد، و از این رو، جامعه‌ای کامل و متعالی است. در ذیل، برخی از این ویژگی‌ها را مرور می‌کنیم:

عدل و عدالت

عدالت در نظام جهانی اسلام، فراگیر، گسترده و عمیق است، و به این جهت، جهانی شدن اسلامی، به تاریخ سراسر ظلم و جور جهان پایان می‌دهد و یک نظام اجتماعی بر پایه مساوات و برابری مستقر می‌کند. احادیث زیادی به این موضوع (عدالت در جامعه جهانی اسلام) پرداخته‌اند؛ از جمله: ۱- ابوسعید خدری - از محدثین اهل سنت - از پیامبر ﷺ نقل می‌کند:

«أَبَشْرُكُمْ بِالْمَهْدِيِّ يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا يَرْضَى عَنْهُ سُكَّانُ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ يَفْسِمُ الْمَالَ صِحَاحًا. فَقَالَ رَجُلٌ مَا مَعْنَى صِحَاحًا؟ قَالَ: بِالسَّوِيَّةِ بَيْنَ النَّاسِ وَ يَمْلَأُ قُلُوبَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ غِنًى وَ يَسْتَعْتَمُّ عَدْلُهُ...؛ شما را به ظهور مهدی عليه السلام بشارت می‌دهم که زمین را پر از عدالت می‌کند، همان‌گونه که از جور و ستم پر شده است، ساکنان آسمان‌ها و زمین از او راضی می‌شوند و اموال و ثروت‌ها را به طور صحیح تقسیم می‌کند. شخصی پرسید: معنای تقسیم صحیح ثروت چیست؟ فرمود: به طور مساوی در میان مردم. (سپس فرمود) و دل‌های پیروان محمد را از بی‌نیازی پر می‌کند و عدالتش همه را فرا می‌گیرد.» (شبلنجی، ۱۴۰۵، ص ۲۰۰).

۲- علی عقبه از پدرش چنین نقل می‌کند:

«إِذَا قَامَ الْقَائِمُ، حَكَمَ بِالْعَدْلِ، وَازْتَفَعَ الْجَوْرُ فِي آثَامِهِ، وَ أَمِنَتْ بِهِ السُّبُلُ، وَ أَخْرَجَتْ الْأَرْضُ بَرَكَاتِهَا؛ وَ رَدَّ كُلُّ حَقٍّ إِلَى أَهْلِهِ... وَ لَا يَجِدُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ يَوْمَئِذٍ مَوْضِعًا لِيُضَدِّقَهُ وَ لَا لِيُرِّهَ لِشَمُولِ الْغِنَى جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ؛ هنگامی که قائم قیام کند، بر اساس عدالت حکم می‌کند، و ظلم و جور در دوران او برچیده می‌شود، و راه‌ها در پرتو وجودش امن و امان می‌گردد، و زمین برکاتش را خارج می‌سازد، و هر حقی به صاحبش می‌رسد... و کسی موردی را برای انفاق و صدقه و کمک مالی نمی‌یابد، زیرا همه مؤمنان بی‌نیاز و غنی خواهند شد.» (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۰).

۳- در روایتی دیگر آمده است:

«يَمْلَأُ اللَّهُ بِه الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا بَعْدَ مَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا؛ خداوند به وسیله او (حضرت مهدی) زمین را پر از عدل و داد می‌کند، پس از آن که از جور و ستم پر شده باشد.» (طبرسی، بی‌تا، ص ۹۸).

رشد و پیشرفت

اطلاعات و صنعت در دوره حکومت جهانی امام عصر(عج) به آخرین درجه تکامل خود می‌رسد. به بیان دیگر، در این دوران، هم توسعه علمی و هم توسعه اقتصادی به صورت همه جانبه اتفاق می‌افتد. از این رو، تمام علوم برای دستیابی به حداکثر پیشرفت و تولیدات به کار می‌افتد. احادیثی بر این موضوع اشاره دارند؛ از جمله:

امام صادق علیه السلام فرمود:

«أَلْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَ عِشْرُونَ حَرْفًا فَجَمَعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرَفَانِ، فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ، فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْحَمْسَةَ وَ الْعِشْرِينَ حَرْفًا فَبَيَّنَّهَا فِي النَّاسِ صَمًّا إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبْنِيَهَا سَبْعَةٌ وَ عِشْرُونَ حَرْفًا؛ علم و دانش بیست و هفت حرف (بیست و هفت شعبه و شاخه) است، تمام آن چه پیامبران الهی برای مردم آورده‌اند، دو حرف بیش نبود و مردم تا کنون جز آن دو حرف را نشناخته‌اند، اما هنگامی که قائم ما قیام کند بیست و پنج حرف (شعبه و شاخه علم) دیگر را آشکار می‌سازد و در میان مردم منتشر می‌سازد، و این دو حرف موجود را هم به آن ضمیمه می‌کند تا بیست و هفت حرف کامل و منتشر شود.» (مجلسی، ۱۳۰۴، ص ۳۳۶).

در حدیثی دیگر آمده است:

«إِنَّهُ يَبْلُغُ سُلْطَانَهُ الْمَشْرِقَ وَ الْمَغْرِبَ وَ تَطْهَرُ لَهُ الْكُنُوزُ وَ لَا يَبْقَى فِي الْأَرْضِ خَرَابٌ إِلَّا يَعْمُرُهُ؛ حکومت او مشرق و غرب جهان را فراخواهد گرفت و گنجینه‌های زمین برای او ظاهر می‌شود و در سراسر جهان جای ویرانی باقی نخواهد ماند مگر آن که آن را آباد خواهد ساخت.» (صیان، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰).

امام باقر علیه السلام نیز فرمود:

«إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤْسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بَيْنَهُمْ عَقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهَا أَخْلَامُهُمْ؛ هنگامی که قائم ما قیام کند دستش را بر سر بندگان گذارد و خرده‌های آنان را گرد آورد و رشدشان را تکمیل گرداند.» (مجلسی، پیشین، ص ۳۲۸).

عشق و معنویت

معنویت در حکومت جهانی آخرالزمان (عج) در حد اعلی است. در روایتی آمده است:

«رَجَالٌ لَا يَتَأَمُونَ اللَّيْلَ لَهُمْ دَوَى فِي صَلَاتِهِمْ كَدَوَى النَّخْلِ يَبْتِنُونَ قِيَامًا عَلَى أَطْرَافِهِمْ؛ مردانی که شب‌ها نمی‌خوابند، در نمازشان چنان اهتمام و تضرعی دارند که مانند زنبوران عسل در کندو وزوز می‌کنند، شب را با نگرهبانی دادن پیرامون خود به صبح می‌رسانند.» (پیشین، ص ۳۰۷).

صلح و امنیت

در یک حکومت ایده‌آل، امنیت شرط توسعه و لازمه پرداختن به معنویت است. در حدیث آمده است:

«حَتَّى تَمْشِيَ الْمَرْأَةُ بَيْنَ الْعِرَاقِ إِلَى الشَّامِ لَا تَضَعُ قَدَمَيْهَا إِلَّا عَلَى النَّبَاتِ وَ عَلَى رَأْسِهَا زَيْنَتُهَا لَا يُهَيِّجُهَا سَبْعٌ وَ لَا تَخَافُهُ؛ راه‌ها (امن می‌شود چندان که زن) از عراق تا شام برود و پای خود را جز بر روی گیاه نگذارد. جواهراتش را بر سرش بگذارد، هیچ درنده‌ای او را به هیجان و ترس نیفکند و او نیز از هیچ درنده‌ای نترسد.» (صافی گلپایگانی، پیشین، ص ۴۷۴)

رضا و رضایت

حکومت جهانی اسلام، حکومتی است که «برضی بخلافته السماوات و الارض؛ یعنی آسمان و زمین از آن اظهار خشنودی می‌کنند، و حکومتی است که «یحبه اهل السموات و الارض» (زی شهری، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷) سماواتیان آن را دوست دارند، حکومتی که نتیجه و برکات آن برای همه، حتی مردگان، فرج و گشایش است.

نعمت و اطاعت

خداوند به واسطه صالحانی که حکومت جهانی را در دست دارند، برکت را بر آنان ارزانی می‌کند. در روایت آمده است: «يَتَمَسَّحُونَ بِسَرِّجِ الْإِمَامِ تَطْلُبُونَ بِذَلِكَ الْبَرَكَةَ يُجْفُونَ بِهِ؛ به زین اسب امام دست می‌سایند تا برکت یابند.» (پیشین). اطاعت از امام زمان (عج) در حکومت جهانی او خالص و کامل است. در حدیث آمده است: «وُ يَقُونَهُ بِأَنْفُسِهِمْ فِي الْحُرُوبِ وَ يَكُونُهُ مَا يُرِيدُ مِنْهُمْ؛ با جانشان امام را در جنگ‌ها یاری می‌کنند و هر دستوری به آنها بدهد، آن را انجام می‌دهند.» (پیشین). به طور خلاصه می‌توان گفت: نظام جهانی مطلوب از دیدگاه انقلاب اسلامی نظامی است بر پایه موارد زیر:

۱ - این نظام که از آن می‌توان به نظام امامت و امت یاد کرد، به زعامت تشکیل می‌شود و امام با بهره‌گیری از علم لدنی، معصومیت و امدادهای الهی، نظام عادلانه‌ای را پایه‌ریزی می‌کند و تمام ملت‌ها، دولت‌ها و سرزمین‌ها را تحت عنوان امت واحد به سوی کمال انسانی و اسلامی سوق می‌دهد. نتیجه این‌که: رهبری و امامت در نظام جهانی اسلام، از سه ویژگی برخوردار است: الف - رهبری، مرکز و قطب ایدئولوژیک، عقیدتی، معنوی و سیاسی به شمار می‌رود؛ ب - امام، منتخب مستقیم و غیرمستقیم خداست؛ ج - تحقق امامت و به دست گرفتن حکومت، به پذیرش مردم مرتبط است. (حکیمی، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، ص ۱۰۵-۱۲۴).

۲ - جامعه جهانی اسلامی، جامعه‌ای همگون و متکامل، شکوفا کننده استعدادها و ارزش‌های انسانی و دربردارنده استقلال کامل است و نیازهای اساسی فطری و روحی انسانی در آن برآورده می‌گردد. در این نظام از تعلقات ملی و ناسیونالیستی، رهبری‌های چند گانه و مزورانه، قانون‌های خطاپذیر بشری، حاکمیت شیطان و انسان که ریشه منازعات و مخاصمات جهانی است، خبری نیست. (سجادی، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، همان، ص ۲۹۵-۳۱۶).

۳ - انسان‌ها در جامعه جهانی مطلوب اسلامی، اعمال حاکمیت و قانون خدا بر روی زمین را به رهبر برگزیده و الهی واگذار می‌کنند. در واقع، حاکمیت الهی به صورت اراده امام تجلی می‌یابد و مرزهای اعتباری و قراردادی موجود و حاکم بر دنیای کنونی از بین می‌رود. (بهرزنگ، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، ص ۱۳۷-۱۵۸).

ویژگی‌های نظام جهانی مطلوب اسلامی با ویژگی‌های نظام‌های گذشته، حال و حتی نظام‌های احتمالی آینده قابل مقایسه نیست. ممکن است ویژگی‌های این نظام‌ها با یک‌دیگر شباهت‌های ظاهری، لفظی و شکلی داشته باشد، ولی از لحاظ محتوایی هیچ شباهتی با هم ندارند. این نظام، نظامی است که انقلاب اسلامی مروج و منادی آن در جهان است و به علت ویژگی‌های الهی و انسانی آن، بدیل جهانی‌شدن مزورانه و فریب‌کارانه غربی قرار گرفته است و به همین علت سردمداران جهانی‌شدن غربی، انقلاب اسلامی را تنها رقیب خود معرفی کرده‌اند؛ زیرا این انقلاب در صدد است ارزش‌های جدیدی را در پهنه اداره جهان جای‌گزین ارزش‌های قبلی نماید.

فرجام سخن

مهدویت و جهانی‌شدن، هر دو از مباحث مهم عصر ماست. اعتقاد به ظهور منجی و مهدویت در یک معنای عام، یک باور دینی در بین همه انسان‌هاست، و از منجی تعبیر مختلفی چون کاکلی، در آیین هندو، مسیحا، در یهود و مسیحیت، و مهدی (عج)، در فرهنگ اسلامی یاد شده است. منجی‌گری یعنی گشودن یک راه جدید برای رسیدن به سعادت ابدی. اما از طرف دیگر، با پدیده دیگری به نام جهانی‌شدن، یا به نظر مارشال مک‌لوهان، دهکده جهانی روبه‌رو هستیم که چه بخواهیم و چه نخواهیم، تحت تأثیر چنین پدیده‌ای در قرن ۲۱ خواهیم بود، و این پدیده با مهدویت و ظهور منجی موعود ارتباط دارد. در واقع، نسبتی بین نظم نوین جهانی (جهانی‌شدن) و حکومت حضرت مهدی (عج) وجود دارد و شاید جهانی‌شدن برای ما درک بهتر و روشن‌تری نسبت به حکومت جهانی موعود ایجاد می‌کند. البته نظم نوین جهانی (جهانی‌شدن) در معرض انتقادهایی قرار دارد، از این رو لزوماً جهانی‌شدن در تمامی قرائت‌های خود، با مهدویت اسلامی سازگاری ندارد. البته

در سنت اسلامی ما تعبیر جهانی شدن به کار نرفته، بلکه تعبیرهایی چون حکومت جهانی اسلام، حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) و... به کار رفته است. (حکیمی، پیشین، ص ۱۰۵).

در حقیقت، بشر همواره در صدد دستیابی به عرصه جهانی سازی خود و اندیشه هایش به مفهوم غیردینی هم بوده است. چنین گرایشی را در کشورگشایی های پیشین امپراطوری ها و سلاطین می توان مشاهده کرد. در واقع، هر کدام از اینها، نگاهی به جهانی شدن داشته اند. مالکوم واترز معتقد است که جهانی شدن از زمان شروع تاریخ بشریت بوده، ولی وی آن را بیشتر همزاد تجدید می داند، چون با فرآیندهای اجتماعی و صنعتی همراه بوده است. تامیلنسون نیز معتقد است که جهانی شدن شبکه ای است که به سرعت گسترش پیدا کرده و مشخصه امروز آن، زندگی اجتماعی مدرن است. بنابراین، این دو بر یک وضعیت ارتباطی خاص و فشرده در پدیده جهانی شدن تأکید می کنند، که بیشتر مشخصه امروزی نظم نوین جهانی یا جهانی سازی است. (پیشین).

بنابراین، تطبیق مهدویت اسلامی و جهانی شدن بسیار ضروری است. ما باید بر بعد فکری و فرهنگی تأکید کنیم تا بتوانیم به آسانی اندیشه جامعه فاضله را با جهانی شدن امروزی مقایسه کنیم. حاصل این مقایسه، غربی بودن جهانی شدن است، در حالی که جهانی شدن از طریق ماهواره و تکنولوژی ارتباطات غسل تعمید داده شده، ولی جنبش اسلام گرایی با درک واقعیات، در ستیز با غرب است و عقیده دارد مدینه فاضله اسلامی به هیچ وجه با آن چه در غرب آمده است، سازگاری ندارد. نگرش اسلام نسبت به معرفت و اعتقاد به انسان، بر پایه اصول منطقی قرار دارد و با نگرش مدرن یا با نگرش جهانی شدن غربی بیگانه است.

در جهانی شدن غربی، سکولاریسم و روش های سکولاریستی حاکم است و در آن، فهم بشریت، در عقلانیت ابزاری خلاصه شده و آن نیز حکم به مرگ خدا نموده و امر قدسی را از زندگی بشری جدا کرده است. جهانی شدن به دلیل رشد تکنولوژی ارتباطی در قرن ۲۱ به صورت کامل صورت گرفته و شاید به زودی به حد کمال خود برسد، ولی در دوره های قبل، کلام، وسیله ارتباط بوده و انسان ها می توانستند به صورت لفظی و کتبی با دیگران ارتباط برقرار کنند، اما با تحولاتی که امروزه صورت گرفته، ارتباط به صورت کمی و کیفی انجام می شود. در زمان گذشته، افراد آگاهی چندانی نسبت به محیط پیرامون خود نداشتند، اما در حال حاضر، این آگاهی به علت رشد جهانی شدن افزایش یافته است. در دوره های گذشته، قبایل و اقوام به خاطر تعلق مکانی و زمانی، دارای هویت های مختلفی بودند، اما پدیده جهانی شدن باعث بحران در هویت شده و به آنها هویتی جدید بخشیده است. این ویژگی ها در عصر ظهور هم پدید می آید، از این رو، مهدویت می تواند با مفهوم جهانی شدن ارتباط پیدا کند. (سجادی، پیشین، ص ۳۱۶).

در نگرش اسلامی، سرانجام تاریخ بشری، تحقق وعده الهی، حاکمیت حق و مدینه فاضله اسلامی است. چنین مدینه‌ای یک سنت الهی می‌باشد و عصر مهدوی تعلق به قوم و قبیله و نژاد خاصی ندارد، بلکه تدبیری الهی برای همه انسان‌ها است. انتظار ظهور منجی موعود، همان انتظار حاکم بر جهان است. مهدویت اسلامی بر فطرت بشری تأکید می‌کند. انسان‌ها از نظر فطری هویت الهی دارند و از این رو، طالب جامعه جهانی عادلانه‌اند. در جامعه مهدوی، امام لطف الهی است و مردم را هدایت نموده و به سوی سعادت دعوت می‌کند و ویژگی عصر مهدوی، بر خلاف عصر جدید، تأکید بر فضیلت و سعادت بشر می‌باشد. علم در عصر ظهور حضرت مهدی (عج) به اوج پیشرفت می‌رسد، و فهم و آگاهی انسان دو چندان می‌شود. علت تأخیر در ایجاد حکومت جهانی آن حضرت هم عدم ایجاد شرایط و لوازم یا جهل و ناآگاهی مردم است. (بهروز نک، پیشین، ص ۱۳۷).

اما اگر جهانی شدن را به معنای غربی شدن یا آمریکایی شدن بدانیم، با آموزه دینی مهدویت اسلامی سازگاری ندارد. مهم‌ترین وجه تمایز آنها در ایده‌ها و نظرات است؛ مهدویت اسلامی بر محور خالق هستی است و بر عقل، عدل و رهایی‌بخشی تمام انسان‌ها تأکید می‌کند، ولی تمدن غربی بر پایه سیاست سیطره بر غیرغرب و استثمار آن قرار دارد. به علاوه، اگر نظم نوین جهانی (جهانی شدن) با اقتصاد و نظام سرمایه‌داری غربی همراه و همگام باشد، که هست، در این صورت، جهانی شدن با مهدویت هیچ‌گونه سازگاری ندارد. اما اگر جهانی شدن، همان فرایند گسترش تکنولوژی ارتباطی باشد، با مهدویت اسلامی سازگاری دارد. پس جهانی شدن می‌تواند در راستای مهدویت قرار گیرد، ولی وضعیت فعلی جهانی شدن از چنین ویژگی‌ای برخوردار نیست، اما با ظهور و گسترش مهدویت اسلامی محتوای چنین توانایی در جهان فراهم می‌آید.

منابع و مآخذ:

- ۱- آشوری، داریوش، فرهنگ سیاسی، مروارید، تهران، ۱۳۵۸.
- ۲- آقابخشی، علی و افشاری‌راد، مینو، فرهنگ علوم سیاسی، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، تهران، ۱۳۷۴.
- ۳- احمدی، حمید، «انقلاب اسلامی و جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه عربی»، مجموعه مقالات پیرامون جهان سوم، سفیر، تهران، ۱۳۶۹.
- ۴- اخوان کاظمی، بهرام، «دموکراسی لیبرال، تعارض از درون»، جام جم، ۲۰ شهریور ۱۳۷۹.
- ۵- اخوان کاظمی، بهرام، «دویرداشت متعارض از طبیعت انسان در نظریه دموکراسی لیبرال»، جام جم، ۱۰ شهریور ۱۳۷۹.

- ۶- اخوان کاظمی، بهرام، «صوری بودن اصل تفکیک قوا در دموکراسی»، جام جم، ۲ آبان ۱۳۷۹.
- ۷- استرن، ج. پ، نیچه، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، طرح نو، تهران، ۱۳۷۳.
- ۸- اسدی، علی، افکار عمومی و ارتباطات، سروش، تهران، ۱۳۷۱.
- ۹- امام خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، ج ۱.
- ۱۰- امیری، مجتبی، نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۱- باوند، نعمت‌الله، «بحران فکری - تاریخی غرب و طغیان هیولای لیبرال - دموکراسی»، کتاب نقد، سال پنجم، شماره ۲۱.
- ۱۲- بشیریه، حسین، لیبرالیسم و محافظه کاری، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.
- ۱۳- بنسون، ایوور، «ایران: نگاهی به انقلاب اسلامی»، ترجمه: وحیدرضا نعیمی، همشهری دیپلماتیک، نیمه دوم بهمن ۱۳۸۲.
- ۱۴- بورک، رابرت. اچ، لیبرالیسم مدرن و افول آمریکا در سراسیمه‌ی به سوی گومورا، ترجمه: الهه هاشمی حائری و حسین غفاری، حکمت، تهران، ۱۳۷۸.
- ۱۵- بهروزلک، غلامرضا، «مهدویت و جهانی شدن».
- ۱۶- بلنگی، محبوبه، «زنان ایرانی از نگاه زنان غیرایرانی، گذری کوتاه»، ماهنامه پیام زن، دفتر سوم، فروردین ۱۳۸۴.
- ۱۷- تانسی، استیون، مقدمات سیاست، ترجمه: هرمز همایون‌پور نشر نی، تهران، ۱۳۸۱.
- ۱۸- توحیدفام، محمد، فرهنگ در عرصه جهانی شدن: چالش‌ها و فرصت‌ها، روزنه، تهران، ۱۳۸۱.
- ۱۹- جمشیدی، محمدحسین، «ارتباط متقابل انقلاب اسلامی ایران و جنبش شیعیان عراق»، مجموعه مقالات انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، قم، ج ۲، ۱۳۷۴.
- ۲۰- جونز، ویت، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه: علی رامین، امیرکبیر، تهران، ج ۲، ۱۳۵۸.
- ۲۱- جهانبگلو، رامین، نقد عقل مدرن، فروزان، تهران، ۱۳۸۰.
- ۲۲- چامسکی، نوام، دمکراسی بازدارنده، ترجمه: غلامرضا تاجیک، کیهان، تهران، ۱۳۷۲.
- ۲۳- «چون و چرا بر لیبرال دموکراسی: نگاهی به لیبرال دموکراسی از دیدگاه دکتر علی شریعتی»، جام جم، ۲۶ آبان ۱۳۸۰.
- ۲۴- حکیمی، محمدرضا، «جهانی سازی اسلامی و جهانی سازی غربی»، فصل‌نامه کتاب نقد، شماره ۲۴-۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۱.

- ۲۵- دستاوردهای عظیم انقلاب شکوهمند اسلامی در گستره جهان، سازمان ارتباطات فرهنگی، تهران، بی تا.
- ۲۶- دلال، عباس، «زن در جامعه معاصر ایرانی»، ماهنامه پیام زن، دفتر سوم، فروردین ۱۳۸۴.
- ۲۷- دهخدا، حامد، «دموکراسی و فریب: لزوم تحول ریشه‌ای»، رسالت، ۱۱ اسفند ۱۳۸۱.
- ۲۸- راغبی، معصومه، «چهره زن ایرانی در مطبوعات بیگانه»، ماهنامه پیام زن، دفتر سوم، فروردین ۱۳۸۴.
- ۲۹- رفیع پور، فرامرزی، توسعه و تضاد، دانشگاه شهیدبهشتی، تهران، ۱۳۷۶.
- ۳۰- زرشناس، شهریار، «اشاراتی درباره مبانی نظری دموکراسی لیبرال»، قدس، ۵ خرداد ۱۳۸۰.
- ۳۱- زرشناس، شهریار، «زنگ‌های انحطاط و رسوایی برای نظام‌های لیبرال دموکراسی»، روزنامه قدس، ۱۹ بهمن ۱۳۸۱.
- ۳۲- سجادی، عبدالقیوم، «اسلام و جهانی شدن»، فصل نامه کتاب نقد، شماره ۲۴-۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۱.
- ۳۳- سوئیزی، پل و باتالوو، ادوارد، نقدی بر پاره‌ای از نظریه‌های رایج در سرمایه‌داری غرب، ترجمه: فرهاد نعمانی و منوچهر سناجیان، جاویدان، تهران، ۱۳۵۶.
- ۳۴- شادی، احسان، «لیبرال دموکراسی و اقتصاد بازار»، فتح، ۱۷ بهمن ۱۳۷۸.
- ۳۵- شایگان، داریوش، «چندگانگی فرهنگی»، فصل نامه گفتگو، دی ۱۳۷۲.
- ۳۶- شبلنجی، نورالابصار فی مناقب آل بیت النبوی المختار، الدارالعلمیه، بیروت، ۱۴۰۵.
- ۳۷- «شریعتی و دموکراسی متعهد»، بینش سبز، شماره ۱۰.
- ۳۸- شومپیتر، جوزف، کاپیتالیزم، سوسیالیسم، دموکراسی، ترجمه: حسن منصور نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵.
- ۳۹- صافی گلپایگانی، لطف الله، منتخب الاثر، مکتبه الصدر، قم، ۱۳۷۲.
- ۴۰- صبان، محمد بن علی، اسعاف الراغبین، بیروت، ۱۳۹۸.
- ۴۱- طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری، دارالمعرفه، بیروت، (بی تا).
- ۴۲- عالم، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، ۱۳۷۷.
- ۴۳- عسگری، معصومه، «انقلاب اسلامی و ارائه الگویی مطلوب از زن مسلمان»، ویزنامه ماهنامه پیام زن، دفتر سوم، فروردین ۱۳۸۴.
- ۴۴- علی بابایی، غلام رضا، فرهنگ روابط بین الملل، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، ۱۳۸۳.

- ۴۵- علی زاده، حسن، فرهنگ خاص علوم سیاسی، روزنه، تهران، ۱۳۷۷.
- ۴۶- غفوری، علی، «اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر» حقوق بشر از منظر اندیشمندان، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۰.
- ۴۷- فراتی، عبدالوهاب، رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم، ۱۳۷۷.
- ۴۸- فریدمن، مبلتون، سرمایه‌داری و آزادی، ترجمه: غلام‌رضا رشیدی نشر نی، تهران، ۱۳۸۰.
- ۴۹- فوزی، یحیی، اندیشه سیاسی امام خمینی، نشر معارف، قم، ۱۳۸۱.
- ۵۰- فوکویاما، فرانسیس، پایان نظم، سرمایه اجتماعی و حفظ آن، ترجمه: غلام‌عباس توسلی، جهان امروز، تهران، ۱۳۷۹.
- ۵۱- فون‌هایک، فریدریش، آزادی و عقل و سنت، ترجمه: عزت‌الله فولادوند.
- ۵۲- کارگر، رحیم، آینده جهان، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود، قم، ۱۳۸۳.
- ۵۳- کرث، جمیز، «مذهب و جهان»، ترجمه: حمید بشیریه، ماه‌نامه دانشگاه در آئینه مطبوعات، شماره ۸۹، ۱۲ اسفند ۱۳۸۰.
- ۵۴- کرهودی، حسین، «انتفاضه فلسطین مولود اصول‌گرایی اسلامی معاصر»، فصل‌نامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۰.
- ۵۵- کواکبیان، مصطفی، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۵۶- کیل، ژیل، اراده خداوند: یهودیان، مسیحیان و مسلمانان در راه تسخیر دوباره جهان، ترجمه: عباس آگاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۵۷- کیلی، ری و مارفلیت، فیل، جهانی شدن و جهان سوم، ترجمه: حسن نورائی‌بیدخت و محمدعلی شیخ‌علیان، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، ۱۳۸۰.
- ۵۸- گنو، ژان ماری، پایان دموکراسی، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، آگاه، تهران، ۱۳۸۱.
- ۵۹- لوین، اندرو، طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه: سعید زیباکلام، سمت، تهران، ۱۳۸۰.
- ۶۰- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، دارالمعرفه، بیروت، ۱۳۰۴ق.
- ۶۱- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ترجمه: حمیدرضا شیخی، دارالحدیث، قم، ۱۳۷۹.
- ۶۲- مصباح، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۷۸.

۶۳ مصباحی، غلام‌رضا و ایوبی، حجت‌الله، «مردم سالاری دینی، دموکراسی لیبرال را به چالش می‌طلبد»، جام‌جم، ۳۰ فروردین ۱۳۸۰.

۶۴ مکفرسون، سی. بی.، جهان واقعی دموکراسی، ترجمه: علی معنوی تهرانی، آگاه، تهران، ۱۳۷۹.

۶۵ مولانا، حمید، ظهور و سقوط مدرن، کتاب صبح، تهران، ۱۳۸۰.

۶۶ میرسپاسی، علی، دموکراسی یا حقیقت، طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.

۶۷ نبوی، مرتضی، «دموکراسی لیبرال در تلاش برای ایجاد نوعی فاشیسم بین‌المللی است»، رسالت، ۲۶ مرداد ۱۳۸۱.

۶۸ وایت، بریان، لیتل، ریچارد و اسمیت، میشل، «دین در جهان» ترجمه: منیژه جلالی، همشهری، ۲۰ فروردین ۱۳۸۱.

۶۹ هانتینگتون، ساموئل پ.، تمدن‌ها و بازسازی نظام جهانی، ترجمه: مینو احمدسرتیپ، کتاب‌سرا، تهران، ۱۳۸۰.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی