

بدیل‌های دولت در گفتمان اسلامی و انتقادی غرب

هادی آجیلی^۱

استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

علی اسمعیلی اردکانی

دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

(تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۶ - تاریخ تصویب: ۹۳/۱۱/۲۵)

چکیده

یکی از اصلی‌ترین مفاهیم نظری در عرصه روابط بین‌الملل، مفهوم دولت-ملت است که تمام نظریه‌ها و گفتمان‌هایی که در این حوزه مطرح‌اند، موضع و دیدگاه خود را نسبت به آن بیان می‌کنند. در این میان، هرازچندگاهی زمره‌هایی دربارهٔ افول دولت-ملت شنیده می‌شود. در چارچوب گفتمان اسلام سیاسی-فقهی و انتقادی غربی، اما ضمن پذیرش عنصر دولت به‌منابۀ یکی از بازیگران اصلی حوزهٔ روابط بین‌الملل و احترام به استقلال و حاکمیت دولت‌ها در آموزه‌های خود، در سطح تحلیل دولت متوقف نمی‌شوند و در برخی موضوع‌ها حتی از آن عبور کرده، در محوریت مفهوم دولت در نظریه‌پردازی تردید وارد می‌کنند. در این مقاله تلاش داریم ضمن پرداختن به ماهیت نقد هر دو گفتمان انتقادی غربی و اسلامی، بدیل‌های مد نظر این دو گفتمان را بررسی کنیم. پرسش مد نظر ما در این پژوهش این است که «ماهیت نقد دولت در این دو گفتمان، بر بدیل‌هایی که مطرح کرده‌اند، چه تأثیری گذاشته است؟» و پاسخ موقت ما در قالب فرضیه این است که ضمن تفاوت هستی‌شناختی، نقد ناکارآمدی دولت در رابطهٔ ماهیت جهان‌شمول انسانی سبب شده است این دو گفتمان در مطرح کردن بدیل‌های خود تنگناهایی را اصلاح کنند که دولت‌ها ایجاد کرده‌اند و راه تعالی انسان‌ها در شکوفایی استعداد و فطرت خود را باز یابند.

واژگان کلیدی

امت محوری، جامعهٔ امن الهی، جهان‌شمولی، جهان‌میهن‌گرایی، دولت

مقدمه

در زمانی که بر نظام بین‌الملل، نظم وستفالی مبتنی بر دولت-ملت حاکم بود، گفتمان اسلامی با نمایندگی انقلاب اسلامی و نظام سیاسی برآمده از آن، یعنی جمهوری اسلامی ایران، با مطرح کردن دغدغه‌های امت‌محوری توانست گفتمانی با ماهیت نظم پساوستفالی را بر روابط بین‌الملل مستولی کند؛ به‌گونه‌ای که امت و امت‌محوری، جانشین دولت-ملت شود. برای نمونه، امام خمینی (ره) با مطرح کردن امت اسلامی و تمدن اسلامی، نگاهی مبتنی بر قدرت نرم‌افزاری را جانشین نگاه طبقاتی شرق کمونیست و غرب لیبرال کرد.

انقلاب اسلامی، با طرح مفهوم امت اسلامی، همه ملت‌ها و نژادها را تحت‌الشعاع قرار داد و به این گونه با ناسیونالیسم مضیق و محصور در مرزهای جغرافیایی و حصارهای تنگ قومی به مخالفت پرداخت. در قالب این گفتمان، استدلال می‌شود که بهتر است با توجه به روند جهانی شدن و تغییر تدریجی هنجارهای حاکم بر روابط دولت‌ها و ملت‌ها، قواعد بازی و معیارهای مذاکره و مبادله میان ملت‌ها، براساس «انسانی شدن» بازتعریف شوند.^۱ جهانی شدن مجال گسترده‌ای را برای ابزار و انتقال پیام جهان‌شمول انقلاب اسلامی به جهانیان فراهم می‌آورد؛ به‌ویژه آنکه رویکرد جهان‌مدارانه تشیع براساس مهدویت و تحقق نظامی عادلانه و فراگیر بر پایه ارزش‌های جهان‌گرایانه، بیان‌کننده آن است که جهانی شدن زمینه مناسبی برای تحقق حکومت صالحان بر گیتی به‌شمار می‌آید (دهشیری، ۱۳۸۸: ۳۸۴).

جهان‌گرایی^۲ یکی از ویژگی‌های گفتمان اسلام سیاسی است که مجموعه‌ای از نشانه‌ها را در برمی‌گیرد. مستضعفان فلسطین، صدور انقلاب و امت اسلامی در برابر ملت ایرانی از نشانه‌های جهان‌گرایی گفتمان اسلام سیاسی-فقهاتی است. سطح دربرگیری و وسعت دید این گفتمان، تمام جهان هستی و کل انسان‌هاست؛ بنابراین در مفهوم‌سازی‌ها و آموزه‌های خود، نگاهی جهانی نسبت به مسائل و مفاهیم نظری دارد. در نتیجه، چنین گفتمانی در پی تأمین منافع و مصالح قشر خاص، طبقه خاص و قوم و نژاد خاص یا گروه خاصی نیست؛ بلکه با درنوردیدن مرزهای اعتباری دولت-ملت‌ها و با فرعی دانستن تفاوت‌های قومی، نژادی، جغرافیایی و از این قبیل، مبانی جداسازی و مرزبندی کنونی در روابط بین‌الملل را کنار گذارده، به تعبیری، نگاهی جهان‌شمول به این حوزه دارد که البته این مسئله با انتخاب سطح تحلیل کلان یا جهانی در برخی نظریه‌های روابط بین‌الملل که ذیل گفتمان غرب مطرح است، تفاوت ماهوی دارد. چنان‌که گفتمان مد نظر در عین برخوردار از سطح تحلیل جهان‌شمولی

۱. یعنی همان‌گونه که نظریه انتقادی با پژوهش‌های اندرو لینکلتر نیز با مطرح کردن این مسئله که با محور قرار گرفتن انسان به‌جای شهروند، فضای بهتری بر روابط بین‌الملل حاکم خواهد بود.

2. Cosmopolitanism.

و نگرش حرکت کلی انسان‌ها و به‌دست دادن توصیه برای همه انسان‌ها، در مفهوم‌سازی و نگاه خود، سطح تحلیل خرد را حتی تا «فرد» نیز مد نظر قرار می‌دهد؛ به‌عبارت دیگر، این نگاه جهان‌شمول، برگرفته از جهان‌بینی توحیدی، جهانی بودن دال مرکزی اسلام ناب و جهان‌شمولی آموزه‌های دین اسلام است که موجب می‌شود قائلان چنین گفتمانی، منفک از مرزبندی‌های اعتباری و تقسیم‌بندی‌های کنونی در روابط بین‌الملل و جدای از دو انگاره‌های خودی/دیگری موجود در این حوزه، به جوامع انسانی و جهان هستی بنگرند (آجیلی، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۲۹۸). از سوی دیگر، در گفتمان انتقادی غربی متفکران پست‌مدرن، مارکسیست‌ها و مفسران جهانی شدن این گمان را مطرح می‌کنند که فضای ایجادشده و روند جهانی شدن در حال وقوع، دولت را زاید خواهد کرد. از پسانوگرایانی چون بودریار یا لیوتار یا جیمسون تا جغرافیدانانی چون هاروی یا تیلور تا جامعه‌شناسانی مانند گیدنز یا لش و اری تا اقتصاددانان تجاری که نماینده‌شان مجله اکونومیست است، همگی احکام مشابه درباره «متزلزل شدن» یا به‌حاشیه رانده شدن دولت صادر می‌کنند (مان، ۱۳۸۶).

اما پرسش اینجاست که «تجویز اجتماعات سیاسی جدید به‌شکلی که پیش‌تر توضیح داده شد، چگونه نتایجی را برای بهبود وضعیت نظم به‌مثابه پیامد در بین جهانیان ایجاد می‌کند؟» و پرسش اساسی‌تر اینکه «آیا اصولاً این چنین تجویزهایی به نظم خاصی منتهی می‌شود؟». تأکیدی که بر فرارفتن از دولت به‌مثابه سطح تحلیل وجود دارد و همچنین پذیرفتن ماهیت انسانی و فردی در این گفتمان، راه را به‌سوی عرضه چند جایگزین برای واحد دولت-ملت باز کرده که در منابع مکتوب و غیرمکتوب سازندگان این گفتمان، به آن توجه شده است و در ادامه تلاش می‌کنیم به‌اختصار آنها را مطرح کنیم. البته ذکر این نکته ضروری به‌نظر می‌رسد که منظور از گفتمان انتقادی غربی، نظریه‌های معطوف به روابط بین‌الملل است؛ همان‌طور که در نگاه اسلامی نیز همین حوزه مد نظر قرار گرفته است. توجه به این نکته از این نظر اهمیت دارد که همان‌طور که گفته شد، این گفتمان یکی از علل جنگ و خشونت در روابط بین‌الملل را ناشی از برگزیدن معیار دولت-ملت می‌داند. مانعی برای شکل‌گیری همزیستی مسالمت‌آمیز، در صورتی که جوامعی که به‌مثابه جایگزین معرفی می‌کند، راه را برای همزیستی بیشتر و روابط میان ملت‌ها بیشتر می‌کند. بنابراین، دولت به‌مثابه یکی از قوی‌ترین نیروهای انحصارطلب در سیاست جهان، مانع بزرگی در برابر رهایی همگانی است؛ زیرا اندیشه حاکمیت دولت این امکان را نادیده می‌گیرد که شاید شکل‌هایی از همبستگی سیاسی وجود داشته باشد که رهایی را ممکن کند؛ نگاهی که به‌نظر می‌رسد برخاسته از همان نگاه انحصاری دیدگاه‌های پوزیتیویستی است.

پرسش اصلی مد نظر ما در این تحقیق این است که «ماهیت نقد دولت در این دو گفتمان، بر بدیل‌هایی که مطرح کرده‌اند، چه تأثیری داشته است؟» و پاسخ موقت ما در قالب فرضیه این است که ضمن تفاوت هستی‌شناختی، نقد ناکارآمدی دولت در رابطه ماهیت جهان‌شمول انسانی سبب شده است این دو گفتمان در مطرح کردن بدیل‌های خود، تنگناهایی را که دولت‌ها ایجاد کرده‌اند، اصلاح کنند و راه تعالی انسان‌ها در شکوفایی استعداد و فطرت خود را باز یابند. در این مقاله تلاش می‌کنیم پس از توضیح و تبیین ماهیت نقد دولت از منظر دو گفتمان اسلام سیاسی - فقهاتی و گفتمان انتقادی غربی، به بدیل‌هایی بپردازیم که این دو گفتمان مطرح کرده‌اند.

چارچوب نظری: «تحلیل گفتمان»

تجزیه و تحلیل منزلت و جایگاه دولت در تفکر اسلام سیاسی - فقهاتی در چارچوب نظری‌ای ممکن است که به نقش تعیین‌کننده و مستقل ساختارهای انگاره‌ای و نظام معانی در این گفتمان توجه کند. هرچند باید به این نکته توجه داشت که بیشترین حوزه تعاملی و مد نظر قرار دادن جایگاه بدیل دولت در گفتمان ج.ا.ایران، حوزه سیاست خارجی و عرصه تعامل با دیگر کشورهای منطقه و جهان است. گفتمان به‌مثابه چارچوب تحلیل، ماهیتی تأسیسی و تکوینی دارد. گفتمان به‌صورت مفهوم کلانی تعریف می‌شود که فرایندهای اجتماعی را شکل می‌دهد؛ در نتیجه نقش اساسی و بنیادی در ایجاد و تأسیس هویت‌ها و باورهای اجتماعی دارد. گفتمان موجودیتی خودمختار و مستقل است که تنها از قدرت اجتماعی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه خود گونه‌ای از تجلی و نمود قدرت اجتماعی است. بنابراین، ماهیت گفتمانی و روش مورد استفاده از آن با این توجیه صورت گرفته که نوع رویکرد معرفتی اسلام سیاسی - فقهاتی به این موضوع شناختی که هر پدیده و نهاد اجتماعی مانند دولت، زمانمند و مکانمند است، تحت شرایط خاصی امکان وجود یافته و در گذر زمان بر اثر غلبه و حاکمیت، طبیعی‌انگاشته شده است.

این چارچوب تحلیلی برای تبیین پدیده‌های زبانی و کردارهای گفتمانی به بررسی مقوله‌های زبانی، پیش‌فرض‌ها و فرایندهای ایدئولوژیک در گفتمان و هژمونی و نابرابری در گفتمان می‌پردازد و عناصر گفتمانی و غیرگفتمانی را در ارتباط با دانش زمینه‌ای بازیگران سیاسی بررسی می‌کند. در این روش، همه چیز در رابطه با دیگر عناصر معنا پیدا می‌کند. کنش‌ها و تلقی‌های موجود از دولت، در قالب یک رویکرد در رابطه با رفتار سیاست خارجی و پیگیری اهداف و نحوه تعامل با دیگر کشورها نیز در کنار برداشت و منظور از دولت، همسو با همین مسئله است. درحقیقت، معنای اجتماعی گفتارها، کنش‌ها و نهادها، همگی در ارتباط با

زمینه و بافت کلی‌ای که بخشی از آن‌اند، درک می‌شوند. از این‌رو، موضوع‌ها و مفهومی‌ها برای معنادار بودن، باید بخشی از چارچوب گفتمانی گسترده‌تری باشند.

این مفهوم‌پردازی از گفتمان، به معنای رابطه‌ای بودن هویت گفتمان است؛ یعنی گفتمان، هویت خود را از راه رابطه‌ای کسب می‌کند که بین عناصر گوناگون برقرار می‌شود؛ در نتیجه، بر اساس چگونگی ارتباط و پیوند عناصر مجزا، هم هویت فردی آنها و هم هویت مجموع آنها به مثابه کلیت واحدی به نام گفتمان شکل می‌گیرد (دقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸: ۱۶۲). بنابراین، بر اساس آنچه گفته شد، در گفتمان بعضی مفهوم‌سازی‌ها (دولت)، رفتارها و کردارها (نوع تعامل با دولت و ملت‌های دیگر) ممکن و مشروع و برخی رد شده، پذیرفته نمی‌شود؛ یعنی دولت در قالب هر گفتمان و با توجه به ماهیت برساخته بودن آن، به گونه‌ای خاص مفهوم‌سازی شده، کارکردهایی برای آن تعریف می‌شود. در قالب همین گفتمان به مثابه روش و چارچوب تحلیلی است که فهم، رویه‌ها و کارکردها و شیوه کنش‌مندی اجتماع مد نظر گفتمان را می‌توان نشان داده، مشخص کرد. اما یکی از اساسی‌ترین منازعه‌ها در عرصه اجتماع و سیاست، کشمکش برای تعیین معنا و تعلق هر مفهوم به گفتمانی خاص است؛ برای نمونه در حوزه سیاست خارجی، این منازعه را بر سر مفهوم دولت و هویت دولت در نماینده گفتمان اسلام سیاسی - فقهاتی، یعنی ج.ا. ایران شاهدیم.

ماهیت دولت و نقد آن در گفتمان انتقادی غربی

با پایان جنگ‌های سی‌ساله در ۱۶۴۸ و معاهده‌ای که در همان سال در وستفالی امضا شد، به‌طور معمول آن را نماینده تولد تاریخی نظام نوظهور دولت‌ها می‌دانند. از این‌رو، وستفالی نماینده زمانی است که دولت مسیحی، جهان امپراتوری مقدس روم، فرمان پاپ و وحدت معنوی و حقوقی قرون وسطی جای خود را به دوران مشخصاً نوحاکمیت دولت، استقلال معنوی و حقوقی و تساهل مذهبی و تنوع مذاهب می‌دهد؛ به عبارت دقیق‌تر، در گذاری که با انعقاد پیمان وستفالی از دوران کهن به دوران نو صورت گرفته است، معماری سیاسی، مذهبی و فرهنگی قرون وسطی جای خود را به چارچوب تازه‌ای از اصول، اندیشه‌ها و هنجارهای ساختاری داد که نماینده جان در حال ظهور دولت‌ها بود. در این دوران، نظامی شکل گرفت که روایت غالب جهان نو و تاریخ روابط بین‌الملل شد؛ نظامی که متضمن تناقض‌نمایی است که ذاتی نظام است و یکی از پژوهشگران روابط بین‌الملل آن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «و این تناقض‌نما که بیش از همه به نام روسو پیوند خورده است، نوعی ماتم گرفتن از بابت وضعیت اسفبار نظامی است که تشکیل شده تا امکان خودمختاری و آزادی بیشتری را در مورد دولت نو فراهم سازد؛ ولی همزمان، مبنایی برای اقتدارگریزی سیستمی در روابط میان

دولت‌ها شده است) (جورج، ۱۳۹۰: ۸۶-۸۵). باری بوزان نیز در کتاب مردم، دولت‌ها و هراس، دولت‌ها را واحدهای بزرگ‌تر و پیچیده‌تری از انسان‌ها می‌داند که ماهیتشان نیز مبهم‌تر است. وی معتقد است در حالی که شناخت هویت افراد به‌سادگی انجام می‌گیرد و می‌توان معنای تهدیدها و آسیب‌های وارد به آنها را با قاطعیت نسبی تعیین کرد، این وضع درباره واحدهای جمعی مانند ملت و دولت صادق نیست (بوزان، ۱۳۸۹: ۷۸).

با وجود ماهیت فرار دولت به مثابه واحدی رفتاری، رشته‌های روابط بین‌الملل و مطالعات استراتژیک، آن را در کانون اصلی تحلیل‌های خود قرار داده‌اند. دلایل منطقی برای توجیه این اولویت وجود دارد. تاکنون در نظام بین‌المللی، دولت‌ها قوی‌ترین واحد بوده‌اند. دولت به مثابه شکلی از سازمان سیاسی، همه واحدهای سیاسی دیگر را پشت سر گذاشته و تا حدی پیش رفته که به‌صورت معیار جهانی مشروعیت سیاسی درآمده است. از دیدگاه نظری، دولت -خواه از لحاظ اقتدار سیاسی و خواه از بابت درخواست وفاداری سیاسی- حالت مسلط و غالب دارد و بر ابزار زور، به‌ویژه تشکیلات عمده نظامی که برای جنگ‌های امروزی ضروری است، حاکم است. از سوی دیگر، دیدگاه‌های سنتی رشته روابط بین‌الملل درباره دولت به مثابه توپ بازی سیاسی - سرزمینی) نیز بیش از حد محدودکننده است. از دیدگاه نظام بین‌المللی، به‌طور تقریبی هیچ چاره‌ای نیست جز اینکه دولت‌ها را به مثابه واحدهای سیاسی - اجتماعی در قلمروهای سرزمینی بدانیم. آنها تجمعات انسانی هستند که در درونشان نهادهای حاکم با جوامع، روابط درهم‌فرورفته‌ای در قلمرو خاصی دارند (بوزان، ۱۳۸۹: ۸۱-۸۰). در پایان سده بیستم این الگوی وستفالیایی جایگاه و قدرت خود را در جریان اصلی تفکر روابط بین‌الملل حفظ کرد. به‌تازگی، استیون کراسنر بار دیگر بر اهمیت این الگو در دوران کنونی تأکید کرده است؛ الگویی که چونان مفهوم اساسی برای تمام رویکردهای اصلی به روابط بین‌الملل در دهه ۱۹۹۰ از جمله نواقح‌گرایی و انترناسیونالیسم نولیبرال و رویکرد جامعه بین‌الملل (مکتب انگلیسی) است و این الگو برای آن نوعی قاعده‌مندی تجربی به‌شمار می‌رود (جورج، ۱۳۹۰: ۸۶). مارتین شاو نیز معتقد است شکل معاصر دولت را که در جهان غلبه دارد، ملغمه‌ای از دولت‌های غربی باید دانست که در جهان پس از جنگ سرد، بُرد و مشروعیت هرچه بیشتری پیدا کرده‌اند. شاو می‌گوید در بخش اعظم بحث‌هایی که در علوم اجتماعی درباره دولت صورت گرفته، به‌تلویح از تعریف نظمی‌نگر به‌سمت تعریف حقوقی یا مبتنی بر مدیریت اقتصاد رفته‌اند.

به‌نظر می‌رسد برداشت غالب اندیشمندان غربی جدید از دولت، همان دولت مدیریتی مد نظر وبر باشد. وبر عقلانی شدن دولت را به‌دلیل فروپاشی همبستگی اجتماعی شئون فئودالیسم و پیدایش دولت‌های شهری صنعتی در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم از نظر تاریخی گریزناپذیر می‌دانست. از دید وبر، مهم‌ترین جنبه این تحول، پیشرفت دیوانسالاری بود؛ زیرا از

نظر فنی بر دیگر شکل‌های ادارهٔ سرزمین‌های بزرگ و جمعیت‌های انبوه برتری داشت. به‌ظاهر، دولت مدیریتی نمایان‌کنندهٔ پیشرفت به‌سمت آزادتر شدن از سلطه است؛ زیرا ضمن حفظ ایدئولوژی قانون‌سالاری لیبرال، از راه نهادهای دوستانهٔ آشنا (مدرسه و کلیسا) و رویه‌های معمول، کنترل خود را اعمال می‌کنند. شهروندان دولت مدیریتی سلطهٔ دولت را پذیرفته، حتی از آن استقبال می‌کنند و تا آنجا از روی میل از این دولت متابعت می‌کنند که آن را قانونی، عقلانی، مردم‌سالار و سرچشمهٔ رفاه و بهروزی می‌شناسند و این امری است که نظریهٔ انتقادی آن را کاذب و ناشی از سلطهٔ سرمایه‌داری می‌داند (Griffits et al., 2008: 213-216).

هابرماس در این زمینه برخلاف نظریهٔ مارکس (که معتقد بود دولت و سیاست چیزی جز پدیده‌های روبنایی نیستند و در واپسین مرحلهٔ وابسته به هنجارهای عینی زندگی مادی انسان‌ها قرار دارند و تبلور منافع گروه‌هایی هستند که از لحاظ اقتصادی بر جامعه مسلط‌اند) نظریهٔ دیگری به‌میان می‌آورد و در نفی نظریهٔ مارکس می‌گوید دولت دیگر نمی‌تواند از پیوندهای تولیدی مشتق شود. در نظر هابرماس، دولت به‌شکل کنونی آن در سدهٔ نوزدهم با مداخله در اقتصاد و سیاست چهره‌ای تازه به‌خود گرفت. این دولت نه‌تنها دانش و فن را به‌مثابهٔ ابزار تولید برای تثبیت وضعیت خود به‌کار می‌برد، بلکه همچنین از آنها به‌مثابهٔ وسیلهٔ قدرت و سرکوب مادی و معنوی انسان‌ها بهره می‌گیرد (بوخسکی، ۱۳۸۳: ۲۴۶-۲۴۴). وی معتقد است تا سدهٔ هفدهم دولت‌های نوظهور اروپا با حاکمیت بر سرزمین معین تعریف می‌شدند. توان زیاد این دولت‌ها در هدایت جامعه آنها را بر صورت‌های سیاسی مقدم‌تر مانند امپراتوری‌های باستانی یا دولت-شهرها برتری می‌داد.

دولت مدرن به‌مثابهٔ دستگاه مدیریتی تخصصی از حوزهٔ خصوصی اقتصاد بازار جدا شد؛ اما در همان حال، به‌مثابهٔ دستگاهی متکی به مالیات، به‌طور فزاینده‌ای به اقتصاد سرمایه‌داری وابسته شد. در طول سدهٔ نوزدهم، این دولت که اکنون به‌صورت دولت-ملت سازمان یافته بود، برای نخستین بار به‌سوی شکل‌های مشروعیت دموکراتیک حرکت کرد. دولت-ملت که در ضمن به الگوی جهانی سازماندهی سیاسی تبدیل شده بود، در برخی مناطق ممتاز جهان، تحت شرایط مساعد دورهٔ پس از جنگ موفق شده بود با تنظیم اقتصاد ملی، بدون برهم زدن سازوکارهای خود، به تصحیح‌کنندهٔ اقتصاد و دولت رفاه اجتماعی بدل شود. اما اکنون اقتصاد جهانی شده که هر روز بیش‌ازپیش خود را از مهار دولت تنظیم‌کننده خلاص می‌کند، آن تعادل موفق را به‌مخاطره افکنده است. به‌روشنی می‌توان گفت فقط در صورتی می‌توان کارویژه‌های دولت رفاهی را در سطح پیشین برقرار نگاه داشت که این کارویژه‌ها از دولت-ملت به‌واحد سیاسی بزرگ‌تری منتقل شود که با اقتصاد فراملی همخوانی داشته باشد. این انتقال ممکن است

به بهبود وضعیتی که نئولیبرال‌ها و سوسیال‌دموکراسی‌ها با وارد شدن به بازی بده‌بستانی که اهداف اقتصادی را تنها به قیمت فدا کردن اهداف اجتماعی و سیاسی به‌دست می‌آورند، منجر شود. دولت ملی تنها با کاستن از اختیارهای حکومت قادر است قابلیت رقابت (موقعیتی) خود را در عرصه بین‌الملل افزایش دهد. هابرماس یکی از نتایج اصلی این وضعیت را تقلیل ظرفیت عمل دولت-ملت‌ها می‌داند که درحقیقت، اختیار چندانی برای حمایت از مردم خود در برابر پیامدهای نامطلوب اجتماعی و سیاسی ناشی از اقتصادی فراملی باقی نمی‌گذارند (هابرماس، ۱۳۸۶: ۸۴-۸۲).

افرادی مانند مارتین شاو، جیم جورج و یان آرت شولت و خیل عظیمی از اندیشمندان روابط بین‌الملل معتقدند دولت همچنان به‌مثابه عنصر اصلی، توانایی خود را حفظ کرده است. آنها بر سنت واقع‌گرایی افرادی مانند استیون کراسنر تأکید کرده‌اند که در پایان سده بیستم حاکمیت (دولت) نه تضعیف بلکه تقویت شده است. سوسیالیست‌هایی چون مایکل مان که در دهه ۱۹۸۰ جنبش بازگرداندن دولت به رشته خودشان را به‌راه انداخته‌اند، به هر گزاره‌ای دایر بر بیرون رفتن دولت از تاریخ با دیده شک و بدبینی نگریسته‌اند. به‌همین ترتیب، سوزان استرنج نیز تغییرات مهمی را در کیفیت و نیز کمیت قدرت و اقتدار دولت مشخص کرده است (Schulte, 2000: 192-195). باید توجه داشت که در مقابل متفکران پست‌مدرن، مارکسیست‌ها و مفسران جهانی شدن این گمان را مطرح می‌کنند که فضای ایجادشده و روند جهانی شدن در حال وقوع، دولت را زاید میکند. از پسانوگرایانی چون بودریار یا لیوتار یا جیمسون تا جغرافی‌دانانی چون هاروی یا تیلور تا جامعه‌شناسانی مانند گیدنز یا لاش و اری تا اقتصاددانان تجاری که نماینده‌شان مجله اکونومیست است، همگی احکام مشابهی درباره «متزلزل شدن» یا به‌حاشیه رانده شدن دولت ملی صادر می‌کنند (مان: ۱۳۸۶).

اینان با تکیه بر اصطلاحاتی مانند سرمایه‌داری متأخر، نوگرایی متأخر، عصر ارتباطات و اطلاعات و همچنین نوآوری‌های زمینه فناوری اطلاعات و سامانه‌های حمل‌ونقل که دسترسی به جهان را ممکن کرده‌اند، آنها را زیرساخت‌های نوعی جامعه جهانی می‌دانند؛ جامعه‌ای که هریک از گرایش‌ها برای آن ویژگی‌های مشخصی قائل است. در این بین، نظریه انتقادی روابط بین‌الملل با نقد دولت به مثابه معیار و ملاک روابط بین‌الملل و در نظر گرفتن آن به مثابه یکی از ابزار سرمایه‌داری متأخر در کنترل جامعه و همچنین شک کردن در توانایی عقلانیت ابزاری حاکم بر جامعه بورژوازی که منجر به استعمارزدگی زیست-جهان شده است، تلاش دارد برای استقرار اخلاق هنجاری در روابط بین‌الملل، زمینه‌ای را فراهم کند. کاهش نابرابری‌های جهانی، استقرار عدالت بین‌المللی، احترام به تنوع و تکثر و تفاوت‌ها از نکات مورد توجه برای

تغییر و تحول بین‌المللی است که در پناه توجه به اجتماعات سیاسی جدید که قابلیت برطرف کردن آسیب‌های موجود را داشته باشد، حاصل می‌شود.

نقد دولت از منظر گفتمان اسلامی

در گفتمان اسلامی، واحد سیاسی دولت-ملت اصالت ذاتی نداشته، تنها مرجع مشروع وفاداری‌های اسلامی و انسانی نیست؛ آنچه اصالت دارد، مرزهای ایدئولوژیک و عقیدتی است که براساس آن، جهان به قلمرو دارالسلام و دارالکفر تقسیم می‌شود. این مرز نیز سرانجام در عصر ظهور برجیده خواهد شد و جهان و انسان، یکپارچه تحت حاکمیت اسلام و امام معصوم(ع) قرار خواهد گرفت. از این‌رو، نه تنها فراتر رفتن از واحد سیاسی دولت-ملت و حاکمیت ملی به مثابه اصل زیرین آن ممکن است، بلکه لازم و واجب است. از زمان پیروزی انقلاب اسلامی، رویکرد ثابت و روشنی بر سیاست خارجی و نوع برداشت و تلقی از جایگاه و مفهوم دولت در ج.ا.ایران شکل نگرفته است. این تنوع تلقی از نوع رفتارها و اهداف حاکم بر سیاست خارجی ایران نیز تبیین‌شدنی است؛ یعنی تفاوت در عرصه بین‌المللی و سیاست خارجی براساس تلقی از دولت و اهمیتی که برای آن در هر گفتمان حاکم بوده، دارای ابعاد متفاوتی بوده است. در گفتمان اسلامی، دولت به دلیل اینکه گاه ماهیت و کارکردش ممکن است منجر به درگیری بین دولت‌ها بشود، سعی در تجویز مقدماتی است که از آن فراتر رفته، بدیل‌هایی را طرح کند که ضمن گستردن دایره شمولیت، تا جای ممکن دایره حذفیات را محدود کند.

اجتماعات بدیل دولت در گفتمان غربی

الف) جهان‌میهنی

این اصطلاح در زبان انگلیسی برگرفته از واژه یونانی کاسموپولیتیز^۱ است. یکی از نخستین نمودهای جهان‌میهنی را به دیوژن کلبی مسلک نسبت می‌دهند که خود را شهروند جهان اعلام می‌کرد (گریفیس، ۱۳۹۲). اما طی دهه‌های گذشته، تعبیرهای جهان‌میهنی، مانند شهروند جهان و همبود جهانی، تا حدودی در واکنش به شدت گرفتن روند جهانی شدن و رشد جامعه جهانی رواج پیدا کرده است. برداشت‌های گوناگونی از جهان‌میهنی مطرح است؛ ولی به‌طور کلی این اتفاق نظر وجود دارد که همه آنها در دو عنصر محوری با هم شریک‌اند: اصل فردباوری و اصل جهان‌روایی.

1. Cosmopolites.

جهان‌میهنی‌ها معتقدند راه‌حل‌های مطرح‌شده برای حل مشکلات جهانی (نظیر تخریب محیط‌زیست) باید به رفاه تمام انسان‌ها توجه کند. نویسندگان حوزه حقوق بین‌الملل جنگ معتقدند جامعه بین‌المللی باید از قربانی‌های جنایت‌های جنگی در هر جا که زندگی می‌کنند، دفاع کند. براساس این دیدگاه، باید از تشکیل دادگاه کیفری بین‌المللی به‌مثابه گامی مهم در ترویج آنچه ماری کالدور^۱ آن را «اجرای قانون جهان‌میهن» نامیده است، استقبال کرد (لینکلتر، ۱۳۸۳: ۱۴۰۲). از دیدگاه جهان‌میهنی، افراد و نه دولت‌ها یا ملت‌ها یا جماعت‌ها، موضوع اصلی‌اند. دولت‌ها تنها تا جایی ارزش دارند که افراد داخل کشور، آنها را حمایت و تأمین کنند. از همین‌رو، جهان‌میهنی در اهمیت اخلاقی دولت تردید روا می‌دارد و برداشتی ابزاری از دولت دارد. در این دیدگاه، همواره براساس ارزش‌های اخلاقی، افراد مساوی‌اند و همه انسانیت مشترک دارند. پس این امر ایجاب می‌کند در عرصه جهانی، عدالت را مد نظر قرار دهیم. هالی توماس میان جهان‌میهنی اخلاقی و نهادی فرق می‌گذارد. توجیه جهان‌میهنی اخلاقی بر مبنای توجیه اصول و نهادهای جهان‌میهن است. جهان‌میهنی نهادی به این می‌پردازد که نهادهای سیاسی برای تضمین حمایت از اصول جهان‌میهنی و ترویج آنها باید چه کنند. آنها از هیچ ترتیب نهادی خاصی دفاع نمی‌کنند. آنها فقط نظام دولت‌های این روزگار را برای پشتیبانی از جهان‌میهنی اخلاقی، ناکارآمد می‌دانند (Thomas, 2004: 421). ریچارد دیویتاک با اشاره به دو پروژه جهان‌میهنی مونتسکیو و کانت، هدف از عرضه آنها را آوردن عدالت و استقلال عمل به جهان هویت‌ها و تفاوت‌ها می‌داند؛ به این معنا که اندیشه جهان‌میهنی در عمل چیزی جز پروژه سیاسی دستیابی به حراست همگانی از راه برطرف کردن تراحم میان یگانگی و چندگانگی و میان وحدت و کثرت نیست. جهان‌میهنی به امکان فراتر رفتن از این دوگانه‌انگاری‌های معمول اشاره دارد (دیویتاک، ۱۳۸۶: ۴۰۹). برداشت سیاسی از جهان‌میهنی بر اعمال دموکراسی، نه تنها در جامعه جهانی بلکه در حوزه‌های سیاسی تأکید می‌کند. دانیل آرکیبوجی برای توجیه برجسته کردن این خصوصیت، به تازگی پیشنهاد کرده است به جای مفهوم جهان‌میهنی از اصطلاح جهان-سیاسی استفاده کنیم؛ یعنی رهیافتی مبتنی بر این فرض که اهداف مهمی مانند کنترل استفاده از زور، احترام به حقوق بشر و حق تعیین سرنوشت فقط از راه بسط و توسعه دموکراسی حاصل خواهد شد. از نظر آرکیبوجی، هدف دموکراسی جهان‌میهنی کمک به مدیریت امور کره زمین نه از راه جایگزین دولت‌های موجود شدن، بلکه با دادن قدرت بیشتر به نهادهای موجود بین‌المللی و ایجاد نهادهای جدید است (Archibugi, 2004: 448-450).

1. Mary Caldoro

البته نقدهایی بر این تفکر نیز مطرح شده است؛ برای نمونه موفه معتقد است جهان‌میهنان با توجیه حقوق برای نهادهای بین‌المللی و از بین بردن حاکمیت به منظور استقرار حقوق جهان‌میهنی، حقوق دموکراتیک خودمختاری بسیاری از شهروندان کشورهای مختلف را پایمال می‌کنند. چاندلر خاطرنشان می‌کند «قاعده جهان‌میهنی در واقع مبتنی بر مفهوم نابرابری حاکمیت است؛ یعنی اینکه همه دولت‌ها نباید به طور مساوی درگیر برقراری و داوری حقوق بین‌الملل شوند. اشکال عدالت و مفهوم حاکمیت از حقوق جهان‌میهنی، مشروعیت خود را از سوی کسانی که دیدگاه‌های جانبدارانه غربی دارند و درگیر وضع و اجرای این قوانین هستند، می‌گیرند» (موفه، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

ب) مردم‌سالاری جهان‌میهن

مردم‌سالاری جهان‌میهن، الگویی ریشه‌نگر برای بازان‌دیشی درباره مردم‌سالاری و مدیریت در سطح جهانی، منطقه‌ای و ملی است. مردم‌سالاری جهان‌میهن به اداره مردم‌سالارانه امور در سطوح متعدد، از سطح ملی گرفته تا سطح جهانی اشاره دارد و همچنین به لزوم ترمیم مردم‌سالاری و تأمین اساسی‌ترین نیازهای افراد که دولت‌ها در آن ناتوان‌اند. گرچه مردم‌سالاری جهان‌میهن، دولت‌ها را حفظ می‌کند و به نقش مهم آنها اذعان دارد، با پراکنده شدن کانون قدرت و اقتدار در سطوح بالاتر و پایین‌تر از دولت، مفهوم حاکمیت دولت به مقدار چشمگیری تغییر می‌یابد. الگوی مردم‌سالاری جهان‌میهن مترصد تشکیل نهادهای قانونگذاری و اجرایی فراملی در هر دو سطح منطقه‌ای و جهانی است که ایجاب می‌کند مجالس منطقه‌ای با افراد و گروه‌ها درباره موضوع‌های منطقه‌ای تشکیل شود و همه‌پرسی‌هایی بدون در نظر گرفتن مرزهای سرزمینی صورت گیرد (Griffits et al., 2008: 55-57).

طرفداران این تفکر معتقدند دموکراسی‌های ملی کنترل اندکی بر بازارهای جهانی دارند و توانایی‌شان برای تأثیر بر تصمیم‌های شرکت‌های فراملیتی محدود است؛ تصمیم‌هایی که بر ارزش پول، مقدار اشتغال و غیره تأثیر می‌گذارد. آنان معتقدند دموکراسی در صورت محدود ماندن به دولت-ملت نمی‌تواند به شکل معناداری به بقای خود ادامه دهد (لینکلتر، ۱۳۸۳: ۱۳۹۴).

جامعه‌گرایی

طرفداران جامعه‌گرایی معتقدند جهان‌میهن‌گرایان جایگاه جوامع در حیات بشری را کم‌اهمیت می‌شمارند. جامعه‌گرایانی نظیر مایکل والزر (۱۹۹۵) بر این عقیده‌اند که افراد اهمیت زیادی برای عضویت‌شان در جامعه قائل‌اند و به مثابه عضوی از جامعه است که می‌توانند از حقوق و وظایف بنیانی برخوردار شوند. این گفته به معنای آن نیست که جوامع تعهداتی در قبال یکدیگر ندارند، بلکه این بحث مطرح است که وابستگی انسان‌ها به جامعه خود، اهمیت

بیشتری از تصور آنها درباره مسائل بشردوستانه دارد. براساس این دیدگاه، بسیار نامحتمل است که افراد عضویت خود در جوامع معین را با کسب هویتی خاص به دلیل عضویت در یک نظم جهانی جهان‌میهن‌گرایانه معاوضه کنند. همچنین، براساس این تفکر اشتباه است که جهانی شدن، جوامع را تضعیف خواهد کرد؛ به‌گونه‌ای که انسان‌ها با بشریت در مفهوم کلی آن آشنا می‌شوند. عمل کردن براساس این فرض به‌معنای به‌خطر انداختن پایدارترین جوامع سیاسی در جهان مدرن است.

انتقاد والزر از انگاره شهروند جهانی نمونه مناسبی از انتقاد جامعه‌گرایان از جهان‌میهن‌گرایی محسوب می‌شود. او معتقد است حق شهروندی به شبکه‌ای از حقوق و وظایف (شامل حق مهم مشارکت در امور سیاسی) اشاره دارد که فقط در محدوده دولت-ملت‌ها یعنی در جایی یافت می‌شود که در آن حس قوی‌ای از جامعه‌گرایی وجود دارد. به‌عقیده والزر، بسیار بعید است که حس معناداری از شهروندی در خارج از دولت-ملت پدید آید که شامل حق دخالت در امور سیاسی و تمایل برای فداکاری‌های فردی به دلیل مصالح جامعه بزرگ‌تر باشد. به‌همین دلایل، جامعه‌گرایان معتقدند شهروندان کشورهای عضو اتحادیه اروپا شاید براساس پیمان ماستریخت، شهروندان اروپایی محسوب می‌شوند؛ اما این تابعیت، تقلید کم‌رنگی از شکلی از تابعیت پدیدآمده در جوامع سیاسی است. جامعه‌گرایان معتقدند از نظر بیشتر مردم اروپا و دیگر نقاط جهان، شهروندی با عضویت در جوامع سیاسی ملی پیوند خورده است که استدلال قوی‌ای محسوب می‌شود؛ اما بسیاری از متفکران پست‌مدرنیست و نویسندگان فمینیست آن را نقد کرده‌اند. آنها معتقدند جامعه‌گرایان این نکته را دریافته‌اند که مفهوم اصلی در هر مکان، تمام قشرهای آن جامعه را نمایندگی نمی‌کند. اقلیت‌ها و بومی‌ها جزو گروه‌هایی قرار می‌گیرند که در مفهوم غالب جامعه، به آنها توجه نشده است (لینکلتر، ۱۳۸۳: ۱۴۰۵-۱۴۰۲).

اجتماعات بدیل در گفتمان اسلامی

گفتمان اسلامی هم در پی ایجاد نظمی جهانی براساس آموزه‌های دینی و حیاتی است که محور مشترک این آموزه‌ها نیز (توحید) است که می‌خواهد نظم انسانی تحقق یابد. براساس چنین نظمی، بازیگران در عرصه روابط بین‌الملل، در چارچوب قاعده‌ها، الزام‌ها و آموزه‌های الهی-توحیدی رفتار می‌کنند و مناسبات بین‌المللی نیز بر مبنای نیازها، ابعاد مادی/معنوی و اهداف مشترک بشری تنظیم می‌شود. گفتمان مد نظر، نظم اسلامی را توصیه می‌کند که به‌مثابه نظمی است که بر زمینه تحقق صلح، ثبات، آرامش، امنیت پایدار و عدالت در جهان است.

ج) امت واحد جهانی

انگاره تشکیل «امت واحد جهانی» و نیز اعتقاد به تحقق چنین حکومتی در زمان ظهور امام

دوازدهم شیعیان، براساس آیات قرآن و احادیث، بیان‌کننده قائل بودن به چنین نظمی در این منظومه است؛ به عبارت دیگر نظم جهانی مبتنی بر دین اسلام، دربرگیرنده آموزه‌های مهمی در مسیر نظم مورد نظر است که از جمله آن می‌توان گسترش آموزه‌های الهی - وحیانی، انسانیت، عدالت، معنویت و صلح در جهان را نام برد. در صورت تحقق حکومت جهانی و نظم جهانی اسلام، مفهوم‌ها، انگاره‌ها و فرایندهای نظام دولت‌محور برجیده و مفهوم‌های انسانی‌تر مستقر خواهد شد. در چنین نظمی، تمام پیروان ادیان مختلف، فرهنگ‌ها، سنت‌ها و تمدن‌های مختلف، در عین اختلاف‌های ظاهری، به صورت مسالمت‌آمیز، در حال صلح و آرامش، احترام متقابل و در شرایط عادلانه‌ای در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند و بازیگران روابط بین‌الملل نیز ملزم به پیروی از الزام‌ها و قاعده‌های این نظم و رفتار بین‌المللی در چارچوب آموزه‌های آن خواهند بود. البته این نظم، به معنای الزام انسان‌ها به مسلمان شدن و سلطه مسلمانان بر حقوق و منافع دیگران نیست. در این گفتمان، طرح رسیدن به امت واحد جهانی در پناه همکاری، تعاون، روابط مسالمت‌آمیز، وحدت، هم‌گرایی و دستیابی به صلح عادلانه در قاموس اسلامی گسترده است. اسلام، خواهان وحدت امت اسلامی و اتحاد جمیع مسلمانان جهان است و تمرکز، وحدت، رهبری و زمامداری جامعه اسلامی، نمادی از وحدت امت است. اسلام نه تنها برای جامعه اسلامی بلکه برای جامعه جهانی، حکومت واحدی می‌خواهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۸۰).

در اندیشه امام خمینی (ره) تأکید و ضرورت بر بیداری دولت‌ها و ملت‌ها نسبت به ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌ها و توطئه‌ها، فریب‌ها و اهداف نامشروع موجود در مناسبات بین‌الملل، به ویژه از سوی ابرقدرت‌ها، دولت‌های سلطه‌جو، نظام سرمایه‌داری، گفتمان و فرهنگ غرب، کمونیسم و صهیونیسم جهانی که خطابی جهان‌شمول دارد، این تجویزها مشهود است. در این زمینه، آگاهی‌بخشی ضرورتی برای رهایی خواهد بود. توصیه امام (ره) به لزوم بازگشت به خویشتن ملت‌ها (چه اسلامی، چه شرقی و چه مستضعفان دنیا) نیز همسو با همین شکل گرفتن امت واحد جهانی است که برای اصلاح و نظم موجود جهانی به سوی نظم مطلوب حرکت می‌کنند (آجیلی، ۱۳۸۹: ۳۹۱).

امت مبتنی بر کرامت، برادری و برابری است و به منزله جامعه‌ای توحیدی با مفهوم برادری اسلام و جهانی بودن اسلام، رابطه مستقیمی دارد و این امر بیان‌کننده آن است که امت اسلامی بر پایه حاکمیت الله و وحدت بشری استوار است و به سرزمین خاصی توجه ندارد. امام (ره) با توجه به واژگان قرآنی مانند «ایها الناس» و «ایها المؤمنون» معتقد است اسلام برای همه بشر آمده است؛ از این رو ایشان تأکید دارند تمهیدات شکل‌گیری و تحقق امت اسلامی باید مهیا شود و از این راه خطاب‌های قرآنی درباره مردم و مؤمنان اجرا شود. ایشان برای تحقق «امت

اسلامی» به دو موضوع مهم توجه دارند: یکی خاستگاه امت اسلامی و دیگری زمینه‌های ایجاد امت اسلامی. از جمله زمینه و خاستگاه امت اسلامی از نگاه امام (ره) هویت اسلامی، وحدت اسلامی، ظلم‌ستیزی و حق‌گرا بودن است. امام خمینی (ره) برای احیای هویت مذهبی و دینی، افزون بر تمسک به اندیشه‌های اصیل اسلامی، بر نفی غرب و شرق‌زدگی تأکید داشته، از راه تمسک جستن به اسلام و احیای ارزش‌های دینی، خواستار احیای مجدد هویت اسلامی و مذهبی است (امام خمینی، ج ۲۱: ۹۱).

بنابراین، فرایند آگاهی‌بخشی در فضای نرم، فرهنگی، رسانه‌ای، علمی و ... موجب بیداری ملت‌ها و دولت‌های ستمدیده و نیز ملت‌های مسلمان شده، در نهایت زمینه‌رهایی آنها را از این شرایط و مناسبات ظالمانه فراهم می‌کند. امام خمینی (ره) در این زمینه می‌فرماید: «ملتی که بخواهد سرپای خود بایستد، لازم است اول بیدار شود» (امام خمینی، ج ۱۲: مورخ ۵۹/۳/۱۴). ایشان در جایی دیگر نیز می‌فرمایند: «از خداوند تعالی می‌خواهم که تمام ملت‌ها و دولت‌ها بیدار شوند و همه ملت‌ها و دولت‌های اسلامی به هم پیوند کنند تا ابرقدرت‌ها نتوانند بر اینها غلبه کنند و مخازن آنها را ببرند» (امام خمینی، ج ۷: ۱۱۸). ایشان تصریح می‌کنند: «اینکه می‌گوییم باید انقلاب ما به همه‌جا صادر شود... می‌خواهیم این بیداری که در ایران واقع شد و خودشان از ابرقدرت‌ها فاصله گرفتند و دست آنها را از مخازن خودشان کوتاه کردند، این در همه ملت‌ها و دولت‌ها بشود ... معنی صدور انقلاب ما این است که همه ملت‌ها بیدار شوند و همه دولت‌ها بیدار شوند و خودشان را از این گرفتاری که دارند و از این تحت سلطه بودن که هستند، نجات دهند».

بنابراین، رهایی‌بخشی و آزادسازی ملت‌های مسلمان و مستضعف از ساختارهای سلطه و سرکوب روابط ناعادلانه قدرت در سطوح داخلی و بین‌المللی مد نظر بوده و نه اینکه تنها رویکردی داخلی و ملی بوده است. بر مبنای این تصور و تلقی از صدور انقلاب، برای رها کردن ملت‌های دیگر از قید و بندهای استبداد داخلی و استعمار و استکبار جهانی، افزون بر آگاهی‌بخشی، باید آنان را بسیج کرده، به حرکت درآورد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸: ۶۱). دفاع از مسلمانان و حمایت از مستضعفان که به صورت پشتیبانی از نهضت‌ها و جنبش‌های آزادی‌بخش تجلی می‌یابد، بر این فرض استوار است که انسان‌ها دارای منافع و مصالح مشترکی‌اند که دولت اسلامی در قبال تحقق و تأمین آنها مسئولیت دارد. این منافع و مصالح در سه سطح ملی، اسلامی و جهانی تعریف و تعقیب می‌شود. از این‌رو، دولت اسلامی در سیاست خارجی منافع بشری و مصالح اسلامی را به موازات منافع ملی پیگیری می‌شود.

جامعه الهی، جامعه مهدوی

چنین جامعه‌ای به‌گونه‌ای است که در آن آموزه‌های الهی، فطرت پاک انسانی، عدالت و توحید

برقرار است و تعدی ظلم، برتری طلبی و شرک و فساد جایگاهی ندارد؛ بنابراین در این دیدگاه، چنین جامعه‌ای، جامعه‌ای امنی محسوب می‌شود. در نتیجه، مادام که سلطه‌طلبی، تجاوز به حقوق دیگران و ظلم در عرصه جهانی وجود دارد، صلح و امنیت نیز با خطر مواجه شده، پایدار نمی‌ماند. در این جامعه آرمانی، آرمان زندگی بهتر در پرتو فضایل اخلاقی و کمالات انسانی و طرح جامعه‌ای مطلوب و توسعه‌یافته موجب رشد و حرکت انسان‌ها در تمام ابعاد حیاتی و انسجام درونی آنها می‌شود. در این جامعه، میان دنیا و آخرت، اقتصاد و فرهنگ و جسم و روح، جمع می‌شود و هیچ‌یک جدا از دیگری متحول نخواهد شد و انسجام درونی ابعاد فردی انسان و اجزای درونی جامعه به هم نخواهد خورد. توجه به فضایل اخلاقی همراه با حکومت سیاسی، اقتصاد پویا و بهداشت و درمان از ویژگی‌های حکومت بقیه‌الله است. از این رو، در جامعه عدل موعود، عدالت‌گرایی و اصالت عدل در روابط انسانی و پایه‌های اجتماعی، مؤلفه محوری است. آن‌گاه که روابط سیاسی و اجتماعی بر پایه عدالت و امنیت شکل پذیرد، از ناامنی، ظلم و تجاوز اثری نخواهد ماند و صلح، صفا و همکاری میان انسان‌ها رواج خواهد یافت و همه ملت‌ها و انسان‌ها به حقوق مسلم خود خواهند رسید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵۸).

یکی دیگر از مؤلفه‌های جامعه مهدوی، مشارکت همه انسان‌ها در تعیین سرنوشت خویش و نقش‌آفرینی آنان در امور اجتماعی و سیاسی است. جامعه مهدوی برخلاف الگوهای غربی مطرح‌شده، به مشارکت انسان‌ها در تعیین سرنوشت خویش نه فقط به مثابه یک حق، بلکه چونان یک ارزش و تکلیف می‌نگرد (معینی پور، ۱۳۸۸: ۹۸).

از سوی دیگر، مشخصات «جامعه الهی» بر مبنای انگاره «مهدویت و انتظار» با مشخصات وعده‌داده‌شده در «جامعه مهدوی» تطابق دارد که از جمله آنها به عدالت، اخلاق و انسانیت می‌توان اشاره کرد. بنابراین، می‌توان استنباط کرد که در چارچوب و تصویری کلی، «جامعه امن» در گفتمان اسلام سیاسی - فقهی «جامعه الهی» است که آینه تمام‌نمای آن در دوران ظهور منجی (عج) و پس از آن تحقق «جامعه مهدوی» قابل درک است. در چنین جامعه‌ای است که هدف نهایی از صلح پایدار، انسانی و جهانی محقق می‌شود؛ یعنی همان برطرف شدن خوف و حزن و اندوه در جهان، به‌ویژه برای موحدان، مومنان و مستضعفان مطابق قرآن کریم (آجیلی، ۱۳۸۹: ۳۱۲). بنابراین، نظم‌های بدیل مطرح‌شده در این گفتمان، ضمن درک و شناخت آسیب‌های موجود در نظام دولت‌ها به مثابه نظم مسلط کنونی، تلاش می‌کند با استخراج و صورت‌بندی نظم‌های گفته‌شده، راهی به رهایی و زمینه‌ای برای نظم موجود با نگاهی جهان‌شمول به دست دهد که ضمن نداشتن آسیب‌های نظام کنونی و بدیل‌های غربی آن، سعادت بشری را فراهم آورد.

راهبرد مناسب و بدیل دولت در گفتمان اسلامی

اجتماعات یادشده در چارچوب امت‌گرایی اسلامی به‌جای ملت، اصالت را به امت می‌دهد و تعلقات و وفاداری‌های اسامی و عقیدتی را جایگزین وفاداری‌های ملی می‌کند. از این رو، سیاست مناسب باید در راه تشکیل امت اسلامی تحت حاکمیت واحد اسلامی تلاش کند؛ یعنی بکوشد وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد. در سیاست مطلوب، فرض بر این است که انسان‌ها دارای منافع و مصالح مشترکی‌اند که دولت اسلامی در قبال تحقق و تأمین آنها مسئولیت دارد.

در این گفتمان، برای رسیدن به جهان‌گرایی اسلامی و به‌طور کلی بدیل‌های مطرح‌شده در آن، سه عنصر گفتمانی و اقدام عملی لازم است: نخست تلاش برای برقراری جامعه جهانی اسلامی به‌مثابه آرمان راهبردی سیاست خارجی؛ ماهیت راهبردی این آرمان بیان‌کننده آن است که براساس واقعیت‌ها موجود داخل و بین‌المللی تعقیب می‌شود و در درازمدت تحقق می‌یابد. دوم، شالوده‌شکنی نظم بین‌المللی مستقر از راه غیرطبیعی کردن و مشروعیت‌زدایی از آن به‌منظور استقرار نظم جهانی مطلوب؛ سوم، ترسیم و تثبیت نظم جهانی مطلوب (ر.ک: دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲). از سویی دیگر، مفروض گرفتن دولت به‌مثابه نظام و اجتماع مسلط در این نظام، توجه بیشتر نظریه‌های این حوزه را به‌خود جلب کرده است. از این رو، تلاش می‌شود با در نظر گرفتن اجتماعی بدیل برای دولت و با فراتر رفتن از دولت در شکل کنونی، ضمن کنار گذاشتن مناسبات، حذف و شمول موجود در دل این اجتماع سیاسی و دوگانگی‌ها و سلسله‌مراتب‌ها و تقابل‌های برآمده از آن، این مفهوم و فرض مسلم و هژمون برهم زده، جابه‌جا شود؛ یعنی نشان دهد که نظام دولت - ملت کنونی تنها یکی از نظام‌هایی است که قابلیت تکوین و استقرار دارد. از این رو، نظم و ستفالیایی مبتنی بر نظام دولت - ملت نه تنها طبیعی، مشروع، منطقی و تغییرناپذیر نیست، بلکه ناعادلانه، نامشروع و موقتی است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸: ۱۷۵).

نتیجه

در این مقاله تلاش کردیم با بیان ماهیت دولت و نقد آن از دیدگاه دو گفتمان غربی و اسلامی، به بدیل‌های مد نظر این دو گفتمان برای دولت - ملت اشاره کنیم. رویکردهای بدیل غربی بر این مبنای نظمی استوارند که انسان، موجودی خودبنیاد، فعال و بی‌نیاز از خداوند است و سعادتش در همین دنیا و در پرتو رفع نیازهای مادی برآورده می‌شود؛ اما در رویکرد بدیل اسلامی، سیر تکاملی انسان در این اجتماعات به‌سوی آزادی از اسارت طبیعت مادی و شرایط اقتصادی بر اثر تکامل فرهنگ و نور فطرت برای رسیدن به سرمایه و سعادت حقیقی که همان

قرب الهی است، شکل گرفته است. از جمله مؤلفه‌های رشد در اجتماعات مطرح شده مانند جامعه مهدوی و حکومت واحد جهانی، عبارت‌اند از: عقلانیت سعادت‌محور، انسجام درونی ابعاد زندگی، حاکمیت عدالت در تمام ابعاد جامعه، مشارکت ارزشی و همزیستی مسالمت‌آمیز جهانی که در فضای به‌وجودآمده محقق خواهد شد. زمینه تحقق بدیل‌های اسلامی، سرخوردگی بشر از الگوهای به‌ظاهر فریبا و جذاب بشری از یک سو و رشد و کمال عقلانیت سعادت‌محور از سوی دیگر است. بنابراین، غالب بودن نظری و مقطعی الگوهای همچون لیبرال دموکراسی و دیگر بدیل‌های به‌ظاهر متکثر با ناکامی در ایجاد عدالت و صلح جهانی، جای خود را به الگوهای رضایتمندانه‌تری چون جامعه مهدوی و امت واحد جهانی خواهد داد.

در آخر، اینکه در چارچوب گفتمان اسلامی، رویکردی تجدیدنظرطلبانه نسبت به نظم و نظام بین‌الملل وجود دارد. این گفتمان که نمایندگی آن را ج.ا.ایران عهده‌دار است، از راه شالوده‌شکنی و اصلاح ساختاری، هنجاری و نهادی، در جهت استقرار نظم و نظام عادلانه بین‌المللی تلاش می‌کند. این هدف نیز از راه شالوده‌شکنی نظم و نظام بین‌الملل موجود به دست می‌آید. از این رو، تلاش می‌شود تقابل‌ها، قطب‌بندی‌ها، دوگانگی‌ها و سلسله‌مراتب‌ها را که ثابت، طبیعی و مشروع تلقی می‌شوند، برهم زده، جابه‌جا کنند. این گفتمان تلاش می‌کند از راه بازنگری، بازبینی و بازخوانی وضعیت نظام بین‌الملل موجود، نشان دهد این تقابل‌ها و سلسله‌مراتب‌ها، لزوماً طبیعی، منطقی و مشروع نیستند؛ پس نظام دولت‌ها، یکی از انواع نظام‌هایی است که امکان و قابلیت تکوین و استقرار دارد؛ در صورتی که نظم‌های توضیح داده شده در مقاله ممکن است جایگزین مناسبی برای نظم موجود باشند؛ زیرا با ماهیت انسان‌ها هماهنگ‌ترند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آجیلی، هادی (۱۳۸۹). صورت‌بندی گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲. بوخسنکی، اینوستیوس (۱۳۸۳). فلسفه معاصر اروپایی. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: علمی فرهنگی.
۳. بوزان، باری (۱۳۸۹). مردم، دولت‌ها و هراس. ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی غیرانتفاعی.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). امام مهدی (ع) موجود موعود. قم: اسراء.
۵. جورج، جیم (۱۳۹۰). «بازگشت به آینده». در تصویرهای متعارض از سیاست جهان. ویراسته ج. اهیگن و گ. فرای. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر نی.
۶. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. ۲۲ ج. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. دهشیری، محمدرضا (۱۳۸۸). بازتاب مفهومی و نظری انقلاب اسلامی ایران در روابط بین‌الملل. تهران: علمی و فرهنگی.

۸. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۸۸). «گفتمان عدالت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران». معرفت سیاسی. س ۱. ش ۱. بهار و تابستان.
۹. _____ (۱۳۹۲). «گفتمان اعتدال در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران». همشهری آنلاین، دوشنبه ۳۱ تیر ۱۳۹۲. <http://hamshahrionline.ir/details/224203>
۱۰. دیویتاک، ریچارد (۱۳۸۶). «پروژه نوگرایی و نظریه روابط بین‌الملل». در نواقح گزایی، نظریه انتقادی و مکتب برساز. ویراسته ا. لینکلتر. ترجمه علیرضا طیب. به سفارش دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی. تهران: وزارت امور خارجه.
۱۱. شولت، یان. آرت (۱۳۸۶). «سرمایه‌داری جهانگیر و دولت». در جامعه‌شناسی تاریخی و روابط بین‌الملل. ویراسته ا. لینکلتر. ترجمه علیرضا طیب. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۲. لینکلتر، اندرو (۱۳۸۳). «جهانی شدن و تحول جامعه سیاسی». در جهانی شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین. نوشته ج. بلیس و ا. اسمیت. ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی و دیگران. تهران: مؤسسه فرهنگی و مطالعات بین‌المللی ابرار معاصر.
۱۳. مان، مایکل (۱۳۸۶). «آیا جهانی شدن به تولد ققنوس وار دولت ملی پایان بخشیده است؟». در جامعه‌شناسی تاریخی و روابط بین‌الملل. ویراسته ا. لینکلتر. ترجمه علیرضا طیب. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۴. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۳). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. معینی پور، مسعود (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی الگوی توسعه سیاسی هانتینگتون با الگوی رشد سیاسی در جامعه مهدوی. مشرق موعود. س ۳. زمستان. ش ۱۲.
۱۶. موفه، شاننال (۱۳۹۱). درباره امر سیاسی. ترجمه مسعود انصاری. تهران: رخداد نو.
۱۷. وینست، اندرو (۱۳۸۵). نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
۱۸. هابرماس، یورگن (۱۳۸۶). جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پساملی. ترجمه کمال پولادی. تهران: نشر مرکز.

ب) خارجی

19. Archibugi, Daniele (2004). "Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review". *European Journal of International Relations*. Vol. 10 (3): 437-473.
20. Globalization: A Critical Introduction Griffiths, Martin and O'Callaghan, Terry (2008). *International Relations: The Key Concepts*. 2nd ed. London: Routledge.
21. Scholte, Jan Aart (2000). *Globalization: A Critical Introduction*. London: Macmillan.
22. Thomas, Holli (2005). "Cosmopolitanism". In: *Encyclopedia of International Relations and Global Politics*. London: Routledge.