

اسلام و نظریه پایان تاریخ

محمدعلی توانا*

چکیده

فرجام تاریخ چه خواهد بود؛ آیا بشر به سوی کمال گام برمی‌دارد، یا اینکه انحطاط را تجربه می‌کند؟ در این زمینه، دو دیدگاه کلان در فلسفه سیاسی و اجتماعی غرب وجود دارد: یکی، دیدگاه تکامل‌گرایان، که فرآیند تاریخ را رو به پیشرفت و بهبودی می‌دانند، همانند هگل، فیلسوف قرن هجدهم و نوزدهم میلادی که نظریه دولت کمال اخلاقی را مطرح می‌کند. دیگری، دیدگاه ضدتکامل‌گرایان، که تاریخ بشر را رو به قهقرا می‌دانند، همانند ادموند برک، فیلسوف محافظه‌کار قرن هجدهم میلادی که نظریه بازگشت به سنت را پیشنهاد می‌کند. فوکویاما در نظریه پایان تاریخ، ادعا می‌کند که با فروپاشی نظام کمونیسم، آموزه لیبرال دموکراسی عالم‌گیر خواهد شد.

نظریه‌های تکامل‌گرایی، فلسفه سیاسی و اجتماعی غرب، یعنی نظریه پایان تاریخ فوکویاما را بررسی و نقد می‌کند.

در این مقاله با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی، نظریه پایان تاریخ فوکویاما از منظر یکی از برجسته‌ترین دیدگاه‌های تکامل‌گرایی اسلامی، یعنی آموزه شیعی مهدویت، به چالش کشیده شده و در پایان، چارچوبی بدیل، یعنی نظریه حاکمیت جهانی اسلام، مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: نظریه پایان تاریخ، تکامل‌گرایی، ضدتکامل‌گرایی، حاکمیت جهانی دموکراسی لیبرال و حاکمیت جهانی اسلام.

مقدمه

فلسفه سیاسی اجتماعی مدرن، با طرح مسئله «عقلانیت خودبنیاد و فردگرایی انتزاعی»، ایده پیشرفت و بهبود را برای بشر غربی به ارمغان آورده و بدین‌گونه تلاش کرده وی را از معضل گناه نخستین که رنج و عذاب را ضرورت زندگی بشری می‌داند، رها سازد. در میان متفکران مدرن غربی ایمانوئل کانت یکی از نخستین کسانی است که در قرن هجدهم میلادی در باب حکومت جهانی عقلانیت نظریه‌پردازی کرده و آینده‌ای صلح‌آمیز برای بشریت پیش‌بینی نمود.^۱ البته به نظر می‌رسد که فریدریش هگل را باید برجسته‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌پرداز فلسفه تاریخ غرب دانست که با بهره‌گیری از روش دیالکتیک ذهن نشان می‌دهد بشر در فرایند تاریخ به سوی خودآگاهی گام برمی‌دارد^۲ و در نهایت در دولت کمال اخلاقی با روح جهانی (گایست) یکی می‌شود.^۳ همین اعتقاد به پیشرفت و تکامل بشر در اندیشه سیاسی مدرن غرب در اواخر قرن بیستم در نظریه کسانی، همچون مک لوهان، تافلر، هانتینگتون و فوکویاما خود را نشان می‌دهد.^۴ به نظر می‌رسد که جنجال‌برانگیزترین نظریه متعلق به فوکویاما متفکر ژاپنی - آمریکایی معاصر است که پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی مرگ ایدئولوژی مارکسیسم کمونیسم را اعلام و «لیبرال دموکراسی» را برنده جنگ میان ایده‌ها معرفی می‌کند.^۵ بر همین اساس، مقاله حاضر ظرفیت‌های درونی این نظریه را می‌سنجد و تلاش می‌کند که از منظری غیرغربی، یعنی اسلام شیعی، آن را به‌بوت نقد گذارد.

روش تحقیق: تحلیل محتوای کیفی

انتخاب روش همواره با یک موضع معرفت‌شناسانه همراه است، همان‌گونه که دیواین می‌گوید: انتخاب روش باید با این دید صورت گیرد که آیا آن روش برای بررسی یک سؤال پژوهشی خاص مناسب است یا خیر.^۶ بر این اساس، در مقاله حاضر نیز از روش تحلیل محتوای کیفی بهره برده می‌شود. اساساً تحلیل محتوا موضوع اصلی علوم است که درباره انسان بحث می‌کنند. به بیان دیگر، استعداد سخن گفتن، برجسته‌ترین ویژگی انسان، و زبان جزء جدایی‌ناپذیر تفکر منطقی، احساسات و عنصر مشخصه زندگی درونی اوست، از این‌رو، تحلیل محتوا مسئله مرکزی مطالعات انسانی است.^۷ همان‌گونه که باردن می‌گوید: مهم‌ترین موضوع در تحلیل محتوای کیفی، استنباط است که بر اساس آن، رابطه مفاهیم با

یکدیگر سنجیده می‌شود.^۸ بر اساس آنچه گفته شد، در مقاله حاضر از روش تحلیل محتوا استفاده شده تا مفاهیم اصلی نظریهٔ پایان تاریخ لیبرال و ارتباط آن مفاهیم با هم آشکار و سپس معنا و محتوای نظریهٔ حکومت جهانی اسلام به عنوان جایگزینی برای نظریهٔ لیبرال پایان تاریخ فوکویاما تبیین می‌شود.

نظریهٔ پایان تاریخ

فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و پایان جنگ سرد را می‌توان آغازی برای نظم نوین جهانی دانست که^۹ مهم‌ترین ویژگی این نظم نوین در نگاه نخست، تک‌قطبی شدن جهان در عرصهٔ سیاست‌های بین‌المللی است. در واقع، پایان جنگ سرد و شکست بلوک کمونیست، موجب شد که اغلب اندیشمندان غربی، مسئلهٔ پیروزی غرب و کاپیتالیسم را مطرح کنند. تز معروفِ پایان تاریخ فرانسویس فوکویاما، بیان‌کنندهٔ این مدعاست. فوکویاما در مقالهٔ «پایان تاریخ» (۱۹۸۹م) و متعاقباً کتاب *پایان تاریخ و آخرین انسان* (۱۹۹۲م) مدعی و در تلاش است که با توجه به تحولات کنونی جهان، تاریخ عامی بنویسد تا تمام بشریت را در برگیرد. در این دیدگاه، نظام لیبرال دموکراسی نقطه پایانی تطور ایدئولوژیکی بشر و آخرین شکل دولت در تاریخ انسان تلقی می‌شود. نظریهٔ «پایان تاریخ» می‌گوید که به سبب فقدان بدیل‌های معتبر پس از شکست کمونیسم، نظام لیبرال دموکراسی صورت نهایی و عام تاریخ بشر خواهد شد؛ یعنی اینکه نه تنها این صورت به همهٔ جهان، بالضروره گسترش خواهد یافت، بلکه در هیچ زمان دیگری در آینده از این صورت گذر نخواهد شد. به این ترتیب، جهانی شدن لیبرال دموکراسی، سرنوشت محتوم بشر تلقی می‌شود. وی می‌گوید:

آنچه ما شاهد آن هستیم، تنها پایان جنگ سرد یا عبور از یک مرحلهٔ ویژه تاریخی نیست، بلکه ما شاهد پایان تاریخی هستیم که نقطه عطف آن، تکامل ایدئولوژیک و جهان‌شمولی دموکراسی لیبرال غربی به عنوان آخرین دولت بشری است.^{۱۰}

فوکویاما از همان آغاز طرح دیدگاهش در باب پایان تاریخ، مشخص کرده است که وقتی وی از پیروزی ایدئولوژی لیبرال دموکراسی سخن می‌گوید، همهٔ ایدئولوژی‌های دیگر، از جمله ایدئولوژی‌های دینی را نیز مدنظر داشته و صرفاً منظورش شکست ایدئولوژی‌های سکولار در برابر تجدد نیست. البته وی در جای دیگری در خصوص اسلام موضع متفاوتی می‌گیرد. وی پس از واقعه یازده سپتامبر سخنرانی‌ای انجام می‌دهد تحت این عنوان: «آیا

تاریخ مجدداً آغاز شده است؟» روشن است که این واقعه او را واداشته که در نظر قبلی خود که در آن از حوزه فرهنگی و تمدنی اسلام غفلت نموده بود، تجدیدنظر کرده و اسلام را به عنوان یکی از حوزه میراث بشری لحاظ کند. این سخنرانی در خصوص این احتمال بحث می‌کند که شاید تاریخ پایان نیافته باشد یا اینکه مجدداً در مسیر گذر از لیبرال دموکراسی غرب به حرکت درآمده باشد. در این سخنرانی، وی اهمیت و عظمت فرهنگی اسلام را می‌پذیرد؛ یعنی از این نظر برمی‌گردد که آن را به اعتبار عدم تعلق به «میراث ایدئولوژی مشترک بشریت» از بحث کنار بگذارد. با این حال، سخن او این است که این تهدیدها در درازمدت تهدیدی علیه غرب نیست و «تجدد و جهانی‌شدن، سازنده‌های مرکزی» تاریخ باقی خواهند ماند. از نظر وی این نظام تجدد و سکولار لیبرال دموکراسی غربی است که می‌تواند علم ایجاد کند، ثروت بیافریند، فقر، بیماری‌ها و مشکلات مردم را رفع کرده و در نهایت، رفاه برای آنها به ارمغان بیاورد.^{۱۱} در مجموع، مدعیات اساسی نظریه پایان تاریخ فوکویاما را می‌توان بدین شرح بیان کرد:

۱. حیات سیاسی - اجتماعی بشر صورتی پایانی و نهایی دارد.
 ۲. حیات اجتماعی - سیاسی بشر، از حیث صورت‌بندی سیر تکاملی‌اش، به نهایت رسیده است.
 ۳. صورت پایانی از نظر ساختار درونی هنوز هم قابلیت تکامل دارد.
 ۴. منظور از صورت پایانی، صورت و سیرت نهادی و سازمانی می‌باشد که لیبرال دموکراسی نسخه تمام و کمالش است؛ یعنی شیوه‌ها و نهادهایی که در نظام لیبرال دموکراسی به وجود آمده و به سامان‌دهی حیات می‌پردازند، تنها راه و روش مدیریت جامعه بوده که فراسوی آن نهادها و سازمان‌ها هیچ شیوه و نهادی قابل قبول نیست. بر این اساس، بشر از نظر نهادی و سازمانی به آخر خط رسیده است.
 ۵. دموکراسی، حقوق بشر، کثرت‌گرایی و بازار آزاد، ارکان لیبرال دموکراسی هستند.
 ۶. دانش و تکنولوژی مدرن، عمده‌ترین و به تعبیری «مادر» چنان صورت پایانی می‌باشد. سازوکار این تولد بدین صورت است که براساس نگره فوکویامادانش و تکنولوژی مدرن تمام ابعاد حیات انسانی را متأثر ساخته و به آنها چهره‌ای ویژه بخشیده یا خواهد بخشید که برآیند آن، پیدایش نهادها و سازمان‌های ویژه است.^{۱۲}
- آنچه بیان شد صورتی روشن از محتوا و مبانی نظریه «پایان تاریخ فوکویاما» است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

نقدهای وارد بر نظریهٔ پایان تاریخ

فوکویاما تز جهانی شدن دموکراسی لیبرال غربی را زمانی مطرح کرد که اتحاد جماهیر شوروی با اصلاحات گورباچوف در مرحلهٔ آغازین افول کمونیسم و در راه الگوپذیری افراطی از کاپیتالیسم گام برمی داشت. در واقع، او در این نظریه از توجه به تحولات تاریخی چشم‌پوشی کرده است. نادرستی نظریهٔ وی از مطالبی که در ادامه می‌آید، روشن می‌شود. امروز به زعم بسیاری از دانشمندان غربی، اسلام طی دو دهه گذشته، ضمن آنکه رشد سریع و مؤثری داشته، در معادلات منطقه‌ای و جهانی، سهم و نقش قابل ملاحظه‌ای به خود اختصاص داده است. وی بدون توجه به دورهٔ بازتاب و شکوفایی حرکت‌های اسلامی در سرزمین‌های مسلمان‌نشین به طور یک‌جانبه، افول و شکست ایدئولوژی کمونیست در تشکیل آرمانشهر جهانی را به مثابه پیروزی مرام و مسلک غربی می‌داند. بلی، تاریخ کمونیست به پایان رسیده، اما این برگ برنده‌ای برای دموکراسی لیبرال غرب نیست؛ چراکه اگر کمونیسم نابود شد، هنوز نهادهای تفکر، فرهنگ و میراث تمدن اسلامی به عنوان یک نیروی با تحرک و حیات‌بخش در جوامع اسلامی و در قلب دنیای مارکسیستی‌دیروز و نیز جهان غرب، حضور فعال داشته و در سیاست‌های جهانی، تأثیرگذار است. بسیاری از دانشمندان غربی، ضمن آنکه گسترش اسلام را خطری برای منافع غرب مطرح کرده‌اند، به تأثیر اسلام در امور بین‌الملل نیز اعتراف نموده‌اند؛ امری که تا دو دهه قبل، خبری از آن نبود.

جان اسپوزیتو، استاد دانشگاه جورج تاون واشنگتن ضمن آنکه بیداری اسلامی را خطری برای غرب مطرح می‌کند، به این موضوع اذعان دارد که از الجزایر تا بوسنی تا آسیای میانه، پاکستان و کشمیر، اسلام همچنان عامل مهمی در سیاست‌های بین‌المللی است.^{۱۳} خصلت مهم اسلام‌گرایی در اینجا، فراهم آوردن زمینه برای شکل‌گیری هویتی خاص و یکه (منحصر به فرد) در جهانی است که در آن، سرمایه جهانی شده و رسانه‌های همگانی حاکم بر فرهنگ عمومی به خلق هویت‌های عام (غربی) می‌پردازند. آنچه اسلام را در نظر غربی‌ها، تنها گزینهٔ محتمل برای رویارویی با غرب معرفی می‌کند، ظرفیت ساختاری اسلام برای برقرار نمودن سازوکار هویت‌بخش و فراگیری است که داعیهٔ عام‌گرایانه و جهان‌شمول دارد.^{۱۴} خصلت اولیه این رویکرد، نوعی تحریف و دستکاری در ارتباط میان

مذهب مسیحیت و اسلام است که در آن فرد مسلمان به عنوان یک غیریت تمام‌عیار که در برابر مای غرب قرار می‌گیرد، باید مهار و کنترل شود. بر اساس این تحلیل، از یک‌سو، ریشه‌های درگیری اسلام و مسیحیت تا حد زیادی به سرنوشت این دو مذهب، یعنی جهان اعتقادات عام‌گرایانه و فعال آنها در تمدن‌هایی است که این دو مذهب از اجزای اصلی آنها هستند. در نتیجه، «علت‌های درگیری نه در وجوه تفاوت‌های این مذهب، بلکه در شباهت‌های آنهاست. هم اسلام و هم مسیحیت ادیان توحیدی هستند و نمی‌توانند مانند ادیان چندخدایی به آسانی، وجود خدایان اضافی را تاب بیاورند. به همین سبب، گرایش هر دو مذهب به این است که دنیا را به صورت دوگانه ما-آنها ببینند.»^{۱۵}

هانتینگتون در کنفرانس اسلام سیاسی و غرب در سال ۱۹۹۷م با ذکر اینکه نخستین بار در طول تاریخ، سیاست جهانی، چندقطبی و چندتمدنی شده است، به این نکته اشاره کرد که یکی از مهم‌ترین تحولات فرهنگی - سیاسی در دهه کنونی، نهضت اسلامی است که در جهان اسلام رشد چشمگیری داشته است و طی آن مسلمانان، هویت خود را به صورت نوینی درک کرده و از این هویت در مقابل ارزش‌های غربی دفاع می‌کنند. وی ضمن اشاره به کاهش قدرت غرب، معتقد است که دموکراسی لیبرال غربی، محصول غرب است، اما در انحصار غرب نیست و به شکل‌های متفاوتی غیر از آنچه در غرب وجود دارد، خواهد انجامید. وی در یکی از آخرین کتاب‌های خود با توجه به وضعیت دموکراسی در بسیاری از کشورهای در حال توسعه، به ویژه اسلامی، به غیر جهانی بودن فرهنگ و دموکراسی غربی اشاره دارد. وی می‌گوید: ارزش‌های تمدن غربی، یگانه هستند و نمی‌توانند در یک مقیاس جهانی، پذیرفته شوند. بر این اساس، دموکراسی بنا بر خاستگاه غربی در هیچ‌یک از کشورهای اسلامی پیاده نشده، بلکه اگر هم شده، به طور ناقص اجرا شده است.

بنابراین، هانتینگتون - بر خلاف فوکویاما - بر جهان بدون لیبرالیسم تأکید دارد. بدین معنا هانتینگتون نظریه فوکویاما را بر اساس دو دلیل رد می‌کند: یکی، آنکه جهان بعد از جنگ سرد به سوی جهان چندقطبی در حرکت است و دیگر آنکه، دموکراسی لیبرال غربی قادر نخواهد بود بر اساس اصول پذیرفته‌شده غربی در برخی نقاط جهان پیاده شود. بنابراین، الگوی جامعی برای جهانی شدن نیست. هانتینگتون برخلاف فوکویاما، فروپاشی کمونیست را نه تنها پیروزی برای کاپیتالیسم غرب و برپایی یک صلح جهانی نمی‌داند، بلکه پایان جنگ سرد را آغازی خطرناک برای تمدن غربی ارزیابی می‌کند.^{۱۶}

از سوی دیگر، همان‌گونه که وگلین نشان داده است - فلسفه‌های تاریخ تجدد، صورت دنیوی‌شده فلسفه تاریخ دینی است. این تحول که از حدود قرن دوازدهم میلادی با یواخیم، از فراره آغاز می‌شود، نهایتاً در قرن هجدهم میلادی به صورت فلسفه‌های تاریخ دنیاگرایانه یا سکولار درمی‌آید.^{۱۷} یکی از اساسی‌ترین مشخصه‌های فلسفه‌های تاریخ دنیاگرایانه که به خوبی در این نظریه نمایان است، تبدیل نقطه موعود دینی به نقطه‌ای درون - دنیایی است که در امتداد تاریخ سیر زمینی قرار می‌گیرد. نکته مهم در این جایگزینی این است که آنچه پیش از این در فلسفه تاریخ دینی به صورت وعده الهی به بشر بشارت داده شده است، در فلسفه‌های تاریخ دنیاگرایانه به صورت نتیجه ضروری و حتمی تطور تاریخ درمی‌آید. در این نظریه چنین تصویر می‌شود که لیبرال دموکراسی وضعیتی است که گویی تاریخ بشر، بالضروره در حال سیر به سمت آن بوده است. اما در نقطه مقابل، در نظریه‌ای همچون، نظریه مهدویت، جهانی شدن یا پیدایی حکومت جهانی حضرت مهدی عج، وعده‌ای الهی است، نه اینکه از دل ضرورت‌های تاریخی «درون-ذات» یا «درون ماندگار» بیرون آید. به بیان دیگر، از منظر دینی، هیچ ضرورت تاریخی‌ای مستقل از اراده و طرح الهی، بشریت را در مسیر حکومت آخرالزمانی موعود نهایی بشریت به پیش نمی‌برد. بر همین اساس است که از نظر دینی، هیچ امکانی برای پیشگویی و تشخیص زمان و چگونگی تحقق این وعده وجود ندارد و حتی در کامل‌ترین صورت دینی این اندیشه (مذهب شیعه)، از هرگونه تلاش در این جهت به شدت نهی شده است.^{۱۸}

همچنین طبق نظر کچوییان، تمایز نظریه مهدویت با نظریه‌های پایان تاریخ در یک نقطه دیگر نیز کاملاً آشکار و برجسته می‌شود. نزاع گسترده و پیچیده‌ای که بر سر معنا و مفهوم جهانی شدن وجود دارد، خود، فی‌نفسه یکی از وجوه تمایز این دو نظریه است؛ چراکه از این حیث هیچ‌گونه ناروشنی، اغلاق و ابهامی در معنای حکومت جهانی اسلام در میان صاحب‌نظران وجود ندارد. علاوه بر این، پایان تاریخ از لحاظ پدیدارشناختی با احساس خاصی از زمان و مکان پیوند دارد. این مسئله در ربط با آگاهی پدیدارشناسانه از این مطرح است که ما انسان‌ها روی یک زمین زندگی کرده و به یکدیگر پیوسته هستیم، خواه سخن از فشردگی زمان و مکان یا مرگ مکان توسط زمان باشد یا پیدایی شبکه‌های ارتباطی بیرون از حوزه مهار و کنترل دولت - ملت‌ها و یا تعبیر مشابه دیگر، در همه این موارد، نظریه‌های پایان تاریخ با دگرگونی در جغرافیا، مختصات زمانی و مکانی حیات جمعی و قرب و بعد این جهانی انسان، کنش‌ها و پدیده‌های اجتماعی سروکار دارد.

در نقطه مقابل این فهم، نظریه مهدویت قرار دارد. البته در مجموعه آثار موجود در خصوص حکومت جهانی اسلام و چگونگی قیام و ظهور بقیه الله علیهم السلام احادیثی وجود دارد که می‌تواند برای درک ویژگی‌های شرایط تاریخی حیات جمعی انسان‌ها مانند کیفیت مختصات زمانی - مکانی کنش‌های جمعی، خصوصیت پیوند و اتصالات اجتماعات انسانی و چگونگی ارتباط جماعت محلی با یکدیگر به کار گرفته شود، از جمله احادیثی که در آنها آمده است: تمام جهانیان ندای حضرت صاحب‌الزمان علیه السلام را در کنار خانه خدا (کعبه) خواهند شنید؛ در زمان ظهور ایشان، قوت سمع و بصر شیعیان توسعه داده خواهد شد؛ پس از ظهور، زنان در چنان امنیتی خواهند بود که یک زن تنها میان فاصله شام و عراق را بدون دغدغه و تعرض طی می‌کند. اما نکته اصلی در بحث حاضر این است که مآثورات موجود در مورد حکومت جهانی اسلام، هیچ قصد و توجه مستقیمی به این مقولات نداشته است، از این رو بر این مقولات متمرکز نمی‌شود.

از انتقادات اساسی دیگر که بر نظریه پایان تاریخ فوکویاما وارد است این است که این نظریه به عنوان یک فلسفه تاریخی دنیاگرایانه، تاریخ را خود بنیاد و خودکفا دانسته و پیوند آن را با مشیت الهی نادیده می‌گیرد. از این رو لیبرال دموکراسی را نتیجه ضروری - طبیعی عملکرد نیروهای دنیایی و تاریخی قلمداد کرده و از طرفی، تقابل این تفسیر با تفسیر دینی جهانی شدن را نشان می‌دهد. برعکس، جهانی شدن در فلسفه تاریخ دینی، علی‌الاصول، ظهور وضعیت نهایی تاریخ و استقرار نظام جهانی و آخرالزمانی را به اراده و لطف خداوند مرتبط می‌سازد. بر این اساس طبق یک نظریه دینی جهانی شدن مانند نظریه مهدویت، پیش‌بینی زمان قیام و استقرار حکومت جهانی ممکن نیست. در واقع، آنچه رخداد نهایی را موجب می‌شود، اراده خداوند و لطف ربوبی است، نه چیز دیگر. بر همین اساس، انسان‌ها در این جریان، جز در اظهار نیاز و ترجمه این نیاز به عمل، نقش دیگری نداشته یا اگر هر نقشی در این میان داشته باشند، قطعاً نمی‌توانند با انجام اقداماتی که در نظریه جهانی شدن دنیاگرایانه آمده است، وضعیت نهایی یا ظهور و حکومت جهانی را محقق سازند. در نظریه مهدویت، خداوند با مداخله مستقیم خود، نیروهای متفاوت و برتر از نیروهای موجود را وارد صحنه تاریخی انسان کرده و از این طریق، ساختار نیروهای این جهانی را بر هم زده و سازوکاری متفاوت با سازوکارهای تاریخی موجود برقرار می‌سازد.^{۱۹}

حکومت جهانی اسلام: پایان راستین تاریخ

اسلام دکترین اجتماعی دارد و در پی آن است که حکومت جهانی تأسیس کند. این مذهب که در حقوق، اقتصاد، سیاست، اخلاق و عقاید و بالأخره برای همه شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها قوانین عمیق و پرارزش مخصوص به خود دارد، از نظر فلسفه سیاسی طرفدار حکومت جهانی است. اسلام جامعه‌های محدود به صورت ملت‌ها و دولت‌های مستقل از یکدیگر را که فقط به منافع خود می‌اندیشند، محکوم کرده و در این راه با هرگونه عامل اختلاف و دوگانگی و تشتت مبارزه دائمی نموده و همه انسان‌های جهان را دعوت می‌کند که زیر یک پرچم درآمده و یک جامعه را تشکیل دهند. روشن است که حکومت جهانی اسلام اصول و قوانین مخصوص به خود دارد و از این جهت، با ارزش‌های بشری و زمینی متفاوت است.^{۲۰}

حال طرح این سؤال ضرورت دارد که حکومت جهانی اسلام چه ویژگی‌هایی برای جهان‌شمولی و جهانی شدن دارد؟ اینجا به این نکته استدلال می‌شود که فرهنگ و اندیشه اسلامی، افزون بر ظرفیت و توانمندی درونی برای جهان‌شمولی، از نظر عینی نیز ویژگی‌هایی دارد که نارسایی‌های موجود در الگوهای بشری را جبران می‌کند. از نظر دین، انسان موجودی هم مادی و هم رحمانی است، از این رو برنامه جهانی شدن تمدن اسلامی با برنامه پایان تاریخ که در پی سلطه بر انسان است، از بنیان تفاوت دارد، زیرا اسلام در پی ارج نهادن به انسان‌هاست، و فقط به استقلال آگاهانه و درک آزادانه او از پیام دین می‌اندیشد و هرگز درصدد تحمیل عقیده بر او نیست. دیدگاه نظری اندیشه حکومت جهانی اسلام بر آموزه جهان‌شمولی اسلام مبتنی است و این امر با فطرت و خواسته‌های معقول بشری ارتباط دارد که جهانی‌سازی اندیشه اسلامی را از حالت تحمیلی خارج و همه جوامع بشری را اقناع می‌کند.^{۲۱} آموزه‌های اسلامی از آن رو که به خواسته‌های معقول و فطری بشر توجه داشته، از زمینه‌ها و مقتضیات مناسبی برای فراگیر شدن و جهانگیر شدن بهره‌مند است. آموزه‌های دینی به نکته مشترکی میان تمام جوامع بشری باز می‌گردد و آن خواست فطری و ماندگار بشر است. قوانین و دستورالعمل‌های اسلامی نیز ماهیت فرازمانی و فرامکانی داشته و از ابتدا به گونه‌ای تنظیم و تدوین شده که به خواست فطری و معقول بشر در چارچوب فکری و فرهنگی متفاوت و متنوع توجه کرده است، از این رو منابع

دینی، دین داری را امر فطری و غیرقابل دگرگونی یاد می‌کنند. بنابراین، قوانین اسلامی صلاحیت و مقتضیات لازم برای جهانی شدن دارند.^{۲۲}

همچنین با بررسی جامع و کامل روایات و سخنان ائمه معصومین علیهم‌السلام به جرأت می‌توان گفت که یکی از ویژگی‌های انکارناپذیر حکومت امام مهدی علیه‌السلام جهان‌شمولی آن است. حکومت آن حضرت، شرق و غرب عالم را فرا می‌گیرد و آبادی‌ای در زمین نیست، مگر اینکه گلبانگ توحید از آن شنیده می‌شود و نسیم جان‌نواز عدل و داد، سراسر گیتی را سرشار می‌کند. امام حسین علیه‌السلام در این باره فرمود:

«مِنَّا اثْنَا عَشَرَ مَهْدِيَا أَوْلَهُمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ علیه‌السلام وَ آخِرُهُمُ النَّاسِعُ مِنْ وُلْدِي وَ هُوَ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ يَحْيِي اللَّهُ تَعَالَى بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ يَظْهَرُ بِهِ دِينَ الْحَقِّ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»^{۲۳} دوازده هدایت‌شده از ماست؛ اولین آنها علی بن ابیطالب علیه‌السلام و آخر ایشان نهمین فرزند از فرزندان من است و او قائم به حق است که خداوند به وسیله او زمین را بعد از مردنش حیات می‌بخشد و دین حق را بر تمامی ادیان غلبه می‌دهد، اگرچه مشرکان را خوش نیاید.

در روایتی از رسول گرامی می‌خوانیم:

«الْأئِمَّةُ مِنْ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ أَوْلَهُمْ أَنْتَ يَا عَلِيُّ وَ آخِرُهُمُ الْقَائِمُ الَّذِي يَفْتَحُ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ عَلَى يَدَيْهِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا»^{۲۴} پیشوایان پس از من دوازده نفرند؛ اولین آنها تو هستی ای علی، و آخرین آنها قائم است؛ همو که خداوند به دست او مشرق‌ها و مغرب‌ها [کتابه از تمامی کره زمین] را فتح خواهد کرد.

بنابراین، اگرچه امید به آمدن مصلح جهانی در افکار و عقاید تمامی اقوام و ملل ریشه داشته و کم و بیش به گونه‌های متفاوت در همه جا مطرح بوده است، اما در تفکر شیعی انتظار فرج و حاکمیت موعود به طور روشن و شفاف مطرح است، به گونه‌ای که امام منتظر و منجی نهایی را زنده دانسته و اعتقاد دارند روزی به فرمان خداوند خواهد آمد و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد.^{۲۵} در اهمیت مقوله عدالت از منظر قرآن همین بس که کلمه «عدل» که به معنای اعطای حق به ذی‌حق است، در قرآن کریم ۲۷ بار و کلمه «قسط» که مترادف آن می‌باشد، ۲۳ بار آمده که از جمله این آیات است:

«اغْدُلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۸)؛ عدالت را اجرا کنید، که نزدیک‌ترین راه دست یافتن به تقوا، اجرای عدالت است. و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰)؛ خداوند به حتم به اجرای عدالت و نشر عدالت و نشر احسان امر می‌کند.

اما نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که معنای واقعی تبعیض و تفاوت ناروا آن است که از نظر امکانات و شرایط عمل، همه یکسان نباشند؛ برای یکی امکان بالا رفتن از نردبان ترقی موجود باشد و دیگری محکوم باشد به پایین ماندن. با این توصیف، مفهوم عدالت و مساوات این خواهد بود که امکانات مساوی برای همه افراد فراهم شود، به طوری که زمینه و میدان برای همه به طور مساوی فراهم باشد تا هرکس بتواند در پرتو استعدادها، قابلیت‌ها و توانایی‌های خود، به کمال مطلوب خود نایل شود. پس لازمه برقراری عدالت با این مفهوم محو و نابود شدن تمامی تبعیض‌ها و ناهمواری‌ها و پستی و بلندی‌هایی است که منشأ آنها ظلم و زور و تزویج است. با این توضیح معلوم می‌شود که یکی از شرط‌های مهم برقراری عدالت، محفوظ ماندن آن دسته از اختلاف‌ها و تفاوت‌هاست که منشأ آنها میزان استعدادها و کارایی و تلاش و فعالیت افراد است، چراکه مقتضای عدالت آن است که تفاوت‌هایی که خواه ناخواه در اجتماع وجود دارد، تابع استعدادها و لیاقت‌ها باشد، نه اینکه در یک مسابقه یا امتحان به همه یک‌جور نمره داده شود (یا اینکه بدون توجه به تفاوت‌های فردی افراد، تلاش شود که به صورت جبری یکسان در نظر گرفته شوند که اینها نیز خود نوعی ظلم است)،^{۳۶} چراکه اصولاً قابلیت‌ها، استعدادها، علایق و توانمندی‌های همه انسان‌ها یکسان نبوده و از سوی دیگر، به مصداق آیاتی، چون «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» کسانی که می‌دانند و تلاش می‌کنند با دیگران برابر و یکسان نیستند و بنابراین، نمی‌توان با ادعای برقراری عدالت و مساوات، انسان‌ها را به مثابه کالاهای تولیدی یک کارخانه صنعتی یکسان و یک‌شکل تصور کرد، به یک چشم دید و یکسان ارزشیابی کرد.^{۳۷}

از منظر شیعه در دوران رهبری امام مهدی عجله الله تعالی فرجه با ایجاد مرکزیت واحد و مدیریت و حاکمیتی یگانه در جهان، عوامل اصلی تضاد و جنگ و ظلم نابود می‌شود. ظهور موعود از ضروریات اسلام است و هیچ تردیدی در وقوع آن نیست، چراکه آیات متعددی در قرآن کریم مبنی بر وعده خداوند به اقتدار بخشیدن به مستضعفان جهان و قرار گرفتن مشیت الهی بر تشکیل حکومت نهایی و جهانی صالحان و پیشوایی و فرمانروایی ایشان وجود دارد که بدون تصور منجی موعود تحقق آن بعید می‌نماید. برخی از این آیات عبارت است از:

«وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَنُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ...» (قصص: ۶۵)؛ و ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنها را پیشوایان مردم قرار دهیم و ایشان را وارث فرمانروایی کنیم و در زمین قدرشان بخشیم

«وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)؛ و در حقیقت در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد. آری، در دوران رهبری امام مهدی علیه السلام با ایجاد مرکزیت واحد و مدیریت و حاکمیت یگانه و عدالت محور برای همه اجتماعات و نژادها و منطقه‌ها، عوامل اصلی جنگ و ظلم نبود می‌شود. البته بر سر راه تحقق این آرمان عظیم، دو مانع مهم سلطه و استکبار جهانی از یک‌سو، و ناآگاهی و عقب‌ماندگی فرهنگی عده‌ای (که به همین علت در مسیر غرض‌ها و خودکامگی‌های مستکبران قرار گرفته‌اند) از سوی دیگر، وجود دارد، با این حال بر اساس اعتقادات شیعه در دوران ظهور حضرت مهدی علیه السلام این موانع به دست با کفایت آن حضرت و یارانش برداشته شده و با تصفیه اجتماعات بشری از عوامل سلطه و استکبار مالی و سیاسی، عامل قدرتمند مرکزی ایجاد گشته و در پرتو آن، راه بشریت به سوی زندگی سعادت‌مندانه و عادلانه هموار می‌شود.

همچنین از منظر شیعه، حکومت مهدی علیه السلام که حکومتی جهانی است، فلسفه‌ای جهانی هم دارد که همان فلسفه بعثت انبیا است، چراکه طبق آیات متعددی از قرآن کریم فلسفه مهم بعثت، توحیدگستری و عدالت اجتماعی معرفی شده و مهم‌ترین ضرورت قیام موعود جهانی نیز پرکردن زمین از عدل و قسط است.^{۲۸}

نتیجه‌گیری

هرچند فلسفه تاریخ اسلامی و به طور خاص شیعی، در ظاهر با فلسفه تاریخ مدرن غربی همپوشانی‌هایی دارد، اما اساساً این دو یک‌سان نیستند؛ بدین معنا که فلسفه سیاسی مدرن به صورت یک‌جانبه صرفاً بر تکامل عقلی بشر در طول تاریخ تأکید دارد، در حالی که فلسفه تاریخ اسلام ضمن تأیید تکامل عقلی بشر، بر اعتلای معنوی و دینی وی نیز صحه می‌گذارد. بر این اساس، از نظر اسلام پایان تاریخ لحظه درهم تنیده شدن وجود بشری با معارف الهی است. بر مبنای چنین ملاحظاتی طبعاً فلسفه تاریخ مدرن غربی و اسلامی دو آینده متفاوت را برای بشر پیش‌بینی می‌کنند؛ بدین معنا که فلسفه تاریخ مدرن غربی رفاه، آزادی‌های فردی و حاکمیت بشری را فرجام تاریخ می‌داند که فوکویاما یکی از آخرین نمایندگان این تفکر است، و فلسفه تاریخ اسلام، شکوفایی ذات بشری و پیوند آن با ولایت الهی را پایان تاریخ معرفی می‌کند. این در حالی است که نظریه پایان تاریخ فوکویاما

که نمایندهٔ متأخر فلسفهٔ مدرن غربی تلقی می‌شود، از شکوفایی معنوی انسان غفلت ورزیده و اساساً تفکری موقتی و گذرا، همچون لیبرال دموکراسی را که تناقضات درونی بسیار داشته و در عین حال برآمده از ساختار فرهنگی و اجتماعی خاص غربی است، فرجام بشریت مطرح می‌کند. آموزه مهدویت شیعی، ضمن عنایت مستقیم به شکوفایی تمامی ابعاد وجودی انسان (عقلی، روحی، معنوی و...) بر یک باور همه شمول و عالمگیر که در تمامی ادیان توحیدی و به یک معنا در فطرت بشری، ریشه عمیق دارد، تأکید کرده و آن را پایان محتوم و حقیقی تاریخ معرفی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. علی محمودی، فلسفه سیاسی کانت، ص ۳۸۱.
۲. جان هیپولیت، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه باقر پرهام، ص ۴۱-۴۲.
۳. جان پلامناتز، شرح و نقادی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، ص ۲۱۷.
۴. سیدعبدالقیوم سجادی، جهانی شدن و مهدویت: دو نگاه به آینده، ص ۱۳۳.
- 5 F.Fukuyama, *The End of History*, p. 4.
۶. دیواین فیونا، تحلیل کیفی، در کتاب روش و نظریه در علوم سیاسی به اهتمام دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، ص ۲۳۲.
۷. ف آل آر هولستی، تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، ص ۱۱.
۸. لورنس باردن، تحلیل محتوا، ترجمه محمد یمنی و ملیحه آشتیانی، ص ۱۳۳.
۹. نوام چامسکی، نظم‌های کهنه و نظم‌های نوین، ترجمه مهرداد ایرانی طلب، ص ۱۴.
10. F.Fukuyama, *The End of History and the last Man*, p. 51.
۱۱. حسین کچویان، نظریه های جهانی شدن، ص ۱۵۴-۱۵۶.
۱۲. سیدحسین همایون مصباح، تحلیل و نقد نظریه پایان تاریخ، ص ۱۲۰-۱۲۱.
13. Jonn L. Esposito, *The Islamic Threat Myth or Reality?*, p. 2.
۱۴. علی اشرف نظری، غرب هویت و اسلام سیاسی، ص ۳۱۹.
۱۵. ساموئل هانتینگتون، اسلام و غرب: از درگیری به گفت و گو، ص ۳۶.
۱۶. حسام‌الدین واعظ، جهانی شدن، جهان اسلام و سیاست‌های جهانی، ص ۹۰.
۱۷. حسین کچویان، رویکردهای نظریه جهانی شدن به دین، ص ۱۰۵.
۱۸. حسین کچویان، نظریه های جهانی شدن، ص ۱۷۲.
۱۹. همان، ص ۱۷۷-۱۸۰.
۲۰. محمد مجتهد شبستری، یک حکومت برای همه جهان/ پایه های فکری حکومت جهانی در اسلام، ص ۲۳.
۲۱. مرتضی شبرودی، جهانی شدن غربی و حکومت جهانی اسلام، ص ۱۱۹.
۲۲. سیدعبدالقیوم سجادی، جهانی شدن و مهدویت: دو نگاه به آینده، ص ۱۳۵.
۲۳. خدا مراد سلیمیان، حکومت حضرت مهدی علیه السلام تنها حکومت جهانی، ص ۷۹.
۲۴. همان، ص ۸۰.
۲۵. همان.
۲۶. مرتضی مطهری، بیست گفتار، ص ۸۹.
۲۷. فریبا موبدینیا، جهانی شدن و حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام، ص ۶۷-۶۸.
۲۸. همان، ص ۷۰-۷۱.

منابع

- باردن، لورنس، *تحلیل محتوا*، ترجمه محمد یمنی و ملیحه آشتیانی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.
- پلاماتز، جان، *شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*، ترجمه حسین بشیریه، چ چهارم، تهران، نی، ۱۳۸۶.
- چامسکی، نوام، *نظم‌های کهنه و نظم‌های نوین*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، چ دوم، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۳.
- سجادی، سیدعبدقیوم، «جهانی شدن و مهدویت: دو نگاه به آینده»، *قبسات*، ش ۳۳، پاییز ۱۳۸۳، ص ۱۲۹-۱۴۲.
- سلیمیان، خدامراد، «حکومت حضرت مهدی علیه السلام تنها حکومت جهانی»، *مجله مبلغان*، ش ۴۵، مهر ۱۳۸۲، ص ۷۸-۸۳.
- شیرودی، مرتضی، «جهانی شدن غربی و حکومت جهانی اسلام»، *قبسات*، ش ۳۳، پاییز ۱۳۸۳، ص ۱۰۷-۱۲۸.
- فیونا، دیواین، «تحلیل کیفی» در کتاب روش و نظریه در علوم سیاسی، به اهتمام دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
- کچویان، حسین، *رویکردهای نظریه جهانی شدن به دین*، در کتاب مجموعه مقالات چهارمین کنگره دین پژوهان کشور، تهران، نشر احیاگر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴-۱۵۱.
- کچویان، حسین، *نظریه‌های جهانی شدن: پیامدهای چالش‌های فرهنگ و دین*، تهران، نی، ۱۳۸۶.
- کریندورف، کلوس، *تحلیل محتوا مبانی روش‌شناسی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران، روش، ۱۳۷۸.
- مجتهد شبستری، محمد، *یک حکومت برای همه جهان / پایه‌های فکری حکومت جهانی در اسلام*، مکتب اسلام، ش ۹، تیر ۱۳۴۵، ص ۲۲-۲۵.
- محمودی، علی، *فلسفه سیاسی کانت*، چ دوم، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، *بیست گفتار*، چ چهارم، تهران، صدرا، ۱۳۸۹.
- موبدینیا، فریبا، *جهانی شدن و حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام*، درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۶، شهریور ۱۳۸۶، ص ۶۲-۷۲.
- نظری، علی اشرف، «غرب، هویت و اسلام سیاسی»، *فصلنامه سیاست*، ش ۱، بهار ۱۳۷۸، ص ۳۱۷-۳۳۴.
- واعظ، حسام‌الدین، «جهانی شدن، جهان اسلام و سیاستهای جهانی»، *مجله مشکوة*، ش ۶۲، بهار ۱۳۷۸، ص ۸۲-۱۰۲.
- هانتینگتون، ساموئل، «اسلام و غرب: از درگیری به گفت و گو»، *ماهنامه پیام امروز*، ش ۲۱، دی ماه ۱۳۷۶.
- همایون، سیدحسین، «تحلیل و نقد نظریه پایان تاریخ»، *مجله اندیشه و حوزه*، ش ۴۷ و ۴۸، مهر و آبان ۱۳۸۳، ص ۱۱۷-۱۳۲.
- هولستی، ف.آل. آر، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۳.
- هیپولیت، ژان، *مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل*، ترجمه باقر برهام، چ دوم، تهران، آگه، ۱۳۷۷.
- Fukuyama.F, *The End of History?, the National Interest*, Vol. 16, Summer, 1989, pp. 3-18.
- Fukuyama.F, *The End of History and the last Man*, The free Press, New York, 1992.
- Esposito. Jonn, *The Islamic Threat Myth or Reality?*, Oxford University Press, London, 1995.